

EŞ'ARİLİK/EŞ'ARİYYE

Doğuş Süreci

Eş'arilik öncesi İslam düşüncesi, karakteristik olarak, iki ana eğilim göstermiştir: Biri, bir metin olarak nassı esas alan rivayet eğilimi iken; diğeri nassı, aklın ana ilkeleriyle te'vîl eden re'y eğilimidir. Diğeri bir deyişle bu iki eğilimi, Nassçılık ve Akılcılık olarak formüle etmek mümkündür. Nassçılık; Kur'an ve hadisi metin olarak esas alan, kutsal metinlerin anlaşılmasında akla ve teville alan açmayan, iman konusu ile ilgili meselelerde tartışmayı reddeden ve kısmen irrasyonel sayılabilecek bir tutumu izhar etmektedir. Akılcılık ise, hareket noktası olarak Kur'an'ı kriter yapan, din zemininde vahyin yanında akla meşruiyet veren ve bunu da Te'vîl olarak ifade edilen terimle içeriklendiren bir yaklaşımdır. İlk yaklaşımdan farklı olarak Akılcılık eğiliminde, dinde akla aykırı yükümlülüklerin Allah'tan gelmesinin ve tabiat kanunlarına aykırı olabilecek bir şeyi irade etmesinin ilahi hikmete ve adalete uygun olmayacağı ana fikri vardır.

Nassçılık, genellikle “*ehlu'l-hadis, ehlu'l-eser ve ashâbu'l-hadis*” çevresi olarak bilinmektedir. Bu çevre, pratikte, Şafiî, Hanbelî ve Zahirî mezhepleriyle birbirini tamamlayan teorik fikhî yapılar dönüşmüştür. Nassçılık, daha sonraları, bu yapıların hepsini kapsayacak şekilde “Selefiyye” olarak da adlandırılmıştır. Bu çerçeveye bağlı kalarak nassları yorumlamada “usul” geliştiren en büyük teorisyenin İmam Şafii olduğunu belirtmek gerekir. Şafii'den sonra yaşayan usulcülerin/metodologların katkısı her ne kadar önemliyse de, Şafii'nin koyduğu kurallar, Nassçılığın temel karakterini oluşturmuştur. Şafii'nin ortaya koyduğu ve daha sonra gelen selefi temsilcilerin sıkı sıkıya bağlı kaldıkları kuralları iki maddede özetlemek mümkündür;

1- Peygamberden gelen sözlerin ve uygulamaların mutlaklaştırılarak ilahî çerçeveye kaydırılması,

2- İcma ve Kıyas gibi dinamik olabilecek bir yöntemin mutlaklaştırılan bu çerçeve ile pratize edilmesi,

Bu durumda teolojik ve hukuki alanda ortaya konacak herhangi bir düşünce, belirlenen usullere uymadığı veya dayanmadığı takdirde meşru olamayacaktır. Daha da önemlisi, insan aklı, hakikatı, ancak, formüle edilen paradigmaya uygunluğu ölçüsünde kavrayabilirdi. Bunun aksi bir durum mümkün olsa bile, ortaya çıkan şey, İslam'a aykırı olacaktır.

Selefi eğilimin temsilcilerine göre İslâm, akide ve şeriattan müteşekkildir. Akide olarak temellenen İslâm'ın bütün esasları *Kur'an ve Hadis*'lerde açıklanmıştır. Bu çerçevede din alanında *akl'a* ve *ictihad'a* yer verilmemiştir. Çünkü akıl, dini konularda görüş ortaya koyamaz. Şeriat, Kur'an'da açıklanan hükümleri kapsayıcı niteliktedir. Kur'an'ı açıklayan ve tamamlayan ikinci kaynak, ancak peygamberin söz, fiil ve takrirleri olabilir. Dinsel kaynakların belirlemelerine karşı takınılması gereken tutum, *akıl, kalb ve dilin imsaki*'dir. Yani inanç konuları üzerinde düşünmek yerine onları kabul edilmesi ve inanç meseleleri üzerinde tartışmak yerine susulmasıdır. Şu halde Akâid zemininde ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinmek, nasıl ve niçin gibi sorular sormaksızın bunları olduğu gibi kabul etmek ve herhangi bir yoruma gitmemek gerekir. Bu bakış açısı, Nass karşısında tam bir teslimiyet ve koşulsuz bir taklid/yorumsuz bağlılık olarak yapılanmıştır.

Şafii'nin temellerini attığı bu yöntem, nassçılık ortak zemininde daha sonraları teolojik bir sistem olarak Eş'ari ve onun takipçileri tarafından temsil edilecektir. Şu halde Nassçılık, inanç alanında Eşârî-Maturidî sistemle; uygulama alanı olarak da sunî fıkıh okullarıyla aktüelleşmiş bir anlayıştır.

Bu eğilimin karşısında ise, hareket noktaları ve sistemleri farklı olan akılcı bir eğilim yer almaktaydı. “Teolojik rasyonalistler”, “Özgürlükçü İslam Düşünürleri”, “İslam’ın İlk Düşünürleri”, “Aşırı Hoşgörüsüz Dogmatikler”, “Müslüman Skolastikler” gibi pek çok isimle anılan Mu’tezili çevre bu eğilimin temsilcisi konumundaydılar.

Nass kapsamına giren her şeyin teorik mantıkla yargılanması gerektiğini düşünen Mu’tezile, aklın, vahyin yanı sıra ahlaki hakikatin aynı ölçüde kaynağı olduğunu hareket noktası yapmıştır. Aklın asli unsur olarak nakilden üstün olduğunu kabul eden bu yaklaşım, İslam’ın temel ilkesi olan Tanrı fikrinin ve O’nun şer’î tekliflerinin ancak akılla bilinebileceğini; bir şeyin iyi veya kötü olduğunun, özsel olarak, akıl yoluyla kavranabileceğini savunmaktadır. Zira olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin olduğunu; Allah’ın, hikmeti gereği bir şeyi diğer bir şeyin sebebi olarak yarattığını; aklın bu sebepleri bulmaya ve bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tayin etmeye muktedir olduğunu iddia etmekteydiler. Bu yöntemde, şeriatın akla olan katkısı ayrıntılara yönelik olup, akıl yoluyla bilinenleri tamamlama ve açıklama ölçüsündedir.

Akla karşı duyulan bu güven, haberden başka ilim kabul etmeyen selefi eğilimin ve özellikle nakilci hadis alimlerinin, Mu’tezilî temsilcileri dini ifsat etmekle suçlamalarına neden olmuştur. Özellikle hadisçiler, Kelâmı, aslı dinde olmadığı halde bir şeyi dine sokmak ve ona dindenmiş gibi itibar etmek (*bid’at*), kalbin arzu ettiği şeye yönelmek (*heva*), hakikatin ve doğruluğun karşıtlığı (*bâtıl*) olarak görmüşlerdir. Kelâm’la meşgul olanlar hakkında da, “*mübtedî*” veya “*ehlu’l-bid’a*”, “*ehlu’l-ehva*” ve “*ehlu’l-batıl*” gibi olumsuz ve kötü anlamlar içeren isimler kullanmışlardır. Aynı tutum akılcı eğilim taraftarları tarafından da sergilenmiştir.

Selefi eğilim taraftarlarını cehaletle, yalancılıkla ve hadis uydurmakla suçlayan Mu’tezili temsilciler, onları nasslara nüfuz edememek ve sadece lafzî manalara bağlı kalmak anlamına gelen Haşeviyye ismiyle adlandırmışlardır. Selefi eğilim ile akılcı eğilim arasındaki mücadele Halife Me’mun’un hilafeti döneminde (813-833) giderek ideolojik bir boyut kazanmaya başlamıştır. Me’mun iktidara gelir gelmez, çoğu tartışmalı olan pek çok teolojik görüşü devletin sorunlarına uygulamaya çalıştı. İktidarın güvenliğini ve istikrarını korumaya yönelik bu politikanın temeli akılcı eğilimin omurgasını oluşturan *İ’tizali* öğretilere dayanmaktaydı. *Mu’tezilizm* şeklinde de adlandırılabilir bu ideolojinin temsilcileri, Me’mun tarafından planlanan ve resmi kovuşturma (*Mihne*) olarak bilinen politik olayda doğrudan müdahaleci olarak gözüktü. Me’mun tarafından uygulanan resmi kovuşturma, hicri ikinci asırdan itibaren toplumun alt katmanları tarafından büyük itibar gösterilen selefi eğilimin temsilcileri konumundaki hadisçilere yönelikti. Halkın gösterdiği itibar sayesinde hadisçilik sosyal açıdan kitlesel bir boyut kazanmıştı. Akılcı eğilimin temsilcileri tarafından “Haşeviyye” şeklinde isimlendirilen bu insanlar, akıl yürütmeden uzak, lafzî ve literal bir epistemolojik yaklaşımı benimsemiş durumdaydılar. Allah’ı bir insan imajı içinde sunan hadis ravileri, teşbihçi ve antropomorfik motiflerle süslü hikaye ve kıssalara atıfla, avam halkı enforme etmekteydiler. Halk nezdinde domine olan yaklaşımın aksine Me’mun, lafzî ve literal yoruma dayalı bu epistemolojik sisteme karşı, akli merkeze alan Mutezilî Teoloji’yi bir ideoloji olarak ön plana çıkarmaya çalışmıştır.

Halife Me’mun, 833 yılında ölümünden birkaç ay önce Bağdat valisi İshak b. İbrahim’e gönderdiği bir talimatla, kadılık görevini yürütenlerin teolojik görüşlerinin sorgulanmasını istedi. Kadılar, Kur’an’ın yaratılmış olduğuna (*Halku’l-Kur’an*) dair Mu’tezile doktrinini herkesin önünde onaylamaya zorlandılar. Sadece onlardan bir kaçı bu uygulamaya direnç gösterebildi. Bu uygulamayı onaylamayıp, buna direnç gösterenler arasında, Kur’an’ın yaratılmamış olduğuna dair halk görüşünün sözcüsü ve selefi eğilimin ruhani lideri konumundaki Ahmed b. Hanbel (ö.855) de bulunmaktaydı. 850 yıllarında Me’mun’un üçüncü halefi Mütevekkil selefi eğilim lehine karşı-Mihne sürecini başlattı. Bu süreçte diyalektik teolojiyle meşgul olmak resmen yasaklandı. Akılcı eğilimin temsilcileri ve görüşleri saray ve çevresinden uzaklaştırıldı. Bütün bu uygulamalar “*Sünnet’in zaferi Bid’at’ın çöküşü*” olarak nitelendirilmiştir. Tarihi ve siyasi gelişmeler, Ahmed b.

Hanbel ve selefi eğilimin, tüm İslam toplumunun dini görüşlerini, akılcı eğilimden daha fazla temsil ettiklerini göstermekteydi.

Tarihi, siyasi, kültürel ve teolojik alanda yaşanan bu mücadele, Eş'ari'nin Mu'tezile'den ayrılmasından sonra, Şafî/Eş'arî blok ve Hanefî/Mu'tezilî blok şeklinde, bazen selefi eğilimin lehine bazen de akılcı eğilimin lehine sonuçlanacak şekilde yıllarca devam edecektir. Bu iki eğilim arasındaki mücadele, her zaman “eski” ile “yeni” veya “değişmez” ile “değişebilir” arasında olmamış, bunun yanında eski ve yeninin kendi içindeki bakış açıları arasında da mücadeleye şahit olunmuştur. Örneğin herhangi bir alanda *Re'y*'i esas alan bir kimse, başka bir alanda *nakli* veya *eseri* temel alabilmekteydi. Mu'tezili temsilcilerden Nazzam, inanç alanında akli ve *Re'y*'i esas kabul ederken, fıkıhla ilgili meselelerde nakli esas almaktaydı.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde bu iki temel eğilimi temsil eden akıl taraftarlarıyla hadisi savunanlar arasındaki mücadele ve çekişme ileri boyutlara taşınmıştı. Ortaya çıkan yeni sorunlar hakkında görüş bildirmek için uydurulan hadislerle hadis kurumu her geçen gün büyüyordu. Öte yandan akılcılık da tamamen teorik varsayımlar boyutuna ulaşmış, çoğu zaman nassları göz ardı ederek, sadece aklın yeterliliğine ve kriter olarak kabul edilmesine dayanmaya başlamıştı. O halde artık bir yandan hadis kurumunun daha fazla büyümesine ve hadis uydurma işine dur diyebilecek, diğer yandan akıl kurumunu belli sınırlara riayet etmeye zorlayacak kurallara dayalı bir yöntem ve anlayışın ortaya çıkıp kurumsallaşması kaçınılmazdı. İşte teolojide bu boşluğu Eş'ari doldurmuştur. Mu'tezili temsilcilerden biri olan Ebu Ali el-Cubbai(ö.915), İslam kelam tarihi için iki önemli isim yetiştirmiştir. Bunlardan biri oğlu Ebu Haşim(ö.933), diğeri ise Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (260-330/873-941)'dir. Eş'ari, Ebu Haşim ve diğer nüfuzlu Mu'tezile kelamcıları gibi aynı entelektüel ortamı teneffüs etmişti. Eş'ari, başlangıçta hocası Ebu Ali el-Cubbai gibi kelama yönelik rasyonalist yaklaşımı savunurken, daha sonra Mu'tezile'nin bazı doktrinleri hakkında farklı düşünmeye başlamış ve akıl hocası Cubbai'den ayrılarak, selefi eğilime katılmıştır. Eş'ari'nin Mu'tezileden ayrılışını anlatan, birbirinden farklı pek çok rivayet bulunmaktadır. Her bir rivayet, bu ayrılışın spesifik tek bir nedeni olduğunu ima etmektedir. Oysa bu ayrılışı, tarihi, siyasi, kültürel ve epistemolojik mücadeleler ve gelişmeler, bu mücadelelerin İslam toplumunda yarattığı toplumsal gerilimler bağlamında değerlendirmek daha sağlıklıdır diyebiliriz. Tedvin asrıyla birlikte teşekkül eden, temel sorunları ve akımları belirginleşmeye başlayan İslam düşüncesinin iki temel eğilime ayrıştığını belirtmiştik. Nass'a sınıksız sarılan ve eşyayı değerlendirmede yegane kriter olarak onu gören eğilim ile akla sınıksız sarılan, gerek nassın anlaşılmasında gerekse ortaya çıkabilecek yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde akıl yürütmeyi tek ölçüt olarak kabul eden eğilim arasında yaşanan siyasi, kültürel ve epistemolojik mücadele Eş'ari yaklaşımın ortaya çıkışını zorunlu kılmıştır.

Eş'ari, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra selefi eğilimin bu çizgisini teolojik bir üslupla sistematik hale getirerek, daha sonraki yüzyıllarda kendi ismiyle anılacak olan en büyük Sünni teolojik okullardan birinin temellerini atmıştı. Eş'ari, selefi eğilimin akaid esaslarını benimseyerek Mu'tezile'ye karşı durmuş ama yöntem konusunda selef akaidini akli-teorik bir kalıba dökerek kelami bir yöntem kullanmıştır. Mu'tezile'nin düşünme faaliyetinde hareket ettikleri akli çerçeveyi iyi özümseyen Eş'ari, kendi çalışmalarında bu çerçeveden yararlanmıştır. Bu akli çerçeve, sadece Eş'ariyle sınırlı kalmamış bilahare onun öğrencileriyle devam etmiştir. Eş'ari yaklaşım, bir uzlaşma veya orta yol felsefesi olarak yüzyıllar boyunca Sünni İslam Dünyasında büyük bir itibar görmüştür. Eş'ari kelamının öngördüğü “kesb” anlayışı, bu orta yol felsefesinin bir tezahürüdür. Eş'ari'nin ismiyle özdeşleşen kesb teorisi, onun içine düştüğü çıkmazdan kurtulma çabasının bir ürünüdür denebilir.

Eş'ari kelamında nakil aklın esasıdır; nakil olmadan akıl çalışmaz; akıl, nesnesi olmayan bir özne konumundadır. Bu durum, bir yandan selefi eğilimin ve Eş'ariliğin Tanrı tasavvurunda teşbih ve tecsimi, siyasi zeminde de geçmişi meşrulaştırmayı doğurmuştur. Onlara göre, naklin

te'vil edilmesi, nassa karşı çıkmak, onun var olan nesnel/somut anlamını inkâr etmek, zanna uymak, hevaya tâbi olmak veya arzuya teslim olmak anlamına gelmektedir.

Tarihsel Gelişim ve Kurumsallaşma

Eş'arî yaklaşımı temsil eden kelmacılar bilinçli ya da bilinçsiz, bir yandan İslam kültürüne çevre inanç ve kültürlerden karışmış olan unsurları temizlemeyi diğer yandan aşırı derecede bölünmeye, parçalanmaya ve istikrarsızlığa neden olan inanç grupları arasındaki çatışmanın şiddetini azaltarak ortak bir zeminde uzlaştırmayı amaç edinmişlerdir. Eş'arî yaklaşımı temsil edenler, Mu'tezile'nin rasyonel kelam yöntemine karşı, Ortodoks bir İslam kelam yönteminin temelini atarak, ilahi vahyin otoritesini ön planda tutmuşlardır. Ancak Eş'ari kelam yöntemi, aşırı Ortodoks kesimlerden farklı olarak mantıksal, felsefi ve diyalektik karakterli akıl yürütmeyi içermektedir.

Eş'ari, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra, vahyin akılla desteklenmesi biçiminde ifade edilebilecek yeni teolojik yöntemini oluşturdu. Bu yeni teolojik yöntem, Sünnilikle Mu'tezile arasında bir uzlaşma yaratma girişimi olarak da görülebilir. Eş'ari'nin girişimi bir yönüyle tepki, diğer yönüyle uzlaşma içeriklidir.

Eş'ari tarafından belirlenen, uzlaşmaya ya da orta yol felsefesine dayalı kelami anlayış, hem halk nezdinde hem de Müslüman entelektüeller arasında büyük bir itibar görmüş ve benimsenmiştir. Bu kelamî anlayışın halk tarafından büyük saygı duyulan güçlü bilginler tarafından sürdürülmesi, Eş'arilik adında bir kelam okulunun kurulmasına ve sistematik bir kelam okulu haline gelmesine neden olmuştur. Eş'ari kelam anlayışının Müslümanların çoğunluğu tarafından benimsenmesinde, yaşanan siyasal, sosyal, kültürel ve düşünsel mücadelelerin etkisi göden uzak tutulamaz.

Eş'ari'nin Mu'tezile çizgiden ayrılarak, hadisçilere yakın bir konum belirlemesiyle, Sünni görüşleri rasyonel yöntemle savunmayı kendine ilke edinen eğilim dönüm noktasına ulaşmıştır.

Eş'ari'nin Mu'tezile'den ayrılmasına neden olarak gösterilen farklı görüşlerine bakılarak hadisçilere olan yakınlığı sezilebilir.

Görünüşte Mu'tezile'nin rasyonel yöntemine tepkisel bir tutum takınmasına rağmen Eş'ari, bu yöntemi kullanmaktan da geri durmamıştır. Bu yüzden o, hadisçiler nazarında hiçbir zaman kabul görmemiştir. Sosyal, siyasal, kültürel ve psikolojik koşulların belirlediği bu Eş'ari eğilim, başta teolojik alanda olmak üzere İslam düşüncesinde büyük bir kabul gördü ve Müslümanların geneli tarafından çabucak benimsendi.

Eş'ari'den sonra, Eş'ari düşüncenin kurumsallaşmasının başlatıcısı olarak da kabul edilen Ebu Bekir el-Bakillani(ö.403/1013), Eş'ari tarafından ortaya konan görüş, düşünce ve yöntemi daha sistematik bir düzeyde yeniden ele almıştır. Bakillani'nin Eş'arilik adına yaptıkları sadece Eş'ari'nin görüşlerini benimsemekten ve onları olduğu gibi taklit etmekten ibaret değildir. Bakillani, bir takım yeni yöntem ve içerikler geliştirerek Eş'ari kelam anlayışının sistematik hale gelişine ve yayılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Bilginin tanımı, kaynakları ve türleri konusunda yeni açılımlar ile Eş'ari epistemolojisinin; cevher, araz, atom, boşluk konusundaki yaklaşımı ile de Eş'ari kozmolojisinin sınırlarını belirleyen ve temellerini atan Bakillani, Aristo mantığına ve felsefi görüşlerine karşı çıkmıştır.

Bakillani ile çağdaş olan ve Eş'ari'nin öğrencisi el-Bahili(ö.373/893)'den Kelam eğitimi alan İbn Furek (ö.406/1015), Eş'ari kelamı açısından olduğu kadar İslam düşüncesi açısından da ilgi çekici bir kişiliktir. Tasavvufa ilgi duymakla birlikte, *ilhamı* bilgi kaynağı olarak kabul etmemiştir. Ona göre gerçek bilgiye, ancak düşünerek ve akıl yürüterek ulaşılabilir. Maturidi gibi bilgi kaynaklarını, beş duyu, sadık haber ve akıl olmak üzere üçe ayıran İbn Furek'e göre akl-ı selim, gerçeği yanlıştan ayıran tek kriterdir. Bu yüzden Kur'an, akli ana kriter olarak kullanmıştır. Aklın bildirdiklerinin dinsel alanda hüküm teşkil etmeyeceğini savunan İbn Furek, bir şeyin dinsel alanda hüküm kabul edilebilmesi için hakkında mutlaka nassın bulunması gerektiğini düşünmüştür. Böylece sisteminde akılcılığa

büyük yer vermekle birlikte nassa dayanan rivayetleri de ihmal etmemiştir. İbn Furek, Eş'ari tarafından ortaya konan Kelam sistemine pek çok açıdan katkıda bulunarak, başta İsfahan ve Nisabur bölgesi olmak üzere Eş'ari kelamının doğudaki merkezlere taşınmasını sağlamıştır. Eş'ari kelam sistematığı içerisinde farklı yaklaşımlar sergileme başarısını gösteren İbn Furek, pek çok konuda Eş'ari kelamcılardan farklı düşünmüştür. Haberi sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini, peygamber olmayan kimselerin mucizeye benzer olağanüstü olaylar gerçekleştiremeyeceğini, peygamberliğin erkeklerle sınırlandırılması gerektiğini, günahların büyük-küçük şeklinde ayırma tabi tutmadan hepsini aynı konumda kabul edilmesini savunarak bu konularda diğer Eş'ari kelamcılardan ayrılmıştır.

Hicri beşinci yüzyılda Mu'tezili düşünceye sempati duyduğuna inanılan Tuğrul Bey'in veziri Ebu Nasr Kunduri, Eş'ari kelamının öğretimine yasak getirmiş, Eş'ari bilginleri de eğitim sisteminden dışlamıştır. Bu devrede Şam, Hicaz ve özellikle Horasan'da Eş'ari temsilciler ve düşünceleri büyük baskı ve zorlamalara maruz kalmıştır. Ancak Selçuklu hükümdarı Alparslan'ın tahta geçişi ve Nizamülmülk'ün vezir olmasıyla birlikte Eş'arilere ve düşüncelerine itibarları iade edilmiştir. Ünlü Ehl-i Sünnet bilgini Ebu İshak Şirazi adına Dicle nehri kenarında bir medrese inşa ettirilmiş ve bu medresenin sorumluluğu da yine bu bilgine verilmiştir. Eş'ari kelamcılardan el-Cuveyni adına da bir medrese inşa ettirilerek bu uygulama Nisabur'a taşınmıştır. Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Eş'ariliği yeniden yaşatma adına yaptıkları bununla sınırlı değildir. Bunun yanında o, Belh, Herat, İsfahan, Basra, Musul, ve Merv gibi imparatorluğun egemen olduğu pek çok yerde medreseler kurdurarak, Eş'ari düşüncenin Mısır ve Kuzey Afrika'ya kadar yayılmasına aracılık etmiştir.

Eş'ari kelamını ideolojik bir zemine taşıyarak, özellikle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kavramı ve bu kavramın kimleri kapsadığı üzerinde duran, kendine göre çeşitli kriterler belirleyen Abdu'l Kahir el-Bağdadi (ö.429/1037), Eş'ari karşıtlarına ağır ithamlar ve suçlamalarda bulunmasıyla tanınmaktadır. Ehl-i Sünnet'in teolojisini, İslam'ın beş şartına benzer bir şekilde çeşitli kriterlere bağlayan Bağdadi, Eş'ari kelamının ideolojik anlamda kökleşmesine büyük katkıda bulunmuştur.

Kelam ve Fıkıh usulü kimliği ile ön plana çıkan el-Cuveyni (419/1028-478/1085), Kelam yöntemine bağlılığı dolayısıyla hadisçilerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır. Gazali'nin yetişmesine önemli katkıda bulunan el-Cuveyni, Mekke ve Medine'deki başarılı faaliyetlerinden dolayı İmamü'l Haremeyn şeklinde anılmasına neden olmuştur. Araştırmaya ve sorgulamaya dayalı bir imandan yana tavır sergileyen Cuveyni, yaşamının sonlarına doğru, "yaşlıların inanma biçimine imrenmiş ve onlar gibi inanmayı arzulamıştır". Mütেকaddimun dönemi Eş'ari bilginlerinin sonuncusu kabul edilen Cuveynî, Eş'ariliğin genel çizgisini benimsemekle beraber, pek çok konuda farklı görüşler ortaya koyarak bir anlamda kelam ilminin içerik yönünden genişlemesine katkıda bulunmuştur. Akıl yürütmeye dayalı bir kelam yöntemi lehinde eğilim sergileyen Cuveyni, akla aykırı görülen naklin te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. özellikle ilahi sıfatların yorumunda, alemin hudusunun ispatında ve Allah-alem ilişkisi gibi konularda genel Eş'arî çizgiden farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Alemin hâdis olduğunu ispatlamada kendi dönemine kadar kullanılagelen kanıt türlerine ek olarak, hudus ve imkan kanıtlarını birleştirerek üçüncü bir yöntem geliştirmiştir. Sınırlı da olsa felsefi terminolojiye ve tartışmalara yer veren Cuveyni, tabiat yasalarında determinizme karşı çıkmış, sıfatlar konusunda ise, "Hal" teorisini savunmuştur. Cuveyni yaşamının sonlarına doğru kaleme aldığı "el-Akidetu'n-Nizamiyye" adlı eserinde önceden savunduğu pek çok düşünceden vazgeçerek, bazı düşüncelerini yeniden düzenleme yoluna gitmiştir.

Gazali, (öl. 435/1043) Eş'arî düşüncenin ötesinde İslam Kelâm'ı ve Felsefesi üzerinde esaslı bir yer tutmuştur. O, bir yandan ortodoks/sunnî İslam'ın teorik temellerini atarken, diğer yandan Eş'arîlik, Selefilik ve Sufilik eğilimlerini birleştirerek mevcut düşünsel mirasa ortak bir buluşma zemini tesis etmiştir. Gazalî, Aristo mantığını, İslam bilimleri için ortak bir metodoloji olarak formüle etmiş, mantık bilmeyenin ictihadına itibar olmayacağını bir usul olarak

savunmuştur. Bunu temellendirmek için ise, “*Mustasfa*” ve “*Mi'yâru'l-İlm*” adlı eserleri kaleme almıştır. Böylelikle usûl ilmi, Gazali'yle birlikte “Aristo mantığı” temelinde yeniden içeriklendirilmiştir. Bundan böyle Kelam, tarihsel olarak, Gazali ile birlikte yöntem ve içerik değişikliği sürecine girmiş ve Felsefî Kelâm dönemi başlamıştır. İslam bilimlerindeki bu dönüşümle Kelam Tarihi, Mutekaddimûn ve Muteahhirûn olarak ikiye ayrılmıştır. Gazali öncesi kelamcıların “*În 'ikâs-ı Edille*” adı verilen ve delillerin temelsizliğinin ortaya konmasıyla delil getirilen şeyin de temelsiz olacağı şeklinde kullanılan yöntem terkedilmiş; yerine, Aristo mantığındaki tanım anlayışı ve temellendirme biçimi kullanılmaya başlanmıştır. Teolojik çerçeve olarak “*Marifetullah*” konusu özelinde “*Tevhid*”in temellendirilmesi şeklinde aktüelleşen Kelâm, Gazali ile birlikte varlığı varlık olması bakımından konu eden felsefî bir paradigmaya kaymıştır. Bunun da en temel nedeni, Müslüman filozofların tezlerini çürütmektir. Zira Gazali, önceki kelamcıların aksine Felsefe çevresini hedef almıştır. O, alemin kadimliği, Allah'ın cüzleri bilip bilmediği ve yeniden dirilişin ruh-beden birlikteliği ile mi yoksa sadece Ruh'la mı olacağı sorunları temelinde İbn Sina ve Farabî'nin üyesi olduğu felsefe çevresinin görüşleri çürütmeye ve temelsizliğini göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede Gazali, filozofların metod ve doktrinlerini eleştirmekle mevcut Kelam-Felsefe karşılaşmasını çatışmaya dönüştürmüştür. Bu çatışma sonraki kuşaklarca “*Tehafî*” geleneği olarak sürdürülmüş ve Kelam ile Felsefe arasındaki ideolojik çatışma daha da derinleşmiştir. Dolayısıyla Gazali'nin Aristo mantığını yöntem olarak benimsemesinin ana nedeni, mevcut çatışmayı karşıtların yöntemini kullanarak onları kendi silahlarıyla vurmaktır. Görünen o ki, Gazali'yle gelişen sürecin iki önemli sonucu olmuştur: Biri, Aristo mantığı “İslam bilimleri” için ‘usul’ anlamında yöntem olarak kullanılmaya başlanmış; diğeri ise, felsefî kavramlar, mevcut içerikleriyle Kelam'da da kullanılmaya başlanmış ve Kelâm'ın felsefeleşmesi süreci başlamıştır.

Razi (606/1209) de, Gazali ile başlayan Felsefe karşıtlığını sürdürmüş, İslam düşüncesini Meşşâî felsefenin kalıplarından kurtarma mücadelesine devam etmiştir. Razi, Kelâm'da Eş'ârî doktrini savunurken Gazali ve İmam el-Haremeyn'in etkisi altında kalmış; Felsefe'de ise büyük oranda İbn Sina'nın perspektifine bağlı kalmıştır. Halife Mütevekkil ile birlikte popülaritesi giderek artan Sunnî paradigmanın Eş'ârî yorumu, Gazali ve Razi ile kurumsal anlamda daha da etkinlik kazanmıştır. Kelâm, felsefeleşme sürecini, Razi döneminde olduğu gibi İcî ve Taftazanî döneminde de sürdürmüştür. Razi, İcî ve Taftazanî'nin eserlerinde ontoloji ağırlıklı bir içerik dikkat çekerken; bilgi, varlık, varlığın vasıfları, yokluk, birlik ve çokluk, sebep ve sonuç ilişkisi gibi konular öne çıkmaktadır. Bu süreçte Kelam'da Mutezile ile temsil edilen rasyonel metodoloji, Gazali ile gelişen süreçte İslam bilimlerindeki etkinliğini kaybetmiş ve yerini büyük oranda Gazali ve Razi'nin çabalarıyla kurumsallaşan sünnî paradigmanın kullandığı Nassçılık metodolojisine bırakmıştır. Hilafetin merkezinden kopan emirliklerde yaşama şansı bulan Felsefî çevre de, mevcut baskılara dayanamayarak çeviri dönemlerindeki popülaritesini kaybetmiştir. Tarihsel olarak İslam düşüncesinin kendi özünde taşıdığı felsefî ve rasyonel miras, ideolojik karakteri ağır basan bir Eş'ârî Nassçılık Teoloji'sine mahkum edilmiştir.

Teolojik ve Felsefi Doktrinler

Bilgi

Eş'ari düşünce sisteminde bilgi meselesiyle ilgili tartışmalara eserlerinde sistematik anlamda ilk kez yer veren kişinin Bakillanî olduğunu belirtmek gerekir. Eş'ârî, bu konuda sadece bilginin tanımını vermekle yetinmiştir. Bakillanî ise, bilginin tanımı, mahiyeti, çeşitleri ve kaynakları gibi daha geniş bir çerçeve kullanmıştır. Epistemolojik derinliği fazla olmasa da bilgi nazariyesi ile ilgili tartışmaların Mutekaddimun döneminde Bağdadî, Cüveynî, İbn Furek ve İsfahanî ile devam ettiğini görüyoruz.

Eş'ârî düşünce sisteminde epistemolojik tartışmalar, en temelde iki eğilime sahiptir. Biri bilginin kavramsal anlamda tanımının yapılamayacağını savunurken; diğeri ise, bilginin tanımının yapılabileceğini ileri sürmüştür. İlk görüşü benimseyenler, bilginin Allah'ın bilgisi de dahil olmak üzere kuşatıcı bir tanımının yapılamayacağını savunmaktadır. Zira bu çevreye göre zaten bilgi, tanıma gereksinim bırakmayacak kadar apaçıktır. İkinci görüşü ileri sürenler ise, bilgiyi nesnenin kendisi ile eşitleyerek objektif bir tanım getirmeye çalışmıştır.

Bu çerçeve içerisinde Eş'ârî'ye göre bilgi, kişinin alim olarak nitelenmesini gerektiren şey olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre bilgi, obje açısından değil özne açısından sıfat olarak görülmüştür. Bakillânî ise, bilgiyi bilineni olduğu şekliyle bilmek olarak tanımlamıştır. Böylesi bir tanımda ise, bilgi, temyiz olarak, tanımlanan nesneyi, öteki şeylerden ayırmaktır. Şu halde Eş'ârilik, Razi dışında, bilginin "itikâd" olarak karşılanamayacağını savunmuş, bunun yerine ağırlıklı olarak bilgiyi, bir şeyi olduğu hal üzere bilmek şeklinde tanımlamıştır. Çünkü tanım, Allah'ı da içine alacak şekilde yapılmalıdır. Halbuki Allah için "itikâd eden" nitelemesi yapılamaz. Mutezile'nin aksine Eş'ârî teolojide bilgi, kadim ve muhdes bilgi olarak ikiye ayrılır. Allah'ın bilgisi, kadim iken; insanın bilgisi ise muhdestir. Çünkü bilgi, bir sıfat olarak mevsufa tabidir.

Kelam'da bilgiyle ilgili yapılan tanım tartışmaları epistemolojik olmaktan çok ontolojiktir. Bilgi, varlık zemininde ve onunla bir şeyin iki yüzü gibi sıkı bir ilişki içindedir. Sofistlerle yapılan tartışmalar, insanın da üyesi olduğu *şâhid alem* olarak fiziksel varlıkların, duyular aracılığıyla epistemolojik delalet ve kesinliklerini temellendirme çabasıdır. Zira fiziğin bilgisi, metafiziksel bir varlık olarak Allah'ın varlığının bilgisi için bir çıkış sağlamaktadır. O halde burada, bir varlığın bilgisinden tecrübe dışı bir varlığın bilgisine gidilmektedir. Kozmolojik delil olarak ortaya çıkan bu çeşit bir istidlâl, Kelâm'ın hem yöntemini hem de hareket noktasını belirlemektedir. Buna göre tecrübe alanı, marifetullah için mantıksal ve epistemik bir delâlet sağlar.

Eş'ârî düşünce sistemi, Tanrı'nın mutlaklığına her şeyden çok vurgu yapan bir teolojidir. Bu çerçevede bilgi de bir fiil olarak Allah'ın yaratmasıyla mümkün hale gelir. İnsan fiilleri konusunda formüle edilen Kesb teorisi bilgi teorisinde de uygulanmıştır. Buna göre insan bilgiyi irade eder, Allah da bu iradeye uygun olarak bilgiyi yaratır. Fiillerde olduğu gibi bilgi yaratmak bakımından Allah'a; irade etmek bakımından insana aittir. Kesb teorisi, Eş'ârî düşüncede, bir yanda Allah'ın mutlaklığını diğeri yanda insan sorumluluğunu korumuş olmaktadır.

Varlık

"*Vucûd*" ve "*mevcûd*" formlarında kullanılan varlık kavramı, terminolojik bütünlük açısından karşıtı olan "madum" kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Teolojik sistemlerin kullandığı ana zemin "varlık"tır. Çünkü bilgidен söz edebilmemiz varlığa bağlıdır. Diğeri bir deyişle ontoloji olmadan epistemolojiden söz edilemez. Bu yönüyle varlık ve bilgi, Kelâm'ın en esaslı iki zeminidir. Temellendirmenin olmazsa olmazı olan varlık ve yokluk kavramları, bir arada ve "şey" kavramı zemininde ele alınmıştır. Eş'ârî teolojide varlık, öncelikli olarak, temellendirme açısından duyusal alan olarak Fizik üzerine kuruludur. Burada öncelikle "alem" in, cevher ve araz kavram ikilisi kullanılarak, alemin muhdes olduğu ortaya konur. Atom teorisi olarak formülleşen bu düşünce, klasik dönemde "*cüzz la yetecezze*" adıyla meşhur olmuştur. Kelam tarihinde bu teoriyi ilk kez ileri sürenin Mutezile'den Ebu Huzeyl el-Allaf olduğu, daha sonra bu teoriyi sonuna kadar geliştirerek sahiplenen çevrenin Eş'ârilik olduğu bilinmektedir. Buna göre eşyanın hakikati vardır ve onun kesin bilgisine ulaşmak da mümkün görülmüştür. Sofistlerin aksine kelamcılar, tecrübe alanı, göreceli olmayan nesnel bir delâlete sahiptir. Duyularla elde edilen bilgiler, zorunlu ve nesneldir. Çünkü duyular, insan iradesinden bağımsız olarak dış dünyanın bilgisini "idrak" yoluyla elde eder. İdrak'te insan bütünüyle pasiftir. İdrak'ın faili insan değil, Allah'tır. Şu halde duyusal alanın bilgisi kesin ve nesneldir.

Bu çerçeve içerisinde Eş'ari teolojide insanın da bir varlık olarak üyesi olduğu âlem, “*kevn*” yani “*oluş*” olarak farklı bir çerçeveye oturtulmuş ve fiilden faile gitmeye imkân sağlayan bir delâlet olarak temellendirilmiştir. Fizik âlem, iki temel nitelikten oluşur. Biri kendi zatıyla kaim olabilen ki bu ya bileşik olur ya da bileşik olmayan bir şey olur. Bileşik olursa, cisim; olmazsa bölünme kabul etmeyen cüz, cevher olur. Diğeri ise kendi başına var olamayan ve ancak cisimlerde ve cevherlerde onlar dolayısıyla var olabilen arazdır. Renk, tat ve koku arazları gibi. Her iki nitelik de özü itibarıyla sonlu, nedenli ve fiil olduklarını ortaya koyar. Alem, niteliksel olarak fiil olunca, bu fiiller bir faili gerektirecektir. İbn Sina ve Farabi gibi müslüman filozofların âlem-Allah ilişkisini kurarken kelamcıların dayandığı kozmolojik delili eleştirmişler ve tek'ten çok'un çıkmasının makul olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu filozoflara göre tekten çok çıkmaz. Cüzlerin bilgisinin küllün bilgisine temel yapılamayacağını savunan filozoflar, akıllar teorisini geliştirerek zihinden hareket eden ontolojik bir temellendirmeyi tercih etmiştir.

Eş'ari düşüncede, diğer kelam sistemlerine paralel sayılabilecek bir yaklaşım söz konusudur. Kelam sistemleri, “*Kıyâsu'l-Ğaib ale's-Şahid*” ve “*İstidlâl bi's-Şahid ale'l-Ğaib*” olarak bilinen kelamî yöntemlerinde Şahid olarak Fizik'ten Ğaib olarak metafiziğe giden bir varlık temellendirmesi söz konusudur. Bu temellendirmede ana unsur *hudûs* yani yaratmadır. Tecrîbe alanı olarak âlemden, “onun hâdis olduğu ortaya konularak” yaratıcı olarak Tanrının varlığının bilgisine ulaşılmaktadır. Hudus delili olarak da bilinen bu yöntem Eş'ârî varlık anlayışının da temeli olmuştur. Yaratma kavramının bu terminolojideki ifadesi “*Cüzz Lâ Yetecezza*”dır. Çünkü cüzz, bölünme kabul etmeyen ve ancak yaratmayla varlık imkânı kazanan bir atomdur. Cevher-i Ferd teorisi olarak da bilinen bu teori, alemin yaratılması ve hudusu üzerine kurulmuş bir kavramdır. Buna göre Allah, parçalanamayan cüzler yarattı, sonra varlıkları onlardan te'lif etti. Mutezilenin önde gelen isimlerinden Nazzam, bu teoriyi reddetti. Ona göre cüzün sonsuza kadar bölünmesi caizdir ve bölünme açısından son yoktur. Nazzam'a göre bölünme bi'l-fiil değil, olasılık ve zihinsel anlamda sonsuzdur.

Tanrı

Eş'ari kelamcılar Tanrıyı genellikle klasik Teizm'in algıladığı şekliyle mutlak, ezeli, her şeyi önceden bilen ve programlayan bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir. Bu tasavvur şekli her ne kadar Tanrıyı her türlü eksiklikten ve noksanlıktan uzak tutmak adına yapıyorsa da, gerçekte bu yaklaşım tarzı Tanrıyı fonksiyonu olmayan, atıl ve soyut bir varlık durumuna düşürmektedir. Bu kelam sisteminde Tanrı telakkisinin merkezini oluşturan ilahi bilgi, ilahi irade ve ilahi güç anlayışı, her şeyin-ki buna insanın eylemleri de dâhildir- en küçük ayrıntısına kadar önceden programlandığı ve bu ilahi programa göre gerçekleştiği fikrine dayanmaktadır. Bu yaklaşım tarzı Tanrıyı yüceltmek bir yana, Onu sınırlamak, soyut ve mekanik bir varlık şekline dönüştürmek anlamına gelmektedir. Fiilleri için hiçbir akli ve mantıki nedenin olması gerekmeyen, iradesini ve gücünü gelişigüzel ve keyfi olarak kullanan, hikmetinden sual olunamayan buyurgan bir Tanrı telakkisi karşısında insan, eylemlerinin gerçek sahibi olmayan, ontolojik açıdan Tanrının mutlak iradesine ve gücüne bağımlı aciz bir varlık konumundadır.

İnsana ait özgür bir irade ve seçme hakkına yer verdiği takdirde, Allah'ın mutlak iradesinin sarsılacağı endişesi taşıyan bu anlayış, insanın yaptıklarından sorumlu olmasını, orta yol felsefesinin gereği olan “kesb” kavramıyla açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu kelam sisteminin kesb'i de Allah'ın tasarrufuna bağlı kılması, eylemlerinde insana en ufak bir özgürlük ve etkinlik alanının kalmaması sonucunu doğurmuştur denebilir.

Eş'ari kelamcılar, insanın eylemlerini gerçekleştirmesinin en önemli ön şartları konumunda bulunan irade ve kudret hakkında insana ciddi bir yetkinlik tanımadıkları halde, insanın gücünü aşan şeylerden bile sorumlu tutulabileceğini savunmuşlardır. Eş'ari kelamcılarının, Tanrıyı korumak

adına içine düştükleri bu çelişkinin, gerçekte Allah'ı adil olmayan ve keyfi davranan, insanı da sorumsuz bir varlık konumuna indirmediği söylenebilir.

Bireysel kapasitenin ortaya çıkmasına çoğunlukla engel olan, bireyin kendini yenilemesine ve geliştirmesine imkân tanımayan bu anlayış, egemen dini öğreti ve kültürel zihniyet olarak, siyasal alanda da iktidarların güvenliklerini, devamlılıklarını ve istikrarlarını korumak için başvurdukları en önemli meşruiyet kaynaklarından biri olmuştur denebilir. Kültürel mirasımızın önemli bir parçasını oluşturan ve asırlardan bu yana Müslümanların zihinlerine egemen olan bu öğretinin insanın özgürlüğü ve sorumluluğu konusundaki yaklaşımı, temelde Mu'tezili tezin bir anti-tezi konumundadır. Bu konuda ortaya konan kelami formülasyonlar ve argümanlar Mu'tezili doktrine göre şekillenmiştir denebilir. Eş'ari kelamcılarının özgürlük ve sorumluluk konusundaki Mu'tezile karşıtlığı ve tepkisel duruşu, bu konuda insanı hiçbir şekilde bir değer olarak görmeyen cebir anlayışına yakın görüşler sergilemelerine yol açtığı söylenebilir.

Evren

Eş'ârî teolojide, Allah-Alem ilişkisi "Âdet" kavramı etrafında işlenir. Âdet kavramı, mucize kavramının karşısına yerleştirilmiştir. Buna göre âdet, olağan olan, tekrar ede gelen ve değişmesi mümkün olan durumdur. Kelamcılarının âleme ilişkin tezleri imkan kavramı ile temellendirilmiştir. Buna göre hiçbir şey zorunlu değildir. Allah'ın mutlaklığının söz konusu olduğu bir durumda zorunluluktan söz edilemez. Her şey mümkündür. Burada yasallık veya nedensellikten bahsedilemez. Âdet teorisine göre, içkinin içilmesiyle ortaya çıkan sarhoşluk, yemekten kaynaklanan doyunluk, ateşe dokunmayla ortaya çıkan yanma zorunlu değildir. Sarhoşluk, doyunluk ve yanma olguları, adeten aynı şekilde gerçekleşmektedir. Bu çerçevede genelde diğer kelam sistemlerinde olduğu gibi Eş'ârî düşüncede de evrenin ontolojik olarak mümkün hükmündedir. Evren, Tanrının iradesi ile var olmuştur. Tanrı irade etmeseydi evren olmayacaktı. Şu halde ortaya çıkmada, mevcut oluşun aksine bir durumun olması her zaman için imkân dâhilindedir. Kelamcılarının bu yaklaşımına paralel olarak Allah ile evren arasındaki ilişki statik değil dinamiktir. Zira evren, "ekvân" denilen *oluşlar*'dan ibarettir. Bu oluşlar, Tanrının evrenle olan ilişkisinin sürekli olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede Bakıllani, Tanrı'nın evren üzerindeki mutlak egemenliğini indeterminist bir doktrin aracılığıyla anlatmaya çalışmıştır. Buna göre evren Tanrı'nın mutlak iradesine bağlı olarak sürekli bir yaratılma içindedir. Bu noktada tabiat yasalarından söz edilemez. Müslüman filozofların sebebiyet/illiyet nazariyesiyle ortaya koydukları görüşler, Eş'ârî düşüncede, özellikle de Gazali tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Eleştirinin yoğunlaştığı nokta, sebep-sonuç ve asl-fer' arasındaki ilişkinin zorunluluğu ve eş-zamanlılığı olmuştur. Müslüman filozoflara göre Allah-Evren ilişkisi illet-malül ilişkisidir. Buna göre evren, illet olarak Allah'ın bir malülüdür. İlet ile malül arasında bir süre aralığı yoktur. Allah ile evren arasında zamansal olarak bir öncelik sonralık söz konusu değildir. Gazali'nin karşıt tezi, sebep ile müsebbep arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ortaya koymaya dayanır. Zorunluluk ilkesini kabul etmek, Allah'ın mutlak kudretini sınırlandırmak anlamına gelecektir. Şu halde Eş'ârî teolojide evren, yasallığın değil, âdet olarak imkanın geçerli olduğu ve tekrar ede gelen âdet durumunun Tanrı tarafından askıya alınabileceği bir varlık düzeyindedir.

Yaratma Doktrini

Eş'ârî teolojide yaratma, *halk*, *ihtirâ* ve *ibdâ* gibi kavramlarla ifade edilmiş ve "bir şeyi yoktan var etme" anlamında kullanılmıştır. Özü itibarıyla yaratma doktrininde referans gösterilen bu kavramlar, aslında, Allah-âlem ilişkisini açıklamaktadır. Kelam, bu ilişkiyi "Yaratma" ile açıklarken, müslüman filozoflar epistemik bir çerçeve içerisinde adına "*Sudûr*" denilen bir nazariye ile açıklamaktadır.

Eş'ârî teolojinin en karakteristik özelliği, Allah'ın mutlaklığı ilkesinin sistemin bütününde merkeze konulmasıdır. Bu ilkenin yaratma doktrininde de korunduğu görülmektedir.

Zira Eş'ârilikte, insan fiilleri de dâhil olmak üzere Allah'ın dışındaki her şey, “şey” olmaklığı bakımından yaratmanın konusudur. Yaratmak ise sadece Allah'a mahsustur. İnsan fiilleri konusunda Kesb teorisini savunan Eş'ârilik, fiillerin meydana gelmesini Allah'a; irade edilmesini ise insana bağlamıştır. Şu halde insan bir şey yapmayı ister, Allah da irade edilen şeyi yaratır. İnsanın yaratma kabiliyetine sahip olmasından söz edilmesinin Allah'ın mutlaklığını zedeleyeceğini düşünen Eş'ârilik, aynı fiile yaratma ve irade etme yönleri açısından iki özne tayin etmek zorunda kalmıştır. Allah-âlem ilişkisini, felsefecilerde olduğu gibi kognitif bir zeminde değil, mümkün bir durum olarak Allah'ın irade eden fail oluşuna dayandırmıştır. Bu bakımdan, âlem varlık olarak *mümkün* iken, filozoflarda *Vacib bi-gayrihi* hükmündedir. Burada iki farklı hareket noktası söz konusudur. Kelam'da öne çıkan kavram *irade* iken, felsefede ise *bilgi*dir.

Dinde insan özgürlüğüne temel bulmak için İbn Sina, bu çerçevede, Allah'ın “cüziyyat” olarak insanın yapıp-edeceği şeyleri, oldukları, olmakta oldukları ve olacakları hal üzere değil, prensipler düzeyinde “külli” anlamda bilir. Kendi sistematiği içerisinde tutarlı olan bu yaklaşım, Allah ile öteki olarak âlem arasında sadece varlık bakımından bir farklılık görür. Buna göre Allah ile âlem arasında zaman bakımından bir fark yoktur, fark sadece varlık yani zat bakımındandır.

Yaratma doktrinini savunan Eş'ârî kelamcılara yöneltilmiş en önemli eleştiri zat olarak “bir” olan Allah'tan zat olarak “çokluk” arz eden âlemin nasıl çıktığıdır. Filozoflara göre birlik olarak Allah'tan çokluk olarak âlem yaratma doktrini temelinde çıkmaz. Birlikten ancak birlik çıkar. Yaratma doktrininin bu eleştirisine karşı felsefeciler, kendi sistemlerinde “on akıl” teorisi ile çokluk olarak âlemin nasıl ortaya çıktığını temellendirmeye çalışmıştır. Sudur nazariyesi olarak formüle edilen bu yaklaşım, âlemi imkan zemininden vâcib bi gayrihi zeminine kaydırmıştır.

Halbuki Eş'ârî kelam sisteminde durum tam tersinedir. Buna göre varlığın üç hükmü vardır: Varlığı zorunlu olan “Vacib”, varlığı olması ile olmaması açısından eşit olan “mümkün” ve son olarak da varlığı imkansız olması anlamında “müstahil” kategorileri kullanılarak Allah-âlem ilişkisi temellendirilmeye çalışılmıştır. Buna göre aslında iki varlık düzeyi ortaya çıkar. Bunlardan biri varlığı zorunlu olan Vacib varlık iken, diğeri varlığı zorunlu varlıkla olanaklı hale gelen mümkün varlıktır. Eş'ârî kelam sisteminde varlığın mümkün oluşunu açıklayan anahtar kavram iradedir. Buna göre âlem, Allah irade ettiği için vardır. Âlem, Allah irade etmeseydi olmayacaktı. Şu halde yaratma doktrini, irade kavramıyla içerik kazanmakta ve varlık düzeyi olarak “mümkün” hükmünü almaktadır.

İnsan

Yaratma doktrini Eş'ârî kelam düşüncesinde insan anlayışının temelini oluşturmaktadır. Eş'ârî sistemde insan, *teklif* düzleminde mükellef bir varlık olarak tanımlanmıştır. Bu noktada insan, irade etme özgürlüğü olmasına rağmen yapma özgürlüğü olmayan bölünmüş bir kişiliktir. Çünkü bu sistemde irade etmek insan için mümkün iken, yapmak ya da yaratmak imkansızdır. Bu çerçevede teklif, Allah'ın bir yandan vahiy yoluyla iradesini ortaya koyması, diğer yandan irade etme ve yapma açısından sınır çizmesidir. İnsan ise, mutlak iradenin tarih içerisinde ortaya koyduğu iradeyi tutum belirlemede dikkate almakla sorumludur.

Nassçı hareket noktasına göre insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu akıl yerine vahiyle temellendiren Eş'ârî yaklaşım, sorumluluğu irade etmekten ibaret görmüştür. Eş'ârilığe göre, bu durum, yaratmanın mutlak anlamda sadece Allah'a ait olmasının bir gereğidir. “Din” içerdiği hükümler ve bulunduğu zemin açısından nakle dayanır. Bu yönüyle akıl, sorumluluğa koşul yapılabilir, ancak ona temel yapılamaz. Eş'ârilığe göre akıl, “iyi” ve “kötü” hükmü veremez. Hüküm sadece Allah'a ait olduğu için iyi ve kötü hükmünü vermek de Allah'a aittir. Dolayısıyla Eş'ârî sistemde aklî tekliften söz edilemez. Özü itibarıyla teklif, naklidir ve vahiyle sınırlıdır. Bu sistemde aklın hükümleri ile dinin vahye dayanan hükümleri birbirinden ayrılmıştır.

Vahiy Allah-insan ilişkisinin merkezine yerleştiren Eşârî yaklaşım, her ne kadar Allah'ın insana ilk vacip kıldığı şeyin akıl olduğunu savunsa da, hareket noktası açısından Mutezile'nin ortaya koyduğu teolojik sistemden bütünüyle ayrılmaktadır. Çünkü Mutezile'de sorumluluk, akılla temellendirilmekte ve insan da irade etme ve yapma anlamında tam olarak özgür kabul edilmektedir. Buna göre birinde vahiy diğesinde ise akıl hareket noktasıdır. Aklın merkeze alındığı yaklaşım, insan sorumluluğunu tam özgürlükle açıklamış ve akli sorumluluğun kaynağı yapmıştır. Vahiy merkeze koyan yaklaşım ise, tam aksine, insan sorumluluğunu “irade etme” ile sınırlandırmış ve vahiy de sorumluluğun kaynağı yapmıştır.

Eş'ârî sistemde insan anlayışını ortaya çıkarmanın en makul zemini, insan fiilleri konusundaki tartışmalardır. Bu tartışmalarda Eş'ârilik, adına kesb denen bir teoriyle insanı bir taraftan irade etme özgürlüğü olan, diğ taraftan fiillerini Allah'ın yaratması dolayısıyla da pasif bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle Eş'ârilik, cebr-i mutavassıta/ılımlı cebir olarak nitelenmiştir. Allah'ın mutlaklığı ile insanın özgürlüğü arasında ters orantılı bir ilişki kuran Eş'ârî yaklaşım, insanı Allah'ın mutlaklığı karşısında irade etme dışında özgürlüğü bulunmayan bir varlık olarak pasifize etmiştir.

İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisi

Kesb teorisi, aslında, insanın irade özgürlüğünü Kur'an ayetleri ışığında temellendirme mantığına dayanır. Bu teoriye göre “ekvân/oluşlar” olarak bütün fiilleri yaratan ve ortaya çıkaran Tanrı'dır, ancak bu fiiller, sorumluluk temelinde bir biçimde onları kazanan insanın iradesi ile ilişkilendirilirler. Aslında bu formülasyonda, insanın kendi seçimine dayalı fiillerini kazanma bilincine sahip bir varlık olduğu psikolojik bir gerçeklik olarak vurgulanmak istenmektedir. Ancak aynı formülasyonda, insanın sadece kendisine ait yönelimlerle ortaya çıkan fiillerini kazanma değil, aynı zamanda bu fiilleri meydana getirme bilincine sahip bir varlık olduğu göz ardı edilmektedir. Öte yanda sorun psikolojik olmaktan çok ahlakî bir nitelik taşımaktadır. Aslında temel sorun, tanrının mutlaklığı ile insan sorumluluğunun nasıl uzlaştırılacağıdır. Her şeyden önce insanın kendi fiillerini kazanma bilincinin Tanrı tarafından yaratılıyor olması, insanın onlardan hiç birisini kazanmaması anlamına gelmektedir. Eş'ari kelamcılarının buradaki temel hareket noktaları, her türlü irade ve yapma insiyatifinin yaratma kavramıyla Tanrı'ya verilmesi, buna karşılık teistik temelde sorumluluğun insana yüklenmesi noktasında düğümlenmektedir.

Bir fiili yapmak, o fiili yaratmaktır. Yaratmak tartışmasız olarak Allah'a aitse, insanın yapıp-etmelerinden sorumlu tutulması nasıl ve ne şekilde açıklanacaktır. Her iki durum aynı noktada kesiştiği için Eş'ârî düşünce, bu sorunu adına “kesb” denen bir teori ile çözüm bulmaya çalışmıştır. Getirilen çözümün nirengi noktası, yaratma ve irade etme olarak fiillerin iki farklı hareket noktasından ele alınmasıdır. Buna göre “yaratmak” Allah'a, “irade etmek” insana dayandırılmıştır. Bu çerçevede hem Allah'ın mutlaklığı hem de insan sorumluluğu korunmuş olmaktadır.

“Kesb” kavramına yüklenen bu terminolojik pozisyon, özellikle Mutezile tarafından şiddetle eleştirilmiş ve “irrasyonel” bir teori olarak görüşmüştür. Zira mevcut içeriğiyle kavram, hem dilsel anlam zemininden kaydırılmış hem de Allah'ın yaratmasını insanın irade etmesine koşullayan bir çelişkiyi barındırmaktadır. Çünkü kesb kelimesi, Mutezile'ye göre, dilde hem irade etmeyi hem de yapmayı içeren bir anlama sahiptir. Öte yandan Allah'ın yaratması, kesb teorisinde insanın irade etmesine bağlanmış ve mutlak olan irade koşullandırıldığı için sınırlandırılmış olmaktadır. Doğru olduğu varsayıldığında da sorunlar içerdiği iddia edilen bu teori, Mutezile'ye göre, çözüm getirmekten uzaktır. Rasyonel algılamada bir fiilin iki faili olamaz. Fiili yaratma bakımından Allah'a, irade etme bakımından insana nispet etmek olanaksızdır. Şu halde fiil, ya Allah'a ya da insana aittir. Bir fiilin iki faili olduğu savuluyorsa, o takdirde, fiilden doğan sorumluluk da eşit olması gerekir. Halbuki Kesb teorisinde sorumluluk Allah'ın dışında tutulmuş ve insana yüklenmiştir.

İman-Eylem İlişkisi

Eş'ârî düşüncede nasslardaki terminoloji dilin gramer ve delalet sistemindeki etimolojisine uygundur ve onunla çelişmez. Bu anlamda iman kavramı, dildeki anlamına uygun olarak “*tasdik*” demektir. İman kelimesinin anlamını belirlemede dile dayanan Eş'ârî, aynı şeyi bir fiil olarak “iman etme”de korumamıştır. Bunun nedeni “fiiller” konusundaki genel Eş'ârî yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre iman etmek bir fiil olarak Allah'ın verdiği bireysel bir hidayettir. Burada iman ve hidayet iç içe ve aynı şey gibidir. Mutezile’de ise, iman ve hidayet iki ayrı şeydir. İman insandan, hidayet ise Allah’tandır. Bu iki kavramı birbirinden ayıran Mutezile’ye göre hidayet, Allah'ın insanlara vahyetmek suretiyle yol göstermesidir. Allah'ın yol göstermesi ile insanın iman etmesi arasında zorunlayıcı bir ilişki yoktur. Şu halde iman bütünüyle insana ait bir fiildir.

İman-eylem ilişkisi, klasik tabiriyle iman-amel ilişkisi olarak en çok tartışılan konuların başında gelir. Bu ilişki üzerine iki ana yaklaşım söz konusudur. İlkine göre iman ve eylem arasında zorunlu bir ilişki vardır ve bu yönüyle eylem, imanın bir parçasıdır. İkincisine göre ise iman-eylem arasındaki ilişki zorunlu değildir. Bu yönüyle eylem imanın bir parçası değildir. İlk yaklaşım Haricilik, Mutezile ve Şia’ya; ikincisi ise Mürcie, Eş'ârilik ve Maturidilik’e aittir. Eş'ârilik’te iman ve eylem arasındaki ilişki parça-bütün ilişkisinden çok, infisâlî/ayrıklık ilişkisidir. Mürcî yaklaşım olarak bilinen bu teori, imanı belli inanç önermelerinin tasdiki olarak temellendirmiştir.

Marifetullah, Eş'ârî düşüncede zorunlu değil, istidlâlî yani kesbî bir bilgidir. Marifetullah, Eş'ârî’ye göre aklen değil, şer’ân vaciptir. Buna göre imanın epistemik kaynağı olan marifetullah, sem’î delil ile zorunlu bir mükellefiyet olur. Diğer yandan Eş'ârî taklid ile iman edenin imanının geçersiz olduğu konusunda Mutezile ile fikir birliği içerisindedir.

Eş'ârî’ye göre, Allah'ın eylemleri boşa çıkarması imkansızdır. Allah, sevab ehlinin sevabını herhangi bir günah nedeniyle heder etmez. İkâb ehlinin hak ettiği cezayı da herhangi bir taat nedeniyle iptal etmez.

Eş'ârî teolojide iman anlayışı, hareket noktası açısından Nassa dayanır. Çünkü iman bir hidayet olarak ancak Allah’tandır. Hidayetin başka bir kaynağından söz edilemez. İman kavramının etimolojisini ortaya koyarken dile dayanılmış, ancak imanın bir fiil olarak kaynağı ortaya konurken nassçı tutum öne çıkmıştır.

İyilik ve Kötülük

Kelam’da üç temel alan vardır: “Akliyyât”, “Sem’iyyât” ve “Nübüvvet”. İyilik-Kötülük sorunu “Akliyyat” alanı içerisinde Marifetullah konusundan sonra en çok tartışılan meseledir. Modern Felsefe ve Teoloji’de bu sorun “Teodise/Kötülük” olarak tartışılmaktadır. İyilik Kötülük sorunu, Kelam’da “Husun-Kubuh” kavram çifti ile ele alınmıştır. Tarihi süreç içerisinde bu meselenin Felsefi çevrelerde “Cemil-Kubuh” kavram çifti ile tartışıldığını da görmekteyiz. Şu halde bu sorun, Kelam’da Allah-İnsan ilişkisinde, Felsefe’de ise ontolojide anlam kazanmaktadır.

Eş'ârî düşüncede iyilik-kötülük kavramları, tevkifidir, yani Allah'ın iradesinin belirlediği kategorilerdir. Tanrısal iradenin emir, yasaklama, sevap verme ya da cezalandırma şeklinde aktüelleşen formlarına bağlıdır. Bu anlamda iyi ve kötünün kategorik zemini akılda değil, vahiyde bulur. Mutezile ile Eş'ârî sistem arasındaki en derinlikli tartışmalar arasında yer alır. Eş'ârî teolojisi, bu sorun etrafında Allah-insan ilişkisini Tanrının kudret ve iradesinin mutlaklığı ile açıklarken; Mutezile ise Allah'ı hikmet kavramından hareketle “Mutlak iyi” olarak temellendirmekte ve Allah-insan ilişkisini de Adalet ilkesi açısından rasyonel bir çerçeveye oturtmaktadır. Eş'ârî sistemin aksine Mutezile’de Husun-Kubuh, kaynağını nassda değil, akılda bulur. İyi ve kötü kategorileri, mânâ olarak aklın ilkeleridir. Biz, vahiy olmadan iyi ve kötünün bilgisini akıl yoluyla elde edebiliriz. Çünkü şeyler, taşıdıkları tabiatları ve eylemlerin yüklü oldukları motifleri açısından akıl temelinde bilinirler. Akıl, iyi ve kötünün bilgisini önermesel olarak taşır, vahiy ise aklın kategorik anlamda kendinde olan bu bilgiyi

keşfeder, yani ortaya koyar. Şu halde iyilik ve kötülük sorunu, Aklın konusudur. Vahiy buna açıklama getirerek destek sağlar.

Görüldüğü üzere İyilik-Kötülük sorunu teolojik zeminde iki teoriyle temellendirilmeye çalışılmıştır. Biri vahyin taleplerini yine vahye bağlayarak açıklamakta, iyi ve kötünün bilgisini imkan olarak Nassa dayandırmaktadır. Bu teoride akıl, iyi ve kötü hükmü koyamaz. İkinci teoride ise, iyilik ve kötülük aklın konusudur. Bu iki hüküm de akli hükümlerdir. Vahyin iyi ve kötü kategorizasyonu rasyonel referanslara sahiptir. Bu teoride de akıl ve vahiy birbirini destekleyen unsurlar olarak konumlandırılmakta ve rasyonel zeminde biri diğeri için iki düzeyi karşılamaktadır.

Kaza ve Kader

Kader konusunda yapılan tartışmalar, Allah'ın, kainatı belli bir düzen dahilinde yaratması bağlamında değil, aksine işlediği fiillerden sorumlu olan insanın, yaptıklarının Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip edilmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Kader kelimesinin Kur'ân'daki kullanımında temel anlam belli bir ölçü ve nizam dahilinde tayin ve takdir etmektir. Dolayısıyla kader, ölçü ve nizam olarak, 'kainatta var olan ilâhî kanunlar' dır. Ancak Kelam düşüncesinde bunun aksine, insan fiilleri de kainattaki düzenlemenin kapsamına dahil edilince, insanın hürriyeti ve onun Allah'a karşı sorumluluğu ilkesi devre dışı bırakılmıştır. Halbuki insanı hür olarak yaratan Allah'tır.

Teistik düzlemde, Mutlak varlık Allah'tır. Ancak insan da bir varlıktır. Aklı ve iradesiyle bütün yaptıklarından sorumlu olan bir varlık. Kainatta yaratılan her varlığın, kendisine has bir kaderi vardır. İnsanın da kaderi, iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır. Bu bağlamda insanın gayesi, Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen; bu hedefin gerçekleştirilmesi insana bırakılmıştır. İnsan, akli ve iradesiyle bu gayeyi gerçekleştirip gerçekleştirilmeme konusunda da sorumluluk düzleminde serbest bırakılmıştır.

Kelam Terminolojisindeki kader kavramı, yaygın olarak, Allah'ın bütün eşyanın, ezelde gelecekte ne şekilde olacağını bilmesi, bu eşyanın Allah'ın ezelde eşya ile ilgili ilmine uygun olarak icad edilmesi anlamında kullanılmıştır.

Bunun yanı sıra, Kelam literatüründe bir kavram olarak *Kaza* ve *Kader*'in, örneğin, Eş'ârî'nin, bu kavram çiftini birbirinin yerine eş anlamlı olacak şekilde kullandığı da düşünülürse, bu kavramların birbirinden oldukça farklı kullanımlarının olduğu söylenebilir. Özetle *Kader*, bir şeyin belli bir ölçü ve nizama göre önceden takdir ve tayin edilmesi ve belirlenmesi olarak, onun önceden belirlenene göre yaratılması ise *Kaza* olarak tanımlanmıştır.¹

Eş'ârî Kelam sistemine mensup kelimacılar, '*Kaza ve Kader*'i, nispeten farklı şekilde tanımladıkları söylenebilir. Eş'ârî'lere göre kader, her şeyin yokluk'tan varlık sahasına çıkmasıdır. Diğer bir deyişle varlığın ilahi ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır.² Eş'ârî'den sonra en önemli isim olarak kabul edilen Bakillânî de, *Kader*'i, '*takdir ve yaratma*' olarak tanımlamıştır.³ Aynı paralelde Cürcânî'nin, kaderi, 'mümkün varlıkların yokluktan varlık alanına geçmesi' olarak tanımlamıştır.

Eş'ârî ve Maturidîlere göre insanın yapıp-etmelerinin de içinde kabul edildiği bütün varlıklar, meydana gelmeden önce Allah'ın ilminde '*malum*' olmaları bakımından belirlenmişlerdir. Böylesi bir Kader anlayışının insan sorumluluğunu anlamsız kılacağı açıktır. Çünkü insan, bütün yapıp-ettikleri önceden Allah tarafından belirlendiği fiillerden sorumludur. Bu kader anlayışı, insanı, Allah'ın uluhiyeti ile kendisinin mesuliyeti arasında seçim yapmak zorunda bırakmaktadır. Cebriyye, Eş'ârîlik ve Maturidîlik uluhiyeti merkeze alarak insanın sorumluluk temelini zayıflatmış; Mu'tezile de insan sorumluluğunu koruyan bir yaklaşımla Allah-İnsan ilişkisinin anlamını güçlendirmiştir.

¹ Eş'ârî, Lum'a, s. 45

² Eş'ârî, Lum'a, s. 69-91, Kahire 1975

³ Bakillânî, Temhid, s. 326, Beyrut 1957

Mutezile'ye göre, Ehl-i Sünnet'in ve Cebriyye'nin formüle ettiği anlamda bir kaderin olması, insan özgürlüğünü ve *teklif*'i temelsiz kılar. Çünkü insan fiillerinde teklifin caiz olması, ancak, fiillerin herhangi bir ilahî belirleme olmaksızın kişi tarafından yapılmasına bağlıdır. İnsan fiillerinin övgü, yergi, sevap ve günah gibi hükümleri vardır. Bu hükümler, insana aitse, söz konusu fiiller de insana ait olmalıdır. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayırım yapmayan Mutezile, Ehl-i Sünnet'in Kesb Teorisinde ileri sürdüğü, fiiller yaratma bakımından Allah'a; irade etme bakımından İnsan'a aittir' yaklaşımını reddetmiştir. Kader sorununu ağırlıklı olarak adalet ilkesi açısından ele alan Mutezile, Allah-İnsan ilişkisini 'Teklif' kavramı etrafında kurmaya çalışmıştır.

Peygamberlik

Eş'arilikte mucize, peygamberliğin ön şartı olarak kabul edilir. Mucize, olağanüstü bir fiil olup, karşı konamaz bir meydan okumayla gerçekleşir. Mucize, alışlagelenden farklı bir fiil olabileceği gibi, alışlageleni ortadan kaldırmaya ya da askıya almaya yönelik bir fiil de olabilir. Bu olağanüstü fiilde meydan okuma boyutunun var olması, doğru olan ile yalancı olanı birbirinden ayırt etmeye yöneliktir. Öte yandan meydan okuma, peygamberlik görevi ile mistiklerin olağanüstü tecrübelerini ayırt etmenin temel kriteridir. Mucize, kendi bünyesinde meydan okumayı barındıran olağan üstü olay olması dolayısıyla, büyü, sihir, gözboyacılık gibi unsurlardan farklıdır. Mucize peygamberlik görevini ve kurumunu onaylayan, Allah'ın bir fiilidir. Bakıllani, mucizenin akli bir açıklamasının olanağına inanmaktadır. Mucizenin peygamberlik kurumunu kanıtlayan temel bir olgu olduğunu savunan Bakıllani, onun Tanrı'nın bir fiili olduğunu düşünmektedir.

Ahret

Nübüvvet, tarihsel zeminde "geçmiş" ifade ederken, Meâd ise "geleceği" ifade etmektedir. Bu çerçevede ölüm ve sonrası olarak çerçeveleyebileceğimiz Ahret hayatı, Kelam terminolojisinde "nübüvvet", "va'd-vaîd" konularına eklenmiş görünmektedir. Buna göre nübüvvet ve meâd meseleleri, "*Sem'ıyyât*" olarak temellenen ana konu içerisinde mütalaa edilmiştir.

Ahret sorunu, Akliyyat ve *Sem'ıyyât*'ın iç-içe olduğu bir konudur. Nitekim ahiret, "istihkak" ilkesinden hareketle vucûb/zorunluluk olarak anlamlı hale gelmektedir. Bilgi ile eylem arasındaki ilişkide işlevsel hale gelen bu kavram ahlakî bir kategori olarak temellenmektedir. Daha çok Mutezile tarafından savunulan bu yaklaşım, sevabı iyi olarak, günahı da kötü olarak rasyonelleştirmiş, Ahireti davranışların zorunlu bir hükmü olarak görmüştür. Eş'ârî düşüncede de ahiret, dünyadaki yapıp-etmelerin hüküm olarak karşılık bulacağı bir yaşamı imâ eder. Ancak Mutezile'nin aksine Eş'ârî teolojide ahiret hayatı, aklın değil nassın bir hükmüdür. Burada vahiy, *Sem'ıyyât*'ı temellendirmede ana bilgi kaynağıdır.

Meâd, yeniden dirilmeyi de içine alan bir bağlama sahiptir. Haşr olarak ifade edilen yeniden dirilmenin bedenen mi yoksa ruh olarak mı olacağı konusunda görüş farklılığı ortaya çıkmıştır. Genel olarak kelamcılara göre yeniden dirilme filozofların savunduğunun aksine, ruh-beden bütünlüğünde olacaktır. Öte yandan Ahiret hayatına ilişkin Eş'ârî teolojide inanç açısından doktrine dönüştürülmüş kabir azabı, sorgu melekleri olarak tarif edilen münker-nekir meleklerinin varlığı, yeniden dirilme, mizân, herkesin yargılama sonucunda alacağı hükmü ifade eden kitab, sorgulama, havz, sırat, cennet ve cehennem gibi pek çok tartışma konusu vardır. Eş'ârî'lerde bu konular, akli değil sem'îdir, yani ayet ve hadis olarak nassa dayanır.