

EHL-İ HADİS VE SELEFÎ DÜŞÜNCEDE EZELÎ YAZGI, KADER VE ECEL ANLAYIŞI

Namık Kemal Okumuş

Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Ü. İlahiyat F., İDKAB

Öz: Günümüz Müslümanlarının hâlihazır düşünce eğilimlerini daha iyi kavrayabilmek için, öncelikli olarak Ehl-i Sünnet düşünce okulunu iyi tanımak gerekmektedir kanaatindeyiz. Takiben Ehl-i Sünnet Düşünce Okulu'nun merkezi inanç kodlarını da iyice kavrayabilmek için, adı geçen düşünce okulunun ortaya çıkışındaki başlıca fikrî eğilimlerden olan, Ehl-i Hadis ve Selef ekollerinin zihinsel eğilimlerin bilebilmek gerekmektedir. Bu çalışmamızda esas olarak, bahsedilen ekollerin fikrî yaklaşımları üzerinden tevârüs edilmiş olan dinsel algılardan bahsedeceğiz. Asıl hedefimiz ise, Sünnî düşüncenin başlıca fikrî yapılanmasının temel paradigmaları hakkında görünür bir kanaate ulaşmaktır. Bu amaçladır ki düşünsel plandaki kurbiyetler üzerinden hareket etmek gereği hâsıl olmuştur. Zira bu durum, konunun vuzûha kavuşması için elzem bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ecel, Yazgı, Ehl-i Sünnet, Ehl-i Hadis, Selef, Sünnî.

FATE AND DEATH INSIGHTS OF AHL HADITH AND SALAF SCHOOLS OF THOUGHT

Abstract: We think that it has been needed to recognize Ahl al-Sunnah thought school, to understand better present thought trends in today's Muslims. Then, to can comprehend central belief codes of Ahl al-Sunnah thought school, it has been needed to know the mental tendencies of Ahl-i Hadith and Salaf schools which are some of main intellectual tendencies in the emergence of mentioned school. In this study, we will mainly talk about religious perceptions which have been inherited through the intellectual approaches of mentioned schools. Our main goal is to reach a distinct opinion about the basic paradigms of main intellectual structuring of Sunni thought. For this reason, it has been felt the needed to move through the similarities in the intellectual plan. Moreover this situation constitutes an essential starting point to clarify the issue.

Keywords: Death, Fatal, Ahl al Sunnah, Ahl al Hadith, Salaf, Sunnî

الموت و القدر في فكر أهل الأحاديث و مذهب السلف

ملخص: نعتقد أنه كان يعتقد أهل السنة والحاجة إلى التعرف على المدرسة، لتحسين فهم الاتجاهات الحالية من المسلمين اليوم يعتقد. من، تو يمكن فهم رموز وسط اعتقاد أهل السنة ويعتقد المدرسة، وقد يحتاج ذلك إلى معرفة اتجاهات العقلية من أهل الحديث والسلفية ط المدارس التي هي بعض من الاتجاهات الفكرية الرئيسية في ظهور ذكرنا المدرسة. في هذه الدراسة، فإننا سوف نتحدث عن ذلك أساسا من خلال التصورات الدينية التي ورثت النهج الفكري للمدارس المذكورة نحن. هدفنا الرئيسي هو الوصول إلى رأي واضح عن النماذج الأساسية لهيكلية الفكرية الرئيسية السنن الفكر. لهذا السبب، وقد شعرت أنه في حاجة إلى التحرك من خلال التشابه الفكري في الخلفية. أكثر على هذا الوضع يشكل نقطة انطلاق أساسية لتوضيح المسألة.

الكلمات المفتاحية: الموت، فادح، أهل السنة، أهل الحديث، السلفيين، السنة

GİRİŞ

İslâm kültür coğrafyasında *Ashabu'l-Hadis* ya da *Ehl-i Hadis* olarak bilinen grup, genel olarak Ehl-i Sünnet ana düşünce bloğu içerisinde yer almakla beraber, itikatlarına temel aldıkları bazı kabulleri yönünden de klâsik Ehl-i Sünnet çizgisi ile pek çok farklılığı da bünyesinde barındırmaktadır. Görüldüğü kadarıyla adı geçen bu grubun Ehl-i Sünnet ekolü ile düşünsel benzerliği olduğu kadar, *Ehl-i Rey* ve *Selefiyye* düşünce okulları ile de fikrî planda bir hayli benzerlikleri vardır.¹ Ekoller arası fikir alışverişleri, bazen metot bazında olduğu gibi, bazen de ele aldıkları konuların içerikleri hususundaki birliktelikler olarak tezâhür etmektedir. Bu yaklaşım birliğinden mütevellit olmak üzere, adı geçen düşünce okulları, tarihsel süreç içerisinde zaman zaman birbirlerini çağrıştıran isimlerle de tesmiye edilmişlerdir.

İslâm düşünce geleneğinde *Ehl-i Hadis*, *Ashabu'l-Hadis* ve *Sahibu'l-Hadis* gibi tabirlerle, hadis eğitimi ve öğretimi ile uğraşan, râvîlerin durumlarını bilen ve hadis ilmiyle ilgili bütün alanlarda söz sahibi olan kimseler kastedilmektedir.² Bu terim, zamanla anlam genişlemesine de uğrayarak “*hadise göre amel etmeye çalışan kimse*” anlamını da kazanmıştır. Nitekim Ehl-i Hadis’in önde gelen âlimlerinden kabul edilen büyük muhaddis Ahmet b. Hanbel, *Sa-*

¹ Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 1991, ss. 245-249.

² *Ashabu'l-Hadis* teriminin ortaya çıkışı ve genel manada kullanılışı H. II. Asrın ortalarından sonra oluşmuş bir durumdur. Bu zihniyet mensupları *el-Muhaddis*, *Ehlu'l-İlim*, *Ehlu'l-Hadis*, *Ehlu's-Sünne* ve *Ashabu'l-Hadis*, *Ashabu'l-Âsâr-Ehlu'l-Âsâr*, *Hadîsî*, *Selef*, *Sünnî* olarak da bilinmekteydi. Temel değer olarak, hadis ve âsârî tasnif etmekle uğraşmışlarsa da, diğer fırkalarından daha özel bir anlamda şeriatın koruyucusu olmaları hasebiyle, nasslardan bağımsız rey ve akli istidlâlden kaçınılması gerektiğini de ileri sürmektedirler. Adı geçen bu grubun siyasetle olan ilişkisinde ortak bir eğilim yoktur. Tavırları bazen uyum, bazen de muhalif kalmak şeklinde ifade edilebilir. Bkz. Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000, ss. 57-61; Mehmet Hayri Kirbaşoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Otto Yayınları, Ankara 2011, ss. 31-68.

hibu'l-Hadis terimini; “*hadisle amel eden kimse*” şeklinde tanımlamıştır.³ Hadis literatürü geleneğinde yukarıda bahsedilen isimlerle anılarak *hadis ricâli* konumunda olan grubun ortak yönleri ise; “*hadisle amel etmek, bu konuda belli usûl ve kaidelere bağlı kalmak, hadis rivayetlerini te'vil ve kıyas işlemlerine başvurmadan lafız olarak anlamak, dinsel meselelerde öncelikli olarak naklî ilimleri tercih etmek*”⁴ olarak bilinmektedir.

Düşünce tarihimiz içerisinde yapılacak olan küçük bir yolculuk, Selef ya da Ehl-i Hadis düşünce ekollerinin zihinsel kurbiyetleri hakkında bizlere yeterli ipuçları verecektir. Zira adı geçen inanç ekolleri, dinsel bilgi üretme sürecinin her aşamasında bütünüyle benzer kaynaktan beslenmişlerdir. Hatta denilebilir ki, adı geçen grupların bilgiye ulaşma sürecinde tercih etmiş oldukları metodolojik benzerlikler, yakın sonuçlara ulaşmalarını daha da kolaylaştıran bir seçenek olarak görülmelidir. Denilebilir ki her iki düşünsel grubun da usûl anlamında vahye bakışları ile rivayet algıları, büyük ölçüde benzeşen bir değerler kümesinden neşet etmesinden ötürü, adı geçen grupların pek çok konuda yaklaşım benzerlikleri içerisinde olmaları da doğal karşılanmalıdır. Doğaldır ki yeni düşünce oluşturulması sürecine mâtuf girdiler, standart öğeler içermesi hasebiyle, sonuç anlamındaki fikrî çıktılarının da benzeşmesi olağan bir durumdur. Bu nedendir ki yukarıda adı geçen inanç okullarının, genel bir tanımlama ile geleneksel dinî düşüncenin üst çatısı anlamındaki *Sünnî Düşünce Okulu*'nu ifade eden *Ehl-i Sünnet Ekolü* içerisinde tesmiye edilmelerinde bir mahzur da yoktur.

³ Abdullah Aydın, *Ehl-i Hadis md.*, DİA, İstanbul 1988, X, 507.

⁴ Aydın, *age*, X, 507; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 337; Ignaz Goldziher, *Ecel md.*, MEBİA, İstanbul ts., IV, 207; Sait Kızılırmak, *Ecel Maddesi*, İstanbul 1990, II, 59-61. Sayıları itibarıyla az olsalar da günümüzde bazı İslâm toplumları içerisinde varlığını devam ettirmekte olan Vahhabiler de bu gruptan sayılmışlardır. Bu gruba dâhil edilen şahıslar genel olarak homojen bir yapı arz etmemektedir. Grubu tanımlayan kişilere göre İmam Şafii Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis arası, İmam Azam, Ehl-i Rey' den kabul edilmiştir. Başka bir tasnife göre de Ahmet b. Hanbel, Mâlik b. Enes ve İmam Şafii'nin üçü de Ehl-i Hadis olarak belirtilmiştir. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut 1994, s. 277, 285; İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul 1985, I, 372; Kırbaçoğlu, *age*, Ankara 2011, ss. 21-31.

İslâm düşünce geleneğinde *Ehl-i Sünnet* ya da *Sünnilik* şeklinde isimlendirilen muazzam kültür bloğunun kader-kaza anlayışlarının benzerliğinden hareketle denilebilir ki, bu geleneğin düşünce eğilimini benimseyen pek çok kişi veya grup, ilgili eğilimin ana yönelimleri üzerinden kendisine bir inanç alanı da oluşturmuş gibidir. Diğer bir ifadeyle Müslüman kültür havzalarında Ehl-i Sünnet Okulu'nun fikri kalıplarını benimsemiş olan her ekol, gerek tasavvur (girdi) anlamında, gerekse de davranış (çıkıtı) anlamında benzer zihni kabulleri de üretmiş olmaktadır. Bu şekilde kuşaklar arasında benzeşen dinî yaklaşım gereği adı geçen eğilim, Müslüman kültür tarihinde “*orta yol*” olarak da bilinmektedir. Hatta zihin konforu açısından da kitlelere büyük bir güvenlik hâli sağlamış görünen bu merkezî eğilim, tarih boyunca Müslümanların genelinin din-toplum algısına sirayet etmiş olan baskın bir inanış biçimi olarak da bilinmektedir.

Ekolün genel kanaatleri dikkate alındığında, Sünnî anlayışın ezeli yazgı algısının benzer yaklaşımlar üzerinde inşa edildiği görülmektedir. Bahse değer olan Hadis Ashabı'nın fikri yapılanması da bu genel algının dışında ele alınamaz. Bu yüzdendir ki, Sünnî anlayış denildiğinde, genel anlamda bu gibi ortak değerler üzerinden düşünce üreten geleneksel dinî grupları kastetmekteyiz. Bu noktadan hareketle yapılacak olan bir çalışma ise, bizleri benzeşen değerler kümesine götürecektir. Zira bu düşünce geleneğinde kader, kaza, irade, ecel, rızık gibi pek çok kavram, “*ezeli yazgı*” bağlamında ele alınmakla kalmamış, çözüm olarak da bahse değer olan klâsik anlayışın anlam formları içerisinde sonuçlandırılmıştır. Hâlihazırdaki durum bundan ibarettir.

Gelinen bu noktada ise netice-i kelâm babından durum tespiti mahiyetinde diyebiliriz ki, adı geçen düşünce okulunun ecel anlayışı, temel değerler itibarıyla şu ortak umdelerden oluşmaktadır.

“Ecel birdir, Allah yaratılan her varlığa bir ecel tayin etmiştir. Öldürülenler kendileri için takdir edilen süreye mutabık olarak can vermektedirler. Ölüm cebre müteallik bir konu olmakla, kişisel ihti-

yara taalluk eden bir konu değil, bilâkis ilâhî takdiri ilgilendiren bir konudur. Maktul ise kendi eceliyle ölmüştür.”⁵

Kanaatimizce *Ehl-i Hadis* ve *Selef* düşünce okullarının ezeli yazgı konusunda sahip olmuş oldukları düşünceleri en yalın biçimde takip edebilmek için, ekoller içerisindeki güçlü kişiliklerden hareket etmek gerekmektedir. Zira düşünce ekolleri, onları toplumsal katmanlarda daha da görünür hâle getiren düşünce adamlarının çabaları dışında ele alınamazlar. Âlimlerin bu çabaları sayesinde ki, potansiyel bilgi süreçleri içerisinde gizil bulunan her değer, bilkuvve hayatiyet bularak, yaşamsal dizgeler üzerinden halkın dimağına yerleşebilirler. Bunun başat aktörü de, her türlü bilginin sürekli taşıyıcısı olan ulemanın ta kendisidir. Ulema, tarihsel mânâda bilginin taşıyıcısı olmakla, objeyi daha iyi anlamamıza da katkıda bulunmaktadır. Bu nedenledir ki, bahis konusu olan düşünce okulunun fikrî eğiliminin yönü, bu noktadan hareketle daha doğru bir şekilde anlaşılabilir. Zira fikrî planda ekole hâkim olmuş olan bazı düşünce adamlarının üretmiş olduğu fikirler üzerinden yapılacak olan bir düşünsel yolculuk, ekolü tanıma anlamında bizlere büyük kolaylıklar da sağlayacaktır.

Bahsi geçen düşünce okullarının ezeli yazgı ve ecel görüşlerini incelerken takip edilen metot, öncelikli olarak ekole yön vermiş olan düşünce adamlarının fikrî eğilimlerini ortaya koyan yaklaşımlarını tespit etmek şeklinde tezâhür edecektir. Kanaatimiz odur ki bu metotla, öncelikli olarak ekolün genel düşünce panoraması ortaya konulabilecek, ardından da o grubun düşünce karakteristiğinin, genel İslâmî düşünce içerisinde hangi bantta seyrettiği gösterilebilecektir. Tabiidir ki takip edilecek olan bu yöntemle, ekolün genel eğilimini yansıtan âlimlerin görüşleri üzerinden bir fikrî temellendirme ameliyesini de içerecektir.

⁵ Hasan Hanefî, *Mine'l-Akide İtâ's-Sevrâ*, Kahire 1988, III, 343; Nureddin Sabûnî, *Akidetü's-Selef ve Ashabu'l-Hadis*, Riyad 1995, s. 137-138.

I-EHL-İ HADİS VE ECEL DÜŞÜNCE

Bugün itibariyle ifade edilebilir ki *Ehl-i Hadis* düşünce okulunun genel fikrî yapılanması, diğer düşünce okullarının gelişim süreçlerinde de olduğu gibi, ekol içerisindeki güçlü kişiliklerin zihinsel çabaları ile görünür hâle gelmiştir. Onların bu değerli çabaları sayesinde ki, adı geçen düşünce ekolünün dinsel kanaatleri, tarihin derin dehlizlerinde kaybolmamış, bilâkis günümüzde bile *efkâr-ı umûmiye*'nin genel kabulüne sunulmuştur. Kanaatimiz odur ki, bahsi geçen düşünce okulunun halkın arasında bu denli mazhariyete sahip olmuş olmalarının, sırf fikrî kalitelerinden neş'et eden bir durum olmadığıdır. Bu meşhûriyetin bir ayağı da, ilgili okulun kurucu atalarının devrin baskıcı siyasî otoritelerine karşı vermiş oldukları başarılı mücadeledir.⁶ Onların bu sağlam duruşu sayesinde ki, hâlihazırda bilim insanının siyasî otoriteye karşı takınması gereken davranış modeli de örnek bir uygulama olarak kucağımızda durmaktadır. Siyasî güç karşısındaki bu eğilmez baş sayesinde ki, onların ilmî geleneği, sonraki nesiller nezdinde büyük bir itibar da kazanmıştır.

Ehl-i Hadis Düşünce Okulu denilince, ilk etapta akla gelen başlıca şahsiyetler Mâlik b. Enes, Ahmet b Hanbel ve İbn Hazm olmaktadır. İslâm düşünce geleneği içerisinde de ağırlıklı bir yer işgal etmiş olan bu zevat, ilgili fikrî eğilimin önde gelen şahsiyetleri olarak bilinmekle beraber, Sünnî düşüncenin kurucu ataları olarak da tanınmaktadır. Aşağıdaki bölümlerde bu kişilerin ezeli yazgı konusundaki görüşlerini ecel tartışması bağlamında ele alacağız.

a. Mâlik b. Enes (ö. 795). İslâm kültür geleneğinde *Ehl-i Hadis* olarak tanımlanan grubun en önemli temsilcisi Mâlik b. Enes'tir. Büyük bir muhaddis ve müçtehit olarak da kabul edilen İmam Mâlik, düşünce tarihimizde amelî mezheplerden birisi olan Mâlikî mezhebinin de kurucusu olarak bilinir. İmam Mâlik, İslâm bilim tarihi içerisindeki düşünce üretme süreçlerinde, hâlihazır Müslüman algısına yalnızca teorik planda katkı sağlamamış, amelî mez-

⁶ Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*, Ankara 2002, s. 304, 341.

hep adı altında düşünceyi *aksiyona* dönüştüren bir yapılanmanın da içerisinde olmuştur. Bilginin aksiyona yani yaşamsal değerlere dönüşmesi hâli, ulemanın üzerinde titizlikle durmuş olduğu bir davranış modeli olarak bilinmektedir. Bu nedendir ki, İmam Mâlik'in *Muvatta* isimli hadis koleksiyonu, hadis ve fıkıh sahasında tedvin edilen ilk eserlerden sayılmakla kalmamış, halkın din anlayışının şekillenmesinde güçlü bir araç olarak da kullanılmak istenmiştir. Bilindiğine göre, İmam Mâlik'in *Muvatta* isimli hadis koleksiyonu, Abbasiler döneminde yöneticiler -Mansur ile Harun Reşit- tarafından bütün ülkeye uygulanacak bağlayıcı bir kunnâme/hukuk kodu hâline getirilmek istenmişse de İmam Mâlik, kendisine önerilen bu teklife, farklı düşüncelerin ortaya çıkışını engelleyeceği -içtihat hürriyetini zedeleyeceği- gerekçesiyle karşı durmuştur.⁷

İmam Mâlik'in *Muvatta* isimli eseri, önemli bir hadis koleksiyonu olmasının yanında, aynı zamanda İslâm Hukuku'nun temel kaynaklarından birisi olarak da bilinmektedir. Bu yönüyle eserin, Müslümanların günlük problemlerini dikkate alıp onlar üzerinde çözüm önerileri getiren pratik bir yönü de vardır. Bu nedenlere bağlı olarak İmam Mâlik, İslâm düşünce ekolleri içerisinde merkezi Hicaz'da olan *Ehl-i Hadis Düşünce Okulu*'nun esas temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Düşünce eğilimi olarak, rivayetleri merkeze alan bir zihinsel yapılanma tarzı, başta mezhebin kurucusu Mâlik b. Enes'te olmak üzere, ekolün geneline sirayet etmiş olan bir "*bilgi üretme modeli*" olarak bilinir. Keza bu özelliğine binaendir ki Mâlikî mezhebi de, hadise şeklen bağlı olan *Zahirîler* ve Sünnî düşünceye yakınlığıyla bilinen *Şafîiler* gibi *Ehl-i Hadis* şeklinde tesmiye edilen ana grubun içerisinde anılmaktadır. Hatta *Ehl-i Hadis Ekolü*, yalnızca İmam Mâlik'in fikrî mirasını günümüze taşımakla kalmamış, aynı zamanda Sünnî anlayışın doğuşuna zemin hazırlayan önemli bir rol de üstlenmiştir. Geline bu noktada ifade edilebilir ki, tıpkı diğer ekollerin gelişim evrelerinde olduğu gibi, adı geçen düşünce okulu da, Müslüman düşüncesinin okullaşmasında kurucu ve etkin bir zihniyet unsuru olarak kabul edilebilir.

⁷ İmam Mâlik b. Enes, *Muvatta*, İstanbul 1994, I, 44.

Çalışma süresince ilgilendiğimiz esas mesele, *Ehl-i Hadis Düşüncesi* olarak bilinen kadim eğilimin, daha sonraki dönemler itibariyle kültür tarihimizde önemli bir yeri olan “*kişisel özgürlük*” sürecine yapmış olduğu olumlu ya da olumsuz katkıları belirleyebilmektir. Bu katkıların tespiti babında ise, ilgili düşünce ekolü içerisinde sayılan önemli kişiliklerin fikrî eğilimlerini de açıklıkla görmek gerekmektedir. Kanaatimizce Sünnî düşüncenin oluşumunda İmam Mâlik’in katkılarını tespit edebilmek önemli ise de, bundan daha önemli olan şey, bu zihniyetin okullaşmasını sağlayan toplumsal zeminlerin ortaya çıkarılmasıdır. Ancak bu durumun tespiti, tamamıyla sosyo-kültürel öğeler içerdiğinde, başka ilmi disiplinlerin yardımı olmadan vuzûha kavuşturulacak bir konu değildir. Zira bu çalışmamızda esas olarak bizi ilgilendiren yön de bu değildir. Mamafih adı geçen düşünce okulunun daha sonraları eklemlediği Hanbelî Mezhebi’nin düşünsel kodları üzerinden fikir yürüttüğü de bilinen bir gerçektir. Üstelik de günümüze kadar ulaşmış olduğu hâliyledir ki, akıl yeteneğinin dinsel bilgi üretmedeki rolüne karşı takındığı katı tavır dolayısıyla, akideye taalluk eden konularda akli delillerin ve diyalektiğin kullanılmasını *dinsizlik ve sapıklık* sayan katı bir görüş,⁸ *Ehl-i Hadis İman Ekolü*’nün ana gövdesine sirayet etmiş bulunmaktadır.

İmam Mâlik, *Muvatta* adlı eserinde, ezelde takdir edilmiş olan kaderler bağlamında ele almış olduğu “*ezelî yazgı*” düşüncesine esas teşkil eden rivayetleri sıralarken, insanın iradeli eylemlerindeki özgürlüğünü unutmuş gibidir. Aslında bu durum yeni bir şey de değildir. Zira sorumlu olduğu alanlar itibariyle kendi fiilinin yaratıcısı olma fikri, bu geleneğin yabancısı olduğu bir yaklaşım olarak görülmüştür. Bu nedenledir ki İmam Mâlik’in *Muvatta* adlı eserinde nakletmiş olduğu hadis rivayetlerinde de görüldüğü şekliyle, kişisel özgürlük değeri olarak cebrî anlayışa daha yakın durduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle İmam Mâlik, bireysel sorumluluğun yeter şartı olan *kendi fülünü işleyebilme* hakkını, kendi geleneğinin peşi sıra giderek kişisel özgürlüğün gerekliliği bağlamında

⁸ Aydınlı, *agm*, X, 507; Hatib Bağdâdî, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, Ankara, 1991, s. XVIII; Kırbasoğlu, *age*, ss. 27-32; İbn Nedim, *age*, s. 285.

değil, ilâhî kudret ve ezeli ilim bağlamında ele almıştır denilebilir. Ona göre insanın hangi fiili olursa olsun *takdir edilmiş* olan bir sahanın dışında düşünülemez. Yani insanoğlu için *mukadder* olan bir saha vardır ki, bu sahanın olası kapsamı, insanın dünya hayatındaki bütün yapıp etmelerini de içerisine almaktadır. Bu şekilde takdir edilmiş olan düşünce eğiliminden mülhem bir tarzda İmam Mâlik der ki : “*Her şey kader iledir. Hatta acizlik ile zekâ bile.*”⁹

İmam Mâlik, yukarıdaki şekilde takdirli bir alana mâtuf olan düşüncesini ortaya koyarken, ezeldeki takdirin dışında kalan ve insan için bu takdirden farklı bir seçenek olmadığı kesin tespitinden hareket etmiş olduğu görülmektedir. Öyle ki bu düşünsel eğilimin ana karakterine göre, evrende yaratılmış olan hiçbir olgu, ezeli takdir formatının dışında ele alınamaz. Bu durum ilâhî bilgide kesin bir şekilde ifade edilmiştir. İmam Mâlik, kişisel düşüncesini ortaya koyarken, kanaatimizce her şeyin Allah'ın ezeldeki takdirleriyle olduğunu ifade eden kaderci zihniyetin tarihsel yüklerinden kurtulmayı pek başaramamıştır. Bu nedenledir ki onun insan iradesine taalluk eden konulardaki çözüm önerileri, bütünüyle insanın sorumluluğunu ortaya çıkarır bir mahiyet arzetmemektedir.

Dahası, onun büyük bir gayretle dinî düşünce bağlamında ileri sürmüş olduğu kişisel fikirleri, ondan sonra gelenler tarafından Kur'an'ın sorumlu insan projesiyle çelişir bir şekilde değişmez ve kesin bir kader tasavvuru hâline de getirilmiş gibidir. Bu iddiamızın kâmil delili olarak ileri sürülebilecek olan şu pasaj, İmam Mâlik'in düşünce izleğinin ortaya çıkarılmasını daha da billurlaştıracaktır diye düşünmekteyiz. Zira İmam Mâlik, Müslüman toplumun hâlihazır “kaderci” düşünce yapılanmasının tarihsel öncülerinden sayılması gereken Muaviye b. Ebi Süfyân'ın hutbeden halka söylediği şu sözleri-eleştiri kaydı düşmediğine göre- kendi zihinsel inşâsı için de bir delil olarak kullanmakta gibidir: “*Ey İnsanlar! Allah'ın verdiği hiçbir şey engel olamaz. Güçlü kimseye Allah'ın*

⁹ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu'l- Kader, 4.

gücü karşısında hiç kimsenin gücü fayda vermez. Allah, hakkında hayır dilediği kimseyi dinde derin anlayışlı kılar.”¹⁰

İmam Mâlik’in ezeli yazgı anlayışına göre; kişisel kaderler, eceler, rızıklar, hatta evlilikler bile kadim yazgının birer nüshası olmaktan başka bir işlev görmemektedir. Ona göre yeryüzüne gönderilmiş olan her insanın, ezelde kendisi için taksim edilmiş olan bir rızık yani bir payı vardır. İnsanlar, kendileri için ezelde taksim edilmiş olan bu paylarıyla dünyaya gelirler. Herkes mutlak surette kendisi için taksim edilmiş olan payını tüketebilir. Keza her kişi de, mutlak surette kendi payına düşeni elde edecektir. Öyle ki bu nimet basamakları da ezeldeki takdire binaen ifa edildiği için, ilgili taksimler de rızık anlamında dünya hayatımızdaki artma ve eksilme durumlarını da bütünüyle kapsar bir şekilde tespit edilmiştir. Hiç kimse bu takdirli durumun dışında bir rızka ulaşamaz ya da hiçbir kimse takdir edilmiş olan rızıkından başkasını tüketemez. Bu meyanda İmam Mâlik der ki: “Hiç kimse rızkını tamamlamadan ölmez, o hâlde rızkınızı helal yollardan arayın.”¹¹ Eğer bu yaklaşım doğru ise, dünya üzerindeki açlık, sömürü ve adaletsizliklerin kaynağının da yeniden sorgulanması gerekmektedir. Çünkü insanın açlığını doğrudan yazgı üzerinden tanımlanmış olması ilâhî adalete uygun bir yaklaşım değildir. Herkes için ezelde tüketeceği bir rızık yaratılmış ise, rızık olmayanlar ya da rızık az olanların bu durumda ne yapması gerekmektedir. Dahası, sömürü ve işgaller sonucunda rızıkları çalınanların yaşamları da ezeldeki yazgıya uygun bir şekilde cârî olduğu düşünülürse, “rızık yaratma” ile “rızık dağıtma” olgularının rivayetlerin bağlamı dışında yeniden ele alınması ve kişisel ve toplumsal sorumluluk yaklaşımı üzerinden birbirinden bütünüyle ayrıştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Klâsik kader algısı da dediğimiz düşünce formuna göre, her şey, ezeldeki ilmin mahiyetine göre takdir edilmiştir. İnsanın her türlü davranışı da bu takdirin etki alanı dışında düşünülemez. Yüce Allah’ın kudret, ilim ve irade sıfatları bunun böyle olduğunun mut-

¹⁰ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu’l- Kader, 8.

¹¹ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu’l- Kader, 10.

lak delilidir. İmam Mâlik'in de içerisinde bulunduğu ekolün düşünce eğilimi, bahse konu olan bu başat algının merkezinde durmaktadır. O nedenledir ki *Ehl-i Hadis*'in ezeli yazgı anlayışı da bu eğilimin paralelinde gelişmiştir. Denilebilir ki klâsik kader düşüncesinin temel ilkesine göre varlık için *mukadder* bir tespitin olduğu yönünde kesin bir kanaat bulunmaktadır. İnsanın sorumluluğunu gerekli kılan iradeli eylemleri dışındaki alanlar için herhangi bir takdirin olması problem teşkil etmediğine göre, bize göre buradaki asıl sorun hürriyet alanlarının tahdidıyla ilgili gözükmektedir. Zira ezeli takdir anlayışı içerisine insanın sorumluluğunu mucbir alanların girmesi ise, âdil bir hesabın olmasını tehlikeye düşürecektir. Hatta takdir edilmiş fiil algısı üzerine inşa edilmiş olan bu eğilim, insanı bağlayan mutlak bir yasa olarak da kabul edilmektedir.

Bu mukadder algıya göre, insanların hür seçimlerinin konusu olması gereken her şey, ezeldeki belirlenimin sınırları içerisinde yer almaktadır. Evlilikler bile bu sürecin dışında ele alınamaz. Binaenaleyh aşağıda anlamları verilmiş olan iki hadis rivayeti, bu kaderci düşüncenin dayandığı zihinsel eğilimi açıkça göstermektedir: “*Her şeyi gerektiği şekilde yaratan, hiçbir şey, takdir edip tayin ettiği vakti geçemeyen Allah'a hamdolsun...*”¹² Diğer bir rivayette ise: “*Bir kadın, kendisi evlenmek için kız kardeşinin boşanmasını istemesin. Çünkü kendi için takdir edilen ne ise o olur.*”¹³ denilmektedir.

İmam Mâlik, sahip olduğu düşünce eğiliminin fikrî kodlarına uygun bir şekilde, insanların kaderlerinin ezeldeki yazıyla beraber tespit edildiğini kabul etmektedir. Ona göre bu eğilimin dayanmış olduğu birçok delil, resullerin hayat öykülerinden çıkarılabilir. Bu minvâl üzere hareket etmiş olan İmam Mâlik, kişisel görüşünü desteklemek için Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında geçtiği iddia edilen şu diyalogu eserinde zikretmektedir: “*Âdem ile Musa münazara etti de Âdem, Musa'ya üstün geldi. Musa Âdem'e: “Sen, insanları azdıran ve cennetten çıkararan Âdem misin? Dedi. Âdem de ona:*

¹² İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu'l- Kader, 9.

¹³ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu'l- Kader, 7.

“Sen, Allah’ın her şeyin ilmini kendisine verdiği ve risâletiyle insanlar üzerine seçtiği Musa mısın?” Dedi. Musa: “Evet”, deyince, Âdem: “Ben yaratılmadan önce bana takdir edilen şey dolayısıyla beni mi ayıplıyorsun? dedi.”¹⁴Bu hikâyenin mevsuk oluşu bir yana, hikâyede anlatılan ve insanların zihinsel eğilimlerinin yönünü belirleyen esas şey, beşer davranışının ezelde tayin ve tespit edildiği inanışıdır. Bu inanışa göre hiç kimse kendi iradesiyle eylem yapmamakta, yaptığı eylemler de ezelde belirlenmiş bulunmaktadır. Peygamberlerin ağzından böyle bir eğilimin dile getirilmiş olması, halkın kader olgusuna bakışını da doğrudan etkileyecektir. O yüzden ki bu gibi rivayetler üzerinden tahkiye edilmiş olan her değer, mutlak surette kaderci bir düşünce formunun yerleşmesine de katkı sunmaktadır.

İmam Mâlik, farklı bağlamlarda bile olsa Kur’an-ı Kerim’de açıkça ifadesini bulmuş olan ve insanlardan “misak alınma” sürecini ifade eden Kur’anî anlatıyı,¹⁵ geleneksel düşünce formuna uygun bir şekilde yorumlayarak, ruhlar âlemindeki teklifin imkânına delil olarak ileri sürmektedir. Zira bu algıya göre insanların kaderi, ruhlar âlemindeki ezeli yazgının kesin olan içeriği üzerinde yükselmektedir. Yüce Allah, insanoğlunun ruhlarını yarattığı zaman onlardan kesin bir misak almış bulunmaktadır. Her kişi, Yüce Allah’a ezelde ruhları üzerinden vermiş olduğu bu söze uygun hareket etmek zorundadır. İnsanların bedenlenmesinden çok önceleri olmuş olan bu misaklaşma süreci, ruhların bedenlerden önce yaratıldığı ve farklı bir varlık değeri olduğu algısını da yerleştirmektedir. *Ruh-beden* ayrımı üzerinde temellendirilmiş olan bu düşünce şekli, İslâm kültür geleneğinin başlıca kabullerinden birisi sayılmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak İmam Mâlik, Hz. Ömer’den nakledilen ve A’raf Suresi’nin 172. âyetinin yorumunu içeren bir rivayeti, sahip olmuş olduğu ezeli yazgı anlayışına açık bir delil olarak göstererek, insanların ezeldeki yaratılışları itibariyle, dünya hayatlarındaki iradî yapıp etmelerinin bile ezelde kesinleşmiş bu hükme göre tayin ve tespit edildiğini şöylece ifade etmektedir:

¹⁴ İmam Mâlik, Muvatta, Kitabu’l- Kader, 1.

¹⁵ A’raf Suresi, 7/169-172.

“ Ömer İbn Hattab’a A’raf Suresi 172. âyetinin anlamı sorulunca, o: “Resûlullah’ı işittim, bu âyetin manası sorulunca şöyle buyurdu”, dedi: “Şüphesiz ki Allah Teâlâ Âdem’i yarattı. Sonra kudret eliyle sırtını swazlayıp ondan zürriyetini çıkardı ve ‘Bunları cennet için yarattım. Cennetliklerin amelini işleyecekler’ dedi. Sonra Âdem’in sırtına yine dokunup ondan bir nesil daha çıkardı ve ‘Bunları cehennem için yarattım. Cehennem ehlinin amelini işleyecekler’ dedi. O zaman bir adam: “Ya Resûlullah! O halde amelin ne yararı var? deyince Resûlullah şöyle cevap verdi: “Allah bir kulu cennetlik yaratınca, ona ölünceye kadar cennet ehlinin amelini işletir. Bu amelleri nedeniyle onu cennete sokar. Bir kişiyi de cehennem için yarattığında ona da ölünceye kadar cehennemliklerin amelini işletir. Bu nedene dayalı olarak da o kişiyi cehenneme sokar.”¹⁶

Kanaatimize göre, uzun zamanlardan beri Müslümanların düşünce geleneğine sirayet etmiş olan ve rivayet kültürü üzerinden taşınan tarihsel bildirimleri mutlak doğru kabul eden toptancı bir anlayış vardır. Bu anlayışın baskın karakterlerinden birisi, rivayetlerin sorgulanmadan kabul edilmesi olduğu kadar, diğer bir yaklaşım tarzı olarak da muhalif düşüncelerin eleştirisi üzerinden giderek kendilerini konuşlandırdıkları hakikat fikrine ulaşmış olmalarıdır. Diğer bir deyişle bu eğilim, muarızların fikrî yapılanmasının reddi üzerinden “sahihlik” anlayışının devşirilmesi esasını da içermektedir. Bir başka ifadeyle söyleyecek olursak, bu fikrî eğilimin düşünsel kodlarına göre, kendinizi tanımlamanın en iyi yolu, öncelikli olarak muhalif düşünceyi tanımlamaktır. Onların zihniyet eleştirisi, sizin durduğunuz yer hakkında belirgin bir fikir verecektir. Bu eğilim, İmam Mâlik’te Mu’tezile örneği üzerinden işlevsellik kazanmıştır denilebilir.

Zira İmam Mâlik de ezeldeki yazgıyı öne çıkartmak suretiyle, geleneksel düşünce kalıplarının zihni ürünlerine imkân açmış olduğu kadar, *Kaderiyye* hakkındaki mevcut algının devamına da büyük bir katkıda bulunmuş gibidir. Hatta Mu’tezile düşünce kalıpları hakkında klâsik İslâm düşünce geleneğindeki suçlayıcı ifadeler

¹⁶ İmam Mâlik, *Muwatta*, Kitabu’l- Kader, 2.

onun eserinde de görülmektedir. Mutezîli düşüncenin eleştirisi babında dile getirilmiş olan ve esas olarak haksız bir eleştiri/iftira kampanyası kapsamında ortaya çıkmış olan suçlamaların zaman zaman hadis formunda tedavüle sürülmesinde İmam Mâlik'in doğrudan katkısının olmadığı söylenebilirse de, ilgili eserinde bu yaklaşımı benimsediği açıkça görüldüğünden, Mu'tezile ve kader hakkında aynı düşüncüyü benimsediği de rahatlıkla söylenebilir. Mamafih bu değerlendirmemize dayanak teşkil etmiş olan rivayetlerden birisi şudur: *"Süheyl İbn Mâlik der ki, Ömer b. Abdülaziz kendisine: "Kaderiyye hakkındaki görüşün nedir?" dedi. Ben de: "Onları tövbeye davet edin" dedim. Tövbe etmezlerse kılıçtan geçirin." O da bunun üzerine: "Benim de görüşüm budur" dedi. İmam Malik de "Benim görüşüm de böyledir" dedi.*"¹⁷

Denilebilir ki klâsik kaderci anlayışın görünür izleri, İslâm düşünce geleneğinde, tahmin edilenden daha derinlerde durmaktadır. Bu yüzden de ilgili algının etkinlik derecesinin pek çok fikrî yapıdan daha belirleyici olduğunu kabul etmeliyiz. Keza, neredeyse bütün bir düşünsel gelenek, bu algının başat izlerini de taşımaktadır. Nitekim İmam Malik, düşünsel muarızı konumunda olan Mu'tezile'nin ileri sürmüş olduğu temel argümanları çürütmek için nakledilmiş olan bir rivayeti, bizce özensiz bir şekilde kendi fikrî yapısını teşkil etmek için kullanmaktadır. Hatta İmam Mâlik, ilgili rivayeti yukarıda nakledilmiş olan görüşlerinin paralelinde ele alarak, ezeli yazgı anlayışını delillendirmek için öne sürmüş gibidir. Neticede ise klâsik kader algısının etkinliğinin önemli bir adımı, kesin delil olarak kullanılmış olan bu rivayet üzerinden tahkim edilmek istenmiştir. Hâlbuki bu rivayet, klâsik kader algısının Hz. Ömer tarafından eleştirilmesi üzerine kurulmuş bir fikrî genişlemeyi de içermektedir. Kanaatimizce adı geçen rivayette, Hz. Ömer'in duruşu değil, Ebû Ubeyde'nin duruşu klâsik algının tahkim edilmesi için bir delil olarak ileri sürülebilir. Üstelik de Şam'da ortaya çıkan veba salgını dolayısıyla, Hz. Ömer ve ordu komutanlarından Ebû Ubeyde b. el-Cerrah arasında geçen bir konuşmayı klâsik kader anlayışını tahkim etmek için nakletme eğilimi, İmam

¹⁷ İmam Mâlik, *Muvatta*, Kitabu'l- Kader, 6.

Mâlik'in kişisel özgürlükler konusunda takındığı tavır konusunda bizlere yeterli ipuçları vermektedir.

Mamafih adı geçen olayın cereyan şekli, insan sorumluluğuna mâtuf alternatifli bir durumu ön plana çıkarmış iken, İmam Mâlik'in ise bu olayı kendi kaderci eğilimiyle uyuşur bir tarzda nakletmiş olması, beraberinde pek çok negatif algının gelişmesine de kaynaklık etmiştir. İmam Mâlik'in dönemsel olarak içerisinde bulunmuş olduğu etkin konumu itibarıyla söyleyecek olursak, onun kader ve insan hürriyeti bağlamındaki bu eğilimi, ilgili eserin sahîh kabul edildiği sonraki nesillerin Allah-insan ilişkisini de doğrudan etkilediği söylenebilir. Mamafih İmam Mâlik'in ilgili rivayeti ele alış şeklinden hareketle denilebilir ki o, kendi eserinin genelinde aktardığı hadislerle bu eğilimin hangi tarafında durduğunu açıkça deklere etmiş gibidir. Bize göre ise onun bu duruşu sayesinde özgür birey kavramının temeldeki iradî değer, bütünüyle kaybolmuş gibidir. Dahası tıpkı geleneksel düşünceye pirim veren her eğilim gibi, İmam Mâlik de insanın âdil bir hesabı için gerekli olan kişisel özgürlük vasfını Yüce Allah'ın ilim ve kudret yaklaşımı üzerinden kaçırmış görünmektedir. Sonuçta ise İmam Mâlik'in de öteden beri durduğu tarafla ilgili fikir beyan etmesi, her şeyden önce eşyanın tabiatına uygun bir yaklaşımdır. Sahih kriterlerine uyduğu içindir ki İmam Mâlik'in de kendi eserinde aktarmış olduğu bu rivayetin genel hatlarıyla kısa bir anlatımı aşağıdaki şekildedir:

“...Hz. Ömer'i Şam'da Ebû Ubeyde, ordu komutanlarıyla beraber karşıladı. Hz. Ömer veba salgınını sordu. Onlardan bilgi alan Hz. Ömer, pek çok kişiyle yaptığı istişarede sonra Medine'ye geri döneceğini söyledi... Bunun üzerine Ebû Ubeyde: “Allah'ın kaderinden mi kaçuyorsun?” deyince, Hz. Ömer: “Ey Ebû Ubeyde, keşke bunu senden başkası söyleseydi! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Bana söyle bakalım: Senin develerin olsa, iki yamaçlı bir vadiye inseler. Bu yamaçlardan biri otlu, diğeri çorak, otsuz olsa, sen develeri bol otlu yerde otlatsan, Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın? Çorak yerde de otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?” ... Daha sonra Abdurrahman b. Avf dedi ki: “Resûlullah yıkılmaya yüz tutmuş duvarın yanından geç-

ken hızlı gitmiş, kendisine Ya Resûlullah, Allah'ın kazasından mı kaçyorsun? Denilince: "Allah'ın kazasından Allah'ın kaderine sığınyorum" demiştir...¹⁸

Rivayetin tahlili babında söylenebilir ki Hz. Ömer, ezelde kesinleşmiş olan bir çeşit mutlak yazgıdan değil, insanın iradeli fiilleri bağlamında seçenekli olan farklı yazgılardan bahsetmiş olmaktadır. Ona göre veba salgını gibi fiili durumlar karşısında insanların

¹⁸ Mezkur hadisin tam metni şöyledir: "Abdullah b. Abbas (ra)'dan: Ömer b. Hattab Şam'a gitti. Serg'e varınca kendisini ordu komutanları Ebû Ubeyde b. Cerrah ve arkadaşları karşıladılar ve Şam bölgesinde veba salgınının baş gösterdiğini haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Bana ilk muhacirleri çağır" dedi. Ben de çağırdım. Hz. Ömer, onlara veba hastalığının meydana geldiğini haber vererek, istişarede bulundu. Aralarında ihtilaf çıktı. Bunlardan bir kısmı: "Sen bir görev için çıktın. Bundan geri dönmeni uygun görmüyoruz" dediler. Bir kısmı da: "İnsanların geri kalması ve Rasûlullah (sav)'ın ashabı seninle beraberdirler, onları vebaya atmanı doğru görmüyoruz" deyince, Hz. Ömer: "Yanımdan uzaklaşın" deyip, sonra da: "Bana Ensari çağırın" buyurdu. Ben de onları çağırdım. Hz. Ömer, onlarla da istişarede bulundu. Onlarda muhacirlerin dediklerini söyleyip ihtilaf ettiler. Hz. Ömer onlara da: "Benden uzaklaşın" dedi, sonra: "Bana burada bulunan Mekke fethi muhacirlerini, Kureyş büyüklerini çağırın" dedi. Ben de onları çağırdım. Onlardan hiç biri ihtilaf etmedi ve: "Adamlarla beraber geri dönmek ve onları veba tehlikesine atmaman kanaatindeyiz" dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, insanlara şöyle seslendi: "Ben sabahleyin hayvanıma binerek Medine'ye geri döneceğim. Siz de buna göre hazırlanın." deyince, Ebû Ubeyde: "Allah'ın kaderinden mi kaçyorsun?" dedi. Hz. Ömer şöyle cevap verdi: "Ey Ebû Ubeyde, keşke bunu senden başkası söyleseydi! Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Bana söyle bakalım, senin develerin olsa, iki yamaçlı bir vadiye inseler. Bu yamaçlardan biri otlu diğeri çorak, otsuz olsa, sen develeri bol otlu yerde otlatsan, Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın? Çorak yerde de otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mısın?" Bu sırada, daha önce bir işi için aralarından ayrılmış olan Abdurrahman b. Avf gelip: "Bu hususta benim bilgim var. Rasûlullah (sav)'ın şöyle buyurduğunu işittim: "Bir yerde veba hastalığını işiterseniz oraya gitmeyiniz. Bir yerde de veba hastalığı çıkar da siz orada bulunursanız vebadan kaçarak oradan çıkmayınız" Bunun üzerine Hz. Ömer, Allah'a hamdedip Medine'ye döndü." (Bkz. İmam Mâlik, *Muvatta*, Kitâbu'l-Câm'i, 22.) Aynı yerde, veba hastalığının Yahudilerden bir gruba veya (Müslümanlardan) daha önce yaşayan bir ümmete gönderilmiş bir azap olduğunu belirten başka bir hadis rivayeti daha vardır. (Bkz. İmam Mâlik, *Muvatta*, Kitâbu'l-Câm'i, 23). İkinci rivayet, veba gibi salgın bir hastalığın bazı kavimler için azap olarak gönderilmiş olduğu tezini işleyerek, bu gibi hastalıkların da ceza olarak düşünülebileceğine işaret etmektedir. Bunun dışında denilebilir ki esasında bu iki rivayette "karantina" kurallarına da dikkat çekilmiştir. Nitekim veba salgınının olduğu yere giriş ve çıkışın yasaklanmış olması, genel olarak sağlığın korunmasına yönelik bir uyarı olarak kabul edilmelidir.

alternatifli ve tercihli bir durumları olmalıdır. Kişiler, bu tercihlerine göre kendi kaderlerini kendileri belirlemektedir. Zira kesin yazgı, seçimin şekline göre tahakkuk etmektedir. Eğer kişi, kendi iradesini kullanarak korunmayı tercih ederse, bu durum onun kaderi olmaktadır. Yok eğer kişi, yine kendi iradesini kullanarak hastalığın salgına dönüştüğü bir ortama girmeyi seçerse de bu onun tercih etmiş olduğu kesin bir kaderi olmaktadır. Yani kişisel kaderler, bütünüyle anlık tercihler üzerinden işlemektedir. Ona göre bu iki davranış şekli de kaderin tercihli bir kuralı içerisinde ele alınmalıdır. Öyle ki Hz. Ömer, bu yaklaşımı sayesinde bahsedilen kader anlayışlarının, kişisel tercihlere dayalı olarak seçim anında takdir edilecek olması gerektiği üzerinde durmak istemiştir. Bu anlayışın tesis etmek istediği değer sistemine göre, başlarınıza gelecek olan şeyler, sizin seçimleriniz üzerinden kesinlikli bir hâle gelebilmektedir.

Ancak İmam Mâlik, rivayeti verme üslubu olarak, sanki Hz. Ömer'in yaklaşımının yanında değil de, diğerlerinin yaklaşımlarını tercih ederek onların fikrî eğilimlerinin yanında durmuş gibidir. Neticede İmam Mâlik, insanların zihinlerinde çeşitli kuşkuların yer edinmesinde başat rol oynayan her türlü değerlendirmenin dışında, hatta kelâmcıların tartışmalarından uzak bir hâlde, hadislerin huzur verici ortamından yürüyerek, *Selef-i Sâlihîn*'e yakın olmayı tercih etmekle,¹⁹ *Ehl-i Hadis*'in bu anlayışını gönülden benimsemiş görünmektedir.

b. Ahmet b. Hanbel (ö. 855). Ehl-i Hadis düşünce ekolünün önemli bir temsilcisi olan büyük muhaddis İbn Hanbel, etkili hadisçiliğinin yanı sıra, amelî mezhep okullarından birisi olan Hanbelî mezhebinin kurucusu olarak da bilinmektedir. Ahmet b. Hanbel'in hadis ilimleri konusundaki uzmanlığının yanı sıra, üç yüz binden fazla hadis ezberlediği de söylenir. Onun büyük bir hadis koleksiyonu olan muhalled eseri "*el-Müsned*"de otuz bine yakın hadis rivayeti bulunmaktadır. Ahmet b. Hanbel'in hadis kültüründe bilinen önemli bir yönü de, eserine almış olduğu hadisleri yal-

¹⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İmam Mâlik*, Ankara 1984, s. 183,187-188.

nızca toplayıp tasnif etmek gibi bir metotla iktifa etmiş olmasıdır. Zira onun bilinen hadis metodolojisine göre, senedi sahîh olan rivayetlerle, başka hiçbir şart aramadan *haber-i vahit* bile olsa amel etmek gerekmektedir.

Ehl-i Hadis düşünce okulunun en güçlü şahsiyetlerinden birisi olan İbn Hanbel, devrinin düşünce ekolleriyle de fikrî münakaşalara girmekten geri durmamıştır. Onun mücadele ettiği düşünce okullarının başında, bir dönem siyasî mağduriyetlerine de uğramış olduğu Mu'tezile düşünce okulu gelmektedir. İbn Hanbel, inanç konularında aklın delil olarak kullanımını savunan Mu'tezile'ye karşı şiddetle mücadele etmiştir. Onun düşüncesine göre, inanç konularında aklın ilke koymak gibi bir yetkisi olamaz. Zira bu alanda tasarruf yetkisi yalnızca naslarla düzenlenmiş olan kesinlikli ilkelerin uhdesine bırakılmıştır. Mu'tezile okulu, din konusunda merkezî bir noktada duran bu eğilimi hiçe sayarak nasların egemenliğine zarar vermiştir. Bu yüzden de Mu'tezilî bilginlerin sıklıkla yaptıkları veçhile, akıl ve onun üretimlerini din konusunda kesin delil olarak ileri sürmek, selefın anlayışına uygun bir yaklaşım tarzı olarak kabul edilmemiştir.

Ehl-i Hadis'in özellikle de İbn Hanbel dönemi, Abbasilerin siyasî olgunluk dönemlerine rastlamıştır. Bu itibarla Ehl-i Hadis düşüncesi mensupları, zaman zaman siyasî iktidarın uzlaşmaz olan tutumlarıyla da mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Onların mücadele etmiş oldukları düşünce ekolleri arasında başta Mu'tezilî anlayış olmak üzere, dönem itibarıyla güçlerini yitiren Hariciler ve Şiilerin yanında, pek çok sapkın fırkanın bulunduğu görülmektedir. Zira onlara göre adı geçen bu ekollerin zararlı faaliyetleri, Müslüman kültürü benimsemiş olan toplumsal dokuda derin ve kalıcı izler bırakıyordu. Bu yüzden de bunlarla mücadele edip, özellikle de iman konusunda sahîh bir kanaate ulaşmayı kendilerine şiar edinmişlerdi. Öyle ki Mu'tezile fırkası, felsefe ve akli, sahîh rivayetlerin önüne alarak büyük bir yanlış içerisinde bulunmaktaydı. Zira kişileri sahîh rivayetlerden alıkoyan bu eğilim, İslâm inancını asıl değerlerinden uzaklaştırarak bir anlamda tahrif edici bir metod olarak da görülmelidir.

Mu'tezile Düşünce Okulu'nun siyasî iktidarla eklemlendiği dönemlerdeki uygulamalarını göz önüne alacak olursak diyebiliriz ki, bir düşüncenin kitlelere devlet kanalıyla aktarımı, başlı başına sorun üretmektedir. Nitekim de Mu'tezile Mezhebi adıyla tesmiye edilmiş olan bu özgür düşünce taraftarları, iktidarda oldukları dönemleri itibariyle, muhalif düşünce mensuplarına yapmış oldukları siyasî baskılar neticesinde bindiği dalı keserek, bu düşüncenin süreç itibariyle gözden düşmesinin de baş müsebbibi olmuşlardır. Öyle ki muhalif düşünceye nefes aldırılmayan siyasî soruşturmalar, sadece fikrî planda kalmamış, siyasî gücün gölgesinde zaman zaman işkence boyutuna da taşınarak, toplumsal hafızada klâsik kaderci anlayışın izleri "**mihne**"²⁰ adıyla meşhur olmuş siyasî ko-

²⁰ Resmî kovuşturma, siyâsi linç, resmî soruşturma, siyasî baskı anlamlarına gelen *mihne* kavramı, İslâm siyasî geleneğinde sıklıkla başvurulan bir bastırma yöntemidir. Metodun uygulama anlamında ilk sahipleri ise Emevî halifeleri olarak bilinmektedir. Onların dönemlerinde, özellikle de resmî olarak dayatmış oldukları kader düşüncelerini kabul etmeyip, bu düşüncenin aleyhine fikir serdeden kişiler ile Mu'tezilî düşüncenin ilk müntesipleri olan şahsiyetler büyük bir kovuşturmaya tâbi tutulmuşlardır. Hatta bu kişilerin pek çoğu da ilgili soruşturmalar neticesinde katledilmiştir. Mihne dönemi olarak bilinen bu süreç, Emevî Siyasî Otoritesinin belirgin vasfı olarak bilinmektedir. Bu süreçte Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşki (Halife Hişam b. Abdülmelik zamanında) öldürülmüş, Said b. El-Müseyyib (ö. 94/712) ise (Halife Abdülmelik b. Mervan zamanında) hapsedilerek cezalandırılmıştır. Ayrıca Said b. Cübeyr (ö. 94/712), Emevî iktidarına karşı çıkan isyancılara destek verdiği için yıllarca sürgün hayatı yaşamıştır. Bu dönemde Kur'an'ın yaratılmışlığını savunan Ca'd b. Dirhem ve öğrencisi Cehm b. Safvan da Emevî yönetiminin gadrine uğrayarak katledilmişlerdir. Mihne hususunda Abbâsî yöneticileri de selefleri olan Emevîleri aratmadılar. Halife Mansur döneminde Abdullah b. Ali, yıllarca sürgün hayatı yaşamış, sonunda ise katledilmiştir. Nefsuz-Zekîyye lakaplı Muhammed b. Abdilllah b. Hasan da Halife Mansur zamanında yönetime karşı ayaklandığı için katledilmiştir. Mihne sürecini en iyi şekilde hafızalara kazıyan uygulamalar ise Halife Mansur ve ardından gelen Abbâsî yöneticilerinin baskılarıdır. Halife Mansur döneminde büyük muhaddis ve fâkih *Malik b. Enes* (ö. 795) muhaliflere fikrî destek verdiği için işkenceye tâbi tutulmuştur. Yine Mansur döneminde büyük üstad *İmam Azam Ebu Hanife* (ö. 767) de kendisine önerilen kadılık görevini kabul etmediği için önce hapsedilmiş, sonra da hapiste şehit edilmiştir.

Abbâsî halifelerinden Mehdî (ö. 785) zamanında ise mihne süreci sistemli ve de planlı bir şekilde işkence geleneğine dönüşmüştür. Bu devirde öncelikle Mülhidler ve Zındıklar siyasî işkenceler vasıtasıyla öldürülmüş, ardından kelâmcı düalist-senevî düşünür olan Salih b. Abdulkuddus (ö. 783) öldürülerek cesedi şehrin köprüsüne asılmıştır. Halife Hadî (ö. 786) de gnostik eğilimde olan akımlarla mücadele ederek, onlar üzerindeki siyasî baskı-

vuşturmalar tarihi olarak da bilinmektedir. Bu haksız baskıları neticesindedir ki, kişisel özgürlük düşüncesine bütünüyle yabancı duran *Ehl-i Hadis Düşüncesi*, büyük bir mağduriyet anlayışı üzerinden, toplumsal katmanlarda güçlü bir karşılık da bulabilmiştir. *Ehl- Hadis Anlayış Formu*'nun düşünsel bazda büyük bir arka plana sahip olmasının yegâne müsebbibi ise, Mutezili düşüncenin devlet kadroları marifetiyle, yani *baskıcı-otoriter* bir anlayışla *efkâr-ı umûmiye*'nin önüne getirilmiş olmasıdır. Bu yüzdendir ki biraz da haklılık payları olmakla beraber, kendi dönemleri itibariyle ele

sını şiddetlendirmiştir. Harun Reşit (ö. 809) döneminde ise mihne sırası, Ali oğulları lehine siyasi eğilim gösteren Küfe kökenli Mu'tezili kelâmcılara gelmiştir. *Bişr b. Mu'temir* ve *Sümame b. Eşres* bu dönemin işkence gören şahsiyetlerindedir. Halife Me'mun (ö. 842) döneminden itibaren ise mihne politikası Mu'tezili bir karakter taşır hâle gelmiştir. Kur'an'ın yaratılmışlığını reddeden kimseler bu dönemde işkencelere maruz kalmışlardır. Bu dönemin bir adı da siyasi baskı sürecini ifade eden Mu'tezilizm olarak bilinir. Halife Me'mun'un kardeşi Mu'tasım döneminde ise Kur'an'ın yaratılmışlığı bağlamında en fazla baskı ve şiddete maruz kalan isim *Ahmed b. Hanbel*'dir. Hapsedilerek işkence gören İbn Hanbel, Kur'an'ın ezeli oluşu fikrinde sabit durunca, onun bu dik duruşu neticesinde görmüş olduğu işkenceler zayıflatılmış, halk arasındaki karizmasından çekinildiği için de bir müddet sonra serbest bırakılmıştır.

Halife Vasık (ö. 846) dönemi ise, halifenin fikri yönlendiricisi olan Mu'tezili düşünür Ahmed b. Ebu Duad yönetimindeki Kur'an'ın yaratılmışlığına dair ideolojik baskı, işkence uygulamalarının zirveye çıktığı dönem olarak bilinir. Bu dönemde *Nuaym b. Hammad*, *Ali b. Medeni*, *Ebû Yakub el-Buvayti* (ö. 231 H), *Ahmed b. Nasr el-Huzai* (ö. 845) ve *İbn A'yan el-Mısrî* gibi pek çok âlim sistematik olarak işkence görmüştür. Bu dönemde işkenceler kitlesel bir boyut da kazanmıştır. Halife Vasık döneminde halkın üzerindeki otoritesi bilinen İbn Hanbel, işkenceye tâbi tutulmamış, ancak Halife'nin gözünden uzakta gizli bir hayat yaşamak zorunda bırakılmıştır. Abbasiler dönemindeki mihne sürecinin bitişi olarak yine Halife Vasık'ın, Ahmed b. Nasr el-Huzai'ye yaptığı işkence sonucundaki pişmanlığı gösterilir. Muhalif düşünce sahibi olarak gördüğü İbn Nasr'ı bizzat öldüren Halife, onun cesedini Bağdat'ın doğu ve batısında yıllarca teşhir etmiştir. Bu sevimsiz olay onun nedametini daha da artırmış ve yıllar süren bir işkence dönemi sona ermiştir.

Abbasî halifelerinden Mütevekkil (ö. 861), Halife Me'mun ile başlayan bu baskı politikası terk edilmiş, onun yerine hadisçilerin öncülük ettiği bir ideoloji iktidar nezdinde itibar görmeye başlamıştır. Tabir caiz ise bu dönemde artık muhalefet iktidara geçmiştir. Ahmet b. Hanbel başta olmak üzere Hadisçiler'e iade-i itibar sağlanmış, bu dönem sünnetin zaferi, bidat'ın yani Mu'tezile'nin çöküşü olarak da nitelendirilmiştir. Kontra bir dini-siyasi eğilim olarak Hadisçilerin güçlendiği bu dönemde, başta Ahmed b. Ebi Duad'ın oğlu *Ebu'l-Velid Muhammed* olmak üzere tasfiye edilen pek çok Mu'tezili teorisyenin mallarına el konulmuş ve de sürgün edilmişlerdir. Ay, *age*, ss. 341-347

alandığı takdirde *Ehl-i Hadis İman Ekolü* için serdedilmiş olan şu kanaatin yabana atılmaması gerektiğini düşünmekteyiz:

*“Hadis ve fıkıh âlimleri, savunmacı reflekslere dayalı olarak gelişen bir anlayışla, kitap ve sünnetin kendilerine kadar ulaşmış olan metinlerinin zâhîri anlamlarına mutlak uyumu benimsemekle, bu akımların zararlarından korunmayı amaçlamışlardır.”*²¹

Netice itibariyle denilebilir ki, kendi dönemine damgasını vurmuş olan “aşırı metinci” ve dolayısıyla da “aşırı kaderci” olan bu anlayışın, İslâm düşünce tarihinde son derece etkin olmasının başlıca sebeplerini, yalnızca *mihne* adı verilmiş olan bu sürecin içerisinde aramak doğru bir yaklaşım olmasa da, bu sürecin ilgili düşünce modeline karşı güçlü bir sempati oluşturduğu da söylenebilir. Mağduriyetler üzerinden gelişen her düşünce, mutlak olarak büyük kitlelerde mâkes bulabilmekte, hatta kendisine zulmeden ideolojiye karşı güçlü bir muhalif cephe de oluşturmaktadır. İnsanların zulme karşı olan dirençleri, tıpkı adı geçen düşünce okulunun gelişmesinde olduğu veçhile, her türlü baskının mutlak surette ters tepeceğine dair güçlü bir işaret olarak da görülebilir. Bu yüzdendir ki Müslüman gelenekte özgür düşüncenin ilk sahiplerinin, özgür düşünceye pranga atma girişimleri, kendi geleceklelerini karartmıştır dersek, yanlış bir şey söylememiş oluruz herhâlde.

İbn Hanbel, klâsik kader düşüncesi içerisinde değerlendirmiş olduğu ecel algısıyla, ezeldeki mutlak tespitin insan hayatının bütün veçhelerini kapsamakta olduğunu kabul eder görünmektedir. Bu itibarladır ki onun ecel anlayışı, İslâm düşünce geleneğine basset rengini vermiş olan klâsik algının ilk örneklerinden sayılmıştır.²² Bu anlayışın temel eğilimine uygun olarak İbn Hanbel, ecel

²¹ Y. Şevki Yavuz, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 13-14.

²² İbn Hanbel gibi düşünen Ehl-i Sünnet'in ünlü Hanbelî hukukçusu Ebu Yâ'lâ el-Ferrâ da ecel düşüncesi hakkında seleflerinin fikrini kabul ettiğini söylemektedir. Ona göre :“*Ecel birdir, maktul eceliyle ölür. Ecel birisi tarafından kesilemez. Ölüm eceli, ölüm vakti, hayatın eceli Allah'ın ilminde onun yaşayacağıının bilindiği vakittir.*” Ebü Yâ'lâ el-Ferrâ, *Kitabu'l- Mu'temed Fî Usûli'd-Dîn*, Beyrut 1974, s. 148, 149. Rivayetler bağlamında meselelerin bu tarzdaki anlayış usûlü Ehl-i Sünnet'in neredeyse klâsikleşmiş bir eleş-

ve kader anlayışını, ezeli yazgı algısının merkez vurgusu olan Yüce Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarıyla beraber ele almıştır. Bu algıyla paralel bir içerikle işlerlik kazanmış olan her eğilim, temelinde ezeldeki kesin tespit üzerinden fikir serdetmektedir. Bu nedendenir ki İbn Hanbel de ecel düşüncesini mutlak mânâda “*tespit edilmiş olan ölüm vakti*”²³ olarak izâh etmektedir. Ona göre bu vakit ezelde belirlenmiş ve değişmez bir karakterde yazıya alınmış olan mutlak bir zaman dilimini ifade etmektedir. Varlık, bu zaman dilimindeki yazgıya bağlı olarak yaşar ve ölür. Bu yazıda değişme ve gecikme söz konusu değildir.

İbn Hanbel, “ecel” kavramının kelime anlamları üzerinde de durmuştur. Ona göre “ecel” kelimesinin yukarıdaki temel anlamının dışında dinsel literatürde kullanılmış olan başkaca anlamları da vardır. Bunlar: “*ölüm zamanı*”, “*nikâhta iddet*”, “*bekleme süresi*”²⁴ gibi terimsel kullanımın dışındaki lügâvî anlam öbekleridir. Bu gibi kullanımlar, insanlar arasında belirlenmiş olan somut süreçlerle ilgili olduğundan, terimsel kullanımdaki ezeli yazgı anlayışının dışında ele alınmalıdır.

Dinî düşünce üretme metodu içerisinde öncelikli olarak akli delilleri ve diyalektiği reddeden Hanbelî düşünce ekolü, genel olarak nasların hâkim olduğu ve metinci bir anlayış üzerinden fikir üretme ameliyesini tercih etmiştir. Bu yöntem, adı geçen okulun da içerisinde bulunduğu Ehl-i Hadis'in bilinen klâsik metodu olarak tanınmıştır. Bu yüzdendir ki, nasların oldukları gibi anlaşılmasının gerektiği fikrinin yanında duran bir görüş, esasında *Ashabu'l-Hadis* olarak bilinen ana düşünce bloğunun bilgi üretme süreci olarak da tanımlanmıştır. Zira bu düşünce formuna göre ecel ve ömür konusunda ezeli belirlenime mâtuf olan bütün naslar, açık

tiri metodudur. Bu metoda göre. *Önce kesin hüküm verilir. Sonra muarızlar eleştirilir. En sonunda ise görüşlerini destekleyen malzemeler verilir.* Bu noktada Ferrâ'nın düşüncesine kaynaklık etmesi için delil olarak kullandığı âyetler şunlardır: A'raf Suresi, 7/34, Munafikûn Suresi, 63/11, Nuh Suresi, 71/3-4. Ferrâ, bu izâhtan sonra Mu'tezile'nin ecel ve ömür anlayışını eleştirir, ardından da kendi görüşlerini desteklemek için pek çok âyet ve hadisleri delil olarak kullanır.

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 112, 124.

²⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 390, 412, 433, 445-447.

bir şekilde ezeldeki tayin ve tespitin mutlaklığından bahsetmektedir. Ecel ve rızık paylaşımları kaderdeki bu yazgıya uygun olarak cereyan etmektedir. Kaderde yazılı olan ölüm şeklimiz, ezelde takdir edilen ölüm şeklidir ve asla değişmez. Ne şekilde olursa olsun ölüm, yazılmış olan ecellere göre cereyan etmektedir. Bu hâl, ezelde tespitli olan kesin bir durumdur ve insanın her türlü fiiline önceliği vardır. Kişilerin dünyada yaşamış olduğu ömür müddetlerine göre ezeli takdir değişmez. Bu nedenledir ki İbn Hanbel'e göre: *"İnsanların yaşamlarında ömür uzaması ve ecel müddetinin artması diye bir şey söz konusu olamaz."*²⁵

İbn Hanbel, yukarıdaki takdirli düşüncesine ek olarak, kişilerin dünya hayatında yaşayacak oldukları ecellerinin ezelde yazıldığını da kabul etmekle beraber, bize göre mutlak yazgı düşüncesiyle çelişik bir tarzda, bazı taat ve ibadetlerin de ecelleri artırdığını söylemektedir. Ancak bu artış, ezelde yazılmış olan ve kesinleşmiş bulunan hükümlerde-*Levh-i Mahfuz'daki yazıda*-değil, muallâk bırakılmış olan hükümlerde yani *Meleklerin Levhi*'inde olmaktadır. Bu kabule uygun olarak İbn Hanbel'e göre sıla-i rahim, rızık ve eceli artırır. Ona göre hadislerde bahsedilmiş olan ziyade ve noksanlığı, yani artma ve eksilme hâlini, sahih zürriyet ve ömürdeki bereket olarak anlamak gerekmektedir. Bu düşüncesine uygun olarak İbn Hanbel der ki: *"Takdir edilen ecellerde takdim ve tehir kabul edilemez. Kur'an-ı Kerim'de bu konuda deliller vardır. Ecelin değişimi Allah yazmadan önce mümkündür. Yazılıp isimlendirildikten sonra değişmesini iddia etmek küfürdür. Ezelde kesinleşmiş olan bu yazı ne artar ne de eksilir."*²⁶

İbn Hanbel, ecellerin kesinliği fikrinde kuşku uyandıracak bir şekilde, bazı hadis rivayetlerindeki ifadelerden hareketle, mutlak yazgının kabulü konusunda kanaatimizce birbiriyle tutarsız fikirler de ileri sürmektedir. Bu meyanda İbn Hanbel, *"tamamlanmış işler-*

²⁵ Louis Gardet- M. M. Anawati, *İslâm Dini İlimleri İçinde Kelâm'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler*, AÜİFD, Ankara 1981, C. XXIV, s. 613; Yavuz, *age*, s. 34; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, 686; Abdüllatif Harpûti, *Tenkihu'l-Kelâm Fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, İstanbul 1330, s. 264-265.

²⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 299, 370, 421; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl Fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mısır 1902, III, 84.

deki isteğin anlamsızlığı"²⁷ belirten bir anlayışın yanında, dua eyleminin dönüştürücü etkisini de kabul etmektedir. Nitekim o, bu düşüncesine delil olarak Hz. Peygamber'in eşlerinden birisi olan Ümmü Habibe'nin duasını örnek vermektedir. Neticede İbn Hanbel, "*Hâlbuki Ümmü Habibe'den anlıyoruz ki, bazı işler için dua etmek faydalıdır.*"²⁸ anlayışını kabul etmiş görünerek, bu konudaki haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna mukabil İbn Hanbel, müminlerin annesi Ümmü Habibe'nin yapmış olduğu duayı ezelde kazanılmış olan ecellere müdahale olarak anlayanları, Resûlullah'ın eleştirdiğini de söylemekle, ikircikli bir durum yaratmıştır denilebilir.

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki, düşünsel tutarlılık ilkesi gereği ömrün uzaması için yapılan duayı kerih gören İbn Hanbel, Levh-i Mahfuz'daki yazılanların değişmez bir karakterde olduğunu iddia ederek, Peygamberimizin bile bu isteği olumsuzladığını söylemekle kendi düşüncesini temellendirmek istemiştir.²⁹ Yukarıda belirtilmiş olduğu veçhile, ona göre ömürler ile ecellerin artmasını ifade eden her cümle ya da rivayet, değişebilir bir formda olan meleklerin sayfalarındaki yazıda oluşmakta, mutlak kesinlik arzeden Levh-i Mahfuz'daki yazılar ise, meleklerin sayfalarındaki olası bu değişimi de içerisine alarak takdir edilmektedir. Bu meyanda İbn Hanbel der ki: "*Allah'ın bilgisi uzun veya kısa ömürlü olmayı takdir etmiştir. 100 veya 80 yıl ömür sürmek orada kayıtlıdır. Ölüm ve öldürmenin çeşitleri de orada kayıtlıdır. Ölüm için birçok belirtilerden biri de katledilme-öldürülmedir.*"³⁰

Ahmet b. Hanbel'e göre kişiler için ezelde tayin ve tespit edilerek kesin bir hüküm hâline getirilmiş olan eceller, ölüm eceli olan "*ecel-i müsemma*"dır. Kişiler için kabul edilen en iyi ölüm şekli de ezeldeki bu yazıyla paralel bir şekilde eceli gelerek zamanında

²⁷ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrut 1984, s. 326; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 344-345.

²⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, II, 299.

²⁹ Ebu Ca'fer et-Tahâvî, *Akaidu't-Tahâvî*, Van 1995, s. 69; Ali el-Kârî, *age*, s.126, 220.

³⁰ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 85.

oluşan ölümdür. İbn Hanbel, klâsik Ehl-i Sünnet'in neredeyse ortak bir kabulü olan bir konuda, ana düşünce eğilimini destekleyen hatta ana gövdeyi sabitleyen açıklamalar da yapmıştır. Bu sabit algı, "eski nesillerin ömürlerinin daha uzun olduğu"na dair bir kabul üzerine inşâ edilmiştir. Günümüz biyolojik araştırmalarının kesin verileri bu kanaatin bütünüyle doğru olmadığını ortaya koysa da, tekrarlanan bir ezber olarak bu algı, uzun zamandan beri Müslüman kültüre damgasını vurmuştur denilebilir. Bahse konu edilmiş olan bu yanlış algının kaynaklık değeri olmasa da, edinilmiş bir bilgi olarak hâlen tadâvülde bulunmaktadır. İbn Hanbel de bu eğilimin tarihsel anlamda bir taşıyıcısı olmaktan sarf-ı nazar etmemiştir. Nitekim o, bu anlamda gelişme gösterir bir şekilde oluşmuş olan rivayetleri de eserinde kullanmıştır. Onun bu düşünce çizgisi aşağıdaki rivayette genel hatları ile şöylece beyan edilmiştir: "*İnsanın ömrü ve eceli bu zaman için kısa olmakla birlikte, geçmiş nesillerin ömürleri daha uzun bir zaman dilimini kapsamaktaydı.*"³¹

İnsan algısı olarak, kişisel özgürlük değerlerini ikinci plana atmakla kalmayıp, ezeli yazgı meselesinin çözümü için, öncelikli olarak rivayetleri baz alan İbn Hanbel, insanın kendi fiillerindeki mutlak sorumluluğunu geleneksel algının paralelinde açıklama yolunu seçmekle, klâsik kaderci algının daha da gelişmesine yardımcı olmuştur kanaatindeyiz. Geçmiş fikirler üzerinde kutsallık atfeden bu ezberci algının, uzun yıllardan beri Müslüman kültür üzerindeki ağırlıklı rolü devam etmektedir. Temel değer olarak ezeli yazgının varlığına iman eden bu düşünce biçimi, insanın iradî seçimlerini bile bu yazgının kullanım sahasında telakki etmiştir. Akıl ve irade gibi sorumluluk değeri yükleyen her verinin bu klâsik eğilimde bir karşılığı yoktur. Bu nedenledir ki İbn Hanbel'e göre akıl, mahdud ve mahkûm bir organdır. Kendisi norm belirleyemez. Bu algıya dayanarak İbn Hanbel, katil-maktul konusunda kişisel sorumluluğu iptal eden şu açıklamayı da yapmaktadır: "*Katil, kade- rinde takdirli olan öldürme fülünü işlediği için fülünden sorumludur.*

³¹ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 83, 107, II, 112,124, III, 156, V, 204-207, 279, VI, 141.

*Akıl bu konunun inceliğini çözemez. Zira akıl çözüm için yetersiz bir bilgi kaynağıdır*³² demektedir. Netice itibariyle bütün bu nedenlere dayalı olarak, İbn Hanbel'in ezeli yazgı konusunu açıklamak için önceliğinin rivayetler olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre âyet ve hadislerin algılanma biçimleri, dinî konuları açıklamada öncelikli bir şekilde geçiş üstünlüğüne sahiptir.

c. **İbn Hazm (ö. 1064)**. Gerçek adı, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm'dır. Endülüs'lü muhaddis, hukukçu, edebiyatçı, şair ve dilbilimci olan İbn Hazm, aynı zamanda fıkıh ve hadis ilimlerinde de otorite kabul edilmiştir. İbn Hazm, metodoloji olarak *sünnetten hüküm çıkarma* üsûlunu benimsemiş bir fâkih olarak da bilinmektedir. Hadis ashabından sayılan Zahirî ekolünün kurucu babası olarak da bilinen İbn Hazm'ın, ezeli tespit konusundaki görüşleri, genel düşünce kodları olarak içerisinde bulunmuş olduğu Ehl-i Sünnet'in fikirlerinden pek de farklı değildir. İbn Hazm, hem adı geçen ekolün kurucusu hem de rivayetlere-hadislere şeklen bağlılığı ön plana çıkarmış bir düşünür olarak, İslâm kültür tarihinde eşsiz yerini almıştır.

İbn Hazm, ezeli algı konusunda Mu'tezile'nin gerek Basra ekolüne gerekse de Bağdat ekolüne esastan eleştiriler yaparak, ecel yaklaşımları itibariyle hata ettiklerini belirtmektedir. Muhalif düşünceyi eleştirme hususunda burada durmayan İbn Hazm, kurumsal eleştiriler de yapmaktadır. Ona göre Mu'tezile düşünce okulu, homojen bir fikir topluluğu değildir. Kısmen haklılık payı olmakla birlikte İbn Hazm devamla, Mu'tezile'nin kendi aralarında birlikteliklerini sağlayamadıklarından, bu nedenle de düşüncelerinin tutarsız olduğundan bahsetmektedir. Ona göre Mu'tezile ekolü, kendi içerisinde bile düşünce birliği sağlayamamış bir ekol olarak bilinmektedir. Bu tespitini kendi düşünce eğiliminin haklılığı için bir araç olarak kullanmak isteyen İbn Hazm, maktul konusunda tartışmanın anlamsızlığını şöyle açıklamaktadır: *"Onların iddia ettikleri gibi: Maktul öldürülmeseydi öldürdü veya yaşardı yaklaşımları konusunda bile ortak bir fikir geliştirememişlerdir. Hâlbuki bu*

³² Yavuz, *age*, s. 34.

*konudaki âyetler ve o âyetleri destekleyen hadisler o kadar açıktır ki, bu hususta tartışmaları da anlamsızdır.*³³ Bu yaklaşımıyla İbn Hazm, ekol içerisindeki düşünce birlikteliğine verdiği önemi de ifade etmiş olmaktadır.

Genel olarak ezeli yazgı anlayışını, özelde ise kader ve kaza anlayışını, Yüce Allah'ın ezeli olan ilim sıfatıyla açıklama eğilimi, İbn Hazm düşüncesinde merkezi bir yaklaşım modeli olarak görülmektedir. İbn Hazm, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin insan fiillerine karşı öncelikli oluşunu kabul ettiği için, kulların fiillerinin de bu bilgi gereği ezelde takdir edilmiş olmasının normal olduğunu kabul etmektedir. O, hem kulun kendi fiilleri konusunda belli bir istitâ'aya sahip olduğunu kabul etmekte, hem de bu fiillerin ezeldeki bilgiye uygun bir şekilde Yüce Allah tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu tenakuzu istitâ'a ve fiil arasına yerleştirmiş olduğu "**kesb**" gibi kavramla açıklama yoluna giden İbn Hazm, uzlaşmacı bir karakter içeren düşünce formunu kaza ve kader inancı içerisinde ele almaktadır. Bu meyanda o, insanın özgürlüğü konusunda iki farklı uçta kabul ettiği Mu'tezile ve Cebriye'nin görüşlerini de şiddetle eleştirmiştir. Ona göre kader, ölçü demek olup, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmine göre meydana gelmiştir. Kaza da yine aynı şekilde Yüce Allah'ın ezeli olan bilgisinin doğal bir sonucudur. Bu nedenden dolayı ki ona göre "*bir kimsenin başka birisi tarafından öldürülmesi ile aşırı sıcağın kendi kendine ölmesi arasında fark yoktur.*"³⁴ Zira her ikisi de ezeli ilmin kapsama alanı içerisinde düşünülmemelidir.

Kanaatimizce İbn Hazm, geleneksel olarak *Ehl-i Sünnet Ekölü'nün* içerisinde düşmüş olduğu *düşünce formunu* gönülden benimsemiş gibidir. Nitekim o, gerek rivayetlerden, gerekse de geçmiş ulemadan miras olarak aldığı düşünce formatına uygun olarak bir taraftan ezeli yazgıyı kabul ederken, diğer taraftan da bazı taat ve ibadetin ecel ve ömrü uzattığını da ileri sürmüştür. Bize göre bütününüyle çelişik bir tasavvur şekli üzerinden tevârüs edilmiş olan

³³ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

³⁴ Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996, s. 236-237.

bu algı, ilgili düşünsel eğilimin başat bir yaklaşımı olarak karşımızda durmaktadır. Ona göre Resûl'den gelen bazı rivayetler, Mu'tezile'nin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyan ibarelerle doludur. Bu rivayetlerin açık anlamlarına dayanarak muarızlarının görüşlerini çürütmeye çalışan İbn Hazm, kanaatimizce insan eylemleri bağlamında dile getirilmiş olan ve ezeldeki tayın ve tespitin imkânsızlığını ifade eden bu rivayetleri, kendi düşünce geleneğine uygun bir şekilde yorumlamayı tercih etmiş görünmektedir.

İbn Hazm'ın da açık bir şekilde yaptığı gibi, rivayetleri ibarelerin açık manalarına yabancı olacak bir şekilde yorumlama eğilimi, gelenekselleşmiş bir algı yönlendirmesi olarak da kabul edilebilir. Nitekim bahsedilen metodoloji üzerinden atılan her adımda ilgili işlem sürecinde ortaya çıkan ürünler, kendi kabullerini desteklemek için güçlü birer done olarak görülmektedir. Bu yaklaşım tarzı giderek yaygınlaştığı içindir ki, her grup ya da şahıs için kendi lehine olan düşünceleri rivayet üzerinden tahkim etme geleneği oluşmuştur denilebilir. Bu yapı, esasında geleneğin kutsandığı bir tasavvur şekli olarak şekilci bir algılamaya da beraberinde getirmiştir. Aşağıda görüleceği gibi, bugün itibariyle elimizde bulunan ve ecelin/ömrün ezelde takdir edilmiş olduğunu ifade eden rivayet ile, sıla-ı rahim'in eceli ertelediğini ifade eden iki rivayet, temelinde birbirlerini nakzeder durumdadır. Zira bu iki rivayet arasında herhangi bir uyumdan söz etmek de doğru değildir.

Hâlbuki bu rivayetler arasında yalın anlamları itibariyle bir uyumdan değil, temel bir çelişkiden bahsedilebilir. Bütün bunlara ek olarak denilebilir ki, İbn Hazm'a göre her şey ezeli yazgının kesinleşmiş kararı ile olmakta, hatta ömür ve ecellerdeki değişimler bile bu yazgının ezeldeki hükmüne göre şekillenmiş gerçeklikler olarak durmaktadır. Bu nedenle yazgının sonradan değişiminin imkânını savunan Mu'tezile ekolü, bu düşüncesinde yanılmaktadır. Bu itibarla İbn Hazm, kendi düşüncesin destekleyen şu açıklamayı yapmıştır: "*Kim ecelini erteletmek isterse sıla-i rahim yap-sın.*"³⁵

³⁵ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

İbn Hazm, seleflerinin yolunu takip ederek ezeli yazgı konusunda Allah'ın ilminin kuşatıcı oluşunu öne çıkarmıştır. Zira geleneksel algının temeli olan bu gerekçelendirmeye göre, kulların fiilleri Yüce Allah'ın ezeli ilmi ve sonsuz kudreti içerisinde ele alınması gereken bir konudur. Bu nedenle gerek Selef gerekse de Ehl-i Hadis uleması ecel konusunda ezeli olan ilmi merkeze alarak sorunları çözmeyi denemişlerdir. Belki de sırf bu nedenle kader ve ezeli yazgı konusu insanlığın temel bir problemi olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir. İbn Hazm'a göre varlığa bir ecel takdir etmek Allah'ın ilmine müteallik olan bir konudur. Yüce Allah kişilere ecel tayin ederken ölüm şekillerini ve ölümlerinin zamanının bütün detaylarını belirterek takdir eder. Yani sonradan olacak olan değişimlerin de değişeceği *kitapta kayıtlı olarak*³⁶ ezelde belirtilmiş bir gerçekliktir. Zira ilâhî belirlenime göre, "*Kime uzun ömür verilmişse kitaptadır*"³⁷ düsturu, temel bir ilke olarak önümüzde durmaktadır. Ona göre bu ibareler bile Mu'tezile'nin bu konudaki düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaya yeter.

İbn Hazm'a göre kişinin ömrünün artması dua ve ibadetle olur. Ancak bu artış ve artışın dayandırıldığı şartlar da birbirine bağlı olarak ezelde kayıt altına alınmıştır. Kişilerin ezelde yazılmış olan bu müddete ulaşmasının sebepleri de, yine Yüce Allah'ın ezeli ilmine göre tayin ve tespitlidir. Öyle olmasaydı, Yahudilerin iddia ettikleri gibi "*bedâ*"³⁸ caiz olurdu. Çünkü Yüce Allah'ın ezeli olan bilgisinin sonradan gerçekleşen olaylarla şekillendiğini iddia et-

³⁶ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

³⁷ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

³⁸ *Bedâ* kavramı, sözlük anlamı itibariyle "zâhir olmak, açık olmak, belirtmek, görüşü değiştirmek, çöle çıkmak ve çölde yaşamak anlamlarındaki (*b-d-v*) kökünden türeyen ve sözlükte gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin görüş değiştirmesi, zâhir, açık anlamına gelen bedâ, Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişme olabileceğini ileri süren Şia fırkasına ait bir görüşün adıdır. Bu görüşe göre; Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olay daha sonra haber verdiği başka bir şekilde vuku bulabilir. Bedâ kelimesi ve türevleri Kur'an'da 26 âyette geçmektedir. Bedâ kelimesinin kullanıldığı âyetlerden bazıları şunlardır: Bakara Suresi, 2/284, En'am Suresi, 6/28, Zümer Suresi, 39/48. Bkz. İsmail Karagöz, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara 2005, s. 59-60.

mek, cahillik ve küfürdür. Yarattılmışların sonradan olan şeylerle bilgileri değişebilirse de Yaratan'ın bilgisi değişmez.³⁹

İbn Hazm, Ehl-i Hadis ekolünün düşünce seyrini aynen takip ederek, ezelde yazılmış olan eceller konusunda yeni bir şeyler söylemek yerine, eski söylemi tekrar etmekle yetinmiştir. Ömür ve ecellerdeki değişimin imkânını reddeden bu düşünce eğilimi, insanın sorumluluk ilkesini zedelediğinden dolayı Kur'anî bir fikir olarak da görülemez. Bu noktada ezeldeki yazgıyı kişisel tercihlerin önüne geçirmiş olan İbn Hazm, onun düşünce şeklini ortaya koyan her türlü rivayeti, mutlak bir delil olarak kullanma eğilimindedir. Zira düşünürümüzün fikriyatını besleyen her bildirim, öncelikli olarak hadis rivayeti şeklinde aktarıldığı için belirli bir bağlayıcılık da taşımaktadır. Kişilerin her türlü tercihini kesinkes yönlendirmesi gereken bu ifadeler, Yüce Allah'ın son Peygamberi'nden doğrudan sâdir olmuş gibi düşünüldüğü için, ilgili rivayet kültürü, sadece İbn Hazm'ın değil, onun gibi düşünen bütün Müslümanların bakışını da değiştirmiş gibidir. Ecel ve ezeli yazgı konusunda geleneksel algının paralelinde fikir serdetmiş olan İbn Hazm, mutlak takdirin önceliğini kabul ederek şöyle demektedir:

“Eceller yazılmıştır. Allah'ın katında tayin ve tespit edilmiş olarak beklemektedir. Bunun delili olarak Enam Suresinin 2. ayetini örnek olarak verebiliriz. Bu ayete göre ecellerdeki değişim, yazılmadan önce mümkün olabilirse de, yazının kesinliğinden sonra asla mümkün değildir. Takdir olayı oldu mu değişme olmaz. Ancak değişme meleklerin sayfalarında olabilir.”⁴⁰

İbn Hazm, Mu'tezile'nin “maktul” konusundaki tartışmalarını anlamsız bulmaktadır. Onun bu eleştirileri incelendiğinde görüleceği gibi İbn Hazm, yeni olan hiçbir şey söylememektedir. Ona göre kadere iman etmek icmâ ile sabittir. Bu konuda fazla konuşmayan selefin yolu daha selâmetli ve daha hikmetlidir.⁴¹ Geleneksel olarak

³⁹ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 85.

⁴⁰ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 86.

⁴¹ Murat Serdar, *İbn Hazm Ve Ulûhiyyet*, İstanbul 2010, s. 225; Tevfik Yücedoğru, *Müzakere*, agsmp, s. 342.

Ehl-i Sünnet'in klâsikleşmiş olan görüşlerini savunmayı tercih etmiş gibi görünen İbn Hazm, Mu'tezile'nin iddia etmiş olduğu gibi "maktul'un normal olarak ezelde kayıtlı olan ecelinden önce ölmediğini" ileri sürmektedir. Bu ifadesiyle o, kendisinden beklenen delillendirmeyi yapmaktan uzak durmuş, hatta eğilim olarak yaslandığı geleneksel Ehl-i Sünnet algısını desteklemekle yetinmiştir. Aynı şekilde İbn Hazm, içerisinde bulunduğu ekolün delil materyallerini aynen kullanarak,⁴² bu konudaki kesin kanaatlerini bazı Kur'an âyetleri⁴³ üzerinden temellendirmeye çalışmıştır.

Kanaatimizce İbn Hazm, geleneksel algıyı tahkim ederken üç ilke üzerinden hareket etmiştir. İlk olarak o, düşünce üretme anlamında kişisel sorumluluğu destekleyen ve de yeni olan hiçbir şey söylememiştir. İkinci olarak İbn Hazm, insan özgürlüğünü temel bir değer olarak savunan bütün ekolleri dalâletle itham etme kolaylığına düşmüştür. Üçüncü olarak İbn Hazm, selefleri gibi konjonktürel davranmakla kalmamış, muhalif düşünce olarak gördüğü Mu'tezili algının eleştirisi üzerinden kendi düşünsel yaklaşımlarını temellendirmeye çalışmıştır. Nitekim de İbn Hazm, ezeli yazgı konusundaki tartışmaların anlamsızlığı babında kendi düşüncelerini şöylece ifade etmektedir: "Katl/öldürülme olayı da bir ölüm çeşididir. Bu konudaki bir iddia 'Bu kişi/ölü, ölmeseydi ölür müydü, ölmez miydi?' şeklinde sormak gibidir. Hâlbuki maktulun ölüm illeti katledilmek olarak ezelde oluşmuş olan bir yazıdır."⁴⁴

Görülüyor ki Ehl-i Hadis ve Zâhirîler'in önde gelen âlimleri; bütünüyle ezeli yazgı düşüncesi içerisinde ele almış oldukları "kader" ve "ecel" konusunu Yüce Allah'ın ezeli olan ilmiyle bağlantılı olarak ele almayı "geleneksel bir metot" olarak benimsemişlerdir. Onlara göre bu sorunun doğru bir şekildeki çözümü, ancak bu tarzdaki bir delillendirmeye mümkün olabilir. Ezeli ilim ve ilâhî kudret insanların işleyecekleri her şeyi önceden tayin ve tespit etmiştir. Denilebilir ki onların ulaşmış oldukları bu çözümlemeden, herkesi

⁴² İbn Hazm, *İlmi'l- Kelâm âlâ Mezâhib-i Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, Kahire 1979, s. 80.

⁴³ Al-i İmrân Suresi, 3/145, 154, Yunus Suresi, 10/ 49.

⁴⁴ İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, III, 84.

tatmin eden genel geçer bir çözüm çıkmamış, süreç içerisinde sorunun daha karmaşık hâle gelmiş olması gibi yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Zira bu kaderci anlayışın bizatihi kendisi çözümün bir parçası olacağı yerde, sorunun bir parçası olarak yüz yıllardır varlığını sürdürmektedir. Kanaatimizce insan aklının onaylayabileceği ve kişisel sorumluluğun öne çıkarıldığı bir çözüm şekli, sorunun çözümünde anahtar rol oynayacaktır.

Yukarıda ana eksenini vermiş olduğumuz açıklamalar, geleneksel dinî eğilimleri desteklemek suretiyle, kişisel özgürlük problemini daha da anlaşılmasız bir hâle getirmiştir denilebilir. Zira bu izâh tarzı, Yüce Allah'ın bazı sıfatlarını da işin içine sokmakla, kadim sorunu doğru bir şekilde ortaya koymak şöyle dursun, daha da katmerleştirerek problemin çözümünü imkânsız bir şekle büründürmüştür. Netice olarak denilebilir ki, ezeli yazgı konusunda Ehl-i Hadis ekolü başta olmak üzere genel itibariyle Sünnî düşünce, kişisel sorumluluğa vurgu yapan mâkul bir çözüm üretmekten ziyâde, Yüce Allah'ı tenzih etme endişesinden hareket ettiği için, insanlığın lehine olan bir çözüm üretememiştir. Sonuçta ise bu mantık, bilinen ezberleri tekrardan kurtulamamış ve ibreyi insan sorumluluğu aleyhine döndürmüştür. Bu nedendir ki onların çözüm önerisi adı altında ileri sürmüş oldukları her türlü görüş, Kur'an'ın ifade etmiş olduğu *sorumlu insan* anlayışıyla uyumlu bir nitelikte değildir.

II- SELEFİYYE VE ECEL DÜŞÜNCESİ

Çağımız Müslümanının İslâm algısında önemli izler bırakmış olan bir eğilim de selef düşünce sistemidir. Bu düşünce modeli, bugün itibariyle de etkinliğini sürdürmektedir. Zaman zaman şiddetle iç içe anılır olsa da netice de bu fikrî eğilim, esas itibariyle naslara yaklaşım farklarından ortaya çıkmış kadim bir düşünce modeli olarak bilinir.⁴⁵ Bu noktada adı geçen düşünce eğiliminin

⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Hadis Tedkikleri*, Ankara 1969, II, 18. Müslüman gelenek içerisinde etkin bir tasavvur şekli olarak neşvünema bulmuş olan ve “*Selef düşünce modeli*” adı verilen bu eğilimin, yalnızca olumlu algılarından bahsedilemez. Bu düşüncenin Müslüman halk nezdinde negatif algıları da var-

bütünüyle homojen bir yapı arzetmediği, kendi içerisinde çok farklı eğilimleri de barındırdığını söylemeliyiz. İslâm kültür coğrafyasında yapılacak olan küçük bir zihni yolculuk, bu değerlendirmenin haklılığını da ortaya koyacaktır.

Selef düşüncesinde mevcut olan ezeli yazgı anlayışını sahih bir şekilde takip edebilmek için, öncelikli olarak ekolün düşünsel çizgisini ortaya koymuş olan büyük düşünürlerinden hareket etmek gerektiği kanaatindeyiz. Bu itibarla Selefiyye denilince akla ilk gelen şahıslar olan Ebu Ca'fer et-Tahâvî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin düşüncelerini bilebilmek, ekolün ezeli yazgı konusundaki fikrî serencâmı hakkında bizlere yeterli ipuçlarını verecektir. Zira düşünce okulları, onları sosyal hayatta daha da görünür hâle getiren ilim adamlarının fikirleri üzerinden müntesiplerine ulaşırlar. Bu süreç, aynı zamanda fikrî kabullerin benimsenmesini de kolaylaştırmaktadır. Hatta bu eğilim sayesinde kişilerin sosyo-kültürel anlamda önemli bir meşruiyet sağladıkları da söylenebilir. Öyle ki ekol bazında tercih edilen görüşlerin, ekol içerisindeki etkin şahıslar üzerinden temellendirilmesi işlemi, halkın din anlayışının teşekkülünde güçlü bir dayanak noktası olarak kabul edilmektedir.

İslâm kültür tarihi içerisinde Selefiyye Ekolü denilince, genellikle akla ilk gelen şey: "Resûlullah, sahabe ve tâbiun'un yollarını ve mezheplerini benimseyip onlar gibi düşünmeye çalışan ve onların söz ve uygulamalarını akli kıyaslamaların dışında tutarak, geçmişteki tecrübeleri esas kabul eden bir kısım İslâm bilginleri"⁴⁶ anlaşılmaktadır. Bu noktada denilebilir ki, ekolün ilkeleri ve zihni eği-

dir. Kanaatimizce bunlardan birisi ve de etkinlik olarak başlıcası, Hz. Peygamber'den kendilerine ulaşmış olduğunu ileri sürmüş oldukları çeşitli rivayetlerin kutsanması eğilimi olduğu gibi, bir diğeri de kutsallık atfettikleri atalarının fikrî duruşlarının körü körüne taklitçisi konumunda kalmalarıdır. Bu eğilimin doğru bir yaklaşım olduğu ileri sürülemez. Çünkü her nesil, geçmiş üzerinden böyle bir kabullenme içerisine girerse, değişim ve dönüşümün gerekliliğinden bahsedilemez. Eğer onların ve hepimizin ataları olan ilk Müslümanlar, eğer geçmişte kutsanmış olsalardı, İslâm asla ortaya çıkamazdı. Tıpkı bizim atalarımız olan Türklerin İslâm'ı kabul edişlerinde kendi geleneklerini terk edebilme cesaretini göstermiş olmaları gibi.

⁴⁶ Nureddin Sabûnî, *Mâturidiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 212; A. Sami en-Neşşâr, *Akaidu's-Selef*, Mısır 1971, ss. 28-30.

limleri üzerinden daha geniş bir perspektifle farklı tanımlamalar da yapılmıştır. Nitekim ilgili temelleri dikkate alarak yeni bir açıklama yapacak olursak, inanç tarihimizde etkin bir yerde duran Selefiye Ekolü'nu şöylece ifade edebiliriz: "Sıfatıyye ve Eseriyye de denilen Selefiyye, iman esaslarıyla ilgili konularda âyet ve hadislerle bildirilenlerle yetinip, müteşâbihler de dâhil aynen kabul edip, teşbih ve teccime düşmeyen, te'vil yolunu da tercih etmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur."⁴⁷ Bugün itibariyle İslâm düşünce geleneğinin klâsikleşmiş bir fikrî eğilimi olan bu okul, dinî konulardaki tasavvur şekli olarak bütünüyle kelâm disiplini içerisinde ele alınmaktadır. Çünkü adı geçen okulun temel düşünce araçları, kelâmî tartışmalar üzerinde teşekkül ettiği görülmektedir. Bu yönüyle selef akidesi, daha çok müteahhirûn âlimler zamanında sistemleşme imkânını bulabilmiş bir ekoldür. En önemli şahsiyetleri ise Ebu Ca'fer et-Tahâvî (ö. 933), Takıyyuddin İbn Teymiye (ö. 1328), İbn Kayyim el -Cevziyye (ö. 1350), İbnu'l-Vezir (ö. 1436) ve Şevkânî (ö. 1834)' dir.

a. Tahâvî (ö. 933). Asıl adı, *Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed olan Tahâvî*, itikâdî anlamda Selef düşüncesi içerisinde yer almakla beraber, amelî olarak Hanefî Mezhebi'nin büyük bir fıkıh âlimi olarak da bilinmektedir. Ebu Ca'fer et- Tahâvî, düşünce hayatı içerisinde farklı dinsel eğilimlere sahip olmuş bir kişilik olarak da bilinir. Onun *el-Akidetü't-Tahâviyye* adlı akaid risâlesi, hacim itibariyle küçük bir eser olmasına karşın, etkinlik olarak ebatlarının aksine büyük bir şöhret kazanmıştır.

Tahâvî, amelî mezhep olarak önceleri Şafî Mezhebi'nin görüşlerine yakın durmakta iken, daha sonra Hanefî Mezhebi'nin görüşlerini kendisine daha yakın buluştur. Selef akidesini benimsemiş olan Tahâvî, Ehl-i Sünnet inancının tahkim edilmesi sürecinde büyük bir görev yapmış ve düşünsel muarızları olan Mu'tezile ve Mücessime'ye karşı fikrî anlamda mücadele içerisinde bulunmuş-

⁴⁷ Gazâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm*, İzmir 1987, s. 34; Bağdâdî, *age*, 285-286; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul 1304, s. 78; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî*, İstanbul 1991, s. 28; Harputî, *age*, s. 264-265; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1991, s. 50-51.

tur. Bulunmuş olduğu düşünce akımının genel eğilimiyle uyumlu bir şekilde, meâlen; “*sahih kavil neredeyse kendisinin orada olduğunu*”⁴⁸ söyleyen İmam Tahâvî, Selef düşüncesinin yaygınlaşmasında öncü rol oynamış önemli bir âlim olarak da bilinmektedir. Hadis ilimleri konusunda ise üstad olarak “hafız”⁴⁹ mesabesinde olan İmam Tahâvî, çağdaşı olan düşünürlerden Mâtürîdî ve Eş'arî'den farklı olarak, amelde Hanefî, itikâdî konularda ise Selef akidesini takip etmekle düşünsel çizgideki farklılığını ortaya koymuştur.

Tahâvî, ezeli yazgı konusunda geleneksel mezhebî argümanları kullanarak, kendi düşüncesini seleflerinin düşünceleriyle uyumlu bir hâle de getirmiştir. Bu nedenle o, “*ezelde tayin ve tespit edilmiş olan kader inancı*”nı gönülden benimsemiş görünmektedir. Aynı şekilde Tahâvî, ezeli yazgı düşüncesinin merkezinde yer almış olan, “*ecellerin ezelde takdir edilmiş olduğu*” anlayışını da çeşitli rivayetler bağlamında, geleneksel kader algısı üzerinden işlemektedir. Buna ilaveten Tahâvî, ait olduğu mezhebin düşünce eğilimine uygun olarak temerküz etmiş olduğu kişisel eğilimini de, Yüce Allah'ın “kudret” ve “ilim” sıfatlarının ezeldeki takdirlerine göre yorumlamaktadır. Ona göre bu takdirli süreç, şu iki ezeli aşamaya uygun olarak gerçekleşmiştir: “*Yüce Allah kudretle takdir etti ve kulların ecellerini ilmine uygun olarak tespit etti.*”⁵⁰

Tahâvî, selef akidesiyle paralellik arzeder şekilde ezelde takdir edilmiş olan kader kavramıyla beraber ele aldığı ecel kavramını da yine ezeldeki tespite uygun olarak “*değişmezlik ilkesi*” içerisinde

⁴⁸ Tahâvî, *el-Akidetu't-Tahâviyye*, s. 6; Ali Nar, *Âkidet'üt-Tahâviyye*, Akâid Risâleleri içinde, İstanbul, 1998, s. 85.

⁴⁹ Hafız: “Hadis ilmiyle meşgul olanlardan yüz bin hadisi metin ve senedleriyle birlikte hıfzetmiş, senedlerde zikredilen şahısların tercüme-i hâllerini, kendilerine güvenilip güvenilmeyeceğini-cerh ve ta'dil-nokta-i nazarından halleriyle tanıyan muhaddise hafız denmektedir.” Bkz. M. Kemal Atik, Ali Bardakoğlu, Celal Kırca, Selahattin Polat, Ali Toksarı, İslamî Kavramlar, Ankara 1997, s. 275.

⁵⁰ Tahâvî, *el-Akidetu't-Tahâviyye*, s. 2; Muhammed el-Humeyyis, *Tahâvî Akâid Şerhi*, İstanbul 1994, s. 34-35; İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu Akidetu't-Tahâvî*, Beyrut 1988, s. 142; Arif Aytekin, *Tahâvî Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul 1996, s. 217; W. Montgomery Watt, *Hür İrade ve Kader*, İstanbul 1996, s. 187.

açıklama cihetine gitmiştir. Bu anlayışa göre, ezelde kullar için takdir edilmiş olan eceller, dünya hayatındaki fiillerle kesin kes değişmez bir yapıda var edilmişlerdir. O nedenledir ki Tahâvî de, artık geleneksel bir model hâline gelmiş olan bir yaklaşımla, kişisel görüşlerinin doğruluğunu ispat için bazı Kur'an ayetlerini de delil olarak kullanmıştır.⁵¹ Bu klâsik metodun çeşitli konularda görüş serdeden âlimler için güvenlik sağlayan bir çatı oluşturduğu da bilinen bir husustur. Başka bir deyişle bu metot, ulema için bir sığınak mesabesinde de algılanmıştır.

Selef akâidesinin kurucu şahsiyeti ve önderlerinden sayılabilecek olan İmam Tahâvî'nin ecel düşüncesi, geleneksel yazgı anlayışının merkezinde yer almakta olan "ezeli takdir" olgusunun bütün değerlerini içerisinde taşımaktadır denilebilir. İnsan hayatını ilgilen diren her şey, ezeldeki ilmin kapsayıcılığının dışında ele alınamaz. O yüzdendir ki insanın dünya üzerindeki kalışı olan ömrü de ezeldeki kesin bilgiye uygun olarak işlemektedir. Bu tespitten hareketle, gelinen bu aşamada onun ecel düşüncesini bütün açıklığıyla ortaya koyan şu alıntıyı örnek olarak verebiliriz: *"Ecel, tayin olunan zaman ve süre" demektir. Ecel bir şey için konulmuş olan 'müddet'tir. Bu kesin bir emirdir. İnsanın hayatının eceli ise, insan hayatı için –ezelde- tayin edilmiş belli bir süredir. Bu süre ileri de alınamaz geri de bırakılamaz.*⁵²

İmam Tahâvî, inanç konularını temellendirirken, genel olarak mezhebin bilinen metodolojisinden hareket etmekle yetinmemiş, kişisel kabullerine kaynak teşkil etmesi için hadis rivayetlerinden de yeterince yararlanmıştı. Bu meyanda o, ezeldeki ilme göre tespit edilmiş olan ecellerin ertelenmesinin imkânsızlığını ispat etmek için, Resûlullah ve eşi Ümmü Habibe arasında geçen şu konuşmayı, sahip olduğu Selef düşüncesinin tasdiki için güçlü bir nakli delil olarak sunmaktadır:

⁵¹ Bakara Suresi, 2/143, En'âm Suresi, 6/2, Yunus Suresi, 10/49, Nahl Suresi,16/61, Fâtır Suresi, 35/11.

⁵² Tahâvî, *Akaid*, s. 4; Aytakin, *age*, s. 213.

*“Ümmü Habibe: ‘Ey Allah’ım beni, eşim Resûlullah, babam Ebu Süfyan ve kardeşim Muaviye ile hoşnut kıl, iyi geçindir’ diye dua edince, bunu duyan Resûlullah, ‘Sen konulmuş eceller, taksim edilmiş rızıklar, sayılı günler hakkında Allah’tan bir şey mi istedin? Hiçbir şey ecelden önce olamaz, hiçbir şey de ondan geri kalmaz. Sen, kabir ve cehennem azabından seni affetmesini isteseydin, bu daha iyi ve faydalı olurdu’, buyurdu.”*⁵³

Yukarıdaki hadis rivayetini genel anlamda Selefî düşünce eğilimi paralelinde değerlendiren Tahâvî, ilgili hadis metninde geçen Resûl ifadesini, ezelde yazılmış olan kader inancı için değişmez bir esas olarak kabul etmektedir. Bu nedenledir ki düşünürümüz, ilgili hadis metnindeki Resul beyanlarını, Sünnî akâidini oluşturmakta temel bir değer olarak görmekle kalmamış, hatta ezelde yazılmış olan eceller konusunda kendi fikrî geleneğinin genel tespitlerini sabitleme arzusunu da ön plana çıkarmıştır. Bu hâliyle de Tahâvî, Selefîye iman düşüncesi içerisinde güçlü bir yere oturmaktadır. Netice itibariyle o, rivayetleri baz alarak oluşturduğu kişisel düşüncesini şöyle açıklama yoluna gitmiştir: *“Bu hadise göre her şey takdirli olmakla birlikte, ecel vakti için takdim ve te’hir imkânsızdır. İnsan ancak bu haberin bildirdiğine uymak zorundadır.”*⁵⁴

İmam Tahâvî, kişisel sorumlulukla doğrudan ilgili olan maktul konusunu da selefleri gibi Yüce Allah’ın *ezeli olan ilmi* ile bağlantılı olarak ele almıştır. Tahâvî, saniyen ezeli ilim dairesi içerisinde ele almış olduğu bu meseleyi, kişisel sorumluluğu dışlayıcı bir tarzda açıklama cihetine yönelerek, insanın iradeli yapıp etmelerini bile ezeli yazgı düşüncesine uygun bir format içerisinde sunumunu yapmıştır. Ona göre: *“Kişilerin ölümü, ölüm sebeplerini yaratan Yüce Allah’ın bildiği ve takdir ettiği nedenlere bağlı olarak gerçekleşir. Bunun için maktul, kendisi için ezelde takdir edilen eceline göre ölmüştür.”*⁵⁵ Tahâvî, klâsik kader algısının bütün formlarını içeri-

⁵³ İbn Hanbel, *Müsned*, I, 390, 413, 432, 445, 446.

⁵⁴ İbn Ebi’l-İzz, *age*, s. 141-142.

⁵⁵ İbn Ebi’l-İzz, *age*, s. 142.

sinde barındıran kişisel düşüncesini ifade ederken bu noktada kalmamış, kaderci bir içerik taşıyan açıklamalarına şöyle devam etmiştir: *“Bu takdirde iki ecel fikri batıl, ecelin kesilmesi fikri ise imkânsızdır. Ecelin kesildiğini kabul etmek, Allah için cehalet ve O’nun ezeli ilminde olacak olan bir değişmeye inanmak olur ki bunu kabul edemeyiz. Onun için Allah herkese ezelde bir ecel tayin etti ve ne şekilde öleceğini de bildirdi. Katilin cezalandırılmasındaki sebep ise, o fiili tercih etmesinden dolayıdır.”*⁵⁶ Kanaatimizce bu izâh tarzı, sorumlu insan algısına bir nebze olsun yarar sağlamak şöyle dursun, Ehl-i Sünnet’in klâsik görüşünün tahkim edilmesine yardımcı olmaktan öte bir işlev görmemiştir.

Ebu Ca’fer et-Tahâvî, ömürlerin ziyade ve noksanlığı konusunda da ait olduğu düşünce okulunun temel argümanlarını kullanmaktadır. Onun düşüncesine göre, eceller konusunda ezeli takdir belirleyici bir etmen ise, aynı kesinlikli hâl, ömür konusunda da belirleyici bir karakter taşımaktadır. Mamafih Tahâvî, eceller konusundaki mutlak kesinliği esnetici fikirler de öne sürmektedir. Nitekim o, eceller hususunda ezeli takdirin esas olduğunu kabul etmekle beraber, *“dua”* ve *“sıla-i rahim”* gibi bazı fiillerin ömür artırıcı etkisini de kabul etmektedir. İlk bakışta kişisel sorumluluk değerlerini öne çıkarır bir düşünce gibi görülen bu durum, Tahâvî’nin olası bu artışın da ezelde *“olacağı şekilde”* takdir edildiğini söylemesiyle yine takdirli bir sahaya indirgenmektedir. Bu meyanda onun açıklamalarının temel yargı cümlesi şudur: *“Uzun ömür, ezelde tespit sebebidir. Allah Teâlâ der ki, kişi şu şunu şunu yapacak, ömrü uzun olacak.”*⁵⁷

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki ona göre, Yüce Allah uzun ömür sebeplerini de ezelde tayin ve takdir etmiştir. Sonradan oluşan bu artışlar da kişiye ezelde kader olarak yazılmıştır. Bu çıkarımlara bütünüyle uygun olarak İmam Tahâvî, uzun ömür dileminin gereksiz olduğu hususunda şöyle bir mantık yürüterek neticeye ulaşmaktadır: *“Peki bu konuda dua gerekli midir sorusunun ge-*

⁵⁶ İbn Ebi'l-İzz, *age*, s. 142-143.

⁵⁷ İbn Ebi'l-İzz, *age*, s. 143.

çersiz olduğunu Peygamberimiz, Mü'minlerin annesi Ümmü Habibe'nin duasına verdiği cevapla ortaya koymuştur. Zira ecel ve ömür ezelde tespitli olan bir şeydir. Dünya hayatında kişilerin yaşayacakları ömürler, ezeli bilgiye dayalı olarak tespit edilerek kayıt altına alınmıştır. Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Habibe'ye müdahalesinden anlıyoruz ki, ezelde tespit edilmiş olan ecel ve ömürler karşısında uzun ömür dilekleri-duası boş bir uğraştan öte bir şey değildir.⁵⁸ Nitekim de Tahâvî'ye göre kişilerin ezelde takdir edilmiş olan ölüm zamanları ile ölüm şekilleri, *Levh-iMahfuz* ve *Ümmü'l-Kitap*'ta yazılmış olan temel bir gerçekliktir.⁵⁹ Bu nedenle dua, ancak ezelde kayıtlı olan iki şeyden birini tercih etmede kullanılabilir. Onun düşüncesine göre, meleklerin sayfalarındaki yazılarda artma ve eksilme mümkün olduğundan,⁶⁰ dua da ancak bu sayfalardaki yazılar için gerçekçi bir tercih olabilir.

Tahâvî, yukarıda detayları verildiği veçhile, ömrün kesin tespitli olmasını bildiren âyetlere karşın, bazı hadislerin ömür artırıcı olan bildirimlerini ise "müskil" olarak görmektedir. Takiben de bu müskilden kurtulmak için, ilgili hadis rivayetlerini te'vil ederek, klâsik Sünnî anlayışa uygun bir formatta ele almayı yeğlemiştir. Onun bu zihni işleminden geçtikten sonra ortaya çıkmış olan ifadeler, şu şekildeki bir yorum içeriğine dayanmaktadır: "Allah Teâlâ, bir insanı yaratırken şu iyiliği yaparsa, ömrü şu kadar, yapmazsa bu kadardır" demektedir. Kişi, sadakayı vererek kendisine isabet edecek olan belayı defetmiştir, şeklinde yazar. Öyleyse kulun iyilik etmesi veya duada bulunması sebebiyle ömrünün artması veya belanın def olması, bunların sonradan olan değişimlerin aksine *Levh-i Mahfuz*'da, ezelde tespit edilen hususlardandır. Bu tespitler değişikliğe uğrayacak değildir.⁶¹

Tahâvî, klâsik anlayışın temel umdelerini içselleştirdiği izâhat modeliyle, ömürlerdeki muhtemel artış ve eksilmenin de olacağı şekilleriyle ezelde kayıtlı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre

⁵⁸ İbn Ebi'l-İzz, *age*, s. 143-144.

⁵⁹ Fâtır Suresi, 35/11, Ra'd Suresi, 13/38-39.

⁶⁰ Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, IV, 170; İbn Ebi'l-İzz, *age*, ss. 143-145.

⁶¹ Tahâvî, *Müşkilü'l-Âsâr*, IV, 169-170.

ezeldeki takdir, dünyada sonradan olacak olan bütün değişiklikleri de kapsamaktadır. Görüldüğü kadarıyla Tahâvî, kendi ifadesine göre müşkil kabul ettiği bir sorunu çözmek için âyetlere verdiği anlamlarla, sorunu çözmek şöyle dursun, daha da müşkil bir hâle sokmaktadır. Eğer onun düşünce dizgesinde “*kader, ecel ve ölüm, ezelde tespitli bir durumdur ve asla değişmez*” ise, bu konuda ziyade ve noksanın olduğunu savunan hadis rivayetlerinin olduğunu iddia etmek, kelimenin tam anlamıyla hakikaten müşkil bir durumdur. Çünkü mevcut hadis rivayetleri, Kur’an’ın bildirmiş olduğu gerçekliklerin başında gelen *sorumluluğun şahsiliği ilkesiyle* çelişik bir durum arz etmektedir. Yaşayan Kur’an olan bir Peygamber, bu çelişkinin kaynağı olamayacağına göre, eldeki verilerin bireysel sorumluluk ilkesi gereği yeniden değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Genelde *Selef Ekolü*, özelde ise *Ebu Ca’fer et-Tahâvî* için söylenecek şey kanaatimizce şudur: *Onların bu izâh tarzıyladır ki Yüce Allah, yorumcuların kendinden menkul cehl ve değişimden korunma hassasiyeti uğruna, hayatın normal akışının bütünüyle dışarısına çıkarılmakta ve hiç de âdil olmayan bir şekilde tek taraflı olarak insanın geleceğini belirlediği ifade edilmektedir. Bu anlayışın temel yaklaşımına göre, beşerî hayatın olası bütün bölümlerinden sorumlu oluşun temeli olan ‘kişisel irade değeri’ ise tamamen yok sayılmaktadır. Onların ileri sürmüş oldukları bu çözüm şekli, bireyin kendi irâdî eylemlerinden sorumlu olan bir varlık olmasını iptal etmekle kalmaz, Yaraticısıyla ezelde sorunlu bir varlık oluşunu da iktiza eder. Bu sonucun mecburen hâsıl olduğunu iddia etmek ise, Kur’an’ın temel felsefesi olan suç-ceza dengesi ilkesiyle uyumsuz bir karakter içermektedir.*

b. İbn Teymiyye (ö. 1328). Harran doğumlu olan Takıyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, gerek te’lifâtıyla, gerekse de fikrî celâdetiyle, günümüz Müslümanlarından bir kısmının-özellikle Vahhabilerin-İslâm algısının şekillenmesinde büyük rol oynamış etkin bir âlim olarak bilinmektedir. *Selefiyye-Ehl-i Hadis* anlayışının en önemli temsilcilerinden birisi olarak kabul edilen İbn Teymiyye’nin düşünsel etkisi, kültür coğrafyamızda hâlâ etkin bir anlayış olarak varlığını devam ettirmektedir. Büyük bir fâkih ve muhaddis olarak

da bilinen İbn Teymiyye, aynı zamanda kendisinden sonra gelen pek çok âlim ve ilmî geleneği de etkileyen önemli bir düşünce adamıdır.

İbn Teymiyye, farklı alanlardaki vukûfiyeti ve te'lif etmiş olduğu eserlerin çeşitliliği açısından düşünce dünyası çok geniş olan bir ilim adamı olarak da tanınmıştır. Bu itibardır ki o, gerek İslâm kültür hayatı içerisinde, gerekse de özellikle bölgesel olarak Müslüman tasavvurun şekillenmesinde son derece etkili olan farklı yorumlarda bulunmuştur. Günümüzde ilgili coğrafyada onun dinî yorumlarına dayalı olarak kurulan bazı düşünce okulları ve siyasî oluşumların varlığı,⁶² özellikle de İbn Arâbi düşüncesini merkeze alarak yaptığı tasavvuf eleştirileri, kendisinden sonraki yüz yıllarda bile etkisini sürdürdüğünün bir işareti olarak kabul edilebilir. İbn Teymiyye aynı düşünce metoduyla Eş'ariliği de eleştirmiştir. Bu nedenle Eş'ari olan idareciler tarafından hapsedilmiş ve de cezalandırılmıştır. İbn Teymiyye, düşünce hayatı süresince yalnızca ilim adamı olarak kalmamış, aynı zamanda Müslümanların siyasî olarak bilinçlenmelerine de aksiyon bazında katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte o, ülkesinin işgali sırasında bir savaşçı gibi Moğol istilasına karşı mücadele de etmiştir.

İlmî metodunu yerleştirirken, başta felsefe olmak üzere, akıl ve mantıkla ilgili konulardan mümkün olduğunca kaçınmayı tercih etmiş olan İbn Teymiyye, rivayetlerin huzur verici izleğinde yürümeyi kendisi için daha güvenli bir yol olarak görmüştür. Onun çağlar boyu hâlâ etkisini sürdürmüş olan Sûfizm tenkidi, temelinde bir metodoloji eleştirisi iken, bu tartışmaya siyasîlerin de müdâhil olması neticesinde, tartışma ilmî niteliğini kaybetmiş ve siyasî saflaşmalara kaynaklık eder bir tarza dönüştürülmüştür. Bu nedendir ki İbn Teymiyye, sûfi düşüncenin yanında duran siyasî

⁶² Günümüzde bile etkin bir dinsel yorum olarak varlığını sürdüren "Vahhabilik" eğilimi, bütünüyle olmasa da onun dinî anlayışı ile bu anlayışın geliştirmiş olduğu siyasî temeller üzerinde tesis edilmiş gibidir. İbn Teymiyye'nin atmış olduğu dinî ve siyasî temeller, bugün itibarıyla Suudi Arabistan devleti üzerinde büyük bir etkinliğe sahiptir. O yüzden de ilgili devlet, İbn Teymiyye'nin dinsel görüşlerinin başlıca etkinlik sahası olarak görülebilir.

otoriteler tarafından cezalandırılmış ve nihayetinde kendisini Şam hâkimlerinde bulmuştur. İbn Teymiyye, uzun süre yaşadığı Şam'da öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte Eş'ariliğin hâkim olduğu VII/XIII. yüzyılda hem bu düşüncenin hem de siyasilerin rağbet ettiği tasavvuf anlayışının önemli muhaliflerinden idi. O, Eş'ariliğin *Sünnî* olan genel çerçevesine karşı çıkarak, *Selef* akidesini canlandırma yolunu seçmiştir. İbn Teymiyye'nin Eş'arilik eleştirisi, temel paradigmalardan oluşan bir sistem eleştirisi olarak bilinir. Nitekim onun Eş'arilik eleştirisi, düşünce temelli tenkitler olup, salt eleştiri olarak kalmamış, sistem itibarıyla tenkide tâbi tuttuğu mezhebin geçerliliğine yapılan itirazları da içermektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, muhaliflerinden kalan fikrî boşluklar için kitabı esas alan düzenlemelere de gitmiştir.⁶³

Selef akidesinin önemli düşünürlerinden ve kuramcılarında birisi olan İbn Teymiyye, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile arasındaki tartışmalarda, kendisine daha yakın bulunduğu Ehl-i Sünnet tarafını haklı görmektedir. İbn Teymiyye, akide konusunda ise, klâsik kelâm ulemasından "*mütekellimûn*"un ilmî metoduna dayalı gelişen tezlerinin daha doğru olduğunu düşünmektedir. Güçlü muhakemeye sahip bir selef âlimi olarak da bilinen İbn Teymiyye, dinî konulardaki düşüncelerini temellendirirken, ekser selef âliminin yaptığı aksine olarak, yalnızca Kitap ve Sünnet'ten yararlanma yolunu seçmemiş, bilâkis geçmiş ulemanın ilmî birikimlerinden de faydalanma yolunu tercih etmiştir. İbn Teymiyye'nin metod olarak başvurmuş olduğu "*kendi düşüncelerine geçmiş ulemadan destek arama yolu*", Selef düşünce geleneğinde pek de tercih edilen bir metod değildir. Bu nedenle daha sonraki dönemlerde İbn Teymiyye'nin bu tercihi dikkate almayan ve bu grubun içerisinden kabul edilen bazı Selef âlimleri, onun bu metodundan sarfı nazar ederek, sahip oldukları düşünceleri ispat etmek için klâsik model-

⁶³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1986, s. 126.

leri olan yalnızca “rivayetler üzerinden doğrulama”⁶⁴ metodunu sıklıkla kullanmışlardır.

İbn Teymiyye ezeli yazgı bağlamında ele almış olduğu ecel kavramını açıklarken, selef âlimleri gibi öncelikle kelime anlamlarını vermek suretiyle klâsik metodu takip etmiştir denilebilir. Ona göre “ecel” terimi, kelime anlamı itibariyle ‘*bir şeyin sonu*’ anlamına gelmektedir.⁶⁵ Geleneksel algıya da uygun olarak kurgulanmış olan İbn Teymiyye’nin ezeli yazgı terminolojisinde, ‘*her hangi bir şeyin ömrünün sonu*’ olan ecel, ‘*hayat müddeti*’nin sonu olan ‘ölüm’ ile yakın irtibatlı bir terimdir. Onun kavramsallaştırmasına göre “ömür” terimi ise, yaşanılmış veya yaşanılacak olan ‘*hayat müddeti*’ olursa, “ecel” de yaşanılmış veya yaşanılacak olan bu ‘*sürenin sonu*’⁶⁶ olmuş olmaktadır.

Müslüman kültürde baskın bir anlayışa tekabül eden ve bizim de kaderci anlayış dediğimiz ‘*ezelde tayin ve tespit edilmiş olan kader*’ düşüncesi, zaman içerisinde değişmez bir inanç umdesi hâline de getirilmiştir. Ezeli yazgı anlayışının baskın niteliğiyle beraber gelenekselleşmiş olan bu algı formu, yol boyunca İslâmî tasavvurun şekillenmesinde etkin bir rol de oynamış gibidir. Hatta sadece dinî metinlerde değil, yazınsal ürünlerimizde de “kaderci” bir içerikte bahsedilmiş olan bu algı, klâsik anlamda ezeldeki yazıyı kabul eden bir kaderci anlayışı da beraberinde getirmiştir. Artık kader kavramı, oluşturulan yeni formatın içeriğine uygun bir şekilde, ezeldeki tayin ve tespiti kabul eder bir mahiyette kurgulanmış olan terimsel oluşum sürecini de deruhte eder bir tarzda ifade edilmiştir. Bu nedendir ki ezeli yazgı düşüncesiyle aynı bağlamda gelişmiş olan “*ecel algısı*”, geleneksel kültürdeki bu zihinsel formun dışında anlaşılammıştır. Hâlihazır ecel algımız ise, benzer kavrayış şekliyle beraber gelişen ve de kader algısıyla paralel bir tartışma içeriğine uygun olarak, genellikle “*maktul*” olayı etrafında

⁶⁴ Gardet- Anawati, *age*, s. 613; Bestami Özyürür, *İbn Teymiyye'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmi Görüşleri*, Urfa 1998, s. 75.

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul- Fetâvâ*, Riyad 1382, VIII, 516.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul- Fetâvâ*, VIII, 516.

örülmüştür. Dahası bu eğilim, süreç içerisinde ilgili yaklaşımı tanımlayan etkin bir düşünce modeli şeklinde içeriklendirilmiştir.

Görüldüğü kadarıyla bu klâsik algı, yüzyıllar içerisinde toplumsal bellekte etkin bir yere de oturmuştur. Hatta ezeldeki yazgının mutlaklığı üzerinden işleyen bir insan tasavvuru da ortaya çıkmıştır. Süreç içerisinde kalıcı bir zihniyete de dönüşen bu algı sayesinde, beşer fiillerinin daimî olarak tespit edildiği düşüncesi kökleşmiş gibidir. Öyle ki bu eğilim, insan eylemlerinin mutlak manada kesinleşmiş olduğu anlayışını da besleyerek, bir yönüyle insan özgürlüğü tartışması seviyesine indirgenememiştir. Keza bu eğilim, tartışma süreci boyunca kadercî düşünce metodunun vazgeçilmez bir gelenek hâline dönüşmesine de büyük katkılarda bulunmuştur denilebilir. Kanaatimizce geleneksel yazgı tartışmasının, yapıldığı platform itibariyle, kişisel özgürlüğe doğru evrilmesi pek de mümkün görünmemektedir. Tartışmanın insanî boyutunu yakalayabilmek için öncelikli olarak yapılması gereken şey, ezeli yazgı konusunun ilâhî sınırlarda değil, *insanî-beşerî* sınırlarda ele alınmasının gereğidir. İşte o zamandır ki bu kadîm sorun, beşerî boyutu da ilgilendiren bir mekanizma ile çözüme kavuşturulabilir.

İslâm kültür tarihi içerisinde kader ve ecel bağlamında icra edilen çözümlerlerin büyük bir kısmı, esas itibariyle Mu'tezile'nin aynı konudaki düşüncelerinin eleştirisine bir katkı olması hasebiyle ifade edilmiştir. Bu yüzden yapılmış olan çözümlerlerin büyük bir kısmı, temel algı olarak, muhalif bir unsur taşımaktadır denilebilir. Zira Mu'tezilî düşüncenin esaslı bir muarızı sayılabilecek olan İbn Teymiyye'nin yaklaşımları da bu eğilimden vâreste değildir. Mamafih İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri de, fikrî yapılanmasında selefi gibi duran Ehl-i Sünnet ulemasının görüşleriyle tıpatıp ayniyet arz etmektedir. Bu noktada ifade edilmelidir ki, maktul konusunda gerek Sünnî ulemanın, gerekse de İbn Teymiyye'nin düşünsel benzerliği şaşkıncı gelmemelidir. Çünkü ilgili tartışmada her iki kesimin de öncelendiği şey, yaptıklarından mutlak surette hesap verecek olan insanın özgürlüğü değil, Yüce Allah'ın ilminin ezeli oluşudur. Nitekim iki düşüncenin de paralel bir eğilim üzerinden işleyen ana koordinatları ise şu pasajda açıkça ifade edilmiştir. *"Maktulün ölüm şekli, diğer ölüm şekilleriyle aynıdır ve*

*eşdeğerdedir. Hiç kimse ecelinden önce ölemez. Ecel geciktirilmez, öne alınamaz. Hayvan ve eşya için de durum aynıdır.*⁶⁷ *Ne şekilde olursa olsun ölüm, ölme olayının vukua gelmesiyle maktûl de eceliyle ölmektedir. Kimse ecelinden sonra veya önce ölemez, yazılmış eceller te'hir edilemez. Bir şeyin eceli ömrünün bitimidir. Ecel ise bu ömrün kader ve yazgı ile son bulmasıdır.*⁶⁸

Yukarıda genel çerçevesi verilmiş olan anlayışa göre, canlı varlıklar için her hangi bir “ölüm”ün takdir edilmiş olması, onların dünyada yaşayacakları “yaşam süresi”nin de takdirinin mutlaklığını gerektirdiğinden, bütün canlı varlıklar, ağaçlar, hayvanlar, eşyalar ve gök cisimleri de bu yazgının zorunlu bir tarafı olarak halkedilmişlerdir. Canlılar için yaşam sürelerinin ezelde takdir edilmiş olması olgusunu kabul eden İbn Teymiyye, aynı düşünceye teğet olarak, insanın kaderini ilgilendiren her türlü inceliğin takdirinin, insanın bedenlen yaratılmasına olan önceliğini de kabul etmektedir. Nitekim de o, bu anlayışına delil olarak şu rivayeti öne sürmektedir: “*Anne karnında yazılanlar, ruh verilmeden önce ve ceset yaratılmasından sonra olmaktadır. Bir çiğnemlik et (muzga) olunca onun kaderi yazılır. Önce şekiller oluşur, sonra kaderi yazılır.*”⁶⁹

İbn Teymiyye, kader konusunda serdetmiş olduğu görüşlerinin doğruluğunu ispat için bir başka hadis rivayetini de delil olarak kullanmıştır. Ona göre insanın geçmiş ve gelecek bütün varlığını ve eylemlerini bir kitapta toplayan ezeli yazgı, süreç içerisinde zamanla mukayyet olan insan davranışlarından öncelikli olarak kalemeye alınmıştır. Bu şekliyledir ki ezeli yazgı, zaman itibariyle sonralığı ifade eden insan davranışlarına yönelik etkin ve yönlendirici

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VIII, 516.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VIII, 516.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, VIII, 516; *Külliyât*, İstanbul 1987, II, 170, III, 137-138; *Ehl-i Sünnet İtikadı*, İstanbul 1996, s. 452, 456-457. İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*'da kaynak olarak kullanmış olduğu hadislerdeki farklı bildirimleri de göstermiştir. Onun bildirdiğine göre bazı hadislerde, anne karnında yazılanlardan *kişinin erkek-dişi olduğu, sağlam veya sakatlık* gibi tespitlerden sonra ecelin yazıldığını haber vermektedir. İbn Teymiyye'nin görüşlerine esas aldığı rivayetler arasındaki farklılıklar bu konudaki bildirimlerde kesin bir uyumun olmadığını göstermektedir.

bir unsur olarak kabul edilmelidir. Dahası İbn Teymiyye, sahip olduğu kaderci görüşü temellendirirken pek çok rivayeti de bu meyanda değerlendirmiştir. Onun yaklaşımına göre insanın yaptıklarının önceden tespiti, ezeli ilmin konusu olmakla, bu husus insan özgürlüğüne bir hâlel getirmemektedir. Yazgı sürecini bu anlamda kullanmış olan İbn Teymiyye, etin ve ilim odaklı bir özgürlük anlayışından yana olduğunu da açıkça ifade etmiştir. Nitekim İbn Teymiyye'ye göre insanın özgürlüğü, rivayetlerin izin verdiği sınırlar arasında düşünülmelidir. Bu sınırların aşımı, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin mahiyetini de bütünüyle anlamsızlaştırır. Bu meyanda onun ezeli yazgının varlığı hususunda ileri sürmüş olduğu hadis rivayeti şu şekildedir: *Allah yaratıkların miktarını semâvattan elli bin yıl önce takdir etti.*⁷⁰

Ezeli takdir olgusunun insanın yapıp etmelerinde mutlak mânâda değişmez bir değer olduğunu ileri süren İbn Teymiyye, esasında biyolojik bir süreci ilgilendiren ölüm olayını bile bu takdirin içerisinde değerlendirmektedir. Bu eğilimden mülhem olmak üzere İbn Teymiyye der ki: *“Ecel ve rızık Allah'ın ilminde artmaz ve eksilmez olarak yazılmıştır. Bu takdir O'nun ilmine göre oluşmaktadır. O bilir ki, bu kişi anne karnında ölecek, bu kişi zâtü'l-cenb'den ölecek, bu kişi veremden yahut boğularak ölecek, yahut bina yıkılacak veya buna benzer sebeplerdir. Bu sebepler maktul için ölüm olmaktadır. Öldürmenin ve öldürenin sebepleriyle beraber zehir, kılıç veya taş vb. sebeplerle de kişi-maktul ölür.”*⁷¹ Ancak öldürme fiili bazen helal-cihat esnasında olduğu gibi, bazen haram, bazen de mubah olmaktadır.⁷²

Selef akîdesinin kurucularından kabul edilen İbn Teymiyye, yukarıda izâh edilen görüşlerinin devamında, düşünsel yakınlık içerisinde olduğu Ehl-i Sünnet'in “tek ecel” anlayışıyla pek de uyumlu olmayan bir ecel tanımını da yapmaktadır. Zira ona göre: *“Ecel ikidir.*

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, VIII, 516; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri Bi Şerh Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1995, XI, 488; Amr Süleyman Aşkar, *el-Kaza ve'l-Kader*, Amman 1995, s. 67.

⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, VIII, 516-517; Aşkar, *age*, s. 67.

⁷² İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- Fetâvâ*, VIII, 517.

*Biri mutlak ecel. Onu yalnızca Yüce Allah bilir. Bir diğeri de mukayyet ecel. Bu eceli ise Peygamber'in şu sözü açıklamaktadır. "Kim rızkının artmasını ve ecelinin de unutulmasını isterse sila-i rahim yapsın."*⁷³ *Yüce Allah meleklerine şöyle bir ecel yazmalarını emretmiştir. "O kişi ziyaret ederse eceli şöyle şöyle olur. Melekler ecellerdeki artma ve eksilmeyi bilemez, bunu yalnızca Yüce Allah bilir. Allah Teâlâ, bu kişiye bir süre takdir eder ve o süre gelince ertelenmez. Ecel konusunda Levh-i Mahfuz ve Ümmü'l-Kitap'taki yazı esastır. Meleklerin yazdıkları ise sebeplere mebnî olarak gelişir. Yüce Allah, ecelleri ezelde takdir ederken meleklerine bildirdiği sebepler ve sonuçlarıyla artma ve azalma olur ki, bu da Ümmü'l-Kitap'ta kayıtlıdır. Ra'd Suresi'nin 39. âyeti bu konuyu izâh eder."*⁷⁴

Ecellerin ezelde yazılmış olmasını, Yüce Allah'ın ezeli ilmi ve ezeli takdiriyle açıklayan İbn Teymiyye, geleneksel algıyla uyumlu bir şekilde serdedilmiş olan bu görüşünü şöyle izâh etmektedir: "Yüce Allah, bir şeyin olmadan önceki varlığını bildiği için ona göre yazmaktadır. Varlığın durumunu en iyi şekilde bilen Yüce Allah'ın ezelde eceli yazması haktır."⁷⁵ Bu takdirli yaklaşımıyla İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın ilim ve kudret aralığındaki yazgısına binaen, kişilerin haklarında ezelde yazılmış olanlara itaat etmesini doğru bir yaklaşım olarak görmektedir. Hâlbuki bu şekilde anlaşılan bir ecel mefhumu, hür iradesine müteallik hususlarda mutlak manada "sorumlu" olması gereken insana, kendi iradeli tercihlerini belirleme yetkisi tanınmamaktadır. Hatta insanoğluna sorumlu olduğu şeylerde bile iradesinin dışarıda bırakılmış olduğu bir çözüm şekli, kader inancı içeriği üzerinden dayatılmaktadır. Zira bu kaderci anlayışın dayanmış olduğu temel değer "ezelde yazma" olgusudur denilebilir.

Oysaki kişisel iradenin olağan dışı eylemlerinden mutlak manada "sorumsuzluk" hâlini içermesi gereken her alanda, kişilere so-

⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 517; Aşkar, *age*, s. 67.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 517.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VIII, 516, 518. Allahın bu tasarrufunun hikmete ve Mâtürîdî-Eş'arî anlayışına daha uygun olduğunu düşünenler vardır. Bkz. Özyürür, *age*, s. 76.

rulmadan yapılmış olan kesin tespitler, insan denilen varlığın yaratılış değerleriyle uyumsuzluk hâlinindedir. Belki de bu yüzdendir ki geleneksel düşüncede önemli bir değer olan bu verinin ilâhî adâlet ilkesiyle uyuşmadığı ortadadır. Neticede ise bütün iradeli seçimlerinden sorumlu olması gereken insanın, kendi eylemleri ezelde takdir edilirken, yalnızca Yüce Allah'ın ezeli bilgisiyile muhatap kılınmış olması, kişisel sorumluluk fikriyle de uyumlu bir yaklaşım değildir. Binaenaleyh bu ezeli olgunun insana izâhının mâkul ölçülerini bulmak lazımdır. Dünya hayatı boyunca iradî planda yapıp etmelerinden mutlak mânâda hesap verecek olan insanın, kendi iradesi dışında gelişmiş olan bir tespitli durumun meşruluğunu ona anlatma ve dahi kabul ettirmenin pek de mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

İbn Teymiyye ecel anlayışı hususunda Mu'tezile'nin bu konuda serdetmiş olduğu görüşlerini de eleştirmektedir. Ona göre insanlar arasında meydana gelmiş olan ölümler ve öldürmeler, ne şekilde olacaksa ezeldeki bilgiye uygun olarak o şekilde takdir edilmiş olur. Bu konuda *Kaderiyye'nin yaklaşımını da eleştiren İbn Teymiyye, başımıza gelmiş veya gelecek olan her şeyin, Yüce Allah'ın ezeli bilgisinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre: "İlâhî takdir, insan fiilleri hususunda vukua gelecek olan en son aşamayı oluşturmakla kalmayıp, buna bağlı olarak gelişme gösteren bütün ara dönemleri de kapsamaktadır."*⁷⁶ Bu açıklamasıyla, mutlak manada irade sahibi olması gereken insana, kendi hür iradesine dayalı olarak işlem yapma hakkı tanımayan İbn Teymiyye, kişilerin kendi fiillerinin idaresi hususunda alması gereken *sorumluluğu* zedeleyen keskin açıklamalarda bulunmaktadır.

Genel olarak *Selef Düşünce Okulu'nun*, özelde ise İbn Teymiyye'nin sahip olduğu bu kaderci algı, başlangıç noktası olarak Yüce Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarını merkeze almaktadır. Bu yüzdendir ki bu bakış açısı, meselenin gelmiş olduğu çözüm aşamasında karşısında "sorumlu" bir insan tipini bulamayacaktır. Zira onun

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l- Fetâvâ*, VIII, 518; *el-Kaza ve'l-Kader*, Beyrut 1991, s. 356.

gibi düşünenlerin tamamının ulaşmış olduğu çözümlenmelerinin temel eğilimi, bireyin sorununu çözmek gibi bir amaç taşımadığı içindir ki, vardıkları neticeler de insanın lehine olan bir durumu tazammum etmeyecektir. Mamafih bu çözüm denemelerinin klâsik yorumlara bir örnek teşkil etmesi dışında, kıymet-i harbiyesi de yoktur. Kanaatimizce onların da farkına varmış oldukları veçhile bu gibi düşünsel açmazlardan kurtulmak için önerdikleri ara formüller de sadra şifa olmayacaktır. Selefî düşünce geleneği, insan sorumluluğunu bütünüyle dışlayamadığı için, Yüce Allah'ın *ilim* sıfatına yükledikleri anlam genişlemesiyle problemi çözmek istemiştir. Bu çözüm iradesine göre “*ezeli ilim, dünya hayatında olacak olan bütün değişimleri kapsadığı ve bu nedenle sonraki değişmelerin de bu yazıda belirtildiği*” şeklinde tarif edilmiştir. Ancak bu gibi ara çözümler, sorunun daha da katmerleşmesinden öte bir uğraş olarak görülmemelidir. Çünkü tarihsel süreç içerisinde bu yaklaşımı benimseyip de insan iradesini ilgilendiren alanlarda vuzûha kavuşturulan her hangi bir mesele de yok gibidir.

c. **İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 1351)**. Asıl adı İmam Muhammed Ebu Bekr Şemsuddîn olan İbn Kayyim, ilmî çalışmaları süresince yalnızca üstadı İbn Teymiyye'nin fikirlerini yaymakla kalmamış, buna mukabil onun fikrî mücadelesine de katılmıştır. Bu mücadelesi sonucunda İbn Kayyim el-Cevziyye, hocası gibi aynı cezaya çarptırılarak, Şam Kalesi'ne hapsedilmiştir. İbn Kayyim, fikirleri yüzünden hapsi göze alan şahsiyetli bir ilim adamı olarak da ün yapmıştır. Belki de İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in bu mücadeleleri sayesinde ki, halkın düşünce özgürlüğüne olan güveni daha da artarak devam etmiştir. Kanaatimizce onların mevcut kişisel ünü, güçlü bilim insanı olmalarının yanında, tıpkı Ebu Hanife, İbn Hanbel, İmam Serahsî... gibi siyasî iktidarların baskılarına boyun eğmemelerinden de ileri gelmektedir. Halka zulmeden totaliter yönetimlerin karşısında mücadeleden vazgeçmeyen bu kişiler, hem doğru bildiklerini söyleme pahasına hapsi göze alabilmiş, hem de takipçilerine bu konuda güzel bir örneklik yapmışlardır. O yüzden ki onların bize ulaşan şöhretleri, bir nebze olsun bu mağduriyetleri üzerinden de tahkim edilmiştir denilebilir. Bilindiği gibi İslâm düşünce tarihi, siyasî otoriteyle çekişen bilim insanlarının

halkın nezdinde büyük bir iltifata mazhar olduklarının hikâyesiyle doludur.⁷⁷ Süreç itibarıyla denilebilir ki, haklı mağduriyetler, haklı şöhretlerin de bedeli olmaktadır.

Ezelî takdir düşüncesi, Selef akîdesi içerisinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu nedendir ki İbn Kayyim el-Cevziyye de hocası İbn Teymiyye gibi kâinattaki oluşumlar hakkında Levh-i Mahfuz'daki genel yazıyı kabul etmektedir. Ona göre Levh-i Mahfuz'daki bu yazı insanı, toplumları ve bunların her durumunu kapsayacak şekilde geniş ve ayrıntılıdır. İbn Kayyim, sahip olduğu görüşüne destek sadedinde şunları söyler: “*Levh-i Mahfuz'da milletlerin ecelleri, hâlleri, durumları, rızıkları yazıldı ve takdir edildi. Bu emirden önce hiçbir şey geçmedi. İnsan için ilk emir bu emirdir. Allah insanları öldürecek ve haşredecektir.*”⁷⁸

Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin her şeyi kapsadığı algısı inanç tarihimiz içerisinde değişmez gerçekliklerin kaynağı olarak bilinmektedir. Bu meyandadır ki Levh-i Mahfuz'da yazılan şeylerin ilki eceller ve rızıklar olduğu yolundaki inanç, Selefî akîdenin hâkim bir anlayışı olarak karşımızda durmaktadır. *Selefiyye*, ezeli ilme mâtuf olan bu görüşünü temellendirirken, metot olarak daha çok hadis rivayetleri üzerinden gitmiştir denilebilir. Nihayetinde onlar, adı geçen bu metot sayesinde, kendi düşüncelerini ilâhî takdirin imkânları çerçevesinde temellendirmişlerdir. Ayrıca onlar, yaratılış imkânlarının hayatîyet bulduğu ezeli takdirin, Yüce Allah'ın ilmiyle olan kopmaz bağına da kurarak bu şekilde kişisel düşüncelerini destekleme yoluna da gitmişlerdir. Hatta onlara göre ezelde kayıt altına alınmış olan bu gibi takdirler, insan yaşamında asgari düzeydeki her şeyi de kapsamakla, mutlak tespitin dışında bir şey bırakmamıştır. Bu kaderci algıya uygun bir şekilde gelişmiş olan Selefî görüş, daha sonraları şu şekilde formüle edilerek halkın kabulüne arz edilmiştir: “*Kader ve ecel, önce yazılmış, sonra da ruha üflenmiştir. İnsanın yaratılması ezeldeki bilgiye dayalı olarak yazılıdır. Bu yazılı durumdan sonra ona ruh verilmiş, peşinden rızkı,*

⁷⁷ Ay, *age*, s. 346-347.

⁷⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-Alil Fi Mesâilil-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikmetü ve't-Tâlil*, Mısır 1323, s. 41.

eceli, ameli, şâki veya sâid olacağı tespit edilmiştir."⁷⁹ Rivayet kaynaklı olan bu anlayışa göre, insanın anne karnında iken tayin ve tespit edilmiş durumları onun varlık nedeni olmaktadır. Kişisel iradenin ezelde yapılmış olan bu tespite karşı bir seçeneğinden bahsedilemez.

Klâsik kader algısının en zayıf halkası, insan sorumluluğuyla kurulmuş olan bağdır. Bu değişmez algının sahipleri, ezeli kader inanışlarını kodlarken, hareket noktası olarak Yüce Allah'ın ilim, irade ve kudret gibi bazı sıfatlarını baz aldıkları için, bu sorun, insan özgürlüğü aleyhine genişleyen bir açıklığa da sebebiyet vermiştir. Ancak süreç itibarıyla yapılan eksiklikler fark edildiği içindir ki, sorunun çözümü için insanın hesabı üzerinden bir yükümlülük penceresi de açılmıştır denilebilir. Nihayetinde kendi kabullerini destekleme sadedinde olan bu eğilim, herkes için bağlayıcı mahiyette ilkesel bir nitelik de içermediğinden, adı geçen tasavvur modelinde insanın lehine olan bir hürriyet anlayışına doğru evrimleşmiştir. Mamafih İbn Kayyim da adı geçen ekoller gibi "ezeli yazgı"yı kabul eden bu eğilimin güçlü bir temsilcisi olarak karşımızda durmaktadır. Zira ona göre, kişilerin kaderleri ve ecelleri, mutlak olarak ezelde yazıldığı hâlde, insanoğluna yine de çalışması tavsiye edilmiştir. Bu çalışması onun işlerini kolaylaştıracaktır.⁸⁰

Hâlbuki bu anlayışa göre, kişilerin çalışıp çalışmaması durumunun da takdirli olması gerekmez miydi? İnsanın ezeli yazgısının içeriği dışında bir çalışması söz konusu olabilir mi? Bu konuda, ezelde belirlenmiş olan hususların dışında, bahsi geçen yazının aleyhinde gelişen insanın bağımsız bir tercihinden de bahsedilemez. Üstelik de bu çelişik durum, geleneksel düşünce formu olarak kabul edilmektedir. Kanaatimizce insanın iradeli eylemlerini de ezeli takdirin içerisine alan bu eğilimin, insanın Âhiretteki hesabına olumlu bir katkısı olmayacaktır. Çünkü böyle bir anlayışın yalnızca zevâhiri kurtarmak için öne sürülen bir savunma aracından öte bir anlamı da yoktur.

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *age*, s. 290.

⁸⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *age*, s. 25.

Selefi düşünce içerisinde rivayetleri yorumlama noktasında bir-biriyle uyuşmayan anlayışların da olduğu bilinmektedir. Ancak bu gibi farklı anlayışlar, okulun genel fikir sistemini bozacak derinlikte değil, verileri değerlendirme süreçleriyle ilişkili olduğu da görülmektedir. Aralarında belli bir zihinsel kurbiyet bulunmakla beraber, *Ashabu'l-Hadis* ve *Selefiyye*'nin güçlü kişilikleri arasında sayılan, Tahâvî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye arasında bile aynı rivayetlere farklı yaklaşımlar sergilendiğini görmekteyiz. Kişisel birikimler üzerinden inşâ edilmiş olan bu ayrık değerlendirmeler, sistematik bir uzaklığı doğurmamıştır. Ekolün genel eğilimi için söylenecek olan şey, temel veriler itibariyle aynı yöne doğru akan bir zihinsel yapılanmanın olduğudur. Adı geçen okulun hâlihazır metodolojisinde görebildiğimiz kadarıyla hadis rivayetleri, kendi bağlamları dışında kullanılarak, ekolün düşünsel temellerine uyan bir formatta ve de zorlama yorumlarla *kaderci* bir eğilimde işlenerek, temel bir sorumluluk değeri olan kişi hürriyeti mutlak anlamda sınırlandırılmıştır. Başka bir deyişle geleneksel dinî metinler, parçacı bir yaklaşımla asıl vurgularından uzaklaştırılmışlardır. Aşağıda anlamını vermiş olduğumuz rivayet bu iddiamızı destekler mahiyettedir:

“Hz. Ömer’in taun hastalığı sırasındaki durumundan Ka’b’a sordular. Ka’b, dedi ki: ‘Ömer dua etseydi eceli ertelenirdi.’ İnsanlar bunu duyunca hayret ettiler. ‘Subhanallah! dediler. O zaman Ka’b, A’raf Suresinin 34. âyetini okudu ve bu durumu Fâtır Suresinin 11. âyetiyle açıkladı. Zuhrî ise: ‘Ecel geldiği zaman bir saat öne ve geriye alınamaz’ dedi. Eceli hazır olmayanları ise Allah dilediğini öne alır, dilediğini geriye bırakır. Hiçbir kimse yoktur ki onun için ömür yazılmış olmasın.”⁸¹

Zihinsel bir karmaşanın arifesinde nakledildiği anlaşılan bu rivayet, esas itibariyle ekolün iddialarına delil olarak kullanılamaz niteliktedir. Zira adı geçen rivayette, hem ömürlerdeki artma ve eksilmenin mümkün olduğundan bahsedilmekte, hem ecellerin ertelenmesi sürecinde yapılacak olan duanın dönüştürücü işlevine

⁸¹ Ebû Bekr Feryâbi, *Kitâbu'l-Kader*, Riyad 1997, s. 247.

vurgu yapılmakta, hem de ömür ve ecelin kişilerin tercihleri dışında ezelde yazıldığı ifade edilmektedir. Hatta bunların dışında, yaşanılacak olan ömrün, ezeldeki takdire uygun olarak tespitli oluşuna da değinilmektedir. Kanaatimizce adı geçen düşünce geleneği, bu rivayeti delil olarak kullanamaz bir noktadadır. Zira Hz. Ömer'in rivayet genelinde ifade etmiş olduğu sözler, tavrı üzerinden şahitlik sağlamaya çalıştıkları iddialarını destekler mahiyette değildir. Açıkça görülmektedir ki Hz. Ömer, icrâ edilmedikçe yazgının alternatifleri olduğuna inanmaktadır. Bir anlamda da insan kendi seçimleriyle kaderini yazacaktır düşüncesindedir. Onun karşısında duranlar ise, yazgının mutlaklığı üzerinden düşünce beyan etmişlerdir.

Bu nedenledir ki, onların ezeli yazgı anlayışlarına kaynak olarak başvuracakları görüş, Hz. Ömer'in yaklaşımı değil, Ka'b'ın da eleştirel olarak vermiş olduğu diğerlerinin yaklaşımları olmalıdır. Esas itibariyle birbirinden çok farklı olan bu dört değeri de aynı metinde tutarlı olarak savunmanın imkânı yoktur. Çünkü ömür ezelde takdir edilmiş ise, ecel ziyade ve noksanı kabul etmez bir kesinlik arzetmelidir. Aynı şekilde dua da ezelde takdir edilmiş olan eceli erteletebiliyorsa, ecellerin ezelde tayin ve tespiti dayalı olarak takdirli olmuş olmasının anlamı olmaz. *O da olur, bu da olur* tarzındaki bu yaklaşım, çelişik bir durumun ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Ayrıca onların da kendi düşünsel eğilimlerine delil olarak ileri sürmüş oldukları bu rivayetin mânâ izdüşümünden hareket edecek olursak; *"eceli hazır olanlar"* ve *"eceli hazır olmayanlar"* gibi bir ayırım ortaya çıkmaktadır ki, bu durumda ecellerin ezeli yazgıya uygun olarak ezelde tespitine onay veren kaderci anlayış, kabul edilemez bir yaklaşım olmaktadır.

Selefiyye, hâlihazırdaki bütün bu çelişkilere rağmen, yine de geleneksel kaderci zihniyetle mutabık bir hâlde, insanların kaderlerini ilgilendiren her şeyin, şu sihirli formülle halledildiğini düşünmektedir diyebiliriz: *İnsan hayatını ilgilendiren her şey, ezeldeki ilim ve kudrete müteallik oluşumlar ve değişimlere göre takdir edilmiştir.* Onların geçmişten tevârüs etmiş oldukları bu inançları, tarihsel süreçte ortaya çıkmış ve mezhebî eğilimlere göre şekillenmiş olan farklı tavır alışları iptal ediyor gibidir. Bu takdirli algı,

geleneksel düşüncede hayatiyet bulmuş olan kişisel hürriyetle ilgili sorunları çözmek için oluşturulmuş mantıklı bir cevabı değil, körü körüne bir teslimiyeti önerdiğinden, Yüce Allah'ın misak almış olduğu sorumlu insan projesiyle uyumlu bir anlayış değildir.

Düşünce tarihimizde kendi içerisinde çelişkili görülen bazı düşünceler, geleneğin kuşatıcı kolları arasına alınarak beslenmiş gibidir. Hatta bu gibi konular, insanın tartışabileceği mesele olmaktan çıkarılarak, doğrudan Yüce Allah'ın sıfatları içerisinde mütalaa edilmiştir. Yüce Allah'ın yaptıklarının sorgulanmaması üzerinden bir savunma hattı oluşturan bu tasavvur şekli, kişi ve grupların çelişkiler yumağı olan fikirlerinin de sorgulanmasını er-telemiş gibidir. Bütünüyle olmasa da *Selef Akidesi* denilen fikri yapılanma, bu anlayıştan hareket etmektedir. Hâlbuki tartışılan asıl mesele, onların ileri sürmüş olduğu şekilde Yüce Allah'ın sıfatları değil, insanın sorumlu olduğu alanlardaki yetkilendirilmesidir. Zira yükümlülük dengesinin insan aleyhine işlediği her ortam, insanın hesabını anlamsız kılmaktadır. Bu yüzdendir ki insanın aleyhine olarak geliştirilmiş olan her düşünsel eğilim, onun sorumlu bir varlık olarak yaratıldığı gerçeğiyle çelişmektedir. İşte bu nedendir ki kaderin ezelde belirlenmiş olduğuna dair yorumlar ve rivayetler üzerinden ilerleyen bu algı, süreç içerisinde özgürlük değerinin yerini almakla kalmamış, bu düşüncenin takipçileri sahih bir imanın müntesipleri olarak da görülmüşlerdir. Bu algının dışında kalan her kim olursa, uzun zamandan beri ıslaha muhtaç bireyler olarak, yeniden tebliğ faaliyetinin odağına yerleştirilmişlerdir.

Belki de bu yüzden olacak ki, bu düşüncenin körü körüne takipçileri, kendi inanışlarının dışında kalan pek çok Müslüman grubu kolaylıkla tekfir edebilmekte, hatta onları İslâm dairesinin dışına çıkarabilmektedirler. Zira bu tarz bir dinsel üretim, hayatın doğrusal ilkelerine bütünüyle ters düştüğü için, sosyal katmanlarda büyük bir karşılık da bulamamaktadır. Belki de sırf bu nedendir ki ilgili dinsel algı, belirli bir coğrafyanın dışında müntesip bulmakta zorlanmaktadır. İnsan hürriyeti ve sorumluluğunu merkeze alan toplumlarda bu algının yabancı kaldığını söyleyebiliriz. Hatta günümüz düşünce dünyasında bu yaklaşımın karakteristik

özelliği ise, “katılık” ve “yalnızlık” olarak betimlenebilir diye düşünmekteyiz. Zaten Müslüman topluluklar nezdinde yaşanan örnekler üzerinden gidecek olursak, ilgili okul için yaptığımız bu çıkarımın çok da yabancı durmadığını ifade edebiliriz.

Bugün itibariyle İslâm coğrafyasındaki düşünsel durum gözlenecek olursa, “*Selefî model*”in başkaca yeni düşüncelere kolaylıkla kapı araladığı söylenemez. Tevlîd itibariyle kendileri de derin bir hoşgörünün ürünü olan bu düşünce modeli, içerisinden çıkmış olduğu hoşgörü medeniyetini, zihniyet olarak daraltıcı bir tarzda yorumlamayı yeğlediği için, İslâm düşüncesi, dünya kültür tarihi içerisinde “*fikrî katılık*” ile anılır olmuştur. Bu yanlış algının pratik anlamda sanal öğeleri de içeriyor olmuş olması, muhatapların zihinlerindeki somut yaşantı örneklemelerini silecek beceriyi oluşturmaktan uzaktır. Bu nedenledir ki, Selef ya da Ehl-i Hadis düşünce okulu, toplumsal katmanlarda etkin ve de kabul edilebilir bir yer edinmek istiyorlarsa, önlerinde bulmuş oldukları her türlü rivayeti, hayatın değişmez dinamikleri müvacehesinde yeniden değerlendirmek zorundadırlar.

Zira Kitap ve Sünnet’in olgusal hayatın belirgin esasları dışında bir yaşam tarzı önermeyeceği ve önerilen bu yaşam tarzının da sünnetullah kanunlarıyla çelişmeyeceği hususu, dinini kendi döneminde yaşamak zorunda olan Müslümanlar için temel bir yaklaşım olmalıdır. Yoksa kendi dönemi içerisinde hayatın akışına uygun olan pek çok değer, sırf rivayetle beslenmediği için yabancı konumuna düşürülebilir. Ya da günün şartlarına uymayan pek çok durum, sırf rivayetlerde ifade edildiği için Müslümanın yaşamında yer almaya devam edebilir. Bu iki durumun birlikte hareket ettiği yeni bir dinî algının da oluşturulması gerekmektedir. Rivayet ve dirayetin hayatın değişmez kanunlarıyla örtüştüğü bir yaşamın kurulması, Müslüman bireyin dünyanın diğer bölgelerinde yaşayanlara karşı bir ödevi mesabesinde görülmelidir.

Haksızlık etmeme adına ifade edilebilir ki kader ve ecel düşüncesini vermeye çalıştığımız bu ekoller, esasında insanın sorunu olması gereken bir alanı Yüce Allah’ın sıfatları bağlamında ele almayı tercih etmişlerdir. Bununla da kalmayarak çözüm yollarını

da bütünüyle O'nun sıfatlarının mutlaklığı üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Hâlbuki tartışılan konular farklı şekillerde yorumlanabilseydi ne Yüce Allah'ın mutlak olan sıfatlarına bir hâlel gelir, ne de insanın sorumluluğu heder edilirdi. İkisinin arasında dengeli bir yorum şekli ise mutlaka bulunabilirdi diye düşünmekteyiz. Zira insanoğlu, Yüce Allah'ın rakibi değil, O'nun çerçevesini çizdiği böyle bir hayatta sorumluluğunu müdrik şekilde yaşam sürmekle vazifelendirilmiştir. Bu yüzden de kader konusu işlenirken insanın hürriyetini gölgeleyen her ayrıntıdan kaçınılması gerekmektedir. Bu hassasiyetin sağlanmış olduğu bazı düşünce okullarında ise, insanın eylemselliği sorumluluğuyla dengeli bir şekilde izâh edilmiştir. Belki de Müslüman'ın dünya hayatını inşa etmesi için konulmuş olan temel bir ilkenin, bu şekilde hayata taşınması başarılıdır. Aksine durumlarda ise hayatın akışı ile *olgu* ve *gerçekliğin* bu denli çeliştiği başka bir durum söz konusu değildir.

Hayatı öncelikli olarak rivayetlerin penceresinden gören bir anlayışın, herkesi kucaklayan bir düşünce okulu olarak etkinlik kazanması zor gözükmektedir. Zira hâlihazırda bu algının yerleştiği şekilde gelişme gösteren ve teorinin pratikle uyuşmadığı köklü bir zihinsel kırılma da yaşıyoruz. Bu kırılmanın açık uçları nereye kadar ulaşır, şimdiden bir şey söylemek zor. Müslüman bireyi etkisi altına almış olan bu kaderci düşüncenin insanı yaptıklarından sorumlu kılacak güçlü bir versiyonu da yok gibidir. Bahsedilen düşünce modelinin apaçık ortada olan zihinsel süreçleri itibariyle denilebilir ki, dinî pratikler, insanların algılarına sunulurken, tebliğin yaşamsal ilkeleri göz ardı edilmemelidir. İnsanın sorununu çözemeyen hiçbir düşünce, anlamlı bir model olarak beşerin önüne çıkarılmamalıdır. Dünya üzerinde sadece inananların yaşamadığını düşünürsek, başkaları için de etkili olan çözüm araçlarımızın da olması gerekmektedir. İletişim araçlarının geldiği seviyeye dayanarak söyleyebiliriz ki, bugün itibariyle küçük bir köye dönüşen dünyamızda sadece kendimizin anladığı bir yaşam modeli geliştirmenin manası da yoktur. Artık çağımızı kuşatacak evrensel ölçeklerde yeni bir insan ve İslâm algısı geliştirmek zorundayız. Bu yüzden ki insanın kaderini belirleme hususunda efektif olarak sor-

gulama bantlarını dışarıda bırakan zihinsel bir eğilim olan “*iman et ve kurtul*”dan; bütünüyle zihinsel sorgulamayı barındıran ve etkin bir fikrî eğilim mesabesinde olan “*anla, iman et ve kurtul*” yaklaşımına evrilen bir tasavvurun inşâsı gerekmektedir. Mamafih iman edeceği değerleri akli ve nakli metotlar üzerinden işleyerek kabul eden bir anlayışın, sadece nakledildiği için doğruluğuna inanan bir anlayıştan daha önemli olduğunu düşünmekteyiz.

SONUÇ

Günümüzde Müslümanların din algısının şekillenmesinde önemli bir vazife icrâ etmiş olan *Ehl-i Hadis* ve *Selefiyye* düşünce okullarının, ezeli yazgı konusunda benzeşen fikrî temâyül içerisinde oldukları görülmektedir. Onların benzeşen bu düşüncelerinin temel aksiyomu olarak ileri sürülebilecek olan ana değeri ise, adı geçen eğilimlerin güçlü karakterlerini belirleyen şeyin *ezelî kader algısı* olmuş olmasıdır. Aslında *Ehl-i Sünnet* ana kitlesi için söylenebilecek olan her şey, onlar için de rahatlıkla söylenebilir. Zira adı geçen okulların genel mânâda düşünce aktarlarının teğet oluşu nedeniyledir ki, bu düşünsel birliktelik, zaman içerisinde daha da görünür hâle gelmektedir.

Ezelî yazgı konusunda İslâm düşünce geleneğinin evrildiği başlıca iki ana arterden bahsedebiliriz. Bunlardan ilki olan Mu'tezilî anlayış, kişisel özgürlüğün kurumsallaşmasına mâtuf bir düşünce okulu olarak bilinmektedir. Bu okulun kişisel özgürlük anlayış, genel hatları ile Yüce Allah'ın ilâhî adâlet sıfatı üzerinden işlevsellik kazanmıştır denilebilir. Bu düşüncenin açık hükümleri muktezâsınca, kişisel sorumluluk gibi bir ödevle tahmil edilmiş olan insanoğlunun, iradî bir şekilde yapıp etmelerini, sadece kendi eylemi olarak ifâ etmiş olması gerekmektedir. Onlara göre özgürlük ve hesap dengesi, ancak bu değerler üzerinden yükselir. Ne yazık ki belki de özgürlük eksenini çerçevesinde insanlığın hayrına düşünce üretebilecek yegâne fikrî yapı olan bu eğilim, tarihsel olarak yapmış olduğu büyük hataların faturası gereği, kısa bir zaman içerisinde sahneyi terk etmek zorunda kalmıştır. Bu aşamada ilgili sorunun çözümüne yaptığı devasa katkıların kadrini bilerek ifade

edebiliriz ki, ardında insanlığın en büyük sorunlarından birisi olan kader algısını çözümsüz bırakan bu ekol, kurumsal anlamda olmasa da bireysel düşünce modeli olarak varlığını hâlâ sürdürmektedir.

Müslüman düşüncesini derinden etkilemiş olan ikinci büyük eğilim ise, çalışmamız boyunca da temel yaklaşımları ortaya konulduğu üzere, Ehl-i Sünnet'in ilk nüvelerini de içerisinde barındırmış olan *Ehl-i Hadis* ve *Selefi* iman okullarıdır. Mamafih bu gibi fikrî oluşumlar, klâsik kader anlayışını benimsemiş olan teslimiyetçi insan algısının oluşmasında sadece metodolojik yakınlık oluşturmakla kalmamış, ilgili düşüncenin kitleselleşmesine de neden olan bilişsel katkıları da sunmuştur. Düşünsel malzeme bazındaki bu katkılar sayesinde ki, geleneksel Müslüman algısı, adı geçen ekollerin düşünce seyrini takip eden bir seviyede görünür hâle gelmiştir. Hâlihazırdaki bilişsel çıktılar, bu gibi kaynak değerlerden azâmî ölçüde etkilendiğindedir ki, tarihsel olarak da aynı değerleri paylaşan büyük bir düşünce okullaşmasından bahsedilebilmektedir. Üstelik de bu düşünce okullarının insan algısı, benzer değerler üzerinde inşâ edilmiştir denilebilir. Bu nedenledir ki, *Ehl-i Hadis* ve *Selefi* iman geleneğinin, kişisel özgürlükler konusunda birbiriyle uyuşan yaklaşımlar içerisinde olmaları da doğal karşılanmalıdır.

Dinî düşünce formu içerisinde etkili bir yeri olan *ezelî kaza ve kader* fikri, ekollerin insan algısının belirlenmesinde tabir caiz ise bir *turnusol kâğıdı* vazifesi görmektedir. Bu algının insan ayağında duran ekoller olduğu gibi, Tanrı ayağında duran ekoller de vardır. Yukarıda ismi geçen iki okulun da genel düşünsel çerçevesi, içerisinde bulunmuş oldukları Sünnî düşünce izleği nedeniyledir ki, bu algının Tanrı ayağında durmuş olmakla, insanın yazgısının ezelde belirlenmiş olduğu tezini ileri sürmeyi sahîh bir davranış olarak görebilmektedir. Bu kaderci tezin başat eğilimi ise, insanın ezeli yazgısının Yüce Allah'ın kudret, ilim ve irade sıfatlarının ortak bir bileşeni olduğu hususundaki temel kabulleridir. Bu itibardır ki dünya hayatında yaratılmış olan her varlık, bu minvâl üzere halk edildiğinden, bu ezeli olguyu sorgusuz sualsiz kabullenmek, iyi insan olmanın da önemli bir şartı olmaktadır.

Netice-i kelâm olarak denilebilir ki böyle bir kaderci eğilim, insanın hem biyolojik, hem de zihinsel gelişim süreçlerini kendi iradesi dışındaki bir kaynağa bağlamakla, insan için mecburî bir yön tayin etmiş olmaktadır. Bu yönün doğal seyrine göre insanoğlu, kendi durumunu en iyi şekilde bilen Yüce Varlık'ın ezeldaki yazısına râm olmalıdır ki, mutlak kurtuluşa erebilsin. Zira Cenâb-ı Hakk, kulları için daima iyi olan şeyleri takdir etmektedir. Takdirin insan tarafından sorgulanması ise Yüce Allah tarafından hoş karşılanmamıştır. Nihayetinde ise hepimiz alınımıza yazılmış olanları birebir yaşamak için dünya hayatına gönderilmiş varlıklarız. Bizi bizden daha iyi tanıyan Yüce Rabbimiz'in ezeldaki yazısı, kişisel tercihlerimizi belirleyen en önemli etmenlerdendir. Kulluk olarak anlaşılacak olan şey de, ancak bu yazının kesin olan hükmüne boyun eğmek olmalıdır. İlgili düşüncenin mottosu sayılabilecek sloganik ifadesine göre bizler, ezeli ilme mâtuf olarak halk edilen her eylemimizden, halk ediş yönünden değil, onları tercih etme yönünden hesap vereceğiz.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih, *Son Çağın Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddîn, *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- , *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1979.
- Aşkar, Amr b. Süleyman, *el-Kaza ve'l-Kader*, Dâru'n-Nefâis, Amman 1995.
- Atik, M. Kemal- Bardakoğlu, Ali-Kırca, Celal-Polat, Selahattin-Toksarı, Ali, *İslamî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Ay, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezilizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yayınları, Ankara 2002.

- Aydınlı, Abdullah, *Ehl-i Hadis md.*, DİA, (1-44), C: X, İstanbul 1998.
- Aytekin, Arif, *Tahâvî Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul 1996.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Bağdâdî, Hatib, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, DİB Yayınları, thk. M. Sait Hatiboğlu, Ankara 1991.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Çelik, Ahmet, *Muwatta Hadisleri*, Konevi Yayınları, Konya 2009.
- Demirci, Ahmet, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996.
- Ebû Yâ'lâ el-Ferrâ, *Kitabu'l-Mu'temed Fî Usûli'd-Dîn*, thk. H. Zeydan, Beyrut, 1974.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İmam Mâlik*, çev. Osman Keskioglu, Hilâl Yayınları, Ankara 1984.
- Feryâbî, Ebû Bekr, *Kitabu'l-Kader*, thk. A. Hamde'l-Mansûr, Riyad 1997.
- Gardet, Louis-Anawati, M. M., *İslâm Dini İlimleri İçinde Kelâm'ın Yeri Üzerine Bazı Düşünceler*, AÜİFY, C. XXIV, Ankara 1981.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, çev. S. Ünal, İzmir 1987.
- Goldziher, Ignaz, *Ecel md.*, MEBİA, (I-XIII), C: IV, İstanbul ts.
- , *Hadis Tedkikleri*, (I-II), çev. M. Said Hatiboğlu, Ankara, 1969.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akîde İlä's-Sevrâ*, (I-V), Kahire 1988.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm Fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, Dersaadet, İstanbul 1330.
- Humeyyis, Muhammed, *Tahâvî Akaid Şerhi*, çev. M. Emin Akın, Guraba Yayınları, İstanbul 1994.
- İbn Ebi'l-İzz, el-Hanefî, *Şerhu Akidetu't-Tahâvî*, thk. M. El-Bânî, Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut 1988.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahihî'l-Buhârî*, (I-XVII), thk. Abdulaziz b. Baz, Daru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyuddîn, *Mukaddime*, (I-III), çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, İstanbul 1985.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned*, (I-VI), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *İlmi'l-Kelâm Alâ Mezheb-i Ehli's-Sünne ve'l-Cema'a*, thk. A. Hicazî, Kahire 1979.
- , *Kitabu'l-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, (I-V), Mısır 1902.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebî Bekr, *Şifâu'l-Alîl Fi Mesâilî'l-Kaza ve'l-Kader ve'l-Hikmetü ve't-Tâli'l*, Mısır, 1323.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec, *Fihrist*, thk. Ş. Ramazan, Daru'l-Fetva, Beyrut 1994.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. M. Fatih el-Murabıt, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996.
- , *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (I-XXXVII), Riyad 1382.
- , *El-Kaza ve'l-Kader*, Beyrut 19991.
- , *Külliyât*, (I-IX), çev. İ. Hakkı Sezer vd., Tevhid Yayınları, Ankara 1987.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2005.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları-Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi*, Otto Yayınları, Ankara 2011.
- Kızılrnak, Sait, *Ecel Maddesi*, ŞİA, (I-VI), C: II, İstanbul 1990.
- Kutlu, Sönmez, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2000.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, (I-II), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

- , *Muvatta,(I-VI)*, çev. Ahmet Muhtar Büyükçınar vd., Beyan Yayınları, İstanbul 1994.
- Nar, Ali, *Âkîdet'üt-Tahâviyye*, "Akâid Risâleleri" içinde, Beyan Yayınları, İstanbul 1998.
- En-Neşşâr, A. Sami, *Akaidu's-Selef*, Mısır 1971.
- Özyürür, Bestami, *İbn Teymiyye'nin Hayatı, Eserleri ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi,Urfa 1998.
- Sabûnî, Nureddîn, *Akîdetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis*, Riyad 1995.
- , *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Serdar, Murat, *İbn Hazm ve Ulûhiyyet*, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Ensar Vakfı, İstanbul 2010.
- Taftazânî, Saduddîn, *Şerhu'l-Akaid*, nşr. Usturumcalı Ömer, İstanbul 1304.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Muhammed, *el-Akîdetu't-Tahâviyye*, Kahire 1951.
- , *Akaidu't-Tahâvî*, çev. İsa Yüceer, Van 1995.
- , *Müşkilu'l-A'sâr*, (I-IV), Haydarabad 1915.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yavuz, Y. Şevki, *İslâm Akaidinin Üç Şahsiyeti*, Kültür Matbaası, İstanbul 1989.
- Yücedoğru, Tevfik, İbn Hazm ve Ulûhiyyet, *Müzakere*, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, Ensar Vakfı, İstanbul 2010.