

**ŞİA'DA -İMAMİYYE VE ZEYDİYYE ÖZELİNDE-
EZELÎ YAZGI ALGISININ TEMEL BASAMAKLARI OLAN
KADER, KAZA, ECEL, RIZIK VE BEDA ANLAYIŞI
ÜZERİNE BAZI TESPİTLER**

Namık Kemal OKUMUŞ*

Öz

Bu makalede Şia'nın ki büyük kolu olan İmâmiyye ve Zeydiyye'nin kader, kaza, ecel, rızık ve beda anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Görüldüğü kadarıyla Şia'nın ilgili kavramları açıklama tarzı, geleneksel İslâm'ın ortak algısıyla büyük bir yakınlık göstermektedir. Ancak çalışma süresince de ortaya konulduğu üzere Şia Ekolü'nün dinsel eğiliminde büyük bir yer tutmuş olan beda anlayışının İslâm'ın genel algısıyla kökten farklı olması durumu ise, beda kavramının yalnızca Şia düşüncesinde etkin olmasıyla ilgilidir. Denilebilir ki beda anlayışı hariç olmak üzere kader, kaza, ecel ve rızık kavramlarına bakışın temel bir yazgı anlayışının kabulünden meydana gelmiş olması ise, yalnızca Şia'da değil, bütünüyle İslâm kültür dünyasında benzer özellikler arz etmektedir. Müslüman kültürün büyük bir bölümünü teşkil eden Şia okulunda da benzer algının gelişmiş olması şaşırtıcı bir husus değildir.

Anahtar kelimeler: Şia, İmâmiyye, Zeydiyye, kader, kaza, ecel, rızık, beda.

Abstract

In Shia -in Particular Imami and Zaydiyya- Perception of Destiny With Some Observations on the oncept of Destiny, Acal, Sustenance and Beda

In this article, Imaml and Zaydiyya, which are the two larges groups of the Shia fate, accident, death, sustenance, beda tried to show understanding. Apparently, explanation of concepts related to Shia-style is similar to the common perception of traditional Islam. However, during the study as set out in the Ecole Shia religious tendency which has been a great place to be radically different from the perception of the general state of Islam is the concept of beda , beda concept of being effective only on Shia thought . It can be said, except understanding beda fate, accident, death, and sustenance have occurred in the adoption of the concept of the gaze is a basic understanding of destiny, not only the SIA in its entirety, is of similar properties in the world of Islamic culture. Shia school of which constitute a large part of the Muslim culture to be developed surprisingly similar perception is not an issue.

Keywords: The Shi'a, Imami, Zaydiyya, destiny, fatality, acal, sustenance, beda

* Yrd. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

GİRİŞ

Bilindiği gibi İslâm vahyi, Hz. Muhammed'in tebliğinden sonra değişik anlam kümelerine evrildiği toplumsal süreçlerden geçmiştir. İlgili süreçlerin vahyin anlaşılmasında radikal değişikliklere sebep olduğu, hatta inananlar nezdinde karmaşaya sebep olabilecek büyük farklılıklar ortaya çıkardığı da zaman içerisinde daha iyi anlaşılmuştur. Bugün itibariyle ifade edecek olursak Müslüman toplumların neredeyse tamamı, tarihsel olarak tevârüs etmiş oldukları bu algı farklılığının karmaşası içerisinde sahip oldukları dinsel algılarının doğrulaması için büyük bir uğraş vermektedirler. Bu durumun İslâm Dini'nin inananları için pek de iç açıcı bir mâhiyet arzetmediği de ortadadır.

İslâm Dini, genel hatları ile tevhidin sınırları içerisinde kalmış olan büyük bir kitlenin kabullerinin adı olsa da, zaman içerisinde baş göstermiş olan siyasî ve sosyal anlamdaki farklılıklar sayesinde ana gövdenin değişik kırılmalara uğradığı da görülmektedir. Öyle ki bu kırılmalar neticesinde ortaya çıkmış olan pek çok yeni anlayış, Müslüman toplum üzerinde ayrışmaların da kaynağı durumuna gelebilmiştir. Konumuz itibariyle dile getirecek olursak tarihsel süreç içerisinde Ehli't-Teşeyyu ismi de verilmiş olan Şîa,¹ ya da Şülik,

¹ Şîa kavramı, Arapça'da "müşayaa" kökünden gelmektedir. Bu kökten gelen Şîa kelimesi; misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftar olmak, grup olmak, birisine uymak, ayrılmak anlamlarına gelmektedir. Kavramın çoğulu olan "Şîa" ve "Eşya" kelimeleri de "bölükler" demektir. Nitekim Şîa kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de genellikle bu anlamlarda geçmektedir. (En'âm, 6/65, 159, Hicr, 15/10, Meryem, 19/69, Kasas, 28/4, Rûm, 30/32 de bölükler anlamında kullanılmıştır. Şîa kelimesi, herhangi bir kişinin yanında olan taraftar, kişi ve grup anlamında da kullanılmıştır. Bu itibarla kelimenin Kur'an'daki kullanımlarından olan Sebe, 34/54 ve Kamer, 54/51'deki ifadelendirmeleri, bu anlama gelebilecek beyanlar olduğu görülmektedir. Ayrıca kelime, Kasas, 28/15 ve Sâffât, 37/83'te taraftar-Şîa- anlamında, Nur, 24/19'da ise yayılmak-şae, yeşî'u- olarak geçmektedir. İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut 1988, VII, 658-660, Râgıp İsfahanî, *Müfredat Elfazî'l-Kur'an*, Beyrut 1992, s. 470, Nevbahtî, *Kitâbu Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931, s. 15; Şeyh Müfid, *Kitâb Evâilu'l-Makalat*, Tahran 1993, s. 2; Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, Wiesbaden 1980, s. 5; Seyyid Abdurrezzâk el-Hasenî, *Tarihu's-Şîa*, Suriye 1933, s. 8; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîliği*, Ankara 1993, s. 146; Abdalbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şülik*, İstanbul 1979, s. 21, Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasî-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 2011, s. 180.

bu kırılmaların merkezinde yer almış olan en güçlü düşünsel formasyon olarak kabul edilebilir. Mamafih kuruluş aşamasındaki farklılıkların sürgit devam ede geldiği bu düşünce okulu, hâlihazırda gerek mezhebî olarak, gerekse de dinsel anlayış olarak kendine has niteliklerini korumayı da başarabilmiştir. O yüzdendir ki, ünümüz dünyasında bile Ehl-i Sünnet, Selef ve Şia anlayış modellerinin İslâm Dini içerisindeki en güçlü düşünsel damar olduklarını ifade edebiliriz.

Bugün itibariyle ifade edecek olursak Müslüman kitlenin neredeyse beşte birinin düşünsel algısının merkezinde yer almış olan Şiilik, müntesiplerine genel dinsel algının hilafına olarak kurgulanmış olduğu protest bir fikriyat aşılmasıyla da bilinmektedir. Nispeten siyasî argümanlar üzerinden geliştirilmiş olan bu tavır, peygamberliğin devamı olarak görmüş oldukları imâmet/velâyet konusundaki farklı tutumunda olduğu gibi,² zaman içerisinde Sünnilik dediğimiz dinsel algının da karşıtı olarak konumlanmıştır. Köken itibariyle siyasî bir anlaşmazlık sebebiyle ortaya çıkmış olan bu eğilimin, artık yalnızca siyasî algıyla da ifade edilebilecek bir tarafı kalmamış gibidir. Bidayetteki çıkış formunun bütünüyle dışına taşmış olan bu anlayışın yalnızca siyasî farklılık olarak dile getirilmiş olması kanaatimizce uygun bir tanımlama değildir. O nedenle ki Şiiliğin kendine has düşünsel gelenekleri olan bir dinsel anlayış formu olarak görülmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağı düşüncesindeyiz.

Müslüman kültürün Ehl-i Beyt algısı üzerinden gelişmiş farklı bir yapılanması olan Şia Okulu, esas itibariyle siyasî bir temel üzerinde inşâ edilmiş olan bir eğilimin adı olarak da bilinmektedir. Şia Okulu'nun kurucu iradesinin siyasî olması hasebiyle, mezhebin tarihsel süreç içerisindeki kavramsallaştırmaları da genel hatları ile siyasî içerikli olmuştur denilebilir. Zira bütünüyle siyasî bir eğilimden neşet etmiş olan imamet anlayışının iman esaslarından sayılması hususu, yukarıdaki iddianın ne kadar da haklı bir gerekçesinin olduğunu göstermektedir. Şiiliğin bu yapısının hâlâ devam et-

² Kuleynî, *el-Usûl Mine'l-Kâfî*, Tahran 1392, I, 60, 124; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1965, s. 8.

miş olması ise kurucu iradenin dayanmış olduğu argümanların sürgit devam ettiğinin açık bir göstergesi olmalıdır.

Şiilik konusunda yapılmış olan araştırmaların büyük bir kısmının, özellikle de geleneksel Sünnî düşünce içerisindeki kendi okullarının kabulleri üzerinden gerçekleştirilmiş olan tanımlamaları içerdiği için genel olarak objektivite sorunuyla mâlul oldukları dile getirilebilir. Bu itibardır ki, ünümüzde Şiiliğin Müslüman kültürünün önemli bir parçası olduğu fikrinden hareket etmiş olan kapsayıcı ve betimleyici çalışmalara daha çok gereksinim duyulmaktadır. Geleneksel kültürdeki anlama faaliyetinin yerine tanımlamanın geçmiş olduğu her düşünsel sürecin sorun çıkardığı hususu ise yabana atılmayacak bir değerlendirme ölçütü olarak karşımızda durmaktadır.

Bilindiği kadarıyla Şîa denilince akla ilk gelen şey, Ali b. Ebi Tâlib'in Hz. Muhammed'den sonra nass ve tayinle halife olduğuna inanan, imametın kıyamete kadar onun soyundan çıkmayacağını ileri süren, onun soyundan gelen imamların mâsum olduklarını kabul eden topluluğun müşterek adıdır.³ Bu yüzdendir ki Hz. Ali'nin diğerlerine nazaran hilafete daha layık olduğu inanışını merkeze almış olan Şîa'nın ilk ortaya çıkışı, dinî bir grup olarak değil, daha çok siyasî bir grup şeklindedir.⁴ Nitekim ilgili kelimenin ilk devirlerdeki algılanışının asgari şekli; Hz. Ali'nin şahsî değerine olan inancı verir.⁵ Kanaatimizce bugün itibariyle bile Şiilik denilince ilk

³ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 15; *Şiilik ve Günümüz Şiiliğine Yeni Yaklaşımlar*, "İslami Araştırmalar", Ankara 1989, C. 3, S. 3, s. 7.

⁴ Eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut 1992, I, 146; Kaşifu'l-Ğıta, *Aslu's-Şia ve Usûluha*, Londra 1994, s. 28; Nâsî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme/Usûlu'n-Nihal*, Beyrut 1971, s. 22-23; Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut 2013, s. 53, 65; Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fıkhu Mezhepler Tarihi*, İstanbul 1978, s. 39-40; Ahmet Hilmi, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, II, 241; Şaban Karataş, *Şîa'ya Göre Kur'an'ın Tahriî Problemi*, Ankara 1994, s. 10.

⁵ Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981, s. 60 Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasî Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 101; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Konya 1981, s. 135; Nurettin es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 214. Şiilik, bazı düşünürlere göre teknik anlamda en eski İslâm fırkası olarak kabul edilmiştir. Şiiliğin temel

akla gelen şey, kadim eğilime uygun olarak Hz. Ali'nin şahsî değeri üzerinden işleyen bir dinî-siyasî yapılanma anlaşılmaktadır.

Şiilik, tarihsel süreç içerisindeki gelişimini dinsel konulardaki teknik ayrışmalardan çok siyasî gelişmelerin seyrine borçludur. İlgili kurumsal yapı, bu şekilde doğuş aşamasından sonraki oluşumunu genellikle siyasî şartlara borçlu olsa da, ekolün fikrî temellerini oluşturan bazı düşünsel geleneklerin Şîa'da bir çeşit müessese hâlini aldığı da görülmektedir. Nitekim bu meyanda ifade edilebilir ki, sadece Şiilik ya da Sünnilik özelinde değil, neredeyse bütün bir Müslüman kültür içerisinde grupçuluk mantığıyla özdeşleşmiş bulunan bazı eğilimler bulunmaktadır. Öyleki bu eğilimin kişisel ve toplumsal olayları değerlendirirken son derece aktif olan bir vechesi de, duruma göre kaide koyma ve daha sonra konulmuş olan bu kaideleri dinden çıkarılmış olan birtakım ilkelere dayandırma anlayışı üzerinden gerçekleşmiştir denilebilir. Bu durumun ise, geçmişi ve geçmişte olup bitenleri sağlıklı bir şekilde anlamamıza engel olabileceği rahatlıkla söylenebilir. Bu cümleden olarak ifade edilebilir ki, mevcut rivayetleri kendi okulunun genel eğilimi üzerinden anlama ve yorumlama tercihi, öncelikli olarak ekollerin benimsemiş olduğu rivayet ya da hadis unsurlarını algılama modeline dayalı bir yaklaşımdan neşet etmektedir. Bilindiği kadarıyla, seçilmişlik vasfı gereği,⁶ insanlığa örnek olması gereken bir ümmetin din ve tarih algısını temelinden etkilemiş olan bu genel algıdan Şîa'da bütünüyle uzak durabilmiş değildir. Dahası, Şîa'nın dinî ve siyasal gelişiminde başat unsur mesabesinde olan şeriat ve mistik yorumlamaları ise, öncelikli olarak imamların seçilmiş konumlarından kaynaklanan geleneksel din anlayışlarıyla şekillendirilmiştir.⁷ Zaman ve zemine

akâid ilkeleri yani usûlu'd-din'i şu esaslardan oluşmaktadır: Tevhid, nübüvvet, imamet, adalet, mead. (Bkz. Gölpinarlı, *age*, s. 226). İmâmiyye mezhebine göre ise bu ilkeler şunlardan oluşmaktadır: İmamet, ismet, mehdilik, ric'at-reca, takiyye. Bkz. el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, Tahran 1963, s. 103-104; *el-İtikadat*, Beyrut 1993, ss. 58-60; Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s.70-78; Karataş, *age*, ss. 10-22.

⁶ Al-i İmrân, 3/110.

⁷ Kâşifu'l-Ğıta, *Aslu's-Şîa*, s. 53; el-Hasenî, *Tarihu's-Şîa*, ss. 12-14; el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, s. 106-112; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 42; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1997,

göre mezhep içi ilkesel hedeflerin belirlenmiş olduğu bu durumun Şîa düşünce okulu için pratik bir kazanımı varsa da, genel anlamda İslâm düşüncesinin gelişimi için olumlu bir adım olmadığını düşünmekteyiz.

Gelinen bu aşamada ifade edilebilir ki, Şîa inanç mektebinde mevcut olan ezeli yazgı telakkisini daha sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için, öncelikli olarak ekolün kaza ve kader anlayışının üzerinde tesis edilmiş olduğu “*ilahî takdir*” anlayışını bilmek gerekmektedir kanaatindeyiz. Bilindiği gibi yalnızca Şîa’da değil, bütün dinsel kümelenmelerde ezeli bilgi anlayışının dayandığı temel parametreler vardır. İnsanın iradeli bir şekilde yapmış olduklarından doğrudan sorumlu bir varlık olmasını gerekli kılan bu durum, esasında kaza-kader, ecel, rızık ve beda anlayışını da şekillendirmiş olan genel bir anlayıştan neşet etmiştir. Bu aşamada ilgili ekolün düşünsel eğilimini ortaya koyan daha kapsayıcı bir yazgı anlayışını ifade edebilmek için öncelikli olarak belirginleştirmemiz gereken şeyin de bu olduğunu düşünmekteyiz. Ancak konunun oldukça geniş olan vasfı gereği, bizi ilgilendiren şeyin ezeli yazgı anlayışını tahkim eden bakış açıları olduğu söylenmelidir. Yoksa bu denli genişlikteki kavramların sınırlı bir makale içerisinde ele alınmasının güçlüğüne farkındayız. O yüzdendir ki, ele alınmış olan kavramların sadece ezeli yazgıya bakan yönleri irdelenmiş, ilgili kavramların genel manada irdelenmesi çalışması ise büsbütün geriye bırakılmıştır.

Görüldüğü kadarıyla Müslüman kültür, uzun zamandır kadercî bir düşünce algısının yedeğinde düşünce üretimi yapmaktadır. Hâlihazırdaki manzaranın bu olması, insan sorumluluğunun iptal edilmiş olduğu edilgen bir noktaya gelinmiş olduğunu göstermektedir. Gerek dün itibarıyla, gerekse de bugün itibarıyla bu algının şekillendirmiş olduğu toplumsal kümelerin de elleriyle yapmış oldukları işlerin sorumluluğunu bütünüyle yüklenmedikleri söylenebilir. Yukarıda bahsedilen bütün fikrî eğilimlerin kökünde, insanın irade-

s.789-790; Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1986, s. 53-54; Akbulut, *age*, s. 102. Şîa’da mevcut olan beda anlayışın kaynağını eski İran ve Yahudi kültürüne bağlayanlar da vardır. Bkz. Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 137-138. Nitekim bu düşünsel eğilime uygun olarak Hz. Ali’nin kölesi Keysâ’nın fırkası olan Keysâniyye de eski bir inanç olan tarzî olan bedâ’îyi savunduğu bilinmektedir. Bkz. Bağdadî, *el-Fark*, s. 57.

sini ipotek altına almış olan bir ezeli yazgı anlayışı olduğu bilinen bir husustur. Mamafih mevcut panoramaya göre beşerin düşünsel eğilimleri üzerinde oldukça etkin olan bu algı biçimi, âdeta tevârüs eden bir düşünce geleneği gibi toplumsal katmanlarda mâkes bulmuştur. Denilebilir ki, hayata ve onun getirdiklerine kaderci bir bakış açısı üzerinden eğilmenin de kendi çapında üretmiş olduğu sorunlardan bahsedilebilir. Öyleki Şii düşünce okullarının kurucu şahısları nezdinde bile kabul edilmiş olan bu şekil bir ezeli yazgı anlayışı, ekolün sahiplenmiş olduğu kader doktrini içerisinde etkin bir fikrî aşama olarak da görülmelidir. Dahası, bu algının sadece kader ve kazayla da sınırlı olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim kader ve kaza anlayışıyla doğrudan bağlantılı olan pek çok kavram da bu konuda benzeri bir yaklaşımla ele alınmıştır. Aynı şekilde bu algı biçimi, Müslüman kültür içerisinde yalnızca Şîa mezhebinin tevârüs etmiş olduğu beda anlayışının da önemli bir bölümünü teşkil etmektedir.

Ezcümle olarak denilebilir ki, gerek Şîa düşünce okulunun iki büyük kolu olan İmâmiyye ve Zeydiyye mezhepleri içerisinde, gerekse de Ehl-i Sünnet düşünce okulunun benzeri fikrî oluşumları içerisinde ezeli yazgı eğiliminin en güçlü olan vasfı, insan sorumluluğunu iptal edebilecek şekilde algılanmış olan ezeldeki tayin ve tespitin “hikmeti”⁸ tasavvuru üzerinde kurgulanmıştır. Bu anlayışa göre fiiller işlenmeden önce tayin ve tespit yapmış olan ezeli ilim, insan yaşamında olacakların takdirini ezeldeki bir hikmete göre yaptığı için, ilgili düşünce okullarında bu anlayışın çerçevesinde gelişmiş olan bir yazgı düşüncesinin de kabul edildiği görülmektedir. Nitekim Şîa özelinde ifade edecek olursak onların kader ve kazaya verdikleri benzer anlam, iki ekolün yakın bir düşünsel damar üzerinden hareket etmiş olduklarını da göstermektedir. Ayrıca bir iki ayrıntıyı dışarıda tutacak olursak ezeli yazgı basamaklarını bölümlendirmelerinin benzerlikleri de ilgili anlayışların iç içeliğini ortaya koymaktadır, denilebilir. Bu yüzdendir ki, bahse değer konunun

⁸ Ebu Cafer Kummi/Şeyh Sâduk, *Risâle İtikadati'l-İmâmiyye*, Ankara 1978, s. 34; Kuleynî, *el-Usûl*, I, 150.

hem ilgili gruplar bazında, hem de o grupların din ve dünya algısını derinden etkilemiş olan şahıslar bazında irdelenmesi gerekmektedir.

Kezâ, benzer şekilde gerek İmâmiyye'nin, gerekse de Zeydiyye'nin bugün için bilinen düşünsel metotlarını belirleyen etkin şahısları, aynı şekilde onların yaklaşımları üzerinden takip edilecek olan bir yazgı anlayışının da kurucu elemanları sayılabilir. Bu yüzden de doğru bir tespit yapabilmek için bu adımın atılması gerekmektedir. Geline bu noktada netice olarak dile getirilebilir ki, genel yaklaşım olarak iki büyük mezhep özelinde ele alınmış olan Şîa Düşünce Okulu'nun ezeli yazgı anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikli olarak ekolün kaza, kader, ecel, rızık ve beda⁹ gibi kavramları nasıl anladığını belirtmek gerekmektedir. Hatta ilgili kavramsal çerçevenin sarıh bir şekilde ortaya konulmadan ezeli yazgı anlayışının sağlıklı bir şekilde anlaşılamayacağını da düşünmekteyiz.

I-Şîi İmâmiyye ve Zeydiyye'nin Kaza ve Kader Anlayışı Üzerine Bazı Tespitler

Hangi düşünce okulu olursa olsun, ezeli yazgı anlayışının temel göstergesi babında kabul edilebilecek olan esas kavram, kaza ve kader anlayışı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir düşünce okulunun kaza ve kader anlayışını bilebilirsek, onun ezeli yazgı anlayışının genel formları hakkında önemli bir kanaate de ulaşmış oluruz. Nitekim çalışmamıza mevzu teşkil etmiş olan Şîa Ekolü içerisinde en büyük iki grubu temsil eden İmâmiyye ve Zeydiyye okulları nezdinde de durum bundan farklı değildir. Görebildiğimiz kadarıyla, küçük ayrıntılar dışında kaza ve kader kavramlarının anlamları hususunda iki ekol içerisinde önemli bir fikir ayrılığı da yok gibidir. Hatta bu durum, bahsedilen ekollerin Şîa içerisinde anılmasına mâni olacak bir durumun hâsıl olmasına da imkân verecek bir noktada değildir. Zira gerek İmâmiyye, gerekse de Zeydiyye'nin, varlığa bakışlarını şekillendirmiş olan kader anlayışlarını,

⁹ Bilindiği kadarıyla İmam Ca'fer es-Sâdık döneminde gelişen yeni durumlara bağlı olarak ortaya çıkmış olduğu kabul edilen bu anlayışın, mutlak olarak bir zarûrete dayandığı görülmektedir. Ancak reel-politik şartların dayatmış olduğu bu tasavvurun Kur'anî dayanaklarının da (Bkz. Ra'd, 13/39) bulunmuş olması, Müslüman kültürün farklılaşırken bile ilk önce Kur'an üzerinden hareket ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

her şeyden önce Yüce Allah'ın ezeli ilmine göre takdir edilmiş olan bir alanda ele aldıkları görülmektedir. Binaenaleyh bahse değer olan okulların kader, kaza ve yazgı inancı konusunda genel bir uzlaşma içerisinde olduğunu ifade etmek, hatta bu algı üzerinden kişisel ve toplumsal sorumluluğun da oldukça daraltılmış olduğu şeklindeki bir kanaate ulaşmak, büsbütün eksik bir tespit olarak görülemez.

Şîa düşünce okulunun en büyük kolu olan İmâmiyye mezhebi çerçevesinde kaza ve kader kavramlarının her ikisinin de aynı anlamı taşıdığını ileri sürenler olduğu gibi, iki kavramın da farklı anlamlara geldiğini ileri sürenler de bulunmaktadır. Ekol içerisinde kaza ve kader kavramlarının aynı anlama geldiğini ifade edenler, kendi düşüncelerini ispat etmek için şöyle açıklama yapmaktadırlar: “*Kaza ve kader, Yüce Allah'ın bütün varlıklara koyduğu nizamdır.*”¹⁰ Onların bu görüşleri, kaza ve kaderin hem ayniyet arzettiğini, hem de genel bir yasal içeriğinin olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın olmak üzere ilgili kavramların içeriklerinin birbirinden bütünüyle ayrı olduğunu ileri sürenler ise kadere; ileride yaratılacak olan şeylerin ne durumda olduğunun ezelde bilinmesi anlamını, kazaya ise; biliniyor yazılan şeylerin vakti gelince yaratılması anlamını vermişlerdir.¹¹ Bu izahata göre kader, varlığın durumunun ezeldeki bilinmesini; kaza ise bilinenlere göre yaratılmış olan bir oluşumu meydana getirmektedir. Şîa'nın başlıca hadis kaynaklarından olan “*el-Usûl*”un yazarı olan Kuleynî, Levh-i Mahfuz'daki yazının kişisel işlemlerle ilgili neticeleri de kapsadığını ve böylece de insanın kaderinin ezelde belirli olduğunu yazmaktadır.¹² Onun yaklaşımına göre, insanların hür iradeleriyle yapmış oldukları tercihleri de son ketede bu yazının kesin olan hükmüne göre gerçekleşmektedir. Kişisel ve toplumsal kaderlerin hiçbirisi, Yüce Allah'ın ezeldeki bilgisi üzerinde teşekkül etmiş olan bu yazının takdiri dışında değerlendirilemez.

¹⁰ Şeyh Müfid, *el-İtikâdât*, Beyrut 1993, I, 162; Kazvini, *eş-Şîa fî Akaidihim ve Ahkâmihim*, Beyrut 1993, s. 37-38; el-Muvahhid, *İman*, İstanbul ts, s. 94.

¹¹ El-Muvahhid, *age*, s. 94; Kazvini, *age*, s. 37-38; Şeyh Müfid, *İtikâdât*, s. 162; Cafer-i Sadık, *age*, s. 130; Ebu Zehra, *İmam Cafer Sadık*, İstanbul 1992, s. 130; Gölpinarlı, *age*, s. 268-269.

¹² Kuleynî, *el-Usûl*, I, 250; *Usûl'u Kâfi*, İstanbul 1991, I, 243-244.

Bilindiği gibi, ezeli yazgı anlayışları konusunda Müslüman kültürün iki büyük geleneği arasında büyük farklılıklar bulunmamaktadır. Kanaatimizce iki geleneğin de üzerinde şekillenmiş olduğu siyasi ve toplumsal etmenler, bu anlayışlarını büyük ölçüde belirlemiş gibidir. Dahası, ezeli yazgı konusunda Şii gelenek de, Sünni gelenek gibi kendi içerisinde bazı mantıksal tutarsızlıklarla mâluldür, denilebilir. Nitekim temel ilke olarak insan fiilleri konusunda ezeli yazgının olduğunu kabul etmiş olan Şîa'nın, bu anlayışını dayandırdığı tarihsel olaylar da bulunmaktadır. Mamafih onların bu anlayışlarını dayandırdıkları esas şey, Hz. Ali'nin Sıffîn Savaşı'ndan dönüşündeki bir diyalogundan alınan şu pasaja göre şekillenmiştir denilebilir. Binaenaleyh Hz. Ali'nin fikir değiştirip, bu yazılı kaderin de kul için bütünüyle "mecbur" olmadığı görüşünü vermekle, kendi içerisinde farklı bir yorumlama çizgisine de yaklaşmış olduğu bu olay, ilgili okulun düşünsel yapısı içerisinde önemli bir noktada durmaktadır, denilebilir. Zira ilgili pasajın kısa bir özeti sayılabilecek olan ifadelendirmesi ise şu şekilde dile getirilmiştir: *"Hz. Ali, Sıffîn Savaşı'ndan dönüşte Kufe'de oturuyordu. İhtiyar birisi geldi ve imamın önünde oturdu, sonra şöyle sordu: "Ey Emire'l-Mü'minin! Bizim Şamlularla savaşa gitmemiz Allah'ın kaza ve kaderi ile midir?" İmam buyurdu: "Ey ihtiyar! Evet, sizin yürümeniz, dağlardan aşmanız, hepsi Allah'ın kaza ve kaderiyledir." İhtiyar yine sordu: "Benim bu yolda çektiğim zahmeti, Allah'ın hesabına mı bırakayım?" Bunun üzerine İmam: "Rahat ol, her işinizden sevap alırsınız. O kaza ve kader mecbur olsaydı, o zaman Allah'ın sevabı ve azabı emretmesi, yasaklaması isteği boş ve yersiz olurdu."*¹³

Yukarıdaki diyalogdan çıkan sonuca göre demek ki Hz. Ali, emir ve nehiylerin ezelde yazılı olmasının, kulun ihtiyarını tamamen yok etmediği inancındadır. Kanaatimizce bu anlayış, kendi iradeli fiillerinden bütünüyle sorumlu olan bir insan için hiç de doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Hz. Ali'nin bu gibi konularda farklı tutumlar aldığını haber veren rivayetlerin de zikredildiği görülmektedir.¹⁴

¹³ Kuleynî, *Usul'u Kaft*, I, 243-244, I, 155-156, 250; Gölpınarlı, *age*, s. 267-268.

¹⁴ Kaza ve kader konusunda konuşma hatta tartışma yapmanın yasaklanmış olduğuna dair rivayetler, benzer şekilde Hz. Ali için de tekrarlanmaktadır.

Mamafih aynı imam, bir duvarın yıkılacağını sandığı için oradan kaçarken “Allah’ın kazasından Allah’ın kaderinden kaçıyorum”¹⁵ demek suretiyle, insanın kazadan kaçabilme imkânını ortaya koyan açıklamalar da yapmıştır. O’na göre eğer kaderdeki yazının ne olduğu belli değilse, tehlikeden kaçtığımızda oluşacak olan şeyin de ezelde tespit edilmiş olan kader olma anlayışı daha doğru bir seçenek olarak gelmektedir. Tıpkı Şam’daki taun vakasındaki Hz. Ömer’in tavrı gibi, Hz. Ali de oluşacak olan kazaya insanın iradeli tercihlerini de dâhil etmektedir. Bu anlayışın benzeri bir uygulamasını Hz. Ali’nin soyundan gelen İmam-ı Cafer’in muska ve rukyelerin kaderi ne kadar etkileyebileceği sorusuna verdiği cevapta görmekteyiz: “O da Allah’ın kaderindedir”¹⁶ diyen İmam-ı Cafer’e göre muska ve rukyeler de kaderin ezeldeki tespitine mâtuf konuları arasında kabul edilmelidir.

Şia’nın önemli akâid kaynaklarının yazarlarından kabul edilmiş olan El-Kummî, kaza-kader konusunda insan sorumluluğunu öne çıkaran bir rivayeti naklederek, kişisel sorumlulukların yerleşmesi için insanın kaderdeki yazıyı kurcalamadan çalışmasını tavsiye etmiştir. Onun naklettiği rivayete göre emir ve takdir kavramları birbirinden ayrılmış görünmektedir. Bu yüzdendir ki ona göre insanın sorumluluğu ezelde takdir edilende değil, yaşamı içerisinde kendisine emredilen veya yasaklanan şeydedir. Şeyh Sâduk olarak da bilinen Kummî’nin rivayet etmiş olduğu pasaja göre İmam Cafer-i Sadık, kader konusunda şöyle bir açıklama yapmıştır: “Cafer-i Sadık’a soruldu: Ey Şeyhim, kaza ve kader konusunda ne dersin? Ben diyorum ki, Yüce Allah, kullarını Kıyamet günü bir araya topladığı

Bu yüzdendir ki, Hz. Ali’nin kader’i sır olarak ifade etmiş olmasına uygun olarak, İmâmiyye ekolü içerisinde kaza ve kader olgusu da bütünüyle Yüce Allah’ın bir sırrı olarak algılanmıştır. Bkz. Ebu Cafer Kummî/Şeyh Sâduk, *Risâle İtikadî’l-İmâmiyye*, Ankara 1978, s. 34.

¹⁵ Kummî/Şeyh Sâduk, *İtikadât*, s. 34-35.

¹⁶ Kummî, *Kitabu’t-Tevhid*, Tahran 1869, s. 291, 294; *el-İtikadât*, Beyrut 1993, s. 33, 57, 61; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Beyrut 1975, s. 282; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut 1992, I, 161, 170.

zaman, onlara emrettiği şeyleri soracaktır, onlar için takdir ettiği şeyleri değil."¹⁷

Görüldüğü kadarıyla Şîa Düşünce Okulu da Ehl-i Sünnet gibi kaderi bir sır olarak algılama eğilimindedir. Şîa'da tıpkı Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi iman esası mesabesinde olan kader konusunda tartışmayı yasaklayan birçok rivayet nakledilmiştir.¹⁸ İnsanın iradeli eylemlerindeki sorumluluğunu ikinci planda bırakan bu rivayetlerin va'z edilmesinin temelindeki çekince ise Yüce Allah'ın ezeli bilgisi ve fiilinin korunma endişesi olduğu görülmektedir. Bu itibardır ki Şîa'da insan fiillerinin ezelde yaratılmış olduğuna dair kesin inanç, güçlü bir iman esası olarak karşımızda durmaktadır. Fiillerin ezeldeki bir bilgiye göre takdir edilip, zamanı gelince de bu bilgiye uygun bir şekilde halk edilmiş olması, yaptığından sorumlu olması gereken insanı da bu sonuçları tartışmaktan imtina etmeyi gerekli kılmaktadır. Ancak ilgili düşünce okulunda bu anlayışın dışında insan sorumluluğunu öne çıkaran yaklaşımların olduğunu da görmekteyiz. Denilebilir ki, zaman zaman akıl süreçlerini ön plana almış olan bir yaklaşım tarzının da tercih edilmiş olması, esasında imanî bir kabule dönüşen bu eğilimin mutlaklığı konusunda tereddütlerin olduğunu da göstermektedir. Öyleki Şîa'nın yazgı konusunda baz almış olduğu rivayetlerin büyük bir kısmı, kader konusunda tartışmayı yasaklasa da, bazen okulun temsili bağlamında en üst konumdaki kişilerden gelen farklı rivayetlerle insanın sorumluluğunu ön plana çıkarmış olan bir "*orta yol*"un bulunmaya çalışıldığına işaret etmektedir.

İnsanın iradeli fiillerindeki sorumluluğunu ön plana çıkarma hususunda Şîa'nın bulmuş olduğu orta yol; genel olarak "*ne cebr, ne de tefviz*"¹⁹ anlayışı şeklinde formüle edilmiştir. Ezeli yazgının bilinen formatının bu şekilde yorumlanmış olması, esasında insanoğ-

¹⁷ Kummî, *İtikadât*, s. 33; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 282;

¹⁸ Kummî, *İtikadât*, s. 34. Ebu Zehra, kader tartışmaları konusunda geleneksel düşünceden hayli farklı bir düşünce serdederek İslâm dünyasında câri olmuş olan kader tartışmalarının esasında İslâm'dan neşet etmediğini, Yahudi ve Hıristiyan inancından geçme olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 129.

¹⁹ Kummî, *İtikadât*, s. 27, 31, 177, 179; *Tevhid*, s. 294.

luna âdil bir hesap için açık kapı bırakma endişesinden hâsıl olmuştur denilebilir. Nitekim yukarıdaki ilkeyi orta yol eğilimi üzerinden açıklama yoluna giden Şîa düşünce adamları, “insanın fiilleri üzerinde cebr -zorlama da yoktur, tefviz-tam serbestlik de yoktur. Fakat durum ikisi arasında orta bir yoldur.”²⁰ diyerek, insanoğluna farklı bir sorumluluk anlayışı deruhte etmiş gibidirler. Onların düşüncesine göre ikisi arasında olan şey ise; “bir kişiyi isyanda buluyor görürsün, o işi yapmamasını söylersin fakat o dinlemez, sen de bırakırsın; o suçu işler. Bu takdirde ona o suçu emretmiş olmazsın ya” tarzındaki anlayıştır.²¹ Ancak burada ezeldeki tespit üzere işlemiş olan bir kurumsal cebrin reddinin nasıl gerçekleşeceğini anlamakta zorluk çekmekteyiz. Hâlbuki kendi fiillerinden doğrudan sorumlu olan insanın, ilgili fiilleri işlerken ilkesel bir serbestlikten başka ne alternatifi olabilir ki?²² Mamafih Şîa’nın da tıpkı Ehl-i Sünnet düşünce okulunun bazı mezheplerinde görüldüğü gibi, insanın iradeli fiilleri konusunda merkeze Yüce Allah’ın ezeldeki yaratıcılığını yerleştirdiği görülmektedir. Bu yüzden de, gerek Şîa, gerek-

²⁰Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 168, 169; Kummi, *İtikadât*, s. 31; Şeyh Sâduk, *Tevhid*, s. 294; Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahi*, İstanbul 1988, s. 34; el-Muzaffer, *Şîa İnançları*, İstanbul 1978, s. 34.

²¹ Kummi, *Usûl’u Kâfi*, I, 77.

²² Şîa düşüncesinde kurumsal hâle geldiği şekliyle insan fiillerindeki cebrin reddinin gerekçesi olarak Yüce Allah’a zulüm ve abes isnadının izâlesi yatmaktadır. Aynı şekilde tam bir tefvizin-serbestliğin reddedilmesinin gerekçesi de; bu algının Yüce Allah’ın yaratmış olduğu insanın fiillerine her an müdahale etme, diri olma hakkını ve sıfatını tâtil etmesi endişesi dolayısıyladır. İnsan fiilleri konusundaki bu gerekçelendirme ameliyesi, ilgili okulun bütünü’nün paylaştığı bir eğilim değil, Şîa’nın en büyük kolu olan İmâmiyye’ye ait bir görüştür. (Bkz. Gölpınarlı, *age*, s. 267). Ancak bu yaklaşımın temelini Yunan’lı filozof Eflatun’un Allah anlayışından kaynaklandığını ve insanın fiillerine Yüce Allah’ın mutlak müdahalesi olduğunu ileri sürenler de vardır. (Bkz. Muzaffer, *age*, s. 111-112; Mutlu, *age*, s. 114-115). Aynı şekilde insan fiillerindeki mutlak cebr anlayışının reddini de Yüce Allah’ın ezeli ilminin zorlayıcı yönünün olmaması ve Emevî devri kader anlayışının reddi için gerekli olduğunu söyleyenler çoğunluktadır. Onların kabullerine göre Yüce Allah için öncelikli bir bilgi var, ancak bu bilgi kullar için hiçbir durumda zorlayıcı bir mahiyette değildir. Bkz. Kuleynî, *Usul’u Kâfi*, I, 159; Mutahharî, *İnsan ve Kader*, ss. 42-48; Cafer-i Sadık, *Buyruklar*, s. 67-68; Mutlu, *age*, ss. 111-114; Muzaffer, *age*, 33-34; Ali Şeriati, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, İstanbul 1987, ss. 109-112; Ebû Zehra, *İmam Cafer Sadık*, s. 170; Ayetullah Şirazi, *Ehl-i Beyt Mektebi’nin Temel İnançları*, İstanbul ts., s. 110.

se de Sünnî blok, insan iradesini iptal eden bu gibi yorumlarla sorunu çözmek şöyle dursun, daha da karmaşık hâle getirmekten başka bir iş yapmamış olmaktadır. Oysaki onlar, tıpkı Kur'an'da ifade edilmiş olduğu veçhile, insanın sorumluluğuna müncer olan iradeli fiillerinin yapıldığı esnada yazıldığını ileri sürebilselerdi,²³ düşünsel anlamda büyük bir açmazı deruhte etmiş olan bu gibi dolambaçlı yollara hiçbir zaman başvurmamak zorunda kalmayacaklardı.

Şîa Düşünce Ekolü içerisinde güçlü bir düşünsel geleneğe sahip olmuş olan İmâmiyye/İsnâaşere'ye göre: "Yüce Allah kulu ve ihtiyarını yarattı. Kulun şahsına ait olan işlerde yalnızca kul sorumludur. Bu yüzden olayları da insanın ve Allah'ın diye ikiye ayırmak yanlıştır."²⁴ Bu düşünce geleneğine göre insanın fiilinin ezelde yaratılmış olması, kul için büyük bir problem alanı olarak görülemez. Zira insan, fiilinin yaratılmasından değil, işleyişinden sorumlu tutulacaktır. Öyleki genel bir erteleme mantığı üzerinde işlevsel olan bu algının da sorumluluk sahibi olan bir insan için kendi fiillerini oluşturma seçeneği geliştirmedeği görülmektedir. Görüldüğü kadarıyla, bu yaklaşımları üzerinden işlevsel kıldıkları sınırlı bir insan algısını da geliştirmiş olan düşünürler, demektedirler ki, yaratılış değeri olarak sorumluluk ilkesi üzerinde halkedilmiş olan insanoğlu, mevcut kader algısı üzerinden davranış sergilesin, gerisini ise kurcalamasın.

Mamafih bu aşamada değinmek istediğimiz bir konu daha bulunmaktadır. O da, Şîa içerisinde daha çağdaş dönemi temsil eden kişiler arasında ele alınmakta olan insan özgürlüğü fikri, bu denli kesin bir şekilde ezeldeki takdir anlayışı üzerinde teşekkül ettirilmemiştir. Gerçi bu kişilerin son dönem Şîi uleması olarak geleneğin ne kadarını temsil ettiği tartışılabilirse de, bu yaklaşımlar, ilgili düşünce okulu içerisinde insan özgürlüğünü önemseyen bir damarın olduğunu söylememizi imkânlı hâle getirmektedir. Nitekim Şîa'nın alt kümeleri olan İmâmiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye bağlamında oku-

²³ Câsiye, 45/29, İnfîtâr, 82/10-12.

²⁴ Kâşifu'l-Ğıta, *Caferi Mezhebi ve Esasları*, İstanbul 1996, s. 53; Mutahhari, *İnsan ve Kader*, s. 49, 103, 111.

lun bütününe kapsamasa bile, insanın sorumluluğunu ön plana çıkarma babında bu yaklaşımların önemsenmesi gerekmektedir. Zira bu yaklaşımların, tıpkı Sünnilikte olduğu gibi mezhep üstü algılar olarak görülmesi de normal kabul edilmelidir. Denilebilir ki, mezhebin katı ve kesin sınırları dışına çıkarak düşünce serdetmek, özellikle bu konuda sorumlu insan algısını öncelemekle eşdeğer bir tutum olmaktadır. Bu tutumun ise, mezhebin sınırlarını koruyarak düşünce üretmekten daha değerli bir uğraş olduğunu söylemek gerekmektedir.

Şîa'nın önemli müfessirlerinden kabul edilmiş olan Tabatabaî, kişisel fiillerde doğrudan sorumluluk esasını getirerek, insanın iradeli olarak seçmiş olduğu davranışlarının hesabını verecek potansiyel gücü olduğunu iddia etmektedir.²⁵ Bu minval üzere görüş serdeden çağdaş Şîa düşünürlerinden Mutahharî ise, insanoğluna verilen seçenekleri ve sorumluluğu öne çıkaran geniş bir hürriyet anlayışına sahiptir. Ona göre insana bahşedilmiş olan bu hürriyet imkânı, insanı bitkilerden ayırmaktadır.²⁶ Ayetullah Mekarim-i Şirazi ise, insana işlemiş olduğu fiillerde mesuliyet verse de fiillerin yaratılışı konusunda hâkimiyeti Yüce Allah'a ait görmektedir.²⁷ Ona göre deyim yerindeyse elektrik insanın elindeyse, şartel ise Yüce Allah'ın elindedir. Bu yaklaşımdan Kur'an'ın işaret etmiş olduğu şekliyle “ *sorumlu insan fiili*”²⁸ ya da “*sadece kendi elleriyle yaptıklarıyla yargılanacak*”²⁹ bir insan eylemselliğinin çıkması zor gözükmemektedir.

Denilebilir ki, klâsik İslâm mezhepleri içerisinde Şîi düşünceyi etkileyen yegâne okul, Mu'tezile Düşünce Okulu'dur. Bazı konularda nispeten daha yakın düşünce geliştirmiş olan bu iki okul arasında oluşmuş bir mantık benzerliğinden de bahsedilebilir. Genel olarak teğet algılar şeklinde işlevsel olan bu yaklaşım, ilgili okulla-

²⁵ Tabatabaî, *İslam'da Şîa*, İstanbul 1993, s. 125.

²⁶ Mutahharî, *age*, s. 42, 58.

²⁷ Şirazi, *age*, ss. 112-114.

²⁸ Enbiya, 21/23, Nûr, 24/24, Kamer, 54/52-53.

²⁹ En'am, 6/120, A'raf, 7/147, Furkan, 25/23, Kasas, 28/84, Sebe, 34/33, Talâk, 65/9.

rın bütününe kapsayacak bir ortaklığa da evrilmiş değildir. Ancak özellikle sorumlu insan algısı konusunda paralel yaklaşımlar içerisinde olan bu okullar, devrin takdir anlayışı içerisinde bir çıkış kapağı olarak da görülebilir. Ancak bu benzerlik, Mu'tezile'de "ta'zim anlayışı", Şîa'da ise "imamların mâsumiyeti" konumu yüzünden bazen çelişir gibi görünse de, buna rağmen pek çok yaklaşımlarının benzer olduğu gerçeği de yabana atılamaz bir hususiyettir. Bu noktada ifade etmeliyiz ki, klâsik Ehl-i Sünnet geleneğinde Şîa ile Mu'tezile arasında kurulmuş olan benzerlikler, esasında ilmî bir tespit yapmaktan ziyade, iki mezhebin de dalalette olduğunu ifade için sıklıkla dile getirilmiştir. Nitekim Mu'tezilî düşünceye yönelik olarak yapılmış olan bu eleştiriler, yalnızca Sünnî ekol içerisinden değil, Şîa düşünsel geleneği içerisinden de yapılmıştır. Öyle ki felsefi derinliği üst düzeyde olan Şîî düşünürlerden kabul edilen Murtaza Mutahharî bile geleneksel kader inancını reddettiği için Mu'tezile'yi eleştirmekle kalmamış, müsteşriklerin onlara olan hayranlıklarını da şüpheyile karşılamıştır. Onun için bütünüyle boş bir uğraştan ibaret olan bu eğilim, doğru bir yaklaşım üzerinde tesis edilmemiştir. Mutahharî, ayrıca Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza, Allame Hillî, Meclisî ve bazı önde gelen Şîî ulemayı da Mu'tezile'nin tesirinde gördüğü için şiddetle eleştirmiştir.³⁰

Ne gariptir ki Mutahharî'nin kendisi de taat ve iyilikler ile hastalık sebeplerinin izalesi sayesinde kaderin değişebileceğini söylemekle eleştirdiği kişilere yaklaştığı hâlde, son kertede meydana gelen bu değişimlerin de ezeli ilimle olan mutlak ilgisini kurarak klâsik görüşe daha bir yaklaşmış gibidir. Ona göre bireylerin kişisel iradeleri üzerinden yönlendirmiş olduğu tek kader yoktur. Mamafih bireysel sorumluluğun ihdâsı ve kişilerin seçim yapabilmesi için ezelde yaratılmış olan birkaç kaderden biri tercih edilebilir. Mutahharî, insanın seçenek yaratabilen iradeli bir varlık olarak yaratıldığı gerçeğini göz ardı eden bu görüşüyle birlikte, işlemiş olduğu fiillerde insana kısmî bir seçenek tanırrsa da, onun tercih etmiş olduğu seçeneklerin de ezelde takdirli olma hâlini benimsemiş olduğundan bütünüyle hürriyetsizlik alanında dolaşmaktadır, denilebilir. Bu şekliyledir ki,

³⁰ Mutahharî, *İnsan ve Kader*, s. 59, 64, 68; *Adl-i İlahî*, s. 148, 225-227.

ezelde gerçekleşmiş olan kesin bir yazgının varlığını kabul eden Mutahhari, insanoğlu için en kötü yazgı olan ölümün varlığını da kişisel fiillere bağlı olarak işleyen bir yapıda değil, ezeldeki yaratmaya ait bir husus olarak görmüştür. Gerçi bu yazgı hali evren için kanunlarla düzenlendiği için farklı bir sonuç da beklenemez. Hâlbuki Yüce Allah, bir insanın neyi yapıp, neyi yapmayacağını ezelde irade etmez. Nitekim bu olası durum, insanın mutlak olan hesabını adalet dışı bir noktaya vardırabilir. Buna karşın olarak Cenâb-ı Allah, beşerin hesabına taalluk eden genel-geçer kanunları ve alternatifleri yaratarak onu hesaba çekecektir.³¹ Aslında düşünürümüz de esas olarak bu düzen anlayışında olmasına rağmen, yine de insan fiilleri için ezelde yaratılmış olan tercihlerin iradeli yanının nasıl olduğunu açıklamayarak büyük bir çelişki içerisinde kalmış görünmektedir.³²

İrade, ihtiyar ve seçme yeteneği insan için aslolan özellikler olduğundan, insanı ödül veya cezaya götürecektir olan iyi ve kötü davranışlar da bunlardan çıkmaktadır denilebilir. Bu gibi somut gerekçelere dayanarak bir kısım entelektüel Şii ulema, Yüce Allah'ın yoktan yaratma gücüne nazire olmayacak bir şekilde formüle ettikleri, insana ait güçlü davranışları öne çıkaran ve onun doğrudan sorumlu olduğu fiillerini yapma gücünü sadece insanın uhdesine veren bir yaklaşım içerisinde olduğu da görülmektedir.³³ Bazı kısımlarına dair eleştirel hakların bâkî kalması şartıyla, Şîa içerisinde insanın iradeli tercihlerine göre değişken olan bir kader anlayışının kabul edildiğini de düşünmekteyiz. Bu yaklaşımın temelinde dönemselsel olarak siyasî gelişmelerin büyük bir etkisi bulunmuş olsa da, neticede bu yaklaşım tarzından gidilerek insanın yapıp-etmelerinde kısmî olarak özgürleştiği bir sürecin de elde edilebileceği söylenebilir. Haddizatında geleneksel düşünce ile kişisel sorumluluk değeri arasında sıkışmış olan bazı Şii düşünürlerin de bu açmazı gördüklerini ifade edebiliriz. Dahası, sadece ilgili gelenekte değil, Müslüman kültürün neredeyse bütününde görülen bu ikilem, büyük bir kısmının içinden çıkmakta zorlandığı bir şeyin de olduğuna işaret

³¹ Mutahhari, *Adl-i İlahî*, s. 226.

³² Mutahhari, *İnsan ve Kader*, s. 64-65.

³³ Mutahhari, *İnsan ve Kader*, s. 59, 64, 68; *Adl-i İlahî*, s. 148, 225-227.

etmektedir. İnsanı iki arada bir derede bırakan bu algı biçiminin ise, esasında sorumluluk algımızı zayıflatan bu eğilim olduğunu dile getirmek gerekmektedir.

Şia Ekolü içerisinde çeşitli kader algılarını şekillendirirken kurumsal bir endişenin görülmediği ve kişilere göre değişebilen kader anlayışını pervasız olarak niteleyenler, eleştirilerini gerekçelendirirken kanaatimizce tam da olması gereken bir kader anlayışını ifade etmektedirler. Bu meyanda onların dile getirmiş olduğu itirazları tersinden ele alabilirsek, daha sağlıklı bir kader anlayışına ulaşabiliriz: “Şiiler, kader meselesinde daha geniş ve pervasız düşüncelere dalmışlardır. Onlar, Tanrısal iradenin sabit olmadığını, yeni koşul ve olanaklara göre bu iradenin değişebileceğine, günâhların cezalarının değiştiğini, Hz. İbrahim’in kurban olayındaki gibi emrin geri alınabileceğini, Yunus kavminin helâkı, hayır işlerinde kaderin değişebileceği, iyiliklerin, ömrü artırıcı hadislerin kullanılması gibi. Onlara göre kader değişmez olsaydı, dua ve tövbenin, ibadetin de değeri olmazdı. Alinyazısından kurtulmanın imkânı yoksa ibadet anlamsız olurdu.”³⁴

Esasen muhatabı “anlama” çabasından neşet etmediği belli olan bu yorumun, muhalif kertede değerlendirilmiş olan bir düşünceyi tanımlama endişesinden hız aldığı söylenebilir. Eğer ki bu pervasız(!) yaklaşımların iradeli davranışlarından hesap verecek olan sorumlu bir insanın gerçek tercihleri olduğuna yürekten inanabilirsek, insanın kaderi konusundaki düşünsel az gelişmişliğimize çare olması işten bile değildir. Aynı şekilde insan sorumluluğunu önceleyen bu bakış açısının bir kulpundan tutarak, Müslüman toplum üzerinde etkin konumda bulunan geleneksel ataleti de bütünüyle yok edebiliriz. Hâlbuki yukarıda eleştiri babında dile getirilmiş olan paragrafta anlatılanlar, İslâm dünyasının fikrî gelenek olarak tevârüs etmiş olduğu kötü kaderinin de hangisi olduğu gerçeğine dair önemli ipuçlarını vermektedir. Zira bütünüyle eleştirel düşünce üzerinde fonksiyonel olmuş olan ve insan sorumluluğunu öne çıkaran bu anlayışı, düşünsel sorunların tahlilinde önemli bir basamak

³⁴ Cemil Sena, *Hz. Muhammed’in Felsefesi*, İstanbul 1975, s. 356. Bu fikirlerin Mutezile ekolüne yakınlığı iddiası için bkz. Kummî, *İtikadât*, I, 152, 158, Tabatabaî, *age*, s. 125; Mutahharî, *İnsan ve Kader*, s. 110-111.

olarak görebilsek, düştüğü yerden kalkması gereken Müslüman topluma fikrî anlamda büyük bir katkı da sunmuş olabiliriz.

İlk Şiiler, kulların iradeli fiillerini Yüce Allah'ın doğrudan yaratma alanından çıkarmakla ilgili soruna kalıcı bir çözüm getirebilmişlerdi. Onlara göre Yüce Allah, kul için kişisel tercihe binaen değişebilecek olan çeşitli seçenekleri yaratır, kul da kendisinin seçimi için ezelde yaratılmış olan bu seçeneklerden herhangi birisini tercihe mahkûmdur. Nitekim bu anlayışa uygun olarak dile getirilmiş olan şu alıntı, kişisel hesaba müteallik olan fiillerin yaratıcısını da açıklıkla ortaya koymaktadır: “*Kulların fiilleri, Yüce Allah'ın yarattığı şeyler değildir.*”³⁵ Bu düşüncenin neşvünema bulduğu ortamlarda ilgili kişiler Mu'tezile ekolüne yakın olmakla da suçlanmışlardır. Ancak Şîa ekolü içerisinde bu eğilimde olanların yanında, klâsik algıyla örtüşen fikrî unsurlar içermiş olan: “*Kişilerin işlemiş olduğu bütün fiilleri yalnızca Yüce Allah yaratır.*” şeklinde düşünenler de olduğu bilinmektedir. Hatta Şîa ekolünün homojen bir düşünsel yapısı olmadığını ispat edercesine daha önce ifade edilmiş olduğu gibi üçüncü bir düşünsel eğilim içerisinde olup insanın kaderi hususunda *hem cebr'i, hem de tefviz'i rededen* etkin bir zihni yapılanmanın da olduğu bilinmektedir.³⁶ Bu şekliyledir ki Şîa'nın kader algısının genel hatlarıyla üç gruba ayrılmış olduğu görülmektedir.

Bugün itibariyle dile getirecek olursak, muhatabını tanıma ve tanıma konusunda klâsik Sünnî kaynaklarda “*Şîa'ya göre*” diyenlerin, evveleminde bu gruplardan hangisine göre konuştuğunu da açıkça bilmemiz gereklidir. Yoksa koca bir düşünsel geleneği küçük bir cemaat formu içerisinde sıkışmış katılıkta bir sunuma mâruz bırakmamız işten bile değildir. Kanaatimizce insanın kaderi konusunda dile getirilmiş en güzel sözlerden birisi olan Cafer-i Sadık'ın şu yaklaşımı, ilgili devâsa sorunun çözümü için en tutarlı yol olarak görülmelidir: “*Kulu, yaptığından dolayı kınayabildiğin onun fiili, kınayamadığın ise Allah'ın fiilidir.*”³⁷ Cafer-i Sadık'ın kristalize etmiş olduğu bu görüşü kendi içerisinde tutarlı kabul eden Ahmet Akbu-

³⁵ Kummî, *Kitâbu't-Tevhid*, Tahran 1869, s. 261.

³⁶ Kummî, *age*, s. 261.

³⁷ İbn Murtaza, *Tabakâtu'l Mu'tezile*, Beyrut 1961, s. 34.

lut, ilgili tavrı açıklama babında kişisel özgürlük açılımına şöyle bir katkıyla devam etmektedir: “Allah’ın takdir ettiği şeylerde kul ne sorumlu olur ne de tedbir alabilir. Bu konuda Allah’ın kaderi, kulun fiilinde hür olmasıdır. Aksi hâlde, insanda akıl ve iradenin bulunmasının bir anlamı kalmayacaktır.”³⁸

Görüldüğü kadarıyla, Şîa konusunda ilgili okulun bütününün üzerinde ortak bir konsensüs sağlamış olduğu bir fikrî eğilimden bahsedemeyiz. Ancak geleneksel Sünnî ekolün yaptığı gibi rakip ekoller hakkında tekipleştirici genel bir hüküm vererek konuşmanın hatalı olduğunu da ileri sürebiliriz. Objektif bir değerlendirme için bu hususların dikkate alınması gerekmektedir. Denilebilir ki, Şîa ekolü içerisinde zaman zaman farklı sesler çıkmış olsa da ezelde tespit edilmiş olan kader konusunda esas olan yaklaşımın: “İnsan özgürlüğünü Yüce Allah’ın kaza ve kaderine iman etmede bulan anlayış” olduğunu dile getirebiliriz.³⁹ Bu minval üzere gelişmiş olmakla beraber, ezelde takdir edilmiş bir kader algısı üzerinde kurumsallaşmış olan fikrî yapı için neticede şunu söyleyebiliriz ki, ilgili ekol içerisinde kimi zaman kişisel özgürlüğe ramak kalan açıklamalar yapılsa da, kader algısı hususunda insan için aslolan şeyin, önceden tespit edilemez bir nitelik üzere halkedilmiş olan seçeneklerden birini tercih etmesidir. İnsan hayatını kuşatıcı mahiyette takdir edilmiş olan Yüce Allah’ın kaza ve kaderi, O’nun her şeyi kuşatan ezeli ilmiyle beraber beşer fiillerinden öncelikli olduğu için, insanoğlu kişisel kaderi konusunda bu yapının dışında bundan farklı bir seçeneği de işleme koyamaz. Nitekim ilgili düşünsel geleneğin kabul etmiş olduğu kader ve kaza bölümleri de genellikle şu şekilde açıklanma yoluna gidilmiştir:

Kaza-i Muallâk: Levh-i Mahfuz’da mutlak manada kayıtlı olan bir yazıdır. Ancak dua, ibadet ve sıla-i rahim gibi bazı taat ve ibadetler bunu değiştirebilir. Ömrü uzatan iyi ve kötü ameller sayesinde değişebilen bu yazı, esasında bu ameller sayesinde değişebilecek

³⁸ Akbulut, *Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri*, AÜİFD, C: XXXIII, Ankara 1992, s. 153.

³⁹ Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, s. 194.

olan şeylerin de nasıl olacaksa o şekilde yazılmış olduğu kesin bir yazı şeklidir.

Kaza-i Mübrem: Levh-i Mahfuz'da kesin olan bu yazı, sonraki olaylar sayesinde değişimine imkân vermeyen kesin bir yazı şekli olarak bilinir. Bu yazı şekli, kesin olan olaylar ve değişmeyen kaza şeklinde ezelde kayıt altına alındığı için, beşerin iradeli veya iradesiz olarak gerçekleştirmiş olduğu hiçbir hareketi bu yazının değişimine imkân tanımaz.

Kader-i Muallâk-Mevkuf: Bu yazının insan eylemleri sayesinde değişebilir olan bir vasfı vardır. O nedenledir ki mevkuf kaderin değişimin olabildiği kader şeklinde tarif edildiğini görmekteyiz. Ancak bu değişimin oluşabilmesi için beda, tedavi vb. şartları vardır. Kaderin bu çeşidi kişisel iradeye dayalı değişmeyi kabul eder. Hatta bu yazının mahiyetini melekler de bilebilir.

Kader-i Mübrem-Mahtûm: İnsanın iradesine bağlı olmayan bir kaderdir. Bu yüzden de yazıldıktan sonra hiçbir durumda değişim kabul etmez.⁴⁰ Varlığın genel işleyiş yasaları şeklinde kayıt altına alınmış olan bu kader, hem yaratma aşamasında, hem de yönetme aşamasında yalnızca Yüce Allah'a ait olan bir yetki sayesinde var edilmiştir. İnsanın iradesinin dışında gerçekleşen olaylar, gök cisimleri, eşyanın tabiatı vs. gibi yasal durumlar, hiçbir durumda değişmez olan mübrem kaderin mutlak içerikleri olarak bilinmektedir. Sünnetullah yasaları şeklinde de ifade edilecek olan bu durum, bütünüyle insanın iradeli eylemlerinin belirleyebileceği bir alanın dışında takdir edilmiştir.

II-Yazgı Algısının Yüce Allah'ın Ezeli İlmiyle Olan İlişkisi

Haddizatında yalnızca Şia içerisinde değil, neredeyse bütün İslâm Mezhepleri nezdinde ele alınıp değerlendirilmiş olan ezeli yazgı ve kader konusu, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmi üzerinden açıklama yoluna gidilmiş gibidir. Bu yüzden ki, insan iradesine dayalı olarak gerçekleşen değişimlerin kabul edilememesinin birinci unsuru da, bütünüyle bu kabul olmuştur denilebilir. Bu fikrî eğilimin

⁴⁰ el-Amili, *el-İlâhiyat âlâ Hüve'l-Kitap ve's-Sünne ve'l-Akl*, Beyrut 1989, s. 585-586; el-Fazlı, *Hulasatu İlm-i Kelâm*, Beyrut 1988, s. 101.

gruplar üstü mutlak olan düşünsel adımına göre, eğerki Yüce Allah, herhangi bir şeyin olabileceği şekli önceden bilebiliyorsa, bu bilgiyle örtüşür bir şekilde onu ezelde yazmasında herhangi bir sakınca da yoktur. Diğer bir ifadeyle, bu eğilimin baskın olduğu her aşamada Yüce Allah, ezeli ilminin önceliğine dayalı olarak gelişen ve değişenleri de ezelde takdir etmiştir şeklindeki kesin kabulün tercih edildiği görülmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın eşya hakkındaki takdir bilgisi de, ezeli olan ilmine göre şekillenmiştir. İlahî bilgi sayesinde mukadder olan zamanın tespitli oluş keyfiyeti de, Yüce Allah'ın diletiği zaman ezeli ilmine göre değişimleri yapabileceğini de göstermektedir.⁴¹ Binaenaleyh O'nun yapmış olduğu şeylerin insanın sorgulamasına açık bir yönünün olmaması hasebiyle, yapılan eylemin sahibi konusundaki kafa karışıklığının sürmesi gibi bir durumun ortaya çıkması hâsıl olmuştur denilebilir.

Ezeli ilme dayalı olarak gerçekleşmiş olan takdir'i Yüce Allah'ın sonsuz bilgisine göre açıklayan Cafer-i Sadık: "Takdir, Allah'ın işlerin sonunu bilmesidir. Kim ne yapacaksa bilir, kazası ise o işin vaktinde oluşudur. Allah'ın bilgisi kula o işi zorla yaptırmaz, kul da Allah'ın verdiği kuvvetle işi yapar. Karşılığında ceza veya ödül alır." cümleleriyle de hem ilahî takdirin beşerî ilimden önce olmasını hem de ezeli ilmin takdir edilecek şeyleri de kapsadığını savunmuştur. Cafer-i Sadık, ayrıca kula kendi iradesi sayesinde fiil işleme gücünü de vermek suretiyle, ezeli takdirin zorlayıcı bir mahiyeti olmadan kulun bu takdire göre uygun olan tercihlerini kendisinin seçtiğini de söylemektedir. Ehl-i Beyt Mektebi'nin efâl-i ibâd, kaza ve kader konusundaki görüşünü bu şekilde açıklayan büyük imam, yapılan eylemlerde kişisel sorumluluğun oluşabilmesi için ezeli takdire mâtuf olan he çeşit emir ve nehyde kulun ihtiyarının bütünüyle yok edilmediğini de savunmaktadır. Ona göre son kertede Yüce Allah'ın bilgisi, mahtûm kader için oluş şartlarıyla kesinlik arz ettiğinden, müsemma kaderin-ecelin de değişmemesi keyfiyeti, Allah'ın

⁴¹ Gölpınarlı, *age*, s. 270. Şîa düşüncesine göre kurban olayının aslı da bu değişime uygun olarak anlaşılabilir bir mahiyette va'z edilmiştir. Bu konuda bazı Kur'an âyetlerinin de şahitliğine başvurmuş olan ilgili düşünce okuluna göre Rad, 13/38-39 ile Fâtır, 35/11'deki ifadeler bu değişimin olabirliğini açıkça ifade etmektedir.

ezelî bilgisinde olan “değişmemelik” kuralına bağlı olarak işlemektedir.⁴²

Geleneksel Şîa âlimlerinden bazıları, Yüce Allah’ın ezeli ilmindeki olası değişikliği kabul etmezler. Bu yüzden de onların *beda* anlayışları genelin görüşünden hayli farklı dile getirilmiştir. Yüce Allah’ın ezeli ilmini değişebilir form içerisinde ele almayan Şîa düşünürlerinden birisi olan Amîlî, bu konudaki kafa karışıklığını gidermek için Yüce Allah’ın ezeli ilmini öncelikli olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre Cenâb-ı Allah’ın hiçbir durumda değişmez mahiyette olan zatî ilmi; kendi nefsinin aynı olan ve asla değişmeyen, tebdile uğramayan kesin bir ilimdir. Buna karşın Yüce Allah’ın ikinci tür ilmi olan fiilî ilmi ise, bütünüyle değişebilir mahiyette olan mahv ve ispat levhinden ibaret bir ilim çeşididir. Bu aşama, Yüce Allah’ın ezelde takdir edilmiş olan ilminin fiilî olarak tezâhür etme makamıdır. Yani ezeli ilmin fiilî aşaması, yine olası değişimlerinin de ezeldeki bilgiye göre takdir edilmiş olduğu ve yaşamsal süreçler içerisinde fiilî olarak ortaya çıkan kesin bir ilimdir. Diğer bir ifadeyle Yüce Allah, ezelde hem değişmez yasalara ait takdiri, hem de değişebilir yasalara ait takdiri de bilebilir.⁴³

Şîa mezhebine göre ezeli ilme göre takdir edilmiş olan şeylerin kesin kayıt alanı Levh-i Mahfuz denilen levhadır. Onlara göre takdir edilmiş olan her şey, yani değişebilir veya değişemez olan iki farklı alandaki kurallar da mutlak olarak Levh-i Mahfuz’da kayıtlıdır. Bu yüzden ilk yaratılan şey kalemdir. Kalemin ilk olarak takdir etmiş olduğu şeyler de kişilerin rızkı ve ecelidir. Ezeli ilmin mahiyetine göre takdir edilen her şeyde ilmî öncelik, Yüce Allah’ın yalnızca kendisine tanımış bir yetkidir. Levh-i Mahfuz’daki bu yazgı, öncelikle bilmeyi, sonra da zamanı gelince ortaya çıkmayı her şey için mutlak taalluk sebebi görmektedir.⁴⁴ O yüzdendir ki ezeli ilmin yegâne sahibi olan Cenâb-ı Allah’ın olası değişimleri-beda- olmadan

⁴² Subhanî, *el- Kaza ve’l-Kader Fi’l-İlim ve’l-Felsefeti’l-İslâmiyye*, Beyrut 1987, s. 113,

⁴³ el-Amîlî, *İlâhiyât*, ss. 582-586.

⁴⁴ el-Muvahhid, *İman*, s. 198, 210; Kuleynî, *Usûl*, I, 155, 156; el-Fazlî, *age*, s. 107. Bu düşünceye göre varlığın kaderinin kayıt altına alınmış olduğu levha olan Levh-i Mahfuz, aynı zamanda *Ümmü’l-Kitap* ismiyle de bilinmektedir.

önce bilmesi mutlak bir keyfiyet olmaktadır.⁴⁵ Bu hâliyle gerçekleşmiş olan her olgu, Yüce Allah'ın ezeli ilmiyle şekillenen kader ve kazada insanın iradesinin rolünü, ezeli iradenin iznine bağlı bir husus olarak göstermektedir denilebilir.⁴⁶

Ehl-i Beyt geleneğinin önde gelen kişilerinden olan İmam Zeyd'e göre, insanın yaşamında meydana gelen her şey, hatta kişisel iradelere bağlı olarak sonradan gerçekleşebilecek olan bütün değişiklikler de varlık sahasına çıkmadan önce ezeli ilim sayesinde bellidir. Çünkü Yüce Allah'ın kulların iradesi üzerinde hâkim durumda olan ezeli ve ebedî bilgisi, küllî iradesiyle sabittir. Sonradan olan değişikliklerle ezeli ilim değişmez. Eğer değişebildiği varsayılırsa bu durum, Yüce Allah için büyük bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Bunun içindir ki kulların eylemlerine takdim edilmiş olan ezeli ilim, kayıt aşamasının kesin levhası olan Levh-i Mahfuz'da yazılı olduğu şekliyle gerçekleşecek olan şeylerin takdiriyle, yani nasıl olacaklarsa öyle takdiriyle tespit edilmiştir. Mamafih Yüce Allah'ın ezelde bildiğinin ve bu bilgiye göre takdir ettiğinin aksine bir şeyin olması imkânsızdır.⁴⁷ Görülüyor ki, İmam Zeyd, fiillerin takliki konusundaki önceliğini insan sorumluluğunu değil, Yüce Allah'ın ezeli olan ilminin vasfına vermiş bulunmaktadır. Bu anlayışın peşi sıra gittiği noktada ise, ezeldeki takdirin olmasını belirtmeye bile gerek yoktur.

Şiî düşünce içerisinde oldukça etkili bir yeri olan İmâmîyye fırkası, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmini, günlük değişimlerle farklılaşan

⁴⁵ Kuleynî, *Usûl*, I, 235.

⁴⁶ Kuleynî, *Usûl*, I, 152-158. Şia'nın bilinen en büyük fikhî ekollerinden birisi olan Caferîlerin hadis kitabı *Usûl'u Kâfi*'de, Mu'tezile'nin eğilimine yakın düşün rivayetler vardır. Kulun iradesi sayesinde gerçekleşmiş olan kötü fiilleri Yüce Allah'ın yaratmasından uzak tutan bu eğilime göre, Cenâb-ı Hakk, yalnızca iyilikleri yaratır, kötülükleri ise kulun kendi iradesi sayesinde gerçekleşmektedir. İnsan fiillerinin halkedilmesi hususunda iyiliği Yüce Allah'a, kötülüğü de insana veren bu gibi hadisler, esasında abartılmış bir tenzih anlayışından doğmuştur denilebilir. Kuleynî, *Usûl*, I, 158. Nitekim bu algının tarihsel süreç içerisinde etrafına büyük bir taraftar kitlesini de topladığı bilinmektedir. Öyle ki bu algının siyasi düşünce hâline geldiği etkin dönemler de olmuştur denilebilir. Zira iyilik ve kötülüğün yaratılması konusunda kulun iradesini ön plana çıkararak Gaylan ed-Dimeşki'yi, kader tartışmalarında taraf olan Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in öldürttüğü söylenir. (Bkz. Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 14).

⁴⁷ Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, 196-197.

bir kavram olan “beda” ismiyle kavramsallaştırmışlardır. Kanaatimizce kendi içinde anlaşılabilir olan bu yaklaşım, olası değişimleri ezeli ilmin mahiyeti üzerinden değerlendirdikleri farklı bir noktaya da ulaşmıştır. Bilindiği gibi onlar, Yahudilikteki anlayışın aksine olarak, sonradan olacak değişimlerin de Yüce Allah’ın gizli ilminde kayıtlı olup, bazen elçiler bazen de meleklerle haber vererek bunu zâhir âlemde belli ettiğini söylemektedirler. İmâmiyyeye göre ezeli ilmin değişim boyutunu ilgilendiren beda süreci, gerçek anlamı itibariyle meydana gelebilecek olan değişimleri değil, ezeli ilim anlayışına uygun olarak gerçekleşen mecâzî değişimleri kapsamaktadır. Bundan dolayıdır ki meknûn-mahzûn ve gizli olan ilmi yalnız Cenâb-ı Allah, melek ve peygamberlerine bildirdiği ilmi ise bizler de bilebiliriz.⁴⁸ Bu anlayış, hem beda inancının, hem de ezeli ilim algısının bir arada olmayacağını gören pratik inanışlardan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Yoksa onların kristalize etmiş oldukları bu ayrımın tam da bu şekilde olduğuna dair kesin bir delil bulmak da imkânsızdır. Bu yüzden, masum imamların bu konuyla ilgili sözleri, kendilerine ulaşmış olan hadisleri delillendirmede asıl etken durumuna gelmiştir.

Ezeli ilim formunun insanın iradeli fiillerini de kapsamış olduğu algısı, Şîa’nın kesin kabulleri arasında yer almış olan bir düşüncedir. Bu minval üzere gelişen ilim anlayışında sonradan olan değişimlerin de Yüce Allah’ın ezeli ilmindeki takdirine bağlı olduğu inancı, temel esas durumuna getirildiğinden, Cafer-i Sadık’ın: “*Bir şeyin önceden var olması, sonradan mahv olmasına; sonradan olması da önceden olmamasına delildir.*”⁴⁹ anlayışı, ilgili fikrî eğilimin yönü için daha anlamlı durmaktadır. Hâlihazır algıya göre “*ezelde planlanmıştı ama henüz ortada yoktu*”⁵⁰ cümlesi, ezelde planlanmış olan her şey, Yüce Allah’ın ezeli ilmindeki tespitli bir durumun olmadığını da ifade eder şekilde anlaşılmalıdır. Ezeli ilim konu-

⁴⁸ Kuleynî, *Usûl*, I, 263, 266; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, s. 67-68; Goldziher, *Beda md.*, MEBİA, İstanbul ts., II, 434-435.

⁴⁹ Kuleynî, *Usûl*, I, 234; Goldziher, *aqm*, II, 435. Şîa’ya göre ezeli olan bu ilme kesin olarak itaat etmek, yalnızca normal insanların değil, seçilmiş olan elçilerin bile temel bir niteliğidir.

⁵⁰ Kuleynî, *Usûl*, I, 234. Kur’an’dan delillendirmeleri için bkz. Meryem, 19/68.

sundaki bu karmaşık anlayış, ekol içerisinde yapılmış olan genel izâhlarla ilkesel farklılık arz eden yapıdan da kurtulmuş gibidir. Şu hâlde Şîa'nın ilim anlayışı denilince, Yüce Allah'ın olası değişimleri de kapsayacak şekilde insanların bilebilmesinin dışında gizli bir ilmi olmasına, zâhir âlemde ortaya çıkan her fiilin bizce mâlum olmayan bu takdire göre işlediği esasına dayalıdır. Hatta: “*İnsanın yapma gücü de bu ilimde tespit edilmiştir. Ancak bu ilim takdir edilmiş olmasına rağmen zorlayıcı değildir.*” tarzındaki orta yol anlayışı, genel hatlarıyla değişim formu olan beda algısı üzerine bina edilmiştir. Netice olarak ifade edilebilir ki Şîa ekolü bile ezeli ilim anlayışının yerleşmesi için Yüce Allah'ın ilim, kudret ve irade sıfatlarının sıralamasını, ilmin önceliğine göre yorumlamışlardır.

III-Şîa'da Beda Düşüncesi ve Mahiyeti

Klâsik bir Şîi anlayışı olan bedâ inancı,⁵¹ Ehl-i Beyt Mektebi'nin ezeli yazgı, kader, kaza ecel ve rızık fikri üzerindeki bütün detayların yansıtması bakımından önemli bir kavramdır. Mezhep içerisinde birbirinden farklı yorumlamalar olsa bile beda düşüncesi, ilgili okulun yazgı anlayışını belirleyen başat fikrî eğilimlerden kabul edilmelidir. Kanaatimizce insan sorumluluğu ve ezeli yazgı anlayışının açmazlarından neşet etmiş olan bu algı, insanın iradeli fiillerine kapı aralamak için yakın kültürlerden transfer edilmiş olan bir düşünce modelidir. Âdil bir hesabın olması için kişisel iradelerin eylem üzerindeki belirleyiciliğini kabul eden bu düşünce modeli, sonradan olan iradeli değişimlerin olası tespitinin de oluş anında olması gerektiğini dile getirmesi gerekirken, bu değişim hâlinin de ezeldeki tespitini kabul eden bir zihni eğilime evrilmiştir. Esasında Yüce Allah'ın her an yaratma içerisinde olması üzerinden işleyen bir düşünsel model üretilebilseydi, beda anlayışının da kabul edilebilir bir tarafı olabilirdi kanaatindeyiz. Fakat ilgili kavramın yorumlanması, kişisel değişimlerin de ezeldeki takdire yönelik cereyan ettiği şeklinde dile getirildiği için, ilgili kavram üzerinden kendi iradeli fiilinden sorumlu olan bir insan için gerekli olan radikal bir adımın atılma-

⁵¹ El-Muzaffer, *Bidâyetü'l-Maarifu'l-İlâhiyye Fî Şerh Akaidi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1992, s. 167; Şîa İnançları, İstanbul 1978, s. 24-25; el-Fazlı, *age*, s. 103; Üzüm, *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Caferilik*, İstanbul 1992, s. 270.

mış olduğu da görülmektedir. Böylelikle de insan fiillerinin ezeli ilmin kesin tespiti dışında olduğu kabulüne yönelik büyük bir fırsat tepilmiş olmaktadır.

Beda kelimesi: “*Belirmek, görünmek, bir işten vazgeçip başkasını yapmak*”⁵² anlamlarına gelmektedir. Kavram, Şiilerin “*sır*” olarak algıladıkları yazgı ıstılahlarında ise ezelde tespit edilmiş olan kaza ve kaderin sonradan değişmesi şeklinde anlaşılmıştır. Yani beda kavramı, Yüce Allah’ın belli bir şekilde olacağını ifade etmiş olduğu bir olayın daha sonra başka bir şekilde olmasına denilmektedir.⁵³

Şia kültüründe baskın bir düşünsel eğilim olan beda inancının, daha sonra oluşan dinî yapılanmadaki tıkanıklığın aşılması için bu şekilde yorumlanmış olabileceği ihtimal dâhilindedir. Şia’ya göre Ehl-i Beyt İmamlarının masum olması hasebiyle günâh ve eksikliklerden uzak olmaları da gerekmektedir. Ancak imamların zaman içerisinde dile getirmiş oldukları sözlerinin isabet etmemesi ve bu yüzden de kişisel olarak zarar görmelerinin aşılması için böyle bir değişim anlayışının tedâvüle sürülmüş olduğu yorumu yabana atılamaz bir çözümlenme olmaktadır. Kanaatimizce mevcut durum ile ilkesel tutarsızlık arasında sıkışmış olan Şia uleması, beda anlayışı

⁵² İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, I, 347, 348, İsfehani, *Müfredat*, s. 52; Şeyh Müfid, *Kitab Evâilu’l-Makâlât fi’l-Mezâhibu’l-Muhtariyat*, Tahran 1993, s. 29-30; Goldziher, *agm*, II, 433; Şertuni, *Akrabu’l-Mevârid fi Fusâhi’l-Arabiyye ve’ş-Şevârid*, Beyrut 1992, I, 34; Gölpinarlı, *age*, s. 369; Çelik, *Bir Devrimin Anatomisi*, İstanbul 1995, s. 698. Şia ekolü içerisinde beda anlayışını farklı yorumlayanların olduğu, hatta Şeyh Müfid gibi bazı düşünürlerin ilgili kavramı nesihle bağlantılı olarak ele aldığı bilinmektedir. Buna karşın olmak üzere ekol içerisinde etkin olan bazı düşünürler de beda inancını kabul edilebilir veya kabul edilemez olduğunu söyleyerek kendilerini ikna eden delilleri de öne sürmüşlerdir. Bu demektir ki Şia Okulu içerisinde beda konusunda okulun genelini bağlayan ve ortak bir kabule mazhar olan mutlak yorumlar yoktur. Mamafih ekol içerisinde marjinal bir noktada duran ve beda üzerinden gerçekleşen değişimlerin esas olarak ruhsal olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz. Avni İlhan, *Şia’da Usûlu’d-Din*, “Şiilik Sempozyumu” içinde, İstanbul 1993, s. 411-412; Üzüm, *Sünnîlikten Şiîliğe, Şiîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri*, TDV İslamî Araştırmalar Dergisi, C: I, S: I, İstanbul 1997, s. 198; Mutlu, *age*, s. 437.

⁵³ Çelik, *age*, ss. 698-700; Mutlu, *age*, s. 437; Ethem Ruhi Fırlalı, *İmâmiyye Şiası*, İstanbul ts., s. 142-143; Karadeniz, *age*, s. 66-67. Konuyla ilgili hadis rivayetleri için bkz. Kuleynî, *Usûl’u Kâfi*, I, 266; Kâşifu’l-Ğıta, *Geliniz Şia Nedir Öğrenelim*, İstanbul 1996, s. 192.

üzerinden durumu kurtarmayı istemiştir. Böyle bir durumda İmamların masum olması ilkesinin sorgulanması gerekirken, buna karşın Yüce Allah'ın ilminin sorgulanması aşamasına geçilmiş olması ise, Şîa'nın temel zihni bir hendikapı olarak görülmelidir. Mamafih ilgili algıyı desteklemek için Yüce Allah'ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarındaki değişimlerin olabileceğini kabul etmek, sıfatlar konusundaki yaklaşımlarını da kökünden değiştirmiştir. “Allah'ın fikir değiştirmesi” ya da daha normal bir ifadeyle “yazılanların öyle olacağına tespiti”⁵⁴ fikri, Şîa'da olduğu gibi önceden haber verilenlerin aksine tezahürleri de kapsadığı için beda kavramının icat edilmesine kadar giden bir sürecin doğmasını tetiklemiştir. Ancak kavramın yorumlandığı son şeklinin ise genel bir fikir değiştirme değil, bu olası durumun da ezeli ilme göre önceden takdiriyle olduğu görülür.

İfade edilebilir ki gerek Şîa'nın beda anlayışı, gerekse de Ehl-i Sünnet'in nâsîh-mensuh anlayışı esasında insan fiillerinin yazım aşamasındaki fikri karmaşadan neşet etmiştir. Eğer ki insanın sorumlu olduğu iradeli fiillerindeki takdir ve tespitin fiil aşamasında olduğu kabul edilmiş olabilseydi bu durumun problem teşkil eden bir yanı da bulunmayacaktı. Hâlbuki yazgısal değişimlerin bağlı olduğu temel öğenin insanın iradesi olması durumu, hem beda, hem de nâsîh-mensuh algısında güçlü bir yönlendiricidir. Bu duruma paralel olarak işleyen her düstur, tadrîciliği anlayamayan bir düşünce kalıbının da doğuşunu hazırlamış gibidir. Bu minval üzere dile getirilebilir ki Şîa'da temel bir düşünce kalıbı olan beda algısı, yukarıda ifade edilmiş olan yakın düşünce kalıplarının farklı kavramlarla izâhından başka bir şey değildir. Gerçi son kertede iki düşünce okulu da sonradan meydana gelebilecek olan bu değişimlerin ilahî takdirdeki önceliğini savunsalar da, insanoğlu için üretmiş oldukları kadîm problemin çözümünde birbirlerine laf edecek mecalleri de yoktur.⁵⁵

⁵⁴ Nevbahtî, *Kitab'ü Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931, s. 64; Üzüm, *İki Müellif*, s. 198.

⁵⁵ Çelik, *age*, s. 700; İlhan, *Şîa'da Usûlu'd-Din*, s. 41. Şîa'nın konuyla ilgili delil olarak ileri sürmüştüğü Kur'an âyetleri için bkz. Ra'd 13/39, Bakara, 2/282, Zümer, 39/ 47.

Esasında Şîa düşüncesine yakın bir noktadan hareket etmiş olan Ehl-i Sünnet Okulu da bazı ameller sayesinde ezelde takdir edilmiş olan kaderin değişebileceğini iddia etmektedir. Kişisel ameller sayesinde değişebilen form olan kader, ecel ve rızık algısı, Şîa'da yakın bir düşünsel form olan beda kavramıyla dile getirilmiştir. Diğer bir deyişle sâlih ameller sayesinde husûle gelen kaderdeki değişimin imkânı, Sünnî doktrinde Meleklerin Levhi kavramıyla, Şîi doktrinde ise beda adıyla tesmiye edilmiştir. Paralel düşünceleri öne süren iki düşünsel sistemde ortak olan yön ise, olası değişimlerde öne sürmüş oldukları ezeli takdir fikridir. Bu noktada ilgili düşünce okullarının mevcut çelişkilerden kurtulmak için baz aldıkları temel inançları farklı farklı bölümlendirerek Kur'an'la uyumunu sağlamaya çalıştıkları da görülmektedir.⁵⁶ Ancak iki fikrî akım arasındaki esas farklılık, metot ve kaynak isnadının farklılığından oluşmuştur.⁵⁷ Şîa, masum imamlardan gelen rivayetleri nass kabul ederken, Ehl-i Sünnet ise bunları uydurma rivayetler olarak görme eğilimindedir.⁵⁸ Buna mukabil iki okulun da ezeli ilmin Yüce Allah'ın iradesini belirginleştirdiğine dair kanaatleri ise ortaktır. Şîa'nın bir kısım imamlarının Sünnî bloğun Eş'arî kolundaki gibi, kaderde yazılanın asıl, dua ve ibadetlerin ise bu yazıyı ortaya çıkaran ikincil bir unsur olduğuna dair yaygın inançları vardır. Onlara göre kulun icrâ etmiş olduğu bu taatler, ezelde kendisi hakkında takdir edilmiş olan kesin kaderi değiştiremez. Zira zaman içerisindeki değişimleri de bilebilen

⁵⁶ El-Muzaffer, *el-Bidâye*, s. 170; Kâşifu'l-Ğıta, *Aslu's-Şîa ve Usûluha*, Londra 1994, s. 146-147.

⁵⁷Yazar, ilgili çalışmasında Sünnilikten Şîliğe geçen Muhammed et-Ticanî es-Semavî ile Şîilikten Sünniliğe geçen bazı âlimlerin tartışmalarını verir. Ticanî'ye göre ezeli kader anlayışı, Ehl-i Sünnet'in bir uydurmasıdır. Bu nedendir ki Sünnîler daha anne karnında yazılmış olan kişilerin kaderini de (Bkz. Müslim, *Kader*, 4) Emevîlerin siyasî iktidarına uyum için ileri sürmüşlerdir. İnsanların kaderlerinin daha doğmadan önce anne karnında belirlenmiş olduğu rivayetleri reddeden Şîa ise masum imamlardan gelen rivayetleri esas almıştır. Bkz. Üzüm, *İki Müellif*, ss. 191-193.

⁵⁸ Reyîşehrî, *Müzânu'l-Hikme*, Kum 1403, I, 388. Ona göre beda inancı, Şîa'nın değişmez olan bir iman esasıdır. Bu durumu destekler tarzda fikir serdetmiş olan Nevbahtî ve Taberî ise, beda kavramının ekol içerisindeki ilk kullanımını verirler. Bkz. Nevbahtî, *age*, s. 55, 64-65; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut ts., II, 85.

Yüce Allah, ezeli ilmine mahsuben hem duayı, hem de ona icabetini ezelde olacağı şekilde takdir etmiştir.⁵⁹

Şîa'nın süreç içerisindeki olası değişimlerin bile takdir edildiği anlayışı, Ehl-i Sünnet'te yakın bir düşünsel form içerisinde yorumlanarak "berekete" indirgenmesinin, esasında kulun iradeli fiilleri karşısındaki etkin konumundan kaynaklandığını görmekteyiz. Sünnî ekol içerisinde soyut bir artışa dönüştürülen "ziyade" gerçeği, Şîa'da ise teğet bir düşünsel eğilim sayesinde yalnızca Ehl-i Beyt imamlarına mahsus olan bir *gizli sır* olarak algılanmıştır.⁶⁰ Bu durum, geleneği tevârüs etmiş olan yalnız klâsik ulema tarafından değil, nispeten daha somut bilimsel gelişimin farkında olan çağdaş yorumcular tarafından da sıklıkla kabul edilmiştir. Kişisel amellerin değişimi üzerinden gelişen hayatı yorumlamanın bir diğer adı olması gereken beda fikri, kişisel yazgıların bile ezelde tespit edildiği kabulü yüzünden tarihsel süreç içerisinde insan özgürlüğü lehinde ele alınmamıştır.

Bize göre iki grup da bu iradelerinde hata etmişlerdir. Eğer Yüce Allah'ın bilgisinin önceliği olası değişimleri de ezelde tespit etmişse, niçin bu durumu öncelikli olarak nass hâlinde beyan ettikten sonra ta'til yoluna gitmektedir? Cenâb-ı Hakk, insanların kişisel özgürlüğü konusunda şüpheye düşebileceği bu kapıyı aralamadan da sorunu suhûletle çözebilirdi. Ya da olacak her şeyin ayrıntısı ezelde takdir edilmiş idiyse, Şîa'nın ileri sürmüş olduğu beda olgusunun kişisel iradeye dönük hiçbir yanının olmaması gerekirdi. Hâlbuki Şîa'da hem Yüce Allah'ın ilmiyle, hem de kulun tercihiyle ilgili ağırlıklı yönler bir arada bulunmaktadır. Üstelik de bunların Ümmü'l-

⁵⁹ İmam Zeyd, beda'yı, duaya icabet (Zümer, 39/47 ve Ra'd, 13/39) gibi algılayanları eleştirir. Ona göre beda, hükümlerdeki nesh gibidir (Bakara, 2/ 106) iddiası da yanlıştır. Oysaki Yüce Allah'ın ilmi kadim ve ezelidir. Her şey O'nun takdiriyledir. (Ra'd, 13/ 8). Eğer ilmin değişmesiyle irade de değişirse bu durum Yüce Allah'a eksilik ve acz itirafıdır. Bunun içindir ki takdir ezelidir ve her şey ezelde takdir edildiği şekilde olur. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın kulların bazı işlerine rızası olmasa da, mutlak iradesi buna müsaade etmiştir. Bkz. Ebu Zehra, *İmam Zeyd*, s. 196, 197.

⁶⁰ Kuleynî, *Usûl*, I, 263, 266; Razî, *Tefsir-i Kebir*, Ankara 1989, XIX, 66; İlhan, *Şîa'da Usûlu'd-Din*, s. 412; Y. Şevki Yavuz, *İmâmiyye'de Usûlu'd-Din*, "Şiilik Sempozyumu" içinde, ss. 667-702; Goldziher, *agm*, II, 434, 435; Fırlah, *age*, s. 142, 143; Karadeniz, *age*, s. 69.

Kitap'ta bu şekilde takdirine dair vahyin delillendirmesinden uzak bir eğilimi benimsedikleri görülmektedir. Buna mukabil olarak Şia Okulu, beda inancının gerekçelendirilmesi için daha ziyade imamların ve ulemanın yaklaşımlarını baz aldıklarından, günün gelişen şartlarındaki her türlü değişimi açıklayamayan bir yapıda tezâhür etmiş gibidir. Neticede ise hayatın somut kurallarla işleyen görünür yönleri, ilahî ilmin mahiyetine dair kadîm yorumlamalarla gizlenmiştir. Artık beşerin âdil hesabı için apaçık olan hakikatler, yorumun dönüştürücü ve tahrif edici etkisi sayesinde insanın kavramaktan uzak kalmış olduğu bir sır hâline gelivermiştir.

Aslında Ehl-i Sünnet Okulu'nu Emevî iktidarıyla olan ideolojik yakınlığıyla suçlayan Şia, benzer şekilde Ehl-i Beyt imamlarının üzerinden kurgulanmış olan bir siyasî-dinsel yapının da esiri olmuş gibidir. Bu itibardır ki Şia Okulu, imamların olası yanlışlarını bile kabul edemediği için sorunu Yüce Allah'ın ezeli ilmiyle çözme yoluna giderek beda doktrinini oluşturmuşlardır. Onlar için yeni ortaya çıkan herhangi bir siyasî durumun, ilahî bildirimlerle hükümlerle uyuşmadığı her andan itibaren bu yaklaşım esaslı bir şekilde kullanılmıştır. Bu yüzdendir ki beda anlayışı bidayetinde bir sorun çözme anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Fakat ilgili anlayışın komşu kutsallıklardan-Yahudilik inanisinden tevârüs edilmiş olan geçmişteki hatalı yönlerini aşabilmek için mecâzî bir yorumlamaya da yönelmişlerdir. Bu yolun sonunda ise beda diye isimlendirmiş oldukları gerçekliğin takdirinin de ezeli olması gerektiğine dair temel görüşe dayanmışlardır.

Şia Düşünce Okulu içerisinde beda'yı görünür âlemdeki şeylerin dışında, "Yüce Allah'ın ilmindeki değişimleri bilme" olarak açıklayan "zorlama" yorumlar,⁶¹ Allah'ın kendisi için öncelikle malum olmayanları nasıl değiştirebilir sorusunun cevabından kaçınmak için yapılmıştır. Genel olarak Cenâb-ı Allah'a bilgisizlik atfetmekten kaçınan Şia, ekolün ilim anlayışını ortaya koyan şu rivayetteki sıralamayı da nass olarak kabul etmiş gibidir: "*Yüce Allah'ın bilgisi nasıl olur? diye Hz. İmam'a soruldu. Onun cevabı ise: Biliyor, istiyor, irade ediyor, takdirini çiziyor, hükmünü veriyor ve imzalıyor. Takdirini çiz-*

⁶¹ Ferit Aydın, *İslâm'da İnanç Sistemi*, İstanbul 1995, s. 308-309.

diği ne ise hüküm veriyor ve irade ettiğinin takdirini çiziyor. Böylece istek onun ilmindedir ve takdir onun iradesindedir. Takdirinden hüküm meydana gelir. Hükmünden yazısı meydana gelir. O'nun ilmi, isteğinden öncedir. İstek ikinci, irade üçüncüdür. Takdir ile hükmünün yaklaşımı imzasıdır. Her an isteyip bildiği şeye nazaran Allah için beda'dır. Eşyanın takdirini çizerek istenildiğinde iradesine nazaran yine beda'dır. Yalnız O'nun hükmü imzasına yaklaşımda olursa; o zaman beda değildir. O'nun ilmi, eşyaya nazaran, onlar olmazdan önceydi, O'nun isteği, istenilen mevcut olmazdan önceydi, O'nun iradesi eşyanın irade olunmasından önceydi. Bu belirlenenlerin takdiri ise, onlar ayrılmazlarken idi. Görünüşte dış vücudu olmayan, Allah için beda'dır. Görünüşte mevcudiyeti olan, anlaşıldığında ve idrak edildiğinde beda değildir.⁶²

Bu yaklaşımıyla Yüce Allah'a cehl isnadından kaçınan Şia Okulu,⁶³ Cenab-ı Allah'ın ilminin ezeli oluşunu da kabul ederek, dünya hayatında sonradan husûle gelmiş olan her türlü değişimlerin bilgi anlamında Yüce Allah için yabancı olmadığını söylemektedir. Bu anlayışa göre herhangi bir şeyin oluş aşamasına gelebilmesi için önce ilim, sonra irade, sonra takdir, sonra da varoluş gelir. Ancak onlara göre ilahî irade takdir etmeye yönelik bir istemdir, serbest bırakmaya yönelik değildir. Yüce Allah için beda olarak kabul edilebilecek olan şeyler, zaman itibarıyla sonraki dönemlerde oluşan değişimlerin bilgisi değil, ezeli bilgiye göre var edilmiş olan şeylerdir. Bu durumun insanlar için daha "sonra" gerçekleşiyor olması, Cenâb-ı Allah'ın "önceki" takdiri nedeniyledir.

Geleneksel Şia akidesinin önemli temsilcilerinden olan Kâşifu'l-Ğıta, ezeli ilimle bağ kurmuş olduğu beda'yı şu şekilde anlatmaktadır: "*Beda, Yüce Allah'ın şartlara göre kendi ilminde değişiklik yapmasıdır. Allah'ın mektûm ilminde mevcut olan ve zatı tarafından mahv ve isbat levhinde bulunan bir işi, gene kendisine mâlum, muayyen ve mukadder olan bir zamanda izhâr etmiştir. Allah'ın buyurduğu bir iş mukadderdir. Bir müddet sonra yerine başka bir şey buyurur, bu da mektûm olan ilminde mukadderdir. Bunların ikisi de*

⁶² Kuleynî, *Usûl*, I, 236.

⁶³ Kâşifu'l-Ğıta, *Şia Nedir*, s. 92.

Ümmü'l-Kitap'ta vardır."⁶⁴ Kâşifu'l-Ġıta, evamında Yüce Allah'ın kendisi için mâlum olan bazı şeyleri kulları için gizlemiş olmasını beda fikri üzerinden açıklamaktadır: “Bu gizleyiş ve izhâr ediş, Yüce Allah'ın ilmindeki bir sabitedir. Hâsılı, tekvinî âlemdeki beda, teşrîî âlemdeki nesh gibidir. Cenâb-ı Allah bir şeye hükmeder, sonra da başka bir emelle bunu nesheder. Beda da buna benzer, sadakanın belayı defetmesi, Hz. İbrahim'in kurban olayı buna delildir.”⁶⁵

Diğer bir çağdaş Şii âlimi olan Amilî'ye göre ise beda'nın bu şekildeki anlaşılması genel hatları ile Şia'nın kader anlayışına da uygundur. Ezeli ilim, ilahî takdir ve değişen kader anlayışı üzerinden beda fikrini temellendirmiş olan Amilî, Şia'nın bu konudaki genel tezlerini şöyle açıklamaktadır: “Beda, takdirin amellerle değişmesidir. Bu değişim mevkuף kaderde olur. Kesin kaderde olamaz. Ancak bu değişim de ilimde kesin tespit edilmiştir. İmâmiyye Şiası da sahih amellerle takdirin değiştiğini söylemektedir. İnsan bunun karşısında serbesttir. Hangisine uyarsa ezeli ilimdeki o hüküm geçerli olur. Beda, Allah'ın bir takdiridir. Çünkü O, her an bir iştedir. Görülüyor ki İmâmiyye'nin bu anlayışı insan davranışlarının belirleyiciliği üzerine bina edilmiştir. Beda, Allah'ın ilminde ve iradesinde bir değişiklik değil, fiili ilimdeki tespitli durumun değişmesi durumudur. Bunların aslı da takdirli bir mahiyet arz etmektedir.”⁶⁶

Şia'nın yazgı, kader ve ecel anlayışının dayanağı olan beda inancına göre, Yüce Allah'ın sonradan olacak olan değişimleri takdir eden ezeli ilmine göre kişilerin kaderi ve eceli de değişebilir. Onlara

⁶⁴ Kâşifu'l-Ġıta, *age*, s. 92. Ona göre Ra'd, 13/39 âyeti buna delil olarak gösterilebilir. Şia, tarihsel süreç içerisinde kendi akidesini sistemleştirmek için imamların vesikalarına sıkça başvurmuştur. Denilebilir ki uydurma kitabet edebiyatı bu grupta daha çok görülmüştür. Bkz. Goldziher, *Hadis Tetkikleri*, Ankara 1969, II, 9.

⁶⁵ Kâşifu'l-Ġıta, *Şia Nedir*, s. 92; el-Muzaffer, *Şia İnançları*, s. 36.

⁶⁶ Amilî, *İlahiyât*, s. 577, 578, 583-584, 586. Bkz. Ra'd, 13/ 11, Rahmân, 55/ 29. İmam-ı Cafer, oğlu ölünce “beda billâh” demiştir. Bu olaya göre Cafer-i Sadık'ın ezelde halefi olması gereken oğlu İsmail'in yerine onun kardeşi Musa Kazım 7. İmam olunca, ezeldeki tevârüs ve takdirin yorumu için beda'ya başvurmuştur. Hz. İbrahim'in kurban olayı da böyledir. Bkz. Nevbahtî, *age*, s. 64; Kuleynî, *Usûl*, I, 148; Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İtikad/Şerh Akaidu's-Sâdük*, Beyrut ts., s. 94; *Şia İnançlar*, s. 35-36; Goldziher, *agm*, II, 34; Mutlu, *age*, s. 438.

göre Yüce Allah'ın değişebilir levhleri olan mahv ve ispat levhindeki değişiklikler, bazı taat, sila-i rahim ve sadakalara göre değişebilmeyi de kapsadığı için, Cenâb-ı Allah'ın ezeldaki takdirli yazısı bunlara göre şekillenmiştir. Şîa'ya göre beşer için görünür âlemdeki takdir farklarının aslı da "sır" olarak adlandırılan zatî ilmin konusudur ve insanlar ancak bunlarla karşılaştıkları zaman sonucu fark edebilirler. Nitekim insanın hayatındaki olasılıklı durum, genel olarak şu alıntıda belirtilmiş olduğu şekilde cereyan etmektedir: *"Yüce Allah, insanların kader ve ecellerini de beda'ya göre takdir eder. Mesela Zeyd'e önce 50 yıl, sonra 40 yıl ya da 30 yıl takdir eder. Demek ki Cenâb-ı Allah, kişiler için takdir etmiş olduğu ecelleri tahminen belirliyor, tahkiken değil. Şartlara dayalı olan tahkik, şartların izhârî da takdirdir. Bunu sayı olarak da düzenlemez inancında olanlar da vardır."*⁶⁷ Kanaatimizce beda algısı içerisine dâhil edilmiş olan bu anlayış, insanları için var edilmiş olan "maksimum ömür tayini" anlayışına yakın yorumlanabileceği gibi, "insan cinsi için ecel takdiri" olarak da anlaşılabilir. Zira Şîa'nın dile getirmiş olduğu tahminî takdirin anlamı ile tahkikî takdirin anlamından böyle bir belirlemenin çıkmadığını kolaylıkla görebiliriz.

Mezhap algısı içerisinde önemli bir yeri olan beda anlayışını yerleştirmek isteyen bir kısım Şîi âlim, bu konuda Şîa içerisinde çeşitli grupların birbirinden farklı olan fikirlerini de uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Ekol içerisinde genel bir uzlaşma arayan kişilerin karşılaştıkları en önemli problem, mevcut eğilimin Yahudilerin beda anlayışlarına kapı aralar korkusuyla kendi beda inançlarının sınırlarını iyice belirlemiş olmalarıdır. Bu itibardır ki beda anlayışı içerisinde başat bir yeri olan: *"Allah, bir şeyden boş oldu."* iddiasını Yahudi iddiasıdır ve yanlıştır diye reddeden Şeyh Müfid, kendi anlayışının kurumsallığı için yine Kur'an'dan: *"O, her an bir iştendir."* (Rahman, 55/ 29) âyetini delil getirmektedir. Ona göre: *"Yüce Allah istediğini siler, istediğini bırakır. Silmezse sabit kalır, sabit kalmazsa siler. Bu beda değildir. Allah bir Nebi göndererek putları yıkacağına dair bir söz alır, bunun üzerine putlar yıkılır. Kim derse ki Allah dün*

⁶⁷ İbn Ebi'l Hadîd, *Şerh Nehcu'l-Belağa*, Beyrut 1965, V, 137.

bilmediği şeyi bugün unuttu, bu fikir O'ndan uzaktır.” açıklamasını yapmıştır.⁶⁸

Şeyh Müfid, Şia ekolü içerisinde beda ve ecel ilişkisini açıkça deklere eden, hatta bir anlamda düzenleyen geniş açıklamalar da yapmıştır. Mamafih onun açıklamalarının bir kısmı ezeli yazgı anlayışına da kapı aralar gözükmektedir. İnsanların iradeli eylemlerinin kendi kaderleri üzerinde birincil unsur olarak görülmediği hiçbir açıklama, Şeyh Müfid'in izâhlarında da olduğu gibi beşerin özgürlük sorununa çözüm teşkil etmemektedir. Bu aşamada düşünürümüzün insanın eylemleri sayesinde artan rızık ve uzayan ömür bağlamında beda hakkında ne söylediğine bir bakabiliriz: “*Beda, şartlı takdirdir. Bir görüşten diğerine, bir karardan diğerine geçiş değildir. Nitekim Nuh Suresi'nin 4. âyetindeki gibi takdir edilmiş olan şartlı eceller beda'dır.*⁶⁹ Buna karşın En'âm Suresi'nin 2. âyeti ise şartlı ecel anlayışlarını izâh etmektedir. Asıl zuhur olan beda, ortaya çıkmadaki takdiri de kapsar. Bu takdir: 1. Şartlı olanlar, yani artan ve eksilen ömür ve eceller şeklindedir. Kur'an'da geçtiği şekliyle A'raf Suresi'nin 96., Munafikûn Suresi'nin 11. ve Nuh Suresi'nin 4. âyetlerine göre ömürdeki uzama şarta tabidir. İnsanların beslenmesi için çeşitli nimetlerin var oluşu, rızkın ve ecelin uzun oluşunun şartıdır. O, olunca uzar, olmayınca da kısalır. Bu yorum, klâsik Şii yorumudur ve şartlı olan ecellerdeki ziyade ve noksanı kabul edilir. Onlara göre bunun imkânı sahihtir. Kesinleşmemiş şeylerde değişim olabilir. Bu durum iyilikle uzar, fıskla kısalır. İyi ameller uzatır, kötü ameller kısaltır. Bu konuda birçok hadis vardır. Sadaka, mübrem kazayı defeder. Beda olmasaydı sadakanın bu yönü, dua, şefaât, enbiyanın ağlaması, evliyanın Allah'tan korkması olmazdı. Bu yollar, O'na muhalif değildir. Sadaka kaza ve kaderi engeller. 2. Bu da, kesinleşmiş kaderden oluşan kesinleşmiş ecellerdir.”⁷⁰ Ancak Şeyh Müfid de,

⁶⁸ Şeyh Müfid, *İtikâdât*, V, 40-41; Goldziher, *agm*, II, 432.

⁶⁹ Şeyh Müfid, *İtikâdat*, V, 63-67; *Evâil*, s. 94-95.

⁷⁰ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 95; *İtikâdât*, V, 66; Meclisi, *Biharu'l-Ensar*, V, 108-110; Kâşifu'l-Ğıta, *Aslu's-Şia ve Usûluha*, s. 147; *Caferi Mezhebi ve Esasları*, İstanbul 2004, s. 20. Ona göre bu durumun tashihi için Muhammed Suresi'nin 48. âyeti delil olarak kabul edilebilir.

bazı taat ve ibadetle değişebilir olanın her durumunun da takdirli olup olmadığını izâh etmemektedir.

Şîa Ekolü içerisinde beda algısı için bu kadar uygun söz etmeyen düşünürler de vardır. Nitekim Şîa mezhebi içerisinde alternatif fikir serdedebilen ve eleştirel düşünmede önemli bir yeri olan düşünür Musa Musavî, beda'nın doğru olmadığını açıkça savunan kişilerden birisidir. Ona göre: “*Beda, bir yanlışı başka bir yanlıyla yorumlamak, ona devam etmek ve Kıyamet gününe kadar onun içinden çıkarmamak demektir. Bu bir rücûdur. Bu düşünce ilk devir Şîa ve Şîilik döneminde uydurulmuştur. Kaynağı da halife Muaviye'nin oğlu Yezid için iddia ettiği ilahî kader ve ilahî yazgı anlayışına karşı ortaya atılmıştır.*”⁷¹ demektir.

Bütün bunların ışığında ifade edebiliriz ki, Şîa'nın inanç sisteminde etkin unsurlardan olan kaza-kader, ezeli ilim ve beda anlayışının birbirini tamamlayan yönleri olduğu görülmektedir. Ortaya çıkış nedeni ne olursa olsun beda anlayışının teknik olarak görünür bir sorunu çözmek için ortaya atılmış olduğu da bilinmektedir. Koymuş oldukları ilkelerin sorgulamasını yapamayan bir tasavvurun, ortaya çıkan yeni durumlarla ilgili olarak söyleyeceği bir sözü kalmadığı zamanlar itibariyle bedanın kendince güvenli yorum dünyasına itilmiş olduğunu da ileri sürebiliriz. Sorunu bu şekilde tespit ettikten sonra Şîa'nın güven duyduğu rivayetleri hakkında yapılmış olan bunca spekülasyonlara da yer vermemek için İmam Rıza'nın şu sözünün hepimiz için birer hakikat numunesi teşkil etmesi gerektiğini düşünmekteyiz: “*Rivayetler, Kur'an'la çelişiyorsa onları reddederim.*”⁷²

IV-Şîa'da Rızık Algısı

Bilindiği gibi Şîilik özelinde dile getirilmiş olan rızık algısı, esasında ezeli yazgı anlayışının temel basamaklarından olan kader ve kaza konusu içerisinde ele alınması gereken bir konudur. Nitekim

⁷¹Musavî, *age*, s. 108, 159; Câferiyan, *Masum İmamların Fikir ve Siyasî Hayatı*, İstanbul 1994, I, 105. Emevî halifesi Muaviye'nin oğlu Yezid'in ümmet için halife takdir edilmiş olduğu hakkındaki iddiası için bkz. İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire ts., III, 183-187.

⁷² Câferiyan, *age*, II, 75.

Şii düşünce sistematigi içerisinde tıpkı diğer İslâm Mezheplerinde olduğu gibi rızık verenin şahsiyeti konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Onlara göre Rezzak olan Yüce Allah, halketmiş olduğu varlığın rızıkını da yaratmaktadır.⁷³ Denilebilir ki bu kabul konusunda, yalnızca Şia'da değil, bütünüyle islâm Mezhepleri içerisinde ortak bir konsensüs oluşmuş gibidir. Kanaatimizce tartışmanın kadim seyri, yaratıcılık vasfından daha ziyade nelerin rızık olarak kabul edilmesi gerektiği ile yaratılmış olan rızık dağıtımı ile ilgili ayrıntılar üzerinden ilerlemiştir. Sağlıklı bir kanaat için bu çizgi takip edilmelidir.

Rızık konusunda Şia düşüncesi içerisinde ele alınmış olan yaklaşım farklılıklarının birisi, Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile düşüncesi içerisinde de mevcut olan bir tartışma üzerinden yürüyen rızık takdiri konusudur. Kimi Şii düşünürüne göre rızık konusu da ezeli ilmin kapsamına giren bir konudur. O nedenledir ki kişilerin sahip olacakları rızıklar ezelde tayin edilmiştir. Kişiler, dünya hayatına haklarında ezelde taksim edilmiş olan rızıkları tüketmek için gelmektedirler. Buna göre kişilerin neyi, nasıl ve ne kadar tüketeceği de ezelde takdir edilmiş olan kesin kadere göre belirlenmiştir. Mafih Kur'an'da geçtiği şekliyle A'raf Suresi'nin 96, Munafikün Suresi'nin 11. ve Nuh Suresi'nin 4. âyetlerine göre rızıklardaki artış, ezelde olması gerektiği gibi konulmuş olan çeşitli şarta tabidir. İnsanların beslenmesi için çeşitli nimetlerin var oluşu, rızık bol oluşunun yeter şartıdır. Bu konu, ezelde kesinleşmiş olan kaderden oluşan kesinleşmiş bir durumdur ve bütün mahlûkat için geçerlidir.⁷⁴ Rızık konusunda oldukça kaderci ve muhafazakâr olan bu anlayışın Müslüman ekoller içerisinde ortak bir değer kümesi gibi algılandığı gerçeği ise, ilgili tasavvurun çıkış noktasını tanımlamasa da, vardığı nokta hakkında bizlere kesin kanaat vermektedir.

Görüldüğü kadarıyla Şia düşüncesi içerisinde değişebilir kader bağlamında ele alınmış olan hususlardan birisi de rızık konusudur.

⁷³ Bakara, 2/212, Al-i İmrân, 3/27, Hac, 22/58, Sebe, 34/39, Zâriyât, 51/58.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *Evâil*, s. 95; *İtikâdât*, V, 66; Meclisi, *Biharü'l-Ensar*, V, 108-110; *Kâşifu'l-Ğıta, Aslu's-Şia ve Usûluha*, s. 147; *Caferi Mezhebi ve Esasları*, İstanbul 2004, s. 20. Ona göre bu durumun tashihi için Muhammed Suresi'nin 48. âyeti delil olarak kabul edilebilir.

Bazı Şii düşünörlere göre rivayetler üzerinden gidilecek olursa tıpkı ecel ve ömrün ziyade ve noksana tabi olması gibi rızıklar da ziyade ve noksana tabi olabilmektedir. Ancak bu durum da ezeli ilimde nasıl olacaksa öyle olacağı bilindiğı için ezelde şartlı değışken üzerinde takdir edilmiştir. Yani kişilerin artan rızıkları, o sebeplere başvuracakları bilindiğı için o şekilde ezelde takdir edilmiştir. Artma veya eksilme zaman içerisinde olsa onunla ilgili olan bile takdir ve yazı ezelde olmaktadır. Nitekim şu rivayetler bu durumu açık bir şekilde gözler önüne sermektedir: “*Kim... rızkının genişlemesini isterse, sila-i rahim yapsın.*”⁷⁵ “*Sıla-i rahim, ahlâkı güzelleştirir, günâhları siler, nefsi temizler, rızkı arttırır...*”⁷⁶

Şii düşöncenin önde gelen şahsiyetlerinden birisi olan Şeyh Müfid’e göre, bazı taat ve ibadetle değışebilir olanın her durumunun da takdirli olup olmadığını konusu kesin değıldir. Ona göre rızkın olası her durumunun takdirli olması yüksek bir ihtimal ise de, yine de bu konuda kişilerin çabası ön plana çıkarılmıştır. Ezeli takdirin de kişisel çabaları içerip içermediğı hususu ise pek izâh edilmemiştir.⁷⁷ Buna karşın olmak üzere Şii düşöncenin önemli temsilcilerinden birisi olan Tüsi’ye göre ise bu konudaki takdir mecâzi anlamdadır ki günlük dilde bunu kullanırız. Mesela, birisine rızık verilmediğı hâlde ona verilmiş diyorsun. Tıpkı ölüm olayında gerçekleştiğı şekilde Yüce Allah Zeyd’in canını almasaydı, ona şunları rızık olarak verecekti, öldüğü için bunları verdi diye düşünmeyeceğimiz gibi.⁷⁸ Böyle olursa insanların mallarını çalanlarla nasıl uğraşacaksınız? Onlar, bu bize Allah’ın verdiğı rızıktır, derler.⁷⁹ Onun düşöncesine göre haram fiiller üzerinden elde edilmiş olan şeyler, ezelde takdir edilmiş olan rızıklardan görülemez. Zira o zaman sorumluluk ve hesabın anlamı kalmaz. Zira haram şeyleri rızık olarak elde etmiş olan kişiler, elde ettikleri rızıkları Yüce Allah’ın kendilerine ezelde takdir etmiş olduğunu ileri sürerlerse, onlara bir şey denemez.

⁷⁵ Kuleyni, *Usûl*, I, 223-224.

⁷⁶ Kuleyni, *Usûl*, III, 324.

⁷⁷ Şeyh Müfid, *Evail*, s. 95; *İtikâdât*, V, 66.

⁷⁸ Tüsi, *İktisat*, s. 171.

⁷⁹ Subhi, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1984, I, 176.

Hâlihazırda bile süregelen helal ve haramın rızık olarak kabul edilip edilmediği tartışması yalnızca Şîa geleneği içerisinde değil, İslâm Mezhepleri içerisinde kadim bir tartışma konusunu oluşturmuştur. Denilebilir ki rızık konusunda genel eğilim, iki damar üzerinde fonksiyonel olmuştur. Kimi ekollere göre var edilmiş olan her şey rızık olarak görülürken, kimi ekollere göre de yalnızca helal olan şeyler takdir edilmiş olan rızıklardan sayılabilir. Belirtildiği üzere Müslüman düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Şîa Okulu içerisinde de bu tartışmanın taraflarının olduğu görülmektedir.

V-Şîa'da Ecel Algısı

Ecel kavramı,⁸⁰ ezeli yazgı düşüncesi içerisinde en belirgin tartışmaların yapıldığı bir kavramdır. Bu nedenledir ki herhangi bir düşünce okulunun yazgı anlayışını belirleyebilmek için öncelikli olarak ecel terimini nasıl anladıklarına bakmak gerekmektedir.⁸¹

⁸⁰ Ecel kavramı, kelime anlamı itibariyle “bir şeyin müddeti ve orada bittiği vakit” demektir. Ecel kıldı, eceline erteledi demek, acele ettim’in tersi anlamında “bir süre” demektir. Hayatın eceli, hayatın olduğu zaman, ölümün eceli de ölümün olduğu zamandır. Şîa düşüncesinde ecel’in ezeli ilimle irtibatlı olan diğer bir tarifi ise: “Yüce Allah’ın insanın içinde öldüğünü bildiği vakittir.” Kavramın insan fiiliyle olan ilgisi ise, kişinin ölüm ecelini oluşturan fiili ve ölüm olayını Allah yaratır şeklindedir. Kişilerarası ilişkilerde borç için olan ecel ise, borcun vaktinin girmesi, iddet içinse iddetin zamanının dolmasıdır. Bu şekliyle ecel, konulmuş, kararlaştırılmış vaktin sonu olmakla ilahî belirlenmeyi değil, insanlar arası bir tespiti öne çıkarmaktadır. Şîa’nın düşüncesin göre eceler ezelde tayin ve tespit edilmiştir. Ancak bu tespit şartlara dayalı olarak ziyade ve noksanı da kapsamaktadır. O yüzden kişiler için ecel tayini sebeplere bağlıdır. Bunun içindir ki cinayet işleyen kişi, bu fiiliyle ecel tayin eder. Vahşi hayvan da insan öldürerek ecel tayin eder ki bu kötü eceldir. Bkz. Mustafavî, *et-Tahkik Fî Kelimati’l-Kur’an’il-Kerim*, Tahran 1945, I, 24-25; Tabatabaî, *el-Mizan Fî Tefsiri’l-Kur’an*, Kum 1971, VII, 8; *İslâm’da Şîa*, s. 157; Reyîşehrî, *Mizânu’l-Hikme*, I, 26, 28; Kazvini, *eş-Şîa*, s. 26, 36, 37; İbn Ebi’l-Hadîd, *age*, V, 137; Nasıruddin Tûsî, *el-İktisat Fî Ma Yeteallak Bi’l-İtikad*, Necef 1979, s. 173; Tabresî, *Mecmau’l-Beyan fî Tefsiri’l-Kur’an*, Beyrut 1992, II, 436, 438, 513; Şeyh Müfid, *Evail*, s. 30; e-Fazlı, *İlm-i Kelâm*, s. 103; Cihat Tunç, *Ecel md.*, TDVİA, İstanbul 1988, X, 382.

⁸¹ Şîa’nın ecel algısının merkezinde Hz. Ali’den gelen rivayetler olduğu bilinmektedir. Hz. Ali’nin ecel terimini “önceden takdir edilen zamanın sonu” olarak yorumladığına dair şu rivayet konu ile ilgili olarak bilinen en meşhur bilgidir: “Bende Yüce Allah’ın pek sağlam bir kalkanı var. Ecel günü gelince, benden alınır, ayrılır. İşte o zaman benden ok sapmaz, mızrak yarası iflah olmaz, ömür biter.” Onun bu yaklaşım Şîa’nın genel olarak kurgulmuş olduğu nedenselliğe dayalı ecel algısına değil, ezelde mutlak yazılı ölüm algısına-

zamanına daha yakın bir değerlendirmedir. Hâlbuki onların bazılarına göre, evrende istisnasız olarak işleyen, hüküm süren her varlığın kendi varoluşundaki birtakım nedenlere bağlı yaşamı vardır. Ecelin şart ve nedenlere bağlı olmasının da kuralı budur. Bunun da üstünde şartlarla tamamlanmış bir zaman süresi vardır ki, o da ecel-i müsemmadır. Muhtemeldir ki Hz. Ali bunu kastetmiş olabilir. Ancak ifadelerin netliği, şartsız, mutlak tayin ve tespiti göstermektedir. (Bkz. Tabatabaî, *Şîa*, s. 123-124, 157, Gölpinarlı, *age*, s. 269). Şîa içerisinde En'âm Suresi'nin 2. âyetindeki ilk eceli ölüm anı, ikinci eceli de kıyamet vakti olarak açıklayanlar da vardır. (Bkz. Gölpinarlı, *age*, s. 270). Muteahhir dönem Şîi ulemasına göre ise ecel, iki kategoride ele alınmıştır: a-Ecel-i Mübrem veya muallâk ve mevkûf ecel. Bu ecel, herhangi bir insanın yüz yıl yaşamasının mümkün olduğunu beyan eder. Mahv ve ispat levhinde yazılı olan bu ecel bazı şartlara göre değişebilir. b- Ecel-i Müsemma veya mahtûm ecel. Sağlık şartlarına uymak suretiyle gerçekleşmesi ve değişikliğe uğraması mümkün olmayan gerçek eceli ifade eder ki bu ecel kesin olarak Ümmü'l-Kitap'ta yazılıdır. Buna göre ilk ecel değişebilir ve bu ecel üzerinde ziyade ve noksan hatta öne ve geriye kayma da olabilir. Ancak şartlarıyla birlikte takdir edilen ikinci ecel ise değişemez. Müsemma ecelde olduğu gibi Levh-i Mahfuz'da sabite hâlinde olan bilgiler hiçbir durumda değişmez. Ancak meleklerin levhasındaki kesin olmayan bilgiler değişebilir. Şîiliğin halk nezdinde benimsenmesinin önemli bir ayağını teşkil etmiş olan edebiyatçılar ise eceli “*kötü son*” olarak ifade etme eğilimindedirler. Onlar, “*son*” ve “*kötü son*” olan ecelin yazılım aşamasında müdahale edilemediği için, sonuçlarına pek de üzülünmemesi gerektiğini şöyle anlatırlar: “*Fakat ecel, uzun ömür yolunda arzuların önünü kesendir.*” Hâlbuki genel görüşe göre insan için bu kadar karamsar ve müdahaleden uzak bir alan tayini söz konusu değildir. İnsan dua, ibadet ve iyi amellerle bazı şeyleri şartlı da olsa değiştirebilir. (Bkz. el-Amîlî, *el-İlâhiyât*, s. 587, 589; el-Fazlı, *age*, s. 103, 107; Subhanî, *el-Kaza ve'l-Kader*, s. 113, 123, Radî, *Nehcu'l-Belağa*, Ankara 1990, s. 20, 28, 83; Reyîşehrî, *age*, I, 27, 29; Tunç, *agm*, X, 381; Hâfız-ı Şîrazî, *Divan*, Ankara ts., s. 49-50). Bu anlayış, klâsik bir eğilim olarak ilahî kaderi, yani belirlenmiş olan eceli tercih eder. Nitekim onun bu meydana dile getirmiş olduğu bazı şiirsel ibareleri şöyledir: “*Ömür temeli rûzgârlara dayanmıştır. Seçme hakkı ne sana ne bana verilmiştir. Allah'tan uzun ömür dile. Mademki ezelde kısmeti biz olmadan yaptılar.*” (Bkz. Hâfız-ı Şîrazî, *age*, s. 49, 50, 58). Şîi düşüncece ecelin ezelde takdirine dair bir hayli özlü söz de ifade edilmiştir: “*Emel, ecelin örtüsüdür.*” “*İnsan, ecele hızlı gidişini görseydi, emele buğz ederdi.*” “*Emel, ameli ifsat eder, eceli nefyeder.*” “*En doğru şey ecel, en kötü şey emeldir.*” “*En yakın şey ecel, en uzak şey emeldir.*” “*Ecel, emelin ürünüdür.*” “*Eceller beklenir, emellerle aldanılır.*” Ayrıca ecellerden kaçışın imkânsızlığına dair birçok özlü sözler, atasözleri ve deyimleri de nakledilmiştir. (Bkz. Reyîşehrî, *age*, I, 26-29). Teknik anlamda ifade edecek olursak Şîa'nın önde gelen düşünürlerinden olan Şeyh Ebu Cafer ve Şeyh Müfid'in levh ve kalem görüşleri de birbirinden hayli farklıdır. Ebu Cafer'e göre bunlar iki melektir. Şeyh Müfid'e göre ise bu iddia hadislerle aykırıdır. Zira hadislerle göre, kıyamete kadar olacak şeylerin yazıldığı şey Levh-i Mahfuz'dur. Enbiya Suresi'nin 105. âyetindeki “*zikir*” de odur. Kalem ise aracılığıyla zaman ve olayların ve dünyanın hadiselerinin yazıldığı şeyin adıdır. Levh, meleğin getirdiği şeydir. Bkz. Kummî, *Usûl*, I, 44; Çelik, *age*, s. 685; Gölpinarlı, *age*, s. 270.

a-İmâmiyye'nin Ecel Anlayışı

Şiîliğin en büyük kollarından birisi olan İmâmiyye, On İki İmam Mezhebi olarak da bilinmektedir. Bu nedenledir ki Şiîlik denilince ilk önce İmâmiyye'nin düşünceleri incelenmelidir. Görüldüğü kadarıyla İmâmiyye'de mevcut olan ecel düşüncesi, “*başı ve sonu Yüce Allah'ın ezeli ilminde mâlum olan, başlangıcı ile sonu takdir edilmiş ve Yüce Allah tarafından ezelde bilinen bir ömrün tayin ve tespit edilmiş sonu*” şeklinde ifade edilmiştir.⁸² Bu nedenledir ki ilgili mezhebin ecel algısı için dile getirilecek olan “*ezelde takdir edilmiş ömrün sonu*” tespiti, onların mevcut yazgı anlayışlarından neşet etmiş gibidir. Mamafih bu cümle, İmâmiyye'nin ecel inancının merkez ölçüsü olarak kabul edilebilir kanaatindeyiz.

Ecel kavramı, İmâmiyye'nin ileri gelen düşünürleri nezdinde kader tasavvuruna uygun olarak ecel-i muallâk ve gayr-ı muallâk şeklinde anlaşılmıştır. Diğer bir ifadeyle İmâmiyye düşünce okulu nezdinde ezelde belirlenmiş olan kaderin kaynaklarının başında görülen ecel terimi, muallâk-şartlı ve müsemma-kesin şekilleriyle bile mutlak olarak takdir edilmiş olan kadere bağlı bir olgudur.⁸³ Nite-

⁸²Kuleynî, *Usûl*, I, 236, 243-244; Şehristânî, *Milel*, I, 163-166, 171-172, 176; İbn Nedim, *Fihrist*, 221; Abdulhamid, *age*, s. 37.

⁸³ Rivayete göre İmam'a En'âm Suresi'nin 2. âyeti sorulunca o, bunu şöyle açıklamıştır: Bundan maksat iki zamandır. Kesin olan zaman ve kesin olmayan, şartlanmış zaman. (Bkz. Kuleynî, *Usûl*, I, 234). Cafer-i Sadık ise bunu müsemma-kesin ecel ve gayr-i müsemma/artar-eksilir şeklinde anlamıştır. Devamında ise Cafer-i Sadık, En'âm Suresi'nin 2. âyetini yorumlarken konuyu ecel-i muallâk ve ecel-i mahtûm olarak iki gruba ayırarak şu açıklamayı yapmıştır: “*Mevkuf-muallâk ecel, tayin edilmemiştir. Bundan dilediğini te'cil ve te'hîr eder, dilediğini de iptal eder. İkinci ecelse müsemma olandır ki, kadir gecesinde olmasını istediği kesin şeyler gibidir. Artışla ilgili şeyler ilk eceli defederler. İyilikler, sadaka vs. Ancak insanlar iyilikleriyle yazılan ecelleriyle yaşadıklarından çok, çoğunlukla da ecelleriyle değil, kötülükleriyle ölürlür.*” Görüldüğü gibi ecel, bazen ilk anlamıyla, dünyadaki şartlarla ortaya konulmuş yaşanan müddet şeklinde anlaşıldığından, kendi ecelini kontrol eden, ömrünü, amelini ve süresini de kontrol etmiş olur. Bu gibi kişisel çabalara bağlı yorumların akabinde “*ondan kaçış anlamsızdır*” tarzındaki hadislerin de ele alınmış olması insanın dünya yaşamı için mutlak son olan ölümü mü yoksa takdir edilmiş eceli mi kastettiği kapalıdır. Bu görüşü destekleyen şu rivayet ise zaman dolmadan önce insanı kötü sondan koruyucuların olduğunu ifade eder : “*İnsana bekçi olarak ecel yeter. Her insanın Allah tarafından koruyanları vardır. Onlar, onun herhangi bir kuyuya düşmesini, bir duvarın altında kalmasını, yirtici bir hayvan tarafından yenilmesini engeller. Ecel-*

kim Muhammed Bakır'dan gelen bazı rivayetler bu durumu açıkça izâh etmektedir.⁸⁴ İsnâaşere Mezhebi olarak da bilinen İmâmiyye'nin dört temel kitabının yazarlarından birisi olan Ebu Cafer et-Tûsî (ö.466/1069), klâsik tartışmaya dâhil olarak En'âm Suresi'nin 2. âyetinde ifade edildiği şekliyle kişinin dünya hayatı için düzenlenmiş olan iki ecel görüşünü doğru bulmaz. Ona göre herhangi bir kişinin dünya için takdir edilmiş olan eceli bir tanedir. Kaza veya normal şekilde olsun herkes kendisi için ezelde tayin ve tespit edilmiş olan eceline göre ölmektedir. Hülâsa, kaza ile meydana gelmiş olan eceller konusundaki belirsizliği aşmak için Tûsî şu açıklamayı yapmaktadır: "*Kaza veya katl durumuyla ölen kimsenin bu olaylarla karşılaşmaması hâlinde ölüp ölmeyeceğine dair kesin bir hüküm verilemez. Böyle bir kimsenin ölmesi de yaşaması da mümkündür.*"⁸⁵ Mamafih Tûsî'ye göre kişiler, ne şekilde ölürse ölsün, Yüce Allah'ın kendileri için ezelde takdir etmiş olduğu mutlak eceliyle ölmektedir. Bu sonucun dışındaki her seçenek ise Cenâb-ı Hakk'ın ezeli ilmini tartışmalı hâle getirir.

Rivayet kültürü sayesinde klâsik Sünnî düşünce içerisinde önemli bir kabul olan anne karnında yapılmış olan ecel tespitini aynen kabul eden İmâmiyye, Yüce Allah'ın ezelde tayin ettiği bu süreçlerin de kişisel iradelerin müdahalesi dışında takdir edilmiş olduğunu kabul etmektedir.⁸⁶ Kanaatimizce kendi içerisinde büyük

leri geldiği zaman ecel ve kişi arasından çıkartılır." (Bkz. Reyîşehrî, *age*, I, 26-27, 29-30; Amilî, *İlâhiyât*, s. 389; Subhanî, *age*, s. 113). İmam, devamında bunları mahtûm-kesin ve muvakkat olarak da açıklar. İmam Bakır ise ilgili ayetteki iki ecel lafzını ecel-i mahtûm ve ecel-i mevkûf diye ayrı kavramlarla da açıklamıştır. Nitekim o, ölümle berzâh âlemini de ayrı ayrı ele alır. (Bkz. Subhanî, *age*, s. 127; Der-Râh-ı Hâk/ *İslâm'da Usûlu'd-Din*, s. 247; Reyîşehrî, *age*, I, 29-30). Şîa'dan bazıları En'âm Suresi'nin 2. Âyetinde ifade edilmiş olan ilk eceli kesin, ikinci eceli mevkûf sayarlar. Şîi müfessir Tabatabaî ise bunu reddetmektedir. Tabatabaî, *Mizan*, VII, 8.

⁸⁴ Sadr, *age*, ss. 58-60.

⁸⁵ Tûsî, *el-İktisat*, s. 170; Tunç, *agm*, X, 382; Mustafa Uçaroğlu, *Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, Ankara 1989, s. 19. Mezhebin önde gelen düşünürlerinden olan Tûsî ve Tabresî, daha ziyade mutlak nedenselliğin câri olduğu insan yaşamını dikkate aldıklarından, sonradan meydana gelen değişimlerin teknik kavramı olan beda'yı Yüce Allah'ın bir şey hakkındaki fikir değiştirmesi olarak almışlar. Bkz. Tûsî, *age*, s. 171; Tabresî, *age*, VI, 298.

⁸⁶ Buharî, *Kader*, 1.

bir fikrî çelişki barındıran bu algının, İslâm düşüncesinin iki büyük kolu içerisinde ortak olması durumu ise bir hayli şaşırtıcıdır. Zira onların genel eğilimine göre insanın kaderi ve eceli ezelde yazıldığı hâlde, konunun daha yakın bir zaman dilimi olan anne karnındaki süreçlerle izâhı ise, ancak rivayetlerin gölgesinde gelişen bir kabul olarak görülmelidir. Dahası, İmâmiyye'nin ecel algısına göre tarihsel süreç içerisinde ilahî tebliğin doğrudan taşıyıcısı olan her kitabın ve peygamberin de kesinleşmiş olan belli süreleri vardır. Yüce Allah, bunların sıra ve süresini önceden bilir ve sırası geleni değiştirir. Ayrıca Cenâb-ı Hak, âdil bir sorgulamanın olabilmesi için insanoğluna hayır ve şer imkânlarını da vermiştir. Bu yüzden kendisi için tahsis edilmiş olan bu imkânları kullanıp her kim ki durumunu değiştirmek isterse, ona yardım edecek olan bir sürü ilahî neden aynı anda devreye girmektedir.⁸⁷ Buna göre değişimi ve değişimin şartlarını da takdir eden Yüce Allah, her kişi için seçenekli olmak üzere birkaç kural koymuştur. Kim, kişisel iradesine dayanarak hangi kuralı seçerse o kuralın sonucuna tabi olur. Dolayısıyla Yüce Allah'ın kişisel eylemlerden önceki bilgisi, sonradan olan değişimlerle nakısa uğramaz. Buna uygun olarak mâsum imamlardan gelen rivayetlerde, gökler ve yerlerde belirlenmiş olan yedi durumdan birinin de eceller olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸ Ayrıca belirlenmiş olan bu aşamaların hepsi de nasıl olacaksa o şekilde Levh-i Mahfuz'da kayıtlıdır. Buna göre kim ki ezelde saadetli yazılmışsa, dünya hayatında da saadetli olur.⁸⁹

İslâm düşünce geleneğinin kişisel özgürlükler konusunda takınmış olduğu ikircikli tavrın İmâmiyye Okulu'nda da aynen tekrar edildiği görülmektedir. İlgili mezhebin tıpkı Sünnî ekollerde olduğu

⁸⁷ el-Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd âlâ İbn er-Ravendi el-Mülhid âle'l- Müslimîn ve't-Tâne Aleyhim*, Beyrut 1957, s. 95, 96; Uçaroglu, *age*, s.18. Ezeli takdir konusunda Kur'an'dan Ra'd, 13/39 ve Zuhruf, 43/4 âyetlerini yorumlayan Hayyat, bahsedilen konu hakkında Şiilerin de homojen bir grup olmadığını, bilâkis kendi aralarında üç farklı yaklaşım içerisinde olduklarını dile getirmektedir. Bkz. el-Hayyat, *age*, s. 96.

⁸⁸ Kuleynî, *Usûl*, I, 337. Rivayetlerin haber verdiğine göre ezelde takdir edilmiş olan yedi durum şunlardır: Kaza, kader, irade, meşiet, kitap, ecel ve izin'dir. Bkz. Kuleynî, *age*, I, 337.

⁸⁹ Kuleynî, *Usûl*, I, 243-244.

gibi Kur'an âyetlerinden çok hadis rivayetlerine dayanarak ileri sürmüş oldukları ömürlerdeki ziyade ve noksan anlayışları üzerinde bile kesin bir konsensüs olmadığı görülmektedir. İnsanın dünya hayatı için ezelde kesinleşmiş olan ecel algısı, sahîh kabul edilmiş olan rivayetlerin açık bildirimleri sayesinde bütünüyle te'vile uğrayarak, ömür arttırıcı etmenler olan sadaka, sıla-i rahim, dua ve bir kısım taatlerin de bu şekliyle ezeldeki tespite mâtuf olduğu ileri sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle İmâmiyye mezhebi, insanın yaşadığı sürenin her ne olursa olsun vâkî olduğu gibi bütün detaylarıyla birlikte ezelden takdirli olduğunu kabul etmektedir. Kişisel ömürler üzerinde aynı anda hem kesin tespiti, hem de ziyade ve noksanı kabul etmiş olmanın büyük bir çelişki olduğunun farkına varmış olan kişiler, bu çelişkiden kurtulmak için, diğer mezheplerde de öteden beri dile getirilmiş olan iki levha anlayışına başvurmuşlardır. Onlara göre ezeli bilgi üzerinden mutlak manada takdirli olan bu alan, ikincil levhadaki olası değişimlerin de en son şeklini göstermektedir. İmâmiyye'nin bu konuda delil olarak ileri sürmüş olduğu hadis rivayetlerinden bazıları ise şunlardır: "*Sıla-i rahim, eceli unutturur.*"⁹⁰ "*Kim ecelinin unutulmasını ve rızkının genişlemesini isterse, sıla-i rahim yapsın.*"⁹¹ "*Sıla-i rahim, ahlâkı güzelleştirir, günâhları siler, nefsi temizler, rızkı arttırır, eceli unutturur.*"⁹² "*Ömür artması konusunda sıla-i rahim'den başka bir şey bilmiyoruz. Bir adamın ömrü üç sene olur, sıla-i rahim yapar ve ömrü otuz sene olur, toplam 33 yıl olur. Sıla-i rahim'i kesen bir adamın ömrü 33 yıl idi. 30 yılı kesilir, 3 yılı kalır.*"⁹³

İmâmiyye'nin de yazılmış olan eceller konusunda delil olarak kabul etmiş olduğu bu gibi hadis rivayetlerine göre, sıla-i rahim yapan kişinin ömrü, diğerlerine nazaran daha mutlu ve huzurlu geçtiğinden dolayı uzun ve kolay bir ömür olarak görülmüştür. Nitekim çağımız Şîa'sının önemli düşünürlerinden olan Muhammed Bakır es-Sadr, kişisel hayatların sonlanması konusunda klâsikleşmiş bir

⁹⁰ Kuleynî, *Usûl*, I, 222.

⁹¹ Kuleynî, *Usûl*, I, 223-224.

⁹² Kuleynî, *Usûl*, III, 324.

⁹³ Kuleynî, *Usûl*, III, 224, Subhanî, *el-Kaza ve'l-Kader*, s. 115.

yorum olan ölüm ve uyku ayrımını yaptıktan sonra, ezelde belirlenmiş ve kesin kurallara bağlanmış olan ecelin uzaması için yine ezelde takdir edilmiş olan birçok şifa etmenlerini sayar. Onun düşüncesine göre, Yüce Allah'ın ezeli ilmine dayanarak kişilerin ömürlerini artırabilmeleri için halketmiş olduğu sebeplerden olan bu gibi etmenlere başvuran insanın ömrü uzar, başvurmayanların ise ömrü de kısılır.⁹⁴ Bu demektir ki insanoğlu, ömür uzaması için takdir dilmiş olan sebeplerden olan dua ve hayırlı ameller sayesinde kişisel kaderini, hatta ömür süresini bile değiştirebilir.⁹⁵ Kanaatimizce ilk bakışta eşyanın tabiatına bütünüyle uygun olan bu açıklama biraz irdelendiğinde görülecektir ki, kişilerin hayatında meydana gelebilecek olan ilgili değişimler de olacağı şekilde ezelde takdir edilmiş olduğu için neticede klâsik algının dışında yeni bir şey söylenmemiş olmaktadır. Nitekim ezeldeki yazgının başat unsur olduğu bir insan hayatından kişisel sorumluluğa dayalı yeni bir yapılanmanın çıkmayacağı da ortadadır.

Şîa'nın önde gelen imamlarından olan Şeyh Müfid, klâsik Şîi geleneginin dışına çıkarak, dünya hayatı için iki eceli kabul etmiştir. Ona göre En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtilmiş olan ilk ecel, şarta bağlı olan ve de artıp eksilen eceldir. Nitekim Fâtır Suresi'nin 11. âyeti bunun kesin delili olarak kabul edilmelidir. Dahası, Nuh Suresi'nin 9-11. âyetlerinde açıkça ifade edildiğine göre ise insanın dünya üzerindeki eceli iyilik yapmak ve kötülüklerden kaçınmaya bağlıdır. Hz. Nuh, böyle bir durumda tövbeye bağlı olarak bol nimet ve uzun ömür olacağını söylemekle, ecel ve ömür konusunda olası bir uzamayı da kabul etmiş olmaktadır. Zira kişisel hayatlar içerisinde bunun yapılıp yapılmamasına göre de elde edilecek sonuçlar bütünüyle farklı olacaktır. Kişisel eceller üzerinde gerçekleşecek olan bu değişim, kesinlikle beda değildir. Onun düşüncesine göre ikinci ecel ise kesin takdir edilmiş ecel olan müsemma eceldir.⁹⁶

⁹⁴ Kummî, *Risaletu'l-İtikadati'l-İmâmiyye*, s. 138-139. Ona göre insan ömrünü uzatan besinlerden bazıları bal, patlıcan, su, hurma...dır. Bkz. Kummî, *age*, s. 57.

⁹⁵ es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Ankara 1995, s. 59; Çelik, *age*, s. 698.

⁹⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İtikâd/Şerh Akaidi's-Sâdâk*, s. 64; *Evâil*, s. 95; *İtikâdât*, V, 66; el-Amilî, *İlâhiyât*, s. 578-579.

Kanaatimizce Kur'an âyetlerinin hem metnine, hem de ruhuna bütünüyle uygun olan bu açıklama tarzı, ne yazık ki yalnızca Şîa içerisinde değil, İslâm kültür geleneğinde de pek dikkate alınmamıştır.

Şîi düşüncenin önemli temsilcilerinden birisi olan Amîlî, Şeyh Müfid'in nispeten daha öznel olan görüşlerini Şîa'nın geneline atfederek bizce de mâkul kabul edilebilecek olan geniş bir perspektiften ele almakla kalmamış, bilimsel veçhesi de olan disiplinler anlamda yorumlamayı tercih etmiştir. Amîlî, çerçevesini genel-geçer kurallar üzerinden belirlemiş olduğu kapsamlı yorumlarını, ilgili okulun genelini da içerecek şekilde şu tarzda dile getirmiştir: *"Kader ve eceller iç içedir. Kâinattaki kevnî kanunlar ve onların etkilediği cisimlerin kaderi kesin olarak değişmez. Bu yüzden onlara konulmuş olan eceller de değişmez. Bunu ne sadaka ne iyi ne de kötü amel değiştiremez. Güneşin, ayın ve diğer cisimlerin belli bir ecele doğru gitmesi asla değişmez. Güneş sistemi için belirlenmiş bir ömür vardır. "Her insan ölecektir" şeklindeki takdir de değişmez. Benzeri, insan ve tabiat için koyduğu kanunlar da asla değişmez. Buna mukabil, değişebilen eceller de değişebilen kaderlerle ilgilidir. Buradaki değişimler de şartlara göredir. Allah'ın takdirine göre hasta şu vakitte ölür, ancak tedavi olursa ölmez takdiri de vardır. Adam şu vakitte ölür ancak dua ederse, tedavi olursa, sadaka verirse vs. bu şartlarla engellenir ve değişebilir."*⁹⁷ *Değişimlerin şartlara bağlandığı ecel, En'am Suresi'nin 2. âyetinde ifade edilmiş olan ilk eceldir. Aynı âyette belirtilmiş olan ikinci ecel ise kesin olan kader ve ecel yani müsemma eceldir. Bu ecel, mutlak eceldir. Özellikle de gök cisimleri için, insanın mutlak öleceğini beyan için bu şekilde ifade edilmiştir."*⁹⁸

Şeyh Müfid, takdir edilmiş olan ecellerdeki şartlı olan durumun örneğini, insanın yüz yıl yaşayabilmesinin olanağını ortaya koyan araştırmalara dayandırır. Ona göre: *"Tıbbî deneylerin bu kadar yaşayacağını söylediği bir kişi, sağlık şartlarına uyarsa potansiyel olan bu kabiliyet pratiğe çıkabilir. Ancak kişi bu müddetten önce de ölebi-*

⁹⁷ el-Amîlî, *İlâhiyât*, s. 585-586.

⁹⁸ Şeyh Müfid, konuyla ilgili görüşünü desteklemek için Kur'an'dan En'am, 6/2, Ra'd, 13/2, Zümer, 39/5, Mü'min, 40/67 ve İnsân, 76/67. âyetlerini de delil olarak kullanılmıştır. Bkz. el-Amîlî, *age*, s. 587.

leceği için, ilk günden itibaren iki eceli vardır. İlki, uzun süre yaşamasının imkânını veren muallâk eceldir. Bu mutlak ecel, kabiliyetlerin yaşama imkânıdır. Kesin değildir ama olabilir de. İlmî olan ve kesinlik arz eden ecel ise, kişinin yaşamının ve ne kadar yaşadığının miktarıdır. Ecel ise adamın uzun yaşaması için şartlar ne olursa olsun, sonunda yaşadığı zamandır. Müsemma ecelin bilgisi de yalnız Allah'a aittir. Bu kesin olan bir takdirdir. Şüpheden uzak bir eceldir. Zira insanlar için hayatın şartları farklı farklıdır. Bu yüzden insanın dünya hayatı için iki ecel tayin edilmiştir. Bu ecellerin ikisi de dünyadadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim bunu kayıt altına almıştır.⁹⁹ Bütünyle Yüce Allah'ın bilgisi üzerinden tahakkuk ettirilmiş olan bu anlayışın, insan sorumluluğuna kapı aralayan bir vasfının olmuş olması da, yine bu bilginin evsafi gereğidir denilebilir.

Hülasa olarak denilebilir ki müsemma ecelin şartlarla kesinleşmesinin insan hayatına getirebileceği canlılıktan bahseden yorumcu, insanların kendileri için çizilen maksimum ömür sınırı olan 120 yıla ulaşabilmek için çalışmalarına bir fırsat tanınmış olmaktadır.¹⁰⁰ Hem gök cisimlerinin, hem de insanların ömürlerindeki şartların kesin takdir olan müsemma ecel, kişilerin uzun yaşama konusunda ileriye dönük gayretinin olmasını da zarurî kılmaktadır. Böylelikle uzun yaşama için belirli şartların takdir edilmiş olması gerçeği, insanı uzun yaşayabilmesinin imkânını doğurmuş olan bu şartları keşfetmeye itecektir. Yaşamın biyolojik kurallarıyla bütünyle örtüşen bu anlayış şekli, insanın kendi hayatının olası sınırlarını belirleme konusunda yetkili olduğunun da habercisi olmaktadır. Bu yüzden ki klâsik yorumların gölgesinde fikir serdeden bazı Şîa ulehasının Ehl-i Sünnet'in geneline yakın durarak ilgili surede dile getirilmiş olan müsemma eceli Kıyamet-Âhiret bağlamında yorumlamaları doğru bir yaklaşım değildir. Üstelik yazgı konusunda klâsikleşmiş olan bu yaklaşım tarzı, mezhebin genelinin görüşünü de aksettirmemektedir.

Şîi İmâmiyye'nin büyük filozoflarından olan Nasiruddin et-Tûsî, geleneksel ezeli yazgı fikri üzerinden tevârüs etmiş olduğu ecel-

⁹⁹ el-Amili, *age*, s. 588, 589.

¹⁰⁰ el-Amili, *age*, s. 590.

ömür algısını, takdir kavramına farklı bir açılım getirmiş olan felsefi düşüncenin olasılıklı çerçevesinde değil, akidenin katı yapısı içerisinde ele almaktadır. Bu yüzdendir ki takdir kavramını tabiat yasaları içerisinde ifade etmiş olan büyük filozoflarla temelde ayrılığa düşmüş olan Tûsî'ye göre ecel kavramı ile "vakit" aynı anlama gelmektedir. Ona göre sonradan halkedildiği için hâdis olan vakit olgusu, bir başka şeyin varlığı kendisine bağlı olan şey şeklinde açıklanabilir.¹⁰¹ Bu şekliyle Tûsî, iki kavramın izâhında da genel bir "oluşu" esas almaktadır denilebilir. Nitekim ona göre: "Ölümün eceli, ölümün meydana geldiği vakittir. Katl olayının eceli ise öldürme olayının meydana geldiği vakittir. Borcun eceli, onun vaktinin gelmesi ve hak edilmiş olması, icârenin eceliyse anlaşılan sürenin sonudur."¹⁰² Bu şekliyledir ki ecel, muamelat işlemini gerçekleştirmiş olan taraflar arasında karşılıklı olarak varılmış olan bir hukukî sürecin son noktasını oluşturmaktadır.

Esasında Şîa düşüncesi içerisinde önemli bir konumda olan Tûsî'nin gerek kendisi, gerekse de eserlerinin Ehl-i Sünnet'te büyük rağbet görmesinin nedenlerinin başında gelen şey, pek çok konuda onlara yakın düşünmesine bağlanabilir. Tıpkı ezelde takdir edilmiş olan eceller konusunda dile getirmiş olduğu şu fikrinde olduğu gibi: "Ölüm de ecel de aynıdır. Adamın ölmesi veya öldürülmesi aynı vakitte olduğuna göre, ölümü ve öldürülüşü o vakittir ki eceli de o şekildedir."¹⁰³ Ecel konusunda Şîa'nın genel eğiliminin hayli dışında fikir serdetmiş olan Tûsî, meselenin tartışma boyutunu temsil etmekte olan maktûl konusunda ise şöyle demektedir: "Eğer maktûl, o sırada öldürülmeseydi yaşayacaktır. Çünkü o anda ölüm ve öldürme kaderle meydana gelmektedir. Buna ecel denmez. Aynı şekilde buna yani öldürülmeseydi yaşayacağı zamana da vakit de denmez. Bu yüzden insanın dünya hayatında iki eceli olamaz. En'âm Suresi'nin 2. âyetindeki ifade iki ecelin varlığına delalet etmez. Buradaki ecel takdiri mecâzî ifadedir. Yoksa Yüce Allah bir şeyin iki eceli olduğunu ifade etmemiştir. Zira buradaki ilk ecel, dünya için ölümü ve eceli, diğeri

¹⁰¹ Tûsî, *İktisat*, s. 169.

¹⁰² Tûsî, *İktisat*, s. 169-170.

¹⁰³ Tûsî, *İktisat*, s. 170.

ise Kıyamet için yani Âhiret kastedilmiştir. Hayatın da ölüm gibi bir eceli vardır. Bütün varlıklar bu konuda eşittir. Ecel takdiri mecâzî anlamdadır ki günlük dilde bunu kullanırız. Mesela, birisine rızık verilmediği halde ona verilmiş diyorsun. Ecel de bunun gibidir. Yoksa verilmediği hâlde verilmiş, verildiği hâlde de verilmemiş olarak düşünemeyiz. Bir vakitte öldürülmeseydi, onun eceli de o olamaz. Tıpkı Allah Zeyd'in canını almasaydı, şunları rızık olarak verecekti, öldüğü için bunları verdi diye düşünmeyeceğimiz gibi. Bu yüzden, iki ecel var diyenler ancak özel durumları kastetmiş olabilirler. Çünkü Nuh Suresi'nin 4. ve Munafikûn Suresi'nin 11. âyetinde iki ecele delalet yoktur. Burada da takdir edilenin mecâzî olarak ecel diye isimlendirilmesinde sakınca yoktur. Ecel, bireysel teklif olmalıdır.”¹⁰⁴

Tûsî, kaderin ezelde yapılmış olan takdirli noktasından baktıktan sonra dile getirmiş olduğu “yaşayacaktır” ifadesini de yumuşatarak, kudret sıfatının tezâhürü olan “imkânı” ön plana çıkaran şu düşüncesini serdetmiştir: “Maktûlün sahih görüşe göre olan durumu, öldürülmeseydi yaşayacaktı veya kesin ölecekti gibi kesin değil, yaşaması caizdir görüşüdür. Mutlaka yaşayacaktı veya mutlaka ölecekti diyenlerin kesin delilleri de yoktur. Zira Allah ikisine de kadirdir, ikisi de şüphelidir, maksat ikisinden birinde de olabilir.”¹⁰⁵ Bu şekliyle katilin herhangi bir kişiyi haksız yere öldürdüğü için cezalandırıldığını savunan Tûsî, cezanın gerekliliği için suç teşkil eden eylemde “kasıt” illetini aramaktadır. Onun nazarında “öldürülmeseydi yaşayabilirdi” seçeneği, başkasının hak etmediği bir fiile mâruz kaldığını ortaya koymaktadır. Bu zarar, katilin tercih etmiş olduğu zulmünün gereğidir, üstelik maktûlün yararına da değildir. Fiili işlemek için katile verilen güç, Allah’a izafe edilemez. Zira Allah nezdinde insanın öldürmesi ve acı vermesi çirkindir. Allah'ın öldürmesi ise zulüm değildir.¹⁰⁶ Dolayısıyla da Yüce Allah, kullarına karşı işlemiş olduğu herhangi bir zulüm fiili ile suçlanamaz.

¹⁰⁴ Tûsî, *İktisat*, s. 170-171; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehcu'l-Belâğa*, V, 136.

¹⁰⁵ Tûsî, *İktisat*, s. 171-172. Düşünürümüz, katledilen kişinin eğer katledilmeseydi aynı vakitte mutlaka öldürdü diyenlerin iddialarını yanlış bulur. Ona göre zaten akıl sahipleri de mutlaka yaşar veya ölür iddiasını sahiplenmez. Bkz. Tûsî, *İktisat*, s. 172.

¹⁰⁶ Tûsî, *İktisat*, s. 172-173.

Son olarak ifade edilebilir ki Tûsî, bir vakitte birçok insanın ve hayvanın ölmesi ve öldürülmesinin gerekçelerini de “imkânla” açıklamaktadır. Onun düşüncesine göre böyle bir durumun olabilmesi seçenek olarak takdir edilmiştir. Zira bu durum hakkında kesin konuşmaktan kaçınmak gerekmektedir. Nitekim: “Öldürülmeseydi ölebilirlerdi” dersiniz, adet bunun aksini söylemektedir. Hayır, ölmez dersiniz çelişkiye düşersiniz. Aksi hâlde çok sayıda insan öldürülmeseydi, bir vakitte ölmesi caiz değildir. O vakitte öldürme olmasaydı ölüm de olmazdı. Ancak Allah’ın bildiği o vakitte insan mutlaka ölür. Bu, büyük bir cemaatin ölümü aynı anda söz konusu olsa bile, ancak bir iki kişinin ölümü söz konusu olabilir. Tıpkı bir anda birkaç kişinin doğru söylemesi gibi.”¹⁰⁷ şeklinde orta yol bir anlayışı tercih etmiş olan Tûsî, böylelikle düşünsel geleneği ölçeğinde bir hayli farklı düşünen gruplar nezdinde bile fikirlerinin kabul aşamasını yükseltmiş gibidir.

Gelinen bu noktada konunun daha netlik kazanabilmesi için son olarak İmâmiyye Şîa’sının iki önemli müfessiri olan Tabresî ve Tabatabaî’nin bu konudaki fikirlerini karşılaştırmalı olarak vermeyi uygun gördük. Bu yaklaşımımızın temel amacı ise Şîî düşüncesi içerisinde mevcut olan zaman farklılığının yorum ve anlayış farklılığına sebep olup olmadığını daha yakından tespit edebilmektir.

Müfessir Tabresî’ye göre ecel kavramı, geleneksel algıya uygun olarak “belirlenmiş vakit”¹⁰⁸ şeklinde anlaşılmıştır. Aynı şekilde diğer müfessirimiz Tabatabaî de ecel kavramını daha genel bir açıdan ele alarak “belirlenmiş muayyen bir süre, müddet, yazılmış şey, sürenin sonu, takdir edilmiş zaman, insanlar için belirli sürenin sonu” şeklinde tarif etmiştir. Ona göre insanın yaşamı için ezelde yapılmış olan bu takdir, her şeyi kapsayıcı olan ilahî ilme uygun olarak tespit edilmiştir.¹⁰⁹ Bu tespitin dışarıda bırakmış olduğu bir yaşam alanından bahsedilemez. Bu yüzdendir ki, insanın her türlü fiilleri de tamamen bu takdirin hükmüne râcî olarak gerçekleşmektedir.

¹⁰⁷ Tûsî, *İktisat*, s. 173.

¹⁰⁸ Tabresî, *Mecmau’l-Beyan*, IV, 343.

¹⁰⁹ Tabatabaî, *el-Mizan*, VII, 8, 9, 352.

Tabresi'ye göre insanların kendi aralarındaki ilişkilerde karşılıklı olarak muayyen bir süre belirleme hakları vardır. Buna duruma uygun bir şekilde tespit edilmiş olan süre-ecel borçlanma için olursa, kavram "*tayin edilen sürenin sonu*", boşanmada belirlenmiş olan iddet müddeti için olursa bilinen zamanın "*bekleme süresi*" şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹⁰ Ona göre hayatın eceli, hayatın yaşanılır olduğu zamanı, ölümün eceli de ölümün gerçekleştiği zamanı ifade etmektedir. Bilindiği gibi insanı yaratan Yüce Allah, ona yaşaması için bir süre tayin etmiştir. İnsanın dirilmesi ve yaşaması da tayin edilen bu süreye göredir. Buna göre katl olayında kişinin eğer öldürülmeseydi yaşayacağı zaman, onun için kesinleşmiş bir ecel olmazsa da, Yüce Allah ezeli ilmiyle ondan haberdardır. Öyle ki bunun takdiri de O'nun imkânsız bir durum değildir.¹¹¹ Dahası, insanların dünya hayatları için konulmuş olan her ecel de mutlak surette ezelde yazılmıştır. Kişiler için ezelde yazılmış olan ölüm vakti de hiçbir durumda ertelenemez. Bu durum ise-ecellerin ertelenmesi olayı-Yüce Allah'ın ezeli ilmine aykırıdır. O nedenledir ki her ecelin bir kitabı yazıldığı zamanı vardır. Bu kitaba göre her canlı hayat için belirlenmiş olan bir ölüm takdir edilmiştir. Bu ne öne alınır ne de geriye bırakılır. Varlık için belirleyici olan bu ölüm yazısı Levh-i Mahfuz'da bellidir.¹¹²

Gerek Tebresi, gerekse de Tabatabaî, En'âm Suresi'nin 2. âyetinde ifade edilmiş olan iki ecel deyişini insanın dünya hayatında cârî olan farklı iki ecelin varlığı fikri üzerine kurmuşlardır. Fikri destek bulmak için öncelikli olarak bu konuda dile getirilmiş olan çeşitli

¹¹⁰ Tabresi, *Mecmau'l-Beyan*, II, 428, 429, 438, 513; Tabatabaî, *el-Mizan*, II, 284, 382, 396, 727, 728.

¹¹¹ Tabresi, *Mecmau'l-Beyan*, V, 182, 249, Ecel konusunun anlaşılmasının bir nedeni olarak kelimenin "nekre" kullanım şeklini öne süren müfessir Tabatabaî, aynı zamanda bugünkü ilmin bu sorunu çözmeye yetmediğini de savunmaktadır. (Bkz. Tabatabaî, *el-Mizan*, VII, 8). Toptancı bir yaklaşım olarak Şîa ve Mu'tezile konusunda görüş serdetme geleneği İslâm kültür geleneğini esir almış gibidir. Nitekim toptancı bu eğilimin Şîa'da da olduğunu görmekteyiz. Bu minval üzere fikir serdetmiş olan Şeyh Müfid, ecel konusunda kendilerine oldukça yakın düşünen Mu'tezile'yi bile eleştirerek onların şartsız olarak artma veya eksilmeyi kabul ettiğini ileri sürmektedir. Bkz. Şeyh Müfid, *Evail*, s. 30.

¹¹² Tabresi, *age*, II, 651, 661, III, 99, VI, 384; Tabatabaî, *el-Mizan*, XVI, 141.

görüşleri aktaran iki müfessir de benzer yaklaşım içerisinde olmuşlardır. Nitekim Tabresi, ilgili âyette ifade edilmiş olan ilk eceli insana, ikinci eceli ise Kıyamet, ba's ve Âhîret'e ait bir zaman dilimi olarak görmektedir. Böylelikle de aynı surenin 128. âyetine uygun olarak dünyada tek bir ölüm eceli olduğunu, diğerinin yani müsemma ecelin ise Kıyamet'e taalluk ettiğini ileri sürmektedir.¹¹³ Tabresi'ye göre sadaka ve sila-i rahim gibi iyi davranışların, hatta iyilik ve kötülüğün eceli arttırıcı ve eksiltici etkisi varsa da bu durum, ilk ecel olan ölüm ecelinin “*mutlaka öleceksiniz*” açık hükmüne aykırı değildir.¹¹⁴ Zira insanoğlunun mutlak olarak ölümlü bir varlık olarak

¹¹³ Tabresi, *age*, IV, 343, 389.

¹¹⁴ Tabresi, *age*, IV, 343, VI, 385. Ona göre Yunus kavminin arttırılan eceli de belirlenmiş olan vaktinde ölümüne engel değildir. Müfessir Tabresi ile paralel düşünceler ileri sürmüş olan çağdaş Şii ulemasından kabul edilen Cafer Subhani, Kur'an-ı Kerim, hadis rivayetleri ve İslâmî duaların kaynaklık ettiği kaza-kader anlayışına uygun olarak iki ecelin varlığını kabul etmeyenleri açıkça eleştirir. Ayrıca mahtûm ve gayr-i mahtûm olarak tarif ettiği kaderi, değişen/değişmeyen ve muayyen maktu/belirli konulmuş ve gayr-i muayyen maktu olarak yorumlayanların En'âm Suresi'nin 2. âyetine aykırı davrandıklarını da söylemektedir. Nitekim Subhani, En'âm Suresi'nin 2. âyetini yorumlarken ilk eceli *kayıtsız ecel*, ikinci eceli de *belirlenmiş-müsemma ecel* olarak ikiye ayırmaktadır: “*Bu hâliyledir ki ecellerin ancak bir kısım tespitli olmaktadır. Âyet, hadis ve rivayetlere bakılırsa müsemma ecel, kesin olan, Allah'ın bildiği ve tebdil ve tağyiri kabul etmeyen eceldir. Bu ismin geçtiği bütün âyetler, kesin tespiti ifade ederler. Değişebilir ecel ise çağımızda imkânsız değildir. Mesela Yüce Allah, birimize bir çocuk verir. Üzerinde bir sürü tıbbi araştırmalar yapılır. Kalbi, damarları, azaları ve bütün vücuduyla muayene bizi tatmin eder. Bu çocuğun yaklaşık yüz yıl yaşayacağı haberiyle mutlu oluruz. Yani bu çocuk, yüz yıl yaşayabilir, bu imkânı vardır. Hükemânın imkân dediği şey de budur. Ancak bu süre her durumda yaşanacak demek değildir. Onun bu süreyi yaşamayı sağlıklı olması ve yaşamını kesecek arıza bir durum olmaması şartlarına bağlıdır. Yoksa ilgili şartlar olmazsa o kişi ölebilir. Buna dayanarak denilir ki, ilk günden itibaren çocuk için iki ecel vardır. Biri yaşama imkânını veren mutlak ecel ki bu süre onun vücudunun yüz yıl yaşama kabiliyetini verir. Bunun oluşması için de bir sürü şartlar vardır. Ne olacağı bilinmediği için bu ecel, müsemmadır. İkinci ecel ise mahtûm veya kesin eceldir ki bunu yalnızca Yüce Allah bilir. Cenâb-ı Allah hem şartları, hem de çocuk için gerçekleşecek olan bu durumu mutlak olarak bilir. Ezelî ilmiyle bu şartların tahakkukunu da bilir. Ömrünün miktarını ve nereye kadar yaşayacağını da bilir. Bu bilgi şüphe götürmeyen, muayyen ve kesin bir bilgidir.*” (Bkz. (Subhani, *age*, ss. 111-113). Aslında bu alıntının ilk kısmı ezeli bilgiden ayrı olarak ele alındığı için insanın lehine bir imkânı ortaya koysa da, uzun yaşamın şartlarının da bilinerek takdirli durumunu kapsayan ikinci kısım yorumları yine insanı seçeneksiz bırakmış gibidir.

halkedilmiş olması gerçeği,¹¹⁵ Yüce Allah'ın ezelde takdir etmiş olduğu kesin bir kuralıdır.

Konuyu daha detaylandırmış olan Tabatabaî ise Şîa'nın genel algısına uymak suretiyle En'âm Suresi'nin 2. âyetinde belirtilmiş olan iki eceli de kabul etmektedir. Ona göre ilk ecel, mevkûf, muallâk ve müphem olan eceldir. İkinci ecel ise müsemma eceldir. Aynı şekilde ilk ecel, mahv ve ispat levhindeki eceldir ve bazı durumlarda silinebilir. Ancak müsemma ecelde ise hiçbir değişiklik olamaz. Bu ecel, sonuçları kesin olarak Ümmü'l-Kitap'ta kayıtlıdır.¹¹⁶ Mesela güneşin vakti gelince doğması, onunla yeryüzü arasında bir perdenin olması Ümmü'l-Kitap-Levh-i Mahfuz'da yazılıdır. Aynı şekilde insanın yaşamasının mümkün olduğu süre olan 100 veya 120 yıllık dönemler de takdir ve şartlı olan mahv ve ispat levhasındadır. Hangi durumda olursa olsun ezelde belirlenmiş olan süreler, amellere göre varılan eceli göstermektedir. Bu durumda Levh-i Mahfuz'daki yazının değişmesi değil, olası değişikliklerin genel sebeplere istinadının da önceden takdir edilmiş olması ön plana alınmıştır. Nitekim Nuh Suresi'nin 4. âyetinde dile getirilmiş olan durum da bütünüyle buna uygundur. İlgili âyetin açık beyanına göre, eğer kendilerine gönderilmiş olan Peygambere gönülden itaat edilirse va'dedilen müsemma ecele kadar, yok isyan ederlerse, yok oluşları şartlı olarak takdir edilmiş olan ecellerine varacaklardır. Mamafih benzeri durumlarda Yüce Allah'ın kanunu-sözü de azgın bir toplumu helâk etme yönünde geçmiştir.¹¹⁷ Bu yasanın cârî olan sonuçlarından ise kimse müstağni kalamaz.

Tabatabaî'ye göre müsemma ecel ile müsemma olmayan ecelin birleştiği zamanlarda ise kesin olan müsemma ecel önde durmaktadır. Çünkü kişisel hayatların vardığı son süre-ölüm olan müsemma

¹¹⁵ Al-i İmrân, 3/145, 168, 185, Nisâ, 4/78, Hicr, 15/99, Enbiya, 21/35, Ankebüt, 29/57, Ahzâb, 33/16, Cuma, 62/18.

¹¹⁶Tabatabaî, *el-Mizan*, VII, 9, XII, 30. Ona göre müsemma ecel, tayin edilmiş, makdî-konulmuş eceldir. İddet, borçlanma ve sözleşmelerdeki zamanın tespiti gibi. Kesin olan ecel de o işlemin sonudur. Teknik olarak, konulmuş sürenin sonu anlamına gelen müsemma ecel, zamanın sonunu kastetmişken, konulmuş olan zamanın tümünü de içine alır. Bkz. Tabatabaî, *age*, VII, 8.

¹¹⁷ Tabatabaî, *el-Mizan*, VII, 9, 10. Onun delil olarak kabul etmiş olduğu Kur'an âyetleri ise şunlardır: Ra'd, 13/39, Tâhâ, 20/28, Nuh, 71/4.

ecel, Yüce Allah'ın ezeli olan ilmine göre işlemektedir. Zira dışarıdan müdahalenin imkânsız olduğu ölüm zamanı, her zaman ve her şartta Cenâb-ı Allah'ın fiili ve takdiridir. Öyle ki beşerin eylemleri dışında kesinleşmiş olan bu alan; insanın ana karnındaki doğal sürecini, âdemoğlunun dünyadaki kalışının takdirli süresini ve de insana takdir edilmiş olan ömrünün en üst süresini kapsamaktadır. Denilebilir ki kişilere ölümün yaklaştığını haber veren ilk ecel ise, Allah'ın mutlak eceli olan müsemma ecelden daha kapalı bir durumdadır.¹¹⁸ Hülâsa, insan cinsinin dünyada kalışının maksimum sınırı olan 100-120 yıllık süreler, kesinleşmiş eceller olarak tek tek bireyler için değil, insan cinsi için takdir edilmiş olduğunu da ifade edebiliriz.¹¹⁹ Kanaatimizce bu yaklaşım tarzı, biyolojik yasaların işlerliği üzerinde inşâ edilmiş olan bir beşer hayatı için en doğru sonuç olarak algılanmalıdır.

Ecel konusunda kesinleşmiş olan sürelerden bahseden müfessirlerimiz, bu yaklaşımlarını kevnî kanunlar üzerinden örneklemektedir. Nitekim gerek Tabresî, gerekse de Tabatabaî, gök cisimlerinin kesin olan müsemma ecele hareket edip ömürlerini tamamlayacaklarına inanırlar. Zira ilgili cisimlerin konumları, dönüşleri, ışık vermeleri vs. bütün hareketleri Levh-i Mahfuz'daki yazılı-takdirli konulara göre olacaktır.¹²⁰ Evren hakkında kesinleşmiş yasalar üzerinde fikir serdetmiş olan düşünürlerimize göre sosyolojik olarak topluluklar ve ümmetler için de bir ecel tayin edilmiştir. Bu ecel, kesinleşmiş kurallar üzerinde işlevsel olup mutlak manada gerçekleşecek olan müsemma eceldir. İlgili yasaya göre herhangi bir ümmetin yok oluş zamanı onun müsemma ecelidir. Beşeriyetin eceli ise sūr'a üflendiği Kıyamet zamanıdır. Esasında beşerin imtihanı için olan bu ecel, şartlara uyulursa öne de geriye de alınabilir. Ancak ilgili ecelin müsemma olan kısmı ise, bunun sonucundaki kesin

¹¹⁸ Tabatabaî, *el-Mizan*, VII, 10, 131-132, X, 141, XI, 259, XII, 282, XVI, 102, 141, 344, , XVII, 59.

¹¹⁹ Tabatabaî, *el-Mizan*, VII, 10. Şîa düşünce okulunda iki ecel tartışmaları için bkz: Tabatabaî, *age*, VII, 10.

¹²⁰ Tabresî, *Mecmau'l-Beyan*, VI, 354; Tabatabaî, *el-Mizan*, XI, 259, XVII, 29.

takdir ve asla değişmez.¹²¹ Netice olarak ifade edilebilir ki iki müfessire göre de bunlar, kişileri bazen anne karnındaki takdire, bazen de şartlı takdire uygun olarak insanın ömrünün sonuna doğru, yani “ölüme” yaklaştırmaktadır.¹²² Haddizatında Yüce Allah’ın ezeli bilgisinin kapsamında gelişen ve insanın eceli denilen şey de tam olarak budur denilebilir. Bu yazgının olası sonuçlarından kaçınmak ise, yapıp-etmeleri sınırlı olan insanoğlu için mümkün görünmemektedir.

b-Zeydiyye’nin Ecel Anlayışı

Zeydiyye Mezhebi, genel olarak Şîa İnanç Okulu içerisinde Hz. Peygamber’in torunlarından olan İmam Zeyd’in tabiiilerine verilen

¹²¹ Tabresî, *Mecmau’l-Beyan*, IV, 515, V, 147-148; Tabatabaî, *el-Mizan*, 1/72-73, 12/282, 16/141.

¹²² Tabresî, *Mecmau’l-Beyan*, VI, 385. Müfessir Tabresî, En’âm Suresi’nin 128. âyetinde dile getirilmiş olan kesinleşmiş tek ecel fikri üzerinden giderek dünyada iki eceli reddederken, aynı zamanda insanoğlu için En’âm Suresi’nin 2. ve Nuh Suresi’nin 4. âyetlerine göre de biri dünyada diğeri de Kıyamet’te olmak üzere belirlenmiş-müsemma olarak iki eceli kabul etmektedir. (Bkz. Tabresî, *age*, IV, 343, X, 456). Ona göre Kıyamet eceli, takva ve iyiliklerin neticesinde oluşan uzamanın veya kısılmanın adıdır. İlgili âyetler bu dünya için iki ecelin olduğunu ortaya koymaz. Bu konuda toplumlar da insanlar gibidir. Onun için toplumlara da kesinleşmiş bir ecel tayin edilmiştir. (Bkz. Tabresî, *age*, VI, 515). Bu noktada müfessir Tabresî’nin toplumların eceli fikrine teğet olabilecek şekilde diğer bir Şii düşünür olan Muhammed Bakır es-Sadr’ın şu izâhını vermek istiyoruz. Onun ecel yorumuna göre ezelden belirlenmiş olan yasalar ve kurallar, milletlerin kaderini tayin eden birincil etmenler olmaktadır. Nitekim Sadr, konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: “Ecel kavramı, toplumlar için kullanılmış, insanların toplumsal varlığına izafe edilmiştir, bizzat şu ferde, şu bireye değil. Toplumların da bir eceli, hayati, ölümü ve hareketi vardır. Nasıl ki bireyin ölümü ecele, yasaya boyun eğiyorsa, toplumlar da öyledir. Onların da belirlenmiş, sınırlı ecelleri vardır. Her ümmetin bu ecelini tayin eden temel yasalar, toplumsal varlıkları etkileyen konulardır. Toplumların ecellerini etkileyen bu yasalar, bireye değil, cemaate yöneliktir. Bu yasalar da sünnetullah’tır.” (Bkz. Sadr, *age*, s. 58-59). Demek ki toplumları etkileyen kanunlar, onların ecellerinin tek sebebi olarak Yüce Allah’ın evreni idare eden genel yasası olmaktadır. Sosyolojik değişimleri ve dinamikleri kapsayan bu ilkeler tek tek bireylere değil, onların birleşmesinden oluşan cemaate dönük nedensel yaptırımlardır. Kim bundan uzak kalırsa, çöküşü yasalarından da uzaklaşmış olur. (Bkz. Sadr, *age*, s. 59; Reyîşehrî, *age*, I, 29). Delil olarak ileri sürmüş olduğu âyetler için bkz. A’raf, 7/34, Yunus, 10/39, Hicr, 15/5, İsrâ, 17/76-77, Kehf, 18/57-58, Fâtır, 35/45.

bir isimdir.¹²³ Mezhebin, kurucu imâmı Zeyd'in insan sorumluluğunu iptal eden cebr anlayışına oldukça uzak olan fikriyatı gereği, Şîa düşüncesi içerisinde oldukça farklı bir konumda olduğu bilinmektedir.¹²⁴ Buna rağmen süreç içerisinde kaderci olarak adlandırılabilir bazı eğilimlerin olduğu da görülmüştür. Benzer şekilde ileri gelen zeydî düşünürler, karakteristik Şîa inancı denilebilecek noktalarda ekolün genel eğilimi üzerinde görüşler serdetmişleridir. Nitekim Zeydiyye'nin genel düşüncesine göre ecel, tıpkı Şîa düşüncesinde olduğu veçhile "*belirlenmiş bir vakit*" olarak telakki edilmiştir.¹²⁵ Yine onların düşüncesine göre eğer bu vakit, başta insanlar ve hayvanlar olmak üzere canlıların bütünü kapsayacak şekilde hepsinin gittiği son nokta olan ölüm ise,¹²⁶ muhakkaktır ki bu gidiş, Yüce Allah'ın ezelde belirlemiş olduğu kesin bir fiilidir. Esasında Zeydiyye'de olduğu gibi pek çok İslâm mezhebi içerisinde hayatın normal bir şekilde sonlanması hakkında kesin bir tartışma yoktur. Kelâm uleması bu konuda hemfikir sayılır. Ancak ecel konusunun tartışmaya açık olan veçhesi itibarıyla söyleyecek olursak intihar ve katl gibi ölümlerde ise gerek mezhep içi, gerekse de mezhepler arasında cereyan etmiş olan büyük ihtilafların olduğu da bir gerçektir.¹²⁷

¹²³ Zeydiyye Mezhebi, Şîa İnanç Okulu içerisinde Ali Zeynelabidin'in oğlu Zeyd'e (ö.122/740) mensup olan bir Şii fırkasıdır. Bilindiği gibi Zeyd b. Ali, Hz. Hüseyin'in Ali ismindeki oğlundan değildir. (Ali b. Zeynelabidin). Zeydiyye Mezhebi, Şîa düşüncesinin merkezi öğelerinin başında gelen imameti Hz. Fatıma'nın çocuklarına ait bir hak olarak görürler. Akaid konusunda ise Mu'tezile'ye daha yakın bir duruş sergilemişlerdir. Ancak buna karşın Sünnî eğilime yakın duran bazı fikirleri üzerinden hareketle Zeydiyye'nin Şîa fırkaları içerisinde Ehl-i Sünnet'e en yakın fırka olduğunu söyleyenler de vardır. Bkz. es-Sabunî, *Matürüdiyye Akaidi*, Ankara 1991, s. 213; Fazilet Abdü'l-Emin Eş-Şamî, *Tarihu'l-Fırkati'z-Zeydiyye*, Nefef 1974, s. 7, 281; Şehristanî, *Milel-Nihal*, I,153-154; İbn Nedim, *Fihrist*, s. 221; Haşim Ma'ruf Hasenî, *Usûlu't-Teşeyyu*, Beyrut ts., ss. 280-286; Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 459; *Ebû Hanife*, s. 141; Abdulhamit, *age*, s. 42.

¹²⁴ İbn Murtazâ, *el-Münnye*, s. 9

¹²⁵ Şerifuddin, *Zeydiyye*, Beyrut 1985, s. 71.

¹²⁶ Şerifuddin, *Zeydiyye*, s. 71; İsa Doğan, *Zeydiyye Mezhebi'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1987, s. 119.

¹²⁷ Şerifuddin, *Zeydiyye*, s. 71. Zeydiyye'nin insan sorumluluğuna yakın düşen görüşlerinin zıddına olarak Cebriye Mezhebi mensupları ise Yunus Sure-

Zeydiyye'ye göre ecel, ezelde tayin ve tespit edilmiştir. Tespit edilmiş olan ecelin gerçek süresini de sadece Yüce Allah bilir. İnsanlar tarafından bilinmeyen bu süre ise yine Yüce Allah tarafından belirlenmiş olan bazı şartlarla gerçekleşmektedir. Bu yüzdendir ki insanoğlu, hür iradesinin sonucu olarak gerçekleşmiş olan çeşitli fiilleri üzerinden ecellerin kesilmesini de mümkün kılabilmektedir. Bu anlayışa uygun olarak fikir serdetmiş olan Zeydiyye'nin önde gelen âlimlerinden Kasım er-Ressî, Yüce Allah'ın kullarına hem eceller tayin ettiğini hem de birbirlerini öldürme gücü vererek, haksız yere adam öldürmelerini yasakladığını ileri sürmüştür.¹²⁸ Buna göre, herhangi bir insanın diğerini Allah katında bilinen eceline ulaşmadan öldürmesi mümkündür.

Yaşadığı dönemde önde gelen fikir ekollerinden olan Cebriyye ve Kaderiyye'nin yazgı anlayışlarına şiddetle karşı çıkan İmam Zeyd, insanın itaat ve isyanda serbest olduğunu savunmuştur.¹²⁹ Öte dünyada âdil bir yargılamanın olabilmesi için dünya hayatında bu serbestliğin gerekli olduğu fikri, aynı zamanda toplumsal adalet duygusu ve suçun şahsiliği ilkesinden hareket eden Zeydiyye Mezhebi içerisinde büyük oranda kabul görmüş bir düşüncedir.¹³⁰ Nitekim Zeydiyye'nin ilgili kanaatini yukarıdaki ilkeler çerçevesinde açıklamaya çalışan Subhî, öncelikle Mücebbire'nin anlayışını eleştirmektedir. Kader ve ecel konusunda Zeydî düşüncüyü genel hatlarıyla ortaya koymuş olan düşünürümüz Subhî, Cebriyye'yi kastedererek: *"Onlar, herkes kendi eceliyle ölür, derler. Öyle olursa, katil suçsuz olmaz mı? Bu adaletten ziyade emr-i bi'l-ma'ruf"la ilgili bir kaziyedir. Böyle olursa insanların mallarını çalanlarla nasıl uğraşacaksınız? Onlar, bu bize Allah'ın verdiği rızaktır, derler. Bu sözleriyle onlar hakkı söylerler ama batılı kastederler.*"¹³¹ şeklinde açıklama yaparak

si'nin 49. âyetindeki ifadeler üzerinden katilin kendi iradesiyle işlemiş olduğu fiilini de Yüce Allah'a ait bir fiil olarak görme eğilimindedirler.

¹²⁸ Tunç, *agm*, X, 382. Daha sonra gelen Zeydî âlimleri de bu görüşü kabul ederler. Şîa ve Mu'tezile'nin geneli olmasa da büyük bir kısmı da bu görüşe sahiptir.

¹²⁹ Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, s. 56, 65-66.

¹³⁰ Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, s. 65-66.

¹³¹ Subhî, *Zeydiyye*, I, 176.

insanın iradeli eylemlerinde suç-ceza dengesini oturtmayı hedeflemiş gibidir. Buna göre ecellerin önceden takdiri fikri, insan sorumluluğunu ortadan kaldırmakta ve kötü niyetlilere sığınma imkânı vermektedir.

Tespit edilmiş olan eceller konusunda ölümü ve öldürmeyi kesin hatlarıyla ayırmış olan Zeydiyye Mezhebi, bu yaklaşımı üzerinden bireysel sorumluluk ilkesini öne çıkarmış bulunmaktadır. Onlara göre eğer “öldürülen kişi kendi eceliyle ölmüştür” denilirse, öldürme fiilinde etkin olan katilin iradesi reddedilmiş olur. Mamafih bu adam, böyle bir anlayış sayesinde dünyada kısastan, Âhîret’te de ilahî azaptan kurtulur. Eğer maktûl, yalnızca kendisi için ezelde takdir edilmiş olan eceliyle ölmekte ise, o zaman Yüce Allah insanları öldürmekten men etmezdi. Hâlbuki Cenâb-ı Allah, ölüm gerçekliğini yaratmayı hak, öldürmeyi ise katil ve büyük bir zulüm olarak dile getirmiştir.¹³² Devamında ise Mücebbire ve Eş’ariyye’nin katil için ortaya attıkları “öldürülmeseydi de ölürdü, eceli bitmişti” iddiasını eleştiren Subhî, “Bu görüş hatadır, zira bu anlayış katilin bütün sorumluluğunu ortadan kaldırıyor. Bu konuda mutlak olarak “yaşardı” da diyemeyiz ama orta bir yol olan “imkân” en iyi çözümdür.”¹³³ demek suretiyle Mu’tezile’nin insan anlayışına daha yakın bir duruş sergilemiştir.

Fiil konusunda öldürmeyi insana ait bir davranış olarak gören Zeydiyye’nin büyükleri, öldürme-katl eyleminin yasak olmasını da Kur’an’dan âyeler getirerek delillendirmişlerdir.¹³⁴ Onlara göre öldürme eyleminin kesinlikle haram-yasak olmasının başlıca nedeni de bu ifadelerdir. Zeydiyye Mezhebi, İslâm düşüncesi içerisinde radikal kabul edilebilecek bir zihni eğilimle kişilerin iradeli fiilleri konusunda getirmiş olduğu açılım üzerinden Yüce Allah ile insanın

¹³² Subhî, *Zeydiyye*, I, 178. Bazı görüşlerine dayanarak Zeydiyye Mezhebi’ni İmâmiyye ile birlikte sapık ve dinsiz sayan kişiler de vardır. (Bkz. el-Hanefî, *el-Fıraku’l-Mütferika Beyne Ehli’z-Zeyğ ve’z-Zanadika*, Ankara 1962, s. 34).

¹³³ Önde gelen Mu’tezilî düşünürlerden olan Kâdi Abdülcabbâr ve bazı Zeydi âlimler ise insan sorumluluğuna daha uygun olarak kabul etmiş oldukları imkân fikrini savunmuşlardır. (Bkz. Subhî, *Zeydiyye*, I, 179).

¹³⁴ Bakara, 2/179, Maide, 5/45, En’âm, 6/151, İsrâ, 17/33.

fiillerini ayırma yoluna da gitmiştir.¹³⁵ Bu eğilime göre katl veya öldürme olayında faillerin değiştiği görülmektedir. Zira onların düşüncesine göre “ölüm” fiili Yüce Allah’ın, “öldürme” fiili ise irade sahibi olan kulların fiilidir. Bundan dolayıdır ki katl-öldürme olayı, kişilerin ezelde takdir edilmiş olan ecel-i müsemmaya ulaşmasını engeller. Zeydiyye’ye göre ecel-i müsemma ise katl fiili olmasaydı maktûlun kesinlikle yaşayacağı zaman dilimidir. Nitekim Kur’an’da da açıkça zikredildiğine göre Hz. Nuh’un olayı buna en güzel örnektir. Mamafih ilgili âyete göre eğer kişiler, itaat ederlerse ertelenecekleri zaman olan mevt-i mahtûm, etmedikleri takdirde daha önce gelir ve geldiğinde de asla ertelenmez.¹³⁶

Denilebilir ki Ehl-i Beyt ve Mu’tezile’nin bazı büyüklerinin görüşüne göre eğer maktûl öldürülmeseydi, ecelinin sonuna kadar yaşayabilirdi. Zira öldürmede iki ecel vardır. İlki, kişinin içinde öldürüldüğü eceldir. Buna ihtiramî ecel derler. İkincisi ise öldürülmeden sonra farz edilen ecel olan müsemma olandır. İkinci ecelin varlığı üzerinden söylenebilir ki herhangi bir kişinin eğer öldürülmeseydi müsemma eceline kadar yaşayacağı kesindir. Bu konuyla ilgili olarak destek mahiyetinde serdedilmiş olan çeşitli rivayetler de vardır.¹³⁷ Ecellerin kesilmesi ve uzaması şartlara bağlıdır. Öyle ki Hz.

¹³⁵ El-Murtazâ, *el-Münye ve’l-Emel*, Beyrut 1990, ss. 8-12. Bu anlayışı destekleyen âyet için bkz. Al-i İmrân, 3/157.

¹³⁶ Şerifuddin, *Zeydiyye*, s. 71-72. Onların düşüncesine göre belirlenmiş olan eceller konusunda vâkı olan silme olayı, izale etme anlamındaki nesh değildir. (Bkz. İbn Hazm, *Usûl-i-Din*, İstanbul 1991, s. 45).

¹³⁷ Belirlenmiş olan ecellerin kişisel eylemler üzerinden ziyade ve noksana tabi olabileceğini dile getiren rivayetlerden bazıları şunlardır: “*Dua, kaderi reddeder.*” “*İyilik, ömrü uzatır.*” “*Sıla-i rahim, malın servetidir.*” Nitekim İmam Ali, kesinleşmiş olan ölümün bir parçası saymış olduğu ecelin uzayıp kısaldığına dair bir şey söylememiştir. (Bkz. Subhî, *Zeydiyye*, I, 179). Şîa’nın kudemasına göre de eceller artar ve eksilir. Ancak bu hâl, halkedilmiş olan kesin bir şarta veya sebebe bağlıdır. Hadislerde ve imamların sözlerindeki açık beyanlara göre, insanın içinde öleceğinin bilindiği vakit olan ecelden önce öldürülmezse, ya da ömrünü kısaltacak veya uzatacak bir fiil yapmazsa, ziyade ve noksan oluşmaz. Kendine 50 yıl ömür biçilen bir insan bazen 20 yaşında ölür, bazen de ömrünün uzamasını gerektiren bir fiil yapar ve 100 yıl yaşar. Bazen de kısaltacak bir iş yapar ve 30 yaşında ölür. Nitekim bu anlayış, ister Şîa’nın nass olarak değerlendirdiği hadislerle, isterse de masum imam rivayetlerine dayansın, genel hatları ile bu açıklama tarzıyla eceller insanın eline bırakılmış olmaktadır. Ancak ecel konusunda baştan beri itiraz ettiğimiz bir

Musa'nın beraberinde gezmiş olduğu Hızır'ın öldürdüğü çocuk ise,¹³⁸ eğer öldürülmemiş olsaydı En'âm Suresi'nin 2. âyetine göre yaşayabilirdi. Nitekim Kur'an'ın açıkça deklere etmiş olduğu kısas emrindeki hayat bulma durumunu şöyle de algılayabiliriz: “*Zalimler biliyor ki eğer öldürür iseler, akabinde öldürülecekler. Bu şekilde mazlumların hayatı uzuyor. Bu takdirlerin hepsi de ezeli ilimde vardır.*”¹³⁹ Görüldüğü kadarıyla, İbn Murtazâ'nın cebir düşüncesine uzak durup, irade hürriyetine yakın durması ve bu nedenle de dönemin siyasî iktidarına tavır almasının temelinde insan fiillerine bakışından kaynaklanmaktadır,¹⁴⁰ denilebilir.

Zeydiyye'nin iki büyük âlimi olan Kasım b. Muhammed ve İbnu'l-Murtazâ, ecelin adedi konusunda farklı düşünürler. Kasım b. Muhammed'e göre eğer ölüm katl ile olursa insanoğlu için dünya hayatında halkedilmiş olan iki ecel vardır. Bunlardan ilki olan maktûlün öldürüleceği ecel hususunda katil, maktûlü Cenâb-ı Allah'ın kendisine imkân vermesiyle öldürmüştü ve Yüce Allah da onun bu fiiline mani olmamıştır. Diğer ecel olan müsemma ecel ise, kişinin katl olayında öldürülmeseydi ölünceye kadar yaşayacağı ecelidir.¹⁴¹ Zeydî İmam İbnu'l-Murtazâ'ya göre ise kişiler için dünya hayatında halkedilmiş olan ecel birdir. Kişiler kendileri için ezelde belirlenmiş olan bu sürede mutlak olarak ölür. Maktûl konusunda da durum bundan farklı değildir. Zira maktûl, katilin fiili yüzünden ölme bile, hakkında ölümün kesin olarak yazılmış olduğu o vakitte yine

husus Şîa'da da belirgin bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Onlara göre eceller hususundaki artma ve eksilmeyi de kapsayan ezeli ilim, insan yaşamındaki olası değişikliklerin de böyle olacağını takdirini ezelde yapmıştır. (Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehcu'l-Belâğa*, V, 137). Kişisel iradeler sayesinde tercih edilecek olan her şey, ezeli ilmin kapsamında ele alındığı için, takdir konusunda rakip düşünce odaklarıyla birlikte ortak fikir serdetmiş gibidirler. Hayatın hiçbir karesinin ezeli ilmin kontrolünün dışında tespit edilmediği şeklinde formüle edilebilecek olan bu anlayış sayesinde görünüşteki nisbi özerklik, yine merkezîyetçi bir tayine dayandırılmış olmaktadır.

¹³⁸ Kehf, 18/65-82.

¹³⁹ Subhî, *Zeydiyye*, I, 179; Ebû Zehra, *İmam Zeyd*, s. 135, 137; Muvahhid, *İman*, s. 198.

¹⁴⁰ İbn Murtazâ, *el-Münye*, s. 10.

¹⁴¹ Şerifuddin, *Zeydiyye*, s. 72; Doğan, *Zeydiyye'nin Doğuşu*, s. 119.

ölecektir.”¹⁴² Ancak Bakara Suresi’nin 179. âyetinin açık emrine göre katl-öldürme fiili kesinlikle haramdır. Bu yüzdendir ki “*eğer maktûl öldürülmeseydi kesin olarak yaşardı*” ve “*kıyas edilen kişi de öldürülmeseydi yaşardı*” iddiasını öne alan Kasım b. Ressî, tek ecel konusundaki fikri yüzünden İbnu’l-Murtazâ’yı ısrarlı bir şekilde eleştirerek der ki: “*Eğer bir ecel olsaydı, başkalarının koyununu kesen kişiye hiçbir şey ödetilmemesi icap ederdi. Demek ki iki ecel vardır*” şeklinde itirazını yapmıştır. ¹⁴³

Netice olarak dile getirilebilir ki, Şîa düşüncesi içerisinde kişisel özgürlüğe daha yakın durmuş olan Zeydiyye Mezhebi’ne göre ecel konusunda genel hatları ile iki görüşün olduğu görülmektedir. Bunlardan ilkinde göre ecel birdir. Eğer katledilerek ölen kişi, katilin bu fiili sebebiyle öldürülmeseydi ezelde tayin ve tespit edilmiş olan o vakitte kesinlikle ölecekti. Mezhebin sahip olduğu ikinci anlayışa göre ise kişilerin dünya hayatında iki eceli vardır. İlgili âyette¹⁴⁴ dile getirilmiş olan iki ecelden ilki, mutlak ölüm anlamında kabul edilmelidir.¹⁴⁵ İkinci ecel ise, insan yaşamı hususunda açık bir seçenek olarak düzenlenmiş olan imkânlı durumu dile getirmiştir. Buna göre âyetin açık şahitliğine göre insanın iki eceli olduğu görülmektedir. Biyolojik bir sürecin kanunlaşmış olan hâli olan ilk ecel, ölüm vak’asının takdirli oluşuna, beşer için çeşitli şartlara binaen düzenlenmiş imkânlar olarak bilinen ve bireysel performansı ilgilendiren ikinci ecel ise doğrudan kişisel iradeye taalluk etmektedir. Bu nedendir ki sahîh olan yaklaşıma göre eğer maktûl öldürülmeseydi kesinlikle müsemma eceline kadar yaşayacaktı.¹⁴⁶ Kanaatimizce bu yaklaşımdan hareket edilirse, insan özgürlüğü ve insan sorumluluğu dengesinin yakalanabilmesi için daha doğru bir noktaya ulaşabilmemiz mümkün görünmektedir. Zira insanoğlunu, hesaba taalluk eden noktalarda kendi eyleminin merkezine getiren her düşünce, Yüce Allah’ın beşer projesine uygun bir yaklaşım olmaktadır

¹⁴² Doğan, *Zeydiyye’nin Doğuşu*, s. 119.

¹⁴³ Doğan, *Zeydiyye’nin Doğuşu*, s. 119-120.

¹⁴⁴ En’âm, 6/2.

¹⁴⁵ Doğan, *Zeydiyye’nin Doğuşu*, s. 120.

¹⁴⁶ Subhî, *Zeydiyye*, I, 179; Doğan, *Zeydiyye’nin Doğuşu*, s. 120.

denilebilir. Çünkü insanoğlunun yaratılış felsefesi, bütünüyle serbest iradesi üzerinde yapabileceği tercihlere dayandırılmıştır. Bu rasyonel neticedir ki, varlık aşamasının daha bidâyetinde insanın Yüce Allah'ın tevdî etmiş olduğu yükümlülüğü sahiplenmesini gerektirmiştir.

SONUÇ

İslâm kültür havzasının etkili düşünce okullarından olan Şia ekolü, ezeli yazgı konusunda Sünnî düşünce okuluna göre nisbî mahiyette hem daha akılcı, hem de daha mütedil görüşler ortaya koymuştur denilebilir. Kader konusunu esasında ezeli ilim çerçevesinde ele almış olan bütün mezhepler, benzer sonuçlara ulaşmış gibidirler. Şia'nın içerisindeki tartışmaların da paralel içerikte cereyan etmiş olduğu görülmektedir. Ancak Şia'nın da bütünüyle homojen bir yapı olmadığı bilirse, fikir serdederken genel kanaatlerden uzak durmanın gerekliliği de behemahâl hâsıl olmuş olmaktadır. Nitekim çalışma boyunca da dile getirildiği veçhile aynı mezhep içerisinde bile büyük farklılıkların olduğu hakikati yadsınamaz bir gerçekliktir. İlkesel olarak tutarlılık peşinde koşan pek çok düşünürün ait olduğu düşünsel ekolün kabulleri dışında fikir ortaya koymuş olması ise gerek Sünnî, gerek Şii ve gerekse de Mu'tezilî düşüncenin devamlılığını sağlayan canlı bir örneği olarak kabul edilmelidir.

Yazgı konusunu öncelikli olarak ezeli ilim bağlamında ele almış olan Şia'ya göre Yüce Allah, insanoğlunun bütün fiillerini bilip ona göre ezelde takdir etmiştir. Onların büyük çoğunluğuna göre ezelde tayin ve tespit işlemi yapmakta olan bu ilmin mahiyeti, sonradan olacak olan şeylerin şartlı durumlarını da ezelde kesinleştirmiştir. İnsanoğlu, kendisi hakkında ezelde kesinleşmiş olan bu durumu bilmeden özgür iradesine göre fiil yapmaktadır. Onun sorumluluğu da bu noktada başlamaktadır. Yüce Allah'ın ezelde bilip ona göre takdir etmiş olması, insanın iradeli fiilleri konusunda zorlayıcı bir etmen olarak kabul edilemez. İnsanoğlu her durumda sadece kendi yaptıklarından sorumludur. Kişisel özgürlüğün temel ilke edinilmesine ramak kala ezeli yazgı kabulünü öne sürmüş olan pek çok Şii düşünür, kanaatimizce Ehl-i Sünnet Düşünce Okulu gibi hareket

noktasındaki farklılıktan neş'et eden tıkanıklığa mâruz kalmıştır. Belki de sırf bu düşünsel açmazın farkında olmaları nedeninden ötürü Mu'tezilî düşünceye kapı aralayan çözümlerinde bulunmuşlardır.

Zaman zaman Mu'tezile'yle, zaman zaman da Sünnî düşünceye paralel kanaat içerisinde olan Şîa okuluna mensup düşünürler, nihayetinde Müslüman kültürün tanıdık tartışma içerikleri üzerinden kanaat belirtmişlerdir. Ancak yazgı konusunda ilim sıfatından çok irade sıfatını ön plana çıkarmış olan bazı düşünürlere göre ise her ne kadar Yüce Allah ezelde biliyor ise de insanoğlu kendi fiillerini yapma konusunda büyük bir irade hürriyetiyle donatılmıştır. Yaptıklarının anında yazıldığını bilen kişiler, bu bilinç üzerinden eylem yapmaktadır. Kişisel sorumluluğun merkez kuvveti de kişilerin sahip olduğu irade hürriyetidir. Şîa'nın genel eğiliminin bu algıya teğet bir zihni yapı olduğu ileri sürülebilirse de, ekolün kendi içerisinde kurgulamış olduğu bazı modeller sayesinde ilgili algıdan oldukça uzağa savrulduğu da görülmektedir. İmamet ve beda anlayışı üzerinden geliştirilmiş olan bir fikrî yapı, çelişik bir yaklaşım olarak aynı zamanda hem değişmez olanı, hem de değişebilir olan ifade etmektedir. Rızık ve ecel konusundaki yaklaşımları ise Müslüman kültürün geneli içerisinde mevcut olan tartışmaların boyutunda ele alındığı için, ana arterin dışına çıkabilecek yaklaşımlardan uzak durmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.
- Ahmed Hilmi, Şehbenderzâde Filibe'li, *İslâm Tarihi*, (I-II), sad. M. Rahmi, Akpınar Yayınları, İstanbul 1987.
- Akbulut, Ahmet, *Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri*, AÜİFD, XXXIII, Ankara 1992.
-*Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık İstanbul 1992.
- Akdemir, Salih, *Son Çağrı Kur'an*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009.

- Amilî, Hasan M. el-Mekkî, *el-İlahiyat âlâ Hüde'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-Akl*, (I-II), Daru'l-İslâmiyye, Beyrut 1989. Aydın, Ferit, *İslâm'da İnanç Sistemi*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1995.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. N, Huseyin Zerzûr, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2013.
-*Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ehem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Bedevî, Abdurrahman, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Dâru'l-İlmu'l-Mulâyîn, Beyrut 1997.
- Buharî, Ebu Abdullah İsmail, *el-Camiu's-Sahîh*, (I-VIII), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Cafer-i Sadık, *Buyruklar*, Can Yayınları, İstanbul 1998.
- Caferiyan, Resul, *Masum İmamların Fikir ve Siyasi Hayatı*, (I-II), çev. C. Bayar, Kevser Yayınları, İstanbul 1994.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Çelik, Kadri, *Bir Devrimin Anatomisi*, Evrensel Yayınları, İstanbul 1995.
- Doğan, İsa, *Zeydiyye Mezhebi'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1987.
- Ebû Zehra, Muhammed, *Ebu Hanife*, çev. Osman Keskioglu, Can Kitabevi, Konya 1981.
-*İmam Cafer Sadık*, çev. İ. Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992.
-*İmam Zeyd*, çev. S. Parlak, A. Karababa, Şafak Yayınları, İstanbul 1993.
-*İslâm'da Siyasi, İtikâdi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdulkadir Şener, Hisar Yayınları, İstanbul 1978.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtu'l-İslâmiyyin ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. H. Ritter, Wiesbaden 1980.
-*İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- Fazlı, Abdulhavî, *Hulasatu İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 1988.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şiası/Câferiyye Mezhebi/Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1984.

- Goldziher, Ignaz, *Beda Maddesi*, MEBİA, C: II, İstanbul ts.
-*Hadis Tedkikleri*, (I-II), çev. M. Said Hatiboğlu, Ankara 1969.
- Gölpınarlı, Abdulkaki, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul 1979.
- Hafız-ı Şirazî, *Divan*, haz. Abdulkadir Karahan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara ts.
- Hanefî, Ebu Muhammed, *el-Fıraku'l-Müfterika Beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zanadika*, çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1962.
- El-Hasenî, Şeyh Abdurrezzâk, *Tarihu's-Şîa*, Suriye 1933.
- El-Hasenî, Hâşim Mâ'ruf, *Usûlu't-Teşeyyu*, Daru'l-Kelâm, Beyrut ts.
- El-Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Redd âlâ İbn Ravendi el-Mülhid âle'l-Müslimin ve't-Tâne Aleyhim*, thk. A. N. Nader, Matbaa Katolikyye, Beyrut 1957.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehcu'l-Belaâğa*, (I-XX), thk. M. Ebu'l-İbrahim, Beyrut 1965.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *Usûl-i Din-Dinin Kaynaklarına Bir Bakış*, çev. İ. Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- İbn Kuteybe, Ebu Abdillâh b. Müslim ed-Dineverî, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Kahire ts.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl, *Lisanu'l-Arab*, (I-XVIII), Beyrut 1988.
- İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. M. Cevad Meşkur, Beyrut 1990.
-*Kitabu'l-Kalaid fî Tashihi'l-Akaid*, thk. N. Nadir, Daru'l-Maşrik, Beyrut ts.
-*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. S. D. Wilzer, Beyrut 1961.
- İbn Nedim, Ebu'l-Ferec, *Fihrist*, thk. Ş. Ramazan, Daru'l-Fetva, Beyrut 1994.
- İlhan, Avni, *Şîa'da Usûlu'd-Din*, "Şiilik Sempozyumu" İçinde, İstanbul 1993.
- İsfehanî, Ragıp, *Müfredat Elfazı'l-Kur'an*, Beyrut 1992.
- Karadeniz, Osman, *Ecel Üzerine*, Anadolu Matbaası, İzmir 1992.
- Karataş, Şaban, *Şîa'ya Göre Kur'an'ın Tahriî Problemi*, Ankara 1994.
- Kâşifu'l-Ğıta, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şîa ve Usûluha*, Londra 1994.
-*Caferî Mezhebi ve Esasları*, çev. A. Gölpınarlı, İstanbul 1966.
-*Geliniz Şîa Nedir Öğrenelim*, çev. A. Ünlü, Evrensel Yayınları, İstanbul 1996.

- Kazvinî, Muhammed, *es-Şîa Fî Akaidihim ve Ahkâmihim*, Beyrut 1993.
- Kuleynî, Ebu Cafer, *el-Usûl Mine'l-Kâfi*, (I-IV), Tahran 1392.
.....*Usûl'u Kâfi*, çev. T. Uluç, Can Yayınları, İstanbul 1991.
- Kummî, Ebu Cafer Muhammed b. Ali /Şeyh Sâdûk, *el-İtikadat*, Daru'l-Müfid, Beyrut 1993.
.....*Kitabu't-Tevhid*, Tahran 1869.
.....*Risaletu'l-İtikadati'l-İmâmiyye*, çev. E. Ruhi Fırlalı, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
.....*Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kutlu, Sönmez-Cebecioğlu, Ethem-Aşkar, Mustafa-Aydınlı, Osman-Maraş, İbrahim-Deniz, Gürbüz, *İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, Ankuzem Yayınları, Ankara 2006.
- Meclisî, Şeyh Muhammed, *Bihâru'l-Envâr*, (I-V), Beyrut 1403.
- Musavî, Musa, *Şîa ve Şîlik Mücadelesi*, çev. Kemal Hoca, Sebil Yayınları, İstanbul 1995.
- Mustafavî, Hasan, *et-Tahkik Fî Kelimati'l-Kur'an'il-Kerim*, (I-IV), Tahran 1945.
- Mutahhari, Murtaza, *Adl-i İlahî*, çev. Hüseyin Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.
.....*İnsan ve Kader*, çev. F. Bostan, Akademi Yayınları, İstanbul 1989.
- Mutlu, İsmail, *Tarihte ve Günümüzde Caferilik*, Mutlu Yayınları, İstanbul 1995.
- Muvahhid, Seyfuddin, *İman*, çev. İ. Özsoy, Hak Yayınları, İstanbul ts.
- Muzaffer, M. Rıza, *Bidayetü'l-Maarifu'l-İlahiyye fî Şerh Akaidi'l-İslâmiyye*, thk. M. Herazî, Daru'l-Mirza, Beyrut 1992.
.....*Akaidü'l-İmâmiyye*, Dâru'l-İrşâdi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
.....*Şîa İnançları*, çev. A. Gölpınarlı, Zaman Yayınları, İstanbul 1978.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Haccac, *el-Câmiu's-Sahih*, (I-III), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.
- Nâşî el-Ekber, *Mesâilu'l-İmâme/Usûlu'n-Nihâl*, Beyrut 1971.
- Nevbahtî, Ebu Muhammed, *Kitab'u-Firaku's-Şîa*, thk. H. Ritter, İstanbul 1931.

-*Fıraku's-Şia/Şit Fırkalar*, çev. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şit Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, TDV Yayınları, Ankara 1993.
-*İslâm Düşünce Ekolleri Tarihi*, (edt.), Ankuzem Yayınları, Ankara 2006.
-*Şiilik ve Günümüz Şiiliğine Yeni Yaklaşımlar*, "İslami Araştırmalar", C: 3, S: 3, Ankara 1989.
- Ongun, Cemil Sena, *Hz. Muhammed'in Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ensar Neşriyat İstanbul 2012.
- Radî, Seyyid, *Nehcu'l-Belağa*, çev. B. Işık, Birleşik Yayınları, Ankara 1990.
- Razî, Fahreddin, *Tefsir-i Kebîr/Mefâtihu'l-Gayb*, (I-XXIII), çev. Suat Yıldırım, Lutfullah Cebeci vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1989.
- Reyyişehrî, Muhammed, *Mizanu'l-Hikme*, (I-X), Kum 1403.
- Sabunî, Nureddin, *Matüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB Yayınları, Ankara 1991.
- Sadr, Muhammed Bakır, *Kur'an Okulu*, çev. M. Yolcu, Fecr Yayınları, Ankara 1995.
- Subhanî, Cafer, *el-Kaza ve'l-Kader Fi'l İlim ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, thk. M.Garnî, Daru'l-Adve, Beyrut 1987.
- Subhî, A. Mahmud, *Fi İlm-i Kelâm*, (I-III), Beyrut 1985.
-*ez-Zeydiyye*, Kahire 1984.
- Şamî, Fazilet Abdu'l-Emin, *Tarihu'l-Fırkati'z-Zeydiyye*, Necef 1974.
- Eş-Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-III), Dâru'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
-*Milel ve Nihal/Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Şeriati, Ali, *Anne Baba Biz Suçluyuz*, çev. K. Güney, Seçkin Yayınları, İstanbul 1987.
- Şerifuddin, Ali, *Zeydiyye*, Beyrut 1988.
- Şertunî, Reşid, *Akrabu'l-Mevarid Fî Fusahi'l-Arabiyye ve's-Şevarid*, (I-II), Beyrut 1992.
- Şirazî, Ayetullah Mekarim, *Ehl-i Beyt Mektebinin Temel İnançları*, İstanbul ts.
- Şeyh Müfid, Ebu Abdullah Muhammed, *el-İrşad*, Beyrut 1975.

-*Kitab Evailu'l-Makalat Fi'l-Mezahibi'l-Muhtariyat*, thk. M. Muhakkak, Tahran 1993.
-*Tashihu'l-İtikad-Şerhu Akaidu's-Sadûk*, Beyrut ts.
- Tabatabaî, Hüseyin, *İslâm'da Şîa*, çev. A. Kazımî, Kevser Yayınları, İstanbul 1993.
-*El-Mizan Fî Tefsiri'l-Kur'an*, (I-XXI), Kum 1971.
- Taberî, Muhammeb b. Cerîr, *Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, (I-XII), Daru'l-Fikr, Beyrut ts.
-*Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*, (I-V), çev. Z. Kadiri Ugan, A. Temir, MEB Yayınları, İstanbul 1991.
- Tabresî, Ebu Ali, *Mecmau'l-Beyan Fî Tefsiri'l-Kur'an*, (I-X), thk. S. Haşim, Beyrut 1992.
- Tunç Cihat, *Ecel Maddesi*, TDVİA, C: X, İstanbul 1988.
- Tûsî, Nasiruddin, *el-İktisat Fî Ma Yeteallâk bi'l-İtikad*, Necef 1979.
-*Risaletü Kavaidi'l-Akaid*, Beyrut 1992.
- Uçaroğlu, Mustafa, *Şî İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1989.
- Üzüm, İlyas, *İnanç Esasları Açısından Türkiye'de Caferîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1992.
-*Sünnîlikten Şîliğe Şîlikten Sünnîliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri*, TDV İslâmî Araştırmalar Dergisi, C: I, İstanbul 1997.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Yavuz, Y. Şevki, *İmâmiyye'de Usûlu'd-Din*, "Şîilik Sempozyumu" İçinde, İstanbul 1993.