## Dua

Dua, kelime olarak “çağırmak”, “seslenmek”, “istemek”, “talep etmek” anlamlarına gelir. Allah’a sunulacak talepleri dile getiren metinlere de dua denilmektedir. Kavram olarak dua, kulların Allah’tan talebini ifade eder. Kur’an’da çoğu yerde doğrudan “dua” kelimesi kullanıldığı gibi, bazı ayetlerde “*da’va*” ve “*da’vet*” kelimeleri kullanılmıştır.

Kur’an’da yer alan dua kelimesi ve onun türevleri, Allah’a yakarış, insanın istek ve ihtiyaçlarını arz ederek Allah’ın lütfunu dileme, çağırma, seslenme, davet etme, ibadet etme, yardıma çağırma gibi anlamlarda kullanılmıştır.

Dua, Allah’ın birliğini dile getirmek ve Onu övgüyle anmak; Allah’tan af ve merhamet dilemek; Allah’tan çeşitli isteklerde bulunmaktır. Ayrıca Allah’ın herhangi bir isim ve sıfatını zikrederek yapılan çağrı ifadeleri, herhangi bir dilek ve istek amaçlı olmasa da, dua olarak ka- bul edilmektedir. Dua kelimesi sözlükte her ne kadar çağrı ve yakarış anlamına gelse de, terimsel olarak dua, Allah’ı yüceltme ve ondan is- tekte bulunma anlamlarını içermektedir.

Dua ile insan, doğrudan doğruya Allah’a başvurmakta ve Onunla konuşmaktadır. İşte dua, insanın, Allah’la konuşarak kendi durumu hakkında bilinçli olmasıdır. Bunun için, ister bir arzunun gerçekleş- tirilmesi, ister bir çaresizliğin yatıştırılması maksadıyla yapılsın, her durumda duayı gerekli kılan sebepler bulunmaktadır. Her durumda dua bir talep ve yöneliştir. Bir talebi konu edinen dua, temel dini ruh halini temsil eder. Allah’a ümitle ve güvenle yönelen insan, kendi acizliğini itiraf etmekte, aynı zamanda hayatın bir anlamı olduğuna inanarak yaşama arzusunu da sürdürmektedir.

Kur’an, tabiat hakkında araştırma ve incelemede bulunulduğunda, bu faaliyetin insanı yüce bir yaratıcıyı kabul etmeye ve Ona dua edip sığınmaya götüreceğini bildirmektedir (3 Al-i İmran, 190-191; 35 Fatır, 28).Bu noktadan hareket eden İkbal, dua ve ibadetin, kainatın dehşet verici sessizliği içinde insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve iştiyakın bir ifadesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre, tabiatı bilimsel olarak araştırmak bizleri mutlak hakikatle yüz yüze getirir. Bu da bir bakıma dua ve ibadettir. Dua ve ibadet, bu zihinsel faaliyet için zorunlu bir tamamlayıcı mahiyetindedir (İkbal, *İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü,* s. 105-109).

Kur’an’da pek çok ayette tabiatta var olan canlı ve cansız varlıkla- rın tümünün Allah’ı tesbih ettiği ifade edilmektedir. Kur’an, duanın da dini eğilim gibi doğuştan veya fıtri olduğuna vurgu yapmakta- dır. Herhangi bir tehlike ve sıkıntıya maruz kalan insanın içtenlik- le Allah’a yöneldiği ve hemen duaya baş vurduğu Kur’an tarafından özellikle vurgulanmaktadır (17 İsra, 11, 44; 13 Ra’d, 13; 57 Hadid, 1; 59

Haşr, 1; 61 Saf, 1; 51 Zariyat, 56; 10 Yunus, 12; 30 Rum, 31; 31 Lokman, 32). Buna karşın bazı ayetlerde de ihtiyaç ve sıkıntıları giderilen, ken- dini güvenlikte hisseden insanın Allah’tan yüz çevirdiğine, bencilce ve nankörce davrandığına (17 İsra, 67; 31 Lokman, 32; 39 Zümer, 8) dik- kat çekilmektedir.

Allah’a doğru yönelen kimsenin bu yönelişi karşılıksız kalmamak- tadır. Bu yönelişin herhangi bir şartı ve sınırlaması da yoktur. Allah kendisine dua edenin duasını kabul edeceğini, insana çok yakın oldu- ğunu (40 Mümin, 60; 2 Bakara, 152) haber vermektedir. Bunun yanında Kur’an, duanın sadece Allah’a yapılması gerektiği üzerinde de önemle durmaktadır. Allah’tan başkasına yapılan veya başkası aracı kılınarak Allah’a yapılan dua özellikle kınanmaktadır. Kur’an, Allah’tan başka- sına yapılan duayı, ağzına su gelsin diye suya doğru ellerini açan, an- cak elleri boş kalan kimsenin durumuna (13 Ra’d, 14) benzetmektedir.

Duanın bir sonuç doğuracak sebep olarak görülmesi, konuyu ister is- temez kaderle ilgili soyut tartışmaların içine dahil etmiştir. Her şeyin ezelde Allah tarafından tayin ve tespit edildiği, meydana gelen her şeyin Allah’ın mutlak ilim ve iradesine göre cereyan ettiği, insanın ira- desinin yok sayıldığı bir kader anlayışında duanın ne tür bir anlam ve yararının olacağı tartışmalıdır. Halbuki nasslarda yer alan dualardaki isteklerin önemli bir kısmı yaşam ve kişiliğin korunmasına yöneliktir. Bunun böyle olması duanın, günlük hayatta etkili olduğu ve olacağı anlamına gelmektedir. Allah’ın insanlardan dua etmelerini ve buna karşılık vereceğini (2 Bakara,186) belirtmesi de, duanın yaşamımızda etkili olduğu anlamına gelir.

Her şeyin önceden Allah tarafından tayin ve tespit edildiğine dayalı kader doktrinine göre, dua ile talep edilen şeyin gerçekleşmesi Allah katında bilindiğinden, bunun için dua etmeye gerek yoktur, nasıl olsa bu meydana gelecektir ve dua ile bunun değişmesi söz konusu değildir. Eğer dua ile istenen şeyin meydana gelmeyeceği biliniyorsa, bunun için de dua etmenin anlamı yoktur, zira bunun gerçekleşmesi zaten imkânsızdır. Allah’ın meydana geleceğini önceden takdir ettiği şeyin gerçekleşmesini önlemek, takdir etmediğinin de meydana gel- mesini sağlamak mümkün olmadığından, yapılan dua ilahi takdiri

değiştiremez. Allah katında her şey bilindiğine ve belirlendiğine göre, dua ederek Ona ihtiyaç ve isteklerimizi hatırlatmak insana yakışma- yacak bir durumdur. Bu tür bir kader anlayışını benimseyenlere göre, dini açıdan yüksek derecelere ulaşmış olan kimseler, Allah’ın takdiri- ne boyun eğdikleri için bu derecelere ulaşmışlardır.

Benzer bir yazgıcı (kaderci) yaklaşım da Tasavvufçular tarafından ser- gilenmiştir. Bir sufi için duanın istek ve ihtiyaçları gidermesi çok da önemli değildir. Ona göre bundan da daha önemlisi, duanın Allah’a duyulan iştiyakın dili ve Allah ile iletişim kurmanın bir vasıtası olma- sıdır. Hatta bazı tasavvufçulara göre, ilahi hüküm ve kaderin işleyişi karşısında susmak ve hiçbir talepte bulunmamak en uygun tutumdur (Parladır, *“İslam’da Dua”, İslam Ansiklopedisi-TDV*- s.534). Oysa Ayetlerde çok açık şekilde, yapılan dualara cevap verileceği, hiçbir kimsenin ça- lışmasının karşılıksız bırakılmayacağı ifade edilmiştir. Bu yüzden dua, sadece sözlü yapılan yakarışları değil, fiili olarak yapılan her türlü iyi niyet taşıyan eylemleri de kapsamaktadır. Eğer kadere, Allah’ın olacak olan her şeyi önceden belirlemesi, halk arasındaki deyimle alınyazısı anlamı yüklersek, dua etmenin ne gereği ne de anlamı kalmaktadır. Halbuki Allah’ın, edilen dualara cevap vereceğini bildirmesi, duanın insan hayatında değişimler yarattığını göstermektedir.

## Kaza ve Kader

Kaza ve Kader, Sistematik Kelâm’ın en önemli sorunları arasında yer alır. Bu, insanın insan olmasından kaynaklanan bir sorundur. Kader insanın sorunu olduğuna göre insandan hareket etmek gerekmekte- dir. Kelamda bu kavram çifti, özü itibarıyla insanın Allah karşısında irade hürriyetinin olup olmadığı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle insan, Allah’ın mutlaklığı karşısında, hislerinde, düşüncelerinde, yapıp-et- melerinde özgür müdür, yoksa özgür değil midir?

Kelam İlmi geleneğinde,insanın özgürlüğü sorunu, Allah-İnsan iliş- kisi açısından, özelde İnsan fiilleri ve İstita’at konularında; genelde ise Yüce Allah’ın İrade, İlim ve Kudret sıfatlarına ilişkin tartışmalarda ele alındığı görülmektedir. Bu sorun, Kelâm’da iki farklı hareket nokta- sına göre ele alınmıştır. Birine göre, Allah, ‘Mutlak’ bir varlıktır. Her şeyi yaratan, O’dur. O halde, insan fiilleri de ‘şey’ olduklarına göre, onlar da yaratılmış ve dolayısıyla da önceden belirlenmiştir.

Diğerine göre ise, insan, Mutlak olan Allah karşısında yaptıklarından sorumludur. Sorumlu olması, özgür olmasını ve yapıp-etmelerinin Allah tarafından belirlenmemesini gerektirir. İlk hareket noktasını

Cebriyye, diğerini ise, Mutezile kullanmıştır. Biri, Allah’ın mutlaklığı- nı; diğeri insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu korumayı mer- keze almış görünmektedir.

Söz konusu iki uç arasında üçüncü bir yaklaşım da Ehl-i sünnet’e ait- tir. Bu kelam sistemine göre, insan fiillerinin iki öznesi vardır. Fiiller, yaratma bakımından Allah’a; irade etme bakımından ise, İnsan’a ait- tir. Bu çözüm biçimi, Kesb Teorisi ile savunulmuştur. Bu yaklaşım, bir taraftan Allah’ın mutlaklığını, diğer taraftan da insan sorumluluğunu koruduğu iddiasındadır.

*Kader* kelimesi, Arapça’da ‘kadere’ fiilinden türetilmiş bir mastar ke- limedir. Bu kelimenin kök anlamı, ‘güç yetirmek, bir şeyi ölçmek, ön- ceden takdir etmek, tasarlamak, tahmin etmek, ölçerek takdir etmek ve tayin etmek, kudret ve rızkı daraltmak’ gibi anlamlara gelir. Diğer bir tanıma göre ise kader, bir şeyin ölçüsünü ve sınırlarını koymak anlamındadır (İbn Manzur, *Lisanu’l Arab,* V/74-80; İbn Faris, *Mekayis Fi’l-Luğa,* 1994, s. 876-877; Isfahani, *Müfredat,* s. 409-411). İnsan için kullanıldığında, her hangi bir şeyi yapabilme gücü ve kudreti; Allah için kullanıldığında ise, acziyetin O’ndan giderilmesi anlamına gelir. Allah’ın dışında hiç bir şey, mutlak güçle nitelenemez. Kader kelime- si, Kur’ân’da bir kaç anlamda kullanılmıştır. Bunlar ölçü ve miktar, in- san rızkının daraltılması ve eşyayı takdir etmek (Müddesir, 18, 19, 20; Kamer, 49; İnsan, 16; Talak, 3; Yasin, 39; Ra’d, 26; Zümer, 52) anlamla- rına gelen kullanımlardır. Kader kavramının, Kelâmî terminolojideki ‘*kaza* ve *hüküm’* anlamlarının Kur’ân’da kullanılmadığını görüyoruz. Bu iki anlamın, sonradan kelimenin anlamları arasına girdiği anlaşıl- maktadır (Akbulut, *“Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”,* s. 129-156).

Kelamda kader kelimesinin yerine kaza kelimesi de kullanılmıştır. Kaza, ‘kadıye’ fiilinden türetilmiş bir mastardır. Kök anlamı, hükmet- mek, yaratmak, yapmak, icat etmek gibi anlamlara gelir. Kur’ân’da bu kelime, kader kelimesinde olduğu gibi bir kaç anlamda kullanılmıştır. Bunlar, Allah’ın yaratması, bir şeye hükmetmek, bir şeyin olmasını dilemek ve karar vermek, haber vermek, bir işi tamamlamak ve en yaygın kullanım olarak emretmek (Fussilet, 12; Taha, 72; Bakara, 117; Al-i İmran, 47; İsra, 23) anlamlarında geçmektedir.

Kelam Terminolojisinde ise bu kavram, yaygın olarak, Allah’ın bütün eşyanın, ezelde gelecekte ne şekilde olacağını bilmesi, bu eşyanın Allah’ın ezelde eşya ile ilgili ilmine uygun olarak icad edilmesi anlamında kullanılmıştır.

Kelamda *Kaza* ve *Kader* kavramlarının, birinin diğerinin yerine kul- lanıldığı da görülmektedir. Özetle *Kader,* bir şeyin belli bir ölçü ve ni- zama göre önceden takdir edilmesi ve belirlenmesi olarak, Kaza ise, önceden belirlenene göre eşyanın yaratılması olarak tanımlanmıştır (Eş’ari, *Luma*, s. 45).

Mâturîdî, Kader kelimesini iki anlamda ele almıştır. Birine göre, kader, her şeyin, meydana gelişindeki özellikleri ve mahiyetidir. Diğeri ise, meydana gelecek olan şeylerin zaman ve mekânını, hak ve batıl oluşlarını belirlemektir (Mâturîdî, Kitabu’t-Tevhid, s. 307).

Burada kaderin, bir tayin ve tespit olarak ele alındığı açıktır. Mâturîdî sisteminin önde gelen isimlerinden Nesefî, Maturidî’nin iki şekilde ele aldığı kader tanımını tek bir tanım olarak düzenlemekte ve onu, ’eşyanın nasıl var olacaksa, ezelde o şekilde belirlenmesi ve her var- lığa, belirlenen vasfın verilmesi’ olarak tanımlamaktadır. Başka bir tanımında da Nesefî, *Kader*’i, eşyanın kendisine göre meydana geldiği bir ölçü ve nizam olarak; Kaza’yı da, kaderde yazılı olanın, zamanı geldiğinde varlık sahasına çıkması olarak açıklamıştır (Nesefi, *Tabsıra*, 2004, II/220) .

Eş’ârî Kelam sistemine mensup kelamcıların ise, ‘*Kaza* ve *Kader*’i, nis- peten farklı şekilde tanımladıkları söylenebilir. Eş’ârî’lere göre kader, her şeyin yokluk’tan varlık sahasına çıkmasıdır. Diğer bir deyişle varlığın ilahi ilim ve iradeye göre yaratılmasıdır. Eş’ârî’den sonra en önemli isim olarak kabul edilen Bakıllanî de, Kader’i, ‘*takdir* ve *yarat- ma*’ olarak tanımlamıştır (Eş’ari, *Luma*, 1975, s. 69-91; Bakıllani, *Temhid*, 1957, s. 326).

Bilindiği üzere Cebr düşüncesi, insandan özgürlüğü, seçim ve irade- yi kaldıran, bunun yerine İlahî İrade’yi koyan bir yaklaşımdır. İnsan iradesi, bu sistemde ya bütünüyle tüketilmiş, ya da bağımlı hale geti- rilmiştir. Yani belirleyen etkin bir özne olmaktan çıkarılmıştır. Allah, her şeyi belirleyen ve yönlendiren tek ve mutlak özne kabul edilmiştir. Bu ise ilahî iradenin, insan hayatını elinde bulundurduğu ve insanla- rın tercihlerini önceden belirlediği anlamına gelir. Bu düşünce, kaderi, insanın mahkumu olduğu *ilahî bir yazgı* olarak temellendirir.

Mutezile’ye göre ise, Ehl-i Sünnet’in ve Cebriyye’nin sistemleştirdiği anlamda bir kaderin olması, insan özgürlüğünü ve *teklif*’i temelsiz kı- lar. Çünkü insan fiillerinde teklifin caiz olması, ancak, fillerin herhan-

gi bir ilahî belirleme olmaksızın kişi tarafından yapılmasına bağlıdır. İnsan fiillerinin övgü, yergi, sevap ve günah gibi hükümleri vardır. Bu hükümler, insana aitse, söz konusu fiiller de insana ait olmalıdır. Bir fiilin yapılması ile onun irade edilmesi arasında ayrım yapmayan Mutezile, Ehl-i Sünnet’in Kesb Teorisinde ileri sürdüğü, fiiller yaratma bakımından Allah’a; irade etme bakımından İnsan’a aittir’ yaklaşımı- nı reddetmiştir. Kader sorununu ağırlıklı olarak adalet ilkesi açısın- dan ele alan Mutezile, Allah-İnsan ilişkisini ‘Teklif’ kavramı etrafında kurmaya çalışmıştır.

Bu yaklaşıma göre insan fiillerinin hepsi doğru ve iyi değildir. İnsanlar arasında mümin olanlar olduğu gibi kafir olanlar da vardır. Doğruluk ve iyilik gibi fiillerin yanında, zulüm ve yalan gibi fiiller de vardır. Allah, adalet sahibi olarak bu kötü fiilleri yapmış olamaz. Yaparsa da adil olmaz. Mu’tezile’ye göre insan, iradî fiillerin, kişinin kendisi ta- rafından belirlendiğini ve yapıldığını zaruri olarak bilir. Çünkü fiil- ler, yönelimlerimize, kastımıza ve amaçlarımıza göre meydana gelir. İrade’nin kişiye ait olduğu kesin ise, fiilin de ona ait oluşu kesindir (Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XIX/15, 21; *Şerhu Usuli’l Hamse,* s. 323).

Eş’ârî ve Maturidîlere göre insanın yapıp-etmelerinin de içinde ka- bul edildiği bütün varlıklar, meydana gelmeden önce Allah’ın ilmin- de ‘*malum*’ olmaları bakımından belirlenmişlerdir. Böylesi bir Kader anlayışının insan sorumluluğunu anlamsız kılacağı açıktır. Çünkü insan, bütün yapıp-ettikleri önceden Allah tarafından belirlendiği fi- illerden sorumludur. Bu kader anlayışı, insanı, Allah’ın uluhiyeti ile kendisinin mesuliyeti arasında seçim yapmak zorunda bırakmakta- dır (Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza,* 1997, s. 66). Cebriyye, Eş’ârîlik ve Mâturîdîlik uluhiyyeti merkeze alarak insanın sorumlu- luk temelini zayıflatmıştır. Mu’tezile ise insan sorumluluğunu koru- yan bir yaklaşımla Allah-İnsan ilişkisinin anlamını güçlendirmiştir.

Kader kelimesinin geçtiği ayetlerden hiç biri, insanın sorumlu olduğu fiillerinin, *alın yazısı* olarak ve ortaya çıkmasından önce takdir edil- diği anlamında kullanılmamıştır. Kader konusunda yapılan tartışma- lar, Allah’ın, kainatı belli bir düzen dahilinde yaratması bağlamında değil, aksine işlediği fiillerden sorumlu olan insanın, yaptıklarının Allah tarafından ezelde tayin ve tespit edilip edilmediği noktasında yoğunlaşmaktadır. Kader kelimesinin Kur’ân’daki kullanımında te- mel anlam belli bir ölçü ve nizam dahilinde tayin ve takdir etmektir. Dolayısıyla kader, ölçü ve nizam olarak, ‘kainatta var olan ilâhî ka- nunlar’ dır. Ancak Kelam düşüncesinde bunun aksine, insan fiilleri de kainattaki düzenlemenin kapsamına dahil edilince, insanın hürri-

yeti ve onun Allah’a karşı sorumluluğu ilkesi devre dışı bırakılmıştır. Halbuki insanı hür olarak yaratan Allah’tır. İnsan, aklı ve iradesiyle bütün yaptıklarından sorumlu olan bir varlıktır.

Kainatta yaratılan her varlığın, kendisine has bir kaderi vardır. İnsanın da kaderi, iyilik ve kötülük işleyecek tarzda yaratılmış ve kendisine akıl ve irade verilmiş olmasıdır. Bu bağlamda insanın gayesi, Allah tarafından tespit edilmiş olmasına rağmen; bu hedefin gerçekleştiril- mesi insana bırakılmıştır. İnsan, aklı ve iradesiyle bu gayeyi gerçek- leştirip gerçekleştirmeme konusunda da sorumluluk düzleminde ser- best bırakılmıştır. Görülüyor ki insana irade etme özgürlüğünü ve fiil yapma gücünü Yüce Allah vermiştir (Akbulut, *“Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”,* s. 130).

Klasik Kelâm anlayışlarında kader sorunu, Allah’ın ilminden ve mut- laklığından hareket edildiği için çözümlenememiştir. Doğrusu önce- den tespit, sorumluluk açısından bakıldığında irade konusu olmayan alanla ilgilidir. İnsan, yaptıklarından sorumlu olduğuna göre fiilleriy- le ilgili bir ön tespitten söz edilemez. Bu açıdan Allah’ın tabiî ve kevnî hadiselerle ilgili kaderi ile insanın kaderini birbirinden ayırmak gere- kir. Çünkü, onların aksine insan, yaptıklarından sorumlu tutulmuş- tur (33 Ahzab, 72). Şu halde öngörülmesi gereken şey, Allah tarafından verilmiş ve sınırları çizilmiş bir özgürlüktür. Bu çerçevede insan, ken- di kaderini belirleyebilme özgürlüğüne sahiptir ve yaptıklarından so- rumludur. Kur’ân’ın bu konudaki ayetleri bütünlük içerisinde ele alın- dığında vurgulanan ve anlatılmak istenen şudur: Kainattaki her şeyin ölçüsünü ve nizamını koyan Allah’tır. İnsanın kaderi de fiil yapma öz- gürlüğüne sahip olması ve yaptıklarından hesaba çekilecek olmasıdır.

## Ecel ve Ömür

Kelamcılar, ecel konusunu,genellikle ayet ve hadislere dayanarak, ka- za-kader sorunu bağlamında ele almışlardır. Arapça “e c l” kökünden türeyen ecel kelimesi, birbirinden farklı kalıplarda, süre, vakit, hayat süresi, gecikmek, geciktirmek, ölüm anı, herhangi bir şey hakkında zaman belirleme, süre koymak, ertelemek, vaktin sonu veya uzun- luğu, ölüm için vaktin sonu, borç için vadenin zamanı (İbn Manzur, *Lisanu’l Arab,* “ecel” maddesi; Isfahani, *Müfredat*, XI/65; Şemseddin Sami, *Kamus-u Türki,* I/73; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi,* III/1147) gibi pek çok anlama gelmektedir.

Ecel kelimesi sadece teolojik bir içeriğe sahip değildir. Bunun yanın- da hukuki, kozmolojik, sosyolojik ve genbilimsel bir içeriği de vardır. Örneğin ecel, itikadi alanda, insan cinsi için potansiyel anlamda ta-

yin edilmiş bir yaşam süresini ifade derken; hukuki alanda borcun vadesinin sonunu ve boşanmadan önceki iddet süresini; kozmolojik alanda, insanlardan bağımsız olarak işleyen yerküre için belirlenmiş yaşam süresini; sosyolojik alanda toplumlar için konulmuş süreyi ve yasayı ifade etmektedir.

Ecelin, Allah’ın ezeli bilgisi ve mutlak iradesine göre belirlendiği ko- nusunda bazı Mu’tezile kelamcıları, Ehl-i Sünnet kelamcıları ile aynı görüştedir. Onlara göre insan, öldürülse de, doğal olarak ölse de eceli ile ölmüş olmaktadır. Mu’tezili bilginlerden Kadı Abdulcabbar’ın konu hakkında ortaya koyduğu görüşler Eş’ari ve Mâturîdîlerin görüşleriyle aynıdır. Ona göre ecel, insanın ölüm vakti ve vadesidir. İster doğal bir şekilde herhangi bir müdahale olmaksızın ölsün isterse öldürülmek suretiyle ölsün vefat eden kimse kendi eceliyle ölmektedir.

Eceli, bir kimse hakkında Allah’ın o kimsenin öleceğini bildiği bir süre olarak gören bazı Mu’tezile kelamcıları, bu sürenin öne alınma- sının veya ertelenmesinin söz konusu olamayacağını savunmuşlardır. Gerçekte Allah, bu sürede değişiklik yapmaya muktedirdir. Ancak O, bir kimsenin ecelini tayin ettiği zaman, bunu değiştirmesi düşünüle- mez. Zira bazı Kur’an ayetleri (15 Hicr, 5; 23 Müminun, 43; 7 A’raf, 34; 10 Yunus, 49) bunu göstermektedir. Öte yandan onlara göre öldürülen kimsenin ölümü de Allah’ın izni ve bilgisine tabidir. Ölümün Allah’ın izni ve bilgisine tabi olması, öldürme fiilinin öldürene ait olmasına en- gel değildir. başka bir ifadeyle öldürme fiili katile, ölüm fiili de Allah’a aittir. Öldürme fiili sonucunda bir cezai yaptırımın olması, bu fiilin katile ait olduğunu göstermektedir.

Mu’tezili kelamcıların bir kısmı da, herhangi bir öldürülme olayı so- nucunda, katilin öldürülen kimsenin takdir edilen ecelini kesintiye uğrattığını, aksi takdirde öldürülen kimsenin belli bir süreye (ecel) kadar yaşayacağını savunmuşlardır.

Mu’tezili bilginlerden Ka’bi başta olmak üzere Bağdat Mu’tezilesi, maktulün öldürülmemesi halinde, kesinlikle yaşamaya devam edece- ğini belirtmişlerdir. Katil, öldürme fiilini gerçekleştirmekle o kimse- nin yaşamasına engel olarak ve ecelini kesintiye uğratarak büyük bir zulüm işlemiştir. Nitekim katil bu yüzden, Allah tarafından kınanmış ve cezaya maruz kalmıştır (Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli’l Hamse*,

s. 780-783; Eş’ari, *Makalat*, s. 256-257; Taftazani, *Şerhu’l Akaid,* s. 224; Bağdadi, *Usulu’d-Din,* s. 143).

Ehl-i Sünnet temsilcileri evrende meydana gelen her şeyin Allah’ın kaza ve kaderiyle önceden tayin ve tespit edildiğini savunarak, her ne şekilde olursa olsun ölen kimsenin bu tayin ve tespit çerçevesin-

de değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Allah, ezeli bilgisine uygun olarak, hiçbir kayda ve şarta bağlı kalmaksızın, insanların eceli konusunda ezeli hükmünü vermiştir. Nasıl ki yaşam Allah’ın takdir ve yaratmasıyla gerçekleşmekte ise, ölüm de Allah’ın ezeli takdirine ve yaratmasına tabidir. Bu konuda insanın hiçbir etkin- liği söz konusu değildir. Her bireyin ve her toplumun bir eceli vardır. Ecel bir tane olup, Allah’ın kaza ve kaderiyle meydana gelmektedir. İnsanları dirilten, rızıklandıran ve öldüren Allah olduğuna göre ece- li tayin ve tespit eden de O’dur (56 Vakıa, 60). Ecel vaktinden önce- ye alınamayacağı gibi, ertelenemez de (7 A’raf, 34; 10 Yunus, 49; 63

Münafikun, 11).

Ehl-i Sünnet’in iki büyük ekolünden biri olan Mâturîdîliğe göre, herhangi bir kişi hakkında iki ecelden söz edilemez. Aksi takdirde Allah’ın sonuçları bilmemesi ve Allah’ın önceden verdiği bir hüküm- den vazgeçmesi gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Oysa Allah, bütün meydana gelecek olan şeyleri önceden bilir; olacağı şekilde de insa- nın ecelini tayin ve tespit eder. Dolayısıyla ecel, ister doğal yolla ol- sun, isterse öldürülme şeklinde olsun Allah’ın önceden belirlemesine göre gerçekleşmektedir (Taftazani, *Şerhu’l Makasıd,* s. 118; İci, *Şerhu’l Mevakıf,* s. 515; Sabuni, *Bidaye*, s. 76).

Öldürülen kimsenin kendi eceliyle öldüğü, ecelin tek olduğu ve Allah’ın kaza ve kaderiyle meydana geldiği, ecelde herhangi bir de- ğişikliğin olamayacağı gibi konularda, Eş’ari kelamcılar ile Mâturîdî kelamcılar aynı görüştedirler.

Eş’ariliğe göre, katilin öldürdüğü kimsenin ecelini öne almak veya ertelemek gibi bir güce sahip olması, başka bir ifadeyle öldürdüğü kimseyi yaşatmaya ve öldürmeye muktedir olması gibi bir düşünce asla kabul edilemez. Bunun yanında her ne kadar öldürülen kimse hakkında, öldürülmeseydi daha fazla yaşayacaktı şeklinde düşünmek mümkün olsa da, geriye kalan sürenin onun için ecel olması imkân- sızdır. Zira bir kimsenin eceli, onun ölüm vaktidir (Eş’ari, *İbane*, s. 53, 54, 59; Bakıllani, *Temhid*, s. 332-334).

Mu’tezileye mensup olsun Ehl-i Sünnete mensup olsun kelamcıların çoğu her bireysel ölüm süresinin, ölüm nedeninin ve ölüm tarzının da Allah tarafından önceden belirlendiğini düşünmüşlerdir.

Bu yaklaşım, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu ortadan kaldırmak ve ahlaki sorumluluğu Allah’a yüklemek demektir. Oysa hem Kur’an hem de akıl Allah’ın kullarına zulmetmeyeceğini, O’nun adil olduğunu ortaya koymaktadır.

Geleneksel ecel düşüncesinin ve bu düşünceye bağlı anlayışların da- yandığı en önemli ayetlerden birisi, *“O sizi çamurdan yarattıktan sonra size bir ecel koymuştur. Belirli bir ecel (ecel-i müsemma) de kendi katında- dır. ”* (6 En’am, 2) şeklindeki ayettir. Ayette açıkça ecel-i kaza ve ecel-i müsemma olmak üzere iki ecelden söz edilmektedir. Özellikle Ehl-i Sünnet temsilcileri, “ecel bir tanedir” şeklindeki görüşlerini doğrula- mak için, birinci eceli insanların bireysel ve tekil anlamdaki ölümleri olarak; ikinci eceli (ecel-i müsemma) de daha çok, kıyamet ve ölüm sonrası olarak yorumlamışlardır.

Söz konusu ayetten de açıkça anlaşılacağı üzere ikinci ecel, insan cinsinin çamurdan yaratılmasından sonra Allah’ın varoluşsal olarak insan cinsine genel bir ecel tespit ve tayin etmesidir. Bunun bireysel ölümlerle hiçbir ilgisi yoktur. Birinci ecel ise, Allah’ın bilgisi dahilin- de olan, ancak tayin edilmemiş olan, belirli şartlara, nedenlere ve du- rumlara göre değişebilecek olan imkânlar sahasıdır. Başka bir ifadeyle bireysel ve tekil anlamdaki ölümlerdir.

Birey için önceden belirlenmiş bir ölüm süresi olduğu yolunda yorum- lanan ayetlerden birisi de, *“Her ümmetin bir eceli vardır, eceli gelince, ne bir an geriye kalır, ne de ileri giderler”* (7 A’raf, 34) ayetidir. Ancak bu ifadelerden her bireyin önceden tayin ve tespit edilmiş olan ölüm sü- resini çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Ayette yer alan ifadeler açıkça, toplumsal ecelden söz etmektedir. Toplumsal ecel ise, her top- lumun uyması gereken ve uymadığı toplumları yok oluşa sürükleyen ahlaki ve toplumsal yasalardır.

Peygamberlerin kendi başlarına ayet getiremeyeceğini, hangi pey- gambere hangi koşullarda ayet gönderileceğini anlatan, başka bir ifadeyle ayetin gönderiliş yasası anlamına gelen *“Her ecelin bir kitabı vardır”* (Yunus, 49; Nahl, 61; Ra’d, 38) ayetinin de insanın ölüm süresi ve zamanı ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Ecelin, Kur’an ayetlerine dayanarak, yaratılışta insan cinsi için tayin ve tespit edilmiş, kanun ve kurallara bağlanmış, öne alınamadığı gibi ertelenemeyen belirlenmiş süre olduğu gayet açıktır. Ancak, sebeple- rini insanların, toplumların ve doğal koşulların belirlediği, artıp ek- silmesi veya uzayıp kısalması insanların iradesine ve doğal koşullara bağlı olan ömrün değişebilirliği de bir gerçektir. Bu durum, *“bir canlı- ya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır”* ayetinde, açık bir şekilde ifade edilmektedir (35 Fatır, 11). Bu ayette, insanın yaratılış aşama ve imkânlarının belirli kurallara bağlandığı vurgulanmaktadır.

Kur’an, ölüm olgusunu Allah’ın bir fiili olarak nitelendirirken, öldür- me fiilinin insana ait olduğunu bildirmektedir. Çünkü öldürme fiili kınamayı ve cezai yaptırımı gerektiren bir konudur. Allah yarattığı her varlığın organizmasına yerleştirmiş olduğu yaşama imkânını mut- lak bir süreye bağlamıştır. İnsanlar, şartlı olarak kullanabilecekleri bu imkânı, tercihlerine göre uzun veya kısa tutma imkânına sahiptirler. Allah yarattığı her varlığa, kendisinden kaçamayacağı bir ölüm gerçe- ğini takdir ederek, iradeli bir eylemde bulunmuştur. İradesine ve kud- retine göre yarattığı bu gerçek, tek tek bireylerle ilgili olmayıp, yaşamı tanımlayan aşamalardan birisidir. Geleneksel kader anlayışına uygun olarak bireysel ölümlerin zamanını ezeli takdire bağlamak, insan ira- desinin, özgürlüğünün ve sorumluluğunun ortadan kalkması anlamı- na gelmektedir.

Aslında Allah doğum, yaşam ve ölümün kanunlarını tayin ve tespit et- mekle, insana kendi iradesini ve yeteneğini kullanma imkânı vermiş- tir. Ecel konusu ile ilgili ayetlerde söz konusu kanunların yaratılması ön plana çıkarılırken, kelamcılar bunu önceden belirlemeye dönüştür- müşlerdir. Nedensellik düzeneğindeki eylemler ile iradi eylemler aynı kapsamda görülmüştür. Allah’ın izni, Allah’ın takdirine dönüşmüştür. Öyle anlaşılıyor ki, Allah’ı yüceltmek adına ortaya konan yaklaşımlar, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır.

Ecel konusu ile ilgili Kur’an ayetlerini aynı anlamda ve kategoride de- ğerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Örneğin insanın ölümden kaçamayacağı, ölümün takdir edilmiş bir son olduğu (6 En’am, 2, 128; 3

Al-i İmran, 145; 7 A’raf, 135; 63 Münafikun, 10, 11; 14 İbrahim, 10) anla- mındaki ecel, genel bir kanun ve ilahi bir düzenlemedir. Aynı şekilde bütün insanlık için, insan cinsiyle ilgili bir ecelin var olduğu (17 İsra, 99; 10 Yunus, 11; 11 Hud, 3) ilahi bir belirleme olarak alınabilir. Oysa in- sanın bireysel olarak ömür süresi, yaratılmış olan yaşam kanunlarına bağlıdır (35 Fatır, 11; 29 Ankebut, 5). Bireyin bu kanunlara uyup uyma- ması, ömrünün süresini belirlemektedir. Toplumların yaşam sürelerin- de bireylerin iradelerinin etkinliği inkar edilmez bir gerçektir (7 A’raf, 34; 10 Yunus, 49; 15 Hicr, 9; 23 Müminun, 42; 77 Mürselat, 12). İnsanoğlu içinde bulunduğu sosyal organizmaya olumlu veya olumsuz katkıda bulunarak geleceğini de belirlemektedir.

Hukuksal alana giren ticari sözleşmelerdeki ve iddet olayındaki süre tespiti bireylerin karşılıklı anlaşmalarına bırakılmıştır. Bu alan insanın yetki ve sorumluluk kapsamındadır. Kozmolojik sistemin kanunları- nın tayin ve tespitinde insanın iradesi geçerli değildir. Bu kanunları Allah tayin ve takdir etmiştir (6 En’am, 60; 13 Ra’d, 2; 30 Rum, 8, 9;

31 Lokman, 29; 46 Ahkaf, 3). Ecelin öne alınmasında, insanın irade- li eylemlerinin etkisini göz ardı etmek mümkün gözükmemektedir. İnsanlar eylemleriyle bu süreyi geciktirebilmekte veya öne alabilmek- tedir. Burada insanın eylemleri ile ecel arasında sebep sonuç ilişkisi vardır.

Kelime olarak yaşam, yaşamda kalma süresi, var olma süresi, çok yaşa- mak, uzun yaşamak, oturmak, ikame etmek, bir yere sımsıkı sarılmak (Isfahani, *Müfredat*, s. 517; İbn Manzur, *Lisanu’l Arab,* “ömür” maddesi) gibi anlamlara gelen ömür, başlangıçtan yok oluşa kadarki bir süreyi ifade eder. İnsan hakkında kullanıldığında, anne karnından başlayıp ölümle sona eren dünya yaşamındaki süreyi ifade etmektedir. Aslında ömür kavramı, genellikle ecel sorunu kapsamında değerlendirilmiştir. Ömür kavramı, günlük hayatta çok sık ve yaygın olarak, “ömür sür- mek, ömrüne bereket, ömür törpüsü, ömre bedel, ömür billah, ömrü vefa etmemek, sizlere ömür” gibi pek çok deyim içerisinde, insanın dünyadaki yaşam süresini ifade edecek tarzda kullanılmaktadır.

Kur’an bizlere, Allah’ın ömür verici olduğunu ve bunun yasalarının da “kitap” içinde olduğunu bildirmektedir (35 Fatır, 11; 15 Hicr, 72; 2 Bakara, 96). Burada kitaptan kast edilen şey, Allah’ın, insanları ve evre- ni yöneten cari kanunları olmaktadır. İslam bilginlerinin ömür konu- sunda yorumlarını dayandırdıkları, “Allah sizi topraktan, sonra nutfe- den yarattı. Sonra sizi çift’ler (erkek-dişi) olarak kıldı. Bir dişinin gebe kalması ve doğurması Allah’ın ilmiyledir. Bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır. Şüphesiz bunlar Allah’a kolaydır. ” (35 Fatır, 11) Ayette açıkça evrende geçerli olan ve işleyen yasalardan söz edilmektedir. Bunun yanında ayet, öm- rün uzamasına ve kısalmasına neden olan yaşam koşullarından da söz etmektedir. Yaşam süresinin farklılaşması, insanın yaşam için geçerli olan kurallara uyup uymaması ile doğru orantılıdır. Dolayısıyla ayette yer alan, “bir canlıya ömür verilmesi de, onun ömründen azaltılması da mutlaka bir kitaptadır” ifadesi, yaşam süresinin uzaması ve kısal- masının yaşamın kanunlarına olumlu veya olumsuz anlamda uyma anlamındadır.

Günümüzde genetik bilimde meydana gelen gelişmeler, yaşam süre- sinin uzayıp kısalmasında insani etkinliğin önemli olduğunu göster- mektedir. İnsanın doğaya karşı takındığı tutum, onun yaşam süresini de belirlemektedir. Allah, insanın doğaya karşı nasıl bir tutum takın- ması gerektiği ile ilgili genel uyarılarda bulunduğu halde, olumlu veya olumsuz anlamdaki eylemlerinde insanı özgür bırakmıştır. Son yıllar- da yapılan pek çok araştırmaya göre, beslenmenin, sağlığın, zenginlik

ve fakirliğin doğum ve ölüm oranlarında belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir.

Sonuç olarak şunu ifade etmek gerekir ki ömrün uzayıp kısalmasında sağlık, beslenme, çevre koşulları, hastalık gibi pek çok faktörün etki- sinden söz edilebilir. Bu faktörlerin tümü insan eylemleri ile ilişkilidir. Ömür olgusunun ilahi takdir ile bağlantısı ise, herkes için genel geçer olan yaşam kurallarının Allah tarafından belirlenmesidir. Allah, in- san cinsinin ecelini belirlemiştir Ancak insan ömrünün belirlenmesi ise insanlara bırakmıştır.

Çeşitli nedenlerden dolayı meydana gelen ölümleri, Allah’ın kaza ve kaderiyle açıklamaya çalışmak, insana ait olan sorumluluğu Allah’a yüklemektir. İnsanın yaşaması gereken süre eceli, yaşadığı süre ise ömrünü gösterir. Her varlık türü için bir ecel vardır. Eceller türlere göre belirlenmiştir. İdeal ömür, ecelle çakışan ömürdür. Bu noktada Ecel-i Müsemma, yaşanması gereken süre, Ecel-i Kaza ise, insanın ya- şadığı süre anlamına gelmektedir. Dolayısıyla eceli Allah, ömrü ise, başta insanın kendisi olmak üzere çeşitli etkenler belirlemektedir.

## Rızık

Rızık kelimesi, Arapça “r z k” fiilinden türetilmiş bir isimdir. Kelimenin çoğulu “erzak”’tır. İslam bilginleri ve dil bilimciler, konuy- la ilgili Kur’an ayetlerinden hareketle rızık kelimesinin maddi ve ma- nevi anlamda mal, mülk, amel, güç, ilim, ihsan, pay, şükür, yağmur ve yiyecek gibi pek çok anlama geldiğini belirtmişlerdir.

Rızık kelimesinin Kelam biliminde kazandığı anlamları ise, *“Allah’ın canlılara yemeleri, içmeleri ve faydalanmaları için verdiği şey”, “takdir edil- miş besinler”, “haram veya helal olsun kendisinden faydalanılan şey”, “ken- disiyle fayda sağlanan şey”* (Şehristani, *Nihayetu’l İkdam,* s. 415; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli’l Hamse,* s. 784; Harputi, *Tenkihu’l Kelam,* s. 260-261) olarak sıralamak mümkündür. Bu tanımlar, kelamcıların ka- za-kader anlayışlarına göre şekillenmiştir.

İnsanın yazgısının önceden Allah tarafından takdir ve tayin edil- diğini düşünenler, rızkın da Allah tarafından takdir edildiğini ile- ri sürmüşlerdir. İnsanın fiillerinde etkin olduğunu benimseyenler ise, Allah’a nispet etmeksizin, rızkın kendisiyle fayda sağlanan şey olduğunu belirtmişlerdir. Rızkın, Allah’ın kaza ve kaderiyle belirle- nip belirlenmediği; rızkın, sadece yenilip içilen şeylerden ibaret olup olmadığı; haram olan şeylerin rızık olarak değerlendirilip değerlen- dirilmediği gibi konularda kelamcıların farklı görüşleri bulunmak-

tadır. Mâturîdî kelamcılarından Sabuni, rızkı, *“ister helal, ister haram olsun insanın yediği şey”* olarak tanımlamaktadır. Eş’ari kelamcılardan Taftazani ise bu tanıma olumlu yaklaşmakla birlikte, tanımda rızkın Allah’a nispet edilmemesini bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Ona göre rızık, *“Allah tarafından canlılara sevk edilen ve canlılar tarafından yenilen şey”*dir. Bağdadi, bu tanımlarda içeceklerin rızık olarak değer- lendirilmemesini bir eksiklik olarak görmüş olmalı ki rızkı, *“içilen ve yenilen şeyler”* olarak tanımlama yoluna gitmiştir. Mu’tezili kelamcı- lardan Kadı Abdulcabbar, evlatların ve malların da rızık kapsamına girdiğini iddia ederek rızkın sadece yenilen ve içilen şeyler şeklinde sınırlandırılamayacağını savunmuştur (Sabuni, *Mâturîdîyye Akaidi,* s. 157; Taftazani, *Şerhu’l Akaid,* s. 226; Bağdadi, *Usulu’d-Din,* s. 144; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli’l hamse,* s. 787; Cuveyni, *İrşad*, s. 307; Beyazi, *İşaratu’l Meram*, 1949, s. 235).

Gerek Ehl-i Sünnet gerekse Mu’tezili kelamcıların pek çoğu rızık kavramının kapsamını geniş tutmak amacıyla onu en genel anlamda “kendisinden faydalanılan şey” olarak tanımlamışlardır. Aslında tabiatta bütün canlıların

faydalandıkları şeylerin Allah tarafından yaratıldığı konusunda kelamcılar arasında bir uzlaşma söz konusudur. Ancak

ayrılık ve tartışma, haram olan şeyin rızık olarak kabul edilip edilmemesinde ve insanların reel olarak sahip oldukları mal, mülk, servet, besin gibi şeylerin Allah tarafından önceden takdir ve taksim edilip edilmediğindedir.

Ehl-i Sünnet kelamcıları, helal olan bir şeyi rızık olarak kabul ettikleri gibi haram olan bir şeyi de rızık olarak kabul etmektedirler. Zira onla- ra göre insan, helal olan bir şeyle beslendiği gibi haram olan bir şeyle de beslenebilir. Rızkın helal veya haram olması ahlaki bir sorundur. Oysa bir şeyin rızık olup olmaması, canlının o şeyden faydalanması veya o şeyle beslenmesiyle ilgilidir.

Mu’tezili kelamcılar ise haramın rızık olarak nitelendirilemeyeceği- ni ileri sürmüşlerdir.Onlara göre Allah’ın, insanlar tarafından fay- dalanmak üzere yarattığı ve helal kıldığı şey rızık; haram kıldığı ise rızık değildir (Eş’ari, *Makalat*, s. 257; Bakıllani, *Temhid*, s. 328; Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XI/35; *Şerhu Usuli’l Hamse,* s. 787; Taftazani, *Şerhu’l Akaid,* s. 226-227). Görülüyor ki rızık konusunda biyolojik ih- tiyacı öne çıkaranlar haramı da rızık kabul etmektedirler. Rızkın elde ediliş biçimini öne çıkaranlar ise, haramı rızık kabul etmemektedirler.

Mu’tezili kelamcıların haramı rızık olarak kabul etmemelerinin temelinde onların kelam sistemleri içerisinde yer alan bazı ilkelerin bunu dışlamasından kaynaklanmaktadır. Başka

bir ifadeyle onların kelam sistemlerini oluşturan temel ilkeler, haram olan şeyin rızık olarak kabul edilmesine izin vermemektedir. Örneğin onların “salah aslah” doktrinleri,

haramın rızık olarak kabul edilmesine aykırılık teşkil etmektedir.

Mu’tezile’nin doktrinine göre, insan için aslah olanı yaratmak Allah’a vaciptir. Dolayısıyla Allah insanları ancak helal olan şeyle rızıklandı- rır. Bir başka temel ilke de kötü ve çirkin olanın Allah’a isnat edilme- mesidir. Buna göre haram olan şey de kötü ve çirkin kategorisine gir- mektedir. O halde Allah’ın insanları haram olan şeyle rızıklandırması söz konusu olamaz.

Öte yandan Allah tarafından yasaklanan bir şeyin, yine Allah tara- fından rızık kılınması ahlaki tutarlılığa aykırılık teşkil etmektedir. Sözgelimi herhangi bir hırsızlık olayında çalınan şeyin çalan kimse için rızık kılınması ile çalma fiili sonucu hırsızın cezalandırılması ve bu fiilin kötülenmesi birbiriyle çelişmektedir. Hatta bu duruma, rız- kın önceden Allah tarafından takdir ve taksim edildiği yaklaşımı ek- lenince, ortaya vahim sonuçlar çıkmaktadır. Öyle ki Allah’ın tutarlılık kaygısı taşımayan bir varlık olması ve meydana gelen hırsızlık eylemi- ne ortak olması gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır (Kadı Abdulcabbar, *Muğni,* XI/39-47).

Konuyla ilgili Kur’an ayetleri değerlendirildiğine, Allah, rızıklardan infak etmeyi emretmekte ve bu fiili gerçekleştirenleri övmektedir (63 Münafikun, 10; 2 Bakara, 3). Eğer haram olan şey rızık olarak kabul edilecek olursa, Allah’ın onu emretmesi ve övmesi gündeme gelmiş olacaktır ki, bunun Allah hakkında düşünülmesi söz konusu olamaz. Bazı ayetlerde Allah, insanlardan rızkı aramalarını istemektedir (63 Cuma, 10; 74 Müzzemmil, 20). Haramın rızık olarak kabul edilmesi du- rumunda, Allah’ın insanlardan haramı aramalarını istemiş olacaktır ki bu da, Allah hakkında düşünülemeyecek bir şeydir. Bir diğer ayette ise haksız yere yetim malını yemek ciddi bir şekilde kınanmakta ve bunu yapanların “karınlarına ateş doldurdukları” ifade edilmektedir (4 Nisa, 10). Eğer haram olan şey rızık olarak kabul edilecek olsaydı, Allah’ın bu ağır kınamayı yapması söz konusu olmazdı.

Rızık konusunda önemli tartışma noktalarından biri de, rızkın Allah’ın ezelde takdir ve taksim etmesiyle olup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle

tartışma, rızıktaki artma ve eksilmeyi gerçekleştiren failin belirlenme- sidir. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre rızık Allah tarafından takdir ve tayin edilmiştir. Onlar, rızıkların ecellere, ecellerin de rızıklara göre takdir edildiğini, rızıkta bir artma ve eksilmenin olamayacağını, ha- ram veya helal olsun herkesin kendi rızkını yiyeceğini, bir kimsenin kendisine verilmiş olan rızkını yememesinin veya başkasına verilmiş olan rızkı yemesinin düşünülemeyeceğini savunmuşlardır (Şehristani, *Nihayet*, s. 416; Beyazi, *İşarat*, s. 239; Sabuni, *Bidaye*, s. 76).

Rızık konusunun, insandan ve olgudan hareket edilerek değil de, ezeli takdir anlayışından hareketle değerlendirilmesi doğal olarak yukarı- daki sonuçları doğurmaktadır. Helal veya haram olsun rızkın payla- şımını Allah’a atfetmek, haksız ve gayrı meşru dağılıma Allah’ı ortak etmekten başka bir şey değildir. Oysa Allah mutlak anlamda adalet sahibidir.

Rızık konusunda bazı insanların diğerlerinden üstün(zengin) olması insani bir durumdur. Zira paylaşımın adil olması konusunda Allah, insanları uyarmaktadır (16 Nahl, 71). Eğer paylaşım bizzat Allah tara- fından yapılmış olsaydı, Allah’ın kendi kendisini uyarması söz konu- su olurdu ki, bunun hiçbir tutarlı yanı yoktur.

Allah’ın haksız yollarla kazanç elde etmeyi insanlara yasaklaması, rı- zık elde etmenin insani bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Zengin veya fakir olmayı belirleyen şey, insanların çalışkanlık ve tembellikle- ri; siyasi, sosyal, kültürel ve iktisadi sistemler ve koşullardır. Bireysel ve toplumsal anlamda zenginlik meşru olabildiği gibi, gayrı meşru ve haksız yollarla da olabilmektedir.

Ekonomik açıdan gelişmiş ülkelerle az gelişmiş ülkelerin bireylerinin gelirleri arasındaki farkı ve uçurumu, ilahi takdire bağlamak, tembel- liği ve miskinliği Allah’a fatura etmek anlamına geldiği gibi, sömürü ve haksızlığı da meşru göstermek anlamına gelir. Oysa biliyoruz ki insanlar, akıl ve zeka, güç, yetenek, çalışkanlık ve tembellik açısından farklı farklıdır. Her insan bu tür niteliklerine göre servetini elde eder. Dolayısıyla meşru zenginlik insanın sahip olduğu bu nitelikleri etkin bir şekilde kullanmasına veya kullanamamasına bağlıdır. Zira insan için,ancak çalıştığı vardır (53: Necm, 39).

## Tevekkül

Arap’ça vekele fiil kökünden türemiş olan tevekkül kelimesi, teslim olmak, terk etmek, bırakmak, birine güvenmek, itimat etmek, vekil bırakmak anlamlarına gelmektedir.

Tevekkül kavramının terim anlamı ise, insanın amacına ulaşmak veya bir şeyi yapmak için elinden gelen bütün çabayı göstererek, bütün imkânları kullanarak çalışması sonucunda, Allah’a güven duymasıdır.

Başka bir ifadeyle, maddi ve manevi sebeplere bağlanarak, işin sonu- cunu Allah’tan beklemek, O’ndan yardım dilemek ve O’na güvenmek- tir.

Allah’ı vekil tutmak, yapılan işin sonucunun belirlenmesinde söz konusudur. Maddi ve manevi sebepleri yerine getirmeden tevekkül etmek, Kur’an’ın ilkelerine aykırılık teşkil eder. Kişinin, “*kader veya takdiri ilahi böyle imiş*” diyerek, bir teslimiyette bulunması kabul edile- mez. Çünkü bütün olaylar, bir takım sebeplere bağlı olarak gerçekleşir (18 Kehf, 84) ve her türlü çabayı göstermeden tevekkül etmek doğru değildir.

Allah’a dayanma ve güvenme anlamına gelen tevekkül, Salih amel kapsamında değerlendirilir. Aynı kökten gelen “*el-Vekil*” kelimesi Allah’ın isimlerinden olup, yarattığı bütün şeyleri koruyan demektir.

Zühd hayatında ahlaki bir duygu olarak üzerinde durulan Kur’an’ın tevekkül kavramı, bazı çevrelerde dünyayı reddetme şeklinde ortaya çıkan aşırı bir doktrine, doğal sebeplerden bağımsız olma görüşüne dönüşmüştür. Tasavvuf ahlakında tevekkül, ruhun alçalmasına ne- den olduğu gerekçesiyle dünyayla her türlü bağın ve bağlılığın kopa- rılması, kısaca insanın ölmeden önce ölmesi şeklinde yorumlanmıştır. Bu yaklaşıma göre, anı değerlendirmek, günün adamı olmak (İbnu’l Vakt), esastır. Yarın kaygısı taşıyan kimsenin kalbinde hikmet bulun- maz. Bu yaklaşıma göre, dünya sıkıntılarına katlanmamak ve bu sı- kıntıları aşmaya çalışmak ahlaka aykırı şeylerdir.

Allah’ın, kendisi için yoksulluğu uygun gördüğü kimsenin zengin olmak istemesi, Allha’ın tercihine aykırı davranmasıdır. Bu yakla- şımı benimseyenler, kısmetin zorlanmamasını, zira ezeli taksimin zorlamayla değişmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre zahid, dünya malından nefret eden ve mal sahibi olmaktan kaçınan kimse- dir. Örneğin tasavvufçulardan Zünnun, tevekkülü, *“insanın tedbiri- ni bir kenara bırakıp, kendinde bir kuvvet ve varlık görmemesi”* şeklinde; Ebu Bekir Vasıti tevekkülü *“ihtiyaç, fakirlik ve yokluk”* şeklinde; Sehl b. Abdullah ise, tevekkülü *“Allah’ın huzurunda hareket ve tedbire sahip olma- yan, cenazeyi istediği gibi döndüren ölü yıkayıcının önündeki ölü gibi olmak”*

(Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi,* 1981, s. 303; Serrac, *İslam Tasavvufu,* 1996, s. 50). şeklinde tanımlamıştır. Bu tür bir tevekkül anlayışı, hastalıklara gönüllü katlanmak, tedaviyi reddetmek ve bunu da bir erdem olarak görmek gibi bir sonuçlar doğurmuştur.

Kur’an, öncelikle insanın bir şeyi yapmaya azmetmesini, her türlü ça- bayı göstermesini ve sonra da Allah’a güvenmesini bildirmektedir. Kur’an’da, *“Bir şeye azmettiğin zaman, Allah’a tevekkül et. Şüphesiz Allah, kendisine tevekkül edenleri sever*” (3 Al-i İmran, 159) buyurulmaktadır. Zira insan için en vazgeçilmez kanun çalışmaktır. Kur’an’ın, *“İnsan, ancak çalıştığına erişir. Onun çalışması şüphesiz görülecektir. Sonra ona kar- şılığı eksiksiz verilecektir”* (53 Necm, 39-41) ayetleri bu gerçeğin en gü- zel kanıtıdır.

Hz. Peygamber de hiçbir şeyi tesadüfe bırakmamış, *“kaderde ne yazıl- dıysa o olur”* mantığıyla asla hareket etmemiş, giriştiği her işte önce, işlerin sebeplerini yerine getirmiş, sonra Allah’a dua ederek, O’ndan yardım dilemiştir. Hz. Peygamber’in bir sahabeye, “önce deveni bağla, sonra tevekkül et” şeklinde öğütte bulunması, sebeplerin gereğini ye- rine getirerek hareket etmeye en güzel örnektir.

## Acı ve Izdırap

Kader konusunda, İnsanın iradesini ilgilendiren alan ile doğal ve kev- ni olayları ilgilendiren alanın birbirine karıştırıldığı konulardan biri de acı ve ızdıraplar sorunudur. Bu konuda Kur’an’ın, *“Yeryüzüne ve si- zin başınıza gelen bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce o, kitapta bulunmasın. Doğrusu bu, Allah’a kolaydır. ”* (57: Hadid, 22) anlamında- ki ayeti, insan yaratılmadan önce, insan fiillerinin takdir edildiğine kanıt olarak kullanılmıştır. Ayette yer alan kitap kavramı, varlıkların tabi oldukları yasaları ifade etmektedir. Zira kitap kelimesi, Kur’an’ın pek çok ayetinde bu anlamda kullanılmıştır. örneğin, *“Yerin karanlık- ları içindeki tek bir tane, yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”* (6: En’am, 59) ayetinde geçen kitap kelimesi de varlıkların tabi olduğu yasalar anlamına gelmektedir.

Yukarıda söz konusu ettiğimiz ayette yer alan, *“musibetlerin yaratılma- dan önce kitapta bulunması”* ifadesi, hangi durumlarda insanların başına musibet geleceğinin tespiti anlamı taşıdığı belirtilmiştir (Zemahşeri, *Keşşaf*, VI/85). Acı ve Izdıraplar konusunu doğru bir biçimde anlamak için, konuyla ilgili diğer Kur’an ayetlerinin de bir bütün olarak değer- lendirilmesi gerekir. Sözgelimi, *“Başınıza gelen herhangi bir musibet elle- rinizle işlediklerinizden ötürüdür. O, yine de çoğunu affeder.”* (42: Şura, 30)

ve *“Başlarına kendi işlediklerinden ötürü bir musibet çattığında…”* (4: Nisa,

62) ayetlerinde açıkça, insanın başına gelen musibetlerden, acı ve ızdı- raplardan insanın sorumlu tutulduğu bildirilmektedir. Eğer insanın başına gelen acı ve ızdıraplar, önceden takdir edilmiş olsaydı, bundan insanın sorumlu tutulmasının bir anlamı olmazdı.

Tabiatta ve toplumda meydana gelen bazı bozulmalar, savaşlar, te- mizlik ve beslenme sorunlarından kaynaklanan ve kitlesel ölümlere yol açan salgın hastalıklar, ormanların yok edilmesiyle ortaya çıkan kuraklık ve sel baskınları, çevre kirliliği gibi hususlar insanların, Allah’ın evrende tespit etmiş olduğu kurallara uymama sonucunda, kendi elleriyle yaptıkları ve maruz kaldıkları musibetlerdir.

Musibet kavramını, insanı etkileyen acı, elem, ızdırap, felaket ve kötü- lükler şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu noktada insanın başına iyi veya kötü bir şeyin gelebilmesi, Allah’ın önceden tespit etmiş ol- duğu kurallara göredir. Yüce Allah, musibetlerden önce, bunları in- sanlara verirken hangi ilkelere göre vereceğini belirlemiştir. İnsanın başına bizzat kendi fiilleri sonucunda acı ve ızdıraplar, felaketler gele- bildiği gibi, insanın kendi kusuru olmadığı halde de musibet gelebilir. Örneğin Kur’an’da, Allah’ın denemek için bile insana çeşitli musibet- ler verdiği bildirilmektedir (2 Bakara, 155-156; 39 Zümer, 49; 21 Enbiya,

35; 4 Nisa, 78).

Kelamcılar bir gerçek olarak gördükleri acı ve ızdırabı farklı açılarla da olsa bir şekilde ilahi fiillerle ilişkilendirmişlerdir. Eş’ari kelamcılarına göre acı ve ızdıraplar, Allah’tan başkasına izafe edilemez. Bu acı ve ız- dıraplar gerçekleştiğinde de fail Allah olduğu için, güzeldir. Bu acı ve ızdıraplar ister durup dururken olsun, ister ibret amacıyla olsun ister- se de ceza vermek amacıyla olsun durum değişmez. Zira onlara göre Malik, mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunur (Şehristani, *Nihayet*,

s. 410; Bakıllani, *Temhid*, s. 342; İci, *Mevakıf*, s. 330).

Mu’tezili kelamcılara göre Allah, acı ve ızdırabı dolaylı(mütevelliden) veya dolaysız(mübtedien) ortaya çıkarmaktadır. Zatı gereği güç sahibi olan için acı ve ızdırabın sonu ve sınırı olmaz. Buna karşın insan, sade- ce dolaylı olarak acı verebilir (Kadı Abdulcabbar, *Muğni*, XIII/276). İn- sanın bizzat kendisinden kaynaklanan veya insanın kendisinin sebep olduğu acı ve elemler de ise herhangi bir ilahi müdahale söz konusu değildir. Zira Allah, insanlara asla zulmetmez.

Mu’tezile’ye göre Allah’tan kaynaklanan acı ve ızdıraplar kötü olarak nitelendirilemez. Çünkü kötülük, eşyanın özünde bulunan, eşyanın aslında olan bir unsur olmayıp, arızi bir durumdur. Mu’tezile acı ve ızdırapların sadece bir zarar doğurması, zulüm olması ve anlamsız olması durumunda kötü olarak nitelendirilebilir. Bu durumda Mu’tezile, masum insanların, çocukların ve hayvanların maruz kaldıkları acı

ve ızdırapları, Allah’ın onları zulüm ve anlamsız olsun diye yaratmadığını gerekçe göstererek, iyi ve güzel olarak nitelendirmektedir.

Sonuçta Allah bütün bunları, bir yarar sağlamak, bir zararı ortadan kaldırmak veya hak edilmiş bir ceza olarak yapmaktadır. Bu yüz- den bunlar kötü olarak nitelendirilemezler. Bazı Mu’tezili kelamcılar Allah’ın insana bir yarar ve bedel karşılığında acı ve ızdırap verebile- ceğini, bir yarar karşılığında olduğu için de bunun zulüm olmaktan çıkacağını savunmuşlardır.

Konuyla ilgili ayetler, kendi bağlamlarında ve Kur’an’ın anlam bütün- lüğüne uygun olarak değerlendirildiğinde, sorunu yaratılışta tabiatın ve insanın yapısal formlarında aramak gerekmektedir. Başka bir ifa- deyle çözümü, tabiat kuralları bağlamında ve insanın iyiyi ve kötüyü yapabilecek yetenekte (91 Şems, 8) yaratılmış olmasında aramak ge- rekir. Kur’an, insanın denenmek amacıyla da bir takım iyiliklere ve kötülüklere, musibetlere ve hastalıklara maruz bırakılacağını bildir- mektedir (21 Enbiya, 35; 2 Bakara, 155; 22 Hac, 11). Ancak buradaki denenmede keyfilik veya gelişigüzellik aramak yanlıştır. Bu denenme yaşamın doğal verilerinden olup, sonuçta insanın iyi olana yönlendi- rilmesine yöneliktir.

Doğanın ve insanın yapısal formlarından kaynaklanan felaketleri, hastalıkları, acı ve ızdırapları Allah’a atfetmemek gerekir. Yukarıda metafiziksel ve ahlaki olarak nitelendirilen kötülüklerin sebebi ve kaynağı olarak Kur’an, bizzat insanın kendisini göstermektedir (4 Nisa, 78-79; 30 Rum, 41). Allah’ın tabiatı ve insanı yaratırken, onlar hakkında belirlemiş olduğu yasaların gözardı edilmesi ve bu yasalara uyulmaması sonucu ortaya çıkan acı ve ızdıraplar Allah’tan değil, in- sanın kendindendir.

## Sabır

Dengeyi koruma, zor zamanlarda kendini tutma, hapsetme, kolayca vazgeçmeme ya da zorluklara karşı direnme demek olan sabır, İslam öncesi dönemde çöl hayatı koşullarında ön plana çıkan bir erdem du- rumundaydı. En azından bu dönemin en belirgin davranış şekillerin- den biri olan cesaretin zorunlu bir parçasıydı. Yaşam şartlarının çok zor olduğu çölde, yaşanılan olaylara karşı sabır ve tahammül kaçınıl- mazdı. Çoğu zaman fiziksel güç yeterli değildi. Kişinin içten gelen bir duyguyla kararlılığını desteklemesi gerekmekteydi. İslam, göçebe yaşamın bu eski erdemini, ona yeni bir dini yön vermek suretiyle ken- disinin en önemli erdemlerinden birine dönüştürmüştür.

Sabır kavramı üç şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan birincisi, Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirmek, ikincisi, insanın her türlü kötü isteklere karşı kendine hakim olması ve direnmesi; üçüncüsü ise, insanın başına gelen kaza ve belalara karşı üzüntüye ve ümitsizliğe kapılmamasıdır.

Sabır kavramı, daha sonraki tarihlerde, kısmen de dış etkiler sebebiyle “insanın kaderine boyun eğmesi ve teslim olması” şeklinde yaygın bir anlam kazanmıştır. Özellikle bu anlamı ön plana çıkaran hadis- lerin de etkisiyle sabır, insanın her türlü kötülüğe razı olması ve kat- lanması, içinde bulunduğu olumsuz durumdan kurtulmaya gayret göstermemesi, karşılaştığı sıkıntı ve zorlukları aşmaya çabalamaması, mevcut olumsuz durumu olduğu gibi kabullenmesi, kaderine boyun eğmesi şeklinde bir kaderciliğe dönüşmüştür.

Bakara Suresinde iki yerde tekrarlanan, “sabır ve salat ile yardım dileyin” (2 Bakara, 45, 153) ifadeleri, sabrın, Allah’a beslenen hakiki inanışın esaslı bir cephesini yansıtan nitelik olduğunu göstermekte- dir. *“Andolsun sizi korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltme gibi şeylerle deneriz; sabredenleri müjdele”* (2 Bakara, 155) ayetinde Allah, inananları bu olumsuz durumlar karşısında isyan etmemeye, ümidini yitirmemeye, kararlı olmaya ve metanet göstermeye davet etmektedir.

Sabır ve sabır kelimesinin türevleri Kur’an’ın pek çok yerinde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin Peygambere, kendisinden önce gönderilen elçiler gibi, güçlüklere katlanmak anlamında sabırlı olma- sı önerilmiştir (38 Sad, 17; 46 Ahkaf, 35; 30 Rum, 60). İyi davranışlarda ve eylemlerde bulunup, sabretmeleri karşılığında inananlara iki kez veya iki kat mükafat verileceği (28 Kasas, 54; 25 Furkan, 75) bildi-

rilmiştir. Sabır kavramına Kur’an’da, metanet gösterme ve direnme anlamında, savaş ile ilgili olarak da (3 Al-i İmran, 142; 8 Enfal, 66) yer verilmiştir. Bu kavram, Yusuf suresinde, karşılaşılan durumun altın- da ezilmeme ve direnme anlamında kullanılmıştır. Oğlunun ölümünü öğrenen Yakub, *“Artık benim için sabretmek var, yardımına sığınılacak sa- dece Allah’tır”* (12 Yusuf, 18) diyerek, Allah’a güvenmektedir.