



SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

TANRI TASAVVURLARI VE SOSYAL
HAYATA YANSIMALARI
SEMPOZYUMU

SAKARYA - 2005

IV. OTURUM

Yrd. Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Eş'Arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışı ve Doğurduğu Sorunlar

Giriş

Allah inancı ya da doktrini Kur'an'da merkezî bir yer tutar.¹ Kur'an, Allah'ın varlığını kabul eder ve bunu tartışma konusu bile etmez. İlk inen ayetlerde önemle belirtilen ve vurgulanan husûslar, Allah'ın lütuf sahibi ve her şeye Kâdir olduğudur. Bu hususlar, tabiattaki ayetlere, işaretlere, belgelere ve sembollere dikkat çekilerek ve yönlendirilerek desteklenir. Tabii olayların her çeşidi, insan hayatının korunmasına, fertlerin huzuruna, rahatlığına ve mutluluğuna elverişli ve katkıda bulunacak bir tarzda düzenlenmiştir. Kur'an sûrelerinin 'Rahman Rahîm Allah'ın Adıyla' ibaresiyle başlaması, Allah'ın lütfunun vurgulanmasıyla da uyum içinde bulunur.²

Teoloji alanında Allah anlayışı, bütün diğer dinî tasavvurları ve varlıklar arasındaki ilişki biçimlerini şekillendirdiği için büyük önem taşımaktadır. Tek sahibi gerçeklik O'dur, güzellik ve mükemmellik O'na aittir: Varmış ve bu niteliklere sahipmiş görünen bütün varlıklar, ancak bu temel varlığa yaklaştıkça, bu niteliklere sahip olabilirler. Bu ifadenin varlığı, Müslümanların Allah'ı odak noktası ve tek öncelik konusu yaparak yaşamalarını gerektirir. Allah'ın tek olduğunu söylemek, yalnızca sayısal bir tanımlama yapmak değildir; bu birliği insanın yaşamının ve toplumun belirleyici ögesi yapmak için de bir çağrıdır. Allah'ın teklifi gerçekten bütünleştirilmiş kişilikle kavranabilir³

Aşkın Allah, aynı zamanda burada, dünyada da mevcut olan somutluktur. Varlık tarzıyla, bütün diğer varlıklardan farklı olan Allah, bu varlıkların varolmalarının ve varlığa devamlarının da kaynağıdır. Allah söz konusu olunca, kullanılan dilin diskürsif ve literal bir yapıdan sembolik ve mecazî bir yapıya kayması, Allah'ın farklı bir ontolojik düzlemde bulunmasının zorunlu bir sonucu olarak görülmelidir.

Allah inancı bir dogma (itikâdî bir esas)dır; ama Allah tasavvuru bir dogma olarak görülemez. Çünkü psikolojik, sosyolojik, kültürel ve yerel unsurlar bu tasavvurun doğuşu, oluşturulması, olgunlaştırılması ve sistemleştirilme-

¹ Bkz.Louis Gardet, "Allah" mad., *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, E J. Brill, Leiden 1978, c.I, ss. 406-407.

² W. Montgomery Watt, *Kur'an'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s. 171.

³ Karen Armstrong, *Allah'ın Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Allah Anlayışı*, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan ve Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, s. 203.

sinde büyük bir rol oynar. Psikolojik beklentiler, toplumsal gereksinimler ve kültürel koşullanmışlıklar genelde bu tasavvurun çerçevesini belirler. Ortaçağ İslam dünyasında geliştirilen ve asırlarca İslâm toplumuna egemen olan, bildirimizin de odağını oluşturan tasavvur Eş'arîlerin geliştirdiği Allah tasarımıdır. Ne var ki, o dönemin bireyinin beklentilerini, özlemlerini ve gereksinimlerini karşıladığı anlaşılan böylesi bir tasavvur günümüzde İslâm toplumlarının beklentilerine tam anlamıyla cevap verememekte ve birtakım sıkıntıların doğmasına yol açmaktadır. İşte bu bildirimizde İslam toplumları için artık görmezden gelinmeyecek ve teolojik söylemle yakından alakalı olan bazı önemli sorunlara dikkat çekmeye çalışacağız.

Eş'arî kelimcilerin Allah anlayışı, klâsik teizm çerçevesinde değerlendirilebilir. Teizm yaratıcı, canlı ve şahsî bir Allah'ın varlığını kabul eder. Aşkın bir tanrı inancını esas alır. Teizme göre, Allah ezelf, ebedî ve evrendeki her şeyi bilen bir varlıktır. Bilinçli ve özgür irade sahibidir. Bundan dolayı her şey O'nun iradesi ile gerçekleşir. O, evren ve özel olarak insanla sürekli olarak ilişki içerisindedir. Kendisi zamanın ve mekânın üstünde ve ötesindedir. O, varlıkların yaratıcısı olarak onların varlık koşuludur.⁴ Eş'arî kelimcileri, Allah'ı varlık, bilgi ve değer kaynağı olarak tasarımlarlar. Onlara göre, Allah kendisini sürekli yaratım ve vahiy yoluyla dışsallaştırır. Daha doğrusu aşkınlık ve içkinlik ile içiçe bir tasarımdan daha ziyade tenzîhe vurgu yaparlar. Allah vahiy kanalıyla dinsel ve ahlâkî hakikatler konusunda insanları bilgilendir, onların zihinlerini bulanıklıktan kurtarır ve sapmalarını önler. İslâm filozoflarının aksine, evrenle ilişkisinde Allah'ın kişiliği, yaratıcılığı, canlılığı (hayât) ve dinamikliğini ön plana çıkarırlar ve bunu ilim, kudret, irade ve kelâm gibi O'na özgü kimi sıfatların aracılığıyla gerçekleştirirler.

Ortadoğu kültüründe yaygın olan Allah anlayışları buyurgan, müdahaleci, despot ve zorba (cebbâr) bir monarkî ya da hükümdarı andırır. Çünkü o dönemin sosyo-kültürel geleneği böyle bir Allah tasarımının oluşumunu ve geliştirilmesini etkilemiştir. Bu anlayışın şekillenmesinde Ortadoğu kültürüne damgasını vurmuş olan sınıfsal toplum yapısı (köle-efendi, çoban-sürü, âmir-me'mûr) ağır basar. Allah'ın sürekli yaratımlarını vesîlecî cevher-araz metafiziği çerçevesinde açıklama yoluna giderler. Allah âlemlerle ilişkisini ve bu arada özellikle insanla ilişkisini sürekli doğrudan doğruya âleme el atarak ve müdahale ederek sağlamaktadır. Ontolojik anlamda âlem tek başına var olamaz ve varlığını sürdürüp ayakta kalamaz. İçindekilerle birlikte mütemadiyen âlem yeniden var edilir ve yok edilir. Bunun temelinde bir an dahi olsa âleme bir devamlılık atfedilmesinin Allah'ın kudret ve iradesinin devre dışı kalması anlamına geleceği ve böyle bir

⁴ Teizm için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, D.E.Ü. Yayınları, İzmir 1987, s. 138; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, s. 276.

düşüncenin de itikâdî açıdan Allah'a şirk koşulması sonucuna ileteceği anlayışı yatar.

Evren, tabiat ve insan konusu yeterli ölçüde ele alınmayıp, mesâî daha çok metafizik alana, özellikle Allah'ın mutlak hakimiyet ve gücünü vurgulamaya kaydırılmış ve ayrılmıştır. Yoktan yaratma tezi gerçevesinde Allah başlangıçta total olarak âlemin yaratıcı ilk nedeni ve varlık kaynağı olduğu gibi, daha sonra tek tek evrende olup biten şeylerin de tek gerçek nedenidir; ikincil nedenlere bir yaratıcı güç, bir etkinlik ve bir fonksiyonellik tanınmaz. Aynı zamanda Allah tarihe de vahiy kanalıyla müdahale eder ve tarihi yönlendirir. İnsanları ve toplumları yönlendirerek dînî, ahlâkî ve hukûkî düzlemde bilgilenmelerini ve aydınlanmalarını sağlar. Çünkü onlara göre, Allah bildirmediği sürece insanoğlunun doğru yolu bulması (hidayet) ve toplumsal bir düzen kurması mümkün değildir.

Bu tür bir anlayışta insanoğluna, aklına ve doğa (fitrî) güçlerine pek güvenilmez; dolayısıyla insanlara hep göksel âlemde gelecek rehberlikle kılavuzluk edilir. Çünkü insan zihni özellikle dînî, hukûkî ve ahlâkî hakikatleri kavrayabilecek donanımda ve yetkinlikte görülmez. İnsanoğlu hep göksel âlemde gelecek yardıma ve desteğe muhtaç olarak tasarılanır. Nihayetinde Eş'arîlerin Allah anlayışları belli bir sosyo-kültürel koşullara bağlı olarak geliştirildiği için tarihsellik ve yerellik niteliği taşır.

A. Allah Hakkında Konuşmanın İmkânı

Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de üç büyük dinin teolojilerinin en temel sorunu, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, O'nun mahiyeti ve O'nun evrenle nasıl bir ilişkide bulunmuş olduğu problemidir. Çünkü teoloji deyince, evrende olup biten tüm olgu ve olayları Allah ile ilintilendirmek ve irtibatlandırmak akla gelir. Kur'ân'da ve Hadîslerde, kısacası dinsel bildirimlerde Allah'tan söz edilirken oturma, inme, el, yüz, göz vb. gibi açıkça insani organları ve nitelikleri andıran ve çağrıştıran antropomorfik bir dil ve biçimin kullanıldığı göze çarpar. Dolayısıyla Ortaçağ İslâm dünyasında Allah'ın mahiyeti (neliği) sorununu çözüme kavuşturma doğrultusunda, yani Allah tasavvurunu ortaya koyma noktasında Kur'ân'ın dinsel öğretilerine teistik bir perspektiften dayanılarak aklın kullanımı nispetinde birbirinden farklı başlıca dört tür bakış açısının geliştirildiğini söylemek mümkündür: 1.Katı antropomorfizm (Müşebbihe ve Mücessime), 2.Sıfâtiyye (Hadîsçiler/Selefiyye), 3.Sıfatları Reddetme (Muattıla), 4.İlimli Teşbih (Eş'arîlik ve Mâturîdîlik).

İslâm Kelâm Tarihinde, kelâm bilginlerinin, Allah'ın nasıl bir varlık olduğu (mahiyeti) ve sıfatları meselesini ya da zat-sıfatlar ilişkisi bağlamında Allah anlayışını ele alış tarzlarını vuzûha kavuşturmakta fayda vardır. Daha doğrusu,

Allah'ı tavsif ve tasavvur etme konusunda bazı İslâm kelâmcılarının teşbih yöntemine başvururken, bazılarının da tenzîh metodunu izlediklerini, diğerlerinin (Seleflerin) ise, teşbih ve tenzîh öğretilerine pek sıcak bakmadıklarını (tevakkuf) ifade edebiliriz. Eş'arî ve Mâturîdî kanatlara mensup Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının ise, daha çok orta bir yol tutmayı tercih ettiklerine tanık olmaktadır.

1. Katı Antropomorfizm (Müşebbihe ve Mücessime)

İslâm kelâm tarihinde Müşebbihe ve Mücessime ekolleri, ilâhî zâtı, yaratıkların zâtına benzetip, O'na el, ayak, ve mekan isnad etmeye meyletmiş ve bazen de Allah'ı, cismî / cisim sıfatları olan bir cisim olarak tasavvur etmişlerdir. Yani bu fırka yandaşları, genel olarak Allah'ın insanlar gibi organlara sahip olduğunu zannetmişlerdir.⁵ Daha doğrusu, Allah'ı âleme içkin bir varlık olarak tahayyül ederek aşkınlığını bir tarafa bırakmışlardır. Bu anlayışların, kaba, akli kit, soyut düşünemeyen, entelektüel düzeyi düşük ve mitolojik unsurlara ağırlık veren Sebeyye, Beyânîyye, Muğîriyye vb. kimi Rafizîlerin Ğulât grupları arasında yaygın olduğunu ve Allah'ı âlemde içkin bir varlık olarak tasavvur ettiklerini söylemek mümkündür.

Çoğunluğunu Şîa'nın/Râfizîlerin oluşturduğu Mücessime akımı, İslâm dininin yayılma imkanı bulunduğu İran, Irak ve Suriye bölgelerinde erken dönemlerde ortaya çıkmış bir firkadır. İslâm'dan önceki yerel kültürlerin, medeniyetlerin ve dinlerin etkisiyle Kur'ân'daki antropomorfik ifadelerin ve öğretilerin, lafzî/harfî anlamında yorumlanmasıyla Allah'a cisim/beden ve organlar atfedilerek insan benzeri bir varlık olduğu tahayyül edilmiş veya Allah'ın bazı insanlara hulûl ettiğine kanâat beslenmiştir.⁶

Bu ekoller arasında Sebeyye'nin Ali'nin bulutta oluşu, gök gürlemesinin sesi şimşegın kırbaç olması ve onda ilahi sıfatların bulunuşu şeklindeki görüşü, onların İslâm itikâdını mitolojik bir tasavvur olarak anladıklarını göstermektedir. Onların bu zayıf tasavvurları akıllarının ilkel ve anlayışlarının kit olduğuna işaret etmektedir ki, bu makbûl ve mantikî olmayan bir tarzda tabîî hadiseleri vehmî kuvvetlerle tefsîr etmek demektir.⁷

2. Sıfâtîyye (Hadisçiler/Selefiyye)

Üç büyük fıkıh ekolünün kurucuları Ahmed b. Hanbel, Mâlik b. Enes, Şâfiî ile Hadis taraftarlarının (Selefiyye) savunduğu anlayışa gelince, diğer sıfatlarla

⁵ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Misriyye, Beyrut 1423/1993, ss. 225-229; Neşet Çağatay - İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1985, ss. 150-153; Ebû'l-Vefa et-Taftazânî, *Kelâm İlminin belli Başlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1980, s.120.

⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, ss. 225-229; eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru's-Sa'b, Beyrut 1406/1986, c.I, s. 93.

⁷ eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, 174; Ebu'l-Vefa et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 123.

birlikte, Kur'ân'da Allah'a nispet edilen baş, yüz, göz, el, yan, sağ, gelme, gitme, inme, çıkma, oturma (arşa istivâ) gibi beşerî uzuvları ve nitelikleri Allah'a isnat etmişler, yani bunların mecaz olduğunu benimsememişler, yorumlanmasına (tevîl) pek yanaşmamışlar ve teşbihe de düşmemişlerdir; ama mahiyetlerinin de nasıl olduğunun (bilâ keyfe) bilinemeyeceğini ve bunların tartışma konusu edilmesinin yersiz ve anlamsız olduğunu öne sürmüşlerdir. Dolayısıyla da bunlar, antropomorfik söylemlerin ve bildirimlerin medlûllerinin keyfiyetinin bilinemezliği görüşünü savunanlar anlamında "Belkefe" diye de tavsif edilmektedir. Müşebbihe akımına oldukça yakın duruşu temsil eden bu eğilim, sıfatları olduğu gibi kabul ettiği için "Sıfâtîyye" diye de anılır. Allah'ı yaratılmış hiç bir şeye benzetmeme (tevakkuf), fakat sıfatların ontik gerçekliğini kabul etme (isbât) bu cereyanın temel husûsiyetlerindendir.⁸

Selef'ten büyük bir kesim, Allah için ilim, kudret, hayat, irade, ıslıme, görme, kelâm, celâl, ikrâm, cûd, in'âm, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatların ontik gerçekliğini ispat etmiştir. Onlar zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasında bir fark gözetmeyip, sıfatlar konusunda bir tek ifade kullanmışlardır. Selef ayrıca, el (yed), yüz (vech), oturma (istivâ) vb. gibi haber sıfatlarını da isbat ediyor, bunları tevil etmeyip ancak şöyle diyordu: "Bu sıfatlar dinsel öğretilerde vardır, biz bunları haber sıfatları olarak adlandırıyoruz." Mu'tezile sıfatları inkar edip Selef isbât edince, Mu'tezile'ye Muattıla (sıfatları inkâr eden), Selef'e Sıfâtîyye adı verildi.⁹

Selef'ten tevîl mevzuunda duraklayanlar (tevakkuf) şu görüşü öne sürüyorlardı: Biz aklın gereği olarak, hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratıklardan hiçbir şeyin O'na benzemediğini biliyor ve bununla yetiniyoruz. "Rahmân Arş'a istivâ etmiştir"¹⁰ "Allah! Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni men eden nedir?..."¹¹ "Rabbin (in emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır)."¹² gibi ayetler hakkında bunlardaki lafızların manasını bilmiyoruz, biz bu ayetlerin tefsirlerini ve tevillerini bilmekle yükümlü değiliz. Bununla birlikte teklif, Allah'ın şer'î olmadığı ve hiçbir şeyin ona benzemediğine dair itikâd olarak gelmiş, biz de bunu kesin olarak isbât etmişizdir, diyorlar.¹³

Tevîle yaklaşmayan ve yanaşmayan, teşbihi amaç edinmeyen ve tatîle de düşmeyen Seleften Mâlik bin Enes, kendisine Arş'a istivâ'dan sorulduğunda şu

⁸ Şerafeddin Gölcük, Kelam Tarihi, Esra Yayınları, Konya 1992, ss. 59-65.

⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 92; Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 144; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'arif, c. I, Kâhire 1971, s. 350.

¹⁰ Tâhâ (XX), 5.

¹¹ Sâd (XXXVIII), 75.

¹² Fecr (LXXXIX), 22.

¹³ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, 92; Ebû'l-Vefa et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 145.

cevabı vermiştir. "İstiva (yerleşmek, oturmak, çıkmak, yükselmek) malûmdur, keyfiyeti meğhûldür, ona inanmak vâcibtir, onun hakkında soru sormak ise bidattir."¹⁴

Gelenekçiler, hem Yahudiler hem Hristiyanlar tarafından kullanılmış olan Allah'ın özü ile etkinlikleri arasında eskiden beri başvurulmuş bir ayrıma vardılar. Bu niteliklerden bazıları aşkın Allah'ı dünyayla ilişkilendirmeye yararken, kudret, bilgi, irade, duymak, görmek ve konuşmak gibi hepsi de Kur'ân'da Allah'a atfedilen sıfatlardır; gelenekçiler bunların Kur'ân gibi yaratılmamış olup, ezelden beri O'nun nitelikleri olduğunu öne sürdüler. Bunlar Allah'ın bilinemeyen, her zaman için bizim beşerî kavrayışımızın ve anlayışımızın dışında kalan özünden (zâtından) ayrıydı. Yahudilerin Allah'ın bilgeliği veya Tevrat'ın zamanın başlamasından önce Allah ile birlikte var olduğunu düşünmeleri gibi, Müslümanlar da şimdi Allah'ın kişiliğini açıklama konusunda, O'nun tamamıyla insan aklıyla kavranamayacağına yönelik benzer bir görüş geliştiriyorlardı. Ahmed b. Hanbel, Allah hakkında herhangi bir akılcı tartışmayı reddediyordu.

Ahmed b. Hanbel'e göre, akılcılık anlatılamaz Allah'ı keşfetmek için uygun bir araç değildi. Mu'tezile'yi Allah'ı bütün gizemli niteliklerinden sıyırmak ve O'nu hiçbir dini değeri olmayan soyut bir formüle dönüştürmekle suçladı. İbn Hanbel, Kur'ân'ın Allah'ın dış dünyadaki eylemlerini tanımlarken veya Allah'ın konuştuğunu, gördüğünü ve tahtında oturduğunu anlatırken insanbiçimli (antropomorfik) terimler kullandığında, bu sözlerin sözlük anlamıyla, fakat nasıl olduğunun sorulmadan (bilakeyf) anlaşılması gerektiği hususu üzerinde ısrar ediyordu. Oysa Kur'ân, sürekli olarak bilgi, anlama ve düşünmenin önemini vurgular ve bu açıdan İbn Hanbel'in konumu biraz basit görüşlülüktür. Zaten bu konuda birçok müslüman onu ters ve engelleyici bulmuştur.

3. Sıfatları Reddetme (Muattıla)

Tenzîh doktrinini savunan Mu'tezile, beş temel esastan birincisi olan tevhit ilkesi ışığında dinsel bildirilerde geçen Allah'ın eli, yüzü, oturması vb. haberî sıfatların tümünü tevîl ederken, kudret, ilim, hayat sıfatları dışında masdar halinde Allah'a atfedilebilecek hiçbir sıfat kabul etmez. Bu bağlamda Mu'tezilîler, Allah'ın zâtı dışında ve zâtına ekli mana sıfatlarının bir gerçekliği bulunduğunu yadsırlar. Çünkü onlara göre, kudret, ilim, hayat sıfatları da dahil olmak üzere bütün sıfatlar Allah'ın zâtının aynısıdır. Dolayısıyla, dinsel öğretilerde Allah'ın mahiyeti hakkında gelen beşerî nitelikleri içerikleriyle Allah'tan nefyetmeye büyük bir çaba göstermişlerdir.¹⁵ Mu'tezile kelâmcıları, Allah hak-

¹⁴ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 93; Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 145.

¹⁵ el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1408/1988, ss. 151 Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-*

kında genelde "O cisim değildir, beden değildir, O, menfaat elde etmez ve zarar görmez, acı ve elem O'na erişemez. O'na acizlik ve eksiklik dokunmaz... vb) olumsuz bir dil kullanarak içinde bulundukları toplumsal ve kültürel koşullarda Müslümanları, Hristiyanların ve teşbîh yandaşlarının içine düştüğü tehlikeye karşı uyarılmışlardır.¹⁶

* Mu'tezile'nin Allah tasavvurunun özünü ve bel kemiğini tevhit ilkesi oluşturur. Çünkü tevhit, Mu'tezile ünvanına layık olabilmenin formülleştirilmiş bir şekli ve koşulu olan beş temel ilkenin en önemli esasıdır. Onların Allah anlayışının oluşumu, gelişimi ve tekâmülünde kendi dönemlerindeki hem teşbîh ve tescimde bulunan İslâm fırkaları ile dinsel bildirimleri ve kavramları aynen lafzen ve harfiyyen zahiri olarak alma ve yoruma tabi tutmama izlencesine başvuran Hadisçiler hem de diğer din ve kültür mensuplarıyla karşılıklı olarak inanca ilişkin ilkeler üzerine bir dizi çekişmeler ve münazaralar önemli etkin bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Mu'tezile, aydınlık ve karanlık ikiliğine (dualizm) dayanan Allah anlayışına karşı Kur'ân'ın dünya görüşünden esinlenerek Tek Allah inancını ön plana çıkarırken İkiciler (Seneviyye) ile, "Allah eşya gibi olmayan bir şeydir" ya da "Allah için uzunluk, derinlik ve genişlik gibi boyutlar söz konusu değildir" derken de, Allah'ı cisme benzeten anlayışlara cephe alarak karşı çıkmıştır. Onlar, tevhit ilkesinin özü sayılan Allah'ın zâtına yapılan tüm ilâveleri (manaları/sıfatları) ve onların ontik gerçekliğini reddetmiş ve Allah'ın olumsuzlama (nefy) metodunun kullanımı ile betimlenebileceği ve anlatılabileceğini öne sürmüşlerdir.

Aslına bakıldığında, Mu'tezile mezhebinin sıfatlar öğretisini ortaya atmasının temelinde Allah'ı yaratılmışların sıfatlarından tenzih etme ve O'nu sıfatlardan arındırma (ta'tîl) ameliyesi gibi kimi dinsel içerikli (teolojik) endişeler yatar. Buna göre, sıfatların ezeli kabul edilmesi durumunda, birden çok ezeli varlığın zâtta mevcut olması sonucunu doğurur ki, böyle bir şey, Allah'a eş ve ortak koşmak anlamına gelir. Dolayısıyla, Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlara ilişkin görüşlerinde, ilâhî varlığın birleşmesi ve tenzih edilmesi çabası ağır basmaktadır. Çünkü onların fikirlerinin, hem Hristiyanlığın teslis inancı ve Dualizm öğretisi, hem de Mücessime, Müşebbihe ve kimi Şîî fırkalar arasında yaygın olan Allah'ın bedenî uzuvlarla kabaca âleme içkin olarak cisimlendirilişine ve tahayyül edilmesine karşı bir tepki olarak geliştirildiği ifade edilebilir.

Hürriyyeti'l-İnsâniyye, el-Mü'essesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Kâhire 1988, ss. 49-55.

¹⁶ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-Musallîn*, neşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, ss. 155-156; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâd-Siyâsi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Şûrâ Yayınları, İstanbul (trç.), ss. 137-138, 141-142.

Cehm b. Safvân'ı izleyenler, Allah'ın ezeli sıfatlarını nefyedip, O'nun kulların vasıflandığı sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olmayacağını iddia ediyordu. Çünkü, böyle bir şey, Allah'ı kula benzetmeyi gerektirirdi. O halde, O'nun Hayy, Âlim ve Mürîd olmasının nefy; Kâdir, Mücid, Fâil, Hâlık, Muhyî ve Mumît olmasını isbât etmek gerekir. Çünkü insan kudret, fiil ve yaratma sıfatlarıyla vasıflanamaz. Aslında onların cebr öğretisine göre, dış âlemden meydana gelen her şeyin gerçek faili ve yaratıcısı Allah olduğu için, diğer öznelere sadece mecazen bir etkinlik tanınır.¹⁷

Mu'tezile ekolüne mensup kelâmcılar, Cehm ve yandaşlarından sıfatları nefy görüşünü almış ve tevhid ilkesini vurgulamak amacıyla Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında ayrılık anlamına gelebilecek her türlü değerlendirmeyi reddetmişlerdir. Çünkü onlara göre Allah kadîmdir ve sıfatı da O'nun gibi kadîmdir. Eğer sıfatı O'ndan ayrısya, bu, birçok kadîmin var olduğuna inanmak anlamına gelir. Oysa böyle bir şey, tevhid ilkesiyle bağdaşmaz. Onların tenzih öğretisine göre, Allah, birer mana olan ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla değil de, zâtı ile Âlim, Kâdir ve Hayy'dir. Sözelimi, Allah'ın ilmi vardır demek, O Âlimdir; O'nun kudreti var demek, O Kâdirdir anlamına gelir. Sem', basar, irade ve kelâm sıfatları hakkında da benzeri bir görüşü benimserler.¹⁸

Öyle anlaşıyor ki, Mu'tezilî kelâmcıların sıfatların nefyi (inkârı) ile iddia ettiği şey, Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin delilsiz hüküm ve karıştırmalarından İslâm akâidini korumak ve savunmaktır. Mu'tezilîler zâttan ayrı müstakil sıfatların isbâtı anlayışında müstakil cevherler veya uknumlar görüşüne kaymaktan çekiniyorlardı. Nitekim bu durum Hristiyanlarda uknumları müşahhas sıfat olarak kabul etme şeklindedir. Aslında Mutezile'nin korkusu ve kaygısı itikâdî açıdan bu hâle düşmemektir.¹⁹

4. Teşbihsiz Sıfatların İsbâtı: İlimli Teşbih (Eş'arîlik ve Mâturîdîlik)

Eş'arîlik ile Mâturîdîliğin savunduğu ilimli teşbih öğretisine gelince, onlar da, tıpkı Mu'tezile gibi, haberî sıfatları tevil etmiş, ama Mu'tezile ekolünden ayrı olarak sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu öne sürmüşlerdir. Ayrıntılarda bu iki ekolün sıfatlar konusunda kimi ayrılıkları olsa da, Allah'a ilim,

¹⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 86; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, ss. 211-212; Neşet Çağatay - İbrahim Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1985, s. 135.

¹⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 114; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyeti'l-İnsâniyye*, ss. 50-55; Ebu'l-Vefa et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 131.

¹⁹ el-Kâdî Abdü'l-Cebbâr, *Şerh'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 291-292; a. mlf., *Kitâbu'l-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, *el-Mü'essesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr*, Kâhire 1965, c. V, s. 80; Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 140.

irade, hayat, irade vb. gibi masdar halinde sıfatlar izafe etmeyi (Allah ilim sıfatıyla âlimdir, irade sıfatıyla mürîddir, kelâm sıfatıyla mütekellimdir vb.) kabul etmişlerdir. Hayat, ilim, irâde, kudret, işitme, görme gibi subûti sıfatlar ezeliîdir. Râzık, Muhyî, Mumît vb. fiilî sıfatlar ise ezeliî değildir. Kıdem, bekâ, vahdâniyet (tevhîd), muhâlefetün li'l-havâdis (sonradan var olanlar benzememe), kıyâm bi-nefsihî (kendi kendine dayanma) ise selbî (tenzihî) sıfatlardır.²⁰

Eş'arî kelâmcılarına göre Allah birdir, eşsizdir, ezeliî ve ebedîdir, hayat sahibidir. Ne madde ne cisim, ne araz ne de herhangi bir yön ya da mekânla sınırlıdır. İlim, kudret, hayat, irâde gibi sıfatlara (manalar) sahiptir. İşitir, görür ve kelâm sıfatına sahiptir.²¹

Özet olarak söylemek gerekirse, Eş'arî ilahi sıfatların ontik gerçekliğini isbat etmiştir. Bu sıfatlar ilim, irade, kudret, hayat, işitme, görme, kelâm gibi Allah'ın zâtıyla kâim olan ezeliî sıfatlardır. Eş'arî Allah'ın mahlûkata benzemesini nefyetmiş, sıfatların zâtla kâim olduklarını, fakat şöyle denemeyeceğini öne sürmüştür: Sıfatlar O'dur veya O'ndan başkadır veya bir başka ifadeyle zâtın aynı da değildir, gayrı da değildir.²²

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın ilim, hayat, işitme, görme, kelâm, kudret, irâde, tekvîn, rahmet, rızık gibi gerek zâtî, gerekse fiilî daha birçok sıfatı vardır. Aslına bakıldığında, bu ve benzeri sıfatlar, Yüce Allah'ın ezelde Kendi Zâtını nitelendirdiği ve O'nun Zâtıyla kâim olan ezeliî sıfatlardır. Burada hemen şu gerçeği ifade edelim ki, bu sıfatların gerek zâtî, gerekse fiilî sıfatlar olmaları yönünden, aralarında esasa ilişkin bir fark yoktur.²³

Eş'arî, İbn Hanbel'in agnostik (bilinemezci) tutumunu savunmak için Mu'tezile'nin akılcı yöntemini ve tekniklerini kullandı. Mu'tezile, Allah'ın vahiylerinin hikmetine binaen akıldışı olamayacağını savunurken, Eş'arî Allah'ın bizim anlayışımızın ve tecrübemizin dışında olduğunu göstermek için, Mu'tezile'den ayrılarak devraldığı akıl ve mantığı kullandı. Mu'tezile, Allah'ı sıfatlardan soyutlayarak tutarlı, fakat kuru bir kavrama indirgeme tehlikesine düşmüşken, Eş'arî, turasızlıklara karşın, Kur'an'ın kanlı canlı, yani evrenle sürekli dinamik bir içinde bulunan Allah'ına dönmek istiyordu. Eş'arî, Allah'ın herhangi bir insan düşüncesi gibi tartışılan ve çözümlenen bir kavrama indirgenmesine karşıydı.

²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003, s. 70; Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, c. I, ss. 246-255; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mus-tafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, Kâhire 1385 / 1966, ss. 42 vd.

²¹ M. Abdulhayy, "Eş'ârîlik", çev. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, neşr. M.M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, c. I, s. 260.

²² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s.95; Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî, *a.g.e.*, s. 149.

²³ Kemal Işık, *Mâtürîdînin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yayınları, Ankara 1980, s. 81.

Bilgi, güç, yaşam vb. İlâhî sıfatlar gerçektir, ezelden beri de Âllah'a aittirler. Ama bunlar, Allah'ın zatından ayrıydı, çünkü Allah özünde tekti, yalın ve birdi. Karmaşık bir varlık olarak anlaşılamazdı, çünkü O yalınlığın kendisiydi; O'nun çeşitli sıfatlarını ayrı ayrı ele alarak çözümleyemez veya O'nu daha küçük parçalara bölemezdik. Eş'arî açmazı çözmeye yönelik bütün girişimleri reddediyordu: Böylece Kur'an, "Tahtına oturur" dediğinde, bunu, saf oturma ruhu bizim anlayışımızın dışında da olsa, bir olgu olarak kabul etmemizi istiyordu. Eş'arî, inceden inceye işlenmiş belirsizlik ile aşırı akılcılık arasında orta bir yol bulmak çabasıındaydı.

Bu yaklaşım tarzlarından anlaşıldığı gibi, dinsel kelâmî düşünce, belli bir akılcı karakter taşıyan bütüncül bir örgü içerisinde vahyin sahip olduğu akîdevî esasları formül haline sokmaya çalışan, din (özellikle itikâdî esaslar) üzerine, insana ait bir söylem niteliği taşır. Selefiyye'nin tevil etmeye yanaşmadığı haberî sıfatların yorumlanması ve "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işitendir, görendir" [Şûrâ Sûresi (XLII), 11], "Gözler ona erişemez, halbuki O, gözleri görür, O, her şeye vekildir (güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur) [En'âm Sûresi (VI), 103] ve "De ki: 'Allah birdir! Her şeyin kendisine muhtaç olduğu, doğurmamış ve doğurulmamış olandır. Hiçbir şey O'na denk / eş tutulamaz!" [İhlâs Sûresi (CXII), 1-4] gibi âyetlere dayanarak Allah'ın tenzîh edilmesi ya da aşkınlığın vurgulanması noktasında Mu'tezile, Mâtûrîdîlik ve Eş'arîlik ekolleri birleşmektedir.

Sonuç itibariyle, Allah'a atfedilen lafızlar, Allah'ın mahiyeti (neliği)ni tamı tamına tanıtmaz; ama O'nun hakkında nispeten bize bilgi verir. Bu lafızların hissî (bedenî) içerikleri, yani bizzât insânî nitelikleri Allah'a izafe edilemez. Ama, manevî ve aklî işaretleri ya da sonuçları O'na atfedilebilir. Sözelimi, yaratma eyleminin, Allah tarafından nasıl yapıldığı süreç ve mahiyet olarak insanoğlu tarafından bilinmediği halde, mahlûk olan şeyler bilinir. Dolayısıyla da, yaratıcı hakkında yaratma hususunda bilgi verir. Başta İhlâs Sûresi (CXII) olmak üzere, Kur'an'ın genelinde panteist teorilerin tam aksine, Allah'ın bir zâtîyet, bir ferdiyet (hüve) olarak bir ben (ego)'e sahip olduğu pekâla açıktır. Allah, ancak ontolojik anlamda bildiğimiz varlıkla muttasıl (vahdet-i vücûd) veya onun içinde erimiş bir prensip (panteizm) değilse, eylemleri olan ve bu eylemleri insan zihni tarafından anlaşılabilen ve kavranabilen bir zâtîyet ise, işte o zaman insan için anlamlı olabilir.

Dolayısıyla da bu sayede din, imkân dahilinde olur. Zâtîyeti ve fiilleri olmayan veya fiilleri insan tarafından anlaşılmayan bir Allah'ın var olup olmaması insan için pek fazla önem arz etmez. Allah hakkında konuşma hususunda olumsuz (tenzîhî) bir dil kullanan filozoflar, O'ndan sadece yaratıcı, ilk neden veya

zorunlu varlık (vâcibu'l-vucûd) olarak söz ediyorlar.²⁴ Kur'ân, Allah'tan ve öte dünya (âhiret) hayatından söz ederken teşbîhe başvurur. Âl-i İmrân Sûresi (III), 7. âyetinde, genellikle Allah ve âhiret hakkında olan müteşâbihlerin gerçekliklerinin, asıllarının ne olduğunu (aslını/evvelini) Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğine işaret edilerek, bu cümlelerin insanlarda uyandırdığı ilk anlam, hükûm, çağrışım ve tasvirle yetinilmesinin istenilmiştir. Kur'ân'ın amacı, Allah ile insan arasında mahiyette bir ortaklık ya da benzerlik öne sürmek değil de, ahlâkî eylemlerde ve bunların sonuçlarında bir ortaklık ve benzerlik kurmaktır. Çünkü fiil, bir bağıntı ve fonksiyondur. Failerin benzemesi gerekmez. Zâten Kur'ân'da Allah'ın mahiyeti değil, fiilleri insanın fiillerine benzetilir. El, yüz, göz gibi mahiyetine ilişkin bir takım benzetmelerin mecaz oldukları açıktır. İşte Allah hakkında insanî niteliklemlerle konuşma, meşruiyetini burada bulur.²⁵ O halde din dili, bu anlamda temsili ve benzetmeye dayalı bir dil kullanarak Allah hakkında konuşma imkanının yolunu açar.

B. Eş'arî Allah Anlayışının Doğurduğu Teolojik Sorunlar:

Eş'arîliğin geliştirdiği Allah tasavvurunun neden olduğu birtakım teolojik sıkıntıları dört konu etrafında ele almaya çalışacağız:

1.Eş'arîlik Allah tasavvuru, bilimsel ve fikrî alanda İslam dünyasında geri kalmışlığa sebebiyet vermiş; doğa hakkında yeterli ve istendik çalışmaların yapılmasının önünü tıkamıştır. Çünkü nesneler dünyasında sabit bir öz ve özünlülük yerleşik nitelikler anlayışına pek sıcak bakılmamıştır. Buna göre, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi, daha başlangıçta nesnelere Allah tarafından belli birtakım değişmesi mümkün olmayan tabiatların yerleştirilmesi söz konusu değildir. Ancak Eş'arîlikte nesnelerin belli bir tarzda hareket etmeleri, ancak Allah'ın anbean yaratımları (icad ve ifnâ) ve İlâhî adet yoluyla sağlanır. Fakat böyle bir durum, nesnelerin her zaman aynı şekilde tabiatlarını ve özlerini koruyacağı anlamına gelmez. Dolayısıyla dış âlemde belli tabiatların olmaması demek, nesneler ve olgular arasında zorunlu bir nedenlilik bağının olmadığını kabul etmek anlamına gelir. Böyle bir yerleşik tabiat anlayışı, Allah'ın sınırsız kudretini sınırlandırır. O zaman çözüm, dış âlemde nesnel tabiatlar ve nedensellik ilişkisi Allah'ın her an âleme doğrudan müdahalesiyle temin edilir. Eş'arîler, bu noktada nesnelere daha başlangıçta sabit bir öz ve belli tabiatların yerleştirilmesi anlayışını kabul etmeyip, nesnelerin devinim, başkalaşım ve değişimlerinin Allah'ın mütemadiyen anlık yaratımları ile sağlandığı görüşündedirler. Aslında böyle bir âlem görüşü, dünyayı rûhânî güçlerin etkisi altına sokarak kültürel anlamda keşflerin, ilhamların ve kerametlerin yaygınlaşmasını ve artmasını sağlamıştır.

²⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 26-31.

²⁵ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açından Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, ss. 42-43.

Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî (ölm. h. 380), meşhur kitabı *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf'un* henüz ilk bölümünde tasavvufa sünni meşruluk izafe etme sürecini başlatmıştır. Bir başka deyişle, tasavvuf ehline sık bir Eş'arî elbisesi giydirmekte ve şöyle demektedir: "Mutasavvıflar... Kur'ân'ın mahluk olmadığı, Allah'ın âhirette gözle görüleceği, kulların fiillerini O'nun yarattığı, başarıma gücünü (istitâ'at) O'nun verdiği, kulların bu güç vasıtasıyla fiil ve kazanım (kesb) sahibi oldukları, -onlar için en uygunu olsa da olmasa da- kulları hakkında dilediğini yapabileceği üzerinde müttefiktirler."²⁶ Görüldüğü gibi, Kelâbâzî, aslen Eş'arîliğe ait olan bu teolojik prensipleri, tasavvuf ehlinin üzerinde anlaştıkları esaslar olarak takdîm etmektedir. Daha sonra Gazâzâlî de Beyânî Eş'arîliğiyle Sufî İrfâncılığının arasını bulma yöntemini daha sistemli bir biçimde geliştirmiş ve olgunlaştırmıştır.²⁷

Halkımızda tasavvufia izdivaç etmiş Eş'arîliğin Allah tasavvuru ve O'nun âlemle ve bu arada özel olarak insanla ilişkisi kader olarak kuramlaştırılmış ve tasavvuf içerikli kitaplardan yapılan vaaz ve irşadlarla halkın alınına yazılmıştır. Bu kurama göre, Allah'tan başka gerçek yaratıcı ve fail olmadığı (lâ hâlika illa'llâh, lâ fâ'ile illa'llâh) için, âlemde nesnelerin gerçek tabiatı olmadığı gibi, şeylerin arasında nedensel zorunlu bir ilişki de yoktur; Eşya arasında sanki varmış gibi görünen bağ bir ardılık, yan yanahık ve birliktelik ilişkisidir. Eş'arîler, evreni atomize ederek düşündüklerinden cüzlerin arasında bir etkileşimi ya sebep-sonuç ilişkisini kabul etmezler. Onlara göre, eşya ve olgular arasında zorunlu bir nedensellik bağı gibi algıladığımız izlenim psikolojik bir alışkanlığın ürünüdür. Bu eşya ve olaylar arasındaki ilişki genel olarak hep aynı tarzda gerçekleştiği için aralarında böyle bir zorunluluk ilişkisi varmış izlenimine kapılırız. Mutlak hakim olan Allah'ın tabiat ile ilişkisindeki iradesi zorunlu, değişmez kurallar ve kanunlara bağlı olarak tecelli etmez. Tabiat kanunları dediğimiz şey 'âdetullâhtır. Gazzâlî'nin öne sürdüğü gibi, "Ateş (alev) pamuğu yakar" diye bir şey söylenemez. Daha doğru bir söyleyişle, ateş ile pamuğun ilişkisi zorunlu bir ilişki değildir. Yani, günlük gözlemler ve deneyler, her ne kadar ateşin pamuğa teması sonucunda pamuğun yandığını gösterse de, buradan kalkılarak, aynı koşullar altında ve her zaman-mekânda ateşin pamuğu yakacağı biçiminde bir genelleme yapmak, doğaya ve doğal oluşumlara mutlak bir bağımsızlık yüklemek olur; oysa yaratılanlar, asla ve asla Yaratan'dan bağımsız değildirler; hem var oluş biçimleri hem de birbirleriyle olan ilişkileri Yaratan tarafından önceden belirlenmiştir; dolayısıyla ilâhî müdahale, gözlem ve deneye dayanılarak yapılan genellemelerden farklı bir biçimde tecelli edebilir. Dolayısı-

²⁶ el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Dârul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1980, beşinci bâbtan yirmisekizinci bâba kadar.

²⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Akli'l-Arabî*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 411-412; İbrahim Agah Çubukçu, *Gazzalî ve Şüphelilik*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996, s. 96.

la, öyle bir dünyada yaşıyoruz ki, her an her şey olabilir; her an bir nesne başka bir nesneye dönüşebilir. Çünkü her şey, Allah'ın iradesine uygun bir biçimde gerçekleştiği için, bugün burada böyle olan, yarın ve şurada şöyle olabilir; yasadan uzak durulur; çünkü matematiksel bir gösterimle sunulabilen yasa, Allah'ın iradesini ve gücünü sınırlar.²⁸

Bundan dolayı dünyamız, Allah ile birlikte keramet ehlinin, yani velilerin, kutupların, evtadların ve ricâlu'l-ğayb'ın tasarrufuna açıktır. Ontolojisi İslam filozoflarında olduğu gibi, zorunluluğa ve nedenselliğe değil de, kelimciler ve sufilerde olduğu gibi süreksizliğe, cevâza, mümkünâta ve âdetullâh'a²⁹ dayanan bu dünyanın üzerindeki fani arazlar (mal, zenginlik, madde ve eşya) ile nasıl bir ilişki kurmamız önerilerine baktığımızda, bu sorunu yakından görmemiz mümkündür. Çünkü tasavvuf merkezli vaaz ve irşad erleri, ibadet ve âhiret hizmetine bol zaman ayırmak için, zorunlu ihtiyaçların dışında yalan ve fanî olduğu gerekçesiyle dünyaya bulaşmaması gerektiğini, dünyayı tamamen reddetmeyi ve dünya karşısında mesafeli durma bilincini öğütüyorlardı. Bu bakış açısına ya da dünya görüşüne göre yapılacak iş ve ibadet, kesinlikle dünya işinden ayrıdır.

30

Tedvîn (çeviri ve telif) döneminden bu yana İslam dünyasına genel olarak nüfuz edip hakim olan ilâhî iradenin bir şeyi ve onun zıddını yapmaya kudretli olduğuna ilişkin Eş'arilik öğretisi, hem nesneler (fizikî) dünyasında hem de ahlakî (değerler) alanında neden-sonuç arasında zorunlu bir yasalılık ilişkisi bulunmadığı sonucunu doğurmuştur. Mutlak kudret ve hâkimiyet doktrinine bel bağlayan Eş'arî mezhebi, İslâm toplumunda ilmî araştırma ve inceleme anlayışını temelde olumsuz yönde etkilemiştir. Çünkü bu doktrine göre, dünyânın fizikî yasalara göre işlediğine inanmak beyhudedir. Bu düşünce sisteminde, Allah hem fizikî olgu ve olayların hem de ahlâkî değerlerin doğrudan birincil nedenidir ve sürekli olarak dünyâya müdâhele etmektedir. Böylelikle ilmî araştırmaların köşe taşlarını oluşturan neden-sonuç arasındaki her türlü münâsebet özellikle reddedilmiştir. Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu durum ile bu metafizik (dinî) yaklaşım arasında bir bağ kurmak mümkündür.

²⁸ Aslında gözlem ve deneyle aranan, zaman ve mekana göre değişmeyen fiziksel bağlar değil, ilâhî iradeye göre değişebilecek metafiziksel bağlardır; bu tip bağlar, ister istemez, çağdaş bilimin öndeyi, önceden kestirim ve yasa fikirlerinin oluşumuna izin vermez. Dolayısıyla bu tür metafizik bağlar bizi öndeyiden uzak durmaya götürür. Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*, Epos Yayınları, Ankara 2001, ss. 16-17.

²⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, ss. 208-212; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 254-257.

³⁰ İlhami Güler, "Osmanlı Popüler Dinî Edebiyatında 'Dünya'ya Karşı Mesafe Bilinci', *İslâmiyât*, tc. 2, Sayı: 4, Ekim - Aralık 1999, ss. 37-38 (ss. 33-49).

Eş'arîliğin, "neden-sonuç" ilişkisine karşı oluşu gerçekler (nesneler) dünyasının unutulup her şeyin himmetler, rûhanî tasarruf ve kerametlerle çözüme kavuşturulduğu sanal (hayalî) bir dünyâ anlayışının hakim olmasına yol açmıştır. Veliler ve şeyhlerden feyz yoluyla kaynaklanan bu kudret ve tasarruflar müridlerin maddî ve manevî hayatlarını etkisi altına almaktaydı. Böylesi bir feyze olan inancın yaygınlaşması, şeyhlere ait yatır olarak bilinen bazı kutsal mekanları ibadet mahalleri haline getirdi. Dolayısıyla bu kutsal yerler, uzaktan ve yakından gelen binlerce insanın toplumsal dert, keder, ihtiyaç, ilgi, özlem ve beklentilerinin içtenlikle açığa vurulduğu mekanlar olarak kabul gördü. Artık her şeye rıza göstermek, boyun eğmek, kayıtsız-şartsız yazgıcı bir tevekkül, mutlak bir surette kadere teslim olmak ve bağlanmak İslam toplumunun alın yazısı haline gelmiştir.

Bundan sonra tevekkül artık her türlü tedbire başvurup sonunda sebep ve vesilelerin yaratıcısı olduğuna inanılan Allah'ın iradesine rıza göstermek şeklinde içten bağlanışın bir ifadesi olmaktan çıkmış, olup biten her şeye seyirci olmaktan ibaret pasif bir teslimiyete dönüşmüştür.³¹ Böylelikle tevekkül, atâlet, kayıtsızlık ve yarınından emin bir güven ve telaşsızlık içinde işleri ağırdan almanın bir savunması ve belki de felsefesi olarak görülmüştür. İslâm toplumunda gelecek kaygısı diye bir şey kalmamış ve kismetinden emin bir kayıtsızlık içinde sâkin ve müsterîh bir ömür sürmek âdet hâlini almıştır.³² Allah'a hakkıyla tevekkül eden artık yaşadığı anın çocuğu sayılmıştır. Görüldüğü gibi, Eş'arilik öğretisi iradeci ve aktif bir hayat çizgisinin yerine, pasif, âtlı, yazgıcı ve teslimiyetçi dünya görüşünün yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Yanlış kader ve takdir inancı; irâde, eylem, teşebbüs, cehd ve sa'y tarafına açılan kapının sonuna kadar kapanmasına yol açmıştır. Artık tevekkül her şeyden elini çekip başa geleceklere pasif bir teslimiyet olarak algılanmış; gereken tedbirleri alıp sıkıca azmettikten sonra gerisini ilâhî takdirin tecellisine bırakıp neticeyi güven ve huzur içinde bekleme anlayışı ortadan kalkmıştır. Bu anlayışa göre, kul Allah'ın kendisine bahsettiği irade, seçim gücü ve teşebbüs hürriyetinin yeryüzünde icracısı olmaktan çıkarılmış, kaza ve kaderinin pasif bir taşıyıcısı, alıcısı ve seyircisi konumuna sokulmuştur.

İbn Hazm, evrensel akıl (hakem ve ölçüt olan, herkesçe kabul edilen ye-gâne başvuru kaynağı) mantığıyla Eş'arîleri ve özellikle Bâkîllânî'yi reddetmektedir. Bilindiği üzere Eş'arîler, evliyanın kerâmet ve olağandışı olaylar sergileyebileceğine, sihirbazların eşyanın cevher ve tabiatını değiştirebileceğini düşünmektedirler. İbn Hazm ise çok kesin bir biçimde şunu ifade etmektedir: "Bu

³¹ Tevekkül için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, ss. 248-258.

³² Şahsî irade ve teşebbüsün geri planda tutulması, eldeki ile yetinip gelecek günlerin rızık için tasalanmama konusunda bkz. Ahmet Özkiraz, *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*, A Yayınevi, Ankara 2000, ss. 198-199.

tür şeylerin ne bir sihirbaz ne de bir sâlih kişiden sâdir olması imkânsız... Bunlar aklen mümkün olmayan şeyler. Eğer mümkün olsalardı, mümkün olan, olmayan ve vâcip olan hep eşit olurdu ve bütün gerçekler boşa çıkar, mümkün olmayan her şey, mümkün olurdu.”³³

Eş'arîler, aklî zorunluluğa inanmadıkları gibi sebebiyeti dahi şiddetli ve ısrarlı bir üslûp kullanarak inkar etmekte ve onu âdet olarak görmekte idirler. Eş'arîler, nedensellik ilkesi gibi akıl kaynaklı ilkeleri inkar etmişlerdir. Eş'arîliğin dün olduğu gibi, bugün de var olan esas sorunları budur. Bugün İslâm dünyasının pozitif bilim üretemeyişini ve geri kalmışlığını bu inkar anlayışına bağlamak mümkündür.

Klâsik kelamda tabiat üzerinde yeterli ölçüde durulduğunu söylemek oldukça güçtür. Ortaçağ İslâm dünyasında tabiat felsefesinin tam anlamıyla geliştirilemediği ve ihmal edildiği açık bir biçimde ortadadır. Çünkü İslâm düşüncesinde tabiat, alemde Allah'a gitmede bir tür aracı ve köprü vazifesi ve işlevi görür. Âdeti tabiat kavramı Allah hakkındaki düşüncüler ve konuşmalar karşısında silik, güdük ve ikincil derecede kalır. Bizatihi tabiat yardımcı rolü üstlenmekte ve insanın Allah'ı bulmasını sağlamak için bir sembol, bir gösterge ve bir belirti olarak çalışır. Buna göre, İslâm kültüründe aklın birincil ve aslî görevi ve amacı, bizzât içindeki varlıklarla birlikte tabiat üzerinde gidimli ve çıkarsamaya dayalı düşünerek tabiatın yegâne sahibi ve yaratıcısına ulaşmaktır; yoksa nesnelerin öznlü niteliklerini, iç yapısını ve işleyişini incelemek ve araştırmak değil. Bu amaca hizmet etmesi doğrultusunda atomculuk görüşünün benimsenmesi ve tabiî sebepliliğin inkârı, dış âlemin sonradan yaratıldığını (hudûs) ve İslâm'ın öteki dünya (gâib âlemi) öğretisini kanıtlamak için, zorunlu bir adım ve basamak olarak görülen, neredeyse en önemli bir dîni doktrin olarak değerlendirilir. İslâm kelâmcılarınca ortaya atılan atomcu evren görüşünde, tabiat sırf tabiat olması bakımından değil de, Allah'ın bir yarattığı (mahlûk) olması hasebiyle incelemeye tabi tutuluyordu.

Dolayısıyla dış âlemde tabiî varlıkların özü, yapısı, nitelikleri, iç işleyişi üzerinde gerektiği gibi ve istendik ölçüde durulmamıştır. Bunun sonucu olarak da, İslâm dünyasında doğa bilimleri tam anlamıyla geliştirilememiş, tümevarım yöntemine ağırlık verilmemiş ve dolayısıyla istenilen ölçüde ve yeterli düzeyde köklü bilimsel evrilme, gelişmeler ve dönüşümler yaşanmamıştır. Aslında burada klâsik kelâmın dinsel dünya görüşünün yanı sıra, belli noktalarda kelâmla fikrî bir izdivaç gerçekleştiren tasavvuf geleneğinin, yani tabiata mesafeli yaklaşma bilincinin, dünyayı zemmetme, kötüleme ve aşağılama, dolayısıyla da dünyadan el etek çekme anlayışının da büyük bir payının olduğu yadsınamaz.

³³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî)*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, ss. 438-439.

Bu da, ister istemez İslâm dünyasında tarîkatlerin, türbelerin, velîlerin, şeyhlerin, dervişlerin, keşflerin, ilhamların, kerâmetlerin ve olağanüstülüklerin artmasına ve yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Ayrıca İslâm medeniyeti, tabiata yeterli oranda yönelinmemesinin ve tabiatın sırf kendinden ötürü incelenmemesinin bir sonucu olarak, âdeta bir nass, sırf dini bildirilere dayalı medeniyet haline dönüştürülmüştür. Çünkü Selef âlimleri tarafından, daha çok sosyal-fikhî alanda, pratik yaşamla ilgili sorunların çözüme kavuşturulmasında aklın kullanımına cevaz ve ön verilmiş, bu noktada da daha çok analogi (kıyâs) ağırlıklı bir çaba yeğlenmiş, diğer alanlarda, özellikle itikâdî alanda aklın kullanımına pek sıcak bakılmamış ve akla güvenilmemiştir.

İslam dünyasında fikhî konularda akla verilen değer, doğa bilimleri ve tecrübeyle desteklenmiş akılla itikâdî alana da kaydırılısaydı, belki de durum bugünkünden daha farklı olabilirdi.

Dolayısıyla da, Sünnî İslâm dünyasında insanın yetenekleri, birikimleri, üretkenliği ve yaratıcılığına yeterli düzeyde önem verilmemiş, insanoğlunun bütün edimleri "kesb" kavramı altında izah edilmiş, tabiat gibi insanoğlu da klâsik kelâmî metinler arasında kaybolup gitmiştir. Şu halde, kelâmın yenilik ve modernleşme hareketleri sayesinde insana kendi doğal güçlerini kullanma ve onlara güvenme bilincini yerleştirecek, telkin edecek ve geliştirecek bir yapılanma içinde bir Allah tasavvurunu öngörmesi gerekmektedir.

2.Eş'arîliğin benimsediği Allah anlayışı, her alanda, özellikle özgürlük ve yaratıcılık hususunda insanın Allah karşısında edilgin ve alıcı bir pozisyonda düşünülmesine yol açmıştır. Aslında onlar, bu anlayışlarını orta bir yol izleyerek geliştirdikleri kesb kuramı ile temellendirirler. İnsanın sorumlu bir varlık olduğu anılan kuram doğrultusunda temellendirilmeye çalışılır, ama bu bağlamda insanın kudret ve özgürlüğünün pek anlamı yoktur. Çünkü aranedenci (vesîlecî) cevher-araz metafiziği uyarınca önceli (hadis) kudret ve makdûr, ardışık bir surette ancak Allah'ın anlık müdahalesi kapsamında mutlak kudreti ile yaratılır. Zaten onlar için yapabilme gücü (istitâ'a) fiilden önce gelmez ve fiil meydana geldikten sonra yok olur. Onların aranedenci (vesîlecî) metafizik sistemlerine göre, kula ait olan hâdis kudret bir arazdır; arazın devamlı oluşu ise imkansızdır.³⁴ Çünkü Eş'arîlerce kula fiilden önce yapabilme gücünün atfedilmemesinin temelinde ona bir etkinlik ve rol verme kaygısıdır, ki bu da Allah'ın mutlak kudretinin askıya ve kayıt alınması anlamına gelir. İnsana, seçimli eylemler söz

³⁴ İstitâ'anın fîle beraberliği için bkz. Ebû'l-Ma'âlî el-Cüveynî, Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtr'l-Edille fî Usûl'l-İ'tikâd, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütûbi's-Sekâfiyye, Beyrut 1405 / 1985, ss. 188-189; Şerafeddin Gölçük, *Kelâm Açısından İnsan ve Filleri*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul 1979, s. 179.

konusu edildiğinde, ikincil derecede bir rol verilir gibi gözükür, ama bu da Allah'ın gücü, hakimiyeti ve kontrolü altında ortaklaşa gerçekleşir. Böylece insan için mutlak anlamda bir özgürlük ve etkinlik alanı söz konusu değildir.

Eş'arî, İbâne'de Allah'ın keyfî kudretini insan inisiyatifine hiçbir faaliyet alanı bırakmayan ifadelerle betimlemeye çalışır.³⁵ Allah'ın her şeyi kuşatan ve yaratıkların güçsüzlüğüne dair bu savunmada Eş'arî, tamamen Kur'an'ın baskın bir biçimde vurgulandığını öne sürdüğü hükümleri değiştiremez ve kuşatılmaz olan cebbâr Allah anlayışını teyit eder. Bununla beraber, bu tartışmanın gerisinde Mu'tezile'nin fiillerin yaratıcısı ve bunun bir sonucu olarak tamamen hür ve sorumlu fail olan insan görüşü yatar. Aslında Allah'la birlikte bir yaratıcı anlayışı, Eş'arî'ye göre, itikâdî açıdan çok-tanrıcılığa (şirk) götürür ve Allah'ın mutlak kudretinin sınırlanmasını gerektirir. Kesb doktrininde Eş'arî, Allah'ın kuşatıcı (mutlak) kudretine zarar vermeksizin ve gölge düşürmeksizin ahlâkî sorumluluk dilemmasının dışında bir yola / çözüme ulaşır. Buna göre, seçimli (ihtiyârî) eylemler Allah tarafından yaratılır, ama insan faili tarafından kazanılır ya da ona hamledilir.

Yaratma kesb'ten, yaratmanın öncesiz (kadîm) kudretin sonucu, kesbin failin yaratılmış (alınmış) kudretinin sonucu olması itibarıyla ayrılır; şöyle ki, aynı fiilin biri tarafından yaratılmış, öteki tarafından kazanılmış olduğu öne sürülür. Bir başka şekilde ifade edildiğinde, Allah'ın yarattığı fiilden ötürü insan ödül ya da ceza kazanır. Çünkü onun ezeli yaratıcısı olarak Allah'ın onu zaman içinde kazanması (iktisâb) imkansızdır.³⁶ Zaman içinde kazanılmış olanla ezeli olarak yaratılmış arasındaki bu ince lafzî ayırım, Eş'arî'ye göre, zorunlu (izdirârî) ve seçimli (ihtiyârî) fiil ve yine bu ikincisine verilen ödül ve ceza arasındaki farka dayanır. Kazanılmış fiilin mahalli ya da taşıyıcısı olarak insan bu tür fiilden sorumlu olurken, titremek ya da düşmek gibi seçime dayanmayan fiilden tamamen sorumlu değildir. Eş'arî ve izleyenlerine göre, bu iki fiil şekli arasındaki esaslı alaka insanın sezgisel olarak birisi ile öteki arasındaki farkı hissetmesidir. Böylece, insana, aşırı Deterministler (Cebriyye)in onu kendisinden mahrum ettikleri özgürlüğü iade etmekten çok Eş'arî, insana, ezeli kudrete tabi olduğunun bilincini iade etmekle yetinir. Bu ince ayırımla Gelenekçilerin (Selefin) ve Cebriyye'nin cebirci telakkileri reddedilmez, ama onların lisânî sivilikleri, cebirci davanın esasından feragat edilmeksizin izale edilir.³⁷

Eş'arî'ye göre, insan kazanılmış türden bir fiilde bulunmak istediği zaman, Allah, o fiili kazanma ve icra etme gücünü insanda yaratmaktadır. Demek

³⁵ el-Eş'arî, *el-İbâne fî Usûlî'd-Diyâne*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hadar Huseyn, Dâru'l-Kâdirî, Beyrut 1412/1991, s. 26.

³⁶ el-Eş'arî, "Kitâbü'l-Luma' fî'r-Redd 'alâ Ehli'Zeyğ ve'l-Bida'", *Theology of al-Ash'arî* içinde, neşr., çev. R.J. McCarthy, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1952, s. 39 vd.

³⁷ Majid Fakhry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İst. 1987, s. 167.

ki Eş'arî'ye göre, kazanılmış fiiller insanda yaratılmış (muhtes) bir güçle meydana gelmektedir. Kazanılmış fiillerde söz konusu olan, "Kazanmanın hakikati, bir şeyin, o şeyi kazanan insandan yaratılmış bir güçle meydana gelmesidir."³⁸ Buna göre, Eş'arî'ye göre, kulun beşerî sorumluluğunu ve yükümlülüğünü, onda yaratılmış olan kazanma gücü (kesb) ile açıklığa kavuşturmaktadır. Fakat "kesb"i tanımlarken kullandığı "yaratılmış (hâdis) kudret" kavramını izah ederken, insana tanıdığı seçme gücünü de kaldırır ya da onun elinden alır gibi gözükür. Çünkü yaratılmış gücün varlığı, o gücün objesinin varlığını da gerekli kılar. Bir başka anlatımla, Allah insanda seçme gücünü yarattığı esnâda, neyi seçeceğini de belirlemiş ve saptamış olmaktadır.

Dolayısıyla kendisinde yaratılmış olan bu güçle insan birbirine zıt ahlâkî değer taşıyan fiillerden birini veya ötekini seçip, eyleme dönüştürme hürriyetine sahip değildir. Aslında Eş'arî'nin "kesb nazariyesi", pek de anlaşılır gibi görünmemektedir. Mu'tezile kelâmcıları da Eş'arîlerin kesb öğretisinin akla aykırı ve anlamsız olduğunu dile getirmektedir.³⁹ Çünkü insanın irade gücü var, ama bu gücün insan fiillerinde bir payı ve etkisi yoktur. Bu nazariye ile insanın ahlâkî sorumluluğunun temellendirilmesi güçleşmektedir. Yani her şeyin ilâhî güç ve irâde ile belirlendiği bir dünyada insanın ahlâkî hayatını nasıl düzenleyip gerçekleştireceği meselesi cevâpsız kalmaktadır. Bir sonra ele alacağımız ahlâk nazariyesinde bu konuyu daha iyi aydınlatmaya çalışacağız.

3.Eş'arîliğin Allah tasavvuru, ahlâkî değerlerin Allah'ın buyruk ve yasaklarına bağlı olduğunu ortaya koyar. İyilik ve kötülük Allah'ın irade ve kararı gereğince belirlenir (İlâhî öznellik). Allah neyi buyursa o şey iyi; neyi yasaklarsa o şey kötüdür. Sözgelimi, Allah hırsızlığı ve yalanı iyi olarak buyursa, buna göre hırsızlık ve yalan da birer iyilik olurlar. Aksi bir değerler sisteminin Allah'ın mutlak irade ve kudretini sınırlandıracağından kaygı duyulduğundan, özünde değişmesi mümkün olmayan özünü nitelikler (değerler) anlayışına pek sıcak bakılmaz. Allah, istediği gibi davranabilir ve dilediği gibi tasarruf etme hakkına sahiptir; kaldı ki böyle bir davranış bir hikmet ve adalet örneğidir. Böylece Allah'ın, bir yasaya, norma ya da ahlâkî bir ilkeye tabi olmayan bir varlık olduğu gerçeği kendiliğinden ortaya çıkar. Çünkü Allah her şeyin mülkünü elinde bulundurur, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir, dolayısıyla her şeyin değerini mutlak anlamda belirleme hakkına sahiptir. Aslında bu anlayışın mutlak kudret ve irade tartışmalarının aşırı bir mantıksal sonucu olduğunu belirlemekte fayda vardır.

Eş'arî kelâmcıların değerlerin varlık nedenini ve kaynağını tamamıyla Allah'ın iradesine bağlarlar, nesneler dünyasında cevher-araz metafiziğine daya-

³⁸ el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyyîn*, s. 539.

³⁹ el-Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, ss. 363-366.

nan süreksizlik, kesintililik ve Imkân (cevâz) doktrinlerinin bir ürünü olarak⁴⁰ özünde değişmesi mümkün olmayan hakikatler bulunmadığını ve bunların tümüyle ilâhî adet ('adetullâh) ile kayıtlı bulunduğunu, Allah'ın bunları her an tersine çevirebileceğini, mülkünde istediği gibi tasarruf etme yetkisine sahip olduğunu öne sürerler ve bu arada beşerî düzeyde duygu, düşünce, inanç, ilgi, amaç, yarar ve çıkar gibi motifleri sürekli vurgulayarak değerlerin belirlenmesinde kişinin zihnî tutumunun büyük bir rol oynadığını gerekçe gösterirler ve özellikle bu alanda subjectivist ve bireysel unsurların ön plana geçtiği iddiasını öne sürüp nesnel değerleri kabul etmezler. Buna karşılık, Mu'tezilî kelamcılar ve bir ölçüde Mâturîdîler ise, değerlerin varlık nedeninin ve koşulunun, daha başından itibaren tek başına Allah tarafından hem nesneler alemine hem de insan zihnine yerleştirilmiş, konulmuş ve ekilmiş olmaları kaydıyla, özlerinden ve tabiatlarından kaynaklandığını savunmuşlar, dolayısıyla bu noktada Eş'arî kelamcılar aksine, bir şeyin özünde iyi ya da kötü olduğu ilkesinden hareket ederek, değerlerin nesnel hakikatini temellendirmeye ve Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatlarıyla⁴¹ bu nesnel hakikatleri teminat altına almaya gayret göstermişlerdir. O halde Allah'tan kaynaklanması zorunlu olan bu türden bir nesnelcilik, deyim yerindeyse, "ilâhî nesnelcilik" diye tavsif edebiliriz. Bu noktada her iki kesimin Allah tasarımları, yani bir yanda kudretin Allah'ı, öte yanda adâletin Allah'ı değerlere bakış açısını, ahlâkî değerlerin mahiyeti veya tabiatı sorununu çözüm şeklini de etkilemiştir, denilebilir.

Ortaçağ İslâm dünyasında fakîhler tarafından kapalı bir biçimde başlatılan, ancak Allah'ın mutlak kudret ve hâkimiyeti ve kulun O'na olan mutlak bağımlılığı ve teslimiyetini Kur'ân'ın birincil ilkesi olarak sayan Eş'arî kelamcılarınca nazarî temelleri atılan ahlâk nazariyesine "ilâhî öznelcilik" adı verilmektedir. Bu nazariye öznelcidir; çünkü bizâtihi fiillerin karakterinde nesnel olan herhangi bir şeyi inkar ederek, fiillerin değerini arzu etme ve etmeme, emretme ve nehyetme, tasvip etme ve etmeme, beğenme ve beğenmeme gibi, onları belirleyen bir yargıç ya da gözlemcinin bazı zihnî tutum, davranış, düşünce görüş ve kanılarıyla irtibatlandırır. Bu nazariye, ilâhî (teistik)dir; çünkü değişik türlerden beşerî etkinliğin aksine, bir özne olarak karar veren ve belirleyen varlık, sadece ilâhî varlıktır. Aynı zamanda bu nazariye, alışılmış bir biçimde "ahlâkî seçicilik (ethical voluntarism)" diye de tavsif edilir, Çünkü iyi ve kötü gibi değer kav-

⁴⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 254-257.

⁴¹ Ahmed Mahmûd Suphî, *fî 'İlmî'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li 'Ârâ'i'l-Firakî'l-İslâmiyye fî Usûl'd-Dîn*, Dâr'u'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405 / 1985, c. I (Mu'tezile), ss. 141-144; Muhammed Ammara, *el-Mu'tezile ve Müşkiletü'l-Hürriyyeti'l-İnsâniyye*, el-Mü'esasetü'l-'Arabiyye li'-Dirâsât ve'n-Neşr, Kahire 1988, s. 48; İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah Tasvuruna Ahlâkî Açidan Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, ss. 54-56.

ramlarının Allah'ın irâdesi ve ihtiyârı esas alınarak anlaşılması gerektiğini savunur. Buna göre, iyilik, kötülük, adalet, zulüm gibi bir takım ahlâkî değerlerin Allah'ın irade ettiğinden başka herhangi bir anlamları yoktur. Bir başka deyişle, fiillerin ahlâkî bir değer ya da mahiyet kazanması, ancak ilâhî irâde ile mümkündür. Yani fiillere muhtevasını kazandıran sadece ilâhî iradedir.⁴²

Ortaçağ İslâm dünyasında Eş'ariliğin oluşturduğu ahlâk nazariyesinin bir ürünü olan önemli bir sorun da kötülük meselesidir. Teodise ya da kötülük sorunun, ilkin, Allah'ın mutlak kudret ve egemenliği ve ilâhî kudretin sınırlanamazlığı üzerinde aşırı vurgu yapan Allah anlayışına bir tepki olarak formülleştirildiği söylenebilir. Bu ilk formülasyonlar, özellikle tamamen dinî nasslara dayalı mutlak kudret anlayışını akılcı bir İlâhî adâlet düşüncesiyle yumuşatmaya çalışan Mu'tezilî kelâm okuluyla özdeş bir hale geldi. Eş'ariliğin İlâhî kudret üzerindeki bu ısrarlı tutumu, ontolojik düzlemde özgür irade ve nedensellik düşüncesinin yadsınmasıyla sonuçlandı. Buna karşın, Mu'tezile mezhebi için, İlâhî adâlet ilkesinin apayrı bir önem taşıdığı görülüyordu.

Başlangıçtan itibaren İlâhî adâlete büyük bir ihtimam göstermek, onların ayırt edici bir karakteristiği idi. Onların akılla kavranabilen nesnel iyilik ve kötülük ile hür irâde fikrini savunmaları İlâhî adâlet üzerinde ısrarla durmalarıyla çok yakından ilgiliydi. Mu'tezilî söyleme göre, Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu iddia etmek, O'nun asla kötülük yapmayacağını, onu seçmeyeceğini, Kendisi için zorunlu bir ödev olan şeyi çiğnemeyeceğini, bütün eylemlerinin iyi ve değerli olduğunu ve Cebrîlerin yaptığı gibi, kötülüklerin ona asla izafe edilemeyeceğini kabul etmek anlamına gelmekteydi. Hatta ilâhî adalet düşüncesi, Allah'ın sadece iyiliği değil, aynı zamanda, gerçekten zorunlu olanı yaptığını dile getirdi. Buna göre Allah, yaratıkları için daha iyi, daha elverişli ve daha yararlı olanı (aslah) yapmak zorunluluğu altında bulunuyordu. Ancak Bağdat ve Basra Mu'tezile mektepleri, Allah için en iyi olanı yapma zorunluluğunun kapsam alanı üzerinde farklı görüşler öne sürdüler. Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup kelmacılar, genel olarak, Allah'ın hem dünyasal hem de dinsel konularda insan için en iyi ve en uygun olanı yaratması gerektiği tezini savunduğu ve en iyiden İlâhî hikmet ve lütuf (inâyet) bakımından en uygun olanı anladığı halde, Basra mektebi Allah için zorunluluk alanının sadece dinsel konulara kadar uzandığını benimsemekte ve aslah'ı fayda olarak yorumlamaktadır. Bu bağlamda hemen şunu belirtelim ki, böylesi bir zorunluluk dışarıdan, başka bir otoriteden Kendisine dikte edilmeyip, yine Allah'ın Kendi Zâtı'ndan kaynaklanmaktadır.

Doğal acı ve ıstıraplar gibi kötülüklerin İslâm teologları tarafından İlâhî eylemler kapsamına sokulduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanında, İlâhî

⁴² George F. Hourani,, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press Oxford 1971, ss. 12-13.

eylemlerden olmaların karşın, bu doğal acı ve felaketlerin, Allah açısından asla kötülük olamayacağı noktasında uyuşulduğu da göze çarpmaktadır. Bu açıdan soruna yaklaşıldığında, İslam kelmacılarınca kabul gören müşterek bir tenzih alanından söz edilebilir. Ne var ki, böylesi bir tenzih, Mu'tezile kelâmcıları için İlâhî adâlet ve hikmete bir eksiklik getirmeme ve zarar vermeme noktasında yoğunluk kazanırken, Eş'arî düşünce dizgesinde, İlâhî irade ve kudrete bir eksiklik ve sınırlama getirmeme noktasında ağırlık kazanmaktadır.

Mâturîdîlik Kelmacıları ise, İlâhî eylemlerin, bu arada özellikle doğal acıların ve felaketlerin birer hikmet ve imtihan olabileceği, dünya ve öteki yaşama yönelik birtakım yararlar taşıdığını öne sürerek Mu'tezile'ye daha yakın bir çizgide yer almaktadırlar. Doğal kötülük açısından meseleye yaklaşıldığında, her üç teoloji ekolünde de mazûr görme ve iyimser bir tutumun egemen olduğu gözlemlenmektedir. Çünkü İslâm Kelmacılarına göre, dış âlemden İlâhî eylemler kategorisinde kötülüğün varlığı diye bir şeyden söz edilemez. Bununla birlikte, İlâhî eylemler olarak meydana gelen acılar ve ıstıraplar, Mu'tezile ve Mâturîdîlerde insanların çıkarları ve yararlarını içermesi nedeniyle, Eş'arîlerde ise, Allah'ın mülkünde dilediğini yapma hakkının bulunduğu öne sürülmesi hasebiyle, dogmatik ve savunmacı bir tutum sergilenerek Allah açısından kötülük değil de, iyilik olarak telakki edilmiştir. Ne var ki, Mu'tezilî söylem, Allah'ın birer eylemleri olarak elem ve ıstırapların hikmetlerini açıklamaya girişirken, ibret ve karşılık (bedel/telafi) kuramıyla ilk etapta kolayca açıklanamayacak kimi problemleri de bünyesinde taşımaktadır. Daha doğru bir anlatımla, Mu'tezilî söylem açısından burada ortaya çıkan başlıca sorun, nedeni anlaşılmayan ve insanın gücü dahilinde bulunması mümkün olmayan hastalıklar, felçler, sakat doğumlar, depremler ve seller gibi doğal acılar ve felaketlerin, bire bir Allah'ın adâlet ve hikmetiyle ilişkilendirilmiş olmasıdır.

Aslında buradaki sorun, insan ile tabiat arasındaki ilişkinin, ters yüz edilip, Allah ile insan arasındaki ilişki gibi algılanmış olmasıdır. Bununla birlikte, bilimin o günkü ulaştığı düzey ve bilim yapma geleneği açısından böyle bir algılanış biçimi, mazûr ve haklı gösterilebilir. Ama, burada doğrudan doğruya insanı ilgilendiren bir durum söz konusudur. Çünkü bugünkü insanoğlunun tabiata ilişkin bilgi, deneyim ve bilinçliği, yaşanan acıların çoğunun, insanın gerek doğa ile gerekse başka insanlarla olan diyalektik ve olumsuz ilişkilerden doğduğunu tanıtlamaktadır. Buna karşılık Eş'arîlerin çözüm denemelerinin de bazı açılardan eleştiriye açık bir nitelik taşıdığını söylemek mümkündür. Çünkü onlar, Allah'ın eylemlerinde bir hikmet ve amaç aranamayacağını, eylemlerinin sorgulanamayacağı ve bir değerlendirmeye tabi tutulamayacağını, ibret, ders veya karşılığını telafi etmek (ıvad) gibi hiçbir neden ve gerekçeye bağlı olmasa bile, Allah'ın acı çektiirmesinin pekâlâ doğal ve iyi olduğunu savunmuşlardır. Çünkü onlarca, bütün mülk Allah'a aittir ve O mülkünde dilediği gibi tasarrufta

bulunabilir. Oysa böyle bir düşünce, varlığı, yaşamı, nesneleri ve olguları anlamaya yönelik tüm çabaların ve etkinliklerin, boşuna ve beyhude olduğunu çağrıştırmasının yanında, bizi insanın görev ve sorumluluk bilincini körelten bir düşünce tarzı olduğunu söylemeye de götürür. Çünkü eğer Allah'ın eylemlerinde hikmet, amaçsalılık ve nedenlilik aramak boşuna bir çaba ise, yaşanan hastalık, acı ve ıstırapların nedenlerini araştırmak ve eğitim, ahlâkî bilinçlilik, düzgün gelir dağılımı, ekonomik iyileşme, sosyal adalet, hakça paylaşım, dengeli beslenme ve tıbbî tedavi usûlleri gibi alınması gereken önlemleri keşfedip, bir an önce bunların gereklerini yerine getirmek ve birtakım çarelere başvurmak da boşuna bir çaba olarak görülecektir.

Ahlâkî (manevî / irâdî)) eylemler ve kötülükler konusunda, Mâturîdîlik akımı, insan cüz'î irade ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak tasarılanır ve tıpkı Eş'arîlerin ortaya attığı gibi kesb doktrini vasıtasıyla insanın sorumluluğu temellendirilmeye girer. Fakat kesb doktrinini algılayımlama konusunda Eş'arîler ile Mâturîdîler arasında görüş ayrılığı göze çarpar. Çünkü Eş'arîler bu doktrini insanın önceli kudreti ışığında ortaya koyarken, Mâturîdîler ise insanın tikel iradesinin bir ürünü olarak kesin karar ve niyeti doğrultusunda izah ederler. Ancak her iki akımın düşünce sisteminde önemli bir işlevi yerine getiren kesb öğretisine göre, yaratıcılık bûsbütün sadece Allah'a atfedilir ve dolayısıyla Allah iyi veya kötü olarak dış âlemden ne varsa her şeyin yaratıcısı olarak tasavvur edilir. Çünkü bu noktada Allah'a yaratıcılıkta eş koşmama ve O'nun mülkünde yaratıcılığına gölge düşürmeme vb. dinsel-inançsal endişeler önemli bir rol oynar.

İnsana gelince, o Allah'ın yarattığı iyi ya da kötü, acı ya da tatlı herhangi bir seçimli (ihtiyârî) eylemi, kendi üzerinde gerçekleştiği için, sadece psikolojik olarak kendisine mal ederek ve sahiplenerek kazanabilir. Kaderîler ve onları izleyen Mu'tezile kalamcıları ise, insanı, iyi ve kötü kategorilerini doğrudan bir aklî sezgiyle kavrayabilen ve buna bağlı olarak görev ve sorumluluklarının bûsbütün bilincinde bulunan hür irâdeye sahip bir fâil olarak görürler. Mu'tezile kalamcıları, temel ahlâkî değer kavramlarını, bu arada adâlet idesini hem Allah'ın eylemlerine hem de insanın eylemlerine uygulamaya büyük bir önem verirler. Aslında bu ahlâkî kötülük sorununun çözümünde İlâhî adâlet ilkesi ve onların insana bakış açısı önemli bir rol oynar. Çünkü sorun, daha çok teolojik düzleme kaydırılarak tartışma masasına yatırılır. Allah'ın kötülük ve çirkinliklerden uzak ve münezzehe olduğu temel tezinden hareket edilerek, beşerî eylemler sorununa bir çözüm getirilir. İnsanın yapıp-etmeleri, bu arada özellikle inançsızlıkların (küfür), kötülüklerin ve ma'siyetlerin sorumluluğu tamamen insanın kudret sahasına atfedilir. Zâten onlarca, beşerî eylemler, doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kategoriye ayrılır:

Buna göre, doğrudan eylemler, failin, kendi kudret mahallinde bir araç olmaksızın istençli ve amaçlı olarak gerçekleştirdiği eylemlerdir. Dolaylı ya da doğan eylemler ise, failin ya da bireyin kudret mahalli dışında bir vasıta ile etkiye bulunarak meydana getirdiği (tevlîd) eylemlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcı-
larının aksine, Mu'tezile kelâmcıları, genel olarak ahlâkî sorumluluğu aklen sağlam bir zemine oturtmak amacıyla hem doğrudan hem de dolaylı eylemlerde insanoğlunun belli ölçüde bir etkinlik ve payının olduğu konusunda ısrarlı tutumlarını sürdürürler. Ne var ki, Mu'tezile dış âlemde meydana gelen ve hissedilen fizikî kötülükleri mecâzî anlamda kötülük kategorisinde değerlendirir. Böylesi bir görüş, onların İkicilerin görüşünü reddetmeye yönelik olarak sergiledikleri inançsal bir tutuma dayanır. Çünkü herhangi bir türden İkicilik (Dualizm), tektanrıcı bir inanca sahip düşünürlerin asla kabul edemeyeceği bir doktrindir.

Eş'arîlere göre, acı çektirmenin iyiliği ve kötülüğü failine göre anlam kazanır. Şu halde, ister ibret amacıyla olsun, isterse bize göre zulüm olsun, eğer acı çektiren Allah ise, böyle bir davranış değerlidir, iyidir, güzeldir, meşrudur; çünkü, O mutlak maliktir ve mülkünde istediği gibi davranır. Dolayısıyla da böylesi bir davranış biçimi bir adaletsizlik örneği olarak algılanamaz.⁴³ Bu konuyu aydınlığa kavuşturma sadedinde Şehristânî şöyle diyor:

"Acı Allah'tan başkasına izafe edilemez. Vukû bulduğunda da iyidir. İster bu acı durup dururken yok yere (ibtidâen) olsun, isterse ceza olarak olsun, durum değişmez. Yani bu acıya herhangi bir karşılık takdir edilmemiş olsun, kendinden daha büyük bir menfaati temin etmek ve yine kendinden daha büyük bir zararı defetmek için verilmiş olsun. Aksine, malik mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunur. Emri altındaki ister güçlü olsun, isterse suçsuz olsun değişmez."⁴⁴

Öyle görünüyor ki, Eş'arîler, imtihan amacı bile olmadan, Allah'ın insanlara acı çektirebileceğini düşünmektedirler. Eğer Allah ahlak kanununa, bizim içinde, kendisi için de geçerli olan ahlak kanununa bağlı kalmadan, salt gücünden ve mutlak mülkiyetinden dolayı bize göre kötü, haksızlık olan şeyleri yapma hakkı doğuyorsa, o zaman, böyle bir Allah'ın zorba, tiran, despot, diktatörden ne farkı kalır? Böyle bir Allah, insanlara ahlâkî model nasıl olabilir? Kendinin uymadığı şeyleri nasıl Kur'ân'da bizden isteyebilir? Aramızdaki dil (anlam dünyası) aynı değilse, Allah Kur'ân'da bizimle nasıl iletişim kurabilir? Biz

⁴³ Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 483.

⁴⁴ Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, neşr. Alfred Guillaume, Mektebetü'l-Mütebennâ, Kahire (tr.), s. 410; ayrıca bkz. Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîdî'l-Evâ'il ve Telhîsud-Delâ'il*, thk. eş-Şeyh 'Imâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1414 / 1993, s. 384; Adudullah el-İcî, *el-Mevâkîf fî 'İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut (tr.), s. 330.

O'nu nasıl anlayabiliriz? Aslında bu vb. sorunlar, Eş'arîlik ahlâk öğretisinin önemli çıkmazları olarak karşımızda durmaktadır.

Ortaçağ İslâm kelâmında "İlâhî öznelcilik" öğretisi ya da ahlâk kuramı Allah'ın eylemlerinin keyfiliği, gelişigüzelliği, sorgulanamazlığı ve kayıt altına alınmazlığı (zorunsuzluğu) gibi birtakım temeller ışığında geliştirilmiştir. Eş'arî düşünce sistemine göre, beşerî aklın, bu haliyle toplumsal ahlâkî bir değerler sistemi geliştirmesi ve kurması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu sistemde insana, onun aklına, nass karşısında insan aklının özgürlüğüne, bilisel ve yaratıcı güçlerine pek de güven duyulmamaktadır. Her şeyin çözümü Allah'ın bildirimlerinden ve onların açıklayıcısı konumunda kabul edilen Hadis'ten beklenmektedir. Aslında Eş'arîler, insanoğlunun aklen ya da doğâl (fıtrî) yetenekleriyle çevresi ve tabiatla ilişki kurarak dinsel bildirimlerle gelen hakikatleri bihakkın kavrayarak pratikte toplumsal düzeni sağlayacağından endişe duymakta ve dolayısıyla Allah tasarımları da böyle bir anlayışın yerleşmesine zemin hazırlamaktadır.

İnsan varlıkların en şerefli ve ahlâkî yaratıcılık işlevini yerine getiren bir akla sahiptir. Bütün evren, onun için yaratılmış ve onun hedeflerine hizmetçi ya da emrine amade kılınmıştır. İnsan, eşyanın niteliklerini, karşılıklı ilişkilerini, işleyiş/hareket yasalarını, yani evrendeki düzenli işleyişi ve yasallığı bulma ya da keşfetme gücünü kendinde barındırır. Bütün yaratılanlar arasında sadece insan, ahlâkî-aklî yetenek, yeti ve güçlerle ve hür irade ile donatılmış; emânetleri yüklenmiş, büyük ve çok önemli bir sorumluluk ile yükümlü tutulmuştur. Dolayısıyla toplumda ahlâkî bir düzen yaratma ya da kurma insanın temel bir görevidir.⁴⁵

4. Mutlak kudret ve hakimiyet düşüncesinin ve cebr doktrininin bir ürünü olan böyle bir Allah tasavvuru, siyasal alanda yöneticiye mutlak itaat düşüncesinin meşrulaştırılmasını ve hakılaştırılmasını beraberinde getirmiştir. Çünkü siyasal önderin işbaşına gelişi ve siyasal mekanizmanın devamlılığı bu doktrine göre gerekçelendirilir. Böylece siyasal önderin icraatları ve uygulamaları, mutlak kudret doktrini bağlamında ve cebr ideolojisi kapsamında değerlendirilerek sorgulanamaz ve eleştirilemez; dolayısıyla böylesi bir düşüncede yöneticilerin eylemlerini siyasal kontrol ve denetleme ve onlara muhalefet etme mekanizmasına yer yoktur.

Eş'arîliğin mutlak ilâhî kudret doktrininin siyasal otoriteye mutlak itâat anlayışının şekillenmesindeki ve geliştirilmesindeki etkisini inkar etmek mümkün değildir. Çünkü yöneticinin mutlak otoritesini ve meşrûyetini mutlak itâat

⁴⁵ Adil Çiftçi, "Kur'ân'da Allah, Evren ve İnsan", *İslâmî Yenilenme*, Derleme ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, c. II, ss. 25, 32.

doktrininin aldığını söylememiz mümkündür. Böylece devlet aygıtı yarı ilâhî nitelikleri haiz bir yapıya kavuşturulmaktadır. Buna göre, Eş'arî kelâm sisteminde İlâhî kudret eksenli ve iş başına gelme meşruluğunu böyle bir kudret doktrininin alan bir siyasal otorite anlayışının savunulduğunu söylemek mümkündür.

Eş'arîlik mezhebinin, Allah'ın dış âlemde ontolojik, kozmolojik ve metafizik anlamda olup biten her şeye hakim olduğunu ortaya koyan mutlak ilâhî kudret doktrininin İslam toplumunda siyasal otoriteye mutlak itâat anlayışının⁴⁶ şekillenmesi ve yerleşmesindeki etkisi ve rolü yadsınamaz. Çünkü yönetici mutlak otoritesini ve meşruiyetini ilâhî kudret ve hakimiyet anlayışından almakta ve yeryüzünde adeta Allah'ın bir uzantısı veya vekili (gölgesi) olarak görev yapmaktadır.⁴⁷ Böylelikle siyasal alanda mutlak itâat doktrinine zemin hazırlanmaktadır.

Eş'arîlere göre, Allah dış âlemde her şeye kadirdir ve her şey O'nun mülkiyeti altında bulunur. Daha doğru bir anlatımla, O'nun mülkü yani, kulları ya da yaratıkları üzerinde dilediği gibi keyfî bir sûrette tasarruf hakkı ve yetkisi vardır. Aslına bakıldığında, Ehl-i Sünnet kelmacılarının anlayışlarında ortaya konan Allah tasavvurunun mutlak kudret ve egemenlik eksenine oturtulduğu, bunu temellendirmek amacıyla, o dönemin Ortadoğu kültürüne ve bu arada Arap-kültürel geleneğine de damgasını vurmuş efendi (hürr)-köle ('abd), hükümdar (sultân)-teba'a (uyruk), âmir-memûr ve çoban-sürü ikilemlerine dayalı birtakım motiflere genel olarak başvurulduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸ İşte böyle bir güç kuramına paralel olarak hükümdar da, tebaası ya da ra'îyyesi üzerinde istediği gibi tasarruf etme ve onları yönetme yetkisine sahip bulunmaktadır.

Aslında ideal anlamda yöneticileri bağlayıcı bir takım kurallar getirilmiş; ama realitede fiilî durum karşısında bu kuralların gereği yerine getirilememiştir. Sünnîler, genel bir düzensizlik ve kargaşa ortamı karşısında kötü bir idârenin bile tercih edilir olması düşüncesinden hareketle, iktidarda olan gücü meşrû olarak tanırlar. Böylece Eş'arîlik politik teolojisinde devlet aygıtı nispeten / yarı

⁴⁶ Mâverîdî yöneticiye itâat konusunda şunu dile getirir: "Allah'ın bütün yaratıklardan söz aldığı itâatin en güzeli âdil bir imâma ve faziletli bir melike olan itâattir. Yardımın ve saygının en lâıyk olanı ona yapılır..." Ebû'l-Hasan el-Mâverîdî, *Siyaset Sanatı: Nasihatü'l-Mülûk*, çev. Mustafa Sarııyık, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2000, s. 135.

⁴⁷ Meliklerin yeryüzünde Allah'ın gölgesi oldukları konusunda bkz. el-Mâverîdî, *Siyaset Sanatı: Nasihatü'l-Mülûk*, s. 133.

⁴⁸ Allah'ın gücünün her şeye yettiği konusunda bkz. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, ss. 187-189; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesinin Bir Çözümlemesi (Tahlili)*, (Basılmamış Doktora Tezi), O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1999, ss. 139-144.

ilâhî niteliklere haiz kutsal, aşkın ve itiraz edilemez bir yapıya büründürülmüş olmaktadır. Bu bağlamda ilâhî kudret eksenli bir siyasal erk ve otorite anlayışı savunulmaya ve dinsel inanç öğretilerinde böyle bir erk ya da otorite anlayışına uygun bir meşrûiyet ve geçerlilik zemini aranmaya çalışılmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in siyasal düşüncesinin ve bu arada siyasal otorite anlayışının oluşumunda önemli etken, iktidar ve güvenlik; yani reel olarak içte ve dışta güvenliği, barışı ve istikrarı sağlayıp koruyabilecek ve düzeni tesis edebilecek güç konusunda duyarlı bir tutum sergilemektir. Çünkü Sünnîlerin nazarında önemli, hatta bağlayıcı ve kutsallığı olan şey, sırf güçlü, muhteşem ve büyük olmaktan ibarettir. Çünkü bu güçlü, muhteşem ve büyük olma sayesinde, gerek içte isyancı ve şer odaklarına karşı, gerekse sınırlarda mütecaviz ve saldırınlara karşı güvenlik sağlanacak ve düzen tesis edilecektir.⁴⁹

Bu bağlamda Eş'arîlerin mutlak kudrete aşırı oranda ağırlık vermelerinin bir sonucu olarak adaletle ilgili yorumlarının, adaleti önemsizleştirmesi, bir başka söyleyişle onu ikinci dereceye düşürmesi hususu teolojik ahlâkın ve bu arada politik teolojinin en önemli sorunlarından birisini oluşturmaktadır. Çünkü onların, ahlâk kuramlarını ortaya atarken, bu kavramı ta başından önemini yitirecek şekilde anlamlandırdıklarına tanık olmaktayız. Kavram, zâten bu anlamlandırma ameliyesi ile önemini de yitirmektedir. Onlar ahlakî öznelcilik kuramları ışığında aklî iyilik ve kötülük kategorilerini yadsıdıkları zaman, aslında adalet kavramını öyle bir düzeye indirgemişlerdir ki, adâlet, zalim ve zorbaca her eylemle uyuşma esnekliği ve kabiliyeti kazanmıştır. Daha doğru bir anlamla, adalet düşüncesi ve ülküsü, realite düzeyine kadar inmiştir ve değerlendirilmenin ya da yargıda bulunmanın ölçütü, daha üstün ve yüce bir kavram değil, mevcut realite olmuştur. Böyle olduğu için de, artık bu gerçekliğin daha üstün ve yüce bir kavramla uyumlu olup olmadığı esas alınarak değerlendirilmesinin hiçbir anlamı kalmamıştır.

Aklî iyilik ve kötülük kategorileri görmezlikten gelindiği zaman, gerçekte bu olumsuzluğa göre adalet için yeni bir tanım getirilmiş olmayıp, adaletin anlam ve içeriği de görmezlikten gelinmiş oluyordu. Böyle bir adalet yorumu, doğal olarak mevcut realiteden daha kuşatıcı olan her türlü ideali kaldırmak için en uygun zemini fiilen hazırlamıştır. Aslında burada adâlet teriminin, kendisine göre tanımlanabildiği ve mevcut durumun değerlendirilebildiği mevcut durumdan daha geniş, daha üstün bir durum (ölçüt) yoktur.⁵⁰ Oysa Eş'arîler göre,

⁴⁹ es-Seyyid eş-Şerîf 'Alî b. Muhammed el-Cürcânî, (816 / 1413), *Şerhu'l-Mevâkif*, thk. es-Seyyid Muhammed Bedruddîn en-Ne'sân el-Halebî, Matba'atü's-Sa'âde, Kâhire 1325 / 1907, ss. 346-355.

⁵⁰ Adalet, bir toplumda başta eşitlik ve özgürlük olmak üzere, değerlerin, ilkelerin, ideal-lerin, erdemlerin cisimleşmiş, somutlaşmış, somut olarak gerçekleşmiş, hayata geçirilmiş ve pratize edilmiş olması halidir. Adalet, en yüce, nesnel ve mutlak olduğuna inanmış

adâlet, failin yapma hakkına sahip olduğu şeydir. Böyle bir tanımın bir gereği olarak her türlü küfür ve ma'siyet eylemi adl niteliğine sahip olur. Aslında Allah'ın küfür ve zulmü irade etmesi O'nun açısından bir adâlet örneği oluşturduğu halde, onu kendine mal edip kazanan kimse cihetinden bir haksızlık ve zulüm olur. Onların teolojik ahlak dizgesinde, adalet, beşerî düzlemde Allah'ın buyruğuna uygun olan eylemler iken, haksızlık Allah'ın yasağına uygun düşen eylemler olarak nitelendirilir.⁵¹ Dolayısıyla Eş'arîlerin, geliştirdikleri siyasal teolojik öğretilerden, sosyal faaliyet aşamasında egemen mevcut siyasal düzeni ıslah etmek veya onu alaşağı ederek daha âdil ve daha müreffeh yaşanabilir bir siyasal ve sosyal düzen kurmak için harekete geçebileceklerini beklemek çok zordur.

Bir başka deyişle, Eş'arîliğin ilâhî öznelciliğe dayalı ahlâkî tutumunun adalet kavramı ekseninde getirdiği yorum, esasen egemen düzene ve iktidara karşı tavır alma aşamasında iyice semeresini vermektedir. Çünkü adaletle ilgili aklî nesnel bir yoruma Eş'arîler tarafından temelden önem verilmediği ve daha doğrusu böyle bir yoruma inanılmadığı için, artık o adalet anlayışına dayanarak sultanın karşısında dikilmelerinin ve ona muhalefet bayrağı açmalarının bir anlamı yoktu. Çünkü Eş'arîler söz konusu ahlâkî tutumlarının bir gereği olarak Allah tarafından keyfî sûrette ve gelişigüzel bir biçimde değiştirilmesi mümkün olmayan aklî nesnel ve öznlü iyilik ve kötülük kategorilerini yadsıyorlardı. Ayrıca var olan şeyi değerlendirmek için mevcut gerçekliklerin ötesinde bir standart ölçütleri ya da mihenk taşları bulunmuyordu.

Oysa Mu'tezile ve Şîîleri, cebriyeci ve cebriyeciliği yayıcı zorba idareciler karşısında dikilmeye iten en önemli etkenlerden biri, sadece onların nesnel değişmez ve sabit adalet anlayışları idi.⁵² Aslında iyi ve kötüyü ve bunların ölçülerini ilâhî buyruk ve yasaklara dayalı olarak yorumlamak, adalet ve temelde akla bir yer bırakmayacaktır. Böylelikle her zalimce, zorbaca ve fâsıkça gerçekleştirilen eylemi kabul etmek ve sineye çekmek, özellikle şer'î ve dini bir inanç ve tutumla kabul etmek için gerekli fıkri, itikâdî ve psikolojik zemini ha-

lan bir değer anlatımı olarak, insanın eylemini ahlâkî açıdan yargılamada ve değerlendirmede de en yüksek ve en ideal ölçüt olarak telakki edilir. (Doğan Özlem, "Ahlâk Hukuku Önceler", *Kavramlar ve Tarihleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2002, c. I, 136. (ss. 123-146). Mu'tezile kelimacıları, adalet deyince, bir eylemin doğruluk, maslahat ve hikmete bağlı olarak gerçekleşmesini anlarlar. Buna karşılık, Eş'arîler adaleti, bir melikin dilediği ve istediği gibi mülkünde serbest hareket ederek tasarrufta bulunma hakkına sahip olması şeklinde algılarlar. (Ahmed Mahmûd Suphî, *fi İlmi'l-Kelâm: Dirâse Felsefiyye li 'Ârâ'î'l-Firaki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn, Dâru'n-Nehdatil-'Arabiyye*, Beyrut 1405 / 1985, c. II (el-Eşâ'ira), ss. 129-130.

⁵¹ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, ss. 131-132.

⁵² Sözelimi, Gaylan ed-Dimaşkî'nin Emevîler'den farklı bir adâlet anlayışı için bkz. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Bâbu Zikri'l-Mu'tezile*, thk. T.W. Arnold, Haydarabad 1316, ss. 16-17.

zırlayacaktır. Nihayet, güç sahiplerinin eline, zulümlerini ve dine aykırı davranışlarını dayandırarak istedikleri her şeyi yapabilecekleri iyi ve meşru bir bahane ve tutamak temin edecektir. Kaldı ki böyle bir anlayışla din de, çok rahat bir şekilde siyasal otoritenin istismarına uygun bir hale gelecektir.⁵³

İktidarın ilâhî kaynaklı olduğunu savunan tezin temel işlevi, siyasal iktidara ve uygulamalarına yöneltilecek eleştirilerin ve gösterilecek olan muhalefetin sindirilmesi ve susturulması, halkın iktidara karşı yükselecek sesinin kesilmesi, yönetilenlerin dinî duyguları istismar edilerek, bir şekilde iktidara itâatlerinin gerçekleştirilmesidir. İktidarın ilâhî kaynaklı olduğunu öne süren iddia ile, yönetilen uyruklar arasında yöneten kişinin Allah'ın vekili / temsilcisi olduğu düşüncesi yerleştirilmeye çalışılmıştır. Oysa söz konusu otorite terimi, siyasî alanla ilgili bir kavramdır. Siyasî alanla ilgili olan bir terim, ilâhî metafizik alana kaydırılarak yöneticilerin sorumluluktan, hesap vermekten ve eleştiriden kurtulmaları sağlanmaya çalışılmıştır.

Bundan dolayı, iktidarın ilâhî kaynaklı olduğu görüşü, daima iktidarı elinde bulunduranların bir numaralı parolası olmuş olup, siyasal iktidar tarafından icraatlarını savunma ve haklılaştırma doğrultusunda destek görmüştür. Yönetme yetkisini Allah'tan alan bir iktidar için, artık hesap verme, sorgulama ve denetleme gibi olgular ve faaliyetler geçerli olmayacaktır. Çünkü yönetme gücünü Allah'tan alan bir siyasal iktidara yönelik bir başkaldırı ya da ayaklanma, doğrudan Allah'a karşı bir başkaldırı ya da isyan hareketi sayılacaktır. Bu durumda halkın ister istemez iktidara itaati şer'an zorunlu (vâcib)'dur . Böylelikle itâat, dinin bir gereği olarak gerçekleştirilmiş olacaktır. Zaten Ehl-i Sünnet'in geleneksel Allah tasarımına, yani O'nu güçle özdeşleştiren öğretisine yakından baktığımızda, Allah'ın eylemlerinin sorguya tabi tutulması diye bir şey söz konusu edilemez ve dolayısıyla da Allah istediğini yapar.

Çünkü Allah Kendi üstünde bir otorite tarafından Kendisi için konulmuş hiçbir norm, yasa ve kurala bağlı olarak hareket etmez; dilediği gibi tasarrufta bulunabilir ve istediği gibi hükmedebilir. Eş'arîler, Allah'ın eylem ve buyruklarının beşerî anlamda bir adalet veya ahlâka konu olamayacağını savunurlar. Zaten onlar adalet deyince, Allah'ın Kendi mülkünde istediği gibi tasarruf etmesini anlarlar ve bu kavramın mahiyetinin kavranamayacağını vurgularlar.⁵⁴

⁵³ Muhammed Mescid-i Camîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, ss. 216-219.

⁵⁴ Ebû'l-Hasan 'Alî b. İsmâ'il, *el-İbâne fi Usûli'd-Diyâne*, thk. es-Seyid Muhammed el-Hıdır Hüseyin, Dâru'l-Livâ', Riyâd 1410 / 1989, s. 78; Ebû Mansûr 'Abdül-Kâhîr b. Tâhîr b. Muhamed el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, s. 131; Fâhru'd-Dîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Levâmi'u'l-Beyyinât: Şerhu Esmâ'illâhî Te'âlâ ve's-Sıfât*, thk. Tâhâ 'Abdu'r-Ra'ûf, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1404 / 1984, s. 252; Emrullah Yüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *A.Ü.İ.F.D.*, Sayı: 8, A.Ü. Basımevi, Erzurum 1988, s. 49 (ss. 43-76); Ebû Hâmid b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi*

Böyle bir Allah tasarımı, İslam dünyasında yaşanan birçok ahlaki yozlaşmanın ve çarpıklığın ve buna bağlı olarak siyasal çıkarlar uğruna şiddet, baskı ve despotik yönetimlerin egemenlik sürmesine ve yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla İslam dünyasında, genellikle Emevîlerden itibaren siyasal iktidarlar yönetme yetkilerini Allah'a dayandırarak eleştiri, sorgulama ve denetleme erkini halkın elinden almışlardır. Zira aksi taktirde yöneticiler, her yaptıkları icraattan halka hesap vermek zorunda kalmış olacaktı. Buna bağlı olarak, eğer uyruklar, iktidarın icraatlarından memnun kalmazsa, onları değiştirme, yeni âdil ve kamusal çıkarları gözetken yöneticiler seçme imkanına kavuşacaklardır. Oysa Sünnî İslam dünyasında siyâsî iktidarın gücünün halktan ve onun egemenliğinden geldiğine dair bir anlayış, yönetici elit zümreyi hep kaygılandırıp, tedirgin bir hale sokmuştur.⁵⁵

Kur'ân'ın bildirimleri ve öğretilerine bakıldığında, Allah'ın elbette, dış âlemde nihaî ve mutlak anlamda olup biten her şey üzerindeki kudret ve egemenliği elinde bulundurduğu doğrudur; çünkü böyle bir kudret ve egemenliğin vurgulanması, büsbütün Kur'ân'ın hitap ve üslup tarzından kaynaklanmaktadır. Ancak şunu hemen belirtelim ki, Allah evreni, içindekilerle birlikte insanın emrine amade kılmış ve böylece ona geniş bir kudret ve egemenlik sahası çizip bahşetmiştir. Doğrusu, insan kendisi için çizilen ve belirlenen bu sahada tam anlamıyla serbestçe hareket eder. Aslında Ortaçağ İslam keliminde böyle bir kudret ayrımının Mu'tezilî düşünürler tarafından da yapıldığına ve benimsendiğine tanık olmaktadır.⁵⁶

Şu halde, insanoğlu, beşerî düzlemde bu sahada insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi üzerindeki siyasal erk ve hakimiyetini, halkın ilgi, amaç, çıkar, istek ve beklentileri istikametinde adalet ve hakkâniyet ölçüleri ışığında sonuna kadar kullanacaktır. Buna bağlı olarak siyasal erk ve egemenliğin sahibi olan halk da, kendi adına bu güç ve egemenliği kullananları takip ederek, başarı ya da başarısızlıklarına göre değerlendirecektir. Çünkü siyasal olgular ve uygulama-

Şerhi Esmâ'illâhî'l-Hüsnâ, thk. Fadlou A. Şehâde, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1971, s. 105; Muhammed es-Seyyid el-Cüleynd, *Kadiyyetu'l-Hayr ve's-Şerr fî'l-Fikri'l-İslâmî*, Matba'atü'l-Halebî, Kahire 1981, s. 51; George F. Hourani, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı", çev. Fethi Kerim Kazanç, *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, Samsun 1996, ss. 279-280. (ss. 271-281).

⁵⁵ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezillizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, ss. 100-101.

⁵⁶ Kulun kudret yetirdiği alanlarda serbestçe yapabilme gücünün bulunduğu konusunda bkz. el-Kâdî Ahmed 'Abdü'l-Cebbâr, (ölm. 415 / 1024), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. 'Abdü'l-Kerim 'Osmân, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1408/1988, ss. 363, 390-391; a. mlf., *el-Muhîr bi't-Teklîf*, neşr. 'Ömer es-Seyyid el-'Azmi, el-Mü'essetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, Kâhire 1965., ss. 356-366; a. mlf., *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, *Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, neşr. Muhammed 'Ammâra, Dârü'l-Hilâl, Kâhire 1971, c. I, ss. 200-204; Hasan Hanefî, *minel'l-'Akîde ilâ's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, c. III (el'Adl), ss. 220-223.

malar, doğaları gereği, etik alanda kökleri bulunduğu için, tasvip etmeye ve etmemeye, kabul edip seçmeye ve reddetmeye, övmeye ve kınamaya tabidir. Daha doğrusu, siyasal eylemlerin özünde, insanların itâatine, teslimiyetine, rızasına, bağlılığına, karar veya yargısına karşı nötr olmak değil, bir iddiada veya talepte bulunmak vardır. Eğer politik şeylerin, iyilik ya da kötülük, adâlet ya da adâletsizlik terimleriyle yargılanma / değerlendirilme yönündeki açık ya da örtük taleplerini ciddiye almazsak, yani politik şeyleri bir iyilik veya adalet standardı / ayracı ile ölçmezsek, onları oldukları şey olarak, yani politik gerçekler olarak kavrayamayız.⁵⁷ Dolayısıyla İslam kelamında ahlâkî değerler ile politik teoloji ve bu arada siyasal otoritenin uygulamaları arasında yakın bir ilişki bulunduğu yadsınamaz.

Başlangıçta, toplumsal barışı ve iç huzuru sağlamak, cemâatin birlikteliğini korumak amacıyla oluşturulan Ehl-i Sünnet öğretisi zamanla realiteyi ve fiilî durumu onaylayan ve meşrulaştıran katı teslimiyetçi bir zihniyete dönüşmüştür. Bu zihniyet, kendine özgü bir din anlayışı, inanç sistemi, bir siyasal-toplumsal ilişkiler modeli ve bir tarih algısı (bilinci) içermektedir. Bu husus, onun empirik ve pratik bir süreç boyunca teşekkül etmesinin ve tarihsel bir tecrübeye dayanmasının zorunlu bir sonucudur.

Ehl-i Sünnet ekolünü karakterize eden temel siyasal tutumun, yöneticiye itaatteki aşırı vurgu olduğu görülmektedir. Ehl-i Sünnet bunu başlangıçta, toplumsal güvenliği, kamu düzenini ve siyasal istikrarı sağlamak amacıyla geliştirdi. Ancak bu tutum, söz konusu şartlar ortadan kalktıktan ve anılan tarihî dönem sona erdikten sonra da, korunmaya devam edilmiştir. Kısacası, gerçek ve reel bir ihtiyaç, zamanla bir tür dogmaya ve inanç esasına dönüştürülmüştür. Bu dogmanın, asırlarca Müslüman toplumların sosyal yapıları ve siyasal mekanizmaları üzerindeki etkileri olumsuz ve kalıcı olmuştur. Konjonktürel ve bağlamsal politik değerlerin taşıyıcısı olarak dinsel söylem kullanılmıştır.

Bunun en sorunlu yanı, genel bir anakronizme yol açması gerçeğidir. Arından, yöneten ile yönetilen arasındaki siyasal ilişki bir türlü gerçek anlamıyla kurulmamıştır. Bundan toplumsal ve siyasal ahlâk da büyük ölçüde zarar görmüştür. Bir yandan, güç-sahiplerinde, iktidarı ele geçirdiklerinde siyasal fırsatçılık (oportünizm) anlayışı güç kazanırken, öte yandan da halkın zihninde neme lazımcılık, siyasal ilgisizlik, lâkaytlık (depolitizm) yerleşmiştir.⁵⁸

Sosyo-kültürel süreçlerle düşünsel ve itikâdî yapılanmalar arasındaki etkileşime dikkati çeken kimi düşünürler, siyasal önder (imam/devlet başkanı) ile

⁵⁷ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, Giriş-Çeviri-Notlar: Solmaz Zelyut Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 35.

⁵⁸ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005, ss. 247-248.

toplum (ümme) arasındaki ilişkinin mantığının, Allah ile insan arasında kurgulanan mantıkta yattığı görüşünü savunurlar. Bu tür ilişki, bir yanda kahr, üstünlük ve mutlak (Allah), öte yanda ise korku, saygı, bağlılık ve itaat (insan) unsurlarının yer aldığı bir ilişki biçimidir.⁵⁹ Hilmi Ziya Ülken de, İslâm kültürü ve geleneği içinde doğan ve kabile zihniyetinin katkısıyla ilâhî ya da dünyevî otoriteye itâat fikrinin, Allah hakkında geliştirilen fikirlerden kaynaklandığı hususunun altını çizmektedir.⁶⁰ Bir anlamda siyasal alanla teolojik düzlem arasında bir tür ilişki kurularak Allah anlayışının benimsendiği ve böylelikle siyasal alanla ilgili pratik sorunların çözüme kavuşturulduğu söylenebilir. Bu noktada pratik amaçların ve tarihsel realitelerin bu tasavvurun oluşumu ve yaygınlaşmasındaki etkisi yadsınamaz. Dolayısıyla Allah tasavvurunun geliştirilmesinde bu boyut göz ardı edilemez.

Cebr doktrini ve buna bağlı dünya görüşünün de bu ilkenin, siyasal öndere mutlak bağımlılık anlayışının kabulünde ve yaygınlaşmasındaki payı büyüktür. Çünkü ilk defa Emevîler döneminde bu ilke siyasal alanda uygulama alanına geçirilmiş ve bu sayede yapılan kötülükler ve zulümlere bir kılıf aranmaya çalışılmış ve bütün kötü işler ve uygulamalar İlâhî alana nispet edilerek ahlâkî-siyasî sorumluluktan kurtulmanın yolları aranmıştır. Böylelikle Emevîler, İslam toplumu nezdinde kendi yönetimlerinin meşrûlûğunu ve haklılığını göstermeye bir zemin hazırlamışlardır.

Cebr doktrini ve buna bağlı olarak teşekkül ettirilen dünya görüşünün de bu mutlak itâat ilkesinin genel olarak halk arasında kabulünde ve yaygınlaşmasındaki payı büyüktür. Çünkü ilk kez Emevîler döneminde bu ideoloji uygulama alanına geçirilmiş, halkı pasifize edecek bir düşünce sistemi oluşturulmaya ve yapılan kötülükler ve zulümleri örtbas edecek bir kılıf aranmaya çalışılmıştır. Çünkü bir Eş'arî kelâmcısı olarak el-Bağdâdî'ye göre, dış âlemde Allah'ın iradesi dışında hiçbir şey varlık alanına çıkamaz. O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz. Bir başka deyişle, dış âlemde Allah'ın irade etmediği bir şey meydana gelmediği gibi, Allah'ın irade ettiği şey de vukua gelmezlik edemez.⁶¹ Nitekim Gazzâlî'ye göre, dış âlemdeki her şey Allah'ın dilemesiyle gerçekleşir. Az-çok, iyi-kötü, faydalı-zararlı, ziyade-noksan, rahat-zorluk, hastalık-sağlık gibi her şey, ancak O'nun hikmeti, tedbîri, dilemesi ve takdiriyle meydana gelir.⁶²

⁵⁹ Hasan Hanefî, *mine'l-Akide ilî's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kâhire 1988, c. V (el-İmân ve'l-Amel-el-İmâme), s. 185.

⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1995, s. 30.

⁶¹ el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928, s. 102; a.mlf., *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyidîn 'Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1411/ 1990, s. 336.

⁶² Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Devlet Başkanlarına (Nasîhatü'l-Mulûk)*, çev. Osman Şekerci, Sinan Yayınları, İstanbul 1969, s. 21; aç mlf., *Kavâ'idü'l-Akâ'id fî't-Tevhîd, Mecmu'atü*

Böylece Eş'arîlik düşüncesinde siyaset alanı ile Allah'ın irade ve kaderi arasında doğrudan bir ilişki tesis edilmeye çalışıldığını ve dolayısıyla dış âlemde siyasal içerikli olguların ve eylemlerin de ilâhî irade kapsamına alındığını söylemek mümkündür. Bir başka deyişle, onlara göre, yöneten, sadece Allah'ın iradesini gerçekleştirme aracı ya da aletinden ibarettir. Zaten cebr doktrininde de insan dış âlemde hakikî fail ve dolayısıyla da yapıp-etmelerinde özgür ve onlardan ötürü sorumlu bir varlık olarak telakki edilmez.⁶³ Dolayısıyla bu konuda hayır ve şer her şeyin Allah'dan geldiğini öne süren cebrî düşüncenin ya da dünya görüşünün Emevîlerin siyasal içerikli amaçlarına, emellerine ve çıkarlarına büyük çapta hizmet ettiği söylenebilir. Emevî yöneticileri, beşerî düzlemde yaptıkları her şeyin, Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini, kendilerinin ise sadece Allah'ın kaderini yerine getirdiklerini iddia ediyorlardı.

Aslında kabile ve ganimet uğrunda mücadele eden Emevî sülalesi ve Muaviye, siyasal iktidarı ele geçirdikten sonra, kader inancı ya da cebr ideolojisiyle bunu meşrulaştırmaya ve sağlamaştırmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Muaviye, Sıffin'de askerlerine şöyle seslenerek Allah'ın takdiri doğrultusunda cebr ideolojisini temellendiriyordu: "*Allah'ın takdiri sonucunda kader bizi yeryüzünün bu bölümüne sürükledi. Bizimle Iraklıları karşı karşıya getirdi. Biz Allah'tan geleceğe razıyız. Yüce Allah şöyle buyurur: "Allah dileyseydi savaşmazlardı. Ancak, Allah dilediğini yapar"* [Bakara Sûresi (II), 253].⁶⁴

Emevîlere göre, siyasî yönetici beşerî platformda sırf Allah'ın iradesini gerçekleştirme aracı idi. Zaten bu noktada önemli olan husus şu idi: Yöneten siyasal uygulamaları ve icraatlarından bütünüyle aklanıyor ve dokunulmazlık zırhı altına gizleniyordu. Sanki bütün ahlâkî sorumluluklar, yönetene değil, Allah'a aitmiş gibi görülüyordu. Böylece ilâhî iradede hareketle, kayıtsız şartsız irade, özgürlük, güç ve dokunulmazlık kazanıyorlardı. Çünkü siyasal önderin bütün yapıp-etmeleri Allah'ın birer tecellileri ya da dışavurumları idi. Bu nedenle halk tarafından asla değiştirilemez ve itiraz edilemezdi. Dış âlemde meydana gelen ne varsa her şey ezelde belirlenmiş ve takdir edilmiş olduğu şekliyle aynen tezahür ediyordu. Çünkü Emevîlerin ideal yorumuna göre, ne dinin aslını inkar etmek zorundaydılar, ne de bu inkar etmeme onların ellerini ve ayaklarını bağlıyordu.

Resâ'ilü'l-İmâm el-Gazzâlî, thk. Mektebetü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Dârü'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-tevzî, Beyrut 1416 / 1996, s. 162.

⁶³ Ebû'l-Feth Muhammed b. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Dârü Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I, s. 85; Majid Fakhry, "Ahlâkî Gönüllülük: İlk Cebrîler ve Eş'arîler, çev. Fethi Kerim Kazanç, O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 9, Samsun 1997, s. 315.

⁶⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 590.

Onlar, dinî özellik vb. değil, sınırsız irade gücü ve özgürlüğü istiyorlardı. Bütün bunlar da, söz konusu yorum sayesinde elde ediliyordu. Böylece siyasal alandaki icraatlarını haklı göstererek halkın dini duygularını istismar ediyorlar ve kendi uygulamalarına karşı yükselecek siyasal muhalefetin önünü tıkıyorlardı.⁶⁵ Aslında Emevîler, bu temele göre düşünüyor, yaşıyor, yönetiyor ve tebliğ ediyorlardı. Onların halifelik dönemi, böylesi birtakım çarpıcı yönetsel örneklerle doludur. Nitekim Muâviye, oğlu Yezîd'in veliahtlığına karşı çıkan kimselerin itirazına verdiği cevapta şöyle demişti: "Bu mülk ve saltanat, Allah'ındır. Allah, onu dilediğine verir. Yezîd'in veliahtlığını da Allah takdir buyurmuştur. Yezîd'in veliahtlığı İlâhî yargılardandır. Dolayısıyla bu işin niçinini sormak bize düşmez. Bu konuda hiç kimsenin iradesi yoktur."⁶⁶ Böylece Muaviye, kendisinden sonra halife olması ve iktidara gelmesi hususunda oğlu Yezîd için biat alırken, Yezîd'in veliahtlık işinin kaza ve kaderde böyle çizilmiş olduğunu ve dolayısıyla kulların (halkın) bu konuda başka yapacak bir seçeneklerinin bulunmadığı ve mutlak surette kaza ve kadere boyun eğmek durumunda oldukları tezini savunmaya çalışıyordu.

Muaviye, dinden kendi gücü ve iktidarının çıkarına yararlanmaya ve dinsel inançları ve duyguları yönetenin arzularına uydurmaya ve bunları suistimal etmeye kalkışmıştır.⁶⁷ Buna bağlı olarak, Muaviye, ortalık durulup yerleştikten ve iç istikrar sağlandıktan sonra, kendisinin müslümanlara halife olmasının, Allah'ın kaza ve kaderiyle mümkün olduğu fikrinin ve yine oğlu Yezîd için Hicaz halkından biat almak istediği zaman onlara, onun hilafet görevine seçilme işinin tümüyle Allah'ın kazasının bir ürünü olduğu ve bu konuda asla kulların iradelelerinin, seçimlerinin ve rollerinin olmadığı anlayışının halkın zihinlerine iyice yerleşmesini istedi ve Cebriyye mezhebinin destekleyerek bu fikri yaydı. Bu anlayışa göre, halifenin istediği ve hükmettiği her şey, dinen-ahlâken Allah'ın emirlerine aykırı olsa bile, Allah'ın kulları için takdir buyurduğu bir kazadır.

Çünkü bu bağlamda cebri düşünce, özellikle yapılan her türlü zulme meşruiyet kazandırmakta ve mazeret teşkil etmekteydi. Bundan sonra diğer Emevî halifeleri de çeşitli vesilelerle bu fikri yaymaya başladılar. Çünkü onlarca, cebir fikri, yaptıkları her türlü baskı, zulmü ve kötülüğü hakla izah edebilecek bir araç idi. Artık Emevîler, halka karşı uygulamış oldukları zulüm ve baskı politikalarına böylece kılıf bulmuşlardı. Bunun için halka siyasal düzlemde her çeşit zulüm ve kötülüğün büsbütün Allah'ın kaza ve kaderiyle meydana geldiğini

⁶⁵ Muhammed Mescid-i Câmîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, ss. 192-193.

⁶⁶ Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Mü'essesetü'l-Halebî ve Şürekâ'ih i'n-Neşr ve't-Tevzî, Kahire 1967, c. I, ss. 143-151; Muhammed Mescid-i Câmîî, *a.g.e.*, s. 195.

⁶⁷ Ahmed Mahmûd Suphî, *Nazarîyyetü'l-İmâme ledeyî's-Şî'ati'l-İsnâ 'Aşeriyye: Tahlîlün Felsefî li'l-'Akîde*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire (tz.), s. 334.

açıklamaya yeltenmişlerdir. Sözelimi, bu bağlamda Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Sa'îd'i katlettiğinde halka şöyle ilan edilmesini emrederek yaptığı kötü-lüğü haklı göstermeyi amaçlamıştır: "Müminlerin emiri, dostunuzu ezelî kaza ve yürürlükte olan ilâhî hüküm böyle olduğu için katletmiştir."⁶⁸ Dolayısıyla ta o zamanlarda Emevîlerin cebir doktrinini kendi siyasal çıkarları uğruna dinsel istismar konusu ettiklerini söylemek mümkündür.

Diğer Emevî halifeleri de bu konuda Muaviye'nin yolunu izlediler. Emevî halifeleri, kendilerinin Allah tarafından tayin edildiklerini ve dolayısıyla da Allah'ın halifesi olduklarını, kendilerine yapılacak isyan hareketinin, aynı zamanda Allah'a karşı yapılmış bir isyan sayılacağını, müslümanların Allah'ın iradesine rıza göstermeleri gerektiğini öne sürmüşlerdir.⁶⁹ Emevî yöneticileri, siyasal cinayetlerini ve zorbalıklarını meşru ve haklı göstermek için de, Allah'ın takdirinin ve ezelde, insanların alınlarına yazdığı yazının öyle olduğunu, kendilerinin ise sadece Allah'ın kaderini infaz ettiklerini dahi iddia etmekten geri kalmamışlardır.⁷⁰ Allah, Emevîleri sanki insanların kanlarını akıtsın diye yaratmıştı. Emevî idarecilerine göre halk, kayıtsız şartsız yöneticilerine itaat etmesi gereken bir sürüden ibaretti. Ünlü Emevî valisi Haccac, Basralılara hitaben şöyle seslenmişti: "...Vallahi, insanlara bir kapıyı tutmalarını emretsem, onlar da başka bir kapıyı tutsalar, onların kanları Allah tarafından helâl olur."⁷¹ Çünkü Haccac, Allah'ın ezelde çizdiği kaderi pratik alanda yürürlüğe koymaktadır. Kısaca, Emevîler döneminde çok belirgin bir biçimde kaderin, yaygın bir suç ve günah işleme aleti haline getirilerek, dinsel inançların ve duyguların politik çıkarlar uğruna kullanılmış ve istismar edilmiş olduğu olgusuna tanık olmaktadır.⁷²

Daha sonra Abbâsîlerin miras hukukuna başvurarak Hz. Muhammed'e akrabalıklarından ötürü, iktidarın kendi hakları olduğunu iddia ettiklerine tanık olmaktadır. Abbâsî halifelerinin her biri, Halifetullah, Adudullah, Muizlidinillah, Nasrullah, Sultanullah vb. kendilerini Allah'a izafe eden birtakım lakaplar edinmişlerdir. Böylece halifenin iradesi, Allah'ın iradesindendir; o, Allah'ın iradesiyle hareket eder veya Allah'ın iradesi onun aracılığı ile gerçekleşir ve dışsallaşır. Bu bağlamda Ebû Ca'fer el-Mansûr şunu dile getirmektedir: "Ey insanlar! Ben yer-yüzündeki Sultanullahım. Sizi, O'nun yardımı ve desteği ile yönetirim. Ben, O'nun fey'inin (ganimet) békçisiyim. O'nun iradesi ile hareket ederim; O'nun

⁶⁸ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamory, with an introduction and additional notes by Bernard Lewis, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1981, s. 84.

⁶⁹ William Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburg 1968, ss. 33, 38.

⁷⁰ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara 1983, s. 165.

⁷¹ Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abd Rabbîhi el-Endelüsî (327/939), *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Kahire 1367/1948, c. IV, ss. 117-118.

⁷² Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 168; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelamî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yay., İstanbul 1992, ss. 282-283.

*iradesi ile fey'i bölüştürürüm. O'nun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır...*⁷³

Cebriyeci anlayış ve yoruma göre, insanın başına gelen her şey, onun iradesinin etkinliği dışında gerçekleşir ve son tahlilde tamamen her şeye gücü yeten Allah'ın mutlak meşî'etinden doğmaktadır. İster doğa ve doğal olaylar tarafından, isterse yöneten, yani halife veya başka insanlar tarafından olsun, insanın başına gelen her şeyde önemli olan işte bu son noktadır. Yani yöneten tarafından gelen her şey, onun kanalından / mecrasından gerçekleşen ilâhî yazgıdır. Bunun için değiştirilemez ve itiraz edilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde yönetenin varlığı da ilâhî yargılardandır ve dolayısıyla da değiştirilemez. Daha doğrusu Allah öyle irade ettiği için halkın başında o vardır ve Allah öyle istediği için gücü vardır.⁷⁴ Sözelimi, ikinci Abbâsî halifesi Mansûr, Mekke'ye yaptığı bir yolculukta halka hitaben şunları söyler:

*"Ey insanlar! Ben, yeryüzündeki 'sultanullah'ım (Allah'ın otoritesi). Sizi O'nun yardımı ve desteğiyle yönetirim. Ben, O'nun fey'inin (ganimetinin) bekçisiyim O'nun iradesiyle hareket ederim. O'nun iradesi ile fey'i bölüştürürüm. O'nun izniyle veririm. Allah beni fey'e kilit yapmıştır. Atâlarınız, fey'inizin bölüşümü ve erzakınız için beni açmak istediğinde, açar; kilitlemek istediğinde, kilitler. Ey insanlar! Bu şerefli günde Allah'a yönelin ve beni doğruya erdirmesini, size merhamet etmemi ve iyilik yapmamı, atâlarınız ve erzakınızı adaletlice bölüştürmem için beni açmasını isteyin. O duyar, karşılık verir."*⁷⁵

Sonuç

Eş'arîler, Allah'ı âlemde birincil fail olarak gördüklerinden, ikincil derecede faillere etkin bir rol vermezler. Böyle bir anlayış, Allah'ın dışında kalan hem nesneler hem de beşerî failler için geçerlidir. Beşerî failler yaratıcı değil, alıcı pozisyonunda tasarımıdır. Çünkü faillere takdir edilecek özgürlük ve yaratıcılık Allah'ın mutlak yaratıcılığına ve özgürlüğüne gölge düşürür.

Eş'arîlere göre, her şey varlığını ve ayakta kalışını Allah'a borçludur. Çünkü onlar, her şeyin varlık nedeni ve kaynağı olarak bizzât Allah'ın keyfî iradesini görürler.

Eş'arîler, Allah'ın eylemlerinde bir neden, bir illet ve amaç aramaktan çekinirler. Onlara göre, Allah'ın eylemleri bir illet ile muallel değildir. Sözelimi,

⁷³ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, ss. 663-664.

⁷⁴ Hasan Haneî, *mine'l-Akîde ila's-Sevra*, Mektebetü Medbûlî, Kahire 1988, c. I (el-Mukaddimetü'n-Nazariyye), ss. 21-28.

⁷⁵ Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, ss. 663-664; Muhammed Mescid-i Camîî, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, s. 188.

bu çerçevede beşerî düzlemde gerçekleştirilen kötülükleri, çirkinlikleri ve masiyetleri de İlâhî eylem sınıfında değerlendirirler. Çünkü bu tür eylemleri İlâhî eylem sınıfına dahil etmemek İlâhî kudret ve irâdenin sınırlandırılması, dolayısıyla Allah'ın iradesi dışında kimi eylemlerin vukua gelişi anlamına gelir. Böyle bir şey de itikâdî açıdan sakınca doğurur.

Eş'arîlere göre, evrende değişmesi mümkün olmayan özünü niteliklerden söz edilemez. Çünkü Allah ontolojik anlamda nesneleri bir başka nesneye dönüştürebileceği gibi, değerler alanında da kötüyü (sözgeşi, hırsızlığı, puta-tapıcılığı) iyiye dönüştürebilir. Ancak böyle bir anlayışı kudret tartışmalarını aşırı mantıksal sonuçlarına vardırarak görmek mümkündür.

Eş'arîlerin savunduğu Allah anlayışı, Ortadoğu'da belli bir kültürel ortamın ve sosyolojik koşulların ürünüdür. Bu sosyo-kültürel bağlamdan ayrı olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda belli bir işlevi yerine getirmiş ve o sosyo-kültürel ortamda toplumların itikâdî sorunlarının çözümünde merkezî bir yer işgal etmiştir. Bu açıdan meseleye bakıldığında, günümüzde İslam toplumunun itikâdî sorunlarını çözüme kavuşturma noktasında eksik kalmakta ve gerekli işlevi yerine getirememektedir; dolayısıyla anakronizme düşmemek için bu tasavvurun süreç felsefesi ışığında, özellikle Muhammed İkbal ve Fazlur Rahman'ın görüşleri doğrultusunda doğa felsefesindeki bilimsel gelişmeleri izleyerek yeniden gözden geçirilmesi elzem görünmektedir.

Sonuç olarak, Ortaçağ İslam dünyasında iç ve dış tesirlerin etkisiyle geliştirilmiş Eş'arîliğin Allah anlayışının, yeniden tasavvur edilerek çağımızda İslam toplumunun itikâdî sorunlarını çözebilecek ve onları atıl, pasif, kaderci ve teslimiyetçi bir tutumdan alarak girişimci, iradeci, etkin ve üretken ve salih amellerle (fesad çıkarmadan) dünyayı imar edebilecek bir konuma getirebilecek yetkinlikte bir teolojik doktrin haline dönüştürülmesine şiddetle ihtiyaç bulunmaktadır.