

## Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür Ve İlim Anlayışı

### In The Context Of Fatal, Death And Knowledge Mentality Of Mutazila School

Namık Kemal OKUMUŞ\*

**ÖZ:** Çalışmamız süresince Mu'tezile Düşünce Okulu'nun ezeli yazgı bağlamında ecel düşüncesini ele aldık. Zira ecel konusu, kader düşüncesinin içerisinde merkezi bir konumda bulunmaktadır. Öyle ki, İslâmî geleneğin büyük bir kısmında ezelde takdir edilmiş olan ecel ve ömür algısı, yine ezelde yazılmış olan kader düşüncesinin bir devamı niteliğinde görülmüştür. Her ne kadar Mu'tezile ekolü, klâsik Ehl-i Sünnet düşüncesinden farklı olarak insan sorumluluğunu dikkate alarak meseleyi tanımlamıştır denilebilirse de, son tahlilde onların kader anlayışları da ezeli ilim anlayışlarının gölgesinde kalmış gibidir. Bu yüzdendir ki, beşer tasavvurunu derinden etkilemiş olan bu kadim sorun, sağlıklı bir çözüme kavuşturulmadığı gibi, hâlâ insanlığın başat problemi olmaya devam etmektedir.

**Anahtar sözcükler:** Ezeli takdir, kader, ecel, ömür, ilim, rızık, lütuf.

**ABSTRACT:** During our work, we have discussed Mutazila School's death idea in the concept of primordial destiny. Because death is located as a central location in the idea of fate. It is appreciated that the perception of life and death is a continuation of the idea of past eternity, whose fate has been written. Mu'tazila school, as opposed to the classical idea of Ahl al-Sunnah, explained the topic by considering human responsibility. However, their way to understand fate has remained in the shadow of their understanding of primordial knowledge. That's why, this ancient issue which effected human conception deeply and not resolved yet, is still one of the biggest problems.

**Keywords:** Primordial destiny, knowledge, fate, death, lifetime, livelihood, grace.

## 1. GİRİŞ

İslâm kültür tarihi içerisinde kaderci eğilimin temel unsurlarından birisi olarak kabul edilmiş olan ecel algısı, kişisel özgürlük bağlamında ele alınması gereken önemli bir meseledir. Düşünce geleneği itibariyle konunun *ezeli yazgı* bağlamında ele alınmış olması, kanaatimizce ilgili sorunun çözümüne de herhangi bir katkı sağlamayacaktır. Bu nedendir ki, *Mu'tezile Düşünce Okulu*'nun kurucu ataları,<sup>1</sup> bahse konu olan algıyı, *ezeli takdir* alanı içerisinde değil,

\* Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. namikkemal.okumus@erdogan.edu.tr

<sup>1</sup> Meşhur olan görüşe göre Mu'tezile Mezhebi'nin kurucu atası Vâsıl b. Ata (ö. 131/748)'dir. Onun mezhebin kurucu fikri mesabesinde olan *el-menziile* açılımı ise, ekolün hem fikrî anlamda doğuşundaki hem de mezhepleşmesindeki ana sâik olarak kabul edilebilir. Rivâyete göre büyük üstad Hasan Basrî (ö. 110/728)'ye Haricîler, büyük günâh işleyenler hakkında Mürcie'nin yaklaşımlarını sorduklarında, Vâsıl hocasının cevabını beklemeden hemen ileri atılır ve bu husustaki fikrini söyler. Ona göre büyük günâh işleyen ne Haricîlerin dediği gibi kâfirdir, ne de Mürcie'nin iddia etmiş olduğu gibi mü'mindir. Bilâkis ikisi arasında bir yerde yani *el-menziile beyn'el-menziileteyn*'dedir. Bununla kalmayan Vâsıl, fikrini ifade ettikten sonra hocasından ayrılıp kenara çekildiğinde, durum nezaketinin farkında olan Hasan Basrî de bunu üzerine: Vâsıl bizden ayrıldı! (*Kad i'tezele annâ'l-Vâsıl*) demek suretiyle gerçekleştiren oluşuma adını vermekten geri durmamıştır. Bunun üzerine Vasil ve mezhebin önde gelen şahsiyetlerinden olan Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) o meclisten ayrılmışlardır. İlginç olan şudur ki, hayatının kırk kusur yılını Mu'tezile içerisinde geçiren Eş'arî'de Vâsıl'ın ortaya koymuş olduğu bu yaklaşımla paralel olan bir eylem tarzıyla Mu'tezile'den ayrılmıştır. Belki de bu yüzden, içerisinde yetiştikleri ana bünyeden kopup gelen şahsiyetlerin fikri keskinliğinin diğerlerinden daha etkin konumda seyretmesinin sebepleri oldukça anlaşılır durmaktadır. (Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1994, s. 206; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma fi'r-Reddi Âlâ Ehli'z-Ziyâğ ve'l-Bidea*, Beyrut 1952, s. 76; Abdulkâhîr Bağdâdî, *el-Fark Beyn'el-Firâk*, s. 20-21; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Beyrut, 1992, I, 38, 39; Ebu'l-Muzaffer İsfârâyîni, *et-Tabîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Firâki'l-Hâlikin*, Mısır 1940, s. 65; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 4-5).

daha ziyade kişisel özgürlükler bağlamında ele almaya özen göstermişlerdir. Onların bu çabası sayesinde ki, özgürlük-sorumluluk değeri üzerinden misak alınmış olan beşerin haddizatında kendini ifade edebileceği güçlü bir düşünsel alan da ortaya çıkmıştır. Mamafih adı geçen mezhebin kurumsal anlamda gelişim basamaklarına göre farklılaşmış olan fikrî eğilimlerden olan Basra ve Bağdat Okulları da konuyu bu bağlam dışına taşırmamıştır. Bu yüzden, Mu'tezilî gelenekte *bireysel sorumluluk* düşüncesi içerisinde ele alınmış olan *ezelî yazgı fikri*, ilgili kabulün mâkul sınırlarını da tayin edecektir kanaatindeyiz.

Mu'tezile Mezhebi, tarihsel olarak İslâm düşüncesinin gelişmesinde büyük katkıları olmuş olan bir *düşünce okulu*'dur.<sup>2</sup> Bu mezhep, gelişim itibariyle birbirini bütünleyen iki farklı kola da ayrılmıştır. Beş esas adıyla Mezhebin temel esasları olarak bilinen meşhur ilkeler,<sup>3</sup> kolları oluşturan düşünce adamları vasıtasıyla geliştirilmiş ve de sistemli bir hâle getirilmiştir. Mu'tezile'nin iki büyük kolu arasında temel esaslar hususunda belirgin bir fark olmasa da, tâlî konularda bazı görüş ve değerlendirme farklılıklarının olduğu da bir gerçektir. Tâbir caiz ise bu ayrılıklar, genel olarak mezhebin düşünsel çizgisini değiştirebilecek temel esasları ilgilendiren ana konularda değil, bazı ikincil alanlarda baş göstermiştir.<sup>4</sup> Mezhep içi tartışma konuları olarak da görülebilecek olan bu farklılıklar, Mu'tezilî düşüncenin ana karakterine bir hâle de getirmemiştir. Bu yüzden sistematik eleştirilerimiz bâkî kalmak kaydıyla iddia edebiliriz ki, mezhep içerisinde oluşmuş olan bazı ayrılıklara rağmen yine de Mu'tezile Mezhebi, özgür düşünce taraftarları anlamında tarihsel kimliğini koruyarak günümüze kadar devam eden geleneksel *hür düşünce mektebi* olarak kabul edilmelidir.

<sup>2</sup> Mu'tezile ismi, ilk defa Hz. Ali dönemindeki kargaşa ortamında hiçbir gruba katılmayan ve tarafsız kalanlar için kullanılmıştır. Bu dönem için itikâdî farklılaşma çok belirgin olmadığından esas ayrışma daha sonra olmuştur. Mu'tezile olarak, hicri II. asırdan itibaren Basra'da oluşan Müslüman düşünürler topluluğu ifade edilmektedir. Mu'tezile Mezhebi, H. II. Asrın ortalarından itibaren ortaya çıkan ilk düşünce okuludur. Abbasiler döneminde ise Bağdat ekolün önemli merkezlerinden birisi olmuştur. Bu nedendir ki, onların, akâid ve kelâmla ilgili olan her kavramın oluşmasında şu veya bu şekilde katkıları olmuştur. (Bkz. Osman Aydın, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebü'l-Hüzevî'nin Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998, s. 12). Bu düşünce okulu, hem kelâm, hem de akâid sahasında varlığını sürdürmüştür. Mu'tezile kavramının kendisinden doğmuş olduğu *ittizâl* kelimesi, *uzaklaşmak, ayrılmak, bir tarafa çekilmek* anlamlarına gelen (*a-z-l*) kelime kökünden türetilmiştir. (Bkz. Ebu'l-Fazl İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut 1988, XI, 440; Abdulkerim eş-Şehristânî, *age*, I, 38; Ebu'l-Abbâs Makrîzî, *Kitâbu'l-Mevâizu ve'l-İtibâr bi-Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*, Londra 1995, II, 164-165; Abdurrahman es-Samedî, *el-Adl-i İlahî*, Beyrut 1996, s. 85-86; Ebu'l-Kasım el-Belhî, *Fazlu'l-İtizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus 1974, s. 108-109). Grubun adlandırılmasıyla ilgili olarak da geleneksel olan kabule göre, Vâsıl b. Ata'nın büyük günâh (mürteku'ü'l-kebîre) meselesinde hocası Hasan Basrî'den ayrılması neden olarak gösterilir. Başka bir görüşe göre ise, mezhebin büyüklerinden olan Amr b. Ubeyd'in, büyük bilgin Katâde (ö. 118/736)'nin meclisini terk ettiği için *ayrılanlar, yan çizenler* anlamında meşhur olduğu ifade edilmiştir. Diğer bir görüşe göre ise bu kişiler, *tarafsızlar* anlamında, Hz. Ali dönemindeki iç savaşlarda hiç kimsenin yanında durmayanlar olarak bilinir. (Bkz. İbn Nedim, *age*, s. 206; Eş'arî, *age*, s. 76; Bağdâdî, *age*, s. 20-21; Şehristani, *age*, I, 38-39, 65; İbn Murtazâ, *age*, s. 3-5; İsferyânî, *age*, s. 65; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 59; İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, İstanbul 1983, s. 94-95). Kendileri ise, bu ismin Kur'an'dan alındığını çeşitli âyetleri delil göstererek ileri sürmektedirler. Bu iddiaya göre onlar bu ismi, dalâlet topluluğu olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile Haricîler'den ayrıldıkları için almışlardır. (Bkz. Kâdî Abdulkabbâr, *el-Mecmû Li'l-Muhîti bi't-Teklif*, Kahire ts., s. 422; Makrîzî, *age*, II, 476; İbn Manzur, *age*, XI, 440).

<sup>3</sup> Mu'tezile Mezhebi'nin beş esası olarak bilinen ana ilkeleri şunlardır: 1-Adl, 2-Tevhid, 3-İnfâzu'l-va'id, 4-El-Menzile Beyne'l-Menziletayn, 5-El-Emr Bi'l-Ma'ruf Ve'n-Nehy Ani'l-Münker. (Bkz. İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *age*, s. 643).

<sup>4</sup> Mezhebin iki büyük kolundan biri olan *Bağdat Kolu*, *Basra Kolu*'ndan farklı olarak Hz. Ali'yi dört halifenin en üstünü olarak görmektedir. Ayrıca Bağdat ekolü, dönemleri itibariyle siyasetle de iç içe olmuş ve mezheplerinin görüşlerini iktidar eliyle yaymayı öncelikli olarak ele almışlardır. Kişisel özgürlüğü kendisine miyar edinmiş olan bir düşünce okulunun iktidara eklemlediği bu süreç, Mu'tezilî düşünceye yarardan çok zarar getirmiştir. Belki de ilgili düşünce okulunun halkın gözünden düşmesinin nedenlerinin başında, bu dönemde devlet aygıtı kanalıyla yapmış oldukları fikrî baskılar gelmektedir. Zira onların bu baskıcı uygulamaları, zaman içerisinde büyük bir mağdur kitlesinin doğmasına da zemin hazırlamıştır. O kadar ki, hadis okullarının zaferi olarak görülebilecek olan devirler, bahsi geçen bu sürecin peşi sıra gelen zaman dilimleridir. Bunun yanı sıra Bağdat ekolü, imamet anlayışı hususunda Şia'ya yakın bir eğilim içerisinde de olmuştur. Hatta onlar, Basra Ekolü'nün genel düşünce eğiliminin aksine, sadece *Yüce Allah'ın sıfatları* hususuna değil, *varlık meselesi*'ne de büyük bir önem vermişlerdir. Son olarak ifade edilebilir ki Bağdat Okulu, Yunan felsefesiyle de Basra Okulu'ndan önce tanışmıştır." (Bkz. Ramazan Altıntaş, *Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile-Önemli İsimler, Temel İlkeler Ve Ana Eserler*, Ankara 2012, s. 72).

*Mu'tezilî Düşünce Okulu*'nun ezeli yazgı anlayışını daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle ekolü oluşturan iki büyük kolun temsilcilerinin genel fikrî eğilimleri üzerinde durmak gerekmektedir. Bu noktada kurucu atalardan sayılan düşünürler ile ilgili gruplardan daha bağımsız bir karakterde düşünce serdeden bir kısım Mu'tezilî aydınının da yazgı anlayışlarına daha yakından bakmamız gerekmektedir. Zira ekolün hâlihazırdaki fikrî müktesebâtı, daha ziyade bu düşünürlerin fikirleri üzerinden teorik bir karakter kazanmış gibidir. Tarihsel olarak Mu'tezile'nin iki büyük kolu arasındaki düşünsel farklılıklar, *küçük detaylar*'dan ibaret olduğu düşüncesi genel bir kabul olsa da, kanaatimizce ezeli yazgı konusunda ilgili düşünce ekolleri arasında oluşan farklılıklar, ilerleyen bölümlerde değineceğimiz gibi hafife alınacak cinsten şeyler değildir.

Ezelî yazgı bağlamında denilebilir ki, diğer düşünce okullarında olduğu gibi *Mu'tezile Düşünce Ekolü*'nün *Tanrısal Bilgi*'ye yaklaşımları da, kaza ve kader anlayışlarının paralelinde şekillenmiştir. Bu algıdan dolayıdır ki, ilgili düşünce ekolünün *ezeli yazgı* ve *ecel* anlayışlarının da, genel hatlarıyla *ilim* ve *irade* anlayışı üzerinde kurgulandığı görülmektedir. Bu yüzden Mu'tezilî düşüncede var olan *ezeli takdir* anlayışı, Yüce Allah'ın ezeli ilmine uygun olarak yorumlanmış ve ezeli olan bu ilmin sonradan olacak olan her türlü değişimi de kapsadığı kanaatine ulaşılmıştır. Netice olarak denilebilir ki, insan özgürlüğünü temsil etme iddiasında olan bu yeni anlayış, kulların iradeli fiillerinin aidiyeti konusunda Yüce Yaratıcı'ya dönük güçlü bir açılımı da beraberinde getirmekle beraber, İslâm kültüründeki genel kaderci eğilimin dışına da çıkabilmiştir. Öyle ki bu açılım, kitlelerde güçlü bir farkındalığı da beraberinde getirerek, sorunun bireysel sorumluluk ilkesi üzerinden tartışılmasının da işaret fişeği olmuştur. Bugün itibarıyla ilâhî irade'den bağımsız mânâda bir ifade özgürlüğünden bahsedilebiliyorsa, bunda ilgili okulun düşünce ve eylem planında büyük bir katkısının olduğu da akıllardan çıkarılmamalıdır.

Geneli itibarıyla Mu'tezilî düşünürler için söylenecek şey, onların ezeli yazgı konusunu ahlâki açıdan değerlendirme eğiliminin sahip oldukları yönündeki kanaattir *Mu'tezile Düşünce Okulu*'nun genel kanaatine göre, Yüce Allah'ın ezeli ilmi, kulların davranışları üzerinde *zorlayıcı* bir karakterde değildir. Bu yönüyledir ki onların ilim anlayışları, diğer düşünce okullarından bütünüyle farklı bir sistematik içerisinde ele alınmıştır. İlgili okulun ekser düşünürlerinin kanaatine göre, Yüce Allah'ın ezeldeki bilgisine dayalı olarak takdir etmiş olduğu bütün olgular, kulların eylemleri üzerinde *baskıcı* bir nitelik arzetmediğinden, kullar kendi iradeleri ile işledikleri fiillerden mutlak mânâda sorumlu tutulacaklardır. Kulların işlemiş oldukları fiillerin, ezeli ilmin münderecâtıyla mütenasip bir şekilde takdir edilmiş olması da, son tahlilde Cenâb-ı Allah'ın ezeli olan bilgisinin, kulların bilgisine göre öncelikli oluşuyla da açıklanmıştır. Ezeli olan bu bilgiye dayalı olarak kaleme alınan Levh-i Mahfuz'daki kayıtlı durum, dünya hayatındaki olası değişikliklerden etkilenmeyecek kesinlikte ifadeler içermektedir. Bu yazgı anlayışının kümülâtif bir şekilde değerlendirilmesi ise ilgili düşünce okulu içerisinde şu doktriner sonucun doğmasına kapı aralamıştır: "*Ne şekilde olursa olsun insanın eceli, Allah'ın ezeli olan ilmindeki bir takdire göredir ve bu yazgıyı insanın sonradan oluşan davranışları bozamaz.*"<sup>5</sup>

İnsan fiillerini Yüce Allah'ın ezeli ilminin kapsamında değerlendirme alışkanlığı, İslâmî ekollerin genel bir düşünce karakteristiği olarak görülmektedir. Hür düşünce ile birlikte sorgulama ve mantıklı düşünebilme yeteneklerini temel ilke olarak benimsemiş olan Mu'tezilî düşünürlerin, insan sorumluluğunu iptal eder şekilde bir ezeli ilim anlayışına sahip olmaları düşünülemez. Bu nedenledir ki ekol içerisinde Ehl-i Sünnet'in ilim algısına yakın düşünenler olduğu gibi, ezeli ilmin kapsama alanını ilâhî irade üzerinden değerlendirenler de vardır. İkinci düşünüş şekliyledir ki, ilgili algının varmış olduğu son nokta, insan sorumluluğunu ön plana çıkarmış olmasıdır. Mamafih gerek Mu'tezilî düşüncede, gerekse de klâsik Ehl-i Sünnet

<sup>5</sup> İbnü'l- Murtazâ, *Tabakatu'l-Mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 98; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mısır 1902, III, 84-85; A. Mahmud Subhi, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, I, 371; Ebû Bekr Bakillânî, *et-Temhid fi'r-Reddi Ale'l-Mülhidi'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l\_Havâriç ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1947, s. 332; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l İslâmiyye*, Beyrut 1979, I, 623.

düşüncesinde temel bir çelişki olan *kişinin iradeli fiillerinin ezeli ilme dayalı olarak takdir edilmiş olması* algısı, zaman zaman zihinleri de bulandırmamış değildir. Adı geçen zihinsel bulanıklığı Mu'tezile ekolünün düşünce kalıpları üzerinden kritik eden Watt, hür düşünce okulunun mensuplarıyla ilgili olan eleştirilerini şu şekilde ifade etmektedir: “*Kaza ve kadere inanıyorsak maktulun ecelinin de tayin ve takdir edilmiş olduğunu, kişilerin bu bilgiye uygun olarak ölmesini kabul etmeliyiz. Çünkü ilâhî bilgi, sonradan olan değişimleri kabul etmez. Bu yüzden “Allah bilir” ifadesi şeklen Allah’a iman kabilinden olup, gerçekte ise faili açıkça belli olmayan, üstelik hadiseleri tayin ve takdir eden bir bilgiyi değil de ancak bunları tavsif eden bir bilgiyi ima eder. İnsanın kabiliyet ve kudretinin kendi kaderini tayin edebileceği anlayışı da bu açıklıktan çıkarılmıştır. Bu ilim anlayışı ile fatalizm aşılamaz. Zira insanın kaderi konusunda tespit ve gözlem rolü hariç bütün takdiri Allah’a bırakan bir ilim anlayışına sahip oldukları görülmektedir. Hâlbuki teklif bir kudret’i gerekli kılmış olmalıdır.*”<sup>6</sup>

Mu'tezile'nin ilim anlayışını Ehl-i Sünnet'in ilim anlayışından ayıran temel fark, ezeli ilmin karakteri hakkındaki yaklaşım farklarıdır. Zira Mu'tezile Mezhebi'nin ekser ulemasına göre Yüce Allah'ın ezeli ilmi, kişilerin iradeli eylemleri üzerinde zorlayıcı bir karakterde olmadığı için, kişilerin iradeli fiillerinin ezeldaki ilmin kapsamında biliniyor olmuş olması bir eksiklik olarak görülemez. Bu anlayışın paralelinde sistemleştirmiş oldukları *maktul'un eceli* yaklaşımları da, temelinde Yüce Allah'ın değişmez *ilim ve bilgi* anlayışı üzerinden tesis edilmiştir. Konuyu daha da detaylandırmış olan Mu'tezile: “*Bizim bir insanın katl-öldürme-filini işleyeceğini önceden bilip, bir tarafa yazmamız, nasıl ki o kişinin fiiline icbarî anlamda bir etkisi yoksa, Yüce Allah'ın tespiti de böyledir. Çünkü O'nun ilminin insan davranışlarına göre öncelikli oluşu, fiilin Allah'a aidiyetini doğrulamaz*” derken, hem ezeli ilme uygun bir şekilde belirleme yapmış olmanın Yüce Allah'ın ilminin mahiyetine uygun oluşunu, hem de akabinde bu ilmin tarafsız olabileceğini işleri sürmüşlerdir. Onlara göre Yüce Allah'ın ezeldaki bilgisi, O'nun kudret ve adâletiyle uyumlu bir tarz oluşturduğu zamandır ki, ezeli olan o bilgiye uygun içerikte işler yapılmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde Mu'tezile Mezhebi adıyla tesmiye edilmiş olan bütünüyle homojen bir düşünce topluluğundan bahsedilemediği içindir ki, bu isimle anılan ve da birbirinden çok farklı düşünen kelâmcıların olduğu da bir gerçektir.<sup>7</sup> Bu nedenle, muhaliflerin onları tanımlarken kullanmış oldukları toptancı ifadeler, hemen her konuda paralel düşünen ve yeknesâk bütünlük arzeden fikrî bir teşekkülü ifade etmez. Zira adı geçen bu okul içerisinde hem fikrî anlamda, hem yapısal olarak, hem de bölgesel kaynaklı pek çok uyuşmazlık noktaları da bulunmaktadır. O kadar ki, ezeli yazgı ve ecel konusu da bu zihinsel karmaşanın ya da çeşitliliğin dışında ele alınmaz. Haddizatında Mu'tezile'nin yapmış olduğu veçhile insanın iradeli fiillerini kişisel sorumluluk bağlamında değil de, ezeli tespit bağlamında ele almak, Yüce Allah'ın tenzihî değerlerine bir katkı da sağlamayacaktır. Kanaatimizce onların iddia ettikleri şey de, insanı köleleştirmekten maada, bundan daha ötesini yani Yüce Allah'ın konumunu ilgilendirmektedir. Hâlbuki Mu'tezile Mezhebi, esas olarak, fiillerin ezeli ilimle olan bağından çok, kimin tarafından yaratıldığıyla ilgiliydiler. Bu yüzden de onlar, kişisel sorumluluğu iptal eden *kesb* anlayışına da şiddetle karşı çıkmışlardır. Netice olarak denilebilir ki, fikrî yapı anlamında muarızları olan Ehl-i Sünnet Ekolü'nden hiç de farklı olmayan şu değerlendirmeye, okulun tamamını temsil etmese de Mu'tezile Düşünce Ekolü'nün ecel anlayışını büyük ölçüde ortaya koymaktadır düşüncesindeyiz: “*Allah'ın malumu olan bir*

<sup>6</sup> Montgomery Watt, *Hür İrade ve Kader*, İstanbul 1996, s. 86-89, 196. Batı felsefesinin büyük filozoflarından kabul edilen Kant' da *teklif* kavramının *kudret* içermesi gerektiğini ifade eder. (Bkz. Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul 1997, s.196).

<sup>7</sup> Siyasî ve itikâdî farklılaşmanın tazyikiyle Mu'tezile Mezhebi mensuplarına Kaderiyye, Cehmiyye ve Muattıla gibi isimler de verilmiştir. Bu isimlendirmelerin ortak özelliği ise, bütünüyle muhalifler tarafından verilmiş olmasıdır. (Bkz. Bağdâdî, *age*, s. 107-108; Samedî, *age*, s. 85, 113; Işık, *age*, s. 57; Abdulhamid, *age*, s. 94). Onların tanımlamalarına göre Kaderiyye ezeli takdir konusunda şöyle düşünmektedir: “*Kaderiyye, maktul, ecelinden önce ölür, der. Bu Kitab'ın âyetine (A'raf, 7/34) aykırıdır. Ölüm, sebeplere bağlıdır. Kâtil de bir sebeptir. Hastalık vb. gibi.*” (Bkz. Bağdâdî, *Usûl*, s. 143; Sabûnî, *Matüridiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 159; Ebu Muhammed el-İrakî, *el-Fıraku'l-Müfterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve 'z-Zanadika*, Ankara 1961, s. 451).

*bilgiyi katil ters çeviremez. Zira Yüce Allah'ın ilmindeki bilginin değişmesi mümkün değildir. Öyleyse hem "katil", hem "kâtil", hem de "maktul", Yüce Allah'ın malumu olan ve ezelde takdirli bir yazıtı içeren ilme göre oluşan sonuçlar olara kabul edilmelidir. Neticede ecellerin tayin ve takdirle oluşu, Yüce Allah'ın ilmiyle tespitli oluşunu anlatır ki, kâtilin buna müdahalesi imkânsızdır.*"<sup>8</sup>

Sadece Ehl-i Sünnet düşüncesi ile değil, neredeyse bilumum Müslüman ekoller ile Mu'tezile düşüncesi arasında süreç içerisinde oluşan fay, epistemolojik bir ayrışmayı da beraberinde getirmiş gibidir. Ne gariptir ki, Sünnî dünya, ya da daha spesifik anlamıyla Ehl-i Sünnet topluluğu, kimliklerin aidiyeti noktasında müzmin muhâlif tabiriyle ifade edilebilecek olan bir fikrî eğilim içerisinde olmayı kendileri için normal bir davranış olarak görmüşlerdir. Bu eğilimin başat karakteri ise aidiyet hissini kader, ecel ve ezeli ilim bağlantısı noktasından hareketle tesis edilmiş olmasıdır. Bu meyanda onlar, Mu'tezile'nin onulmaz muhalifi olmayı kendileri için bir çıkış yolu olarak da görmüşlerdir. Hâlbuki eleştirdikleri bu durum, kendi fikrî eğilimlerinden pek de farklı olmayan yeni bir düşünce simetrisine kapı aralamıştır. Öyle ki bu düşünsel eğilim, paralel fikrî kodlarından hareket ettiği için, yazgı algısı noktasında paydaş bir durumun ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Bu itibardır ki Ehl-i Sünnet uleması, *katl-öldürme/öldürülme* fiili üzerinden, ebedî muhalifleri gibi gördükleri Mu'tezilî düşünceyi eksik bir anlayışla eleştirme cihetine gitmişlerdir. Zira bu hareket tarzıyla onlar, irâdî fiillerin Yüce Allah'ın ezeli ilmiyle olan bağı konusunda kendi düşünce tarzlarıyla benzeşen bir yaklaşımı da görmezden gelebilmişlerdir. Onların Mu'tezile'yi tanımlarken içerisine düşmüş oldukları şu toptancı yaklaşım, hükümlerinin isabeti konusunda kuşku uyandırmakta gibidir: "*Mu'tezile, hem kesb'i hem de yaratma'yı insana vererek, Allah'ın ilmine uygun olmayan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Hâlbuki Yüce Allah, taat ve masiyeti de önceden bildiği için bu şekilde takdir etmiştir.*"<sup>9</sup>

Ezelî yazgı konusunda insanın iradeli eylemlerindeki sorumluluğunu devre dışı bırakan geleneksel kabuldeki bu açmazdan kurtulmak için farklı çözüm yolları da aranmıştır.<sup>10</sup> İlgili çözüm yollarından biri olarak, *bilme* ile *yazma*'nın niteliksel olarak farklı oluşundan hareketle sorun aşılma çabası yapılmıştır. Bu noktada Yüce Allah'ın insanın iradeli eylemlerini *bilmesi*'ni nötr kabul edip, aynı şekilde Allah'ı Teâlâ'nın ezelde *yazmış olmasını*'ni ise mümkün görmeyenler,<sup>11</sup> kişisel fiiller konusunda insanın serbest iradesini ön plana çıkarmak istemişlerdir. Bu çözüm sahipleri, öncelikli olarak *şer* bir eylem olan *katl* ve *maktûl* olayında insanın fiillerine dönük olarak ortaya konulmuş olan bu eğilimi, kişisel sorumluluk çerçevesinde ele almışlardır. Yoksa onların bu tercihi, kişinin bütün yaşamsal alanlarını kapsar şekilde ihata edilmemiştir. Bu aşamada konunun bağlamsal çerçevesinde ileri sürülebilir ki, söz konusu insan hürriyeti olduğunda, asıl kaynak kişilerin sözleri değil, temel esaslar olmalıdır. Kur'an'ın açık verileri göz önünde dururken hiçbir beşerî söz onu ta'til edemez ve de o sözün üstünde ilke ihdas edemez.

Ezelî yazgı algısını Yüce Allah'ın küllî ilmiyle bütünleştiren düşünceye göre, katilin *katl* olayını ve maktûlün *katledilmiş* olacağını önceden bilmek, ölümü ve eceli oluşturan şartları nasıl olacaksa öyle biliyor olmayı da kapsayacağından, sürecin ifadesi için temel olarak *ezeli bilgi*'ye dayalı bir yazgı formu kabul edilmiştir denilebilir. Hâlbuki yukarıdaki kabul, insana sorumluluk alanı bırakmamaktadır. Eğer bu düşünce kendi içerisinde tutarlı bir şekilde kodlanmış olsaydı, yani diğer bir deyişle bu kabul, sistemli bir düşüncenin ürünü idiyse bu noktada şu sorunun açık yüreklilikle sorulması gerekirdi: "*Cenâb-ı Allah'ın ezeli olan bilgisi,*

<sup>8</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, Kahire 1969, I, 170, II, 517; Sırrı Giridi, *Nakdu'l- Kelâm Fi Akaidi'l-İslâm*, İstanbul 1324, s. 229-230; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, s. 21.

<sup>9</sup> Ramazan Efendi, *Akaid Şerhi*, İstanbul 1965, s. 212.

<sup>10</sup> Mu'tezile Mezhebi'nin genel çözümlerinden birisi, iyiliği-hayr Yüce Allah'a, kötülüğü-şerr de insana ait fiiller olarak hamletmiş olmasıdır. Bu anlayışa göre kötülük kula nispet edilince, kulun işlemiş olduğu fiil de kendi irade ve kudretine müteallik olarak oluşmaktadır. (Bkz. Muhammed Fuzûlî, *Matlau'l-İtikâd fî Mârifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, Ankara 1962, s. 49).

<sup>11</sup> Saduddîn Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1304, s. 64; Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide*, Kahire 1988, III, 347; Mustafa İslamoğlu, *İman Risalesi*, İstanbul 1993, s. 229.

*sonradan meydana gelecek olan şeylerin takdirinin de yegâne kaynağı ise, insanın iradeli eylemlerinin ezelde takdir edilmesinin ne anlamı olabilir ki?*” Zira bu tespitin yedeğinde ileri sürülebilir ki, ezeldeki yazgı inancının insan sorumluluğuna getirmiş olduğu karmaşadan başka bir kazanımı bulunmamaktadır. Hem, Yüce Allah’ın bir şeyi ezelde yazmasıyla, süreç içerisinde yazması arasında kişisel sorumluluklar açısından olmasa da, O’nun takdiri açısından herhangi bir fark da bulunmamaktadır. Zaten hiç kimse Yüce Allah’ın ezeli olan mutlak bilgisini sorgulamamaktadır. Problemin kaynağı, insanın irâdî eylemlerinin bütünüyle kendi istek, arzu ve fiilleri dışında muhayyel bir tasavvurla belirlendiğinin ileri sürülmesidir. Hâsılı, varlıkla ilişkisinde merkez duygusu adalet, merhamet ve ahlâk olan yüce bir Tanrı’nın insan için bu denli itiraz alanı bırakacağı düşünülmemelidir.

Ancak klâsik Sünnî gelenek, yazgı anlayışının temeline *önceden bilme* öğesini yerleştirdiği için, insanın fiilleri konusunda farklı bir sonuca varabilmelerinin de önünü tıkamıştır. Nitekim de bu durumun kabulü, kendi fikrî rasyonalesi içerisinde bile çelişik bir durum arz etmektedir denilebilir. Zira ilgili düşüncenin genel eğilimine göre ölüm bilgisi, ezeldeki bilginin tespitli bir hâlden başka bir şey değildir. Zaten süreç de, bu ezeli bilgiye uygun olarak işlemektedir. Durumun nazikliğine gösteren şu ifade ise bahsedilen yazgı anlayışının kişilerin iradelerini de bağlayıcı bir mahiyet taşıdığını haber vermektedir: “*Ölüm, kaderin takdirli oluşundaki bir bilgidir. Bu bilgi insanı bağlayıcı niteliktedir.*”<sup>12</sup>

Bu noktadan hareketle denilebilir ki mesele, ahlâkî açıdan pek çok güçlüğü beraberinde taşımaktadır. Ezeli yazgının mahiyeti konusundaki şu soru, disiplinler anlamda cevaplanmadığı sürece, düşünce kodlarımızdaki çelişik durum ilânihâye devam edecektir: “*Ezelî ilme uygun düşen, fiilin önceden yaratılması mıdır? Yoksa yazılması mıdır? Yoksa kâtilin, kendisi için yaratılanı tercih etmesi midir?*”<sup>13</sup> Hâlbuki insanın iradeli eylemlerindeki sorumluluk ilkesini dışarıda bırakmayacak şekilde bir ilim anlayışı ortaya konulabilseydi, süregelen zihinsel güçlük kendiliğinden bertaraf edilmiş olabilirdi. O zaman bu güçlüğü aşmak için çeşitli çareler aramak zorunda da kalınmazdı. Belki de sırf bu nedenden ötürü geleneksel düşünce, ölümün ve hayatın ecelini birbirinden ayırma yolunu da tercih etmiştir. Onlar hayatın ecelini potansiyel olarak *Yüce Allah’ın ilmiyle bilip tespit ettiği müddet*<sup>14</sup> olarak açıklamışlardır. Bu çaba ise nihayetinde insanın fiillerinden sorumlu olmasına bir katkı sunmamış, hatta probleminin makyajından öte bir sonuç da doğurmamıştır. Kanaatimizce çözüm mercii olarak ortaya konulmuş olan bu yaklaşım, esas itibarıyla *ölüm eceli*’nin ezeli bilgiyle olan ilişkisinin sınırlarını da kapsadığı için, hesaba müteallik kişisel iradenin etkinliği konusunda yine de eksik bir yaklaşım olarak karşımızda durmaktadır.

Mu’tezile Mezhebi’nin ecel konusundaki genel kanaati, ekolün bütünü için ortak bir kanaati ifade etmezse de, düşünürlerin bireysel eğilimlerdeki ufak tefek farklılıkları dışarıda tutulacak olursa, şöyle bir paragrafta toparlanabilir düşüncesindeyiz: “*Ecel, vakit demektir. Yüce Allah’ın her insan için çizdiği bir hayat müddeti vardır. Ecel de bu müddetin adı ve vaktin sonudur. Bu vakti Yüce Allah ezelde bildiği için, O’nun bilmiş olduğu bu vakit de insanın eceli olmaktadır. Buna göre insan ve hayvan aynıdır. Tıpkı borç vb. de aynı olduğu gibi. Öyleyse, insan hayatının eceli, hayatın vakti ve süresi, ölümü ise, öldüğü zamandır.*”<sup>15</sup>

Bazı müteahhîr Ehl-i Sünnet âlimleri arasında, *taât*’e binaen yapılmış olan ömür artışları, (40+70+X yıl) gibi farklı seçenekleri içeren bir dizgede ele alınmış olması, ilk bakışta kişisel özgürlükler lehinde bir durum olarak görülse de, son tahlilde bu rakamların da ezeli bilgiyle ilişkilendirilme geleneği umut kırıcı olarak görülmektedir. Hâlbuki ömür artırıcı veya ömür eksiltici eylemlerin kişisel iradeye dayalı fiiller olması kadar doğru bir seçenek olamaz. Tamamiyle kişisel tercihlere dayalı olması gereken bir artışı, ezeli takdir formunda ifade etmiş

<sup>12</sup> İgnaz Goldziher, *Ecel md*, MEBİA, İstanbul ts., IV, 104; Keskin, *age*, s. 197.

<sup>13</sup> İbrahim İsfarayîni, *Haşiye Ala Şerh-i Akaid-i Neseî li’l- Taftâzânî*, İstanbul 1288, s.176-177.

<sup>14</sup> Ebu Ya’la el- Ferrâ, *Kitabu’l- Mu’temed Fî Usulu’d-Din*, Beyrut 1974, s. 148.

<sup>15</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh Usulu’l-Hamse*, Kahire 1988, s. 780, 781; *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, Mısır 1962, XI, 4; İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerh Nehcu’l-Belâğâ*, Beyrut 1965, V, 133; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu Musallîn*, Weisbaden 1980, I, 321; Bakillânî, *Temhîd*, s. 333; Bedevî, *age*, I, 623; Semih Dugaym, *Felsefetu’l-Kader fî Fikri’l-Mu’tezile*, Beyrut 1985, s. 318.

olmak, insanlığa kurtuluşu için açık bir kapı da bırakmamıştır. Üstelik de kâtilin eceli kesmiş olma ihtimali, Mu'tezilî düşünce içerisinde bile bütün detaylarıyla tartışılırken, Ehl-i Sünnet'in bu grubu *homojen* bir düşünce ekolü olarak tanıtmayı, doğru bir yaklaşım değildir.<sup>16</sup> Hâlihazırdaki bulgulara göre ise Mu'tezile Ekolü'nün bu kadim sorunu, Yüce Allah'ın *ilim, kudret ve irade* sıfatlarıyla çözmek istemiş olduğunu göstermektedir. Câlîb-i dikkat olan bu çaba neticesinde onlar, Yüce Allah'ın iradesi ile ezeli yazgının mahiyetini zaman olarak farklı yorumlayarak insanoğluna bir nebze olsun nefes alma imkânı sağlamışlardır. Kanaatimizce Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'yi eleştirirken kullandığı argümanlardan biri olan: “*Bunu iddia edenler, öncelikle Allah'ın bilgisinin neleri kapsadığını, sonra da insanın ömrünün suresini bilmeliler ki, böyle bir hükme varabilsinler*”<sup>17</sup> ifadesi, ilgili ekolün genelini kapsayan bir değerlendirme değil, bazı Mu'tezilî düşünürlerin ileri sürdükleri fikirlerden ibarettir. Gerçi *Ehl-i Sünnet Düşünce Ekolü*, böyle kesin bir hüküm ifade etmekle, Mu'tezilî düşünürler tarafından ortaya konulmuş olan insanî birikime olan güvensizliğini ifşâ etmiştir.<sup>18</sup>

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki bu gibi teorik gerçekliklerden hareketle görünür vakaların izahının zorluğu, Mu'tezile Ekolü'nü oluşturan âlimleri sistematik olarak *te'vil anlayışına*<sup>19</sup> sürüklemiştir. Onlara göre, gaybe ait olmayan bu sorunun, insanlığın düşünce dünyasını bu denli kuşatmış olması, çözüm yollarında karşılaştıkları pek çok güçlüğün üstesinden gelmelerini de engellemiştir. Mu'tezile düşünce okulunun pek çok düşünürü de bu genel hükmün içerisinde yer almaktadır. Onların yaklaşımlarına göre ise bu sorun, hem Yüce Allah'ın adâletine hâlel getirmeyecek şekilde, hem de insanı memnun edecek tarzda bir çözüme kavuşturulmalıdır ki, bu durum anlamlı bir çözüme ifade etsin. Ne hikmettir ki Mu'tezile Okulu da ilgili soruna nihâi bir çözüm geliştiremediği için, geleneksel anlayışın güçlü izleğinde kaybolup gitmiştir. Teorik bazda epeyce farklılık içeren bu düşünceleri, onları halkın kabulüne mazhar kılmamış, bilâkis ana gövdeyle farklı düşüncelerinin bedelini de sosyal katmanlardan dışlanmakla ödemişlerdir.

Bize göre metafizik bir değer olan *Allah'ın önceden bilmesi* ile, tamamen bireysel tercihlere dayalı olarak oluşan *ölüm vakası* arasında zorunlu bir korelasyon aramak doğru değildir. Bu ikisi arasında birbirini tetikleyen bir zorunluluk yoktur, olması da ahlâkî değildir. Yüce Allah'ın ölen kişinin canını *melekleri aracılığıyla alıyor olması*,<sup>20</sup> bu hususta herkes için bağlayıcı ve genel geçer bir yasanın olmasını da gerekli kılmalıdır. Ölüm vakasının teorik bir planlamayla ezeli bilgiye dayalı olarak önceden düzenlenmiş olması başka bir şey, onun *ezeli yazgı* haline getirilerek günlük hayat içerisinde bütün ayrıntılarıyla beraber takdir edilmiş olduğunu kabul etmek bambaşka bir şeydir. Çünkü iki durum da aynı anlama gelmemektedir. Hatta iddia edilebilir ki, diğer varlıklardan müstesna olmak üzere, kişisel hesabını doğrudan ilgilendiren bu sonucun pratik düzenlenmesini insan yapmalıdır ki, bu eyleminden hesaba çekilecek olan insanın Ahiret hayatındaki sorumluluğundan bahsedilebilsin.

<sup>16</sup> Mu'tezile Mezhebi'nin yeknesâk bir şekilde tanımındaki asıl amaç, ilgili ekolün düşünce kamuoyundaki değerini düşürmeye yönelik bir hamle olarak da görülebilir. Zira bu konudaki yanlış ve de eksik tanımlamalar, halkın bu düşünce eğiliminden uzaklaşmasını, hatta yabancılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Akılcı ve de hürriyetçi bir eğilime sahip olan bu düşünce ekolü, aslında insanın temel bir sorununu çözme iştahından hareket etmiş olduğu için, bu kadar hoşgörüyü de hak ediyor kanaatindeyiz. Nitekim de bu yanlış algıyı eleştiren Uludağ, şöyle bir tespit yapmaktadır: “*Mu'tezile, ecel konusunda bir değil, birçok görüşe sahiptir. Bazıları Eş'ariye ve Mâtürîdiye'ye uygundur. Hâlbuki Sünnî Ekol, Bağdat kolunu dikkate alarak eleştiri yapmıştır. Bu da onların yanlış ve eksik bilinmesine sebep olmuştur. Kendi kaynak ve eserlerine dayanarak fikirlerini vermek, ilmi ve fikrî mânâda dürüstlüğü gereğidir. Mu'tezile, eksik tanıtıldığı için, eleştiriler de eksiktir.*” (Bkz. Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi*, İstanbul 1982, s. 225).

<sup>17</sup> Ebu Abdurrahman eş-Şarâni, *el-Yevakit ve'l-Cevâhir Fî Beyâni Akâidi'l-Ekabîr*, Mısır 1889, I, 134.

<sup>18</sup> Mu'tezile Mezhebi ile Ehl-Sünnet ekolü arasındaki esas ayırım, temel ilkeler üzerindeki yaklaşım farklılığı yani ilkesel uyumsuzluk yatmaktadır denilebilir. Zira Mu'tezile, şer ifade eden eylemlerdeki esas sorumluluğu bireye vermekle, katl/maktul olayındaki bütün sorumluluğu insana yüklemiş olmaktadır. Bu düşünceye göre eğer kul şer ifade eden bu fiilini yaratıyor ise, ölümün-öldürmenin sebeplerini de kendisi oluşturmuş olmaktadır. (Naşi el-Ekber, *age*, s. 95-96; Muhammed A. Tahanevi, *Keşşâf İstilahâti'l-Fünûn*, İstanbul 1984, I, 84; Birgili Mehmet Efendi, *Tuhfetu'l-Müsterşidîn fî Beyân-i Fırak-ı Mezâhibi'l-İslâmiyyîn*, DEÜİFD, İzmir 1989, VI, 185).

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, İstanbul 1992, ss. 77-78, 110-111.

<sup>20</sup> İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 125.

## 2. BASRA EKOLÜ VE ECEL/YAZGI ANLAYIŞI

Bu makale içerisinde Mu'tezile Düşünce Okulu'nun kurucu ataları mesabesinde olan Basra ve Bağdat Ekolü ile nispeten daha bağımsız düşünebilen Mu'tezilî aydınların ezeli yazgi bağlamında ecel, ömür ve ilim düşüncesini ele aldık. Binaenaleyh ecel konusu, ezeli yazgi fikriyatının omurgasını teşkil eden kader düşüncesinin içerisinde merkezî bir konumda bulunmaktadır. Zira özgür düşüncenin neredeyse bütün veri tabanlarının aşikâr olduğu zamanımızda bile insanlığın ortak algısı gibi dayatılan ve de güçlü bir şekilde ezelde takdir edilmiş olan ecel ve ömür algısını besleyen kadim tasavvur, yine ezelde yazılmış olan kader düşüncesinin bir devamı niteliğinde görülmektedir. Ne var ki, genelde Mu'tezile düşünce okulu, özelde ise Basra ve Bağdat ekolü, bahse değer meselede insanlığın önünü açacak derecede güçlü bir gelenek de oluşturamamıştır. O kadar ki, Mu'tezile düşünce okulu, klâsik Ehl-i Sünnet düşüncesinden farklı olarak insan sorumluluğunu dikkate alarak meseleyi tanımlamıştır denilebilir. Ancak onların kader anlayışları da ezeli ilim anlayışlarının gölgesinde kaldığı içindir ki, bu kadim sorun hâlâ insanlığın başat problemi olmaya devam etmektedir denilebilir.

Bilindiği kadarıyla Mu'tezilî düşünce geleneği, gerek oluşum, gerekse de gelişim tarihi itibarıyla kendisine iki ana kol üzerinden varlık alanı bulmuş gibidir. Diğer bir deyişle Mutezile Ekolü, ana izlek olarak Basra ve Bağdat okulu adıyla yaygınlık kazanmıştır.<sup>21</sup> Çalışmamızın daha önceki bölümlerinde Mu'tezile ismiyle meşhur olmuş olan bu düşünce okulunun ezeli yazgi anlayışına genel hatlarıyla değinmiştik. Bu noktada ise ekolü oluşturan iki büyük kol üzerinden giderek, Mu'tezilî düşüncenin ilgili kabullerine değinmek istiyoruz.<sup>22</sup>

Kanaatimizce Mu'tezilî düşüncenin neşvü nemâ bulmasının iki başat nedeni vardır. Bunlardan ilki, kurucu zihniyet olarak adı geçen kolu daha ziyâde ilmî planda geliştirmiş olan Basra Ekolü,<sup>23</sup> diğeri ise, bazı dönemler itibarıyla siyasî erkle olan yakınlığıyla da bilinen Bağdat Ekolü'dür.<sup>24</sup> Haddizatında gerek Basra ve gerekse de Bağdat ekolüne ait olan

<sup>21</sup> Kurucu Ata olarak Hasan Basrî'ye dayanan Basra ekolü, daha çok ilmî plandaki çalışmalarıyla tezâhür etmiştir. Beş esasın teşekkülünde önemli rolleri vardır. H. II. Asrın başlarında Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd gibi iki büyük düşünürü sahip olan bu kol, başlangıçta Ebu'l-Hasen el Eş'arî'ye de fikir yuvası olarak destek vermiştir. Bugün itibarıyla çok da meşhur olmayan pek çok düşünür bu kolun düşünsel plandaki desteğinden yararlanmış denilebilir. Osman et-Tavîlî, Hafs b. Salim, Hasan b. Zuvân, Halid b. Safvân, İbrahim b. Yahya, el-Medenî, Ebû Bekr el Asâm, Muammer b. İbâd, Sahnâm, Fuvâtî, Esverî, Abbâd b. Süleyman, Amr b. Dırar ve İbnü'l-Ayya bu gibi isimler arasında sayılabilir. (Bkz. Samedî, *age*, s. 109-110; İbn Nedim, *age*, s. 206, 216; İbn Hazm, *age*, IV, 192-204; Malâfî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Reddu Âlâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bedâ*, Beyrut 1968, ss.36-41).

<sup>22</sup> Mu'tezilî düşüncenin kaynak kişilerinden birisi olan Hasan Basrî, insanın iradeli işlerine taalluk eden konularda ezeli takdir fikrini kabul etmez. Bu nedenledir ki onun düşüncesine göre yazgi, şartlı bir şekilde kodlandığı için, fiilin oluş anında gerçekleşmektedir. (Bkz. Hasan Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, Kahire 1971, s. 85-86). Bu yaklaşımıyla Hasan Basrî, almyazısı düşüncesine ilmî bir tepki ortaya koymakla kalmamış, siyasî veçheleriyle inşâ edilmiş olan itaat kültürüne de karşı çıkmıştır. Daha sonraları Mu'tezile düşüncesine de sirayet etmiş olan bu özgürlükçü algıya göre, kişinin iradeli eylemlerinde önceden yazgi belirleyici değildir. Çünkü bu konu, ezeli takdire dönük bir şekilde görülmelidir. Zira her şeyin Allah tarafından irade edildiğini beyan eden bir siyasî otoriteye karşı, ancak bu şekilde bir özgürlükçü tavırla karşı konulabilirdi. Belki de sırf bu nedenden dolayıdır ki Mu'tezile Ekolü, kötü olan şeyleri Allah'a değil, başta siyasî oluşumun iradesi olmak üzere kişisel iradeye taalluk eden bir husus olarak görmüşlerdir. Hâlbuki siyasî otorite, bu anlamda insan düşüncesinin bir vekili olmadığı için, insanın işlemediği şer eyleminin Yüce Allah'ın yaratıcılık sahasından çıkarılmış olması, kendi içerisinde tutarsız bir durum yaratmış gibidir. Kanaatimizce özgürlükçü bir algının oluşabilmesi için, iyilik ve kötülük insanın iradeli eylemlerinin bir mahsulü olarak görülmeliydi. Çünkü Yüce Allah'ın mutlak olan iradesi, bu konuda ahlâki uyarılardan öte bir şey takdir etmez.

<sup>23</sup> Mu'tezile Mezhebi'nin Basra Kolu olarak bilinen grubu genel olarak şu meşhur şahsiyetlerden oluşmaktadır: Hasan Basrî (ö.110/728), Vâsıl b. Ata (ö.131/748), Amr b. Ubeyd (ö.144/761), Ebu'l- Hüzeyl el-Allâf (ö.227/841), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), Amr b. Bahr el- Câhız (ö.255/868), Ebu Ali el- Cübbâî (ö.303/915), Ebu Hâşim el- Cübbâî (ö.321/933).

<sup>24</sup> Mu'tezile Mezhebi'nin Bağdat kolu, hicrî. III. Asrın başlarında Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından kurulmuştur. Bağdat grubu adıyla da meşhur olmuş olan bu kol, zaman zaman ilgili kişilerin adlarıyla da anılmaktadır. Kolu oluşturan başlıca şahsiyetler şunlardır: Ebu Sehl Bişr b. El- Mutemir (ö.210/825), Ebu Musa b. El- Murdar (ö.226/840), Sümame b. Eşres (ö.213/828), el- Cafereyn: 1-Cafer b. Harb (ö.236/851), Ebu Muhammed Cafer b. Mübeşşir es- Sakâfî (ö.234/848), Ahmed b. Ebi Duad (ö.240/854), Ebu Süleyman el- Hayyât (ö.300/912),



şahsiyetler, ilk etapta Emevî iktidarına karşı siyasî bir tavır takınarak *imâmet-siyaset* konusu üzerinden bir muhalif kimlik de geliştirmişlerdir.<sup>25</sup> Keza, H. II. Asır itibariyle siyasî iktidarla olan mücadelelerinin de esas olarak itikâdî değil, siyâsî bir vechesi bulunmaktaydı. Yani o dönem itibariyle ulema ile umera arasındaki çekişme, öz olarak imâmet/siyaset doktrini etrafında şekillenmekteydi. Dönem itibariyledir ki, bu baskıcı siyasî yapılanmanın ideolojik ve sosyal temelleri, Mu'tezile gibi dinî ve felsefî bir ekolün doğuşunu da hazırlamıştır. Dahası, mezkur ekolün iman ilkeleri sayılabilecek olan *beş esas*'ı da Basra Kolu zamanında sistemleştirilmiştir. Bunun yanı sıra Yunan felsefesinin etkisiyle felsefî tartışmaların içerisine dalan Bağdat kolu ise, *halku'l-Kur'an* meselesinde tabir caiz ise hadlerini aşarak siyasi erkle bütünleşerek gerek bir kısım ulemaya, gerekse de onların yanında saf tutan halka kendilerinden beklenmeyen bir baskı uygulamışlardır.<sup>26</sup> O yüzdendir ki, Mu'tezile düşünce sistematığının bânisi olan iki ekol arasında hem kurumsallaşmada, hem de düşünce yönelimlerinde bazı temel farkların oluşmasını da bu gibi fikrî ve eylemsel arka planda aramak gerekmektedir.

Gelinen bu aşamada Mu'tezile Mezhebi özelinde denilebilir ki, kollarının ezeli yazgı hususundaki fikirleri, ekolü oluşturan kişilerin düşüncelerinden bağımsız olarak ele alınamaz. Zira günümüz ölçeğinde bile Mu'tezilî düşünce okulu, hâlâ kurucu ataların fikirleri üzerinden tanımlanmaktadır. Bu nedenle denilebilir ki, Mu'tezilî düşünce okulu, ekolün ilk kurucularının düşünsel iradeleri gereği olarak, genel hatlarıyla özgür bir insan modeli üzerinde inşâ edilmiştir. Bunun içindir ki ilgili beşerî eğilim, kısa bir panorama ile geçirilecek bir birikim de değildir. Aşağıdaki bölümlerde bu düşüncenin izsüren takibini kişiler bağlamında ele almak istiyoruz.

Hasan Basrî (ö. 110/728), Mu'tezile Düşünce Okulu'nun gelişmesinde fikrî kaynaklık bakımından kurucu atası sayılmaktadır. Onun asıl mücadelesi, siyasî otoritenin insan algısının totaliter yapısı üzerinde yapmış olduğu düzenleyici faaliyetleridir. Hasan Basrî, zaman zaman Ehl-i Sünnet düşüncesiyle teğet fikirler serdetmiş olsa da,<sup>27</sup> ezeli yazgının mahiyetini değiştiren görüşleri, insanlığın düşünce tarihinde hâlâ bir şaheser gibi durmaktadır.

Basra Ekolü'nün düşünce sistematığı dışında görüş belirtmiş olan Hasan Basrî, bu ekolün ileri sürmüş olduğu *ne şekilde olursa olsun maktûl, eceliyle ölmüş ve ömrünü tamamlamıştır*<sup>28</sup> tezinin yanlışlığını, Emevî İktidarı'nın uygulamalarına karşı güçlü bir tez mahiyetinde olan *kader risâlesi*'nde ortaya koymuştur. Meşhur risâle'nin temel vurgusu ise, insanın kaderi olgusunun esas belirleyicisinin, bireyin iradeli seçimleri olduğudur. Bu tema, insan sorumluluğunu ortaya çıkardığı için, Basra Ekolü'nün takdirli ecel anlayışıyla uyumsuzluk içerisinde.<sup>29</sup>

Ebu'l Kasım el- Belhî el Ka'bî (ö.319/931), Zürcân, Kâdî Abdulcabbâr (ö.415/1024), Zemaşerî (ö. 538/1143). (Bkz. Samedî, *age*, s. 110; Ebû Muhammed Nevbahtî, *Kitâbu Firaku 'ş-Şia*, İstanbul 1931, s. 25-26.

<sup>25</sup> Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve Devrim*, İstanbul 1988, s. 63, 65, 99; Bağdâdî, *age*, s. 82. Mu'tezile Ekolü, Şii düşünce eğilimiyle benzeşen fikrî eğilimlere da sahiptir. Zira bu ekol, Şia'nın temel düşüncelerinden birisi olan, imametin nass ve tayinle oluştuğu inancına destek vermişlerdir. Onların ileriye sürmüş oldukları fâdıl-mefdül ayırımı, imamet düşüncesi üzerinden okunmalıdır. (Arif Tamer, *Mu'cem Firaku'l-İslâmiyye*, Beyrut, ts., s. 23-24; Naşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme ve Muktefât Mine'l-Kitâbi'l-Evsât fi'l-Makâlât*, Beyrut 1971, s. 50-51).

<sup>26</sup> İbn Nedim, *age*, s. 216; Malâtî, *age*, s. 40-41; İbn Küteybe et-Dineverî, *Te'vilü Muhtelifü'l-Hadis*, İstanbul 1979, s. 17, 51; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, Ankara 1960, ss. 96-106; Louis Gardet, *Dieu et La Destine de L'Homme*, Paris 1976, s. 135; W. Montgomery Watt, *age*, ss. 83-108; *İslâmî Tetkikler*, Ankara 1968, s. 61. Watt, Mu'tezile'ye atfedilmiş olan *hür düşüncüler* sıfatını eleştirir. Öyle olsaydı *mihne* süreci yaşanmazdı demektir. (Bkz. Watt, *İslâm Tedkikleri*, s. 61; İ. Agâh Çubukçu, *Mu'tezile ve Akıl Meselesi*, AÜİFD, Ankara 1964, XII, 61.

<sup>27</sup> Hasan Basrî'nin sonraki devirler itibariyle de Sünnî olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 13; Osman Karadeniz, *Hasan Basrî ve Kelâmî Görüşleri*, DEÜİFD, İzmir 1985, II, 137-139.

<sup>28</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid*, Beyrut, ts., s. 98; Nesefî, *Tabıratu'l-Edille*, Dimeşk 1993, II, 686; Eş'arî, *Makâlât*, s. 257; Abdülmelik Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd İlâ Kevati'il-Edilleti Fi Usuli'l-İtikâd*, Beyrut 1996, s. 361.

<sup>29</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, III, 84-85; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 332; Subhî, *Zeydiyye*, I, 371.

Hasan Basrî'ye göre ecel ve ölüm yazılmış olan bir gerçekliktir.<sup>30</sup> Zira En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtilmiş olan ilk ecel, kişinin yaratılışı ile ölümü arasındaki ecelidir. Bu ecel dünya üzerindeki bir süreyi kapsamaktadır. Müsemmâ ecel ise, ba's yani diriliş ve kıyamet ecelidir.<sup>31</sup> Yüce Allah'ın olacak olanları ezelde bilmiş olması, O'nun ilminin bir gereğidir. Ancak bu bilginin insanın iradeli tercihleri üzerinde bir müdahalesi söz konusu değildir.<sup>32</sup> Hasan Basrî, Bakara Suresi'nin 57 ve 58. âyetleri ile Hud Suresi'nin 43. âyetini bu meyanda yorumlayarak insanın sorumluluğuna dair etkili bir kapı aralamak istemiştir. Ona göre yazgı, insanın iradeli fiilleri için oluş anındaki tespitler üzerinde belirginleşmektedir. Yani insanın iradeli işleri, oluş anında tespit edilip kayıt altına alınmaktadır.<sup>33</sup> Onun bu eğiliminin altında yatan ana saik, devrin siyasi otoritesinin kaderci anlayışının iptaline yönelik itiraz gerekçesi oluşturma isteğidir.<sup>34</sup> Zira siyasi otorite, yapmış olduğu her şeyi, ezeli yazgı içerisinde kesinleşmiş olan tespitler üzerinden tanımladığı için, kendi eylemlerinin de bir nevi ilâhî kader olduğunun kabulünü istemiştir. Hasan Basrî'nin itirazı, bu dayatmaya karşı durmakla inşa edilmiştir denilebilir.

Basra ekolünün kurucu şahsiyetlerinden birisi olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/852)<sup>35</sup> ise Mu'tezilî düşünce içerisinde önemli bir yere sahip büyük bir düşünür olarak da bilinmektedir. Onun bilinen en önemli yönü ise, ilgili Mezheb'in amentüsü sayılan *Beş Esas*'ın teşkilindeki entelektüel katkısıdır.<sup>36</sup>

Mu'tezile Düşünce Ekolü'nün büyük şahsiyetlerinden olan düşünür Ebu'l-Hüzeyl, ecel anlayışı hususunda Eş'arî Ekolü'ne yakın fikirler serdeden bir âlim olarak bilinir. Allâf'a göre ecel: "*Bir kimsenin hayatının önceden tayin edilmiş müddeti*" dir.<sup>37</sup> Bu nedenledir ki Allâf, kişilerin ölüm vakitlerini, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmiyle doğrudan bağlantılı bir konu olarak değerlendirmektedir. Ona göre kişilerin eceli, ezeldeki bilgiye matuf olarak düzenlenmiş ve takdir edilmiştir. Zira insan davranışlarına önceliği olmuş olan bu bilginin, kişilerin ölüm vakitlerini de içermesi kadar doğal bir şey olamaz. Bu nedenle *katl*, yani öldürme olayı, ezeldeki bilginin tabii bir sonucundan ibarettir. Ezeli ilme göre oluşan kişisel hayatlarımızda ise, takdir edilmiş olan ömürlerimizin artması veya eksilmesi söz konusu olamaz. Bu konuda bir artışın düşünülmesi de dinen caiz değildir. Neticede bu düşüncelerine dayalı olarak Ebu'l-Hüzeyl, *maktûl* konusundaki görüşünü şu şekilde formüle etmiştir: "*Maktûl öldürülmemiş olsa bile, onun ölüm vakti, Yüce Allah'ın onun için ilmiyle bildiği ve takdir ettiği vakittir.*"<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Hasan Basrî, *Tefsîru Hasan Basrî*, Kahire, ts., I, 254; İbn Abd Rabbîh, *Kitâbu İkdü'l-Ferid*, Beyrut 1992, II, 203, 205.

<sup>31</sup> Hasan Basrî, *Tefsîr*, I, 350.

<sup>32</sup> Hasan Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, s. 79; *Tefsîr*, II, 360; Karadeniz, *age*, s. 147.

<sup>33</sup> Hasan Basrî, *Risâle fi'l-Kader*, s. 86; Yahya el-Hüseynî, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid*, 1971, Yy., II, 85; Lütfü Doğan-Yaşar Kutluay, *Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu*, AÜİFD, Ankara 1954, III, 83.

<sup>34</sup> Hasan Basrî, bu mektubunda, siyasi otoritenin gerçekleştirmek istediği *itaat kültürü*'nü reddederek, gelişmeler karşısında insanın sorgulayıcı karakterini öne çıkarmak istemiştir. Bu düşünceden hareketle o, Hud Suresi'nin 102, 105 ve 106. âyetlerini insan özgürlüğü lehinde yorumlayarak, kaderci anlayışın tesisine olan itiraz gerekçelerini oluşturmuştur. (Bkz. Hasan Basrî, *Risâle*, s. 86; A. Mahmud Subhi, *Fi İlm-i Kelâm*, Beyrut 1985, I, 272).

<sup>35</sup> Ebu'l-Hüzeyl el- Allâf (135-235/752-852). Abbasilerin dokuz halifesi döneminde yaşamıştır. Ancak onun aktif ilim hayatı, dönemleri itibariyle Harun Reşit(786-809), Me'mun (813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847) dönemleridir. Allâf, Mu'tezile-Mu'tezililik düşüncesinin iktidar olduğu *mihne* dönemlerinde (198-232/813-847) Abbasî Halifeleri Me'mun, Mutasım ve Vâsık ile bu düşüncenin önde gelen teorisyonu olarak uzun süre birlikte çalışmıştır. Allâf'ın diğer bir yönü de, Mu'tezilî düşünce içerisinde kelâm ilminin incelikli konularını felsefi yaklaşımla beraber ele alıp, sistemleştirmiş olmasıdır. Buna ek olarak Ebu'l-Hüzeyl, Basra Mu'tezilesi'nin felsefi eğiliminin de kurucu babalarından sayılır. Kendi döneminde gnostik eğilimlerden olan Mecusilik ve Seneviyye'nin ileri gelen düşünürleriyle de büyük tartışmalara girmiştir. (Bkz. Osman Aydınlı, *Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri*, Ankara 1998, s. 66-69, 97-98).

<sup>36</sup> Aydınlı, *age*, s. 97-98.

<sup>37</sup> Samedî, *age*, s. 94; Mes'ûdi, *Murucu'z-Zeheb*, Beyrut 1988, III, 380; İbn Hazm, *age*, III, 84.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, s. 782-783; *el-Mecmu*, s. 405, 411; Daniel Gimaret, *La Doctrine da'l Ashari*, Paris 1990, s. 42; Şehristânî, *Milell*, I, 46; İbn Ebi'l- Hadîd, *Şerh Nehcu'l- Belağa*, V,1347; Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, s. 143; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 292.

Mu'tezîlî düşüncenin kurucu atalarından sayılan Allâf, bu şekildeki klâsik yaklaşımıyla, ekolün diğer önemli şahsiyetleriyle temel değerlere yaklaşım bakımından görünür bir ayrılığa da düşmüştür denilebilir. Onun temel düşüncesine göre ecellerin artması ya da eksilmesinin imânsız olduğu fikri, insan hayatında takdirli bir alanın oluştuğunu göstermektedir. Eccelle ilgili olan her ayrıntı ezeldeki bu takdirin içerisine girmektedir. Kâtil-maktul olayı da bu alanda değerlendirilmelidir. Çünkü kâtil, kendi iradesine binaen seçmiş olduğu fiiller nedeniyle, *maktûl*'un ezelde tespit edilmiş olan ecelini kesemez. Sünnî düşüncenin temel paradigmalarını deruhte etmiş olan bu klâsik kanaat, düşünürümüzde hâkim bir değer olarak ön planda gözükmemektedir. Zira bu algıyı destekler şekilde Allâf: "*Maktûl öldürülmeseydi bile Allah'ın onun için bildiği aynı vakitte mutlaka ölürdü*" demek suretiyle, "*ne şekilde olursa olsun kişinin öldüğü vakit, onun ecelidir*" şeklindeki görüşü kabul etmiş olmaktadır. Bu yüzdendir ki, Mu'tezile Mezhebi'nin tarihsel gelişimi hakkında muhalled bir eser kaleme almış olan büyük düşünür İbn Murtazâ, onu Cebriye'nin sahip olmuş olduğu *mücbir anlayışa* yakın olmakla suçlamıştır.<sup>39</sup> Çünkü Allâf: "*Maktûl öldürülmeseydi yine de kendisi için takdir edilmiş olan aynı vakitte ölürdü, ancak bu durumda yine onun ecel-i müsemma'sı kesilmemiştir, der ki, bu da muhâldir.*"<sup>40</sup> demektedir.

Basra mevâlisinden olan Ebu'l- Hüzeyl, günümüzde Eş'arîlik olarak bilinen düşüncenin paralelinde fikirler de öne sürmüştür. Bu meyanda onun serdetmiş olduğu ecellerin takdir edilmiş olduğu fikri, <sup>41</sup>Ehl-i Sünnet'in kaderci yaklaşımını andırmaktadır. Düşünürümüz Allâf, ecel ve maktûl konusunda yukarıdaki açıklamalarına ek olarak devamla, eleştirilerine mâruz kalmış olduğu Mu'tezîlî düşünür olan Ka'bi'nin aksine, *ecelin kesilmesi* vakasına ve bunun karşılığında oluşacak olan cezanın onayına uygun akli bir yaklaşımı bulmak için şu izahatı da vermektedir: "*Maktûl öldürülmeseydi, ölüm yine mutlak olarak vuku bulacaktı. Böyle olmazsa, katil maktûlun ecelini kesmiş olurdu ki, bu mümkün değildir.*"<sup>42</sup>

Yukarıdaki görüşüyle Allâf, hem kendisini eleştirmiş olan Ka'bi' ye itiraz etmekte, hem de Ka'bi'nin düşüncesine yakın olanlara da kendi düşünce eğilimine uygun olarak yeterli gördüğü bir cevabı da vermiş olmaktadır. Düşünürümüz Allâf, kendisini eleştiren Ka'bi'yi düşünsel eğilim olarak Ehl-i Sünnet'e yakın olmakla suçlayarak, böylelikle ezelde tayin ve tespit edilmiş olan ecelin ziyade ve noksan kabul etme düşüncesini reddetmiş olmaktadır. Neticede ise o, ezelde kişiler için takdir edilmiş olan ecel vaktinin kesin olduğunu ve bu vaktin hiçbir durumda şaşmazlığını kabul etmiştir.<sup>43</sup> Aynı düşünceye ek olarak Allâf, *maktûl* için şu değerlendirmeyi yapmaktan da geri durmamıştır: "*Maktûl kendisi için tayin edilmiş olan o vakitte eğer ölmeseydi- ölüm olayının mutlak olarak oluşması gerekmeseydi-, Yüce Allah'ın ilminin cehl' e dönüşmesi ve katilin, maktûlun ecelini kesmiş olması gerekirdi ki bu ise ilâhî ilmin muktezasınca imkânsız bir durumdur.*"<sup>44</sup> demekle suretiyle maktûle, ne şekilde olursa olsun ecel vaktinde ölüm hakkı tanımıştır. Zira Allâf'ın düşüncesine göre ölüm, iki durumda da kaçınılmaz bir sondur.<sup>45</sup> Son olarak ileri sürülebilir ki cedel ilminin üstadı sayılan Allâf'ın bu yaklaşımını *sebeplilik-determinizm* ilkesine uygun olarak *zorunlu sebep-netice* çıkarımına uygun olduğunu ileri süren düşünürler de yok değildir.<sup>46</sup>

Mutezile Mezhebi'nin büyük reislerinden olan filozof Allâf, ezeldeki takdirin bazı şeyleri dışarıda bıraktığı düşüncesindedir. Onun Mezhebin genel kanaatine de uygun bir şekilde, fiil anlayışına esas olarak gelişen bu düşüncesi, insanların dünya üzerinde işlemiş oldukları kötülüklerin yaratılmasının Yüce Allah'a isnadının iptaline yönelik bir manevra

<sup>39</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Kalâid*, s. 98; *Tabakât*, s. 44-45.

<sup>40</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Kalâid*, s. 98; *Tabakât*, s. 44-45.

<sup>41</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 782-783.

<sup>42</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 782-783; Eş'arî, *Makâlât*, s. 257; Nesefî, *Tabsıra*, II, 686; Bağdâdî, *Usûl*, s. 142; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 361; Şehristânî, *Milel*, II, 66-67.

<sup>43</sup> Sabûnî, *el-Bidâye Fi Usûli'd- Din*, ts., s. 159; *Maturidiyye Akaidi*, s. 240; Watt, *Hür İrade*, s. 85.

<sup>44</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 783; Eş'arî, *Makâlât*, s. 257; Nesefî, *Tabsıra*, II, 686; Şehristânî, *Milel*, II, 66-67.

<sup>45</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 3; Bağdâdî, *Usûl*, s.142; Şehristânî, *Milel*, I, 46; Aydınlu, *age*, s. 171; Watt, *Hür İrade*, s. 85.

<sup>46</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara 1967, s. 115-116.

olarak görülmelidir. Bu kabulüne göre Allâf, şer bir eylem olan *ölüm şeklinin* ezelde tayin ve tespit edildiğine açık olarak inanmaz. Ona göre Yüce Allah, insana fiilini gerçekleştirmek için irade ve kudreti fiilden önce vermiştir. Çünkü Yüce Allah'ın kendisi *şerri* yani kötü olan bir fiili kul için tercih etmez. İnsan ise kendi mutluluğu için *hayrı* işlemek zorundadır.<sup>47</sup>

Allâf'ın dağınık gibi görünen ecel ve rızık fikirleri, Mu'tezile'nin genel düşünce ekseninde içerisinde kabul edilemez giriftlikler de içermektedir. *Haram* olan şeylerin, kullar için ezelde takdir edilmiş olan bir rızık olmadığını kabul eden Allâf,<sup>48</sup> Mu'tezilî düşüncenin genel kodlarına göre hareket etmektedir denilebilir. Onun bu düşüncesi, ezeli yazgı anlayışına uygun bir şekilde ifade edilmiş olsaydı, aslında haram olayının da bir çeşit insan fiilinden neş'et ettiğini kabul etmesi daha doğru olurdu. Zira en nihayetinde gerek *helal*, gerekse de *haram* insanın iradeli tercihleri sonucunda oluşan fiilî bir durumdan ibarettir. Ezeli yazgıyla hüküm anlamı dışında bir bağıntısı yoktur. Geneli itibariyle denilebilir ki, Mu'tezile Mezhebi'nin ekser düşünürlerine sirayet etmiş olan bu tutarsız görünüm, tenzih fikrinin abartısından başka bir şey değildir. Bu fikrin çelişik yönlerine vurgu yapan Watt, ezeli yazgı anlayışı üzerinden tesis etmiş olduğu eleştirilerini şu şekilde dile getirmektedir: “*Allâf, ecel ve rızık gibi kavramları sahte bir bağlılıkla incelemiştir. Yorumları da sınırsızdır. O ölüm şeklinin önceden tayin edildiğine inanmaz görünür, ancak ecelin vaktinin şaşmazlığını ve kaçınılmazlığını iddia eder gibidir. Sanki önceden kararlaştırılmış şeklini düşünüyor.*”<sup>49</sup>

Ebu'l- Hüzeyl, dünya üzerinde insan için *tek ecel*'in olduğunu savunmaktadır. Ona göre: “*Her ne şekilde olursa olsun kişi ezelde takdir edilmiş olan ecelinin vaktinde ölür.*”<sup>50</sup> Allâf, bu yaklaşımıyla Ehl-i Sünnet'in tek ecel anlayışına uygun olarak kendi ecel düşüncesini konuşlandırmakta, hatta daha da ileri giderek, ezelde kesinleşmiş olan ilâhî bilgiyle doğrudan bağlantılı olarak açıkladığı ecel olayını, yine ezelde takdir ve tayin edilmiş olan kaza ve kaderin bir parçası olarak algılıyor gibidir. Bu görüşleri yüzündendir ki, onun irade hürriyetini daralttığı ve Eş'arî'lerin insan fiilleri hususunda genel kaderci teorilerinden olan *kesb* nazariyesini kabul etmiş olduğu ileri sürülmüştür. Allâf hakkında eleştiri yapanlar bu tespitle yetinmeyip, onun *kesb nazariyesi*'yle örtüşen fikirleri nedeniyle, ilgili nazariyeyi Eş'arî'den önce savunan muasırı Dırar b. Amr'a yakın olmakla beraber, onunla Mu'tezile Ekolü arasında doğrudan ilişki kurduğunu da söylemişlerdir.<sup>51</sup>

Yukarıdaki düşüncelerine ek olarak Allâf, kendi düşünce sisteminin ispatı için aklı prensiplerden yararlanma yolunu tercih etmiş olduğu kadar, kişisel eğilimlerine Kur'an ayetlerinden deliller bulmak suretiyle de, tezine uygun görüşlere de yer vermiştir. Ezeli tespit düşüncesine uygun olarak Allâf'ın yapmış olduğu şu tespit, onun kendi iddialarını temellendirmek için zaman zaman *aklî yorum metodu*'nu aşarak, *subjektif-öznel* değerlendirmelerde bulunduğunu, hatta delillendirmenin *objektif kriterlerini* de göz ardı ederek, sonucunda ise *nesnel* yaklaşımdan uzaklaştığını da göstermektedir. Bu iddiamızın ispatının en güzel örneği, düşünürümüz Allâf'ın henüz kesinleşmemiş olan bir durum hakkında serdetmiş olduğu şu kanaatinden çıkarılabilir: “*Maktûl' un, eğer ölmeseydi yaşayacağı müddet- öldüğü için yaşayamadığı süre- kendisi için ecel olamaz. Zira öldürülmeseydi de ölürdü.*”<sup>52</sup> Hâlbuki maktûl, katil tarafından öldürülmeseydi bile, yine de aynı vakitte öleceğini söylemek, gaybe ait bir konuda kesinlik içeren bir iddiada bulunmaktır ki, bu durumun ifadesi fâni kişiler için asla anlamlı değildir.

<sup>47</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *Kitabu'l- İntisar ve'r-Redd Âla İbn el-Ravendî el-Mülhîd Âle'l-Müslimîn ve't-Tâne Aleyhim*, Beyrut 1957, s. 45; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 782; Aydınlı, *age*, s. 171.

<sup>48</sup> Abdülkahir el-Bağdâdî, *el- Fark Beyne'l- Firak*, Beyrut ts., s. 126.

<sup>49</sup> Watt, *Hür İrade*, s. 84-85; Aydınlı, *age*, s. 172-173.

<sup>50</sup> İbnü'l- Murtaşâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98.

<sup>51</sup> İbnü'l- Murtaşâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98; Aydınlı, *age*, s. 173.

<sup>52</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 686. Allâf, insanın iradeli fiilleri konusunda farklı düşündüğünü de söylemektedir. Buna göre Allâf: “*Allah'ın yaratmasıyla, insanın kendi fiillerindeki sorumluluğunu dengeleyememiş ve de insanın iradeli fiillerini Yüce Allah'ın yaratmasını, adâlet ve insanın sorumluluğu ilkesine aykırı bularak, fiiller konusunda yaratma dâhil tüm hususları insana ait görmektedir.*” (Bkz. Aydınlı, *age*, s. 172).

Mu'tezile Düşünce Okulu'nun önemli şahsiyetlerinden birisi de Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız (ö.255/869)'dır. Kendisi aslen mevalî' den olup, Basra Ekolü'nün reisi olarak bilinen ve Mu'tezile Mezhebi'nin büyük düşünürü olan Nazzâm'ın öğrencisidir. Arap dilinin en büyük nesircilerinden olan Câhız, aynı zamanda Mu'tezile kelâmcısı olarak bu düşüncenin şekillenmesindeki büyük katkısıyla da bilinir. Halife Me'mun döneminde ilmî tartışma meclislerinin aranan şahsiyeti olan düşünürümüz, yaşadığı dönemdeki gnostik anlayışlarla mücadele etmiş ve onların sapık fikirlerine karşı İslâm düşüncesinin müdafâsını yapmıştır.

Câhız, kendi dönemi itibariyle yapılmış olan, ecellerin ezelde tespit edilip edilmediği tartışmasıyla ilgili olarak pek derinlikli fikirler ileri sürmemiş, diğer bir deyişle bu tartışmalardan yeterince uzak kalmış gibidir. Buna mukâbil olarak Câhız, yine de ezeli yazgıyla ilgili konuların fikrî bağlamından uzak kalamamış, en önemli eserlerinden birisi olan *el-Beyan ve't- Tebyîn*' de ecel konusunu kısa da olsa işleyerek, klâsik Mu'tezile geleneğinin kadim tartışma konularına kendince katkıda bulunmakla iktifa etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Câhız, *ecel* kavramını, düşünce geleneğine uygun bir şekilde *ölüm* şeklinde anlamış ve iki kavramı da aynı anlamda kullanmıştır. Nitekim o, ecel konusunda kısa da olsa kendi kanaatini izhâr eden şu görüşleri ileri sürmüştür: “*Ömürlerin uzun olmasını eceller-ölümler-kesti. Kişinin devrilmesi de ölümdür.*”<sup>53</sup>

Mu'tezile ekolünün diğer bir şahsiyeti olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915), İslâm kültür geleneğinde saygın bir kişilik olarak kabul edilmektedir. Cübbâî, Mu'tezilî düşünce içerisinde yetişmiş olan Ebu 'l-Hasen el-Eş'arî'nin hocası olarak da bilinmektedir. Düşünürümüz, bir süreliğine Basra Ekolü'nün büyük üstatlarından olan Ebu'l- Hüzeyl'in öğrenciliğini yapmış, bilahare diğer hocası eş- Şahhâm'ın vefatından sonra, Basra Mu'tezile Okulu'nun başkanlığını üstlenmiştir. İlmî gelenek olarak Mu'tezilî zihniyet içerisinde önemli bir yer almış olan düşünürümüze göre, takdir edilmiş olan eceller, nihaî olarak Yüce Allah'ın ezeli olan ilmiyle doğrudan bağlantılı olan bir husustur. Bu gerekçe üzerinden düşünce üretmiş olan düşünürümüz, kişisel düşüncesini şu cümledeki gibi kesin bir ilke hâline getirmiştir: “*Ecel, Allah'ın ilmîne konu olan bir husustur.*”<sup>54</sup> Benzer şekilde Cübbâî'ye göre: “*Maktûl'un eceli, Yüce Allah'ın nasıl gerçekleşecek ise o şekilde ezelde bildiği bir vakittir. Bu da maktûl'un, ezeldeki ilmin mahiyetine göre kesinleşmiş olan ölüm vakti demektir. O kişi için başka bir ecel vakti düşünmek, her ne kadar aklen caiz ise de, bir vakta olarak mümkün değildir.*”<sup>55</sup>

İbn Murtâzâ, Ebu Ali el-Cübbâî'nin görüşlerini özetlediği eserinde, onu, Ebu Haşim el-Cübbâî'nin görüşleriyle birlikte Behşemiyye'nin bir parçası olarak tanıtmaktadır. Onun bu husustaki ifadesi şöyledir: “*Onlara göre, ecel birdir ve o da ölüm vaktidir. Maktul öldürülmeseydi, yine de ölürdü. Öldürülme işinden sonra eceli kesilir. Başkası da caiz olmaz.*”<sup>56</sup> Bu düşünceye göre, maktul, Allah tarafından öldürülmüştür. Eceli de o süredir. Ölümün sebebi katl olmasaydı, o vakitte bir başka nedenden dolayı ölecekti. Çünkü bilinen eceli oydu. Katilin harekete geçip maktulu öldürmesi, Allah'ın ilminin önceliği itibariyle bilinmektedir. Allah'ın takdiri bu şekilde gerçekleşmiştir. Öldürülme, maktulun müsemma olan ecelini kesemez. Demek ki En'âm Suresi'nin 2. âyetinde de ifade edilmiş olduğu gibi tek ecel vardır, bu ecel de Allah'ın ilminde bilinen ölüm vaktidir.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Câhız, *el-Beyan ve't-Tebyîn*, Kahire 1985, III, 251; Samedi, *age*, s. 110; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı ansiklopedik eserinde *Câhızıyye* ekolünden bahsederken, ekolün kurucusu olarak Ebu Osman Câhız'ı göstermiştir. (Bkz: Şehristânî, *Milel-Nihal*, I, 65).

<sup>54</sup> Bağdâdî, *Usûl*, s. 143.

<sup>55</sup> Bağdâdî, *Usûl*, s. 143; Abdurrahman Cezîrî, *Tavdihu'l- Akaid Fi İlmi't- Tevhid*, 1932 Yy., s. 151. Ebû Ali el Cübbâî, aynı zamanda kendi adıyla anılan bir grubun lideri olarak da gösterilmektedir. Cübbâiyye şeklinde isimlendirilmiş olan bu ekol, bazen de Behşemiyye içerisinde dile getirilmiştir. Cübbâiyye'nin fikirleri için bkz. Samedi, *age*, s. 139-141; Şehristânî, *age*, I, 67-72. Birgili'ye göre bu kol, Kaderiyye-Mu'tezile içerisinde 8. koldur. Bunlar, *katledilen kimse ecelinden önce ölmüştür* demekle, A'raf Suresi'nin 34. âyetini inkâr ederler. (Bkz. Birgili Mehmet Efendi, *Tuhfetu'l- Müstersîdin fi Beyani Fırakı Mezahibi'l- Müslimin*, DEÜİFD, İzmir 1989, VI, 185, 201).

<sup>56</sup> İbnü'l-Murtâza, tek ecel anlayışını eleştirir. Madem ki orada ölmedi, eceli değildir demektir. En'âm Suresi'nin 2. âyetindeki ikinci ecel, Kıyamet'in ecelidir demektir. Bkz. İbnü'l-Murtâza, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98.

<sup>57</sup> İbnü'l-Murtâza, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98; Neseî, *Tabsıra*, II, 686; Subhî, *Zeydiyye*, I, 371.

Görülüyor ki Cübbâî, *tek ecel* konusunda kararlı bir tutum sergilemekle birlikte, bazı Mu'tezile düşünürleri tarafından ileri sürülmüş olan, *maktûl öldürülmeseydi kalan süreyi yaşayabilirdi* hususunda ise, bütünüyle kararsız görüntü veren bir eğilim göstermiş, böylelikle de nihaî kararı Yüce Allah'a bırakmış görünmektedir. Ona göre, eğer maktûl'un eceli, katil tarafından kesilmemiş olsaydı bile, bu konuda fikir yürütmek ve kesinlik içeren düşünceler serdetmek doğru bir yaklaşım olmazdı. Bu nedenle Cübbâî : “*Bu Allah'a kalmış ve O'nun bileceği bir iştir. İsterse onu yaşatır, isterse de öldürür*”<sup>58</sup> demek suretiyle, Mu'tezile düşünce geleneğinin baskın tartışma konularından olan bu husustaki tartışmalardan uzak kalmayı yeğlemiştir.

Ebû Ali el-Cübbâî' nin yukarıda genel hatları verilmiş olan ve bir *denge noktası bulma endişesinden* neş'et ettiği intibamı veren ecel görüşünü, Mu'tezilî düşünce içerisinde daha akıllıca bulan kişiler de vardır.<sup>59</sup> Ona göre aklen caiz olan pek çok şey, vakia olarak mümkün olmayabilir, ya da bir durumun aklen caiz olması onun vakia olarak mutlaka gerçekleşeceği anlamına gelmez. Bu düşünce, Cübbâî terminolojisinde şu şekilde doktriner hâle getirilmiştir: “*Allah bir kimsenin 20 sene de öleceğini bilirse, o vakitte o kişi ölür ve eceli de o andır. Ölüm olayının gerçekleştiği an, o kişi için “ölüm eceli” dir. Kişinin bu ecelinden başka bir ecelinin olması caiz değildir. Bu Allah'ın imkân takdirindedir.*”<sup>60</sup>

Müslüman kelâm geleneğinde Cübbâî'lerden kabul edilen diğer bir kişilik de Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933)'dir. Büveyhî hanedanı zamanında yaşamış olan ve *Behşemiyye* ismiyle anılan Mu'tezile düşünce ekolünün etkin şahsiyetlerinden birisidir. Babası Ebû Ali el- Cübbâî gibi Basra Mu'tezile okulunun büyük düşünürlerinden kabul edilmektedir. Ebû Hâşim' in, Mu'tezile Düşünce Ekolü'nün genel eğilimiyle uyuşmayan ve kendine has pek çok görüşünün olmasının yanı sıra, imamet konusu gibi bazı konularda Ehl-i Sünnet ile benzer yaklaşım içerisinde olduğu da bilinmektedir.

Ebû Hâşim el- Cübbâî ve onun düşünce okulunun sistemleşmiş eğitim ocağı olan *Behşemiyye* grubu, ecel konusunda Mu'tezile düşünce okulunun genel eğilimine uygun kanaat serdetmişlerdir. Onlara göre, ilâhî ilme göre ezelde takdir edilmiş olan eceller birdir. Kişiler için ezelde takdir edilmiş olan ecel, dünya içinde başlarına gelecek olan *ölüm vakitleri*'nden ibarettir ve bu vaktin son bulmasıyla vukua gelirler. Bu tespitli vakit, hiçbir durumda *değiştirilemez* bir kesinlikte kayıt altına alınmıştır. Hatta maktûl konusunda bile ilgili yazının kesinleşmiş olan hükmü carîdir. Ebû Hâşim ve Behşemiyye' nin ecel konusundaki kabullerini şu cümlede özet olarak verebiliriz: “*Ecel birdir, o da ölüm vaktidir. Maktûl öldürülmeseydi yine de o vakitte öldürdü. Kişinin eceli, öldürülme işinden sonra kesilir. Başkası da caiz olmaz.*”<sup>61</sup>

<sup>58</sup> İbnü'-Murtâzâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98.

<sup>59</sup> Gimaret, *age*, s. 427.

<sup>60</sup> İbn Murtâzâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98; Gimaret, *age*, s. 427-428. Mu'tezile'nin Neccâriyye/Hüseyniyye okulu'nun kurucusu olarak bilinen ve de daha bağımsız düşünebilen bir düşünürü olan Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, bazen Kaderiyye, bazen de Eş'ariyye ekolüne yakın düşünce serdetmiştir. Onun şu düşüncesi, Eş'arî Ekolü'nün kabulüyle aynı içerikte ifade edilmiştir: “*Ölen de, öldürülen de eceliyle ölmüş ve de öldürülmüştür.*” (Bkz. Watt, *Teşekkül*, s. 292). Ebu Abdullah Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî ( ö.255/869)'nin kurmuş olduğu Kerrâmiyye'nin de aynı görüşte olduğu söylenmektedir. (Bkz. Bağdâdî, *Fark*, s. 160, 163; Watt, *Hür İrade*, s. 134-135; İbn Hadîd, *age*, V, 134; Dugaym, *age*, I, 12).

<sup>61</sup> İbnü'l-Murtâzâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98; Bağdâdî, *Fark*, s. 82; Şehristânî, *Milel*, II, 67-72. *Behşemiyye*, Kaderiyye-Mu'tezile okulunun sekizinci koludur. Bazı Ehl-i Sünnet âlimlerine göre bu grup, Kur'an âyetlerinin ifade etmiş olduğu gerçeklikleri reddetmek suretiyle inkârcı bir düşünce niteliğine sahip olduklarından, genel hatlarıyla Müslümanların düşünceleriyle aynı şeyleri ifade etmezler. Onlar: “*Katledilen kimse ecelinden önce ölmüştür*” demek suretiyle, *A'raf Suresinin 34. âyetini inkâr ederler.*” (Bkz. Birgili, *age*, VI, 185, 201).

### 3. BAĞDAT EKOLÜ VE ECEL/YAZGI ANLAYIŞI

Araştırma süresince de görüldüğü şekliyle, Mu'tezile Düşünce Okulu'nun kurucu ataları mesabesinde olan kişilerin ezelî yazgı bağlamında kader, ecel, ömür ve ilim düşüncesi, nisbî konumu itibariyle de olsa insanlığa güçlü bir umut ışığı sağlamaktadır. O kadar ki, mevzî olarak ilgilenmekte olduğumuz ecel konusunu ele alış biçimleri bile, ezelî yazgı fikriyatının omurgasını teşkil eden kader düşüncesinin içerisinde merkezî bir konumda bulunmakta olduğundan dolayı, onların çabalarının ne derece kıymetli olduğu daha yakından anlaşılmaktadır. Zira geçmiş dönemlere nazaran bireysel ve toplumsal özgürlüğün kurumsallaştığı devirleri ifade eden zamanımızda bile, insanlığın ortak algısı gibi dayatılan bir şekilde ezelde takdir edilmiş olan ecel ve ömür algısı, yine ezelde yazılmış olan kader düşüncesinin bir devamı niteliğinde görülmektedir. Ne var ki, genelde Mu'tezile düşünce okulu, özelde ise Basra ve Bağdat ekolü, fikrî muarızlarını mesabesinde olan klâsik Ehl-i Sünnet, Selef ve Şia düşüncesinden oldukça farklı olarak meseleye yaklaşmış, hatta bu sayede insan sorumluluğunu dikkate alarak meseleyi tanımlamıştır denilebilir. Ancak onların kader anlayışları da zaman zaman ezelî ilim anlayışlarının gölgesinde kaldığı içindir ki, beşerin mutlak ve âdil hesabına taalluk edecek tarzda özgürlük-sorumluluk dizgesinde istenilen verim bir türlü elde edilememiştir. Belki de sırf bu yüzden, Mu'tezile'nin bırakmış olduğu boşluk doldurulamadığı gibi, bu kadîm sorun hâlâ insanlığın başat problemi olmaya devam etmektedir. Kanaatimizce sorunun çözümünde anahtar mesabesinde olan Mu'tezilî algı, vahyin deklere etmiş olduğu insan tasavvuru gölgesinde yeniden reforme edilmeden de sağlıklı bir sonuca ulaşabilmenin imkânı görülmemektedir.

Mu'tezile Mezhebi'nin ikinci büyük kolu olan Bağdat Okulu, düşünce skalası açısından Basra Okulu'ndan farklı olarak daha çok felsefî içerikte tartışmalar yapmışlardır denilebilir. Okulun kurucu babaları, tartışma içeriği olarak ele aldıkları hususlarda kendi iddialarını ispat etmek için Yunan Felsefesi'nin bazı düşünce ve mantık kalıplarını sıklıkla kullanmış, hatta felsefî anlayış tarzını mezhebin düşünce kodu olarak benimsemiş görünmektedirler. Adı geçen kolun *varlık anlayışı*'na getirmiş oldukları İslâmî açılım, bu iddianın bir ispatı sayılabilir. İnsan sorumluluğunu temel alan başlıca düşünce okullarından biri olan bu grup, tarihsel olarak da İslâm kültür ve medeniyeti içerisinde *özgür düşünce* taraftarı olarak bilinir. İlginç bir şekilde, Ehl-i Sünnet Ekolü'nün Mu'tezile eleştirileri daha ziyade bu kol üzerinden işlevsel hâle getirilmiştir.

Bağdat ekolü de ezelî yazgı anlayışı olarak Yüce Allah'ın ilmini önceleyen bir yaklaşımı benimsemiş görünmektedir. Grup, genel hatları ile kişisel özgürlük sorununu çözmek için Yüce Allah'ın *ilim* sıfatından hareket etmiştir. Bu nedenle okulun geneline sirayet etmiş olan bir yaklaşımla, kavramları bu kabule uygun olarak yeniden tanımlama işine girişmişlerdir. Onlara göre ecel: "*İnsanın öldüğü veya öldürüldüğünün Allah tarafından bilindiği vakittir.*"<sup>62</sup>

Mu'tezile düşüncesinin başlıca temsilcilerinden olan Bağdat Ekolü içerisinde, ecelin adedi konusunda Basra ekolünden farklı olarak genellikle *iki ecel* anlayışı hâkimdir. Onlara göre iki ecel anlayışı temel olarak Kur'an'dan çıkarılan bir gerçekliktir. Zira En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtildiği gibi: "*Ecel ve takdir edilenin ecel O'nun katındadır.*" İnsan, Allah'ın bu takdiriyle ölür. *Ecel-i müsemma* da O'nun yanındadır. Bu yüzden maktûl öldürülmeseydi ecel-i müsemma'ya, yani Allah'ın ezelî ilminde kayıtlı olan ecele kadar yaşayacaktı. Bu nedenledir ki ecelleri geciktirme veya öne alma işindeki esas sorumluluk, öldürme işinden sorumlu olan katilindir.<sup>63</sup>

Bağdat ekolünün bu yaklaşımlarının temelinde Yüce Allah'a *şer* isnadının izalesi düşüncesi vardır. Nitekim onlar bu düşüncelerini ortaya koyarken *katl* veya *öldürme* işinin kötü/şer bir fiil olduğunu ve *şer* olan bu fiili Allah'ın yaratmasının mümkün olmadığını ileri süren geniş bir tenzih fikrinden hareket etmişlerdir. Bu nedenledir ki ekolün büyük düşünürleri, ezelî takdir mutlak olarak şerr'i de kapsayacağı için, insan fiillerinde önceden takdirli olan ecel anlayışını reddettiler. Muhtemeldir ki onlar bu yaklaşımlarıyla, haksız yere adam öldürerek şer

<sup>62</sup> Subhî, *Fi İlm-i Kelâm*, I, 272.

<sup>63</sup> Subhî, *age*, I, 272.

işleyen bir kişinin, ilgili filini Allah'a isnat etmekten kaçınmak istemişlerdir. Yalnız onların bu düşüncelerini ortaya koyarken ileri sürmüş oldukları: “*Bir kimse öldürüldüğü takdirde, eğer o vakitte öldürülmemiş olsaydı, yaşaması gereken tarihe kadar mutlak yaşardı*”<sup>64</sup> iddiaları, insanın iradeli fiillerine yönelik güçlü bir kanaati ortaya koymakla kalmaz, sorumluluğun temeli olan bir hususta kişisel edimlere olan kuvvetli bir güven anlayışını da beraberinde getirmiştir. Onlara göre öldürme veya öldürülme eylemine mâtuf olan Yüce Allah'ın ezeli ilminde belirlenmiş olan vakit, kişinin şerr'i tercih etmesiyle değişmemiştir. Çünkü şer, Yüce Allah'ın kendi iradesiyle isteyip de takdir etmiş olduğu bir vakıa değildir. Bu iş, kulların hür iradelerine bağlı gelişen kişisel bir durumdur.

Aşağıda Bağdat Mu'tezilesi'ne mensup bazı âlimlerin ezeli yazgı konusundaki fikirlerine değineceğiz. Efkâr-ı Umûmiye'de bilindiği şekliyle Mu'tezile Mezhebi'nin genel kanaati denilince, ilk akla gelen grup bu kol olmaktadır. Bu nedendir ki bahse konu olan kişilerin ezeli yazgı konusundaki düşüncelerini takip etmemiz, öncelikle ekolün yazgı ve ecel anlayışı konusundaki genel eğilimi hakkında bizlere doyurucu bir fikir de verecektir.

Bağdat Ekolü'nün önde gelen şahsiyetlerinin başında Ebu'l- Hüseyin el- Hayyât (ö.300/912) gelmektedir. Mu'tezile Mezhebi'nin önemli düşünürlerinden olan Hayyât, aynı zamanda ekolün Bağdat Kolu'nun düşünsel anlamda gelişmesinde azımsanmayacak katkıları olan büyük bir şahsiyettir. Hayyât, yaşadığı devirler itibariyle, klâsik bir kelâm âlimi olarak İslâm dinine karşı yapılan her türlü fikrî saldırıya cevap vermiş, hatta bu uğurda pek çok eser de kaleme almıştır. O, Mu'tezile Ekolü içerisinde neşvünema bulmuş olan ve *Hayyâtîyye* olarak bilinen düşünce okulunun da önderidir. Hayyât, aynı zamanda ekolün gelişmesinde büyük katkıları olan Mü'tezilî âlim olan Ka'bi'nin de hocası olarak tanınmaktadır.<sup>65</sup>

Hayyât, Mu'tezile düşüncesinin genel kodlarına uyarak insanlar için takdirli olan bir ecel anlayışından hareket etmektedir. Ancak o, Mu'tezile'nin diğer bazı düşünürlerden farklı olarak ecellerin yazılı olduğunu da kabul etmektedir. Buna mukabil Hayyât, maktûl konusunda ise daha özgürlükçü bir yaklaşım sergileyerek şu iddiada bulunmuştur: “*Maktûl, eğer katil tarafından o vakitte öldürülmeseydi, ezelde Allah'ın ilmine göre kendisi için takdir edilmiş olan ecelinin sonuna kadar mutlaka yaşardı.*”<sup>66</sup> demektedir.

Hayyât' a göre ezelde yazılmış olan eceller konusunda insan için tercih edebileceği bir irade ve ihtiyar yoktur. O, bu görüşünü kurgusal olarak şöyle bir mantıkî gerekçelendirme ile kamuoyuna duyurmuştur: “*Eceller insanlar için ezelde yazılmıştır. Maktûl konusunda ise durum böyle midir? Öldürme olayında katilin sorumluluğu var mıdır? Yoksa katil o fiili işlemeye mecbur mudur? Maktûl eğer o vakitte öldürülmeseydi, yine de ölür müydü? Hayır, eğer maktûl katil tarafından o vakitte öldürülmeseydi, yaşayacaktı. Çünkü zalim olan bir kişi, insanların çoğunun tanıdığı bir vakitte ve zamanda öldürüldü ki, bu Allah'ın kazası ve takdiri olarak nasıl kabul edilebilir?*”<sup>67</sup>

Denilebilir ki Hayyât, içinde bulunduğu grubun genel eğilimine uygun olarak düşünce serdetme endişesinden de uzak kalabilmiş güçlü bir şahsiyettir. Nitekim de o, Mu'tezile'nin genelinin ve diğer Mu'tezilî grubun düşünürleriyle *Yüce Allah'ın ilmi ve insanın mes'ûliyeti* konusunda fikri kararsızlık içerisine düşmeden, büyük bir kararlılıkla kendi düşüncesini sahiplenebilmiştir. Hayyât, Basra Ekolü'nün genel düşünce kodlarına pek de uymayan bir fikrî eğilimle, maktûl konusunda ısrarlı bir şekilde şu görüşünü ileri sürmektedir: *Eğer maktûl, kâtil tarafından o vakitte öldürülmeseydi, mutlak olarak ecelinin sonuna kadar yaşayacaktı.*<sup>68</sup> Nihayetinde Hayyât, analitik mantık kurallarını işleterek yapmış olduğu bu diyalektik tartışmadan sonra, netice olarak ezeli ilmin sınırlarını da ifade eden şu kanaate varmıştır: “*Öldürme Allah'ın bilgisinde vardı, ancak o bunu çirkin gördü. Maktûl öldürülmeseydi, yaşayacaktı.*”<sup>69</sup>

<sup>64</sup> Watt, *Hür İrade*, s. 85.

<sup>65</sup> Şehristânî, *age*, I, 66-67.

<sup>66</sup> Subhî, *age*, I, 272.

<sup>67</sup> Subhî, *age*, I, 272; Şehristânî, *age*, I, 66-67.

<sup>68</sup> Subhî, *age*, I, 272.

<sup>69</sup> Şehristânî, *age*, I, 67.



Düşünürümüz Hayyât, Mu'tezile düşünürlerinin ekserisine hâkim bir düşünce formuna uygun olarak, sadakanın kazayı sildiğine de inanır. Bu anlayış, esas itibarıyla değişmez kader ve kaza algısına karşı olan güçlü bir fikrî kabulü de beraberinde getirmektedir. Zira eğer ki kader ezelde yazılmış olsaydı, böyle bir ezeli yazgıda sonradan olacak olan değişimlerin mümkün olmaması gerekirdi. Hâlbuki bazı durumlarda bu kaderin değiştiği bilinmektedir. Bu nedenlere binaendir ki Hayyât, hadis kültüründe sıklıkla ifade edilmiş olan bazı nasslardan hareketle, şöyle bir sonuca varmaktadır: “*Sadaka bilinen, değişmez, tespitli kaderi giderir. Bu te'vile açıktır. Yüce Allah, kim zekât malını vermeyi men ederse onu fâcir ve fâsık yapar. Kişi eğer kendisi infak ederse Yüce Allah, ezelde yazılmış olan kazayı üzerinden alır.*”<sup>70</sup>

Mu'tezile düşüncesinin sistemleşmesinde akli metodolojiyi sıklıkla kullanan bir düşünür olan Hayyât, *ecelin vakitlice yazıldığını, ancak bu yazının bazı aşamaları da kapsadığını* iddia etmektedir.<sup>71</sup> İlâhî takdirin bazı biyolojik aşamaları da kapsadığını ileri sürmüş olan Hayyât, takdirin oluşabilmesi için insanoğlunun biyolojik gelişim süreçlerini öne çıkararak, ezeli yazgıyı başka bir formatta açıklama cihetine gitmiş ve takdir edilmiş olan ecellerdeki değişimin imkânını, meleklerin sayfalarındaki olası değişikliklere hamletmiştir. Ona göre ezeldeki yazgıya göre daha sonraki zamanlarda meydana gelecek olan her türlü olası değişiklik, Levh-i Mahfuz'daki yazının ilgisi dâhilinde değildir. Zira bu olası değişiklikler, ancak değişebilme özelliği içeren sayfalarda mümkün olmaktadır. Binaenaleyh onun bu şekildeki düşüncesine göre denilebilir ki, ezeldeki yazının aşamaları, birbirini destekler şekilde bütüncül bir karakterde şu şekilde kaleme alınmıştır: “*Yüce Allah vakitlice bir ecel tayin etti. O ecel meleklerin yazdıkları kitaptadır. Nitekim Allah, insana nutfeye iken bir, alaka iken de bir ecel tayin etti. Büyüyünce ismini değiştirdi, eski eceli sildi, yenisini yazdı. Mudga, sonra çocuk oldu, daha da büyüünce bunu da sildi, bâliğ-ergen oldu. Erzel-i ömre-yaşlılık- gelince bunu sildi, akıl ve güçlü yazdı. Kâfir oldu, bir ecel yazıldı. Mü'min oldu, bu ecel silindi ve yeni bir ecel yazıldı. Yaşadı, yaşam eceli yazıldı. Öldü, ölüm eceli yazıldı.*”<sup>72</sup>

Mu'tezilî düşünce içerisinde kişisel özgürlüğe kapı aralayan büyük bir düşünür olan Hayyât, yazgı konusunda nisbî anlamda da olsa insan tarafında durduğunu deklere etmiş gibidir. Bu nedenledir ki Hayyât, *kitap* ve *yazgı* kavramlarını, ekol içerisinde temerküz edilmiş olan genel kabulün dışında değerlendirmiştir. Bu fikrî evrimle, onun bireysel özgürlüğe güçlü bir kapı aralama isteğinden neş'et etmiş gibi durmaktadır. Kanaatimizce onun asıl mücadelesi, insan sorumluluğuna uygun bir yazgı anlayışını ortaya koyma endişesinden ibaret görünmektedir. Bu yüzden Hayyât'ın, aşağıdaki şekilde kendi mezhebî düşünce platformuna uygun bir kavramsallaştırmaya da gittiği görülmektedir: “*Ümmü'l- Kitap, meleklerin yazarak topladığı ve Allah'ın ilminden önce olmayan, meleklerin topladığı asıl kitaptır. Buradaki yazı, bütün değişimleri kapsayacak şekilde kaleme alınmıştır. Bazıları da “her ecelin bir kitabı vardır” âyetini, “her kitabın bir sonu-yazgısı vardır” şeklinde anlamışlardır. Tevrat'ın eceli, uygulandığı zaman dilimi, İncil'in eceli, uygulandığı kendi dönemi ve Zebur'un da uygulandığı dönem itibarıyla belirli bir eceli vardır. Allah, Kur'an'ın da bir ecelini tespit ederek dilediğini silen, dilediğini de serbest bırakan bir iradesinin olduğunu ortaya koymuştur. Asıl kitap, O'nun yanındadır.*”<sup>73</sup>

Tarihsel olarak Mu'tezile düşünce okulunun karakteristik vasfının kazanmasında oldukça etkin olan düşünürlerden bir diğeri de Ebu'l Kasım el-Belhî el-Ka'bi (ö.319/931)'dir. Ka'bi, Bağdat Mu'tezilî düşüncesinin büyük imamlarından birisi olarak tanınmıştır. Ayrıca o, kişisel sorumluluğu merkeze almış olduğu düşünceleriyle, içerisinde bulunmuş olduğu düşünce okulunun gelişimine de büyük katkılarda bulunmuştur. Nihayetinde ise, *Ka'biyye* şeklinde kendi ismiyle anılan bir ekolün de kurucusu olarak bilinir.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, s. 94-95.

<sup>71</sup> Hayyât, *age*, s. 94.

<sup>72</sup> Hayyât, *age*, s. 94.

<sup>73</sup> Hayyât, *age*, s. 94.

<sup>74</sup> Hayreddin ez-Zirikli, *el-Â'lâm*, Beyrut 1984, IV, 189; İbn Hazm, *Fasl*, III, 84; Michel S. J. Ailllard, *Le Probleme des Attribut Divins*, Beyrut 1965, s.78; Nesefî, *Tabsıra*, II, 686.

Ka'bi'nin ecel anlayışı, hem Mu'tezile Mezhebi'nin azımsanmayacak derecedeki kısmının, hem de Ehl-i Sünnet Düşünce Ekolü'nün büyük çoğunluğunun kabullerinin aksine olarak *iki ecel*' in varlığı üzerine kuruludur. Onun anlayışına göre, Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiş olduğu üzere eceller ikidir. Bunlar, takdir olunmuş olan, yani *mukadder olan ecel* ve *müsemma olan ecel* şeklinde iki başlık altında toplanabilir. Bunlardan birincisi, yani kaza eceli de denilen ve ezelde takdir edilmiş olan mukadder ecelimiz, *şiddet yoluyla olmadan eriştiğimiz ecelimizdir*. *Kaza eceli* de denilen bu ölüm şekli, Kur'an âyetlerinde kesin bir dille ifade edilmiş, hatta sonradan meydana gelecek her türlü değişiklikten uzak kalan bir bağlayıcılıkla kaleme alınmıştır. Dünya hayatımızda kaza eceline mâtuf olarak gerçekleşen ölüm şekillerimiz, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmine göre oluşmakta ve kişileri mutlak olarak bağlamaktadır. Kur'an âyetlerinde belirtilmiş olan diğer ecel ise *müsemma ecel* ismiyle bilinen ve kişilerin serbest iradeleri neticesinde gerçekleşen eceldir. Diğer bir deyişle, *müsemma ecel*, *katl* yani öldürme fiili sonucunda oluşan eceldir. Kâtil, bu eceli, iradeli tercihlerine bağlı olarak seçmiş olduğu *öldürme* eylemi neticesinde belirlemektedir.<sup>75</sup> Bu nedenle de bütün sorumluluk kendisine aittir.

Ka'bi'nin düşüncesine göre kâtil, maktûl'un ecelini kesmiştir.<sup>76</sup> Bu nedenle de eceller öne alınabilir. Öyleyse denilebilir ki maktûl için, katl/öldürülme ve kaza, yani normal yollardan gerçekleşen ölüm olmak üzere, iki ecel vardır. Neticede maktûl'un nezdinde gerçekleşmiş olan öldürülme ya da ölüm eylemi, ilâhî bir fiil değil, insanî bir fiildir.<sup>77</sup> Yani *katletme* fiilindeki öldürme tercihi, kulun iradeli tercihlerine bağlı olarak gelişen bir güçle yapılır. İlgili fiilin nihayetinde gerçekleşen ölüm olayı ise, Yüce Allah tarafından anında yazılır. Bu demektir ki maktûl, eğer katil tarafından bilinen vakitte öldürülmeseydi, mutlak olarak gerçek anlamda ölüm zamanı olan *ecel-i mukadder*'inin gelmesine kadar yaşayacaktı.<sup>78</sup> Bize göre Hayyât'ın bu düşüncesinin pek çok Mu'tezilî düşünürlerden bariz olan farkı; mevt (ölüm) ile katl (öldürme) fiilini ayırmış olmasıdır. O, katl olayında, *öldürme* eylemini insana, *ölüm*'ü yaratmayı da Allah'a ait bir fiil olarak görmektedir.<sup>79</sup> Düşünürümüz Ka'bi, gerek biyolojik yasalarla, gerekse de mantık kurallarıyla uygunluk arzeden bu yaklaşımıyla, ezeli yazgı algısının içerisindeki mevcut güçlüğü aşmak istemiş görünmektedir. Onun bu çabası, son tahlilde, insan özgürlüğü bağlamında ele alınabilecek olan çok değerli bir uğraştır.

Ka'bi, benimsemiş olduğu *iki ecel* anlayışının yanı sıra, buna bağlı olarak ömürlerdeki *ziyade*'yi de kabul etmektedir. Düşünürümüz, *ömürlerdeki ziyade ve noksanlık* düşüncesini irdelerken, genellikle Kur'an âyetlerini kullandığı hâlde, bazen de konuyla ilgili olan hadis rivayetlerinden faydalanmış, böylelikle de kendi kabullerini âyet ve hadisler bağlamında temellendirmek istemiştir. Ona göre, *ömür hem artabilir hem de azalabilir*.<sup>80</sup> Bu yüzden maktûl'ün ömrünü azaltan fiil, katilin kendi iradesiyle seçmiş olduğu öldürme fiilidir. Bu düşüncenin sahihliğinin ikinci delili de, Kur'an'da kâtilin ceza görmesi gerektiğini bildiren âyetlerdir. Buna göre Ka'bi: “*Eğer maktûl eceliyle ölmüş olsaydı, katilin cezalandırılması anlamsız olurdu*.”<sup>81</sup> demek suretiyle, kanaatimizce dinsel algı olarak da çok doğru bir yerde durmaktadır. Onun bu yaklaşım tarzı, esasında öldürme fiilindeki kişisel sorumluluğu ön plana

<sup>75</sup> Eş'arî, *Makâlat*, s. 321; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabu'l-Kalaid*, s. 98; Bağdâdî, *Usul*, s. 142-143; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, Beyrut ts., IV, 315; *Şerhu'l-Akaid*, s. 44; İsfarayînî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 176-177; Sırrı Giridi, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 231; Tokadî, *Akaid*, s. 6; Sabunî, *el-Bidâye*, s. 76; *Maturidiyye Akaidi*, s. 159; Gardet, *Dieu*, s. 135.

<sup>76</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 4; *el-Mecmû*, s. 405; Dugaym, *Kader*, s. 318; Bağdâdî, *Usul*, s. 143.

<sup>77</sup> Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 159; Tahanevî, *Keşşaf Istilahâtî'l-Fünûn*, I, 84. Sırrı Giridi, Mu'tezile büyüklüğünden olan Ka'bi'yi bazı hususlarda Ehl-i Sünnet düşüncesine yakın durmasıyla övüp akabinde şöyle demektedir: “*O, bununla beraber iki ecel anlayışını da kabul eder. Ayrıca, 'maktûl eceliyle ölmüştür' der.*” (Bkz. Giridi, *age*, s. 231).

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Usul*, s.142-143; Gimaret, *La Doctrine*, s. 427.

<sup>79</sup> Neseî, *Tabsıra*, II, 686; Abdulselam Lekkanî, *Şerh Cevheru't-Tevhid*, Mısır 1317, s. 214; Watt, *Hür İrade*, s. 85. Bu yaklaşıma itiraz eden Ömer Nasuhi Bilmen, öldürme fiilinin peşi sıra ölümün yaratılmış olmasını carî olan bir adet-i ilâhiye olarak tanımlamaktadır. Ona göre vâki olacak olan bu sonucu bildiği için ölüm ezelde Yüce Allah tarafından değişmez bir kesinlikle yazılmıştır. (Bkz. Bilmen, *Muvazzâh İlm-i Kelâm*, İstanbul ts., s. 316).

<sup>80</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s.780.

<sup>81</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s.780; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 222; Sabunî, *Maturidiyye Akaidi*, s. 159.

çıkarma endişesinden kaynaklanmış olmalıdır. Zira Ka'bî, maktul konusunda kişisel değerlendirmesini gerekçelendirirken, *öldürülme* hadisesinin hemen akabinde şu mantıklı tespiti yapmaktadır: “*Maktûl, katil tarafından öldürülmeseydi, yaşardı.*”<sup>82</sup> Kanaatimizce onun bu kabulü, Mu'tezile Ekolü içerisinde bile, Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu özgür insan modeline uygun olan en doğru yaklaşım olarak görülmelidir.

Büyük bir Mu'tezilî düşünür olan Ka'bî'ye göre, eğer ecellerin te'hir edilmesi babında ömürde artma ve eksilme olmasaydı, Hz. Ömer, Şam'da baş gösteren ve salgın hâline gelmiş olan taun hastalığının sirayeti zamanında, Yüce Allah'a ecelinin te'hiri için dua etmezdi.<sup>83</sup> Bu düşünceyi başka bir açıdan ele alan son dönem Mu'tezilî düşünürlerden olan Zamahşerî de onaylanmış ve Fatır Suresi'nin 35. âyetini açıklanırken ilgili düşünceye şu şekilde bir eklemeye bulunmuştur. “*Hz. Ömer –hastalıktan uzaklaştığı zaman- ecelinin te'hir olacağını bildiği için -ayrıca bu konuda -dua etmek istememiştir.*”<sup>84</sup>

Ka'bî'nin insanın bireysel sorumluluğuna istinaden ortaya koymuş olduğu bazı görüşlerine dayanarak, muhalifler tarafından Mu'tezile Mezhebi'nin tamamını homojen bir yapıda gösterme eğilimi, İslâm düşünce geleneğinde yeni olmayan bir yaklaşımdır. Hiç de âdil olmayan bir yaklaşımla bütün bir Mu'tezilî gelenek, onun özgürlükçü fikirleriyle yargılamak istenmiştir.<sup>85</sup> Üstelik de Mu'tezile Ekolü'ne mensup önemli bazı şahsiyetlerin de kabul etmiş oldukları veçhile, dünya hayatımızda iki ecelin var olduğu anlayışıyla, Mu'tezile Düşünce Okulu'nun, Ehl-i Sünnet Ekolü'yle de ortak bir yaklaşım beraberliği içerisinde olduğu noktalar varken, böyle bir iddianın dillendirilmesi, en hafifinden tarafgirlik olarak yorumlanmalıdır. Ancak bu fikrî gelenek, tarihsel süreç itibariyle de tevârüs edilmiş gibidir. İki ekolün az sayıda da olsa düşünce konuları itibariyle birbiriyle uyduğuna iddia etme geleneği ise, şaz bir yaklaşım olarak durmaktadır. Bu eğilim, tarihsel olarak İslâm düşünce ekollerini yakınlaştırmak için başvuru olan yaygın bir kanaat beyan etme üslûbu da değildir.

*Maktûl eceliyle ölmüştür* iddiasını, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmiyle açıklama yolunu tercih etmiş olan Ka'bî, bu noktada gerçekleşmiş olan işlemin tarafları hakkındaki genel kanaatini de izhâr etmektedir. Ona göre bu durumun bilinmesi, ezeli olan ilmin bir mahiyeti dolayısıyla değildir. Bu ilmin, kâtilin işlemiş olduğu fiile herhangi bir dahli söz konusu olamaz. Bu nedendir ki maktul, ezelde bilinmiş olan ve kulun işlemiş olduğu bir ecele ölmüş olmaktadır. Düşünürümüz Ka'bî, devam eden süreçte, sosyal anlamda bir ecelin varlığını da savunmaktadır. Ona göre, insanların veya toplumların takdir edilmiş olan vakitlerinin geldiğini Yüce Allah, ezeldeki ilmine müstenit olarak bilmektedir. Cenâb-ı Allah'ın carî olan sünnetine de aykırı olmayan bu bilme eylemine göre eceller, ezelde takdir edilir. Gerçekleşmesine ise o vakitte hükmedilir. Bu konuda ümmetler de insanlar gibidir. Onların ecelleri öne alınsa da, yine Allah'ın ilminde mevcut olan ecele göre ölmüşlerdir.<sup>86</sup>

Ehl-i Sünnet anlayışını doktriner anlamda hatasız kabul eden Bağdâdî, hem genel olarak Mu'tezilî düşünce için, hem de özel olarak Ka'bî'nin ilgili konudaki düşüncelerini değerlendirirken *bidat* tanımlamasını kullanmıştır. Buna uygun bir şekildedir ki o, ezeli yazgı konusundaki görüşlerini, kendi düşüncesine muarız olarak gördüğü âlimlerin düşüncelerinin eleştirisi üzerinden sağlamlaştırmak istemiş gibidir. Bağdâdî, Mu'tezile Düşünce Okulu mensuplarına ezeli yazgı konusunda eleştiri yapmakla kalmaz, daha da ileri giderek ithamlarda bulunur. Onun, Mu'tezile Mezhebi hakkında hiç de âdil olmayan şu kanaati, İslâm kültür geleneğinde eleştirel düşüncenin gelmiş olduğu seviye hakkında güzel bir örnek sayılabilir: “*Kaderiyye'den: ‘Öldürülen kimsenin eceli vaktinden önce kesilmiş olur’ iddiasında*

<sup>82</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğnî*, XI, 4

<sup>83</sup> Zamahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Avami't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut 1987, IV, 604.

<sup>84</sup> Zamahşerî, *age*, IV, 604.

<sup>85</sup> Klâsik Ehl-i Sünnet düşüncesine doğrudan eklemelenmiş olan bu sorunlu anlayış, muhalif gördüğü her düşünce hakkında, ekol içerisindeki bütün farklılıkları göz ardı ederek, genel bir kaniya istinaden, kendileri için her durumda kesinlik içeren şu açıklamayı yapmaktan geri durmamıştır: “*Onlar derler ki: ‘Tayin ve tespit edilmiş bir ecel vardır ve bu ecelden önce ölüm de vardır.’*” (Bkz. Vasîf Canbay, *Hurafesiz İslâm Dini ve Kur'an Dini*, Adana 1958, s. 46).

<sup>86</sup> İsfarayîni, *Şerhu'l-Akaid'n-i Nesefti*, s. 15-16; Sırrı Giridi, *age*, s. 231; Fahreddin Razî, *Tefsir-i Kebîr*, Ankara 1989, XVI, 426.

*bulunanlar ile: 'Öldürülen kimse ölü değildir' diyen ve Allah'ın: 'Her insan ölümü tadacaktır' buyruğu, yukarıdaki kimsenin görüşüne aykırıdır. Ka'bi'nin benimsediği bu bidatler, utanç olarak ona yeter.'*<sup>87</sup>

Netice olarak şu söylenebilir ki, Ehl-i Sünnet Düşüncesi'nin mahsulü olarak bilinen kitaplarda, genel hatlarıyla düşünürümüz Ka'bi'nin görüşleri olarak verilmiş olan pasajlar, Mu'tezile Mezhebi'nin görüşlerini tanımlayan doğru bir yaklaşım olmamakla beraber, yine de Mu'tezile Ekolü'nün geneline ait fikirlermiş gibi sunulmuştur. Sünnî bir bakış açısıyla değerlendirilmiş olan bu düşünceler, bunlara karşı serdedilmiş olan eleştiriler, az da olsa yine de büyük bir cesaretle ifade edilmiş olan övgülerin tamamı, kişilerin düşünceleri üzerinden ekolün geneline yapılmıştır. Ehl-i Sünnet düşünürlerinin bu konuda yapmış oldukları en belirgin eleştiri, bazı Mu'tezilî düşünürlerin iddia ettikleri *iki ecel* anlayışı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan *kişilerin yazılmış olan ecellerinden önce ölebilmek ihtimali*'ni ifade eden yaklaşımlarıdır. Maktûl konusunda Ka'bi'nin dile getirmiş olduğu ve Bağdâdî'nin de eleştirmiş olduğu; *maktul, ölü değildir* yaklaşımı, *normal ölü değildir, katledilerek öldürülmüştür* iddiasını açıklamak için kullanılmış bir yaklaşım tarzıdır. Kanaatimizce Ka'bi'nin düşüncesinde eleştiri konusu yapılacak bir husus varsa o da, ecelleri Allah'ın değişmez ilminin konusu yapmış olmasıdır. Kanaatimizce bu tenzîhi yaklaşım, son tahlilde herkesin ölümünün yine de Yüce Allah'ın ezelde tespit etmiş olduğu ilmüne göre gerçekleştiğini savunmaktadır. Zira onun sistemleştirmeye çalışmış olduğu bu mutlak durum, Kitabî bir değer olan özgürlük-hesap anlayışıyla çelişik bir mahiyet içermektedir.

#### 4. EKOL ÜSTÜ BAĞIMSIZ ŞAHSİYETLERİN ECCEL/YAZGI ANLAYIŞI

Bu bölümde bahse konu edineceğimiz şahsiyetler den ilki, Mu'tezile düşüncesi içerisinde yer almakla birlikte, gerek Basra, gerekse de Bağdat Ekolü'nün fikri geleneğinden bağımsız düşünebilen Kâdî Abdulcabbâr'dır. Bahse konu olan diğer şahsiyet ise, yaşadığı dönem itibarıyla de bilimsel anlamdaki hoşgörünün zirve yapmış olduğu bir devrin düşünce adamı olarak bilinen Zemaşerî (ö.538/1143)'dir. Düşünürümüz Zemaşerî, itikâdi anlamda Mu'tezile düşüncesine mensup olmakla beraber, fikhî olarak Hanefî Mezhebi'ne mensup bir şahsiyet olarak da tanınmıştır. Son olarak ezeli yazgı konusunda özgün düşüncesine başvuracağımız bilim insanı İbn Murtazâ (ö. 840/1437)'dir. İbn Murtazâ, tıpkı Zemaşerî gibi itikâdi bakımdan Mu'tezile düşünce sistemine yakın durmakla beraber, aslen Şîî düşünce içerisinde sayılabilecek Zeydî geleneğe mensup olan ve son devir Mu'tezilî düşünceye azımsanmayacak katkıları bulunan, hatta bu uğurda çeşitli eserler de kaleme almış büyük bir ansiklopedik âlim olarak da bilinir.

Bilindiği kadarıyla Kâdî Abdulcabbâr (ö.383/1025), Mu'tezile düşüncesinin sistematikleşmesinde öncülük yapmış kişi olarak bilinmektedir. Mu'tezile Mezhebi içerisinde kabul edildikleri hâlde, mezhebin iki büyük kolu dışında sayılabilecek bağımsız düşünürlerimizden ilki olan Kâdî Abdulcabbâr, Mu'tezilî düşüncenin tanınmasında önemli katkıları olmuş büyük bir şahsiyettir. Kâdî Abdulcabbâr, Mu'tezile Mezhebi'nin ilmî, siyasî ve düşünsel hayatı hakkında genel hatları ile en kapsamlı bilgilerin bulunduğu eserlerin yazarı olarak tanınmıştır. Onun, zaman zaman kendi geleneği içerisinde olan ve Mu'tezile'nin iki büyük kolunu teşkil eden grupları eleştirerek farklı bir yol izlediği de bilinmektedir. Bu nedenle denilebilir ki, günümüzde Mu'tezilî düşüncenin ne'liği hakkındaki en kapsayıcı bilgileri onun eserlerinde görmekteyiz.

Mu'tezile ekolünün ilmî manada son temsilcilerinden sayılması gereken Kâdî Abdulcabbâr, kendi geleneği içerisinde hem Basra ekolü hem de Bağdat ekolü ile temelde farklılaşan düşüncelere de sahiptir. Düşünürümüzün fikrî yelpazesi o kadar geniştir ki, bazı konularda Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdiyye koluyla, özellikle de ecel yaklaşımlarının benzerliği hususunda ortak görüşlere sahip olduğu bilinmektedir. O kadar ki, Kâdî Abdulcabbâr'ın fikrî serüvenine bakacak olursak daha ziyade, kişisel özgürlük-sorumluluk dengesini bireyin aleyhine bozmuş olan gruplar üzerinden eleştiriler yaptığını görürüz. Bu nedenle o, insanın

<sup>87</sup> Bağdâdî, *Fark*, s. 268.

eceli konusundaki kaderci fikirleri nedeniyle *Mücebbire* ve *Müşebbihe*'yi şiddetli bir şekilde eleştirmiştir.<sup>88</sup> Eleştirilerini kişisel sorumluluk bandında geliştirmiş olan düşünürümüzün dik duruşu sayesindedir ki Mu'tezilî düşünce, özgürlükçü bir eşiğe doğru evrilme gösterebilmiştir. Uzun zamandır rivayet kültürünün hâkimiyet kurmuş olduğu bir düşünsel ortamda, onun açmış olduğu akılcı kapı, ümmetin düşünen bireylerine nefes alacaktır. Hâlihazır durum için söyleyecek olursak, onun bu düşünsel tavrı, insanın hesabı konusunda bizlere umut aşılamaktadır.

Kâdî Abdulcabbâr'a göre ecel: *Belirtilmiş bir vakit*<sup>89</sup> anlamındadır. Örf'de ise bu anlamının dışında farklı kullanımlarına da rastlamaktayız. Bu kullanımlar ise kavramın kök anlamlarına uygun bir şekilde *belli bir vakit, hududu ve vukuu belli olan bir süre* şeklinde ifade edilmektedir. Düşünürümüz, bu şekilde kullanılmış olan ecel kavramında, mutlak olarak bir süre tayininin olması gerektiğini söylemekte ve *eğer süre belirtilmemiş ise ecel olmaz* demektedir. Düşünürümüz, ecel kavramını bu kullanımların dışında *hayatın eceli, borcun eceli, ölüm eceli* ve diğer alanlarda da kullanarak,<sup>90</sup> kavramın insan hayatındaki önemi üzerinde durmuştur.

Kâdî Abdulcabbâr, ecel kavramını ve bu kavramın olası sınırlarını genel olarak şu şekilde açıklamaktadır: "*Ecel, Allah'ın bir kimse hakkında öleceğini bildiği vakittir. Buna göre ölen de öldürülen de kendi eceliyle ölür. Bunun delili de ecelden kastın ölüm vakti olmasıdır. Burada bir hilaf yoktur. İkisi de kendi ölümleri için belirlenmiş olan vakitte ölmüşlerdir. Esas ayrılık maktûl konusundan çıkmıştır. Kişinin, eğer katil tarafından öldürülmeseydi ölüm ve yaşam konusundaki durumu ne olacaktı? Bize göre ölen kendi eceliyle öldüğü gibi, yaşayan da kendi eceliyle yaşar. Öldürülmeseydi kesin olarak öldü veya yaşardı denilemez. Katil onu öldürmeseydi yaşaması caiz olan o döneme ecel denemez. Öyleyse o anda yaşaması veya ölmesi de mümkündür. Bu konuda bir kesinlik yoktur. Bu iki durumdan birini –öldü veya yaşardı- kesin olarak söyleyemeyiz. Burada imkân vardır. Ebu'l- Hüzeyl'in görüşü hatalıdır. Çünkü 'kesin öldü' demek, doğru değildir. Üstelik biz, bâkî ve kadîm olan şeylerde sınırlamanın mümkün olmadığını iddia etmekteyiz.*"<sup>91</sup>

Görülüyor ki Kâdî Abdulcabbâr, hem *kesin yaşardı* hem de *kesin öldü* şeklindeki Mu'tezilî fikirlerin ortasında, kendine has bir düşünce tarzı olan *imkân*'ı kabul ederek, içinde bulunduğu geleneğin düşünsel algısının dışında farklı bir noktada konuşlanmış gibidir. Onun, hem Mu'tezile Mezhebi'nin büyüklerinden olan Ebu'l- Hüzeyl'in *kesin öldü* tezine, hem de Kab'î'nin *kesin yaşardı* tezine itirazı vardır. Ona göre, eğer maktûl öldürülmeseydi, onun kesin yaşayacağı veya öleceği vakti mukadder ecel olarak alamayız. Hele de maktûl öldürülmeseydi '*mutlak olarak ecelinin sonuna kadar ulaşırdı*' diye bir kural yoktur. Varabilir de varamayabilir de. Zira o, 'eğer maktûl, kesin ölecek idiyse, ecelinin kesilmesi de anlamsız olurdu' kanaatini taşımaktadır.<sup>92</sup>

Kâdî Abdulcabbâr, yukarıdaki açıklamasının hemen arkasından da bu konudaki kesin kanaatini şu şekilde izhâr etmektedir: "*Birisini öldüren onun çocuklarını öldürdü denilebilir mi? Ölmeseydi, yaşardı ve çocuklarını da beslerdi. Katil, onun malını da kaybetmiştir, zira ölmeseydi yiyecekti. Bu bir imkândır. Durum ise böyle değildir. Bizden birisi başkasının mülküne girip onun koyununu keserse, ona iyilik mi etmiş olur? Gerçek böyle değildir. Kesme idi, 'hayvanlar, ecelleri zamanında murdar olarak öleceklerdi' denilebilir miydi?*"<sup>93</sup>

Ecel düşüncesini genel hatlarıyla imkân seçeneği üzerinde tahkim etmiş olan Kâdî Abdulcabbâr, kendi düşünsel geleneği içerisinde ifade edilmiş olan; *eğer öldürülmeseydi* şartından sonra verilen iki cevabın da eleştirisini yapmaktadır. Ona göre: "*Bu gaybe ait bir*

<sup>88</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 782; *Muğnî*, XI, 4; *Mecmû*, s. 405; İbn Hadîd, *age*, V, 133; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 224.

<sup>89</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 781; *Mecmû*, s. 406; İbn Hadîd, *age*, V, 133-134.

<sup>90</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 781-782; *Müteşâbihu'l- Kur'an*, I, 165, 180; *Mecmû*, s. 405; Dugaym, *Mustalahat-İlm-i Kelâmî'l-İslâmî*, Beyrut 1998, I, 12; Subhî, *Zeydiyye*, I, 179.

<sup>91</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 783; *Mecmû*, s. 406.

<sup>92</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 783.

<sup>93</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 783; Belhî, *Fazlu'l- İtizal*, s. 415; Samedî, *Adl-i İlâhî*, s. 320,324.

*konudur, nasıl olur da bu kadar kesin olarak yaşardı veya öldürdü denilebilir?''<sup>94</sup> Nitekim o, kontra bir hareketle müntesibi bulunduğu Mu'tezilî gelenek içerisinde seslendirilmiş olan bu gibi iddiaları çürütmek için, hem akli hem de nakli delillerden yararlanmıştı. Zira bu düşünsel dizgeye uygun bir şekilde Kâdî Abdulcabbâr, maktûl'un durumu konusunda Bağdat Ekolü'nün düşüncesini eleştirirken der ki: "Bağdatlılar, bazen derler ki, 'âdeten biliyoruz ki, büyük bir cemaat bir anda ölmez. Onların bir anda öldürülmelerine imkân varsa da âdeten böyle bir şey olmaz.' Peki, sizin söylediğiniz nasıl doğru olur? Bu konuda 'kesin yaşayacaktı' cevabını nereden buldunuz? Bunu ispatlayacak bir bilginiz var mı? Yoktur! Katil, maktûle hiçbir faydası olmayan bir zarar vermiştir. Nasıl olur da zâlim olmaz? Bir zararı da ortadan kaldırmamıştır. Üstelik bu iki durumun aksini iddia edecek bir oluşum da yoktur. Allah, o insan yaşasaydı ona çeşitli mükâfatlar verecekti, bunu önlediği için katil, zâlim sayılmaz mı? Zira Allah onu yaşatabilirdi de. Toplu ölümler konusunda ise şunu söyleyebiliriz: "O apaçık bir olaydır. Bir anda öldürülenler bir anda ölürler. Bu görülmüş bir şeydir. Şam'daki taun-veba olayını bilen bunu nasıl inkâr edebilir?''<sup>95</sup>*

Genel anlamda ezeli yazgı anlayışı olarak yaratmak, bilmek ve mecbur kılmak kavramlarının arasını açan Kâdî Abdulcabbâr, kaderin insana dönük bir yönünün bulunduğunu da kabul etmektedir. Nitekim O, bu konudaki yazgı anlayışını şu şekilde detaylandırmıştır: "Birisi sana derse ki, eceller Allah'ın kaza ve kaderi ile midir? Ona şu açıklamayı yapman lazımdır: 'Kazadan kastın 'yaratılmak' ise, evet!' Yukarıda geçtiği şekilde ecel, evrenin hareketlerinden ibarettir. Bu da Allah'ın fazlıdır. 'Mecburiyeti' kastediyorsan, hayır! 'Bildiyini' kastediyorsan, Allah meleklere bu ölümü bildirebilir, bu caizdir."<sup>96</sup>

Kâdî Abdulcabbâr, bu yaklaşımıyla ecelin yazılması konusunda zorlama ve icbar seçeneklerini reddetmektedir. O, 'maktûl öldürülmeseydi kesin yaşardı' veya 'kesin öldürdü' iddialarını bir icbar olarak kabul ederek, akabinde şu açıklamayı yapmıştır: "Maktûl'un, eğer öldürülmeseydi o vakte kadar yaşamayı caizdi. Maktûl, öldürülmeseydi ecelinin olduğu o zamana kadar yaşayabilirdi. Bu ikisinden birinin çirkin olduğunu akıl anlayamaz. Şeriatte de bunlar için açık bir delil yoktur. Bu konuda biraz şüpheli olmak lazımdır. Elimizde ikisinin de öyle olduğuna dair kesin bir delilimiz yoktur."<sup>97</sup>

Düşünürümüz, yukarıdaki detaylı açıklamasından sonra, imkân anlayışını desteklemek için Kur'an-ı Kerim'deki bazı âyetlerden çeşitli deliller getirmek suretiyle,<sup>98</sup> şahsî kanaatini pekiştirme işine geçmiştir. Bu meyanda Kâdî Abdulcabbâr, En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtilmiş olan iki ecel anlayışını kabul eder. Ona göre yukarıdaki âyette açık olarak belirtilmiş olan iki ecelden biri dünyada, diğeri ise Âhîret'tedir. İkinci ecel olan *musemma ecel*, Âhîret'teki eceldir.<sup>99</sup> Bundan sonra o, kendi geleneği içerisinde yüksek sesle seslendirilmiş olan: "Ecel birdir, öldürülen eceliyle ölür veya öldürülmeseydi yaşayacaktı, dolayısıyla eceliyle ölmemiştir" iddialarını, dünya ve Âhîret'te iki eceli kabul ettiği için yanlış bulur.<sup>100</sup>

Kâdî Abdulcabbâr, öldürme olayı ile ölme olayını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre öldürme fiili kişinin, bu fiilin sonucunda oluşan ölme'nin faili de Yüce Allah'tır. Zira bu durumun yaratılması ancak Yüce Allah' a yakışan bir eylemdir. Bunun içindir ki o: "Kişinin eceli ölüm vaktidir. Bu kavram bazen mecaz olarak da kullanılmıştır: "Ecelini kesti" şeklinde olduğu gibi. Bize göre öldürülenin durumu, ticaretten men edilen durumu gibidir. Allah'ın yaratmasındaki imkânı düşünmeden, bizden birisi öldürülürse eceli kesilmiş olur. Maktûl'un bunu bilip bilmemesi önemli değildir. Ancak öldürme olayında Allah ve katil arasında şöyle bir

<sup>94</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 784; *Mecmû*, s. 411.

<sup>95</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 782-784; *Muğni*, III, 547; *Mecmû*, s. 411.

<sup>96</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 782-784; *Muğni*, III, 547; *Mecmû*, s. 411.

<sup>97</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 24; İbn Hadîd, *age*, V, 137. Kâdî Abdulcabbâr'ın bu yaklaşımını eleştirenler: "Mukadder olan bir hayatın ve takdirli olan ecelin öncesinde nasıl bir ömür oluşturulabilir ki? Hâlbuki ölüm, katilin fiili değil, Allah'ın fiilidir. Bundan nihâi olarak bir kaçış mümkün değildir. Ama sıkıntı ve tehlikelerden kaçıp kurtulmak da mümkündür" diyerek, ecellerin takdir edilmesi olayını fiillerin yaratılması bağlamında ele almışlardır." (Bkz. Dugaym, *Felsefetu'l-Kader*, s. 318-319).

<sup>98</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 24; *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, 225.

<sup>99</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 24.

<sup>100</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 24.

*fark vardır. Allah öldürürse ona vereceği menfaat kalmamıştır. Katil öldürürse, öldürülmediği sürece yiyeceği rızkı, menfaati vardır. Bu yüzden insanı öldüren de hayvanı izinsiz boğazlayan da günâh işlemiştir. Allah bu iki fiili- öldürme ve kesme- kula bırakmakla bu eylemlerin karşılığını vereceğini taahhüt etmiştir. Bunu işleyen de bilerek zalim olmuş olur.”<sup>101</sup>*

Kâdî Abdulcabbâr'a göre *ölüm vakası*'nı yaratmak, mutlak mânâda Yüce Allah'a ait bir iştir. Ancak, Al-i İmrân Suresi'nin 154. âyetinde bahsedilen ölüm, ezelde yazılanların durumundaki gibi kesinleşmiş olan *ölüm* olayıyla ilgilidir. Yoksa öldürme fiili, kâtile ait bir iştir. Bu süreç içerisinde *öldürme fiili*'nin işlenmesi kâtile, *ölüm* fiilinin yaratılması da Yüce Allah'a ait bir yetki olduğundan, kâtil, bu fiili işlediği zaman yasak bir iş yapmış olmaktadır. Bu nedenden ötürü de kâtil, *emre itaatsizlik* cezası alır. Öldürme olayındaki *izin verme* durumu ise, doğrudan ilim sıfatı içerisine girmiş olan bir iştir. Bu yüzden Al-i İmrân Suresi'nin 154. âyetindeki *Allah'ın izni*, *Allah'ın ilmi* şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak bu durumda bile kişi için, O'nun emriyle öldü denemez. Çünkü emir, mutlak itaat ve fiile doğrudan te'sir gerektirir. Hâlbuki Allah, böyle bir iş yapmamıştır. Neticede ise onun ölmesi, Yüce Allah'ın kendisine ezelde tayin ettiği ecel vaktinde olur.”<sup>102</sup>

Kâdî Abdulcabbâr, ilim anlayışı konusunda ise, Yüce Allah'ın *önceden bilmesi*'ni bazı akli delillerle açıklama yoluna giderek şöyle bir değerlendirmede bulunur: *“Bu şuna benzer. Bizim birinin önceden öleceğini bilmemiz veya bir yere yazmamız, katil için fiilini yapmasına zorlayıcı bir neden olamaz. Bunun gibi, Allah'ın da bu öldürme işini önceden bilmesi, bu işin Allah'a aidiyetini gerekli kılmaz. Allah'ın bilmesi, katilin işlediği fiilin kötülüğünü de ortadan kaldırmaz.”*<sup>103</sup> Bu yaklaşıma göre, ezeli ilmin, kişisel davranışlar üzerinde zorlayıcı bir etken olması seçeneği reddedilmiş, ancak yine de kişisel ecelleri bile ezeli ilmin konusu yapmakla, Yüce Allah için *her şeyi bilme* niteliği, insanın fiillerinin takdirinde baskın bir değer olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil Kâdî Abdulcabbâr, ezeli ilmin mahiyetini içeriklendirirken, farklı bir tutum benimsemiş ve insan fiilleri söz konusu edilince ilmin tek belirleyici oluşunu sınırlandırmıştır. Onun bu kabulü, kişisel eylemlerdeki sorumluluk ilkesine büyük bir imkân getirmiştir denilebilir. Bu meyanda o, Hicr Suresi'nin 5. âyetini açıklarken, ezeli takdirin fiiller üzerindeki olası zecri tesirini şu ifadelerle reddetmiştir: *“Allah'ın ertelemeye veya öne almaya gücü varsa da, bu konuda takdim ve te'hir caiz değildir. Allah, bu vakitte vuku bulacak diye emrettiyse hilaf caiz olmaz. Zira ecel, kişinin ölümünün ve helâkının içinde olduğu vakittir. Allah ise bu vakti sınırlandırabilir ve insanı bağlayıcı karar alabilir.”*<sup>104</sup> Bize göre ise, takdir edilmiş olan ecellerde bir imkânın olmuş olması, süreç içerisinde takdim ve te'hirin de imkânının olmasının doğal bir sonucudur. Ancak Kâdî Abdulcabbâr, bunun imkânlı oluşunu kabul etmemekte ve emrin kesinleşmiş hâline inanmaktadır.

Ezelî yazgı konusunda ilim algısının sınırları dairesinde dolaşan düşünürümüz, insanın yaşamında sonradan olacak olan her şeyin da ancak bu bilginin içerisinde takdir edilmiş olduğunu kabul etmektedir. Kanaatimizce Kâdî Abdulcabbâr, iradî değerler üzerinden gidebilseydi; ecel konusunu, ezeli ilmin değil, küllî irade'nin bir açılımı olarak görme şansına sahip olabilirdi. O zaman da çözüm sürecinin daha kolay olduğunun farkına varabilirdi. Ancak o, ara formüllerle işin çözülebileceği zehâbına kapıldığındandır ki, ezeli yazgının aşamalarını takdir anlayışının merkezine yerleştirmektedir. Bu anlayışa göre ifadelendirmiş olduğu her gerekçe, *Melekler'in Levhi* anlayışına doğru bir eğilim göstermektedir. Zira ona göre Yüce Allah, her canlıyı hayatına ve ölümüne bir ecel tayin etmiş ve bunu meleklere de bildirmiştir:

<sup>101</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni*, XI, 4, II, 547, 550; Aduddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlm-i Kelâm*, Beyrut ts., s. 320; Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 170-171; Gimaret, *La Doctrine*, s. 425.

<sup>102</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbih*, I, 165,170, II, 517; İbn Hadîd, *age*, V,135.

<sup>103</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbih*, II, 517.

<sup>104</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbih*, I, 180, 425. Kâdî Abdulcabbâr, kendi düşünce kodlarına bütünü uygunluk arzeder tarzda *katil* hususunda diğer Mu'tezile âlimi olan Ebu'l- Hüzeyl'i eleştirerek şu düşünceyi ileri sürmektedir: *“Öldürme-öldürülme tek ecele belirtilen iki emirdir. Mücmelen iki husustur. İlki, katilin onu öldürmesi, ikincisi de yaşamın müddetinin -ecelin- bitmesidir. “Öldürülme sebeplerinden kaçılarak ölümden kaçılmaz.” İddiası yanlıştır. Yüce Allah da mutlak olarak ölüneceğini söylemektedir.”* (Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *age*, II, 154, 156, 168; İbn Hadîd, *age*, V, 135-136).

“Allah’ın bu süreyi meleklere bildirmesindeki amaç, meleklerin bu zamana riayet ederek iş yapmalarını temin içindir. Bu konuda kesin olan tek şey, canlıların mutlak olarak öleceği gerçeğidir ki bu da âdeten bilinir.”<sup>105</sup>

Genel olarak Mu’tezile içerisindeki zihinsel çizgiyi takip etmiş olan Kâdî Abdulcabbâr, dünya üzerinde tek *ecel* olduğu fikrinden hareket etmekle, bazı Mu’tezilî bilginlerin ileri sürmüş oldukları *iki ecel* fikrinin kabul edilemez olduğunu ileri sürmektedir. Bu itibardır ki düşünürümüz, bu kabulüne istinaden dünyadaki ecellerin artma ve eksilmesi konusunda seleflerinden farklı bir noktada durmaktadır. Ona göre: “*Ecel sabittir ve ölümün vukû bulduğu andır. Dünyada iki ecelin olmayışına bağlı olarak onun kesilmesi de mümkün değildir. Ancak, bazılarının iddia ettikleri gibi iki ecel de dünyadaki hayatta olsaydı, belki kesilmiş olabilirdi. Hâlbuki En’âm Suresi’nin 2. âyetinde belirtilmiş olan ikinci ecel, dünya eceli değil, Âhiretteki eceldir. Allah, dünya için bir ecel tayin etmiştir. Bilinen bu vakte gelenler mutlaka ölür. Çünkü tayin ve takdir edilen bu zaman, onun için yaşaması gereken hayat zamanıdır. Kişinin ölümü hem bilinen bu vakit içinde, hem de takdir edilen bu vakte ulaşarak oluşur. Yanlış anlaşılan ikinci ecel ise, yalnızca Âhiretle ilgilidir. O da dünyanın kıyametiyle açıklanmıştır. Bunların başka türlü oluşuna bir delil yoktur.*”<sup>106</sup>

Kâdî Abdulcabbâr’a göre Levh-i Mahfuz’da eceller tespitlidir. Dolayısıyla dünyada ecelin kesilmesi anlamsız olur. Eğer ki dünya hayatı için iki ecel tayin edilmiş olsaydı, o vakit iki ecelin varlığını ileri sürenler haklı olabilirdi. Ancak ona göre bunun böyle olduğuna dair bir delil yoktur. Bu nedendir ki dünya hayatı için takdir edilmiş olan ecel, tek eceldir. Bu ecel de, sonradan olabilecek olan şeylerle değişim kabul etmeyen bir levhada kesin olarak kayıt altına alınmıştır. Bu düşüncenin paralelinde fikir geliştirmiş olan Kâdî Abdulcabbâr, bu konudaki düşüncesini Kur’an âyetleri üzerinden giderek şu şekilde temellendirmiştir: “*A’raf Suresi’nin 34. âyetine göre ecellerin kesilmesi düşüncesi anlamsız olur. Bu âyete göre, dünya ecelinin kesilmesi söz konusu değildir. Öyle olsaydı kâtilin Allah’a galip gelmesi ve Levh’de tespitli olan yazının kesilmiş olması gerçekleşirdi ki ecel teriminin anlamından bunun imkânsızlığını çıkarabiliriz. Çünkü ecel her ne şekilde olursa olsun ölümün vukû bulduğu andır. Bu yüzden ‘bedâ’ fikri de yanlıştır. Kâtilin eceli kesmesi veya öldürme olayı, bedâ’ya delâlet etmez. Zira olayın içinde bulunduğu vakitten kesme olamaz.*”<sup>107</sup> Sonradan tespitli bir süre, bir vakit olan ecel, Yüce Allah’ın bilmesi ve hükmetmesiyle oluşmaktadır. İnsanın veya insanların ölüm şekillerinden birisini tercih ederek ölmesinde Yüce Allah’ın herhangi bir zorlaması olamaz. O, biliyor ki, ikisinden biri olmayacaktır. Yaşam varsa ölüm yoktur, ölüm varsa yaşam yoktur.”<sup>108</sup>

Kâdî Abdulcabbâr, son olarak *hayat* ve *lütûf* kavramlarına açıklık getirerek, ezeli ilme mâtuf bir şekilde kurgulamış olduğu yazgı sistemini, akli ve nakli deliller üzerinden tahkim etme yolunu tercih etmiştir. Kanaatimizce hayat, lütûf ve bunlara bağlı olarak insanın sorumluluğu konusunda, o güne kadar söylenmiş en güzel sözler onunkilerdir. İnsan olmanın onuru, onun açıklamalarıyla daha da zevkli bir hâle gelmiştir denilebilir. Zira ona göre insan, Yüce Allah’ın bir rakibi olarak görülemez. Bu nedenle de onun eylem sahası, imkânlarla donatılmış olmalıdır ki, herhangi bir hesap olgusundan bahsedilebilsin. Kişisel özgürlüğün

<sup>105</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Mecmû*, s. 406, 411.

<sup>106</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I, 178, 235; *Mecmû*, s. 414. Mu’tezile geleneğinin sistemleşmesinin yanı sıra, sonraki devirler üzerinde etkin bir fikri yapı oluşturan düşünsel bir tarz hâline gelmesinde önemli kilometre taşlarından olan Kâdî Abdulcabbâr, Basra Mu’tezilesi’nin büyük düşünürü olan Ebu’l-Hüzeyl’in düşüncelerini şöyle bir mantıkla eleştirmektedir: “*Kâtil fiili sonrasında oluşmuş olan öldürülme ile ölüm olayı, mucmel olarak tek ecelle belirtilmiş olan iki emirdir, iki husustur. Bunlardan ilki, kâtilin o kişiyi öldürmesi, ikincisi de ölüm sayesinde yaşamın müddetinin bitmesidir. ‘Öldürülme sebeplerinden kaçılarak ölümden kaçılmaz’ iddiası yanlıştır. Zira Al-i İmran Suresi’nin 154,156 ve 168. âyetlerinde ifade edildiği gibi bazı durumlarda Yüce Allah mutlak olarak ölüneceğini bildirmektedir.*” İbn Hadîd, *age*, s. V, 135-136. Düşünürümüz devamla ölümün sebepleri üzerinden bir tahlil de yaparak konuyu şu şekilde bağlamaktadır. “*Ancak Allah’ın bildiği bu vakitte hayatın biteceği kesin olmayabilir. Ezeli bilgi onu oraya götürür. Hayat, ölümü oluşturan sebeplerle biter. Bu da Allah’ın eşyayı mahiyetleri icabı bilmesini doğurur. Çünkü Yüce Allah’ın kişinin ölümünü bildiği vakit, kâtilin onu öldürdüğü vakittir.*” (Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, II, 517; İbn Hadîd, *age*, V, 134,136).

<sup>107</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Mecmû*, s. 411,414.

<sup>108</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, I, 180.



temel parametrelerini deruhte eden her açıklama gibi, insanın lehine ifade edilmiş olan bu gibi söylemlere ne kadar da muhtacız! Akıl sorgulamanın bir şaheseri olan aşağıdaki değerlendirmeler, günümüz Müslümanı için yeteri kadar açıklayıcı gözükmektedir! Nimet-külfet dengesinin âdil ilkeler üzerinde kurulmuş olduğu bir fikrî eğilime sahip olan düşünürümüze göre bu durum şöyle açıklanabilir: “Hayatın eceli, insanın içinde yaşadığı vakittir. Bu lütûf olamaz. Böyle olup olmadığı tartışmalıdır. Zira bir şeyin lütûf olabilmesi için imkân takaddümü gerekir. Verilmiş bir zaman olmasaydı, mükellefler de istenilen görevleri yapamaz ve güçlenemezdi. İnsan zaten bu vakitte yaşıyor, bu nasıl lütûf olur? Belki şu söylenebilir: Zeyd’ in yaşaması, Amr için bir lütûf olabilir, Ancak kendisi için olamaz. Çünkü o, onunla yaşıyor. Hayatın ecelini lütûf olarak saymazsak, onsuz yaşayamayacağımız şeyleri de lütûf olarak sayamayız. Bunların hükmü de hayatın ecelinin hükmüyle aynıdır. Ölümün eceli, ölen için bir lütûf olamaz. Onu tekliften mahrum bırakır. Fakat kişinin mutlaka öleceğini bilmesi lütûf olabilir.”<sup>109</sup>

Bizce de bu yaklaşım hem esaslı bir kaynaktan, yani insanın özgür yaratılmış olduğu kabulünden neş’et etmekte, hem de insanın verili olana şükür için rasyonel bir alan açmaktadır. Denilebilir ki insan için şükür vesilesi olacak olan şeyler, onun mecbûri olan yaşam alanına ait demirbaşlar olmamalıdır. Bunların verili olması eşyanın tabiatı gereğidir. Şükürünü eda edeceğimiz şeyler, yaşamın mecbûri birikimlerinden uzak, bizler için artı değer olarak sunulan nimetler olmalıdır. Mesela, havanın varlığı bir şükür unsuru olmamalıdır. Zira hava olmasaydı, insanın dünya üzerindeki yaşamından ve bu yaşama bağlı olarak temerküz edilen kişisel sorumluluktan bahsedilemezdi. Aynı şekilde, hesaba müteallik olan her durumda, paket program denilebilecek kazanımlardan bahsedilecekse, bunların yaratılmış olması şükürün bir ifadesi değil, sorumlu olmanın yeter şartı sayılmalıdır. Zira hayatın idâmesi için olmazsa olmaz olan şeyler, şükür konusu değil, ibret konusu olmalıdır diye düşünmekteyiz.

Mu'tezile düşünce sistematiği içerisinde olmakla birlikte genel anlamda yukarıda bahsedildiği şekliyle ekol üstü şahsiyetler bağlamında ele alabileceğimiz bir diğer şahsiyet de Ebu'l-Kâsım Mahmud b.Ömer ez-Zemahşerî (ö.538/1143)'dir. Bilindiği kadarıyla Zemahşerî, yaşadığı dönem itibariyle Mu'tezile Mezhebi içerisinde şekillenmiş ekollerden bağımsız düşünebilen önemli bir şahsiyettir. Diğer bir deyişle o, Mu'tezile düşüncesinin hem bidayetinde, hem de nihayetinde ortaya çıkmış olan farklılıkları günümüz ulaştırmış kişiliklerden kabul edilebilir. Dahası Zemahşerî, son dönem Mu'tezilî düşüncüyü de temsil eden önemli bir kişiliktir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî, görüşleri itibariyle daha ziyade Bağdat ekolüne yakın durmaktadır. Bu nedenden ötürü düşünürümüzün ecel anlayış, adı geçen ekolün görüşleri paralelinde şekillenmiştir denilebilir. Zemahşerî, ecel anlayışını ifade ederken öncelikle kavramın kelime anlamları üzerinde durmaktadır. Ona göre ecel kavramı, kelime anlamları itibariyle *zaman*, *süre* ve *vakit* manasına gelmektedir. Tespit edilmiş olan bu vakit ise, ezeldeki ilme uygun olarak takdir edilmiş ve yaşadığımız zamanın içerisine konulmuştur. Kur'an'da Yüce Allah'ın isimlendirdiği ve vaktini tayin ettiği ecel ise, *müddetin sonu*, *zaman*, *ay*, *yıl*, *ölüm*, *kıyamet* vs. olarak da bilinir.<sup>110</sup> Bu eceli ise sadece Allah bilir. Nitekim O, bu eceli Levh-i Mahfuz'da takdir etmekte ve bir kitapta toplamaktadır. Yüce Allah tarafından ezelde takdir edilmiş olan dünya eceli ise iki değil, tektir.<sup>111</sup>

Zemahşerî, ecel kavramını, yukarıdaki kullanımların dışında daha teknik bir içerikle, günlük yaşamın dilimlerini ifade eden bir zaman aparatı olarak da kullanmıştır. Ona göre: *Ecel kavramı, insan yaşamı için kullanılırsa zaman, ay, yıl, gün ve saat gibi taraflardan birinin koyduğu bilinen bir vakit de olabilir. Mesela; hasat zamanı deyişinde olduğu gibi. Ancak bu tür kullanılış daha özeldir.*<sup>112</sup>

<sup>109</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Mecmû*, s. 416-417.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 101, 148; III, 440; IV, 604; Cihat Tunç, *Ecel md.*, TDVİA, İstanbul 1988, X, 381; *Zemahşerî Kelâmının Ana Meseleleri*, Ankara 1976, ss. 14-28.

<sup>111</sup> Zemahşerî, *age*, IV, 604.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *age*, I, 325.

Mu'tezile Mezhebi'nin son dönem büyük üstatlarından kabul edilmiş olan Zemahşerî, ezelde takdir edilmiş olan sürelerle ilgili açıklama yaparken, mezhebî anlamda fikrî seleflerinin izinden giderek, konuyu Yüce Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde ele almaktadır. Ona göre, Yüce Allah'ın ezeli ilminin kapsamına uygun olarak dünyadaki kişiler için ezelde bir ecel takdir edilmiştir. Bu konudaki takdir ise, ilmin gerekliliği üzerine bina edilmiştir. Kişiler için ezelde takdir edilmiş olan ecellere mâtuf olan *ölüm zamanı* veya *ölüm yarası/kitabı*, değişimin mümkün olmadığı levh olan Levh-i Mahfuz'da yazılmıştır.<sup>113</sup> Zira Yüce Allah'ın ezeli ilmi, bu yazıyı da kapsamaktadır. Bu şekilde takdir edilmiş olan her şey, bir başka levh'de değişimin olası nedenleri ile kayıt altına alınmıştır. Netice olarak da her türlü değişimi kapsayıcı bir özellik içeren kitap ise *Ümmü'l-Kitap* olarak bilinmektedir.<sup>114</sup>

Etkili bir Mu'tezilî düşünür olan Zemahşerî, kendi ilmî geleneğinin ekser zevâtının da kabul etmiş olduğu veçhile, En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtilmiş olan *iki ecel* ifadesini, Mu'tezile Mezhebi'nin genel kanaatine uygun olarak açıklama yolunu tercih etmiştir.<sup>115</sup> Onun düşüncesine göre yukarıdaki âyette ifade edilmiş olan *iki ecel* kavramından ilki, dünya için konulmuş olan ecelleri kapsamaktadır. Bu nedendir ki, insan hayatını ilgilendiren ecel, tek ecel olmaktadır. Bu ecelin bir diğer ismi de *kişiler için belirlenmiş olan ölüm eceli* ya da *ölüm vakti* olarak tesmiye edilmiştir. Ona göre ilgili âyette bahsedilmiş olan ikinci ecel ise *kıyamet vakti* olarak anlaşılmalıdır. Ecelin bu ikinci şeklinin kişilerin hayatlarını doğrudan ilgilendiren bir tarafı da yoktur. Zemahşerî ye göre dünya için tek olan ilk ecel, ertelenemez ve de öne alınmaz şekilde takdir edildiğinden, bu tespit onun kesinlikli olan durumunu açık bir şekilde ifade eder. Dünya hayatı için tek ecel olgusunu temel almış olan üstadımız, konuyu bize göre pek de anlaşılır olmayan bir gerekçelendirme ile şu şekilde detaylandırmaktadır: “*Nitekim Nuh Suresi'nin 4. âyetinde belirtilmiş olan 'erteleme' olayında ise, Yüce Allah'ın: 'Eğer Nuh Kavmi iman ederse ömürleri 1000/bin yıldır, yok eğer küfürlerinde devam ederlerse 950 yılın başında helâk olurlar. İman edin ki Allah sizi ecel-i müsemma'ya kadar ertelesin' denilmiştir. Bu yüzden, geçmiş milletlere helâklerinden önce konulmuş olan bir süre va'di vardır.<sup>116</sup> Bu va'din sonunda gerçekleşecek olan ecel, 'müsemma' ismiyle ifade edilmiş olan kıyamet ecelidir. Gök cisimlerinin gerçek olan eceli de budur. Gece ve gündüzün eceli de böyledir.*”<sup>117</sup>

İ'tizâlî gelenekte müteahhîr dönemin önemli düşünürlerden sayılan Zemahşerî, genel olarak ilk devir klâsik kelâm tartışmalarının sürükleyici ortamından da uzak kalmıştır. Bu yüzden ki düşünürümüz ilgili konulardaki şahsî fikirlerini, muhalled eseri ola *Keşşâf*'ta ifade etmeyi daha uygun bulmuştur. Zemahşerî, bahse konu olan eserinde, tartışma konularına atıf olabilecek âyetlerin tefsirlerini yaparken, kısa da olsa kendi düşünsel mirasına uygun açıklamalar da yapmıştır. Onun bu metoduna güzel bir örnek olarak, *uyku* ve *ölüm* ecelleri hakkındaki fikrini delil olarak gösterebiliriz. Ona göre uykunun eceli ile ölümün eceli ayrı ayrı takdir edilmiştir.<sup>118</sup> Esasında Zemahşerî, böyle bir açıklama yapmakla, aslında dünya yaşamımızda teknik olarak birbirinden bütünüyle farklı olan alanları ifade etmek istemiş gibidir. Neticede onun bu ayrımı, farklı alanlarda takdir edilmiş olan yasal düzenlemelerin sınırları üzerinde bir kanatın oluşmasını da sağlayabilir.

Zemahşerî, Kur'an'da ecellerin ertelenme ihtimalinden bahsedilmiş olan Nuh Suresi'nin 4. âyetini tefsir ederken, yaşanan ömürler hususunda ziyade ve noksanın imkânlı oluşunu da açık yüreklilikle tartışır. Düşünürümüze göre, biyolojik olarak vukua gelmesi pek de mümkün olmayan yaşam süreleri, dünya hayatında ömür süren fânî kişiler için *mutlak ömür değeri* anlamında, kesinlikle erişebilecekleri yaşam süresi olarak kabul edilemez. Bu nedenle o, maksimum yaşam sınırları ile ilgili olarak seleflerinden farklı bir tarzda şöyle kurgulamalarda da bulunmuştur: “*Yaşanabilecek en uzun vakit, sizin için tayin olunan ve o süreden öteye geçemeyeceğiniz 1000 yıldır... Öyleyse bu süre gelmeden önce yapılmış olan 'iman edin!'*

<sup>113</sup> Zemahşerî, *age*, II, 534.

<sup>114</sup> Zemahşerî, *age*, I, 424; IV, 604.

<sup>115</sup> Zemahşerî, *age*, II, 4, 45.

<sup>116</sup> Zemahşerî, *age*, II, 101; IV, 615.

<sup>117</sup> Zemahşerî, *age*, II, 502; III, 605; IV, 112.

<sup>118</sup> Zemahşerî, *age*, IV, 615.

*daveti, ömürlerde olabilecek olan ziyadeyi açıklar.*"<sup>119</sup> Onun düşüncesine göre, dünya üzerinde yaşanabilecek *en uzun süre* olarak böyle bir maksimum sınırın konulmuş olması, belki de insan yaşamı hususunda ileriki zamanlarda oluşabilecek tıbbî değişimleri de kapsamı endişesinden kaynaklanmış olabilir. Zemahşerî, dünya üzerinde yaşanılması muhtemel olan bu nihaî sınırı, insanoğlunun ömür anlamında yaşayabileceği *maksimum süre* olarak tanımlanırken, sanki potansiyel ömür anlayışına dikkat çekmiş olmaktadır. Muhtemeldir ki, kişiler ve toplumlar için alternatifli bir sorumluluk alanını tahkim eden böyle bir sürenin olmuş olması, ilgili sürenin nihayetinde her hangi bir erteleme nin de olmayacağını temin etmek içindir.

Zemahşerî'nin ezeli yazgı anlayışına göre, insan yaşamı için olduğu kadar, milletlerin yaşamları için de bir ecel takdir edilmiştir. Ona göre, tayin ve tespit anlamında mutlak mânâda kesinlik içeren bu vakit, iyi ameller işlemek ve iman etmekle ertelenebilir veya işlenen kötü fiillerle öne de alınabilir. Bunlara bağlı olarak helâk edilecek kişi ve toplumlar için ekstra müdahaleler de vardır.<sup>120</sup> Mamafih düşünürümüz Zemahşerî, takdir edilmiş olan süreler hususunda bazen ön kabulleriyle uyumlu olmayan açıklamalar da yapmaktadır. Kanaatimizce, ecellerin bir kitapta kayıtlı olduğunu iddia ettikten sonra, aynı kararlılıkla bu sürelerin değişebileceğini de ileri sürmek, en hafif tabiriyle bir çelişik durum arz etmektedir. Bu meyanda onun dile getirmiş olduğu şu ifadeler, kesinlik içeren yazgı anlayışıyla uyuşmayan nitelikteki açıklamalar hükmünde kabul edilmelidir: "*İnsanların ve milletlerin tutum ve davranışları onların ömürlerini artırabilir. Böyle bir artma ve eksilmenin kayıtları da kir kitapta tespitlidir. Öyle olmasaydı, Hz. Ömer'in bir seferde yaralanması esnasında Ka'b b. Ahbâr'in: "Ömer dua etseydi, eceli te'hir edilirdi" açıklamasının anlamı olamazdı.*"<sup>121</sup>

Zemahşerî, ömür anlayışı olarak *Ümmü'l-Kitap*'taki yazgıyı ve buna bağlı olarak tespit edilmiş olan ezeli belirlemeyi esas almaktadır. Onun düşüncesine göre ömürlerin uzun veya kısa olması da Levh-i Mahfuz'da kayıtlıdır. Kişilerin ömrünün 40 veya 60 yıl olması o kitaptaki ezeli tespitle olur. Ancak *sıla-i rahim* ile de ömür artabilir. Bunun böyle olacağı da yine o kitapta kayıtlıdır. Bu anlayışına uygun olarak Zemahşerî, uzun veya kısa ömür dağıtma işini (*muammer*) de imkânsız görerek, bu durumu farklı açılardan yorumlamaya çalışmıştır. O, Fatır Suresi'nin 11. âyetinde bahsedilen *uzun ömür verilenler*'den kastın, *ileride kendisine uzun ömür verilecek olandır, yoksa fizikî olarak uzun ömürlü olanı kastetmemiştir*' şeklinde olduğunu açıklamıştır. Buna göredir ki düşünürümüz, *muammer* ifadesini; *gelecekte vâki olacak olan uzunluğu ifade eder* tarzında anlama cihetine de gitmiştir. Neticede ona göre ömrü ilgilendiren bu ayrıntı da yine Levh-i Mahfuz'da kayıtlıdır. Buna binaen denilebilir ki, bir insanın hem uzun ömürlü, hem de kısa ömürlü olması imkânsızdır. İlgili âyetteki kullanım, toleranslı bir kullanımdır. İnsanlar günlük yaşamda kendi aralarında da böyle ifadeleri kullanmaktadırlar.<sup>122</sup>

Netice olarak denilebilir ki, Mu'tezilî düşüncenin üstatlarından kabul edilen Zemahşerî'nin yukarıdaki açıklamalarından hareketle, dünyadaki yaşamda *tek ecel* anlayışını kabul ettiği yönünde kesin yargılarda bulunulabilir. Ona göre, sonradan meydana gelebilecek her türlü değişimleri itibariyle, Yüce Allah'ın ezeli ilminde kayıtlı olan ecel ve ömür süreleri; *oluş vaktindeki zamanla* takdir edilmiş ve mutlak gerçeklik olarak insana muhatap kılınmıştır. Bu demektir ki, Levh-i Mahfuz'daki yazıda ömür sürelerindeki artma ve eksilmenin şartları da kayıtlıdır. Ezeli ilimde tayin ve tespit edilmiş olan ecel ve ömür sürelerinde herhangi bir değişiklik olamaz. Kavramların farklı anlaşılmasındaki zorluk ise, dildeki zorluktan kaynaklanmaktadır.<sup>123</sup> Gerçek durum ise böyle değildir.

Mu'tezilî tasavvuru kabul ettiği hâlde ekol üstü kabul edilebilecek olan diğer bir şahsiyet de Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ (ö.840/1437)'dir. Genel hatları ile Mu'tezilî düşünce içerisinde kabul edilebilecek olan İbnü'l-Murtazâ, aynı zamanda Şîa düşünce geleneği içerisinde bulunan Zeydiyye Mezhebi'nin büyük imâmı ve velûd bir ansiklopedik âlim olarak

<sup>119</sup> Zemahşerî, *age*, IV, 615.

<sup>120</sup> Zemahşerî, *age*, II, 542; III, 460.

<sup>121</sup> Zemahşerî, *age*, IV, 604.

<sup>122</sup> Zemahşerî, *age*, IV, 604, 615.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *age*, IV, 604.

da meşhurdur. İtikatta Mu'tezile Mezhebi'nin görüşlerini benimsemiş olan İbnü'l- Murtazâ, tarihsel olarak Mu'tezile Düşünce Okulu'nun sonraki nesillere tanıtılmasında büyük katkılarda bulunmakla kalmamış, bu meyanda *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı ansiklopedik eseri de kaleme almıştır. İbnü'l- Murtazâ, Mu'tezile Mezhebi içerisinde düşünsel olarak bulunmuş olan *İmamiyye* âlimlerinden bahsetmiş olduğu eserlerinde ise, hem Mu'tezile'nin temel esaslarını anlatmış, hem de Şia'nın Mu'tezile Mezhebi'yle olan ortak fikrî yapısından bahsetmiştir

Mu'tezilî düşüncenin zihinsel kurbiyet anlamında son temsilcilerinden kabul edilen İbnü'l- Murtazâ, esas itibarıyla Mu'tezile Mezhebi'nin teknik mânâda bir düşünürü de değildir. Buna nazaran o, bazı konularda Mu'tezile gibi düşünen Zeydiyye ve ona tâbi olanların düşüncelerine yakın bir duruş içerisinde yer almıştır. Bu itibarıyla ki İbnü'l- Murtazâ, Şîî düşünsel ekolü içerisinde yer almış olduğu hâlde, Mu'tezile'nin bazı düşünürleri hakkındaki eleştirilerinden de geri kalmamıştır. İbnü'l-Murtazâ, kendi fikrî yapısını temellendirirken, sistematik düşünen bütün âlimlerin yaptıkları gibi, ilk önce ilke ve kuralları koymakta, sonra da ilgili âyetleri bu kurallar çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu noktada o, kendi düşüncesine uygun olmayan farklı anlayışların delillerini de âyetler veya aklî deliller üzerinden giderek eleştirmektedir.

İbnü'l-Murtazâ'ya göre ecel, Mu'tezile Mezhebi'nin çoğunluğunun iddia etmiş olduğu veçhile: “Ölenin de öldürülenin de içinde bulunduğu vakittir.” Mezhebin ekser âlimlerinin düşünce eğilimine uygun olan bu kabul, aynı zamanda şu olası sonuçları da doğurmuştur: “İnsan için tek ecel vardır, insanın içinde ölmediği vakit onun için ecel olamaz.”<sup>124</sup> İbnü'l-Murtazâ, En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtilmiş olan ilk ecelin *dünya* için, ikinci ecelin ise *kıyamet* için olduğunu açıklamıştır. Ona göre *zulüm*, hak edilen bir şey olmadığı için, birisi zulümle öldürülürse bu onun yaşayacağı anlamına gelmez. O kişinin o vakitteki ölümü de Allah'ın takdirine göredir.<sup>125</sup>

İbnü'l-Murtazâ, ecel anlayışı konusunda diğer düşünürlerden farklı bir eğilim içerisindeydi. Ona göre *tek ecel* anlayışı doğru değildir. Bu nedenle İbnü'l-Murtazâ, *tek ecel* anlayışına sahip olan düşünürlerin fikirlerini eleştirerek, Mu'tezilî düşüncenin büyük üstatlarının sahip oldukları düşünceye karşı olan farklı bir fikir ortaya koymuştur. İbnü'l-Murtazâ, maktûl konusunda akılcı yaklaşımı ön plana alarak durumun sorgulamasını yapar ve ecelin iki olduğunu, birinin dünyadakiler için diğerinin de kıyamet için va'z edildiğini söyler. Nitekim İbnü'l-Murtazâ, bu konudaki düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: “*Kişi mademki orada ölmedi, o vakit onun eceli değildir. En'âm Suresi'nin 2. âyetinde bahsedilen ikinci ecel, kıyamet için takdir edilmiş olan eceldir.*”<sup>126</sup>

İbnü'l-Murtazâ, yaşadığımız dünya üzerinde tek ecelin varlığını, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmine mâtuf olan takdiriyle açıklamaktadır. Bunun dışındaki ecel tayinini ise, insanın iradeli davranışlarının dışında gerçekleşen bir belirleme olan *kıyamete süre tayini* olarak kabul ettiğinden, bu durumun Kur'an âyetleriyle de sabit olduğunu ileri sürmektedir. Onun genel düşünce eğilimine uygun olarak denilebilir ki, ilgili âyette belirtilmiş olan birinci ecel, insanı ve onun sorumlu olmasını doğrudan ilgilendiren bu dünya yaşamında, ikinci ecel ise, insanı doğrudan ilgilendirmeyen bir alan olan Kıyamet için bir belirleme yapmaktadır. Bu nedendir ki kişilerin hayatları için tanzim edilmiş olan yalnızca bir ecel vardır. O da dünya hayatımızın bütününe kapsar şekilde takdir edilmiştir.

Kendi düşünsel geleneğinin bir izdüşümü olan fikrî çizgisini ısrarla takip etmiş olan İbnü'l-Murtazâ, haleflerinin bazılarının yaptığından farklı olarak, Mu'tezilî algıda sadece *tek ecel* anlayışını eleştirmiştir. Bunun dışındaki hususlarda özellikle de maktûl konusunda geleneksel Mu'tezile Ekolü'nün sadık bir ferdi olarak kişisel düşüncesini ortaya koymuştur denilebilir. Olmuş olanın mutlak olarak doğru olması gerektiği üzerinden giden düşünürümüze göre, takdir edilmiş olandan başkası gerçekleşemez. Gerçekleşmiş olan da ezeli takdirin olmasını istediği sonuçtur. Onun kendi fikrî geleneğine de teğet olan bu kanaati, maktûl'un

<sup>124</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 34.

<sup>125</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 34, 98; Subhî, *Zeydiyye*, I, 372.

<sup>126</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbu'l-Kalâid*, s. 98.

eceli konusunda şu cümlede açıklıkla ifade edilmiştir: “*Maktûl, Allah tarafından öldürüldü, onun eceli oydu. O zaman ki ölümünün sebebi 'katl' olmasaydı, Allah onu o anda başka bir nedenden dolayı öldürecekti. Çünkü kişinin ezelde tayin edilmiş olan eceli o vakittir.*”<sup>127</sup>

İbnü'l-Murtazâ, insan fiilleri konusunda kişisel iradeye değil, ezeli ilme öncelik vermektir. Ona göre insanların fiil bazında tercih etmiş oldukları her şey, nihayetinde ezeli ilmin kapsama alanı içerisinde. Bu nedendir ki, kişinin işlemiş olduğu fiilleri, ilmin mahiyetine göre önceden takdir edilmektedir. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, ona göre katilin harekete geçerek maktûl'u öldürmesi ya da öldürmemesi, kendi elinde olan bir şey değildir. Yüce Allah'ın ilmi, kişilerin fiillerine öncelikli olduğundan dolayı, katilin bu seçeneği tercih etmiş olması ezeldaki bilginin mahiyetine göre tayin ve tespit edilerek o kişiye fiil olarak kaydedilmiştir. Maktûl'un ecelinin takdir edilmiş olması, bilgi olarak Yüce Allah'ın ilmindeki önceliğini gösterdiğinden, kişinin o andaki ölümü de takdirli bir durumun ifadesidir. Onun düşünce geleneğinde bu gibi takdirli durumlar, kişisel sorumluluğu iptal edecek bir şekilde yazıya geçirilmediğinden, işlemiş olduğumuz fiillerimizdeki sorumluluk değeri, insanın hesabı için yine de önemli bir yer tutmaktadır.

İbnü'l-Murtazâ, Al-i İmrân Suresi'nin 154. âyetinde belirtilmiş olan *ölüm* vakasını açıklarken, yukarıda belirtilmiş olan bir takdir anlayışından hareket etmektedir. Ona göre, gerçekleşmiş olan son durum, olması gereken durumdur. Klâsik kader eğiliminin temel ilkelerinden birisi olan, *olmuş olanı kutsamak* düşüncesi, düşünürümüzde belirgin bir fikrî açılım olarak temâyüz etmiş gibidir. Ona göre olan her şey, başka bir şekilde olma olasılığı ortadan kalktığı için öyle olmaktadır. Bu nedenle de olana itaat emek kulluk görevidir. Mevcudun rasyonalizasyonu üzerinden ilerleyen bu eğilim, insanın iradesini iptal ettiğinden ki, insanın özgürlüğü lehinde bir yorum olarak ileri sürülemez. Yorumun kutsallığı, mesajın açılımını engeller bir seviyede algılandığı içindir ki, kültür tarihimiz yorum egemenliği üzerinden inşa edilen bir fikrî geleneğin mirasçısı durumundadır. Bu sonuca uygun bir tarzda düşünce üreten İbnü'l-Murtazâ, müsemma eceli açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Ölen veya öldürülen o kişinin eceli, ölümün gerçekleştiği o zamandır. Kişi savaşta vs. öldürülmeseydi de kesinlikle o vakitte ölürdü. Yoksa öldürme maktûl'un müsemma olan ecelini kesemezdi.*”<sup>128</sup>

Netice olarak denilebilir ki, İbnü'l-Murtazâ'ya göre En'âm Suresi'nin 2. âyetinde bahsedildiği şekilde *tek ecel* vardır. Âyette zikredilmiş olan ikinci ecel de insanın dünya hayatını ilgilendiren bir husus şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak bizler için dünya hayatımızda konulmuş olan tek ecel vardır. Bu ecelin isimlendirilmiş şekli olan *müsemma ecel* ise, genel kanaatin aksine Yüce Allah'ın ilminde mündemiç olan *ölüm vakti*'dir. Ezeldaki bilginin mahiyetine uygun olarak belirlenmiş olan bu vaktin, davranışlarımız üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur.

<sup>127</sup> Nesefî, *Tabsıra*, II, 686.

<sup>128</sup> Subhî, *Zeydiyye*, I, 371. Bu düşünce grubu içerisinde daha bağımsız düşünebilen Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ise Eş'arî'nin görüşüne yakın bir fikri savunmaktadır. *Neccâriyye-Hüseyniyye*'nin kurucusu olarak da bilinen en-Neccâr, düşünce eğilimi olarak bazı konularda Kaderiyye'ye, bazı konularda ise Eş'ariyye'ye yakın düşündüğü bilinmektedir. Ona göre “*Ölen ve öldürülen de eceliyle ölmüş ve öldürülmüştür.*” (Bkz. Watt, *Teşekkül*, s. 292). Ecel konusunda ilâhî belirlenimi esas kabul eden Neccâriyye'nin bu düşüncesi, Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî (ö.255/869)'nin kurucusu olduğu *Kerrâmiyye* ekolünde de kabul edilmiş görünmektedir. İki ekol de ecellerin belirlenmiş olduğu noktasında aynı görüşü benimsemiş görünmektedir. (Bkz. İbn Ebi'l-Hadid, *age*, V, 134; Bağdâdî, *Fark*, s. 181; Dugaym, *age*, I, 12; Watt, *Hür İrade*, s. 134-135).

## 5. MU'TEZİLE'DE ECEL/YAZGI VE İLİM İLİŞKİSİ

Mu'tezile Ekolü'nün ilim anlayışı, kaza ve kader inancının bir izdüşümü olarak görülebilir.<sup>129</sup> Zira esas itibariyle gaybe ait bir konu olan ezeli ilim sahasında tam yetkili Yüce Allah'ın mutlak iradesi olmaktadır. Bu nedenledir ki onlara göre ecel ve maktûl'un eceli konusu, değişim kabul etmez mahiyette olan ilâhî ilmin kapsamındadır. Bu ilmin kesin bir verisi olan ecelin takdiri ise, ezeli ilmin kapsamına uygun olarak bütün olası değişimleri de kapsar nitelikte tespit edilmiştir. Takdirin mahiyetine göre de fiillerin sahipliği meselesi belirginleşmektedir. Olguyu takdir edenin ezeli bilgisi, insan fiilleri üzerinde zorlayıcı bir karakter taşımadığından, bu yazgı kişisel iradenin olası sonuçlarına da zarar veremez. Yüce Allah'ın bilgisinin insanın fiillerine olan önceliği, Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitap'taki kayıtlı oluşunun da gerçek sebebidir. Ne şekilde olursa olsun insanın eceli, ezeli bilginin mahiyeti icâbi takdir edilir ve sonradan oluşacak olan değişimler bu yazıya bir zarar veremez.

*Mu'tezile Düşünce Ekolü'nün ekser görüşü, ezeli ilmin, kaza ve kader inancıyla ilişkisinin olduğu yönündedir. Bu nedenledir ki ezeli ilmin mahiyeti dikkate alınacak olursa, maktul'un ecelinin tayin ve tespit edilmiş olması gerekmektedir. Çünkü ilâhî bilgi, bu alanda sonradan oluşacak olan her türlü müdahaleyi reddeder. Bu yüzden Allah bilir ifadesi, şeklen Allah'a iman kabilinden olup, gerçekte ise hadiseleri ezeli ilme göre takdir eden bir yaratıcıya olan güveni ifade eder. Bu mutlak irade, faili belli bir sürecin yaratıcısı olmakla, hadiseleri de ezelde tayin ve takdir edebilir. Onun bilgisi, bütün bunların tavsifini de gerekli kılmaktadır. Mu'tezile'de bile ezeli ilmin vakalara olan önceliği anlayışı, bu mutlak algı üzerinden yürümektedir denilebilir.*

Bütün eksikliklerine rağmen yine de hür düşüncenin kurucu atası sayılabilecek olan Mu'tezile Düşünce Okulu, ezeli ilim anlayışı konusunda daha muhafazakâr bir görüntü vermektedir. Kendi fiilinin yaratıcısı olan insan modelini büyük bir cesaretle savunmuş olan bir ekol, ilim anlayışı olarak muhaliflerinin gölgesinde kalmış olmasını anlamakta zorluk çekiyoruz. Zira onların bu eğilimi, düşünsel muhaliflerinin efkâr-ı umûmiye'de güçlü bir mevzi kazanmasına neden olmuştur denilebilir. Öyle ki ekole sirayet etmiş olan bu klâsik algıya göre, insanın verili kabiliyetinin kendi fiillerini oluşturacağı inancı da ezeli ilimde öylece kayıt altına alınmıştır. Kendi kudretine sahip bir varlık olan insan, atacağı her adım itibariyle ezeli ilmin evrelerinde kayıtlıdır. Zaman zaman fatalizmin sınırlarında görülen bu muhafazakâr eğilim, insanın kaderi konusunda mutlak bir hürriyet olgusunu da ileri süremez gibi algılanmıştır. Onların bu ilim anlayışına göre insan, kendi kaderi için mutlak belirleyici konumundan çıkarılmıştır. Tercih, tespit ve gözlem dışında kalan bütün alanlar, ezeli ilmin kuşatıcılığı açısından ilâhî takdire, yani Yüce Allah'a hasredilmiştir. Hâlbuki bu alanda olası bir teklif, mutlak mânâdaki kudreti ifade etmeliydi.<sup>130</sup> Çünkü insanın yaratılışı bu değer üzerinden kurgulanmıştır. Emanetin yüklenilmiş olmasının anlamı budur.<sup>131</sup> İşte o zaman, sorumlu bir insan projesi hayata aksetmiş olabilirdi.

Ezeli ilmin vasfı üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran Mu'tezile Düşünce Okulu, Yüce Allah'ın ezeldeki tespitinin mahiyetini, icbârsızlık şeklinde ifade etmektedir. Bu meyanda onlar: *"Bizim bir insanın ölüm-öldürme fiilini işleyeceğini önceden bilip bir tarafa yazmamız, nasıl ki o kişinin fiiline icbârî manada bir etki etmezse, Yüce Allah'ın ezeli tespiti de böyledir.*

<sup>129</sup> Mu'tezile Ekolü denildiğinde homojen bir gruptan bahsedilemez. Ekol içerisinde birbirinden çok farklı düşünen kişilikler vardır. Bu nedenledir ki ortak bir kanaate ulaşmak zordur. İlk dönem kaynaklarda onların yeknesâk bir grup gibi gösterilmiş olduğu görülmektedir. *Onlar şunu zannettiler ki, onlardan bazıları der ki, Kaderiyye'nin bir kısmının icmaı şudur...gibi genel ifadeler, gerçeğin sadece bir kısmını gözler önüne sermektedir. Hüküm genel itibariyle verildiğinden, sanki Mu'tezile Mezhebi'nin hepsi şu kanaattedir intibası yaratılmaktadır: "Allah, onların rızkını ve ecelini belirli, bilinen vakte kadar erteledi, kayıt altına aldı. Kim ki, katledilerek eceline varmadan öldü, rızkıdan ve ecelinden önce öldü. Ölüm ise, Allah'ın fiilidir. Takdir edilmiş olan ölüm, insanın fiili olamaz. İnsan bu anlamda yaratıcı değildir."* (Bkz. Malâfî, *Tenbîh*, s. 176; Tahânevî, *age*, I, 84; Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitabu'l-Mu'temed*, s. 148; Sabûnî, *Akidetu's-Selef*, s. 138).

<sup>130</sup> Watt, *Hür İrade*, ss. 86-88. Aydınlanmanın büyük filozofu Kant da insana yapılmış olan bir teklif varsa, bu teklif mutlak olarak kula ait olan bir kudret'i de içermelidir demektedir. (Bkz. Keskin, *age*, s. 196).

<sup>131</sup> Ahzâb Suresi, 33/72.

Çünkü O'nun ezeli ilminin kulun fiiline öncelikli oluşu, işlenmiş olan bu fiilin Allah'a aidiyetini doğurmaz."<sup>132</sup> derken, ezeli ilmin tarafsız bir şekilde belirleme yaptığını ileri sürmektedirler.

Yüce Allah'ın ezeli olan bilgisi, sonsuz olan kudreti ile uyumlu işler yaptığındandır ki, netice olarak ezeli olan bu bilgiden asla zulüm doğmaz. Mâlûm-u âfidendir ki Yüce Allah'ın ezelde bilgisi dâhilinde olan bir şeyi kâtilin iradesi ters çeviremez. Zira Yüce Allah'ın ezeli ilminin değişmesi mümkün değildir. Öyleyse hem katil, hem de maktûl, Allah'ın malûmu ve takdiri olan bir ilme göre oluşan sonuçlarla karşı karşıyadır. Bu yüzdendir ki ecellerin ezeli tayin ve takdirle oluşu, Yüce Allah'ın ezeli ilmiyle takdir edilmiş olduğunu gerektirir ki, katilin buna müdahalesi imkânsızdır.<sup>133</sup>

Mu'tezile'de kişilerin işlemiş oldukları taât'a binaen olacak artışların ezeli ilme uygun olarak takdir edildiğini söyler. Artışların ezelde kayıtlı olan bir sürece yönelik olması, ilmin fiile olan önceliğini ifade eder. Zira ecelin kesilmesi hadisesi de bu ezeli bilginin sınırları içerisinde. Neticede ise olası değişimlerin hepsi bu bilginin kapsama alanı içerisinde. Bazı Mu'tezilî aydınların ileri sürmüş olduğu veçhile, ecelin kesilmesinin imkânlı oluşu fikri ise, yine aynı şekilde ezeli bilginin mahiyeti üzerinden eleştirilmiştir.<sup>134</sup> Eleştirilerin odak noktasında ise, onların ortaya koymuş oldukları bu bilgiye olan güvensizlik yatmaktadır. Bu konuda mezhep içerisinde büyük bir zihin karmaşası yaşandığı da açık bir gerçekliktir. Çünkü Mu'tezile'ye göre ilme uygun düşen yaratma mı? Yazma mı? Yoksa kâtilin yaratılanı tercih etmesi mi?<sup>135</sup> olduğu çok net değildir.

Mu'tezile Düşünce Okulu'nun kader algısı, esas olarak Yüce Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde ele alınmış olması hasebiyle, zaman zaman Ehl-i Sünnet'in yazgıyı merkeze almış olan düşünce kodlarıyla paralellikler arzettiği de görülmektedir. Bu algının merkez değeri olan ezeli ilim değeri, konusu bütünüyle muğlâk bırakılmış bir alan olmakla birlikte, kişisel tercihlere kapalı olan bir ilim sürecini de ifade etmektedir. Denilebilir ki kader ya da ezeli yazgı anlayışının ilim bandında ele alınmış olması, muhalif iki düşüncenin birbirlerine teğet olarak ileri sürmüş oldukları önemli bir yaklaşım tarzı olarak da bilinmektedir. Ne hikmettir ki ilim anlayışlarının paralel değerler üzerinde inşâ edilmiş olmasına rağmen, yaşamsal değerleri ifade eden olgusal durumun tam zıddına bir şekilde, Ehl-i Sünnet'in genel algısına göre Mu'tezile Mezhebi, hem kesbi hem de yaratmayı insana vererek, Yüce Allah'ın ezeli ilmine uygun olmayan bir yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Hâlbuki onlar, Sünnî anlayışın iddialarını dışarıda bırakacak şekilde ilim anlayışları müvacehnesinde derler ki: "*Yüce Allah, kulların yapacak oldukları olası taât ve mâsiyeti önceden bildiği için bu şekilde takdir etmiştir.*"<sup>136</sup>

İnsanın eylem özgürlüğü bahis konusu olunca Mu'tezile Ekolü, meseleye biraz da ahlâki açıdan bakmaktadır. Bu nedenle de ezeli ilmin kapsayıcılığı anlayışlarını, icbar anlayışları üzerinden te'vil yoluna gitmişlerdir. Hiç yoktan iyi kabul edilebilecek olan bu eğilime göre onlar, yaşanan ömür ile takdir edilmiş olan hayatın ecelini ayırmışlardır. Onlara göre ilme de uygun düşen bir ezeli belirleme, takdirli olan bu ikinci alanda gerçekleşmektedir. Bu nedenledir ki onlar, hayatın ecelini, Yüce Allah'ın ezelde bildiği ve ilmine göre tespit ettiği süre olarak tanımlamışlardır.<sup>137</sup> Bu durumda ezelde takdir edilmiş olan hayatın eceli, potansiyel takdiri de ifade eder. Ölümün eceli ise, kâtilin sorumluluğunu tazammum eder ki bu durumda sorumluluk bütünüyle bireysel tercihler üzerinde ikâme edilmiştir. Onlara göre bahis konusu olan iki durumun da ezeli ilimle olan ilişkisi, zamansal olarak da birbirlerinden farklı olmaktadır. Bu nedenle kayıt altına alınmaları da değişik zamanlarda olmaktadır.

<sup>132</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbih*, I, 170.

<sup>133</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Müteşâbih*, I, 170; II, 517; Sırrı Giridi, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 229-230.

<sup>134</sup> Bu eleştirilerin birisinde şöyle denilmektedir: "*Bunu iddia edenler, öncelikle Yüce Allah'ın bilgisinin neleri kapsadığını, sonra da insanın ömrünün süresini bilmeliler ki, böyle bir hükme varabilsinler.*" (Bkz. Şârânî, *Kitabu'l-Yevakut*, I, 134).

<sup>135</sup> İsferyânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 16, 176, 177.

<sup>136</sup> Ramazan Efendi, *Akaid*, s. 212.

<sup>137</sup> Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, *Kitabu'l-Mu'temed*, s. 148.

Mu'tezile Mezhebi, kadîm problemin çözümü için genel bir kanaat olarak Allah'ın bilmesi ile yazmasının arasını açmayı da düşünmüştür. Bu metodoloji sayesinde büyük bir çelişkiden kurtulacaklarına da inanmışlardır. Durumun nazikliği onların bu tercihlerinin kalıcı çözüm için güçlü bir aparat olacağını göstermektedir. Çünkü ancak bu şekilde ezeli ilmin mutlak takdirli olan alanı dışına çıkıp, insana derin bir nefes aldırılabilir. Bu meyanda denilebilir ki onlara göre Yüce Allah'ın bilmesi söz konusu olunca bilme eylemi, nötr bir eylemden öte bir şey değildir. Bu bilginin kişisel tercihler üzerinde baskıcı bir yönü yoktur. Ancak yazma eylemi böyle değildir. Yazma, mutlak bir gerekliliği tazammum eder ki, insanın eylemleri yapıları esnasında yazıcı melekler vasıtasıyla kayıt altına alınmaktadır. Belki de onlar şerr konusundaki sistemli yaklaşımlarını bütün fiillere genişletebilselerdi, insana gidebileceği bir kapı aralamış olurlardı. Kanaatimizce insanın fiili ilmin değil, iradenin konusu olmalıdır. Burada etkin olan irade, Yüce Allah'ın değil, insanın iradesidir. Bireyin işlemiş olduğu fiil hususunda önceden bilip bilmemenin bir etkisi yoktur. Kâtilin tercihini önceden bilmiş olmak, katil açısından bir tercih dayatmasına neden olmayacağı içindir ki, pratikte ona bir faydası veya zararı yoktur. Ancak bu bildirimlerin kontrol ve hesap anlamında bir uyarıcı etkisi olabilir ki, zannımca bu endişeden hareketle böyle bir kesinlikten söz edilmiştir.

Allah'ın bilgisi, takdirin de bilgisidir. Önceden bilme durumu ise, bu takdirin en esaslı versiyonudur. Rabb'lığı ifade eden güçlü bir kullanım şeklidir. Bu mutlak kullanım, aynı zamanda İlâhî Kudret'in başka bir kanalla izhârını da ifade eder. *Haberiniz olsun, her şeyi biliyorum. Hem de sizler o filleri daha yapmadan biliyorum. Dikkat edin!* meâlindeki bir uyarı, kişisel iradenin olası tercihlerine yönelik çıkış öncesi son uyarı olmaktadır. Değil yaptıklarının, henüz işlemediklerinin de bilinebilir olması, insanı adeta teyakkuzda tutabilecektir. Mamafih bu şuur, başıboş bırakılmayan bir varlığa tevcih edilmiş olan en değerli kudret işareti sayılmalıdır. Çünkü yeryüzünün imarı için insan denilen varlıktan vazgeçmeyen Yüce Yarattıcı, hem uyarı babında, hem de bilgilendirme niyetiyle durumu açıkça izah etmektedir. Ezeldeki bilginin vafına uygun bir şekilde var edilmiş olan ölüm vakası ise, gerçek bir durum olarak insanın değişmez bir kaderdir ve ilâhî proje bu durumun ezelde tekdirini genetik kodlama üzerinden yapmıştır. Bu yasal durumun ezelde takdir edilmiş olmasının herhangi bir sakıncası da yoktur. Zira tercihler üstü bir seçenek olarak önümüzde duran bu olgu, kişisel tercihlerle hayatiyet bulmaktadır. Denilebilir ki bu takdir, insanoglunu mutlak mânâda bağlayıcı bir karakterde kayıt altına alınmıştır.<sup>138</sup>

İlim anlayışı başta olmak üzere, pek çok konuda te'vil yolunu seçen Mu'tezile Mezhebi, görünür vakalar üzerinden teorik gerçekliklerin izâhında büyük zorluklar da çekmişlerdir.<sup>139</sup> Neticede ise onlar, teori ile pratiğin uyuşmadığı bu gibi noktalarda, te'vil yolunu tercih etmişlerdir. Denilebilir ki Mu'tezile Ekolü, gabya ait gördükleri bir konuyu, Allah'ın ilminin mahiyeti üzerinden çözmeye çalışmıştır. Hâlbuki onlar bu sorunu, gaybe ait bir alanda değil, insan sorumluluğuna değinen irade ezerinden ele almış olsalardı, hem daha sağlıklı bir noktada durmuş olurlardı, hem de tarihsel olarak böyle bir dışlanmaya da mâruz kalmazlardı. Zira hem Yüce Allah'ı, hem de insanı kuşatacak bir çözüm, ancak bu yolla elde edilebilir kanaatindeyiz. Belki de *metafizik bir problem olan önceden bilme ile, bireysel ölümlerin arasında zorunlu bir belirleyici/takdir yoktur. Allah canları meleşti aracılığıyla alır*<sup>140</sup> diyenler, grup içerisinde daha tutarlı davranmış olan grubu temsil ederler. Bu sorunun ikna edici bir çözümü için, insanı ve onun sorumluluğunu merkeze alan beşerî bir eğilimin ön plana çıkarılması gerekmektedir.

Kanaatimizce Mu'tezile Düşünce Okulu'nun ilim anlayışındaki esas çelişkili durum, ezeli takdirin kapsama alanına getirmiş oldukları sınırlayıcı etkidir. Tutarlı olma şartı gereği onlar, insan fiiller konusunda ya bütünsel bir kapsayıcılığı tercih etmeli idiler, ya da hayır ve şerri ezeli ilmin kapsama alanından dışarı çıkarmalı idiler. Onlar bu iki durumdan birini tercih etmek yerine, parçacı bir anlayışı benimsemiş görünmektedirler. Bu anlayışın merkez vurgusu, kötü olan şeylerin ilâhî iradeyle olan ilişkisini kesmek üzerinde şekillenmiştir. Buna uygun

<sup>138</sup> Goldziher, *Ecel md.*, MEBİA, IV, 104; Keskin, *age*, s. 197.

<sup>139</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 77-78, 110-111.

<sup>140</sup> Güler, *age*, s. 125.



olarak geliştirmiş oldukları ilim anlayışında ise, şerr diye isimlendirdikleri olgular ile yüce Allah arasında bir bağlantı kurmamışlar, hatta ezeli ilmin belirleyici oluşunu da bu olguları bütünüyle dışarıda bıraktığı anlayışıyla te'lif etmişlerdir. Hâlbuki tutarlılık gereği eğer ezeli bir takdir varsa, bu takdirin insanın şer olan eylemlerini de kapsaması gerekmektedir. İnsanın kendi fiilini yaratması, ezeldeki ilmin müsâdesi sayesinde olmalıdır ki, ilâhî takdir hür bir alanda işlerlik kazanabilsin. Bu nedenle de ecel ve kader konusu, ilâhî belirleme alanında değil, bireysel tercih alanı içerisinde görülmelidir.

Öyle görülüyor ki, Mu'tezile Mezhebi'nin ilkesel bazdaki tutarsızlığı, konuyu irade dairesinde değil, ilim dairesinde ele almalarına neden olmuştur. Oysaki kader ve ecel konusunda olası tek çıkış yolu, ilahî iradenin beşerî iradeye belirli bir alan tanımış olması fikridir. Diğer bir deyişle, Yüce Allah, insanoğluna hesabına müteallik konularda doğrudan eylem hürriyeti tanıyarak, onun bahane üretmesinin de önüne geçmek istemiştir. Ezeli ilmin bu konudaki muhtemel rolü, olanı ya da olacak olanı tespit yapmaktan öte bir faaliyet icra etmemektedir. Bu yüzden de onlar, kişisel sorumluluğu izâh ederken bu denli devasa bir niyet izharını atladıkları için parçacı gerçekliklerle iktifa etmek zorunda kalmışlardır. Öyle ki, tutarsız eğilimleri sayesinde zaman zaman aşırı uçlar arasında savrulmuş olan bu ekol düşünürleri, müzmin muhalifi pozisyonunda olan Ehl-i Sünnet Düşünce Okulu'nun benzer argümanlarına kapı aralayan neticelere de varabilmişlerdir. Benzer yaklaşımların sergilenmesi durumu, sorunun algılanmasındaki müşareketten zuhur etmiş olduğu için, Müslüman gelenekte zihinsel anlamda büyük bir karmaşanın doğmasına da neden olmuştur denilebilir. Sonuçta ise iradenin konusu olan yaratıcı bir değer, ilmin konusu hâline getirilince, sorun içinden çıkılmaz bir mecraya sürüklenmiştir. Kâbil-i kıyas babından ifade edecek olursak, şu an itibarıyla bile Eş'arî'nin *kesb teorisi*'ne benzer bir karmaşık durumla karşı karşıyayız.<sup>141</sup> Belki de kendisi muhalefette, fikriyatı iktidarda olan etkin bir düşünce yapısının adı olan Mu'tezilî yaklaşım, ad belirtilmeden muhalifleri kanalıyla toplumsal tabakalara derinden nüfuz edebilmiştir. Onun nüfuz alanının etkinlik çerçevesi irdelendiğinde açıkça görülecektir ki, Mu'tezile ekolü, tarih sahnesinden erkenden çekilmesine rağmen düşünce metodu, yaklaşım tarzı, çözümleri ve özgür düşünebilen insan olgusunun yanında duran iradesi, şu veya bu şekilde varlığını hâlâ sürdürmektedir.

Kişisel sorumluluğun tanzimi esnasında istitâat sahibi olma durumu, seçenek belirleme yetkisinin verilmiş olmasının doğal bir sonucu olmalıdır ki, âdil bir hesaptan bahsedilebilsin. Eğer sorun, Allah'ın ezeli ilminin mahiyeti üzerinden değil de, insan fiillerinin kaynağı üzerinden işlevsel kılınabilseydi, kişisel özgürlüğün ilâhî iradeyle olan bağı daha da belirgin hâle gelebilirdi. Bu tecellinin gecikmesi ise, tenzîhi bir metodolojik tercihten kaynaklanmış gibidir. Hâlihazırdaki fikrî panorama, ehven-i şer kabilinden olan bu durumun zihinsel aidiyetleri de etkilediğini göstermektedir. Kanaatimizce ilim ile irade sıfatları arasındaki zorunlu ilişki yeniden yorumlanabilirse, insanın kurtuluşu için hâlâ güçlü bir seçeneğe sahip olabiliriz.

## 6. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Daha önceki bölümlerde, gerek ekoller bazında gerekse de şahıslar bazında yaptığımız incelemelerde, Mu'tezile düşünürlerinin ezeli yazgı, kader ve ilim anlayışının, içerisinde yaşadığımız geleneksel algıyla örtüşen yanlarının da olduğunu görmüştük. Özellikle de ekolün ezeli ilim anlayışı, bazı istisnalar dışarıda bırakılacak olursa, Sünnî düşünce geleneğinin temel değerlerinden çok da farklı olmadığını görmüştük. Ezeli ilmin insanın iradeli eylemleri de dâhil olmak üzere, her şeyi kapsayıcı oluşu algısı, neredeyse ortak bir algı gibi durmaktadır. Mezhep içerisinde zaman zaman ana bünyeden farklılık gösteren bireysel çıkışlar ise, düşünsel gövdede etkili bir değişime yol açmamıştır. Ya da onlarda değişime yönelik güçlü bir irade

<sup>141</sup> Araplar, anlaşılması zor, karmaşık ve kapalı hususlar için '*ahfâ min kesbi'l-Eş'arî/Eş'arî'nin kesb teorisi'nden daha kapalı*' şeklinde bir darb-ı mesel söylemeyi âdet edinmişlerdir. (Bkz. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 2012, s. 161).

görülmemiştir. Buna mukabil onlar, ilme dayalı olarak gerçekleştirilmiş olan takdirin şerhleri de kapsadığı hususunda olağanüstü hassas davranmışlardır. Hâlihazırda bu eğilimden kaynaklanan sorunlar, ekolün genel düşünce seyrini de etkilemiştir. Mezhebin geneline sirayet etmiş olan baskın algıya göre, insanın iradeli eylemlerinde mevcut olması gereken bireysel gücü, yine ilme mâtuf bir öncelik anlayışıyla izâh edilmektedir. Neticede onlar da şartları ilim tarafından belirlenmiş olan bir kudret anlayışını kabul etmiş görünmektedirler.

Bize göre Mu'tezile Mezhebi'nin ezeli yazığıya dayalı olarak ele almış olduğu ecel ve kader anlayışları temelde ilim kudret sıfatlarına dayandırılmış olması bir hatadır. O yüzden, buna dayalı olarak yapılmış olan değerlendirmeler de nispeten eksik durmaktadır. Hâlbuki bu konu ilmin değil, iradenin doğrudan ilgi alanındaki bir konudur. Binaenaleyh Yüce Allah, sorumlulukla donatmış olduğu insanı tercihli eylemleriyle baş başa bırakmıştır. Nihayetinde istitaat sahibi olmak, seçeneklerin oluşunu ve bunlar arasındaki bir tercihin iradeye verilmiş temel bir hak olduğunu gösterir. İlâhî proje, insanın bu gibi yeteneklerle donatılmış olduğu tezi üzerinde yükselmektedir. Bu durumun beşer lehine tevzî ise, insanın kurtuluşu için bir kapı aralayacaktır kanaatindeyiz. Mu'tezilî düşüncenin gelmiş olduğu bu nokta, özgür düşünce için bir umut ışığı olmalıyken, klâsik algılarla birebir örtüşen açıklamalar bu ümidin zayıflamasına da yol açmaktadır. Orta yolu bulma endişesine kapılan her tasavvur biçimi, farklı bakış açılarının temin edilmesinde köklü yeniliğe kapı aralayan Mu'tezile'nin getirmiş olduğu sistematik farkları da ortadan kaldırmakta gibidir.

Kanaatimizce sağlıklı bir düşünsel mecraya sürüklenmemizin başat aktörleri bulunmaktadır. İnsan tarafında bulunan akıl, irade, sorumluluk ve adalet unsurları, Yüce Allah tarafında bulunan ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla birleşince, ortaya doğrudan muhatap alınmış olan bir varlık çıkmaktadır. Mamafih bu aktörlerin birlikte hareket etmiş olduğu her zaman diliminde ezeli yazığı algısının ne'liği sorunu kolaylıkla halledilebilmiştir. Fakat adeta düşünsel miras olarak tevârüs edilmiş olan kaderci algının dönüştürülmesi için de çözümlenmesi gereken pek çok temel değer bulunmaktadır. Bunlar Yüce Allah'ın ilminin mahiyeti, bu ilmin insanın fiillerine olan önceliği, ezeli ilmin kapsamı ve son olarak da insanın iradeli tercihlerinin bu ilmin neresinde konuşlandığı hususudur.

İnsanın eylemlerinin dayanağı ilim midir, yoksa irade midir? Bu sorunun cevabı kişisel özgürlük hususundaki yerleşik paradigmanın yeniden dizayn edilmesini gerektirmektedir. Binnettece olarak şuna inanıyoruz ki, yukarıda izâh edilmiş olan bütün olgusal durumlar, esas itibarıyla bireysel özgürlük bağlamında ele alınıp yorumlanabilseydi, belki de kişisel özgürlük sorunu bu denli büyümezdi. Bu tartışma tarihsel olarak Yüce Allah'ın ilmi üzerinden değil de, O'nun iradesi ekseninde yapılmış olsaydı, noktasında Kur'an'ın temel değerlerinden birisi olan Meleklerin yazması'nın anlamı, izâhı kâbil olan bir husus olurdu. Bu kapının sonuna kadar açılması, insan için ümit verici bir durumun doğmasının da bileşik bir nedeni olabilir.

İnanıyoruz ki, Müslüman kültürün tarihsel okumaları bağlamında Mu'tezile düşüncesiyle ilkesel bazda paralel giden pek çok algı oluşması işten bile değildir. Eğer ki, daha bidayette insan sorumluluğunu merkeze alan böyle bir yola girilebilseydi, kişisel sorumluluk değeri üzerinde yaratılmış olan insanın pek çok problemi kangren hâline dönüşmeden çözüm eşiğine gelmiş olabilecekti. Dahası, düşünsel sürecin sağlıklı işlemesi, sorumlu varlık olan bizlere ikili bir avantaj da kazandırabilecekti. Zira kişisel sorumluluk ilkesi üzerinde detaylandırılmış olan bir okuma biçimi, hem ezeldeki yazgının boyutlarının daha iyi anlaşılabilmesinin kapısını aralayacak, hem de insanın irâdî fiilleri konusundaki yeteneğinin sınırlarını tespit edebilmemizi imkânlı hâle getirebilecekti. Nitekim her iki durumda da kârlı çıkan yine insanoğlunun kendisi olacaktır. Umulur ki, insanın yaratılış gayesinin de bu amaç üzere takdir edildiği bir sistemi, yalnız Müslüman bireyin değil, bütün olarak insanlığın kurtuluşu için yeniden dizayn etme imkânına da kavuşabiliriz.

**KAYNAKLAR**

- Abdulhamid, İrfan, İslâm'da İtikâdi Mezhepler ve Akâid Esasları, çev., M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.
- Aillard, Michel S. J., Le Probleme des Attribut Divins, Beyrut 1965.
- Akdemir, Salih, Son Çağrı Kur'an, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Altıntaş, Ramazan, Sistemantik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler, Kelam Kitabı İçinde, edt. Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- Ammara, Muhammed, Mu'tezile ve Devrim, çev., İ. Akbaba, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988.
- Atay, Hüseyin, İbn Sina'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Matbaası, Ankara 1983.
- Aydınlı, Osman, Mu'tezile'nin Beş Esasının Teşekkülünde Ebu'l-Hüzeyl'in Yeri, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1998.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, el-Fark Beyne'l-Fırak, thk. N. Hüseyin Zerzûr, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2013.  
.....Usûlu'd-Din, İstanbul 1928.
- Bakillânî, Ebu Bekr, et-Temhîd Fi'r-Reddi Âle'l-Mülhidi'l-Muattıla ve'r-Rafıza ve'l-Havariç ve'l-Mu'tezile, Kahire 1947.
- Bedevî, Abdurrahman, Mezâhibu'l-İslâmiyye, (I-II), Beyrut 1979.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Muvazzâf İlm-i Kelâm, Bilmen Yayınları, İstanbul ts.
- Birgili, Mehmet Efendi, Tuhfetu'l-Müsterşidin fi Beyân-ı Fırak-ı Mezâhibi'l-İslâmiyyîn, çev., A. İlhan, DEÜİFD, C: VI, İzmir 1989.
- Cahız, Ebu Osman, el-Beyân ve't-Tebyîn, (I-IV), thk. A. Harun, Kahire 1985.
- Canbay, Vasıf, Hurafesiz İslâm Dini ve Kur'an Dini, Zemin Matbaası, Adana 1958.
- Cezîrî Abdurrahman, Tavdihu'l-Akâid fi İlmi't-Tevhîd, Hadaratu's-Şarkıyye, Yy., 1932.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, Şerhu'l-Mevâkif, (I-VIII), İstanbul 1325.
- Cüveynî, Abdulmelik, Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kevâti'il-Edilleti fi Usûli'l-İtikâd, thk. Esad Temîm, Kutubi's-Sakafiyye, Beyrut 1996.
- Çubukçu, İ. Ağâh, Mu'tezile ve Akıl Meselesi, AÜİFD, C: XII, Ankara 1964.
- De Boer, T. J., İslâm'da Felsefe Tarihi, çev. Yaşar Kutluay, Yy., Ankara 1960.
- Dugaym, Semih, Mustalahât-ı İlm-i Kelâmî'l-İslâmî, (I-II), Beyrut 1998.
- Ebu'l-Kasım el-Belhî, Fazlu'l-İtîzâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile, thk. F. Seyyid, Tunus 1974.
- Ebu Ya'la el Ferrâ, Kitabu'l-Mu'temed fi Usûlu'd-Dîn, thk. H. Zeydan, Beyrut, 1974.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Kitâbu'l-Luma fi'r-Reddi Âlâ Ehli'z-Ziyâğ ve'l Bedea, thk. A. İzzeddin, nşr. R. J. Mac Carthy, Beyrut 1952.  
.....Makalâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu Musallîn, thk. H. Ritter, Wiesbaden 1980.
- Gardet, Louis, Dieu et la Destine de L'Homme, Paris 1976.
- Gimaret, Daniel, La Doctrine da'l-Ashari, Paris 1990.
- Güler, İlhami, Allah'ın Ahlakîliği Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Hasan Basrî, Risâle Fi'l-Kader, thk. M. Ammare, Kahire 1971.  
.....Tefsiru Hasan Basrî, (I-II), thk. M. Abdurrahman, Kahire ts.  
.....Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu, çev., Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay, AÜİFD, C: III, Ankara 1955.
- Dugaym, Semih, Felsefetu'l-Kader fi Fikri'l-Mu'tezile, Dâru't-Tenvîr, Beyrut 1985.

- Fuzûlî, Muhammed, Matlau'l-İtikâd fî Ma'rifeti'l- Mebde-i ve'l-Meâd, nşr. M. Cavit Tanci, Ankara 1962.
- Goldziher, Ignaz, Ecel Maddesi, MEBİA (I-XII), MEB Yayınları, İstanbul ts.
- Hasan Hanefî, Mine'l-Akide, (I-V), Kahire 1988.
- Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Redd Âlâ İbn el-Râvendî el-Mülhîd ve't-Tâne Aleyhim, thk. A. N. Nader, Matbaa Katolikiyye, Beyrut 1957.
- El-Hüseyinî, Yahya, Resâilu'l-Adl ve't Tevhîd, thk. M. Ammare, Daru'l-Hilal, Yy.,1971.
- İbn Abd Rabbih, Ebu Ömer, Kitâbu İkdu'l-Ferîd, (I-VII), Beyrut 1992.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Şerh Nehcu'l-Belâğa, (I-XX), thk. M. Ebu'l-İbrahim, Beyrut 1965.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Ali, el-Akîdetu't-Tahâviyye ve Şerhi, çev., M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yayınları, İstanbul 2011.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed, Kitâbu'l-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, (I-V), Mısır 1902.
- İbn Kütaybe ed-Dineverî, Te'vîlu Muhtelifu'l-Hadis, çev., M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1979.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl, Lisanu'l-Arab, (I-XVIII), Beyrut 1988.
- İbnü'l-Murtazâ, Kitâbu'l-Kalâid fî Tashîhi'l-Akâid, Beyrut, ts.  
 .....Tabakâtu'l-Mu'tezile, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1961.
- İbn Rüşd, Ahmed, Fasl'u'l-Makâl, çev., Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec, Fihrist, thk. Ş. Ramazan, Dâru'l-Fetva, Beyrut 1994.
- İcî, Aduddîn, El-Mevâkîf Fî İlm-i Kelâm, Beyrut ty.
- İsferayînî, Ebu'l-Mzaffer, Et-Tabsîr fi'd-Din ve Temyîzu'l-Fırkatı'n-Naciye ani'l-Fırkatı'l-Hâlikin, thk. M. Kevserî, Mısır 1940.
- İsferayînî, İbrahim b. Muhammed, Haşiye Âlâ Şerh-i Akâid-i Neseî li'l-Taftazanî, İstanbul 1288.
- İslamoğlu, Mustafa, İman Risalesi, Denge Yayınları, İstanbul 1993.
- El-İrakî, Ebu Muhammed, El-Fıraku'l-Müfterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zanâdika, nşr. Yaşar Kutluay, AÜİFY, Ankara 1961.
- İşık, Kemal, Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri, AÜİFY, Ankara 1967.
- Kâdî Abdulcabbâr, El-Mecmû Li'l-Muhit bi't-Teklîf, (I-II), thk. J. J. Hauben, Kahire ts.  
 .....El-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, (I-XVI), thk. A. Fuad, Mısır 1962.  
 .....Müteşâbihu'l-Kur'an, (I-II), thk. A. M. Zarzur, Dâru't-Türas, Kahire 1969.  
 .....Şerh Usûlu'l-Hamse, Kahire 1988.
- Karadeniz, Osman, Ecel Üzerine, Anadolu Matbaası, İzmir 1992.  
 .....Hasan Basrî ve Kelâmî Görüşleri, DEÜİFD, C: II, İzmir 1985.
- Keskin, Halife, İslâm Düşüncesinde Kader ve Kaza, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
- Kılavuz, A. Saim, Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş, Ensar Yayınları, İstanbul 2012.
- Lekkanî, Abdulsalam, Şerh Cevheretu't-Tevhîd, Mısır 1317.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbas, Kitâbu'l-Mevâizu ve'l-İtibâr bî-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr, (I-II), thk. Emin F. Seyyid, Türasi'l-İslâmiyye, Londra 1995.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyin, Kitâbu't-Tenbih ve'r-Reddu Âlâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bedâ, thk. M. Zahid el-Kevserî, Beyrut 1968.
- Mes'udî, Ebu'l-Hasan, Murucu'z-Zeheb, (I-IV), thk. M. Abdulhamid, Beyrut 1988.

- Naşî el-Ekber, Mesâilu'l-İmâme ve Muktefât Mine'l-Kitâbi'l-Evsâf Fi'l-Makalât-Usûlu'n-Nihal, thk. J. Wan Ess, Beyrut 1971.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in, Tabsıratu'l-Edille, (I-II), thk. C. Salame, Dimeşk 1993.
- Nevbahtî, Ebu Muhammed, Kitâbu Fıraku's-Şia, thk. H. Ritter, İstanbul 1931.
- Ramazan Efendi, Akâid Şerhi, Basın Ofset, İstanbul 1965.
- Râzî, Fahrettin, Tefsîr-i Kebîr, (I-XXIII), çev., S. Yıldırım, L. Cebeci, vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Sabunî, Nurettin, El-Bidâye fi Usûli'd-Din, Yy., ts.  
 .....Matüridiyye Akâidi, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Sâmedî, Abdurrahman, El-Adl-i İlâhî, Yy., Beyrut 1996.
- Sırrı Giridî, Nakdu'l-Kelâm fi Akâidi'l-İslâm, Dersaadet Yayınları, İstanbul ts.
- Subhî, A. Mahmud, Fi İlm-i Kelâm, (I-III), Beyrut 1985.  
 ..... Ez-Zeydiyye, Kahire 1984.
- Şarânî, Ebu Abdurrahman, el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fi Beyâni Akâidi'l-Ekâbir, Mısır 1889.
- Şehrîstânî, Abdülkerim, el-Milel ve'n-Nihal, (I-III), Beyrut 1992.
- Taftazanî, Saduddîn, Şerhu'l-Akâid, nşr. Usturumcalı Ömer, İstanbul 1304.  
 .....Şerhu'l-Makâsid, (I-V), thk. S. M. Şeref, Beyrut ts.
- Et-Tahanevî, Muhammed Ali, Keşşâf İstılahâtî'l-Fünûn, (I-II), Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- Tamer, Arif, Mu'cem Fıraku'l-İslâmiyye, Beyrut ts.
- Tokadî, İshak Efendi, Akâid Manzumesi, İstanbul 1310
- Tunç, Cihat, Ecel Maddesi, TDVİA, C: X, İstanbul 1998.  
 .....Zemahşerî Kelâmının Ana Meseleleri, Ankara 1976.
- Uludağ, Süleyman, Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.
- Ülken, Hilmi Ziya, İslâm Felsefesi, Selçuk Yayınları, Ankara 1967.
- Watt, W. Montgomery, Hür İrade ve Kader, çev., Arif Aytekin, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1996.  
 .....İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev., E. Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.  
 .....İslâmî Tetkikler-I/İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev., Süleyman Ateş, AÜİFY, Ankara 1968.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki Avami't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vîl, (I-IV), thk. M. H. Ahmed, Dâru'l-Kutûbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Zirikî, Hayreddin, el-Âlâm, (I-VIII), Beyrut 1984.