

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ KELÂM ANABİLİM DALI

KELÂM'DA ECEL PROBLEMİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Namık Kemal OKUMUŞ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

94637

ANKARA - 2000

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ KELAM ANABİLİM DALI

KELÂM'DA ECEL PROBLEMİ

DOKTORA TEZİ

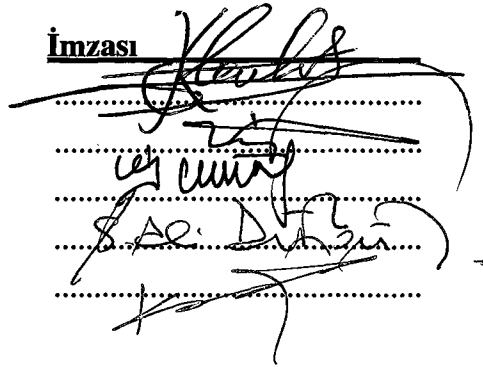
Tez Danışmanı :
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof.Dr. Ahmet AKBULUT
Prof. Dr. Hasan ONAT
Doç.Dr. İlhami GÜLER
Doç.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN
Doç. Dr. Kazım SARIKAVAK

İmzası



Tez Sınav Tarihi : 06.07.2000

Ö N S Ö Z

Çağımız müslümanı çok uzun süreden beri düşünce üretebilme sorununu yaşamaktadır. Bu problem onların “bilgi”ye verdikleri önemle doğru orantılıdır. Bu yüzden bilginin bir güç olduğu gerçeğini kabul edip, sorunlarımızı ancak ona başvurarak çözümleyebileceğimiz kanaatindeyiz.

İlâhi mesajların en önemli niteliği “anlaşılır olmak”tır. Bu özellik insan için ise “anlamak” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu iki özelliğin temel epistemik değeri; Kur’an’ın ana verileriyle çatışmamak olduğu kadar, çelişik olmamak, sonuçları itibariyle realiteyi yansıtıyor olmak gibi mantıki doğrulukları da gözönünde bulundurmasıdır. Kelâm ilminin en önemli hedefinin “doğruyu ortaya koymak” olduğu gerçeğinden hareketle, önümüzde duran meselelerin çözümünde bu değeri kullanacağız.

Bilim heyecan verici bir çalışmadır. Bilim adamı da bilimin ana ögesiyle, yani problemle uğraşır ve bunu ortaya koymaya çalışır. Bunun sonuçları için ne tarihi ne de kültürel bir önkabulleri vardır. O ancak, verileri temel kaidelere göre değerlendirerek aslına uygun iş yapar.

İslam’da aklî temelleri araştırmak bizzat Kur’an’ın kendisinde gösterilmiş bir hedeftir. Bu hedefi açık hale getiren zihinsel çalışmalar da görülmüştür. “Ey Rabbim, bana eşyanın hakikatı ve mahiyeti hakkında bilgi ver”¹ tarzındaki yakarış, metodolojik bir yaklaşımın ürünüdür.

Kur’an’dan kendi yaklaşımlarına delil bulanlar, mesajı kendi kültürel donanımlarına göre yorumlamakta bir beis görmemişlerdir. “Ecel” kavramını “kader” düşüncesinden ayıramadığımız için, siyasi ve itikadi gelişmeyi etkileyen bütün unsurları bu iki kavramın içinde bulmaktayız. Bu yüzden, yorumların bağımsızlığını tartışarak, ekol ve siyasi grupların bakış açılarından kurtulabilsek meseleyi açıklığa kavuşturabiliriz. Aksi taktirde, sorumlu olan insanı, hesap vermedeki adaletsiz bir “ön kabuller”le başbaşa bırakmış oluruz..

İslamî ekoller arasındaki farklılıklar temel esaslardan kaynaklanmamaktadır. Ancak siyasi ve kültürel eğilimler sayesinde “grupçuluk” yapılarak kimin doğru söylediği artık önemsiz bir hale gelmiştir. Allah tarafından irade ve güç verilerek sorumlu bir varlık haline sokulan insan, yine Allah tarafından önceden kumanda edilerek bir “mecbur” varlık haline dönüştürülmüştür.

¹ İktbal, İslâm’da Dini Düşünce, 19.

Çalışmamızın konusunu oluşturan “ecel” düşüncesi, insanı anlamak için bir turnusol vazifesi görmektedir. Bu yüzden meseleyi Allah’ın iradesi ve insanın özgürlüğü bağlamında ele almak gerekmektedir. Amacımız, kültürü ve bize ulaşanları vahyin ve aklın temel doğrularıyla çatışır ve çelişir olmaktan kurtarabilmek veya en azından kendi anlayışımızı çelişkilerden uzak tutabilmektir. İşte bu çabanın, yanılısak da bize doğruları bulmada yeni bir yöntemsel başarıyı sağlayacağına inanmaktayız. Yorumlarımıza katılmayanları ve eleştirecek olanları da bu anlayış içerisinde değerlendireceğiz..

Araştırmanın metodu hakkında : Araştırmamızı yaparken öncelikle Kur’an ayetlerinin ne dediğini anlamaya çalıştık. Daha sonra bu konuda ilk örnek ve ilk yorumlayıcı olan Hz. Peygamber’in sözlerini değerlendirdik. Kitap ve sünnet bütünlüğü anlayışından çok, “ilke” ve “yorumların” kitaba uygunluğu noktasından hareketle “sünnet”in ilk örnek olması anlayışı kabul edilmiştir. Kur’anî anlayışa uymayan hiç bir şey ‘kültürel olma’ sınırını aşmamaktadır. Daha sonra ilk devir kelâm, hadis ve tefsir kitaplarındaki malzemeler değerlendirilmiştir. Grup ve ekoller arasındaki anlayış farkları kavramları algılamadaki esas ayrılığı getirdiği düşüncesini koruyarak, kimin ne söylediğinden çok, kim doğruya yakın veya doğru söylemiş olabilir tarzında meseleye yaklaştık. Amacımız, yorumcuların anlayışlarındaki doğru bir bakış açısını yakalamaktır. Ayrıca, konunun bilimsel buluşlarla, modern bilimle ilgili yönünü de dikkate alarak bu dalda yapılmış çalışmaları “sünnetullah” bağlamında ele aldık. Zira, kanunlarını Allah’ın koyduğu bilim, Allah’ın indirdiği vahye aykırı olamaz. Bize göre çelişkiler anlama sorunundan kaynaklanmaktadır. “Doğru bir anlayış” ilkesel hataları da ortadan kaldıracaktır.

Araştırmanın Kaynakları Hakkında : Kaynakların niteliği konusunda bir tartışmamız olmasa da, neyin kaynak olabileceği konusunda farklı düşünüyoruz. Eğer, mesele vahy orijinli ise ve bunun kanunları onunla şekilleniyorsa, bunun dışındaki her şey asla çelişik olmayan o kaynağa göre ikincil durmaktadırlar. Kur’an’ı örtebilecek ikinci bir yorum kaynağı tanımadığımızdan, bunun dışındaki alanları da eleştirel anlayışımızın sınırları dahiline katmakta bir beis görmedik. Rivayet unsurları için de söylenecek bir şey varsa o da; tartışılan Peygamberin kendisi ve kurumu değil, ona isnat edilen sözlerin doğruluk derecesidir.

Klasik Kelâm kitaplarının yazma ve basılı olanları, bu konudaki makaleler ve dergiler, yayınlanmamış tezler hep yukarıdaki bakış açısıyla ele alınmıştır. Kaynağa yakınlık kesin doğruluğu değil, ancak bu konudaki ilk söz olmayı hakettiğinden, esas olan “doğru”yu kimin söylediğini

tesbit edebilmektedir. Hadis külliyyatının hepsi ve gazete küpürlerindeki yeni buluşlar kaynak olarak gösterilecektir. Son olarak çok değerli hocalarımızın şifahi ikazları da bize çalışma boyunca birer yol gösterici olmuştur.

Ülkemizin çeşitli felaketler yüzünden zor durumlarda kaldığı günümüzde, tabiat kanunları konusunda klasik anlayışın dışında yeni bir şeyler söylemek gerektiğini düşünmekteyiz. Her ne kadar eskiye ait ne varsa zaman olarak bugünü ifade etmese de, müslüman anlayışın bu gibi sorunlara insanı ön plana çıkararak cevap bulma zorunluluğu olduğunu düşünmekteyiz.

Gerek ders aşamasında gerekse de tez aşamasında her türlü katkılarını esirgemeyen, yorum ve ilke tartışmasına yeni bakış açıları getiren sayın hocam Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a ve emeği geçen bütün dost ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca yazımı geçen yüzyıldan beri devam eden çalışmamız boyunca maddi ve manevi katkılarını esirgemeyen değerli eşime de şükranlarımı sunmak istiyorum.



KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz. bkz.	: Bakınız.
B.M.	: Birleşmiş Milletler.
C - c.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren
D - d	: Doğum, doğumu.
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
D.E.Ü.İ.F.Y.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
D.İ.E.	: Devlet İstatistik Enstitüsü.
Ed.	: Editör.
Eds.	: Edisyon
H - h.	: Hicri.
Haz. -Hz.	: Hazırlayan
İ.D.T.	: İslam Düşüncesi Tarihi.
M - m.	: Miladi.
M.E.B.İ.A.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi.
Mlf	: Müellif.
M.Ü.İ.F.D.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
M.Ü.İ.F.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
Nşr.	: Neşreden.
Ö - ö	: Ölüm, ölümü,
S.A.V.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
Sh. -s.	: Sayfa.
S.Ü.İ.F.D.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
Ş.İ.A.	: Şamil İslam Ansiklopedisi.
T. D.V.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
Thk.	: Tahkik eden
T.İ.Y.	: Türkiye İstatistik Yıllığı.
Trc.	: Tercüme, Tercüme eden.
t.y.	: Baskı Tarihi Yok.
UNFPA	: Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu.
v.d.	: Ve devamı.
v.s.	: Ve saire.
Yay.	: Yayını, yayınlayan.
y.y.	: Yayın Yeri Yok.

İÇİNDEKİLER

Önsöz.....	I-III
Kısaltmalar	IV
İçindekiler	V-VII
GİRİŞ	1-46

a. Eski Din ve Kültürlerde Ezeli Tesbit Anlayışı.....	3-6
b. Cahiliyye Araplarında Ezeli Tesbit Anlayışı.....	6-13
c. Mutezile ve Ecel Anlayışı	13-19
d. Ehl-i Sünnet ve Ecel Anlayışı.....	19-28
e. Şia'da Ecel Anlayışı.....	28-35
f. Hadislerde Ecel Düşüncesi	35-46

BİRİNCİ BÖLÜM

ECEL KAVRAMI

ECEL OLAYI.....	47-85
A - ECEL KAVRAMININ ETİMOLOJİK TAHLİLİ.....	47-51
a. Tanım	47-49
b. Kapsam.....	49-51
B - DİĞER KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ	52-77
a. Ecel ve Ömür ilişkisi.....	52-56
b. Ecel ve Kader ilişkisi.....	56-63
c. Ecel ve Rızık ilişkisi	63-70
d. Tabii Kanunlar ve Ecel ilişkisi	70-77
C - İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ VE ECEL	77-85
a. Klasik Ecel Anlayışları ve Sorumluluk	77-81
b. İrade Problemi.....	81-83
c. Kur'an ve İnsan Sorumluluğu	83-85

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA ECEL DÜŞÜNCESİ

A - KUR'AN VE ECEL KAVRAMI	86-122
a. Tanım ve Tesbit	86-87
b. Kapsam.....	87-97
c. Ecel-i Kaza ve Ecel-i Müsemma	97-100
d. Ecel ve Ezeli Takdir	101-104
e. Ecelin Takdim ve Tehiri	105-108
f. Ecel ve Allah'ın İlmi.....	109-114
g. Ecel ve Allah'ın Yaratması	115-118
h. Mukadder Levhalar ve Ecel.....	118-122
1. Ümmü'l-Kitap.....	118-119
2. Levh-i Mahfuz.....	120-121
3. Mahv ve İsbat Levhi.....	121-122
B - İNSANIN ECELİNİN İNSANIN ÖMRÜYLE OLAN İLİŞKİSİ.....	122-132
C - ÖLÜM VE ECEL	132-136
D - SOSYOLOJİK ÇERÇEVE VE HELAK YASALARI.....	136-142
E - MÜDAHALE VE ECEL	143-148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN BİLİMİN VERİLERİNİN IŞIĞINDA ECEL

A. CANLILIK OLAYI.....	149-150
B. YAŞLILIK VE YAŞLANMA.....	150-152
C. ÖMÜR SÜRESİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER.....	152-157
a. Beslenme Şartları	152-154
b. Tıbbi Gelişmeler	154-155
c. Tedavi.....	155-157
D. ORTALAMA ÖMÜR.....	157-167
E. DİĞER VARLIKLARIN ECELİ.....	167-172
a. Evrenin Eceli.....	167-168
b. Hayvanlarda Ecel	168-170
c. Bitkilerde Ecel	170-172
SONUÇ	173-179
BİBLİYOGRAFYA.....	180-203

GİRİŞ

İnsanlık tarihi içerisinde esaslı bir yeri olan “hürriyet problemi”nin kaynağında “ezeli tesbit” düşüncesi olduğu açık bir husustur. Yanlış anlama tarzındaki yaklaşımların kaynağında da yine insan ve onun kültürel yaklaşımları olduğu görülmektedir. Bu durum İslam için yayılış tarihinden önceki ve yayılış tarihinden sonraki yeni anlayışların mesajı algılama biçimlerindeki farklılıklardan çok, mesajı algılayanların zihinsel yapısından kaynaklanmaktadır. Çeşitli kültürel yapıların şu veya bu şekilde dini olanı yorumlarken kullandıkları gerekçeler farklılığı ortaya çıkarmıştır.

Bu yüzden, İslam kültüründe ecel probleminin kaynağı bir ölçüde bu kültürlerden gelen müdahalelerden çıkarılabilir. Zira, kültürler de insanlar gibi birbirlerinden etkilenme özelliklerine sahip olduklarından, varlıklarını ‘değişerek devam etmek’ gibi bir yayılış alanına da taşımaktadırlar. Eski Cahiliye ve Mezopotamya uygarlıklarının üzerine gelen İslam, kendisini anlatmak için ne kadar yeni kavramlara başvursa da, mevcut kültürden azâde olması düşünülmeyeceğinden, kendi mesajının taşıyıcısı olarak gördüğü insanların kavramlarını kullanmak zorunda kalmıştır. Toplumlardaki bazı mevcut kavramları kullanan bu dinin, içeriğini de ne ölçüde doldurabildiği ancak insanların anlayışlarında bulduğu karşılıklarla ölçülebilir. Mesaj, kendisi için tehlike gördüğü yaklaşımları eleştirse de, ‘ideolojik’ olmasa bile, ‘idrak özelliği’ açısından taşıyıcılarından etkilenmiştir.

Eski Yunan kültürünün felsefi derinliği, sınırlarını İslam’ın yakınlarına kadar taşıdığı bir noktada, belki de korunmuşluk olarak algılanabilecek en önemli şey “yorum bağımsızlığı”dır. Fatihlerin fethettikleri bölgelerdeki yeni anlayışlara verdikleri cevap, bu dinin yorumlanmasındaki tek merkezci karakterini gösterse de, daha sonraları olay tersine dönmüştür. Artık, dini anlayanlar kendi altyapılarının gerektirdiği bütün unsurları ön plana çıkarmış ve böylece yeni “yorum alanları” oluşturulmuştur.

Cahiliye Arabının felsefi derinlikten yoksun olması belki bir şans kabul edilse bile, asıl nokta, bu derece yoğun zihni spekülasyonların yaşandığı çevresel ortamda, Kur’an “Ümmî” bir peygamber profili çizerek etkilenmeyi en aza indirmeye çalışmıştır. Ancak, atalarının maddesel din anlayışına mahkum olmuş putperest bir toplum için simgesel unsurlar, nesnel mahiyete dönüştürülmüştür. Tarihsel süreç bize şu noktada “avantaj” sayılabilecek bütün bu olguların, daha sonra kavramların çerçevesini oluştururken nasıl da dezavantaja dönüştüğünü göstermektedir

İslâm vahyi Arabistan Yarımadası'nda varlık bulmadan önce, bu yarımada'nın alt ve üst bölümleri daha önceki peygamberlerin kadim mesajlarıyla tanışmış bulunmaktaydılar. Sahip oldukları vahyi tahrif eden ve paganist unsurlarla karıştıran bu insanlar, dini anlama ve anlatmada ya putları ya da yarı insan-put modellerini tercih etmişlerdir. Bu değişim süreci otuz-otuzbeşbin yıllık bir dönem kapsasa da, her tahrif döneminde yeni bir elçiyle düzeltilmişlerdir. Ancak, Tanrı'nın özel müdahaleleri haricindeki dönemlerde, insanın yapısına da uygun olan 'ilahlaştırma' eğilimi sayesinde, mesaj hep kutsal olandan daha az kutsal olana doğru sapma göstermiştir. İnsanlar, Tanrıyı olduğu gibi değil, algılamak istedikleri gibi tanımak istemişlerdir.

Kendisini "en son" ve "en mükemmel" bir din olarak tanımlayan İslâm, karanlık dönemi aydınlatmak için geldiğini ifade eder. Bu dinin amacı insanı özgürleştirmek ve "mecbur" bir insan modelini ortadan kaldırmaktır. Fakat, özgürlükleri kısıtlayan farklı yorumlar, "metnin" anlaşılma biçimlerini "tek biçim"e indirgemıştır. Bu şekliyle insanı anlamak ve özgürleştirmek için gelen vahy, insanın prangası durumuna sokulmuştur.

Bu yüzden "özgürlük sorunu" haline gelmiş olan "ecel" düşüncesini anlayabilmek için, şu veya bu tarzda bu dinin anlayışını etkileyen umdeleri bulmak ve tanımak gerekmektedir. Tarihi bağlamındaki yorum farklarının tesbiti, metinlerin bu denli cebri yorumlarının nedenlerini de açıklayacaktır kanaatindeyiz. Zira, "İnsan yaşadığı ve yetiştiği çevrenin ürünü"¹ ise, kültürler de, kendilerinden önceki devirlerin hem mirasçısı, hem de taşıyıcısıdır. Bunu akılda tutarak, özgürlükçü bir dinin nasıl olur da "mecbur" bir insan modeli ortaya koyar olduğunu daha iyi anlamış olacağız.

Kavramların içlerinin boşaltılarak siyasi ya da ideolojik saiklerle yeniden yorumlandığı ve Kur'an'ın asla tasvip etmediği çelişkili durumların ortaya çıktığı da görülmektedir. İlkesel sorgulamalar itaat öznesiyle, eleştirel tutumlar da biat ve şûra gerekçeleriyle özgür insanın aleyhine geliştirilmiş yeni bir durumdur. Bu noktada insanın özgürlüğünü savunmak ya da klasik görüşe aykırı gerekçeler ileri sürmek bireyi ya da ekolü genel çizginin dışına atmak için yeterli sebep olarak da görülmüştür.

¹ Albayrak, Kur'anın Bütünlüğü Üzerine, 17.

a. Eski Din ve Kùltùrlerde Ezeli Tesbit Anlayışı :

Ecel düşüncesi eski dînî ve kùltürel yapılar da açık bir şekilde ifade edilmemiştir.² Daha çok ‘kader’, ‘alinyazısı’ ve ‘ilâhi takdir’ inancı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Eski kùltürlerdeki ecel, ölüm ve ölümün takdiri meselesi, felsefi olarak temellendirilmemiş olsa da, bütün bunları kontrol eden bir gücün varlığı inancı sürekli olarak var olagelmıştır. Bu anlayış yalnızca nitelik değiştirerek İslam kùltürüne kadar ulaşmıştır. Bunun anlamı ise, insanoğlu, kader fikrine sığınarak kendi kusurları, başarısızlığı ve işleri için bahaneler üretebilecektir. Üstün bir güç her zaman insanın ve evrenin kaderini tayin ve tesbit etmektedir. Aslında burada yanlış olan nokta, insanın sorumlu olduğu alanlarındaki tayin ve tesbitin de kabul edilmiş olmasıdır. Bu ayırım ancak en geniş bir şekilde tartışıldığı İslam kùltürüne dek bu tarzda devam edecektir. “Ezeli takdir” anlayışı, daha sonra gelişmiş olan bir alanı değil, insanlığın bilinen ilk uygarlık devrelerinden itibaren varlığını sürdürmüştür.

Kur’an-ı Kerim’in ecel konusunu ayrı bir obje olarak işlemesi, kendinden önceki kùltürlerde oluşan “yazgısal alanı” değiştirme saikiyle olmuş olabilir kanaatindeyiz. Zira, gerek eski dini geleneklerde, gerekse ilkel kùltürlerde daima üstün bir varlığın kontrolü ve müdahalesi fikri işlenmiştir. “İlkel insan için yaşam ve ölümün yazgı kùltürü büyüsel ve yazgısal bir nitelik taşımaktadır. Büyüsel ölüm ve doğal ölüm yazgıyla oluşur.”³ Ayrıca, “İlkel toplumlarda Tanrı, her şeyin arkasındaki ana prensipti. Tabiatıta var olan her şey, kendinden önceki bir ilk prensibin sonucu oluşmuştur.”⁴

Görölüyor ki, ilk deneyimlerde bile, asıl güç Tanrı veya tabiat olarak algılanmış, daha sonra her şey onun emrine verilmiştir. Özgürlük sorunu ise bu ilk dönemde insanlık için lüks sayılabilecek bir anlayış olarak görölmektedir.

Ecel düşüncesinin kaynağını anlayabilmek için, İslâm vahyinden önceki dönemlere ya da vahyin kaybolan mesajının değiştiği tarihi dönemlere bakmak gerekmektedir. Hz. Adem’den beri gelen mesajın ana unsurları daima aynı kalmıştır. İlahi vahiydeki değişim ise yalnızca bu topluluklara ait özel hükümlerde olmuştur. Bu yüzden zamanla ortaya çıkan büyük farkların mesajdan ziyade, insan unsurundan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Genel hatlarıyla dünyayı dışarıdan yöne-

² Din kavramı, İslam için farklı bir anlam çerçevesi sunar. Kelime (de-ne-a), hüküm, ceza, karşılık, üstün gelme, zorlama, hakimiyet, teslimiyet, ibadet, adet, yol, kanun, millet ve grup gibi anlamlara gelir. Akıl sahibi insanların vahyi kabule çağırın bir ilahi kanundur. Eski kùltürlerdeki din tanımı, çoktanrıcılık ve putçuluğun insanlığın en eski dinlerinden oluşu dolayısıyla dır. Tabiatı ve insanı anlamak için, “Put” engelinin ortadan kalkması gerekmektedir. İbn Faris, Mekayıs, 2/319. İbn Manzur, İisan, 17/24-30 Curcani, Tarifat, 105-106. Hume. Din Üstüne, 8. Keklik, Felsefede Metafor, 137-138. Abduh, Tevhid Risalesi, 55-56. Cilacı, Dinler ve İnsanlar, 27,29.

³ Malinowski, Büyü Bilim ve Din, 26. Demirci, Vedalar, 62.

⁴ Demirci, Vedalar, 7, 11.

ten ve her şeyi önceden takdir eden bir yüce varlık inancı ilkel veya modern bütün toplulukların ortak bir inancı olmuş gibidir. Dinlerin bu konudaki mesajlarının daha somut olduğu gözönüne alınırsa, yorumlamaların özellikle kültür eksenli olduğu düşünülebilir. Daha özgür düşündüklerini gördüğümüz filozoflar dahi, metinlerin kültürel ve geleneksel anlama biçimlerinden pek dışarı çıkmamışlardır.⁵

İnsanoğlunun yeryüzündeki serüveni ortak bazı değerlerle şekillenmiştir. Bu değerler vasıtasıyla birbirleriyle ilişkiler kuran insanoğlu, tanışma ve kaynaşma kültürünü de geliştirmiştir. Tarihin ilk devirlerinden beri var olan bu ilişki türü, modern zamanlarda çok farklı boyutlara ulaşmıştır. Birbirini etkileyen bu farklı kültürler, zamanla ilahi vahyin anlam kaymalarının da birinci sebebi olmuştur. Hz. Adem'den itibaren gönderilmiş olan İslam vahyi bazı fetret devirlerinden sonra pagan unsurlarla karıştırılmış ve aslını kaybederek çok farklı bir formatta ortaya çıkmıştır. Bu yüzden İslam vahyini kültürel etkilerden uzak anlayamazsak, orijinal bir anlam bütünlüğüne ulaşabilmemiz mümkün olmayacaktır. Ortak bir geçmişe sahip olan Yahudi ve Hristiyanlar müslümanlarla ilişkiye girdikten sonra onların anlam haritalarını da değişikliğe uğratmışlardır. Müslümanların ecel ve kader anlayışlarını etkileyen bir faktör de çevre olarak adlandırılabilir olan Yahu-Hristiyan veya daha genel bir ifadeyle Ehl-i Kitap etkisidir.⁶ Bu etkinin sağlıklı bir şekilde tesbit edilebilmesi için

⁵ Filozof olarak adlandırdığımız şahsiyetlerin ecel anlayışları daha çok insanı anlamaya yöneliktir. Ancak onlar da metnin geleneksel okuma biçimlerinden uzak bir anlayışı ortaya koymamışlardır. Esastaki birlik, yorumlardaki ayrıntıları gözardı edebilmiştir. Ancak İslam filozofu sayılabilecek ilim adamlarının daha net bir yaklaşım sergilediğini düşünmekteyiz. Karadeniz, Ecel Üzerine, 32, Yılmaz, Determinizm, 29. Voltaire, Felsefe Sözlüğü, 1/285. Sena, Hz. Muhammed'in Felsefesi, 351, Akkad, Kur'an Felsefesi, 167-176. İbn Haldun, Mukaddime, 1/431-432. Farabi, Risale Ölüm Sonrası, 59, Şehristani, Mîlel-Nihal, 2/363-370. İbn Rüşt, Mukaddemat, 168-169, Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, 243, Harputi, Tenkihu'l-Kelâm, 262, Yazır, Hak Dini 3/1876. Taftazani, Şerhü'l-Akaid, 234. İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, 345. Hudgson, İslam'ın Serüveni, 1/398. Afifi, İbn Arabi, 137. Ülken, İslam Felsefesi, 272. Bağdadi, Kitabü'l-Muteber, 180-181.

⁶ Ehl-i Kitap ilahiyatındaki kader ve ecel anlayışı ortodoks görüş sayılan Ehl-i Sünnet anlayışıyla, benzerlik arzettiği görülmektedir. Onlara göre kader yalnızca tanrısal bir takdir ve mecburi bir kurallar manzumesidir. Kurtuluş ancak Tanrının bağışıyla olur. İnsanın çıkarına dayalı ömür uzunluğu Tanrının sağ elindedir. Tanrı ölümü ve ömür süresini, kişinin yaşadığı hayat süresinde yazmıştır. Akkad, Kur'an Felsefesi, 190. Sena, Hz. Muhammed'in Felsefesi, 351, Behiy, İslam Düşüncesinin İlahi Yönü, 103-104. Rosenthal-Yudin, Felsefe Sözlüğü, 249. Bağcı, Hadislerde Kader Problemi, 11. Challaye, Dinler Tarih, 78, Jamier, Tevrat. İnciller ve Kur'an, 64, Watt, Hür İrade, 9. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 182. Gardet-Anawati, Introduction, 31. Süleyman'ın Meseleleri, 18/21. Hezekiel, 18/20. Matta 12/30. Romalılar, 8/3. 13/1, Resullerin İşleri, 4/37. Efesoslulara, 1/6. Vaiz, 3/19-20. Mezmurlar, 49/10-12, Tekvin, 5/24, Eyyub 14/1-5. Yahudi kutsal kitaplarının en açık vasfı, peygamberlerin ömürlerinin rakamlarla ifade edilmiş olmasıdır. Tekvin, 25/147, 5/11, 5-6.8. 50/22-26.

somut verilerden hareket etmekle yetinmeyip ilkesel beraberlikler ve yorumsal uyumlardan da yararlanılabilecektir. Etkinin derecesi ve sıklığının tesbitinin güç olduğu ortadadır. Ancak şu veya bu şekilde, ilahi metinlerin tahrif olsa da birbirlerinin anlama ve okuma biçimlerini etkilediklerini de düşünmekteyiz. Bu yüzden hem düşünürlerin hem de teologların bu konudaki çalışmaları yorum konusu olmuştur.

Yeryüzünde yaşayan toplumların ecel ve kader fikirleri birbirlerine yakın çeşitli inanç ve törenleri de beraberinde getirmiştir. Bugün için tesbit edilebilen bazı değerlerin varlığı ilkel veya modern toplumların insanı anlamak için ortak bazı unsurlardan yararlandıkları gerçeğini göstermektedir. Bu benzerlikler, İslam kültürüyle en yakın değerleri temsil eden kitap ehlinin çeşitli anlayışlarıyla ortak olduğu kadar, tarihi dönemlerde organik bir ilişkisi olmadığı halde, Hinduizm⁷, Budizm⁸, Sabîîler⁹, Eski Mısır¹⁰, Eski Yunan¹¹ ve Türklerin İslamiyet'ten önceki çeşitli inanç motifle-

⁷ Hinduizmdeki "Karma" inancı bir çeşit kader anlayışıdır ve insanı önceden takdir edilmiş alanda yaşamaya zorlar. Alinyazısının ve ölümün takdirinin değişmediğine inanılır. Tanrılara hizmet edenler uzun ömür dileyebilir. Malmowski, Büyü Bilim ve Din, 26, Demirci, Vedalar, 7,11,62,71. Işın, Upanişadlar, 140, Sena, Hz. Muhammedin Felsefesi, 349, Tümer-Küçük, Dinler Tarihi, 315. Akkad, Kur'an Felsefesi, 152. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 14, Kumeyr, İslam Felsefesinin Kaynakları 83. Sarıçioğlu, Dinler Tarihi, 55.

⁸ Budizmde de bölgesel farklar olmasına rağmen insana uzun ömür veren gök yani kaderdir inancı vardır. Hiç kimse olacak olana karşı gelemez. Tümer-Küçük, Dinler Tarihi, 315. Schimmel, Dinler Tarihi, 17. İkedatoynebee, Yaşamı Seçin, 369, Brockelman, Kelile ve Dimne, M.E.B.İ.A., 6/552. Beydeba, Kelile ve Dimne, 47,117, 194.

⁹ Sabîîler'de kader inancı çok açık olmamakla birlikte çeşitli şiirsel ifadelerde üstü örtük bir biçimde bu inanca yer verilmiştir. Öyle ki bu fikir "Takdir edilmiş hayatlar" olarak anlaşılır. Gündüz, Sabîîler, 103.

¹⁰ Eski Mısır kültüründe insanın dışında onu kontrol eden, ömrünü belirleyen bir güç vardır ve insan ona asla karşı koyamaz. Bratton, Mitoloji, 82, 90, Herodotos, Herodot Tarihi, 57, 102, Tümer, Konfüçyüs Dini, 409, Ay, İlahi Mesaj, 189, Schimmel, Dinler Tarihi, 81. Schmökell, Sümer Dini, 1/369. Challaye, Dinler Tarihi, 102. Bausani, İslam Öncesi İran, 91. O'leary, İslam Düşüncesinin Tarihteki Yeri, 46, 74, Gardet-Anawati, Introduction, 30. Eliade, Kutsal ve Dindışı, 137. Voltaire, Felsefe Sözlüğü, 1/285-288.

¹¹ Kader ve İnsan Hayatının önceden tesbiti fikri Eski Yunanda da en önemli fikirlerden biridir. İnsanın hayatını, ömrünü ve bütün davranışlarını etkileyen şey Tanrıları da etkisinde bulunduran şey olan yazgı-kaderdir. İnsan kendisini kaplayan bu güce boyun eğmektedir. Rosenthal-Yudin, Felsefe Sözlüğü, 249, Can, Yunan Mistisizmi, 260, 296, Hume, Din Üstüne, 42, 47, Özdemir, İnkarcı Köktümserlik, İslamı Arş., c. 11/sh, 238. Homeros, İlyada, 488, 529, Odysseia, 109, 272. 373. Herodotos, Herodot Tarihi, 91, 150. Aristoteles, Metafizik, 64. Kaya, Aristoteles ve Felsefesi, 201, 202. Hançerlioğlu, Düşünce Tarihi, 91. Karasan, İlkçağ Yunan Düşüncesi, 23, 24. Gilson, Tanrı ve Felsefe, 19, 24. Ömürle ilgili detaylı bilgiler veren Aristoteles, ömrün uzun veya kısa olmasını soğukluk ve sıcaklıkla açıklamıştır. Bünyelerinde sıcaklık ve ıslaklık bulunan canlılar uzun ömürlü, soğukluk ve kuruluk bulunan canlılar ise kısa ömürlüdür. Kaya, Aristoteles ve Felsefesi, 201-202.

rinde¹² de birbirine yakın unsurlardan beslendikleri açıkça görülmektedir. Bu benzerliklerden hareketle, insanoğlunun düşünce yapısı aynı kaynaktan beslendiği zaman tahrif edilse bile mutlaka ortak doğrulara sahip olabileceğini göstermektedir. Motiflerin farklı oluşu, içeriklerin yakın oluşunu ortadan kaldırmamıştır. Bu yüzden kendini kocaman evren ve devasa sorunlar karşısında acziyet içerisinde hisseden insanoğlu, çözemediği sorunların kaynağını daima kendi dışındaki gizemli güçlerde arama eğilimine girmiştir. Bu anlayışa kaynaklık eden şeyler de dini törenler veya bozulmaz ilahi öğütlerdir. Kur'an'ın kendisinden önceki inanç ve davranışlarla ilgili tesbitleri de daha ziyade bu gücün kaynağına yönelik tartışmalara açıklık getirmek içindir. Bu yüzden onun muhatabı daha çok Arap pagan inancıdır. Değiştirmek istediği esas şey ise Tanrı anlayışı ve buna dayalı olarak ortaya çıkan “şirk” kültürüdür.

b - Cahiliye Araplarında Ezeli Tesbit Düşüncesi :

İslâm öncesi Arap kültürünün bazı unsurlarının İslam'ın gelişinden sonra da devam ettiği hususu bilinen bir gerçektir. Kur'an ilk hedef kitlesinin sosyal davranış ve inanış kurallarını bütünüyle reddetmemiş, bir kısmını tamamiyle reddettiği halde, bir kısmını da tashih ederek bünyesine dahil etmiştir. Bu yöntemin hedefi, muhatap kitlesine duyurulan; ‘amacımız sizi tamamen yok saymak değil, inanç ve davranış planında yanlış olanları değiştirmektir’ mesajıdır. Yani, Kur'an'ın amacı; bireylerin sahip olduğu değerleri kendi ölçülerine yaklaştırmak olmuştur.

Çöl insanı için kendi dışındaki üstün bir ‘kader’e sığınmak, ona güven duygusunu sağladığı için, uçsuz bucaksız çöllerde bireysel hürriyet yerine, kabilevî dayanışma ve hayatın değersizliği fikri hakim olmuştur. Bu yüzden o daima kendini kontrol eden bir gücün varlığına da inanmıştır.

¹² Bu düşünce eski Türklerde hem dualist karakter taşıyan dinsel motiflerde, hem de tekçi karakter tanıyan Tek Tanrı motiflerinde görülmektedir. “Karayazı” anlamına gelen kötü kaderi Tanrı verir, buna karşılık hayatı uzatmanın çareleri de vardır. Ölüm bu kadere bağlıdır, yani yazılmıştır. Kader, ömür süresi kişinin atının alına yazılmıştır. Fakat daha sonraki rivayetlerde bazı eylemlerin ömrü arttıracak da kabul edilmektedir. Uraz, Türk Mitolojisi, 98, Roux, Türklerin ve Moğolların Dini, 37, İnan, Eski Türk Dini, 54, 55, Şamanizm, 80, Manas Destanı, 19, 126, İbn Haldun, Mukaddime, XVI, Dury, Şamanizm, 19, 37. Canan, Din ve İnanç Sözlüğü, 215. Kafesoğlu, Eski Türk Dini, 17, 38, 41. Ocak, Bektaşî Menakıbnameleri, 22-23. Tümer-Küçük, Dinler Tarihi, 51, Rasyonel, Tarihte Türklük, 22, 28. Ögel, Türk Mitolojisi. 2/583, Danişment, Eski Türk Seciye ve Ahlakı, 171. Banarlı, Türk Edebiyatı, I/14,15. Togan, Oğuz Destanı, 54. Asena, Gılgamesh, 4,5. Abdulkadiroğlu, Beliğ, 47. Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, 99. Sofuoğlu, Kur'an ve Hadisin Kutadgu Bilig'e Etkileri, 130. Yıldız, İslam Tarihi, 6/139.

İslam öncesi Arap toplumunda kader konusunda değişik görüşler vardır. Çok tanrılı, değerlerini kaybetmiş ve hurafeleri içinde bulunduran cahiliye kültürü¹³ daha çok “zorbalık” ve “inatçı” olmakla eşdeğer anlamlara gelmektedir.¹⁴ Bedevi insan tipinin analizleri sonucunda ortaya çıkan şey, kültürün en etkin taşıyıcıları olan bu insanların bilgiden çok ‘davranış’la eleştirildikleri görülmektedir. Onlar için kader sosyo-kültürel şartların oluşturduğu güven verici bir duygudur. Fakat cahiliye toplumu homojen yapı da arzetmemektedir. Onların içinde ezeli tesbiti kabul edenler olduğu gibi, insanın hür olduğunu iddia edenler de vardır¹⁵ Ancak kültüre rengini veren görüş ise, ezeli tayin ve tesbiti savunanların görüşleri olmuştur.

Cahiliye Arabı için ölüm ve ölüm ötesi inancı daha çok karamsarlık¹⁶ olarak anlaşılmıştır. Bir kişinin hayrı da şerri de eceli ve ölümü de tayin ve tesbit edilmiştir. Bu yüzden sorumluluğu da esas itibariyle kendisinden kaldırılmıştır. İnsanı kontrol eden şey ise, “dehr”dir. Bu güç insana mutlak bir güven vermektedir. Yazılı hayat müddetine inanan bu insanlar ise, tehlikelerden kaçmayı anlamsız buluyorlardı.¹⁷ Şairler tarafından ideolojik altyapısı oluşturulan dehr inancı, insan kontrolünün dışındaki “kötü kader” fikrinin yaygınlaşmasına neden olmuştur.¹⁸ Özellikle, el-Find ve`z-Zaman, Antera, Teabbeta Şerran, Lebid, İmru’l-Kays ve Nabiğa gibi şairler, şiirlerinde bu düşüncüyü-dehr inancının mutlak hakimiyetini- eleştiren şiirler yazmışlardır.¹⁹

Dehr’in; asır, çağ, eyyam, zaman (avd) gibi manaları vardır. Cahiliye Arabında bunun yanında da ‘önceden takdir’i içeren başlıca kavramlar da vardır.²⁰ Bu anlayış hadis kültürü olarak İslam’dan sonra da müslümanların anlayışlarında yerini almıştır. Dehr’e sövülmemesi tembihlenirken, dehrin Allah’ın kendisi olduğu²¹ belirtilmiştir. Ancak, “zaman” ve “vakit” olarak anlaşılan

¹³ Paçacı, Ahiret İnancı, 79., Weir, Cahiliye md. M.E.B.İ.A , 3/11-12.

¹⁴ Danışman, Cahiliye Kelimesi 192. Paçacı, Ahiret İnancı, 81.

¹⁵ Akbulut, Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri, 131. Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri. 108. Dihlevi, Huccetullahi’l-Baliğa, I/461. Köçyiğit, Kelâmcılarla Hadisçilerin Münakaşaları. 53.. Saraç. Sosyal Bilimler Sözlüğü, 2/244.

¹⁶ Paçacı, Ahiret İnancı, 61.

¹⁷ Watt, Teşekkül, 109.

¹⁸ Şehristani, Mîlîl-Nihâl, 3/701. 704.

¹⁹ Soysaldi, Kur’an Semantığı Açısından İnançlarla İlgili Temel Kavramlar, 178-182.

²⁰ Bu kavramlar: Meniyye, Menûn, Himâm, Humme, Himam’ül-Mevt, Kader, Mukadder. Soysaldi. a.g.e., 179..

²¹ Buhari, Edeb, 71. İbn Teymiye, Mecmuatü’r-Resail, 112, İbn Kuteybe, Tevil, 281.

‘dehr’ kavramı daha sonra “yaratmak”la sınırlandırılmıştır.²² Halbuki Cahiliye Arabı için dehr ‘zaman’ gibi soyut bir obje değil, bir çok kötülükleri olan mutlak bir güçtür. İnsanoğlu için negatif taraflı olan dehr aynı zamanda birçok kötülükle de iç içe bir yapıyı²³ ifade eder. Aynı zamanda o, hayatın bütün kötülüklerinin kendisine bağlanıldığı bir diktatör²⁴ olduğu için, Kur’an’ın Allah’ın gücünü ifade ederken vurguladığı mutlaklık, fatalizm geçmişi olan Araplarda uygun bir yaşama alanı bulabilmiştir. Mutlak takdir Cahiliye Arabının yabancı olmadığı bir kavramdır.

Şair Raciz “ezeli takdiri” şu şekilde ifade eder : “Ey içinde kaygı saklayan adam! Kaygılanma. korunmak mukadder ise korunursun, takdir edilmiş ise dağların en yüksek yerine çıksan da seni kimse koruyamaz. Nasıl korusun ki, olan olmuş kalem kurumuştur.”²⁵ Böylelikle her şey takdire bağlanmış ve kul için tek seçenek bu yazgıya boyun eğmektir.

Bütün toplumlarda kaba şekliyle bir kaderciliğin varlığı göze çarptığı gibi, risalet öncesi Arap toplumlarında da baht, talih, kader, ölümün ve yaşamın takdir ve tesbiti gibi insan hürriyetini ikinci plana atan yaklaşımlara rastlamaktayız. Öyle ki, bazı Arap toplulukları ecel, rızık ve kader tanrılarını dahi ayrı ayrı isimlendirmişlerdir.²⁶ “Hem insan hem de toplumlar için belirli –takdir edilmiş- günler vardır. O gün gelince ne kadar küçük bir şey olursa olsun, onları öldürecekler” anlayışı onlar için mutlak yazgıdan başka alternatifsizliği ortaya koymaktadır. Toplumun dahi ecelinin belirli, günlerinin sayılı olduğu inancına sahip her Arap, ünlü eşkiya Sâlik’in annesi Seleke’nin ağdını terennüm etmekteydi : “Ecelinle karşılaştığın gün, her şey seni öldürür.”²⁷

Arap kültürünün en önemli taşıyıcıları olan şairler ve şiirleri, İslam öncesi dönem için en önemli eserlerdir. Bu yüzden dönemin karakteristiğini verirken, bu malzemeleri değerlendirmek zorundayız. Toplumun hem kültürel hem de inanç anlamında nabzını tutan bu insanlar, yaşadıkları

²² Gazali. el-İktisat. 171.

²³ Dehr’in insanın hayatını kuşatmışlığıyla ilgili olarak cahiliye düşüncesinde “Surufu’d-dehr”. “hadesanu’d-dehr”. “rayhu’z-zaman”, “binatud-dehr” (dehrin kızları) gibi kavramları da vardır. Soysaldı. Kavramlar. 182. İnayetullah, Arap Düşüncesi, I/157.

²⁴ İzutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, 119, Özsoy, Sünnetullah, 97, Watt, Hür İrade, 23.

²⁵ Ahmet Emin, Fecru’l-İslam, 429.

²⁶ Çağatay, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, 58,169, Weir, Cahiliye, 3/11-12.

²⁷ İzutsu, Kur’anda Allah ve İnsan, 121, Bağcı, Kader Problemi, 16, 17, İkbal, İslam’da Dini Düşünce. 104. İnayetullah, Arap Düşüncesi, I/157.

kültürü yalnız tasvir etmekle kalmamış, o toplumu değiştirmişlerdir de. Bu bakımdan Cahiliyye toplumu için şair ve onun şiiri yüksek seviyede bilgi kaynağıdır.

Bir recez Şairi ; “Kaderde yazılmışsa, içine düştüğün şeyde endişe etme, onun dediği şekilde olacaktır”²⁸ diyerek, insanın çabasının olumlu veya olumsuzluğu belirlemediğini, buna mukabil, davranışlarda öncelenen şeyin takdir-kader olduğunu vurgulamak istemiştir. Bir diğer şair olan Tarafe de, divanında ölümün bir kader olduğunu, onu defetmek için hiçbir uğraşın fayda veremeyeceğini, üstelik de bu uğraşın akıllıca olmayacağını belirten beyitlere yer vermiştir.²⁹

Rızkı ve eceli kontrol eden dehr, Nabîğa’nın divanında, yazılmış bir karakter taşımaktadır. “Ölüm okundan kurtuluş yoktur ve belirlenmiş süre (ecel) den sonra kalacak yoktur.”³⁰ Bir başka muallaka şairi Zühre’de ölümün rastgele dolaştığını iddia eder: “Gelip-çatan ölüme çare yoktur. İsabet ettiği ölür, isabet etmediği kalır. Bu yüzden rastgele nöbet olan ölümün çarelerinden kaçmak mümkün değildir. Kişinin savaştan kaçması ölümünü kaldırıp, ecelini uzatmaz.”³¹

Putlara ve taşlara tapma eğilimi olan Cahiliye Arabı, somut olan değerlere yarı mistik bir mahiyet kazandırmıştır. Maddi ve manevi destek bulma ihtiyacı, çölün engin boşluğunda yanı başında bulunduğu tek yardımcı kuvvet olduğundan, bunu da soyut değerlerden çok, somut nesneler ve kavramlar üzerine hasretmiştir. O, bunlardan güven duymuş ve onların ne varlığını ve ne de doğruluğunu sorgulamıştır. Kaderine mahkum bir insan modeli, davranışlarında sorumsuz bir şahsiyete dönüştüğü için, daha sonraki inanmama direncinin temel kaynağındaki duygunun da bu “sorumluluk yüklenme korkusu” olduğunu düşünmekteyiz. Onlar için özgür olup hesap vermektense ‘yazılmış kitab (kader) a boyun eğmek en uygun davranış olacaktır.”³²

Çöl bedevisi için bağlayıcı olan kader anlayışı aynı zamanda ona hareket serbestisini de vermektedir. O, yaptığından sorumsuz bir insan olarak günlük yaşayan bir kahramandır. Ancak, me-

²⁸ Watt, Teşekkül, 108, İnyetullah, Arap Düşüncesi, I/157 İbn Kuteybe, Te’vil, 44, 45, İmru’l-Kays, Yedi Askı, 125-126. Lebid, Tarafe, Nabîğa ve İmru’l-Kays’ın şiirleri yazgıyı vurgular niteliktedir. İbn Kuteybe, Te’vil, 45.

²⁹ İmru’l-Kays, Yedi Askı, 145 Zühre, Amr ve kendisi muallakalarında bunu savunur. 61,68, Şiir, Arap karakterini, inanç ve kültürel birikimlerini en iyi şekilde yansıtan düşünce aktarımıdır. Bu yüzden Arap bunu sıklıkla kullanmıştır.

³⁰ İzutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, 121, Watt, Teşekkül, 109.

³¹ İmru’l-Kays Yedi askı, 94-96, Karadeniz, Ecel Üzerine, 39-40, İzutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, 127.

³² İbnu’l-Kelbi, Putlar Kitabı, 26, Karadeniz, Ecel Üzerine, 36, İzutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, 125, İnyetullah Arap Düşüncesi, I/157.

denileşen Arap toplumları da bu düşünceden kurtulamadığı içindir ki, İslam'ın kader anlayışı, Arabin İslâm öncesi zihinsel faaliyetlerinin özelliklerini taşımaktadır. Önceden iklimin etkisi bir engel idiyse, daha sonra şehirli Arap için de aynı kader tasavvuru bir zihinsel kayma nedeni olmuştur.

Cahili Arap için ölüm insanlığın kaderi olmakla birlikte, bu zalim diktatörün tasarrufundan kurtulmak da anlamsızdır. Ona göre iki şey mutlak yazılıdır: ³³“Bireyin eceli ve rızkı.”³³ Bu düşüncelerine uygun sosyal konumlarını belirleyen yapay tanrılar da bulmuşlardır. Baht ve talih anlamına gelen Menat Putu'na ibadet etmekle kalmamış, etkilerini hayatlarında hissetmeye de başlamışlardır.³⁴

Şiir materyalinin önümüze serdiği genel görünüm şudur: İnsanlık için bir kader-yazgı vardır; bu önceden tayin ve tesbit edilmiştir. Hiç kimse bundan kurtulamaz. Hem evrenin, hem de bütün varlıkların tek tek bağlı oldukları bir kader, yasa vardır. Bu yasa da zamandır.”³⁵

Cahiliye Arabındaki ecel düşüncesi çok fazla da netleşmeden, İslamı seçen toplumlarda felsefi temellerini bulmuştur. Kavramın aynı şekilde kullanılışı, içeriğinin de pek değişmediğini göstermektedir. Onlardaki “tayin edilmiş bir süre” olan ecel anlayışı, insan için sözkonusu olduğu zaman, tanrılar veya dehr tarafından önceden tesbit edilen “ölüm zamanını” anlatmak için kullanılmıştır.³⁶

Cahiliye şiirinde ecelin “takdir edildiği” iddia edilir. Şair A'si, sahabeden Alkame b. Alasetü'l-Amriyyül- Kılabi'ye iltica ettiğinde aralarında şu konuşma geçer : “Beni insanlardan ve cinlerden koruyacak mısın?” Bunun üzerine Kılabi: “Evet”, cevabını verir. A'si yine: “Beni ölümden de koruyacak mısın?” diye sorar. Kılabi, insanı ecelden (ecel-i mukadder) korumanın insanın gücünün üstünde olduğunun farkında olduğundan, ona: “Hayır”, cevabını verir. Bundan sonra A'si onu terkederek, Harise adlı başka birisine iltica eder, O ise bunu kabul eder.”³⁷

Yukarıdaki diyalog gösteriyor ki, cahiliye insanı ecel-i mukadderden korunmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Koruma, “himaye etmek”ten öte bir anlam ifade etmediğinden, yukarı-

³³ İzutsu. Kur'an'da Allah ve İnsan, 118, Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, 53-54.

³⁴ İzutsu. Kur'an'da Allah ve İnsan, 123, Watt, İslam Nedir, 32-33, Teşekkül, 293.

³⁵ Watt, Hür İrade ve Kader, 206.

³⁶ İzutsu. Kavramlar, 123.

³⁷ Zeydan. İslam Medeniyeti Tarihi, 4/40.

daki diyalogda Kilabî, ölümün gelişini Allah'tan kabul ettiği için, Harise ise düşmanlarından gelebilecek ölümcül saldırı için söz verdiği anlaşılmaktadır. Yoksa hem Aşi, hem Kilabi, hem de Harise, insanın hayatının ayrıntılarının önceden tesbitli olduğuna inanmaktaydılar. “Akıbet, süre ya da ölüm zamanı olan ecel günü gelince, küçük de olsa herhangi bir şey insanı öldürür.”³⁸

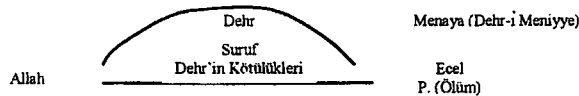
Determinist bir karakter arzeden kader-ecel düşüncesi, Cahiliye Arabı için endişe verici bir durum olmaktan uzaktır. Ne olursa olsun, yazılan başa geleceği için bu inanç göreceli bir emniyete de sahiptir. Zorlayıcı olan kader ya da ezeli tesbit anlayışı akibeti, ölüm gününü ve eceli de tayin etmiştir. Sürenin dolması ne gibi gerekçelere dayandırılmıştır. Bu gibi açıklamadan uzak Cahiliye İnsanı, ihtiyari bir zaman diliminde hayatiniyetini devam ettirir. Kimse bu süreyi geçemez ve bu süre gelince de kimse geri kalmaz. Dolayısıyla da bu süreyi artırıcı hiçbir faaliyet olamaz. İnsanoğlu her gün bu tayin ve tesbit edilen süreye doğru bir adım daha yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımı dile getiren Antere şunları öğütlemektedir: “Dinle Haris! Her güneş doğup-battıkça vadedilen eceller(e) yaklaşır(ız).”³⁹

Cahiliyedeki değişim ve yaratma gücünü Allah'a tahvil eden İslam vahyi, dehr'in elinden bu gücü almakla kalmamış⁴⁰, “yaratma”yla “irade etme”yi ayırarak, insana özgürlük alanı bırakmıştır. Kevni, sosyal ve bireysel eylem ve hareketlerin bağlı oldukları ilkeleri de farklılaştırarak, “mecbur” olan Cahiliye İnsanı “özgür” olan bir düzeye yükseltmiştir. Ancak bu ilkelerin yorumlarını yapan insanlar geçmişlerinden getirdikleri anlama biçimlerini yeni dinin kavramlarına da uygulamışlar ve mesajın şeklinde bugünkü durumdan farklı bir sonuç ortaya çıkmamıştır.

Bu belirlenmişlik fikri zaman zaman kahramanlıkları da besleyen temel duygulara da kaynaklık etmiştir. Cahiliye şairi Antere: “Savaşa daldığın zaman kaçma. Çünkü kişinin kaçması ecelde bir değişiklik yapmaz.”⁴¹ diyerek kahramanlık için ideolojik bir malzemeyi ecel fikrinden çıkarmak istemiştir.

³⁸ Soysaldı. Kavramlar, 184. 183 .

³⁹ İzutsu. Kur'anda Allah ve İnsan, 121-122. Şehristani, Milel-Nihal 3/611.



⁴⁰ Macit, Müşrik Toplum, 284-285, Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, 31, Karadeniz, Ecel Üzerine, 37.

⁴¹ Watt, Hz. Muhammed Mekke'de, 30, Soysaldı, Kavramlar, 179, 184-185 İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan. 122.

“Ecel” kavramının sosyal ve itikadi dokusunun cahiliye toplumundaki kullanımlarını İslamın ne derece değiştirebildiği konusu ise ilke bazında olmasa da, kültürel bazda tartışmaya açık bir konudur. Tartışmanın neticesi ne olursa olsun Cahiliye Arabı eceli, “yaşam için tesbit edilen son nokta”⁴² olarak kabul etmiştir.

Ecel konusundaki karmaşık yapının nedeni, düşüncenin kaynağının tesbitindeki zorluktan çok, insan hürriyetine getirdiği “mecbur olma” durumundan kaynaklanır. İlk çağlardan beri süregelen bir yana, vahyin konuyla ilgili bölümlerinin de bu şekilde anlaşılma –anlatılma-sı neticesinde, hadis kültürümüzdeki farklılıklar daha da belirgin bir hal almıştır. Ayetlerin kültürden bağımsız anlaşılabilmesi sonucunda, yaşanan gerçekliklerin anlama biçimleri kavramın içeriğini de değiştirme⁴³ gibi bir görev yüklenmiştir. Halbuki Kur’an, bu alanı “belirsiz-tesbitsiz” tarzında anlatmakla, bir anlamda ilk hedef kitesinde mevcut olan, “kontrol dışı”lığın etkisini yok etmek istemiştir.

“Kontrol dışı” alanı tayin eden dehr, insanı çevreleyen, onun bütün eylem ve düşüncelerini tesbit eden esrarengiz bir güç olmakla kalmaz, aynı zamanda kötülükleri sayesinde insanı ölüme de yaklaştırır,⁴⁴ Kur’an ecel ve rızık alanını “yaratmak” ve “serbest bırakmak” olarak belirginleştirmiştir. Kavramların dini ve sosyal içerikleri ise onu yorumlayanların sorumluluğuna bırakılmıştır. Öyle ki, bu kaderci yaklaşım, daha sonraları siyasi bir nitelik kazanarak kitleleri atıl bir konuma getirmek için dinsel içeriğe bürünmüştür. Emevi idaresinin tasarruflarına itiraz edip özgürlüğü savunanlara karşı bir kalkan gibi kullanılan kaderci anlayış, ne hikmettir ki, özgürlüğü savunanlar için tahkir edici bir anlamı da kazanmıştır.⁴⁵

Kur’an’ın “esasa yönelik kavramsallaştırma” şeklinde ifade edebileceğimiz “içerik değişiklikleri”, hedef kitleler tarafından daima yaşadıkları ortamları ön plana çıkarma sorunuyla karşılaşmıştır. Muhatap, mesajı kendi ifadeleriyle ve kavramsal çatı yardımıyla anladığı için, vahyin öncelendiği vurgular ortadan kaybolma durumuyla yüz yüze gelmiştir. Daha sonra müslümanlarda mev-

⁴² Soysaldi, Kavramlar, 187.

⁴³ Watt, İslam Nedir, 30.

⁴⁴ İzutsu, Kur’an’da Allah ve İnsan, 120, 121.

⁴⁵ O’leary İslam Düşüncesinin Tarihteki Yeri, 28, Gazali, el-İktisat, 120-121. Mutezile’ye ‘kaderci’ suçlaması kaderi savunduğu için değil, reddettiği içindir. Halbuki onlar kaderin “cebri” anlayışını redetmekte, ancak ilke bazındaki tesbiti kabul etmekteydiler.

cut ecel ve kader anlayışının cahili anlayıştan tek farkının “yaratıcı”lardaki farklılık⁴⁶ olduğu görülmektedir. Bu fark belki de tevhid ve şirk ayrımının en belirgin ögesini oluşturmaktadır.

c- Mutezile ve Ecel Anlayışı :

Mutezile alimleri ecel’i ilk defa kader problemiyle birlikte ele almışlardır. Böylelikle Kader anlayışlarına dayanan bir ecel anlayışları da ortaya çıkmıştır. Ancak Mutezile Ekolü homojen bir yapıda olmadığı için hem düşünürler hem de ekoller bazında farklı görüşlerin tartışıldığı bir grup olarak da bilinmektedir.

Mutezile çizgisinin “hür düşünme”, “sorgulama” ve “mantıkilik” gibi sağlam temelleri olduğu dönemlerde Amr b. Ubeyd’e atfedilen şu rivayet olması gereken zihinsel yapıyı açıkça göstermektedir.

Amr b. Ubeyd’e “Ebu Leheb’in elleri kurusun”⁴⁷ ayetinin ifade ettiği olayın Levh-i Mahfuzda yazılı olduğu sorulduğunda, O bunu reddeder ve şöyle karşılık verir : “İş böyle değildir. Bu söz Ebu Leheb gibi amel edenlerin elleri kurusun demektir.” Sonra da der ki: “Allah’ın ilmi bağlayıcı değildir. O ilim zarar da yarar da vermez.”. Yine ona saduk-mesduk (anne karnında ecellerin yazılı olduğu haberleri) sorulunca, O bunun üzerine : “Bunu Ameş’ten (ravi) duysaydım, elbette onu yalanlardım. Zeyd b. Vehb’den duysaydım, onu kabul etmezdim. Abdullah b. Mesud’dan duysaydım, onu da kabul etmezdim. Şayet Resulullah’tan işitseydim, onu reddederdim. Şayet Allah’tan işitseydim: Bu, bizden misakı aldığın şekilde değildir. (Bizden böyle misak almadın) derdim.”⁴⁸ Şeklinde cevap vermiştir.

Bu yaklaşım otoriteyi ilkelere, bakış açısını da eleştirel mantığa dayandıran özgün bir anlayışın adıdır. Asıl kaynak sözler değil, ilkelerdir. Kur’an’ın açık verileri dururken hiçbir söz onu ta’til edemez ve üzerine çıkamaz.

Mutezile’deki ecel tartışmalarının merkezinde “maktul” sorunu yatmaktadır. Buna bağlı olarak ecel anlayışlarındaki ikinci bir görüş de ecelin sayısı üzerindeki düşünceleridir. Çoğunluğa gö-

⁴⁶ Ecel’in “sure” Nahl/61’deki seküler kullanımının yanısıra Nuh/3-4 deki kullanıldığı gibi eceli Allah’ın belirlediği anlayışı daha öne alınmıştır. O, aynı zamanda değişmezdir de. Al-i İmran/54, Hadid/22. Ancak çöl yaşamındaki kendine özgülük ve gerekçelendirmenin objektif kriterlerle bina edilmesi, yorum ve uygulama olarak yeni dinin ilk muhataplarını ve toplumları etkilemesini haklı çıkarmaz diye düşünmekteyiz.

⁴⁷ Tebbet/1.

⁴⁸ Bağdadi, Tarih-i Bağdat 12/169-170.

re, ecel “hayat süresi” ve “ölüm vakti”⁴⁹ olarak anlaşılmıştır. Kasıtlı veya kasıtsız her ölüm tek ecelle meydana gelmektedir. Fakat bu düşüncenin muarızları ölümün gerçekleşmesini iki ecel anlayışlarına dayandırmışlardır. ‘Tek ecel’ anlayışını savunanlar da kendilerine Kur’an’dan destek bulmaya çalışmışlardır. Bu iki görüşün de Ehl-i Sünnet’ten en temel farklılığı, En’am suresi 2nci ayetinde belirtilen iki ecelin de insan için ‘tek ecel’ olarak anlaşılabileceğini savunmuş olmalarıdır. Çünkü Ehl-i Sünnetin çoğunluğu özellikle müsemma eceli kıyamet zamanıyla açıklamayı bir gelenek olarak kabul etmektedir.

Cübbâî, Allaf ve Behşemiyye’nin fikrine yakın tezler ileri süren Basra Grubu: “Ne şekilde olursa olsun maktul ömrünü tamamlamıştır ve eceliyle ölmüştür”⁵⁰ görüşündedir. Kurucuları sayılan Hasan Basri’nin Emevi iktidarına muhalefet şerhi koyduğu kader risalesi ile pek de uyumlu bir görüntü vermemişlerdir. Zira meşhur risalenin esas vurgusu, insan davranışlarının belirleyiciliği üzerindeki temasıydı. Burada ise, tek belirlenmiş ve takdir edilmiş bir ecel anlayışı esas alınmıştır.⁵¹

Bağdat Grubu ve Mutezilenin cumhuru ise, Enam suresi 2. ayetini açıklarken, ecel-i kaza ve ecel-i müsemma ayrımına giderek nassla uyumu tercih etmişlerdir. Onlara göre müsemma ecel, insanın müdahalesiz ölümünü; kaza eceli ise, bir müdahale ile ölümünü ifade etmekteydi. Kaza’ya uğramayan bir insan mutlaka gerçek eceline kadar yaşardı. Katil eceli keserek, maktulün esas eceline ulaşmasını engellemiştir. Yani, öldürülmeseydi kesin olarak yaşardı. Yoksa öldürölme zulüm olmazdı. Bu yüzden katil cezalandırılmakta, hayvanı öldüren de cezasını ödemektedir. Aksi ise anlamsız olurdu.”⁵²

Mutezile’deki üçüncü bir yaklaşım tarzı da insanın ecelinden “imkan”ları ön plana çıkaran Kadı Abdulcabbar’ın anlayışıdır. Bu Ehl-i Sünnete yakınlığıyla bilinen bir görüştür.” Ona göre; “maktul eceliyle ölmüştür. Öldürölmeseydi de öldürölme problemine ise; “katil onu öldürölmeseydi, o-

⁴⁹ Kadı Abdulcabbar, Şerh, 780,781. Muğni, XI/4, İbn Hadid, Şerh Nehcü’l-Belağa. 5/133. Eş’ari, Makalat. I/321. Bakıllani, Temhid 33, Bedevi, Mezahibü’l-İslamiyyin, 1/623. Dugaym, Felsefetü’l-Kader. 318. Bağdadi, Usul. 143, Gimaret. la Doctrine, 42, Şehristani, Milet-Nihal, 1/46.

⁵⁰ İbn Murtaza, Kitabü’l-Kalaid, 98. Eş’ari, Makalat, 257, Nesefi, Tabsıra, 2/686. Bağdadi, Usul. 142. Cüveyni, İrşad, 361, Aydınli, Allaf’ın Rolü, 171.

⁵¹ Subhi, Zeydiyye I/371, İbn Murtaza, Tabakat, 98, İbn Hazm, Fasil, 3/84-85 Bedevi, Mezahibu’l-İslamiyyin. I/623, Bakıllani, Temhid, 332.

⁵² Eş’ari, İbâne, 56, İbn Murtaza, Tabakat, 98, Lamişi, Kitabu’t-Temhid, 105, İbn Ferra, Kitabu’l-Mutemed. 148.. Zamahşeri, Keşşaf, 2/148, 4/604. Taftazani, Şerhü’l-Makasid, 4/335, İbn Kemal, Ecel Risalesi, 1.2, Tunç, Ecel T.D.V.İ.A. 10/381. Kılavuz, İslam Akaidi: 130.

nun yaşaması da, ölmesi de mümkündür”,⁵³ demek suretiyle geleceğe ait kesin belirlemeden kaçınmak istemiştir. Zira ilk iki ekol, geleceğe ait kesin belirlemede bulunmak suretiyle olanı değil, olması gerekeni de tarif etmişlerdir.

Maktulün eceli gelmeden önce öldürüldüğünü iddia edenler, “Allah’ın ilmini öne çıkararak”⁵⁴ tebdil ve tağyiri reddetmek istemişlerdir. Maktulün eceli ilm-i ilahide kesin takdir edilmiş olduğundan, müdahaleler onunla insanın arasını açmaktadır.

Ecel konusunda aklı istidlal yolunu kullanan Mutezile Ehl-i Sünnet tarafından eleştirilmiştir.⁵⁵ Halbuki onlar, “katil maktulü öldürdüğünde o eceliyle ölmüş olsaydı” şeklinde başlayan itirazlarını fiil anlayışlarına paralel olarak Allah’ın vaadleriyle uygun bir açıklamayla birleştirmek istemişlerdir.

Kader ve ecel anlayışlarına uygun olarak, Mutezile’nin fiil anlayışı iki cihetle açıklanabilir: “Ölümü yaratan Allah’tır. Öldürme işini yapan ise katildir. Katil ölümü yarattığı için değil, öldürmeyi işlediği için ceza alır. Ölüm olayının yaratılması Allah’ın, maktuldeki ölüm olayı ise katilin yaratma ve kesbine dahildir.”⁵⁶ Öldürme ‘şer’ bir eylemdir ve bunun Allah’a izafesi ahlaki değildir. Allah yapma kudretini verir, ancak kötü işi de yasaklar. Hiç kimsenin telef ve katlini istemeyen Allah, yine de onlara bu gücü vererek adil davranmış olmaktadır. Katilin öldürme fiili olmasaydı,⁵⁷ sonuna kadar yaşayacağı süre de bir ecel olacağından, fiilin izafesini Allah’a değil, insana dönük ele almışlardır. Buna uygun olarak iki ecel anlayışındaki “öldürüldüğü zaman” ve “kurtulursa normal olarak öleceği zaman”⁵⁸ ayrımını da yapmışlardır. Bu açıklama tarzı fiil anlayışlarına uygun iki ecel tarifini de içermektedir.

Fiildeki “kudret” insana dönük “yapabilme gücü”nü ifade ettiğinden, kulları için eceller tayin edip, onları bu şekilde yönlendiren Allah, vakit koymak suretiyle insanların birbirlerini öldürme i-

⁵³ Kadı Abdulcabbar, Şerh. 782, İci, Mevakıf, 320, Cürcani, Şerhü’l-Mevakıf 8/170-171. Taftazani. Şerh Makasid. 4/315, 316, Şerhu’l-Akaid 44-45, Watt, Teşekkül, 115.

⁵⁴ Kondumer, Ecel Kelimesi Hakkında, 61.

⁵⁵ Hanefi. Mine’l-Akide, 3/344, Taftazani, Makasid, 4/315, Bağdadi, Usul, 143, İbn Ferra. K. Mutemed. 149. İzmirli, İlm-i Kelâm, 345, İslamoğlu, İman Risalesi, 228.

⁵⁶ Neseî, Tabsıra. 2/686, Eşari, İbâne, 52, Sabuni, el-Bidaye, 76-77, Bağdadi, Usul, 142, İbn Ferra. K. Mutemed. 149. Sırrı Giridi, Nakdu’l-Kelâm, 230-231.

⁵⁷ Bağdadi, Usul, 138, 152, İbâne, 55-56, Harputi, Tenkihu’l-Kelâm 263, Keskin, Kaza-Kader., 196.

⁵⁸ Ceziri, Tavdihu’l-Akaid, 152, Cüveyni, İrşad, 304, Gimaret, la Doctrine, 428, Dugaym, Felsefetü’l-Kader, 3/8.

şinde doğrudan müdahalede bulunmayıp yalnızca kullarına tavsiyelerde⁵⁹ bulunmakla yetinmiştir. Bu vurgu Mutezile'nin ecel konusundaki tayin ve takdir anlayışını⁶⁰ değiştirmemiştir. İki ecel anlayışındaki her iki durumda da takdir edilmiş bir yön vardır. Ekseriyet bunu savunmakla kalmaz, takdir edilmiş ecelin değiştirilemeyeceğini de iddia etmektedir. Ferdin eylemi sonucunda meydana gelen ölüm olayı “yoktan var etme” şeklinde değil, sahip olduğu kudret sayesinde “öldürme işini yapma”⁶¹ olarak anlaşılmıştır.

Ancak, katil maktulün “ölüm” vaktini öne alarak ecelinden önce ölümüne sebebiyet vermiştir. Kendi iddialarını desteklemek için “ecel birdir ziyade ve noksan kabul etmez” kaziyesini geliştirmişlerdir. Bunu desteklemek için ise şu istidlale başvurmuşlardır. Bir kimse ecelinden bir şeyi artıramaz veya eksiltemez. Ecel, Allah'ın vakitli işidir. Eceldeki ziyadenin olması Allah'ın kudretini ifade eder, olmaması ise vakitli tarifine dayandırılmıştır. Bazı ahad haberlerin Rad 38'deki “liküllü ecelin kitap” kavramına atıf yaparak, hadislerin ayeti nesh veya tahsis edemediğini de iddia etmişlerdir. Buna nazaran bazı düşünürler de hadisleri esas alarak “ziyade ve noksan olmasaydı, bunların anlamı nasıl olurdu?” diyerek⁶² genel anlayışa ters bir yaklaşımı da savunmuşlardır.

“Mutezile ekolü, hakikate ulaşmanın kavram dışı yollarına hiç dikkat etmediler ve dinin ancak mantikî mefhumlardan müteşkil bir nizam olduğunu ileri sürdüler”⁶³ tesbiti bir çelişkiyi de ifade etmektedir. Böylece bu yaklaşım hem aklî delillendirmeleri öne alıp hem de manevî eğilimleri tatmin etmenin aynı anda imkansızlığını ortaya koymaktadır. Bazen de bu iki görüşten birisini tercih etmede düşünce çizgisini belirtmektedirler. Bu yüzden Mutezile Al-i İmran 154'deki mevt (ö-

⁵⁹ Hüseyin b. Yahya, Resailü'l-Adl ve't-Tevhid, 162-163.

⁶⁰ Eş'ari, Makalat, 256, Keskin, Kaza-Kader, 195-196, Bilmen, İlm-i Kelâm, 316, Onlara göre En'am 2. Araf. 8. Nahl. 61 ayetleri bitiş noktasının (ölüm eceli) takdirini ifade eder. Bitişin şeklinin takdirini değil. Ayrıca En'am/151'e göre ölüm takdir edilmiştir. Hüseyin b. Yahya, 161.

⁶¹ Gardet, Dieu, 134, Harputi, Tenkihu'l-Kelâm, 262, Ayrıca, bu tercihten sonra rızkı ve eceli kalmış olarsa, Allah onları ikinci dünyada telafi edecektir demektedirler. Öldürme Allah'ın işi olsaydı, katilin ceza görmesinin anlamı olmazdı. İci, Mevakıf, 320, Şarani, Kitabu'l-Yevakit, 1/134, İbn Ferra, Kitabu'l-Mutemed. 149. Dugaym, Felsefetü'l-Kader 318, Harputi, Tenkihu'l-Kelâm, 263, Ramazan Efendi, Şerhu'l Akaid. 212-213. Hüseyin b. Yahya, Resail, 162.

⁶² Hanefi. Mine'l-Akide., 3/344, Eş'ari, İbâne, 55/56, İbn Ferra, K.Mutemed., 148-149. Sırrı Giridi. Nakdü'l-Kelâm, 230, Harputi, Tenkihu'l-Kelâm, 263, Nesefti, Tabsıra 2/686.

⁶³ İkbâl. İslam'da Dini Düşünce, 21.

lüm) ile katl (öldürme) eylemini ayırmak durumunda kalmıştır.⁶⁴ Halbuki bu ayetin vurgu yaptığı şey ise, hayatın mutlak vakitli oluşu, yani insanın mutlaka öleceğinin beyanıdır. Yoksa, nokta belirlenmesiyle, kişilerin vakitli takdirlerini ele almaz. Grup eğilimleri rasyonaliteye zarar veriyorsa, evrensel değer olan aklın öne geçmesi gerekmektedir. Bu yüzden de Mutezile'nin tercihi karmaşık da olsa insanîdir.

Mutezile'nin kurucusu sayılan Hasan Basri'nin bazı izahları Ehl-i Sünnete yakın görülmektedir. Ona göre, ölüm vakti yazılıdır.⁶⁵ En'am 2'deki ilk ecel yaratılış-ölüm arasındaki dünyaya ait, ikincisi (müsemma) ise ba's -diriliş ve kıyamet ecelidir.⁶⁶ Allah'ın olacak olan şeyleri bilmesi ilmi gereğidir. Bunun insan iradesine bir müdahalesi yoktur.⁶⁷

Hasan Basri, insanın işlerine taalluk eden şeylerdeki ezeli tesbit fikrini kabul etmediğinden, yazgı'yı oluş anına ve şartlı imkanlara dahil etmiştir.⁶⁸ O, alinyazısı kültürüne karşı ilmi bir tepki ortaya koymakla kalmamış, siyasi bir noktaya çekilen "itaat kültürüne"⁶⁹ de müdahale etmiştir. Daha sonra Eş'arilerin de cevap verirken dikkate aldıkları düşünür olan Allaf (Ö/849)⁷⁰ın bu konudaki yaklaşımlarıyla örtüşen esas yönü, katilin irade özgürlüğüne dayalı olan işlerinde takdire dönük bir tarafı olmadığıdır. Bu şekliyle onlar, ecelin sayısı konusundaki farklı görüşleri kader anlayışının takdir edilmiş olmasına zarar vereceğini düşünmemişlerdir. Siyasi mülahazaların da etkili olduğu bir "takdir etme" fikrine karşı oluşan bu görüş yalnızca savunma amaçlı olarak ideolojik bir boyutta da ele alınmıştır. Her şeyin Allah tarafından irade edildiğini beyan eden siyasi otoriteye karşı şer hariç, bütün işlerin yeniden oluştuğunu, oluşumun da insana dayalı olarak gerçekleştiğini iddia etmişlerdir. Onlara göre siyasi otorite ne vekildir⁷¹ ve ne de iktidarın eylemleri vatandaşın bir kaderidir. Hem iyilik hem de kötülük insanın iradeli tercihlerinden çıkmaktadır. İnsanın eylemleri

⁶⁴ Kadı Abdulcabbar. Müteşabihu'l-Kur'an, I/170, II/517.

⁶⁵ Hasan Basri. Tefsiru Hasan Basri, I/254, İbn Abd Rabbih, İkdu'l-Ferid 2/203-205.

⁶⁶ Hasan Basri. Tefsir, I/350.

⁶⁷ Hasan Basri. Tefsir, II/360, Risale, 79. Karadeniz, Hasan Basri'nin Kelâmi Görüşleri, 147. Hasan Basri'nin sonradan sünni olduğu söylenir. Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, 13, Karadeniz, Hasan Basri'nin Kelâmi Görüşleri, 137-139.

⁶⁸ Hasan Basri, Risale, 85,86, el-Hüseyini, Resail 2/85., Kutluay-Doğan, Hasan Basri'nin Mektubu, 83.

⁶⁹ Hasan Basri, Risale, 86.

⁷⁰ Gardet, Dieu, 135, Subhi, Fi İlm-i Kelâm I/272.

⁷¹ Watt, Teşekkül, 115.

karşısında Yüce Yaratıcı bazen müdahaleyi bazen de ahlâki tavsiyeleri tercih etmekle tavrını belirlemiştir. İradesinin beyanı da bu yöndedir.

İnsan ecelinin önceden takdir edilmiş olduğu fikri bazı Mutezililerce açıkça inkar edilmiştir. Onlara göre ecel ‘hayat süresi ve ölüm vaktinden’ ibarettir. İster herhangi bir dış etki olmadan, isterse öldürme sonucu olsun, her insan tek ecele ölmektedir. Ancak, idam edilen veya öldürülen insanın bu olaylarla karşılaşmaması durumunda yine de ölüp ölmeyeceği hususu Mutezile kelâmcılarının farklı görüşler ortaya koymalarına sebep olmuştur. Onlar Allah’a şer isnadını önlemek için, katilin fiilini kendisine bağlamakla çözüme kavuşturdıklarını sandıkları bir noktada kilitli kalmışlardır. Öyle ki, “ölüm mukadderdi” diyenlere karşı “kesinlikle ölmezdi” demeyi bir tavır olarak ortaya koyanlar, üçüncü bir tavra karşı da durmuşlardır: “Yaşama ve ölümün imkanı vardır.” Ancak genel görüşe göre; katil, maktulü öldürmemeye kadirdi. Onu öldürmezse, o yaşayabilirdi. Öyleyse onu öldürmekle ecelini kesmiş olmaktadır. Eceli kesebiliyorsa, öne de alabilir. tehir de edebilir” demektedirler.

Bu izahlardan sonra Mutezile’nin maktulün eceli konusundaki görüşlerini üç ayrı başlık altında verebiliriz :

1. Maktul öldürülmeseydi, kesinlikle o vakté (eceline) kadar yaşardı.⁷²
2. Maktul öldürülme bile, mutlaka o vakitte öldürdü.⁷³
3. Öldürülmeseydi, yaşaması da ölmesi de mümkündür.⁷⁴

Bu yaklaşımlardan hareketle Mutezile’nin Ehl-i Sünnete yakın veya uzaklığının tesbiti için şu ayırım yapılabilir :

a. Ecel, Allah’ın bilgisiyle kayıt altına alınan ve O’nun malumu olan bir vakittir. Maktul ister katl suretiyle, isterse tabii olarak ölsün, eceliyle ölür. Bu görüş Ehl-i Sünnete yakın olan bir yaklaşımı içermektedir.⁷⁵

⁷² Hayyat ve Kabi bu görüşü savunmaktadır. Subhi, Fi İlmi Kelâm, 1/272, Hayyat, Kitabu’l-İntisar, 94-95. Eşari. Makalat, 1/321, Bağdadi, Usul, 142, 143, Kadı Abdulcabbar, Muğni, XI/4, el-Muhit, 405. Tahanevi. Keşşaf, 1/84. Gardet. Dieu, 135.

⁷³ Bu görüşü ise Mutezile’den Allaf ve Cübbai savunmuşlardır. Kadı Abdulcabbar. Şerh, 728-783. Muğni, XI/3. Watt. Hür İrade, 85, Gimaret, la Doctrine, 427-428, Birgili, Tuhfe, 185. 201. Bağdadi, Fark, 82. Nesefi. Tabsıra, 2/686.

⁷⁴ Mutezile’de imkanı öne çıkaran görüş Kadı Abdulcabbar’ın görüşüdür. Kadı Abdulcabbar. Şerh, 782-783.. Eşari. Makalat, 256-257. Subhi, Zeydiyye, I/371, Dugaym, Mustalahat, I/12, Yazır, Hak Dini, 8/5372. Aydınli. Allaf’ın Rolü, 173, Bakıllani, Temhid, 333, Bedevi, Mezahib, I/623.

⁷⁵ Eşari, Makalat, 256, Watt, Teşekkül, 292. İki grubu tanımlayanlar da “Mutezile’nin bir kısmı” demek yerine “Mutezilenin çoğu” demeyi uygun bulmuşlardır.

b. Öldürölme olayında katil, maktulun ecelini kesmiştir. Maktul öldürölmeseydi, Allah'ın ilminde belli olan bir vakte-ecele- kadar kesinlikle yaşayacaktı. Bu görüş Ehl-i Sünnete daha uzak bir görüştür.⁷⁶ Ancak iki görüşün de ortak yanı Allah'ın ilmini ön plana çıkarmış olmalarıdır.

d. Ehl-i Sünnet ve Ecel Düşüncesi :

Ehl-i Sünnet kavramı, Resulullah ile ashabının akaid sahasında takib ettikleri yolu -sünneti- izleyenleri ifade etmektedir. Bu tabirin içine Ehl-i Sünnet-i Hassa diye de bilinen Selefiyye, Eş'ariyye ve Maturidiyye dahil edilmektedir.⁷⁷ Ancak biz bu bölümde ilk önce genel bir çerçeve çizdikten sonra Ehl-i Sünnet'in iki büyük kolu olan Eşariyye ve Maturidiyye'nin görüşlerine yer vereceğiz.

Bağdadî, Ehl-i Sünnetin ecel konusundaki görüşlerini Eşariyye ve Maturidiyye'den bağımsız olarak şu şekilde izah etmektedir : “ Ehl-i Sünnet ecel konusunda şunu söylemiştir : Tabii bir ölümle ölen ve öldürölün herkes, ancak Allah'ın kendisi için tesbit ettiğİ eceli ile ölmüştür. Yüce Allah o kimseyi sağ bırakmaya ve ömrünü uzatmaya kadirdir. Ancak, onu sağ bırakmadığı takdirde, ömrünün uzatılmadığı bu zaman, onun için ecel değildir. Bu şuna benzer; bir erkeğın ölümünden önce kendisiyle evlenemediğİ kadın, yüce Allah o adamı ölümünden önce o kadınla evlendirmeye kadir olsa bile, o kadın o adamın karısı olamaz.”⁷⁸

⁷⁶ Eş'ari, Makalat, 256, Bakıllani, Temhid, 332-332, İrşad, 362, Tahanevi, Keşşaf, I/84, Gardet, Dieu, 133, Keskin, Kaza-Kader, 196.

⁷⁷ Eşari, Makalat, 277, 284, Sabuni, Maturidiyye Akaidi, 193, Lekkani, Tevhid, 213.

⁷⁸ Bağdadî, Fark, 268, Pezdevi, Ehl-i Sünnet Akaidi, 351. Akaid, 213, Süleyman Sırrı, Miftahu'l-Akaid, 46. Ehl-i sünnet içerisinde düşünölün ehl-i hadis ve Selefiyyenin ecel konusundaki yaklaşımları şu şekildedir: Ecel birdir ve yaratılanlara takdir edilmiştir. Öldürölünlerin ve ölenlerin hepsi bu takdire uygun olarak, öldürölülür veya ölürler. Maktul eceliyle ölmüştür. Ancak sıla-i rahim ve bazı ibadetler rızkı artırır ve eksiltir. Bu ziyade ve noksan da Allah'ın ilmine göre daha önceden takdir edilmiştir. Takdirin bu son şekli takdim ve tehir kabul etmez. Bazı selefilere göre ise ömrün uzaması için dua etmek hoş karşılanmamıştır. İbni Hanbel, Müsned, 1/390, 412. 2/299, 270, 5/204,207. Hanefi, Mine'l-Akide, 3/343, Sabuni, Akidetü's-Selef 137, 138. İbn Hazım, Fasil, 3/84-85. Tahavi, Akaid 4, Ebü'l-İzz, Tahavi ve Akaidi, 69, Aytekin, Tahavi, 219. Aliyyü'l-Kari, Fikhü'l-Ekber Şerhi, 326, Yavuz, İslam Akaidinde Üç Şahsiyet, 34, Ebi Yala el-Ferra, Kitabü'l-Mutemed, 148, 149. En-Neşşar, Akidetü's-Selef, 30. Gazali, İlcamü'l-Avam, 34. İbn Teymiyye, Mecmuu Fetava, 8/516, 517. Külliyyat, 2/170, 3/137. Ehl-i Sünnet Akaidi, 456-457. İbn Kayyım, Şifaü'l-Alil, 25-41, 290. Feryabi, Kitabü'l-Kader, 247.

Buna göre Ehl-i Sünnet anlayışına göre ecel birdir. ‘Hayatın son bulduğu an’ olan ecel; ‘Allah’ın canlıların öleceğini bildiği zaman’ olarak da tarif edilmiştir. Bu şekliyle ecel, hayatın sonuna ölüm için takdir edilen zamanı ifade etmektedir. Ölüm ölmekle kaim olup, bunu da Allah yaratır. Maktul da eceliyle ölmüştür. Kim eceliyle ölür veya öldürülürse, eceliyle ölmüş olur. Allah, onun ömrü için koyduğu zamanı artırıp-eksiltmeye kadir olsa bile bunu yapmaz. Yaşayamadığı zaman ise onun için ecel olarak tarif edilemez. En’am 2’deki açıklamaya göre dünya için tek ecel vardır. Müsemma ecel ise kıyameti anlatmaktadır.⁷⁹

Hadislerin delaletleriyle “anne karnındaki takdir ve yazgıyı⁸⁰ kabul ettikleri için, ecel anlayışları; hürriyet ve irade açısından değil, kudret ve ilim açısından ele alınmıştır. Ehl-i Sünnetin metinlerden çıkardıkları ana ilkeler daha sonraki yorumcular tarafından üç kategoride toplanarak, değişmez inanç esası haline getirilmiştir:

- 1- Maktul eceliyle ölür.
- 2- Ömürde artma ve eksilme olmaz.
- 3- Ömür ve ecel önceden takdir edilmiştir.⁸¹

Yukarıdaki üç esasın da insan sorumluluğunu iptal ettiği gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. İlahi yazgıya öncelik tanıyan ve sorumluluğu iptal eden her belirleme bireylerin özgür davranış yapma imkanını ortadan kaldırmaktadır. Bu şekliyle de olsa Ehl-i Sünnet’in : “Eceller vakitlidir. Her şeyin eceli onun vaktidir. Hayatın eceli onun vaktinin yakınlığıdır. Ölümün eceli de vakitlidir”,⁸² demek suretiyle genelleştirmelerini bazen iki grubun ortak yaklaşımına dayanarak, bazen de bir grubun görüşü öne çıkarılarak verilmiştir. Aslında homojen bir Ehl-i Sünnet anlayışı diyebileceğimiz bir yapıyı çıkarmak zordur. Ehl-i Sünnet’i oluşturan düşünürler, daha çok kendi gruplarının savunduğu fikirlerin etrafında düşünce yapılarını geliştirmişlerdir. Öyle ki ittifak sayılabilecek bir görüntüyle bazen Mutezile’nin de ilk iddiasını tekrar etmektedirler. “Herhangi bir müdahale

⁷⁹ Aliyyü’l-Kari, Fıkh-ı Ekber Şehri, 323, Hanefi, Mine’l-Akide, 3/344, Sırrı Giridi, Nakdül-Kelâm, 230-231, Arau’l-Milel, 216-217, Lamişi, K. Temhid, 105, Lekkani, Tevhid, 213. İzmirli, İlm-i Kelâm, 345., Tunç, Ecel, T.D.V.İ.A. 10/381. Karadeniz, Ecel Üzerine, 22, Gölcük, İslam Akaidi, 202. Aydın, İslam İnançları, 378-379. Tekin, Ehl-i Sünnet, 204, Bilmen, İlm-i Kelâm, 240.

⁸⁰ Beyazizade, Ebu Hanife, 95, Kutluay, İslam Mezhepleri, 149, Harputi, Tenkihu’l-Kelâm, 265., Hadis için bkz.: Buhari, Bediü’l-Halk, 6. Enbiya, 1. Müslim, Kader, 1. Tirmizi, Kader, 4. İbn Mace, Mukaddime, 10.

⁸¹ Kara, İslam Dininde Ölüm, 24.

⁸² Dugaym, Mustalahat, I/12.

olmaksızın ölen, eceliyle ölmüştür.”⁸³ Aralarındaki esas tartışma ise ikinci konudan yani maktulün konumundan kaynaklanmaktadır.

“Hayatı ve ölümü takdir eden Allah, ilmine dayanarak sebepleri de takdir etmiştir. Bilme, takdir etme ve hükmetme sırası yalnız Allah’a aittir. Bu ilme göre kimileri hastalık, kimileri de katl sebebiyle öleceklerdir. Kimisi bina enkazı, kimisi de yaşlılık sebebiyle.”⁸⁴

Ömrün artmasına yönelik rivayetleri ise “bolluk ve bereketlik” şeklinde tevil etmişlerdir. “Allah değişimi de -ziyade ve noksan- hesaba katarak ecelleri takdir etmiştir. Üçüncü bir yorum ve izahatları da, Levh-i Mahfuz, Ümmü’l-Kitap ve meleklerin sayfaları ayırımı yapmalarıdır. Buna göre, değişim meleklerin sayfalarında olur. Asıl olan levh-i mahfuz’da ise kaza-kader ve eceller takdir edilmiş ve değişmez bir haldedir.”⁸⁵ Bu yorumun kaynağında ‘takdir edilmiş ecel anlayışı’ yatsa da, problemlili yönler, bizce bazı hadislerin ap-açık olan artma ve eksilme beyanlarına rağmen, bunlar soyut bir artışa yorumlanmış olmalarıdır. Üstelik de, kendileri için gayb olan meleklerin levhleri hakkında mesnetsiz iddialar ortaya atılarak bu yola girilmiştir. Reel bir artış ve müdahale kapısını açık bırakan hadisleri, bunun aksini ifade eden hadislerle teyid etmekten de kaçınmışlardır. Yalnızca ‘ne anlatmak istediğini’ esas almışlardır. Bu gerçeklere dayalı olarak metinleri yorumlayanlar ise: “Sünni teoride yanlış olan tek tek bireyler için ecellerin Allah tarafından tayin edildiği fikridir. Halbuki “süre” anlamındaki eceller “insan cinsi” için bir eceli” anlatmaktadır”⁸⁶, tesbitinde bulunmuşlardır. Rivayetlerin delaletine dönük problemini aştığımız zaman, tesbitteki belirgin hususun “yaratma” olduğunu görebilmekteyiz.⁸⁷ Bir adım daha ileri gidecek olursak meşhur iddia “maktul eceliyle ölmüştür” fikrinin, “öldürülmeseydi yaşayabilirdi.”⁸⁸ şeklindeki itiraz cümlesine ters değil, uygun olduğu da görülebilir. Zira, ecelin belirli olması, insanın onu bildiğini göstermiyor. Bu yüzden, öldürülmeyen insanın ecelini de öldürülmediği zamanın sonuna nakletmek aklen de uygundur. Katilin iradesi, maktulün hayat hakkının önüne geçtiği zaman insanın sorumlu oldu-

⁸³ Kılavuz, İslam Akaidi, 129-130, Karadeniz, Ecel Üzerine, 14, Altuğ, Akaid-i İslamiyye, 40-41. Eken, Kader, 6. Aydın, İnançlar, 376-377, Aydın, İslam İlmihali, 177 Akseki, İslam Dini, 97.

⁸⁴ Aliyyü’l-Kari, Fıkh-ı Ekber Şerhi, 325, Karaca, Tevhid ve Akaid, 260-261.

⁸⁵ Sabuni, el-Bidaye, 76-77, Eşkar, Kaza-Kader, 66,67.

⁸⁶ Güler, Alah’ın Ahlakiliği Sorunu, 118.

⁸⁷ Bunun için ölüm ve uykunun fizyolojik benzerliklerine başvurulur. İbn Münde, İman, I/289, Lekkani, Tevhid, 214, Karadeniz Ecel Üzerine, 41-42., Aydın, İslam’da İnanç Sistemi, 305.

⁸⁸ Karadeniz, Ecel Üzerine, 28, Razi, Tefsir-i Kebir, 16/426.

ğu alan ortaya çıkar. Tedavi ve beslenme itiyatlarının tavsiyesi de bu sürecin doğrulamasını yapmaktadır. İradeyi engelleyen fiil veya ortam, engel ortadan kalkarsa, sorun da ortadan kalkacağı için, takdir edilen değil, tedbir alanın tercihinı vurgulamaktadır.

Ehl-i Sünnet büyük bir çoğunlukla katilin cezalandırılmasını; “yasaklanmış bir fiili tercih etmek”⁸⁹le açıklamaktadır. Bunun bu şekilde gerekçelendirilmesi kendi içinde tutarsızlıkları da beraberinde getirmektedir. Ezeli ilimle yazılan, takdir ve tayin edilen kaza-kader ve ecellerin her durumunda tesbitine inanan Ehl-i Sünnet, nasıl olur da katile tercihinde bağımsız bir iradeyi layık görebilir? Şartlar ve alternatiflerin de yaratılıp, tesbit edildiği bir ortamda, katil için “seçmeme” hakkının olduğunu söyleyemiyorsak, “mecbur” bir eylemi yapan insanın da iradeli davrandığını iddia edemeyiz. Bu yüzden baştaki suç ve ceza dengesinin gerekçelendirilmesi tamamiyle anlamsız olmaktadır. Üstelik de kudret ve ilim alanına giren bir tercihin, özgürlük alanına giren iradeye dönüşmedikçe, yaklaşımlarımız sorun artırıcı ifadeler olmaktan öteye geçemez.

Ehl-i Sünnetteki ikinci bir yaklaşım farkı da, filozofların tabii ve ihtirami ecel anlayışlarını reddetseler bile, meleklerin levhindeki değişimler ve Levh-i Mahfuzdaki değişimlerin kayıtlı olması mantığına dayanarak, bazı taat ve davranışların ömür artırıcı etkilerini zımnen kabul etmiş olmalarıdır. Ancak bunun naklî delillendirmesini yapmak yerine, vaki değil, aklî bir imkanı ifade ettiğini ileri sürmektedirler. Onlar “gerçek olan da vaki olan eceldir, o da tek ve bir ölümü kapsadığına göre, teorik bazda birçok ecelin var olabileceği bizi ilgilendirmemektedir”⁹⁰ yaklaşımını uygun bulmuşlardır. Halbuki, imkan olarak var olanın, bir alternatifi oluşturması gerektiğini kabul etselerdi, vaki olanın Allah’ın takdirini değil, iradesinin bir sonucu olduğunu da kabul edeceklerdi. Ancak bu sorunu, fiilin yaratıcı önceliğinin Allah’a izafe ederek, ölüme sebebiyet veren fiilin tercihinı de insana bırakmakla⁹¹ çözmeye çalışmışlardır.

Bize göre Ehl-i Sünnet ecel yaklaşımında iki noktayı gözardı etmiştir. Birincisi, ecel düşüncesini ilim ve kudret anlayışına hasrederek, buradaki tesbitlerin de irade edildiği yorumunu sahiplenmiştir. Halbuki, insanın eceli, ömrü, kaza ve kaderi sorumlu olduğu noktalarda yalnızca Allah’ın iradesinin alanına girmektedir. İlim ve kudret belirleyici değil, hazırlayıcıdır. İkinci husus ise,

⁸⁹ Sabuni, Bidaye, 76, Harputi, Tenkihu’l-Kelâm, 262-263, Aliyyü’l-Kari, Fıkh-ı Ekber Şerhi, 313; Süleyman Sırrı, Akaid, 46-47, Kazancı, Akaid, 75, Aydın, Müslümanın Amentüsü, 219.

⁹⁰ Tunç, Ecel, 10/381. Yazır, Hak Dini, II/1875-1876.

⁹¹ Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, 240-241, Harputi, Tenkihu’l-Kelâm, 263, Çiğman, Kaza-Kader, 233. 234. Eşkar, Kaza-Kader, 66.

ölümün yaratılmasından hareketle, ecelin de takdir edilmiş olduğunu düşünmüşlerdir. Burada da, ölümün kurallarının tayiniyle, kimin öleceğinin tayinini ayırsalardı sorunun çözümüne daha kolay ulaşacaklardı. Zira, insanoğlu için varolan ölüm gerçeği yine onlar tarafından kullanılmaktadır. Canlılık olayının gitmesi olan ölüm ile, nokta tayinle belirlenen kişilerin ölümü tabii ki aynı aralıkla değerlendirilemez. Yaşama imkanı ve yaşama hakkını irade eden güç, insanlık için tercihli bir alanı da irade ederek suç ve ceza dengesini ayarlamıştır. Canlıların fizyolojik yapısı, çevresel faktörleri ve iradi eylemlerine bağlı olan ölüm ve ecel yarıda kesildiği zaman, bir imkan olarak var olan yaşam süresi, tabiidir ki ‘yaşayabileceği bir süre’ olabilir. Bu yüzden katilin eyleminden sonra insan için mutlak bir ecel vardır diyebiliriz. Ölmeseydi yaşayacak oluşu, Ehl-i Sünnetin aksine, ziyade ve noksanı, takdim ve tehirin olduğu anlayışını da doğrulamaktadır. Nassa aykırı olan artma ve eksilme değil, bunun ezeli ilimle takdir ve tesbit edilmiş alana taşınmasıdır. Ecellerin yıl olarak ifadesi ise, bu ifadelerden nokta belirlemeyi değil (yıl, ay, gün, saat vs.), yaşam standardı ve ömür imkanı gibi iradeli eylemlere bağlı sorumluluk alanında ele alınmalıdır.

Şimdi Ehl-i Sünnetin iki büyük kolunun bu probleme nasıl yaklaştıklarını belirleyebilmek için Eşarilik ve Maturidiliğin genel yaklaşımlarını vermek istiyoruz.

Eşarilik Ehl-i Sünnetin sistemleşmiş ilk okuludur. Ekol ecel konusundaki yaklaşımlarının takibinde yalnız kurucusu Ebu’l-Hasan el-Eşari (260/875)’ye dayandırılan fikirleri izlemekle yetinmemiş, aynı zamanda Mutezile’yle de yoğun bir fikir tartışmasına girmişlerdir. Grubun önde gelen isimleri⁹² daha sonra sistemli bir yapı oluşturmuşlarsa da, temel hareket noktaları Eşari’nin iddia, metod ve delillendirmeleridir.

Eşarilik’te ecel: “Allah’ın bilgisinde olan ölüm ve öldürülme zamanıdır.”⁹³ Bu zaman dilimi hem öldürülme hem de ölüm vaktini kapsayan bir bilgiye bağlıdır.⁹⁴

Maktul konusundaki tartışmalarda genellikle Mutezile’nin aksine fikirler öne sürülmüştür. Yaklaşımlarının en bariz özelliği, ezelde tayin ve tesbit edilmiş bir yazıyı öne çıkarmış olmalarıdır.

⁹² Ebu’l-Hasan el-Eşari (260/875), Bakıllani (403/1013), Bağdadi, (429/1037) Cüveyni (505/1111), Şehristani (548/1153), Fahrettin Razi (606/1210), Amidi (631/1233), Kadı Beydavi, (685/1286) Taftazani (703/1390 Cürçani (816/1413).

⁹³ Eşari, Makalat, 256, Bakıllani, Temhid, 332, 333, İbn Füreke, Mücerred, 135, Bağdadi, Usul, 142, Fark, 268. Cüveyni, İrşad, 303. Şehristani, Nihayetü’l-İkdam, 416, Mîlel-Nihal, 7/46.

⁹⁴ Es-Samedî, Adl-i İlâhî, 192. Cüveyni, Akidetü’n-Nizamiyye, 61. Gazalî, Faysalü’t-Tefrika, 20. Kavaidü’l-Akaid, 51., İlcamü’l-Avam, 29.

Bunun ifadelendirilmiş şekli olan : “Ölen de öldürülen de kendi eceliyle ölür”⁹⁵ görüşüdür. Katil zulmederek katil olmuştur. Maktul de eceliyle ölmüştür. Katil, maktulün ecelini kesemez. İnsanın iki değil bir eceli vardır. Herkim ölürse eceliyle ölür. En’am suresi 2nci ayetindeki ilk ecel hayatın eceli, ikincisi de kıyametin ecelidir.⁹⁶

İnsan için bağımsız bir eylem ve yaşama alanı yoktur. Kendisinin dışındaki belirlemeler ve ezelde takdir edilmiş her şey onu sınırlamıştır. Bu yüzden Eşariyye iddialarının isbat edilebilmesi için daha ziyade hadis kültüründeki malzemeyi tercih etmiştir. Ecel ve rızık anne karnında yazılmıştır.⁹⁷ İnsan bu takdire göre hayatını devam ettirir. Artma ve eksilmeyi içeren hadisler ise genellikle “bolluk ve bereket”⁹⁸ şeklinde anlaşılmış ve takdirin de bu yönde olduğuna kanaat getirilmiştir.

Allah her şeyi yarattığı gibi eceli ve onun sebeplerini de yaratmaktadır. Ecel yaratılmış kesin bir vakit, ölümün sebepleri ise adettir.⁹⁹ İnsanın tercihi bu adet olma sebebiyledir. Bu yaklaşım daha sonra sistematik olmasa da yeni bir metodoloji haline getirilmiştir.

Eş’ariliğin ecel konusundaki yaklaşımını sistematik bir şekilde ele alarak izah eden Taftazani bu görüşlerini Metnü’l-Akaid’de dört temel yaklaşımla ortaya koymaktadır.

1.Maktul eceliyle ölmüştür. 2. Ölüm, ölü ile kaimdir, 3. Ecel bir ve tektir, 4. Hayatı ve ölümü yaratan Allah’tır.¹⁰⁰

Eşarilikte ecel, tamamiyle ilim anlayışıyla izah edilmiştir. Bilinen ve bu bilgiye göre takdir edilmiş bir süre olan ecel, hem insan hem de bütün canlılar için ortak bir kavram olarak algılanmıştır.¹⁰¹ Bu yüzden de insan bağımsız bir özne değil, kendisi için yaratılmış olan seçenekleri tercih eden bağımlı bir varlığa dönüştürülmüştür. Bu anlayıştan sorumlu ve fiillerinin sahibi bir insan mo-

⁹⁵ Eş’ari, Makalat, 257, İbâne, 138-139, İbn Hadid, Şerh Nehcü’l-Belağa, 5/135. Gimaret, la Doctrine, 424, Bakıllanı, Temhid, 332-333.

⁹⁶ Eşari, İbâne, 138. Bakıllanı, Temhid, 332, 334. İbn Furek, Mücerred, 136.

⁹⁷ Beyhaki, İtikad, 96-97, Bakıllanı Temhid, 333-334.

⁹⁸ Beyhaki, İtikad, 195. Hanefi, Mine’l-Akide, 3/344. Bağdadi, Usul, 142. Fark, 268, Cüveyni, İrşad, 304, Akidetü’n-Nizamiyye, 61.

⁹⁹ Gazali, İtikad, 167, Mecmuatü’r-Resail, 11/96-97.

¹⁰⁰ Taftazani, Şerhü’l-Akaid, 44-45, Şerhü’l-Makasid, 4/314-316.

¹⁰¹ İci, Mevakıf, 320, Akaid-i Adudiyye Tercümesi, 1. Akaid Risalesi, 29. Cürçani, Şerhü’l-Mevakıf, 8/170-171, Eşari, Makalat, 256, Bakıllanı, Temhid, 332, Bağdadi, Fark, 269, Usul, 142-143.

delinin ortaya çıkması da beklenemez. Zaten Eşariler de özgürlüğü tali bir değer olarak kabul etmekle esas olan şeyin “itaat” olduğunu beyan etmişlerdir.

Ehl-i Sünetin ikinci büyük kolu olan Maturidi ekolü¹⁰² ecel konusunda Eşarilik’ten pek de farklı düşünmemektedir. Bu benzerliğin metinlerin okuma biçimlerindeki benzerliklerden çıkmış olsa da, esas itibariyle kültürün bu yöndeki tercihlerinden kaynaklanmış olduğunu düşünmekteyiz.

Maturilikte ecel Eşarilerin paralelinde kaza ve kader inancıyla birlikte ele alınmıştır. Problem hem kaza kader anlayışıyla hem de Allah’ın ezeli ilmi anlayışıyla iç içe sokularak insan özgürlüğüne kapı açan görüşlere yer verilmemiştir. “Eceli takdir ve tayin eden Allah’tır. Bunun zamanını doğrulayan da Allah’ın ilmidir.”¹⁰³

Maturidi ekolünde Ehl-i Sünnet’in diğer ekollerinde olduğu gibi ecel kelimesi “süre”, “vakit” ve “takdir edilmiş zaman” anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlamlardan hareketle insanın ömrü ile insanın eceli aynileştirilmiştir. Onlara göre ecel; süre, vakit demektir. Terim olarak Allah’ın takdir ettiği sürenin sona ermesi, yani insanın ömrünün zaman bakımından sonlu olmasıdır.¹⁰⁴ Bu anlayışa uygun olarak En’am suresinin 2nci ayetindeki klasik tartışmanın bir tarafına kayarak, insan için tek ecel olduğunu iddia etmişlerdir. Ekolün genel görüşü; En’am 2’deki ilk ecel insanın ölüm süresi, ikinci ecel ise kıyametin ecelidir,¹⁰⁵ şeklinde ortaya çıkmıştır. Dünyadakiler için ecel yaratıldığında, ona ulaşılması için gerekli olan şeyler de verilmiştir.¹⁰⁶ Ayrıca Ehl-i Sünnet genel kabullerini ispatlamak için maktul konusundaki tartışmalarda Allah’ın ilmini öne çıkarmışlardır: “Ecel bir ve tektir. Maktul eceliyle ölmüştür. Onun ceza görmesi, kötü fiilin tercihi yüzündendir. Maktul öldürülmeseydi de ölecekti.”¹⁰⁷ Katil maktulün ecelini öne veya geriye alamaz ve kesemez.

¹⁰² Maturidi (332/944), Semerkandi (324/953) Pezdevi (493/1100), Ebü’l-Muin en-Nesefi (508/1115) Ömer en-Nesefi, (537/1142), el-Üşi (575/1179), Sabuni (580/1184), Burhaneddin en-Nesefi, (687/1289), Ebu’l-Berekat en-Nesefi (710/1310) İbn Hümmam (861/1457) Hızır Bey (863/1458), İbn Kemal (940/1534) Beyadi (1098/1687).

¹⁰³ Maturidi, Tevilat, 215 a.b. K.Tevhid, 305-306. Semerkandi, Sevadu’l-Azam, 11,20, Nesefi, Tabsıra, 2/686.

¹⁰⁴ Maturidi, Tevilat, 215 a., Gardet, Dieu, 135.

¹⁰⁵ Maturidi, Tevilat, 215/b, 661. Vr.a. 637 vr.b. Beyadi, İşaratü’l-Meram, 239, 241.

¹⁰⁶ Maturidi, Te’vilat, 328, vr.b.

¹⁰⁷ Maturidi, Tevilat, 637, vr.b. Akaid Risalesi, 14. Pezdevi, Ehl-i Sünnet Akaidi, 239-240, 351. Sabuni, Akidetü’s-Selef, 138, Bidaye, 76.

Hiç kimse ecel sınırını aşamaz, kendi ecelinden başka bir şeyle de ölemez. Öldüren ve öldürülen de bu ecele göre eylem yapmaktadır.”¹⁰⁸

Maturidi ekolü Mutezileye cevap verirken Eşariler gibi daha çok Allah’ın ilmine değil, Allah’ın kudretine ve fiilleri yaratmasına vurgu yapmışlardır. Öldürme olayı Allah’ın insandan ruhu almasıyla oluşur, katilin “katl” fiilini işlemesiyle değil.¹⁰⁹ Bu izaha göre insan yalnızca kendisi için önceden yaratılan eylemleri tercih etmekle sorumludur.

Bütün bu yaklaşımlar genel kabul görmüş bir icmayı da yansıtmaktadır. Öyle ki bu genel kabul insanın özgürlük alanını değil, Allah’ın fiillerindeki gücünü ve muhtariyetini sabitleştirmek için yapılmıştır. Maturidi kelâmcıları ve Eşari kelâmcıları probleme aynı pencereden baktıkları için insanı ikinci plana atmışlardır. Yüce Yaratıcının konumunu güçlendirmek için insanı “mecbur bir tercih”e zorlamışlardır. Bu tanımlamaya uygun olarak Akaid metinlerinin inanç esasları bölümleri de uygun hale getirilmiştir.

Ömer Neseî, Metn-i Akaidi’nde Maturidi ekolünün ecel yaklaşımını dört madde olarak özetlemektedir. 1. Ölüm, Allah’ın yaratmasıyla ve ölmekle oluşur. 2. Ölüm Allah’ın fiilidir. katilin değil. 3. Maktulün eceli kesilmemiş, maktul eceliyle ölmüştür. 4. Ecel birdir.¹¹⁰ Bu sıralama daha sonra Mutezileye karşı kullanılan gerekçelendirmenin de temelini oluşturmuştur.

Gerek maktul konusunda gerekse ziyade ve noksan konusundaki bütün deliller önceden takdir edilmiş bir hayat müddeti üzerine kurulmuştur. Bu düşünceye aykırı gibi görünen hadislerdeki farklı bilgileri de yorumlayarak soyut bir anlam içeriğine ulaşmışlardır: “Maktul eceliyle ölmüştür. Onun için başka bir ecel yoktur. Allah’ın uzun ömür vermesi ancak dünyada yaşarken olabilecek şeylerin önceden takdir edilmesiyle mümkündür.”¹¹¹

Genelde Ehl-i Sünnet ekolü içinde, özelde ise Maturidi ekolü içindeki en farklı fikir İbn Kemal’e aittir. O tahlillerinde felsefecilerin yaklaşımlarına çok yakın gittiği halde, son tahlilde yine Ehl-i Sünnetin gerekçelendirmelerinden dışarı çıkamamıştır. Bu düşüncenin kaynağını ve ilahi yaz-

¹⁰⁸ Maturidi, Tevilat, 340, vr.a.b., 338 vr.b. Akaid Risalesi, 14, Kitabü’t-Tevhid, 314, Yeprem. İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi, 323, Gölcük, İnsan Fiilleri, 254.

¹⁰⁹ Neseî, Tabsıra, 2/687, Beyadi, İşaratü’l-Meram, 239-240.

¹¹⁰ Ömer Neseî, Metn-i Akaid, 2.

¹¹¹ Sabuni, Bidaye, 76, Akidetü’s-Selef, 137-138, Maturidiyye Akaidi, 192, Hızır Bey, Kaside-i Nuniyye. 63, 66. Beyadi, İşaratü’l-Meram, 272-273.

gıya arka çıkan gerekçelendirmelerin nedenini de siyasi ve sosyal şartlarda aramak gerektiğini düşünmekteyiz.

Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde bazen felsefi, bazen de Mutezili bir yaklaşımı tercih eden İbn Kemal'e göre ecel ikidir. Ecellerde artma ve eksilme mümkündür. Bazı sebepler eceli artırıp ek-siltebilir.¹¹² Ancak, maktul konusunda yine genel kanaate uyarak, "maktul eceliyle ölmüştür"¹¹³ görüşünü savunmuştur.

İbn Kemal klasik Ehl-i Sünnet görüşü içinde ecel düşüncesini açıklarken, en farklı sayılabilecek görüşün sahibi olmakla meşhurdur. Ancak, görüş ve değerlendirmelerinin akışı insanın özgürlüğüne yönelik kavramsallaştırmaları içerse de, son tahlillerde yine içerisinde bulunduğu ekolün gerekçelerini sıralamakla yetinmiştir. Ancak onun orijinal bir tarafı daha vardır ki, o da klasik tanımlamaların dışında kitap kavramına yeni anlamlar yüklemiş olmasıdır. Ona göre ecel ikiye ayrılmıştır: 1. Ecel-i Kaza (Muallak). Bu ecel Levh-i Mahfuzda değişebilen eceldir. 2. Ecel-i Müsemma (Mübrem). Muhkem ve mukadderdir. Asla değişmez. Bu ecel ise Ümmü'l-Kitapta yazılı olan eceldir.¹¹⁴ Ehl-i Sünnet, ezeli takdir ve tayinde değişmenin olmadığını, üstelik de Levh-i Mahfuzdaki yazının kesinlik arzettiğini ileri sürdüğü halde, İbn Kemal, kavramları yeniden tanımlayarak, Levhi Mahfuzu değişebilen bilgi levhası olarak yorumlamıştır. Genelin görüşüne aykırılık arzeden hadislerdeki ziyade ve noksana müteallik ifadeleri de ecelin "imkan" olarak anlaşılmasına dayandırmıştır. Fertler için takdir edilen şeyin uzun yıllar ve sınırlı günler değil, nefesler olduğunu ileri sürmüştür. Nefesler de insanın hayat şartlarına göre değişebilmektedir. Bu yüzden sadaka, dua, sıla-i rahm v.b. nedenlerle insanın ömrü yaratılan sebeplere bağlı olarak artar veya eksilebilir."¹¹⁵ Buna dayalı olarak da Nuh-4 ayetini delil göstererek, muallak ecellerin takdirinin şartlarla düzenlendiğini ileri sürmektedir.¹¹⁶

İbn Kemal de takdiri kabul etmektedir. Bu açıdan o Ehl-i Sünnetle aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak, ayet ve hadislerin açık anlamlarını esas aldığı için, insanın ecelinin artıp eksilebileceğini de savunmaktadır. Bu artış fiili değil, zihni olmakta yani muallak ecellerdeki değişmelerde vu-

¹¹² İbn Kemal, Ecel Risalesi, 1-2, Resail, 71-72.

¹¹³ İbn Kemal, Ecel Risalesi 1.

¹¹⁴ İbn Kemal, Resail, 71, Ecel Risalesi, 1. Dalkıran, İbn Kemal, 166-167.

¹¹⁵ İbn Kemal Ecel Risalesi, 1. Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader, 173, 174, Risale, Fi Beyani Evsafi Ümmü'l-Kitap. 13-14. Öcal, Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri, 247, Dalkıran, İbn Kemal, 167.

¹¹⁶ İbn Kemal, Ecel Risalesi, 2. Resail, 71.

ku bulmaktadır. Ümmü'l-Kitapta olan mübrem yazılar bu değişmenin dışında kalmıştır. Klasik görüşün ecel konusundaki çelişkisinin farkında olan İbn Kemal ilgili kavramları yeniden yorumlayarak, bundan kurtulabileceğini düşünmüştür. Ancak o da genel kabulleri son tahlilde yenilemek suretiyle bu konuda yeni bir şey söyleyememiştir. Kültürdeki tutarlı olamama durumu İbn Kemal'de de bariz bir şekilde temayüz etmiş bir görüntüdür. Çelişkili ve birbirinden kopuk açıklamalarla sorun daha da karmaşık hale getirilmiştir.

e- Şia'da Ecel Düşüncesi :

Şia'da¹¹⁷ da ecel düşüncesi Ehl-i Sünnette olduğu gibi kaza ve kader inancıyla birlikte ele alınmıştır. Ancak, Şiiilikteki ecel anlayışının genel anlayıştan bir farkı, kaza ve kader inancıyla birlikte yalnız kendilerine mahsus olan beda anlayışını ecel anlayışlarıyla irtibatlandırmış olmalarıdır.

Şia'da Kaza ve kader Allah'ın bütün varlıklara koyduğu nizamdır.¹¹⁸ Fakat, kader ileride yaratılacak şeylerin bilgisini, kaza ise bu bilgiye göre yaratmayı kapsamaktadır. Kader, Ehl-i Sünnette olduğu gibi bir sır olarak anlaşıldığı için bu konudaki tartışmalar da yasaklanmıştır.¹¹⁹ Ancak masum imamların sözlerine dayanarak genel bir yol bulunmuş ve bu yol; "ne cebr ne de tevfiz"¹²⁰ şeklinde ifadelendirilmiştir. Şia alimlerine göre Levh-i Mahfuz'da yazılanlar kaderi mübremdir ve bu olayların varlık alanına çıkması da mecburidir. Bu yüzden kaza-i mübrem mutlaka olacak şeylerin varlığına ait bir yazıdır. Dua, ibadet, sıla-i rahim vb. gibi ibadetler değişebilir alanlarda kesin bir

¹¹⁷ Şia, Ali b. Ebi Talib'in Hz. Muhammed'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun soyundan çıkmayacağını ileri süren, imamların masum olduklarını kabul eden topluluğun müşterek adıdır. İlk ortaya çıkışı dini bir grup şeklinde değil, siyasi bir grup şeklindedir. Kelimenin ilk devirlerdeki asgari şekli; Hz. Ali'nin şahsi değerine olan inancı verir. Onat, Emevi Devri Şii Hareketleri, 146. Şiiilik ve Günümüz Şiiiliği, İs.Arş.3/3, sh.:7, Ahmet Hilmi, İslam Tarihi, 2/241. Karataş, Şia'ya Göre Kur'an'ın Tahrifi Problemi, 10, Cafer-i Sadık, Buyruk, 175, Watt, Teşekkül, 60, Akbulut, Sahabe Devri, 101.

¹¹⁸ Şeyh Müfid, İtikad, 162, Kazvini, eş-Şia, 37-38, el-Muvahhid, İman, 94, Gölpınarlı, Şiiilik, 268-269, Cafer-i Sadık, Buyruk, 130, Kuleyni, Usul-u Kafi, 243-244, Kummi, Risale İtikadati'l-İmamiyye, 34-35, Şeyh Saduk, Tevhid, 291, 294, İtikadat, 33,57.

¹¹⁹ El-Kummi, Risale İtikadati'l-İmamiyye, 34.

¹²⁰ Cafer-i Sadık, Buyruk, 278, 284, Şehristani, Milal-Nihal, 1/168,169, el-Kummi, İtikadat, 27-31, Şeyh Saduk, Tevhid, 294, Rıza el-Muzaffer, Şia İnançları, 34, Mutlu, Caferilik, 109,114.

etki yapmaktadır. Bu şartlı takdirlere de kader-i muallak veya kaza-i muallak denir. Bu ikinci alanda beda ve tedavinin etkin bir rolü vardır.¹²¹

Kader, beda ve ecel anlayışlarını Allah'ın değişmez ilmi ile açıklayan Şia alimleri, değişebilir alanlardaki beda ve ecel anlayışlarını da Allah'ın bilgisindeki önceliğe atfetmişlerdir.¹²² İlim, Levh-i Mahfuzdaki olacak şeylerin takdiriyle, nasıl olacaksa o şekildeki takdiriyle tesbit etmektedir. Onlara göre Allah'ın bilgisinin aksine ber şeyin olması imkansızdır. Allah değişimleri (beda) de olmadan önce mutlaka bilmektedir.¹²³

Şia'ya göre ecel kelime anlamı itibariyle; "bir şeyin müddeti ve orada bittiği vakit"tir.¹²⁴ "Ecel kıldı", "erteledi" demek, "acele ettim"ın tersi anlamında 'bir süre' verdi demektir. Hayatın eceli, hayatın olduğu zaman, ölümün eceli de ölümün olduğu zamandır. Ecel'in ilimle irtibatlı bir tarifi de, ecel "Allah'ın, insanın içinde öldüğünü bildiği vakittir" açıklamasıdır. Ecelin fiille ilgisi ise, ölüm eylemini oluşturan fiili ve ölümü yaratan Allah'tır. O, bunu bir "yaratma" olarak da açıklamıştır.¹²⁵

Şia alimleri ecel kavramının çeşitli kullanımlarını da ele almışlardır. Bu ikinci kullanım tarzında eceli belirleyen insanın kendisidir. Borç için olan ecel, borcun vaktinin girmesi, iddet için ise iddetin zamanının dolmasıdır.¹²⁶ Bu şekilde ecel, konulmuş, kararlaştırılmış vaktin sonu olmakla ilahi belirlemeyi değil, insanlar arası bir tesbiti öne çıkarmaktadır.

Farklı gibi görünse de esas olarak Ehl-i Sünnetin de kabul edebileceği bir tayin ve tesbite uygun görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre; ecel tayin ve tesbit edilmiştir. Ancak bu tesbit şartlara dayalı olarak ziyade ve noksanı da kapsamaktadır. Ecel tayini sebeplere bağlıdır. Bu yüzden, cinayet işleyen bu fiiliyle ecel tayin eder. Vahşi hayvan da insan öldürerek ecel tayin eder ki, bu kötü eceldir.¹²⁷

¹²¹ Amili, İlahiyat, 585,586, Fazlı, Hulasatu İlm-i Kelâm, 101, Gölpınarlı, Şiilik, 270.

¹²² Subhani, Kaza-Kader, 113, Amili, İlahiyat, 582, 584, Kuleyni, Usul, 1/155-156, Fazlı, İlm-i Kelâm, 107, Ebu Zehra, Cafer-i Sadık, 130.

¹²³ Kuleyni, Usul, 1/152.158, Ebu Zehra, İmam Zeyd, 137, Mutlu, Caferilik, 173.

¹²⁴ Mustafavi, Tahkik, I/24,25, Tabatabai, Mizan, 7/8, Şia, 157, Reyîşehri, Mîzanu'l-Hikme, I/28, Kazvini, eş-Şia, 26, 37.

¹²⁵ İbn Hadid, Şerh Nehcü'l-Belağa, 5/137, Tusi, el-İktisat, 173, Reyîşehri, Mizan, I/26, Kazvini, Eş-Şia, 36.

¹²⁶ Mustafavi, Tahkik, I/25, Tabresi, Mecmau'l-Beyan, 2/513, 436, 438.

¹²⁷ Mustafavi, Tahkik, I/25, Şeyh Müfid, Evail, 30, Fazlı, İlm-i Kelâm, 103, Tunç, Ecel, 10/382.. Şeyh Müfid, Mutezile'nin şartsız olarak artma ve eksilmeyi kabul ettiğini ileri sürer. Evail, 30.

Hız. Ali'ye göre ecel: "Önceden takdir edilen zamanın sonu"dur. Bu bilginin doğrulaması için şu rivayet nakledilir: "Bende Allah'ın pek sağlam bir kalkanı var, ecel günüm gelince, benden alınır, ayrılır. İşte o zaman benden ok sapmaz, mızrak yarası iflah olmaz, ömür biter."¹²⁸ Bu yaklaşım Şia'nın nedenselliğe dayalı ecel açıklamasına değil, mutlak yazılı ölüm zamanına daha yakındır. Onlara göre, evrende istisnasız olarak işleyen ve hüküm süren her varlığın kendi var oluşundaki bir takım nedenlere bağlı yaşamı vardır. Ecelin şart ve nedenlere bağlı olmasının da kuralı budur. Bunun da üstünde şartlarla tamamlanmış bir zaman süresi vardır ki, o da ecel-i müsemmadır.¹²⁹ Muhtemeldir ki, Hız. Ali bunu kasdetmiş olabilir. Ancak, ifadelerindeki açıklık mutlak tayin ve tesbiti göstermektedir.

Muteahhir dönem Şii ulemasına göre ise ecel iki kategoride ele alınmıştır: 1. Ecel-i Mübrem. Bu ecel muallak ve mevkuttur. Bir insanın yüz yıl yaşamasının mümkün olduğunu beyan eder. Mahv ve İsbat Levhinde yazılı olan bu ecel değişebilir. 2. Ecel-i Müsemma. Yani değişme kabul etmeyen, mahtum eceldir. Sağlık şartlarına uymak suretiyle gerçekleşmesi ve değişikliğe uğraması mümkün olmayan gerçek eceli ifade eder. Ecelin bu şekli Ümmü'l-Kitap'ta yazılıdır.¹³⁰

Şia'nın sön dönem alimlerinin yaptıkları tasniflere göre En'am suresindeki ikinci ayetin belirttiği ilk ecel değişebilir, ziyade ve noksan kabul eder, öne ve geriye kayma olur. Ancak, şartlarıyla birlikte takdir edilen ikinci ecel değişmez. Levh-i mahfuzda sabite halinde olan bilgiler değişmez. Ancak meleklerin levhasındaki kesin olmayan bilgiler değişebilir.¹³¹

Şiilikteki kültürel yaklaşımlarda da ecel "kötü son" olarak ifade edilmiştir. "Son" ve "kötü son" olan ecele takdir aşamasında müdahale edilemediği için, sonuçlarına pek de üzülmemesi gerektiği anlatılır : "Fakat, ecel ömür yolunda arzuların önünü kesendir."¹³² Halbuki genel görüşe,

¹²⁸ Radi, Nehcu'l-Belağa, I/28. Reyîşehri, Mizan, I/27, Tunç, Ecel 10/381.

¹²⁹ Tabatabai, Şia. 123-124,157, Gölpınarlı, Şiilik, 269. En'am 2'deki ilk ecel ölüm anı, ikinci ecel de kıyamettir' diyenler de vardır. Gölpınarlı, Şiilik, 270.

¹³⁰ Amili, İlahiyat. 587. 589, Reyîşehri, Mizan. I/29, Fazlı, İlm-i Kelâm. 103.107. Subhani. Kaza-Kader. 113.123. Hafız-ı Şirazi, Seçmeler, 49-50 Bu anlayış ilahi kaderi, eceli tercih eder. Bazı ibareleri şöyledir : Ömür temeli rüzgarlara dayanmıştır. Seçme hakkı ne sana ne bana verilmiştir. Allah'tan uzun ömür dile. Madem ki. ezelde kısmeti biz olmadan yaptılar v.s. Hafız-ı Şirazi, Seçmeler, 49,58.

¹³¹ Şeyh Ebu Cafer ve Şeyh Müfid'in levh ve kalem görüşleri farklıdır. Ebu Cafer'e göre bunlar iki melektir. Şeyh Müfid'e göre ise bu iddia hadislerle aykırıdır. Zira hadislerle göre, kıyamete kadar olacak şeylerin yazıldığı şey. Levhi Mahfuzdur. Enbiya 105'deki "zikr"de odur. Kalem ise, aracılığı ile zaman ve olayların ve dünyanın hadiselerinin yazıldığı şeyin adıdır. Levh, meleğin getirdiği şeydir. Kummi, el-Usul, 44, dipnot 1.

¹³² Hafız-ı Şirazi, Seçmeler, 49-50. Çelik, Bir Devrimin Anatomisi, 685, Gölpınarlı, Şiilik, 270.

göre insan için bu kadar karamsar ve müdahaleden uzak bir alan tayini sözkonusu değildir. Şia düşüncesinde bu kötü sondan kaçınmak için beda anlayışının getirdiği rahatlıktan da faydalanılmıştır. İnsan, dua, ibadet ve iyi amellerle bazı şeyleri şartlı da olsa değiştirebilir.

Cafer-i Sadık da En'am suresi 2nci ayetini yorumlarken eceli, muallak ve mahtum olarak iki gruba ayırmıştır. Mevkuf (muallak) ecel tayin edilmemiştir. Bundan dilediğini tecil ve tehir eder, dilediğini de ibtal eder. İkinci ecel ise müsemma olandır ki, kadir gecesinde olmasını istediği kesin şeyler gibidir. Artışla ilgili şeyler ilk eceli reddeder. İyilikler, sadaka v.s. Ancak insanlar iyilikleriyle yazılan ecelleriyle yaşadıklarından çok, çoğunlukla da ecelleriyle değil, kötülükleriyle ölürlər. Ecel, bazen ilk anlamıyla, dünyadaki şartlarla ortaya konulmuş yaşanan müddet olduğundan, ecelini kontrol eden, ömrünü, amelini ve süresini de kontrol etmiş olur.¹³³ Bu gibi kişisel çabalara bağlı yorumların akabinde "ondan kaçış anlamsızdır" tarzındaki hadislerin¹³⁴ de ele alınması, mutlak son olan ölümü mü, yoksa takdir edilen eceli mi kastettiği kapalıdır. Bu görüşü destekleyen şu rivayet ise ölüm zamanı gelmeden önce insanın koruyucularının olduğunu ifade eder : "İnsana bekçi olarak ecel yeter. Her insanın Allah tarafından koruyanları vardır. Onlar, onun herhangi bir kuyuya düşmesini, bir duvarın altında kalmasını, yırtıcı bir hayvan tarafından yenilmesini engeller. Ecelleri geldiği zaman, ecel ve kişi arasından çıkartılır."¹³⁵

Çağdaş Şii ulemasından Subhani, Kur'an, hadis ve İslami duaların kaynaklık ettiği kaza ve kader anlayışına uygun olarak iki ecelin varlığını kabul etmeyenleri eleştirir. En'am suresi 2nci ayeti yorumlarken eceli ikiye ayırır. 1. Kayıtsız ecel, 2. Belirlenmiş, müsemma ecel. Bu haliyle ecelin ancak bir kısmı tesbitli olmaktadır. Ayet, hadis ve rivayetlere bakılırsa müsemma ecel, kesin olan, Allah'ın bildiği ve tebdil ve tağyiri kabul etmeyen eceldir. Bu ismin geçtiği bütün ayetler kesin tesbiti ifade ederler. Değişebilir ecel ise çağımızda imkansız değildir. Mesela, Allah birimize bir çocuk verir. Üzerinde bir sürü tıbbi araştırmalar yapılır. Kalbi, damarları, azaları ve bütün vücuduyla muayene bizi tatmin eder. Bu çocuğun yaklaşık 100 yıl yaşayacağı haberiyle mutlu oluruz.

¹³³ Reyîşehri, Mizan, I/26-30., Amili, İlahiyat, 389. Bazıları En'am 2'de ilk eceli kesin, ikinci eceli mevkuf sayarlar. Tabatabai de bunu reddeder. Mizan, 7/8. Reyîşehri, Mizan, I/30. Ecelin bu denli takdirine dair özlü sözleri de verir : Emel ecelin örtüsüdür. İnsan ecele hızlı gidişini görseydi, emele buğz ederdi. Emel, ameli ifsat eder, eceli nefyeder. En doğru şey ecel, en kötü şey emeldir. En yakın şey ecel, en uzak şey emeldir. Ecel, emelin ürünüdür. Eceller beklenir, emellerle aldanılır. Ayrıca ecellerden kaçışın imkansızlığına dair bir çok özlü sözler, atasözleri ve deyimleri de nakleder. Reyîşehri, Mizan, I/26-29.

¹³⁴ Reyîşehri, Mizan, I/26-27.

¹³⁵ Reyîşehri, Mizan, I/28.

Yani bu çocuk 100 yıl yaşayabilir, bu imkanı vardır. Hükemanın imkan dediği şey de budur. Ancak, her durumda yaşanacak demek değildir. Sağlıklı olması ve yaşamını kesecek arızı bir durum olmaması şartlarına bağlıdır. Yoksa, şartlar olmazsa ölebilir. Buna dayanarak denilir ki, ilk günden itibaren çocuk için iki ecel vardır. Biri, yaşama imkanını veren mutlak ecel, onun vücudunun 100 yıl yaşama kabiliyetini verir. Bunun oluşması için de bir sürü şartlar vardır. Ne olacağı bilinmediği için bu ecel, müsemmadır. İkinci ecel ise mahtum veya kesin eceldir ki, bunu yalnızca Allah bilir. Allah hem şartlar hem de çocuk için bu durumu bilir. İlmiyle, bu şartların tahakkukunu da bilir. Ömrünün miktarını ve nereye kadar yaşayacağını da bilir. Bu bilgi şüphe götürmeyen, muayyen ve kesin bir bilgidir.”¹³⁶ Aslında bu alıntının ilk kısmı, bilgiden ayrı olarak ele alındığı için insanın lehine bir imkanı ortaya koysa da, şartların da bilinerek takdir edilmiş olduğunu ileri süren ikinci kısmı ise yine de insanı kendisinin dışındaki bir bilgiye göre sorumsuz kılmaktadır.

Şia'nın kudemasına göre de eceller artar ve eksilir. Ziyade ve noksan bir şarta veya sebebe bağlıdır. Hadislerde ve imamların sözlerindeki açık beyanlara göre, insanın içinde öleceğinin bilindiği vakit olan ecelden önce öldürülmezse, ya da ömrünü kısaltacak veya uzatacak bir fiil yapmazsa, ziyade ve noksan oluşmaz. Kendine 50 yıl ömür biçilen insan, bazen 20 yaşında ölür, bazen de ömrünün uzamasını gerektiren bir fiil yapar ve 100 yıl yaşar. Bazen de kısaltacak bir iş yapar ve 30 yaşında ölür.¹³⁷

Şia alimleri de kader, beda ve ecel anlayışlarını Allah'ın değişmez ilmi ile açıklamışlardır.¹³⁸ Ancak beda ve ecel gibi değişebilir alanlardaki eylemler de Allah'ın değişmez bilgisinde sabittir. Allah'ın ilmi, olacak değişiklikleri de sabit kılmıştır. İlim, Levh-i Mahfuzdaki olacak şeylerin takdiriyle, nasıl olacaksa öyle takdiriyle tesbit edilmiştir. Onlara göre Allah'ın bilgisinin aksine bir şeyin

¹³⁶ Subhani. Kaza-Kader. 111-113. Ayrıca mahtum ve gayr-i mahtum değişen/değişmeyen olarak tarif ettiği kaderi. muayyen`maktu (belirli konulmuş) ve gayr-i muayyen maktu (şartlı konulmuş) olarak yorumlayanların En'am 2'ye aykırı davrandıklarını söyler.

¹³⁷ İbn Hadid, Şerh Nehcül-Belağa, 5/137. Şia İmamiyye ve Zeydiyye'nin ecel anlayışları benzer açıklamaları kapsamaktadır. “Başı ve sonu Allah'ın ilminde malum olan, tesbit edilmiş bir ömrün sonu olan eceller Allah'ın iradesiyle değil, ilmiyle açıklanmıştır. Kuleyni, Usul, 1/236, 243, 244, Tusi, İktisat, 170. 171. Tunç. Ecel 10/382. Uçaroglu, Şii İmamiyyenin İnanç Esasları, 19. Tabresi, Mecmau'l-Beyan, 4/343, 6/198. Tabatabai, el-Mizan, 7/8, 9, 352. Şerifuddin, Zeydiyye, 71, Doğan, Zeydiyye Mezhebi, 119.

¹³⁸ Sabuni, Kaza-Kader, 113, Amili, İlahiyat, 582, 584, Kuleyni, Usul, 1/155-156, Fazlı, İlm-i Kelâm, 107. Ebu Zehra. Cafer-i Sadık, 130.

olması imkansızdır. Allah değişimleri (beda) olmadan önce de mutlaka bilmesi O'nun kudretini vurgulamaktadır.¹³⁹

Şiilikteki siyasi ve itikadi bazı kavramları anlayabilmek için bedâ kavramını anlamamız gerekmektedir. Beda, kelime olarak “belirmek”, “görünmek”, “bir işten vazgeçip başkasını yapmak”¹⁴⁰ anlamlarına gelmektedir. Şiilikteki anlayış tarzı ise ; Allah'ın belli bir şekilde olacağını ifade ettiği bir olayın, daha sonra başka bir şekilde olmasıdır. Yani beda Allah'ın şartlara göre kendi ilminde yaptığı bir değişikliktir.¹⁴¹

Ehl-i Sünnetteki nesh anlayışı, Şia'da beda anlayışıyla paralel bir görüntü vermektedir. İkisi de değişimlerin ilminin ilahi takdirdeki önceliğini savunsalar da, bazı iyilik ve ibadetlerin ecel ve rızkı değiştirebileceğini iki grup da kabul etmektedir.¹⁴² Ancak, iki grubun rivayete bakış açıları ve insan fiilleri konusundaki farklı izahları neticesinde değişik gibi görünen açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu yüzden neshi savunmak da bedayı savunmak da aynı şekilde bir çelişkili durumu göstermektedir.

Bazen insan eylemlerine bağımsızlık vermiş gibi görünen Şia düşüncesi, ilmin ezeli oluşunu ve insan eylemlerini kapsayıcılığını kabul etmesiyle geçici bir özgürlüğe yönelik görüş bildirmiştir. Takdirin amelle değişimi olarak da anlaşılan beda, mevkuf kaderde olur, kesin (mahtum) kaderde olamaz. Ancak bu değişim de ilimde kesin tesbitlidir.¹⁴³

Şia'nın beda ve ecel anlayışının dayandığı değişebilir kader anlayışına göre, bazı taat, sila-i rahm ve sadaka insanın ecelini değiştirirler. Bu değişme görünür alem içindedir. Allah insanların ecellerini de bedaya göre takdir eder. Mesela Zeyd'e önce 50 yıl, sonra 40 veya 30 yıl ömür takdir eder. Buna göre Allah ecelleri tahminen belirliyor tahkiken değil.¹⁴⁴ Beda'da şartlı takdirdir ve bir görüşten diğerine geçiş değildir. Nuh suresi 4ncü ayetteki şartlı eceller de bunu gösterir. Yine En'am suresi ikinci ayette de buna uygun şartlı eceller vardır. Artan veya eksilen eceller de Araf

¹³⁹ Kuleyni, Usul. 1/152. 158, Ebu Zehra, İmam Zeyd, 137, Mutlu, Caferilik. 173.

¹⁴⁰ İbn Manzur, Lisan. 1/347, 348, İsfehani, Müfredat, 52. Şeyh Müfid. Evail. 29-30. Goldziher, Beda. 2/433. Şartuni, Mevarid, 1/34, İlhan, Şia'da Usulü'd-Din, 411-412.

¹⁴¹ Kaşifü'l-Gıta, Şia Nedir, 92, Kuleyni, Usul, 1/266, Fığlalı, İmamiyye Şiası, 142.143. Çelik, Bir Devrin Anatomisi. 698-700, Üzüm, İki Müellif, 198.

¹⁴² El-Muzaffer, el-Bidaye, 170. Kaşifü'l-Gıta, Aslu's-Şia. 146;147. Nevbahti, Fıraku's-Şia, 55. 64. 65. Reyîşehri. Mizan. 1/388. Yavuz, İmamiyye'de Usulu'd-Din, 667.

¹⁴³ Amili, İlahiyat, 583-584, Şeyh Saduk, Telhisu'l-İtikad, 94, Şia İnançları, 35-36.

¹⁴⁴ İbn Hadid, Şerh Nehcu'l-Belağa, 5/137.

96, Munafikun 11, Nuh 4'deki gibi şarta bağlıdır. Nimetlerin yaratılmış olması ecelin ve rızkın uzun oluşunun sırrıdır. Eceller nimet olunca uzar, olmayınca da kısalır.¹⁴⁵

Bu açıklamadaki “nedensellik” ilk etapta özgür bir insan davranışını öne çıkarır gibi olsa da, Şia'nın nass olarak değerlendirdiği hadis ve masum imam rivayetlerinde durum bunun tersine görünmektedir. Bu açıklama tarzıyla insanın eceli kendi eline bırakılmış olmamaktadır. Ancak, baştan beri itiraz ettiğimiz bir husus var ki, artma ve eksilmeyi de kapsayan ilim, değişikliklerin de böyle olacağının takdirini yapmış olduğu anlayışıdır. O zaman, görünüşteki özerklik, yine merkeziyetçi bir tayine dayandırılmış olmaktadır.

Şia'nın ecel konusundaki bir yaklaşımı da sosyal içerikli kanunlarla ilgili olan yorumlarıdır. Toplamların ecelleriyle ilgili olarak es-Sadr, yasalar ve kuralların milletlerin kaderini tayin eden birinci etmenler olduğunu belirtmiştir. Bu yoruma göre sosyal kanunlar toplamların kaderlerine konulmuş belirleyici unsurlardır.

“Ecel kavramı toplamlar için kullanılmış, insanların toplumsal varlığına izafe edilmiştir. Biz-zat şu birey, şu ferde değil. Toplamların da bir eceli, hayatı, ölümü ve hareketi vardır. Nasıl ki, bireyin ölümü ecele, yasaya boyun eğiyorsa, toplamlar da öyledir. Onların da belirlenmiş, sınırlı ecelleri vardır. Her ümmetin bu ecelini tayin eden temel yasalar, toplumsal varlıkları etkileyen konulardır. Toplamların ecellerini etkileyen bu yasalar, bireye değil, cemaate yöneliktir. Bu yasalar da sünnetullahtır.”¹⁴⁶

Demek ki, toplamları etkileyen kanunlar, o toplamların ecellerinin tek sebebi olarak Allah'ın evren için koyduğu bir yasa olmaktadır. Sosyolojik değişimleri ve dinamikleri kapsayan bu ilkeler tek tek bireylere değil, onların birleşmesinden oluşan cemaate dönük nedensel ilkelerdir. Kim bundan uzak kalırsa çöküşün yasalarından da uzaklaşmış olur.

Netice olarak denilebilir ki, gerek Ehl-i Sünnet'te gerekse de Şia'da rivayetleri değerlendirme açısından farklı görüşler pek de ortaya çıkmamıştır. Masum imamların sözleri çelişik gibi görünse de Şii alimler için bu rivayetler itaati gerektiren bir kaynak olmuştur. Durumun ve şartların ortaya konulan ilkelerden farklı olduğu zamanlarda ise, kader ve ecel anlayışlarının yanında beda inancını da sisteme dahil ederek, sorunlarını çözmeye çalışmışlardır. Bu şekilde onlar orta bir yol

¹⁴⁵ Şeyh Müfid, İtikadat, 5/63-67. Evail, 94-95. Meclisi, Biharu'l-Envar, V/108, 110. Kaşifu'l-Gita. Aslu's-Şia. 147.

¹⁴⁶ Sadr, Kur'an Okulu, 58-59. Reyışehri, Mizan, I/29.

bulmaya çalışmışlardır. Ehl-i Sünnet ve Şia'nın açıklamalarını dikkate aldığımızda görülen manzara pek de olumlu sayılabilecek bir noktada değildir. Ehl-i Sünnette kurumlaşmış olan red mantığı beraberinde birçok sorunu da getirerek, ilkelerin farklı yorumlanmasına neden olmuştur. Zaman zaman muarızlarının gerekçelerini ve delillerini de kullanarak çelişkili bir durumda kalmışlardır. Yorum benzerlikleri son tahlilde değişime uğramıştır. Şia'daki durum ise bu anlayıştan pek de farklı değildir. Onlar da ilkesel anlamdaki çelişkilerinden kurtulabilmek için beda anlayışını ortaya koymuşlardır. Bu daha sonra kurumlaşmış bir hale geldiğinden dolayı ecel ve kader konusundaki bütün çelişkiler beda inancına dayanarak, problemlili bir noktaya vardiirılmıştır. Sorun çözmesi gereken beda inancı, insan özgürlüğünü kısıtlayan yeni bir model haline getirilmiştir.

f. Hadislerde Ecel Düşüncesi :

İslâm kültüründeki "alinyazısı" anlayışının kaynağı daha çok hadis rivayetleridir. Kader, ecel, ömür ve rızıkla ilgili olarak rivayet edilen zengin bir malzemenin varlığı bunu göstermektedir. Bu rivayetlerin ana eksenini ise, yaratma, ilim, kudret ve irade sıfatlarının sıralaması oluşturmıştır. İnsanın iradesi ve sorumlu olması ilkesi, ya yaratılanlardan birinin seçimi ya da Allah'ın öyle irade etmesi neticesinde mecburi bir tercih olarak düzenlenmiştir. Bu yaklaşımdan bireysel özgürlük ve karar verme hürriyetine sahip bir insan tanımını yapmak hayli güçtür.

Hadis, kültürüne göre kader, ecel, rızık ve insan davranışları anne karnında tayin ve tesbit edilmiştir. İnsanoğlu bu yazğıya göre dünyaya gelir buna göre iş yapar ve buna uygun olarak vefat eder. Buhari'nin rivayet ettiğı şu hadis insan için yazılı bir ömrün takdirini ifade etmektedir: "Resulullah buyurdu ki, sizden biriniz anne karnında kırk günde oluşursunuz, sonra alaka olur, sonra bunun gibi mudga olur, sonra Allah şu dört şeyi tesbit için bir melek gönderir : Rızkını, ecelini, şaki veya said mi olacağını yazar. Allah'a yemin olsun ki, sizden biriniz, ya da bir adam cehennemlik işleri yapar, ta ki onunla cehennem arasında bir bağ kalmamış, bir zira mesafe kalmış.kitap önüne geçer ve cennetliklerin amelini işler, oraya girer. Başka bir adam da, cennetliklerin amellerini işler, ta ki onunla cennet arasında bir veya iki zıradan başka bir mesafe kalmamıştır. Kitap önüne geçer, cehennemliklerin amelini işler ve oraya girer."¹⁴⁷

Bu rivayete göre insanın bütün eylemleri ezeli takdirdeki hükümlere göre belirlenmektedir. Kişinin ne yapıp, ne yapmayacağı önemli değil, aslolan yazılı kitabı, belirlenmiş kaderidir. Bu anla-

¹⁴⁷ Buhari, Kader, 1, Ayni, Umdetu'l-Kâri, 11/15.

yıştan, sorumlu ve davranış özgürlüğü olan bir insan anlayışının çıkarılması mümkün değildir. Bir başka rivayette de insanların neyi yapabilecekleri de takdir edilen alana hasredilerek, alışkanlıklarının da ezeli takdire göre olduğu belirtilmiştir: “Her yaratılan, yaratıldığı şeye, kendisi için kolay olana göre iş yapar.”¹⁴⁸ Hadisin nesnel yorumundan çıkan şeyle, kültüre dayalı yorumundan çıkan şeyler farklıdır. İlkinde biyolojik istidatlar, ikincisinde bunların da takdir edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Birinci hadiste insanın yaratılış aşamalarındaki doğal süreçler tesbit edilip, ilâhi tesbitin insan davranışlarını da kapsadığı görüşü kabul edilmiştir. İkinci hadisteki davranış otomatikliğine yorumlanabilecek bir alan ise, biyolojik eğilimlerin de tesbitiyle yorumlanmıştır. Halbuki, fitrat hadislerine göre,¹⁴⁹ potansiyel olarak gelen bu kuvvetler, imkan ve çevre şartlarına göre şekillendiği tezi ileri sürülmektedir. Fakat, metinlerin nesnel yorumundan ziyade, kültürel yorumu kabul edildiği için, iki çelişik durum takdir olarak kabul edilebilmiştir. Bu konu üzerindeki tartışmalar ve eleştiriler de yasaklanarak konu bir dogma haline getirilmiştir. Ebu Hüreyre diyor ki: “Biz kader hakkında tartışırken Peygamber geldi. O kadar kızdı ki, yüzü kızardı, yanaklarında birer mor tanesi belirir gibi oldu. Sonra şöyle dedi : “Size böyle mi emredildi? Ben size bunun için mi gönderildim? Sizden öncekiler bu hususta tartışmaya girince helak olmuşlardır. Ben size bu hususta tartışmayın diye kesinlikle emrettim.”¹⁵⁰

Kanaatimizce, rivayetle yasaklanan şeyin, kendisini dâhi tartışmaya açan Kur’an ortada olduğu sürece hiçbir anlamı olmayacaktır. Siyasi, itikadi ve kültürel anlayışlar yüzünden tedavüle çıkarılan böyle rivayetlerin daha çok kabul görmesini de anlamakta güçlük çekmekteyiz. Bu anlayışın kabulü ile insanın problemi olan bir husus, düşünme alanının imkanı dışına atılması doğru değildir. Böyle bir anlayışın yerleşmesinin ardından inanç esası haline getirilen bir çok konu tartışma dışına çıkarılmıştır. Akli muhatap kabul eden din, bu çeşit zorlamalarla akıl üstü ve körü körüne imanın bir öznesi haline getirilmiştir.

Yukarıdaki anlayış devamlılık gösterse de, daha sonraki dönemlere ait bazı uygulamalar da bağlayıcı ve şartların takdiriyle değişebilen kader anlayışları da ilk hadise uygun yorumlandığı görülmektedir. Hz. Ömer’in Şam’daki taun hadisesi buna iyi bir örnek teşkil etmektedir.

¹⁴⁸ Buhari, Edep, 120, Kader, 3, 4, Bu hadisin başka bir rivayeti de şu şekilde ifade edilmiştir: “Amel edin, herkese yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır”.

¹⁴⁹ Buhari, Kader, Bab 3/1-2.

¹⁵⁰ Tirmizi, Kader, 1.

“Hz. Ömer Şam’a yaklaştığı sırada kendisine orada bulaşıcı taun hastalığının olduğu iletili. Bunun üzerine hemen geri dönmüştür. Ebu Ubeyde : “Ey Ömer, Allah’ın kazasından mı kaçıyor-sun?” diye sorunca: “Keşke bunu sen söylemeseydin! Allah’ın kazasından yine O’nun kaderine ka-çıyorum”,¹⁵¹ demiştir. Görülüyor ki, Hz. Ömer de yazılı kaderi kabul etmekte, ancak insanın kaza haline gelmeden önce bir başka eylem seçerse kaderinin de seçtiği şey olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah’ın kaderi, bulaşıcı hastalığın olduğu yere girmemek şeklinde de olmuş olabilir. Bu- nu korunarak anlayabiliriz demek istemiştir. Fakat daha sonra şekillenen ilkeler Hz. Ömer’in değil, Ebu Ubeyde’nin anlayışına uygun gelişmiştir. Ümmet, bireysel tercihin belirlemesini değil, ilahi yazgının kaçınılmaz oluşunda karar kılmıştır. Bu anlayış başka rivayetlerde de geliştirilmiştir : “Allah yarattıklarını şu beş şeyden boş kıldı : Eceli, ameli, uykusu, eseri ve rızkı”¹⁵² Buna mukabil, Hz. Peygamber’in bulaşıcı hastalıkların sirayetinde dair karantınayı öngören rivayetleri de genel ku- rallar oluşturulurken takdir lehine yorumlanmıştır: “Taun hastalığının bir yerde çıktığını duyduğu- nuz zaman oraya girmeyiniz. Şayet hastalık bulunduğunuz yerde çıkarsa, oradan kaçmak için ay- rılmayınız.”¹⁵³

Kaderin bu şekilde anlaşılmasının ardından, kader konusunun en önemli ayrıntısı olan ecel kavramının da hadis kültüründeki ifade ediliş tarzlarını belirtmemiz gerekmektedir. Hadislerde ö- lüm, kıtal, mevt, vefat gibi oluşa ait kavramlar, ömür, ecel gibi şartlara ait kavramlarla birlikte ve- rilmiştir. Tesbit edilen her şey gibi ecel de kurgusal bir nitelik taşımaktadır. Buna dayanarak, in- sanların önlerindeki değişim fırsatları da ortadan kaldırılmış ve Allah’ın ezeli takdirine ait bir tasar- ruf olarak bakılmıştır.

Ecel kavramının hadis rivayetlerindeki kullanım alanları dört farklı karakter arz etmektedir.

1- Süre, vakit, ölüm zamanı. Emredilmiş ve takdir edilmiş ölüm zamanı, yazılan ve tesbit e- dilen süre¹⁵⁴. Bu yaklaşım müsemma ecele dek muayyen bir alanı oluşturmaktadır.

¹⁵¹ Buhari, Tıb, 20. Müslim, Selam, 98, İbn Abd Rabbihi, İkdu’l-Ferid, 3/151-152. Buhari, Hiye, 13.

¹⁵² İbn Hanbel, 5/197. Ayni, Umdetu’l-Kâri, 8/323.

¹⁵³ Buhari, Tıb, 11, 30, 56, Hiye, 13. Müslim, Selam, 92, 96, 100, Tirmizi, Cenaiz, 66. Ebu Davud, Cenaiz, 10. İbn Hanbel, 2/174, 175, 177-178, 180-186, 3/416, 4/177, 186, 413, 5/206, 208-210, 373.

¹⁵⁴ Buhari, Şehadet, 28, Kader 1, Müslim, Rıda, 124, Kader 1,2, Fedailu’s-Sahabe, 98-99. İbn Hanbel, I/19, 3/50.. Daremi, Mukaddime, 8, İbn Mace, Zühd, 32., Tirmizi, Tıb, 25, Ayni, Umdetu’l-Kâri, 9/125. İbn Hacer, Fethu’l-Bâri, 5/201-203.

2- Borçlar için karşılıklı olarak konulan süre ve sürenin bitimi.¹⁵⁵

3- İddet müddeti için Allah'ın belirlediği süre (dört ay) ve bu sürenin sonu, ya da karşılıklı konulan süre.¹⁵⁶

4- Ekonomik ilişkilerde, icare, v.s. de konulmuş süre ve sürenin dolması.¹⁵⁷

Bu şekliyle eccl, hem tesbiti hem de tesbit edilen sürenin sonunu ifade etmektedir. İnsan için olan bu süre 60 yıl barajında durmaktadır : “Allah, 60 yaşına gelen bir kimsenin ecclinin sonu olan bu sürede, özrünü hazırlar (yaşlılık)”¹⁵⁸ Ancak Ümmü Habibe'den gelen rivayette ise eccl için özür beyan edilse de Resulullah'ın bunu yasakladığı, takdiri öne çıkardığı görülmektedir.¹⁵⁹ Takdir edilen eccllerden başka bir şeyin anlamsız olacağı inancı, Kur'an'da “hazır kıta” güç olarak ifade edilen “dua”nın da anlamsızlığını ortaya koyar ki, bunun böyle olmadığı ortadadır.

Ecc-i müsemma insanların ömür ve ölümleri için konulmuş bir süredir. Kimse bunu aşamaz.¹⁶⁰ Teknik anlamları dışında ölümün eccl için de takdir edilmiş olan bu süre için dua edilebileceğini belirten bazı hadisler¹⁶¹ varsa da bu diğer hadis grubuyla çelişki halindedir. Kanaatimize göre doğru olan duanın edilmesidir. Ancak, takdirin kesinliği ortada iken duanın da anlamsızlığı ortadadır.

Bazı hadisler ilmi verilerle çelişmektedir. Daha sonra ortaya koyacağımız gibi, geçmiş ümmetlerin ömürleriyle ilgili spekülasyonların doğruluk derecesi düşüktür.

“Sizin eccliniz, geçmiş milletlerin ecclinin ikindi ve akşam arasındaki güneşin batışı kadardır.”¹⁶² Bu ifadenin sağlamasını yapacak ne bir vahy kaynağı, ne de sosyal araştırma vardır.

¹⁵⁵ Buhari, Büyü, 4,14, 31, 88, Selam, 2-6-7, Rehin, 2, Müslim, Musalat, 127, İbn Mace, Ticaret, 59, Rehin, 1, Tirmizi, Büyü 46, 48, İbn Hanbel, I/222, 216, Ayni, Ümdetü'l-Kari, 9/126, 8/608, İbn Hacer, Fethu'l-Bâri, 5/201, Muvatta, Büyü, 83.

¹⁵⁶ Buhari, Kitabu's-Salah, 41, Menakıb, 25, Talak, 21, Müslim, Talak 59, Nesei, Talak, 56, İbn Mace, Talak, 11, Daremi, Talak, 11,14, Muvatta, Talak, 84-86, İbn Hanbel, I/447, 289, 312, 3/50, Ebu Davut, Talak, 42, Ayni, Ümdetü'l-Kari, 9/125, İbn Hacer, Fethu'l-Bâri, 9/50-51.

¹⁵⁷ Buhari, İcare, 22, Megazi, 64, Muvatta, Talak, 74, İbn Mace, Zühd 27, Daremi, Siyer, 63. İbn Hanbel I/9.

¹⁵⁸ Buhari, Rikak, 5, Fedailu's-Sahabe, 98-99, Tirmizi, Daavat, 113, Zühd, 23, İbn Mace, Zühd, 27.

¹⁵⁹ Müslim, Kader, 23,33, Ebu Davut, Edeb, 39, Salat, 11, İbn Mace, Taharat, 16, Nesei, Zekat, 94, İbn Hanbel I/390.

¹⁶⁰ Buhari, Cenaiz, 32, Kader, 4, Tevhid, 2, 25, Müslim, Cenaiz, 11, Nesei, Cenaiz, 22.

¹⁶¹ İbn Hanbel, I/83, 107, 128, Tirmizi, Daavat, 111.

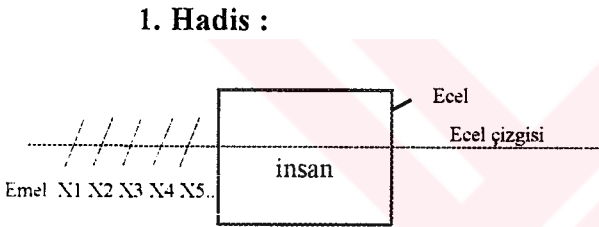
¹⁶² Buhari, Enbiya, 50, Fedailu'l-Kur'an, 17, Tirmizi, Edeb, 92, İbn Hanbel, 2/112, 124.

Bazı halk söyleşilerinin zamanla hadis olarak rivayeti sonrasında ziyade ve noksan ile ilgili olarak öne sürülen bir çok gerekçe uydurma kabul edilmiştir.¹⁶³ Ancak insanların iyi anlayabilmele-ri için hadis külliyyatındaki en reel rivayetler, şekilsel açıklamalara dayanan peygamber ifadeleridir. Anlam olarak açık, ancak takdir olarak kapalı olan bu ifadeler, eceli 'kaçınılmaz son' olarak göstermektedir.

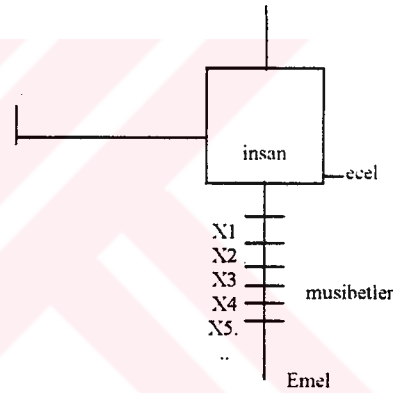
"Hz. Peygamber bir gün yere bir çubukla kare biçiminde bir şekil çizdi. Bunun ortasına bir hat çizdi. Onun dışında da bir hat çizdi. Sonra da bu hattın ortasından bu ortadaki hatta istinad eden bir kaç küçük çizgi daha çizdi. Sonra bu çizgileri şöyle açıkladı : Şu çizgi insandır. Onu saran kare çizgisi de eceldir. Dışarı uzanan çizgi onun emelidir. Bu emel çizgisini kesecek çizgiler ise musibetlerdir. Bir musibet oku yolunu şaşırtarak insana değmese bile, ecel oku değer.¹⁶⁴ Başka bir rivayette ise; "üç çizgi, insan, ecel ve emeli temsil eder. Ecel en yakın, emel en uzak olanıdır,¹⁶⁵ tarzında rivayet edilmiştir.

Bu iki rivayeti şu şekillerde gösterebiliriz. Şekiller dikey ve yatay olarak iki türlü verilmiştir.

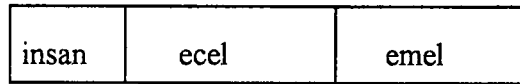
1. Hadis :



(Şekil 1)



(Şekil 2)



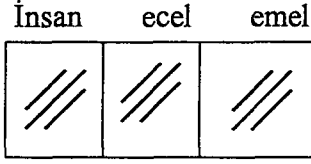
(Şekil 3)

¹⁶³ Aliyyü'l-Kari, Mevzuat, 105, 106, 122. İlk, akıl yaratıldı, (49), Haset edilenin rızkı artar (105, 106). Kaderiyye zındıktır. (55) Zalime uzun ömür verildi (115), 70 fırkaya bölünme (55). Ümmetin ihtilafı rahmettir" (33-34).

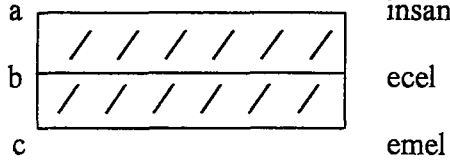
¹⁶⁴ Buhari, Rikak, 3,4, Tirmizi, Zühd, 5, 25, 27, Edeb, 82, 91, Kıyamet, 22, 23, İbn Mace, Zühd, 27, Daremi, Rikak, 20, İbn Hanbel, I/385, 3/18, 122, Canan, Hadis Anp. I/323, Ahmet Naim, Tecrid, 12/359-360.

¹⁶⁵ Buhari, Rikak, 4, Tirmizi, Zühd, 5, 27, Kıyame, 22, İbn Mace, Zühd, 27, Canan, Hadis Anp. I/328. Ahmet Naim, Tecrid, 12/360, 180, 359., Ayni, Umdetu'l-Kâri, 18/411-412.

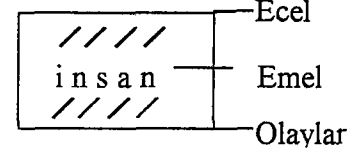
2. Hadis :



(Şekil 1)



(Şekil 2)



(Şekil 3)

Daha farklı şekiller de yapılabilir. Ancak bütün bu şekillerin vurguladığı şey de şudur: Ecel mutlaktır. Ölüm de emelden daha yakındır. Musibetler insanı emele ulaşmadan yakalayacaktır. Her bir olay (x), mutlaka ölümü oluşturan nedenler olmaktadır.¹⁶⁶ Buhari'nin Hanefi ve Şafii şarihleri de "özür beyan edilmeyecek son nokta"¹⁶⁷ olarak ortak bir ifade tarzını tercih etmişlerdir.

Ecel ve kader Allah'ın ezeldaki ilminin eşyaya taalluku şeklinde kabul edilmiştir.¹⁶⁸ Ecel insana en yakın, emel ise en uzak şey olarak görülmüş ve bu konuda çeşitli rivayetler kullanılmıştır. Bir rivayete göre eceline tamamlayan Hz. Musa Azrail'in gözünü çıkarıyor.¹⁶⁹ Başka bir rivayete göre de Hz. Ali, eceli gelenin başka hiç bir nedeni kalmayacağını söylüyor.¹⁷⁰

Bu tür hadisler genel olarak: 1. Eceli gelmeyen hastalar şifa bulabilir, dua edebilir, 2. Önceden takdir edilen ecelin dua ve şifayla değişebileceği seçeneği de takdir edilmiştir. 3. Uzun ömür ancak hayırlı olma şartına göre işlenir. Sadaka, iyilikler ve sıla-i rahm ömrü uzatır¹⁷¹ gibi üç ayrı kategoride geliştirilmiştir. Ancak, uzama da yine hadislere göre: a- Hayırlı evlat dua eder, iyilik yapar, uzun yaşam sayılır. b- Ecelin güzeline kavuşanın hayatı güzel olur, iyi geçinmek ve psikolojik rahatlık sağlar gibi mecazi uzamaya nisbet edilmiştir.

¹⁶⁶ İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, 13/13-14, Ayni, Umdetü'l-Kâri, 15/501,502,503. İkisi de insanı karenin içine koyarlar. Eceli içeride, emeli dışarıda tutarak, buna iman etmeyi bir ana esas sayarlar. Bağcı, Kader Problemi, 46. Kur'an ise bunu böyle ifade etmez. Bakara/177, 185, Nisa/136. Tedavi kaderin bir alternatifi, dua ve iyilik de değişim nedenidir. Tirmizi, Kader, 6, 12, İbn Mace, Mukaddime, 10.

¹⁶⁷ Ayni, Umdetü'l-Kâri, 15/501-504, 13/13-14, İbn Hacer, Fethü'l-Bâri, 13/15.

¹⁶⁸ Tirmizi, Emel, 7, Canan, Hadis Anp., I/331.

¹⁶⁹ Muhammed Gazali, Nebevi Sünnet, 47-49.

¹⁷⁰ Reyîşehri, Mizan I/27., Tunç, Ecel, 10/381, İbrahim, Nehcü'l-Belağa, I/83, 128.

¹⁷¹ İbn Hanbel, I/239, 7/197, 6/159, Tirmizi, Rehin, 2, İbn Mace, Mukaddime, 10, Buhari, Daavat, 26, Tirmizi, Daavat, 113.

Bu rivayetlerin kesinlik ifade eden kısmı ölümün mutlaklığından çok, nerede ve nasıl ölüneceğinin mutlaklığıdır. Şartları takdir edilmiş olarak ilahi ilimce belirlenen insanın ömrü, ancak o yazının içindeki değişime esas olarak farklılaşma hakkına sahiptir. Kendi iradesinin yönlendirmesi mümkün değildir. Bu yüzden, bazı rivayetlerde görülen illetlerin olmaması halinde bile takdir edilen ölümün kesinliği ön plandadır. Halbuki doğru olan şey, insanın iradeli eylemi ve çevreyle olan ilişkisinin esas belirleyicisi oluşudur. Fakat rivayetlerde açık olarak gösterilen şey ise, tedbirin takdirini değiştiremeyeceği hususudur. Erzel-i ömür biyolojik bir hadise iken, rivayetlerin ışığı altında tayin ve tesbit edilen bir hadise olmaktadır. “Ölüm anı”nı ifade eden tek ecelin tedbirle asla değişmeyeceğine olan kanaat, insana imkanlarını kullanma fırsatını vermesi gerekirken bunun aksine olarak, yazılı kaderine rızayı öğütlemektedir. Tabiata müdahil olması gereken insan, sorumlu olduğu konularda kendi kaderini belirlemesinden uzak tutularak, Allah’ın belirlediği kadere rıza göstermesi halinde ancak, iyi kul olabileceği açıklanmıştır.

Hem “doğustaki temizliği”¹⁷² bildiren rivayetler, hem de babalarının sülblerinde iken kimin nereye gideceğinin belirlendiğini bildiren rivayetler¹⁷³, “kötünün çocuğu kötü olur”¹⁷⁴ ön kabulüyle seçmeye değil, takdire ait görülmüştür. Levh-i Mahfuzdaki yazılı olan her şeyin anası olan kitap¹⁷⁵, insan için tek yazgıdır. Bundan dolayı “tabibin tıb ve dua ile kaderi bozması imkansızdır. Daha önce tedavi ettiği hastalıktan kendisi ölür”¹⁷⁶ belirlemesi de hastalıkların takdirine bağlı yorumlanmıştır. Halbuki, süresinden önceki biyolojik ölümün imkansızlığını ifade eden rivayetler, insanın bütün davranışlarına sinen alinyazısını değil, ölümün yasalarının objektifliğini göstermektedir.

Hz. Ömer’in eceli ertelemek için dua isteğini¹⁷⁷ yazılı tesbite aykırı bulanlar, Mutezile’nin fitrat hadisiyle, ilahi yazgının kötü olanı yaratmaması anlayışını eleştirmişlerdir. Bu anlayışlarıyla da Ehl-i Sünnetteki sıla-i rahmin ömrü uzattığını bildiren hadislerle, Şia’daki beda inancı arasında yakınlık kurarak, nassları yanlış değerlendirmişlerdir.¹⁷⁸ Araf suresi 34. ayet ziyade ve noksanın im-

¹⁷² Müslim, Kader, 29, Dihlevi, Huccetullahi’l-Baliğa, I/602-603.

¹⁷³ Müslim Kader, 31.

¹⁷⁴ Müslim, Kader, 25.

¹⁷⁵ Ümmü’l-Kitap.

¹⁷⁶ İbn Kuteybe, Te’vil, XI1.

¹⁷⁷ İbn Kuteybe, Te’vil, 9.

¹⁷⁸ İbn Kuteybe, Te’vil, 6,8, 64, 175.

kansızlığını bildiren ifadelerin yanında, hadislerdeki ziyadeye taalluk eden ifadeler, ancak te'vil edilerek bolluk ve berekete tahvil olunmuştur. Çünkü bu durum ezeli tesbite halel getirmektedir.¹⁷⁹

Bu kadar çelişik rivayetlerin temelinde ise, dönemin siyasi ve itikadi yapısının bulunduğu ve hakimiyet mücadelesine yönelik yorumlarının olabileceği muhtemeldir. İlkelere itaat, kim olursa olsun iktidara itaate dönüştüğü için politik yapılanma, itikadi belirlenmeyi etkileyen bir süreci başlatmıştır. Hem siyasi gerekçeler, hem de itikadi gerekçeler hadis ismi altında tedavüle çıkarılarak, muhalefeti bastırmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Devrin iktidarına itaatı temin etmek için, Sünni İslam'ın itikadi gövdesine yerleşmiş olan hadis rivayetleri, bize göre çelişkinin esas kaynağıdır.¹⁸⁰ Belki de bu yüzden özgür düşüncenin hadis kültürüne bakışındaki olumsuzluk anlaşılabilir bir gerekçe olarak kalmalıdır. Zira ana ilkelerin yorumlanmasıyla ortaya çıkan ara ilkeler, yorumladıkları esas kurallara aykırı olamazlar. Ancak realite bunun aksi durumundadır. Hadis rivayetleri Kur'an'ın bu konudaki temel ilkeleriyle çelişkili durumdadır. Ecel anlayışlarına ait yeni belirlemeler ömür ve insan eylemlerine dönük iyileştirmeleri de kapsamı gerekirken, ömür ve ecel ayırımı yapılmayarak, rivayetler tek anlam bütünlüğü içerisinde ele alınmışlardır. Ayrıca ziyade mantığının esas nedeni olan sıla-i rahm hadislerinin gözardı edildiği veya bağlamı dışında yorumlandığı da bir gerçektir.

Hz. Peygamber Ümmetinin ömrünü 60 yılla standart hale getirmiş, bunu aşanların pek az olacağını beyan etmiştir.¹⁸¹ Uzun ömür verilenler de, erzel-i ömür'de (yaşlılıkta) eski hallerine avdet edeceklerdir.¹⁸² Ancak uzun ömür için dua edilirse de¹⁸³ Hz. Adem'in 1000 yıllık ömrüne¹⁸⁴ kimse ulaşamaz. Yazılmış olan uzun ömür iyilik, sadaka ve sıla-i rahmle artacaktır.¹⁸⁵ Kaderi ise dua geri

¹⁷⁹ İbn Kuteybe, Te'vil, 268-269. Mutezile'nin tenkit ettiği hadislerin sayısı 100 kadardır. Tamamını inkar etmemiştir. Üstelik de hadisçilerin uydurma kabul ettikleri pek çok hadisi Kelâmı delil olarak kullanmışlardır. Bazıları ise, mehdi, kader, fiten, melahim gibi konulardaki hadisleri reddederler. Kırbasoğlu, Hadislerin ve Hadis İlminin Ehl-i Sünnet Kelâmındaki Rolü ve Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Hadis Bilgisi. A.Ü.İ.F. Doktora Semineri. Ank. 1979. Sh.: 39-101. İslam Düşüncesinde Sünnet, 135, 138-139.

¹⁸⁰ Goldziher. Hadis Tedkikleri, 2/83,93,98, 111.

¹⁸¹ Tirmizi, Zühd, 27, İbn Hanbel, 2/301, (60-70 yıl olarak da verilir). Canan, Hadis Anp. I/332.

¹⁸² Buhari, Cihad, 25, Daavat, 41, 44, 57, Müslim, Zühd, 52, Tirmizi, Zühd, 22, Daremi, Rikak. 3. İbn Mace. Dua. 3.. Nesei, İstiare. 2. 5, 6, İbn Hanbel, I/182-186.

¹⁸³ Buhari, Daavat, 113, Üst sınır (80+20=100, 50+10=60, 3+30=33 yıl olabilir).

¹⁸⁴ İbn Hanbel, I/252, 299, 371, Ayni, Umdetu'l-Kâri, 8/323, Ebu Davut, Sünne, 8.

¹⁸⁵ İbn Hanbel, II/306, 350 6/23,35, I/271, 31, Tirmizi, Tefsir, 2.

çevirecekse,¹⁸⁶ ezeli takdirdeki tayin ve tesbit, duanın imkanını hüküm altına almış olması gerekir. Aksi taktirde, insana yalnızca takdir edilen alandaki mecburi seçimleri eylem alanı olarak kalacaktır. Bu durumda insanı hesaba çekmenin de anlamı kalmamış olmaktadır. Kendisinin müdahil olmadığı bir alanda insandan hesap sorulması yüce yaratıcının adalet ilkesiyle çelişir bir durumdadır.

Ömrün maddi artışlarıyla ilgili bir rivayet bölümü daha vardır. Bu hadislerle göre ömrün fiziki olarak artmasının nesnel gerçekliği olan sıla-i rahm ve benzerleridir. Ayrıca hadisler mutlak artışı bildiren kesin ifadelerle donatılmıştır.

“Kim rızkının artırılmasını ve ecelinin uzatılmasını isterse, sıla-i rahm yapsın.”¹⁸⁷

“Sadaka ve sıla-i rahm ömrü uzatır, belayı defeder.”¹⁸⁸

“Eceli (ölümü) gelmeyen bir mü'min kul Allah'tan şifâ dilerse kurtulur.”¹⁸⁹

“Gizli sadaka Rabbin kızgınlığını giderir, sıla-i rahm ömrü artırır.”¹⁹⁰

Ayrıca, bazı hadislerde de ömrün iyilikle geçmesi, uzaması olarak yorumlanmıştır.¹⁹¹

Görülüyor ki, sıla-i rahmın ömrü ve eceli uzatacağı hadisleri, ecelin -ölümün- geldiği anda uzamayacağını bildiren ayet yorumlarıyla çelişmektedir. Bu çelişkiden kurtulmak için Levh-i Mahfuzdaki yazının karakterine atıflar da yapılmıştır. Zira, oradaki yazının aslı, artışın da hesaba katılarak toplam bir ömür takdirinin varlığına işaret etmektedir.

Ecel konusunda Ehl-i Sünnetin temel fikirlerinden olan artma ve eksilme, Kur'anla uyumlu hale getirilmek için anlam kaymasına uğrayarak farklı bir şekilde yorumlanmıştır.¹⁹² Halbuki,

¹⁸⁶ İbn Hanbel, 2/301.

¹⁸⁷ Buhari, Edeb, 12, Buyu, 13, Müslim, Birr, 20-21, Ebu Davut, Zekat, 15, İbn Hanbel, 3/156, 2/47, 5/279. Ayni, Umdetu'l-Kâri, 8/321-322, İbn Hacer, Fethu'l-Bâri 5/21.

¹⁸⁸ İbn Hanbel, 3/266, Aclunî, Keşfu'l-Hafa, 2/22, Ayni, Umdetu'l-Kâri, 8/323.

¹⁸⁹ Tirmizi, Tıbb, 32, Ebu Davut, Cenaiz, 8, İbn Hanbel, 4/305.

¹⁹⁰ Aclunî, Keşfu'l-Hafa, 2/22.

¹⁹¹ Buhari, Rikak, 2, Tirmizi, Zühd, 29, Ayni, Umdetu'l-Kâri, 8/323. Canan, Hadis Anp., 1/329-330. Bütün rivayetler esas ömrü 100 yıl kabul eder. 80+20 olarak takdir edilir, 20 yıl şartlıdır ve bu gibi taata bağlı olarak değişir demekteler. 60=50+10, 30=20+10 ve 33=30+3) İbn Hacer, Fethu'l-Bâri 12/23. Ayni, Umdetu'l-Kâri, 8/323.

¹⁹² Hadislerin ahad olması ve zahiri anlamları muhkem ayetlere aykırı olması dolayısıyla te'vil edilmişlerdir. İbn Kuteybe, Te'vil, 202, İzmirli, İlm-i Kelâm, 2/226, Taftazani, Şerhü'l-Akaid, 212, Sabuni, Maturidiyye Akaidi, 159-160, Karadeniz, Ecel Üzerine, 74, Çığman, Kaza-Kader, 239-240, İbn Kesir, Tefsir, 2/294-295, Hasan, İslam ve Ruyetuhu, 38, Tunç, Ecel, 10/382.

Kur'an böyle bir takdiri kabul etmemektedir. Üstelik de tevil edilen rivayetlerin nesnel yönleri daha doğru bir yaklaşım örnekleridirler. Allah'ın ezeli bilgisini temel alan yorumlar, O'na hâle gelir endişesiyle itikadi yapıyla oynanarak, insanı mahkum bir varlık haline getirmiştir. Belki de takdirin, neticeye etki eden faktörlerin işlevselliğine bırakılmış olması en doğru hareket olacaktır. Ancak bu, insan ve Allah gibi iki ayrı gücün mücadele alanı olarak görüldüğünden, biri aşırı yücelirken, diğeri de bir o kadar etkisiz hale getirilmiştir. Böylelikle filini dahi yapamayan, iradesine hakim olamayan güçsüz bir varlık olan insan anlayışı kültüre damgasını vurmuştur. Yapılması gereken bu insanı, sorumlu ve güçlü bir birey haline getirmektir.

Bu noktada çelişkiden kurtulmak için, nihaî olarak belirtilen fikirlerin hem Kur'anla hem de aklın ilkeleriyle ne denli örtüştüğünün sorgulaması yapılmalıdır. Kritik edilecek şey, rivayetlerin dili ve yorumların dayanak noktalarıdır. Hadis kültürünün kendi içerisindeki sağlamlık tartışmalarının dışında, bizim ilgilendiğimiz nokta; rivayetlerin neyi kastettikleri veya inanç ilkelerini ne derece yönlendirdiği hususudur. Sahih veya zayıf anlayışı o kadar da net bir objektiviteye sahip olmadığı için, inanç esasları denilen bazı unsurların da bu şekilde oluşturulması ayrıca tartışılacak bir hususiyettir. Bu yüzden, geçmişte kaderin takdir edildiği ve buna iman gerekliliğini va'z eden rivayetler, dilemeyi yalnızca Allah'a has kılan rivayetlerle¹⁹³ aynı amacı desteklemek için kullanılmışlardır. Bunun dışında ise, alışkanlıkları da ezeli tesbite dayandırarak, insanın lehine 'kolaylaştırma'dan başka bir seçenek bırakmayan rivayetler de vardır. Öyle ki, insan davranışındaki imkanı anlatan Hz. Adem olayı, isyan veya günahın da takdir edilmiş olduğu anlayışına vardırılmıştır.¹⁹⁴ Halbuki Kur'an'ın kullandığı dil bu şekilde anlaşılırsa o zaman hür iradeli insandan bahsedilemez. İyilik ve kötülük yapma kabiliyeti Allah'ın da ifadesiyle insan için bir çıkar yol olarak görülmelidir. İnsanın şeytandan farkı, hatasında ısrar etmeyip özür dileyebilmesidir. Böyle bir mecazla ifade edilen vaka, hadislerin ortaya koyduğu şekilde ezeli yazgıyı değil, imkanı, eşyanın özelliklerini ve insanı iradesini ön plana çıkarmaktadır. İnsandan sadır olabilecek her türlü eylemi Allah'ın yaratıcılığına vermenin altında yatan bir neden ise, ilk dönem siyasi, itikadi tartışmaların duruş noktasıdır. Bu yüzden gerekçelendirmeleri de bu konudaki tartışmaların tehlikeli¹⁹⁵ olduğu noktasında yoğunlaşmıştır.

¹⁹³ Müslim, Kitabu'l-İman, 17, Kader, 17, İbn Hanbel, 2/181. Koçyiğit, Münakaşalar, 150-152

¹⁹⁴ Müslim, Kader, 13,15, Koçyiğit, Münakaşalar, 152, Hatiboğlu, Müslüman Alimlerin Buhari ve Müslime Yönelik Eleştirileri, 3.

¹⁹⁵ İbn Mace, I/144, Koçyiğit, Münakaşalar, 162.

Ancak durum hep bu merkezde devam etmemiştir. Hem ezeli tesbiti savunup, hem de insana güç verildiğini iddia eden rivayetlerin¹⁹⁶ de olduğu bir gerçektir. Fakat bu hadislerin çelişik durumlarına bakılmadan, inanç ilkeleri vaz edilmiştir. Böylelikle de hadisler Kur'an'ın karşısında ayrı bir güç olarak kabul edilmiştir.¹⁹⁷ Bunun için, hadisin otoritesini yerleştirmek için yine hadise başvuranlar, çelişkili durumların izalesi için yine aynı malzemeyi kullanmışlardır.¹⁹⁸

Kader konusundaki hadisler, ecel, rızık ve irade kavramlarını ezeli takdire ait unsurlar olarak vermektedir. Bu yaklaşım dönemin sosyo-kültürel özelliklerinden beslendiğini de ortaya koymaktadır. Siyasi-itikadi yapının mahsulü olabilecek rivayetler, yakînî bilgi veren malzemelere¹⁹⁹ dönüşmesi yüzünden, nass olabilme imkanına haiz Kur'an verileriyle çelişmektedir. Ölümün biyolojik karakteri²⁰⁰, insanı Allah'ın her şeyin mutlak belirleyicisi olduğu anlayışına götürmüştür. Metafizik kavramlar, bağlamlarından kopararak takdir edilmeye ait yorumlanmışlardır.

Bütün bunların sonucunda ecel ve rızık konusundaki hadisler iki grupta ele alınabilir. 1. Ecelin önceden tayin ve tesbit edildiğini, zamanı gelince kimsenin geri bırakılmayacağını ve değişmesinin imkansızlığını bildirenler. Bunlar, maktul konusundaki tesbiti, yazılmış kaderin değişmesine ait duanın faydasızlığı ve anne karnındaki tesbiti esas alarak belirleme yaparlar.²⁰¹ 2. Bazı hadislere göre ise; ahlaki davranışlar sadaka, dua, iyilikler, sıla-i rahm v.b. gibi eylemler, ecel, rızık ve kaderin ertelenmesi için somut ifadeleri taşımaktadırlar.²⁰² Ancak bu gibi rivayetlerin te'vil edilerek yön değiştirdiğini de unutmamamız gerekmektedir. İyilik ve berekete yorumlanan bu grup hadisler, bize göre ilk gruptan daha çok özgürlüğe, insanın iradesine müteallik alanı oluşturmaktadırlar. Üstelik bunlara göre insana verilen ecel, onun imkan ve şartlarını kullanmayla ilgili olarak değişebilmektedir. Kur'ana uygunluk arzeden ifadeler de bunlardır. Buna paralel olarak düşünüle-

¹⁹⁶ Abdulhamid. İtikadi İslam Mezhepleri, 276.

¹⁹⁷ Ebu Hanife, Fıkhu'l-Ebsat, 96, Akbulut, Allah'ın Takdiri, 137-138.

¹⁹⁸ Goldziher. Hadis Tedkikleri, 2/112.

¹⁹⁹ Bağcı. Kader Problemi. 36-38. Kader konusundaki hadisleri 15 grupta toplamaktadır. Bu grupların hepsinde de takdir ve yasak vardır.

²⁰⁰ Al-i İmran/185, Enbiya/35-36, Ankebut/57.

²⁰¹ Tirmizi, Kader, 9, Müslim, Kader, 7., İbn Hanbel, 1/390,433,445,413, Buhari, Kader, 1., Bedu'l-Halk. 6. Bağcı, Kader Problemi, 61-62.

²⁰² Buhari, Büyü. 12, Müslim, Birr, 6, Ebu Davut, Zekat, 54, İbn Hanbel, 3/447, Acluni, Keşfu'l-Hafa. I/22. İbn Kemal, Resail, 71, Ecel Risalesi, 2, Bağcı, Kader Problemi, 62.

bilecek olan Kur'an ifadelerindeki kesinlik ise, metafizik bir boyutu ya da Allah'ın yaratıcılığını göstermektedir. Üstelik aynı irade, insanın iradeli olmasını isteyerek, kendini sınırlandırmıştır. İlk grup hadislerin açık ifadeleri, ikinci grup hadislerin de te'villerinin delil olma şansları yoktur. 'Belirlenmişlik' anlayışını kabul eden hiçbir rivayetin de Kur'anla ve insanın yaradılış imkanlarıyla örtüşmediğini düşünüyoruz.

Hadis ilminin kendi içerisindeki sistematığına göre değerlendirmeleri²⁰³ dışarıda tutacak olursak, inanç esası olma yönü ile bu ilkelerin tartışılmazlık yönünü Kur'an'a onaylatmanın da imkansız olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur'an en temel ilke olan Allah'ın varlığı²⁰⁴ ve Ahiret²⁰⁵ konusunda bile insanların akıl süreçlerine hitap ederek objektif delillendirmeleri kullanmıştır. Daha da ileri giderek meydan okumuş ve tartışmanın tartışmasız galibinin kendisi olacağını açıkça belirtmiştir. Bu denli açık olan bir noktada hem tartışmayı hem de akıl yürütmeyi yasaklamanın anlamsızlığı da ortadadır. Tartışmasının yasaklandığı bu konu hakkında mevcut olan rivayet sayısı yasakla orantılı değildir. Hem yasaklayıp hem de yasakladığı konu hakkında görüş belirtmenin de bir çelişki olduğu görülmektedir.

Öyleyse çelişkinin kaynağındaki faktör, peygamberin Kur'an'a karşı konumu ya da onun sözlerinin Kur'an'la uyumu meselesi değil, O'na atfedilen sözlerin Kur'an'la uyumu problemidir. Bu ayırımın farkedilmesi Peygamberin ve hadis kültürünün gerçek konumunu anlamamızı kolaylaştıracaktır. Ecel ve kader konusundaki rivayetler de bu konuyla doğrudan ilgili olduklarından. ilgili oldukları sahalarda kesin belirlemeler yapamazlar kanaatindeyiz.

²⁰³ Tirmizi, Kader, 1. Hatiboğlu, Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştiriler, 3. Bağcı, Kader Problemi, 60. 68.

²⁰⁴ Nisa/171, Yusuf/105, Rad/2-5, Nahl/10-13,65.

²⁰⁵ Yasin/32-34.

BİRİNCİ BÖLÜM

ECEL KAVRAMI

ECEL OLAYI

A-ECEL KAVRAMININ ETİMOLOJİK TAHLİLİ :

a. Tanım :

“Ecel” kelimesi Arapça (e.c.l.) sülasi kökünden gelen bir mastardır. Ayrıca çeşitli kalıplara girerek (rûbâî) te’cil, te’hir ve taahhur (geciktirmek) gibi anlamları da kazanmıştır.

Kelime, anlamı itibariyle “süre, vakit, hayat müddeti, ölüm anı, herhangi bir şey hakkında zaman belirlemek, süre koymak, ertelemek, bir şeyin süresinin bitimi, mutlak vakit, vaktin sonu veya uzunluğu, ölüm için vaktin sonu ve borcun vakti için vadesinin girmesi”¹ gibi anlamları ihtiva etmektedir.

Sülasi veya rûbâî kalıplarında aldığı şekil ise, sözlüklerde “tayin ve tesbit edilmiş” kaydıyla olduğu gibi, “hayat müddeti, ölümün mutlak oluş anı, borç ödeme zamanı, iddet süresi”² gibi daha teknik ve kök anlamlarına yakın kullanılışları da mevcuttur. Ancak, tarihi tesbiti itibariyle daha eski zamanların ürünü olan sözlüklerdeki anlamları daha yalın olmakla birlikte, kültür ve inanç formatlarına ve etkilerine maruz kaldıkları belli olan dönemlerin ürünleri olan sözlüklerde ise “tayin ve tesbit” gibi mutlak kayıtlı anlamları ön plana çıkarılmıştır.

Bütün bu anlam farklılıklarına rağmen “ecel” kelimesi : 1- Belli bir vakit, zaman, an, müddet, 2- Takdir ve tayin olunan müddetin tamamı ve sonu, 3- Ölüm için vaktin sonu, 4- Borç için

¹ İbn Manzur, Lisanu’l-Arab, I/79, Ezheri, Tehzibu’l-Luğa, II/193, İbn Faris, Mucemu’l-Luğa, 61, İsfehani, Müfredat, 11,65, Firuzâbâdi, Kamusu’l-Muhit, 864, Asım Efendi, Kamus Tercümesi, 3/1147, Şertuni, Akribu’l-Mevarid, I/5, Şemseddin Sami, Kamus-i Türki, I/73.

² İbn Manzur, Lisan, I/79, İsfehani, Müfredat, 65, İbn Faris, Mucem, 46, Şertunî, Akribu’l-Mevarid, I/5, Asım Efendi, Kamus, 3/1147, Ezheri, Tehzibu’l-Luğa, II/192, Atik, Kavramlar, 200, Bin Hamza, Kur’an Tercemesi 2/189, Kondumer, Ecel Üzerine, 61. Hüseyin Kazım Kadri, Lügat, I/198, Tuğlacı, Okyanus, I/671. Goldziher, Ecel, 4/104, Razi, Tefsir-i Kebir 2/282, Gardet, Dieu, 134, Tokadi, Akaid, 6., Bedevi, Mezahibü’l-İslamiyyin, I/123, Ramazan Efendi, Akaid, 211, Bakıllani, Temhid, 332.

va'de sonu, 5- İddet için belirli süre, 6-Kafirlerin helak zamanı, 7- Azap ve ceza³ gibi mutlak ve kayıtlı zamanları içeren anlamlara gelmektedir.

Kök anlamlarının dışında, çeşitli nedenlerle anlam kaymasına uğrayan ecel kavramı, vakit ve ölüm gibi kuralları tesbit edilmiş bir alanı değil, mutlak tesbit edilen yaşamı gösterir bir tarzda anlaşılmaya daha uygun görülmüştür. “Kıyamet günü”⁴ için kullanıldığında ise dünyanın mutlak bir sonunun oluşunu göstermektedir. Fakat, bu kullanım tarzı daha ziyade tefsir ve akaid külliyatında tercih edilmiştir. Sosyal ilişkilerdeki karşılıklı veya tek taraflı nesnel kullanımları ise ilk etapta ticarî hukukun bir parçası gibi görülmüştür. Medeni hukuk ya da aile hukukuyla ilgili iddet zamanını düzenleyen süre, zaman, anlamındaki kullanımı da ilâhi takdir dışında ele alınmıştır. Son iki kullanım şekli⁵ de, ya örfe dayandırılarak ya da fizyolojik nedenlere dayandırılarak kelimenin esasında bulunan “zaman, süre, müddet” gibi yorumsuz hallerini göstermektedir.

“Ölüm zamanı” olarak kullanılışı canlılar için mutlak bir olgudur. Ancak farklı canlı türleri için kullanılışı ise ömür ve ecel ayırımına uygun anlaşılmalıdır. Sorumlu varlık olan insan için bir “imkan” seçeneği olan ecel, diğer canlılar için kesin bir zaman dilimini ifade edebilir. Zira bu ikinci kullanım alanındaki somut belirlemelerle insan için açık bir kapı da bırakılmıştır. Buna nazaran kavramın bazı kullanımları da, fertler için tayin edilmiş sınırlı bir alanı kastederek, insan cinsi için yorumlanmamıştır. Bu anlam farklılaşması olmasaydı, belki de konu bu denli tartışılır olmayacaktı. Halbuki ; “Özellikle insan için belirlenmiş, tayin ve tesbit edilmiş hayat süresinin sonu, ölüm”⁶ gibi, insanın yapıp etmelerinden daha üst bir iradeyle onun sorumlu tutulması, hürriyet anlayışıyla gelişmektedir. Bu yüzden, konuyu ahlaki açıdan irdelediğimizde karşımıza çıkan manzara pek de iç açıcı değildir.

Her ne şekilde olursa olsun ecel kavramına izafe edilmiş olan “tayin ve tesbit”li yön, toplumlar ve kozmolojik yapıyla ilgili olduğu müddetçe problem teşkil etmeyecektir. Sosyolojik veya

³ İbn Kemal, Ecel Risalesi, 2, Dozy, Supplement, I/11, Firuzâbâdi, Kamus, 864., İbn Füreka. Mücerred. 135. Kondumer, Ecel Üzerine, 61

⁴ Hicr/38, Meryem 15/33, Eşari, İbane, 41., Ebu'l-Beka, Külliyat, 50., İsfahani, Müfredat, 12.

⁵ Şertuni, Akrabu'l-Mevarid, I/15, Ezheri, Tehzib, II/193, İsfahani, Müfredat, 11, Goldziher. Ecel. 4/104. Beyhaki, İtikadat 137., Mir, Kavramlar, 55. Bakara/231-235, 282. Hac/5, Talak/2.

⁶ İbn Manzur, Lisan, 11/11, İsfahani, Müfredat, 11, Asım Efendi, Kamus, 3/1147, İci. Mevakıf, I/320. Şemseddin Sami, Kamus I/73, Gardet, Dieu, 134, Beyhaki, İtikadat, 137., Kazancı, İslam Akaidi. 283. Gardet-Anawati, Introduction, 185.

mekanik kanunların iç yetenekleriyle ilgili belirlemeler insanı rahatsız etmez. Problem hür iradeye sahip bir insan için çözümü ve değişimi imkansız bir alandan sorumlu tutulmasıyla başlamıştır. Genel kanunlarla idare edilen bir alandaki ilahi takdirle, varlık sebebi olan “hürriyet sahibi olma” gibi sorumluluk taşıyıcı bir özelliklerle donatılan insanoğlunu aynı kefeye koymak adaletsizliktir. Bu yüzden hür irade anlayışıyla ezeldaki ilahi tayin-tesbit ve takdiri izah etmek mümkün değildir.

“Takdir etmek” sözüyle esasında “yaratmayı” kasteden⁷ Kur’an-ı Kerim’in aksine, kök anlamlarının dışında kültürün de etkisiyle tayin ve tesbitin de takdiri” olarak anlaşılmıştır. Buna uygun olarak da insanın bütün yaşamı Allah’ın direkt müdahale alanına sokulmuş olmaktadır. Bunun arkasından da En’am Suresinin ikinci ayetine takdir edilmiş manaları verilerek, yorumlara esas teşkil eden malzemeler bulunmuştur. Her iki durumda da insan için mukayyed bir son mutlaka Allah’ın kudretiyle ilgili yorumlanmıştır.

2- Kapsam :

Kur’an-ı Kerim’de “ecel” kavramının geçtiği 56 ayetin⁸ tahlilinden çıkarılan neticeler bizi farklı sonuçlara götürmektedir :

1. İnsan cinsi için potansiyel anlamda konulmuş bir ömür müddeti vardır. Bu ömrün alt ve üst sınırı ve şartları seçenekler ve şartlar olarak Allah tarafından yaratılmıştır. Fertlerle ilgili nokta belirlemesi yapılmamış, biyolojik ve çevresel faktörlerle uyumlu genel bir belirleme tercih edilmiştir. “Bu ise ‘insan cinsi’ için konulmuş yaşam süresinin adıdır.”⁹

⁷ En’am Suresi ikinci ayetindeki esas vurgu yaratma ve ecelin kurallarını koymayadır. Bu ayırımı ileride döneceğiz. Ancak ilk ecel’e “ölüm vakti”, ikinci ecele de “kıyamet” olarak anlam verenler bu anlayıştan yola çıkmışlardır. Halbuki iki anlam çerçevesi de ‘takdir edilmiş ölüm anını’ ifade etmekte ve bu ne insanın ne de evrenin kendisiyle yaratıldığı şeyi çözebilecektir. Bu yaklaşım Allah merkezli bir yaklaşım olarak kalmıştır. Watt, Teşekkül, 112, Gardet-Anawati, Introduction, 185, Goldziher, Ecel, 4/104, Razi, Tefsir, 6/48, Yazır, Hak Dini, 3/1847.. Cüveyni, İrşad, 361.

⁸ Ecel kelimesi Kur’anda 35 yerde yalın veya zamirle, 26 yerde de çeşitli eklerle birlikte toplam 61 yerde kullanılmıştır: Ecel-i Müsemma 19, Ecelen, ecelün, ecel 10, kada ecelen 2, eceluhum 8, ecel-i ma’dud 1, ecelullah 2, ecelte 3, ecelena 2, ecelihi 2, eceha 3, ecelehünne 5, eceleyni 1, müeccelen 1. Bunlar: Ölüm Araf, /34, vakit, Kassas/28, helak, Araf/134, iddet, Bakara/231, ceza, Hud/4, kozmolojik ecel, Fatır/13 gibi farklı alanları kapsamaktadır.

⁹ Akbulut, Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri, 151, İsfehani, Müfredat, 11, Bu açıklamaya en uygun tarif müfredatta vardır : “Allah’ın dünyada hiç kimse için kılmadığı son ömür noktasına ulaşır.”

2. Ecel kavramının nesnel “süre”, “vakit” anlamlarını içeren durumlarda tayin ve tesbit işleri insanlara bırakılmıştır. Bazen de genel bir belirleme yapılmışsa da bu yine yalın olarak süre sınırlandırmasını içermektedir. Bu aşamadaki üst sınır belirleme olayı, olaydan etkilenebilecek üçüncü kişilerin haklarını korumak içindir. Borcun ödenmediği süre ile boşanmadan önceki iddet müddeti bu anlamdadır.¹⁰

3. Kozmoloji ve yerküre için de belirlenmiş bir yaşama imkanı vardır. Bu süre de insanlardan bağımsız işlemektedir. Kendi sorumluluk alanına girmeyen bu takdir olayında insan, bu süreyi maksimum düzeyde olumlu kullanımıyla hesaba çekilecektir. Zira, bu süre her halükarda insanın yaşam süresinden uzundur. Bu alanlarda daha çok mekanik kanunlar işlemektedir.¹¹

4. Kur'an için belki de en belirgin olarak ifade edilmiş yasalar, sosyolojik yasalardır. Bunun neticesi olarak da şartlı bir tarzda toplumların varlıkları için hem süre, hem de kurallar konulmuştur. Yasalara uyma veya uymama tarzındaki deterministik yapının yanısıra, sonuçları itibariyle cezalandırmanın iki dünyada da yapılabileceği beyan edilmiştir.¹²

Ecel-i kaza (ecel-i nagehan), tesadüfi olan ve tayin ve tesbit sözkonusu olmadan takdir edilen şartlarla yorumlanmış ecel anlayışıdır. Ecel-i Müsemma (mevûde, reside) ise, vadedilen, kaderle tayin edilen mutlak ölüm olarak algılanmıştır.¹³

Etimolojik olarak ecel kelimesi “boyun ağrısı, çekiştirme, çamur ve tutuklama”¹⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Anadolu Türklerine İslamla birlikte giren ecel anlayışı sonucunda ise bu kavram; “yaşamın bitimi, ölüm, belirli son, yazgı” anlamlarıyla da bütünleşerek apayrı bir hüviyet kazanmıştır.

Hukuki ve medeni akitlerdeki ecel kavramına bina edilen “şartlı olma durumu”nun, hem geciktirme, hem de süre düşürücü bir anlamı vardır. Vade dolunca eldeki hak geçerli olur veya önceki hakkını isteme durumu ortaya çıkar. Bu yönüyle ecel ve şart arasındaki fark; “şart oluşmazsa

¹⁰ Bakara/231-235, 282.

¹¹ Rad/2, Rum/8, Lokman/29, Fatır/13, Zümer/5, Ahkaf/3.

¹² Yunus/49, Araf/34, Hicr/5, Mü'minun/43.

¹³ Develioğlu, Ansiklopedik Lugat, 238, İbn Kemal, Resail, 72, Hançerlioğlu, İnanç Sözlüğü, 158, Şemsettin Sami, Kamus-i Türki, I/37. Meydan Larousse 6/61-62. Türk Anp. M.E.B. 14/303.

¹⁴ Eyuboğlu, Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, 216.

akit geçerli olmaz, ancak bir süre tayin edilmişse akit mutlak geçerli olur¹⁵, şeklindedir. Buna mukabil, Kur'an'da şartları da belirtilerek tayin edilen süreler, insanlık için bağlayıcı olmalarının yanında, o şartlar içinde geçicidirler. Şartlar değişirse buna dayalı olarak süreler de değişebilmektedir.

Ecel kavramı genellikle kendisini ilgilendiren diğer kavramlardan bağımsız bir şekilde ele alınmamıştır. Kur'an'da belirtilen anlam bütünlüğünden çıkartılarak, kelime ve terim izahlarında, çoğu zaman ilişkileri ve mahiyetleri farklı varlıklarla, aynı düzlemde birleştirilmişlerdir. Halbuki, insanı ilgilendiren şey ölümün yaratılmış olması değil, kimin nasıl öleceğidir. Fillerin yaratılmasındaki güç kimin tarafından kullanıldığı ve kimin yükümlü olduğu esası, alternatif hürriyetlerinin en çok kimler tarafından benimseneceğini ifade edebilir. Allah merkezli doğrudan müdahalenin savunulması insanın sorununu çözmeyecektir. Ortaya konulduğu üzere, kelimenin kök anlamları değil, kullanım anlamları problemin kaynağını teşkil etmektedir.¹⁶ Gerek ilk kullanımları itibariyle gerekse de yüzyıllardır değişerek gelen kullanımları dolayısıyla anlam kaymasına uğrayan ve ait oldukları toplumların yaşamlarında çok farklı ve yeni anlamlar da kazanabilmişlerdir. Bu yüzden kelimenin tarihi anlam seyri izlenilmelidir. Bu anlam seyri bizi sapmanın kaynağına da götürecektir. O zaman problemin çıkış noktası daha iyi anlaşılacaktır.

¹⁵ Türk Ansiklopedisi, M.E.B. 14/303.

¹⁶ Ecel kavramının yaşadığımız toplumda nasıl anlaşıldığını vermek için en önemli şey kavramın çerçevesini oluşturan deyim, atasözü, özdeyiş ve temel kullanışlara bakılmasıdır. Bunlardan bazıları şunlardır: "Ecele çare bulunmaz. Eceli gelen it, cami duvarına siyer. Ecel geldi cihane, baş ağrısı bahane. Eceli gelenle laf olmaz. E-celsiz kul olmaz. Korkunun ecele faydası yoktur. Ecel ne bir saat geri, ne bir saat ileri." Bu atasözleriyle uyumlu deyimleşmiş ifadeler de vardır : Ecel gömleği, ecel şerbeti içmek, eceli: gelmek, eceliyle ölmek, ecel uykusu, eceli çağırma, eceline susamak, ecel teri dökmek, ecelini beklemek. Ecel kavramının Terimsel kullanışları: Ecel cami, ecel çengi, ecel darı, ecel yılı, ecel durağı vb. Ayrıca edebiyatta da ölüm ve ecel en çok işlenen bir unsur olarak görülür. Şemseddin Sami, Kamus-i Türki, 1/73, Hüseyin Kazım Kadri, Türk Lugatı, 1/98, Aksoy, Atasözleri, 1/256. Türk Atasözleri ve Deyimleri, 1/109-110. Meydan Larousse, 6/61-62. Ana Britannica 11/60. Pakalın, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, 1/500. Yurtbaşı Deyimler Sözlüğü, 132, Tuğlacı, Okyanus, 1/672. Ozon, Büyük Dil Kılavuzu, 278, Aksoy, Deyimler Sözlüğü, 2/742. Kayayerli, Dini Terimler Sözlüğü, 84. İsen, Acıyı Bal Eylemek, 277, 490.

B- DİĞER KAVRAMLARLA İLİŞKİSİ :

a- Ecel ve Ömür İlişkisi :

Ömr veya ömür kelime anlamı itibariyle; hayat, bedenin hayatta kalış müddeti, yaşama ve var olma süresi, yaşam¹⁷ anlamlarına gelmektedir. Lugatlerde altı değişik tarzda kullanılan bu kavram, “başlangıcı ve sonu olan bir hayat müddetini” ifade etmektedir. Bizim için önemli olan şey, bu kavramın ecel kavramıyla olan ilişkisinin tesbiti ve ömür tayin etmenin tek taraflı bir irade olup olmadığının tespit edilip ortaya çıkarılmasıdır.

Ömür, insan için, dölleme olayından sonra başlayıp, onun ölmesiyle noktalanın süreci ifade eder. Kelime, dilimizdeki bazı kullanışlarıyla deyimsele öbekler de oluşturmuştur. Bu kelime gruplarının tamamına yakını da ömür kelimesinin aslına uygun olarak dünyada yaşadığı “hayat süreci”ni ifade ederler.¹⁸

Allah, kendisini ömür verici olarak tanımlar ve bunun yasalarının da bir “kitap” içinde olduğunu söyler. İnsanı ve evreni idare eden cârî kanunlar şeklinde takdim edilen kitap, Allah’ın ilim, irade ve kudretiyle iradeli bir eylemidir.

“Allah sizi önce topraktan, sonra meniden yarattı. Sonra sizi çiftler kıldı. O’nun bilgisi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır ne de doğurur. Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır. Şüphesiz bunlar Allah’a kolaydır.”¹⁹

¹⁷ İbn Manzur, Lisan, 9/390, İbn Faris, Mekayıs, 701., Şertuni, Akıabu’l-Mevarid, I/829, İsfehani, Müfredat 517., Türkçe Sözlük (Komisyon-MEB) 2/1136, Meydan Larousse, 15/342., Develioğlu, Lugat, 1018., Akay, İslami Terimler Sözlüğü, 373.

¹⁸ “Ömür sürmek, ömrüne bereket, ömür törpüsü, ömürsüz, ömrü var, ömre bedel, ömürler olsun, ömrü billah...” Bazı deyimler de ömrün uzunluğunu ifade eder: “ömrü vefa etmemek, ömrü uzamak...” Sözlere ömür, ve ‘ömür adam’ şeklindeki deyimler de hayatın değerine vurgu yapar. Ömrün bu şekildeki bütün kullanımları da “hayat müddeti”ni ifade etmekle birlikte, daha çok ömrün nasıl geçeceğini değil, nasıl geçtiğini anlatırlar. Ancak, anonimleşmiş manadaki takdir olayı, ömrün nasıl geçeceğinin kayıt altına alınmasını içermektedir. Meydan Larousse, 15/342, Türkçe Sözlük, (Komisyon, MEB) 2/1136-1137. Türk Atasözleri ve Deyimleri, II/104. Ömre, zevk veya hüznün içinde geçtiğini bildiren isimler verilmiştir. Ömri aziz (değerli), ömr-i cavid (ebedi) ömr-i güzeste (geçmek) ömr-i hazin (huzurlu), ömr-i meyus (sıkıntılı), ömr-i purşitab (çabuk geçen), ömr-i sefil, ömr-i tavil (uzun), Develioğlu Lugat, 1018.

¹⁹ Fatur/11, Hicr/72, Yasin/68, Bakara/96., Ecelin tesbitini Allah’a dayandıranlardan birisi de İbn Haldun’dur. O eceli izah ederken Tanrı’nın değişmezlik ilkesini öne alarak statik tesbitin, dinamik hayata önceliğini vurgulamıştır. Böylelikle İbn Haldun tesbitin imkanını değil, kolaylığını kitabiliğini iddia etmektedir. İbn Haldun, Mukaddime I/3.

Ayetin ilk bölümünde her şeyin bir kanunu olduğu ve bunun da bir kitapta kayıt altına alındığı belirtilerek, evrende işleyen yasalardan bahsedilmektedir. İkinci kısım da ise yaratıcılıkla başlanıp, kanunların bilgi ile oluşturulduğunu ve ömür ile ilgili artma ve eksilmenin de şartlarla beraber (doğum, gebelik, v.b.) değerlendirildiği belirtilmektedir. Bu ayet yalnız başına nötr bir alanı temsil eder. Ecel kurallarıyla düzenlenmiş muhtemel yaşam süresidir. Ecel için söylenebilecek en doğru şey; insan ancak yaşama kanunlarına uymak veya uymamak durumunda ömrünü farklılaştırmaktadır. Allah iradesiyle bir ecel müddeti vermiş ve yine iradesiyle insanı bu süreci belirlemede etkin bir faktör kılmıştır. İnsan, imkanı verilen bu süre içinde şartlarını en iyi şekilde kullanırsa, eceline geciktirip, ömrünü uzatma şansına sahip olabilecektir.

Uzun yaşama isteğinin rasyonel bir tercih olması da gösteriyor ki, Allah hem uzun yaşamak için geniş bir ömür sınırı tayin etmiş, hem de bu isteği bazen olumlu bulmamıştır. Zira uzun yaşam her açıdan insanı yıpratıcı bir süreçtir. Ancak; “putperestlerden her biri bin sene yaşamayı arzular...”²⁰ tesbiti, yine biyolojik olarak yaşlılığı gündeme getirdiği için külfetleri hatırlatılır. “Gelişimleri tersine çevrilen uzun ömürlüler, çocuklaşarak”²¹ sadece güç ve kuvvetten düşmekle kalmazlar. ahlâki anlamda da sorumluluk yüklenemezler.

Allah yarattığı insana dünyada yaşayabileceği kadar bir süre de tayin etmiştir. Bu süre o insan için yeterli olmakla birlikte, sürenin maksimum kullanılması için sağlık ve çevre şartlarına da dikkat çekilmiştir. “... size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?”²² Üstelik de bu süre yine insanın imkanlarına bırakılmış “potansiyel bir süreçtir.”²³ İşte, Kur'an'ın ecel kavramını izah ederken başvurduğu “belirli bir süre”²⁴ anlayışı da, verilmiş olan ecelin imkanına dayanmaktadır.

Fatır suresinin onbirinci ayetindeki nutfeye verilen yaşama imkanı, insan cinsi için bir kader olmakla birlikte, tek tek fertleri de bu imkana dönük uyarmaktadır. Bu ayetteki esas vurgu “kişisel imkana dönük olduğu halde, kültür, ömürleri tayin eden bir kaderin varlığı”na yönelik anlamayı²⁵

²⁰ Bakara/96, Bir Rus hikâyesinde: “Kısa ömürlü insan, hayvanlardan uzun ömür alır”. şeklinde açıklama yapılarak, insanın diğer varlıklardan daha kısa yaşadığı anlatılmak istenmiştir. Soljenitsin. Kanser Koğuşu, 64.

²¹ Yasin/68.88

²² Fatır/37.

²³ Hicr/72.

²⁴ En'am/2,60.

²⁵ İbn Kesir, Tefsir, 12/6686, Harputi, Tekmile Tenkihu'l-Kelam, 114.

ve ömrün, alinyazısı tarzındaki belirlenimini “anne karnına” kadar geri götürmeyi daha doğru kabul etmiştir. Üstelik de ömür ve ecelin tesbiti de takdir edilmiştir. Hem insan hem de diğer varlıklar bundan uzak duramazlar. Bu izahların eksikliği Kur’an’da insanın biyolojisine yani nutfeye yapılan vurgular sayesinde ortaya konulmuştur.

Bilimsel bulguların da yaşam için tesbit ettikleri “DNA kanunu”, yaşam süresinin sürekli bir dengede çalıştığını isbat etmektedir. Milyarlarca yıldır devam eden bir süreçle canlılar benzerlerini oluşturmak için DNA bilgi zincirine uygun bölünmeler yapmaktadırlar.²⁶ Hayat müddetlerini uzatmak için çevrelerini değiştirmeye çalışan canlılar içinde en çok başarılı olan insanoğlu, kaderini kendi yaptıklarıyla çizmiş olmaktadır. Ecelini ve ömrünün süresini belirleyecek olan da insanoğlunun doğaya karşı aldığı tutumdur. Yaradılıştan getirdiği zaman imkanını²⁷ uzatmak veya kısaltmak kendi elinde olduğu için, ibret alması gereken insanın bunu yapmak yerine hoyratça ömür sürmesi tasvip edilmemiştir.

Daha önce ecel için söylenen “değişmezlik” kanunu ömür için de söylenmekle beraber, canlılık süresince kaybedilen ve kazanılan “yeni güçlerin”²⁸ birer kader olması gerektiği kanaatine varılmıştır. Halbuki ilahi kader olabilecek tek şey Kur’anın kesinliğe kavuşturmasıyla bağlantılı olarak ölüm olayının mutlaklığıdır.

“Her canlı ölümü tadacaktır.”²⁹ Ayrıca, “hiç kimseye ebedilik verilmemiş”³⁰ olması, mutlaka ölüme varacağı³¹, doğum³² kadar esaslı bir gerçek olarak verilmektedir.

Allah, insanlar arasında ölüm gerçeğini takdir ederek³³ insan cinsi için bir son hazırlamıştır. Ancak bunun icrasının şartını da insanın davranışlarına bağlamıştır. Çeşitli nedenlerden dolayı oluşacak ölümden sorumlu olan Allah değil, insanın kendisidir. Bu sorumluluk, ona verilmiş bir ömrü

²⁶ Hoogland, Hayatın Kökleri, 11, 33, 156.

²⁷ El-Hadid, Ömrün Beş Mevsimi 39-40, (Çocuk, genç, orta yaşlı, yaşlı, kabir) Yaratılış aşamaları da birer verili imkandır. Bâr, İnsanın Yaratılışı, 54-58, Semerkandi, Sevadü'l-Azam, 20, İbn Teymiye, Vasıtyyye Akaidi, 24, Fetava, 8/516.

²⁸ Songar, Enerji ve Hayat, 18, 52, Felsefecilerin soğuma, sıcaklık kaybı dedikleri şey, modern bilimde entropi (ısı kaybı) olarak termodinamikte Feed-Back ve Denge durumuyla açıklanmaktadır.

²⁹ Enbiya/35.

³⁰ Enbiya/34.

³¹ Nisa/78.

³² En'am/28, Mülk/2, Hakka/8, Al-i İmran/143. Ölmek ve ölümlle ilgili diğer kavramlar : (Katl), Abese/21, Nisa/92, (Mevt), Kaf/19, Vakıa/60, (Vefat-teveffa) Zümer/42, Enam/60, Enfal/50).

³³ Vakıa/60-61.

ve bu ömrün şartlarla mücehhez bir sonunun olabileceği şuurlandığı insan için çevresini düzenlemesini hatırlatmalıdır. Cinse ait bir ecelin,³⁴ aynı zamanda insanın hesap verme yükümlülüğüne bir neden sayılması da sorumluluk anlayışıyla açıklanmaktadır.

Daha önce “uzun ömür”³⁵ isteğinin Kur’an’da müşrikler nezdinde olumsuzlandığını belirtmiştik.³⁶ Halbuki uzun ömür isteği fitrî bir tavrıdır. Üstelik de insan yeryüzünde yaşarken bunu sağlamakla yükümlüdür. Daha “hayırlı ve faydalı” şartlarıyla birlikte ele alırsak, takdir edilen ömrün değil, insan tarafından güzelleştirilen ömrün uzunluğu anlaşılmalıdır. Güzellik ve çirkinlik eşyanın tabiatından değil, insanın eşya ile olan ilişkisinden doğar. Bu yüzden ömür, salt ne uzun ne de kısa, ne güzel ne de çirkin olabilir. Ömür, ecelin imkanları içinde yaşanan süredir. İnsan hayatında somut olan şey ömürdür. İmkan olan şey ise eceldir. Bu insan metabolizmasına yerleştirilmiş yaşama kanunlarıdır.

“Ömür” insan için nasıl bir imkan ise, ölüm de bunun “kurallara bağlanmış”³⁷ bir sonudur. Çünkü dünya ölüm ve tekrar diriliş üzerine bina edilmiştir. Canlılar bu fenomeni kavrayabilir yapıdadır. Bu yüzden Hasan Hanefi, “ölümün şartlarla oluştuğunu, bunların ortadan kaldırılması veya geciktirilmesi halinde ömrün de uzayacağını iddia eder.”³⁸ Daha önce de belirtildiği gibi, bu işlev, daha çok hücredeki mutasyonların hayatı kısaltıcı etkileriyle fizyolojik bir yapıyı oluştursa da, insanın şartları kullanım biçimi, ömrünü ve ecelini nasıl geçireceğini gösterebilir. Ancak, burada kader olarak kabul edebileceğimiz bir şey varsa o da ölüm olayının: “yaşlılıkta oluşan, hipofiz bezinin ölüm hormonunu ilerleyen yaşlarda sıklıkla salgılaması neticesi oluşmasıdır.”³⁹ Bu gibi teknik ayrıntıların ortaya koyduğu gerçek ise, ömrün insan davranışlarıyla bağlantılı olduğudur. İnsanlara varlıklarıyla irtibatlı verilen yaşam süreleri, ecel gibi tahditli zamana dayandırılmıştır. Mutlak olan

³⁴ Enam/2’deki ilk ecel cins için, ikincisi de şartlı (müsemma) olup, insan, yani birey içindir.

³⁵ Aziz Augustine. uzun ömrü bir ceza olarak kabul eder. Bkz.: Aydın. Din Felsefesi. 184. 190.

³⁶ Maturidi. Tevilatu Ehli’s-Sünne 196, Kınalızade, Ahlak-ı Âlâ, 167-169.

³⁷ Kalem/2, Al-i İmran/185, Nisa/78, Kadızade, Feraid, 243-45, Egemen, Ölüm, A.Ü.İ.F.D. VIII/32.

³⁸ Hanefi, Minel Akide, 3/346-347.

³⁹ Alsan. Yaşlanma ve Gençleştirme, 57-58.

kural ise herkesin ve herşeyin verili sürelerde⁴⁰ yok olacağıdır. İnsan ömrü için konulan ecel-i ma'dud⁴¹ önceden takdir ve tayinle ezeli tesbit sahasına girmektedir.

b-Ecel ve Kader İlişkisi :

Ecel, kader içerisinde önceden yazgıyı en iyi şekilde açıklayan bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavramın üzerindeki dini telakki, birbirinden çok farklı grupların oluşmasına da zemin hazırlamıştır. “Hayatın kesilmesi, veya katledilerek ölme bir kaza mı yoksa bir kader midir?” sorusu çeşitli meselelerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur.

(Ka-de-ra) fiil kökünden gelen kader kelimesi (kadrın) şeklinde olursa; miktar, eşit, şeref ve hürmete layık olma, (kadr), “kader” şeklinde olursa ; bir şeyin miktarı; durumu bir şey için belirlenen zaman ve yer, miktar, ölçü, hüküm⁴² anlamlarına gelmektedir. Ayrıca, ölçmek, bir şeyi belli bir ölçüye göre tayin etmek, belli bir nizama göre yapmak, takdir ve belli etmek⁴³ gibi anlamları da vardır. Kelime, “ala” harf-i ceriyle birlikte kullanıldığında ise, “gücü yetmek”, normal olarak kullanılırsa, “ölçmek, planlamak, düzenlemek, rızkını daraltmak, ağır davranmak, takdir etmek, miktarını ortaya koymak, yapma gücü vermek, bir şeyin miktar ve durumu, bir şey için belirlenen zaman ve yer⁴⁴ gibi geniş anlam dağarcığına sahiptir. Te’fil babındaki kullanılışı ise “takdir ve hükmetmek, tazyik etmek ve sıkıştırmak, muktedir kılmak⁴⁵ anlamına gelir.

Ecel kavramında olduğu gibi kader kavramı da etimolojik yapısının dışında farklı anlamlara bürünerek, inancı ve kültürü şekillendirmiştir. Ölçü, miktar, nizam şeklinde olan kök anlamı “alın-

⁴⁰ Bağdadi, Kitabu'l-Muteber, 24., Ecel, Şirk Koşanlar için mutlak bir sondur. Zira, dünya hayatındaki cezaları, bir müdahale olmakla birlikte bir sonlarının olacağını da ifade eder.

⁴¹ Mir. Kavramlar, 55., Ebu'l-Beka, Külliyyat, 50, Cüveyni, İrşad, 361, Hasan Halid, İslam ve Rü'yetuhu. 37. İbn Kemal, Resail, 72, Ecel Risalesi, 2., Keskin, Kader, 194, Beyhaki, İtikadat, 138-139. Harputi. Tenkihu'l-Kelam. 262.

⁴² İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, 5/174-178, İbn Faris, Mekayıs, 877, İsfehani, Müfredat 597, Soysaldi. Kavramlar. 174-175., Bağcı, Kader Problemi, 19. :

⁴³ İbn Faris, Mekayıs, 877, İbn Manzur, Lisan, 5/174, 178, 180, İsfehani, Müfredat, 304, 396. 597. İsfarayini. et-Tabsır, 403, Ezheri, Tehzib, 9/18-19, 211-212.

⁴⁴ İbn Manzur, Lisan, 5/174, 180, İbn Faris, Mekayıs, 77, İsfehani, Müfredat, 595, 598., Müfredat Elfazil Kur'an, 658-660, Zamahşeri, Keşşaf 4/441, Mc Donald, Kader M.E.B.İ.A, 6/42, Beyadi, İşarat. 264.310. Fergani. Lamiyye, 17. Taftazani, Ş. Makasid, 2/105, Eşari, Luma,46.

⁴⁵ İsfehani, Müfredat Garibi'l-Kuran, 597, Soysaldi, Kavramlar, 174-175.

yazısı, yazgı, Tanrının ezeli bilgisi ve onayı”⁴⁶ anlamına taşınarak, Kur’anın çerçevesini çizdiği alanın dışına tısrılmıştır. Zira Kur’anın diğer ayet ve hükümleriyle birlikte ele aldığımız zaman kader inancı bu şekliyle yerine oturmamaktadır. Allah yaratma kanunlarıyla, sonlu ve sınırlı olan varlıklar için nizamlar belirleyerek “ölçme” işi yapmaktadır. Fiziki ve sosyal kanunların bir manzumesi olarak bakabileceğimiz kader bu şekliyle şu anlamlara gelmektedir : “Kainatın bir düzen ve nizam içerisinde yaratılması, ölçü ve düzenin de kurallarla takdir edilmiş olduğu”⁴⁷ tarzında anlaşılmaktadır.

Kader, genellikle şu iki ayırma tabi tutularak açıklanmıştır:

1- Kader-i Muallak : İnsan iradesine taalluk eden ilahi ölçüdür. İhtiyari hükümle belirlenir. Bu durumda ilahi irade –hüküm- bir şarta bağlanmıştır.

2- Kader-i Mübrem : İnsanın irade ve kudreti dışında olan değişmez kader. Şarta, sebebe bağlı olması yönünden kesinlikle hükme bağlanmıştır. Tabiat kanunları ve canlı-cansızların bağlı olduğu kurallar bu nevidendir.⁴⁸

Kader’in “tabiat düzeni”⁴⁹ ve “düzenin bilgisi”⁵⁰ olarak bir “kitapta” toplanmış olduğu yaklaşımı Kur’an’a daha yakın bir görüştür. Zira, Kur’an-ı Kerim kader kelimesini: ‘ölçü-miktar’⁵¹, biçim ve şekil vermek⁵² ve “takdir etmek”⁵³ anlamlarında kullanmıştır.

Kader kavramıyla aynı düzlemde ele alınan kaza kavramı da ondan farklı bir anlam içereğine kavuşmamıştır. Bu iki kavram birbirini bütünler nitelikte yorumlanmıştır. Ancak, Kur’an’a dayanarak söyleyebiliriz ki, kaza kelimesi de kanunların icrasından başka bir şey değildir.⁵⁴

⁴⁶ Eyuboğlu, Etimoloji Sözlüğü, 360.

⁴⁷ Atay, Kur’an’a Göre İman Esaslarının Yeniden Tesbiti, 89., İslam’ın Temel Kuralları, 13., Öztürk, Kur’anda Temel Kavramlar, 403., Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, 156, Mutahharri, İnsan ve Kader, 59-60.

⁴⁸ Kadızade, Feraid, 565, Mutahharri, İnsan ve Kader, 59, Kılavuz, Akaid, 130, Aydın, İnançlar, 335.

⁴⁹ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’an, 157, Mülk/34, Neml/88.

⁵⁰ Mutahharri, İnsan ve Kader, 59, 60.

⁵¹ Mü’minun/18, Rad/8, Şura/77, Zuhuruf/11, Hicr/21.

⁵² Mürselat/23, Abese/18,19.

⁵³ Ahzab/38, Kamer/49.

⁵⁴ Kaza kavramı Kur’anda: 1. Yaratmak (Fussilet/12), 2. Emretmek (İsra/23), 3. Hüküm vermek (Nisa/65), 4. Haber vermek, bildirmek (Hicr/66), 5. Öldürmek (Kasas/15), 6. Bir şeyi tamamlamak (Bakara/200), 7. İstemek (Bakara/117), gibi anlamlara gelmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in bütününe bakıldığında kader ve kazanın insan hürriyetini ibtal eden bir anlayışı olmadığı görülür. Kader Allah'ın hüküm koymasıdır. Kadere vurgu yapılan yerler daha ziyade 'düzen'e, kazaya vurgu yapılan yerler ise 'emretme'ye uygun bir anlayışı içermektedir. Ayrıca, değişmez tabiat yasalarındaki ilahi takdir; yasalarla, hürriyet alanını içeren ilahi takdir ise alternatiflerle bezenerek, insan için yaşama alanı bırakılmıştır. Sorumlu varlık olan insanın yapıp-etmesindeki doğrudan müdahaleleri şartlara bağlayan Kur'an, sünnetullah⁵⁵, levh-i mahfuz⁵⁶ ve "sosyoljik kanunlarla" yaşamın kurallarının düzenlenmiş olduğunu belirtmektedir. Eylemlerin doğru veya yanlışlığını yargılayabilmek için alternatiflere cüzi manada değil, külli manada bir irade hürriyetinin bina edilmesi gereklidir. Klasik kader anlayışımızdaki cüzi irade bahsi⁵⁷, bu sorunun çözümü için ortaya atılmıştır.

Kader anlayışının klasik manadaki "inanç esası"⁵⁸ olma ilkesi de Kur'an'a yabancı bir düşüncedir. Sorumlu olmayan bir varlığın yaptıklarında irade unsurunu değil de, "önceden takdir" unsurunu ön plana çıkarmak, insanın yüklendiği emanet anlayışına da uygun değildir. Üstelik, bu yapıdaki varlıklar olan meleklerin, iradeli varlık olan insanın yaradılışındaki kaygılarını dile getirmeleri de kader olgusunu farklı anlamamız için yeterli bir sebeptir. Çeşit ve niteliğe yönelik olan kader kavramı⁵⁹ siyasi ve kültürel mülahazalar neticesinde⁶⁰ itikadi bir boyut kazanmıştır.

Ecel kavramının şekillenmesindeki ilk unsur olan kader anlayışlarımız, ayetlerin bağlamlarından ayrı yorumlanmasıyla "mecbur" bir karaktere dönüştürülmüştür. Halbuki "insana irade gücü veren ayetler"⁶¹; insanın imkanını, iradeyi Allah'a râcı kılan ayetler ise⁶² insanın sınırını tayin et-

⁵⁵ Hadid/22, Rahman/29.

⁵⁶ Enfal/68, Yunus/19, Hud/40, 110, Tâhâ/129, Enbiyâ/101

⁵⁷ Dihlevî, Hücetullahi'l-Baliğa, 243, İbn Teymiye, Kelimu't-Tayyib, 60, Mutahharri, İnsan ve Kader, 76. 90. Babanzade, İslam Ahlakı, 31-33.

⁵⁸ Hüseyin Atay, kadere iman etmenin inanç esası olmadığını ifade ederken insan hürriyetini ve akıl bağımsızlığını savunmuştur. Bkz.: Atay, Kur'an'a Göre İman Esaslarının Yeniden Tesbiti, 93, 97, Öztürk, Kur'andaki İslam, 93.

⁵⁹ Muhammed Gazali, Kur'anı Anlamada Yöntem, 160.

⁶⁰ İbn Kütaybe, El-İmame ve's-Siyase I/151, Çelik, Bir Devrimin Anatomisi, 692, Temelinde Muaviye'nin Yezid'e biatındaki "takdir unsuru"nu ön plana çıkarması varsa da, kültürün genel eğilimi de bu yöndedir.

⁶¹ Enfal/29, Müddesir/38, İsra/97, Bakara/134, 286, Nisa/78, Fussilet/69.

⁶² Enam/91, Ta-ha/40, Rad/26, Furkan/2, Şûra/11, Kamer/12, Vakıa/60.

mekle⁶³ iradeli bir varlığın neleri yapabileceğini ortaya koymaktadır. Bu kadar açık bir sınır tayininden sonra, ecel fikrinin nasıl olur da “ilahi takdir”li kader fikri içerisinde değişmez bir yapıya kavuşturulduğu sorusuna ise, insan unsurunun yapısal karakterinden öte bir cevap veremeyiz. Çünkü “ecel anlayışı kader anlayışının turnusolu”⁶⁴ olmakla birlikte, bunun dışında fikir beyan edenler için de itikadi kamplaşmanın⁶⁵ da ilk belirtilerindendir.

Klasik Ehl-i Sünnet çözümü olan “Kur’an’da kadere de özgür iradeye olduğu kadar yer verilmiştir.”⁶⁶ açıklaması, rasyonel olmakla birlikte, ardından gelen yorumcuların kader ve insan hürriyeti anlayışı neticesinde bu da “takdir’e dönük bir şekle”⁶⁷ tahvil edilmiştir. Bu şekle dönüşen kader konusunda tartışma yapmak da yasaklanarak⁶⁸ ecel, rızık, hürriyet ve iman aynı kategoride ele alınmaya başlanmıştır. Halbuki kaderin insan hürriyetine dönük alanı determinizmi değil, seçenekleri ön plana çıkarması gerekirdi. İradenin konusu olan alanlardaki belirlemenin insan hürriyetine müdahale olduğu anlayışı ise pek sıklıkla telaffuz edilen bir fikir değildir. Bu fikrin altyapısı için “kalem” kavramı öne sürülerek, kaderin kalemle kurduğu⁶⁹ da ifade edilmiştir. Artık iman sahasını⁷⁰ ilgilendiren bu yaklaşımın temellerini sarsacak hiçbir fikir mü’minler nazarında hoş karşılanmayacaktır. Kur’an’a göre “güç ve imkan”⁷¹lar olan kader anlayışının, tesadüfler ve iradeyle sınırlı alandan,⁷² imanın belirlenmişlik sahasına taşındığına şahit olmaktayız. Bu yaklaşımla birlikte insandan istenilen esas şey özgür düşünce değil, “itaat”tır.

⁶³ Atay, İman Esasları, 97.

⁶⁴ Güler, Allah’ın Ahlâkiliği Sorunu, 21, Siegfried, Milletlerin Karakteri, 7.

⁶⁵ Kaderiyye, v.b. Bulut, Kaderiyye, 2/245, Hudgson, İslam’ın Serüveni, I/217, Kılavuz, Akaid, 131.

⁶⁶ Ebu Hanife, Fıkh-ı Ekber, 12.

⁶⁷ Eyub Ali, Tahaviyye I/290, Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, 45, 43, 169, Watt, Hür İrade, 65, Eşari, İbane, 64, 75. Mutahharri, İnsan ve Kader, 35. Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü 146.

⁶⁸ Tirmizi, Kader, 1. İbn Hanbel, 2/128.

⁶⁹ Tirmizi, Kader, 11. İman, 18, İbn Hanbel, 2/176, 197, 276, 317, Müslim, Kader, 16, 30, 21. Taberi, Tarih, I/32, 33, 36-39. İbn Sa’d, Tabakat, 4/1, 41, Beyhaki, Kaza-Kader, 32.

⁷⁰ İbn Hasan, Fethu’l-Mecid, 430, Meydani, Akidetü’t-Tahaviyye, 130, İbn Munde, İman, I/126. Ebu Hanife, Fıkhü’l-Ebsat, 46.

⁷¹ İktbal, İslam’da Dini Düşünce, 159, Kılıç, Muhammed İktbal’in Felsefesi, 154, Reşit Rıza, Muhammedi Vahy, 233.

⁷² Bağdadi, Kitabu’l-Muteber, 3/180-195.

İnsanın doğası anlamına gelen fitrat,⁷³ yaratılış aşamalarındaki potansiyel güç ve kabiliyetleri temsil eder. İrade sahibi varlık olan insan, eylemlerinin tümünden sorumludur. İnsan için mukadder olan tek şey, iyi ve kötüyü seçebilme imkanının kendisine verilmiş olmasıdır.

Kader konusunda Ehl-i Sünnetin geneli hatta felsefeciler dahil⁷⁴ akideyi şekillendiren klasik yorumlardan kurtulamamışlardır. Bazı yorumcular ve düşünürler ise daha ileri gitmişler ve olayı insan üstü bir boyuta taşıyarak kaderi “sır” noktasına çekmişlerdir. İçer dönük kültüre daha yatkın olan doğu insanı ise, bu durumu soruşturmak yerine kabullenmeyi tercih etmiştir. Hem soruşturma yapmak da rivayetler ağızıyla yasaklanmıştır. İnancı şekillendirme gayretlerinin altındaki asıl amaç her zaman siyasi olmamışsa da, asıl etken itaat edebilecek bir kitlenin dinsel mesajlarla sükutunu sağlamaktır. İnsanın ruhunda, bedeninde, çevresinde ve evrendeki genel ilkeler anlamında olması gereken kaderi, insanın dışına taşıyarak Tanrı’nın bir meselesi olarak görmüşlerdir.⁷⁵ Çözümler de insanın değil, Tanrının sorununu çözmeyi amaçlayan bir tarzda ifade edilmiştir.

Klasik tavrın⁷⁶ dışında insanı ön plana çıkaranlar zamanla insan üretimlerine kutsallık atfeder olmuşlardır.⁷⁷ Bu tesbitin haklılığı ilkelerin tartışılmasıyla ortaya çıkmaktadır. Yeni bir yaklaşım olan insan unsurunu öne çıkarma eğilimi de siyasi ve ideolojik süreçlerden sonra sistemin dışına itilmiştir. Ancak bu tavrı eleştiren en eski ilk metin Hasan Basri (Ö/110)nin Emevi Halifesi Abdülmelik b. Mervan’a yazdığı ve özgürlükten yana tavır koyduğu risalesidir. O, mektubunda, işlerin şart ve kurallarla düzenlendiğini açıklarken şunları söyler: “Ey Emire’l-Mü’minin! Bilmiş ol ki, Allah kullara yapılacak işleri kesin olarak mukadder kılmamış, fakat “şöyle şöyle yaparsanız size şöyle şöyle yaparım, böyle yaparsanız size böyle yaparım” diyerek, onları ancak yaptıkları amellere göre cezalandırmayı taahhüt etmiştir. Allah yine de ibadet ve dua edilerek yardım dilenmesini istemektedir.”⁷⁸

⁷³ Rum/30, İbn Rüşt, el-Keşf Minhaci’l-Edille, 325, Reşit Rıza, Muhammedi Vahy, 240, Bilgiseven. Din Sosyolojisi. 234.

⁷⁴ İbn Rüşt, Keşf, 323, 324, 328.

⁷⁵ İmam Azam, Fıkh-ı Ekber, 24, Nesefi, Akide 14, Akbulut, Allah’ın Takdiri, 120.

⁷⁶ Gazali, İhya, 4/617, Kutup, Tevhid, 420.

⁷⁷ Ali Şeriatî, klasik tavrı şu sözlerle eleştirir: “Her şeyin yazgısı önceden yapıldı mı, İslam gider müslim kalır”. Ana-Baba Biz Suçluyuz, 127.

⁷⁸ Kutluay-Doğan, Hasan Basri’nin Mektubu, 83.

İkinci risalemiz ise iktidarı elinde bulunduran Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz'in (Ö. 101) kaderi, yani ilahi takdiri savunduğu mektubudur. O da seleflerinin yaklaşımlarına uyarak, konuyu "ilim ve kudret" sıfatlarıyla çözümlemeye çalışmıştır. Ecel konusunda da bundan farklı düşünmüş ve kader görüşüne bağlantılı olarak "ister kasıtlı, ister kasıtsız olsun, ister hastalık, isterse aniden olsun, hepsinin eceli belirlidir ve onunla ölürler" görüşünü kabullenmiştir.⁷⁹

İki yaklaşımın farklı olmasının nedeni durdukları yerin farklı olmasıdır. İki risaledeki genel eğilim de bir problemi çözmeye yöneliktir. Ancak, bireyin yanında duran Hasan Basri, kaderi farklı algılamak, toplumu yönetme arzusunu sürdüren Ömer bin Abdülaziz ise sorunu daha farklı görmüştür. Bu yüzden iki kişinin çözümü de farklı neticelenmiştir. Kader düşüncelerine bağlı olarak da ecel anlayışları şekillenmiştir. Özgürlüklerden yana tavır koyanlar ne zaman olursa olsun, ilkelere çatışmadan aynı neticeye varabilmişlerdir. Bu akletme sürecini öne çıkaranlar "yeryüzünde bu denli özgür bir bireyi ancak Tanrı yaratabilirdi."⁸⁰ demektedirler.

Eş'ari tezinde kader daha ziyade yaratma, kudret ve ilim sıfatlarıyla ele alınmıştır.⁸¹ Bu anlayışa göre insanın seçim alanları da Allah'a itaatle belirlenmektedir. Gelenekselci olmasının yanında, içinden çıktığı başka bir ekolün tezlerini çürütmeye özen gösteren bu mektep, Mutezile'nin de bazı hataları yüzünden dışlanmasıyla müslüman din anlayışına damgasını vurmuştur. Eş'ari anlayışının şekillendirdiği genel icmaya göre: "İnsanın fail olma durumu reddedilmiştir". Kendi kaderini belirleyemeyen birey ancak kendisi için daha önceden yaratılan eylemlerden birini seçmek mecburiyetinde bırakılmıştır. Onun tercihi, son tahlilde seçimlerini Levh-i Mahfuzda itibari olan yazıya göre ayarlamasıdır.

Bu sıkı yapı, kul için fiilin "işleyici olma" anlayışını getiren ve nisbeten daha özgürleştirici kabul edilen Maturidi ekolünde biraz çözülebilmektedir. Ancak, Maturidi tezinde de ilmin önceliği yüksek bir ilke olarak iradenin üzerinde tutulmuştur. Bu ilme göre herşey takdir olunur ve deği-

⁷⁹ Ömer b. Abdülaziz, Risale, 53, Güler, Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu, 81-84.

⁸⁰ İzzetbegoviç, Doğu-Batı Arasında İslam, 66.

⁸¹ Eş'ari, İbane, 7., v.d.. Eş'ari antifilozofik bir tarzda kader anlayışını şekillendirmiştir. Merkezde Allah, onun yaratma gücü, her şeyi bilmesi ve bunlarla irade etmesi yatmaktadır. Çevrede de insan ve yaratılmışlardan birini kesbi vardır. Veren hep Allah, yaratan O. Alan hep insan, sorumlu olan da. İkisinin üstünde de ezeli takdir anlayışı yatmaktadır İbane, 7-8. Hudgson, İslam'ın Serüveni, 1/44. Konunun çerçevesi uzamasın diye temel gerekçeleri vermekle yetindik. Zira Hambeli tezi de Mutezile'nin aksine Eş'ari ekolünü yansıtır. Abduh, Tevhid Risalesi, 84. Çığman, İnançlar, 113, Watt, Hür İrade, 168-169, Abdullah, Akidetu'l-İslamiyye, 56.

şimler de buna uygun cereyan eder. Kesb anlayışı yerine “halku’l efal” yaklaşımını benimsemekle, şekli bir çözüme varmayı düşünmüşlerdir. Allah, önceden bildiği için hür olan insanın davranışlarını takdir edebilir.”⁸² Onların bu yaklaşımları da problemin çözümüne değil, daha karmaşık hale getirilmesine yardımcı olmuştur.

Ehl-i Sünnetin kader anlayışının merkezinde bulunan “takdir, tayin ve tesbit” anlayışı, Şii düşüncede de pek farklı değildir. Bir insanın kaderi belirlenmiş ise, hayatının en önemli gerçeği olan ölümünün zamanı da tesbit edilmiştir. Öyleyse bu anlamda kadere iman eden, ecele de iman etmiş olacaktır. Halbuki, insanın dışında var edilen zamanın belli bir kesitinin ecel olarak anlaşılması, insan kaderinin “seçmek”⁸³ olduğunu da reddetmektedir. İleriye dönük belirlemeler, insanı ilgilendiren ve kendi sorumluluğunun olduğu zaman dilimlerini kapsayamaz diye düşünmekteyiz.

“Kader yoktur, bütün işler elimizdedir,”⁸⁴ sloganının bir dönem bayraktarlığını yapan Mutezile, bu konuda kendi düşüncesini, daha çok siyasi mülahazalarla ortaya çıkarmıştır. Her ne şekilde olursa olsun, insanlığın doğuş devrelerinden beri mevcut olan ilahi takdir anlayışı gösteriyor ki; “kader meselesi İslam’dan değil, insanın insan oluşundan kaynaklanmış ve problem İslam’ın değil, insanlığın problemi olmuştur.”⁸⁵ Bu sorunu çözümlerken İslam’ın Tanrısı için söylenebilecek en doğru şey şu olabilir kanaatindeyiz: “Allah hür iradeli insanı yaratmakla, bazı konularda iradesine sınır koymuştur. İnsana kazandırdığı en önemli özellik olan irade ise iyi ve kötüyü seçebilecek bir yapıda, hürriyeti temsil etmesidir.”⁸⁶ Ezeli tesbit statik, kainat ise dinamik bir süreci ifade eder. Kader bu geniş kainattaki ilahi kanunlar ve varlığın iç yeteneğidir.”⁸⁷ İnsanı yaratan Allah onu

⁸² Maturidi, Kitabu’t-Tevhid, 161, 305-308, Işık, Mutezile’nin Kelam Sistemi, 96-98, Eyub Ali, Maturidilik, I/304. Bu özet gösteriyor ki, insanın özgür alanının sınırlı oluşu ve ilahi takdirin bireyin davranışlarının merkezinde olduğu gerçeği öne alınmıştır.

⁸³ İslamoğlu, İman Risalesi, 122.

⁸⁴ Mabel el-Cüheni’ye atfedilen bu söz Emevi iktidarına karşı söylenmişse de, daha sonra ‘Kaderiyye’ olarak suçlanan gruba isim olmuştur. Müslim, Kitabu’l-İman, I/50 Buhari, Halku’l-Efali’l-İbad, 112. Aydın, Mutezilenin Beş Esasının Oluşumunda Allah’ın Rolü, 55, 64.

⁸⁵ Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Olayları, 204, Watt, Hür İrade, 48.

⁸⁶ Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Olayları, 323, 327, Allah’ın Takdiri, 141, İkbal, İslam’da Dini Düşünce, 112.

⁸⁷ Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Olayları, 329, 332, İkbal, İslam’da Dini Düşünce, 76.

kurmuyarak,⁸⁸ ona bağımsızlığını ve sorumluluğunu bahsetmiştir. Bu sorumluluk anlayışı ve yetenek sayesinde insan yeryüzünü yaşanır bir dünya haline getirmekle yükümlüdür.

Netice olarak denilebilir ki; kader kurallar ve tercihlerdir. Alternatiflerin yaratılmış olmasıdır. İnsanın seçme kabiliyeti olmasaydı, farklı düşünme imkanı da olmazdı. Dün bir sığınma vesilesi ve iktidarın meşruiyet aracı⁸⁹ olan kader anlayışı bugün de pek farklı bir fonksiyon icra etmemektedir. Kader anlayışı günümüzde de bir sığınma ve sorumluluktan kaçma aracı haline getirilmiştir. Tayin ve tesbit edilmiş kader anlayışına sahip toplumların ecel anlayışları da aynı ideolojik boyutları içermektedir. Bu yüzden, kavramsal olarak ecel kavramını ilk elden şekillendirenin kader ve kaza anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Ölümün yaratılmış olması, ölüm vakasının sebeplerle düzenlenmiş olmasını gerektirir. Bu yüzden hem ahlaki hem de itikadi açıdan, ölümle sonuçlanan davranışlar cezalandırılacaktır. Büyüme, gelişme ve değişme istidadına sahip bir insan ve evren anlayışını⁹⁰ ezelî tesbitle sınırlamak, insanın problemini çözmediği gibi, önünü de açmayacaktır.

c- Ecel-Rızık İlişkisi :

Müslümanların rızık anlayışı ecel ve kader anlayışlarından bağımsız olarak ele alınamaz. Bu üç kavram ifade edilirken ortak gerekçelere dayandırılmıştır. Bu yüzden, kader anlayışının bir başka yansıması olan 'rızıkların tesbit edilmiş olduğu' inancı ortak bir kabul görmüş gibidir. Burada yapmaya çalıştığımız şey bu üç kavramın algılanış biçiminin ne derecede doğru ve tutarlı hatta Kur'an'a ne kadar uygun olup olmadığını irdelemekten ibarettir.

Rızık kavramı (Re-ze-ke) kelimesinden haz ve nasip manasında isim olup, nasib etmek, rızıklandırmak, verilen şey, kendisinden faydalanılan şey, yiyecek, hediye, bağış, hibe, bir vakitte verilen hediye, yağmur, mal, mülk, iyilik, gıda, mal, gelir, ücret⁹¹ gibi çeşitli anlamları ihtiva etmektedir.

⁸⁸ Akbulut, Allah'ın Takdiri, 130, Subhani, Kaza ve Kader, 63.

⁸⁹ Akbulut, Sahabe Devri Siyasi Olayları, 282. 283, Atay, Ehl-i Sünnet ve Şia, 165.

⁹⁰ İkbâl, İslam'da Dini Düşünce, 82.

⁹¹ İbn Manzûr, Lisan, 5/203, 204, İbn Faris, Mekayis, 401, İsfahani, Müfredat, 351, Şertuni, Akrabu'l-Mevarid, I/403, Tahanevi, Keşşaf, I/580-581, Firuzabadi, Kamus, 144, Gimaret, Les Noms Divins, 399 Yazır, Hak Dini, I/192, Bağcı, Kader Problemi, 35, İbn Abd Rabbihi, İkdu'l-Ferid, 53, Mert, Rızık ve İktisadi Hayat, 54. Taftazani, Akaid, 226.

Bu şekliyle maddi olup, insanın faydalanmasına sunulan her şey rızık olarak düşünülmüştür. Fakat genel kabul görmüş tanım ise, ‘Allah tarafından yeryüzünde canlılar için yaratılmış olan ve onların kullanımlarına sunulan her şey’⁹² şeklinde anlaşılmıştır. Bu tanımdaki esas vurgu rızıkın yaratılmış olmasıdır.

Kur’an’daki rızık kavramı İslam öncesi Cahiliye anlayışıyla uygunluk arzetmemektedir. Ancak iki anlayış arasındaki temel benzerlik “yaratma” ve “yaratıcının gücü”nün anlaşılma biçiminden kaynaklanmaktadır. Yoksa, insanı mecbur bırakacak bir yapılanma, Kur’an’ın izin vermediği bir olgudur.

Kur’an’da rızık önceden tayin ve tesbit edildiğine dair bir işaret yoktur. Allah, her insan için belirli, tesbit edilmiş bir rızık tayin etmemiştir. Rızık konusundaki yasalar, tıpkı kader ve ecel konusundaki gibi, şartlı ve kurallıdır. Onlar da; çalışmak, kazanmak, üretmek... vs.dir.⁹³

Kur’an’a göre, rızık Allah verir.⁹⁴ Rızık dağılımı ise şu şekildedir: Allah rızık, dilediğine,⁹⁵ çabalayana,⁹⁶ bir ölçüye göre,⁹⁷ gerektiğinde artırma-azaltma⁹⁸ şeklinde vermektedir. Ayrıca o insana bu konuda bir tavsiyede de bulunmaktadır. Bu, rızık olarak verilen şeylere, nimetlere⁹⁹ baktığımızda bir endişe taşımamamız¹⁰⁰ gerektiğinin hatırlatılmasıdır. Zira yeryüzünde insanların besleneceklerinden daha çok rızık vardır. Yaratılan her nimete karşı teşekkürü hak eden¹⁰¹ yüce Allah, şu şu kurallara uyarsanız, rızık endişesi duyma gibi bir korkunuz olamaz garantisini vererek, insanlara çalışma, üretme ve adaletli olmayı tavsiye etmektedir.

Rızık konusunun tayin ve tesbitle ilgili inanç boyutu daha ziyade hadislerdeki vurgularla ortaya çıkmıştır. Bu konudaki hadisleri iki grupta toplayabiliriz.

⁹² Taftazani, Ş. Akaid, 226, Avni, Kur’an’da Rızık, 8., Hızır Bey, Kaside-i Nüniyye 62, Şerh, 559.

⁹³ Bağcı, Kader Problemi, 56-57 Avni, Kur’an’da Rızık, 169-186.

⁹⁴ Mülk/21, Sebe/24, Bakara/168, Hac/65, Enbiya/20.

⁹⁵ Yusuf/26, Ankebut/60.

⁹⁶ Fatır/12.

⁹⁷ Yusuf/26.

⁹⁸ Rahman/29.

⁹⁹ İbrahim/7, Bakara/22, Enam/41.

¹⁰⁰ Hud/6, İsra/31.

¹⁰¹ İbrahim/7, Bakara/254.

1. Birinci grup hadislerle göre rızıklar Allah tarafından takdir edilmiştir. Pay edilen rızıkların önüne kimse geçemez. İnsan ancak rızkını bitirir ve ölür.¹⁰² Anne karnındaki yazılı tesbit hem eceli, hem rızkı, hem de davranışları kapsamaktadır.¹⁰³ Hadislerde en küçük şeyin bile belirlenmiş olduğu anlayışı kültürü etkisi altına almıştır. Halbuki Kur'an bu kadar açık bir paylaşıma önem veren bir yaklaşımı benimsememekle, rızkın "canlı türlerine göre taksimine"¹⁰⁴ veya dağıtımındaki iradeye ahlaki açıdan etki etmek istemiştir.

2. Bu grup hadislerde de, bazı ibadetler, davranış ve dua neticesinde insanların rızıklarının bollaştığı veya eksilmeler yapıldığı anlatılır. Ecel konusunda da aynı yaklaşımla 'ziyade ve noksani' işleyen rivayetler, aslında, ezeli tesbiti zorlamaktadır. Aynı bir kesim de, bu hadisleri belirleyici değil, "ahlaki"¹⁰⁵ olarak değerlendirmiştir.

"Kim rızkının bollaşmasını ve ömrünün uzamasını isterse, sila-i rahm yapsın."¹⁰⁶

"Hac ve umreyi birlikte yapmak, rızkı çoğaltır, ömrü artırır."¹⁰⁷

"Ana-babaya iyilik ömrü artırır ve sila-i rahm rızkı genişletir."¹⁰⁸

Hadis külliyyatında rızık, ecel ve ömür konusunda sarfedilen en realist yaklaşım bu hadislerdeki "şartlı" olma halidir diye düşünmekteyiz. Ancak, insanın yapıp-etmelerine vurgu yapan bu rivayetler, ezeli tesbite göre yorumlanarak eski kültürlerin inanç motifleri, kültür unsurları, anlayış farkları yeni dinin anlaşılma netliğini bulandırmıştır' denilebilir. Çünkü insanın emrinde olan yeryüzüne,¹⁰⁹ yasalarla müdahale eden ve rızkı da bu kurallara göre tevzi eden¹¹⁰ Yüce Tanrı, insanı kendi işleriyle başbaşa bırakmıştır. Bu, hem gelişimini hem de sorumluluğunu artırıcı bir etmen o-

¹⁰² Müslim. Kader, 2, 7. İbn Mace, Ticaret. 2., Muvatta, 46., İbn Hanbel, 1/390, 433.

¹⁰³ Buhari, Kader, 1.

¹⁰⁴ Bağcı. Kader Problemi, 58.

¹⁰⁵ Bağcı. Kader Problemi, 59.

¹⁰⁶ Buhari. Buyû 13. Müslim, Birr, 6, Ebu Davut, Zekat. 35, İbn Hanbel, 2/266.

¹⁰⁷ İbn Hanbel, 3/447.

¹⁰⁸ Ayni, Umdetu'l-Kâri, 4/44.

¹⁰⁹ Mücadele/39.

¹¹⁰ Cahiliye, Yahudi ve Hristiyan kültürlerindeki inanç motiflerinin bazen hadis şeklinde rivayetleri de mümkün olmuştur. Bu yüzden rızık konusundaki ezeli tesbit anlayışının da bunlardan kaynaklanmış olabileceği düşünülmüştür. Bağcı, Kader Problemi, 59, Kırbaçoğlu, İslam Düşüncesinde Sünnet, 291-294.

larak, insanın lehine bir durumdur. Hesap verme konumunda olan insanın yiyeceği her lokma ile yaşayacağı her anı arasında ezeli bir bağ kurmak ne ahlâki ne de tutarlı bir davranış olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de rızık, daha çok "faydalanılan şey" olarak yeryüzündeki canlıların kullanımına sunulanlar olarak değerlendirilmiştir. Ayetlerdeki "yaratma"¹¹¹ kavramı daha çok ontolojik bir ifade tarzıdır. Çünkü, Kur'an yoktan yaratmayı Allah'a ait bir özellik kabul ederek, iradeye vurgusunu ön plana çıkarmıştır. Bunun yanında "isteme"¹¹² eylemine karşılık vermeyi de Allah'lık bir hak olarak tanımlamıştır. Allah özgür bir insan yaratmayı diler, yaratır ve onun beslenmesi için de birçok şey yaratmayı diler ve yaratır. Bu noktada insanın önüne sunulmuş tercihler vardır. İnsanın bütün ihtiyaçlarını karşılayabilecek malzemeyi yaratan Allah, onun keşfini insanın çabasına¹¹³ bırakmakla, insanın davranışlarını değerlendirmeyi amaçlamıştır. Rezzak olan Tanrı isteyene veya araştıranı¹¹⁴ rızıkı dağıtmakla bir denge sağlamış olmaktadır. Yeryüzünde hesap verecek olanlar da Allah'ın yarattığı potansiyel rızık imkanlarının üzerinde yatıp onu dağıtmayanlardır.

Yaratılmış olan imkanları kullanırken zayıf duruma düşenlerin veya olanaklarının üstüne çıkamayanların "tevekkül"¹¹⁵ gibi bir eylemle Allah'a teslim olma hakları, ancak çabalarının neticesiz kaldığı zamanları kapsamaktadır. Fakat bunun sürekli olmadığı, imkanları kullanmak için yeni arayışlara girmeleri gerektiği de tavsiye edilmiştir.¹¹⁶ Kazanmanın şartları ve imkanları yeni yatırımlarla artacağından, yeni denemelerin de şartları ve sonuçları insan tarafından oluşturulacaktır. Allah bunun garantisini vermektedir.¹¹⁷ Hem de inanç olarak hangi doğrultuda olduğuna pek de önem vermeden. Zira kafirler de bu kural ve deneyimlere baş vurursa onlar da rızıklanacaklardır.¹¹⁸

Kur'an'a göre rızık da ecel gibi taksim edilmemiştir. Bu eylemin genel kurallara mebni bir yaratmaya dayandığı görülmektedir. Rızık ve ecel anlayışını takdire uygun olarak açıklayanlar, onun öncelikle eceller konusundaki belirlenimini kabul ederler. Rızıklar ise bu tesbitin üzerine bina edilmiştir.

¹¹¹ Nisa/39, Hac/28, Casiye/5, Kaf/9-11, Mülk/15.

¹¹² Bakara/3.254, İbrahim/31, Nahl/71, İsra/26, Rum/38, Şura/38, Haşr/7, Cuma/10.

¹¹³ Hud/6, Yasin/47.

¹¹⁴ Rad/26, Şura/27-29, Talak/7.

¹¹⁵ Ta-ha/131-132, İsra/31, Sebe/39, Zariyât/56, 58.

¹¹⁶ Ta-ha/50.

¹¹⁷ Rad/26, Talak/3, Nahl/114, İnşirah/6-8, Cuma/10, Müzzemmil/20.

¹¹⁸ Araf/74, Kasas/73, İsra/12,66, Casiye/12, Rum/23.

“Rızıklar, eceller üzerine bina edilmiştir. Eceller de bunun üzerine takdir edilir. Malum ecel bir emir ve hükümdür. Rızıkların artması ve eksilmesi Levh-i Mahfuzda yazılıdır. Hem rızık hem de ecel orada mutlak kayıtlı hükümlerdir.”¹¹⁹

Bu anlayış genelin görüşü olarak takdim edilmiştir. Hadis kültüründeki artma ve eksilme olayı şartların tesbitini de içine katarak Levh-i Mahfuzdaki takdire dayandırılır. Yani kişinin eceli tesbit edilir. Bu yapılırken de onun dünyada nemalanacağı rızık da tesbit edilir. Rızık biten mutlaka ölür. Böyle bir anlayıştan hareketle ecel ve rızık organik bir ilişki içinde olduğu görülmektedir.

Ecel ve rızık anne karnında bir süreç ve pay olarak takdir edilmiş ise¹²⁰, bunu; “yaratan, rızık olarak veren ve bitiminde de öldüren¹²¹ yine Allah’tır. Bu yoruma göre, hem ecel hem de rızık konusudaki nihai karar “yaratma” olarak Allah’a nisbet edilmiştir. Bu gerekçelendirmenin temel amacı, kullara bırakılan alanda O’nun gücüne bir halel getirmeyecek eylemlere izin vermektedir.

Kader anlayışının kaynağındaki tartışmalar şu gerçeği ortaya çıkarmıştır: Yeni dinin müntesipleri ezeli tesbitin var olup olmadığını değil, kimin tesbit yaptığını ön plana çıkaran tartışmalar yapmışlardır.. Halbuki kim yaparsa yapsın, insanı “mecbur” kılan zorlamalar, mesajın özündeki hürriyet alanına bir müdahaledir. Bu da insanın sorumlu oluşunu tartışmalı hale getirir. Rızık özeli için söylenecek şey ise, “tedarik olunan şeyin”¹²² insanın bu alandaki kazanımlarına bırakılmış olması gerektiği hususudur. Aksi takdirde zulüm kavramını açıklamak mümkün olmayacaktır.

Kendi içindeki ayrıntıları bir yana bırakacak olursak, Ehl-i Sünnet’in iki büyük kolu olan Maturidi ve Eş’ari ekolü, Tanrı anlayışından kaynaklanan bir nedenle Mutezile’ye karşı görüşler serdetmişlerdir. Tartışmaların esas noktası da, “Allah’ın şerri yaratıp yaratamayacağı”, “Haramın rızık olup olmadığı” ve “Allah’a kötülük isnadının imkanı”dır.¹²³ Zira Mutezile bu konularda on-

¹¹⁹ Şehristani, Nihayetu’l-İkdam, 416., Manastırlı, Telhisu’l-Kelam, 75., Taftazani, Ş. Akaid, 226, Rızıkların mahlukat yaratılmadan önce yaratıldığını öne süren sûfi anlayış da ezeli takdiri savunur.

¹²⁰ İbn Mace, Mukaddime, 10., Ahmedî, Kaza Kader, 15., İbn Teymiye, Vasıtiyye Akaidi, 24, Beyhaki, İtikadat, 138-139, Gardet, Dieu, 134, Tevhidi, Mukabesat, 241.

¹²¹ Beyazizâde, Ebu Hanife’nin İtikadi Görüşleri, 341.

¹²² Nahl/71-73, Fatır/12., Al-i İmran/37. Watt, Teşekkül 112-113, İslam Nedir, 37.

¹²³ Taftazani, Şerhu’l-Akaid, 226-227, Gazali, İktisat, 170, Neseî, Bahru’l-Kelam, 43., Kadı Abdülcabbar, Şerh, 784, Birgili, Tuhfetü’l-Müsterşidin, 202.

lardan farklı düşünmekteydi. Onlar haram olan fiili yaratılmasını da Allah'a kötülük isnadı olarak kabul etmişlerdir.¹²⁴

Mutezile rızık; mülk ve malik olunan şeyler¹²⁵ olarak görmüştür. Bu yüzden onlar, hem Allah'ın yarattığı, hem de insanın bunlardan kazandıklarını rızık sayarlar. Bu yaklaşım insanın kazanımlarını ön plana çıkarmaktadır. Rızık anlayışları da, insan fiilleriyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Ecel konusundaki artma ve eksilme anlayışları mülk-rızık konusunda da geçerlidir. Onlar, Allah'a haram isnadı yapmadıkları için 'haram rızık değildir'¹²⁶ demektedirler. Bu anlayışın temelinde yatan saik, tenzih fikridir. Fakat bu yaklaşım da insanın değil, Allah'ın ne olduğu yönündeki problemlerine yönelik bir yaklaşımdır. Çünkü rızıkla hem yaratılan, hem de hükmedilen, emredilen şeyleri ifade etmektedirler. Böylelikle onlar Allah'a ait bir tenzihi ön plana çıkarmışlardır. Bütün bunlara dayanarak Mutezile rızık konusunda 'insan başkasının rızıkını yiyebilir'¹²⁷ diyerek, meseleyi insan açısından da ele almışlardır. Fakat yine de bu bakış açısıyla insanın sorununu çözememişlerdir. Hürriyeti ön plana çıkardığı iddia edilenler bile, takdir ve tesbitin içinden çıkamamıştır.

Buna karşılık olarak Ehl-i Sünnet; "helal ve haramı rızık kabul eder."¹²⁸ Bu kabulle onlar bir anlamda muarızları olan Mutezili alimlere cevap vermişlerdir. Bunlar "rızıkların helal ve haram olarak tayinini Allah'a atfetmekle"¹²⁹ hem baştaki kader anlayışlarına uygun düşünmüşler hem de Allah'ın yaratıcılığına nakısa getirmemeyi irade etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet ekolünün ilk önderleri sayılan Eş'ariler, yukarıdaki genel görüşleri savunmakla beraber, Mutezile'nin "mülk" anlayışına reddiyeler yazmışlardır. "Allah her şeyin sahibidir. Rızık kulun mülkiyeti değildir. Onların dediği gibi olsaydı, haram yiyenleri bir başkası rızıklandırıyor olurdu ki, bu Allah'a açık bir küfürdür",¹³⁰ Yaratıcılığı ön plana çıkaran ve içerisinde reddiyeler o-

¹²⁴ Kadı Abdülcabbar, Şerh, 784.

¹²⁵ Dugaym, Mustalahat İlmi'l-Kelam I/12, Sabuni, el-Bidaye, 131.

¹²⁶ Nesefi, Bahru'l-Kelam, 20., Taftazani, Ş. Akaid, 127-128, Aliyyu'l-Kari, Fıkhu'l-Ekber Şerhi, 330, Gazali, İktisat, 170., Şehristani, Milal-Nihal I/46, Ancak, Neccar "haramı da rızık kabul ederek" genel kabule itiraz edebilmiştir. Watt, Teşekkül, 252.

¹²⁷ Bağdadi, Fark, 268, Şehristani, Milal-Nihal, I/46, Beyadi, İşaratu'l-Meram, 273., Mehmed Vehbi, Akaid-i Hayriyye., 66.

¹²⁸ Bağdadi, Fark, 268, Beyadi, İşarat, 273.

¹²⁹ Eşari, İbane, 140.

¹³⁰ Eş'ari, İbane, 141., Sabuni, el-Bidaye, 76., Dihlevi, Huccetullahi'l-Baliğa, 2/317.

lan bu anlayış, her şeyde olduğu gibi mülk konusunda da Allah'ı “mutlak yaratıcı” kabul ederek, insana yalnızca faydalanmayı layık görmüştür. Öyle ya; tek yaratıcı, yaratır, besler, ömür biçer ve öldürür. Yaşatmak kadar yedirmek de önemlidir ve bu bir Allah'lık özelliğidir. Öyleyse: “Sahip olunan ve faydalanılan her şey rızıktır.”¹³¹ Bu görüş Mutezile'nin rızık anlayışına bir reddiye olarak anlaşılabilir da temelde doğru olan bir görüştür. Yani insanları için yaratılan her şey rızıktır.

Eş'ariler, Mutezile'nin aksine meseleyi tenzih fikrine dayandırmayarak, yaratma ve kudret sıfatlarını öne almakla sistemlerini oluşturmuşlardır. Bu da onların genel kader, ecel ve rızık görüşlerinin en belirgin karakteristiğidir. Mutezileye karşı, “nasip-kader” anlayışından yola çıkarak fillerin merkezine otoriter bir Tanrıyı yerleştiren Eşari anlayışı, kültürü de şekillendirmiştir. İnsanı bağımsızlaştırmak için bir basamak olan “sahip olma”¹³²’yi mülkiyetle açıklayan teorik çerçeve, bütün sahip olmaları oluşa, yaradılışa döndüren aşkın bir çerçeveyeyle pratikle asla bir araya gelememiştir. Özünde doğru olanla, ilkelerinde yanlış olanlar arasındaki tercih, kader anlayışımızın problematigiğidir. İlâhi taksimi kabul edenler¹³³ taksimi reddedip tâzim ve tenzihi ön plana çıkaranlarla mücadele edegelmişlerdir.

Rızık konusunda Ehl-i Sünnet içindeki diğer bir anlayış ise Maturidi ekolünün rızık anlayışıdır. Bu anlayış esasta Eşari ekolünden pek farklı değildir. Kulun tercihini yaratıcılık anlamında değil, alternatiflerin seçimi konusunda daha vurgulu açıklayan Maturidilik, helal ve haramı rızık olarak kabul etmiştir. “Haram da, helal da olsa insanın boğazından geçen her şey rızıktır.. Gerek helal, gerek haram olsun herkes rızıkını (gıdasını) tam olarak alacaktır. Bir insanın kendi rızıkını yememesi veya başkasının onun rızıkını yemesi düşünülemez.”¹³⁴ Bu açıklamayla hem mülkiyet anlayışı reddilmiş, hem de ezeli taksimlere göre insanların mutlaka takdir edilen payları alacakları söylenmiştir. Ancak genel bir eğilim olan “rızıkların artma ve eksilme”¹³⁵ olayını da ezeli takdirdeki ilmin önceliğine vermişlerdir. Böylelikle ziyade ve noksanlık ezeli takdirin alanına girdiğinden, Levh-i Mahfuzda bu şekliyle kayıtlıdır. Esasen haram-helal konusundaki tutarlı tavırlarıyla ön plana çıkan Eşari ve Maturidi anlayışı, mülk konusunda insanı devre dışı bırakan bir anlayışla Mute-

¹³¹ Eş'ari. İbane. 142., Sabuni, Maturidiyye Akaidi, 157-158.

¹³² Eşari. Luma, 64., Makalat, 257, Bağdadi, Fark, 268, Usulu'd-Din, 144-145., Gardet, Dieu, 134.

¹³³ Cüveyni. Akaid-i Nizamiyye, 82-34., İbn Kesir, Tefsir, 12/6686.

¹³⁴ Ömer Neseî, Akaid, 4., Taftazani, Ş. Akaid, 216, Sabuni, Bidaye, 75-76.

¹³⁵ Neseî, Bahru'l-Kelam, 42.

zile'den daha tutarlı olamamıştır. Mutezile ise mülk konusundaki doğru tutumunu, helal-haram konusundaki tenzih fikrinden dolayı yanlış boyutlara taşımıştır. Maturidiler ise, insanların rızık olarak yaratılan her şeyi mutlaka yiyecek olmaları gerekmektedir görüşünü savunduklarından rızık konusunda zorunlu bir sonucu öne çıkarmışlardır. Çünkü rızık yenilip içilmesi veya kendisinden faydalanılması ancak imkanlarla ortaya çıkarılabilir. Fakat bu imkanın varlığı her zaman rızık yenilmesi anlamına gelmemektedir.

Görülüyor ki, savunmacı bir refleksle ideolojik¹³⁶ bir söylemi şekillendiren Eş'ari ve Maturidi anlayışı, metodik düşünen fakat kendi ilkelerinin hatalarının farkında olmayan Mutezile retoriğine karşı, teknik yanlışlarından başka, ilkesel bazda tartışmalara girişmişlerdir. Diyalektik yaklaşımların olmayışı, İslam kelamının bu dönemi için bazı tartışmaları ve yaklaşımları dogmatiklikten¹³⁷ kurtaramamıştır. Muhataplarının doğru söyleyebileceğini hesap eden yeni bir yaklaşım. tarihin her döneminde şartların değişebileceğini, bu yüzden yalnızca ilkeler ve onların ruhları kalacağını farketmiş olmaları gerekirdi. Metodik vurgu,¹³⁸ daha yüksek anlamları olan 'bireysel hürriyet'e tercih edilmiş ve sorunlara ahlaki açıdan bakılarak adalet terazisine yerleştirilememiştir. Ehl-i Sünnet rakiplerine reddiyeler yazma uğruna, Mutezile ise ilkelerinden taviz vermeme uğruna bu konularda zorunlu ısrarlarda bulunmuşlardır. Halbuki, Allah'ın insanoğlu için potansiyel olarak yarattığı her şeyden faydalanma veya zarar görme, bireyin ve bireyi ilgilendiren her eylemin sonucuna bağlıdır. Bunun için yeryüzünün herhangi bir yerinde rızık dağıtımı dolayısıyla çıkan adaletsizliklerden sayısız insan ölmektedir. Bu sonucu Allah'ın irade ettiği iddia edilemez.

d- Tabii Kanunlar ve Ecel İlişkisi :

Ecel kavramının hem sorumlu hem de sorumsuz varlıklar için ne anlam ifade ettiğini kavrayabilmemiz için ilahi yasalar, düzen, kanun veya sünnetullahla olan ilişkisini tesbit etmemiz gerekmektedir. Zira, bazı varlıklar için tayin ve tesbitin olması normal karşılanabilirken, bazı varlıkların fiillerinin takdirin konusu olması problem teşkil etmektedir. Kainatın muhtemel bir sona doğru ilerlemesi şuurlu bir iradeyi simgelerse de sorumlu insanın da aynı kurallara bağlı olması mecbur bir anlayışı temsil edecektir.

¹³⁶ Ehl-i Sünnetin "Ehli-kible tekfir edilemez" düsturu Kaderiyye için pek kullanılmamıştır. Zira onları ümmetin mecusileri olarak tanıtan hadis rivayetleri genel bir kanaatti yansıtmaktadır. Ebu Hanife, Fıkhul-Ebsat. 43.

¹³⁷ Laost, Les Schismes, 48.

¹³⁸ Ebu Hanife, el-Alim, 12-13, Fıkhul-Ebsat, 43.

Allah'ın yarattığı tabiat kanunları diyebileceğimiz her şey insanı dışarıda tutarak belirleme yapmaktadır. Çünkü insanın tabi olduğu kanunlar ile iradesiz varlıkların tabi olduğu kanunlar birbirinden farklıdır. Gerek tabiat kanunlarından, gerekse de sorumluluk alanı dışındaki tabii kanunlardan kastımız; bir şartlar manzumesine haiz, sebep-sonuç dengesi üzerinde duran ve belli bir zamanla kayıtlı genel kurallardır. Bu yönüyle şartları belirleyen irade, sonuçların oluşmasında da tarafsızdır. Ancak yine de kanunları vasıtasıyla sonuçları belirlemektedir. Sosyolojik, psikolojik ve mekanik yasalar bu kabilden işleyişleri temsil ederler.

Kur'an-ı Kerim ilahi yasalar içerisine; kainatın yaratılışı kanunu,¹³⁹ kainatın içerisine yerleştirilmiş düzen,¹⁴⁰ mevsimlerin oluşumu,¹⁴¹ güneşin dönüşü ve belli bir vaktinin olması,¹⁴² yerin ve özelliklerinin tesbiti,¹⁴³ kıta parçalarının oluşum düzeni,¹⁴⁴ suyun hayat verme kanunları (yağmur v.s.),¹⁴⁵ yıldızların uzaydaki yörüngelerinin tesbiti¹⁴⁶, göklerin katmanlar halindeki düzeni,¹⁴⁷ dağların hareket özellikleri,¹⁴⁸ Ay'ın güneşle olan ilişkisi,¹⁴⁹ vaktinin tesbiti,¹⁵⁰ ve arş'ın özellikleri¹⁵¹ ni katmaktadır.

Kurallı düzenler dediğimiz şey, cisimlerin içerisine yerleştirilmiş olan yetenek ve çalışma programıdır. Bu anlamıyla daha çok deterministik karakter gösteren eşya alemiyle karşı karşıyayız demektir. Herhangi bir cismin veya dönüşünün bir süreye (ecel) kadar olan varlığının tasarımı o eşyanın varlığını oluşturan maddelerin yaşam sınırı ile tesbit edilmiştir. Potansiyel yaşam sürelerinin tesbiti, bütün cisimlerin mutlak yaşayacakları süreye değil, şart ve değişimlerin o eşyaya uygulayacağı baskının yönüne bağlıdır. Bu noktada insan yaşadığı çevreden birinci derecede sorumlu

¹³⁹ Enam/101, Araf/54, 103, Hadid/4, Talak/2, Secde/4.

¹⁴⁰ Bakara/22, Rahman/2.7., Mülk/3.4.

¹⁴¹ Bakara/189, 194, 217, Maide/2, 92, Enam/96, Nahl/12, İsrâ/12, Rum/4.

¹⁴² Araf/54, 195, Yasin/38, Enbiya/33, Enam/96.

¹⁴³ Bakara/117, Enam/14, 73, Hud/7, Rad/3, Nahl/3., Fâtır/1.

¹⁴⁴ Rad/4.

¹⁴⁵ Nahl/65, Rum/5, Fâtır/9, Fussilet/39, Casiye/5., Kaf/11.

¹⁴⁶ Yasin/40, Araf/54.

¹⁴⁷ Enam/101, Araf-54, Nahl/3, İsrâ/44, Mü'minun/17, 86, Fâtır/11.

¹⁴⁸ Rad/3, Hicr/19, Nahl/15, Kaf/7, Naziat/32.

¹⁴⁹ Araf/54, Yunus/5, Enbiya/33, Rad/7, Zümer/29, 30, Fâtır/13, Şems/2.

¹⁵⁰ Araf/4648, Tevbe/129, Hud/7, Rad/2, Zümer/75, Nahl/261.

¹⁵¹ Tevbe/129, Hud/7, Rad/2, Enbiya/22, Zuhuruf/182.

tutulmuştur. Matematik kesinlik ifade eden alanlarla,¹⁵² hürriyet ve ahlakî kanunlarla düzenlenmiş alanların aynı düzlemde ele alınması da yanlıştır.

İnsan için bir yasa da yaratılışında sahip olduğu yetenek ve sorumluluklarla ilgili olarak, bunların geliştirilmesine imkan tanıyan düzenin¹⁵³ bir süre, ecel¹⁵⁴ ve imkanlarla donatılmış olmasıdır. Bu imkanların psikolojik ve ahlaki bir çok donanımla onun önüne serilmesi de evrensel bir hakikati ifade eder. Hem kendisine, hem de çevresine karşı sorumlu olan insanın tarihi ve sosyolojik yasaların değişimine olan katkısından çok, onun karşısındaki duruşu önemlidir. Temelinde “neden-sellik” ve “evrensellik/genel-geçerlik”¹⁵⁵ yatan her çeşit yasa insanı bağlayıcı değil, insanı uyarıcı bir nitelik taşır. İşte insan da tam bu noktada kendi yeteneklerini nasıl kullanacağı problemini çözmek zorundadır.

Biyolojik süreci ilgilendiren yasalar ise mutlak bir kesinlik olan ölüm¹⁵⁶ dışında hem fiziksel hem de çevresel faktörlerle düzenlenmiştir. İnsanın gelişmesi için verilen potansiyel imkan ve kabiliyetlerin¹⁵⁷ yanı sıra, hayatın ve ölümün fizyolojik standartları da belirlenmiştir. Bu ikinci alan hastalık nedenleri, tedavinin biyolojik sürece olan katkısı¹⁵⁸ psikolojik unsurların “dua” ile tamamlanması¹⁵⁹ ve bunların da üstünde gerektiğinde Allah’ın müdahalesinin saklı olmasıdır.¹⁶⁰

Gerek evrenin yapısıyla, gerek insanın iradeli davranışlarıyla ilgili olan yasaların işleyişindeki kural, arz-talep dengesi üzerine kurulmuştur. İnsan yapmak için karar verince, kendisinde potansiyel olarak mevcut olan güçleri kullanır. Eşya ile farkı, otomatik değil, iradeli tercihlerde bulunabilmesidir. Bu yüzden insan evreni şekillendiren, yaşadığı ortamı iyi veya kötü anlamda değiştirebilen sorumlu bir varlıktır. O, aklını kullanarak, eşyanın yasalarını çözebilmekte ve tabiata hakim

¹⁵² Rad/2, Rum/8, Lokman/29, Fatur/13.

¹⁵³ Enbiya/128, İbrahim/10, Nisa/1, Araf/1, 89, Al-i İmran/59.

¹⁵⁴ Rum/8.

¹⁵⁵ Sadr. Kur'an Okulu, 101, 105.

¹⁵⁶ Al-i İmran/142, Nisa/78, Enbiya/34, Cuma/8, Mülk/2, Hakka/8.

¹⁵⁷ Araf/11-12, Hicr/26, İsra/70, Ahzab/72.

¹⁵⁸ Bakara/55-56, Kıyamet/27-30,4.

¹⁵⁹ Bakara/186, 201, Al-i İmran/8, Araf/55-56, İsra/8, Hacc/118, Şuara/81-89

¹⁶⁰ İsra/20, Necm/39, Yusuf/109, Kaf/36-37, Hac/45-46, Sebe/33-35, Maide/66, Araf/96, Cin/16-17, Zuhuruf/22-23. Muhammed/10.

olabilmektedir. Hakimiyetini nasıl kullandığı sorunu ise ahlâki yetersizliğin veya mükemmeliyetinin bir göstergesidir.

Doğa yasalarının içine yerleştirilen nedensellik ilkesiyle sonuçlarının önceden kestirebilir olması,¹⁶¹ insan için aynı kesinliği ifade etmemektedir. Bu iki alanın kendine özgü yasaları olduğu için, insan bunları etkileme ve bunlardan etkilenme oranlarını belirleyebilir. Bu anlamda “doğanın yasalarını dinlemeyen yok oluşunu kolaylaştırmış olur.”¹⁶² Öyle ki bu evrendeki bir çok canlı türünden daha kısa ömürlü olan insanın yaşabilmesi için bu yasaların mantığını ve işleyişini kendi lehine çevirebilmesi gerekmektedir.

Bu noktada doğa yasalarıyla ilgili olan deretminizmin ne anlam ifade ettiğine bir bakmamız gerekmektedir.

Determinizm, nesnel gerçekliğin var olduğu alanlarda cari bir kanundur. Nedensellik ve nesnel yasalar sonuçların önceden kestirilebilir olduğu alanları ifade ederler. Aynı zamanda eşyanın inceliklerini kapsayan bir anlayıştır.¹⁶³ Bu anlamıyla, nesnel alanlar için katı bir gerçeklik olan nedensellik ilkesi belirleyici olmaktadır. İslam da ise, bu alanlardaki yasaların belirleyiciliğine bir itiraz yoktur. Ancak, İslam iradeyi ön plana getirdiği alanlarda insanın sorumluluğuna vurgu yapar. “Her şeyin maddi ayrımları olduğu, bir şeyin, bir nesnenin veya bir gerçekliğin belirli sınırlarının, kurallarının ve ayrımlarının bulunması”¹⁶⁴ ancak yasalar bazında geçerli olabilir, tercihler ve irade bazında değil. Bu yüzden islami endişe taşıyanlar tabiattaki deterministik kurallarla, insanın davranışlarının bağlı olduğu kuralları ayırmışlardır.

Determinist anlayış katı ve ılımlı bir seyir takip etmiştir. Her olayın nedenini araştırarak, ilahi iradenin belirlenim gücüne sahip, irade özgürlüğünü reddeden katı deterministlerin yanında; hem nedenselliği kabul edip, hem de insana özgürlük tanıyan ve kuralların sebep-sonuç ilişkilerini insa-

¹⁶¹ Gelman, Evren Bozuluyor, Bilim-Teknik, 141/sh. 32.

¹⁶² İnam, Kıyamet Nasıl Kopacak, Bilim-Teknik, 26/304, sh. 172-176.

¹⁶³ Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi, 2/222., Felsefe Sözlüğü, 136-137. Politzer, Felsefenin Temel İlkeleri, 179. Felsefenin Başlangıç İlkeleri, 35-36, Yudin-Rosenthal, Felsefe Sözlüğü, 102-103, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 181, Aydın, Din Felsefesi, 177. Bu anlayış İslam kültüründe “icabiyye” mezhebi olarak bilinir. Mezheb-i İcab, icab-ı kati, vucubiyye, zaruriyye, muayyeniyetçilik. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 104, 139.

¹⁶⁴ Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 139-140, Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, 44, Şeriatı, İslam ve Bilim, 1/313. Cüzi iradenin determinist bir tarzda belirlendiğini iddia edenler (cebriler) İlahi varlığın yaratıcılığını da tabiat kanunlarının ve olaylar manzumesinin dışında tek taraflı belirlenimine inanırlar. Erce, Kaza-Kader, 49.

nın belirlemesine de ait gören ılımlı deterministler vardır. Bunlar mutlak bir sosyal determinizme de vurgu yaparak, insana yaşama imkanı tanımamakta, mutlak bir tarihi determinizmi kabul ederek de, ibret ve değişimi imkansız görmektedirler.¹⁶⁵ Böylelikle, deterministler yaratma işini, iradeli bir varlık olan Allah'a değil, kurallara, nedensel yapıya ait görerek, Tanrıyı sınırlamış olmaktadır. Cebirler ise, insanın eylemlerinin kendi dışında belirlendiğini iddia ederler. Bu yönüyle, "alemi tan-zim fikrini Allah'tan bağımsızlaştırıp, ilke ve kurallara hasreden deterministler ile: özgür insandan iradeyi kaldıran cebirler aynı kulvarda birleşebilmektedirler."¹⁶⁶

"Kur'an'da milletlerin yükseliş ve düşüşleriyle ilgili yasalar vardır ve Allah bunu bu şekilde idare eder."¹⁶⁷ Bu katı deterministik bir kural değil, hür irade sahibi insanın çevresine karşı takına-cağı tutumun yönünü belirleyen ilkelerdir. Bu yasanın kâinat için ise mutlak bir mekanizmi ifade etmez. zira Allah'ın yarattıkları ile ilgilenmemesi, onları başıboş bırakması¹⁶⁸ da söylenemez. Dün-yanın yoktan var edilişiyle ilgili determinizmi ilahi irade kendisine has kılarak, bu ilkelerin tekrarını tabiata bırakmamıştır. Fakat, insan ve tabiat için gelişimini dikkate alarak var edilen değişim, geli-şim, ölüm, üreme, geliştirme v.b. gibi her şeyin kurallı bir yapısı da vardır.

İnsanın yeteneğine ait daireyi deterministik kurallarla ihata edersek, iradeli bir varlığı, tabiat gibi alternatifler arasındaki 'seçme hürriyeti'nden¹⁶⁹ yoksun bir varlığın derecesine indirmiş oluruz. Bu çelişkiden kurtulabilmek için insanın davranışlarını ilahi determinizmin alanından çıkarmamız gerekmektedir. "Tanrının inayeti, kainattaki düzen ve nizamı oluşturur. Bu Tanrının mükemmel oluşundan çıkar. Tanrının inayeti determinizmdir. Ancak, bu insanların cüzi iradelerine şamil ola-maz. Buradaki determinizm Tanrının ilminin gereğidir",¹⁷⁰ diyen İbn Sina sorunun farkına vararak 'iradeyi' ön plana çıkarmakla çözüm bulma iradesini ortaya koymuştur.

¹⁶⁵ Frolov, Felsefe Sözlüğü, 40-41, Cevizci, Felsefe Sözlüğü, 181-182, Frank, Doğa Bilimlerinde Determinizm, Pozitivizm, 74-77, Öner, Pozitivizmin Eleştirisi, 160.

¹⁶⁶ Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 136-137, Babanzade, İslam Ahlakı, 41-43.

¹⁶⁷ Okumuş, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, 139.

¹⁶⁸ Mâide/17, Enbiya/132, Furkan/45, Neml/16.

¹⁶⁹ Bu anlayışa "klasik cebr" denir. Bu anlayış iktisadi, dini, sosyal, maddi ve ruhbilim alanındaki nedenselliğin ötesinde her şeyi Tanrı'nın varlığına, fiillerine ait görür. İnsan hürriyetini kabul etmez. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 136, Bilmen, Mühhas İlmi Tevhid, 50.

¹⁷⁰ Atay, İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi, 204. Ayrıca, İbn-i Sina tabiat kanunlarına şamil evrensel bir inayetten de bahsetmektedir.

İnsan bedenindeki ve kainattaki kanunları ve mahiyetlerini bilmek zorundadır. Tarihi, sosyal, psikolojik ve mekanik kanunlar olan sünnetullahın keşfi sayesinde insanların ve toplumların gelişimi daha olumlu bir şekilde sağlanacaktır. Bu yüzden, “maddeyi anlamak ve ondan faydalanmak için onun kanunlarının keşfi gerekmektedir. Kur’andaki bu tip yasaların matematik kesinliği ve sebep-sonuç bağlamı, insana gelişim ve keşf imkanı tanımaktadır.”¹⁷¹ Milletler için olan kalkınma ve gelişimin kanunları da bu kesinliği ifade etmektedirler. Gelişmiş toplumlar bu manada Allah’ın iradesine daha uygun iş yapan milletlerdir. Eşyanın sırrını çözmek ve eşyayı insanın hizmetine sunmak Tanrı’nın insandan bir isteği, hatta emridir. Kim bunu sağlıklı bir şekilde geliştirirse, Allah’ın kanunlarını yeryüzünde icra etme makamına yükselecektir.

Daha çok felsefi anlamda ele alınan fatalizm¹⁷², cebr ve ezeli tesbite olan vurgusu dolayısıyla, iç ve dış alemde her şeye sebepler zinciri ve bunların sonuçları olarak bakmaktadır. Belki ince bir ayırım sayılabilecek tek şey şudur; cebriler bunu Tanrıya, deterministler ise tabiata ait görürler. Takdir ve silsile değişmez. Tayin ve tahdit ikisinin de ortak anlayışıdır. Bu anlayışın her türlü şekli Allah’ın iradesini tabiattan uzaklaştırmakla kalmaz, o iradenin açık bir sonucu olan, insanın iradesini de yok saymaktadır. Geleneksel kültürle ve insanların zaaflarına dayalı takdir görüşleri, mahiyetleri ve yükümlülükleri farklı varlıkları çizgisel bir mantıkla aynı kategoride ele almışlardır. Halbuki, matematik sistemin hakimiyetinden yasaları, yasaların hakimiyetinden de nötr bir tavrı çıkarmaktayız. Bu, dinamik bir zihin belirlemesi değil, aksine şuurulu varlıklara verilen bir şanstır. Yasadaki “kader unsurlarını”,¹⁷³ yasayı tesbit ederek kendisini onun zararlarından koruyan insana hasretmemek en iyi anlayışla ahlaki bir izah tarzı değildir. Halbuki tevhid de bazı alanlardaki nedenselliğe vurgu yapar ve bunu gizli güçlerin, şuursuz varlıkların elinden alarak iradeli bir yaratıcıya atfeder. “Eşyadaki nedenselliğin belki de en önemli ve faydalı yönü ilmi mümkün kılan yapısı”dır.¹⁷⁴ Kanunları va’z eden, yasaları yöneten ilkeleri koyan varlık, insana çözüm imkanlarını da tanıyarak kendisi için en iyi olanı seçmesine yardımcı olmak istemiştir. Böylece sürekli olarak tekrarlanıp duran şeyin aranmasına da bilim/ilim demektediriz.

¹⁷¹ Muhammed Gazali, Kur’anı Anlamada Yöntem, 151-153, 154. İnsanın ve kainatın eceli de bu yasalarladır.

¹⁷² Fatalizm, Fatum, ezeli değişmez söz demektir. Eski Romalıların bu anlamda bir Tanrıları vardı. Kam, Dini Felsefi Sohbetler, 128, Önceden takdiri esas alır. Yılmaz, Determinizm, 30, Hume, Din Üstüne, 60-61, 98.

¹⁷³ Koçak, Kaos, Bilim-Teknik, 94/325, sh. 6-13.

¹⁷⁴ Faruki, İslam Kültür Atlası, 97.

“Her an yaratma halinde”¹⁷⁵ ve “gözetleyici”¹⁷⁶ bir Allah mutlak determinizmi reddederek, bazen “müdahale ederek”¹⁷⁷ bazen de erteleyerek yasaların işlevselliğini kontrol etmektedir. Bu kontrol sürecinin en önemli işi alternatiflerin iyi veya kötü”¹⁷⁸ olarak yapma gücüne dayandırılmış olmasıdır. Tanrının kendisi için öngördüğü sıfatlar,¹⁷⁹ kainatı dışarıdan izlemesini imkansız kılmaktadır. Her an müdahalede bulunan Allah, yarattığı kanunları da kimsenin keyfi için ya da lehine bozmayacağını taahhüdünü¹⁸⁰ vermektedir. İnsanın lehine olan bu durumu onun aleyhine (takdire yönelik) döndürecek her yorum, yaratılış amacındaki ilkelerden biri olan ‘imtihan’a da ters düşmektedir. Zira, imtihan edilen bireyin bağımsız bir niteliğe sahip olarak, iradeli davranışlarla, imkanlarla donatılması gerekir ki, neticenin objektifliğine gölge düşmesin. Kur’an’ın insan tanımlaması¹⁸¹ da bu imkanları kapsayan genişliktedir.

İnsanı yaratan Allah en iyiyi bilmeyi¹⁸² kendisine özgü kılsa da, insana doğru yolu göstermiş ve onu sürekli kontrol etmektedir¹⁸³. Bütün bunlara rağmen yine de insan sebeplere başvurarak “kendi sonunu tayin eden”¹⁸⁴ en önemli etken olduğunun farkındadır. Bu kadar donanım ve imkanlara haiz bir varlığı yaratan Allah, kendisine bir müdahale alanı da çizmiştir. Bu alan, hiçbir za-

¹⁷⁵ Rahman/29, Bakara/28, 29, Nisa/17, Araf/54.

¹⁷⁶ Nisa/1, Rad/17.

¹⁷⁷ Enfal/17, Enam/63, 64, Tevbe/25, 26, Rum/47.

¹⁷⁸ Şems/8, Beled/10.

¹⁷⁹ İrade eden (Hac/14), bilen (Ahzab/38), canlı (Al-i İmran/2), yapan (Kasas/68), gören (Nisa/58), konuşan (Enam/34), işiten (Araf/200), gücü yeten (Maide/15-17), yaratan (Al-i İmran/47), v.b.

¹⁸⁰ İsra/77, Ahzab/38-39.

¹⁸¹ Kur’an öncelikle insanın kötü, olumsuz yanlarını sayar: Hırsına düşkündür (Fecr/16-20) acizdir (Maide/30,31) zayıftır (Nisa/128), muhtaçtır (Rum/41) gaflettedir (Fâtır/15), kendi kendisiyle beladadır (Şura/30). Hemen bunun yanına olumlu özellikleri yerleştirmektedir: Üstün yaratılmıştır (Araf/11), yeryüzünün halifesidir (Bakara/30), nimetlere layıktır (İbrahim/32), imkanları bol ve çeşitlidir (Zuhruf/32). En sonra ise insanın topluluklarla ilgili yönüne dikkat çekilerek aşamalı bir tanımlama bildirmiştir: Soyu (Nisa/1), yaratılışı (Al-i İmran/6), farklılıkları (Fâtır/32), sosyolojik bir bütün/ümme oluş (Bakara/213), milletlere ayrılış (Hucurat/13). Bu özelliklere sahip insan iradesiyle yüksek idealleri tercih etmiştir. Emanete sahip çıktı (Ahzab/74, 73, Haşr/21), kendini, varlığını ve çevresini tanıdı (Fussilet/53, Casiye/4) ve buna ek olarak ibadet edebilme (Hicr/99) hürriyetine kavuştuğundan bağımsızlığını kazanan tek canlıdır.

¹⁸² Kaf/16.

¹⁸³ İnsan/3, Rahman/3-4, Zâriyat/16

¹⁸⁴ Rum/41, Enam/132, Ahkâf/19.

man insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracak mahiyette olmadığı gibi, yükümlülüklerinin ertelenmesine de imkan tanımamaktadır.

Teorik münakaşalardan kurtulmak için, “seçme hürriyetinin her çeşidini”¹⁸⁵ insan için vaz geçilmez bir hak olarak görmemiz gerekmektedir. Allah’a karşı sorumlu varlıkların “özel konumlarını”¹⁸⁶ dikkate almadan, evren ve tabiat için var edilen eşyanın iç yeteneğini/tabiat kanunlarını sorumlu bir varlığı da çevreleyecek şekilde genişletirsek, insanın nefes alması mümkün olmayacaktır. Bu yüzden, doğrudan insanın belirlemesine ve şartlar karşısındaki tavır alışına bağlı olan ölüm zamanı, ecel ve rızık gibi unsurların, Allah’tan bağımsız olmasa da, O’nun iradesine uygun bir tarzda, insana bırakıldığı gerçeğini kabul etmemiz gerekir. Bu yaklaşımımız, kültürel alanı etkisi altına sokarak, insanı mecbur kılan her türlü kader telakkisine de karşı olmamızı gerektirmektedir. Öyleyse, ecel, rızık ve kader insana imkan olarak sunulmuştur. Alternatiflerin insan tarafından ele alınışına göre belirlenen “ezeli takdir” dışı bir alanı oluşturmaktadırlar. Öyle olmasaydı itaat için akli olan ve isyan edebilen bir varlığı Allah’ın yaratmasına da hacet kalmazdı. Bu özellikleriyle insanoğlu yeryüzünde Allah’ın nankörlükle suçladığı tek canlı özelliğini de korumaktadır.

C- İNSAN ÖZGÜRLÜĞÜ VE ECEL

Bu bölümde iki temel soruya cevap bulmaya çalışacağız. Birincisi: Klasik ecel anlayışımızın sorumluluk ilkesiyle ilişkisinin olup-olmadığı, diğeri de: Kur’anın sorumluluğu nasıl tarif ettiğidir. Bu iki yaklaşım bize nerede durduğumuzun işaretlerini verecektir.

a- Klasik Ecel Anlayışları ve Sorumluluk :

Ecel tartışmalarının mahiyetini “takdir”, “tayin-tesbit” ve “ezeli bilgi”ye bağlayan yorumcularımızın ekseriyeti, aynı zamanda insanın sorumluluğuna da vurgu yapmaktadırlar. Halbuki iki anlayış yalnız birbirini nakzetmekle kalmamakta, aynı zamanda, birinin mutlaklığı, diğerini izafiliğe düşürmektedir. Öyleyse, bu anlayıştan sorumluluk ilkesinin çıkarılıp çıkarılamayacağını da görmek gerekmektedir.

¹⁸⁵ Ahmed Hilmi, Üssü İslam, 68-70, Mutahharri, İnsan ve Kader, 100., Şeltut, Akaid ve Şeriat, 60., İbn Rüşt. Keşf Minhaci’l-Edille, 329.

¹⁸⁶ Topaloğlu, İnanç Esasları, 150.

Ana hatlarıyla, ‘ekollerin ecel anlayışlarını’ verdiğimiz bölümde, ilkelerini tesbit ettiğimiz “klasik anlayış”, ister Ehl-i Sünnet ister Mutezile isterse de Şii geleneğinde olsun, esasa vurgu yapmayan bir-iki nüans dışında farklılık göstermemektedir.

İnsana imkan olarak verilen bir süre, onun dışında hiçbir varlık için bu şekilde “seçimlik” hale getirilmemiştir. Bu süreci belirleme hakkının da yalnızca insana ait olduğunu ifade edebiliriz. Şu veya bu şekilde ömrünün sonunu getiren de bunun hesabını verecektir. İsteyerek (bilinçli eylemlerle) veya istemeyerek (çevre koşullarının etkileriyle) tercih edilen¹⁸⁷ her şey, insanı iradesinden bağımsızlaştırmamıştır.

Bu noktada klasik anlayışımızın ecele nasıl baktığının ipuçlarını görebiliriz. Mutezilenin geneline göre ecel, Allah’ın her insan için takdir ettiği bir hayat süresidir. İnsan, Allah tarafından belirlenen bir hayatı yaşar.¹⁸⁸ Tartışmanın kaynağında ahlaki bir neden yatmaktadır. O da, maktulun durumudur. Onların getirdikleri ayırım ise, ahlaki görüntüyü kurtarmaya yöneliktir.

Eşariler ise, eceli Allah takdir eder ve hükme bağlar demektedirler. Her şey Allah’ın iradesi dahilinde olur. O’nun iradesi dışında bir şey olamaz. Allah her şeyi ilmiyle kuşatır ve takdiriyle yaratır. İnsanın eceli de bu takdire aittir. Ölü (meyyit) ve öldürülen (maktul) da kendi eceliyle ölmüştür. Katil ölenin/öldürülenin ecelini kesmez-kesemez, ceza görmesi tercih ettiği kötü fiilin kesbi yüzündendir”, anlayışı hakimdir.¹⁸⁹ Bu yaklaşımdan da insanın özgürleşmesi için hiçbir kural üretilemez kanaatindeyiz.

Maturidilerde ise, öldürülen (maktul) kişideki ölüm fiilini yaratan Allah’tır. İnsanlara ecelini takdir eden de Allah’tır. Öldürülenin eceliyle ölmesi de takdirdir. İnsanın cezalandırılması, öldürme

¹⁸⁷ Munafikun/11, Nuh/4, Enam/2.

¹⁸⁸ Kabi, (Ö/319/931) Mutezile Ekolü’ndeki en farklı anlayışı temsil eder.

¹⁸⁹ Eşari, İbane, 12, Bağdadi, Usul, 142, Cüveyni, İrşad, 361, 363, Bakillani, Temhid, 332, 333, Eşari kelamcıları olan: Ebu’l-Hasan el-Eşari (260/330), Ebu Ali el-Cübbai (330), Ebu İshak el-İsferaini (408/1027) Abdulkadir Bağdadi (429/1037) el-İci (756/1355), Cürçani (816/413) et-Tusi (672), eş-Şehristani (548) Amidi (631), Hirevî (435), Ebu’l-Ya’la (448), İbn Tumart (525/1130), es-Semezzani (444/1052), Fahrettin Razi (606/1209), İbn Fürekan (691/1291), Bakillani (463/1013), Cüveyni (419/1028), Kadı Beydavi (691/1291) Gazali (505/1111) Taftazani (793/1390) gibi isimler aynı takdiri savunmaktadırlar.

filini seçmesiyle alakalı bir husustur.¹⁹⁰ Bu görüş yalnız Maturidelerde değil bütün Ehl-i Sünnet ekolünde ortak bir icma gibi algılanmıştır.

Ehl-i Sünnetin iki büyük ekolünün bu yaklaşım benzerliği Mutezilenin “takdir” anlayışını iptal etmekle kalmaz, aynı zamanda kültüre damgasını vuran ortak kabulü de ifade eder. Bu iki görüş üçüncü bir yaklaşımla da yani Şia’daki takdir üzerindeki vurguyla da desteklenmiştir.¹⁹¹

Görülüyor ki, klasik anlayışımızın temelinde Allah’ın ilmi ve kudretiyle takdir ettiği ölüm olayı vardır. Takdir, tayin ve tesbit değişmez bir husustur. Her canlının ölümü tadacak olması, her canlının Allah katında mutlak bir ecelinin olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu belirlenen süre gelince bütün tedbirler durur, bütün çareler boşa çıkar. Herkes ilahi hükme ister istemez boyun eğer. Ölümün kesinliği, ecelin kesinliğine hamledilir.¹⁹² Ecel anlayışı “yaratma” kavramının çerçevesine sokularak Allah’tan bağımsız düşünülmemiştir. Bu zorlamalar Eşarilerde olduğu gibi, Allah’ın iradesine yön verme eğilimini de göstermektedir. Yani, Allah’ın neyi irade edeceği/ettiği insan hürriyeti dışarıda bırakılarak yorumlanmıştır. Zaten bu düşünceden de bir sorumluluk anlayışına ulaşamamıştır. Her şeyi hikmetine göre takdir eden Allah, bunu yaparken en haklı “gerekçesi”nin ezelî ilmi olduğu genel kanaattir. İnsan davranışlarının mahremiyetini ve kime ait olduğunu da sorgulamamız gerekmektedir. Ahlakî açıdan yaklaşp sorunu ele alan ekoller ise, tenzih fikrine bakış açıları yüzünden problemi insanı özgürleştirme sürecine katkıda bulunabilecek bir tarzda ele almamışlardır. Neticede eylemlerinde bütünüyle bağımsız davranamayan insan, tercihlerinde “mecbur” bir bireye dönüştürülmüştür. Allah’ın varlığıyla ve gücünün sınırıyla imtihan edilen insan kendisini kurtaracak hiçbir çareye başvuramamıştır. Birey Allah’ın yüceliği karşısında ezilmiş ve onun ezikliği Allah’ın yüceliği ile kapatılmaya çalışılmıştır.

¹⁹⁰ Sabuni. Bidaye, 123, Aliyyu’l-Kâri, Fıkhu’l-Ekber Şerhi, 124, Taftazani. Şerhu’l-Mekasid, 2/160-162.. Maturidi Kelamcılar: Maturidi (333/944), Semerkandi (324/953), Pezdevi (493/1100). Ebu’l-Muin en-Nesefi (508/1115), Ömer en-Nesefi (537/1142), Burhaneddin en Nesefi (687/1289), Ebu’l-Berekat en-Nesefi. (710/1310), Nurettin es-Sabuni (580/1184), el-Uşi (575/1179), İbn Hümam (861/1457), Hızır Bey (863/1458). Kemaleddin Beyâdi (1098/1687), gibi şahıslardır. Tek tek yapılan incelemelerde mevcut durum İbn-i Kemal hariç ortak bir açıklama şekline getirilmiştir.

¹⁹¹ Kaşifu’l-Gıta, Caferi Mezhebi ve Esasları, 53, Mutaharri, İnsan ve Kader, 49, 103.

¹⁹² Enam/2, Yunus/49, Nun/5, Nuh/4.

“Yaratılan fiillerden birini seçme” anlayışına kadar indirgenmiş olan irade hürriyeti anlayışı, bu seçimin yönünün de takdir edildiğini bildiren haberlerle,¹⁹³ insana çıkış kapısı bırakmamıştır. “İlimle tesbit, hikmetle emretmek” tarzında formüle edilen genel yaklaşımın temelinde Allah’ın ilminin mahiyeti yatmaktadır. Onlara göre, zaman ve irade önceliği olan ilim zorlayıcı bir karakter taşımaktadır. Üstelik de Allah’ın dilemesi¹⁹⁴ insanın dilemesine göre öncelik arzettiğinden “kaderin ezelde tesbit edildiği anlayışı,¹⁹⁵ insandan üstün bir belirleyicinin kudretli ellerinde şekillendirilmiştir. Bu anlayış, insan için hayati önem taşıyan bir konuda kendisini yetkili kılmayan “aşkın” bir eğitime dönüşmektedir ki, Allah’ın iradesinin bu yönde tecelli etmediğini düşünmekteyiz. Bakara suresi 286ncı ayetteki “takat/güç yetirebilme”nin insana dönük tercih hakkını da verdiğini ve ezeli ilmin zorlayıcı karakterinin olmadığını düşünmekle beraber, bu ilmin insana ve iradeli davranışlarına dönük kendisini sınırlayıcı bir mecrada ilerlediği kanaatindeyiz.

Sorumluluğu ve irade hürriyetini ön plana çıkaranlar, Allah’ın takdirlerinin şartlara, durumlara ve insanın iradesinin eğilimlerine göre olduğunu, aksi bir durumda ise (önceden belirleme), insanın sorumlu olmasının önündeki tek engelin de bu takdir olacağını belirtirler. Allah, yasakladığı şeyi gizlice takdir etmez. Eğer böyle olsaydı, “dilediğinizi işleyin”¹⁹⁶ yerine ‘takdir ettiğimi işleyin’ derdi. Dileyen inkar etsin, dileyen iman etsin” yerine “istediğim kimse iman etsin, istediğim kimse de kafir olsun” derdi.”¹⁹⁷ Bu yaklaşım, sorumluluğu öne alarak insana dışarıdan müdahaleyi asgariye indirgemektedir. İnsanı ve onun iradeli davranışlarını öne çıkaran her düşünce “hür düşünce”

¹⁹³ İlgili hadislerden çıkan sonuçlar birbirinden değişiktir. Bu tür haberlerin siyasi endişelerden neşet ettiğini. kitleyi kontrol etmenin en iyi yolunun inancını şekillendirme işi olduğunu söyleyenler varsa da. esas eğilimi. insanın tarihten getirdiği kadercı anlayışta aramak gerektiğini düşünüyoruz. Zira, ilk dönem risalelerindeki inanç yönlendirmesi de bu yönde daha ağırlıklıdır. Ömer b. Abdulaziz, Risale, 42-44.

¹⁹⁴ Tekvin/29. Kehf/29.

¹⁹⁵ Buhari, Kader, 1.2. “İster kasıtlı, ister kasıtsız olsun, ister bir sebepten, istersè de aniden olsun. hepsi de tayin edilmiş eceliyle ölür... Dünyada bir saat tayin edilmiş ömrü olan onu yaşar, bir ayak basacağı yer varsa. mutlaka orayı çiğner. bir dane miktarı şeyler varsa, ona malik olur. öleceği yere mutlaka varır.” Ömer b. Abdulaziz. Risale, 52-54. Bu anlayışla hadislerdeki anlayışın uyumu dikkat çekicidir.

¹⁹⁶ Fussilet/40.

¹⁹⁷ Bu yaklaşım Hasan Basri’nin özel tavrıdır. Risale, 3/83 O, “izin” olayını “serbest bırakma” olarak anlar. Yunus/100, Nisa/78-79 ayetlerini ise irade hürriyeti ve insan sorumluluğuna dönük yorumlamıştır. Hud/105’deki said ve şaki tavrının belirlenimini reddederek; öyle olsaydı Peygamber ve kitabın gelmesinin anlamsız olacağını söylemektedir. Hasan Basri, Risale, 3/78-79.

olarak kabul edileceğinden, buna sahip olan insanı Allah'a rakip gibi görmenin de doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

b- İrade Problemi:

(Ra-ve-de) sülasisinden ifal vezninde masdar olan irade kelimesinin asıl anlamı; 'taleb etmek'tir. Ancak kelime "emretmek, istemek, dilemek, meyletmek, arzu etmek, en iyiyi tercih etmek, itina göstermek ve kasdetmek"¹⁹⁸ gibi anlamlara da gelmektedir. İhtiyar, meşiet ve irade yakın anlamları olan kavramlardır. Kur'an'da bu kullanışların ortaklığı da söz konusudur.¹⁹⁹ Genel kabul gören anlam ise: "Fiiller arasından birinin tahsisi, mümkün olan şeylerin olmasını ya da olmamasını tercih etmek."²⁰⁰ demektir.

Allah'ın iradesinin en önemli yönü; "irade olunan şeyin mutlaka vücuda geleceğindeki kesinliktir."²⁰¹ Bu kesinlik "yaratma" işi ile başlayıp "tercih etme" ile son noktayı bulacaktır. Allah insanı yaratır, ancak onun ne olup olmayacağı (kafir-mümin v.s.) Allah'ın değil, insanın sorumluluğundadır.²⁰²

"Hür irade kavramı, İslam düşüncesinde tam anlamıyla mevcut değildir."²⁰³ diyenler, Kur'andaki farklı anlamlara gelebilecek ayetleri²⁰⁴ delil gösterme eğilimindedirler. Eğer insanın fiili "bir şey" ise; Allah, "her şeyi" yaratan²⁰⁵ olduğunu söyleyerek, insanın fiillerini de Allah'a ve O'nun ilim, kudret ve irade sıfatlarına dayandırmışlardır.

¹⁹⁸ İbn Manzur. Lisanu'l-Arab. 5/365, 366.

¹⁹⁹ Keskin. Kader-Kaza. 122.

²⁰⁰ Sabuni. Maturidiyye Akaidi, 105.

²⁰¹ Enam/35.

²⁰² İzutsu. İman Kavramı. 262, Özler, İslam Düşüncesinde Tevhid, 220.

²⁰³ Watt. Hür İrade. 8., 22-23.

²⁰⁴ Hürriyet-sorumlulukla ilgili ayetleri: Araf/28, Tevbe/82, 95, Bakara/205, Ahkâf/14, Hadid/18 ve bunu Allah'a dayandıran ayetler: Araf/179, Yunus/99-100, Hud/107, Saffat/96, Cuma/39. Bu yaklaşım sıklıkla görülen bir anlayıştır. Yani Kur'an iki anlayışı da kapsamaktadır diyor. Bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Kur'an'da çelişkili ifadeler bulunamaz. Yazıcıoğlu, İnsan Hürriyeti 122-123, Taftazani, Kelam ilminin Belli Başlı Problemleri, 158.

²⁰⁵ Bakara/2, Nisa/82, Secde/1, Seyyid Sabık, Akaidü'l-İslam, 93, Beyhaki, Kaza-Kader, 25, Özler. Tevhid. 217-218. Babanzade, İslâm Ahlâkı, 37.

Cahiliye döneminin etkin bir inancı olan kader anlayışı, yeni dini seçen kişilerde de zihinsel bir yapı olarak kalmıştır. Bu yüzden ayetlerin vurguladığı temel esaslar anlaşılan veya anlaşılması gereken şekilde değil, mevcut realiteler ışığında algılanmıştır. Bu yüzden iki türlü vahy bildirimlerinin olduğu anlayışı yaygınlık kazanmıştır. Bu anlayışın Kur'anla uyumlu bir yanının olmadığı görülmektedir. Zira o, tek yaratıcının çelişki kabul etmeyen iradi eylemlerinin bir neticesidir. Aşırı belirgin olmayan şeylerin (özgürlük gibi), sorumluluğu kaldıracak şekildeki izahı dini değil, kültürel bir yanılsamadır. Buna uygun olarak gelişen İslâmi kültürde, özgürlüğe ve özgür bireye hep şüphe ile bakılmış, bazen de insan özgürlüğü Allah'ın alanına tecavüz olarak görülmüştür. Bu yüzden; "Özgürlük, uğrunda savaşılacak bir ideal değil, ancak kaçınılması gereken bir felakettir",²⁰⁶ anlayışı yaygınlaşmıştır.

İnsanın iradi davranışlarını da Allah'ın dilemesine ait kılmak,²⁰⁷ Kur'an'ın da benimsemediği²⁰⁸ bir zihniyettir. Yaratmanın ontolojik yönüne ağırlığı veren ayetler, dünyaya dönük yönüne önem veren ayetlerden daha üstün değildir. İkisi de "Allah'ın dilemesi"nin içindeki alanları kapsamaktadır.

İrade, etkin²⁰⁹ bir süreci kapsadığı için, iradeli varlığın bu yönüyle üstün/farklı olması gerekmektedir. Kendi elinde olan yeteneklerinin kullanımı ile, "verili güç olan akla"²¹⁰ hem misyon hem de kişilik kazandırılmış olacaktır. Zira Kur'anın muhatap aldığı şey de bu akletme sürecidir.

İnsana tanınan seçme ve dileme özgürlüğü, onun karar verebilecek yeteneklerle donatıldığıının işareti sayılmalıdır. Allah'ın fail-i muhtarlığı, insanın fail-i muhtarlığı alanında kendisini sınırla-

²⁰⁶ Watt, Hür İrade, 190.

²⁰⁷ Beyhaki, Kaza-Kader, 24,25, Razi, İslam'ın Ana Konuları, 80.

²⁰⁸ (Allahu halikun kulli şeyin) Enam/102, Ra'd/16, Zümer/62, Mü'min/62 ayeti kudreti, (Allah her şeye kadirdir) Bakara/20, Allah her şeyi bilir, Şûra/2, şeklinde olan ilmi ön plana çıkarmıyor. Allah yaratır, güçlüdür ve ilim sahibidir, ancak iradesini açığa vurarak insana da belli alanlarda mutlak hürriyetini tanımıştır. Bu O'nun va'didir.

²⁰⁹ Keklik, Felsefe Metafor, 6.

²¹⁰ Draz, İslam'ın İnsana Verdiği Önem, 48-49, Irving, Kur'anın Temel İlkeleri, 56. Akla ait bir özellik olan seçme, karar verme ve irade etme özellikleri çeşitli şekillerde ele alınmıştır. Eş'ariler kesb'e, Tusî irade hürriyetine, Konevi, ilahi determinizme (takdir), Hızır Bey ise takdirde aklın yeri olmadığını iddia ederek genel yaklaşıma örnekler verirler. Veliyyuddin, Kur'anın Felsefi Öğretileri, I/235-254, Abdu'l-Hayyım, Eş'arilik, I/264, Sıddık, Tusî, II/200, Keklik, Sadeddin Konevi, 163-164, Hızır Bey, Kaside-i Nuniyye, 558-559, Gazali, İhya, I/282.

dığından, Allah'ın yaratıcılığının dışında irade buyurmasıyla da muhatap olmaktadır. Çünkü, O'na ait bazı sıfatlar o kadar kapsamlıdır ki, ibadet/taat anlayışlarımızın yeniden sorgulanmaması halinde, insanı Allah'a rakip görme eğilimimiz devam edecektir.

Bu konuda söylenebilecek tek şey, “insanın sorumluluğu ancak hürriyetiyle bilinir.”²¹¹ Bu yüzden insandan mükemmel bir varlık olarak bahsedeceksek, hem akli hem de fiili bütün etkilerden uzak. tek başına karar verme hakkı olan bir varlıktan söz ettiğimizi bilmeliyiz Sorumluluğu akıl ve yetenek gibi iki temel güç üzerine bina eden İslam, insanı Allah karşısında şahsiyetli ve ahlaki bir zeminde görmektedir.

“Hem hür iradeye hem de cebre vurgu yapan ayetler” olduğunu iddia etmenin çelişki olduğunu: böyle anlaşılan ayetlerin mutlaka farklı alanlara vurgu yaptığı gerçeğini unutmamalıyız. Zira, hürriyete vurgu yapan ayetler insanın iradesine, Allah'a, takdire vurgu yapan ayetler ise O'nun kanun, nizam ve düzenlemelerine atıf yapmaktadır. Bu vurgularla birlikte, Allah'ın dışında tek hür varlık sayılan insan böylelikle sorumluluğunu da bireysel bir çerçeveye taşıyabilecektir.

c- Kur'an ve İnsan Sorumluluğu :

İnsan fiil sahibi²¹² bir varlık olduğu halde, onun sınırlarını tayin etmeye çalışan ilahi cebr anlayışımız, dayanaklarını Kur'andan alma eğilimindedir. Bu yüzden, problemin çerçevesini çizmek için ayetlerin bu konuda ne dediğini görmemiz gerekmektedir.

Kur'an insana nimet-külfet dengesini veren ilahi bir dengeye sahiptir. Yüce Allah, insana önce kabiliyet ve irade vermiş, sonra da onu sorumlu tutmuştur.

Davranış özgürlüğünü tanıyan ayetlerin en önemli tezi: “herkesin kendi kazandığının kefil”²¹³ olduğu beyanında gizlidir. Kazandıklarıyla doğru yolda olanlarla, sapıtanların ayırımını²¹⁴ da o yapacaktır. “Kendi çabasından başkasıyla hesaba çekilmeyecek”²¹⁵ bir insan için asla haksızlık yapılmayacak ve karşılığı tastamam verilecektir. Öyleki bu uğurda kimse kimsenin ne sorumluluğu-

²¹¹ Garaudy, İslam ve İnsanlığın Geleceği: 134, Özler, Tevhid, 219.

²¹² Fiil : Kudret sahibinden sudur eden şeydir. Kadı Abdülcabbar, Şerh 324. Cürcani, Tarifat. 112. Maturidi, Tevhid, 235, İsferraini, Tabsır, 151.

²¹³ Müddesir/38.

²¹⁴ Kalem/7, Hac/72-74, Enam/2,9, Kamer/51.

²¹⁵ Necm/38-41, Tevbe/7-10.

nu, ne de yükümlülüğünü alabilecektir. Yani herkes kendi sevap ve günahının karşılığını” alacaktır. Yaradılışı gereği başıboş olmayan insan²¹⁶ “en iyi ve en kötü olma”²¹⁷ gibi iki farklı alanda kendini deneme imkanına sahiptir.

Geçmiş milletlerin, yüklendikleri sorumluluklarının aksine davranışlar yaparak,²¹⁸ yeryüzünü yaşanmaz bir gezegen haline getirmeleri sonucunda, suç-ceza tanımlamasına uygun olarak ilahi aza baba düçar oldukları izah edilmiştir. Bunun bir benzeri günümüz bireyi için de geçerlidir. Zira ona da doğru yol gösterilerek, ondan sorumluluğunu müdrük bir davranış beklenmektedir.

Ölümün bir kader-ölçü olduğu dünyamızda, ölüm kanunlarının cari olması, insanın ölüm karşısındaki sorumluluklarını daha da artırmaktadır. Kimin ne zaman öleceğinin de belirtilmediği bir dünyada, yaşamımızdan ve de ölümümüzden hesaba çekileceğimizi bilerek yaşamak durumundayız.

Allah’ın iradesi²¹⁹ ve dilediğini saptırması,²²⁰ kavramları şu şekilde anlaşılmalıdır: Allah dile-yeni saptırır ve bireyi dilediğini yapabilmesi için imkanlarla donatır. Yukarıdaki ayetlerin ışığında ortaya konulan gerçek, Allah’ın saptırmayı dilemesi, insanın sapma fiillerinin icrasına izin vermesi ve bunun neticesinde de sapma/saptırma olayının gerçekleşmesi demektir. Temel belirleyici insanın sapma iradesi ve buna dayalı olarak gerçekleşen eylemidir.²²¹

Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de kendine muhatab olarak insanı seçtiğini bildirmiştir. Bu ifade insanın değerini ortaya koymaktadır. Temelinde hürriyet olan bu davranışın Allah tarafından insana güven duygusu vermekle tamamlandığı görülmektedir. Bu kadar üstün vasıflarla donatılan insanın sonunda hesap vereceğini bilmesi davranışlarındaki düzelmeyi de sağlayabilecektir. Ancak, Allah’ın yaratma kavramı insan fiilleriyle ilgili olarak kesin bir ifade tarzıyla değil, ontolojik bağlamda kullanılmıştır. Kendi eylemlerinin sahibi olan birey, Allah’ın yeryüzü için öngördüğü projeleri gerçekleştirebilecektir. Bunun temel malzemesi de akıl ve özgürlük seçenekleridir. Bu yüzden yeryü-

²¹⁶ Kıyamet/36. Secde/18.

²¹⁷ Tin/4-6, Kehf/29, Nahl/104.

²¹⁸ Talak/3, Abese/21, Kıyamet/26, Kehf/19, Enam/10-11, Fâtır/24, Rad/11, Vakıa/83-87, Mü’min/15. Yasin/68.

²¹⁹ İnsan/30. 31, Enam/83, Enfal/27-29, İsrâ/97, Kasas/56, Ahzab/17, Casiye/23, Teğabun/11.

²²⁰ Fâtır/8, Enam/48-149, Enfal/24, Tevbe/51.

²²¹ Tevbe/77, 115.

zün yaşanır bir cennet haline getiren insan sorumluluğunu en iyi şekilde icra eden insan olacaktır. Bu anlamda insan kendi fiilinin sorumlu bir failidir.

İnsana sorumluluğuna dayalı olarak verilen yaratma, yapma ve üretme gücü onun tanrılaşmasını değil, Tanrının karşısındaki bağımsız ve ilkel tavrını belirlemek içindir. İrade beyanına rağmen Allah'ın kendisi için bir müdahale alanı çizmesi, yeryüzünde olabilecek zulüm ve haksızlıkların daha sonraki zamanlara göre tesbitini ve bu davranışlara karşı uygulanabilecek cezai müeyyideleri göstermesi bakımından önemlidir. İnsanoğlu için ise özgür bir şekilde eylemini oluşturarak, bahanesi kalmayacağı noktaya doğru ilerlemek, hesabının objektif değerlere dayandırılmasıyla daha da netlik kazanmıştır. Kur'an bu objektif ölçüleri merkeze alarak, insan sorumluluğuna yeni bir bakış açısı getirmek istemiştir. Yaratma kavramı insanla Allah'ı eş tutan bir nitelikte değil, insanın gücüyle doğru orantılı olarak anlaşılmalıdır.

İnsanı ve onun hür davranışlarını öne çıkarmayan bir din anlayışı kısır döngüden kurtulamayacaktır. Kelam ekollerinin bazıları, ilkesel temelde dahi olsa insanı ön plana çıkarmaya uğraşmakla bu konudaki problemin kaynağını göstermeye çalışmışlardır. Ancak gelişen şartlar onların da ilkeleriyle tutarsız bir davranış sergilemelerine neden olmuştur. Bu anlamda düşünen ancak şartlanmayan bir bakış ve akli delillendirme metodunu insanın sorununu çözmekte kullanabileceğimiz kanaatindeyiz.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN'DA ECEL DÜŞÜNCESİ

A- KUR'AN VE ECEL KAVRAMI

a- Tanım ve Tesbit :

Kur'an-ı Kerim'deki ecel ile ilgili ayetleri inceleyerek, bu konuda daha sağlıklı fikir yürütebiliriz. Ecel kavramı ve türevlerinin¹ kategorik ayrımları aynı zamanda kavramın içeriğini de tanımlayacağı için, ayetlerin dilini daha iyi çözebileceğiz. Şu halde, "ecel" lafzının ve müştaklarının geçtiği ayetlerin neyi ifade ettiklerine dikkat etmemiz gerekmektedir. Bu ayetleri on grupta topladık.

- 1- Ölüm vakti, süresi, belirlenmiş ölüm zamanı, (ecel, ecel-i müsemma), ölüm için takdir.²
- 2- Aile hukukunda : Boşanmada iddet süresi.³
- 3- Ticaret: Borçlanmada zaman veya sürenin sonu.⁴
- 4- Kozmik Düzen: Gezegenler, gök cisimleri, ay, güneş v.b., gece-gündüz için tayin edilmiş zaman, devirleri için takdirli süre.⁵
- 5- Sosyolojik Kurallar : Toplamların ölüm ve yok oluş kanunları, ölümlerinin takdir edilmesi, milletlerin ecelleri.⁶
- 6- Biyolojik Süreç : Ömür süresi.⁷

¹ Ecel kelimesi ve türevleri Kur'an'da 56 yerde geçmektedir.

² Enam/2.60,128, Al-i İmran/154, 145, Araf/135, 185, Hud/3, Yunus/11, Rad/38, Nahl/61, İsra/99, İbrahim/10, Taha/129, Ankebut/5,53, Fatır/45, Zümer/42, Mü'min/67, Münaфіkun/10-11, Nuh/3-4.

³ Bakara/231, 232, 234, 235, Talak/2-4.

⁴ Rad/2, Rum/8, Lokman/29, Fatır/13, Zümer/5.

⁵ Araf/34, Yunus/49, Hicr/5, Mü'minun/43,.

⁶ Fatır/11.

⁷ Mürselât/12.

- 7- Takdim-Tehir : Ecel veya ölümün takdim ve tehiriyle ilgili tesbitler.⁸
- 8- Nesnel Süreçler : Normal zaman, sayılı süreler, yakın zamanlar.⁹
- 9- Düzenli Kurallar : Takdir edilen kanun, kitap.¹⁰
- 10- Biyolojik Ölüm : Ölüm ve ölümün mutlaklığı.¹¹
- 11- Embriyolojik Süreç : Anne karnındaki süre, ecel.¹²

Yukarıdaki kategorik ayrımın neyi ifade ettiğini daha sonra irdelleyeceğiz.

b- Kapsam :

Kur'an-ı Kerim'de ecel konusunda üzerinde durularak farklı yorumların yapıldığı en önemli ayet, En'am suresinin 2. ayetidir. Bu ayetin, ecel düşüncesinin sistematığını oluşturduğu ve yorum farklılıklarının da en çok bu ayetin farklı anlaşılmasından ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yüzden Kur'an'ın ne anlattığını ortaya koymadan önce, insanların bu ayetlerden ne anladığını görmemiz gerekmektedir.

“Sizi çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz.”

Ayetten, ölüm vaktinin tayini ve yaşamın sonunun belirli olması anlamını çıkaranlar; doğumla ölüm arasını, ne zaman ölüneceğinin tayin ve tesbitini yaptı diyenler ise, ruhlar aleminden kıyamete kadar ki belirlenmeyi esas almışlardır. Bu görüşlerin kaynağında ise söz konusu ayette açık olarak verilen iki ecel kavramı bulunmaktadır. Bunlar da ecel-i kaza ve ecel-i müsemma kavramlarıdır. Ancak klasik Ehl-i Sünnet yorumcuları ve bir çok alim, bu ayetin tek eceli savunduğunu ortaya koyabilmek için yorumlarını insanın dışındaki bir aleme yani kıyamet gününe taşımışlardır.

⁸ Kasas/28-29, Nisâ/77, Hud/104, İbrahim/44.

⁹ Rad/38-39.

¹⁰ Rad/38-39.

¹¹ Al-i İmran/145,154.

¹² Hac/5.

1- Ecel-i Kaza :

Müslüman kültüründe ecel-i kaza kavramı genellikle üç şekilde anlaşılmıştır.

1. Bütün insanlar için bir ecel, 2. İnsanların ölümleri için tesbit edilmiş bir vakit, 3. Yaradılış ve ölüm arasındaki varlığı konulmuş süre, ecel.¹³ Ayrıca kavram şu şekilde de yorumlanmıştır: Hayatın sonu, mutlak ölüm, dünyanın eceli, Ahiret eceli, dünyadaki eceller, berzah aleminden kıyamete kadar geçen süre, uyku ve bireysel ecel¹⁴ olarak çeşitli şekillerde anlaşılmıştır.

2- Ecel-i Müsemma :

İkinci kavram olan Ecel-i Müsemma ise daha ziyade kıyamet, ölüm ve ölüm sonrası için yorumlanmıştır: Ölüm ve diriliş arası ecel, kıyametin eceli, Ahiretin eceli, dünyanın sonu, ba's eceli, ilimde var olan ecel, insanın ölümü, dünya hayatı ve umumi ecel.¹⁵

Görülüyor ki, yorumcular ilk eceli ölüm, ikinci eceli de kıyamet olarak anlama yönünde büyük gayret sarfetmişlerdir. Bazen ikisini aynileştirseler de ağırlıklı görüş bu meyandadır. Bu konuda uyuşanların ortak anlayışı budur. Farklı bir tefsir anlayışına sahip olan Taberi (310/922)¹⁶ ile, hayatını selevin akidesini oluşturmaya adanmış olan Tahavi (321/933) aynı yorumda birleşebilmişlerdir.

Genel kanaate göre iki ecel de Allah'ın ilmiyle takdir edilmiştir. İki ecel de azaba yaklaşmayı ifade eder. Ancak, ilk ecel insan ömrü için, ikincisi ise kıyametteki süreye ilişkin değerlendirilmiştir. Bazı yorumlara göre asla tehir edilmeyen eceller, bazı yorumculara göre gelirse tehir edilemez, gelmezden evvel takdire uygun olarak tehir edilebilir. Bazen de ikisi birden hem insan, hem de dünya için değerlendirilmiştir. Bu iki süre de Ümmü'l-Kitap'ta kayıtlı haliyle mutlak gerçekliği ifa-

¹³ Taberi, Camiu'l-Beyan, 7/146-147, Esed, Kur'an Mesajı, I/223, İbn Abbas, Tefsiru İbn Abbas, 195.

¹⁴ Taberi, Camiu'l-Beyan, 7/147,148, İbn Abbas, Tefsir, 195., Çantay, Tefsir, I/182, Beydavi, Tefsir, I/293, 321, 357, Zamahşeri, Keşşaf, 2/4. Ebu's-Suud, İrşad-ı Akli's-Selim, 2/119, Razi, Tefsir-i Kebir, 9/321, 323, 10/179-182. 11/33, 16/426, Kurtubi, Cami'u'l-Ahkam, 6/389. İbn Kesir, Tefsiru Kur'ani'l-Azim, 2/127. (Trc.: 6/2549). Yazır, Hak Dini, 3/1874-1875, 4/2344, Mevdudi, Tefhim, I/532. Mehmet Vehbi, Hulasatu'l-Beyan, 4/1369, Ateş, Kur'an-ı Kerim Tefsiri, 2/859, Kutup, Fi Zilal, 4/54, 204, Esed, Kur'an Mesajı, I/223.

¹⁵ Taberi, Camiu'l-Beyan, 7/146-147, İbn Abbas, Tefsir, 195, Beydavi, Tefsir, I/449, 514, 2/161, İbn Kesir, Tefsir-u Kur'ani'l-Azim, 2/127, 3/216, Zamahşeri, Keşşaf, 2/65, 4/615, Razi, Tefsir-i Kebir, 27/145, 9/469. 12/499, 14/261, Yazır, Hak Dini, 3/1874, 1875, 6/1804, 8/5370/71, Esed, Kur'an Mesajı, I/223, 421. 3/1191. Mevdudi, Tefhim., 3/34, 364, Bilmen, Kur'an-ı Kerim Tefsiri, 6/2/15, 1442, Çantay, Kur'an-ı Hakim, 2/867, 3/1094, Mehmet Vehbi, Hulasatu'l-Beyan, 15/6157. Ebu's-Suud, İrşad-ı Akli's-Selim, 2/120.

¹⁶ Gazali, Ehl-i Sünnet'in Müdafası I/38.

de eder. Kudretiyle yaratan Allah, iradesiyle kanunlarının işleyişini bir kadere dayandırmıştır. Gerek insan, gerekse de kainat bu kaderinden kaçamaz. İnsan, eceline vardığında ölecek, kainat ise helak olacaktır. Nuh suresi 4. ayet ve diğer ayetlerin tarafsız ve birikimsiz irdelendiği zaman bildirdiği ifadeler “imkan”ların varlığına işaret etmekte olmasına rağmen, ecel-i kaza ve ecel-i müsemma ne sebeple olursa olsun ertelenemeyen, görünürde öyle bir şey var olsa bile bu da ilahi takdirdeki yazıya göre, ezeli tesbite uygun olan bir durumu yansıtmaktadır. Genellikle dünya için “ölüm”ün vuku bulduğu kaza eceli, ba’s ve kıyamet için takdir edilen yok oluş süresine müteallik müsemma ecele mecburi uyum sağlayacaktır.

Bu kadar farklı yorumların olduğu bir ecel anlayışının Kur’an’dan kaynaklanmasına imkanı yoktur. Çünkü, ayetlerin nesnel yorumlarından ortaya çıkan şey, bu anlayışlarla birebir örtüşmemektedir. Kültürel sürecin yorumlara dahil edilmediği bir anlama eylemi, daha rasyonel bir anlayışı ortaya çıkaracaktır kanaatindeyiz.

Bazen ecel “yakın” bir zamanı ifade etmek için kullanılır. Bu kullanımıyla belirli bir sürecin mutlaka son bulacağı ifade edilmektedir: “Kendilerine azabın geleceği, bu yüzden zalimlerin : “Ey Rabbimiz! Yakın bir müddete kadar bize süre ver de senin davetine uyalım ve peygamberlere tabi olalım” diyecekleri gün hakkında insanları uyar. Daha önce, sizin için zevâl olmadığına yemin etmemiş miydiniz?¹⁷

Bu ve benzeri ifadelerdeki yakın zaman ölüm ve kıyametten çok, pişmanlık haliyle yakalanmış insanların dünya hayatına yönelik “zaman” istekleridir. “Az bir süre” olan bu istek, verilmiş karar gereği karşılanamamış ve ister dünyada, isterse Ahirette bu yakarışların bir netice vermeyeceği izah edilmiştir. Bu yüzden, dünya hayatı, kıyamet ve zaman Allah için az bir süredir.

Kur’an-ı Kerim’de kurallarla ilişki kurularak açıklanan en net ecel anlayışı sosyolojik süreçleri ifade edenleridir. Ümmetlerin sürelerini ifade eden ayetler¹⁸ her zaman kurallı cümleler olarak verilmiş ve şartları sonucun önüne alınmıştır. Tarafsız olan bu kurallar, azap veya yok oluş şeklindeki ecele kavuşmayı standart hale getirmiştir. Geçmiş milletlerin helâkleri için va’d edilmiş vakit, zaman, saat, süre, an, şart devir ve kıyametleri¹⁹ gibi çok farklı terimlerle izah edilen bu süreç, Allah’ın ilmi ve hikmeti gereği koyduğu yasaların, kudretiyle icrasından başka bir şey değildir.

¹⁷ İbrahim/77, 44, Münafikun/10., Hud/104.

¹⁸ Yunus/49, Araf/34, Hicr/5, Mu’minun/43.

¹⁹ Taberi, Camiu’l-Beyan, 8/167, Zamahşeri, Keşşaf, 2/101, Beydavi, Tefsir, I/337, 438. İbn Kesir. Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim 2/220,435, Razi, Tefsir-i Kebir, 10/354-355, 12/399, 14/59, 16/426, 22/381. Yazır. Hak Dini. 3/2151-2156, 4/2729, Mevdudi, Tefhim, 6/469-471, Hanefi, Mine’l-Akide, 3/348.

Kur'an'ın verilerine göre, toplumlar için var olan bu kurallar ayırım yapılmaksızın herkese eşit olarak uygulanacaktır.

“De ki: Ben kendime bile Allah'ın dilediğinden başka ne bir zarar ne de bir menfaat verebilme gücüne sahibim. Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiği zaman artık ne bir saat geri kalır ne de ileri giderler.”²⁰

Bu ve benzeri ayetlerdeki “ümmetlerin eceli”, kesinlik arzeden, ziyade ve noksan kabul etmeyen bir durumdur. İnsanlar ve toplumlar için konulmuş yasalara uyarak yok olmayı tercih edenlere Allah'ın iradesiyle müsaade edilmiştir. Kıyamet veya azap vaktinde ise bu süreç durdurularak ümmetler yine yaptıkları davranışların bireysel hesaplarını vereceklerdir. Hesap verme toplum için genel kullanılmış ise de hesabı verecek olan tek tek bireylerin kendileridir. Yani, iki halde de milletlere verilmiş olan ‘var olma yasalarını’ yok oluşları için erkene alanlar, başka bir kanunla, mucize veya müdahaleyle yok edilebileceği gibi, sonuçlarına da katlanacaklardır. Kesin olan durum, bunun tek tek değil, bütünsel bir takdiri kapsamış olmasıdır. Milletlere verilmiş olan yaşama imkanı, süresi ve bu sürenin sonucunda mutlak olan yıkılış veya ölüm kanunları herkes için objektif değerler olarak kalmaktadır. Bu konudaki hüküm tarafsızdır.

Düzenli kanunların gök cisimleri ve kozmolojik düzen için daha belirgin olduğunu gösteren Kur'an ayetleri vardır.²¹ Bu ayetlere göre Allah gök cisimlerine, gezegenlere, güneş ve aya, yıldızlara, gece ve gündüze akışlarını tamamlamak için şartlarla örülmüş bir süre tayin etmiştir.²² Müsemma ecel olarak anlatılan bu süre, kendi iç yeteneğine sahip olan cisimlere engelsiz bir düzlemde yaşama imkanı olarak tanınmıştır. Şartların değiştiği anda müsemma ecel, başka şartların alanına girer ki, o zaman yok oluş kanunları icra edilecektir. Bu süre cisimler için tesbit edilmiştir. Ecel-i müsemmaları mukadder olan bu cisimler, hem bu sınırlara uyar, hem de varlıklarını devam ettirirler. Bu grup cisimler için ecellerinin mukadder olması problem teşkil etmeyecektir. Bizim eleştirdiğimiz, sorumsuz olan cisimlerle ilgili olarak verilen bu tür yargıların, insana da teşmil edilmesidir. Maddelerin iç yeteneklerinin bir süreye göre yaratılması eşya alemindeki bir kanunu göstermektedir. Allah ise bu var oluşu esas alarak kanunlarını yapmakta ve sonuçlarını da tarafsız olarak belirlemektedir. Yüzyıllardır güneş hep aynı hızla, yıldızlar hep aynı uzaklıkta ve gece-gündüz hep

²⁰ Yunus/49.

²¹ Rad/2, Rum/8, Lokman/29, Fâtır/13.

²² Taberi, Camiu'l-Beyan, 4/1899, 13/75, İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, 2/517, Zamahşeri. Keşşaf, 2/605. Beydavi, Tefsir, 1/500.

aynı tondadır. Bunun kurallı olmasındaki anlam ise şüursuz ve sorumsuz varlıkları, insanın hizmetine sunmadaki iradenin önceliğidir. İşte o irade, insanı bunlara hakim olabilecek kuvvette yaratarak, her şeye üstün olabilmesine imkan tanımıştır. Bunu ifadelendiren kavram olan ecel-i müsemmayı ise şu bağlamda ifade etmiştir:

“Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş’a istiva eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır. Her biri muayyen bir vakte kadar akıp gitmektedir. O, Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için her işi düzenleyip ayetleri açıklamaktadır.”²³

Ezeli takdir ve tayinin dışındaki bir alan da, hukuki ve ticari ilişkilerdeki süre belirlemenin iki tarafın eylemlerine ait bir karar olduğunu beyan eden ayetlerdir. Bu ayete göre ortaya çıkan durumu daha net görmekteyiz. İnsan varlığı dışındaki sorumsuz alanlarda yapılan belirlemeler mutlak bir tesbite yani kesin bir süreye dayandırılmıştır. Ecel-i Müsemma kavramı sözü geçen alanlar için takdir edilmiş olan bu süreyi ifade eder. Kur’an-ı Kerim, bazen tavsiye olarak tesbit ettiği bir süreyi önerebilmektedir. Ancak gerek aile hukukundaki iddet olayı, gerekse borçlar ve ticaret hukukundaki süre tayini en başta, işleme muhatap olanların kararına bırakılmıştır. Buradaki ecel, müsemma olan ecel değil, normal olarak iki tarafın tayin edeceği nesnel bir süreçtir. Bu eceli daha çok insanlar tayin ettiğinden, Kur’an, takdiri insanların kararlarına bırakmıştır. Karşılıklı belirlenen süre, iddet süresi, borcun vakti ve vaktinin girmesi²⁴ gibi anlamlara gelen “ecel” kavramı, ilgili ayetlerde²⁵ ancak “vakit” olarak anlaşılabilir. Allah’ın ilmi veya kudretinden ayrı olarak, insanların tasarrufu söz konusudur. Yüce Allah, sosyal ilişkiler neticesinde ortaya çıkan karşılıklı zaman belirlemeyi bu açıdan ele almıştır. Bu alandaki ecel tayin etme yetkisi işleme muhatap olanların bir hakkıdır. Borç işlemleri için tavsiye şudur:

“Ey iman edenler, belirlenmiş bir süre için borçlandığınız vakit onu yazınız.”²⁶

²³ Rad/2

²⁴ Ebu’l-Beka. Külliyyat, 50, Taberi. Camiu’l-Beyan, 4/1682, Esed, Kur’an Mesajı 2/786-787. Razi. Tefsir-i Kebir. 17/469.497, 506-507, Yazır, Hak Dini, 3/1874.

²⁵ Borç : Bakara/282, Kasas/29’daki “süre”de karşılıklı anlaşmayla oluşmuştur. Musa için 10 yıl. 8 yıldan sonra serbest kalacaktır. Bu şartlı (müsemma ecel)dir. İddet : Bakara/231-232,234, 235, 282. Ecel. iddet süresi. 4 ay 10 gün veya 3 temizlik hali.

²⁶ Bakara/282.

İddet için ise önce 3 ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.²⁷ Sonra da ecellerinin (vakit) sonu geldi mi serbest kalırlar.

“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, ya onları iyilikle tutun, ya da iyilikle bırakın.”²⁸

Fakat buradaki bekleme müddetinin esas amacı hamilelikle bağlantılı olduğundan, günümüz koşullarında bu ecelin -sürenin- değişebileceğini düşünüyoruz. Zira, süreden amaç neslin karışmasını önlemek ise, kadınların lehine olabilecek erken teşhis olayı da daha adaletli bir hüküm olacaktır. Günümüz, tıbbi koşulları bu süreci çok kısa zaman aralığına çekerek, insanların lehine bir imkân sağlamıştır.

İnsanlar için biyolojik bir netice olan ölüm gerçeği de “ecel” olarak verilmekle, bir durum tesbiti yapılmıştır. Allah, yarattığı varlığın bedenine yerleştirmiş olduğu yaşama imkanını mutlak bir süreye bağlamıştır. İnsanlar şartlı olarak kullanabilecekleri bu imkanı, tercihlerine göre uzun veya kısa tutma imkanına sahiptirler. Bu durumda ne gibi kararlar alacakları da yine kendilerine bırakılmış bir haktır. Al-i İmran/145 ve 154’deki ölümün bir gerçek oluşu ve takdir edilmesi bu biyolojik sürecin sonunu ifade etmektedir. Yani, Allah yarattığı her varlığa, özellikle de insana, kendisinden kaçamayacağı bir ölüm vakasını takdir ederek, iradeli bir eylemde bulunmuştur. İrâdesine ve kudretine uygun olarak yarattığı bu gerçek, tek tek bireyleri değil, aşamaları kapsamaktadır. Anne karnı, doğum, çocukluk, gençlik, erzel-i ömür ve ölüm. Bu kademelerin hepsi de insan için var edilmiş olan anatomik özelliklerdir. Sahip olduğumuz vücut en son ölüm gerçeğine yenik düşecektir. Ölüm gerçeğinin bu kadar rasyonel kurallarla ortaya konmuş olmasına rağmen, yorumcularımız bireysel ölümün zamansal tesbitini²⁹ ezel-i takdire dahil etmişlerdir. Halbuki insanın sorumluluk alanına giren ölüm değil, nerede ve nasıl öleceğinin kendi eylemlerine bağlı oluşu gerçektir. Bunun dışındaki her düşünme tarzı insan iradesini iptal edecektir. Bu gerçeğin farkında olan Allah şu ayetiyle ölüm ve ölümün biyolojik sürecini tarafsız kurallara bağlamıştır. Buna göre tayin edilen ölümdür, bireylerin ölümünün zamansal tesbiti değildir.

²⁷ Bakara/228.

²⁸ Bakara/231.

²⁹ İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, 4/1377-1378, 1398, 7/127, 136, 198, Yazır, Hak Dini, 2/1195, 1196. Esed, Kur’an Mesajı 2/804, Ateş, Kur’an Tefsiri, 1/503, 507.

“Kim Allah’a kavuşmayı umuyorsa, bilsin ki, Allah’ın tayin ettiği o vakit elbet gelecektir. O, her şeyi işiten ve bilendir.”³⁰

Allah ölüme izin vererek iradesini ön plana çıkarmıştır. İzin verdiği bu ölüme de bir süre tayin ederek insanın lehine bir durum yaratmıştır. Bu süreyi de şartlı önermeler haline getirerek insanın davranışlarının neticesini de değerlendirmeye aldığını vurgulamıştır.

Her ecelin, vaktin bir kanunu ve kitabı vardır. Tayin ve tesbit edilen her süre bir kanuna göre veya şartlara dayandırılarak takdir edilmiştir. Bazı sürelerin de imkan olarak takdirinde irade belirleyici olmuştur. Öyleyse, her vakit bir sona, her ecel de bir vakte bağlı olmakla kitaplı bir durum olmazsa olmaz şartlarını oluşturmuşlardır. Allah bu vakitleri Ümmü’l-Kitap veya Levh-i Mahfuz’da kayıt altına almıştır. Kimi vakti şartlı, kimisini imkanı, kimisini de tayin ve tesbitli olarak belirlemiştir. Kurala bağlı olan her şeyi, istisnasız objektif süreçleri de kapsadığından, insanın lehine bir tavır olarak görmek gerekir. Her şeyin takdir edilmiş olduğunu ileri sürenler³¹ ise bu alanda ilmi ön plana çıkarmaktadır. Ancak, Allah kanunların hakimiyetinde ısrar etmektedir.

“Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik ve onlara da eşler ve çocuklar verdik. Allah’ın izni olmadan hiçbir elçi bir mucize getiremez. Her ecelin bir kitabı vardır.”³²

Ecel kavramının Kur’an ayetleriyle olan bağlam sorunu en çok da “ömür” vurgusu yapılan Fatır suresinin 11inci ayetinde görülmektedir. Ayete göre artma ve eksilmenin imkanı ortada iken, yorumcularımız bunu te’vil ederek ya berekete, ya da bu artışı da artış halleriyle birlikte tayin ve tesbite dahil etmişlerdir.³³ Öyleyse, her şeyin kuralı bir kitapta, kitabın kuralı da artma-eksilme yönündedir.

“Allah sizi topraktan, sonra meniden yarattı. Sonra sizi çiftler kıldı. O’nun bilgisi olmadan hiçbir dişi ne gebe kalır ne doğurur. Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır. Şüphesiz bunlar Allah’a kolaydır.”³⁴

³⁰ Ankebut/5.

³¹ Taberi, Camiu’l-Beyan, 13/665, Zamahşeri, Keşşaf, I/424, 2/504, Beydavi, Tefsir, I/510, Razi, Tefsir-i Kebir, 13/468, 18/433, Yazır, Hak Dini, 4/3011.

³² Rad/38,39. “Dilediğini siler, dilediğini bırakır. Bütün kitapların aslı O’nun yanındadır.” Rad/39 ayeti de silme ve yaratma kanunlarına, takdirine yönelik vurguyu öne almıştır.

³³ Taberi, Camiu’l-Beyan, 4/1883, İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, 2/595, Razi, Tefsir-i Kebir, 18/384.

³⁴ Fatır/11.

Ayette açık olarak görülüyor ki, yaradılış aşamaları (toprak, meni) ve yaradılış imkanları (gebelik, döllenme) bir ilme göredir. Bunun neticesinde oluşan canlının ömürünün uzun olması veya kısa olması da kitaptadır yani kurallıdır. Yaşamın kanunları, ömür sürmenin standardını tayin edici esas faktörlerdir. Kitap, kuralı; kural da ömrü kapsadığı için, ayetten Allah için söylenebilecek esas şey, bu sürecin yaratılmasındaki hikmet ve bilgidir.

Şimdi yorumcuların görüşlerinin tahliline geçebiliriz. İncelediğimiz yorumcuların büyük çoğunluğu şu kanaattedirler: Ecel Allah'ın ilminde belirli bir takdiri içermektedir. Ecelin tayin ve tesbitinin de Allah'ın ilmine göre yapıldığını, hiç bir varlığın bu yaratma ve takdirin dışında kalamayacağını söylemişlerdir. Eski kültürlerin anlayışlarıyla da paralellik arzeden bu yaklaşım, insanı kendi hayatının karşısında sorumsuz ama yükümlü bir noktaya çekmektedir. Üstelik de farklı alanları içermesi gereken ecel kavramının hepsi de tek bir bakış açısına indirgenmiş ve buna karşı olan bütün rivayetler te'vil edilmiştir. Belirlenmemiş ecel fikri bu anlayış için tamamen yabancısıdır ve Allah'a acziyet isnad etmek olarak anlaşılmıştır. Onlara göre her şeyin en doğrusunu bilen Allah, her şeyin takdirini yapmakla asla adaletsizlik yapmamıştır.

Yorumcuların üzerinde durdukları en önemli problem, ecelin adedi konusundaki farklı görüşlerin değerlendirilmesidir. Onlar Enam suresinin 2nci ayetinin açık beyanlarına rağmen, ayette belirtilen iki eceli dünya için tek ecel ve ahiret için de tek ecel kabul etme eğilimlerini inanç esası haline getirmişlerdir. Hangi saiklerle olursa olsun, insanın dünyadaki eceli tektir ve "müsemma ecel" ise kıyamet veya sonrası için düzenlenmiştir. Halbuki müsemma ecelin kıyametle olan ilgisi, yaklaşık elli altı yerde geçen ecel kavramına uygunluk arzetmemektedir. Bu konudaki çeşitli yorumların, hepsinin haklı bir durumu olması gerektiğini ifade edenlerden³⁵, vuku ve imkan ayrımı yaparak neticede tek eceli kabul edenlere kadar,³⁶ hepsi de dünya ecelini, tek ve ölüme kadar olan süre şeklinde yorumlamışlardır. Müsemma ecelin kıyametle ilgisinin³⁷ icma derecesindeki ortak kabulü, ayetlerden zorlama te'villerle çıkarılmıştır. Kalkış noktaları olan ilim anlayışlarına göre bundan başka bir seçeneğin de savunulabilmesi imkansızdır. Bu eğilim, ayetlerdeki açık beyanları görmezden gelip, geleneksel kültürle örtüşen yorumlamaların kaynağını da oluşturmuştur. Netice-

³⁵ Taberi, Camiu'l-Beyan, 7/148, 8/33-34, 7/215, Beydavi, Tefsir, I/293, Ebu's-Suud, İrşad-i Akl-i's-Selim 2/120.

³⁶ Yazır, Hak Dini, 8/5370-72, Müsemma ecel ertelenmez. İnsan ona kadar ertelenebilir. Araf/14. Her ecelin imkân ve vuku safhası vardır. Eşyanın tabiatındaki imkan, sebeplere dayalı olarak, uzun veya kısa olabilir. Bu bir eceldir. Ancak vuku bulan tek eceldir. Allah bunu vukuundan önce bilir, çünkü ilim maluma tabidir.

³⁷ Watt, İslam Nedir, 35, İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 323, Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 119.

de ifadelerin kendi bağlamları onlara yüklenen yeni anlamlarla kaybolmuştur. Gerçi bu ifade tarzındaki çelişik durum bir dereceye kadar hadislerden kaynaklansa da, bazı hadislerdeki nesnel durum da te'vil edilerek, ezel-i tesbite uygun hale getirilmiştir.

Bu yorumcular, insan ömrüyle ilgili takdirin “artma ve eksilme” şeklinde olduğu Fatır suresi 11nci ayetini Araf suresi 34 üncü ayetteki ezeli tayin ve tesbite hasretmişlerdir. Bunu yaparken iki ayet arasındaki anlam farklılığını, ecel konusundaki bütün ayetleri değil, ele aldıkları her ayeti tek tek ilişkilendirerek baz aldıkları görüşe dayanak bulmaya çalışmışlardır. Sonuçta davranışlarının hesabını verecek olan insan, mekanik bir işleyişe sahip olan farklı alanlarla aynı kategoride ele alınmıştır. İnsana verilen yaşama imkanı değil, ne kadar yaşaması gerektiği yönündeki ömür tesbitidir. Kategorik ayırmaya gitmeden, içinde ecel kavramının geçtiği bütün ayetleri “ezeli ilimle” irtibatlandırarak, tayin ve tesbitin en ince ayrıntısını da kabul etmişlerdir. Ömrün zamansal boyutunda doğum-ölüm arasındaki kanunlar değil, her aşamanın ilâhi müdahaleyle sürekli kontrol edildiği “mukadder” bir anlayışı savunmuşlardır. Bunun için erzel-i ömr, yaşlılık kanunu değil. Allah'ın ilmine göre bazı kimselerin mutlak olarak ondan kaçamayacağı tesbit edilmiş şahsi belirlemeler olarak anlaşılmıştır.³⁸

Toplumların idare edildiği sosyolojik kanunlara vurgu yapan ayetlerdeki şartlı önerme cümleleri, insan yaşamındaki takdir gibi ele alınarak ölüme tahvil edilmiştir. Nasıl ki, insanın ölümü mutlak takdir edilmiş ise, milletlerin helakı, azap vakti ve yok oluşu da Allah'ın takidiriyledir.³⁹ Halbuki mekanik işleyişe sahip olan alanlarla, iradî işleyişe sahip olan alanların aynı kavramla ifadesi mümkün değildir. Detaylı bir şekilde yazılan ecel ile, imkanlarla donatılmış ecel anlayışı aynı bakış açısıyla değerlendirilemez. İnsanın hayatına yerleştirilen alternatiflerle, her an müdahale anlayışı bağdaşmamaktadır. İradî eylemlerin hakim olduğu nizamlardaki yaratıcılık, fiillerin doğrudan yaratılmasını değil, ontolojik bir süreci ifade edebilir.

Allah'ın yaratmasını her an müdahale olarak algılayanlar, müdahalenin mantığını da çözüm-süzlükle beraber ele almışlardır. Peygamber, kitap, mucize, dileme v.s. gibi müdahale unsurlarını, takdirin önceliğine bağlayarak, yorumlamışlardır. Halbuki bunlar insana ait olan düzenlemelerdir

³⁸ Taberi, Camiu'l-Beyan, 17/118, Tusi, İktisat, 170.

³⁹ Taberi Camiu'l-Beyan, 8/167, 9/41-42, Beydavi, Tefsir, I/337, 438. Ebu's-Suud, İrşad-i Akl-i's-Selim. 2/119-120. Kurtubi, Camiu'l-Ahkâm, 6/389, Yazır, Hak Dini, 3/1876-1877.

ve insanın önünü açmak için düzenlenmişlerdir. İnsanın her davranışını yaratmak değil, insanı kendi davranışını yaratacak kabiliyette var etmek Allah'lık bir tavidir.

Eski kültürlerden hiç de farkı olmayan makro düzeydeki tesbitler, yeni inanışlarda yalnızca Allah'ın merkezietçi konumunda değişikliğe gitmiştir. Onlardaki tesbitlerin aynısını yapan güçler, İslam'da ismini değiştirerek Allah adıyla anılır olmuştur. Tesbitin mahiyetindeki değişimler ise ele alınmamıştır. Yani, yeni anlayışlarda yapılan tek değişiklik, ezeli tesbit ve tayini gerçekleştiren varlığın adındaki değişme olmuştur. Yaratıcı bir varlık, hürriyet alanlarını da tayin ve tesbitiyle sınırlandıracak olursa, sorumlu kıldığı varlıktan iradeli eylemler bekleyemez. Halbuki kültür hem insan iradesini hem de Allah'ın her şeyi belirlediği inancını kabul etmekle çelişkili bir duruma düşmüştür.

Yüce Allah doğum, ölüm ve yaşamın kanunlarını yaratmakla insana kendi yeteneğini kullanma şansı tanımıştır. Ayetlerdeki vurgu, kanunların yaratılmasına dönük iken, yorumcular tarafından tayin ve tesbit olarak kabul edilmiştir. Sebep-sonuç düzeneğindeki eylemlerle, iradî eylemlerin aynı kanunla düzenlenmediğini bilmeyenler, Allah'ın iznini O'nun takdiri olarak anlamışlardır.⁴⁰ Halbuki, izin yazgıya değil, alternatiflere hasredilebilseydi, nasslar arasındaki çelişik durum da oluşmayacaktı. Kanun, nizam, alternatif ve ilkelerin yaratılmasını ve bunların bireysel takdirini aynı açıdan değerlendiren kültür, sorunu çözmek şöyle dursun, zihniyet olarak kendisi sorunun bir parçasını teşkil etmektedir. İnsanın sorunu bu tür yorumlamalarla Allah'ın sorunu haline getirilerek, çözümler de Tanrı açısından ele alınmıştır. Kanun koyan Tanrı, durumu takdir eder hale getirilmiştir. Kitap kavramını, tanzim edilmiş ayrıntılar olarak algılamak,⁴¹ ilahi ilme dayalı bir mantığı sergileyerek Allah'ı yüceltse de⁴², bu ilim anlayışı insanın hürriyet alanını yok etmektedir.

Yaşamın ve ölümün objektif kuralları⁴³, müdahalenin iradeyi devre dışı bırakmasının önündeki engellerdendir. Kanunların va'z edilişindeki irade, ilim ve hikmet, kudretin önüne geçerek insanlar için yaşam standardı oluşturmuştur. İnsan, cinsi için konulmuş süreye ulaşabilmek için bir dizi şartların olmasını beklemek zorundadır. Şartlı önerme tarzında var olan müsemma ecele ulaşmasını da öncelikle kendi iradesine başvurarak, seçtiği serbest eylemlerle başarabilmektedir. Bu iki farklı tercih de onun eylemlerindeki özerkliği göstermektedir. Yani insan, cinsi için konulmuş po-

⁴⁰ Taberi, Camiu'l-Beyan, I/171, 13/165.

⁴¹ Eşari, İbane, 59, Tusi, İktisat, 334, İcî, Mevakıf, 320, Sabuni, Bidaye, 76, Kadı Abdulcabbar. Muğni. XI/4.. Bakıllani, Temhid, 334.

⁴² Güler, Allah'ın Ahlâkiliği,, 117.

⁴³ Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 120-121

tansiyel eceli kullanma imkanıyla, eylemlerine bağlı müsemma eceli kullanma imkanı arasında tercih yapabilecek ve belirlemeleri üstlenebilecek yapıdadır. Konuyu ilmin doğrudan tayin mekanizmasının dışına alırsak, bu alanda belirleyici olanın irade olduğunu görürüz. Bu yüzden, sorumlu bir varlık olan insanın iki ecelini de Allah'ın ilim ve kudret sıfatıyla değil, irade sıfatıyla ilişkilendirerek çözmek gerekmektedir.

c- Ecel-i Kaza ve Ecel-i Müsemma :

Gerek felsefeciler, gerek kelimacılar bu konu üzerinde esash bir şekilde durmuşlar ve daha önce belirtildiği üzere kaza ecelini ölümle, müsemma ecelini de kıyametle açıklamışlardır. Bu görüşlerin ana eksenini, dünya için yalnız kaza eceli, Ahiret için ise müsemma ecelin olduğu fikri oluşturmaktadır.

En'am suresinin ikinci ayetindeki ilk ecel insan cinsi için maksimum ömür sınırını içeren genel bir eceli, ikinci ecel ise bu imkan içerisindeki şartlı ecelleri, yani kanun ve alternatiflerle çerçevelenmiş eceli kasetmektedir. Kur'an'ın diğer ayetleri de bu anlayışı desteklemektedir. İlk ecel cinse ait tayin edilmiş bir süreci, ikinci ecel ise, tayin edilmiş olmayan tekil ölümleri⁴⁴ içermektedir. Yani, iki ecel de dünyadaki insan içindir.

Topraktan yaratılan insan cinsine potansiyel bir ömür süresi (kada ecelen) takdir ediliyor.⁴⁵ Bu, insan cinsi için, onun fizyolojik yapısına yerleştirilmiş şartlı önermelerle düzenlenmiş bir eceldir. Kendi vücudunu, çevresini ve manevi yapısını koruyabilen insanlar bu süreye yaklaşacaklardır. Bedene yerleştirilmiş yaşama imkanı sayesinde insan, yüklendiği sorumluluğu taşıyabilecek ve davranışlarının hesabını verecektir. Bu potansiyel süre içerisinde bireysel ölümlerin ortaya çıkması da ilim ve iradeye uygun bir şekilde düzenlenmiştir. İnsanlar maksimum sınıra ulaşmak isteseler de, bazı nedenler, hastalıklar, korkular v.s. bu gidişi engelleyecektir. İşte bu engellenen ve sonunda ölüm olan ecel, Allah katında müsemma olarak tavsif edilmiştir. İlk alan nötr bir süreci kapsadığı halde, ikinci alan şartlarla nedensel bir bağ kurulabilecek detaylı bir alanı oluşturmaktadır. Bu alandaki belirlenim de bireysel takdir düzeyinde değil, "kim şunu şunu yaparsa...şu olur." gibi genel

⁴⁴ Güler. Allah'ın Ahlâkiliği, 119.

⁴⁵ Örneğin 1000 yıl. Pegamberlerin Nuh, 950 yıl, Adem 1000 yıl -hadis kaynaklı- v.b. gibi uzun yaşama imkanları da bir müdahale olmakla birlikte, ilk ecele uygun olarak belki de kendi dönemlerindeki maksimum sınırı ifade etmektedir. Bizce, insanın 1000 yıl yaşayabilmesi anatomik yapısına uygun araştırmalarla sağlanabilecektir. Nitekim, 1998 yılındaki bir araştırmada insanın ömrü 500 yıla yaklaşabileceği ifade edilmiştir. 420 yıl yaşayabilir. Times. 4.12.1996 -Hürriyet

bir tarzda düzenlenmiştir. Allah bu alanı imkan ve şart olarak takdir etmiş ve insanı serbest bırakmıştır. Buna göre ayetteki 2. Ecel olan müsemma ecelin kıyamet günü⁴⁶ olarak yorumlanmasına da imkân yoktur.

Klasik ecel anlayışının problematiği, sorunun ele alınış tarzından doğmaktadır. Allah'a her şeyin ilmini verenler, mutlak manada her şeyin takdirini de vermektedirler. Külli bir ilmin bazı şeylerden haberdar olmaması düşünülemez. Her şey O'nun için malumdur ve O maluma göre davranır. Sıfatların hiyerarşik düzeninde önde ilim, sonra kudret, sonra irade ve yaratma gelmektedir. Bunun için insana yaratıcılık atfetmek önce ilme, sonra da Allah'ın tekvin sıfatına ortak olmaktır ki, bu küfürdür. Bu yaklaşım, sonuçta antropoformik din anlayışını ortaya çıkardığı için, insanın sorunları bile Allah'ın açısından çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Bize göre mesele, ilim ve kudret meselesinden öte, irade meselesidir. Sorumlu tutulan bir insanı yetkisiz kılmak, hem ahlaki, hem de adil değildir. Öyleyse Yüce Allah, hür bir insan yaratarak, onun kendi hayatını düzenlemesini irade etmiş, yaratıcılığını da sorumluluğu ortadan kaldırmayacak tarzda dengelemiştir. Kendi fiillerini yaratabilen insan, hür bir insan olarak Allah'ın rakibi değil, O'nun verdiği imkanları kullanan iradeli varlığıdır. Nimet-külfet dengesi de budur.

Kur'an'da "Belirlenmiş bir süre/müsemma ecel" olarak geçen ayetler,⁴⁷ şu bağlamlarda zikredilmişlerdir. Bunlar 1. Ölüm⁴⁸ anlamında kullanılmıştır. Bu, Allah'ın ölümü yaratarak,⁴⁹ şartlarıyla oluşmasını irade ettiği mutlak bir zamanı ifade eder. Tekil ölümler olabildiği gibi, çoğul ölümler de buna dahildir. Ecelin bir kaydı, kitabı olması da⁵⁰ bunun nedensel boyutunu açıklamaktadır. Nedenlerin takdiri de yalnızca Allah'a aittir.⁵¹ 2. Kozmolojik düzene yerleştirilmiş olan mekanik işleyiş boyutu.⁵² Bu alandaki şartlı tesbitlerin, daha kesin ve ayırıcı olduğu gözlemlenmektedir. Zira, bu alanda sorumluluk ahdini üzerinde taşıyan varlıkların olmaması, belirlenimi objektif kriterlere dayandırmıştır. Kültürdeki en büyük kayma da, bu gibi netlik içeren ecellerin, bütüne

⁴⁶ Gazali, İhya, I/832.

⁴⁷ En'am/2.60. Rad/2. Rum/8, Fatır/19,45, İbrahim/10, Lokman/29. Ankebut/53, Hud/3, Nahl/61. Zümer/52. Nuh/3-4. Şura/14. Mü'min/67, Hac/5, Taha/129, Bakara/282.

⁴⁸ İbrahim/10, Ankebut/53, En'am/2,60, Hud/3, Nahl/61, Nuh/3-4, Fatır/45, Zümer/42, Mü'min/67.

⁴⁹ Al-i İmran/145, 154

⁵⁰ Rad/38.

⁵¹ Taha/129.

⁵² Rad/2, Rum/8, Lokman/29, Fatır/13, Zümer/5, Ahkaf/3.

teşmil edilerek tek ecelmiş gibi algılanması olmuştur. 3. Müsemma olan bir ecel de sosyolojik süreci kapsayan⁵³ ilkesel düzenlemelerdir. Bu ecel de, “potansiyel” olarak tayin edilmiştir. Milletlerin yükseliş ve çöküş kanunlarını ihtiva eden bu takdir, genel hükümlerden öte, bazen de müdahaleye açık bir alanı içermektedir. 4. Biyolojik süreci ifade eden ayetlerdeki⁵⁴ müsemma ecel, insan varlığına yerleştirilen imkan ve şartlar olarak algılanmıştır. Bu ecel veya zaman, yine şartlarla örülmüş vaktin detaylandırılmasıdır ki, bunlara uyan yaşamı, uymayan da ölümü tercih etmiş demektir.

Bu noktada şu belirlemeyi de yapmak zorundayız. Yalnız başına ecel kavramının geçtiği ayetler ya imkânı, ya da karşılıklı belirlemeyi ifade etmektedirler. Bağımsız olarak kullanılan “ecel” kavramı. “müsemma” eki aldığı anda şartlı bir konuma geçerek, tekili değil, geneli ilgilendirir bir özellik arz etmektedir. Tekil kullanılışı, daha çok şartlı olanın dışındaki alanı ilgilendirmektedir.

Kur’an, ecel ayetlerini 1. Tekil halde⁵⁵. 2. Müsemma takısı ile (ecel-i müsemma şeklinde).⁵⁶ 3. Karib, ma’dud ve Allah ekleriyle⁵⁷ kullanmıştır. Bu üç alanı da düzenlerken bir süre koymuş. ancak insanı ilgilendiren hususlarda kendisinin bağlayıcı sözü geçtiği için⁵⁸ vaktin sonunu beklemektedir. Bu şekildeki kullanımdan ortaya çıkan netice de şudur : Bağımsız kullanım bir imkânı, süreci, bileşik kullanım ise şartların neticesindeki unsura delalet etmektedir. Ma’dud ve karib ecel, kişinin ölümünü, müsemma ecel de şartlarla örülmüş sürecin bitimini öngörmektedir. Allah’ın eceli lafzı ise hem süreci koyanı hem de sonunu belirleyeni ifade eder. İddet olayında, ilahi belirlenime dönük müsemma lafzının kullanılması, boşanma ve hamilelik ihtimaline binaen konulmuştur. Yüce Allah, fiillerinin önceliğini bu zamanla sınırlamaktadır. Birbirinden kopuk yorumların neticesinde ifade edilen kıyamet ise, dünyanın sonu olan kıyameti değil, insanların ölümü olan ferdi kıyameti ifade eder. Zira, dünyanın yok oluşundan sorumlu olmayan bir varlığı, onunla korkutmanın da ahlaki bir yanı yoktur.

⁵³ Araf/34. Yunus/49. Hicr/5.

⁵⁴ Hac/5.

⁵⁵ Müstakil kullanışlar : Enam/2, 128, Al-i İmran/145, Araf/135. 185, Yunus/11. Hud/104. Rad/38. Nahl/61. İsrâ/99. Mü’minun/43. Kasas/28.29. Fâtır/45, Mürselat/12., Fussilet/44, Münafikun/10.11. Talak/2-4. Bakara/231, 232, 234, 235.

⁵⁶ Müsemma Ecel : En’am/2,60, Bakara/282, Hud/3, Rad/2, İbrahim/10, Nahl/61, Ankebut/53. Rum/8. Lokman/29, Fâtır/13, 45, Taha/29, Zümer/542, Mü’min/67, Şura/14, Ahkaf/3, Nuh/3, 4.

⁵⁷ Ecel-i Karib, Nisa/77, Münafikun/10, İbrahim/44, Ecel-i ma’dud : Hud/104, Ecelullah : Ankebut/5.

⁵⁸ Şûra/12-13, Fussilet/44.

“Müsemma” ekinin geldiği ecellerden kaçışın mümkün olmadığını bildiren ayetler, ileri derecede netlik sergilemektedirler. Şartların oluştuğu zaman, hiçbir şey o şartları geri döndüremeyecektir. Bu yüzden oluşumdan önce bu sürenin iyi kullanımı öğütlenmektedir. Nuh suresi 4. ayetteki Peygamber’e yapılan uyarı bunun izahını yapmaktadır. Aynı uyarıya göre, bu şartlı durum mutlak takdirin değil, şarta göre takdirin bulunduğunu göstermektedir. Yani, müsemma ecel, dikkate alınan şartlara göre, neticeden önce değişime uğrayabilir. “Hiçbir canlının daha öteye geçemeyeceği zaman” olan ecel, şartlı önermelerle takdir edilirse müsemma ecel olur. Kültürdeki “ana karnındaki tesbit” anlayışı iki eceli de kapsadığı için, bunu destekleyici Kur’an verisi bulmak zordur. Bu yüzden çelişkiden kurtulmak için ayetler te’vil edilerek, hadis kültürüne uygunluk sağlanmıştır.

“Müsemma” -belirli- lafzı da özgürlük alanına müdahil şartlı önermeleri ihtiva ettiğinden dolayı, insan ancak iradi eylemlerinden hesaba çekilebilecektir. Aslında “belirlenmiş” veya “belirli” bu sürenin ertelenmesindeki vurgu⁵⁹, şartlarla netice arasında ilinti kuran insan davranışlarına yönelik bir tesbittir. İnsan farklı bir işlem kümesine dahil olduğu zaman, ilk bölümdeki durum ortadan kalkmaktadır. O zaman, görelî bir artış veya uzama söz konusu olmaktadır. Halbuki, bir davranış grubunun neticesinden kurtulursak, başka bir davranış grubunun neticesine dahil olmuş oluruz. Bu da “imkan” olarak verilen o süreyi rasyonel kullanmamızı sağlar. Yani, esas vurgu zamanın artışına olsa da, aslolan takdir, insan davranışlarındaki alternatifli durumdur.

Ecel-i kaza ve ecel-i müsemma ayrımı, zaman zaman siyasi ve itikadi kamplaşmanın düşünce planındaki yansımaları olsa da, aded konusundaki zorlamaların aidiyet konusunda da yapıldığına şahit olmaktayız. Al-i İmran/154’deki “takdir ederse” seçeneği “takdir edilmiştir” şeklinde anlaşılabilir. Iradeyle sınırlı olan bir alan, ilimle tayin ve tesbitli hale getirilmiştir. Bu noktada daha hürriyetçi olduklarının iddiası yapılan Mutezile’nin bir çok alimi de Ehl-i Sünnetten geri kalmamıştır.⁶⁰ Gerçek o ki, önemli olan, geleneğin ne dediği değil, gerçeklerin ne dediğidir.

⁵⁹ Hud/3 ve İbrahim/10’a göre durumunu değiştiren yok oluş kanunlarından uzaklaşacağı için eceli de ertelenebilecektir. Bu ayet Kur’an’ın ortaya koyduğu en rasyonel bir ifade tarzıdır.

⁶⁰ Kadı Abdulcabbar, Müteşabihu’l-Kur’an, I/235, Gazali, İktisat, 168, 186, Gardet, Dieu, 134, Karadeniz, Ecel Üzerine, 46-48, Gölcük-Toprak, Kelam, 253-258. Ünlü eğitimci İ. Hakkı Baltacıoğlu bu ayrımı yaptığı Kur’an mealinde, ecel-i müsemma’ya “adı konulmuş olan son süre” anlamını vererek yine kıyamete göndermede bulunmuştur. Ona göre ilk ecel de “ölüm”dür. Baltacıoğlu, Kur’an, 102.

d- Ecel ve Ezeli Takdir:

Buraya kadar verdiğimiz ayetlerden ezeli takdir lehine mutlak bir sonucun çıkmadığı anlaşılmaktadır. Belirtildiği gibi ezeli takdirin ecelleri kapsadığı inancı daha çok düşünce tarzından ve hadis kültüründen kaynaklanmıştır. Üstelik bu konu ezeli takdim ve tehir olayını da kapsamakla, tayin ve tesbitin merkeziliğini ortaya koymuştur. İman esası haline getirilen ecellerin ezeli takdir edilişliği anlayışı uyulması zorunlu ilkeler olarak da takdim edilmiştir.

Halbuki Kur'an ecel kavramını, belirtildiği alana göre ayırarak, ezeli takdirin şartlarıyla beraber değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. "Ecel" kavramının tamamıyla nedensel bulunduğu haller olabildiği gibi, tamamıyla insan iradesine bırakıldığı haller de bulunmaktadır. İnsan için olursa hürriyet alanının tayinini, nesneler için olursa kurallarla örülmüş düzeni, toplumlar için olursa sosyolojik kuralları, muamelat için olursa karşılıklı belirlemeyi öne çıkarmaktadır. Ezeli takdir bu yönüyle belirgin olsa da, esas olan iradenin bağımsızlığıdır. Kesinlik ve sınırlamanın ikisi birden aynı kavramın içerisinde bulunması da bir çelişik durumu değil, eşya ve insanın farklı özelliklerinin olduğunu ifade ederler. Kendi eylemlerini ilgilendiren durumlardaki ecel belirlemesi insana ait bir yetkidir ve bu anlamda o ecelinin yaratıcısıdır.

Bu yüzden ecel, insanın hangi sebeplerle olursa olsun son sınırına kadar yaşayabileceği süreyi ifade ettiği kadar, bu sürenin herhangi bir arızı nedenlerle kesilmesi halinde vuku bulan "ölüm" hadisesinin mutlaklığını da içermektedir. Ezeli belirlenme bu kaymaların imkanına taalluk eder. "Organizmanın kaderi"⁶¹ olan bu son ecel, ilahiyatçıların değil, anatomistlerin ilgisini beklemektedir. Fizyolojik yaşam süresi, ontolojik tartışma modellerinden daha net bir durum arzettiğinden, bu konudaki ilmi verilerin değerlendirilmesinden doğacak neticeler bize insanın ve onun ecelinin takdirinin mahiyeti ve süreci konusunda daha kesin konuşmaya imkan verecektir..

Ezeli takdirin mutlak olduğu ilk alan, ölümün kesin bir hakikat olduğu alandır.⁶² Bu, Allah'ın izniyle ve Azrail'in fiiliyle olmaktadır. Şekilsel tarafını da yine takdir edilen ölüm seçenekleri ya da fiilleri oluşturmaktadır. Bunun yaratılması Allah'a, yeryüzündeki icrası insana ait bir yetkidir. Ölümün şartlarını da kendi fiilleriyle oluşturabilen insanın varolması Allahın bir kaderidir. İnsan cinsi için tabii olan yaşam sınırının nihayetine etki eden fiiller⁶³, yine insan tarafından yapılmaktadır.⁶⁴

⁶¹ İslamoğlu, İman Risalesi, 233, Canbay, Hurafesiz İslam Dini, 8-10.

⁶² Al-i İmran/185, Enbiya/35, Ankebut/57, Enam/61.

⁶³ Mü'min/67.

⁶⁴ Münafikun/11.

Kur'an ecellerin takdirini kaynağı açısından da irdeleyerek, farklı alanlardaki belirlenimlerin olduğunu ifade etmiştir. Yaratma ve imkan vermeyi kendisine, yapma ve değerlendirmeyi de insana bırakmıştır. Bir kısım ecellerin tayinini kendisine, bir kısmını da insanlara bırakarak bu alandaki iradesini ortaya koymuştur. Al-i İmran/145'deki ölüm kanununun tesbiti Allah'a, Bakara/228, 234, 282'de ticari akitlerdeki ecel belirlemeyi de insanlara ait bir yetki olarak ifade etmiştir. Bu şekliyle insan ve Allah arasındaki yetkilerin farklılığına işaret edilmiştir. Bu itibarla, takdire ait olma yönüyle eceller iki grupta incelenebilir : a. Allah'ın Eceli (Ecelullah), b. İnsanların Eceli (Ecelu'l-İbad).⁶⁵

a-1. Allah'ın Eceli: Sınırını Allah'ın tayin ettiği eceldir. Burada insan iradesinin dahil olamaz. Bu sürece Allah'ın dışında hiç kimse müdahale edemez, kanun koyamaz. Bunlar tabiat kanunları, gece-gündüz, gök cisimleri ve ölüm olayının varlığıdır.⁶⁶

2. Allah, insan cinsi için yeryüzünde bir yaşama müddeti koymakla iradesini beyan etmektedir. Bu süreye insan müdahale edemez. En'am suresinin 2. Ayetindeki ilk ecel böyle bir zaman tayinini göstermektedir. İnsanın özgürlüğü bu sürenin içinde var edilmiştir.

3. Bazen de şeri hükümlerin sınırlamalarına Allah'ın eceli deriz. Buradaki belirleme bazen ilkeyi, bazen-de mutlak süreyi ifade eder. Bakara suresi 228 ve 234. ayetlerdeki belirlemeler bu nevidendir.⁶⁷ Ancak buradaki esaslar yine insanın biyolojik ve sosyolojik ilişki ve dayanıklılıklarıyla ilgilidir.

b-1. İnsanların Eceli : Kullanın kendi iradeleriyle belirledikleri eceller ise, karşılıklı iki tarafın anlaşması üzerine karara bağlanan ve sonucun iki tarafı da iltizam ettiği mecburi süre tayinidir. Tarafların karşılıklı ittifakı bir ecel belirlemesidir. Buradaki süre tayini insanlara ait bir haktır. Bayi müşteri anlaşmaları gibi. Ecelin kaynağı insanlardır. Ecelin tesbitinde bazen alacaklının, bazen de borçlunun iradesi hakim olur. Bu süre tayininde Allah'ın iradesi ancak "izin"le ifade edilebilir. Al-

⁶⁵ Selbi, Ecel, 721.

⁶⁶ Bu ayetler mevkuf-kevnî eceli ifade ederler. Lokman/29. Milletlerin yaşam kurallarının tesbiti de böyledir. Yunus/49.

⁶⁷ Selbi, Ecel, 721-722. Ancak iddetteki bu sürenin mutlak mı, yoksa tarihsel mi olduğu konusunda farklı görüşlerimiz vardır. Bizce bu süre ilkeye taalluk eder. Bugün tıbbi, hamileliği saatler sonra bile tesbit edebilmektedir. Bu yüzden nesillerin karışmasına imkan yoktur. Yani bu son durumu, insanların tesbit ettiği ecel grubunda da inceleyebiliriz.

lah'ın bu sürece müdahalesi ahlâki bir davranışın tavsiyesinden ibarettir. Eceli sınırlayan insanın iradesi olduğu için, ecel, kulların koyduğu ecel olmaktadır.⁶⁸

2. İnsanların eylemleri neticesinde meydana gelen ölümler de insanların tayin ettikleri eceldendir. Fiilin kaynağı insan olduğu için, eceli tesbit eden de insandır.⁶⁹ Klasik tartışmadaki "maktul" olayı katilin bir eylemi olduğu için, öldürme eylemi de katil tarafından belirlenen bir ecel olmaktadır. Ya da katil maktulün gerçek ecelini öne alarak bu ecele ulaşmasını engellemiştir.

3. Toplulukların ecelleri, kuralların tesbiti açısından olmasa da, eylemler açısından yine insanların belirlediği eceldendir. Zaman ve karar verme aşamasının uzunluğu bunun insanlar tarafından belirlenmesini engellemez. Çünkü tek tek bireylerin iradeleri toplulukların eylemlerini yönlendirmektedir. Sosyolojik süreci etkileyen en önemli faktör toplumu oluşturan bireylerin iradeli davranışlarıdır.

Netice olarak denilebilir ki, tartışmanın kaynağındaki En'am suresi 2. ayetinde belirtilen, a- cins'e ait ezeli takdir, b- bireysel ölümlere ait şartlı takdir vardır. Bu ayete dayanarak tesbit edilmiş olan şeyleri şu şekilde gruplandırabiliriz :

1. İnsanlar mutlaka ölecektir.⁷⁰ Bu genel bir kanundur. Kur'an'daki ilgili ayetler bunu açıkça ortaya koymaktadır. İnsanın ölümden kaçamayacağı ölümün takdir edilmiş bir son olduğu ilahi bir düzenlemedir.
2. "İnsanlık" için bir ecel vardır.⁷¹ Bu sonucu da genelde cinse ait bir belirleme olarak alabiliriz. 'Kâde ecelen' den kasıt budur.
3. Ömür süresi yaşam kanunlarıyla tesbit edilmiştir.⁷² Bireyin yaratılmış olan bu kanunlara uyup uymaması, ömrünün sürecini belirleyen tek nedendir.
4. Toplulukların süreleri de insanların iradeleriyle irtibatlıdır.⁷³ Ait olduğu sosyal organizmaya olumlu veya olumsuz katkılarıyla insanoğlu geleceğini de belirleyecektir.

⁶⁸ Bkz. Bakara/282.

⁶⁹ En'am/2.

⁷⁰ En'am/2, 128, İbrahim/10, Münafikun/10,11, Araf/135, 185, Al-i İmran/145, 154.

⁷¹ En'am/2, İsra/99, Yunus/11, Hud/3.

⁷² Fatır/11, Ankebut/5.

⁷³ Araf/34, Yunus/49, Hicr/9, Mü'minun/42, Mürselat/12.

5. Hukuki ilişkilerdeki iddet olayında ve ticari akitlerdeki süre tayin hakkının insana verilmiş olması, bu alanda bireyin karşılıklı anlaşmalar yapabilmesini ifade eder. Bu ayetlerle insanın yetki ve sorumluluk dengesi ortaya konmuştur.
6. Mutlak bir süre koyma iradesi.⁷⁴ İlahi iradenin en belirgin ecel tayin şekli bu ayetlerle ortaya konmuştur.
7. Kozmolojik düzenin kanunlarının takdiri.⁷⁵ Bu alan insanın sorumluluk alanı dışındaki bir yapılanmadır. Tamamiyle mekanik kurallarla donatılmıştır.
8. Erteleme olayının nedensel ilkeleri.⁷⁶ Bir bütün olarak insanı, onun iradesini ve iradeli eylemlerini kapsamaktadır. Kim bu süreci geciktirebilecek veya öne alabilecek eylemleri yaparsa sebep sonuç ilişkisi gereği kendi eceline de etkilemiş olacaktır. İnsan özgürlüğünü her şeyin üstünde tutan bu anlayış, ezeli takdir ve tayini eylemlerin sonucundaki yazıya dönüştürmektedir.
9. Her sürenin bir kanunu, kuralı olduğunun takdiri.⁷⁷ Allah kainatı kanunlarıyla idare etmektedir. İradesi de kanunlarına uygun olarak işlemektedir. Kainatta yapılacak herhangi bir değişiklik de yine Allah'ın kanunlarına göre cereyan etmektedir.
10. İnsanın biyolojik evrelerine tayin edilen süre (doğum, yaşlılık v.s.).⁷⁸ İnsan varlığı için "kitap" ve "kanun" olabilecek en genel yasalar bu süreci ifade edenlerdir.
11. Dünyanın bir sonunun olacağının kesin takdiri (Kıyamet).⁷⁹ İnsanın dışında olan ancak hesap verme sürecinin yaklaştığını ifade eden bu zaman diliminin takdiri yalnızca ilahi iradenin tasarruf alanındadır.

Bütün bunlar ya mutlak tesbiti, ya insan iradesine bırakılmış imkanın varlığını ya da sebeplerle oluşacak tesbitleri kapsamaktadır. Allah kimisine müdahaleyle, kimisine imkân yaratmayla, kimisine de gözlem ile müdahil olacak ve ilahi kader hükmünü icra edecektir.

⁷⁴ Nisa/77. Hud/104, İbrahim/44, Kasas/28.

⁷⁵ En'am/60, Rad/2, Rum/8,9, Lokman/29, Fatır/13, Ahkaf/3.

⁷⁶ Hud/104, Fatır/45, Zümer/42, Nuh/3-4.

⁷⁷ Rad/38, 39. Bu kitap Kur'an değil, Levh-i Mahfuzdaki yazgının aslıdır.

⁷⁸ Hac/5, Mü'min/67

⁷⁹ Nahl/61. Taha/129, Ankebut/53, Fussilet/45, Şûra/14.

e- Ecelin Takdim ve Tehiri :

Kur'an-ı Kerim'de belirtilen ecellerin takdim ve tehir imkanlarının bulunup bulunmadığı hususunu, öncelikle "mukadder" sonra "imkan" anlayışına vurgu yaparak irdelleyeceğiz. Değişimi bildiren ifadeler, ezeli takdirin değişmesini mi yoksa tayin ve tesbitin olmadığını mi ifade etmektedirler? Bu sorunun cevabı bizi Kur'an'ı anlamada daha tutarlı bir seviyeye getirecektir. Konumuzla ilgili ayetlerden bir kaç şı mealdedir :

"Allah eceli geldiğinde hiç kimseyi ertelemey. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."⁸⁰

"Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de bir an ileri gidebilirler."⁸¹

Ayetlerde bildirilen "öne alınamaz" ve "geciktirilemez" açık hükümleri neyi ifade etmektedir? Zira. Nuh/4'de ertelemeinin imkanının olduğunu belirten ayetler buna tezat mı teşkil etmektedir? Klasik yorumcularımızın farklı alanlar için belirtilen bu ayetleri kendi bağlamlarından koparıp insanın ecelinin takdirine yorumlamalarındaki ana eğilim, Kur'an ayetleri midir? Yoksa, Kur'an'da bulunmadığı halde, anne karnındaki takdire uygun hadislerin ışığı altında yapılan bir te'vil midir? Bu ve buna benzer soruların cevapları düşünce anlayışımızı etkilediği için cevapların çelişkilerden uzak olmasını önemsemek gerekmektedir.

Her insan için mutlak bir ecel tayin edilmiş olsaydı, ziyade ve noksanın ya da ertelemeinin imkansızlığı da kabul edilmiş olacaktı. Ancak, insanların bedenlerine yerleştirilmiş olan yaşama imkanı ve bunun sonu olan ecel kesindir. Bu ecel ölüm ecelidir ve ölüm ecelinin ertelenmediğiyle ilgili olan kesin ifadeler vardır. Bu ayetler farklı bağlamlarda irdelenerek, hadislerle⁸² uygun yorumlanmıştır. Cins için konulmuş olan potansiyel sürenin aslı, bedenın yaşama süreci olduğuna göre, organizmanın ölüm vak'asına mecbur kalışı, ancak kanunların işleyişiyle mümkün olabilir. Bu yüzden, insan ömrünün kesin tayini olmadığı halde, ayetler yine de bu meyanda ele alınmış ve karara bağlanmıştır. Fatır/11'deki müdahale, Münafıkun/11'deki ölüm kanunlarının fonksiyonelleşmesinden önceki nötr durum içindir. Bunun için şu söylenebilir; canın çıkması için bütün kurallar oluştuğu zaman (ölüm) takdim ve te'hir imkansızdır. Ancak bu noktadan önce insanın iradeli veya iradesiz davranışları belirleyici bir etmendir. İnsan, ölümün mukadder olduğu bu zamana varmadan.

⁸⁰ Münafıkun/11, Nahl/61, Taberi, Camiu'l-Beyan, 11/104, 12/115, 13/142.

⁸¹ Araf/34, Yunus/49, Hicr/5, Mü'min/43.

⁸² Müslim, Kader, 7.

ömrü konusunda istediği tasarrufta bulunabilir. İster yaşam veren kurallara uyar, uzatır, isterse kısaltır. Bu ona bir imkan olarak sunulmuştur.

Kur'an'ın bu denli açık beyanlarına rağmen, iki tarafı da memnun edecek rivayetlerin bulunduğu görülmektedir. Ömrün ve ecelin kesin tayin ve tesbitli olduğunu bildiren rivayetler,⁸³ yine bu ikisinin şartlarla artabileceğini bildiren rivayetlerle⁸⁴ açıklanmıştır. Rivayetlerdeki görünen problem, ilk grubun asıl, ikinci grubun te'vil olmasıyla aşılmışsa da, ezeli takdir anlayışının esas olan "tayin ve tesbit" şartlı önermelerin de takdiriyle tamamlanmıştır. Buna göre, öne ve geriye alma var, ama bu Allah'ın ilmi ve Lehv-i Mahfuz'da değil, insanın yaşamında olur. Allah bu değişimleri olacağı şekilde takdir etmiştir. Sonuçta değişen bir şey yoktur. Artma izafi olarak kabul edilmelidir.

"Sadaka belayı defeder",⁸⁵ gibi rivayetler takdirin olmadığını gösterse de, takdim ve tehir yönündeki yorum eğilimi, ayetlerle ilişki kurulduğunda tek seçenek olarak açıklanmıştır. Sorunun hal çaresi de ilim anlayışına başvurularak giderilmiştir. Sırf bu yüzden levh sayısı çoğaltılmış ve görünüşteki takdim ve tehir olayının değişebilen levhler olan meleklerin sayfalarındaki imkana işaret ettiği öne sürülmüştür.⁸⁶ Allah'ın iradesi meleklerin levhinde değil Levh-i Mahfuzda ifadesini bulmuştur. Takdim ve tehir bu yazıda kader olarak değişmez ilkelere dayandırılmıştır. Halbuki kendilerinin delil olarak kabul ettikleri Araf/34 ayeti, delil olarak aldıkları rivayetlerin medlûlüne uygun değildir. Ölüm geldiği zaman ertelenmenin imkansızlığını bildiren nasslarla, somut artışı ifade eden rivayetlerin arasını bulabilmek için, şartlar da takdir edilmiş sayılmıştır.⁸⁷

Problemin kaynağı, bütün nassların aynı durumu ifade ediyor tarzında ele alınmasından çıkmaktadır. Halbuki, farklı farklı alanları betimleyen bu gibi nasslar, mutlak son olan ölümle, ondan önceki evreleri kesin bir şekilde ayırmaktadır. Belirli kurallarla düzenlenen kozmoloji, sosyal kurallar ve iradesiz canlılar alemi konusunda, mümkün olmayan takdim ve tehire hiç değinilmemiştir. Yine, insanların karşılıklı belirledikleri borç ve ticari ilişkilerde de bu hükme rastlanmamaktadır.

⁸³ Müslim, Kader, 7. Buhari, Kader, 1-2. Bu ve benzeri hadislerle, Araf/34'e uygunluk sağlanmıştır.

⁸⁴ Buhari, Buyu, 13. Tirmizi, Kader, 6, İbn Mace, Fiten, 22. Bu hadisler Fatır/11'e uygundur.

⁸⁵ İbn Hanbel 3/266.

⁸⁶ Tahavi, Müşkîlul-Asar, 4/170, İbn Ebi'l-İzz. Tahavi Akaidi, 122, Aytekin, Tahavi, 219-220. Harputi, Tenkihu'l-Kelam, 264.

⁸⁷ Harputi, Tenkihu'l-Kelam, 264, Mehmet Vehbi, Akaidi Hayriyye Tercemesi, 66.

Öyleyse, hüküm, potansiyel süreci ve sonunda mutlak ölüm olan iradi eylemlerin durumunun tesbiti açısından vurgulanmıştır diyebiliriz. Açıkça ifade edilen hükümler Allah'ı değil, insanı ve insan davranışlarını tavsif etmektedir.

Ecel-i Müsemmadaki müdahalenin, ilkesel açıdan Allah'a, pratik açıdan da insana müteallik bir vechesi vardır. Ceza veya sonucun her zaman iradeli eylemlere karşılık geleceği için, bireysel ya da toplumsal helak da şartların tahakkukuyla imkan sahasına çıkarıldığını görmekteyiz. Yaşamlarının son vakitlerine ulaşan canlıların ölüm vakasına tesir edemeyecekleri gerçeği, bu zaman diliminden önceki haller için imkanı bir seçeneğe dönüştürülmüştür. Ölümlemlerini hazırlayanlar, bundan kaçındıkları, helaklerini hazırlayanlar da bundan önceki eylemleriyle yok oluş kanunlarına uymadıkları takdirde, kendilerini bekleyen başka seçeneklerin varlığı Kur'an'ın ilgili ayetlerinden çıkarılabilecek bir sonuçtur.⁸⁸ Bu yüzden Al-i İmran/145 ile 154'deki ölüm ve ölümün yazılması gerçeğinden de hiç kimse kaçamayacaktır.⁸⁹ Ölüm için konulmuş yasalar savaş ya da barış farketmez, her insanı bulacaktır. Bu yüzden cesaret ve korunma "kaçmayla" değil, şartlara müdahale etmeyle imkan sahasına çıkar. Allah, insanlara yeterince zaman tanıyarak⁹⁰ standart bir ikaz ifadesiyle, ölümün ve yaşamın kurallarını ayırmıştır.

Takdim ve Tehir'in imkansızlığını ileri sürenler bunu; Allah'ın ilim, kudret ve takdirine ait bir yetki olarak görmüşlerdir.⁹¹ Allah ilmiyle bilir, kudretiyle yaratır ve iradesiyle insana özgürlük alanı verir. Daha önce bir sözü geçtiği için iradesini öne alan yüce Allah, ezeli ilimle bu aşamaları da belirleyerek, kendisinde doğabilecek bütün değişimlerin önünü kesmiştir. Aynı irade, seçenek ve imkan yaratarak, kuralların ne gibi sonuçları olabileceğinden öte belirleme yapmamıştır. Bu insan için yeterli bir sorumluluk alanının tayinidir. Cins için olan eccl, müsemma eccl ile insanların eylemlerine apaçık bir hakikat olarak yüklenmiştir. Müsemma eccl mutlu bir yaşam, sağlık ve iyi beslenme v.b. gibi nedenlerle her an değişebilir. Takdim ve tehir de oluş esnasında kaydedilir. Bize göre rivayetlerdeki en sağlıklı ifadeler, takdim ve tehiri bu gibi şartlara yükleyen cümlelerdir.

⁸⁸ Araf/59-103-136 Şuayb ve Medyen olayı vs. ayetlere uygun rivayetler takdim-tahirin olduğunu bildiren ifadelerdir.

⁸⁹ Nisa/77-78. Ölümün mutlaklığına dair tabir edilirse, ölürsünüz ki, bu gerçek takdir edilecektir ve öleceksiniz. Bu ise ölümün mutlak bir gerçek olduğunu ortaya koyar.

⁹⁰ Araf/34 Kitabın müeccelen, Nahl/61, Fatır/45, Ankebut/53, 129, İbrahim/44.

⁹¹ Karadeniz, Ecel Üzerine, 52., Mehmet Vehbi, Akaid-i Hayriyye, 66.

Kur'an bu ifadelerin tamamını doğrulayacak ilkelerle doludur. Mukadder olan her şey, yine mukadder olan ölüme⁹² dek değişebilme seçeneğine sahiptir.

Ecelin mi yoksa insanın mı, takdim ve tehir'e uğradığı hususuna gelince, bu konuda söylenecek şudur : Durum failerle ilgili olduğundan tabii ki ertelenen insanın kendisi ve ölümü (eceli)dür. Salt ecel ertelenmesi, maktul olayındaki durum gibidir. Katil, öldürmekle maktul'ün eceline ulaşmasını öne almıştır. Ya da öldürmeyerek eceline ulaşması için tehir etmiştir. Fiili yaratan insan,⁹³ sorumluluğunu da üstleneceği için, ertelemenin her halükarda insana taalluku söz konusudur. İfadelerin gramatik ayrımından doğabilecek çelişkiler ise, asıl unsura yapılan vurguyla giderilebilir. Bu da, ecel'e sahip olan sorumlu varlığın iradeli eylemleridir. Yaşama imkanının iradeli eylemlerle ortadan kaldırılması "ölüm eceline" değil insanın yaşayabileceği o süreyi öne almaktadır. Bu onun için, daha da yaşayabilmesinin mümkün olduğunu bildiren "esas eceline" varmadan, yani dünyaya gelen her insanın yaşaması imkan dahilinde olan potansiyel süreye ulaşmadan katledilme suretiyle öne alınması demektir. Bu eksiltme işini kim yaparsa yapsın, o bir müdahaledir.⁹⁴ Engellenen ise gerçek eceline ulaşma şansı olan insandır.

Netice olarak diyebiliriz ki, takdim ve tehirin imkan olarak insana sunulmuş olması Kur'an'ın açık beyanlarıyla gösterilmiştir. İyi ameller, itaat, fizyolojik iyileştirmeler ve manevi rahatlık insanın ömür süresini azamiye çıkarabildiği gibi, isyan, inkar, kötülük, sağlıksız şeyler, hastalık v.b. gibi şeylerde yaşama süresini kısaltmaktadır. İnsanların ecellerine hükmetmek, yani ecellerine varmadan onları öldürmek, Allah'ın kudreti dahilinde ise de, bunu insanlara bırakmıştır. Yoksa, O, istediğini yapabilecek bir güçte olduğu halde, "belirli bir süre erteleme"yi ve şartların olduğu durumlarda asla takdim ve tehirin olmayacağını bildirmiştir. İnsanın eceli de bu sona varmadan önce durumunu değiştirebilecek imkanları kullanabilmesine bağlıdır.

⁹² Münafikun/10, 11, Nuh/1-4.

⁹³ Ölüm bir vakadır. Bunu öne alana yani öldürene bir cezaî müeyyide gerektirir. Nisa/92-93, Maide/30-33, İnsanın eylemlerine dönük gücü olan yaratması, Allah'ın yaratmasına rakip değildir. Bu yüzden kavramın insan için kullanılması tekvin sıfatına zarar vermeyecektir. Allah'ın yoktan var etmesiyle, insanın yaratması hem mahiyet itibariyle hem de kudret itibariyle birbirinden tamamen farklı eylemlerdir.

⁹⁴ Akbulut, Allah'ın Takdiri, 152.

f- Ecel ve Allah'ın İlmî :

Kur'an-ı Kerim, Allah için : “Her şeyi bilir”⁹⁵ tesbitiyle insana uyarı yapmaktadır. Her şeyden kasıt, hem görünür alem, hem de gayb alemidir.⁹⁶ Gizliyi de, aşıkırı da, gizlinin gizlisini de bilir.⁹⁷ Allah'tan başkası için gizli kalabilecek şeyler⁹⁸ olduğu halde O'nun için saklı bir şey kalmaz.⁹⁹ İnsan kendi idrakını aşan bilgi safhasından habersiz olarak,¹⁰⁰ bazen ilim adına zanna sarılmaktadır.¹⁰¹ Bunun için Allah'tan bilgi istemenin tavsiye edilmesi,¹⁰² sınırlı bilgi kaynaklarına sahip insanoğluna haddini bildirmek içindir. Bunun için dilediğini yaratan Allah ne isterse onu da yapmaya muktedirdir.¹⁰³ Yüce Allah her an yaratma halinde olduğunu ifade ederek¹⁰⁴ de irade ve kudret sıfatlarının insicamını vurgulamaktadır.

İnsan davranışlarının, bu ilme göre mutlak takdir edilmiş olması adalet anlayışına uygun değildir. Kullarına zulmetmeyecek¹⁰⁵ olan Allah, ezeli takdir fiiliyle insanların davranışlarını mecburi istikamete doğru yönlendirmiş olmaktadır. Bu durum insan için bir zulümdür ve sorumsuzluk halidir. Allah bundan uzaktır. Bu yüzden, Allah'ın ilim ve kudrete müteallik ifadelerini insanların anlayabilecekleri dile çevirmemiz ve anlamamız gereklidir.

Allah'ın ilminin ilk özelliği her şeye taalluk etmesi, yani her şeyi kapsamasıdır.¹⁰⁶ Bunun dışında hiçbir şey düşünülemez. Her şeye taalluk eden bu ilim, bazılarını ilke düzeyinde, bazılarını da bütün ayrıntılarının tesbiti düzeyinde kaderlerine hükmetmiştir. Vakte ve o vaktin sonuna taal-

⁹⁵ Bakara/29. 33. 231. 255. 282. Al-i İmran/29. Maide/7.99. En'am/3.59.73. Hud/5 v.b. Allah'ın her şeyi bilmesi (49) yerde aynı kesinlikle verilmiştir.

⁹⁶ Tevbe/78. 94. 105. Rad/9, 13 defa tekrarlanmıştır.

⁹⁷ Bakara/77. Nahl/19.22. Enbiya/10, Taha/7, Ahzab/54. Mümtetine/1, Teğabun/4. Mülk/13.

⁹⁸ Bakara/30. 33. 255. Lokman/24 Yaratılış ve aşamaların takdiri.

⁹⁹ Mü'min/19.

¹⁰⁰ Bakara/33. En'am/59. Araf/188. Hud/23. Nahl/77. Kehf/26. Meryem/78. Furkan/6.

¹⁰¹ Yunus/36. Hucurat/12. Necm/28 Lokman/34'deki mugayyebat-ı hamse.

¹⁰² Taha/114.

¹⁰³ Bakara/185. 253. Al-i İmran/26, 40. Hud/102. İbrahim/27. Hac/14, 28. Nur/45. Kasas/68.

¹⁰⁴ Rahman/29.

¹⁰⁵ Enfal/51. Tevbe/70

¹⁰⁶ El-Bağdadi. Kitabu'l-Muteber, 3/88-93. Yaltkaya, Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Dergisi. XXII/24. Beyhaki. Kaza-Kader, 22-23. İbn-i Kayyim, Şifau'l-Alil, 296.

luk eden irade ise, Allah'ın ilminin dışında değildir.¹⁰⁷ İnsanın eceli için kesin tayin ve tesbiti benimseyenler, ilmin fonksiyonelliğini tekil olaylara indirgeyerek, insanın iradesini de külli iradenin eylemlerine göre şekillendirmişlerdir.

Kur'an'da 20'ye yakın yerde geçen "Allah her şeyi bilir" hükmü ve 350 yerde söz konusu edilen ilim lafızları araştırıldığında ortaya çıkan manzara şudur: Allah, insanın imanından, niyetinden, konuşmalarından, fiillerinden kendi düzeninden ve kurallarından haberdardır.¹⁰⁸ Allah'ın iradesinin taalluku, insanın iradesinin yönüne bağlıdır.¹⁰⁹ Bu esas olan bir durumdur. Yani Allah'ın ilminin ilgisi, ilişkisi¹¹⁰ insanın iradesinin belirleyiciliğini öne çıkarmaktadır. İlimin kapsamı ne olursa olsun, bu alandaki tesbit insanın eylemlerine bağlıdır. Başka bir deyişle ezeli ilim insan davranışlarını ezeli tesbit dışında bırakmaktadır. İnsan eylemleri bu ilmin müdahaleye dönük bir konusu değildir.

İlahi ilim her şeyi kuşatmış, zaptetmiş ve içine almış bir kitaptır.¹¹¹ İnsanı kuşatan şey ise bu bilgiye uygun davranışlardır. Tesbitin yazıldığı levha, Levh-i Mahfuzdur. Bu levhanın mahiyeti bilinemez, ancak takdir edilen her şeyin kayıtlı bulunduğu, bütün varlıkların esaslarını ihtiva eden, her türlü tesirden korunmuş olduğu da bir gerçektir.¹¹² İlahi ilim her şeyi kuşatan, zapteden ve içine alan bu kitaptaki yazıdır. İnsanı kuşatan da bu bilgiye uygun prensipler -kader-dir.¹¹³ İster

¹⁰⁷ Yazır, Hak Dini, 3/1874, Razi, Tefsiri Kebir, 9/323.

¹⁰⁸ Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 104.

¹⁰⁹ Meşhur kader tartışmalarında Ömer b. Abdülaziz kaderi ezeli ilimle, Hasan Basri de ezeli ilmin yönünü insan davranışına (malum) yönelterek saflarını belirlemişlerdir. Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 97, Hasan Basri, Risale, 77, Ömer b. Abdülaziz, Risale, 51.

¹¹⁰ Taalluk : İlgisi olma, ilinti, ilgi. Taalluk etmek, ilgili olmak, ilgilendirmek. Türkçe Sözlük, 2/1305.

¹¹¹ Kitap, Ümmü'l-Kitap En'am/38, Levh-i Mahfuz, ilm-i ilahi, Kur'an, şeklinde anlaşılmıştır. Çoğu zaman ezeli ilim Levh-i Mahfuzla aynileştirilmiştir. Adevi, Ayatullah fil-Afak, 82, İbn Hanbel, er-Redd 125. İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 124. Kitap yazmayı içerir. Yerde ve göktekileri içine alan Allah'ın kanunlarıdır. En'am/38. Yazma anlamına gelen kitap ise, metafizik olarak onun davranışlarına prensipler koyar. Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 106. Kur'anda kitap lafzı şunları içerir : 1. Mektup, Neml/28-30. 2. Sözleşme Tutanağı, Nur/33, Hac/8, Al-i İmran/78, 3- Allah'ın yazdığı buyruk, yönetmelik, Bakara/36, Nisa/104, Enfal/68-69. Yazma, prensip koyma ve hükmetmeyi de içerir. En'am/7, Mücadele/21, Bakara/183, Nisa/103.

¹¹² Levh-i Mahfuz, olayların tekil bilgilerinin bir sicili değil, ontolojik ve ahlaki yasalarının bir kitabıdır. Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 107, Sabuni, Maturidiyye Akaidi, 205, Mir, Kur'an-i Kavramlar, 128, Yazır, Hak Dini, 5/3039.

¹¹³ Gazali, Nebevi Sünnet, 225, 226, Beyadi, İşarat, 273.

Levh-i Mahfuz olarak ve isterse kitap olarak kastedilmiş olsun, evrendeki her varlık ve meydana gelen her olay bu kanunlara uygun olarak meydana gelmektedir. Evren üç kitabın yazısının açılmış şeklidir. Her geçen an, oluşan her şey kitaptaki kelimeyi ve kanunu ortaya çıkarmaktadır.¹¹⁴

Görülüyor ki, sorun Allah'ın ilminin ezeli olmasında değil, bu ilmin sorumlu olan insanın davranışlarını tesbit etmesinden kaynaklanmaktadır. Her davranışı kuşatılan insan hem teorik, hem de pratik açıdan kendi eylemlerini yapamayacaktır. Dolayısıyla sorumluluğu da olmayacaktır. İlahi ilimle çerçevelenen ecel anlayışı, insanın lehine bir durumu getirmemiştir. Bu noktada öne geçen ilim değil, iradedir. Çünkü Allah'ın irade etmesi, insana özgürlük ve seçenek verme¹¹⁵ şeklinde tecelli etmiştir. İnsanın fiilleri bunun sahasına girmez. Zira insan eylemleri meydana geldikten sonra tesbit edilmeye daha müsaittir.

“Allah'ın bilgisinin mahiyeti metafizik bir sorundur. Çeşitli şekillerde yorumlanabilir ve çözümlenebilir. Fakat, bu bilginin cebri doğurduğu iddiası ahlâki bir sorundur. Birinci sorun doğru-
dan insanı, ikinci sorun ise hem insanı hem de Allah'ı ilgilendirmektedir. İnsanın davranışlarının Allah'ın ilminin zorlayıcı sonucu olmadığı Kur'an'ın genel görüşüdür.”¹¹⁶

Felsefecilerin daha önce anladıkları şekilde; “İlim maluma tabi değildir”¹¹⁷ düşüncesi, alemin devamlı var oluş içerisinde olmasıyla açıklanır. Bu düşüncenin kaynağındaki Aristo ve Plotinus anlayışına göre, Allah'ın cüziyatı bilmesi imkansızdır. O sadece külliyatı bilebilir. Çünkü, cüziyatı bilme, zamana bağlı olarak nesnelerde meydana gelen değişimlerin ilahi bilgide bir değişmeyi ortaya çıkaracağı anlamına gelirdi.¹¹⁸

Ehl-i Sünnet bilgiyi, ‘malumu olduğu hal üzere -olduğu gibi- idrak etmektir’¹¹⁹ şeklinde anlamıştır. Bu yüzden onlar, Allah'ın ilminin eşyaya taallukunun önceliğini problem etmemiş, bu yüzden de O'nun için “her şey”, “malum” kavramının içine sokulmuştur. Belki bu yüzden problemin farkında olan Mutezile, ilim sıfatını ayrı bir sıfat olarak değerlendirmemiş, bu sıfatı Allah'ın

¹¹⁴ Aydın, İslam İlmihali, 168. Kitap, Ümmü'l-Kitap ve Levh-i Mahfuz

¹¹⁵ Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 110.

¹¹⁶ Güler, Allah'ın Ahlâkiliği, 107.

¹¹⁷ Fazlur Rahman, İslam, 149, İbn Kemal, Kader Risalesi, 62., Yazır, Hak Dini, 8/5372, Öcal, İbn-i Kemal, 249.

¹¹⁸ İktbal, İslam'da Dini Düşünce, 221.

¹¹⁹ Pezdevi, Akaid, 14. Yazır, Hak Dini, 8/5372, Devvani, Akaid-i Adudiyye, 255, 260, Özcan, İnsan Hürriyeti, 275.

zatının aynıyle bir bütün olarak kabul etmiştir. Ancak yine de Mutezile sonradan olan ilmi kullar için gerekli görür.¹²⁰ Bu iki yaklaşım da, Allah için mutlak bilmeyi kabul ederek, sonradan olan değişimlerin ilimdeki belirlemeye zarar veremeyeceğine kanaat getirmişlerdir.¹²¹ Bu yaklaşım insanın dışındaki varlıklar için problem teşkil etmese de, eylemlerinden sorumlu insan için kabul edilemez bir durumu ifade etmektedir.

“Gelecek” Allah’ın ilminde varlığı açık bir imkan olarak vardır; yoksa, kesin, şekilleri belirlenmiş bir olaylar zinciri olarak değil. Çünkü Allah her an yeniden irade eder ve sürekli yaratır.”¹²² Bunun aksini iddia edenler, bu konuda ilmi yüceltirken, iradeyi yok saymaktadırlar. Yoksa, Allah’ın neyi bilip neyi bilmeyeceğinin tesbiti insanların problemi değildir. İnsanı ilgilendiren şey serbest davranışının Allah’ın ilmindeki ezeli tesbiti ve yönlendirilmesidir.

İnsanoğlu dünyadaki yaşamı boyunca Allah’ın ilgi sahasına girmekte, bazen de müdahaleye maruz kalmaktadır, (kitap, elçi, ceza v.b.). Ancak bu müdahalenin yönü, Allah’ın ilmiyle değil, iradesiyle tesis edildiği için, sorumluluk ilkesini zedeleyecek unsurlar yok edilmiştir. Yardımcı ve tali unsurlar sayesinde insanın önü açılmıştır. Bilginin mahiyetine ait tesbitler Allah için değil, insan için “icbar ve mukadder” bir tesbitin olduğunu göster ki, adalet ilkesi gereği böyle olamayacağının da teminatı verilmiştir. Allah’ın bilmesi ve insanın sorumluluğu arasındaki bu denge,¹²³ Allah bilir, yapabilir, ancak insana müsaade etmekle ilim ve kudretini iradesiyle tahdit etmiştir. şeklinde düşünülmektedir insanın önü açılabilir.

Ezeli bilgi, değişebilen ve sebebi bulunan bir bilgi değildir. Bu yüzden insan için geçerli olabilecek epistemolojik kurallar, Allah için geçerli olmayabilir. ‘İlim maluma tabidir’ sözü de Allah’ın her alandaki bilgisi için değil, varlıkların kesin olan bilgi kaynakları için geçerlidir. Malum

¹²⁰ Pezdevi, Akaid, 14, Kadı Abdulcabbar, Şerh, 156-157.

¹²¹ Maturidi, Te’vilat, 340 vr. a-b. Yazır, Hak Dini, 8/3571-72.

¹²² İktbal, İslam’da Dini Düşünce, 78-79, Güler, Allah’ın Ahlâkiliği, 103.

¹²³ Mutezile mensupları, Allah’ın ilmini, insanların kendi faaliyetleri ve fiilen yapacakları şeyin bilgisi olan kadderden ayırmışlardır. Allah, bir kimsenin iman etmeyeceğini bilmekle beraber, yine de o kimseyi inanmaya muktedir kılmıştır. Bu şekliyle kudret ve sorumluluk arasında bir denge kurulmuş olmaktadır. Allah ezelden beri zatiyle kaim olan ilimle her şeyi önceden bilir. Ezeli ilimle insan iradesi arasında bir çelişki yoktur. Kadı Abdulcabbar, Şerh, 156-157, Watt, Teşekkül, 293-294. Hasan Basri’ye göre bu ilim tasviri (tanımlayan)dır. tayin ve tesbit eden değildir. Özcan, İnsan Hürriyeti, 275-279, Watt, Teşekkül, 226. İnsanı tanımlayan şeylerden biri de, doğuşunda hazır bulunduğu çevre faktörleri tarafından belirli bir düzeyde etkileneceğidir. Bu ilmin konusu olan ilahi kaddir. İbn Haldun, Mukaddime, I/192.

olan her şey insan bilgisi için varlık nedeni olduğundan, ezeli bilgi için bu yaklaşımın doğru olmadığını düşünmekteyiz.¹²⁴ Bu yüzden insanın eylemlerini bu ilim anlayışının dışında tutmak gerekecektir. Öyleyse, ezeli ilmin bu yorum şekli insana teorik olarak hürriyet tanımıştır. Pratik hayatta pek de insanın sorununu çözmemektedir. Çünkü insan eylemleri yapıldığı anda yazılmaktadır. Bu kayıt şekli yalnızca insana verilmiş bir özelliktir. İnsanın “bilmemesi” bir çıkar yol olarak gösterilemez. Yani, Allah bu tesbiti insana bildirirse, insan bundan başka bir şey yapamaz, öyleyse, bildirmemesi onun iradeli tercihlerine yön tayin etmeyecektir¹²⁵ denilemez. Acaba insan, ezeli ilme göre tayin ve tesbit edilenlerin dışında bir seçeneğe uyabilecek midir? Uyabilirse, tesbit anlamsız, uyamazsa seçenek anlamsız olacaktır. Görülüyor ki, çözüm, irade ve ahlâki davranışı öne alacak yaklaşımdadır. Bu tutumun çelişik yönü din felsefecilerinin de dikkatinden kaçmamıştır. Bir din felsefecisi olan Kenny Allah’ın bilgisinin mahiyetini şu şekilde açıklamaktadır :

“Tanrı’nın bildiğinin gerçek olması gerekir. Hatta herhangi bir kişinin bildiğinin de gerçek olması gerekir. Çünkü asılsız olanı bilmek imkansızdır. Fakat Tanrının bildiği şey gerçek ise, O, şu veya bu fiili yapacağını biliyorsa, o zaman benim onu yapacağımın da gerçek olması gerekir. Tanrı benim her yaptığımı bilirse, bu ya her yaptığımı Tanrı bilir, ya da bilecek zamandadır ki, o zaman da fiillerim hür olamaz. Tanrının bildiğinin gerçek olması gerekir, bunun için, yarın bir yalan söyleyeceğimi eğer Tanrı bilirse, yarın bir yalan söyleyeceğim gereklidir, gerçektir. Bu gerçek ise, bunu söylemekte serbest olamam. Serbest değilsem, hür olarak söyleyemem. Her fiil aynıdır. Tanrı insan fiillerini önceden bilirse, insan hiçbir fiilinde hür olamaz.”¹²⁶

İnsanın hürriyet alanını çizen ilâhî iradedir. Allah’ın sıfatları içinde tahsis edici olan ilim ve kudret değil irade sıfatıdır.¹²⁷ İlim tesbiti, kudret yaratmayı, irade ise ikisinin yönünü belirlemekte-

¹²⁴ Ezeli ilmin şartı kendisidir. Sebebi kendisinin dışında değildir. Aksi halde sebepli bir bilgi olur ki, ezeli ilim tanımına uymaz. Özcan, İnsan Hürriyeti, 278-279. Allah’ın ilminin mahiyeti ve ne’liğiyle değil, bu ilmin insana taallukunu araştırdığımızdan, bu gibi metafizik izahlara girmeyeceğiz.

¹²⁵ Özcan, İnsan Hürriyeti, 282.

¹²⁶ Kenny, Tanrının Önceden Bilmesi, 626-627.

¹²⁷ Özcan, İnsan Hürriyeti, 268, 274. İlim objesi-konusu, bilinen (şey)dir. Malum “Bilinen şey” bilginin varlık şartıdır. Bilinendeki değişiklik bilende de bir değişikliği gerektirir. Klasik tartışma bu kuralın Allah için olan istisnasını öne almıştır. Tûsî’ye göre ilim ve ilim dışı şeyler hakkında hüküm verecek olan akıldır. Aklın nihai kararı bu konuda ilim sayılır. Ancak Tanrı’nın ilmi konusundaki tartışmalar Allah’ın sıfatlarındaki tartışmalar gibi bir birini nakzeder boyutlara da vardır. Tusî, İmamet Risalesi, 190, İbn-i Rüşd, el-Keşf Minhaci’l-Edille, 223, Corbin, İslam Felsefesi Tarihi, 243, Özcan, İnsan Hürriyeti, 265, 269, Gazali, İtikatta Orta Yol, 75-76, Halebi, Luma, 74’.

dir. Tanrının bilgisinin zorunlu olduğu yerlerde, yalnızca O'nun bilgisi zorunlu olmalıdır.¹²⁸ Bu başka zorunlu bir alanı iptal etmemelidir.

Allah'ın iradesine ilişkin belirlemeler "Eğer Allah dileseydi"¹²⁹ formatında verildiğinden, "dilediği zaman mutlaka olacaktır" kesinliğini hatırlatmaktadır. Kuvvet ve güç manasında olan kudret¹³⁰ ile, kainata dönük sıfatı olan iradenin, seçme eylemindeki önceliği iradeye yükleyerek, tercihin hürriyet ve serbestlik yönünde olduğunu göstermiştir. İnsanın lehine olmasa bile, insanın imkanına ilişkin bu durumun, yaratma sıfatının taallukuyla kainattaki oluşumlara¹³¹ da şekil verebilecek bir duruma getirilmiştir.

Bu yönüyle, eceli gayb alanı içerisine sokmak, yorumun sınırsız olabileceği yeni kapıların açılması demektir. Halbuki o, esaslarının belirlendiği ve objektif kriterlerle ölçülebilen hürriyet alanına haiz bir meseledir. Zira, insanı ilgilendiren bir ecelin, meleklerin ve başka varlıkların müdahalesine açık tutulması anlamsız olacaktır. Allah için "iradeye", melekler için ise "anında tesbit"e müteallik veçhenin dışında, sorumluluğu kaldırılacak her şey, yine Allah tarafından cezaya müstehak kılınacaktır. İlmin ve malum olanın bu konudaki ayırıcı özelliği tayin ve tesbiti değil, izin vermeyi ifade eder. Hikmet olarak anlaşılabilen "kamu yararı" ise "özel fayda"dan sonraya bırakılmaz. Bunun bu şekildeki tesbitinin aleti akıl ise, kaynağı iradedir. Öyleyse, ecel ve ömür anlayışımızın Allah'ın ezeli ilminden önce, ezeli iradesinin şumulüne girdiğini söyleyebiliriz. Her şeyi bilen Allah, insan davranışları noktasında belirlemeden kaçınarak "anında tesbit"e önem vermiştir. Vasfedilen şey kurallardan öteye geçerse, takdir olur. Takdirin de ilimle mutlak bağı kurulursa bu da alinyazısı olur ki, Kur'an bu fikre tamamen yabancıdır. Kendi talihini yapan insan, ona kader diyerek sorumluluktan kaçınmak istemektedir. Ancak, bilgiyi değerlendiren merkez olan akıl, bunun böyle olmadığını ortaya koymaktadır. İnsan için aslolan şey de akıl ve akıllı eylemleridir. Zira akli olmayanın dini ve sorumluluğu da yoktur.

¹²⁸ Kenny, Tanrı'nın Önceden Bilmesi, 637, (2+2=4 gibi). Bir şey Tanrı tarafından bilinirse mutlak olması gereklidir. Bilinir, ama olmayabilir, geçersizdir. İnsanın hiç bir fiili bu iki durum dışında kalmaz. Ya bilinir ya takdir edilir. Bilinmez ve takdir edilmez Tanrı için gerçek dışıdır." Bu izahıyla o, takdirin mutlaklığını ilmin mutlaklığına dayandırır.

¹²⁹ Nahl/9, Yunus/99.

¹³⁰ Al-i İmran/26, En'am/17, Nur/55, Ankebut/20, Rum/50, Fâtır/11, Ahkaf/31.

¹³¹ Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 52, 54.

g- Ecel ve Allah'ın Yaratması :

Kur'an yaratılışı ifade ederken temel yasalardan söz etmektedir. Doğum, ölüm, ihtiyarlık v.b. gibi aşamalar Allah'ın varlıklara yerleştirdiği kuvvetler sayesinde mümkün olmaktadır. Ecel hem doğum, hem de ölüm sürecindeki vakitli bir durumu ifade eder. İnsanın anne karnında oluşumu, doğumu, yaşamı, ihtiyarlık çağı ve nihayet ölümü belirli bir tesbiti, kurallarla düzenlenmiş bir alanı ve bir imkanı göstermektedir. İnsan varlığı için biyolojik sürece ait noktasal belirleme yapıldığı halde¹³² somut eylemleri için aynı şey söz konusu değildir.

“Sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra yapışkandan (alaka) yaratıp, sonra ergenlik çağına ulaşmanız, sonra da yaşlanmanız için sizi bebek olarak dünyaya getiren O'dur. Kiminiz daha önce öldürülür, kiminiz de belirlenmiş bir süreye ulaşırsınız. Belki artık aklınızı kullanırsınız.”¹³³

Buna göre Allah her şeyin evresini yaratıp, ona süreler tayin etmektedir. Bazı kişiler bu süreye ulaşmadan, bazıları da ulaştıktan sonra ölecek, yasaya uygun davranmış olmaktadır. Yaşamın, ölümün ve dirilmenin kanunları¹³⁴ Allah tarafından konulmuştur. Statik olan bu yapıyı, imkanlarını kullanarak dinamik hale getiren de insandır. Neden, süre ve hikmet kanunların yapısında olan “imkan”lardır. Bunların yaratılması Allah'a, icrası da insana ait bir yükümlülüktür. İyi ve kötü imkanını irade eden Allah, bunların belirlemesini yapmaktan çok, neticeleri kayda geçirerek hesap zamanını beklemektedir.

Her şeyi yaratan Allah, insan fiilleri konusunda neticelere göre hüküm vereceğine dair kendisini kayıt altına almıştır. Yok etmenin de kuralını Allah koymuştur ve kendisi de bu kurala uymaktadır :

“Senden azabı acele istiyorlar. Eğer bir süre belirtilmiş olmasaydı, azab onlara hemen gelirdi. Ama yine de onlar farkına varmadan başlarına ansızın gelecektir.”¹³⁵

“Yaratmak” kavramı hem yoktan var etmeyi, hem de vardan var etmeyi¹³⁶ ifade eder. Bu yüzden Allah için ilk anlamın kullanılması daha uygun görülmüştür. İnsanlar için kullanılması ise

¹³² Hac/5, Ankebut/5.

¹³³ Mü'min/67, Ecel, yaratılış kanunları, sünnetullah ve ölüm belirli bir süreyi içermektedirler.

¹³⁴ Hucurat/68.

¹³⁵ Ankebut/53, Şura/14, Taha/129.

¹³⁶ İbn Manzur, Lisan, 10/85, Çelik, Kur'an'da Toplumsal Değişim, 56.

kendi eylemlerinin sahibi olmasıyla sınırlıdır. Fıtratına¹³⁷ yerleştirilen güçler sayesinde insan haddini bilebilecek donanıma sahiptir. Bu yüzden o asla ilahlık taslamayacak bir özgürlük alanını kullanma hakkına sahiptir. Bu serbestlik onun yeryüzündeki en belirgin özelliğidir. İnsanı bu özelliğin dışına çıkardık mı, artık sorumluluktan bahsetmenin bir anlamı da olmayacaktır.

Kur'an-ı Kerim yoktan var etmenin yalnız Allah'a ait bir yetki olduğunu söylemektedir. Bu eylemde hiç bir canlının kudreti de, iradesi de yoktur. Allah'ın yaratması hem kainattakileri, hem kainatın dışındaki varlıkları kapsadığı için bu sıfatta var olan şey Allah'ın gücünün sınırsız olduğudur. Bu şekliyle yaratma; ilkeler manzumesi ve sebep-sonuç ilişkisini de kapsar. Ama sorumlu olan insan bu nedensel yapıyla değil, iradî eylem alanıyla çerçevelidir.

Yoktan yaratıcı olan Allah, nesnelere yaratma kanununu yerleştirerek daima yaratma halindedir. O, "ol" der ve kanunlar harekete geçer, oluverir. Ölüm kanunlarının tavsifi de bunlardan ayrı değildir. Varlıklara yerleştirilen yaşama imkanı her ne şekilde olursa olsun, kesiliverirse, ya da doğal evrelerden geçerek son bulursa, kainatın sürekliliğini sağlayan ölüm kanunları devreye girmektedir. "Ölümü yaratan Allah"¹³⁸ tesbiti de bunu açıklamaktadır. Allah'ın yarattığı varlığa hürriyet tanınması bir yaratılış kanunudur.¹³⁹ Yaratılışın ve yok oluşun kanunlarını Allah düzenlenmiştir. Yaratılış kanunlarını koyan irade, onu bozmayacağının da garantisini vermiştir.

Müsemma eceli ifade eden ayetler, durumunu değiştirenlerin yok oluş kanunlarından kurtulabileceğini de göstermiştir. Mutlak ertelemelerin her türlü şartı da yine insanın eylemlerine bağlıdır. Değişimin imkansız olmadığı seçenekli durumlarda ise, müdahalenin olmayacağı teminatı insana verilmiştir. Ömür ve ecelin potansiyel bir sürece dayandırılan yaratılış formları, yaratılanların seçimini değil, yeniden belirlemeyi öne çıkarmakta ve insanın eylemlerini muhatap almaktadır. İstemli veya istemsiz her aşamanın var edilişi, onları şekillendirecek bireye ontolojik bir hak olarak verilmiştir. Şu halde, ezeli belirleme insan fiillerini dışarıda bırakmaktadır denilebilir.

Yaratmayla ilgili bir husus da, Rad suresi 38. ayetinde açıklandığı gibi her ecele yerleştirilmiş kurallar manzumesinin varlığıdır. Hiç kimse bu şartlardan müstağni olmadığı gibi, bu şartlar hiç kimsenin lehine de gözardı edilemez. Mucize ve mucizenin kanunları da yaratılış kanunlarına aykırı değildir. Yine Rad suresi 39. ayette belirtilen Allah'ın silmesi ve sabit bırakması ise, sürecin de-

¹³⁷ Fıtrat : Bütün insanlara has olan doğal dini eğilim, iyi bir dini tabiattır. İzutsu, İslam Düşüncesinde İman Kavramı, 274-275, Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 5.

¹³⁸ Al-i İmran, 54, Yaratmayla ilgili sıfatlar : Kayyum, Samed, Muizz, Muzill, Kabz, Bast, Mukaddim, Muahhir, Muhyi, Mumit. Bu sıfatlarla o her an yaratma halindedir. Rahman/29.

¹³⁹ Taha/129.

vamlılığını göstermektedir. Allah, her an yeni yasalarıyla müdahale etmekte ve düzenini kontrol etmektedir Peygamberlerin bazıları için yapılmış olan uzun ömür takdiri, belki de bu müdahalenin bir eseridir. Yaşlanan insanların hücresel değişimlerinin kanunlarını yaratan Allah olduğuna göre, bu aşamayı geciktirebilecek her seçeneğe de imkan tanımaktadır. Hem insanı, hem de tabiatı yaratıcılığıyla kuşatan Yüce Allah, onlara yerleştirdiği özellikler sayesinde bunun sürekli olmasını da sağlamıştır.

Allah'ın yaratmasıyla ilgili olarak koyduğu kanunlar, bireyin gelişim aşamalarının tesbitinden ibarettir. Bu kanunlar bazen insanın dışındaki varlıklar için de belirleyici olmaktadır. Bu ikinci şekilde kanunlar, tam bir kesinlikten bahsetmektedir.

“Kiminiz öldürülür, kiminiz de ömrünün en fena zamanına ulaştırılır ki, bilirken bir şey bilemez olur.” Ve “...Yeryüzünü kupkuru görürsün. Fakat biz ona su indirdiğimiz zaman, kıpırdanır, kabarır, her güzel bitkiden çift çift yetiştirilir.”¹⁴⁰

Allah'ın yaratması bu şekilde bir süreklilik arzeder. O, önce yoktan, sonra da vardan yaratmaktadır.¹⁴¹ Ayetin ilk bölümünde biyolojik sürecin kurallı yönüne, ikinci bölümünde ise tabiatın yaratıcılığına dair tali tesbitler yapılmıştır. Esas tesbit, bu ikisinin de Allah tarafından yaratılış kanunları olarak va'z edilmiş olduğu gerçeğidir.

Kozmik düzeni ifade eden ayetlerdeki, Allah'ın gücüne yönelik vurgu, şirk unsurlarının temizlenmesindeki hassasiyetten kaynaklanmıştır. Putların ve diğer bütün varlıkların yaratıcılığını sınamaya davet eden¹⁴² Yüce Allah, yaratıcı olanın hükümlerine olacağını da kabul etmektedir. Kanun dahilinde icra edilen yaratma; sorumsuz varlıklarda sünnetullah şekline, sorumlu varlıklarda ise , kanunlara hükmedebilme imkanı ve belirlemenin dışında olma seçeneği şekline dönüştürülmüştür. Süre ve imkan yaratma bu gerçeği fonksiyonel hale sokma anlamına gelmektedir. Toplumlar için var edilen belirleyici unsurlarla yaratmanın izleri daha açık görülmektedir. Sosyal organizmaların

¹⁴⁰ Hac/5. Bazı beyin hastalıklarındaki mekanizma bu şekilde çalışmaktadır. Günümüz tıbbının ortaya koyduğuna göre bu çeşit hastalıklarda önce öğrenilen şey, en önce, sonra öğrenilen şey ise daha sonra unutulmaktadır.

¹⁴¹ Rum/8,11, Rad/2. Yaratılış başlı başına bir güç gösterisidir. Ancak bunu insanı ezmek için kullanmak yaratıcılıkla bağdaşmaz. Bu şekliyle, şükür vesilesi olacak şeyler ekstra lütuf olmalıdır. İnsanın yaşayacağı ortamı yaratmak Allah için bir gerekliliktir. Yoksa insan olamaz. Onun için, bu alandaki güç gösterisi ancak saygıyı artırıcı yönüyle öne alınmış olabilir. İnsanı aşağılamak için değil.

¹⁴² Zümer/9, Yaratılanların “süre”li yaratıldığına dair : Fatır/13, Zümer/5-8, Enam/60.

“yaşam süreleri”¹⁴³ onları oluşturan varlıkların eylemlerine dahil edilmiştir. Sürenin yaratılması, sonucun da yaratılma imkanının gerçek olduğunu göstermektedir.

Yaratmayla ilgili bir konu da ölüm ve uyku vakalarının ilişkisidir.¹⁴⁴ Ölüm ve uykunun şekilsel benzerliği, yaratılan her canlının “süre”sinde aynı akibete zorlanacaklarını göstermez. Yalnızca, biyolojik ölümden canlılık olayının kaybolması durumu vardır. Bu süreçte canlılığın tekrar iadesinin imkansız oluşu, mahiyeti tam anlaşılamayan uyku için geçerli değildir. Örneğin bu alandan seçilmiş olmasının fizyolojik izahları açıklamak için yeterli olmayabilir. Belki de yaşanan hayattan bir örnek seçilmiş ve benzerlikler kurularak insan zihninde çağrışımın oluşması istenmiş olabilir. Ancak, ölümün iyice kavranılması için, insan hayatına yerleştirilen uyku fenomeninin benzer yanlarından yararlanmak “yaratıcılığı” anlamakta kolaylık sağlayabilir.

Allah’ın yaratması çeşitli alanlarda kendisini göstermektedir. Denilebilir ki, kendi kendisini kayıtlamadığı her alanda yaratma mutlak sonuçlarını verecek “takdir”le işlevini sürdürmektedir. Ancak, insanın iradeli seçimleri olan her eyleminde yaratma ancak imkan ve seçenek olarak telakki edilebilir. İnsan ve Allah arasında bulunan sonsuz kudret farkı, Allah’ın insanı gücüyle etkilemek istemesi anlayışını da tutarsız kılmaktadır. Yaşamamız için gerekli olan her şeyi yaratmak durumunda olan Allah, bu eylemlerini açıklarken kullandığı aşırı kudret ifadelerini, kendi durumunu tesbit etmek için ortaya koymuştur. Seçenekleri de yaşamı esnasında bunlardan faydalanmayı düşünebilecek insana sunmuş ve yaratma eyleminde muhatabının önünü açmak istemiştir. Bütün bunlardan sonra denilebilecek şey, ecellerin Allah’ın yaratmasına ait olan kısmı; insan cinsine ait bir süre tayin etmek ve insanı bu zaman dilimi içerisinde kontrol etmektir.

h- Mukadder Levhalar ve Ecel :

Levh kavramından anlaşılan kanun ya da kanunların düzenlendiği iradenin kendisidir. Kur’an’da üç adet levh kavramından bahsedilmektedir. Bunların üçü de Allah’ın ilmiyle doğrudan bağlantılıdır.

1- Ümmü’l-Kitap : Bazen Levh-i Mahfuzdaki yazılanların kaynağı olarak da anlaşılan bu kavram, genellikle ezeli tespitin yapıldığı ve Allah’a ait bir levha olarak bilinir. Bu levhadaki yazı-

¹⁴³ Araf/37, Yunus/49, Mü’minun/43, Hicr/4,5.

¹⁴⁴ Zümer/42 “Allah, öldükleri sırada canlarını alır, ölmeyenleri de uykusunda canlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerin ruhlarını-canlarını tutar. Diğerlerinkini bir süreye kadar salıverir.”

nın mahiyeti yorumculara göre değişse de, kurallı veya kuralsız bütün var oluşu kapsadığı yönünde yaygın bir kanaat vardır.

Kur'an'a göre Ümmü'l-Kitap her şeyin tescilli halini ifade eder :

“Katımızda her şeyi unutulmaktan koruyan bir kitap (Kitabu'n-Hafız) vardır.”¹⁴⁵

“Helak ettiğimiz her kasabanın elbette bilinen bir yazısı (Kitabu'n-Malum) vardır.”¹⁴⁶

“Şüphesiz, bu korunmuş bir kitapta (Kitabu'n-Meknun) bulunan değerli bir Kur'an'dır.”¹⁴⁷

“... Bir canlıya ömür verilmesi de ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptır.”¹⁴⁸

“Allah dilediğini siler veya sabit bırakır. Bütün kitapların aslı (Ümmü'l-Kitap) onun katındadır.”¹⁴⁹

Bu ayetlere göre çeşitli kitaplar vardır. Her şeyin yazılı şekli olan kitapların aslı da Allah'ın katında olan Ümmü'l-Kitaptır. Buradaki yazılar bilmeye, korunmaya, artma ve eksilmeye yönelik takdirleri içermektedir. Her şeyin aslı ve kanunu vardır. Bunların yazılı kuralları, eşyanın iç yeteneği, insanın iradesi burada kayıtlıdır. Bu kaynaktaki yazının mahiyeti bilinmemektedir. Kur'an'ın genel ifade tarzından çıkarılan sonuç ise, iki ayrı alandaki belirlemenin esas olduğudur. Maddi dünyadaki kitap, kurallar ve nedensel ilişkiler ağı olarak, insanın iradeli eylemlerini ilgilendiren alanlarda ise ya tarafsız kanunlar ya da insanın fiillerinin serbestliği şeklinde düzenlenmiştir. Bunun dışındaki her yorumlama¹⁵⁰ insanı mecbur, eşyayı da ezeli var oluşa iteceğinden, doğru değildir. Ümmü'l-Kitap için “Allah'ın ilmi” şeklinde yapılan izahlar ise,¹⁵¹ ilmin icbar edici yönlerinin farklı değerlendirilmesiyle aşılabılır. Öyleyse, Ümmü'l-Kitap ilme göre konulmuş kurallardır diyebiliriz. Bu kurallar sayesinde evrenin ve eşyanın işleyişi kontrol edilmekte ve yine bu kurallara dayalı olarak insanın eceli ve insan cinsine ait genel bir süre de takdir edilmiştir. Bu sayfalardaki yazının genel vasfı mikro tesbitlerden çok genel çerçeveye ilgili olabileceğidir.

¹⁴⁵ Kaf/4.

¹⁴⁶ Hicr/4.

¹⁴⁷ Vakıa/78

¹⁴⁸ Fâtır/11.

¹⁴⁹ Rad/39, Zuhuruf/4.

¹⁵⁰ İbn Teymiye, Mecmuu Fetava, 8/517.

¹⁵¹ Atay, Kur'an'a Göre İman Esasları, 93, Neseфі, Bahru'l-Kelam, 15.

2- Levh-i Mahfuz : “Korunmuş levha” anlamına gelmektedir. Bu levhada her şeyin aslı, kuralları, ayrıntıları ve iç yeteneği yazılmıştır.¹⁵² Kur’an-ı Kerim bu kavramı, “her şeyin kayıt altına alındığı levha” olarak açıklamıştır :

“Hakikatte o Levh-i Mahfuzda bulunan şerefli Kur’an’dır.”¹⁵³

“Gökte ve yerde göze görünmeyen hiç bir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta bulunmasın.”¹⁵⁴

Kitabın Mübin kavramı da Levh-i Mahfuz ya da Ümmü’l-Kitaptaki belirlemeye işaret etmektedir.

Kavramların ait olduğu anlam bütünlüklerinden kopararak, ezeli tesbite yönelik yorumlandıkları da görülmektedir. Tayin ve tesbit edilen her şey Levh-i Mahfuz’da kayıtlı olacağı da yine bu takdire göre ifade edilmiştir. Uzama ve kısaltmaya işaret eden her ibarenin şartlı durumu, şartların tahakkukundan evvel öyle olacağı şekliyle kaydedilmiştir. Bunun böyle olması Allah’ın ilminin ezeli oluşuna, olmaması da O’na “cehl” isnadına gidecektir.¹⁵⁵ Halbuki Kur’an ve diğer ilahi kitaplar için kullanılan bu belirlemenin kaynağı Allah’ın iradesi olmalıdır. Ona göre kurallar konulmuş, istisnalar yapılmış, genel bir yasa nizamnamesi icad edilmiştir. Ancak, bunun bireysel, tekil ve cüzleri de kapsadığı ilme göre değil, iradeye göre istisnai durumlar olmasıyla. Allah’ın bilemeyeceğini değil, müdahalesini ertelediğini söyleyebiliriz. Bu şekliyle Levh-i Mahfuzdaki tesbitli şeyler insan sorumluluğuna hanel getirecek noktasal belirlemelerden muaf tutulmuştur. Ecel ve ömür belirlemelerinde de ya şartlı, ya da genel bir süre takdirine gidilmiştir. Bunun aksi beyanlar Allah’ın ilim ve kudretini ön plana çıkararak, insanı mecbur bir duruma hapsedecektir. Buna göre “Levh-i Mahfuz ve kitap lafzı, doğan her insanın bir yaşama imkanının (süre, ecel) olduğunu ifade eder. Çeşitli sebeplerin de bu kitapta şartlı olarak varlığı sözkonusudur. Ayrıca bu kitap ömrün uzayıp-kısaltmasının kurallarının da burada Allah tarafından konulduğu”¹⁵⁶ levha şeklinde anlaşılmalıdır.

Ümmü’l-Kitap ve Levh-i Mahfuz’u değişik yorumlayan İbn Kemal, daha önceki ve daha sonrakilerin genel tariflerine muhalefet etmiştir. Ona göre asıl levha Ümmü’l-Kitaptır. Burada değişiklik olamaz, her şeyin ayrıntısı ve esası Allah’ın ilmine göre kayıtlıdır. Zamanı gelen şey yaratı-

¹⁵² İkbāl, İslâm’da Dini Düşünce, 23.

¹⁵³ Bûruc/22.

¹⁵⁴ Neml/75.

¹⁵⁵ İbn Teymiye, Mecmuu Fetava, 8/517, Vasitiyye Akaidi, 24, Uludağ, Akaid ve Kelam, 243. Develioğlu. Lügat. 625 : Kitap ve Türevleri, Levh-i Mahfuzdaki ayırtırmaya uygun olarak verilir.

¹⁵⁶ Akbulut, Allah’ın Takdiri, 153.

lır. Melekler buna ulaşamaz. Ümmül'-Kitap değişikliklerin olduğu dünya semasına asılı değildir. Levh-i Mahfuz ise değişebilen, değişen ve meleklerin değişiklik yaptıkları ikinci levhadır. Sema'da olan bu levhada yazma-bozma olabilir. Buradaki her şey değişebilir. Hz. Ömer de bunu "dua" ederek göstermiştir.¹⁵⁷

Demek ki, metafizik boyutu olan bu kavramlar farklı farklı yorumlansa da aralarında temelde iki farklılık görülmektedir. Bunlardan ilki; her şeyin en ince ayrıntısına kadar hangi levhada kayıtlı olduğu, diğeri de; değişmenin imkanını var sayan lehvanın tesbitidir. Bunların doğru bir tesbiti kullanılan kavramlar yüzünden zor görünmektedir. Fakat pratikte sorunu çözmek için bir üçüncü levha daha üretilmiştir. Bu levhada değişimler yapılabilir. Ancak yapılan değişiklikler de ezeli takdirde o şekilde olması için takdir edilmiştir. Neticede bu ayrımlar da ezeli tayin ve tesbite karşı insanın konumunu belirlemediğinden zihni spekülasyondan öte bir anlam ifade etmemektedir.

3- Mahv ve İsbat Levhi : Bu levhaya meleklerin levhası da denir. Bu ayrımın esası, değişmenin olabileceğini, gelişme ve yenileşmenin nedenlerine uyarak bu imkanın kullanılmasının bir gerçek olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Buna göre, Allah her şeyi takdir eder, melekler bu takdirdeki değişimleri uygularlar. Mahv olanı mahv, sabit bırakılanı sabit bırakırlar. Onların bu eylemleri de Levh-i Mahfuzdaki yazının son şekline göre olmaktadır. Yani, ömür süresini artıracak eylemlere baş vuran insanın eceli de bu artış gözönüne alınarak takdir edildiğinden, meleklerin eylemleri esas kitaptaki kayıtlı kurala göre bir değişiklik getirmeyecektir. Bu son levhanın ortaya konuş biçimi insan eylemlerine hürriyet tanıma anlayışından doğmuştur. Ancak herşey gibi bu da ilahi ilmin önceliğine dayandırılarak, takdire esas teşkil eden bir konu olmuştur.

Levhaların bu şekildeki ayrımları, teorinin pratiğe uygunluğunun sağlanması endişesinden kaynaklanmaktadır. Hayatın pratik yönlerinin gelişmeye müsait olduğu anlaşıldığı andan itibaren, Levh-i Mahfuzdaki yazının mahiyeti de tartışılmaya başlanmıştır. Değişme ve gelişmenin sürekli olmasının ilmi bir tesbit olduğu, her çağda insanlar bu problemi aşmak için yukarıdaki şekilde metafizik kavramlarla ilgilenmişlerdir. Nassların ifadeleri, anlam biçimlerine göre yorumlanmış ve zımni olarak kabul edilen şeyler teorik temellere oturtulmuştur. Levh-i Mahfuz, Ümmü'l-Kitap ve Levh-i Melâike ayrımlarından başka bunların içerikleri de yeniden yorumlanmıştır. Ayrımların kavramsal yapısı hakkında ortak bir kanaat oluşsa da, biri kesin tesbite, diğeri de şartlı tesbite yo-

¹⁵⁷ İbn Kemal, Resail, 71-72. Ecel Risalesi, 2. Kitabu'l-Cebr ve'l-Kader, 174-175. Evsaf-ı Kitap, 6-7. Dalkıran. İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz, 164-165.

rumlanan iki yazının olduğu konusunda genel bir görüş vardır. Yaratılış kanunlarına uygun sonuçlardan biri olan, her şeyin yeteneğinin tesbitiyle, iradeyi ortadan kaldıran cüz'î belirlemeler arasındaki müşkilat bu şekilde halledilmeye çalışılmıştır.

Dünyanın geldiğı bu noktada, geçmişe ait fikir egzersizlerinin vazgeçilmez yorumlar olarak kabul edilmesi imkansızdır. Ömür standardının her gün yükseldiğı bir çağda “genel kanunlar” dışındaki tayin ve tesbitin bilimselliğı de sorgulanacaktır. Bu yüzden, Allah'la insan arasındaki ilişkinin biçimini tarif eden ilgili kavramlar, düşünce ve inanç haritamızı belli etmesi dolayısıyla, Kur'an'ın temel verileriyle uyumlu olması gerekir. Bazı alanda statükoya, bazı alanda da hürriyete uygun olan “ecel” kavramının Kur'an'a uygun anlaşılması bir mecburiyettir. Bütün bunların ışığı altında şunları söyleyebiliriz : Yukarıda izah edilen levhalar ancak kanun, ilke ve genel olanın karakterini çizmektedir. Özel olanın belirlemeleri ise insanın iradeli eylemlerine bırakılmıştır. Bu alandaki tayin ve tesbit fiillerin neticesinde yapılmaktadır. İnsanı hesaba çekmenin anlamı da ancak böyle bir yetkiyle donatılması sonucunda olabilir. Aksi taktirde yazıcı melekleri açıklamak ve eylem alanlarını kavramak mümkün değildir. Yüce Allah'ın taahhütlerine aykırı tasarruflarda bulunması anlayışı da doğru bir anlayış değildir.

B- İNSANIN ECELİNİN İNSANIN ÖMRÜYLE OLAN İLİŞKİSİ

Allah'ın iradesi, genel kurallarla insanların ne yapacağına değil, ne yapabileceğine dair belirlemeler yapmak suretiyle tezahür etmektedir. Bu yüzden ecel ve ömür ilişkisindeki ayrımı şu şekilde ifade edebiliriz : Ecel, insanın müdahale olmaksızın yaşayabileceğı süredir. Yani ecel, insanın ölüm vakti değil, yaşayabileceğı maksimum süredir. Ömür ise insanın yaşadığı süredir. Teknolojinin artırdığı şey ecel değil, ömürdür. Katilin kestiğı şey yaşanılması gereken süredir, yaşadığı süre değildir. Bu ayrımlara esas olan da insanın tercihidir. O, yakındaki umudu uzaktaki gerçeğe tercih etmektedir. Bu şekliyle ömür, yaşanan gerçekliğe ecel ise yaşanılması gereken mutlak süreye tekbül etmektedir. İnsanın bu noktadaki başarısı kendi eylemlerine bırakılmıştır. Deyim yerindeyse, Allah insana proje bazında yardım yapmaktadır. Fiziki yardımlar ise kanun ve kurallarla örülmüşdür. İnsanın iradeli davranışları, ceza ve ödöl olarak karşılık bulacaktır. Çünkü, Allah'ın ceza vermesi adaletinin, affetmesi de merhametinin gereğidir.

Ecel anlayışlarını ilim anlayışları üzerine bina edenler, Allah'ın herşeyi bilmesi gerçeğine büyük ağırlık verdiklerinden, ömür izahları bu konuda tutarsızlık göstermektedir. Alim olan Allah, zâtî gereği bu haslete sahiptir. Dışarıdan bir bilgilendirmeyle ilim sahibi olmamıştır. Sonradan olan nesnelere göre ilmini kazandığını iddia edemeyiz. Aksi halde “iş olmadan Allah bilemez” demek olur. Bu insanın haddi değildir. Yani insan Allah'ın neyi bilip neyi bilemeyeceğine karar veremez. Ancak kendisi için belirlemelerde bulunabilir. Bu belirlemeler insanın özgürlüğünü devre dışı bırakmayacak bir ilim anlayışının kaynağı olmalıdır. Halbuki insan eylemlerine mütaallik olan Allah'ın ilmi emir değil, durum tesbitleri şeklinde tezahür etmektedir. Bu yüzden çerçevesi çizilen ecel ve ömür anlayışımızı, statik olan ilme göre değil, dinamik olan iradeye göre ele almak gerekir.

Kur'an'daki ayetler arasında çelişki görenler, farklı konuları aynı kategoride ele almaları yüzünden bu hataya düşmüşlerdir. Halbuki, Kur'an'ın açık beyanlarına göre hiçbir durumda çelişki kabul edilemez. Ne aynı konular arasında ne de birbirinden farklı konular arasında.¹⁵⁸

Ömür, biyolojik varlık olan insanın yaşama kabiliyetini kullanarak canlı bir şekilde geçirdiği süredir. Bunun uzayıp kısılması hem nasslarla, hem de tabiat kanunlarıyla desteklenmektedir. Fatır suresi 110. ayette açıklandığı gibi uzun veya kısa ömür verilmesi de yaşam kanunlarına göre takdir edilmiştir. Bu süre yaşama kabiliyeti olarak da açıklanmaktadır. Buna uygun olarak gelişen Allah'ın bilgisi de O'nun kanun ve kurallarıdır. O, bu ilimle kontrol eder ve bu ilme göre işleyen her ömrü uzatır veya kısaltır. Fatır suresinin 2. ayetinde Allah'ın ilmi, kanunlarını, iradesi de insana imkan tanımasını ve özgürlüğü gösterir niteliktedir. Ayetteki artma ve eksilme tamamiyle nesnel bir belirlemedir. Artma ve eksilmenin kurallarının yazıldığı esas kanun da Allah'ın yanındadır. Yanlış yorumlar insanın kültür kodundan kaynaklanmış bir sorundur. İnsanların var oluşlarına ait her durum sünnetullah olarak vassfedilmiş ve herkes için nötr hale getirilmiştir. Başlangıçta nüve¹⁵⁹ olan her şey zamanla gelişerek yasaları işler hale getirmiştir. Ömür kavramı da bunlardan farklı değildir.

Rivayetlere dayanarak ömrü açıklamaya çalışanlar, artma ve eksilmeye dair ifadeleri te'vil ederek, En'am suresi 2. ayetteki ecelin tek ve değişmez yorumlarına dayanmışlardır. Halbuki daha önce izah edildiği şekliyle ecel, ne donuk bir kuralı, ne de değişime kapalı bir alanı ilgilendirmektedir. Müsemma olarak adlandırdıkları ecel kıyameti değil, insan ömrünün çeşitli müdahalelerle ya-

¹⁵⁸ Nisa/82.

¹⁵⁹ Musa Carullah, İnsanların Akaid-i İlahiyyelerine Bir Nazar, 347.

şayabileceği imkanı anlatmaktadır. İnsan fiillerine dayalı şartlı tesbitler, maksimum süreyi değil, insan ömrünün değişime müteallik vasfını izah etmektedir. Ömür süresinin pratikteki değeri de hem nedensel, hem de iradi eylemlerin toplamıyla ölçülebilecek yapıdadır. Bu nedenle , En'am suresi 2. ayetteki tek ecel yorumu Fatır suresi 11. ayetteki artma ve eksilme imkanına ters yorumlanamaz. İnsanın yaşadığı ömür, yaşaması gereken ömürden çıkarılamaz. Çünkü kurallı olan ikisinin de tayin ve tesbite değil, imkana olanak tanınmasıdır. Ecel'in tek olduğu yorumunu yapanlar, buna dayanarak ömrün de aynı şekilde tek olduğunu, ikisinin de uzama ve kısalma işleminden uzak olduğunu söylemektedirler.¹⁶⁰ Allah'ın ilmine öncelik verilerek mutlak belirlemeyi esas alanlar da, anne karındaki ömür tesbitinin varlığını kabul eden rivayetlere¹⁶¹ dayanmaktadırlar. Hakim olan görüş her aşamanın tesbitli olduğunu ifade etse de, insanın ömrünün her aşamasındaki ilahi kanunlar, belirlemenin merkezini oluşturduğu kanaati daha doğrudur. Bunun sağlamasını yapmak için dua ve müdahale anlayışına bakmak ve bunun ne kadar da ilahi bir tavır olduğunu bilmemiz yeterlidir. Dünya üzerindeki milletlerin durumuna bakarak, ömrün iki tarafa doğru da gelişim gösterebileceğinin isbatı yapılabilir. Allah bu konuda tarafsız kalmakla, adil davranış sergilemiştir.

İnsanın ecelini ve ömrünü birlikte açıklama geleneği, uzama ve kısalmanın imkansızlığını da ortak bir metin gibi kabul ettirmiştir. Bu konuda daha insanî yorumlar yapan ekoller de klasik yorumlara saplanıp kalmışlardır.¹⁶² "Cumhur'a göre" diye başlayan açıklamalar, hür ve özgür bir insanın Allah'a rakip olarak görülme endişesinin izlerini silmek için, Allah merkezli izahatlarla doludur. Kendi hayatı hakkında hiç bir irade beyan edemeyen varlık olan insanın, ancak itaat ederse kulluk görevini yapabileceğine inandırmak için Allah'ın ilmi, kudreti, yaratma ve iradesini, insanı kuşatacak tarzda ele almışlardır. İnsana kalan dek seçenek ise isteyerek veya istemeyerek itaat etmektir.

Ömür konusundaki açıklamaları dört başlık altında verebiliriz:

¹⁶⁰ İsferraini, Şerhu'l-Akaid 16, Şerh, 176-177. Yazır, Hak Dini, 5/3981.

¹⁶¹ Buhari, Enbiya, 1, Kader, 1, Tevhid, 28, Müslim, Kader 1, Tirmizi, Kader, 4, Ebu Davut, Sünen, 16, İbn Mace, Mukaddime, 10, İbn Hanbel, I/382.

¹⁶² Zamahşeri, Keşşaf, 3/271, Aliyyu'l-Kari, Fıkh-ı Ekber Şerhi, 322, Harputi, Tekmile, 267. Ebu'l-Beka, Külliyyat, 50, Maturidi, Tevilat Ehli's-Sünne, 167, Kadızade, Feraidu'l-Fevaid, 567-568, İzmirli, İlm-i Kelam 345, Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelam, 316.

1- Ömürde artma ve eksilme, fiziki bir artışı değil, Levh-i Mahfuzda tesbit edilmiş olduğu gibi hayır, bereket ve huzur içinde geçen bir ömre mebnidir.¹⁶³ Bu yaklaşıma göre , bu işler yapıldığı takdirde manevi bir uzama hissedilecektir. Böylelikle ömürde artış olduğu kanaati hasıl olacaktır. Mutlu geçen bir ömür daima uzun kabul edilmiştir. Halbuki mutlulukla geçen zamanlar insana izafi olarak daha kısa ve çabuk geçmiş gibi gelir. Bu yorumun ne teorik ne de pratik dayanakları vardır. Söz konusu ifadelerin tek amacı, hadislerdeki uzamayı nesnel kurallara bağlayan ibarelerle, Kur'an'dan "ön kabul" olarak aldıkları görüşler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaktır.

2- Ömürde artma olabilir. Ancak bu Allah'ın ilminde kayıtlı olan Levh-i Mahfuzda değil, meleklerin sayfalarındaki muallak bilgiler için geçerlidir. Allah'ın kuralları bu değişimleri de kapsayacak şekildedir.¹⁶⁴

Bu açıklamanın dayandığı esas, Levh-i Mahfuz'u değişim kurallarından uzak tutmak endişesidir. Değişme var, ancak bu ikincil levhalarda olabilir. Meleklerin tayin ve tesbit kudretleri olmadığı gibi, değiştirme yetkileri de yoktur. Allah bunları yapmakta ne gibi bir amaç gütmüş olabilir? İnsan için meleklerin levhindeki bilinemezlik veya tesbit ile, Allah'ın levhindekiler arasında hiç bir fark yoktur. Üstelik de insana gayb olan bir alandaki belirlenimler ister melek aracılığı ile, ister Allah aracılığı ile olsun, sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. Bu yorum Rad suresi 39. ayetteki açık hükme dayandırılırsa, Allah'a ait olması gereken bir kullanımı meleklerle vermek suretiyle tayin ve tesbitte aracılığı ön plana çıkarmıştır. Allah'ın bu gibi karmaşıklığa, üstelik hiç bir yararı da olmayan bu ikinci ele niçin ihtiyacı vardır? Bizce melekler yalnızca insanın işlediği fiillerinin tesbitini yapar.¹⁶⁵ İmkanları kullanan insandır. Kullandığı imkanlarla birlikte bu fiillerini de ezeli yazgıdan bağımsız olarak yapmaktadır.

3- Ömrün artacağını bildiren nasslar, insanı amellere teşvik etmek için kullanılmıştır.¹⁶⁶ Ahlâki bir amacı vardır. Bunlar ömrün artışı için var edilen hakiki sebepler cümlesinden değil, vesile ve moral sebepleridir. Bunların böyle olacağı da ilm-i ilahide ve kader-i ezelîde kayıtlıdır.

¹⁶³ Ebu'l-Beka, Külliyyat, 319, Kadızade, Feraid, 568, Harputi. Tekmile, 267.

¹⁶⁴ Ebu'l-Beka, Külliyyat, 50, Gardet, Dieu, 136, Şehristani, Nihayetü'l-İkdam, 416. İbn Teymiye, Mecmuu Fetava, 8/516. Cüveyni, İrşad, 363.

¹⁶⁵ Bakara/30-34, Al-i İmran/18,42, Nisa/97, En'am/8, Araf/11, Hicr/7, Enbiya/26, Şura/5.

¹⁶⁶ Aliyyu'l-Kâri, Fıkh-ı Ekber Şerhi, 322, İzmirli, İlm-i Kelam, 345, Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelam, 316.

İbadete teşvik amacıyla insanı gerçek olmayan bir artışın peşine takmak hangi durumla açıklanırsa açıklansın, bu ilahi iradeye yakışmayacak bir durumdur. Çünkü, ibadet insanın iradeli eylemlerine verilen addır. Allah'ın artış için verdiği sözler, ancak O'nun açıklamalarıyla tahsis edilebilir veya kaldırılabilir. İnsana danışmadan onun ne yapacağını kararını almak adaletli bir davranış değildir. Bu yüzden "ibadete teşvik" yorumu, ömrün fiziki artışını engelleyemez.

4- İnsanın ömrü yaşamı boyunca her anına tekabül edecek eylem ve düşünceleriyle birlikte takdir edilmiştir.¹⁶⁷ Bunun için insanın anlayacağı fiziki bir artış söylemi geliştirilmiştir. Her türlü etmenlere başvurulsa dahi ezeldaki bu tesbit değiştirilemez. İnsan Allah'ın bu takdirine teslim olmak zorundadır. Değişime taalluk eden her eylemin takdirine öncelik veren bu anlayış, ömür vaka-sının biyolojik vasfını onaylayan Fatır suresi 111. ayete ve insanın kapasitesinin aşamalarını kural-lara ve devrelere ayıran Yasin suresi 68. ayete uygun görülmemektedir. Kime uzun ömür verilirse, gelişimi tersine çevrilir ki bu doğum-ölüm çizgisinin ilk ve son aşamalarının yakınlığını açıklamak-tadır. Öyleyse buradaki ezeli belirleme, evrelerin tesbitinden öte bir şey değildir. Ömür anlayışımız, yaratılıştaki yaşama potansiyeli olsa da, bunun "tabii yasaları" vardır. Bu yasalar¹⁶⁸ bütün varlıklar için ömür sürmenin birinci koşuludur. O halde, ömür süresini sona erdirecek olaylar gelmezden evvel, buradaki değişimlerin imkanı ilahi bir kaderdir. Her ömür¹⁶⁹, süresi dahilinde¹⁷⁰ değişme im-kanına sahiptir. Bu imkanı kullanan yalnızca ondan sorumlu olan insandır.

Bu açıklamaya uygun olaylar da cereyan etmiştir. Nitekim Hz. Ömer'in bazı sözleri gayb a-lanındaki belirlemelerin insanı direkt etkilemediğini ortaya koymaktadır.

"Hz. Ömer bir sahabî'ye : "Allah ömrünü uzun etsin" demiştir. Bunu duyan diğer bir sahabi: "Ey Emiru'l-Mü'minin! Sen Allah'ın ayetine karşı mı geliyorsun? deyince, Hz. Ömer, "Ayette ec-el geldiği zaman" deniyor. O gelmeden önce defî rica olunur."¹⁷¹ diyerek, her ne olursa olsun insanın

¹⁶⁷ Kurtubi, Camiu'l-Ahkam, 4/332-332, Ebu's-Suud, İrşad-i Akli's-Selim, 4/366, Kurtulmuş, Amentü Şerhi, 160, Maturidi, Akaid Risalesi, 20, Harputi, Tekmile, 267.

¹⁶⁸ Kanunların evrenselliği ve insanın kapasitesi: Enbiya/12, Rahman 27, Nahl/65, Rum/50, Fatır/9, Kaf/11, Gardet, Dieu, 136.

¹⁶⁹ Hicr/5.

¹⁷⁰ İbrahim/10.

¹⁷¹ İbn Kemal, Evsaf-ı Kitap, 9-10, Dalkıran, İbn-i Kemal, 166-167, Çağlı, Ecel, 266, İbn Kuteybe, Maarif, 211-212. Bu konuda dua gereklidir. Buhari, Edebu'l-Müfred, 283-284. Hz. Ömer yaralandığında, Ka'b'ın : Eğer Ömer dünyada yaşamak isteseydi, dua eder, uzun ömür sürerdi. Onun duası makbuldur" demiştir. Sahabiler Nahl/61'i delil göstererek, itiraz edince, Ka'b : Ecel gelmezden evvel erteleme mümkündür. O zaman ömür artar ve uzun olur, Fatır/11 delilimizdir' der. İbn Kemal, Evsaf-ı Kitap, 10.

ölmesi ölüm kurallarının tercihiyledir görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ölüm vakasının oluşmasının şartları ve eceli gelmeden önce, uzun ömürlü olmanın imkanını savunan Hz. Ömer'e karşı, her şeyin takdir edilmiş olduğunu iddia eden arkadaşları, yazının mahiyeti konusundaki genel kabullerini bu olayda ortaya koymuşlardır. Kültürün insan dimağını etkileme derecesi, esasların anlaşılma biçimini değiştirmiştir. İnsanlar metinleri nasıl anladıklarına bakarak, anlam kaymalarını çözebilecekleri yerde; yorumların esası olan rivayetleri, anlamının merkezine çekmişlerdir. Bu eylem, nassın kendiliğinden anlaşılmasını zorlaştırmış, diğer faktörlere göre yorum öne çıkarılmıştır. Dolayısıyla da Kur'an'daki ziyade ve noksanın imkanı, insan ömrü için takdir edilmiş unsurlar haline sokulmuştur. Kendi hayatının sorumluluğunu alması gereken insan, ömrünü kendi dışındaki belirlemelerle idame ettirmek mecburiyetinde bırakılmıştır.

İbn Kemal, ömrün insan davranışlarıyla olan bağlantısını şu şekilde izah eder: "Eceller nefeslerle kayıtlıdır. İnsanın varlık nedeni olan nefesler organizmanın bir parçasıdır. Bu yüzden insan vücudunun nefes yeteneği, onu nasıl kullandığına göre artıp eksilebilir. Faraza, herhangi bir lambanın içine 100 gr. gazyacı konulduğunda, onun eksik veya fazla yanması, lambayı idare edene bağlı olduğu gibi, insanın da ömrünün uzun veya kısa olması onu idare edene bağlıdır. Lambayı idare eden şahıs, onu her türlü harici arızalardan korur, fitilini de itidalli kullanırsa, yağı tükeninceye kadar devam eder. Fakat lambayı koruyamaz, fitilini de idareli kullanamazsa, lamba ya bir kaza ile devrilir, yahut çabuk yanar, yağı tükenince söner."¹⁷²

Bu yaklaşıma göre, ömürlerin artıp-eksilmesi insan davranışlarına bağlı olduğu kadar, çevre şartlarına da bağlıdır. İnsanın kendi ömrü hakkındaki kararı, hayatının devamı için seçtiği her türlü şeyle doğru orantılı olarak değişecektir. Sağlığını koruyan insanın uzun yaşaması da yine kendi elindedir. İbn Kemal'in bu yaklaşımı bizce de en doğru bakış açısını vermektedir. Zira, artma ve eksilme insanın bir imkanı olarak sorumluluğa münker bir konudur. Bu konuda en güzel tesbitleri yapanlar, en öne insan davranışlarının belirleyiciliğini koymuştur. Bu alandaki yazı ve tesbit insan davranışının mahiyeti üzerine bina edilmiştir.

"... İnsan da böyledir. Eğer şeriatın ahkamı üzere kendisini fenalıklardan korur, kimseye zulüm ve teeddi etmez, kimsenin bedduasını almaz, bir illete mübtela olmazsa, zekat ve sadakasını verip, fakir-fukaranın duasını alırsa, her türlü illel ve emrazdan salim olursa, nefsinin itidal üzere

¹⁷² İbn Kemal, Eysaf-ı Kitap, 9-10, Dalkıran, İbn-i Kemal, 166-167, Resail, 2/164. Ecel Risalesi. 4. Bunu hadislerdeki sıla-i rahm ve sadaka ile açıklar. Buhari, Tıbb, 12, Müslim, Birr, 6, Ebu Davut, Zekat. 45. Bu sebeple sarılmak insanın azmini artırır. Harputi, Tenkihu'l-Kelam, 266.

bulundurursa, şüphesiz ki ömrünü takdir edilen ecel-i müsemmaya, nefeslerinin sonuna kadar götürebilir. Yok eğer, bu sayılan tertip üzere hareket etmez sefahatle uğraşır, vücudunu tahrip ederse, veya zulüm ve teeddi eyler şunun bunun bedduasını alırsa, ya kazaya rast gelir ya bir fena illete mübtela olarak tam nefesini ikmal edemeden, mukadder olan bu nefesi az bir zamanda zayi eder ve ömrü kısa olmuş olur.”¹⁷³

Gerek İbn Kemal ve gerekse Çağlı ecel ve ömür anlayışlarını yıl, ay, gün saat v.s. takdirinden ayırarak “nefes” takdirine çevirmişlerdir. Onlara göre takdir edilen şey insanın günleri değil, vücudunun yaşama kapasitesini sağlayan nefestir. Ancak, bunun organizmaya ait bir özellik mi, yoksa dışarıdan bir takdir mi olduğu pek açık değildir. Eğer bu vücudun bir özelliği ise, yapılan izahlardan anlaşılacak olan ömrün takdir edilmiş olduğu değil, tedbirlerle uzayıp kısılacığıdır. Nefesler de Allah’ın takdiri ise, bu daha minimal bir tayin ve tesbiti ortaya koyacağından insanın takdir edilmiş hayat alanının dışına çıkmasına imkan yoktur. Çok net olmasa da, bu işin biyolojik varlığa yerleştirilmiş olan yaşama kapasitesine işaret ettiği de çıkarılabilir. Ayrıca bu izahların net olarak ortaya koyduğu bir gerçek vardır. O da : Ömrün uzaması için insana bırakılmış olan sağlık kuralları ve tedbir alma imkanının yanı sıra, dua-beddua gibi Allah’ı müdahaleye çağırmanın da ömrü artırıcı ya da azaltıcı bir seçenek olmasıdır. Yani, insan hem iyi şeyler yaparak, sebeplere başvuruyla ömrünü artırır, hem de bunlara başvurmayarak azaltabilir. Hem dua ederek, dua alarak bu konudaki açık müdahalelere maruz kalabilir, hem de beddua ederek veya alarak ömrünü olumsuz şekilde etkileyebilir. Onun ömrünün miktarı kendi kontrolündeki bir meseledir. Allah’ın müdahalesinin nesnel kuralları vardır. Bu da genel ilkelere dayanarak yeni seçenekler şeklinde anlaşılabilir. Teorik plandaki yardım imkanının pratikteki şekilleri yalnızca Allah’ın iradesine kalmıştır.

Yukarıdaki nesnel açıklamaların sonunda iradenin değil, yine de ilmin ön plana çıkarılması, ömrün bu şekildeki değişiminin tek ecel içerisinde ele alınmasıyla açıklanmıştır: “Ecel tektir, ancak bunun süresi de ilimle kayıtlıdır. Allah için her şey malumdur. O’nun ilmi de maluma tabidir”. Ancak buradaki malum lafzı insan eylemleri dahil “her şeyi” kapsadığı için dışarıda hiçbir şeyi bırakmamaktadır. Klasik anlayışın malum kavramıyla ^{tt}kasteddiği, Allah’ın bilgisinin her şeyi kuşatması anlayışıdır. Bunu delillendirmek için çeşitli mantıki izahlar yapmışlardır. Her ne olursa olsun, mey-

¹⁷³ Çağlı, Ecel, 266.

dana gelen şeyin Allah'ın ilmiyle mutlak bir beraberliğini savunmuşlardır. Açıklamalar her türlü değişmeye kapalı olan bir alanı belirginleştirerek, insanın özgür eylemlerini de bu alanda telakki etmekle neticelenmiştir.

“Bu da yine ilm-i ilahide bellidir. Artışlar ‘ecel birdir’ kaziyesine aykırı olamaz. Çünkü, ilim maluma tabi olduğundan, Hak Teala onun ne suretle ve vaziyetle davranacağını bildiği için ilmi ilahide değişme husule gelmez.”¹⁷⁴

Görülüyor ki, her türlü yorumlama ilim ilkesinin ezeliğine dayandırıldığı zaman, herşey takdirin ezeliğine varmakta ve insanı kuşatmaktadır. Ecelin bir olduğu kaziyesinin Kur'an'dan çıkmadığını ve Allah'ın ilminin malumla olan bağının da ezeli ilme halel getirdiğinin tesbitini yaptıktan sonra, değişmenin ilimde değil, insan ömründe olduğunu ileri sürebiliriz. İlim bu konuda belirleyicilikten çok, imkanlarla iktifa etmiştir. Şartlarla takdir edilmiş olan “son süre/ölüm vakti” olan ecel, sıla-i rahm ve sadaka gibi imkanların belirleyiciliğiyle değil, bunların o şekilde olacağının ilimdeki takdiriyle açıklanmıştır. Bu yüzden başlardaki esas yorumlar, ayrıntıları dışarıda bırakıp, esasa müteallik ele alınınca pek de farklı olmadığı görülecektir.

‘Bir kimseye uzun ömür verilmesi’ de ‘ömründen azaltılması’ da dünyadaki çeşitli eylemlere bırakılmıştır. Bu eylemlerin Levh-i Mahfuzda “nasıl olacaksa öyle” takdirini ilimle izah etmek : “Ömrünün artmasını isteyen, sıla-i rahimde bulunsun”,¹⁷⁵ nesnel tesbitlerini yok saymaktır. Bu iki verinin neticeleri nasıl yorumlanırsa yorumlansın, asıl anlamları, ömürdeki iki boyutlu imkana işaret etmektedir. Konuyu müşahade alanından gayb alanına taşımak, çeşitli yorumlara zemin teşkil

¹⁷⁴ Çağlı, Ecel, 266. İbn Kemal, Resail, 2/164, Evsaf-ı Kitap, 10-11, Kitabu'l-Cebr ve'l-Kader, 178. Levh-i Mahfuz'daki takdir sebeplerin de belirlenmesiyle oluşur. Kader-i Muallak'tan kaçış bu takdire uygun işler. Kaçış da bir tesbittir. İlim önce gelir, her şeyi bilir ve bu ilme göre iradeyle takdir eder. Program bu şekilde hazırlanır. Dalkıran, İbn-i Kemal, 168. Bu açıklamanın, ömrün fiili uzamasını mecazi uzamaya yorumlayanların te'villerinden farkı yoktur. Onlar da artışı kabul ederler, ancak bunu ilahi belirlemede takdire yüklerler. Halbuki, şartların öyle olacağının takdirini değil, şartlarla uzayabilme imkanının takdirini esas alsalardı, daha doğru bir yaklaşımı tercih etmiş olacaktı. “Her şahıs için takdir edilmiş olan uzun yıllar ve sınırlı günler değil, sayılı nefeslerdir”. İbn Kemal, Resail, 2/164. açıklaması ilme uygun ifade edildiğinde, biyolojik süreci değil, takdir edilmiş süreci ifade eder.

¹⁷⁵ Buhari, Buyu, 3. Müslim, Birr, 6, Ecelin genişlemesi, geç gelmesi, rızkın artması gibi anlamları da vardır. Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelam, 447,448, Harputi, Tekmile, 114, Aydın, İslam İlmihali, 128. İlmin muallak yazısını öne çıkarırlar ve bu nedenlerin yorum haklılığını kabul ederler. Bu yorumların aksine, amellere teşvik amacıyla nassın açık beyanlarını değiştirmenin kimseye hak olarak verilmediğini düşünmekteyiz.

etmekle beraber “teşvik”le olan bağlantısını ortaya koymayacaktır. İbadet ve iyi davranışların ömür artırıcı etmen olması, mutlu bir yaşamın zevkli geçtiğine değil, hakikaten artabileceğine işaret etmektedir. Sağlıklı olmak ömrü artırıcı kesin nedenlerdendir. Bu gibi eylemler insanı, ömrünü artıran ikincil sebeplere götürmektedir. Zira, “İbadetler ikincil sebeplere götüren etmenlerdir. Mesela, sabah erkenden kalkmak, spor yapmak ve oruç tutmanın sıhate katkısı, iç huzur v.s. birincil sebeplerdir ki, bunlar ömrü uzatmak için asıl nedenlerdir.”¹⁷⁶ Hadislerde sayılan olumlu davranışlar bu gibi sağlıklı neticeleri vereceğinden insan için daha iyi bir durum hazırlanmış olacaktır.

Tabiatıta var olan bütün imkanlar insan için bir kullanım alanını oluşturmaktadır. Her davranış başka bir davranışla ya doğrudan ya da dolaylı bir ilişki içerisinde. Bu yüzden, insan vücudunun maddi ve manevi her türlü yaşam artırıcı nedenleri olaylar veya tercihlere bırakılmıştır. İster huzurlu olmanın sonucunda biyolojik varlığın daha uzun yaşaması şeklinde olsun, isterse fiziki müdahalelerle organizmanın yaşam imkanları artırılmış olsun, ikisi de açıkça ömür artışının nedenleri olmaktadır. Takdir bunun böyle olacağının imkanına daırdır, tayin ve tesbitine değil. Takdir edilmiş ömrün maksimum seviyesi aşılamayacağına göre, bunun dahilindeki her türlü tasarruftan insan sorumlu tutulacaktır. Zorlama yorumlarla kabul edilen total tesbitler¹⁷⁷ insanın sorununu çözmeyecektir. Allah’a ait bir yetkinin yorumcular tarafından bu kadar rahatça ayrıştırılmasını, üstelik de insanın aleyhine takdire raci kılınmasını anlamakta güçlük çekmekteyiz.

Ömür konusundaki bir problem de Fatır suresi 11. ayette belirtilen “muammer”(uzun ömür verilmiş kişi)in kim olduğu konusundaki farklı görüşlerdir. Farklı görüşlere sebep olan ayetteki zamiş ayeti anlamayı zorlaştırmıştır. (Min ömrihi)’deki “he” zamiri bazılarına göre ömrü kısalan ve bazılarına göre de uzayan aynı adama racidir. Bir kısmına göre de, gelecekte uzun ömürlü olacak kişiye yönelik bir tesbittir. İkinci yorumu esas alanlar, mevcut ömrün uzunluğunu kabul etmezler. Böyle olursa aynı kişinin hem uzun, hem de kısa ömürlü olması anlamı çıkar ki, bu mümkün değildir. Bir ömür aynı anda hem uzun, hem de kısa olamaz. İlk yorumu kabul edenlere göre ise bir kişinin ömrü yaşlılarının ömründen (cins için tanım) uzun olamaz, eksik de olamaz.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Hanefi, Mine’l-Akide, 3/348, Taftazani, Şerhu’l-Akaid, 223.

¹⁷⁷ Mesela 70 yıllık toplam ömür, ilimle (40+30 olur.) 30 yıl taate dayalıdır. Taftazani, Şerhu’l-Akaid, 223. Şerhu’l-Makasid, 4/314.

¹⁷⁸ İbn Kemal, Resail, 2/164, Cüveyni, İrşad, 332, Zamahşeri, Keşşaf, 3/271, Taberi, Camiu’l-Beyan, 22/122-123.

Ayetteki zamir tartışmasını bir yana bırakacak olursak, bir kimsenin uzun veya kısa ömürlü olabileceğinin imkanını anlamak daha kolay olacaktır. Zamir de buna uygun olarak o andaki muammer’e raci olmalıdır. Çünkü artma ve eksilme aynı kişinin bir tek ömrü üzerinde olabilecek bir işlemdir. Bir kimsenin bu imkana sahip olması bir gerçekliktir. Bunun şartları da kitap adı verilen kanunlarla düzenlenmiştir.

Allah’ın, nasslarla tayin ve tesbit ettiği ecellerin asla uzamayacağı iddiasını merkeze alan her yorum, iradeli eylemlere dayandırılan ömür artışını merkeze alan her yorumla çelişme halindedir. Bu müşkilatın giderilmesi de ilim anlayışıyla değil, iradenin yönelimleriyle aşılabilecektir. İnsan ömrüyle ilgili her iddia kendi bağlamına irca edilirse insanı, bağlamından koparırsa Allah’ı öne çıkarmaktadır. Böylelikle insan, eylemlerini kendi dışındaki bir gücün iradesine göre “mecbur” bir tarzda belirlemektedir. Takdir ve iradeyi ayırtırmadan bu sorunu çözmek mümkün görülmemektedir.

İnsan organizması biyolojik sürece ve onun şartlarına bağlı olan en önemli parçadır. Canlılığı oluşturan her türlü nedene, bu yapının cevap vermemesi durumu olan ölüm, kurallarıyla var edilen bir olgudur. Allah bazı kanunlarıyla müdahale ederken, bazı kanunlarıyla da bundan kurtuluşu ifade etmektedir. Ömrün takdiriyle ilgili yaklaşım ancak varlığa yerleştirilen yaşam ve ölüm illetleriyle açıklanabilir. O’nun kaderini başka bir kaderi¹⁷⁹, emrini de başka bir emri askıya alabilir. Fakat, durumlar değiştiği anda eski kader ve kurallar avdet eder. Öyleyse , insan ömrünün takdiri insanın sorumluluğuna binaen önünde apaçık “imkanlar” manzumesi olarak düzenlenmiştir diyebiliriz. Bu konudaki tasarruf hakkı bireyindir. İnsanın ömrüyle ilgili hayati kanunlar konulmuştur. Bunlara uyup değişimin pozitif yönünü, uymayarak negatif yönünü tercih insanın eylemlerine bağlıdır.

Ezeli tesbit bu alanda ya ilkeler ya da imkanlar olarak vardır. Nokta tayinler, adalet ve misak sözüne aykırıdır. İnsanın elinde olan şey ömür süresinin miktarıdır. Potansiyel olarak verilen ecel ise ne kadar yaşayabileceğinin tesbiti ve çevresel faktörlere bağlıdır. Maddi ve manevi tatmine yönelik her eylem, irade beyanına matuf bir belirleme olduğu için, “hesap” anlayışı yetkili ve sorumlu varlık olan insanı ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca, kula düşen, hayatı konusunda karar alıp, tedbirlere başvurmak ise, bu tedbirin mutlaka sonuç vermesi gerekmektedir. Klasik anlayıştaki takdiri değiştirmeyen tedbir, sorumluluk ilkesiyle bağdaşmaz. Tevekkül inancının da bu meyanda hem

¹⁷⁹ Rad/30-39. Nuh, Ashab-ı Kehf, İbrahim, Musa v.s. gibi mucizevi olaylar iki türlü takdirin varlığını göstermektedir. Allah’ın şartlı müdahaleleri kanun ve iradesiyle, bunların değişimi de yine kanun (sünnetullah) ve iradesiyle olmaktadır. İslamoğlu, İman Risalesi, 235-236.

maddi kazançları, hem de psikolojik güveni doğuracağı söylenebilir. Hayat ve ölüm iradeli eylemlere dayalı ise, bunu geciktirmek veya öne almak bireyin sorumluluğundadır. İnsana verilen imkan bu hakkın kullanımını onaylamaktadır.

C. ÖLÜM VE ECEL:

Kur'an'a göre ölüm bir gerçektir. Bütün canlılar mutlaka ölecektir. Bu gerçek yasa olarak takdir edilmiştir. Şu ayet bu yasaı genelleştiren kesin bir ifadeyi içermektedir:

“Her canlı ölümü tadacaktır. Yaptıklarınızın karşılığı kıyamet gününde size tastamam verilecektir.”¹⁸⁰

Buna göre ölüm vakası, herkesin hesabını vereceği güne geçişin anahtarıdır. Allah bunu var ederek insanı davranışlarıyla denetim altına almak istemiştir. Hesap verecek varlığa ölümü hatırlatılarak zulmü de önlemek istemiştir. Ölüm her canlı için mutlak bir gerçektir. Bu gerçekten kaçış asla mümkün değildir. Bu yüzden ölüm “apaçık bir son” olarak tarif edilmiştir.

“Nerede olursanız olun, ölüm size ulaşır.”¹⁸¹

“Senden önce hiçbir beşere ölümsüzlük vermedik”¹⁸²

İnsanın yaratılış serüveni çeşitli aşamalardan geçmiştir. Her bir devreye bir süre tayin edilerek gelişmeler objektif yasalara dayandırılmıştır.¹⁸³ İnsanın bir gün ölmesi gerçeği kadar¹⁸⁴ tekrar dirilişi de bir gerçektir.¹⁸⁵ Ölüm insana pişmanlık veren bir olgudur.¹⁸⁶ İnsana pişmanlık veren bu olgu aynı zamanda bir vade ve süre ile takdir edilmiştir.¹⁸⁷ İnsanın biyolojik gelişmesinin son evresi olan yaşlılık ve ölüm sarhoşluğu varlığın kaçınılmaz bir kanunudur.¹⁸⁸ Ölüm anında can tekrar ce-

¹⁸⁰ Al-i İmran/185, Enbiya/35, Ankebut/57, Rahman/26-27.

¹⁸¹ Nisa/18.78, En'am/62-93, Ahzab/16, Zümer/30.

¹⁸² Enbiya/34, Hud/7, Nahl/38.39, İsra/49-52, 97-99, Meryem/66-72, Ankebut/19-20, R um/56.

¹⁸³ Mü'minun, 12-16.

¹⁸⁴ Cuma/6.8

¹⁸⁵ Nahl/38-39

¹⁸⁶ Mü'minun/99-100

¹⁸⁷ İsra/99

¹⁸⁸ Kaf/19

sede dönmemektedir. Buna dayanarak, ölüm ve canlılık durumu birbirlerinden farklı temel etkenler kabul edilmiştir. Kendi iradesine dayanarak ölümü ve hayatı yaratan Allah¹⁸⁹ insanın kendisine verilen imkanları nasıl kullandığını görmek istemiştir.¹⁹⁰

Görülüyor ki, ölüm Allah tarafından yaratılan bir olgudur. Dünyadaki bu sonun öncesinde, her varlık için yaşama imkanları da yaratılarak buraya ulaşması sağlanmıştır. Korku verici bir gerçek olan ölüm, adaletin tesisi için gerekli ve yeterli bir değişim aşamasıdır. Bu yüzden bunun “yaratma” sıfatıyla olan bire-bir ilişkisi de evrensel ölüm yasalarıyla işlerlik kazanmıştır. Yasalardan uzak kalan, ölümden de uzaklaşmış olacaktır.

İnsanın varlık nedeni ne olursa olsun biyolojik varlığı yaratılırken nesnel süreçlerden geçtiği bir gerçektir. Doğum kanunları olan bu aşamaların hepsi bir ecelle donatılmıştır. Canlı bir varlık olmak için bu evreleri yaşamak zorunda olan insan, aynı zamanda takdir edilmiş bir süreci de yaşamış olacaktır. Bu yüzden buradaki belirlemenin mahiyeti de bireysel değil genel-geçer kurallara ilişkin bir takdir olmaktadır. Bu yazının mahiyeti kimin yaşayacağını tesbitiyle değil, kurala uyan herkesin yaşama hakkının olduğu tarzındaki bir yazıdır.¹⁹¹

“Hayat, ölüm ve tekrar diriliş kuralları konulmuş evrensel yasalardır.”¹⁹²

Allah’ın iradesi yaratma ve ölüm tayin etme konusunda öne geçmiştir. Ancak bunların zamansal tesbitleri süreçten yararlanan insana bırakılmıştır. Çünkü hayatının her anından sorumlu olan insanın kendisidir. Fakat, hayatın yaratılması ise Allah’a ait bir yetkidir.

“Sizi O yarattı. Kiminiz kâfir, kiminiz de mü’mindir.”¹⁹³

İnsanın fiziksel yapısına yerleştirilen yaşama imkanları, doğuştan getirdiği potansiyel kuvvetlerinin olumlu ya da olumsuz tercihiyle şekillenmektedir. Bu konudaki ilk ve tek yetki insanın kendisindedir. İradeli eylemlerinin sonucunda, organizmasının ömrünü tüketir veya bir zorlamayla karşı karşıya gelirse sünnetullah gereği mutlak gerçek olan ölümle karşılaşacaktır. Bu sonuç, insanın davranışlarını kontrol edebilen tek nizamdır.

¹⁸⁹ Mülk/2-3

¹⁹⁰ Kültür bunu “imtihan” olarak açıklamaktadır. Halbuki ölüm son noktadır. imtihan olabilmesi için seçeneklerin varlığı şarttır. İnsanın ölümden başka bir seçeneği olamaz.

¹⁹¹ Bakara/28, 30, Al-i İmran/6, En’am/2,98, Araf/11,189, Nahl/4,72, İsra/99, Mü’minun/12-16. Enfal/29.

¹⁹² Hac/66

¹⁹³ Teğabün/2-3

Ecel tartışmalarında verildiği şekliyle; “ölüm ölmekle kaimdir” ve “ölümün yaratıcısı Allah’tır”¹⁹⁴ gibi iki ilkenin varlığı, hem yaratıcıyı tanımlama açısından, hem de ölümün vukuunun şeklini tanımlama bakımından önemlidir. Bu ilkeler, öldürenin bu seçeneklerin dışında başka bir eylemde bulunamayacağını isbat için kullanılmışlardır. Öldürülsün veya normal olarak ölsün, her iki durumda da ölüm gerçekleşir. Bu Allah’ın takdir ettiği o sürede olmuştur. Ölümü yaratmak ve ölüm gerçeğini insanlar ve diğer canlılar için bir süreye bağlamak, kainattaki her varlık için, özellikle de insan için, “nerede ve ne zaman olursa olsun” kaydıyla ele alınmıştır. Bu sonuç ayrıca ezeli takdire de dayandırılarak eylemlerin aslının iradeye değil, ilahi ilme ait olduğu ifade edilmiştir. Neticede, bağımlı bir tercihe zorlanan insan modeli ortaya çıkmıştır. Bazı düşünürlerin, özellikle de bazı Mutezili aydınların ahlaki yaklaşımı esas alarak, “mevt-ölüm” ve “katl-öldürme” şeklindeki iki tercihi tartışmaları maktul konusunda bir rahatlamayı sağlamışsa da, bu genel kabul görmemiştir. Çünkü, bunun kabulü, sistemin baştan aşağıya değişmesi anlamına gelecektir. Yine de, ölüm olayının herkes için evrensel kurallarla donatılmış olması, öldürmenin de bir cezası olmasını haklı çıkarmalıdır. Bu yüzden katil maktulün ecelinesi kesen bir eylemde bulunmuştur.

Ölümün insana ürküntü verici bir yönü vardır. Bunu anlatmak için, ölümün ‘yok oluş’ olmadığını öne süren vahiyler, bu korkuyu Ahiret inancıyla yumuşatmak istemiştir. Bu inancın yerleştirilmesi için ilk muhatapların psikolojik dili ve sosyolojik duruşlarına uygun olarak seçilen “yaratma” ögesi, o toplumdaki diğer yaratıcıların tasfiyesi için en önemli unsurdu. Hem yaratan, hem yaşatan, ve hem de öldüren; putlar değil, Allah’tır. Hayatımıza bir süre koyan da dehr değil Allah’tır. Öyleyse güçlü ve hakim olana yönelmemiz gerekmektedir. Bu mesajın evrenselliği, vurgunun yöreselliğine engel değildir.

Ruh ve beden ayırımına dayalı ölüm tarifleri¹⁹⁵ insanı açıklamaktan uzak olsa da, yine neyin kastedildiği anlaşılabilir bir durumdadır. Aslında ruh denilen varlık, insan organizmasındaki canlılık, enerji ve canlı olma halidir. Bu yüzden hayati fonksiyonları duran insan canlılığını kaybetmiştir. Ya da ruh/can çıktığı için hayat durmuştur. Bu yüzden ölüm, biyolojik olarak canlı varlıkta hayati fonksiyonların bir daha geri dönmek üzere şona ermesidir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Taftazani, Şerhu’l-Akaid, 223-224. Harputi, Tenkihu’l-Kelam, 266-267.

¹⁹⁵ Ölüm, ruhun yani canın bedeni terketmesidir. Gölcük, İslam Akaidi, 203. Kalp ve beyin fonksiyonunu yitirirse ölüm oluşur. Ancak, Allah müdahale ederse, bunlar bu hale gelmeden önce edebilir. Can çıkmadan müdahale normaldir. İslamoğlu, İman Risalesi, 235-236.

¹⁹⁶ İslamoğlu, İman Risalesi, 235.

İnsan için aslolan uzun yaşamasıdır. Ölümü yenmek için yüzyıllardır çalışmalar yapılmaktadır. Ölümünden kurtulmak için her şeyini seferber eden insanlık ölüm korkusunu aşamamış, ölüm gerçeğinden de kurtulamamıştır. Kur'an buna uygun isteklerin varlığını "1000 yıl yaşamak isterler"¹⁹⁷ şeklinde vermiştir. Bu tesbit bize göre en uzun yaşamın azami ölçüsünü ortaya koymaktadır. İnsanlık için en üst yaşama sınırı bu şekilde açıklanmış olabilir. Ancak, bu imkan ve istek onların ölümlerini engellemeyecektir. Zira Allah eylemlerini metabolizmaya takdir ettiği kurallarla takib etmektedir.¹⁹⁸ Ölüme yerleştirilen objektif kurallar, insan biyolojisinin çözümlenmesine katkıda bulunduğu gibi, bunun geciktirilmesine de imkan tanımaktadır.

Türsel ve bireysel gelişmeye ait olan canlılık ise genlerdeki imkanlarla düzenlenmiştir. Öyleyse, kişisel, toplumsal ve ırksal karakterleri de dikkate alarak yaşam ve ölüm hakkındaki belirlenmiş sürece ulaşabilmenin tek yolu, hayatın dinamiklerini tesbit etmekten geçmektedir. Kim, hayatını gelişim kurallarına göre idare ettirirse, insan varlığına konulmuş olan ecele yaklaşma imkânına sahip olacaktır. Bunun için, ölüm sebeplerini ortadan kaldırmak, ölümün geciktirilmesi anlamına gelecektir. Erken ölümler, gelişmemiş toplumların bir kaderi değildir. Uzun yaşamanın sebeplerine sarılan toplumların ömrü, ecellerine yakın uzamakta, buna karşın bu yasaları ciddiye almayan toplumların ömrü erken yaşlarda sona ermektedir. İnsanlık için bir kaderin olduğu kabul edilecekse bu da ancak yukarıda izah edilen kanunlar olabilir.

"Ölüme sebep olan şeyleri ortadan kaldırmak"¹⁹⁹ insanlığın temel yükümlülüğüdür. Eyleme dönüşmeyen hiçbir kuralın, insan hayatına bir katkısı olmayacaktır. İnsanların ömürlerinin uzun olması her açıdan kısa olmasından daha iyidir. Hem kendisini, hem çevresini değiştirebilmenin imkanları, bu sürecin maksimum seviyeye yaklaşmasındadır. Kaza ve kaderin bu alandaki belirlemeleri; kural, imkan ve kuralların işlerliğini takib etmekten başkası değildir. Öyle olmasaydı, ömrü korumanın, korunmanın ve çarelere başvurmaının da anlamı olmazdı. Bu sebepleri ortadan kaldıran

¹⁹⁷ Bakara/96

¹⁹⁸ Ölüm: Bir insanda bir hayvan veya bir bitkide hayatın tam ve kesin olarak durmasıdır. Biyolojik ölüm, aldatıcı-görünüşte-ölüm, nisbi ölüm ve hücrel ölüm olmak üzere çeşitlere ayrılır. Durali, Biyoloji Felsefesi, 29. 79. 82. Meydan Larousse, 15/333-334. 20. Yüzyılda, bu korkudan, dondurulmak suretiyle ölümsüzlüğe ulaşma çabası çıkmıştır. Schatzman, Soğuk Konfor, Bilim Teknik, 26/1993, sh. 914-916, Ana Britannica. 32/123-124.

¹⁹⁹ Hanefi, Mine'l-Akide, 3/345-347, Devletlerin faaliyetlerini eleştirir ve ilmin kurallarına uyulursa, ömür artırmanın imkanına değinmektedir. Ölümün şartlarını oluşturan insan neticede var edilen ölümden sorumludur. Ortaçağ'daki veba (kara ölüm) salgınında bir çok insanın ölümüne neden olanlar, kaderle değil, sorumluluklarıyla yargılanacaklardır. Hisslop-Banks, Sağlık ve Hijyen, 9.

milletler, Allah'n tayin ettiği ecellere kadar yaşama imkanına kavuşacaklardır. Bunun için, insanın canına kasteden her türlü dış müdahale kişinin eceline ulaşmasını engelleyerek ölmesini sağlayacaktır. Bu yönüyle de olsa ölüm, insanın varlığını sona erdiren bir gerçek olmuş olmaktadır.

Netice olarak denilebilir ki, Allah insanı yaratmış ve ona bir ecel tayin etmiştir. Müdahale olmaksızın yaşayabileceği bu süre, her ne sebeple olursa olsun kesilirse yaşanan süreye ömür, yaşamın sonuna da ölüm denmektedir. Bu alandaki belirleme imkan ve seçmelerden ibarettir. Ölümün varlığı ise bu imkanların bittiği noktada başlamaktadır. Tayin ve tesbitin bu alanlarda mikro belirlemeleri kapsadığını iddia etmek, seçeneklerin mecbur olma durumunu ortaya koymak demektir. Bunun kabulüyle insanın fiillerinin hürriyetten uzak olduğu gerçeğini kabul etmek durumunda kalırız. Halbuki, ölümün seçimi bireysel bir karardır ve insan bu seçiminden sorumlu tutulacaktır. Bu yüzden ölüm olayında tek takdir vardır. O da mutlaka ölüm gerçeğiyle karşılaşacak olmamızdır. Tarih, zaman ve coğrafya insanın çevresiyle olan ilişkilerine bırakılmış seçenekli imkanları ifade ederler. Bu zaman dilimlerinin herhangi birindeki iradeli eylemlerimizden mutlaka hesaba çekileceğiz.

D- SOSYOLOJİK ÇERÇEVE VE HELAK YASALARI

Toplumlar için var edilen eceller, sosyal kanunların yaşama imkanları olarak anlaşılmalıdır. Bu alandaki ecel belirlemesi, yasa ve ilkelerin olumlu veya olumsuz gelişmeleri ve sosyal grupların varlıklarını etkileme süreçleridir. Bunların bireysel alandaki takdirlerden farkı, sonuçların ilkelerle olan daha sıkıca bağlantılarıdır. Hürriyet alanında ise belirleme değil, imkanların iradeli kullanımı söz konusudur. Toplumlar için yasaların işlerliği tek tek bireylerin iradelerinin kayma gösterdiği yönlerle açıklanabilir. Bu irade beyanı o toplumun varlığını etkileyecek, nötr durumdaki yasaları harekete geçirecektir. Değışken ve hareketli olan bu alandaki irade belirlemesi toplumun akibetine de yön verecektir. Ancak bu belirlemeler insanların iradeli eylemleriyle bağlantılı olsa da yasaların evrenselliği statik ve durağan kurallarla işleyen her alanda genel hükümlerle tesbit edilmiştir. Bir "yaşama süresi" tayin etmenin tek nedeni, evrendeki genel-geçer kanunların mekanizmalarını kontrol etmek değil, yine insanların bu imkanları kullanmalarını denetlemektir.

Toplumlar için konulmuş olan yaşama imkanları, o toplumu oluşturan bireylerin kendi ira-

deleriyle belirledikleri davranışlarına göre uzun veya kısa olabilir. Allah'ın koymuş olduğu tarafsız yasalardaki ihya ve helâk unsurları, bireylerin irade ederek icrasını istemeleriyle harekete geçerler. Yani, milletlerin helâkleri ve ecelleri bir kanun ve kurallar nizamnamesi olarak var edilmişlerdir.²⁰⁰ Bu kanunları harekete geçirenler de soyut unsurlar değil toplumun en dinamik unsurları yani onu oluşturan fertleridir. Kurallara bağlı olan sonuçlar, şartlar olduğu zaman mutlaka gerçekleşirler.²⁰¹ Allah'ın özel müdahalesi ve yasaların işleyişini durduracak her hangi bir neden yoksa, bu alanda tercih edilen sebepler sonuçlarını mutlaka doğuracaktır.

Toplumlar da bireyler gibi canlı bir organizmadır. Bu yüzden uzun veya kısa yaşama imkanları daha çok bireylerin eylemlerinin toplamalarına bağlıdır. Bireylerin iyi veya kötü tercihlerinin sonucunda sosyal yapı için konulmuş genel kurallar harekete geçmekte ve canlı organizmanın ömrü eceline varmadan veya eceline vararak neticelenmektedir. Bundan önceki durumlarda ikaz edilmeleri ise bu yasanın işleyişine işaret etmektedir. Helak olma durumu, yasalara uygun olarak üretilen bir sonudur. Bütün peygamberler ve toplumlar bu yasalara ve bu akibete mecbur kalacaklardır.²⁰² Toplumların objektif yasalar karşısındaki direncine göre, yaşama imkanları ellerine bırakılmış ve ecellerine varabilmeleri bu şekilde rasyonel hale getirilmiştir. Kendi geleceklerini belirleme hakkına sahip toplumlar, ilâhi emir karşısındaki tavır alışlarına bağlı olarak ömür sürelerini seçebilmektedirler. Onların bu tavır alışları yaşadıkları toplumun geleceğini belirlemektedir.²⁰³ Buradaki objektif kurallar, her millet için geçerlidir. Kim gelişme ve kalkınma kurallarına uyarsa, gelişir ve kalkınır. Kim de helak kurallarına uyarsa helak olur. Tarih totaliter ve müdahaleci bir zihniyetin olduğu kadar, iradeli eylemlerin sonucunda da oluşmaktadır. Esas olan tarihin bu süreçlerinde saklı bulunan dengeyi yakalayabilmektir.

Tarihi yasalar şartlı önermelerdir.²⁰⁴ Bunların neticesi de insanın eylemlerine bağlı olarak değişmektedir. Bu yasaların determinist karakterleri varsa da, başlangıçta iradeli eylemlerin seyrine tabidir. Neticeler ise tarafsız olarak belirlenmiştir. Ancak, hürriyetle çelişir gibi görünen vakalar,

²⁰⁰ Hicr/4, Enfal/33.

²⁰¹ Araf/185, Hicr/5, Mü'minun/41.

²⁰² İsra/76-77, Nuh/1-4, Kehf/56-58.

²⁰³ Devletlerin ömürleri de kendisini idare edenlerin haklı-haksız güçlü-güçsüz vs. olmalarına göre değişebilir. İbn Haldun'a göre bir devletin ömrü ortalama üç kuşaktır. $40 \times 3 = 120$ yıl, Mukaddime, I/432-434. Devletin yaşam dönemleri sosyolojik kurallara bağlıdır.

²⁰⁴ Sadr, Kur'an Okulu, 100, Özsoy, Sünnetullah, 169, İbn Haldun, Mukaddime, 2/69.

yasaların son şeklini içeren pratik uygulamalara bağlı olmasıyla açıklanmalıdır. Helak edilen toplumlar, helak yasalarının işlerliğini sağlayan toplumlardır. Sonuçlar devamlı surette nedenlere bağlı olarak yasalarla oluşmaktadır. Bu alandaki belirlemeler de Allah'ın kanunudur. Önceden takdir anlayışının bireysel davranışları değil, bireylerin davranışlarının dışındaki sosyal süreçleri kapsadığı daha sağlıklı bir düşüncedir. Şartlarını hazırlayan toplumlar, daha önceden yaratılmış olan tarafsız yasalar gereğince, neyi hak ediyorsa ona layık olacaklardır.²⁰⁵

Sonucun kaçınılmazlığı, sebebin tercihi yüzündendir, takdir edilmiş olması yüzünden değil. Bu yüzden sosyal eceller imkan olarak varsa da, sosyal değişimin ender olması veya hiç olmaması yönünden diğerlerinden farklıdır. Nedeni de, toplumların değişime ait yönleri pratik olarak imkânını kaybetmiş olmasıdır. Allah tarihi sürece yasalarıyla müdahale etmektedir. İnsan topluluklarının birbirini izleyen benzer yapıları olması yüzünden tarihi tesbitler, benzerlikler ve ayrılıklara dair kesin belirlemeleri değil, neticelere dair kanunları içermektedir. Allah'ın milletlere ve çeşitli sosyal gruplara müdahalesi ibret amaçlı olabildiği gibi, diğer sosyal grupların veya milletlerin uyarı imkanlarına binaen de olabilir. Bu müdahaleler bazen bireysel bazen de toplumsal olabilir. Kur'an'daki ifade edilen bir çok örnek bu müdahalenin bireysel varlığını mümkün hale getirmiştir.²⁰⁶ Bu yüzden insan için "yaşama süreci" olabilecek ecel, toplumlar için şartlara dayalı olarak takdir edilen "helak vakti" olabilmektedir. Ayetlerdeki açık ifadelerle göre ise, helak vaktinden önceki şartları iyi okuyanlar ecellerinin son noktasına, okuyamayanlar helaklerine uyan yasaların gerektirdiği vakitte "ölüm-yok oluş" vakasıyla karşılaşacaklardır. Mutlak yok oluş olan kıyametten önce her toplum için bu imkanın varlığı yüce yaratıcının "adalet ve ahlâk" ilkesi gereğidir.²⁰⁷

Kur'an'ın kullandığı ifade tarzından doğan kesinlikler,²⁰⁸ insan gibi iradeli bir varlığı dışarıda tutan yasalara yorumlanacak yerde, onun hürriyet alanlarını da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. Bunun sonucunda "kader" anlayışı; her şeyi kuşatıcı ve her şeyi belirleyici bir mahiyete büründürülmüştür. Bu anlayış toplumsal eceli anlamının önündeki engellerden birisidir. Kur'an'ın bu konudaki tavrı, insanların ve toplumların değişebilmelerine olanak tanımak ve bunun da bir süre ve e-

²⁰⁵ Özsoy, Sünnetullah, 170, Behiy, Kur'ani Kavramlar, 166.

²⁰⁶ Ebu Leheb Olayı, Tebbet/1-5. Ayrıca bireysel müdahaleler, bu dinin tercih ettiği bir yöntemi de ifade etmektedir. Peygamberler bazında yapılan müdahalelerin dışında vahiy göndermek de direkt bir müdahale sayılmaktadır.

²⁰⁷ Okumuş, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, 84,86, Karagöz, Musibetler, 214.

²⁰⁸ Değişime yönelik kesinlikler : Tahvil (değiştirmek), İnkılab, (değişmek, dönmek), Tağyir (değiştirmek), İsfehâni, Müfredat, 266, İbn Manzûr, Lisan, I/685, Ünal, Kavramlar, 89, Okumuş, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, 88-90.

celle takdir edilerek yerli yerine koymaktır. Ortak kader de bu anlamdadır. İlâhi irade değişimin kendi konularına göre olması için tavsiyelerde bulunmuştur. Bu iradeye göre olmazsa olmaz şartları aşanların ceza görmeleri²⁰⁹ mutlak bir yasadır. Değişimin bu yönüne direnen bireyler, oluşturdukları toplumun cezalandırılmasını da irade etmiş olmaktadır.

Tarihi yasaların neticeleri bireylerin eylemlerine bağlı oluşumlardır. İlâhi emirlere ve insan fıtratına yerleştirilen olumlu özelliklere rağmen, bireylerin hatalı tasarrufları nimet-külfet dengesi açısından değerlendirilecektir. Belirleyici olan yasalar değil, insanın ve insan gruplarının tercihleridir. Yasalar muhtemel sonuçlara göre hazırlanmış hukukî normlardır. Bunun için illetlerin yaratılmış olması, ne insanı ne de iradeli davranışlarını ipotek altına alır. Değişmez olan yasalar, toplumlar dikkate alınarak mutlak takdire dayandırılmamış; sebep-sonuç ilişkisi öne çıkarılarak neticelerle düzenlenmiştir. Yani, tarihe müdahale eden insanın kaderi, sünnetullah gereği seçenekli bir şekilde takdir edilmiştir. Hangi davranışın hangi sonucu getireceği, değişmez kanun olarak kaydedilmiştir. Bu eylem iradeyi iptal etmemekte ve pratik bir müdahalenin genel hatlarını da vermektedir. Allah'ın yarattıklarına karşı olan gözetimi yine bu yasalardan çıkarılan genel bir kanaattir.

Sosyolojik sürece müdahale eden yasalar, işleyiş itibariyle tarafsız olsa da insan tercihi olarak taraflıdır.²¹⁰ Ahlâki gelişmenin pozitif olduğu toplumlar, yasalara göre daha iyi konuma gelirken, isyan ve günahı seçen toplumlar negatif bir durumla karşı karşıya gelmektedir. Kur'an'daki açık ifadeler, muhatabı olan bireylere iradeli eylemlerinin belirlediği alanı genişleterek, tarihsel sürece artı değer de katmıştır. Bu onlar için yeterli imkanı tanımak anlamına gelmektedir. Bu imkanı zulüm ve baskı olarak kullananlarla yeryüzünü imar edip Allah'ın isteklerini hakim kılmaya çalışanlar, tabiidir ki aynı yasalarla muhatab olmayacaklardır. Kur'an'ın genel ilke belirlemesi de insan için değil, insan davranışı için tarafsız kalmak şeklindedir. Doğru ve haklı olanın tarafını tutan Allah mü'min veya kâfir ayırımından daha çok, kendi kurallarına uyarak yaşamını değiştirenlere destek vermekle yetinmiştir. Yasaların ruhuna göre yaşayan milletler hâlâ adil olup, yeryüzünde adaleti hakim kılıp bir yönüyle insana hizmet eden toplumlardır.

²⁰⁹ Araf/34, Rad/11, Neml/51, Mü'min/5.

²¹⁰ Çelik, Kur'an'da Toplumsal Değişim, 84, 87, Tarafsızlık bir teoridir. Belirleme ise pratik bir süreçtir. Klasik düşünce, tarafsızlığı, inanların lehine mutlak tayin ve tesbit olarak açıklamaktadır. Onlara göre Allah mutlaka insanlardan yana tavır koyacaktır. Halbuki inanç geçici bir durumdur. Esas olan doğru imandır. Buradaki tesbit genel hatlarıyla vuku bulmuştur. Bir İslâm Devleti haksız ve de zalim olabilir. Buna karşılık dinsiz bir devlet de adil ve masum olabilir. Maturidi, Tevilat, 392 vr. a. 382 vr.a.b., Harputi, Tekmile, 114, Beydavi, Tefsir, I/237, Razi, Tefsir-i Kebir, 10/354, Yazır, Hak Dini, 3/2155, 7/2151, Taberi, Camiu'l-Beyan, 11/121-122, 9/42.

Bütün bunlara rağmen: “Her ümmet için bir ecel vardır”²¹¹ tesbitiyle başlayan klasik ecel ve zaman yorumları, yaşama imkanı olarak değil, mutlak tayin ve tesbite hamledilmiştir. Ancak, bu imkan devir, asır, yüzyıl olabileceği gibi, zaman için konulmuş ölçüler de olabilir. ²¹² Nasıl ki, insanlar için belirli bir süre vardır ve hiç kimse onu aşamaz, milletler için de, organizmalarındaki hususiyetler gereği maksimum bir ecel belirlenmiştir. İnsanlar için iradeli eylemlere dayalı bu süreç, milletler için de kendini oluşturan bireylerin iradeli eylemlerine dayandırılmıştır.

Bir toplumdaki bireyler kendi milletinin yükseliş ve düşüş kanunlarını harekete geçirebilmektedirler. Her topluluk için birer “imkan” olan bu seçenekler, ilâhi iradenin eğilimine göre tercih edilirse. ecelinin son anlarına kadar, aksi durumlarda ise, kanunların neticesine göre eceline varmadan nihayete erecektir. Yaşamları için gereken yasalara uymayanlar helak olurlar. Bu konudaki yaşam yasaları bireylerin iradeli tercihlerine bağlıdır. Sosyolojik kanunlar da bu yaşam kanunlarına göre düzenlenmiştir.

Sosyolojik çerçevenin en önemli ögesi; milletlerin helâk kanunları ve bunların oluş sürecini belirleyen tabii afetler ya da müdahalelerdir. Kendi yaşamının sırlarının farkına varan insan, değişen ve statik yasaları tanımanın imkanını da bulmalıdır. Bu çabası onu hayata karşı daha dirençli bir hale getirecektir. Zaten ilâhi yasaların evrenselliği de insanlık için bu imkanı sunmaktadır.

Tabii kanunlar kendi doğal süreçlerine uyarak afetleri oluştururlar. Bunlar yerküre için olabilecek en geniş aralıklı müdahalelerdir. Depremler, sel baskınları, yanardağ püskürmesi, erozyon, patlamalar v.b. gibi doğal afetler, ya insanın doğrudan hatasından, ya da korunmanın eksikliğinden oluşmaktadır. Eşyanın da bu şekildeki değişimi yine onun içindeki yasalara dayalı bir oluşumdur. Yaşadığı çevreyi bozan insan, olumsuz sonuçları da kendisi hazırlamış olmaktadır. Çevreye zararlı etmenler, ozon tabakasını incelten gazlar ve hormonal dengeyi bozan her türlü sun’i besinler sonuçta insan ve çevresinin tabii yapısına zararlı olmakta ve insan için uzun yaşam olanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Günümüzde insanın hatasından kaynaklanan her şey, yine insana fatura edilen felaketler olmaktadır. Bazı felaketler eşyanın yapısından kaynaklansa da, koruma yöntemlerini bulmak, insanı uzun yaşatmak için tek çare olmaktadır. Bunun imkanı da açık bir şekilde gösterilmiştir. İnsanoğlunu bu tür felaketlerden kurtarabilmek için ilk önce doğal afetlerin özel bir müdahale mi, yoksa kanunlarla işleyen bir süreci mi olduğu tartışmasından önce toplumların felaketleri-

²¹¹ Araf/34, Yunus/49. Bu bir kanundur ve geneldir. Hiçbir millet bu kanuna göre bir istisna teşkil edemez. Zira kuralların evrenselliği kendisini tarafsız olmakla ortaya koymaktadır.

²¹² İbn Kesir, Tefsiru Kur’ani’l-Azim, 2/220, 435, Yazır, Hak Dini, 3/2156. Mevdudi, Tefhim, 2/529.

ne sebep olan bu olayların mekanizmasını anlamak durumundayız. Aksi taktirde milyonlarca insan kendileri için yaratılmış olan ecellerine varmadan ölmeye devam edeceklerdir.

Milletlerin başlarına gelen musibetler²¹³ bazen lehlerinde, bazen de aleyhlerinde işlemektedir.²¹⁴ Allah, tabiata ve orada yaşayan canlılara şartlarını oluşturarak müdahale eder. Müdahalesi de fert ve toplum ayırımından daha geniş bir şekilde düzenlenmiştir. Kendisine malum olan her şeyi kanunlu hale getirerek; güç-teklif dengesine göre yasalarını işler hale sokmuştur. Bu yasaların tesbiti esnasında bireylerin davranış özgürlükleri asla zedelenmemiştir.

Toplumların maruz kaldığı cezalandırmaların sebebi sürekli kötülükleri tercihiyle değil, bazen ibret için ya da geriye kalanları korumak için yaratıldığı düşüncesi tamamen yanlıştır. Allah böyle bir adaletsizliği yapmaktan uzaktır. İbret ancak sonuçta ortaya çıkan ahlâki bir durumdur. Ceza, eylemin karşı geldiği yasalarla dengeli olarak ifade edilmelidir. İnsan davranışı bir kanunla örtüşüyor, kanun da buna uygun cezalandırmayı hayata geçiriyor. Bütün bunların anlaşılabilir olması ve mantığının izahını da insana bırakmıştır. Kur'an'a göre bu yasal çerçeve zulümle değil; "kendi kendine yapılan bir kötülüğün karşılığı olan "helak kanunu"yla anlaşılmalıdır.²¹⁵ Allah bu kanunu üç aşamalı olarak ortaya koymuştur. İlk olarak, kurallı bir yapısı vardır. İkinci olarak da ödül ve ceza düzenine göre çalışır. Son olarak, insanların iradî eylemlerine yönelik neticeleri içermesidir. Bu üç aşamadaki esas irade de insanın iradesidir. O, bu sonucu özellikle tercih etmiştir. Helak bu isteklere uygun düzenlenmiş ve sonucu yaratmaktan ibaret olan kanunî işleyişlerdir.

"Demek ki, Allah onlara zulmedecek değildi, fakat onlar kendi kendilerine zulmetmekte idiler."²¹⁶ Bu ayete uygun olarak işletilen yasalar psikolojik, sosyolojik ve biyolojik sürece etki eder ve değişimin yönünü de tayin eder. Sosyolojik süreci etkileyen bireysel eğilimler, olayların sebebi olmakla kalmaz, nedensel bağlantılarını da izah ederler. Yaşamaları gereken sürelerini bu tür ihlallerle yok edenler, ecellerine varmadan toplumlarının helaklerini hazırlamışlardır. Ancak dua, sadaka ve iyiliklerle donatılan tevbe arayışları, insan için kurtuluş vesilesi olacaktır.²¹⁷ Kanunların icrasını geciktirmek veya durdurmak insanın elindedir. İnsan bu tür olumlu davranışları gösterip içinde

²¹³ Musibet kavramı şu anlamlara gelmektedir: Felaket, bela, başa gelen sıkıntı, hoşlanılmayan şey. Şertuni. Akribu'l-Mevarid, 1/668, Karagöz, Musibetler, 214-215.

²¹⁴ Bakara/255, Al-i İmran/145, Yunus/100, Afetler, 6/165 can, mal, dine gelenler. En'am/65, Rad/38. Araf/48, Hac/65.

²¹⁵ Hud/100,101, Ahkf/36, Neml/139.

²¹⁶ Tevbe/70

²¹⁷ Yunus/12, Hud/114, Nahl/53-54, Rum/33, Zümer/8.

yaşadığı toplumun ömrünü daha uzun kılabilir. Bunun imkanının yaratılması bireyin özgürlüğünün de temel nedenidir. Yöresel veya evrensel olan her türlü müdahaleler, insan sorumluluğuna dayalı tercihlerle donatılmışlardır. Kendi ecelini kısaltan insan, yaşadığı toplumun ecelini de kısaltmıştır. Bu alandaki yasalar herkes için eşit çalışmaktadır.

Bütün bu örnek olaylar ve nedensel açıklamalar gösteriyor ki, yaratmanın bir kanunu ve bir süreci olduğu gibi, yok etmenin de bir kanunu ve bir süreci vardır. Helak olma yasalarını işler hale getiren insan ve toplumlar, davranışlarında ısrar ve inat ediyorsa, Allah'ın yasa gereği ölümlerine kavuşacaklardır.²¹⁸ Bu işleyiş, onlara imkan olarak verilen ecellerini kendi irade ve eylemleriyle öne almaları anlamına gelmektedir. Her insan bir toplumun canlı bir değişkenidir İnsan ve toplumun ecellerine hükmeden esas çerçeve ise, bu alandaki insan davranışlarının gerçek ve tek belirleyici olduğu hususudur. Netice olarak, bir toplumun ecelini belirleyen şey, o toplumda yaşayan insanların “ortak iradesi”dir diyebiliriz.



²¹⁸ Kur'an'da çeşitli milletler örnek verilerek helak yasaların işletildiği anlatılmaktadır. Bu kavimlerin belli başlıları şunlardır: **Nuh Kavmi** : Mezopotamya'da geçer. Yöresel bir su baskını olduğu da söylenir. Araf/60,64, Yunus/27,73. Sel baskını yok etmiştir. **Ad Kavmi**: Yemen'de (Hadramut) olmuştur. Ahkaf'ta yaşayan Hud Pegamberin kavmidir. Kralları Ad isminde birisiydi ve Ay'a tapıyorlardı. Rüzgar yok etmiştir. Hud/10-60, Ankebut/38, Fussilet/14-16. **Semud Kavmi**: Şam-Hicaz arasında Hicr'de yaşayan Salih Peygamberin kavmi. Bir sesle helak oldular. Fussilet/17. **Lut Kavmi**: Filistin'de Sodom bölgesinde yaşamaktaydılar. Homoseksüellik vardı. Zelzele, deprem ve taş yağmasıyla yok edildiler. Araf/80-81, Hicr/58. **Medyen Halkı**: Ashab-ı Hicr ve Ashab-ı Eyke (Medyen halkı). Medyen'in Hz. İbrahim'in oğlu olduğu söylenir Araf/85-102, Tevbe/70. **H. İbrahim Olayı**: Nemrut olayı olarak da bilinir. Puta taparlardı. Hz. İbrahim'in yanma olayının oluşmaması, bu olayın karakteristik özelliğidir. Bakara/124-140, Al-i İmran/65-68. **Firavun Olayı**: Mısır'da olmuştur. Boğulma nedeniyle helak edilmişlerdir. Araf/136, Enfal/52, 130-136. **Sebe Melikesi**: Güney Arabistan'da M.Ö. 900-740'da yaşamış. Mağrib Seddi meşhurdur. Sel olayıyla yok oldular. İsrâ/4-5,6-7, Kehf/32-44. **Ashab-ı Kehf**: M.S. (69-113) Kuzeybatı Anadolu'da geçtiği rivayet edilmektedir. Hikayenin karakteristik özelliği 309 yıl uyuyan insanların varlığından haber vermesidir. Kehf/14-15.

E- MÜDAHALE VE ECEL :

Allah, koyduğu nizamlara, yarattığı yeni kanunlarla müdahale etmektedir. Bu müdahalelerin şekli Allah'ın koyduğu nizama aykırı olamaz. Ancak bu alanlarda değişime imkan tanıyan “dua” gibi eylemlerin imkanı da açık bir seçenek olarak sunulmuştur. Bu ve benzeri müdahalelerin ifade edilmesi bazı alanlardaki sürekli müdahalenin var olduğunun delilidir. Ancak, taahhüt edilenler bunun dışındadır. Esasen Allah'ın taahhütleri de eylemlerin sonuçlarını etkilemeyecek derecede tarafsız tutulmuştur. Şartlanan bir insanın tekrar sağlıklı düşünebilmesi için özel bir müdahale gereklidir. Vahy de böyle bir seçenektir. Buna göre değişmesi gereken şey kişinin zihniyetidir. Bu gayrete binaen istekleri göz önüne alınıyor ve ona cevap veriliyor. Bu cevap da kanunlar vasıtasıyla olmaktadır. Doğrudan müdahale ise, nizamı bozmaya yönelik eylemlere verilen bir cezadır. Ancak bu müdahalenin mekanizması da yine nedensellik ilkesiyle bağlantılıdır. Kur'an'daki sonuçlara göre yorum yapmak her zaman doğruyu tek başına ifade etmeyebilir. Onun ifade ettiği süreci de izlemek gerekmektedir. Kişi için belirtilen kesin oluşumlar psikolojik bir sürecin de ifadesi olabilir. Bu tür emirlerde de irade hürriyeti vardır.

Allah tesadüfen değil, müdahale kanunlarıyla yardım eder. Mucizeler de bunlara benzetilebilir. Bir insanın veya bir toplumun Allah'tan başka yardımcısı yoksa, ona yardım etmek bir müdahaledir. Ancak bu mutlak bir müdahale değil, seçenekli bir müdahale olabilir. Müdahale isteği müdahale edebilecek bir varlığın kabulünü ifade ettiğinden, insanın bu eylemde bulunması özellikle tavsiye edilmiştir. Bu istek Allah'ın hoşuna gitmekte ve insanı gerçek makamına oturtmaktadır. Duası da olmayan insanı Allah ne yapsın?

Bu konudaki dua isteği, hürriyet alanının tayiniyle alakalıdır. Eylemleri için bağımsız olarak af dileme isteği Allah'ın da tasvib ettiği bir tavidir. Ancak, duaya karşılık vermek ve karşılığın zamanını belirlemek iradesi yalnızca Allah'a aittir. İnsanın yeryüzündeki serüvenini belirleyen en önemli süreç ilahi varlıkla olan iletişiminin kurulduğu zamanlardır. Bu noktada iletişimin en büyük payı olan Kur'an da tarihsel bir müdahale olarak kabul edilebilir. Ancak bu müdahale tarihte kalmamış, ilke olarak hala devam etmektedir.

Allah'ın müdahalesi yardım veya ceza şeklinde olabilir. Yardım şeklinde olursa, teorik çerçeveye uyarak proje yardımı şeklinde yapılır. Nizam ve kurallara uymak, yardımı hak etmek de-

mektir. Fiziki alanda yardım ise kanunları olan bu projeye uygun değildir. Müdahaleye esas teşkil eden durumlarda doğru olan yalnızca haklı olanın tarafında olmaktır. Kendisine yardım edene ve kurallarına uyana yardım edeceğinin taahhüdü verilmiştir. Bundan kasıt da, insanı Kur'an'ın belirttiği ölçülere getirebilmektir. Dua, özel müdahaleyi, yasalar da fiziki müdahaleyi gerekli kılmaktadır.

Allah'ın müdahalesi ister doğrudan, isterse dolaylı olsun, yine O'nun kanunları gereği, kurallarla donatılmıştır.²¹⁹ Rastgele ve hazırlıksız müdahale olmaz. İnsan kendini hazırlar, yardım alabilecek bir konuma yükselir ve bunun üzerine Allah da müdahale eder. İlahi müdahalenin şekli ve metodu bu şekilde cereyan etmektedir.

Toplumların helak olması fiziki bir müdahaledir. Nitekim Kur'an bunların yasalarla yapıldığını anlatmaktadır. İnsanları hidayete getirme eyleminin Allah'ın müdahalesiyle olabileceğine dair bir güç ifadesi varsa da²²⁰ bunun da kanunlarla insan eylemlerine dönük bir imkanı ifade ettiği daha doğru bir anlayıştır. Yani, Allah yaparsa, bu iş olur. Bu doğrudur. Ancak yeterli değildir. Çünkü Allah'ın adaleti insan eylemlerine kesin belirlemeler yapmama şeklinde kendini sınırlayarak tezahür etmiştir. Bunun dışında daha somut fiziki müdahaleler vardır. Bedir'deki müdahale²²¹. Musa'ya Tur dağındaki müdahale²²², savaşta ve barışta Allah'ın artı müdahaleleri²²³ v.b. hepsi de kanunlar çerçevesinde oluşan ilkeli eylemlerdir. Peygamber ve kitap göndermek de fiziki bir müdahaledir. Bütün bunlar tarihsel sürece yapılan örnek şahıs, örnek olay ve örnek metin müdahalesidir. Ancak, kendisine verilen bu kadar imkanın reddeedilmesi sonucunda insan için bir çıkışın olmadığı da yine aynı kesinlikte teyid edilmiştir. Bireyin fiillerine verilecek olan ilâhi karşılıklar, kanunî ve irâdi düzenlemelerdir. Eyyûb (a.s.)'un derdine karşılık onun sıkıntısını gitermek için yapılan fiziki müdahale.²²⁴ Davut (a.s.)'a adaletli davranmayı öğreten ilkesel müdahale²²⁵ ve ateşten kurtulan İbrahim'e²²⁶ ait örnek olaylar Allah'ın elçilerine destek amacıyla yaptığı yardımlardandır. Bunların hepsi "karşılık ilkesi" gereği icra edilmektedir.²²⁷

²¹⁹ Güler. Allah'ın Ahlâkiliği, 112.

²²⁰ Kasas/56

²²¹ Al-i İmran/123

²²² Araf/143

²²³ Enfal/17-33

²²⁴ Enbiya/83-84

²²⁵ Sad/24

²²⁶ Saffat/99-106

²²⁷ Araf/51, Tevbe/67, Nahl/113, Şuara/139, Haşr/19.

Allah dilediğine müdahale eder. Ancak bu dileme, adalet ilkesi gereği istekte bulunup²²⁸ haklı olana ve durumunu değiştirmeye karar verene öncelik tanımak şeklinde ortaya çıkmaktadır. Müdahalenin mekanizması da genellikle yasaların işlevsel hale getirilmesiyle olmaktadır. Her müdahale bir yardım olduğuna göre, onun da kendine özgü bir metodu olması gerekir. Bu bir bağış değildir. Allah'ın yardımı, tarihin mantığını tesbit eden, kavrayan ve davranışlarını bu yasalara göre düzenleyenlere öncelik tanımak şeklinde olumlu eylemlere dönüşebilmektedir. İnsanın ve toplumun hizmetine sunulan evrensel yasaları bilmek ve onları tanımak insan neslinin tabiattaki kalış sürecini uzatacaktır. Ayrıca eşyanın iç yeteneklerini kavramak ve eşyanın kanunlarına göre düzenlenmiş emir ve iradeyi dikkate almak da bireyi aynı sonuca götürecektir. İnsan eşyadan faydalanma becerisini en üstün seviyeye çıkardığı müddetçe kendi varoluşunun devamını da sağlayabilecektir. Bu ilişkinin kalitesi ahlâki esaslarla da belirlenmiştir. Allah'ın ilmini anlamak, yardıma ulaşmanın görsel nedenlerindendir. Öyle ki bu yasalar hiç kimse için tolerans teşkil etmez. Allah ve insan arasındaki olumsuz ilişki, yasaların işleyişini çabuklaştırır. Olumlu ilişki ise seçeneklerin bolluğuna işaret eder.²²⁹ Kur'an bunun dışındaki seçeneklere iltifat etmez.

Allah'ın yardımı için nesnel kurallar belirlenmiştir. Bunun harekete geçmesi için insanın haklı olması yeterli değildir. Müdahale şartlarını da oluşturmak gereklidir. Kişiye ve topluma özel olmayan bu kurallar, Kur'an'ın dünyayla ilgili temel öğretilerindendir.²³⁰ Bu süreçte psikolojik motivasyon araçlarını da kullanan ilahi irade, inanmayı güçlü olmanın şartı, özgüveni de başarılı olmanın nedeni saymıştır. Bu yardım mü'minlere lojistik bir destek anlamına da gelmektedir.²³¹

Tarihi denetleme süreci üç aşamalı eylem planına göre işlemektedir. İlki; iyi ve kötünün tesbiti ve örnekliği için elçiler ve kitaplar göndermektir. İkincisi; sünnetullah gereği tabiattaki yasaların kontrol edilmesidir. Bir üçüncü süreç de ise; kendini değiştirmeye hazır olanlara karşı yapılan doğrudan müdahaleler veya dolaylı bildirimlerdir. Yardım bu üçüncü şekliyle taraflıdır.²³² Ve

²²⁸ Şûra/30.

²²⁹ Sadr, Kur'an Okulu, 66-69 Babanzade, İslam Ahlâkı, XLIV. İnsanın bireysel ve tek taraflı bir eylemi olan tevekkül de bu yasaların bilinmesiyle açıklanır. Bu kavram Kur'an'da 63 yerde geçmektedir.

²³⁰ Özsoy, Sünnetullah, 163, Çelik, Kur'an'da Toplumsal Değişim, 89.

²³¹ 16/99-100. Fil olayı gibi, 105/1-5.

²³² Watt, İslam ve Hristiyanlık, 140-141, 174-175. Ona göre Kur'an tarihi ve tarihi olayları denetleyiciliğini daha sık yapmaktadır. Yaratma kavramı güncel olaylar için de kullanılmıştır. Mü'minun/12-14, Kitab-ı Mukaddes'te de durum aynıdır. Okumuş, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, 81-82.

iyiliklere taalluk eder. Her üç aşamada da ilahi irade düzeltmeye ve değiştirmeye yönelik işlemektedir.

Müdahalenin bir ön hazırlığı olan “dua etme”²³³ eylemi, samimiyetin ortaya konmasıdır. İnsana düşen görev, dua edebilecek duruma gelmek, şartları hazırlamak ve dua etmektir. Allah’a düşen görev ise, bu talebe cevap vermek ya da vermemektir. Bu talebin olumlu karşılanması sonucunda da bir müdahale gerçekleşebilecektir.

Dua eyleminin ecel konusuyla bağlantısı, ecellerdeki ziyade ve noksan anlayışı üzerinde odaklanmaktadır. Dua imkanının kullanılması insanı, cevap verme de Allah’ı iradeli tercihlere yönlendirmektedir. İnsan arzusunu belirtir. Allah da bu talebi dikkate alarak bir karar verir. Üstelik bu eylem yalnızca manevi alanları değil maddi alanları da kapsamaktadır.²³⁴

Sünnetullah’ın²³⁵ cari olduğu alanlarda dua talebinin ne gibi karşılıkları olabileceğini yine Kur’an’ın kendisiyle anlayabiliriz. Buna göre, Sünnetullah’ın etkin olduğu alanlarda dua geçerli değildir. Zira, Allah kendi kanunlarına aykırı tasarrufla bulunmaz.²³⁶ Ancak, kanunların câri olmasından önce müdahale imkanı tartışılabilir. Her topluma bir süre tayin etmenin anlamı, bu süreyi nasıl kullanacaklarını insanlara bırakmak anlamına gelir. Sosyal sınıf ve grupların yaşama imkanları, onların iradeli eylemlerine göre değişmektedir. Ecel anlayışımız sebepli ve kurallı bir nizamın varlığını göstermektedir. Bu gibi alanlarda değişimin kuralı yasalara bağlıdır. Değişmez olan fiziki yasalar bütün toplumlar için eşit mesafede durduğundan, insanların tarihsel süreci iyi okuyup, değişiklik isteklerini eylemlere dönüştürmeleri istenmiştir. Kainatın sürekliliğini sağlayan, bu gibi de-

²³³ Dua. “Birini çağırmak, yalvarıp-yakarmak, isimle çağırmak, birini bir şeye teşvik etmek, şükretmek, davet etmek, bir şeyi başkasına nisbet etmek ve ölüye ağlamak anlamlarına gelir. İbn Manzur, Lisan. 4/359. 360. İsfehani, Müfredat. 244-245, Şertuni, Akıbu’l-Mevarid, I/332. İstılahi anlamdaki Allah’a yakarış ise ibadet eylemidir. Bakara/186, Mü’min/60.

²³⁴ İkbâl, İslam’da Dini Düşünce, 106, Carrel, Dua, 46, Soysaldi, Dua, 60-61, Epstein, Kabala. 48. 175. Mir Veliyyuddin, Mutezile. I/238, Ülgen, İktisadi Çözümle, 165-170.

²³⁵ Sünnetullah, En’am/34, Yunus/67, İsrâ/77, Rum/30, Fâtır/43, Ahzab/62, Fetih/23. (s-n-n-) kökünden gelen sünnet kavramı Kur’an’da 16 yerde geçer. 14’ü tekil, 2’si çoğul. Tekiller : (8)’i sünnetullah. Ahzab/38-62. Fâtır/43 (iki kez) Mü’min/85, Fetih/23, (2 kez), (4) sünnetü’l-evvelin şeklinde. Enfâl/38. Hicr/13. Kehf/54. Fâtır/43 (Sünnetu men kad erselna kablek) İsrâ/77. Sünnetullezine...Nisa/26, Okumuş. Kur’an’da Toplumsal Çöküş, 78-80.

²³⁶ Özsoy, Sünnetullah, 162, Çelik, Kur’an’da Toplumsal Değişim, 89.

netimi kolay yasalar. Bunlar değişmeye ve tahrife karşı “dirençli” bir yapıya sahiptirler.²³⁷ İnsannoğlu yasaların dilini çözdüğünde, kendisi için yaşama alanını da kurmuş olacaktır. Bu çözümler sayesinde olması gereken her şey olacaktır. Allah’ın taahhüdü bu yöndedir. Kesinliği, kurallarla düzenlenmiş matematiksel alanlarda dahi yine bu taahhüde uygun olarak sebep-sonuç kanunları işlemektedir. Bunun için dua, kesinleşmemiş, imkan olarak verilen kader alanlarında geçerlidir.

Dua talebiyle müdahale istemek, duanın, eceli olması gereken noktaya kadar erteleyebileceğinin ön şartıdır.²³⁸ Ancak jeolojik alanlardaki kesin tesbitler ile, açık bırakılmış hükümler alanının iyice tefrik edilmesi gerekmektedir. Dua talebi ve bu talebin olumlu karşılanması, tanrısal takdirin iyi tedkik edilip, ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu eylemin yalnızca psikolojik bir süreç²³⁹ müdahalesini kabul etmek, ezeli tayin ve tesbite matuf bir yorumlamadan çıkarılıyorsa da, muallak olan alanlardaki mutlak etkileyciliğine olan inanç daha rasyonel bir tesbit olacaktır. Eylemin nesnel kuralları olduğu gibi, talebe verilen cevabın da nesnel ölçütleri vardır.

Öyleyse, dua talebi insanla Allah arasındaki bir taahhütten kaynaklanan ahlâki bir ilişkidir. Bu talebin şartlarını hazırlayan herkes isteğine kavuşabilme imkanına sahiptir. Bireyin bu talebine verilecek olumlu karşılıklar, insanın ömür süresini değiştirebilecektir. Bu yüzden dini metinlerde olumlu duaları teşvik etme ve olumsuz dualar (beddua)dan kaçınma²⁴⁰ tavsiye edilmiştir. Çünkü, bu alan müdahaleye açık bir eylem sahasını teşkil etmektedir.

Dua konusunda Kur’an’ın bu kadar nesnel açıklama yapmasının nedeni, hadis kültürümüzdeki pozitif artışa ait ibarelerle daha açık hale getirilmiştir. Ecel ve ömür konusundaki insan eylemleri ömrün neticesine doğrudan müdahale etmektedir. Kanaatimize göre artışa yönelik hadis rivayetleri bu alandaki imkanı daha iyi bir şekilde ortaya koymaktadır.

²³⁷ Özsoy, Sünnetullah, 56,68, Babanzade, İslam Ahlâkı, 53-55.

²³⁸ Güler, Allah’ın Ahlâkiliği, 113, Marier, Dua, 46, Şeriatı, Dua, 28.

²³⁹ Marier, Dua, 46-48, Kondumer, Ecel, 4, Sena, Hz. Muhammed’in Felsefesi, 302, Schimmel, Dua, 119, 209, Kuşeyri, Risale, 141. Gimaret, Les Noms Divins, 407.

²⁴⁰ İbn Hanbel, 3/153 Bedduadan kaçınılması gerekir. Hadislere göre dua bazen belirlenmiş kader alanında olmaz, bazen de olabilir. Ümmü Habibe’nin duasına göre olamaz (Müslim, Kader, 32-33, İbn Hanbel, I/390), Peygamberin Enes için yaptığı dua da ise olabilir. Buhari, Daavat, 26. Hz. Ömer’in duasına göre kader geri çevrilebilir. Kurtubi, Cami’l-Ahkam, 9/1330, Zamahşeri, Keşşaf, 3/271 “Dua kaderi geri çevirir” Tirmizi, Kader, 6, İbn Mace, Mukaddime, 10, Fiten, 22, Müsned, 3/502, İbn Abd Rabbihi, İkdu’l-Ferid, 3/180-181.

“Kaderi ancak dua reddeder. Ömrü de ancak iyilik artırır”²⁴¹ mealindeki rivayetler, bizce esas yorumlara kaynaklık edebilecek nitelikteki verilerdir.

İnsanın kendisini yaratıcısına karşı bazen dua etme isteğini duyması, yaratıcının da bu isteğe karşı olumlu cevap vermesi insanla Allah arasındaki ilişkinin bir yönünü teşkil etmektedir. Dua, insanla yaratıcı arasındaki dikey bir ilişkidir. Bu ilişkinin hayata geçirilmesi, insanlar arasındaki yatay ilişkilerin problemlerinden veya Allah’ın yarattığı kanunlara uygun olarak gelişen tabiat olaylarındaki etkilenmeleri yüzündendir. Her türlü sonucun göz önüne alınmasıyla beraber, bazen daha üstün bir güç olan yüce Allah’tan yardım dilenmesi yeryüzündeki hayatımız için bir nefes alma olarak da anlaşılabilir. Bu isteğe karşı verilen cevapların mahiyeti de insan için bazen bir müdahaleyi ön görmektedir.

Tabiatın dilini çözmek insanoğlunun yeryüzündeki en önemli ödevlerinden birisidir. Allah’ın gerek maddi dünyayla ilgili olarak koyduğu nesnel ve objektif kurallar ve gerekse de manevi, psikolojik alanlardaki evrensel tesbitleri insanın hem kendisini hem de çevresini tanıması için büyük bir imkandır. Bu yüzden iltifat edilen yaklaşım bu dilin yani kanunların iç düzeneğinin bütün incelikleriyle keşfine yöneliktir. Bilimsel araştırmaların bizi götüreceği nokta da baştan beri izah edilen genel-geçer yasalardır. Müdahale ve dua seçeneklerinin özgür bir insana alternatif olarak sunulmasının da anlamı budur. İnsanoğlu kendi cinsine tayin edilmiş olan potansiyel yaşama imkanını (genetik yapısına uygun uzun ömürlü olabilme kurallarını) nasıl değerlendirirse, ömür sürecini de ona uygun bir şekilde tayin ve tesbit edebilecektir. Bu anlamdaki ilahi müdahale yalnızca o genetik dizinin yaşama ve yaşatma kurallarını koymakla iktifa etmiştir.

²⁴¹ İbn Hanbel, 3/502,5/277-289,282, Tirmizi, Daavat, 101, Kader, 6, İbn Mace, Fiten,22. Bunun yanında her şeyi Allah’a ait gören rivayetler de vardır. Buhari, İman, 3, Tevhid, 11, Müslim, Kader, 17.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN BİLİMİN VERİLERİNİN IŞIĞINDA ECEL

A- CANLILIK OLAYI :

Canlılık durumu, bedenin durmadan enerji harcamasıdır. Enerji harcandıkça yerine yenisinin konması işlemi yanma olayı ile sağlanmaktadır. Modern bilimin verilerine göre, biyolojik bir varlık olan her canlının ömrünü uzatmak için, canlılık kanunlarına uyması gereklidir. Bunun aksi durumlarda ise yok oluş süreci başlayacaktır. “İnsanın görevi, kendi yapısındaki ve çevresindeki hastalık oluşturan etmenleri ortadan kaldırmak olmalıdır. Coğrafyanın yaşam üzerindeki tesirleri azaltıldığında ise, insanın doğasında olan uzun ve rahat yaşama hali devam edecektir. Yeni yaşam enerjileri bulmak yaşamı uzatır.”¹

Bilimsel verilere göre, doğru kullanılan organ, daha çok yaşama şansına sahiptir. Ayrıca, grup içi yaşamının da canlılık artırıcı etmen olduğu söylenmektedir.² Farklı kültür ve coğrafyalarda dirençlerini yüksek tutan varlıkların uzun yaşama imkanları vardır. Hareketli yaşama sahip bireyler, kendi organizmalarındaki bağışıklık sistemlerini daha etkin bir şekilde harekete geçirdiklerinden, uzun yaşama imkanları daha çoktur.³

İnsanların DNA’larına yerleştirilmiş olan genetik şifreler, kullanıma açık imkanlardır. Genetiğin bu tarz verileri, bütün varlıklar için kader olarak adlandırılan genel yapıları oluşturmaktadır. Bilgilerin ve karakterlerin dölden döle, ırktan ırka aktarılması da ayrı bir kanuna bağlıdır.⁴ Yaşama imkan tanıyan genel kurallar, insanın biyolojik varlığını devam ettirebilmesi için konulmuşlardır.

¹ Saraç, Ayurveda, 21.27.331. Songar, Enerji ve Hayat, 3, Karol, Modern Biyoloji, 131. Tuna. Etrafımızdaki Hava, 20.

² Okumuş, Dendroitler, Bilim-Teknik, 26/311, sh.: 789, Karol, Modern Biyoloji, 195, Malms. Doğa’da Yaşam Mucizesi, Bilim-Teknik 24/279, sh.: 46.

³ Durali, Biyoloji Felsefesi, 16-17, Ville, Genel Biyoloji, 538,570,575, Panzram, Hava-İklim ve Ulusların Kaderi. Bilim-Teknik, 147/1980, Sh.: 12, Yıldız, Yaşam, Bilim-Teknik282/1991, sh.: 40.

⁴ Ville, Genel Biyoloji, 602,684-688,763.

İnsanoğlu bu süreci takip ederek varlığını devam ettirmektedir.

Biyolojik varlığın esası, vücudun her organının gelişiminin pek çok genlere bağlı olması ve bunların da doğumdan önce gelişmesidir. Bir kişinin genetik olarak saptanabilen bir çok özelliği vardır. Bunlardan birisi de zeka seviyesinin üst sınırındır. Kalıtlanmış bu yetenekleri kişinin ne kadar geliştireceği çevresel etkiler, eğitim ve deneyim ile belirlenir.⁵ Görülüyor ki Allah, canlıların metabolizmasına bir üst sınır koymakla yetinmiş, gelişme veya geri kalma durumlarını insanların müdahil olabilecekleri şartlara bırakmıştır. Potansiyel olarak genele yerleştirilmiş olan uzun yaşayabilme imkanı, canlılık yasalarıyla açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

B- YAŞLILIK VE YAŞLANMA :

Yaşlılık, hücrelerin yıpranması ve eskimesiyle olur. Bölünen hücreler aşınır, yıpranır ve yaşlanır.⁶ Yaşlılığın hem kalıtsal etkenlere hem de beslenmeye bağlı olduğu gerçeği çeşitli araştırmalarla ortaya konulmuştur.⁷ Gelişme yaşlanmayı da içine alır. İnsanlığın yaptığı çalışmalar neticesinde yaşlılık süresini uzatmak ve daha sağlıklı yaşayabilmek mümkün olabilecektir. Ancak, yaşlılığa kesin bir çözüm bulmak mümkün olmayacaktır.

Canlılar için geçerli olan yaşam süresini uzatma işleminin temelini, hücresel faaliyetler arasındaki farklılıklar belirlemektedir. Canlıların metabolik hızları yaşam süreleriyle ters orantılıdır. Fareler insanlardan daha yüksek metabolik hıza sahiptirler ve nadiren üç yıldan fazla yaşarlar.⁸

Yaşam hızları ve sağlık arasında büyük bir ilişki vardır. Büyük şehirlerdeki yüksek yaşam temposunun yarattığı sorunlar ortadadır. Yaşamımızın hızı, psikolojik ve fizyolojik varlığımızı etkiler. Bu yüzden hızlı yaşam ölüm sebeplerini de beraberinde getirmiştir. Bunun için, biyolojik bir

⁵ Ville. Genel Biyoloji. 694.697. Karol. Modern Biyoloji, 235-286.

⁶ Ville. Genel Biyoloji. 600. Beyin hücreleri de bölünür, kendini yeniler. Sinir ve kas hücreleri ise bölünme yeteneğini erken yaşlarda kaybettiğinden, erken yaşlanır. Bölünen hücreler iç ve dış etkilere karşı koyamaz olur. hayatını kısıtlar.

⁷ Sıçanlardaki deneyler, Bkz.: Ville, Genel Biyoloji, 600. Yaşlılığın "progeria" adı verilen bir durumda anormal seyretmesi erken yaşlanma nedenidir.

⁸ Rusting, Niçin Yaşlanıyoruz, Bilim Teknik, 26/1993, sh. 514.

gerçek olan yaşlanmanın nedenlerini ortadan kaldırmak için bilimsel çalışmaların yanında mitsel⁹ çalışmalar da görülmüştür. Yaşlılığı geciktirmek ya da geçiştirmek, bilimsel çerçeveye dayanan verilerin değerlendirilmesiyle oluşabilecektir.

Bilimsel verilere göre, eski çağlarda insan ömrü daha kısadır. Günümüzde ise çevresel faktörleri bozan insan, uzun yaşama şansını daha çok yitirmektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında ise insanlar ilk çağlarda çok erken yaşlarda öldüğü, ortalama ömrün 30-40 yıl arasında olduğu, oysa günümüzün endüstriyel ülkelerde insan yaşamının 80-85 yıla kadar çıktığı görülmektedir.¹⁰

Bu tesbitler aşağı yukarı doğru olmakla beraber, Kur'an, peygamberlere istisnai olarak verilen ömür uzunluklarını göstermektedir. Fakat bu rakamların çok büyük olması Kur'an'ın ifade tarzından kaynaklanmış olduğunu düşünmekteyiz. Yani bu ifadeler uzun bir ömrü ya da ilgili peygamber için kesin bir müdahaleyi kapsamaktadır. 950 veya 1000 yıl rakamı o devrin bütün insanlarına genelleştirilemez. Bu alandaki, maksimum sınır veya bu sınıra kadar özel bir müdahale olmasının ihtimali yüksektir. Yaşlanma süreçlerini kontrol altına alan gelişmiş toplumlar, kendi bireylerinin ömürlerini en yüksek seviyeye çekmek için uğraş vermektedirler. Hayvanlar üzerinde yapılan deneylerle, insanların yaşam sürelerinin de teknik olarak artma olasılıkları kesinlik kazanacak gibidir. Bütün bunlar insanlar için verili birer imkanlardır. İradeli iş yapabilen varlık olan insan dünyadaki kalış sürecini uzun yaşama kanunlarını keşfederek başarabilecek yeteneklerle donatılmıştır. Bu yüzden tabiattaki mekanik kurallar insan fizyolojisi için de geçerli bir özelliğe sahiptir. İnsanın bu şansı kullanarak kendisi için uzun yaşam imkanını ortaya koyması, yine kendi eylemlerine bağlıdır. Bunu kesin tayin ve tesbite değil, imkana yorumlamak kanunlara daha uygun bir açıklama olur kanaatindeyiz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu husus şu şekilde ifade edilmektedir :

“Sizi Allah yarattı, yine O öldürecek. İçinizden kimileri en kötü ömre (erzel-i ömür) kadar

⁹ Lehr. Yaşlanmaya Hazırlık, Bilim-Teknik, 134/sh., 40-41, Smith, İnsan Beyni ve Yaşam. 347. Yunan'da Hipokrat, Roma'da Çiçero yaşamı bölümlere ayırarak yorumlamışlardır. Alsan, Yaşlanma ve Gençleştirme. 58. Yapay Yaşlanma. Bilim-Teknik, 282/sh., 27.

¹⁰ Rusting, Niçin Yaşlanıyoruz, 512, Wilson, Homo Sapiens'in Kaderi, 43. Mezmurlar. 90/10. Smith, İnsan Beyni ve Yaşamı, 348. İslam kaynaklarında ise ortalama insan ömrü 60-70 yıldır. Ancak buradaki sınır her kaynak için aynı kesinlikte ifade edilmemiştir. Ortalama ömürle ilgili İslami kaynaklar, eski milletlerin ve insanların daha uzun yaşadıklarını ispat etmek için, peygamberlerin ömürlerini örnek olarak vermişlerdir. Özellikle Nuh Peygamber'in ömrü bu iddialarının ispatı olarak gösterilmiştir. Ancak 20. yüzyılda tıbbın devasa gelişmesine rağmen insan ömrünün üst sınırı 100-130 yıl arasında kalmıştır. Bunun dikkate alındığı bir ortamda eski toplumların bu kadar uzun yaşamasının sağlanmasını yapmak mümkün değildir. Musa Carullah, İlahi Adalet, 276.

götürülür, bildikten sonra bir şey bilemez olsun. Şüphesiz Allah her şeyi hakkıyla bilendir, her şeye kâdirdir.”¹¹

Ayette ifade edilen erzel-i ömür kavramı hücre yaşlanması kanunlarına uygun olarak gelişen bunama; unutkanlık, dengesizlik ve güçsüzlük hallerini ifade etmektedir. İnsan ve tabiat Allah'ın eseridirler. İkisinde de kanunlar câridir. Fizyolojik varlığımıza potansiyel imkan olarak takdir edilen canlılık, yaşlanma, ölüm v.s. gibi kanunlar, yine insanın eylemlerine göre işlevselliklerini korumaktadırlar. İnsanın sorumluluğu bu kanunlarla olan olumlu veya olumsuz ilişkisine göre değişecektir. Tabiatdaki düzen insanın menfaatine olduğu kadar aleyhine de işleyebilmektedir. Kanunların kendisi tarafsız olsa da insanın tercihleri bu anlamda tarafsız değildir. Yani tabiat kanunlarının hareketine geçmesi bireyin iradeli eylem beyanına dayalıdır. Kurallar sorumluluk ögesine zarar veremeyecek şekilde takdir edilmiştir. Bu noktada insanlığın kaderi, kendi eylemlerinin kalitesine ve yönüne bağlı olarak değişmektedir.¹²

C- ÖMÜR SÜRESİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

a- Beslenme Şartları :

Ecel, “yaşayabilme sınırı”dır. Bu imkan insana ve yaşadığı çevreyle olan ilişkilerine ve bu ilişkilerin seviyesine bırakılmıştır. Bu sınırın alt ve üst noktalarına ulaşmak tamamiyle insan eylemlerine dönük bir düzenleme sonucunda mümkündür. Onun için, beslenme, fiziksel ve ruhsal gelişimi etkileyen en etkin sebep olmasının yanında bu sınırı değiştirebilen en temel unsurlardandır.

Beslenme, insanın sağlıklı ve üretken olarak uzun süre yaşaması için gerekli olan öğeleri alıp vücudunda kullanmasıdır. Bilimsel araştırmalara göre insanın yaşamı için 40'ı aşkın türde besin ögesine gereksinimi vardır. Ayrıca, insanın sağlıklı büyüme ve gelişmesi, sağlıklı ve üretken olarak uzun süre yaşaması için bu öğelerin her birinden günlük olarak ne kadar alması gerektiği de belirtilmiştir.¹³

İnsan fizyolojisi gerek maddi, gerekse manevi alandaki beslenmeye dayalı olarak değişim göstermektedir. Bu yüzden daha sağlıklı ve daha çok imkanı olan günümüz insanının ömrü geçmiş çağlar-

¹¹ Yunus/70. Hac/5.

¹² Fazlur Rahman, İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, 18, 20.

¹³ Baysal, Beslenme Kültürümüz, 4-5, Karol, Modern Biyoloji, 295, Yenilen bitki ve hayvan dokularına besin denir. Besin öğeleri; su, organik ve inorganik olmak üzere üç çeşittir. Yetişmiş bir insan vücudunun ortalama %16'sı protein, %18'i yağ, %1'i karbonhidrat, %6'sı mineral ve %59'u sudur. Baysal, Beslenme Kültürümüz, 8-9.

da yaşayan insanlara göre çok daha uzun olmaktadır. İnsanoğlu, bugün için kendisine sağladığı daha iyi beslenme, tıbbî bakım ve hayat şartlarından dolayı, önceki çağların insanlarından daha şanslı bir durumdadır. Bilimsel gelişim seviyesine göre gıdaların kalori derecelerini yükseltebilen insan, uzun yaşaması için gerekli malzemeyi ve enerjiyi vücuduna alabilme imkanına sahiptir. Ülkelerin ekonomik gelişmelerine uygun olarak düzelen sağlık şartları, dış çevrenin düzenli oluşu, hijyenik ortam ve sağlık alanındaki gelişmeler, insan ömrü üzerindeki etkisini gösterebilmektedir. Bu şekilde, sağlıklı besinler sayesinde ömrünü arttırabilen insanlar uzun yaşamakla kalmıyor, uzun ve diri yaşadıkları için de verimlilik ve üretkenliklerini arttırabilmektedirler.

Bir toplumun beslenme kültürü; iklim, tarım, hayvancılık, sanayileşme ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi çok çeşitli faktörlerden etkilenecek gelişir ve değişir. Gelişmiş ülkelerde, beslenme ve ilgili bilim dallarının verilerinden yararlanarak, yeterli ve dengeli beslenmenin nitelikleri ortaya konmuş ve buna uygun düzenlemeler yapılarak, beslenme yetersizliğinden kaynaklanan sorunlar büyük ölçüde önlenmiştir. Ancak, gereğinden çok yeme ve teknolojik işlemlerin neden olduğu sağlık sorunları da henüz çözülememiştir.¹⁴ Yetersiz ve dengesiz beslenme yüzünden zihnen ve bedenen iyi gelişmemiş, isteksiz ve hasta bireyler toplum için güç ve kuvvet değil, bir yükür. Bunun için sağlığın temeli yeterli ve dengeli beslenmedir.

Bilimi ve onun kurallarının nesnelliğini yaratan Allah, kendi kanunları ile (emir ve buyruk), tabiat kanunları arasında bir çelişkinin olmayacağını da garanti etmiştir. Buna göre, bireyin kanunlarla ilişkilerinde ortaya çıkan hatalı ve istemsiz tavırlar dışındaki nesnel bulguları, Allah'ın buyruklarıyla karşılaştırıp müşkil gibi görünen konuları yeniden anlamak zorundayız. Bazı ayet ve hadislerdeki uzun ömürle ilgili rakamsal belirlemeler, ancak "maksimum ömür çizgisi"yle açıklanabilir. Tarihsel sürece müdahale eden Allah, bugün bile çok yüksek kabul edilen bir rakamsal belirleme ile elçisinin ömrünü bu tarzda ifade ederek¹⁵ diğer insanlara gerekli mesajı vermek istemiştir.

Ömrün uzamasının objektif kriterlerinden birisi de bireyin beslenme şartlarına uyumudur.

¹⁴ Baysal, Beslenme Kültürümüz, 3. Hormonal dengeyi bozabilen çeşitli sünî besin maddelerinin yarattığı sorunları aşmak için yine bilimsel çerçeveden faydalanılmaktadır.

¹⁵ Kur'an'da Ankebut suresi 14. Ayette belirtilen maksimum ömür süresi Nuh peygamber için 950 yıl olarak açıklanmıştır. Bu tesbitin genel mi yoksa özel bir imkanı mı kastettiği hususu da açık değildir. Nuh kavminin bu kadar uzun yaşayıp yaşamadığını bilmiyoruz. Üstelik de bu günkü başdöndürücü gelişmelerin aksine yine de çok büyük bir üst sınırı ifade eden bu rakam müşkil bir durumu ortaya koymaktadır. Ancak insan, ömrünü arttırmak için bilimsel çalışmaları süratli bir şekilde devam ettirmektedir. İslam kültüründeki uzun ömüre ait yorumlar yalnızca Hz. Nuh'la ilgili değildir. Hz. Adem için bu süre 1040 yıl olarak açıklanmıştır. İbn-i Hanbel, 1/252, 299, 391. Fakat bu ikinci tür rivayetlerin dayanağı yoktur. Bu ve bunun gibi birçok rakamlar daha çok Yahudi geleneğinde ifade edilmektedir. Ancak İslam, Hristiyan ve Yahudi geleneğinin ortak eğilimine göre eski kavimlerin çok daha uzun yaşadığı iddia edilmektedir.

Kur'an-ı Kerim bunu şu şekilde açıklamaktadır :

“Biz bunlara ve babalarına geçimlikler verdik ve ömürleri uzadı. Şimdi memleketlerini her yandan eksilttiğimizi görmüyorlar mı? Üstün gelen onlar mıdır?”¹⁶

İkinci bir uzama nedeni de manevi alandaki tercihleridir. Bunların doğru seçimi insanın ömrünü ecel-i müsemmaya kadar götürebilme imkanını sunmaktadır : “... Rabbinizden bağışlanma dileyin ve O'na tevbe edin ki, belli bir süreye kadar sizi güzelce geçindirsin.”¹⁷

Sağlıklı beslenmenin temiz havayla olan nedensel bağlarından hareketle, şehir gürültüsünden, zehirli gazlardan kaçıp, daha nezih ve sağlıklı ortamlarda yaşamak suretiyle insanın daha uzun yaşama imkanı vardır. Bu yüzden, çağımızdaki tatil ve dinlenme alışkanlıkları, özel konutların su ve yeşillğe dönük imarları da bu noktanın iyi kavranmış olduğunu göstermektedir.

b-Tıbbî Gelişmeler :

Sağlık, yalnız hasta veya sakat olmamak değil, fiziksel, ruhsal ya da toplumsal bakımdan eksiksiz esenlik durumudur.¹⁸ Toplumların ve insanların hayatları için esas amaç, bu durumun sürekliliğinin korunmasıdır. Bunun başarılması için insanların ortak eylemlerde bulunması gereklidir.

Tıp ve halk sağlığı alanındaki gelişmeler sayesinde insanın ömür süresi uzatılmaktadır. Tam bir sağlık hali, mükemmel bir dengenin olduğu yerde olmaktadır. Fiziksel aktiviteyi artırıp, kas kütlelerinin kaybına neden olan metabolizmadaki düşüşü ve kilo kaybını önleyecek nedenler, artık tıbbî gelişmelerle sağlanmış bulunmaktadır.¹⁹ Bu yolla yaşlanmayı ortaya çıkaran nedenler yok edilebilecektir.

Yüzyıl önce çok basit sebeplerle (enfeksiyon gibi) hayatını kaybeden insanoğlu, tıbbi teknolojideki gelişmelerle bir çok hastalığı kontrol edebilecek duruma gelmiş ve insanların ortalama ömrü eskiye oranla artmıştır. Bu sefer yine insanların yaşam biçimine uygun olarak stres ve yetersiz

¹⁶ Enbiya/44, Yazır, Hak Dini, 4/3357, Zamahşeri, Keşşaf, 3/119-120. Bu ayeti; “Ecel birdir artmaz ve eksilmez. ömür de ecele bağlıdır” genel kuralına uygun yorumlayarak manevi artışa ait görmüşlerdir. Bu görüşleri esas itibariyle temel aldıkları ecel anlayışlarına da uygundur.

¹⁷ Hud/3.

¹⁸ Çağlayan, Aile Hekimliği, Bilim Teknik, 9/338 sh. 27.

¹⁹ Tuncel, Sağlık ve Ekzersiz, Bilim-Teknik, 26/302, sh. 16-17.

aktiviteye bağı olarak başka hastalıklar ortaya çıkmıştır.²⁰

Tıp ve halk sağığındaki dikkate değer ilerlemeler, nüfusun daha büyük kesiminin ileri yaşlara kadar hayatta kalmasını sağlamıştır. Fakat insandaki bilinen maksimum ömrü uzatamamıştır.²¹ Türlerin ömürlerinin artırılması işlemleri de yine tıbbın müdahil olduğu alanlardandır. Bu konudaki gelişmeler ve iyileştirmeler, hastalıkların önlenmesi ve öldürücü mikropların yok edilmesi sayesinde insan ömrü uzamaktadır. Öyleyse, insanların ömürlerinin uzun veya kısa olmasının yine onların fiillerine bağı olduğu tesbiti doğru bir sonuç olarak görülmelidir.

c- Tedavi :

Her hangi bir rahatsızlığı iyileştirme çalışması olan tedavi,²² insanın beden ve ruh sağığını korumak için başvurulmuş bir yöntemdir. Bu yüzden, tedavi olmak bilinçli bir eylemi, şifa bulmak ise bir sonucu ifade etmektedir. Bu süreçlerdeki amaç insan sağığını korumak olduğundan hastalıklı bir durumda mutlaka tedavi olunması gerektiğinin beyanı da iradeli bir amacı oluşturmaktadır.

Kur'an şifa ile ilgili ayetleri iki grupta vermektedir :

- a- Maddi şifa. (Maddi tedavi kuralları ve neticesi)
- b- Manevi şifa. (Psikolojik alandaki iyileştirmeler)²³

Kur'an'ın net belirlemelerinden birisi de maddi hastalıkların ve tedavisinin insanların çalışmalarına bağı olduğudur. Hem tıbbî gelişmeler ve tedavi yöntemleri sayesinde hem de doğadaki bitkilerin iyileştirici özellikleri sayesinde bu gibi illetlerden kurtulmak mümkündür. Ancak Kur'an, bu konuda çeşitli besin maddelerini de sayarak, insan için yaratılmış olan besin maddelerinin dünyadaki hastalıklara iyi geldiğini anlatmak istemiştir. Manevi şifa için ise daha çok beyin ve kalp ön plana çıkarılmıştır.²⁴ Bireyin ruhi dengesini bozacak veya düzeltecek ana organlar bunlardır. Bu organların sağılıklı bir şekilde korunması ve kulanması insanın mutlu ve müreffeh bir hayat sürme-

²⁰ Tuncel, Sağık ve Ekzersiz, Bilim Teknik 26/302, sh. 16. Kalp, Tansiyon, asabiyet, kas krampları, migren vb.

²¹ Ville, Genel Biyoloji, 600.

²² Meydan Larousse. 19/130, Şifa: İyileştirme, ferahlık, deva, ilaç vermedir. Tahanevi, Keşşaf Istılahatı'l-Fünun. 2/1170, Çetin, Kur'an'da Şifa Kavramı, 67.

²³ Tevbe/4, Yunus/57, İsrâ/82, Fussilet/44, Kur'an'da şifa kelimesi 4 defa (şifa), 1 defa (yeşfi), 1 defa (yeşfini) şeklinde olmak üzere (6) yerde geçmektedir. Şuara/78,80, Nahl/68-69.

²⁴ İsrâ/82, Enfâl/2, Casiye/7-8. Hastalıklar manevi (kalbî) olabilir. Bakara/10, Enbiya/3, Hac/46, Nur/50. Ahzab/32, Muhammed/20. Bedeni olabilir. Bakara/182-184,196, Fetih/17.

sini sağlayacaktır. Hastalıkların tedavisinde koruyucu hekimlik²⁵ ve beslenmenin önemine²⁶ vurgu yapılarak önemli olanın sağlığı korumak olduğuna işaret edilmiştir.

Kur'an, hastalıkları birer "bela"²⁷ olarak belirtmekte ve kendisini gönüller için şifa, rahmet ve hidayet kaynağı²⁸ olarak tanıtmaktadır. Kötü düşüncelerin de tedaviye muhtaç yönü vardır ve bunu yapacak olan Allah'ın öğütleri yardımıyla insanın kendisidir.

Kur'an'a göre hastalığın da tedavinin de imkanının yaratıcısı Allah'tır. Hz. İbrahim, putpe-restlere: "Hastalandığım zaman bana şifa veren putlar değil, Allah'tır", demiştir.²⁹ Ayetin önceki bölümlerindeki ifade tarzından anlıyoruz ki, "yaratma" vurgusu "imkanlarını verme" olarak anlaşılmalıdır. Zira buna göre yediren, içiren, dirilten ve öldüren de Allah'tır.³⁰ Yoksa Allah, fizyolojik rahatsızlıkları bir hekim gibi tedavi etmemektedir. O'nun eylemi tedavi sürecine müdahil olacak imkanları yaratmakla sınırlıdır.

Uzun ömürlü olmanın tedavi, şifa ve beslenmeyle olan ilgisi ahlâki ikazların dışında fiziksel tavsiyeleri de gündeme getirmiştir. Yaşamı boyunca hastalık ve hastalık verici durumlardan uzak kalmak, nefsini korumak, canlılığını devam ettirecek her türlü iyileştirmeleri yapmak, kendisine verilmiş olan ömür imkanını son noktasına kadar kullanabileceğini göstermektedir. "En hayırlınız ömrü uzun, ameli güzel olanınızdır"³¹ hadisi de hem uzun ömre, hem de buna bağlı olarak iyi a-mele vurgu yapmaktadır. Bilimsel verilere dayanarak ifade edilirse, canlılığını uzun süre koruyabilecek bir organizmanın daha uzun süre yaşayabileceği gerçeği ile bu durumun da bu şekilde tayin ve takdir edilmiş olduğunu bildiren klasik görüş³² birbiriyle çelişmektedir. Halbuki kitapta yazılan şey, sağlık ve uzun yaşama kanunlarından başka bir şey değildir. Bu yüzden, Allah, canlıların özel-

²⁵ Bakara/222, Nahl/6, Tevbe/108. Temizlik ve hijyenik ortama vurgu yapılmıştır. Bulaşıcı ortamdan kaçınmak gerekir. İbn Hacer, Fethu'l-Bâri, 14/698,699.

²⁶ Enfal/31-32, Naziat/31-32. Bal vücuda şifadır Nahl/69. İbn Hacer, Fethu'l-Bâri, 11/280. Aynı. Umdetu'l-Kâri, 14/678.

²⁷ Bakara/155-156, Bkz.: Canan, Hz. Peygamber'in Sünnetinde Tıb, 204, 205, 248, Aydıöz. Kur'an-ı Kerim'de Besinler ve Şifa, 16-24, Haccac, Kur'anla Tedavi Usulleri, 127-131.

²⁸ Yunus/57

²⁹ Şuara/79-80.

³⁰ Şuara/79-81.

³¹ İbn Hanbel, 2/235, 7/50, Tirmizi, Zühd, 21.

³² Cüveyni, İrşad, 361-363, Tunç, Ecel, 10/382.

likle de insanın ne kadar yaşayacağını takdiriyle değil, ne kadar yaşayabileceğinin imkanıyla ilgilenebilir. Bu süreyi kısaltmak veya uzatmak Allah'ın doğrudan bir eylemi değildir. O, hastalık olabilecek her şeyin imkanıyla tedavi olabilecek her şeyin imkanını birlikte kullanarak, insanın eylemlerinin yönünü kontrol etmek istemiştir. Hastalıkların "bela" olmasının mantığı da ezeli belirlemeyle değil, insana verilen imkanların içinde bir durumu ifade etmesiyle açıklanabilir.

D- ORTALAMA ÖMÜR :

Ömür kavramı canlının yaşadığı süreyi tanımlamaktadır. Kavram, ayrıca canlılık süreci hayat ve varolma süresi gibi anlamlara da gelmektedir.³³ Her canlı için tesbit edilmiş olan yaşam süresi farklı olduğu gibi, yaşama standartları da farklıdır. Bu süreci etkileyen fiziki ve biyolojik farklılıklar da insan neslinin ömür kapasitesine etki eden önemli etmenlerdendir.

Yaratılmış her varlığa bir yaşama imkânı verilmiştir. Bu yüzden her varlık bu sürenin sonuna kadar yaşayabilir. Canlı varlıkların değişken olan biyolojik ömrü kadar, radyoaktif elementlerin devri olan fizikî ömür ve ticarî metaller için konulan ömürler (ürün ömrü, kullanım tarihi vb.) hep bu imkana dayalı belirlemelerdir. Çevresel faktörler, kalıtsal özellikler birey ve diğer varlıkların yaşam koşullarına doğrudan etkide bulunurlar. Bütün bu canlıların ömür süreleri değişken bir karakter arz etmektedir. Kendilerine sunulmuş olan her türlü imkanı kullanmak suretiyle ulaşabilecekleri yaşam sınırlarını değiştirebileceklerdir.

Ortalama ömür standardı alınırken yapılan işlemlerin mekanizması tek tek bireylerin ele alınmasıyla değil, bireylerin toplamının genelini ifade eder.³⁴ Verilen rakamların alt ve üst sınırlarında yaşama imkanı daima mevcuttur. Bu yüzden bir toplumun ortalama ömrü 80 yıl ise o toplumda 100, 120 yaşında insanlar da bulunabilir. Bu imkanın uzun veya kısa olarak kullanılmasındaki etmenler ise ya insanın doğrudan fiillerine, ya da dolaylı olarak insanların oluşturduğu ve sorumlu

³³ Türkçe Sözlük, T.D.K., 2/1136, Meydan Larousse, 15/342.

³⁴ Ortalama ömür hesabı : "Belli sayıdaki insan, veya bir neslin belli bir devrede, mesela bir yıl içinde doğan insanların yaşam süresinin ortalaması alınır. Bu hesaplama teknolojik gelişmeye uygun olarak artmaktadır. Mesela Fransa için; 1880'de (40), 20. yüzyılın başında (46), 20. yüzyılın ortalarında (63), şu anda ise (78-80) yıldır. Meydan Larousse., 15/343.

oldukları çeşitli nedenlere³⁵ dayalı olarak değişebilmektedir.

Ortalama ömür sürelerinin iki ayağı vardır. Bunlardan ilki; geçmiş yüzyıllara dayalı olarak az gelişmişlik süreçlerini de kapsayan belirlemeler. Diğeri ise modern çağ ve gelişmişlik seviyesiyle ilgili tesbitlerdir. Bu yüzden tarihsel süreçte ortalama ömür eğrisinin yönünü tesbit edebilirsek, bu noktadaki takdirin mahiyetini de kavramış olacağız.

18. yüzyılın ikinci yarısından önce ortalama ömür 30 yaşını geçemezdi. 19. Yüzyıldaki çalışmalar³⁶ sayesinde ölüm oranları düşürülerek insan yaşamının daha uzun sürelerle varması gerçekleştirilebildi. Ancak, bu yıllardaki istatistiksel verilere göre kadın ve erkek arasındaki ortalama ömür seviyesi kadınların lehine sürekli olarak değişmektedir. Yaşam risklerine dayalı olarak erkeklerin ortalama ömrü kadınlardan daima düşük çıkmıştır.³⁷ Endüstrileşme ve tarımdaki iyileştirmeler her yüzyıl, özellikle de 18. yüzyılı takip eden yüzyıllarda Avrupa'da hayat standardını yükselterek, ölüm hızını düşürmüştür. Yaşam düzeyinin yükseltilmesine bağlı olan ömür ortalamaları insanlığın geçirdiği aşamalarla ilgilidir.

Demir çağının başı ve bronz çağında Yunanistan'da ortalama ömür 18 yaş iken, 1687-1690 Breslau (Polonya)da 33.5, 1838-1845 ve 1900-1902 yıllarında İngiltere ve Galler'de 40.9, Birleşik Devletlerde 49.2 idi. Son gelişmelere bakılacak olursa bu oranın sürekli yükseldiği görülmektedir. Çağlara göre değişen bu eğri, kıtalara göre de değişmektedir. Asya, Afrika ve Orta Amerika'daki ortalama ömür değeri, Güney Amerika ve Avrupa'dakinden çok farklı çıkmaktadır. Afrika ve Asya'nın bir kısmında 45 olan ortalama ömür oranı, zengin ülkelerde 70'in üzerinde seyretmektedir. Ölüm oranları da buna bağlı olarak yüzdelik dilimlerde 20 ve 10 gibi büyük farklarla ayrılmışlardır.³⁸

Bu verilere dayanarak ileri sürülebilecek en doğru ifade şudur: İnsan ve toplumların refah seviyeleri, bilimsel buluşları ve tedavi usulleri ortalama ömür seviyelerini de etkilemektedir. Bi-

³⁵ İki türlü neden vardır. İç nedenler : Irka ve bireye has biyolojik karakterler. Dış nedenler : İktisadi ve sosyal şartlar dahil, yaşanılan ortama bağlı nedenler. Meydan Larousse, 15/343.

³⁶ Bulaşıcı hastalık tedavileri, açlığın yok edilmesi, iktisadi şartlardaki olumlu gelişme, tıp ve tedavi alanındaki gelişmeler vb. Türkiye için 1925-40 arası (44.9) iken, 1955-60 arası 55.7'ye çıkmıştır. Ölüm oranları da (19.4)'den (12.6)'ya inmiştir. T.İ.Y. 1997, Meydan Larousse, 15/334.

³⁷ 1855-60'da (4) yıl fazla idi. Bugün bile hormon tedavisiyle (3.5) farklı çıkabiliyor. Zan, Ölüm Düzeyi, 3-5. UNFPA'ya göre 98'de kadınlar 67.7, erkekler 63.4 yıl yaşıyorlar.

³⁸ Rakamlar geçmiş yıllarıdır. Ancak önemli olan gelişmişlik seviyesine göre değişen ortalama ömür ve ölüm oranlarıdır. Zan, Ölüm Düzeyi, 5. Meydan Larousse, 15/334-335, UNFPA'ya göre, zengin ülkelerde yaşam 70-80 yıl, fakir ülkelerde 45-55 yıldır. Zengin ülkelerde erkekler 70.6, fakir ülkelerde 50.9, kadınlar 78.4 yıl, erkekler 53 yıl yaşıyorlar. (1997 Raporu). Türkiye'de erkek 66.5, kadınlar ise 71.7 yıl yaşamaktadırlar.

reyler ve toplumlar yaşam standartlarının yüksek veya düşüklüğüne göre ortalama ömür eğrilerine sahip olmaktadırlar.

Her canlı için kalıtsal ya da sonradan gelen bir uzun ömürlülük mümkündür. Bunun için genetik formülasyonların önemi ortadadır. Ancak, kalıtım yoluyla getirilen bu yapı bir imkanı ve fırsatı göstermektedir. Sağlıksız bireylerin nesilleri sağlıksız olma açısından atalarına çekebilir. Bütün üyeleri 90-100 yıl yaşamış aileler vardır. Bu yüzden, bir insanın ömrü ana-baba veya büyükanne-büyükbabadan getirdiği ömürlerinin toplamına eşittir. Atalardan gelen kalıtsal neden ne kadar yüksek ise o nesil o kadar uzun yaşayabilme imkanına sahiptir.³⁹ Tıp ve sağlık alanındaki gelişmeler de insandaki bilinen ortalama yaşamı uzatmıştır. Ömür süreçlerine müdahil olan her türlü nedenin olumlu veya olumsuz etkisi, insanlığın yaşam çizgisini değiştirebilmektedir. Bu değişimdeki esas etmenler ekonomik güçlerle ilgili olduğu kadar, kalıtsal faktörlerle de ilgilidir.

Bilimsel verilere göre yüksek ekonomik seviyeye ulaşan kişiler uzun yaşamaktadırlar. Ekonomik rahatlık nesillerin daha sağlıklı devamının imkânını da sağladığı için, bu yüzden geriden gelen neslin de uzun ve rahat yaşama imkânı doğmuş olmaktadır. Bu statü yüksek gelirli aileler için de aynı sonucu vermektedir.⁴⁰ İnsanlık için verili olan bu değerler, onların doğrudan taleplerine bağlı olmasa da durumlarını değiştirebilme olanakları daima mevcuttur. Dünyaya gelen insan kendisini içinde bulduğu şartlar ve çevresi bir anlamda onun kaderi olmaktadır. Hatta, coğrafi nedenlerin bile bu kader üzerindeki etkisi azımsanmayacak ölçüdedir. Öyleyse, insanlar ve toplumların çevresel faktörlere dayalı olarak değişebilen kaderi, kendilerine sunulan imkânları nasıl değerlendirdiklerine bağlı olarak da değişebilecektir.

Bazen de kültürel etmenler fiziki çevreyle iç içe girerek, bireyler için sağlıksız durumlara neden olmaktadır. Bunun en belirgin şekli insanların yaşam koşullarını iyileştirememeleri sonucunda ortaya çıkan ölüm oranlarındaki fevkalade yüksekliktir. Canlının ortalama ömür seviyesini düşüren bu durum, yine insan çabasına bağlı olarak değişebilecek bir gelişmedir. Bu oranın mesleklere,

³⁹ Wilson, İnsanlık Özkıyınıcı mı?, 43, Arıt, Uzun Yaşam, Bilim-Teknik, 16/335 sh. 16. Ville, Genel Biyoloji, 600., Meydan Larousse, 15/343, Alsan, Yaşlanma ve Gençleştirme, 57.

⁴⁰ Zan, Ölüm Düzeyi, 7,8 Yüksek ekonomik hızda erkeklerde ölüm hızı %08.3, düşük ekonomik hızda ise (%09.3) Ölüm Düzeyi, s. 6, Kalkınmış ülkelerde 70-80, kalkınmakta olanlarda 50-60, kalkınmamış ülkelerde (40-45) yıldır. Gelişmiş ülkelerde 75 ve yukarı yaş %5-7 iken, bu oran gelişmemiş ülkelerde %1'dir. Bu toplumların hepsinde biyolojik fark ve hareket yüzünden kadınlar daha uzun yaşama olanağına sahiptirler. Zan, a.g.e., 8. Karadeniz, Ecel Üzerine, 94, BM Raporu, 98. Y.Yüzyıl, 6.10.98.

kültür gruplarına ve yerleşim bölgelerine göre değiştiğini hesaba katmak durumundayız. Bu haliyle demografik yapının asıl belirleyicisinin insanoğlu olduğunu söyleyebiliriz. Çocuklarda ölüm oranlarının yüksek çıkması biyolojik ve hijyenik nedenlerin ortadan kaldırılmasıyla çözülebilecektir. Bu yüzden, aşı sisteminin gelişmesi çocuklarımızın doğuştan yaşama süresini artıracaktır. Daha az stres ve yıpratıcı işlerde çalışacak erkeklerde düşük bir ölüm oranı ortaya çıkabilecektir. Ölüm oranını değiştirebilecek dış ve iç nedenler birbirine bağlı olarak geliştiğinden, bu oranı iyileştirmeye her iki alanda da eşgüdümlü olarak başlanması gerekmektedir. Bütün bu çalışmalara bağlı olarak şu anda ortada olan bir gerçek vardır, o da ölüm oranının azalması ve ortalama ömür seviyesinin uzaması için yapılan bütün gayretlere rağmen insan yaşamının en yüksek sınırı ileri götürülemediği, ⁴¹ gerçeğidir. Bu tesbit mevcut durumu ifade etmektedir. Eğer bilimsel verilerde bir üst sınır anlayışı var ise, bu cins için tayin edilmiş ecellerin var olduğu anlayışının anatomik tesbitinden başka bir şey değildir.

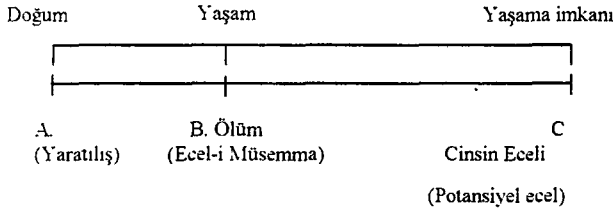
İş alanlarına göre farklılaşan yaşam sürelerindeki değişik oranlar, hem yüksek riske hem de biyolojik yıpranmaya vurgu yapmaktadır. Bilgiye, eğitime dönük her gelişme bu iki sonucu ters orantılı olarak etkileyecektir. Okur yazarlık oranındaki %10'luk artış, yaşama umudunda %2 yıllık artışa, milli gelirdeki %10'luk artış yaşama umudundaki 1.5 yıllık artışa neden olmaktadır. Tarımla uğraşan insanların yaşama umudu diğer alanlarda çalışanlara göre 35/75 yıl gibi çok farklı bir sonuçta ortaya çıkmaktadır. Çevre faktörlerinden etkilenmeyen ortamlardaki ölümlerin sayısı, etkilenen ortamlardaki ölümlerin sayısından daha yüksek hızda ortaya çıkmaktadır. ⁴²

İnsanın biyolojik varlığına tayin edilen en üst yaşama sınırı, bireyin yaşadığı süre değil, yaşayabileceği süreyi ifade etmektedir. Allah'ın kanunları da bu şekilde işlemekte ve sonucunda iradeli bir varlığın istemli davranışlarına imkan hazırlanmaktadır. Bu yüzden insanlık için konulmuş olan

⁴¹ Ancak bu sınır 110 yıl kabul edilmektedir. Meydan Larousse, 15/335, Fakat bu yaşı daha uzaması imkan dahilindedir. Bunun da tesbitli vakaları vardır. Zan, Ölüm Düzeyi, 17. Buna uygun olarak gelişmiş ülkelerde yaşlı nüfus ölümü, az gelişmiş ülkelerde ise düşük yaş gruplarındaki ölüm hızı yüksektir. Üst yaşam sınırına ulaşabilecek toplumların insanları bu hakkı daha verimli kullanacaklardır. İslam kültüründe ise, bu süre 115-150 yıl arasında dondurulmuştur. Saraç, İslam'da Nüfus Politikası, 17. Ana Britannica, 32/125. Milliyet. 4.2.97.

⁴² Zan, Ölüm Düzeyi, 9-16. Eğitim düzeyi düşük ailelerde ölüm hızı yüksek, yaşama şansı düşüktür. Kadınların ölüm hızı, erkeklerden düşüktür. Bekar ölüm hızı evlilerden düşüktür. Kalifiye işçilerdeki ölüm hızı, acemi işçilerden düşüktür. Kırlarda ölüm hızı, kentlerden düşüktür, v.b. Bu gibi nedenlerin hepsi yaşam imkanının sonuçlarının da takdir edilmiş bir seçenek değil, kullanıma açık bir takdir olduğunu göstermektedir. Zan, Ölüm Düzeyi, 29,52, D.İ.E., Raporu, Radikal, 10.9.98.

eceller ancak sınırları çizilmiş genel zaman belirlemeleridir. Bu belirlemeler insan cinsi için çeşitli formülasyonlarla ifade edilmiştir. Bu ifade tarzları bazen genetik kodlar sayesinde, bazen de çevresel faktörler olarak düzenlenmiştir. Bu iki imkan da potansiyel bir yaşam sınırını ortaya koymaktadır.⁴³ Bunların en sistemleştirilmiş hale getirileni olan itibarî ömrü şekilsel olarak şöyle gösterebiliriz:

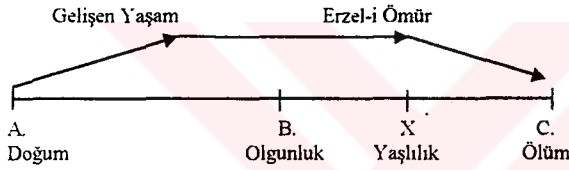


AC : Yaşama İmkânı.

AB : Ömür.

BC : Yaşanılması Gereken Süre

(Şekil 1). Ecelin İmkânı



A : Doğum

AB : Normal Yaşam Eğrisi.

AC : Ömür.

XC : Erzel-i Ömür

C : Ölüm Zamanı.

(Şekil 2) İnsanın müsemma eceli.

Yukarıdaki tabloların ilkinde cinse ait bir ecelin varlığı gösterilmiştir. Bu konudaki tartışmaların merkezinde olan En'am suresinin 2. ayetinin ilk kısmındaki belirtilmiş olan ecel böyle bir eceldir. Şematik gösterimi ise yukarıdaki gibidir. İkinci şekilde belirtilen ecel ise, şartlarla ortaya çıkan müsemma eceli göstermektedir. Bu şemada gösterilen verilere göre müsemma ecel insanın potansiyel ecelini değil netice itibarıyla yaşadığı ömrünü ifade etmektedir.

İstatistiksel tablolara geçmeden önce, takip ettiğimiz yayınlarda yaşam süresi konusunda ortaya konulan yaklaşımların seyrini vermek istiyoruz.⁴⁴ Topladığımız verilere dayanarak oluşt-

⁴³ Mehdi Sultanov, İtibarî ömür ona göre 100 yaşıdır. Bütün insanların en çok yaklaşmak istedikleri sınır budur. 6.10.1996; Bir TV Röportajı. Trafik kazalarıyla ilgili Japon istatistikleri bu süreyi kullanıma açmıştır. Japonya'da yapılan çeşitli çalışmalar sonucunda 7 yılda ölüm oranı % 50 düşürülmüştür. Bkz.: Özbek. Bir Japon Tansığı, Bilim-Teknik, 1979, sh.: 14.

⁴⁴ Bu konuda yüzlerce yazı ve makale vardır. Bunların 8 grupta incelenmesi uygun görülmüştür. Değerlendirilen bu bilgilerin yalnızca sonuçları verilmiştir.

ruian gruplaştırmayı sekiz başlık altında vermeyi uygun gördük.

1- İnsanın doğuştan getirdiği yaşama süresi, yapılan çalışmalarla sürekli yükselmektedir. Bu imkân şu an 420 yıl olarak açıklanmıştır.⁴⁵

2- Bazı tedavi usulleri insan ömrünü artırmaktadır. Gen tedavisi, güneş tedavisi, ılıca tedavisi v.s.⁴⁶

3- Bazı gıdalar, besinler ve sağlıklı ortamlar insan ömrünü artırmaktadır. Buna mukabil zararlı olan bazı şeyler de insanın ömrünü azaltmaktadır. Mesela, sigara ömrü 12 yıl kısaltmaktadır vb.

4- Genetik farklılıklar insanın ömür süresini etkilemektedir.

5- DNA'daki şifreler çözüldükçe yaşam süresi artacaktır. Genetik olan şeylerle olmayanların ayrışması yapılarak insanın uzun yaşama imkanı sağlanacaktır.

6- İnsanın ömrünü uzatmak için başlatılmış olan yeni gen bulma çabaları devam etmektedir. Bu işlem insan ömrünü uzatmakla kalmayacak, bireyin dünyadaki kalış sürecini de etkileyecektir. Ömür uzatan kaslar ve yaşlanmayı önleyen hücrelerin bulunması çalışması bu alandaki en yeni gayretleri göstermektedir.

7- Kazalar, lm riskleri ve ölümcül ortamların yok edilmesi veya etkilerinin azaltılması insanın ömrünü artırmaktadır.⁴⁷

8- Yapay hücrelerin bulunmasına dayalı olarak insanın yaşama süresi daha çok uzatılabilecektir.⁴⁸

şimdi de ömür süreleriyle ilgili bazı istatistiksel veri tablolarını göstereceğiz. Bu rakamların verilmesindeki kastımız; bu güne kadar olan reel yaşam sürelerini ortaya çıkarmak ve bu sonucun ekonomik gelişmişlikle ilgisi olduğunu tesbit edebilmektir. Bu ana kadar yaptığımız teorik açıkla-

⁴⁵ 120 yıla çıkarılabilecek çalışmalar yapılmıştır. 4.12.98 Y.Yüzyıl, 7.11.98 Milliyet. D.İ.E 1998 Raporu. UNDP B.M. Kalkınma Programı Türkiye'de ortalama ömür 97'de 68.7 iken, bu rakamlar .98'de 68.9'a çıkmıştır. 10.9.98 Radikal.

⁴⁶ Gen tedavisi v.s. Milliyet 31.10.98.

⁴⁷ Trafik kazalarında insan kusuru %95-91 arasında değişmektedir 1998 Emniyet Trafik Raporu. Milliyet, 1.10.98.

⁴⁸ Kopyalama, İskoçya'da, ABD'de, İngiltere'de, Japonya'da v.b. gibi yerlerde çeşitli kopyalama örnekleri yapıldı. 4.3.97, Milliyet, Konunun etik yntn ele alanlar bunun yasaklanması için kiliseden fetva çıkarmak istemiştir. 6.2.97, Yeni Yüzyıl.

malar ve pratik delillendirmelerimizi destekleyen bazı somut rakamlar bu tablolardan daha net bir şekilde görülebilecektir.

a- Yaşam Süreleriyle ilgili İstatistiksel Veri Tabloları :⁴⁹

Dünya Geneli İçin	Toplam (T)	Erkek (E)	Kadın (K)
DÜNYA	66	64	68
ASYA	65	64	67
AFRİKA	55	53	56
AVRUPA	73	68	78
AMERİKA	76	72	79
OKYANUSYA	73	71	76

Yukarıdaki tablo dünyadaki ömür ortalamalarının kıtalara göre dağılımını vermektedir. Bu tabloya dikkatle baktığımızda göreceğimiz şey şudur: Gelişmişlik düzeyiyle ömür ortalamaları mutlaka birbiriyle ilişkilidir. Nitekim, gelişmiş kıtalardaki insanların ortalama ömürleri, gelişmemiş veya az gelişmiş kıtalardaki insanların ortalama ömürlerinden daha yüksek çıkmaktadır. Bu sonuçlar ortalama ömür kavramının nesnel şartlarını göstermektedir. Yoksa Allah'ın gelişmiş toplumlar lehine tavır aldığını iddia edemeyiz. Kim yaşam için konulmuş kanunlara uyarsa, uzun yaşama hakkına sahip olabilecektir. İçinde barındırdığı devletlerin daha zengin olduğu Avrupa kıtası Okyanusya kıtasıyla birlikte ortalama ömür rakamlarını 73-78 yıla, daha fakir devletlerin oluşturduğu Asya ve Afrika kıtasında ise bu rakamlar 55-67 yıla tesbit edilmiştir. Bu sonuçları ilahi kaderle açıklamak Allah'ın adaletine sığmaz. Müslüman ülkelerin kendi hatalarından kaynaklanmış olan az gelişmişliğin faturasını da Allah'a çıkarmak hiçbir nedenle haklı gösterilemez.

İkinci bir tablomuz ise, birinci tabloda verilen değerleri daha noktasal belirlemelerle göstermektedir. Gelişmiş veya az gelişmiş ülkeler arasındaki farklar, bu tabloda daha net bir şekilde izlenebilmektedir. Maddi kaynaklara sahip, tıbbi gelişmeleri halkının imkanına sunan ve insanını en geniş refah katmanlarında barındırmayı hedefleyen gelişmiş toplumlar, bu imkanların hiç birine sahip olamayan az gelişmiş toplumlardan, yaşama umudu konusunda daha şanslı görülmektedir. Devletler veya milletler kendilerine daha uzun yaşama şansını tanıyan imkanlara yaklaşım biçimlerine göre, kendilerine takdir edilen ecellere ulaşma şansına sahip olacaklardır.

⁴⁹ Rakamlar Birleşmiş Milletler 1995 World Population Data Sheef raporlarından alınmıştır. Brzezinski, Büyük Satranç Tahtası 16. Başol, Türk Nüfus Gelişimi, 18, George, Nüfus Coğrafyası 53.

Ülkeler Tablosu⁵⁰

AFRİKA		ASYA	AVRUPA	AMERİKA	OKYANUSYA
	T.E.K.	T.E.K.	T.E.K.	T.E.K.	T.E.K.
Fas	69, 67, 71	Azerbaycan: 71,66,75	Danimarka: 75,73,78	ABD: 76,72,79	Avustralya: 78,75,81
Tunus	68, 67, 69	Ermenistan: 71,68,74	Finlandiya: 76,72,79	Kanada: 78,74,81	Fiji : 62,61,65
Sudan	55, 54, 56	İsrail: 77,75,79	Litvanya: 75,73,78	Handuras : 68,66,7	Papua Y.Gine: 57,56,58
Guinea	44, 42, 47	Kuveyt: 75,73,77	Norveç: 77,74,80	Panama: 72,69,75	
Mali	47, 45, 48	S.Arabistan: 70,69,72	Estonya: 70,64,75	Meksika: 72,70,76	
Uganda	45, 44, 46	Türkiye : 67,64,70	İsveç: 78,76,81	Şili : 72,69,76	
Reunion	73, 69, 77	Suriye : 66,65,67	İngiltere: 76,74,79	Uruguay: 73,69,76	
Kongo	46, 44, 48	Yemen : 52,52,53	Avusturya: 77,73,80	Bolivya : 60,59,62	
Zaire	48, 46, 50	Lübnan : 75,73,78	Belçika: 77,73,80	Peru : 66,64,68	
Kamerun	58, 56, 60	Afganistan: 43,43,44	Fransa: 78,74,82		
Botswana	64, 60, 66	Bangladeş: 55,56,55	Almanya: 76,73,79		
Nambia	59, 58, 60	Hindistan: 60,60,60	Hollanda: 77,74,80		
G.Afrika	66, 63, 68	İran: 67,66,68	İsviçre: 78,75,81		
		Nepal: 54,56,53	Bulgaristan: 71,68,74		
		Pakistan: 61,61,61	Macaristan: 69,65,74		
		Tacikistan: 70,68,72	Moldova: 68,64,72		
		Brunei: 74,72,76	Çek.Cum.: 73,69,77		
		Endonezya: 62,61,65	Romanya: 70,60,72		
		Laos: 52,51,54	Rusya: 65,59,72		
		Malezya: 71,69,74	Ukrayna: 69,64,74		
		Singapur: 74,72,72	Slovakya: 71,67,75		
		Çin: 69,67,70	Yunanistan: 77,75,80		
		Hong Kong: 78,75,81	Bosna-Hersek: 72,70,75		
		Japonya: 79,76,83	İtalya: 77,74,80		
		Tayvan: 74,72,77	İspanya: 77,72,81		
			Malta : 75,73,80.		

(T: Toplam ömür süresi, E : Erkeklerin ömür süresi, K : Kadınların ömür süresi)

⁵⁰ Nations Unies, United Nations, New York and Geneva Switzerland, Vol, XLVI, Tom, XLVI, 1996.

İkinci tablonun net olarak gösterdiği şey, birinci tablomuzdan çok daha farklı değildir. Zengin ve gelişmiş bir ülkenin ortalama ömür oranları, fakir ve az gelişmiş ülkelere göre daha yüksek çıkmaktadır. Bu rakamlar, gelişmiş ülkelerde 75-85 yıl arasında iken, gelişmekte olan ülkelere 60-70 ve gelişmemiş ülkelere ise 45-55 yıl arasında değişmektedir. Avustralya, İsviçre, İsveç ve Fransa'da ortalama değer 78 iken, Gine, Kongo ve Zaire'de bu oran 44'e kadar düşmektedir. Bizim ülkemizde de durum bundan farklı değildir. Bu sonuçlar bize gösteriyor ki zenginlik ve gelişme bireylerin ve toplumların ortalama ömür sürelerini doğrudan etkilemektedir. Önümüzde duran bu rakamların tesadüfi ya da ilahi takdire göre oluşan bir netice olduğunu iddia etmek mümkün olmadığına göre, insanımızın doğuştan getirdiği yaşama umuduna kavuşabilmesi için gelişmiş ülkelerin çalışmalarını takip etmek veya bu çalışmaları kendimiz yapmamız gerekmektedir. Bu sonuçlar, birey veya toplumların iradeli tercihleri sonucunda oluşmaktadır. Yoksa, Yüce Yaratıcı hiçbir birey veya topluma ekstra bir yardımda bulunmamaktadır. Bizim için ilginç olabilecek bir sonuç da, tabloda gösterilen gelişmekte veya az gelişmiş ülkelerin büyük çoğunluğunun müslüman devletler veya halkı müslüman olan devletlerin olduğu gerçeğidir. Bu sonuç bile Allah'ın yardımının ne şekilde dağıtıldığını ortaya koymak için yeterlidir. Kim uzun ömür elde etmek isterse, bu alanda takdir edilmiş olan imkanları ve kanunları dikkate almak zorundadır.

c- Gelişmişlik Seviyesine Göre Doğum ve Ölüm Oranları (1000 kişiye)

Üçüncü bir tablomuz da yüksek gelir seviyesi ile gelişmişlik durumunun doğuştan getirilen ortalama yaşama umudunu etkileme oranlarını gösteren verileri ortaya koymaktadır.

(1970-94), (1970-92)⁵¹

Düşük Gelirli Ülkeler			Düşük ve Orta Gelirli Ülkeler			Orta Gelirli Ülkeler			Yüksek Gelirli Ülkeler		
Ülke	Doğ.	Ölüm	Ülke	Doğ.	Ölüm	Ülke	Doğ.	Ölüm	Ülke	Doğ.	Ölüm
Hindistan	39/25	16/18	Bulgaristan	16/10	9/13	Brezilya	35/24	10/7	İspanya	20/10	8/9
Pakistan	48/40	19/9	Romanya	20/11	9/11	Yunanistan	17/10	8/10	İngiltere	16/13	12/11
Çin	43/19	8/8	Türkiye	36/27	12/7	Portekiz	20/12	11/11	İtalya	17/10	16/10
Mısır	40/29	17/8	İran	45/35	16/7	S. Arabistan	48/35	18/5			

Üçüncü tablomuzun verilerine göre gelişmiş ülkelere göre hem doğum oranı, hem de ölüm oranı

⁵¹ Kaynak : Dünya Bankası Gelişim Raporu 1996, (D.İ.E.). T.İ.Y. 1996. 682-684. Başol, Türk Nüfus Gelişimi, 19-21. Zeytinoğlu, Türkiye Ekonomisi, 46, George, Nüfus Coğrafyası, 53, Özsoy, Türkiye İçin Ölüm Tahminleri, 42-43.

az çıkmaktadır. Dünyaya gelecek çocukların sayısını doğumdan önce çeşitli yollarla azaltan gelişmiş ülkeler, doğum sonrasında ise yaşama umudunu uzatabilmektedir. Ancak hem doğum oranının yüksekliğine hem de ölüm oranının yüksekliğine sahip olan az gelişmiş ülkelerde durum bundan farklı gözükmemektedir. Yaşama umudu gelişmişlik seviyesine göre pozitif yönde sürekli olarak değişmekte olan ülkeler yalnızca gelişmiş ülkelerdir.

Bu üç tabloya göre ortaya çıkan gerçek şudur: Dünyanın gelişmiş bölgelerinde ortalama ömür daima yüksek çıkmaktadır. Sorunlarını çözen ülkeler insanların yaşam seviyesini yükseltmişlerdir. Tablolarda görülen en açık şey, az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler ile zengin ülkeler arasındaki farkın neredeyse iki katına dayandığıdır. Nüfus artış hızı fazla olan ülkelerde ölüm hızları da yüksek çıkmaktadır. Türkiye için de durum aynıdır. Kaba doğum hızı yüksekse, muhtemel ölüm hızı da yüksek olmaktadır. Kendi insanını koruyamayan ülkeler doğuştan getirilen yaşama umudunu da azaltmaktadır. Ayrıca tablolardan ortaya çıkan bir diğer bulgu da, kadınların erkeklerden daha çok yaşama şansına sahip oldukları sonucudur. Bütün ülkelerde kadınların ortalama ömürleri erkeklerden yüksek çıkmaktadır.⁵²

Aslında kader olarak algılandığı halde, yalnızca insan hatasından kaynaklanan bir durum da bebek ölümleridir. Türkiye için sosyo-ekonomik seviyeyle ilgili olan bu husus, bebek ölümlerindeki en önemli sorunun insandan kaynaklandığını göstermektedir. Bebek ölümlerinin mediko-sosyal nedenleri arasında, bilgisizlik % 42, ilgisizlik %16, hastaneye gitmede gecikme, % 10, ulaşım güçlükleri %7, yanlış inanç %4, ekonomik imkansızlık %4, tıbbın tedavi olanaksızlığı % 3, bölgedeki sağlık hizmetlerinin yetersizliği %2, tıbbî hassasiyetsizlik % 10 sayılmaktadır.⁵³ Bu nedenlerin hemen hepsi de insandan kaynaklanmaktadır. Bu alanlardaki insan kusurlarının önlenmesi için yapılan önerilere bakacak olursak, % 3 kısmı hariç, geri kalan bütün hatalar insan ve çevre kaynaklı olduklarından, sorunların çözümü için yine bu alandaki öneriler ön plana çıkmaktadır.

Bölgeler arasındaki farklar dikkate alınarak Türkiye özeli için yapılmış olan araştırmalara göre, dünyadaki gelişmelere benzer sonuçlara rastlanmaktadır. Türkiye için, gelişmiş bölge ve kentlerindeki insanlar daha uzun yaşayabilirken, az gelişmiş ve geri kalmış bölge ve kentlerdeki in-

⁵² Güvenç-Shorter, Türk Demografyası, 109, 1996, T.İ.Y. (D.İ.E., 96) 682., Demeney-Shorter, Türkiye'de Ölüm Seviyesi Tahminleri, 9.

⁵³ Tezcan, Türkiye'de Bebek ve Çocuk Ölümleri, 58, Kartoğlu, H.Ü.Bebek Ölümleri, 70, Bulaşıcı hastalıklara yakalanma ve ölüm tabloları için bkz. T.C. Sağlık Bk. Hizmet Durumu 1992, sh.: 189.

sanlar daha az yaşayabilmektedir. Köy ve kent arasındaki istatistiksel farklar da aynı sonuçları doğrulamaktadır.⁵⁴ Bu verilere göre rahat, huzurlu ve sağlıklı yaşayan insanın daha uzun ömürlü olduğu görülmektedir.

İnsan hatalarının kader olarak görülmediği yeni çağlarda, hem doğuştan yaşama umudu artacak, hem de hayatta kalma süresi uzayacaktır. İnsan hatalarından kaynaklanan ölümlerle ilgili alınacak önlemler sayesinde, hem güvenli bir hayat, hem de huzurlu bir dünya kurmuş olacağız. Sağlıklı bedenler, sorunsuz kafalar ve kazasız sokaklar elbette geleceğimiz için ümit ışığı olacaktır. Bu hizmetler, doğuştan getirdiğimiz maksimum ömrümüze ulaşmamız için en önemli nedenlerdendir. Onun için, bu alanlarda insan hatası en aza indirilirse, kazanacak olan yine insanoğlu olacaktır.

Netice olarak denilebilir ki, ecel insanlara imkan olarak verilmiştir. İnsanlar ve toplumlar bu değerini iki ucunu yakalama şansına sahiptirler. Sağlık koşullarındaki iyileştirmeler, besinler, beslenmedeki olumlu gelişmeler, kalkınma, sosyal ve kültürel seviyedeki iyileştirmeler sayesinde İlâhi Varlığın takdir ettiği ecele ulaşma şansına sahip olacağız. Kim bu imkanı sağlıklı kullanırsa, Allah'ın takdir ettiği ecellerine kadar yaşamayı da başarabilecektir. Bunun başarılması için, iradeli eylemlerimize öncelik vererek dünyayı yaşanabilecek bir ortama dönüştürme sürecine girmemiz gerekmektedir. Bu amaca ulaşılması durumunda yeryüzü yalnızca insan nesli için değil, diğer bütün varlıklar için de yaşanılabilir bir ortama dönüşüverecektir..

E- DİĞER VARLIKLARIN ECELİ :

a- Evren'in Eceli:

Kainatın ömrü konusunda faraziyeler geliştirenler elde ettikleri yeni bulgulara göre birbirinden farklı süreler tesbit etmişlerdir. Bu bulguların ortak bir yönü de vardır. O da, kainat için bir ecel tayin edilmiş olduğudur. Bu süre, kainatın içine yerleştirilmiş olan yaşama imkanıdır. Bugün için yerkürenin yaşı 4 milyar 700 milyon yıl olarak tesbit edilmiştir.⁵⁵ Bu sürenin farklı olması ve daha uzun yaşayabilmesinin imkanı da aynı neticeyi verecektir. Rakamlar arasındaki büyük fark

⁵⁴ Zeytinoğlu, Türkiye Ekonomisi, 46,48. Başol, Türkiye'nin Nüfusundaki Gelişmeler, 12,16.

⁵⁵ Karol, Modern Biyoloji, 91.

yapılan yeni çalışmalarla giderilebilecek ve evrenin yaşama kabiliyetinin müddeti gerçek olarak keşfedilebilecektir.

Einstein'den sonra en büyük bilim adamı olarak kabul edilen Stephan Hawking'e göre evrenin başlangıcı 12 milyar yıl önceye dayanmaktadır. Hawking, Einstein'ın 1917'de öne sürmüş olduğu "karşı çekim tezini" doğrulayarak, evrenin hızlanıp genişlediğini ileri sürmüştür. Ancak bu tesbitler kainatın yaşını değil, şu ana kadar olan durumunu verdiğinden dolayı, dünyanın ve güneş sisteminin ömrü konusundaki kesin tespitlere ulaşmak çok zor olmaktadır. Bu süre kainatın akıbetini belirleyecek kadar uzun değildir.⁵⁶

Kainatın ömrünün tesbitinin bilimsel çabalarla kesin olarak ortaya konulabilecek bir yönü olmasa bile, kainatın eceli denilebilecek bu süre kıyametle son bulacaktır. Dünyanın eceli de "saat" yani kıyamet günü olarak ilahi belirlenime uygundur. Sonunda, mutlaka açık veya kapalı bir yok oluşla ömrünü tamamlayacak olan kainat, eceline ulaşmış olacaktır.⁵⁷ Gök cisimlerinin devinimlerini açıklayan her türlü bilimsel verilere dayanarak, ortaya atılan yeni tezler bu sürecin yalnızca eşyanın iç yeteneğinde olduğunu göstermiştir.⁵⁸

b- Hayvanlarda Ecel :

Bir hayvan ya da bitkinin ömrünü kalıtım, çevre ve tesadüfler tayin eder. Bu alanlardaki belirlenimler de potansiyel olarak ömrü tayin eden etkenin "soya çekim kanunu"⁵⁹ olduğu öne sürülmektedir.

Hayvanlar aleminde, çeşitli etmenlere dayalı olarak, uzun ya da kısa ömürlü canlılar sıklıkla görülmektedir. Çoğu canlılar çevre şartlarından dolayı potansiyel olarak verilmiş yaşam imkanlarına ulaşmadan ölmektedirler. Çok nadir olarak da bazıları bu süreci doldurabilmektedirler. Mesela filler bu gruba dahil canlılardan sayılmıştır. Bazı araştırmalara göre, dilbalığı, timsah ve kaplumbağa gibi hayvanların belirli bir ömürleri yoktur. Bu hayvanlar, yaşlanma yüzünden değil, yalnızca, kaza,

⁵⁶ Şimşek, Big-Bang, 75. 4200 yılda bir görülen Hale-Bopp, kuyruklu yıldızının devinim süresi de bir tesbitli durumdur. Milliyet, 11.3.97, Y.Yüzyıl, 23.2.98. Bilim adamlarının yaptığı bu tesbit kanunlara dayalı olarak işleyen kozmik düzenin nedensel tesbitinden ibarettir.

⁵⁷ Şimşek, Big-Bang, 75, İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 124, Kainatın bu tarz yaratılışı da Allah'a bağlanmıştır. Zira yoktan yarattığı her varlığa bir potansiyel ecel ve yaşama imkanı tayin eden de yüce Allah'tır.

⁵⁸ Rad/2, Lokman/29,30, Fâtır/13, Yasin/38-40, Zümer/5, Rahman/5, Enbiya/33, En'am/96.

⁵⁹ Meydan Larousse, 15/342.

açlık veya hastalık gibi nedenlerle ölüyorlar. Bu etkenler olmadığı takdirde hayatlarının sınırsız olacağı tahmin edilmektedir.⁶⁰

Hayvanların büyük bir kısmında en uzun yaşam süresini yakalayanların varlığı çok seyrek görülmektedir. Bunların hayatları doğadaki çeşitli tehlikelerden uzak olmaması dolayısıyla, çok ender olarak ecellerine kadar uzayabilmektedir. Omurgalılarından keseğinde yaşam süresi bir yıl iken bu süre kaplumbağalarda ise 177 yıla kadar çıkmaktadır. En kısa ömürlü canlılar ise bazı bir hücreli olan hayvanlardır.⁶¹

Memelilerden fil 80 yıl, arslanlar ve büyük yırtıcı hayvanlar 25-30 yıl, balina 25-40 yıl, şempanze ve orangutan 25 yıl kadar yaşayabilmektedir. Sineklerde ömür bir günden başlayarak sürekli artan bir çizgi oluşturmaktadır.⁶² Bugün bilimsel olarak tesbit edilmiş olan bu rakamlar her bir hayvanın yaşadığı süreyi değil, türlerin maksimum olarak yaşayabildiği en son sınırı göstermektedir.

Hücre bölünmesiyle çoğalan tek hücreli canlılarda da birey bir anlamda varlığını sonsuza değin sürdürdüğünden, bunlar için bireysel yaşam süresi kavramı tartışmalıdır. Ancak buna karşılık olarak çok hücrelilerde ise ömür süresi çok çeşitlidir.⁶³

Bazı kuş türlerinin yeryüzündeki dağılımını etkileyen unsurların olduğu gerçeği, onların yaşamlarına uygun en iyi ortamları ve yaşam alanlarını kollamak zorunda olduklarını göstermektedir.⁶⁴ Kendilerine en uygun yaşam ortamlarını seçmeleri durumunda bu seçimleri onların yaşama imkanlarını daha da yükseltecektir.

Fareler için ömür 3-4 yıldır. Ancak bazı bilimsel deneylerde bu oran artırılacak gibi görünmektedir. Sıçanlarda kalori ile kısıtlama yapılarak, yaşlanmanın durdurulduğuna dair yeni bilimsel çalışmalar yapılmaktadır. Bu sürecin beslenme yöntemleriyle geciktirilebildiğine dair araştırmalar bu yüzyılın başından itibaren yapılmaktadır. Zayıf sıçanlar, şişman sıçanlardan daha uzun yaşa-

⁶⁰ Michio Kaku, New York Üniv. 19.2.99. Hürriyet.

⁶¹ Bu kaplumbağa Galapagos Adasında yaşar ve (220) kg.dır. Meydan Larousse, 15/342. Ana Britannica. 32/124. 200 yıl yaşayanı da vardır. Ortalama 20-50 yıl yaşarlar. Kuru, Omurgalı Hayvanlar, 365.

⁶² Ana Britannica, 32/124, Kuru, Omurgalı Hayvanlar, 659.

⁶³ Meydan Larousse, 15/343.

⁶⁴ İklim, rekabet ve türler arası ilişki yaşam standardını belirlemektedir. Kuşlar için 200 coğrafi yaşam alanı vardır. Özçelik, Kuşların Yaşamı, 76, Kuşların Sistematiği, Bilim-Teknik 95/229, sh. 74-79.

maktadırlar.⁶⁵ Yapılan çalışmalar sonucunda uzun ömürlü meyve sineklerinin üretilmesi başarılıdır.⁶⁶ Kraliçe arı yıllarca yaşayabildiği halde, normal arılar –işçi arılar- 45-60 gün arasında yaşamaktadırlar.⁶⁷ Ancak, bilimsel verilere göre bu örnek olayların ifade ettikleri gerçekler, hücre bölünmesi ile, uzun yaşam arasında bir ilişkinin olmadığını da göstermektedir.

Canlıların yaradılıştan getirdiği yaşam imkanlarına dayalı olan uzun veya kısa yaşayabilme olanakları vardır. Bu süreç, çevre şartlarında daha somut hale gelerek, yaşanan gerçek zamanı ortaya koymaktadır. Bu yüzden, kendileri için tesbit edilmiş en son sınıra kadar yaşayabilen hayvanlar, yaşamları için açık olan bu imkanlardan en çok yararlanan hayvanlar olmaktadır. Bütün bunların aksine ortaya çıkabilecek yeni bir durumda da sözkonusu olan canlı varlık biyolojik bir süreç olan eceline ulaşmadan telef olmakla neticelenen ayrı bir ömürle anılacaktır. Bu son süre de onun eceli değil, ömrüdür.

c- Bitkilerde Ecel :

Bitkilerin yaşam koşulları hayvanlarınkinden farklıdır. Bitkilerde büyüme ve ömür sürelerini etkileyen en önemli elementlerden birisi de fosfordur. Ömrü uzun olan bireyler, genellikle şartların çok elverişli olduğu yerlerde değil, hayat şartlarının orta derecede elverişli olduğu ve dolayısıyla da bu canlıların tabii düşmanlarına ve hastalıklara karşı korunmasına imkan veren yerlerde yaşamaya olmaktadır. En kısa ömürlü canlılar, bir hücreli bitkilerdir. Bunların ömrü, yeni bireyler meydana getirmek üzere bölündükleri veya ikiye ayrılarak çoğaldıkları zaman biter. Bir yıllık bitkilerin ömrü kesin olarak belirlidir. Çok yıllık bitkilerin, özellikle de ağaçların ve ağaçsı bitkilerin ömrü ise belirsizdir.⁶⁸

Biyolojik ömür canlılara göre değişmektedir. Biyolojik ömür süreçlerinde en belirgin aykırılıklar bitkiler aleminde göze çarpmaktadır. Bitkiler aleminde bakteriler en kısa ömürlü olan canlılardır. Ortalama 20 dakika yaşarlar. En uzun ömürlüsü ise 4600 yıllık *Panus Arsitata* (Kaliforniya Çamı)dır. Basit bitkilerin çok kısa olan ömürlerine karşılık, ağaçlar çok uzun yaşamaktadırlar. Bunlardan biri olan zeytin ağacı 700 yıl, sedir ağacı 800 yıl, sekoyalar, baabablar 5000 yıl yaşa-

⁶⁵ Ville, Genel Biyoloji, 600, Rusting, Niçin Yaşlanıyoruz, 514.

⁶⁶ Rusting, Niçin Yaşlanıyoruz, 512

⁶⁷ Smith, İnsanın Beyni ve Yaşamı, 348, Kraliçe arının beslendiği madde arı sütüdür.

⁶⁸ Meydan Larousse, 15/342., Karol, Modern Biyoloji, 486.

maktadırlar. Eşeyssiz olarak çoğalan köksaplı bitkilerden olan Çiğdem ve Posidania gibi⁶⁹ bazı bitkilerin ömrü ise sınırsız gibidir.

Sarımsak gibi bazı çiçekli bitkilerin yaşam sürelerinin yüzlerce yıl olduğu, mantar miselyumlarının 400 yıl kadar yaşayabileceği, koşullar uygun oldukça mantar şapkası gibi geçici üreme organlarının ortaya çıktığı da görülmüştür. Otsu bitki türlerinin çoğu yalnız bir mevsim yaşar, çiçek ve tohum verdikten sonra ölürler. Bir yıllık olarak adlandırılan bu bitkilerde ortalama ve uzun yaşam süreleri hemen hemen eşittir. Bazı otsu bitkiler ise iki mevsim yaşayabilmektedirler. Bunlarda da ortalama ve uzun yaşam süreleri aynıdır. Bazı ağaçlarda yaşam süresi binlerce yıla çıkabiliyorsa da, her türe ait farklı bir yaşam süresi de bulunmaktadır.”⁷⁰

Netice olarak denilebilir ki, gerek bitkiler, gerek hayvanlar ve gerekse de diğer varlıklar için bir “ömür süresi” vardır. Ancak, bunun tesbiti de canlının yaşadığı coğrafyayla ilgili olarak, çeşitli nedenlere dayalı bir şekilde belirlenmektedir. Hayvan veya bitkinin yaşadığı ortamlarda, doğuştan getirdiği kalıtsal etmenlere bağlı olarak bu imkanın kullanılması söz konusudur. İç yeteneğini, güvenlik sorununu ve çevre şartlarını maksimum seviyede kullanabilen her varlık, kendisi için takdir edilmiş potansiyel süreye yakın bir ömür sürme imkanına sahip olacaktır. Bunun kullanılmaması halinde ise, bu süreç minimum seviyede kalacaktır. Allah’ın takdir ettiği şey, canlının yaşayabilmesinin imkanı olan ecelleridir. Her üç varlık çeşidi için de bu durum geçerlidir. Ancak tayin ve tesbit anlayışının insan için ne denli sınırlayıcı ve mecbur edici olduğunu dikkate alırsak, daha çok iradesiz eylemler alanı olarak tarif edilen diğer alanlardaki tesbitler ile insan cinsinin muhatab olduğu kanunları aynı seviyede ele alamayacağımız da ortaya çıkacaktır. Kainatı ve sorumsuz varlıkları idare eden kurallarla, insanı idare eden kuralların aynı olmadığını ileri sürerek, bu tesbit edilen alandan insanı dışarı çıkarmak zorundayız. Aksi halde, taşlarla insanların aynı kanunlarla yönetildiğini söylemek olur ki, bu sonuç insan için küçültücü bir neticedir.

Öyleyse yüce Allah her canlı varlık için bir ecel tayin etmekle iradesinin yönünü belli etmiştir. İnsanın ecelini de kendi eline vererek, diğer bütün varlıklardan ayrıcalıklı bir konuma yükseltir.

⁶⁹ Meydan Larousse, 15/342. Eşeyssiz olarak çoğalan bir terliksi için potansiyel bir ölümsüzlük söz konusudur. Ancak bu durumun oluşması için ortamların elverişli olması gerekir. Bir hücreli organizmaların ömrü çok hücrelilerden farklıdır. Bkz.: Ana Britannica, 32/125, Meydan Larousse, 15/343.

⁷⁰ Ana Britannica, 32/124-125. Bitkisel dokuların sınırsız üretimi yeryüzündeki insan yaşamının imkanını artıracaktır. Bu çalışmayı, civcivlerin üzerinde başaran Carrel, civcivlerden alınan bir parçayı (30) yıldan fazla yaşatmayı başarmıştır. Meydan Larousse, 15/343.

miştir. İnsanın eşref-i mahlukat olmasının yeter şartı da bu olmaktadır. İşi boynuna dolanan insan, yaptıklarının karşılığında eylemlerinin kalite ve yönelimlerine uygun olarak layık olduğu mevkiye ulaşabilecektir. Bu netice onun için en gerçekçi bir düzenlemedir. Kozmik varlıklar, bitkiler ve hayvanlar gibi daha çok deretministik bir karakter arzeden kanunlar dışındaki böyle bir alanı idare eden insan, özgürlüğünün karşılığında eylemlerine bağılı olarak layık olduğu mevkiye yerleştirilecektir. Bu risk faktörü insanın insan olmasının en temel nedenlerinden birisidir.



S O N U Ç

Kader problemi İslâm'ın değil, insanlığın bir problemidir. Kader anlayışı konusunda turnusol vazifesi gören ecel, rızık ve ömür kavramları da aynı problemin içinde değerlendirilmiştir.

Bu yüzden, klasik kültürde insan davranışlarını tarif etmek için ortaya konulmuş olan ezeli tayin ve tesbit anlayışı kader inancıyla birlikte ele alınmıştır. Bu iki görüş de bu şekliyle Kur'an'a yabancı bir düşüncedir. İnsanın kaderi; onun hür olarak yaratılması, tercihte bulunabilme özgürlüğü, çeşitli imkanlara sahip olması ve çevresini değiştirebilecek güçlerle donatılmasıdır. Bu belirleme eşya ve sorumsuz varlıklar için ise; maddenin iç yeteneği ve eşyanın yaşama imkanı şeklinde düzenlenmiştir.

İslam coğrafyası daha sonraki devirlerinde yukarıdaki anlayışı değil, her şeyin mutlak bir tesbite irca edildiği ve cebr anlayışını çağrıştıran farklı bir görüşü benimsemiştir. Siyasî ve ideolojik saiklerin etkisiyle şekillenen bu anlayış, daha sonra kültüre damgasını vurmuştur. Yazılı tesbite karşı çıkıp özgürlüğü savunanlar, önce siyasî otoriteye karşı gelmiş sayıldılar, sonra da çeşitli suçlamalarla İslam'ın ana ekseninden sapmış olduklarına binaen sapık olarak tanımlandılar. Bu dönemde inanç esasları konusunda Ehl-i Sünnet çizgisi adı altında kutsal bir yorum ve inanç tarzı da ihdas edilmiştir. Bu tanımlama ötekini "bizden değil" şeklinde ifade ederek Fırka-i Naciye'nin dışında göstermiştir.

Ecel ve ezeli takdir tartışmalarında kavramlar kendi bağlamlarından koparılmış ve kültürel yorumlamalar esas alınmıştır. Bu yüzden lügat ve ansiklopedik kaynakların açıklamalarını, kültürel etkilerden arındırmak mümkün değildir. İlk dönem lügatlardaki anlam; nesnel tanımlamaları ve kelimenin lügat anlamlarını içerirken, daha sonraki eserlerde bu kavramlar ilahi takdir, ilim ve kudrete dayandırılarak anlamlandırılmıştır. Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ve delalet ettiği gerçeklerin anlam çerçevesi hep bu yaklaşımla ele alınmıştır. Üstelik bu kavramların, bu alanda sonradan ihdas edilen yakın kavramlarla ilişkileri kurularak, anlam beraberliği sağlanmıştır. Bu yüzden yazılı tayin ve tesbiti içeren mukadder bir inanç çerçevesi de yaratılmıştır. Ayetler kendi bağlamlarından başka alanlarda yorumlanarak, öncelenen düşüncelere uygun birleştirmeler yapılmıştır. Rivayetlerdeki belirgin çelişkiler ise yorumlanarak aşılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden, esas kaynak olması gereken

Kur'an ayetleri ifade ettikleri somut anlamlarıyla beraber değil, onlara yüklenilen çeşitli anlayışlar vasıtasıyla gerçek konumlarından çok farklı mecralarda ele alınmışlardır. Klasik kültürün bu tüm-dengelimci medot anlayışı gerek tefsir gerekse hadis yorumlamalarında sık bir şekilde kullanılmıştır. Bunun neticesinde metinlerin kültürel etkilerden bağımsız olarak anlaşılması imkansız hale getirilmiştir.

Ecel konusunda ekoller arasındaki anlaşmazlıklara esastan değil, ahlâkî açıdan bakılmalıdır. Bu konuda ezeli belirlenimi kabul eden bütün ekoller, insan fiilini tanımlama konusunda ayrılmışlardır. Mutezile fiil anlayışına uygun olarak, ecel düşüncesini ahlâkî zemine çekmek istemiştir. Mutezile alimlerinin ekseriyetine hakim görüş takdir ise de, bu ezeli takdirin kötülüğü (şer) dışarıda tuttuğu anlayışı da geliştirilmiştir. Ehl-i Sünnet ve onun dışındaki grupların ecel konusundaki yaklaşımları ise iki noktada farklılık göstermiştir: Bunlardan ilki, ecelin adedi, ikincisi de maktulün durumu konusundaki yaklaşımlardır. Problem hem Ehl-i Sünnetin içinde hem de diğer grupların içinde farklı şekillerde izah edilmiştir. Bunlardan eceli bir olarak kabul edenler, ölüm zamanının mutlaklığını iddia etmişlerdir. Bu mutlaklık ezeli takdirin başka bir adı olarak genel görüş içinde ifadesini bulmuştur. İki kabul edenler ise, birinci eceli aynı mutlak takdirle açıkladıkları halde ikinci eceli kıyamet günüyle yorumlamışlardır.

En'am suresindeki 2. ayete göre, Kur'an-ı Kerim'de ecellerin adedi ikidir. İlk ecel insan cinsi için takdir edilen maksimum yaşama sınırıdır. Bu açık bir imkandır ve insanlar bu süreye kadar yaşama imkanlarına sahip olarak yaratılırlar. İkinci ecel olan müsemma ecel ise, şartlarla düzenlenmiş ve insanın tercihiyle dayalı olan yaşam süresidir. Bu alandaki belirleme insan türünün eylemlerinin olumlu veya olumsuz olmalarına bağlıdır. Takdir de bu yöndedir. Maktulün durumu konusundaki tartışmaların da amacını aştığı görülmektedir. Bir insanı öldüren, o insanın maksimum eceline ulaşmasını engellediğinden, onun ecelini kesmiş olacağı açıktır. Ölümün mutlak bir gerçek olması, cins için konulan ecelin ölüm anında kesildiğini göstermez. İnsanın ölmesi sünnetullahtır. Ancak nasıl öleceği takdir edilen alanın değil, sorumluluk alanının konusudur. Gök cisimleri ve kozmolojik tesbitlerdeki durum ise, "yaşama imkânı" ve "eşyanın iç yeteneği" olarak yine şartlı bir takdirin olduğunu göstermektedir.

Toplumların ecelleri konusunda da durum sosyolojik kurallarla ifade edilmektedir. Toplumların kendilerine has olan yasaları vasıtasıyla yükseliş ve çöküşleri gerçekleşmektedir. Bu yasaların

mantığı Allah tarafından konulmuş, her durumdaki sorumluluk ise insana veya insan topluluklarına bırakılmıştır.

Allah'ın ilmi maluma tâbi değildir. Çünkü Ehl-i Sünnetin tezi olan : “Allah'ın ilmi maluma tabidir” kaziyesi kabul edilirse, iş olmadan önce Allah onu bilemez demiş oluruz ki bu anlayış Allah'ın hem ilim hem de kudret sıfatlarına bir eksiklik getirir. Zira zamansal öncelik ve sonralık insan cinsi için var edilmiştir. Bu süreç Allah için geçerli değildir. Allah'ın ilminin asli karakteri, Allah'ın dışında ezeli varlıkların olduğu hükmünü reddeder. Fakat Ehl-i Sünnetin tezine itibar edilecek olsa, bilinene tabi olan ilim de ezeli olmuş olurdu. Bu itibarla kainat da bilinendir ve ezeli olması gerekir. Bu düşünce süreci Allah'ın ilminin sınırlarını ve mahiyetini açıklamaktan uzaktır. Çünkü Allah'ın ilmi özellikle özgür varlık olan insan için kontrol ve kural şeklinde işlemektedir, emir ve zorlama şeklinde değildir. İnsan için gelecekte ne yapabileceğini Allah'ın bilmesi veya bilmemesi konusu insanın hürriyetini geciktirecek bir noktada çözümlenemez.

İlim doğruyu söyler ve statiktir. İrade ise insanın tercihlerini ve harekete geçmesini sağlayan en temel değerdir. İlim ve iradenin birlikte çalışmasıyla insana yön veren menfaatleri ön plana çıkar. Akıl da ilim gibidir. İlme ve imana dayanırsa doğruyu söyleme özelliğine sahiptir. Bu yüzden Allah'ın ilmi konusunda kapsayıcı bir açıklama yapmak insanın sınırlı bilgi edinme mekanizmalarına ait bir yetki değildir. Ancak insanı ilgilendiren ilmin sınırları konusunda ve Allah'ın taahhüt ettiği özgürlük çerçevesinde insanın hareket alanını belirlemek akıl sayesinde mümkün olabilmektedir. Bizim yapmaya çalıştığımız şey de bu ikinci alanın doğru anlaşılma çabasından başka bir şey değildir.

Allah'ın ilmi mahiyeti itibariyle insanın eylem alanını ilgilendiriyorsa, sorumluluk temelini içeren bir yaklaşımı da ifade eder. Yani ilim sıfatı, irade sıfatıyla birlikte düşünülmelidir. Çünkü, kendi davranışından hesap verecek olan insan, özgürlük dışında başka bir tercihe yönlendirilemez. Buna göre, eceller ve rızıklar ilmin değil, iradenin tasarruflarıdır. Allah'ın ilmi her şeyi kuşatmıştır. Her şey O'nun ilmi içindedir. Fakat, iradesi tayin ve tesbitin önüne geçmiştir. İnsana hürriyet alanı tayin ederek kendi iradesini sınırlamıştır. Bundan sonra insanın yapıp-etmelerinin ahlâki yönünü kontrol ederek iradesini gerçekleştirmiştir.

İnsanın eylemleri, Allah'ın belirlemesinin kesin olduğu alanlarda değil, imkân alanlarında ortaya çıkmaktadır. Yani insanın hâdis olan eylemleri ilmin konusu değildir. Ecel ve ömür de bu a-

çıdan ele alınmalıdır. Allah'ın ilminin mahiyeti, insanın sorumluluk alanlarında “kanunların tesbiti” şeklinde tezahür etmektedir. Aynı durum diğer alanlardaki nedensellik ilkesine de aykırı değildir. İlim, eşyanın kanunlarına göre tecelli etmiştir. İlim alanı kuralları koymakta, irade alanı ise hürriyete dönük tavır sergilemektedir. Bu yönüyle Allah'ın dilemesi, insanın dilemesini istemek şeklinde tahakkuk etmiştir. Allah'ın ilmi, iradesini zorunlu tesbite yönlendirmediği için, sorumluluk alanının ilim ve kudret sıfatıyla değil irade sıfatıyla açıklanması daha uygundur. İnsana özgürlük tanımayan bir ilim anlayışı, onu Allah karşısında küçük düşürmekle kalmaz, kuşatılmış bir şahsiyete de dönüştürür. Problemin üç sıfat arasında bu şekilde parçalanması çözüme değil, çözümsüzlüğe yardım etmiştir kanaatindeyiz. Bu yüzden “karar verme” durumunda olan insan, verdiği kararın sorumluluğunu da taşıyacak kadar hak ve yetkilerle donatılmıştır. Bunun için insan, her şeyden üstün yaratılmıştır. İradenin tecellisi bu üstün varlığın önünü açmak şeklindedir. İlme göre birer imkan olan alternatifler iradeye dayalı olarak insanın hür tercihleri alanına sokulmuştur.

Kitap, Ümü'l-Kitap ve Levh-i Mahfuz kavramları ezeli tayin ve tesbitin kaynakları olarak kabul edilemez. Her şeyin yasasının ve beyanının genel hatlarıyla yapıldığı ve takdirin yönünün bu minval üzere oluşturulduğunu ifade eden bu kavramlar, Allah'ın özel alanında olmaktadır. Bu alandaki belirlemeler, tabiatta cereyan eden kanunların aşılmasıdır. Varlıkların farklı yapılarına dayalı olarak takdir edilen özel yasalar, insanoğlu için hürriyet ve sorumluluk ilkelerine bağlı olarak diğerlerinden ayrılmıştır. Deterministik kuralların câri olduğu tabiat yasalarıyla, imkanların kullanımının câri olduğu hürriyet alanı, levhalarda aynı takdiri içermemektedir. Bunun böyle olduğu da zaten Kur'an'ın en kesin belirlemeleri içinde yer almaktadır.

Kader, ecel ve ömürle ilgili hadis kültüründeki çelişkili rivayetler, durumun ‘nasıl olduğuna’ değil, ‘nasıl anlaşıldığına’ dair ipuçlarını vermektedir. Bu alandaki en kesin belirleme olan ve Kur'an'dan çıkarılamayan “anne karnındaki yazılı tesbit”in kaynağı da yine aynı düşünceleri desteklemek için kullanılmıştır. Fakat, bunun yanında büyük bir çelişkili durum yaratsa da, bazı iyilik ve taatın insan ömrünü artıracaklarını belirten rivayetlere de yer verilmiştir. Kur'an'a da uygun olan bu ikinci tür rivayetler, bağımsız olarak yorumlanmamıştır. Yorumların ekserisi bu artışı hayır ve bereketli bir ömre dayalı olan uzun yaşamaya dönük olarak ifade edilmiştir. Böylece artma ve azalma ihtimali imkanına taalluk etmesi gereken ifadeler, ziyade ve noksanın da ezeli ilimdeki tayin ve tesbitiyle total bir anlayışa tahvil edilmiştir. Bu konunun kendi içindeki çelişkili yapısı esas yo-

rumlarca kabul edilen ilkelere göre açıklanmıştır. Bu şekliyle geleneksel yapı da koruma altına alınmak istenmiştir. Her şeye rağmen, ne şekilde te'vil edilirse edilsin ömürlerin ziyade ve noksan olabilme imkanları Kur'anî bir gerçek olarak kalacaktır.

Ecel, yaşanması gereken süre, ömür ise yaşanmış olan süredir. Bu yüzden insanların ömürlerinin artırılması için müdahale mümkündür. Müdahalenin yönü ve şekli de yine Allah'ın iradeli eylemlerinin alanına girmektedir. Dua etmek, elçi göndermek, helak kanunlarına uyan toplulukları yok etmek vb. gibi durumlarda Allah'ın iradesi müdahalenin haklılığına dayanmaktadır. Allah böyle durumlarda yasalarıyla müdahalenin de kurallarını koymaktadır.

Allah'ın kanunlarına göre, insanın ömrü ecelinden ayrılmıştır. Bireye potansiyel olarak verilen yaşama imkanı ve ömrünü uzatan veya kısaltan nedenler, bireyin ömrünün ne çeşit bir seyir takip edeceğini de ortaya koymuştur. Tedavi, hastalıklardan korumak, iyi beslenme, maddi ve manevi şifa gibi alanlardaki gelişmeler, tıbbî ilerlemeler, insan sağlığına verilen önem bu oranı daha da yükseltilmeye çalışacaktır. Ölümsüzlük isteği içerisinde olan insan, uzun ömür sürmekle bu isteğine bir nebze olsun yaklaşmış olacaktır. Kur'an'daki kesin ifadelerle göre, insanın ömrü artıp eksilmektedir. Bunun nedeni ve sorumlusu da insandır.

İnsan kendi varlığını geliştirmek için ne kadar çok uğraş verirse, o kadar uzun yaşama imkânına sahip olabilecektir. Az gelişmiş toplumlardaki ölüm oranlarının büyük rakamlarla ifade edilmesi bu tesbitimizi doğrulamaktadır. Zengin ve kalkınmış ülke insanları daima yüksek ömür ortalamalarına sahip olurken, fakir ve az gelişmiş ülke insanları neredeyse bunun yarısı denilebilecek bir oranda yaşamaktadırlar. Tabiatın ve bilimsel gelişmelerden azami derecede faydalanan toplumların yaşama umudu daima yüksek çıkmıştır. Kim imkanı en yüksek verimde ve fertlerin doğuştan getirdiği yaşam umudunu arttırıcı yönde kullanırsa, en uzun yaşam seviyesini de yakalayacaktır.

Bütün bunlara dayanılarak denilebilir ki, hür bir varlık yaratan Allah, kendi iradesine bu yönde "söz geçirmiş"tir. Dünyadaki en değerli varlık olan insanoğlu, yaratılmış olan olumlu veya olumsuz imkanları kendi lehine çevirebilecek yetenektedir. Bu özellik bireyin özgür seçimlerinin bir neticesidir. Ecelini, ömrünü ve sorumlu olduğu her değerini şekillendirecek olan ancak bu üstün iradedir. İnsanların kaderleri konusundaki Allah'ın belirlemeleri insan sorumluluğuna engel teşkil etmeyecek şekildedir. İnsanı ve onun yüce değerlerini öne çıkarıp, ilâhi iradeyle uyumlu bir dünya

kurabilenler, yeryüzündeki görevlerini bîhakkın yerine getirmiş olacaklardır.

İnsanın sorumluluğuna binaen bir çok yetkiyle donatılmış olması Yüce Yaratıcının insanı yaratmasındaki esas amacına da uygundur. Bu haliyle insan kendi kaderini belirleyen üstün ve sorumlu bir varlık olmaktadır. Allah ise kendi kaderini tayin edebilen güçlü bir varlık yaratmakla yeryüzünü ve yeryüzündeki bütün canlıları insanın olumlu veya olumsuz davranışlarıyla imtihan etmektedir. Sorumlu ve yükümlü olmanın yeter şartı da bireyin kendi davranışları konusunda mutlak bir özgürlüğe sahip olmasıdır.

Her şeyin yazılı olduğu ve insanın bu yazğıdan başka bir seçeneğı olmadığı ezeli tesbit anlayışı İslâm inancından çıkarılamayacak bir düşüncedir. Kur'an'daki çeşitli beyanlara binaen söylenebilecek şudur ki, Allah yarattığı kulun hürriyetine saygı duymaktadır. İnsanın iradesi ve irâdî eylemleri de Allah'ın istek ve iradesinden bağımsız bir şekilde cereyan etmektedir. Hesap verecek olmanın nimet ve külfet dengesi de bu şekilde ayarlanmıştır.

Kur'an müşahhas düşünceden çok mücerret düşünceyi ön plana çıkarmıştır. Bu tercihin sebebi belki de şirk düşüncesinin en büyük kaynağı sayılan somut varlıklara karşı olan tapınma ve yüceltme eğilimini ortadan kaldırmak isteğı yatmaktadır. Bu yüzden kader düşüncesi içerisindeki ecel, rızık ve irade problemleri ancak Kur'an'ın öngördüğü ve önlemeye çalıştığı bu çeşit yüceltmelerden uzak kalındığı müddetçe çözüme kavuşturulabilecektir. İnsan ne yüceltilecek kutsal bir değerdir ne de kendi eylemlerini yaratamayacak kadar güçsüz bir varlıktır.

Yeni bir şeyler söylemenin gerekliliğı çağımız müslümanı için, daha özgür bir ortamın sağlanmasına ve üretimlerinin düşünce planında değerlendirilmesine katkıda bulunacaktır. Bu yüzden gerek Ebu Hanife'nin ve gerekse Mutezile aydınlarının ara ara başvurdukları ilkesel tavrı benimsemek durumundayız. Çoğunluğun görüşü yalnızca çoğunluk olduğu için kabul edilemez. Çoğunluğun imanı da yalnızca inandıkları için doğru değildir. Önemli olan inanmış olmak değil, doğruya inanmış olmaktır. Bu açıdan ecel ve kader konusunda icma şeklinde açıklanan genel kanaatleri tamamen o günün sosyal ve bilimsel düşünme seviyesiyle birlikte ele almak durumundayız. Ayrıca dinin kaynağı olan akıl ve vahiy de belli kurallar manzumesi olan ilmi desteklemekle objektif yasalarla olan bağıını ortaya koymuştur.

Netice olarak denilebilir ki ecel, Allah'ın bilgisiyle mutlak bağlantılı bir konu haline getirildi-

gi andan itibaren, insan için problemin kaynağı da bu şekilde başlamıştır. Halbuki ecelin mahiyeti konusunda Allah'ın bilmesiyle bilmemesi arasında bir fark yoktur. Bu konu ilmin değil, iradenin alanına girebilecek bir yapıdadır. Allah'ın bu konuda ezeli belirleme, takdir etme ve fiil yaratma gibi tezahür eden bir eylemi yoktur. Onun bilgisi genel kanunları koymak ve insanı bu kurallarla olan ilgisi nisbetiyle denetlemek şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yani Allah insanın ne yapacağını değil, ne yapabileceğini tesbit eden kanunlar koymakla iktifa etmiştir. Bu alandaki özgürlük Allah'ın yaratma ve dileme sıfatlarına uygun bir şekilde gelişmiştir. İnsan, Allah'ın rakibi değil, O'nun yarattığı özgür ve sorumlu bir varlıktır.



BİBLİYOGRAFYA

- ABDUH, Muhammed, Tevhid Risâlesi, Çev.: Doç.Dr. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ank, 1986.
- ABDULAZİZ, Ebu Hafs Ömer (Ömer b. Abdulaziz) er-Risale fir-Red ale'l-Kaderiyye. Thk. Josef Van Ess, Beyrut, 1977.
- ABDULBAKİ, M. Fuad, Mucemu'l-Mufehres Li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim, Çağrı Yay, İst. 1986.
- ABDULHAMİT, Prof. Dr. İrfan, İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları. Trc. Dr. M. Saim Yeprem, Marifet Yay, İst., 1983.
- ABDULHAYY, M. Eşarîlik, Trc. A.Önal, İnsan Yay. İst. 1990 (İ.D.T, içinde).
- ABDULKADİROĞLU, Doç.Dr. Abdulkerim, Belig, Kültür ve Turizm Bak.Yay. Ank. 1988.
- ABDULVEHHAB, Muhammed, Kitabu't-Tevhid, Mektebetu'l-Muniriyye, 1366, y.y.
- ABDURRAHMAN b. Hasan, Fethu'l-Mecid Şerh Kitabu't-Tevhid. Thk: A.İbn Ba'z. 1993/1413, Daru'l-Hayr, Beyrut t.y.
- ACLUNİ, İsmail b. Muhammed (1676-1749), Keşfu'l-Hafa, ve Müzi'llü'l-Elbas, I,II Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- ADEVİ, Muhammed Ahmed, 1. Ayatullah fi'l-Afak ev Tariku'l-Kur'ani'l-Kerim fil Akaid. 1352/1933. Mtb, Menar, Mısır.2. et-Tevhid ve Akaidi'l-İslamiyye, Mısır, 1934, t.,y.
- AFİFİ, A.E. Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, Çev. Doç.Dr.Mehmet Dağ, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1975.
- AHMET EMİN, 1. Duh'al-İslâm, (1-3) Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, t.y., 2. Fecru'l-İslâm, Terc, A.Serdaroğlu, Ank, 1976., 3. Zuhru'l-İslam (1-4) Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, t.y.
- AHMED HİLMİ, Şehbenderzâde Filibeli, 1. İslam Tarihi (I-II), Sad: M. Rahmi, Akpınar Yay. İst. 1987, 2. İslam İnancının Temel İlkeleri. (Üssü İslâm) Haz:N. Ahmet Özalp, Kültür Basın-Yayın Birliği, İstanbul, 1987.
- AHMED RIFAT EFENDİ, Miratu'l-Mekasid fi Defi'l-Mefasid, Dersaadet, İstanbul, t.y.
- AHMEDÎ, Numan Zeki, el-Kaza ve'l-Kader, Mekke, 1381.
- AİLLARD, Michel, S.J. le Probleme des Attribut Divins, Beyrut, 1965.
- AKAY, Dr. Hasan, İslâmî Terimler Sözlüğü, 2. Bsk. İşaret Yay., İst. 1995.
- AKKAD, Abbas, M. Kur'an Felsefesi, Trc. A. Demirci, Nur Dağıtım, Ankara, 1975.
- AKBULUT, Dr. Ahmet 1. Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri, A.Ü.İ.F.D. XXXIII, Ankara, 1992, 2., Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmi Problemlere Etkileri, Birleşik Yay. İst., 1992.

- AKSEKİ, A. Hamdi, İslâm Dini, 32. Bsk., Nur Yayınları, Ankara, 1983.
- AKSOY, Ö. Asım, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (1-2), İnkılâp Kitabevi, İst. 1993.
- AKSÜT, Ali Kemal, Küçük Bir Mülâhaza, Sebîlürreşad IX/220, İstanbul, 1956.
- ALBAYRAK, Dr. Halis, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, Şûle Yay., İstanbul, 1992.
- ALİYYU'L-KÂRÎ, el-Hanefi, (Ö/1606), 1. Dav'u'l-Meali, İst., 1309, y.y, 2. Fıkh-ı Ekber Şerhi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984, 3. Usul-i Hadis ve Mevzuati Aliyyu'l-Kari Tercemesi, Trc. A. Serdaroğlu, Ayyıldız Mtb. Ankara, 1966.
- ALLAF, Ebu'l-Huzeyl, Muhammed, Usulü'l-Hamse, Thk, Ebu Haşim Ahmed, Mektebetu'l-Vehb, 1988 y.y.
- ALSAN, Selçuk, Yaşlanma ve Gençleştirme, Bilim-Teknik XXII/266, 1990.
- ALTUĞ, H.M. Nuri, Akaid-i İslamiyye, Doyuran Matbaası, İstanbul, 1974.
- AMİLÎ, Hasan Muhammed Mekki, el-İlâhiyat Ala Hü'de'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-Akl, (I-II), 3. Bsk., Daru'l-İslâmiyye, Beyrut, 1989.
- AMMARA, Muhammed, Mutezile ve Devrim, Trc, İ. Akbaba, Yöneliş Yay. İstanbul, 1988.
- ANA BRİTANNİCA, (1-32) Hürriyet, 1993, Orijinal Baskı (1-22) Ana Yay. A.Ş., İst., 1986.
- ANAWATÎ, M-GARDET, L. Introduction à la Theologie Musulmane, Paris, 1981.
- ANNUAL BULLETON of TRANSPORT STATISTICS for EUROPE and NORTH AMERICA Nations Unies, New York, 1996, V.XLVI, Tom: XLVI.
- ARİSTOTELES, 1. Fizik Çev.: Saffet Babur, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997. 2. Metafizik, Çev.: Prof. Dr. Ahmet Arslan, Soysal Yay., İstanbul, 1996,
- ARIT, Selda, Kadınlar İçin Daha Uzun Bir Yaşam, Bilim-Teknik, 335/1997.
- ASENA, Orhan, Gılgames, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1996.
- ASIM EFENDİ, M. Kamus Tercümesi, (I-V), İstanbul, 1304.
- AŞKAR, Dr. Amr Süleyman, el-Kaza ve'l-Kader, Daru'n-Nefais, Amman, 1995.
- ATAURRAHİM, Muhammed, Bir İslam Peygamberi Haz. İsa, Çev. Kürşat Demirci, İnsan Yay., İst., 1985.
- ATAY, Prof. Dr. Hüseyin, 1. Ehl-i Sünnet ve Şia, A.Ü.İ.F.Y. Ankara, 1983, 2. İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Mtb. Ankara, 1983, 3. İslam'dan Önce Arap Yarımadasında Putperestlik ve Yayılışı. A.Ü.İ.F.D. VI, Ankara, 1959. 4. Kelam. (Prof.Dr.M.S. Yazıcıoğlu ile) M.E.B. Yay, İst. 1993, 5. Kur'an'a Göre İman Esasları, Ajans-Türk Mtb, Ank. t.y. 6. Kur'an'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları, 2. Bsk, Gelişim Mtb., Ankara, 1985.

- ATEŞ, Prof. Dr. Süleyman, 1. Kur'an-ı Kerim Tefsiri, 1-6, Yeni Ufuklar Nşr. İst., 1988, 2. Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, Kılıç Yay., Ankara, t.y., 3. Yeni İslam İlmihali, 6. bsk., Çelik Yayınevi, İstanbul, 1989.
- ATİK, Prof. Dr. M. Kemal, (Komisyon), İslâmî Kavramlar, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yay., Ank. 1997.
- AVNİ, Hüseyin, Kur'an'da Rızık Kavramı, Kalem Dergisi, 1989/17-18.
- AY, Eyyüp, İlâhî Mesajın Kadım Medeniyetlerdeki İzdüşümleri, İslâmî Arş., C: 9. Sayı: 1-4, Ankara, 1996.
- AYDIN, Dr. Ali Arslan, 1. İslâm Hristiyan Diyalogu ve İslâm'ın Zaferi, 2. Bsk. İslama Çağrı Yay, Ankara, 1984. 2. İslam'da İman ve Esasları, Hikmet Yay. İst. 1974. 3. Amentü Şerhi, Seha Neşr., İst. 1990. 4. İslam İnaçları Tevhid ve Kelam İlmi. Gonca Yay. 7. Bsk. İstanbul, 1984, 5. Müslümanın Amentüsü, Nur Dağıtım, Ankara, 1975.
- AYDIN, Ferit, İslam'da İnanç Sistemi, Kahraman yay. İstanbul, 1995.
- AYDIN, Prof. Dr. Mehmet, 1. Din Felsefesi, D.E.Ü.İ.F.Y. İzmir, 1990. 2. İslam Dini İlmihali, Hibaş Yay. Konya, 1984.
- AYDINLI, Abdullah, Ehl-i Hadis, T.D.V.İ.A., İstanbul, 1994.
- AYDINLI, Dr. Osman, Mutezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1998.
- AYDÜZ, Doç. Dr. Davud, Kur'an-ı Kerim'de Besinler ve Şifa, Timaş Yay. İstanbul, 1997.
- AYNİ, Bedreddin, Umdetu'l-Kâri Şerh Sahihi'l-Buhari, (I-17) Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- AYTEKİN, Dr. Arif, Tahavî Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri. İstanbul, 1996, y.y.
- BABANZADE, Ahmet Naim, İslam Ahlakının Esasları, T.D.V. Yay., Ankara, 1995.
- BAĞCI, H. Musa, Hadislere Göre Kader Problemi, Basılmamış Y.Lisans Tezi, Ankara, 1993.
- BAĞDADI, Hatib, Tarih-i Bağdad. (I-24) Thk.M. Abdulkadir Ata, Beyrut, 1997.
- BAĞDADI, Ebu'l-Berekat, Kitabu'l-Muteber fi'l-Hikme (1-3) Thk. V.Zeydan Haddad, Haydarabad, 1357. Trc: M. Şerafeddin, Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, (17-22) İstanbul, 1932.
- BAĞDADI, Abdulkahir, 1. Mezhepler Arasındaki Farklar, Terc. Prof. Dr. E.Ruhi Fığlalı, T.D.V. Yay. Ankara, 1991, 2. Usulu'd-Din, İstanbul, 1928.
- BAĞDADI, Ebu'l-Muzaffer, el-İntisar ve't-Tercih Li'l-Mezahibi's-Sahih, Envar Matbaası, İstanbul, 1941.

- BAĞDATLI, İsmail Paşa, İzahu'l-Meknun fi'z-Zeyl Ala Keşfu'z-Zunun an Esami'i ve'l-Funun (1-6). Thk. M.Ş. Yaltkaya, M.E.B. Yay. Ankara, 1945.
- BAKILLANÎ, Ebu Bekr, et-Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mülhidi'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havariç ve'l-Mutezile. Kahire, 1366/1947.
- BALTACIOĞLU, İ. Hakkı, Kur'an, Yıldız Mat. Ankara, 1957.
- BANARLI, N. Sami, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi (I-II), M.E.B. Yay. İstanbul, 1987.
- BÂR, Dr. M. Ali, Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı, Trc: A. Öztürk, T.D.V. Yay., Ankara, 1991.
- BASKAKOV, A.N. (Komisyon) Türkçe-Rusça Sözlük, Soysal Yay., İstanbul, 1989.
- BAŞAR, Prof. Dr. Alaaddin, Bir Kader Sohbeti, Zafer Yay., İstanbul, 1994.
- BAŞOL, Dr. Koray, Türkiye Nüfusundaki Gelişmeler, Ege Ün., İktisat Fak. İzmir, 1978.
- BAYSAL, Prof. Dr. Ayşe, Beslenme Kültürümüz, Kültür Bk. Yay., Ankara, 1990.
- BEDEVİ, Abdurrahman, Mezahibu'l-İslamiyye I-II, Beyrut, 1979.
- BEHİY, Prof.Dr. Muhammed 1. İslam Düşüncesinin İlahi Yönü, Trc: Prof. Dr. S.Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992. Kur'an-i Kavramlar, Terc: A. Turgut, Yöneliş Yay. İst., 1995.
- BELHÎ, Ebu'l-Kasım, Fazlu'l-İtizal ve Tabakatu'l-Mutezile, Thk. Fuad Seyyid, Tunus, 1974.
- BERTON, M-ÖZCEBE, H. Türkiye'de Nüfus ve Sağlık. Hac.Ünv. Nüfus Enstitüsü, Ank., 1993.
- BEYADÎ, Kemaleddin, İşaratu'l-Meram min İbarati'l-İmam. İstanbul, 1949.
- BEYADİZÂDE, Ahmet, İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadi Görüşleri, Trc, Dr. İ. Çelebi, M.Ü.İ.F.Y., İst., 1996.
- BEYDAVÎ, Kadı Abdullah, 1. Metaliu'l-İnzar ala Tevaliu'l-Envar, Thk, Abbas Süleyman, Hulusi Efendi, Mtb. İst.1305.2. Tefsiru'l-Beydavi (1-2), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- BEYDEBA, Kelile ve Dimne, Trc, Ö.R.Doğrul, Kültür ve Turizm Bak.Yay., Ankara, 1985.
- BEYHAKÎ, Ebu Bekr Ahmed, 1. İtikad ala Mezhebi's-Selef Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat. Thk: Dr.S.Cümevli Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1988. 2. el-Kaza ve'l-Kader. Kutubu's-Selam. Beyrut, 1989. Muhtasar Şubi'l-İman, Thk: M.ed-Dimeşki Beyrut, t.y.
- BİLGİSEVEN, Prof. Dr. A. Kurtkan, Din Sosyolojisi, Filiz Kitabevi, İstanbul, 1985.
- BİLMEN, Ö. Nasuhi, 1. Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri (1-8). Akçağ Yay. Ankara, 1991. Mülhhas İlm-i Tevhid: Ahmed Said Mtb. İstanbul, 1962. 3. Muvazzah İlm-i Kelam, Bilmen Yay., İstanbul, t.y.

- BİN HAMZA, Muhammed, Kur'an Tercemesi (I-II) Haz. Dr. A. Tabakoğlu, M.E.B. Basımevi, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1976.
- BİRGİLİ, Mehmed Efendi, Tuhfet'ul-Müsterşidin fi Beyani Fırakı Mezâhibi'l-Müslimin, Trc, Doç.Dr.A.İlhan, D.E.Ü.İ.F.D. VI/İzmir, 1989.
- BOLAY, Prof. Dr. S. Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, 4. Bsk. Akçağ Yay., Ankara, 1987.
- BOZKURT, G.- SHORTER, F.C., (Edt), Türkiye Demografyası, Hacetepe Üniv. Yay., Ank. 1971.
- BRATTON, Prof.Dr.F.Gladstone, Yakın Doğu Mitolojisi, Terc: N. Muallimoğlu, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1995.
- BROCKELMANN, C. İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi, Trc, N. Çağatay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1954.
- BRZEZİNSKİ, Z. Büyük Satranç Tahtası, Trc, E. Dikbaş, E. Kocabıyık, Sabah Yay., İst. 1998.
- BUHARÎ, Ebu Abdullah İsmail, el-Camiu's-Sahih (1-8) Çağrı Yay., İst. 1981.
- BULUT, Mehmet, Kaderiyye, Sosyal Bilimler Anp. (1-4) Risale Yay. İstanbul, 1990.
- BÛTÎ, Prof.Dr.S. Ramazan, İslam Akaidi, Terc.: M.Yolcu, H. Altınalan, Madve Yay., İst. 1986.
- CAFERİYAN, Resul, Masum İmamların Fikir ve Siyasi Hayatı (1-2), Terc: C. Bayar. Kevser Yay., İstanbul, 1994.
- CAFER-İ SADIK, Buyruklar, Can. Yayınları, İstanbul, 1998.
- CAHİZ, Ebu Osman, el-Beyan ve't-Tebyin (I—4) Thk, A. Harun, Kahire, 1985.
- CAN, Şefik, Klasik Yunan Mitolojisi, (1-2) İnkılap ve Aka Yay. İstanbul, 1963.
- CANAN, Prof. Dr. İbrahim, 1. Hadis Ansiklopedisi (1-18) Akçağ, Yay., İstanbul, 1993. 2. Hz.Peygamberin Sünnetinde Tıb, Akçağ Yay., Ankara, 1995.
- CANAN, M. Zeki, Ansiklopedik Din ve İnanç Sözlüğü, İstanbul, 1983.
- CANBAY, Vasıf, Hurafesiz İslam Dini ve Kur'an Dini, Zemin Mtb. Adana, 1958.
- CERİT, Doç.Dr. Sevil, Türkiye'de Nüfus-Doğurganlık Ölümleri, Yeniçağ Yay., Ankara, 1989.
- CEVDET PAŞA, A.Kıyas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa (1-2), Sad.: A. Arslan, Arslan Yayınları İstanbul, 1977.
- CEVHERİ, İsmail, es-Sihah (1-6). Thk, Ahmed A. Atar, Mısır, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, t.y.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, 2. Bsk. Elçin Yay., Ankara, 1997.
- CEZÂİRİ, Ebu Bekr Hababir, Akidetu'l-Mü'min, Kahire, Kutubu's-Selefiyye, t.y.
- CEZİRİ, Abdurrahman, Tavdihu'l-Akaid fi İlmi't-Tevhid, Hadaratı's-Şarkıyye, 1932, y.y.

- CHALLAYE, Felicien, Dinler Tarihi, Trc. S. Tiryakioğlu, 3. Bsk, Varlık Yay. İst. 1994.
- CILACI, Yrd. Doç. Dr. Osman, Dinler ve İnsanlar, Damla Yay, Konya, 1990.
- CORBİN, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Trc, Prof. Dr. H. Hatemi, İletişim Yay, İst. 1986.
- CÜRCÂNÎ, S. Şerif, 1. Kitabu't-Tarifât, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988., 2. Şerhu'l-Mevakıf (1-8) İstanbul, 1325.
- CÜVEYNÎ, Abdulmelik, 1. El-Akide'tu'n-Nizamiyye, M.Ü.İ.F.Y. İst. t.y. (Kahire. Envar Mtb, 1367), 2. Kitabu'l-İrşad, Thk, A. Temim, Kutubi's-Sakafiyye, t.y. 3. Eş-Şamil fi Usuli'd-Din, Thk. H. Klover, Kahire, 1989.
- ÇAĞATAY, Dr. Neşet, İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, A.Ü.İ.F.Y. Ank. 1982.
- ÇAĞLAYAN. H. Aile Hekimliği, İletişim Yay., Ankara, 1995.
- ÇAĞLAYAN. Mehmet, Ehl-i Sünnet ve Akaidi, Çağlayan Yay., İstanbul, 1988.
- ÇAĞLI, Y. Ziya, Bir Tefsir Meselesi, Ecel, Sebilü'r-Reşad IX / 223.
- ÇANTAY, H. Basri, Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim (1-3) 13. Bask. İstanbul, 1984.
- ÇELİK, Celaleddin, Kur'an'da Toplumsal Değişim, İnsan Yay. İstanbul, 1996.
- ÇELİK, Kadri, Bir Devrimin Anatomisi, Evrensel Yay, İstanbul, 1995.
- ÇETİN, Doç. Dr. Mustafa, Kur'an'da Şifa Kavramı, D.E.Ü.İ.F.D. VII, İzmir, 1992.
- ÇİĞMAN, Dr. M. Kenan, Kaza-Kader Hayır ve Şer Rızık Ecel ve Tevekkül, Ankara, t.y.
- ÇUBUKÇU, Doç. Dr. İ. Agah, Mutezile ve Akıl Meselesi, A.Ü.İ.F.D. 12/1964, Ankara.
- DALKIRAN, Yrd. Doç. Dr. Sayın, İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz, OSAV, İstanbul, 1997.
- DANIŞMAN, Nafiz, 1. Cahiliye Kelimesinin Mana ve Menşei, A.Ü.İ.F.D. Ankara, 1958. 2. Kelam İlmine Giriş, A.Ü.İ.F.Y. Ankara, 1955.
- DANIŞMEND, İ. Hami, Garb Menbâlarına Göre Eski Türk Seciye ve Ahlâkı, İstanbul, 1982.
- DAREKUTNÎ, Ebu'l-Hasan, es-Sünen, t.y. y.y.
- DARİMÎ, Ebu Abdullah, Sünen-i Darimi, İstanbul, 1981.
- De BOER, T.J., Tarihu'l-Felsefeti fi'l-İslam. Beyrut, 1954. İslam'da Felsefe Tarihi, Trc, Yaşar Kutluay, Ankara, 1960.
- DEMENEY, Dr. F.C.S. Türkiye'de Ölüm Seviyesi, Doğurganlık ve Yaş Yapısı Tahminleri, Sermet Mtb. İstanbul, 1968.
- DEMİRCİ, Kürşat, 1. Dinlerin Dejenerasyonu, İnsan Yay., İstanbul, 1985. 2. Hinduizmin Kutusal Metinleri Vedalar, İşaret Yay, İst, 1991
- DESÜKÎ, Faruk, el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İslam (1-2) İskenderiye, 1982.

- DEVELİOĞLU, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Aydın Yay. Ankara, 1986.
- DEVVÂNÎ, Celaluddin, Şerhu Akaid-i Adudiyye, Trc, A.Hamdî, Trabzon, 1311.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyyuddin, Hücetullahi'l-Balîğa, (1-2) Trc: Dr.M.Doğan, İz Yay., İst., 1994.
- DOĞAN, Dr. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, Birlik Yay, Ankara, 1986.
- DOĞAN, İsa, 1. Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu ve Kelami Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1987, 2. Zeydiyye Mezhebi, Şiilik Sempozyumu, İst., 1993.
- DOĞAN, L-Kutluay, Y. Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu, A.Ü.İ.F.D.C. /III, Ankara, 1954.
- DOZY, R. Supplement Aux Dictionnaires Arabes, (1-2) Beyrut, 1968.
- DRAZ, M. Abdullah, İslamın İnsana Verdiği Değer, Trc.N.Demir, Kayhan Yay., İst., 1983.
- DRURY, Nevill, Şamanizm, Terc, E. Şimşek, Okyanus, Yay., İst. 1996.
- DUGAYM, Dr. Semih, 1. Felsefetu'l-Kader fi Fikri'l-Mutezile, Daru't-Tenvir, Beyrut, 1985., 2. Mustalahat-i İlm-i Kelami'l-İslâmi (I-II), Lübnan, 1998.
- DURALÎ, Prof.Dr. Teoman, Biyoloji Felsefesi, Akçağ Yay., Ankara, 1992.
- DURANT, A.Will, Tarih Üzerine, Trc, H. Zamantıl, Hülbe Yay. İst. 1983.
- EBU DAVUT, Süleyman. es-Sünen (1-5) İstanbul, 1981.
- EBU HAMİD, b. Mezruk, Ehl-i Sünnetin Müdafası, (1-2) Bedir Yay. İst. 1994.
- EBU HANİFE, 1. Fıkh-ı Ekber, Trc, H.B. Çantay, Ankara, 1982, 2. (Fıkh-ı Ekber el-Alim ve'l-Muteallim, el-Fıkh-ı'l-Ebsat, Risaletu Ebi Hanife, el-Vasiyye), Trc: M. Öz, Kalem Yay, İstanbul, 1981, 3. İslam'ın İnanç Esasları, Terc: İ. Bayer, İhtar Yay., Erzurum, t.y.
- EBU'L-BEKA, İbn Musa. Külliyyat Thk, A. Deruşi, M.Miari, Beyrut, 1993.
- EBU'L-MÜNTEHA, Ahmed, Şerh Fıkh-ı'l-Ekber, Matbaatu'l-Amira, İstanbul, 1992.
- EBU'S-SUUD, İrşadi Akli's-Selim İla Mezaya'l-Kitabi'l-Kerim (I-V). Daru'l-Fikr, t.y.
- EBU YÂLÂ, el-Ferra, Kitabu'l-Mutemed Fi Usuli'd-Din. Thk. H. Zeydan, Beyrut, 1974.
- EBU ZEHRÂ, Prof. Muhammed, 1. Ebu Hanife, Trc. O. Keskiöglü, Can Kitabevi, Konya, 1981. 2. İmam Cafer Sadık, Trc, İ. Tüfekçi, Şafak Yay., İst. 1992., 3. İmam Malik, Trc. O. Keskiöglü, Hilal Yay. Ankara, 1984, 4. İmam Zeyd, Trc: S. Parlak-A.Karababa. Şafak Yay. İst. 1993. 5. İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhî Mezhepler Tarihi (1-2), Trc, A. Şener, Hisar Yay. İst. t.y.
- EGEMEN, Prof. Dr. B. Ziya, Ölüm Üzerine, A.Ü.İ.F.D. 11/1963. Ankara.
- EKEN, İbrahim, Kader, Tevhid Yayınları, Ankara, 1963.

- ELÇİN, Prof.Dr. Şükrü, Halk Edebiyatına Giriş, Kültür Turizm Bk. Yay., Ankara 1986.
- EPSTEİN, Perle, Kabala, Oharma Yay. Trc, N. Karayazgan-Ş. Barkın, İstanbul, 1993.
- ERCE, H. Ziya, İslam'da Kaza ve Kader, Yaylacık Mtb. İstanbul, 1968.
- ESED, Muhammed, Kur'an Mesajı (1-3) Trc. C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., İst., 1996.
- EŞARÎ, Ebu'l-Hasan, 1. İbane an Usulu'd-Diyane, Thk. Abbas Sabbağ, Daru'n-Nefais, Beyrut, 1994. 2. Kitabu'l-Luma fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Ziyağ ve'l-Bidea. Nşr. R.J. Mac Carthy, Beyrut, 1952. Thk: Şeyh Abdulaziz İzzeddin 3. Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu Musallin Thk, Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- EYUB, Ali, A.K.M. 1. Tahaviyye, Trc, A. Demircan İ.D.T. İçinde. 2. Maturidilik, Trc, A. Ünal, İ D.T. içinde, İnsan Yay., İst., 1990.
- EYUBOĞLU, İsmet Zeki, Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, 3. Bsk. Sosyal Yay., İst., 1995.
- EZHERİ, Ebu Mansur, Tehzibu'l-Luğa, (1-15) Thk, M. Ebu'l-Fazl, Kahire, 1384.
- FAHRİ, Prof. Dr. Macit, 1. İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Trc, Ş. Filiz, İnsan Yay., İst., 1998. 2. İslam Felsefesi Tarihi, Çev.: K. Turhan, İklim Yay., İst., 1987.
- FARABÎ, et-Türki, Risale li Eflatun'il-İlâhi fi'r-Redd men Kale İnne'l-İnsan Telâşa ve Fenâ Bâdel-Mevt. Thk, M.T. Küyel, Atatürk Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1990.
- FARUKÎ, İsmail R- Luis Lamia, İslam Kültür Atlası, Trc, M.O.Kibaroglu-Z.Kibaroglu, İnkılâb Yay., İstanbul, 1991.
- FAZLİ, Dr. Abdulhavi, Hulasatu İlmi'l-Kelam, 1988, y.y.
- FAZLUR RAHMAN, 1. Ana Konularıyla Kur'an, Trc, A. Açıkgenç, Fecr Yay., Ank., 1987., 2. İslam, Trc, Doç.Dr. M. Dağ-Doç.Dr. M. Aydın, Selçuk Yay., İst., 1981. 3. İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp, Trc, A.B. Baloğlu-A.Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank. 1997.
- FERGANİ, Ali b. Osman Uşî, Lamiyye-i Kelâmiyye, A.Ü.İ.F.D. III/Ankara, 1954.
- FERYABÎ, Ebu Bekr, Kitabu'l-Kader, Thk, A. Hamde'l-Mansur, Riyad, 1997.
- FİCTE, G. La Destination de l'Homme, Paris, 1942.
- FİRUZÂBÂDÎ, Mecduddin, el-Kamusu'l-Muhit, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- FIĞLALI, Prof. Dr. E. Ruhi, 1. Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri, 3. Bsk., Selçuk Yay., İst., 1986, 2. İmamiyye Şiası, Selçuk Yay., İstanbul, t.y.
- FRANK, Philipp, Doğa Bilimlerinde Pozitivizm, Trc, M.Y. Öner, Spartaküs Yay., İst., 1995.
- FROLOV, İvan, Felsefe Sözlüğü, Trc, A. Çalışlar, Cem Yay., İst., 1997.

- FUZÛLÎ, Muhammed, Matlau'l-İtikad fî Marifeti'l-Mebdei ve'l-Mead, Nşr. M.C. et-Tanci, Trc, Esad Coşan-Kemal Işık, A.Ü. Dil-Tarih Coğrafya Fak.Y., 1962.
- GARDET, Louis, 1. Dieu et la Destine de L'Homme, Paris, 1967, 2. İslam Dini İlimleri İçinde İlm-i Kelamın Yeri Üzerinde Bazı Düşünceler, Trc, M. Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D. XXIV, Ank. 1981. Anawati, M.M. ile birlikte, 3. Introduction à la Theologie Musulmane, Paris, 1948, Trc, N. Güler, Ankara, 1978.
- GAZALÎ, Ebu Hamid, 1. İlcamu'l-Avam an ilmi'l-Kelam, Trc, S.Ünal, İzmir, 1987. 2. İhya'ul-ulumî'd-Din (1-4) Trc, A. Serdaroğlu, Bedir Yay., İst., 1974. 3. İtikatta Orta Yol. Trc, K. Işık, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1971. 4. Kavaidu'l-Akaid, Thk, M. Muhammed Ali. Beyrut, 1985. 5. Mecmu'atu'r-Resail, (1-7) Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- GAZALÎ, Muhammed, 1. Fakihlere ve Muhaddislere Göre Nebevi Sünnet. Trc, A.Özek, İst, 1992, 2. Kur'anı Anlamada Yöntem, Trc, Yrd. Doç.Dr. E. İşler, Şule Yay., 1998.
- GILSON, Etienne, Tanrı ve Felsefe, Trc, M. Aydın, D.E.Ü.Y., İzmir, 1986.
- GİMARET, Daniel, 1. La Doctrine da'l-Aşari, Paris, 1990, 2. Les Noms Divins en-İslam, Paris, 1988.
- GOLDZİHER, İgnaz, 1. el-Akide ve's-Şeria fi'l-İslam. Thk, M.V. Mirza, Lübnan, 1966, 2. Beda Md., M.E.B. İ.A. İstanbul, t.y., 3. Ecel Md. M.E.B. İ.A. İstanbul, t.y, 4. Hadis Tedkikleri, (I-II), Trc, Doç. Dr. M. S. Hatiboğlu, Ankara, 1969.
- GÖLCÜK, Prof. Dr. Şerafettin, 1. İslam Akaidi, Esra Yay., Konya, 1994. 2. Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri, Kayıhan Yay., İstanbul, 1979, 3. Kelam Tarihi, Esra Yay., Konya, 1992, 4. Kemal Paşazade'nin İnsan Anlayışı, D.İ.B.Yay., Ankara, 1989. 5. Kelam, Süleyman Toprak ile, Tekin Ktbv. Konya, 1991.
- GÖLPINARLI, Abdulbâki, Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik. Der Yay. İst.1979.
- GÜLER, Doç. Dr. İlhami, Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu, Ankara Okulu yay., Ankara, 1998.
- GÜNDÜZ, Şinasi, Sabiiler. Vadi Yay., Ankara, 1995.
- HACCAC, Abdullah, Kuranla Tedavi Usulleri, Trc, N.Erdoğan, Pamuk Yay., İst. t.y.
- HADDAD, Abdullah, Ömrün Beş Mevsimi, Trc, A. Hüsrevoğlu, Erkam yay., İst., 1996.
- HAFİZ-İ ŞİRÂZÎ, Divan, Haz.: Prof. Dr. Abdulkadir Karahan, Kültür Bak. Yay., t.y.
- HALİL, İmadüddin, İslam'ın Tarih Yorumu, Trc, Doç.Dr.A. Ağırakça, Risale Yay., İst., 1988.

- HANÇERLİOĞLU, Orhan, 1. Felsefe Ansiklopedisi (1-9) Remzi Ktb. İstanbul, 1977, 2. Felsefe Sözlüğü, Remzi Ktb. İstanbul, 1989, 3. İnanç Sözlüğü, Remzi Ktb. İst. 1974. 4. İslam İnançları Sözlüğü, Remzi Ktb., İst., 1984. 5. Düşünce Tarihi, Remzi Ktb, İst., 1993.
- HANEFİ, Ebu Muhammed, el-Fıraku'l-Müfterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zanadika, A.Ü.İ.F.Y., Trc, Dr. Y.Kutluay, Ankara, 1962.
- HANEFİ, Hasan, Mine'l-Akide (1-5) Kahire, 1988.
- HANEFİ, Zeynuddin Kasım, Kitab el-Musamere, Çağrı Yay., İstanbul, 1979.
- HARPUTİ, Abdullatif, 1. Tenkihu'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam (1-2) Dersaadet, İst., 1330. 2. Tekmile Tenkihu'l-Kelam, Dersaadet, İstanbul, 1330.
- HASAN BASRİ, 1. Risale fi'l-Kader, Thk, M. Amare, Daru'l-Hilal, Kahire, 1971. 2. Tefsiru Hasan Basri (1-2) Thk. M. Abdurrahim, Daru'l-Hadis, Kahire, t.y.
- HASAN HALİD, Semahat, el-İslam ve Ru'yetuhu Fima Bade'l-Hayat, Beyrut, t.y.
- HASENÎ, Haşim Maruf, Usulu't-Teşeyyu, Daru'l-Kelam, Beyrut, t.y.
- HATİBOĞLU, Prof.Dr. Mehmet S. 1. Müslüman Alimlerin Buharî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri, İs.Arş. 10/1997. Ankara, 2. Şerefu Ashabi'l-Hadis, D.İ.B. yay., Ankara, 1991.
- HAVVA, Said, Hadislerle İslam Akaidi (1-5), Trc, (Komisyon) Aksa Yay., İst, 1996.
- HAYYAT, Ebu'l-Hüseyin Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd Âla İbn el-Ravendi el-Mulhid Âle'l-Müslimin ve't-Tane Aleyhim. Thk, A.N.Nader, Matbaa Katolikiyye, Beyrut, 1957.
- HERODOTOS, Herodot Tarihi, Trc, M. Ökmen, Remzi Ktb, 3. Bsk., İstanbul, 1991.
- HİNDİ, Halilu'r-Rahman, İzharu'l-Hak.(I-II), Nşr., M.Sekafe, Beyrut, t.y.
- HIZIR BEY, Kaside-ı Nûniyye, Trc, M.S.Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D. XXVI/1981, Ankara.
- HISLOP, J.A.- BANKS, A.L. Sağlık ve Hijyen, Trc, Y. Tunç, Ankara, 1967.
- HOAGLAND, M.B. Hayatın Kökleri, Trc, Ş. Güven 2 .bsk. Tübitak, Ankara, 1996.
- HODDUS, L. Konfüçyüs Dini. Trc, Dr.G. Tümer, A.Ü.İ.F.D., XXI/Ankara 1976.
- HOMEROS, 1. İlyada, Trc, A.Erhat-A.Kadir, 7. Bsk., İst., 1993. 2. Odysseia, Trc, A. Erhat, A. Kadir, Can Yay., 6. Bsk. İstanbul, 1992.
- HUDGSON, M.G.S. İslam'ın Serüveni, (1-3) Trc, Komisyon, İz Yay., İst., 1993.
- HUME, David, Din Üstüne, Trc, M. Tunçay, Kaynak Yay., İstanbul, 1983.
- HUMEYYİS, Dr. Muhammed, Tahavi Şerhi, Trc, M.E. Akın Guraba Yay., İst., 1994.
- HÜSEYİN KAZIM KADRİ, Türk Lugatı (1-4), Devlet Mtb., İst., 1928.
- HÜSEYNİ, Yahya, Resailu'l-Adl ve't-Tevhid, Thk, M. Amare, Daru'l-Hilal, 1971, y.y.

- İbn ABBAS, Tefsiru İbn Abbas, Thk, R. Abdülmü'min, Beyrut, 1991.
- İbn ABD RABBİHİ, Ebu Ömer, Kitabu İkdu'l-Ferid (1-7) Beyrut, 1992.
- İbn EBİ'L-HADİD, Şerh Nehcu'l-Belağa (1-20) Thk, M. Ebu'l-İbrahim, Beyrut, 1965.
- İbn EBİ'L-İZZ, el-Hanefi, Şerhu Akidetu't-Tahavi, Thk, M.N. el-Bâni, Mektebü'l-İslami, Beyrut, 1988.
- İbn ENES, Malik, Muvatta, (1-2) İstanbul, 1981.
- İbn FÂRİS, Ebu'l-Hüseyn, 1. Kitab Mucmelu'l-Luğa, Thk, Şeyh Şehabuddin, Beyrut, 1994. 2. Mucem el-Mekayısu'l-Luğa, Thk, A.M. Harun, Kahire, 1947..
- İbn FÜREK, Ebu Bekr, Mücerred Makalat el-Eşarî, Ed.: D. Gimaret, Paris, 1987.
- İbn HALDUN, 1. Mukaddime (1-3) M.E.B. Yay, İstanbul, 1985, 2. Şifau's-Sail li-Tezhibi'l-Mesail, Trc, M.T. Tanci, A.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 1958.
- İbn HANBEL, Ahmed, 1-Müsned (1-6) İstanbul, 1981, 2- er-Reddu Ale'z-Zanadika ve'l-Cehmiyye. Thk, M. Şam, Riyad, 1967.
- İBNU'L-HANEFİYYE, Hasan, er-Risale Fi'r-Red Ale'l-Kaderiyye, Thk, J.V.Ess, Beyrut, 1977.
- İbn HACER, Ahmed b. Ali, Fethu'l-Bari bi Şerh Sahihi'l-Buhari (1-17). Thk, A. bin Ba'z, Daru'l- Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn HAZM, Ebu Muhammed Ali, 1. İlmi'l-Kelam Ala Mezahibi Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemaa Thk, Dr. Ahmet Hicazi, Kahire, 1979. 2. Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal. (1-5), Mısır. 1902. 3. Usul-i Din Trc, İ. Aydın, İnsan Yay., İst., 1991.
- İbn HÜMAM, Kemaleddin, el-Müsayere fi'l-Akaidi'l-Müniciye fi'l-Ahire. Çağrı Yay., İst., 1979.
- İbn KAYYIM el-CEVZİYYE, 1. el-Menaru'l-Münif fi's-Sahih ve'd-Daif, Trc, M. Can, Cantaş Yay., İst., 1992. 2. Şifau'l-Alî'l- fi Mesaili'l-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikmetu ve't-Ta'lil, Mısır, 1323.
- İbn KEMAL, Şemseddin Ahmed, 1. Ecel Risalesi, İstanbul, 1610. 2. Evsaf-ı Kitab. İst. t.y. 3. Resail (I-III), İst. 1316. 4. Risale fi'l-Cebr ve'l-Kader. İbrahim Efendi Mtb. İst, 1182.
- İbn KESİR, Ebu'l-Fida, 1. Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, (1-5) Beyrut, 1992. 2. Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri (1-16) Trc, B. Karlığa-B. Çetiner, Çağrı Yay., İst., 1984.
- İbn KÜTEYBE, ed-Dineveri, 1. Kitabu'l-Maarif, Trc, H.Ege, Şelale Yay., İst., t.y., 2.Te'vilu Muhtelifu'l-Hadis, Trc, M. H. Kırbaşoğlu, Kayıhan Yay., İst., 1979.
- İbn MACE, Muhammed, Sünen (1-2) İstanbul, 1981.

- İbn MANZUR, Ebu'l-Fazl, Lisanu'l-Arab (1-18) Beyrut, 1988.
- İbn MUNDE, Ebu Abdullah, 1. el-İman (1-2) Thk, Ali b. Muhammed, Beyrut, 1987. 2. Kitabu't-Tevhid, (1-3) Medine, 1994.
- İbn MURTAZA, Ahmed b. Yahya, 1. Kitabu'l-Kalaid Fi Tashihi'l-Akaid. Thk, Dr. N. Nadir Daru'l-Maşrik, t.y. 2. Tabakatu'l-Mutezile. Thk, S.D. Wilzer, Beyrut, 1961.
- İbn NEDİM, Ebu'l-Ferec, Fihrist, Thk, Ş. Ramazan, Daru'l-Fetva, Beyrut, 1994.
- İbn RÜŞD, Ahmed, 1. Faslu'l-Makal, Trc, B. Karlığa, İşaret Yay., İst. 1992, 2. el-Keşf an Minhaci'l-Edille, Haz. S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 1985. 3. Mukaddemat, (1-2) Beyrut, Daru's-Sadr, t.y.
- İbn TEYMİYE, Takıyyuddin, 1. Akidetu'l-Vasıtiyye, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, t.y., 2. Ehl-i Sünnet İtikadı, Trc, M. Fatih el-Murabit, Tevhid Yay., İst., 1996, 3. Kaza ve'l-Kader, Thk, Seyyid Cüneyli, Beyrut, 1991, 4. Kelimu't-Tayyib, Trc: A.Yılmaz-A. Kalaycı, Pınar Yay., İst.1986 5. Külliyyat (1-7) Trc, Komisyon, Tevhid Yay., İst. 1987. 6. Mecmuatu'r-Resail Ve'l-Mesail (1-5), Mısır, 1349. 7. Mecmuu Fetava, (1-37), Riyad 1382.
- İbnul-KELBİ, Hişam b. Muhammed, Pulhar Kitabı, Trc, B. Düşüngen, A.Ü.İ.F.Y., Ank. 1969
- İBRAHİM, Muhammed, Nehcu'l-Belağa (1-2) Thk, M. Ebu'l-Fazl, Beyrut, 1988.
- İBRAHİM, M. Ahmed, Kitab Miracu'l-Murid fi İlmi't-Tevhid, Mısır, t.y.
- İCÎ, Aduddin, 1. Akaid-i Risalesi, Trc, N. Sadak, İst., 1966. 2. Akaid-ı Adudiyye Şerh Celâli Tercemesi, Trc, A. Hamdi, Trabzon. 3. el-Mevakıf fi-İlm-i Kelam, Beyrut, t.y.
- İKBAL, Dr. Muhammed, İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, Trc, Dr. N. A. Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, 1995.
- İLHAN, Doç.Dr. Avni, Şia'da Usulu'd-Din. Şiilik Sempozyumu İçinde, İstanbul, 1993.
- İMRU'L-KAYS, Yedi Askı, Trc, Ord. Prof. Ş. Yaltkaya, M.E.G.S.B. Yay., İst. 1985.
- İNAN, Prof.Dr. Abdulkadir, 1. Eski Türk Dini Tarihi, Kültür Bk. Yay., İstanbul, 1976, 2. Tarihte ve Bugün Şamanizm, T.T.K. Yay., 4.Bsk. Ankara, 1995. 3. Manas Destanı, İst., 1992. 4. Müslüman Türklerde Şamanizmin Kalıntıları, A.Ü.İ.F.D. IV/1952.
- İRAKÎ, Ebu Muhammed, el-Fıraku'l-Mufterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zanadika. Nşr., Y.Kutluay, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1961.
- IRVING, T. Ballantine (Komisyon) Kur'an Temel İlkeler, Haz.C.Polat, İlke Yay., İstanbul, 1992.
- İŞİK, Doç. Dr. Kemal, 1. Maturidi'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı. Fütuvvet Yay., Ank., 1980, 2. Mutezile'nin Doğuşu ve Kelamî Görüşleri. A.Ü.İ.F. Yay., Ank., 1967.

- İŞİM, Dr. M.A. Upanışadlar, Dergah Yay., İstanbul, 1976.
- İSBEHANİ, Ebu'l-Kasım İsmail, el-Huccetu Fi Beyani'l-Muhce ve Şerh Akidetu Ehli's-Sünne (1-2) Thk, M. Ebu Rahim, Daru'r-Râye, Riyad, 1990.
- İSEN, Prof.Dr. Mustafa, Acıyı Bal Eylemek, Akçağ Yay., Ankara, 1994.
- İSFEHANİ, Ragıb, 1. Müfredat Elfazı'l-Kur'an, Beyrut, 1992., 2. Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1986.
- İSFERAYİNİ, Ebu'l-Muzaffer, et-Tabsır fi'd-Din ve Temyizu'l-Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin. Thk, M. Kevseri, Mısır, 1940.
- İSFERAYİNİ, İbrahim b. Muhammed, Haşiye Ala Şerhi Akaid-i Nese fi li'l-Taftazani, İst., 1288.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, (1-13), M.E.B. Yay., İstanbul, t.y.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, (1-20), T. D.V. Yay., İstanbul, 1988.
- İSLAM ANSİKLOPEDİSİ, (1-6), Şamil Yayınları, İstanbul, 1990.
- İSLAMOĞLU, Mustafa, İman Risalesi, 4. Bsk., Denge Yayınları, İstanbul, 1993.
- İSTANBULÎ, Emin, Feraidu'l-Fevaid fi Beyani'l-Akaid, İstanbul, 1262.
- İZMİRLİ, Ord.Prof.İsmail Hakkı, 1. İslam'da Felsefe Akımları, Kitabevi Yayınları, Haz.: N.A. Özalp, İst. 1995, 2. Muhassalu'l-Kelam, Evkaf Mtb., İst., 1336., 3. Mulahhas İlm-i Tevhid, Kanaat Mtb., İst., 1338, 4. Yeni İlm-i Kelam, Haz. Dr.S.Hizmetli, Ümran Yay., Ank., 1981.
- İZUTSU, Toshihiko, 1. İslam Düşüncesinde İman Kavramı, Trc, S. Ayaz, Pınar Yay., İst., 1984., 2. Kur'an'da Allah ve İnsan, Trc, S.Ateş, Kevser Yay., Ankara, 1975., 3. Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, Trc, S.Ayaz, Pınar Yay., İst., 1984.
- İZZETBEGOVİÇ, Ali, Doğu ve Batı Arasında İslam, Trc.: S. Şaban, Nehir Yay., İst. t.y.
- JACQUES, Jamier, Tevrat, İncil ve Kur'an, Trc.: S. Yıldız, Dergah Yay., İst., 1980.
- JANSEN, J.J.G., Kur'an'a Bilimsel Filolojik-Pratik Yaklaşımlar, Trc, H.Aras, Fecr Yay., Ankara, 1993.
- KADI ABDULCABBAR, Ebu'l-Hasan, 1. el-Mecmu li'l-Muhit bi't-Teklif (I-II), Thk, J.J.Hauben, Kahire, t.y., 2. el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl, Thk, A. Fuad, Matbaa Mısır, 1962., 3. Müteşabihu'l-Kur'an (I-II) Daru't-Turas., Thk, Dr. A.M. Zarzur, Kahire, 1969., 4. Şerh Usulu'l-Hamse, Kahire, 1988.

- KADIZÂDE, Anmed b. Muhammed, Feraidu'l-Fevaid, (Tam Amentü Şerhi), Sad.: M. Rahmi, Sağlam Ktb., İst., t.y.
- KAFESOĞLU, Prof.Dr. İbrahim, Eski Türk Dini, Kültür Bak. Yay., Ankara, 1980.
- KAM, Ferit, Dini Felsefi Sohbetler, Sad, S.H. Bolay, D.İ.Bşk. Yay., Ankara, t.y.
- KARA, Bünyamin, Dinler Tarihi Açısından İslam Dininde Ölüm, Basılmamış Lisans Tezi. Ankara, 1985.
- KARACABEY, Salih, Hadis Vahy Münasebeti ve Tıpla İlgili Hadisler Hakkında Hattabî'nin Görüşleri, U.Ü.İ.F.D. IV/1992.
- KARADENİZ, Doç.Dr.Osman, 1. Ecel Üzerine, Anadolu Mtb., İzmir, 1992., 2. Hasan Basrî ve Kelâmî Görüşleri, D.E.Ü.İ.F.D. II/1985., 3. Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar, D.E.Ü.İ.F.D. VII/1992.
- KARAGÖZ, Dr.İsmail, Kur'an'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum. Çelik yay. İst. 1996.
- KARASAN, Prof. Mehmet, İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri, A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1953.
- KARATAŞ, Şaban, Şia'ya Göre Kur'an'ın Tahrifi Problemi, Ankara, 1994.
- KAROL, Sevinç (Komisyon), Modern Biyoloji, M.E.B. Yay., İstanbul, 1982.
- KARTOĞLU, H. Ümit, Bölgelere Göre Bebek Ölümleri, Hac. Üniv. Enstitüsü, 10/1982.
- KASTALANİ, Muslihiddin M. Şerhu'l-Akaid Haşiyesi, t.y., y.y.
- KAŞIFU'L-GITA, Muhammed, 1. Aslu'ş-Şia ve Usuluha. Londra, 1994, , 2. Caferi Mezhebi ve Esasları, Trc, A. Gölpınarlı, İstanbul, 1966. 3. Geliniz Şia Nedir Öğrenelim, Trc, Abdullah Ünlü, Evrensel Yay., İstanbul, 1996.
- KATİP ÇELEBİ, Mustafa, Keşfü'z-Zunun an Esamii'l-Kütüb ve'l-Fünün (1-6), Beyrut, Daru'l-Fikr, 1982.
- KAVILLİOĞLU, Hamdi, Kemaleddin el-Beyadî'nin İslam Kelamındaki Yeri., Konya, 1994.
- KAYA, Dr. Mahmut, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, Ekin Yay., İst., 1983.
- KAYAERLİ, M-Cilacı, Osman, Dini Terimler Sözlüğü, Nur Yay., Konya 1986.
- KAZANCI, Doç.Dr. A. Lütfi, 1. Akaid ve Kelam, Marifet Yay., İst., 1983., 2. İslam Akaidi, Marifet Yay., İst., 1995., 3. İslam'da İrade, Kaza ve Kader, İst., 1966.
- KAZVİNİ, Muhammed, eş-Şia fi Akaidihim ve Ahkamihim, Beyrut, 1993.
- KAZVİNİ, Siraceddin, Muhtasarı Şuubi'l-İman, Thk, M. Dimeşki, t.y.

- KEKLİK, Nihat, Felsefede Metafor, İ.Ü.E.F. Yay., İst., 1990.
- KENNY, Anthony, Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti, Trc, Yrd.Doç.Dr. Hanifi ÖZCAN, D.E.Ü.İ.F.D. VI/1989.
- KESKİN, Yrd. Doç.Dr. Halife, İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza, Beyan Yay., İst., 1997.
- KİNDÎ, İshak, Felsefi Risaleler, Trc, M. Kaya, İz Yay., İst., 1994.
- KİTAB-I MUKADDES, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1981.
- KILAVUZ, Yrd.Doç.Dr. A. Saim, Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş, Ensar Yay. İstanbul 1987.
- KILIÇ, Cevdet, Büyük Mütefekkir Muhammed İkbal, Ankara, t.y.
- KINALİZÂDE, Ali Efendi, Ahlâk-ı Âlâ, Tercüman 101 Temel Eser, İstanbul, t.y.
- KIRBAŞOĞLU, Doç.Dr. M. Hayri, İslam Düşüncesinde Sünnet, Fecr Yay., Ankara, 1993.
- KIZILIRMAK, Said, Ehl-i Hadis md., Ş.İ.A, İstanbul, 1990.
- KOÇ, Dr. Turan, Ölümsüzlük Düşüncesi, İz Yay., İstanbul, 1991.
- KOÇAK, Şahin, Kaos ya da Doğurgan Bir Düzensizlik, Bilim-Teknik, 94/325.
- KOÇYİĞİT, Doç.Dr. Talat, Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1969.
- KONDUMER, Aziz, Ecel Kelimesi Hakkında, Sebilü'r-Reşad, X/229. t.y., y.y.
- KRENKOW, F. Tahavi md., M.E.B.İ.A., İstanbul, t.y.
- KULEYNÎ, Ebu Cafer, el-Usul-Mine'l-Kâfi (I-IV), Tahran, 1392, (Usul-u Kâfi, I. Kısım Trc, T.Uluç, Can Yay., İstanbul, 1991).
- KUMEYR, Y., İslam Felsefesinin Kaynakları, Trc, F. Olguner, Dergah Yay., İst., 1976.
- KUMMÎ, Ebu Cafer (Şeyh Saduk), 1. el-İtikadat, Daru'l-Müfid, Beyrut, 1993. 2. Kitabu't-Tevhid, Tahran, 1869., 3. Risaletu'l-İtikadati'l-İmamiyye, Trc, Doç.Dr. E.R.Fırlalı, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1978.
- KURTUBÎ, İbn Abdullah Muhammed, Camiî Ahkami'l-Kur'an (I-20) Kahire, 1945.
- KURTULMUŞ, Numan, Amentü Şehri, İstanbul, 1980.
- KURU, Prof.Dr. Mustafa, Omurgalı Hayvanlar, Gazi Üniv. Yay., Ankara, 1996.
- KUTLUAY, Dr. Yaşar, 1. İslamiyette İtikâdî Mezheplerin Doğuşu, Balkanoğlu Mtb., Ankara, 1959., 2. Tarihte ve Günümüzde İslam Mezhepleri, Selçuk Yay., Konya, 1968.
- KUTUP, Muhammed, 1. Kavramlar, Trc, N. Yıldız, Risale Yay., İst., 1995, 2. Tevhid, Trc, N.Yıldız, Risale Yay., İst., 1987.

- KUTUP, Seyyid, Fî-Zilali'l-Kur'an (1-10), Trc, Komisyon, Dünya Yay., İst., 1989.
- KÜYEL, Prof.Dr. Mübahat Türker, Farabiye Atfedilen Küçük Bir Eser, Ankara, 1990.
- LAMİŞİ, Ebu's-Sena, Kitab Temhid Li-Kavadi't-Tevhid, Thk, A.Türki, Beyrut, 1995.
- LAOST, Henry, 1. Les Schismes dans l'Islam, Paris, 1965., 2. Introduction a Une Etude de la Religion Musulmane, Paris, 1965.
- LEKKANÎ, Abdulselam, Şerh Cevhereti't-Tevhid, Mısır, 1317.
- LEKNEVÎ, Ebu'l-Hasan, Fevaidu'l-Behiyye fi Teracimi'l-Hanefiyye, Beyrut, 1324.
- MACÎT, Nadim, Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum, Damla Yay., Konya, 1992.
- MAKRİZÎ, Ebu'l-Abbas, Kitabu'l-Mevaizu ve'l-İtibar bi-Zikri'l-Hittat ve'l-Asar. (Hitatu'l-Makriziyye (I-II)) Thk, Dr. Emin F. Seyyid, Turasi'l-İslamiyye, Londra, 1995.
- MALATÎ, Ebu'l-Hüseyin, Kitabu't-Tenbih ve'r-Reddu Ala Ehli'l-Ehva ve'l-Beda, Thk, M. Zahid el-Kevseri, Beyrut, 1968.
- MALİK b. Enes, el-Muvatta, (1-2) Çağrı Yay., İstanbul, 1981.
- MALINOWSKI, B. Büyü Bilim ve Din, Trc, S.Özkal, Kabalcı Yay., İst., 1990.
- MANASTIRLI, İ. Hakkı, Telhisu'l-Kelam Fi Berâhini Akaidi'l-İslam, Haz. A. Kübraoğlu, İstanbul, 1989.
- MARINIER, Pierre, Dua Üzerine Düşünceler, Trc, Doç.Dr. S. Kılıç, Nil Yay., İzmir, 1991.
- MATURİDÎ, Ebu Mansur, 1. Akaid Risalesi, Trc, Y.Z. Yörükhan, A.Ü.İ.F.Y, İst., 1953., 2. Kitabu't-Tevhid, Thk, Dr. F. Huleyf, İst., 1979, 3. Tevilatu Ehli's-Sünne, Matbaatü'l-İrad, Bağdat 1983. 4. Tevilatu'l-Kur'an, Süleymaniye Ktb. 8.297. 211=927, y.y. t.y.
- MECLİSÎ, Şeyh Muhammed, Biharü'l-Envar, (I-V), Beyrut, 1403.
- MEHMET VEHBÎ, Konyalı, 1. Akaid-i Hayriyye Tercemesi, Ahmet Kamil Mtb., 1343, 2. Hülasatu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an (Büyük Kur'an Tefsiri, 1-16), Üçdal Yay., İst., t.y.
- MERT, Muhit, Kaza Kader Dairesinde Rızık ve İktisadi Hayat, Konya, 1994.
- MESÛDÎ, Ebu'l-Hasan, Murucu'z-Zeheb (1-4), Thk, M. Abdulhamid, Beyrut, 1988.
- MEVDÛDÎ, Ebu'l-Âla, Tefhimu'l-Kur'an (1-7), Trc, Komisyon, İnsan Yay., İst., 1991.
- MEYDAN LAROUSSE, (1-24), Sabah Yay., İst., 1992.
- MEYDANÎ, Abdulgâni, Şerh Akideti't-Tahaviyye, Daru'l-Fikr, Suriye, 1992.
- MİRÂS, Kamil, Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi (1-13), D.İ.B. Yay., Ankara, 1981.
- MUSA CARULLAH, Bigeyef, İlahi Adalet, Trc, Ömer H. Özalp, Pınar Yay., İst., 1996.

- MUSAVÎ, Prof.Dr. Musa, Şia ve Şiilik Mücadelesi, Trc, Kemal Hoca, Sebil Yay., İst., 1995.
- MUSTAFAVÎ, Hasan, et-Tahkik fi Kelimati'l-Kur'ani'l-Kerim (1-4), Tahran, 1945.
- MUSTAFA SABRÎ, İnsan ve Kader, Trc, Dr. İsa Doğan, Kültür Bsn.Yay. Birliği, İst., 1989.
- MUSTAFA ZİHNÎ, Sevabu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam, Dersaadet, İstanbul, 1327.
- MUSTANSIR, Mir. Kur'anî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü, Trc, M. Çiftkaya, İnkılab Yay., İstanbul, 1996.
- MUTAHARRÎ, Murtaza, 1. Adl-i İlâhi, Trc, Prof.Dr. H. Hatemi, İşaret Yay., İst., 1988, 2. İnsan ve Kader, Trc, F. Bostan, Akademi Yay., İst., 1989., 3. Kur'an'da İnsan,Trc, A.Rezevi, Kadioğlu Mtb. Ankara, 1984.
- MUTLU, İsmail, Tarihte ve Günümüzde Caferîlik, Mutlu Yay., İst., 1995.
- MUVAHHİD, Seyfuddin, İman, Trc, İ. Özsoy, Hak Yay., İst., t.y.
- MUZAFFER, M.Rıza, 1.Bidayetü'l-Maarifu'l-İlahiyye fi Şerh Akaidi'l-İslamiyye,Thk. M.Herazi. Daru'l-Mirza, Beyrut, 1992, 2.Şia İnançları, Trc, A.Gölpınarlı, Zaman yay., İst., 1978.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Haccac, el-Camiu's-Sahih, (1-3) İstanbul, 1981.
- NAŞÎ el-Ekber, Mesailü'l-İmame ve Muktetefat Mine'Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makalat, (Usulu'n-Nihal),Thk, J. Wan Ess, Beyrut, 1971.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muin, 1. Bahru'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslam, Trc, İ.H.Uca, Can Ktb. Konya, 1978, 2. Tabsıratü'l-Edille (1-2) Thk, C. Salame, Dimeşk, 1993.
- NESEFÎ, Ömer, Metn-i Akaid, Trc, H. Tahsin Feyizli, İst., 1988.
- NESEÎ, Ebu Abdurrahman, es-Sünen (1-8) İstanbul, 1981.
- NEŞŞAR, Dr. A. Sami, Akaidu's-Selef, Mısır, 1971.
- NEVBAHTÎ, Ebu Muhammed, Kitabu Fıraku's-Şia, Thk, H. Ritter, İst., 1931.
- NUSS, Xavier Lelotte, P.F., Yaşam Sorununa Hristiyanlığın Getirdiği Çözüm, Kent Mtb., Ankara, 1989.
- OCAK, A. Yaşar, 1. Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, Enderun Ktb.,İst., 1982, 2. Menâkıbnâmeler, T.T.K. Yay., Ankara, 1997.
- OKUMUŞ, Ejder, Kur'an'da Toplumsal Çöküş, İnsan Yay., İst., 1995.
- O'LEARY DE LACY, İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, Trc, H. Gazi Yurdaydın-Y.Kutluay, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1971.
- OMRAN, Prof. Abdel-Rahim, İslam Kültüründe Aile Planlaması, D.İ.B. Yay., Ankara, 1995.

- ONAT, Doç.Dr.Hasan, 1. Emevi Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği, T.D.V.Yay.,Ank. 1993. 2. Şiilik ve Günümüz Şiiliğine Yeni Yaklaşımlar, İs.Arş. 3/3, 1989.
- ÖCAL, Doç. Dr. Muhterem, Türkiye’de Ölüm Oranları Tablosu, İst., 1974.
- ÖCAL, Şamil, Kemal Paşazâdenin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1998.
- ÖGEL, Prof. Dr. Bahaeddin, Türk Mitolojisi, (I-II), T.T.K. Yay., Ankara, 1995.
- ÖNER, Yılmaz, Pozitivizmi Eleştirmek ve Olasılıkçı Determinizm, Spartaküs Yay.. İst., 1995.
- ÖRNEKLERLE TÜRKÇE SÖZLÜK, (1-4), (Komisyon) M.E.B, Yay., Ankara, 1995.
- ÖRS, Hayrullah, Musa ve Yahudilik, Remzi Kitabevi, İst., 1966.
- ÖMER b. Abdulaziz, Risale fi’r-Reddi Ale’l-Kaderiyye Thk, J. Van Ess Beyrut, 1977.
- ÖZ, Mustafa, İmam-ı Azam’ın Beş Eseri, İstanbul, 1981.
- ÖZBEK, N. Bir Japon Tansığı, Bilim Teknik, 1979.
- ÖZCAN, Yrd. Doç.Dr. Hanifi, Bilgi-Obje Açısından İnsan Hürriyeti, D.E.Ü.İ.F., V/1989.
- ÖZDEMİR, İbrahim-YÜKSELMİŞ, Münir, Çevre Sorunları ve İslam, D.İ.B., Yay., Ank., 1995.
- ÖZDEMİR, Metin, İnkarcı Kötümserliğini Kur’an Açısından Kritiği İs.Arş., 11/1998.
- ÖZKAZANCIGİL, Hasan, Kur’an Kelimeleri Sözlüğü, Birleşik Yay., Ankara t.y.
- ÖZLEM, Yrd. Doç.Dr. Doğan, Tarih Felsefesi, İzmir, 1984.
- ÖZLER, Yrd. Doç.Dr. Mevlüt, İslam Düşüncesinde Tevhid, Nûn Yay., İst., 1995.
- ÖZÖN, Nijat, Büyük Dil Kılavuzu, Yapı Kredi Yay., İst., 1995.
- ÖZSÖY, Ahmet, Türkiye İçin Ölüm Tabloları, Ankara, 1970.
- ÖZSÖY, Dr. Ömer, Sünnetullah, Fecr, Yay., Ankara, 1994.
- ÖZTÜRK, Prof. Dr.Yaşar Nuri, 1. Kur’an’ın Temel Kavramları, Yeni Boyut Yay., İst., 1991., 2. Kur’an’daki İslam, Yeni Boyut, Yay., İst., 1993.
- ÖZYÜRÜR, Dr. Bestami, İbn Teymiyye’nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri, Basılmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa, 1998.
- PAÇACI, Dr. Mehmet, Kur’anda ve Kitab-i Mukaddes’te Ahiret İnancı, Nûn Yay., İst., 1994.
- PAKALIN, M.Zeki, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, (1-3), M.E.B Yay., İst.,1983.
- PARET, Rudi, Kur’an Üzerine Makaleler, Trc, Ö. Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1995.
- PEZDEVİ, Ebu’l-Yusr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akaidi,Trc, Prof. Dr. Ş. Gölcük, Kayıhan Yay., İst., 1994.

- POLİTZER, Georges, 1. Felsefenin Başlangıç İlkeleri, Trc, E. Aytekin, Sosyal Yay., İst. 1997.,
2. Felsefenin Temel İlkeleri, Trc, M. Erdost, Ankara, 1998.
- POPPER, Karl R., Tarihselciliğin Sefaleti, Trc, S. Osman, İnsan Yay., İst., 1985.
- RÂDÎ, Seyyid, Nehcü'l-Belağa Trc, B. Işık, Birleşik Yay., Ankara, 1990.
- RAMAZAN EFENDİ, Akaid Şerhi, Basın Ofset, İstanbul, 1965.
- RASONYL, Prof.Dr. Laiszlo, Tarihte Türklük, Kült.Arş.Enst. Yay., Ankara, 1988.
- RÂZÎ, Fahreddin, 1. el-Kaza ve'l-Kader, Thk, M. Mutasımbillah, Beyrut, 1994., 2. İslam İnancının Ana Konuları, Trc, N. Macit, İhtar Yay., Erzurum, 1996., 3. Kelama Giriş, Trc, Prof.Dr. H. Atay, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1978, 4. Tefsir-i Kebir (1-23), Trc, Komisyon, Akçağ, Yay., Ankara, 1989.
- REŞİT RIZA, M. Muhammedi Vahy, Trc, S.Özer, Fecr Yay., Ankara, 1993.
- REYYİŞEHİRİ, Muhammed, Mizanu'l-Hikme, (1-10), Kum, 1403.
- ROSENTHAL, M-YUDİN, P. Felsefe Sözlüğü, Trc, A. Çalışlar, Sosyal Yay., İst., 1997.
- ROUX, Jean-Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini Trc, A. Kazancıgil, İşaret Yay., İst., 1994.
- RUSTING, Ricki L. Niçin Yaşlanıyoruz, Trc.: Doç. Dr. Menemşe Kiremitçi, Bilim Teknik, 26/1993.
- SABUNİ, Nureddin, 1. Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis, Riyad, 1995, 2. el-Bidaye fi Usulu'd-Din, y.y., t.y., 3. Maturidiyye Akaidi, Trc, Prof. Dr. B. Topaloğlu, D.İ.B. Yay., Ankara, 1991.
- SADR, Muhammed Bakır, Kur'an Okulu, Trc, M. Yolcu, Fecr Yay., Ankara, 1995.
- SALİH, Subhi, Kur'an İlimleri, Trc, M.S.Şimşek, Hıbar Yay., Konya t.y.
- SAMEDİ, Dr. Abdurrahman, el-Adl-i İlâhi, Beyrut, 1996.
- SARAÇ, Dr. Ender, Ayurveda, Milliyet Yay., İstanbul, 1997.
- SARAÇ, Hüseyin, Ekonomik ve Sosyal Boyutlarıyla İslam'da Nüfus Politikası T.D.V., Ank.1997.
- SARAÇ, Yekta, Kader md., Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, (1-4), Risale Yay., İstanbul, 1990.
- SARIKÇIOĞLU, Doç.Dr. Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Bayrak Yayınları, İstanbul, 1983.
- SCHATZMAN, M.Ölümün Kapısındaki Soğuk Konfor, Trc, N.Okumuş, Bilim-Teknik, 26/1993.

- SCHIMMEL, Prof.Dr. Annemarie, 1.Dinler Tarihine Giriş, A.Ü.İ.F.Yay.,Ank. 1955, 2. Müslümanlıkta Mutasavvıfane Dua ve Niyazın Bazı Safhaları, Trc, N. Artam, A.Ü.İ.F.Y. I/1953.
- SCHMÖKELL, Hartmut, Sümer Dini, (I-II), Trc, M.T. Özdemir, A.Ü.İ.F.D., XXI/1976.
- SELBİ, Dr. Yusuf, Ecel, Davetu'l-İslamiyye, Trablus, 1988.
- SEMERKANDİ, İshak b. Muhammed, Sevadü'l-Azam fi'l-Kelam, İstanbul, t.y.
- SENA, Cemil, Haz.Muhammedin Felsefesi, Remzi, Ktb., İstanbul, 1975.
- SEYYİD SABİK, Akaidu'l-İslamiyye, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1992.
- SİDDİKÎ, Bahtiyar, H. Nasıruddin Tûsî, Trc, K. Turhan, İ.D.T. İçinde, İnsan Yay.. İst., 1990.
- SİDDİKÎ, Mazharuddin, Kur'an'da Tarih Kavramı, Trc, S. Kalkan, Pınar Yay., İst., 1982.
- SİEİGFRIED, Andre, Milletlerin Karakterleri, Varlık Yay., İst., 1961.
- SİRRİ GİRİDİ, 1. Arau'l-Milel, Dersaadet, İstanbul, t.y, 2. Nakdu'l-Kelam fi Akaidi'l-İslam, Dersaadet, İstanbul, 1324. 3. Şerh-ı Akaid Tercemesi, Rusçuk Vilayet Mtb. 1292.
- SİRRİ, Süleyman, Miftahu'l-Akaid, İstanbul, 1321.
- SMITH, Anthony, İnsan Beyni ve Yaşamı, İnkilap Ktb., İstanbul, 1986.
- SOFUOĞLU, Doç.Dr.M. Cemal, 1. Kur'an ve Hadis Kültürünün Kutadgu Bilig'deki İzleri, D.E.Ü.İ.F.D. V/1989., 2. Şia'nın Hadis Anlayışı, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 1977.
- SONGAR, Ayhan, 1. Enerji ve Hayat, Yeni Asya Nşr., İst.1979. 2. Sibernetik, Y.Asya Yay., İst. 1979.
- SOYSALDI, Yrd.Doç.Dr.M., 1. Kur'an-ı Kerim'e Göre Dua, Yeni Ufuklar Nşr., İst., 1996., 2. Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar, Çağlayan Yay., İzmir, 1997.
- STOREY, C.A., Taftazani Md., M.E.B.İ.A., İst., t.y.
- SUBHANİ, Cafer, Kaza ve'l-Kader fi'l-İlim ve'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Thk, M. Garni, Daru'l-Adve, Beyrut, 1987.
- SUBHİ, Dr.A. Mahmud, 1. Fi İlm-i Kelam, (1-3), Beyrut, 1985, 2. ez-Zeydiyye, Kahire, 1984.
- ŞAMİ, Fazilet Abdu'l-Emin, Tarihu'l-Fırkatı'z-Zeydiyye, Necef, 1974.
- ŞARANİ, Ebu Abdurrahman, el-Yevakit ve'l-Cevahir fi Beyani Akaidi'l-Ekahir, Mısır, 1889.
- ŞARAVÎ, Muhammed, Kur'an Mucizesi, Trc, Prof.Dr. M.S.Şimşek, Esra Yay., Konya, 1995.
- ŞEHRİSTANİ, Abdulkarim, 1. el-Mile'l ve'n-Nihal (1-3) Beyrut, 1992., 2. Nihayetu'l-İkdam, Fi İlmi'l-Kelam, Nşr.: A. Guillaume, Londra, 1934.
- ŞELTUT, Mahmud, Akaid ve Şariat, (I-II), Trc, M. Tan, Yöneliş Yay., İst., 1991.

- ŞEMSETTİN SAMİ, 1. Kamus-î Türki, Çağrı Yay., İst., 1989. 2. Büyük Türkçe Sözlük, (1-2), Tercüman Yay., İst., 1983.
- ŞENGÜL, Dr.İdris, Kur'an Kıssaları Üzerine, Işık Yay., İzmir, 1994.
- ŞERİATİ, Ali, 1. Anne Baba Biz Suçluyuz, Trc, K. Güney, Seçkin Yay., İst., 1987., 2.Dua, Trc, K.Güney, Bir Yay., İst., t.y., 3. İslam Bilimi, (I-II), Trc.: F.Alptekin, İnsan Yay., İst., 1995.
- ŞERİFUDDİN, Ali, Zeydiyye, 1985., y.y.
- ŞERTÜNİ, Reşid, Akıbu'l-Mevarid Fi Fusahî'l-Arabiyye ve's-Şevârid, (I-II), Beyrut, 1992.
- ŞEYH İNAYETULLAH, İslam Öncesi Arap Düşüncesi, Trc, K. Demirci, (İ.D.T. İçinde), İnsan Yay., İst., 1990.
- ŞEYH MÜFİD, Ebu Abdullah Muhammed, 1. el-İrşad, Beyrut, 1975., 2. Kitab Evailu'l-Makalat Fi'l-Mezahibu'l-Muhtariyat, Thk: M. Muhakkak, Tahran, 1993. 3. el-İtikadat, (1-14), Beyrut, 1993.
- ŞİMŞEK, M. Sait, Ecel Md., Ş.İ.A., İstanbul, 1990.
- ŞİMŞEK, Ümit, Big-Bang, Yeni Asya Yay., İst., 1980.
- TABATABAİ, Hüseyin, 1. İslam'da Şia, Trc, A. Kazimi, Kevser Yay., İst., 1993, 2. el-Mizan Fi Tefsiri'l-Kur'an, (1-21), Kum, 1971.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, 1. Camiu'l-Beyan an Te'vili A'yi'l-Kur'an, (1-30), 2. Bsk., Beyrut, 1954., 2. Tarihul-Ümem ve'l-Muluk, (1-13), Daru'l-Fikr, t.y., y.y., Trc.: Milletler ve Hükümdarlar Tarihi, (1-5), M.E.B. Trc.: Z.K. Ugan-A. Temir, İst., 1991.
- TABRESÎ, Ebu Ali, Mecmau'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an, (1-10), Thk, S. Haşim, Beyrut, 1992.
- TAFTAZANÎ, Prof.Dr. Ebu'l-Vefa, Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri, Trc, Doç.Dr. Ş. Gölçük, Kayihan Yay., İst., 1980.
- TAFTAZANÎ, Saduddin, 1. Hulasatu İlmi Kelam, İraniyye Mtb. 1304, 2. Şerhu'l-Akaid, Nşr: Usturumcalı Ömer, İst., 1304, 3. Kelam ilmi ve İslam Akaidi, Haz. S. Uludağ, İst., 1982., 4. Şerhu'l-Makasid, (1-5), Thk, S.M. Şeref, Beyrut, t.y., 5. Şerh Akaidi'n-Nesefiyye, Thk, M. Adnan Derviş, y.y, 1411.
- TAHANEVÎ, Muhammed Ali, Keşşaf Istilahati'l-Fünun, (I-II), Kahraman Yay., İst., 1984.

- TAHAVÎ, Ahmed b. Muhammed, 1. Akaidu't-Tahavi, Trc, Yrd. Doç.Dr. İsa Yüceer, Van, 1995, 2. Müşkulu'l-Asar, (1-4), Haydarabad, 1915.
- TEVHİDÎ, Ebu Hayyan, el-Mukabesat Muhakkak ve Meşruh bi Kalem, Thk, H.M. Tevfik, Daru'l-Adab, Beyrut, 1989.
- TERCAN, Prof. Dr. Sabahat, Türkiye'de Bebek ve Çocuk Ölümleri, Ankara, 1985.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa, es-Sünen, (1-5), Çağrı Yay., İst., 1981.
- TOGAN, A.Zeki Velidi, Oğuz Destanı, Enderun Yayınevi, İst., 1982.
- TOKADÎ, İshak Efendi, Akaid Manzumesi, İst., 1310.
- TOPALOĞLU, Prof.Dr.Bekir, 1. İslam'da İnanç Esasları, (Komisyon), M.Ü.İ.F.Y.. İst., 1998., 2. Kelam İlmi. Damla Yay., İst., 1991.
- TOPRAK, Dr. Süleyman, Neseî'nin Tabsiratu'l-Edillesinde Kaza ve Kader, S.Ü.İ.F.D.. I/1985.
- TOYNBEE.A.-İKEDA, Daisaku, Yaşamı Seçin, Trc, U. Arık, Ankara, 1992.
- TRİTTON, A.S., İslam Kelamı, Trc, Prof.Dr. M. Dağ, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1983.
- TUĞLACI, Pars, Okyanus, (1-3), Pars Yay., İstanbul, 1971.
- TUNA, Taşkın, Etrafımızdaki Hava, Yeni Asya Yay., İst., 1981.
- TUNCEL, Fehmi, Sağlık ve Egzersiz, Bilim Teknik, 26/302, 1993.
- TUNÇ, Prof.Dr. Cihat, 1. Ecel Md. T.D.V.İ.A. C/10, İstanbul, 1988. 2. Zamahşeri Kelamının Ana Meseleleri, Doçentlik Tezi, Ankara, 1976.
- TUNÇ, M. Şekip, Bir Din Felsefesine Doğru, Türkiye Yay., y.y, 1959.
- TURHAN, Dr. Kasım, Bir Ahlâk Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, M.Ü.İ.F.Y., İst., 1996.
- TÛSÎ, Nasiruddin, 1. el-İktisat fı ma Yeteallak bi'l-İtikad, Necef, 1979, 2. İmamet Risalesi, Trc, Prof.Dr. H. Onat, A.Ü.İ.F.D. XXXV/1996., 3. Risaletu'l-Kavaidu'l-Akaid, Beyrut, 1992., 4. Tecridu'l-Kelam, İst., 1311.
- TÜMER, Doç. Dr. Günay, Birunî'ye Göre Dinler ve İslam Dini, D.İ.B, Yay., Ankara, 1986.
- TÜMER, Prof.Dr. Günay-KÜÇÜK, Prof.Dr. Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları. Ankara, 1993.
- TÜRK ANSİKLOPEDİSİ, (I-33), M.E.B Yay., Ankara, 1966.
- TÜRKÇE SÖZLÜK, (1-2), T.D.K Yay., Ankara, 1988.
- TÜRKİYE İSTATİSTİK YILLIĞI, T.C. Devlet İstatistik Enst. Yay., Ankara, 1997.
- UÇAROĞLU, Mustafa, Şii İmamiyye'nin İnanç Esasları, Lisans Tezi, Ankara, 1989.

- ULUDAĞ, Dr. Süleyman, 1. Akaid ve Kelam, Marifet Yay., İst., 1981. 2. Kelam ilmi ve İslam Akaidi, Dergâh Yay., İst., 1982., 3. Maturidi Kelamı ve Taftazânî Üzerine Düşünceler. Ehl-i Sünnet Özel Sayısı, Aylık Dergi, Ankara, 1985.
- UMERİ, E. Ziya, Medine Toplumu, Trc.: N. Yıldız, Risale Yay., İst., 1988.
- ÜNAL, Ali Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yay., İstanbul, 1986.
- URAZ, Murat, Türk Mitolojisi, Düşünen Adam Yay., İst., 1994.
- UZUNÇARŞILI, İ. Hakkı, Osmanlı Devleti'nde İlmiyye Teşkilâtı, T.T.K. Yay., Ankara. 1988.
- ÜLGENER, Sabri, F. İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası, Der Yay, İst., 1991.
- ÜLKEN, H.Ziya, 1. İslam Düşüncesi, Ülken Yay., İstanbul, 1995, 2. İslam Felsefesi. Selçuk Yay.. Ankara.1967.
- ÜZÜM,Dr. İlyas, 1. İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Caferilik, Basılmamış Doktora Tezi, İst., 1992., 2. Sünnilikten Şiiliğe Şiilikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Arş. Dergisi, I/1997.
- VELİYYUDDİN, Mir. Mutezile, İ.D.T. İçinde, Trc, A.Ünaltay, İnsan Yay., İst., 1990.
- VİLLE. A. Claude, Genel Biyoloji Trc, Komisyon, M.E.B, Yay., İst., 1979.
- VOLTAİRE, F. Marie, Felsefe Sözlüğü, (I-II), Trc, L.Ay, İnkılap ve Aka, İstanbul, t.y.
- WATT, Wontgomery, 1. Haz.Muhammed Mekke'de, Trc, M.R. Ayas-A. Yüksel, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1986., 2. Hür İrade ve Kader, Trc, Arif Aytekin, Kitabevi yay., İst., 1996, 3. İslamî Tedkikler, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1968., 4. İslam Nedir, Trc, E. Rıza Birleşik Yay., İst., 1993., 5. İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, Trc, Doç. Dr. E.R. Fırlı, Umran Yay., Ankara, 1981., 6. Modern Dünyada İslam Vahyi, Trc, M. S. Aydın, Hülbe Yay., Ank., 1982.
- WEİR, T.H., Cahiliye md., M.E.B. İ.A. İst., t.y.
- WENSİNCK, A.J. Mucemu'l-Müfehres Li Elfazi'l-Hadis-in-Nebeviyye, (1-8), Çağrı Yayınları, İstanbul., 1988.
- WILLİAM, Abdullah, el-Akidetu'l-İslamiyye, Trc, M. Ziya Mısır, Mısır, 1897.
- WILSON, Edward, O., İnsanlık Özkıymcı mı? Trc, Ö. Kurtuluş, Bilim-Teknik, 335/1997.
- WOLFSON, H. Austryn, Kelam Felsefesine Giriş, Trc, Dr. K. Turhan Kitabevi, İst., 1996.
- WORLD POPULATION DATA SHEET, Washington, USA, 1995.
- YALÇIN, Cavit, Kavimlerin Helâkı ve Dinlerin Dejenerasyonu, İst., 1998.

- YAVUZ, Y. Şevki, İslam Akaidi'nin Üç Şahsiyeti, Kültür Mtb., İst., 1989.
- YAZICIOĞLU, Prof. Dr. M. Sait, 1. Kelamcı Olarak İbn Kemal T.D.V Ankara, 1989-İbn Kemal adlı eser içinde, 2. Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Akid Yay., Ankara, 1988., 3. Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyyesi, A.Ü.İ.F.D., XXVI/1983.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, (1-10), Eser Nşr., İst., 1979.
- YEPREM, Dr. M. Saim, İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi, M.Ü.İ.F.Y., İst., 1984.
- YILDIZ, Prof. Dr. H. Dursun, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, (1-15), Çağ. Yay., İstanbul, 1989.
- YILMAZ, Dr. Tahsin, Determinizm ve Hürriyet Problemi, Atatürk Üniv. Tıp Fak. Yay., Ankara, 1972.
- YÖRÜKHAN, Prof. Dr. Yusuf Ziya, 1. İslam Akaidine Dair Eski Metinler, M.E.B. Bsmv. İst., 1953., 2. İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler ve İmam-ı Azam Ebu Hanife, A.Ü.İ.F.D., II-III/1952, 3. Müslümanlık A.Ü.İ.F.Y. Ankara, 1957.
- YURTBAŞI, Metin, Örneklerle Deyimler Sözlüğü, İst., 1996.
- YÜCEER, Yrd. Doç. Dr. İsa, 1. Kelam-Felsefe Münasebetlerinin İlk Dönem Ekol ve Kaynakları, Ankara, 1996., 2. Tahavi Hayatı ve Akaidi, Van, 1995.
- ZAMAHŞERİ, Mahmud b. Ömer, Tefsiru'l-Keşşaf an Hakaiki Avami't-Tenzil ve Uyunu'l-Ekavil Fi Vucuhi't-Te'vil, (I-IV), Thk, M.H. Ahmed, Daru'l-Kutubi'l-Arabi, Beyrut, 1987.
- ZAN, F. Çiğdem-Vaillant, Ölüm Düzeyinde Sosyo-Ekonomik Faktörlere Göre Farklılaşmalar, Hacettepe Üniv., Sağlık Blm. Enst. Ankara, 1981.
- ZEBİDİ, Muhammed Murtaza, Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus, (1-10), Thk, M. Hicazi, Turasu'l-Arabi, y.y., 1306.
- ZEYDAN, Corci, İslam Medeniyeti Tarihi, (1-5), Trc, Z. Meğamız, Üçdal Nşr., İst., 1978.
- ZEYTİNOĞLU, Erol, Türkiye Ekonomisi, İstiklal Matbaası, İstanbul, 1973.

Ö Z E T

Okumuş, Namık Kemal, Kelâm'da Ecel Problemi, Doktora Tezi, Danışman : Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, VII/203 sh.

Kader problemi insanlığın en önemli problemidir. Bu sorunu çözebilmek için kader inancını doğrudan etkileyen ecel, rızık ve insanın özgürlüğü anlayışımızı daha tutarlı bir duruma sokmak zorundayız.

Birinci bölümde daha ziyade kavramsal yapı incelenmiştir. Ecel, kelime anlamı itibariyle “zaman, süre, vakit” anlamlarına gelmektedir. İnsan gibi hem sorumlu hem de özgür bir varlık için sözkonusu edildiğinde ise bu kavram iki farklı boyutu içermektedir. Birincisi, insan cinsine verilen ve cinsin yaşam kabiliyetini ifade eden eceldir. İkincisi ise, şartlarla düzenlenmiş olan müsemma ecel alanıdır. Bu iki kullanımın da hem anonim hem de lugat ifadeleri vardır. Bunlar kültür ortamlarına göre çok çeşitli anlamlara da bürünmüşlerdir.

Kur'an-ı Kerim'de ecel kavramı bir kaç anlam kümesi oluşturmuştur. İkinci bölümde ağırlıklı olarak işlenen husus, Allah'ın ecel kavramını ne şekilde kullandığının tesbitidir. Nesnel olarak vakit kavramı, toplumların eceli için konulmuş süre ve sosyal ilişkilerdeki karşılıklı belirlemeler bu kavramın seküler kullanımlarını ifade etmektedir. Klasik kelam ekollerinin bu konuyu tartışmalarındaki esas neden, konunun ahlâki yönünü ifade eden “maktul” yani öldürülenin durumudur. Allah'ın iradesi, ilmi kudreti ve yaratması insanın özgürlüğüne zarar vermeyecek şekilde düzenlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise bilimsel verilerin ışığı altında insan ömrünün durumu incelenmiştir. Ömrü artırıcı nedenler, yiyecek ve tıbbi gelişmelerin hepsi, insan cinsi için konulmuş olan potansiyel ecel imkanını değiştirebilen etkenlerdendir. Kim ömrünün artmasını isterse bu gibi değişim sağlayıcı nedenlere başvurmak zorundadır. Allah'ın kaderi de bu yöndedir.

RÉSUMÉ

Okumuş, Namık K. "Le Problème du Therme de la Vie dans la Théologie Musulmane", Thèse de Doctorat, le Directeur de Thèse: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT, VII / 203 sh.

Le problème de la destinée est le plus important problème de l'humanité. Pour le résoudre, nous sommes obligés de maintenir la stabilité de notre sens du therme de la vie, des subsistances, et de la liberté de l'homme qui influencent directement la foi de la destinée.

Dans la première partie, on a traité, notamment, la structure conceptuelle. Le therme de la vie, d'après le sens signifie "le temps, la durée, la saison". Lorsqu'on l'attribue à l'homme qui est en possession d'une part de la responsabilité et d'autre de la liberté , alors elle comprend deux différentes dimensions. La première c'est le therme de la vie qui explique la faculté de vivre, attribuée à l'espèce humaine. La seconde, c'est celui du domaine du therme fixé, disposé par des conditions. L'utilisation de ces deux termes ont des significations anonimes et didactiques. Celles-ci se sont appropriées des sens divers selon leur utilisation parmi les milieux culturels.

La notion du therme de la vie a formé quelques groupes de sens dans le Cöran. Dans la deuxième partie, on a notamment étudié la façon dont le Dieu s'est pris pour l'utilisation de la notion du therme de la vie. D'une manière concrète, la notion de temps signifie l'utilisation séculaire de cette notion et les manifestations mutuelles quant à la durée et les relations sociales, établies pour le therme de la vie des peuples. La cause principale des discussions par les grands classiques de la théologie musulmane, concerne "la victime" c'est à dire l'état du tué qui représente l'éthique de l'affaire. La volonté, la présience divine, la puissance et la création de Dieu fonctionnent de manière à ne pas compromettre la liberté de l'homme.

Quant à la troisième partie, on a étudié l'état de la vie de l'homme, à l'aide des données scientifiques. Les motifs prolongeant la vie, les subsistances et tous les progrès de la médecine sont des actions pouvant changer la possibilité potentielle du therme de la vie, crée pour l'espèce humaine. Quiconque voudrait prolonger sa vie est obligé de s'adresser à ces causes assurant de tels changements. La destinée de Dieu est dans ce sens.