



## Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-

Kılıç Aslan MAVİL  
Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
kmavil@ibu.edu.tr

### Öz

Kader meselesi klasik kelâm düşüncesinin olduğu kadar günümüz ilahiyat alanının da en temel sorunlarından birini teşkil etmektedir. Kader kavramı, yalnızca Allah-insan ilişkisinin yukarıdan aşağıya doğru nasıl dizayn edildiğinin bir cevabını vermekle kalmaz. Aynı zamanda insanın Allah karşısındaki sorumluluğunun, onun tabiattaki konum ve etkinliğinin boyutları da bu kelimeye yükleyeceğimiz anlamla doğrudan ilişkilidir. Bu çalışmada Kur'an'da anlatılan Hızır-Mûsâ kıssasından hareketle *kader probleminin* metafizik ve uhrevî yönüne vurgu yapan bir okumanın ne ölçüde mümkün olduğu sorusuna cevap aranmaktadır. Bu çerçevede İmâm Mâtürîdî'nin insan fiilleri bağlamında dile getirdiği *yönler (cihât) teorisi* merkeze alınarak konunun, *insan açısından kader* ve *Allah açısından kader* şeklinde birbirinden bağımsız iki ayrı perspektiften ele alınması önerilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Hızır-Mûsâ Kıssası, İrâde, Kazâ, Kader, Mâtürîdî

## The Problem of 'Destiny' in the al-Khidr and Moses Story -An Outlook from Double Perspectives-

### Abstract

The term of *qadar* is one of the major problems of today's religious sciences as well as in the classical kalam thought. *The concept of qadar* does not only give an answer about how to be designed the relationship between God and human being, but also the responsibility of human in front of Allah and his position and magnitude of efficiency in nature are related to the meaning which would be determined. In this article, moving from al-Khidr and Moses story stated in the Quran, the writer is try to find out an answer to the question about to what extent it is possible to do reading which emphasizes metaphysical and eschatological aspect of the qadar problem. In this concept, from viewpoint of *aspects (jihât) theory*, it is proposed that the issue should be dealt with from two perspectives: qadar in terms of human and qadar in terms of God.

**Keywords:** Al-Khidr and Moses Story, Freewill, Qada, Destiny, Al-Maturidi.

## Giriş

Arapça *kudret* ve *takdîr* kelimeleriyle birlikte *kader* lafzının da kendisinden türetildiği “k-d-r” kökü sözlükte “bir şeyi ölçmek, miktarını belirlemek, iki varlığı birbirine denk ve uygun hâle getirmek, güç yetirmek, taksim etmek, düzenlemek ve eksiltmek” gibi anlamları ihtivâ etmektedir.<sup>1</sup>

Ünlü dilbilgini İbn Fâris, ıstılâhî mânada *kaderi* “Allah’ın eşya için dilediği sınır ve sona hükmetmesi” şeklinde *kazâ* kavramıyla eşanlamlı olarak tanımlar.<sup>2</sup> Kader kavramına *Allah’ın takdiri* anlamını veren Râgıb el-İsfahânî de bu çerçevede iki türlü takdirin varlığından söz eder. Bunların ilki, Allah’ın zorunluluk veya imkân yoluyla bir şey hakkında “şöyle olsun” veya “böyle olmasın” biçiminde bir *hükümde bulunması*, diğeri ise insana bir işi yapabilmesi için *kudret vermesidir*. Buradaki ilk anlamı dikkate alındığında *kader*, “Cenâb-ı Hakk’ın, eşyayı ilâhî hikmetin gerektirdiği belli bir ölçü ve düzen çerçevesinde yaratması” demektir. İlâhî bir fiil olan *yaratma* da (ca’l/îcâd) yine iki farklı biçimde tezâhür etmektedir. Bunların ilki, bir şeyin eksik veya noksan olmaksızın bir defada bilfiil yaratılmasıdır. İkinci tür yaratma ise bir nesnenin var oluşuna dâir kural ve kâidelerinin (usûl) bilfiil, o nesnenin kendisinin ise bilkuvve yani potansiyel olarak var edilmesini ifade etmektedir. Müellif gökler ve içindekileri doğrudan yaratmaya örnek verirken, hurma çekirdeğinden elma ya da zeytin yerine hurma ağacının meydana gelecek olmasını ise bilkuvve yaratmaya örnek gösterir.<sup>3</sup>

Lügavî mânadan ıstılâhî mânaya geçiş aşamasında *kader* sözcüğünü, çeşitli âyetlerde Cenâb-ı Hakk’a nispet edilen bir fiil ve yetkinlik olan *kazâ* kavramından ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Bu sebeple olmalıdır ki, *kazâ* ve *kaderi* bir inanç esası olarak benimseyen Ehl-i sünnet içerisinde yer alan Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri bu iki terimin tanımı üzerinde görüş birliği sağlayamamışlardır. Meselâ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *kazâ* terimi için yaptığı “varlıkların ezelden ebede kadar gerçekleşecek tüm hallerini kapsayan ilahî ve küllî bir hüküm” şeklindeki tanımla, Mâtürîdîlerin *kader* kavramına yüklediği anlama ulaşır. Diğer taraftan Cürçânî: “İlahî (zâtî) irâdenin kendileri için belirlenmiş zamanlarda nesnelere taalluk ederek, varlıkları içinde buldukları her bir durumda belli bir zaman ve sebeple ilişkilendirmesi” şeklindeki *kader* tarifıyla de Mâtürîdiyye bilginlerinin *halk*

<sup>1</sup> Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüğa* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Dâru’l-Mısriyye, 1964), c. IX, s. 18-24; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., Kahire: Dâru’l-maârif, ts.), c. V, s. 3545-3548.

<sup>2</sup> İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-lüğa* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru’l-fikr, ts.), c. V, s. 62.

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân* (nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961), s. 395.



ve *tekvîn* kavramlarıyla tanımladıkları *kazâ* terimiyle kastettiği *yaratma* fikrini ifade eder.<sup>4</sup>

Çağdaş araştırmalara gelindiğinde ise kader kelimesinin “bir ölçüye göre takdir etme” anlamının öne çıkarıldığı, bu çerçevede *yaratmanın* (*kazâ*) keyfi ve sebepsiz bir süreç olmadığı, bilakis evrende daha önce belirlenmiş olan bir takım ilâhî yasalara göre gerçekleştiği fikrinin vurgulandığı görülmektedir. Bu çerçevede *k-d-r* kelime kökünün etimolojik tahlili ve aynı kökten türeyen kelimeleri ihtivâ eden âyetlerin tefsiri dikkate alındığında, Ehl-i sünnet bilginleri tarafından ortaya konulan *kazâ* ve kader tanımını doğrudan Kur’an’dan çıkarmanın mümkün olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>5</sup> Ancak klasik kader anlayışının Kur’an’ın söylemiyle uyuşmadığını ileri sürebilmek için kavram analizinin ötesinde genel bir muhtevâ analizinin yapılması gerekmektedir. Kanaatimizce böyle bir araştırma neticesinde Kur’an’da sunulan tanrı fikri ile kader problemi arasındaki ilişkiyi sağlıklı bir biçimde değerlendirme fırsatı ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla araştırmamızın ilk bölümünde Kur’an’ın kader meselesine bakışının müşahhas bir örneği olarak değerlendirdiğimiz Hızır-Mûsâ kıssasını bu açıdan tahlil etmeye çalışacağız. Elde ettiğimiz sonuçları ise ikinci bölümde kelâmî bir bakışla yorumlamak suretiyle kader sorununu çift yönlü bir düzlemde ele alma imkânının olup olmadığı sorusuna cevap arayacağız.

## 1. Hızır-Mûsâ Kıssası ve ‘Kader’ Problemi

Kader problemiyle ilgili olarak Hızır-Mûsâ kıssasında verilmek istenen mesajı doğru okuyabilmek için öncelikle kıssanın başkahramanlarından biri olan *Hızır*’ın kim olduğu ve niçin Hz. Mûsâ ile böyle bir yolculuğa çıktığı sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Ancak Kur’an’da Hz. Mûsâ ile yolculuk eden şahsın kimliği hakkında herhangi bir bilgi verilmediği gibi, kendisine nispet edilen *Hızır* adının da ancak bazı hadis rivâyetlerinde yer aldığı görülmektedir.<sup>6</sup> İlgili âyette Allah’ın kulları içerisinde kendisine rahmet verilmiş ve O’nun katından ilim öğretilmiş *bir kul* şeklinde nitelendirilen<sup>7</sup> söz konusu kişinin Hz. Mûsâ’ya rehberlik etmesi daha çok sûfî yorumcular tarafından ilgi görmüştür. Bu gizemli şahsı, Allah katından (ledünnî) ilim alan bir *velî* olarak değerlendiren tasavvuf düşüncesi, böylece

<sup>4</sup> Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât* (nşr. M. Abdurrahmân el-Mar’aşî, Beyrut: Daru’n-nefâis, 2007), s. 253, 258. Krş. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdir, 2007), s. 395-396; Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille fi usûli’l-dîn* (nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), c. II, s. 311.

<sup>5</sup> Bkz. Ahmet Akbulut, “Allah’ın Takdiri Kulun Tedbiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (1992): 140; Resul Öztürk, “İslam Düşüncesinde Kadere Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 9/1, (2011): 137-138; Kadir Gürlü, “Kader Üzerine Bir Deneme: ‘İnsanın Kadere’ İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10, (2013): 102.

<sup>6</sup> Buhârî, “İlim”, 44, “Tefsîr 18/2-4; Müslim, “Fedâil”, 170-174.

<sup>7</sup> Bkz. el-Kehf 18/65.



hem velâyet makâmına Kur'an'dan delil getirme hem de velînin (hakikat sahibi) nebî (şeriat sahibi) karşısındaki ayrıcalıklı konumuna vurgu yapma fırsatını elde etmiştir.<sup>8</sup>

Müfessirlerin genellikle *Hızır* şeklinde adlandırdıkları söz konusu *bilge kişi*, mutasavvıflar dışındaki çoğunluk ulemâ tarafından genellikle bir *peygamber* olarak kabul edilmiş, üçüncü ihtimal olan *Hızır*'ın bir *melek* olabileceği görüşü ise müfessirler nezdinde fazlaca taraftar bulmamıştır.<sup>9</sup> Ancak ister *nebî* isterse *velî* kabul edilsin *Hızır*'ın insan türünden bir beşer olarak telakki edilmesi kıssada yer alan olağanüstü tasarrufları ve *ulü'l-azm* peygamberlerden sayılan Hz. Mûsâ karşısındaki adeta eğitici ve yol gösterici tavrı pek çok akîdevî, hukukî ve ahlakî soruyu da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple kendisinden bir hisse ve öğüt alınması beklenen *Hızır-Mûsâ kıssası* konuyu yorumlamaya çalışan müelliflerin elinde, çoğunlukla okuyucunun çözmesi gereken bir tefsir problemine dönüşmüştür.<sup>10</sup>

Şayet *Hızır* bir velî ise Hz. Mûsâ'ya tâbi olması gerekirken nasıl ona bir takım ilâhî sırları öğreten, onu sabır ile sınavan bir muallim konumunda bulunabilir? Aksine *Hızır* bir peygamber ise bu husus niçin Kur'an'da tasrih edilmemiş, ayrıca gelecekte işleyeceği kötülüklerden ötürü mâsum bir çocuğu öldürmek, olayların akışını ve sebep olacağı sonuçları (te'vil) bilmek gibi hiçbir peygambere verilmeyen yetki ve meziyetlerle neden donatılmıştır? Bütün bunlar, insanları somut veriler ve olaylar üzerine kurulan bir hukuk nizâmı (şeriat) getirmekle veya kendinden önceki peygamberin ahkâmına uymakla mükellef bulunan bir peygamber hakkında nasıl anlamlı olabilir? Netice itibariyle kıssanın şeriat (zâhir) ile hakikat (bâtın) arasında bir tenâkuzun bulunmadığına işaret ettiği görüşünü benimseyen sûfî yorumculara benzer tarzda diğer müfessirler de *Hızır*'ın Hz. Mûsâ'dan farklı bir hayat serüveninin bulunduğu, ayrıca onun nübüvvetinin ötekilerden farklı bir mâhiyet taşıdığını söylerken, kelâmcıların sistemleştirmeye çalıştığı nübüvvet teorisinin aklî temellerini yıkarak nübüvvetin ispatını imkânsız hale getirmekte çoğu zaman bir sakınca görmemişlerdir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Bkz. M. Necmettin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1998): 97; Süleyman Uludağ, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), c. XVII, s. 409-410.

<sup>9</sup> İlyas Çelebi, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), c. XVII, s. 407.

<sup>10</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, (2003): 252.

<sup>11</sup> Meselâ Elmalılı merhûm, bir taraftan *Hızır*'ın özel vahye dayanan özel bir şeriata sahip olduğu tespitini yaparken diğer taraftan da onun aslında Mûsâ gibi tebliğ ile vazifeli olmadığını, ancak verilen bazı emirleri yerine getirmekle mükellef kaldığını söyler.



Öyleyse geriye kıssanın başkahramanı olan Hızır'ın, Cenâb-ı Hak tarafından ilminin her şeyi kuşattığını, takdirinin her türlü planın üstünde olduğunu, hikmeti ve rahmetinin her durumda kendisine inananlarla birlikte bulunduğunu Hz. Mûsâ'nın şahsında tüm inananlara göstermek üzere gönderilen bir *melek* olduğunu kabul etmekten başka bir ihtimal kalmamaktadır. Esasen Seyyid Kutub'un da belirttiği gibi Hızır'ın esrarengiz kişiliğini araştırmak yerine Kur'an'ın mesajına yoğunlaşmak daha isabetli bir yaklaşımdır.<sup>12</sup> Bununla birlikte Hızır'ın bir beşer (peygamber veya veli) olarak tasavvur edilip tarihî şahsiyetinin aydınlatılmaya çalışılmasının kıssada vurgulanmak istenen asıl noktanın gözden kaçmasına sebebiyet verdiği düşünüldüğünde, *Hızır* ismiyle andığımız kıssa kahramanının beşer üstü bir varlığı temsil ettiğini vurgulama ihtiyacı tabii olarak kendini göstermektedir. Ne var ki ilgili âyette sözü edilen bilge kişiye işaret etmek üzere seçilen *abd* (kul) kelimesinin Kur'an'da insanların yanı sıra melekler ve cinler için de kullanıldığı<sup>13</sup> ısrarla göz ardı edilmiş, bu kuvvetli ihtimal Mâverdî ve Mevdûdî gibi birkaç bilgin dışında her nedense itibar görmemiştir.<sup>14</sup> Yine Hızır-Mûsâ kıssasının, Hz. İbrâhîm ve Hz. Lût'a elçi olarak gönderilen

Dolayısıyla bu durum onun bir nebî değil, velî olduğunu akla getirmekte, ama kendisinin tasarrufları bu ihtimali de imkânsız kılmaktadır. Bu noktada bir açmazda düşen Elmalılı: "Bundan dolayı Mûsâ gibi halkı Hakk'a götürmeye emredilmiş değil, Hak'tan halka olan *mukadderâtın* yerine getirilmesine emredilmiş demektir. Ve şu halde oğlanı öldürmesi de Allah'ın emriyle ölen çocukların ruhlarını almaya vekil tayin olunmuş olan *Azrâil*'in görev ve sorumluluğu gibi olur" şeklindeki sözleriyle etrafında dönüp durduğu gerçeğe oldukça yaklaşır, ancak onu bir türlü göremez. Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (s.nşr. İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Feza Gazetecilik, ts.), c. V, s. 380.

<sup>12</sup> Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'ân* (çev. M. Emin Saraç v.dğr., İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), c. IX, s. 449. Krş. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), c. IX, s. 85.

<sup>13</sup> Bkz. el-Enbiyâ 21/26, ez-Zuhruf 43/19, ez-Zâriyât 51/56.

<sup>14</sup> İsmail Albayrak, "Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları V (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı, Ekim 12-13 2002* içinde (ed. Bedreddin Çetiner, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), s. 193, 199; M. Öztürk, s. 258. "Eğer Kur'an Hz. Mûsâ'nın (a.s.) eğitilmek üzere gönderildiği 'kul'un bir insan olduğunu söylemiş olsaydı, o zaman Hızır'ın insan olduğunu kabul edecektik. Fakat Kur'an açıkça onun bir insan olduğunu söylemez, aksine 'kullarımızdan biri' olduğunu söyler, bu da onun insan olduğunu göstermez. Kur'an'da bu kelime (kul) çeşitli yerlerde melekler için kullanılmıştır (Bkz. el-Enbiyâ 21/26, ez-Zuhruf 43/19). Bunun yanı sıra Hz. Hızır'ın insan olduğuna işaret eden hiçbir hadis yoktur. Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Saîd b. Cübeyr, İbn Abbâs ve İbn Ka'b kanalıyla rivâyet edilen sahih bir hadiste "racul" kelimesi, genelde insanlar için kullanılmasına rağmen, Hızır (a.s.) için kullanılmıştır ve sadece insanlar için kullanılmayacağı açığa çıkmıştır. Kur'an da bu kelimeyi Cin Sûresi 6. âyette cinler için kullanmıştır. Şu da bir gerçektir ki bir melek, bir cin veya görünmeyen bir varlık insanların yanına geldiğinde, insan şeklinde görünür. Ve bu şekil içinde aynen Meryem'e gelen insan kılığındaki melek gibi beşer adını alır (Bkz. Meryem 19/17)." Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), c. III, s. 190.



meleklerden söz edildiği âyetlerle olan üslup benzerliği de dikkatlerden kaçmış görünmektedir.<sup>15</sup>

Kehf Sûresi'nin 60-82. âyetlerinde yer alan kıssaya göre Hz. Mûsâ, Allah tarafından kendisine rahmet verilen ve O'nun katından ilim öğretilen bir kul ile iki denizin birleştiği yerde karşılaşır. Hz. Mûsâ kendi isteği üzerine müfessirlerin Hızır adını verdiği bu adamla yaptığı yolculukta onun, sıradan bir beşerin işlemesi halinde açıkça kötülük ve suç (şer) sayılacak fiillerine şahit olur ve önceden söz vermesine rağmen bunlara sabredemeyerek Hızır'a itirâzda bulunur. Mûsâ'nın Hızır'a yönelik üçüncü itirâzı, aynı zamanda bu kısa hayat ve yetkinlik (rüşd) dersinin sona erip ikilinin ayrılması anlamına gelecektir.

Kuşkusuz bindikleri gemiyi delmek, mâsum bir oğlanı öldürmek ve kendilerine yardım etmeyen kötü niyetli şehir halkına karşılıksız yardımda bulunmak gibi hukuken suç ya da ahlaken kötü ve abes sayılabilecek fiilleri işleyen Hızır, bunları kendiliğinden değil aksine Allah'ın bir emri olarak yapmaktadır. Mûsâ'ya nispetle *kötü* ve *fenâ* (nükrâ, imrâ) olan bu davranışların Hızır'a nispetle *hayır* ve *rahmet* olarak nitelendirilmesi ise onun işlediği fiillerin gelecekte ne gibi sonuçlar doğuracağını (te'vil) önceden bilmesine bağlıdır. Hatta o, bir beşerin idrâk ve tahammül edemeyeceği hadiselerin yaşanacağını en baştan, Mûsâ ile ilk buluştukları anda dile getirmiştir.

Hızır, Allah'ın olayları önceleyen ilmine dayanarak yine O'nun takdiri ve irâdesiyle hayatın normal akışına müdahalede bulunmak için görevlendirilmiş bir melektir. Bu müdahalenin nedeni, Allah'ın mü'min ve sâlih kulları ile onların ailelerine ileride erişeceğini bildiği bir kötülüğü gidermeyi veya onlara iyilik vermeyi dilemesidir. Hızır'ın yaptığı işlerin içyüzünün açıklandığı 79-82. âyetlerde üç kez tekrarlanan *irâde* fiili bunların ilkinde *diledim* (eradtü) şeklinde Hızır'a, ikincisinde *biz diledik* (eradnâ) biçiminde Hızır ve Allah'a müştereken, üçüncüsünde ise *Rabbim diledi* (erâde

<sup>15</sup> Söz konusu kıssada en dikkat çekici nokta peygamberin muhatabı olarak bazen melekler yerine doğrudan Cenâb-ı Hakk'a işaret edilmesidir. Meselâ Hz. İbrâhîm ilk başta yabancı görüp çekindiği kimselerin Allah tarafından Lût kavmini helak etmekle görevlendirilen melekler olduğunu anlayınca bu konuda onlarla tartışmaya başlar. Bu durum âyette "bizimle tartışmaya girişti" meâlindeki ifadeyle sanki Allah ile yapılan bir tartışma gibi sunulur (Hûd 11/74). Yine meleklerin Hz. İbrâhîm'in karısına çocuk doğuracağı haberini vermesi: "Ona İshâk'ı ve İshâk'ın arkasından da Yâkûb'u müjdeledik" şeklinde doğrudan Allah'ın bir müjdesi gibi ifade edilir (Hûd 11/71 krş. el-Hicr 15/53). Kezâ Hz. Lût'un kavmi helak edilirken onun ailesinin bu helakten kurtarılacağını haber veren meleklerin, Lût'un karısı için kullandıkları: "Biz, onun geride kalanlardan olmasını takdir ettik" sözüyle Allah'ın takdirini kendilerine nispet ettikleri görülür (el-Hicr 15/60). Dolayısıyla bu âyetlerdeki anlatımda görevli meleklerin söz, fil ve irâdeleri ile Cenâb-ı Hakk'ın irâde ve takdiri zaman zaman birinci çoğul şahıs (biz) zamiri kullanılarak birleştirilmekte ya da melekler devreden çıkartılarak anlatım doğrudan Allah Teâlâ tarafından sürdürülmektedir. Aynı üslup Hızır-Mûsâ kıssası için de geçerlidir.





rabbuke) ifadesiyle doğrudan Cenâb-ı Hakk'a nispet edilir ve kıssanın sonunda geçen "Ben bunların hiç birini kendiliğimden yapmadım" sözüyle de görevli bir meleğin Allah'ın irâde ve meşîetinden bağımsız bir irâdesinin bulunmadığı, onun yaptığı her şeyin aslında Allah'ın bir fiili veya yaratması olduğu vurgulanır. Yine yukarıda değindiğimiz gibi Hz. İbrâhîm ve Hz. Lût'a elçi olarak gönderilen meleklerden bahseden âyetlerin üslubuna benzer biçimde, Hızır'ın yaptığı işlerin gerekçelerini açıklarken: "Çocuğun ana babasını azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk" şeklinde çoğul siygasıyla konuşması da bu noktada kendisinin devreden çıkartılıp anlatımın doğrudan Cenâb-ı Hakk'ın dilinden yapıldığını göstermektedir. Zira burada gerçek fâil ve mürîd Yüce Yaratıcı'nın bizzât kendisidir.

Kıssanın "İşte sabredemediğin şeylerin *te'vili* budur" meâlindeki son cümlesinde yer alan *te'vil* lafzı da gerek lügavî mânası gerekse Kur'an'daki kullanımı (olayların âkıbeti ve doğuracağı sonuçlar) itibariyle yalnızca Allah'a mahsûs olan *gayb bilgisine* karşılık gelmektedir.<sup>16</sup> Ancak sınırlı bazı şeylerin *te'vili* bir peygambere<sup>17</sup> ya da bu kıssada olduğu gibi görevli bir meleğe bildirilebilir. Konumuz açısından ileride meydana gelecek olaylara dair bu bilginin gerçekte *insanın kaderini* de kapsadığını söylemek mümkündür. Şu halde Cenâb-ı Hak, o filmi daha önce izleyen bir seyirci gibi sadece geleceği bilmekle kalmamakta, hayata müdahil olarak onun akışını da değiştirmektedir. İşte bu geçmiş ve geleceği birleştiren *ilâhî bilgi* ve ona bağlı olarak gelişen *müdahale* fikri aynı zamanda bizim *kader* terimine yükleyeceğimiz mânanın da mihverini teşkil etmektedir.

Kıssadaki olaylardan beşerî alana yönelik ilâhî müdahalenin *mü'min* ve *sâlih* kimselerin lehine bir süreç işlediği ve bu müdahaleyle onların hayrına olacak sonuçların hedeflendiği anlaşılmaktadır. Ancak buradan Allah'ın yalnızca müttakî kulların maslahatıyla ilgilendiği ve diğerlerini kendi hallerine terk ettiği sonucu çıkarılamaz. Çünkü kâinattaki varlıklar zannedildiği gibi, münferit bir halde birbirlerinden bağımsız olarak hareket etmezler. Âlemde çok daha karmaşık bir ilişkiler ağı hüküm sürmektedir. Her nesne veya fâil bir diğerini etkiler ve aynı zamanda bir başka şeyden de etkilenir. Öte yandan Cenâb-ı Hakk'ın peygamber ve vahiy göndermek yoluyla toplum ve tarihe, görevli melekleri vasıtasıyla da bazı tekil olaylara doğrudan müdahale etmesi bir istisnâ kabul edilirse, O'nun bir olayı etkilemek veya gidişatını değiştirmek istediğinde âlemde yer alan diğer varlıkları harekete geçirdiği görülür. Dilimizde *Allah'ın sopası yok* deyimiyle ifade edilen bu gerçek, bazı zarûrî haller dışında Cenâb-ı Hakk'ın yaratmayı mâkul sebeplere bağlı olarak sürdürme irâdesinin bir yansıması gibidir. Meselâ bir insanın hayatının akışını değiştirmek için bir başka *insanı* ya da onun içinde yaşadığı *toplumu* veya bir *tabiat* olayını devreye sokan ilâhî irâde, böylece bir amaç için farklı unsurları harekete geçirme potansiyelini

<sup>16</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/7.

<sup>17</sup> Bkz. Yûsuf 12/6.



ortaya koyar.<sup>18</sup> Nitekim kıssamızda geminin delinmesi olayı tersten okunduğunda civardaki gemilere el koyan zorba yöneticinin yapacağı bir zulmün kısmen de olsa engellenmesi, çocuğun öldürülmesi onun büyüyünce yapacağı kötülüklerin önüne geçilmesi, duvarın tamiri ise altındaki defineyi bulması muhtemel kötü niyetli kimselerin şer fiillerinin Allah tarafından giderilmesi anlamına gelecektir.

İşte bu nedenle bizim bir melek (*Cibrîl hadisi* göz önüne alındığında muhtemelen Cebrâil) olduğunu düşündüğümüz Hızır'ın gerçek kimliği meçhul bırakılmış, onun sıradan bir insan gibi görünmesi istenmiştir. Zira hayatta karşılaştığımız nimet ya da zararlar çoğunlukla alelade sebeplerden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte bu kıssanın hem Hz. Mûsâ hem de bizim için kadere dair son derece *smırlı bir ders* olduğunu unutmamak icap eder. Nitekim yoksullara ait olan geminin delinip kusurlu hale gelmesi için bir insanın durup dururken onu delmesi gerekmez. Gemi dalgaların şiddetiyle, suyun dibindeki bir kayaya çarparak veya bakımsızlık, ihmal vb. sebeplerle de delinebilir. Her hâlükârda sonuç yine aynı olacak gemi hasar görecektir. Küçük çocuğun da başını bir taşa çarparak veya salgın hastalık gibi tabiî sebeplerle ölmesi mümkündür.<sup>19</sup> Kezâ yetim kardeşlerin duvarı da tanıdıkları bir kişi, hatta burayı zorla gasp eden bir kimse tarafından da onarılabilir. Nitekim insanlar farkında olmasalar da bu tür hadiseler her gün çok farklı örnekleriyle yaşanmaya devam etmektedir.

İnsan bilgisi geçmişte var olan sebepler ile şimdi ortaya çıkan sonuçlar arasındaki ilişkiyle sınırlı olduğu için sonucun olumsuzluğu, kişiyi sebeplerin de kötü ve olumsuz olduğu kanaatine götürür. Hızır'ın yaptıkları karşısında Hz. Mûsâ'nın sergilediği tahammülsüzlük bu bakış açısından kaynaklanmaktadır. Halbuki sebep-sonuç zincirinde yer alan bir olay kendisinden önceki bir olayın sonucu iken aynı zamanda daha sonra meydana gelecek üçüncü bir olayın da sebebinin teşkil eder. İnsan bu üçüncü

<sup>18</sup> Meselâ bkz. el-İsrâ 17/16.

<sup>19</sup> Hızır-Mûsâ kıssasında geçen çocuğun öldürülmesi olayı, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılma sebepleri arasında zikredilen *üç kardeş* meselesini akla getirir. Eş'arî'nin, hocası Cübbâî'nin yaklaşımına itirâz mâhiyetinde kurguladığı üç kardeş hikâyesine göre, Allah Teâlâ mâsiyet işleyip cehenneme gideceğini bildiği üçüncü kardeşin canını küçük yaşta alarak onu cehenneme gitmekten kurtarır. Fakat günahkâr bir hayat sürdükten sonra cehenneme atılan ikinci kardeş bu duruma itirâz ederek neden kendisinin de diğer kardeşi gibi henüz bülûğa ermeden öldürülmediğini sorar. Sonuçta kullar için en yararlı olan şeyi (aslah) yaratmanın Allah'a vacip olduğu görüşünü savunan Cübbâî, bu suâle karşı verecek bir cevap bulmakta zorlanır. Kanaatimizce Cübbâî'nin buradaki hatası, Ehl-i sünnet'in tekil ölümünün Allah tarafından tayin edildiği görüşünü paylaşması değil (Krş. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998), s. 122), bilakis kulları için en iyiyi tercih ettiğinde şüphe bulunmayan Yüce Yaratıcı'nın açık uyarısına rağmen, (el-Bakara 2/30, 216, 232; Âl-i İmrân 3/66; en-Nahl 16/74) kul için en iyinin (aslah) ne olduğunu belirleme yetkisini kendisinde görmesidir.





olayın bilgisine, yani *sonuç ve âkibet (gelecek) bilgisi* anlamına gelen *te'vile*<sup>20</sup> sahip olmadığı için *şu anı* (şimdi) esas alır ve hüküm vermede aceleci davranarak henüz tamamlanmamış bir süreci yargılamaya kalkar. Hızır ise yaşanan olayların *te'vilini*, yani *kaderin* nasıl şekilleneceğini Allah'tan aldığı *rahmet ve ilim* sayesinde bildiği için burada üstlendiği rol onun açısından ilâhî takdirin gerçekleşmesine aracılık etmekten öte bir anlam ifade etmemektedir.

Diğer taraftan kıssada geçen olaylara ait sebep-sonuç zincirinin dünya hayatıyla sınırlandırıldığı dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle Hızır'ın eliyle gerçekleşen ve ilk bakışta kötü gibi görünen ilâhî fiillerle hedeflenen güzel sonuçların yine dünya hayatında görüleceği kıssanın sonunda açıklığa kavuşmaktadır. Ancak bu Cenâb-ı Hakk'ın insan yaşamına yönelik müdahalesinin bütün sonuçlarının bu dünyada alınacağı anlamına gelmez. Nitekim sakatlık, hastalık, kırsılık, çirkinlik vb. doğuştan gelen bir takım eksikliklerle yaratılan; fakir, zâlim veya inkârcı bir ailede dünyaya gelen ya da salgın hastalık, savaş, kıtlık, doğal âfetler vb. olumsuz toplumsal şartlarda yaşamak zorunda kalan bir insanın bu olumsuz koşulların etkilerini hayat boyu üzerinde taşıması kötü şansa, yaşamın cilvesine veya bu kişinin kendi ihmeline bağlanamaz. Çünkü böyle bir ihtimal bizatihi hayatın kendisinin adâletsiz ve kötü olduğu sonucunu doğurur. Dolayısıyla dünya hayatının cinsiyet, zekâ, sağlık, güzellik, zenginlik, sosyal konum vb. pek çok hususta daha doğuştan itibaren insana dayattığı eşitsizlikleri yalnızca bu hayatı esas alan bir *adâlet* anlayışıyla izâh etmek oldukça zordur. Böylesi durumlarda *Allah'a iman* ile *âhirete iman* arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmek ve O'nun kullarına vadettiği uhrevî nimetleri hatırlatmaktan öte yapılabilecek çok fazla yorum da bulunmamaktadır. İşte bu sebeple kıssada bir müphemle yine başka bir müphemle izaha çalışmak yerine Allah'ın rahmet ve hikmetine güvenilmesi gerektiği, O'ndan gelen musibetlerin kısa veya uzun vadede kulların hayrına sonuçlar doğuracağı, inananlar desteklenirken inkârcı ve zâlimlerin müslümanlara yönelik kötülüklerinin de engelleneceği dünyevî şartlarda son derece anlamlı örneklerle dile getirilmiştir.

Şu halde *kader kıssası* olarak da adlandırabileceğimiz Hızır-Mûsâ hikâyesinde Hızır'a verildiği söylenen *ilâhî ilim* ve *rahmet* kavramlarıyla *kader* düşüncesine işaret edilmekte, yine Allah'ın bu kaderi (takdir) daha çok beşerî ve tabîî varlıklar aracılığıyla gerçekleştirdiği belirtilmektedir. Kıssada insanın kaderi anlama çabası ise bir *rüüşd* (hakikat bilgisi) olarak tanımlanmakta, ancak kaderin sırrını çözüp onun hikmetini tümüyle kavramanın beşer bilgi ve idrâkini aşan bir durum olduğu vurgulanmaktadır.<sup>21</sup> Ayrıca kaderin, nesne ve olayların gelecekte evirileceği durumlara (âkibet) karşılık gelen *te'vil* kelimesiyle ilişkilendirilmesi de yakın

<sup>20</sup> Bkz. Kılıç Aslan Mavil, "Te'vil Meselesine Dâir Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2, (2012): 42-44.

<sup>21</sup> el-Kehf 18/65-67.



ve uzak geleceğin inananlar açısından çeşitli sürpriz ve müjdelere barındırdığı düşüncesini teyit etmektedir.<sup>22</sup> Dolayısıyla *kader inancı* daima gelecek zaman ve uzak gelecek olarak *âhiret hayatı* ile birlikte anlamlı hale gelmektedir. Aksi takdirde gerek *mutlak tanrı* fikrinin gerekse *kader inancının*, yalnızca dünya hayatını (şâhid) dikkate alan materyalist yaklaşımın bir ürünü olarak karşımıza çıkan *kötülük probleminin* ağırlığı altında ezilmesi kaçınılmazdır.

## 2. İki Farklı Perspektiften ‘Kader’

Kur’an’da pek çok kez vurgulanan ilâhî kudret, takdir ve beşeri alana müdahale fikri ile insana sorumluluk yüklenmesinin ön şartı olan özgür irâde ve bağımsız hareket edebilme yetkinliğini bağdaştırmak oldukça güçtür. Zira bir taraftan Hızır-Mûsâ kıssasında gördüğümüz biçimde Allah’ın her an kullarının işlerine müdahil olabileceğini söylerken diğer taraftan da insanın dünya hayatında iyi veya kötü tercihlerde bulunmak üzere serbest bırakıldığını<sup>23</sup> ve bu özgürlüğün aynı zamanda âhiretteki hesabın da dayanağı konumunda bulunduğunu savunmak ve bir diğerine zıt görünen bu iki yaklaşımı aynı felsefî temel içerisinde değerlendirmek neredeyse imkânsız görünmektedir. Nitekim bu ikilem, kendilerini *tevhid ehli* olarak tanımlayan Mu‘tezile’yi *adâlet* prensibi etrafında düalist bir yaklaşım geliştirerek evrende birbirinden bağımsız bir şekilde hüküm süren iki ayrı irâde ve kudretin (yaratıcı) varlığı fikrine götürmüştür. Modern dönemin bilimciliğinin (nedensellik) etkisiyle daha da pekişen bu eğilim, Kur’an’ın bütünlüğünden oldukça kopuk yalnızca birkaç istisnâ âyetle delillendirilmeye çalışılan *deist* karakterli bir tabiat tasavvuru öngörmektedir.<sup>24</sup>

Öte yandan nasların bütününe yansıyan “âleme her an müdahil bir tanrı” fikrine daha sadık görünen Eş‘ariyye kelâmcıları, Allah’ın mutlak güç ve otoritesini temellendirmek uğruna insanın gerçek bir mürîd ve fâil olamayacağını ileri sürmek suretiyle İslâm düşüncesinde *panteist* yorumlara kapı aralamışlardır.<sup>25</sup> Böylece kendisine verilen dünyayı imar ve ihya vazifesini<sup>26</sup> yerine getirmesi için gereken enerji ve ruhtan yoksun bırakılan birey başka yetki ve sorumluluk mekanizmalarının tesiri altına girmiş, başlangıçta İslâm toplumuna hâkim olan değişim, dinamizm ve ilerleme

<sup>22</sup> Bkz. el-Kehf 18/82, en-Nisâ 4/59, el-İsrâ 17/35. Krş. el-En‘âm 6/135, el-A‘râf 7/128, el-Hac 22/41, ed-Duhâ 93/4.

<sup>23</sup> Bkz. el-İnsân 76/3, el-Beled 90/10.

<sup>24</sup> Bu konuda geniş bir değerlendirme için bkz. Kılıç Aslan Mavil, “Güncel ‘Kader’ Tartışmalarına Bir Katkı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2, (2016): 415-423.

<sup>25</sup> Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı: el-Lüma‘ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida‘* (çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Y. Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 88, 101-102; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli‘u’l-envâr: Kelâm Metafizîği* (nşr. ve çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 213.

<sup>26</sup> Bkz. el-Hûd 11/61.



fikri yerini daima geçmişe atıfta bulunan bir gerileme ve düşüş (âhir zaman) ideolojisine bırakmak durumunda kalmıştır.

Âlemi Tanrı ile insan arasında taksim ederek, ilâhî kudretin yaratılmışlar üzerindeki tasarrufunu sınırlayan Mu'tezilî kader yorumu kadar Eş'arî kader anlayışının dayandığı muhafazakâr tavrı da meselenin çözümü noktasında yeterli görmediği anlaşılan İmâm Mâtürîdî ise insan özgürlüğü ve kader bağlamında *yönler teorisi* adı verilen farklı bir yaklaşım önerir. Zira Kur'an'da *hilâfet* ve *emânet* gibi kavramlarla ifade edilen insanın bu dünyadaki ayrıcalıklı konumun bir gereği olan "kendi başına iş yapabilme" yetkinliğini elinden alıp onu adeta *mecâzî bir varlık* olarak takdim etmenin bu noktada mâkul bir çözüm olmadığı açıktır. Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin hassasiyetlerini kısmen haklı bulmakla birlikte her iki kesimin de konuyu eksik değerlendirdiğini savunan bu yeni yaklaşım kanaatimizce kader problemi etrafında bize, bir taraftan Kur'an'ın metafizik beyânını yok saymayan diğer taraftan da mantikî ve fizikî gerçekliğe aykırı düşmeyen yeni ve *çift boyutlu* bir değerlendirme yapma imkânı sağlamaktadır.

İnsanoğlunun mâlik bulunduğu bütün varlıkların aynı zamanda Allah'ın da mülkü olduğuna dikkat çeken İmâm Mâtürîdî, bu bağlamda insan fiilinin de farklı yön ya da perspektiflerinin (cihât) bulunduğunu söyler. Bu iki farklı (fizik-metafizik) zâtın aynı nesneye sahip olması veya yedirip içirme, besleyip büyütme gibi fiillerin hem insana hem de Allah'a müştereken nispet edilebilmesi, onların söz konusu fiil ya da nesneyi aralarında belli bir oranla paylaştıkları, yani bu konuda ortak oldukları anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla kesb ve ihtiyar cihetinden kula ait olan bir fiilin, yaratma cihetinden Allah'a ait kabul edilmesi de burada bir ortaklık veya çelişkinin varlığını gerektirmez. Mâtürîdî'ye göre, insan fiilleri bu farklı cihet veya perspektiflerin bir araya gelmesiyle oluşan müşterek bir yapı değildir. Aksine her bir perspektif (kendi açısından) fiili bütünüyle kapsar. Şu halde belli bir fiili bir cihetten bilip başka bir cihetten ondan habersiz olan kimsenin, bu fiili kısmen bilip kısmen de bilmediği söylenemez. Çünkü bu kişi, bir açıdan fiili tam olarak bilmekte, diğer açıdan ise ondan habersiz bulunmaktadır. Benzer şekilde bir ev ya da arabanın sahibi, tam anlamıyla bunların bütün tasarruf haklarını elinde bulunduran gerçek mâlikidir. Aynı zamanda Cenâb-ı Hak da kâinatta bulunan her şeyle birlikte bu malların da gerçek sahibi konumundadır ve bu sahiplikler birbirleriyle çelişmez. Çünkü biri fizik perspektiften diğeri metafizik perspektiften bakıldığında anlamlı ve geçerlidir.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 323. Krş. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseff'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), s. 25-29; Ahmet Saim Kılavuz, "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Kader Mes'elesi", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009 içinde (ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 206-207. Ebü'l-Berekât en-Neseffî de aynı konuda *ev sahibi-kiracı* örneğini verir. Örneğe göre evini başka bir kişiye kiraya veren bir kimse, mal sahipliği (milki'r-rakabe) yönüyle söz konusu evin gerçek mâlikidir. Öte yandan



Her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ilk defa Neccâriyye tarafından ortaya atılan “insan fiillerine farklı açılardan yaklaşılması gerektiği” (cihâtü'l-fi'l) teorisinin İmâm Mâtürîdî tarafından çok fazla önemsenmediğini ve kendi kesb anlayışını destekleyen ikincil bir delil olarak görüldüğünü söylese de kanaatimizce söz konusu teori sadece insan fiilleri (halku'l-ef'âl) konusunda değil, aynı zamanda kader probleminin çözümüne yönelik olarak da son derece elverişli bir zemin sunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, kazâ ve kader bahsinin girişinde bu meselenin insan fiillerinden ayrı düşünülmemeyeceğini, bunlardan birisi için söyleneceklerin diğeri için de aynen geçerli olduğunu belirtmektedir.<sup>28</sup> Ayrıca söz konusu teori Kur'an'ın söylemiyle de tam bir uygunluk içindedir.

Şu halde kelâmî bir problem olarak kaderi doğru değerlendirebilmek için öncelikle konunun biri *ilâhî*, diğeri de *beşerî* olmak üzere iki farklı boyutu ya da yönünün bulunduğu tespit edilmelidir. Zira her bir müşahhas durumun söz konusu iki farklı boyutuyla, hem *felsefî/teolojik* (metafizik) hem de *beşerî/tabîî* (fizik) perspektiften ayrı ayrı ele alınması ve bu alanların birbirine karıştırılmaması büyük önem arz etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere kader meselesi bağlamında Allah'ın âleme ve insan hayatına planlı müdahalesi düşüncesi ile insanın özgürlüğü sorunu aynı noktada kesişmektedir.<sup>29</sup> Ne var ki insanın yapıp etmeleri daima bir *zaman* ve *mekân* içerisinde gerçekleşirken, müslümanların büyük çoğunluğuna göre Cenâb-ı Hak, zaman ve mekân kaydından münezzeh kendine has bir var oluşa sahiptir. Dolayısıyla birbirine zıt tabiattaki bu iki varlığı kader vasatında buluşturmaya çalışmak ya da kaderi reddederek bu iki varlık arasına kalın duvarlar örmek yerine, problemi *Allah açısından kader* ve *insan açısından kader* şeklinde birbirine paralel iki farklı perspektiften hareketle ele almak daha yerinde bir yaklaşım olacaktır.

Konuya *ilâhî sıfatlar* açısından bakacak olursak, “Allah'ın zaman ve mekândan münezzeh olduğu” şeklindeki genel kanaatin, O'nun her şeyi ezelde bilip takdir ettiği veya beşer fiillerini meydana gelmeden önce bildiği biçimindeki kazâ ve kader algısıyla çeliştiği, yine Allah'ın önceden bilmesinin zorunlu olarak insan irâdesinin önündeki seçenekleri teke indirgeyeceği tarzında bir eleştiriyle karşı karşıya kalmamız kaçınılmazdır. Kuşkusuz klasik kader tanımına yapılan bu tür itirazlar temelde haklılık taşımaktadır. Çünkü Allah'ın önceden bildiği bir şeyin aksini tercih edebilme ihtimali, aynı zamanda O'nun ilminin de değişebilir olduğunu

bu evi kiralaayan kimse de aynı zamanda evin kullanım hakkını elinde bulundurma (milki'l-menfe'a) yönüyle ev sahibi konumunda bulunur. Dolayısıyla her iki kimse de (kendi açılarından) aynı evin tam anlamıyla sahibidirler. Buna mukabil aralarında herhangi bir ortaklık da söz konusu değildir. Bkz. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3085, vr. 57b.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 395; Nesefî, c. II, s. 259-260.

<sup>29</sup> Bkz. Süleyman Kaya, *Kur'an'da İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), s. 167-176.



kabul etmek anlamına gelir. Kezâ *ezelîlik* veya *öncelik* hareket edip değişikliğe uğrayan sonlu varlıklar hakkında geçerli olan zamana ait ölçülerdir. Ancak aynı durumun “Allah bir şeyi, o meydana geldikten sonra bilir” cümlesi için de geçerli olduğu unutulmamalıdır. Çünkü belli bir zaman diliminde ortaya çıkacak bir varlığın bilgisine erişebilmek için onun meydana gelişini beklemek de yine zamana tâbi olmayı gerektirmektedir. Tıpkı *ezel* ve *önce* tabirleri gibi *ebet* ve *sonra* kavramları da zamanda yolculuk fikrini çağırır. Şu halde *tanrısal zamanı* geri dönüşü olmayan düz bir hatta *geçmişten geleceğe doğru sürekli yolculuk* şeklinde tanımlamak yerine, onu dairevî bir sonsuzlukta merkezden çevreye gidiş ve gelişlere imkân tanıyan *mutlak bir şimdi* biçiminde tasavvur edecek olursak, bu durumda Allah her şeyi *şimdi* içinde takdir etmiş, yaratmış, bilmiş ve yok etmiş olacağından O'nun yaratıklarıyla ilişkisi ne ilminde ne de diğer sıfatlarında bir değişiklik meydana getirmeyecektir.<sup>30</sup>

Acaba bu tür bir yaklaşımı *beşerî zaman* algısına uyarlamamız mümkün müdür? İmâm Mâtürîdî'ye göre bu sorunun cevabı olumsuzdur. Çünkü biz insan olarak ancak kendi sınırlı tecrübelerimize dayanan kavramlarla düşünür ve bu kavramları ifade etmeye yarayan kelimelerle konuşabiliriz. Dolayısıyla maddî âlemin ötesindeki bir gerçekliği olduğu gibi tasavvur etme imkânına sahip bulunmayışımız doğal olarak bizi, Allah hakkında konuşurken kendi *beşerî* perspektifimize uygun ifadeler kullanmak zorunda bırakır. Bu açıdan kelâmın teolojik dili dahi, çoğu kez ilâhî hakîkatin katıksız bir ifadesi olmaktan öte, bu hakîkati *insan idrâkine yaklaştıran bir ara söylemden* ibaret kalmak zorundadır.<sup>31</sup> Dolayısıyla Allah'ın aşkınlığı fikrini belirtmek üzere zâtî ve sıfatlarının *ezelî* olduğunu ve yine O'nun bekâ sıfatının bulunduğunu ifade etmekten başka bir çıkar yol bulunmamaktadır. Her ne kadar Zât-ı Bârî için öncelik ve sonralık söz konusu değilse de bizim açımızdan, Allah'ın varlıkları meydana gelmeden önceden bildiğini ve yaratmayı önceden tasarladığını söylemek,<sup>32</sup> zamanın belli bir kesitinde

<sup>30</sup> Benzer bir yaklaşım biçimi için bkz. Metin Özdemir, “Problematik Boyutlarıyla Kader Mes'esi”, *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'esi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12–13 2009 içinde (ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), s. 63-69; Kılavuz, s. 212-213.

<sup>31</sup> Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160.

<sup>32</sup> Yukarıda ele aldığımız Hızır-Mûsâ kıssasının yanı sıra diğer *te'vil âyetleri* ve Kur'an kıssaları, Allah'ın olayları henüz meydana gelmeden önce bildiğini gösteren yeterli malzemeyi sunmaktadır. Meselâ Hz. Yûsuf'un rüyasında on bir yıldızla güneş ve ayı kendisine secde ederken görmesi ile sarayda ana baba ve kardeşlerinin önünde saygıyla eğildiklerini görünce söylediği “İşte bu, daha önce gördüğüm rüyânın te'vilidir” (Yûsuf 12/100) sözü arasında Kurtubî'ye göre yirmi iki yıllık bir zaman dilimi bulunmaktadır (Ebû Abdullah el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* [nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006], c. XI, s. 455). Cenâb-ı Hakk'ın yıllar sonra gerçekleşecek bir olayı Yûsuf'a rüyasında göstermesi yalnızca O'nun geleceği bildiğinin bir delili değildir. Ayrıca Yûsuf'un hayatı ile birlikte, bir tutsak olarak çıkacağı Mısır yolculuğunun saraydaki taht odasında sona ereceği bu rüya ile garanti edilmekte, yine yaşlı babası ve on bir kardeşin yaşamları da rüyanın gerçekleşme vaktine değin ilahî koruma altına alınmış olmaktadır. Zira kardeşlerden birinin ölmesi veya öldürülmesi halinde söz konusu rüya anlamını



O'na *cehl* nispet ederek bilgiyi tıpkı insanlar gibi sonradan kazandığını ileri süren yaklaşıma nispetle, kuşkusuz hem ilâhî gerçekliğe hem de akla daha uygun bir ifade tarzı olacaktır.<sup>33</sup>

*Yaratma* ve *ilâhî müdahale* noktasında da kader problemine aynı ikili perspektiften bakıldığı takdirde, tek boyutlu bakış açısının ortaya çıkardığı gerilim ve tezattan kurtulma imkânı doğmaktadır. Zira tek boyutlu teorilerde insan ya evren yasalarından (kader) bağımsız fiilde bulunabilen tümüyle *özgür ve yaratıcı* bir varlık ya da bütün fiilleri bizzat kader tarafından kendisi adına yaratılan *mecâzî bir öznenen* ibarettir. Halbuki insanın kendini hür hissetmesi ve dilediğini gerçekleştirdiğine inanması, onu kendi fiillerinin yegâne müsebbibi saymamız için yeterli bir delildir.<sup>34</sup> Ancak insanın bu yetkinliğini bir tür *yaratma* biçiminde değerlendirmek isabetli bir yaklaşım olmasa gerekir. Çünkü *yapma, etme, oluşturma* vb. *mecâzî bir mânada* kullanılmıyorsa *yaratma* (halk) kavramı bir şeyi maddî sebep ve şartlara bağlı bulunmaksızın var etme anlamını ifade eder. Belirli doğa kanunlarına boyun eğen ve sonuçları en baştan öngörülen ya da bilinebilen, başka bir deyişle tabîi sebeplerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkan fizikî fiil ve oluşlar ise gerçek mânada bir *yaratma* sayılmazlar. Bu yönüyle metafizik (teolojik) bir kavram olan *yaratma*, ilâhî fiillerin kendi iç (bilenemeyen/sabredilemeyen)<sup>35</sup> düzen ve amaçları dışında hâricî (tabîi) ilke, yasa ve tesirlerden bağımsız oluşuna vurgu yapar. Sebep ve sonuçlar gibi bu ikisi arasındaki zorunlu ilişkiyi ifade eden *tabiat kanunları* da yaratmanın

ytirecektir. Dolayısıyla kıssada sadece Allah'ın geleceğe yönelik bilgisi değil, *tekil hayatlara müdahalesi* (kader) de te'vile ihtiyaç duymayacak bir açıklıkta ortaya konulmaktadır.

<sup>33</sup> Benzer şekilde Allah'ın zâfî varlığında herhangi bir mekâna ihtiyaç duymaması teolojik perspektiften bakıldığında O'nun yetkinliğini temsil eden bir husûsiyettir. Ancak pek çok âyet ve hadiste Allah'ın arşın üzerinde bulunuşu, gökten vahiy indirmesi, rahmeti ve azabının yukarıdan gelmesi, kendisine yakın meleklerin gökte bulunması, peygamberlerin gökyüzüne yükselerek O'nun katına varması gibi kısmen maddî unsurlar da içeren anlatımların kullanılması (meselâ bkz. el-Bakara 2/99, Âl-i İmrân 3/55, en-Nisâ 4/105, el-A'râf 7/206, Yûnus 10/3, er-Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, el-Mülk 67/16, el-Me'âric 70/4) Zât-ı ilâhî'yi insan idrâkine yaklaştırmak bakımından daha güçlü ve etkili bir tanrı tasavvuru takdim eder. Bu açıdan kelâmcıların Allah'ı yön (cihet) ve mekândan münezze kabul eden yaklaşımları soyut düşünme yeteneği gelişmiş kimseler için oldukça mâkul görünse de, Selefiyye'nin (Kur'an tarafından desteklenen) "Allah'ın arşın üzerinde bulunduğu" tarzındaki inancı, teorik/felsefî düşünceden yoksun ümmî toplumlar (ayrıca çocuklar) için daha anlamlı ve iknâ edici bir niteliğe sahiptir.

<sup>34</sup> İmâm Mâtürîdî'ye göre insanın fiillerinde özgür olduğu şu üç tecrübî delille bilinir: **a)** İnsan farklı alternatifler arasında tercih ettiği fiilleri, aslında Allah'ın bunları kendisi için takdir edip yaratması sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Ancak o, özgür fiillerini gerçekleştirirken söz konusu ilâhî takdir hakkında herhangi bir ön bilgi, haber ya da ilhâma sahip değildir. Dolayısıyla sırf kendince en uygun gördüğü şeyleri tercih etmektedir. **b)** İnsan fiillerini gerçekleştirirken her hangi bir zorlama ve baskı altında olmadığını bilir. Yine o gerçekleştirdiği fiilleri terk etmeye veya bunların zıddını işlemeye de kâdirdir. **c)** Bir fiili gerçekleştirdiği esnada insanın aklına, bu fiili ona kaderin yaptırdığına dair her hangi bir düşünce gelmemektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 398-399.

<sup>35</sup> Bkz. Âl-i İmrân 3/7, el-Kehf 18/67.





konusudur. Dolayısıyla yaratmayı (halk) kendi nesnesi (mahlûk) konumundaki söz konusu yasalarla ilişkilendirmek ya da onunla sınırlandırmak mantıken hatalı bir yaklaşımdır.

Öte yandan insan hem tabiat kanunlarıyla hem de Allah'ın irâde, kudret ve yaratmasıyla mukayyet bir varlıktır. Bu sebeple insanı dilediği her şeyi her an yapabilme gücüne sahip mutlak bir yaratıcı gibi görmek yerine, onu bir taraftan tabîî yasalar diğer taraftan da ilâhî müdahale (kader) ile sınırlandırılmış bir alanda özgür fiilde bulunabilen sorumlu bir varlık olarak nitelemek kanaatimizce daha doğrudur. Ayrıca yaratıcı, yarattığı şeyi her an kontrolünde tutar ve dilediği zaman onu yok etme gücüne sahiptir. Fiillerinin *illeti* konumunda bulunan insan ise çoğu zaman bu fiilleri meydana getirdikten sonra onlar üzerlerindeki hâkimiyetini yitirir, fiillerinin sonuçlarını kestiremez, sebep-sonuç zincirindeki etki ve ilerleyişlerini durduramaz. Yine daha önce yaptığı bir işi aynen tekrarlamak istese bunu da tam anlamıyla başaramaz.<sup>36</sup> Hatta yaptığı işlerin kötü sonuçları bazen kendisinin aleyhine döner ve adeta onun felaketi olur.<sup>37</sup> Halbuki mahlûkun kendi hâlıkına zarar verebilmesi düşünülemez. Aksine yaratıcı, yarattığı şeyleri en ince ayrıntısına kadar bilir ve var oldukları sürece kendilerinden haberdardır.<sup>38</sup>

Öte yandan Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında lafzî bir ihtilaf sebebi olan *kader* ve *kazâ* terimlerinin ortaya koyduğu iki aşamalı yaratma süreci *teolojik perspektiften* bakıldığında hakîkati yansıtmamaktadır. Çünkü yaratılmışlara ait zaman boyutundan münezzele olan Cenâb-ı Hak açısından bir şeyi *önceden* planlayıp vakti gelince onu *sonradan* yaratma söz konusu değildir. Zira Allah'ın bir şeyin olmasını dilemesi ile o şeyi var etmesi arasında bir zaman ve mâhiyet farkı yoktur.<sup>39</sup> Ne var ki insan aklının eşyayı zaman boyutu olmaksızın kavrayamadığı ya da madde ve enerjinin zorunlu olarak zamanın varlığını gerektirdiği göz önüne alındığında, kelâmcıların ezeli sıfat anlayışına bağlı olarak geliştirdikleri bu iki aşamalı yaratma fikrini, ilâhî (teolojik) gerçekliğe aykırı unsurlar taşımakla birlikte, akla daha yakın bir izâh tarzı olarak değerlendirmek mümkündür.

<sup>36</sup> İmâm Mâtürîdî bu bağlamda şunları kaydeder: "Her insan işlediği fiilin, aklının önceden planladığı hüsn veya kubuh niteliğinin ve kendi bilgisi nispetinde belirlediği mekân ve zaman ölçülerinin dışına taşıdığı görür. Ayrıca fiilin, kişinin öngördüğü zahmet ve meşakkatten daha fazlasını gerektirmesi ve kendince kudretinde bir eksiklik bulunmamasına rağmen, onu gerçekleştirebilmek için benzeri bir fiilde olmadığı kadar güç harcamak zorunda kalması da söz konusudur. İşte zikrettiğimiz bu hususlar dikkate alındığında, kulların fiillerinin (yaratma açısından) kendilerine ait bulunmadığı meselesi neredeyse gözle görülebilecek derecede hissî ve somut bir gerçeklik olarak karşımıza çıkar." (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 400. Krş. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 310-312). İmâm Mâtürîdî'nin hüsn-kubuh teorisinin ayrıntıları için bkz. Zübeyir Bulut, "Hüsn ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2, (2015): 647-650.

<sup>37</sup> Bkz. er-Rûm 30/41.

<sup>38</sup> Bkz. el-Mülk 67/14.

<sup>39</sup> Bkz. el-Bakara 2/117, Âl-i İmrân 3/47, en-Nahl 16/40.



Şu halde insan, bizim *beşerî/tabîî perspektif* şeklinde adlandırdığımız, fizik evrene (şâhid) dayalı tecrübî bakış açısına göre dilediğini gerçekleştiren özgür bir varlıktır. Ancak bu durum *teolojik/metafizik perspektiften* Allah'ın ilim, irâde ve kudretini sınırlandırmak için bir gerekçe teşkil etmez. İnsanın özgürlüğü sorunu *hukuk* ve *ahlak felsefesi* (teklîf) ile alakalı bir konudur. Yaratıcı'nın mutlak yetkinliği ise tümüyle *teolojik* ya da *kelâmî* bir meseledir.<sup>40</sup> İnsanoğlu illiyet prensibine göre işleyen fizik evrende hayatını sürdürür. Bu dünyada meydana gelen her olayın elbette maddî ve rasyonel bir sebebi veya açıklaması vardır. Bunun yanı sıra Kur'an (din dili) olayların bir de metafizik (teolojik) sebebinden söz eder. Maddî sebepler fizik yasalarıyla açıklanan, nesnelere arası düzenli ve zorunlu ilişkilerdir. Metafizik sebep ise meleklere veya doğrudan Cenâb-ı Hakk'a nispet edilen *irâde* (meşîet) ve *yaratma* sıfatında (rızkı verme, yaşatma ve öldürme, hidayet etme ve saptırma vb.) karşılığını bulur.<sup>41</sup> Tekil olayların meydana gelmesinde her iki sebep de (kendi cihetinden) aynı anda aktif ve etkin konumdadır. Söz gelimi, yağmurun yağmasında rüzgar ve bulutlar maddî sebebi oluştururken, Allah'ın kullarına rahmet etmesi ise metafizik sebeptir.<sup>42</sup> Pek çok kimsenin yaşlılık, hastalık veya yaralanmalar gibi tabîî sebeplerle öldüğü düşünülürken, aslında Allah'ın (görevli melek vasıtasıyla) bu kimselerin canını alması yeryüzündeki ölümlerin metafizik izâhdır.<sup>43</sup> Yine anne ve baba çocuğun maddî sebebi iken Allah'ın o kulunu yaratmayı veya anne babasına bir evlat vermeyi dilemesi ise bu varoluşta metafizik sebebi teşkil eder.<sup>44</sup>

Kâinata herhangi bir şeyin meydana gelebilmesi için genellikle sözü edilen bu iki sebebin bir araya gelmesi gerekir. Hatta metafizik sebebin mâhiyetini kavrayamayan insanoğlu, çoğu kez maddî sebepleri varoluşun yeter şartı

<sup>40</sup> Bu çerçevede İrfan Abdülhamîd'in: "İslâm dini, dinin *teklîfî emirleri yönü* ile *felsefî düşünce yönünü* birbirinden ayırmıştır. Müslümanlar arasında şeriatın insana hür ve irâde sahibi bir fâil olarak baktığı hususunda herhangi bir anlaşmazlık yoktur. Bu noktadan hareketle İslâm, fiilleri kullara nispet etmiş ve kulları yaptıklarından dolayı hesaba çekmiş ve yaptıkları yüzünden birtakım hadler ve cezâlar ikâme etmiştir" şeklindeki tespiti oldukça yerindedir. Kanaatimizce burada vurgulanmak istenen alan ayırımının klasik düşüncede kelâm ilmi ile usûl-i fıkıh arasındaki *yöntem* ve *konu* farkına yansımını söylemek mümkündür (İrfan Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları* [çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1983], s. 298). Zira *kelâm ilmi*, İslâm düşüncesinde felsefe ve metafiziğe duyulan ihtiyacı karşılamak üzere zaman içerisinde geliştirilmiş bir disiplin iken, *fıkıh* esasen günlük hayatın bir gereği olarak baştan beri mevcuttur. Söz konusu ayırımı görmezden gelen ünlü çağdaş düşünür Fazlur Rahman ise kader konusunda ortaya çıkan yaklaşım farkını bu iki ilim arasındaki bir çelişki olarak değerlendirme eğilimindedir. Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu* (çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), s. 144.

<sup>41</sup> Kur'an'da meleklerin irâde ve fiillerinin genellikle ilâhî irâdeden ayrı değerlendirilmediğine yukarıda işaret etmiştik.

<sup>42</sup> Bkz. el-A'râf 7/57, eş-Şûrâ 42/28.

<sup>43</sup> Bkz. el-Mâide 5/117, Yûnus 10/46, en-Nahl 16/28, 70.

<sup>44</sup> Bkz. el-Bakara 2/28, el-A'râf 7/190, et-Tevbe 9/116, el-Hac 22/5, eş-Şûrâ 42/49-50.



olarak görebilir. Ancak tam aksine metafizik sebep olmaksızın yeryüzünde hiçbir şey meydana gelmezken,<sup>45</sup> şayet Cenâb-ı Hak dilerse fizikî sebepler bir araya gelmeden de kimi sonuçlar ortaya çıkabilir. İçine atıldığı ateşin Hz. İbrâhîm'i yakmaması, Hz. İsâ'nın babasız dünyaya gelmesi, Hz. Zekeriyâ'nın yaşının hayli ilerlemiş ve karısının da kısır olmasına rağmen kendilerine bir çocuğun bağışlanması, nice zayıf ve güçsüz toplulukların karşılarında bulunan maddî ve psikolojik üstünlüğe sahip orduların yenmesi, Allah'ın inananların safını meleklerle destekleyip onların yerine düşmanlarını öldürmesi gibi Kur'anî örnekler<sup>46</sup> metafizik sebebin, fizikî şart ve sebeplerin üzerinde bulunduğunu göstermesi kadar, ilâhî takdirin (kader) tabii yasalarla sınırlı nedenselci bir okumayla açıklanamayan farklı bir prensibe (rahmet/hikmet) göre işlediğini ortaya koyması açısından da önemlidir.<sup>47</sup>

İnsanoğlu *maddî sebeplerin* hangi sonuçları doğurduğunu keşfedip onlara hükmederek evrendeki işleyişi kendi lehine çevirebilir. Öte yandan önceden konulmuş matematiksel nesnellik ve kesinliğe sahip bir takım yasalar yerine doğrudan ilâhî irâdeye bağlı bulunan *metafizik sebep* öngörülemez bir yapıya sahip olduğundan ona karşı tedbir almak mümkün değildir. Mamafih gerçek bir iman, ihlâs ve sâlih amelle Allah'a yönelmenin (dua) kader üzerinde tam olarak belirlenemeyen bir takım tesirlerinin bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla meşhur deyimde ifade edilen *esbâba tevessül* düşüncesi hayatı inşâ ederken maddî sebepleri dikkate almayı ve onları yönetmeyi (tedbîr) ifade eder. *Allah'a tevekkül* sözü ise insan hayatında nihai belirleyici olan metafizik sebebe boyun eğmek dışında başka bir alternatifin bulunmadığı ve bu bakımdan mü'minin hemcinslerine nazaran daha avantajlı bir konumda olduğu fikrini vurgular.

## Sonuç

Kader tartışmasını, Yüce Yaratıcı'yı zamana tâbi hâdis varlıklar içerisinde tasavvur ederek "Bilgisi varlıktan önce midir, yoksa sonra mıdır?" türünden *gaybı taşlama* anlamına gelecek ve herkesin kendi penceresinden haklı çıkacağı bir zeminde yürütmek kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Yine *kazâ* ve *kader* kelimesini salt metafizik bir bakış açısıyla *ilâhî bilgi* ve *yaratma* çerçevesinde ele almak yerine, bu iki kavramı "evrenin işleyişi ve insan hayatına yönelik ilâhî müdahale" şeklinde tanımlamanın daha isabetli olacağı görülmektedir.

Hızır-Mûsâ kıssasından da anlaşıldığı üzere Cenâb-ı Hak, çoğu zaman sebeplilik yasasına uygun olarak yarattığı cüz'î nesne ve oluşlar (tabiat olayları),<sup>48</sup> toplum ve onun ürünü olan tarihî hâdiseler veya diğer fertlerin

<sup>45</sup> Âl-i İmrân 3/145, el-Fâtır 35/11, et-Tegâbûn 64/11.

<sup>46</sup> el-Bakara 2/249, Âl-i İmrân 3/40, 124, el-Enfâl 8/17, Meryem 19/20, el-Enbiyâ 21/69, 90.

<sup>47</sup> Krş. Meryem 19/21.

<sup>48</sup> Meydana gelen bu cüz'î olaylar şayet sebepliliğe aykırı ise bu takdirde onu *mûcize* olarak adlandırıyoruz. Fakat meydana gelen olayın sebepliliğe uygun olup olmaması, (tekil)



irâdî fiilleri vasıtasıyla insan hayatına her an müdahildir. Bu bakımdan *kader*, Allah ile kul arasında çerçevesi *tabiat kanunları* tarafından çizilmiş bir mukavele şeklinde tasavvur edilmemelidir. Aksine kader terimi, kulun bir yandan sınındığı öte yandan da eğitildiği kişiye özel bir *ilâhî terbiye ve hazırlık sürecine* karşılık gelmektedir. Bu süreçte hangi şeylerin kendi elimizle yaptıklarımızın eseri olduğu, hangilerinin ise Allah'tan geldiği hukukî ve ahlakî/teklifi bakımdan (beşerî perspektiften) büyük oranda tespit edilebilir nitelikteyse de metafizik açıdan (teolojik perspektiften) söz konusu sınırı kesin çizgilerle ayırma imkânı bulunmamaktadır.

Örneğin herhangi bir adam öldürme fiilinin sorumlu ve suçlusu elbette kâtil konumundaki şahıstır. Fakat bu *maddî/tabîî gerçeklik*, ilâhî irâdenin kurbanın ölümünü onayladığı şeklindeki *teolojik gerçeği* değiştirmez ya da ona alternatif teşkil etmez. Bu olay hakkında: “Kâtil öldürdü, Allah da buna izin verdi” veya “Allah dilediği için kâtil öldürdü” değerlendirmesinde bulunmak mümkündür. Ancak “Kâtilin adam öldürme irâdesi ile maktûle tanınan ömrün sona ermesi durumunun (öldürme ile ölümün) kader tarafından bir araya getirildiğini” söylemek burada yapılabilecek en doğru yorumdur. Verilen örnekte maddî sebep olan *öldürme irâdesi* kötülük (şer) niteliği taşıdığı için sonuç da maddî açıdan kötüdür. Dolayısıyla hoş karşılanamaz ve kendisine rızâ gösterilemez. Fâili cezalandırılır ve benzeri olaylar yaşanmaması için tedbir alınır. Metafizik sebebi teşkil eden maktûlün ecelinin gelmesi durumu karşısında ise Allah'a tevekkül etmekten başka bir çare yoktur. Zira ortaya çıkan netice Hz. Mûsâ'nın tepkisine yansıdığı gibi insanı üzüp öfkelenirse de, olayların bizce meçhul bulunan sonuç ve âkıbetlerini (te'vil) bilen Cenâb-ı Hakk'ın takdirine boyun eğmek en başta gayba imanın bir gereğidir.

Kur'an'da kader probleminin ele alındığı son derece müşahhas bir misâl olarak dikkatleri çeken Hızır-Mûsâ kıssasında Hz. Mûsâ fizik, Hızır adını verdiğimiz melek ise metafizik güç ve irâdeyi temsil etmektedir. Dolayısıyla her iki şahıs da tasarruflarında kendi açısından doğru ve mâkul olanı sergilemektedir. Başka bir deyişle Hızır fiillerinde Mûsâ da ona karşı tepkisinde haklıdır. Elbette bu karşılaşmada son söz ve üstünlük hem fiilen hem de ahlaken metafizik irâdenin elindedir. Bu husus, en azından Yaratıcı'nın mutlak mânada iyi, âdil ve hikmetli oluşu ile uhrevî hayatın gerekliliğine inananlar için kabullenilmesi zorunlu olan bir hakîkattir.

yaratmanın yalnızca Allah'a ait olduğu gerçeğini değiştirmez. Meselâ Hz. Mûsâ'nın henüz bebekken bir sandığa konulup nehre bırakılarak baş düşmanı olan Firavun'un sarayına yerleştirilmesi (Tâhâ 20/39) daha doğal görünürken, denizi yarıp içinden geçerek kendisini takip eden ordudan kurtulması (Şuarâ 26/64-66) ise tam anlamıyla olağanüstü bir olaydır. Ancak sonuç itibarıyla ilâhî yardımın her zaman inananların yanında olduğunu göstermesi bakımından bu iki olay arasında bir fark bulunmaz. Kur'an'da hatırı sayılır bir hacim işgal eden kıssaları *Gilgamiş Destanı*'ndan ayıran en önemli özellik de aralarındaki bu ortak nokta olsa gerektir.



İnanmayanlar açısından ise evrende biricik bilinçli fâil olarak insana işaret etmek ve bu irâde ile açıklanamayan sıra dışı durumları ise tesadüf, şans, talih, felek, uğur/uğursuzluk, tabiat, kozmik yasalar vb. irrasyonel metafizik güçlere atıfta bulunarak izaha çalışmak kaçınılmaz hale gelecektir. Bize göre ise evrende iki ayrı fâil irâde aynı anda hüküm sürmekte ve *beşerî irâde* üzerinde mutlak otoriteye sahip bulunan *ilâhî irâde*, dilediği zaman kendi hikmet ve meşîeti doğrultusunda ona müdahale etme kudretini elinde bulundurmaktadır.

Son olarak hayatı *tedbîr* ile *tevekkül* arasına gerilmiş bir asma köprü üzerinde yürümeye benzetmemiz mümkündür. Bu köprünün iki ayağı arasına gerilen halatların *gerginliği* ne kadar artarsa, üzerinde yürüyenler açısından dengeyi sağlamak da o nispette kolaylaşır. *Tedbîr* veya *tevekkül* ayağından birinin diğerine tercih edilmesi ya müslümanı yaşayan bir cenazeye çevirir ya da onu ilâhî yardımdan (nasr) nasipsiz bırakır. Çift perspektifli kader fikri ise inanan kimseye, her an yüz yüze kaldığı bu metafizik gerilim içerisinde bilinçli, kendi sorumluluğunun farkında ve ümit var bir hayat sürme fırsatı sunar.

### Kaynakça

Abdülhamîd, İrfan, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.

Albayrak, İsmail, "Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları V (İslâm Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı, Ekim 12-13 2002*, ed. Bedreddin Çetiner, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, s. 187-210.

Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33, (1992): 129-156.

Bardakçı, M. Necmettin, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (1998): 81-103.

Bulut, Zübeyir, "Hüsün ve Kubuh Meselesinin Ahlak Teorilerine Temel Oluşturması Bakımından Analizi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2, (2015): 634-654.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, nşr. M. Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Beyrut: Daru'n-nefâis, 2007.

Çelebi, İlyas, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, c. XVII, s. 406-409.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Eş'arî Kelâmı: el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Y. Mavil, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Ezherî, Ebû Mansûr; *Tehzîbü'l-lüğa*, I-XVI, nşr. Abdüssalâm Muhammed Hârûn, Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1964.



- Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.
- Gürler, Kadir, "Kader Üzerine Bir Deneme: 'İnsanın Kaderi' İsimli Kitap Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10, (2013): 98-114.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga*, I-VI, nşr. Abdüssalâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl, *Lisânü'l-Arab*, I-VI, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr., Kahire: Dâru'l-maârif, ts.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.
- Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafiziği*, nşr. ve çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kaya, Süleyman, *Kur'an'da İmtihan*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Kur'an ve Sünnet Bağlamında Kader Mes'elesi", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 199-221.
- Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XXIV, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru Sâdir, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I-XVII, nşr. Ahmet Vanlıoğlu v.dğr., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mavil, Kılıç Aslan, "Güncel 'Kader' Tartışmalarına Bir Katkı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2, (2016): 408-442.
- Mavil, Kılıç Aslan, "Te'vîl Meselesine Dâir Metodik ve Bütüncül Bir Tahlil Denemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2, (2012): 41-56.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ; *Tefhîmu'l-Kur'ân*, I-VII, çev. Muhammed Han Kayanî v.dğr., İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât; *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3085.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, I-II, nşr. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.





- Özdemir, Metin, "Problematik Boyutlarıyla Kader Mes'elesi", *İnsan İrâdesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes'elesi (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı)*, İstanbul, Aralık 12-13 2009, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, s. 19-74.
- Öztürk, Mustafa, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 14-15*, (2003): 245-281.
- Öztürk, Resul, "İslam Düşüncesinde Kaderci Anlayışın Sosyal ve Kültürel Temelleri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi 9/1*, (2011): 127-155.
- Seyyid Kutub, *Fızılâli'l-Kur'ân*, I-XVI, çev. M. Emin Saraç v.dğr., İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Uludağ, Süleyman, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, c. XVII, s. 409-411.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, s.nşr. İsmail Karaçam v.dğr., İstanbul: Feza Gazetecilik, ts.

