

**T.C.**  
**ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KUR'AN'DA KELİME, KADER ve ECEL KAVRAMLARININ TAHLİLİ**

**Abdullah ESEN**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA-2009**

**T.C.  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KUR'AN'DA KELİME, KADER ve ECEL KAVRAMLARININ TAHLİLİ**

**Abdullah ESEN**

**Danışman: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**ADANA-2009**

**Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne**

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Başkan** : Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK  
(Danışman)

**Üye** : Doç. Dr. Asım YAPICI

**Üye** : Doç. Dr. Muhammet YILMAZ

**ONAY:**

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

...../...../2009

Prof. Dr. Azmi YALÇIN  
Enstitü Müdürü

**Not:** Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tâbidir.

**ÖZET****KUR'AN'DA KELİME, KADER ve ECEL KAVRAMLARININ TAHLİLİ****Abdullah ESEN****Yüksek Lisans Tezi; Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK****Aralık 2009, 98 sayfa**

Kendine has bir kavram dünyası olan Kur'an, miladi yedinci yüzyıldaki Arapçanın dil yapısına göre nazil olmuştur. Bu açıdan nüzul döneminde kullanılan Arapçanın bilinmesi Kur'an'ı anlamada son derece öneme sahiptir. Ayrıca ayetlerin siyak ve sibakı ile kelimelerin asli anlamları mutlak surette dikkate alınmalıdır. Bu çalışmamızda, Ku'an'daki "kelime", "kader" ve "ecel" kavramlarını yukarıdaki hususlar çerçevesinde etraflıca inceledik. Araştırmamızın konusunu teşkil eden mezkûr kavramları tercih etmemizin sebebi, söz konusu kavramlara Kur'an'daki kullanımının dışında anlamlar yüklendiği yönündeki tespitimizdir.

Mesela kader kelimesi, insanın değiştirilemez alın yazısı şeklinde anlaşılmıştır. Çalışmamızda kader kavramının Kur'an'da "bir şeyi ölçmek, biçmek, belli bir plan dahilinde yapmak" anlamlarında kullanıldığını gördük. Bunun yanında "Allah'ın ezelde takdir ettiği hüküm" şeklindeki anlamın "kelime" kavramı tarafından karşılandığını tespit ettik. İncelediğimiz diğer kavram olan ecel, belirli bir sürenin sonunu ifade eder. Bu süre, önceden takdir edildiği için kader ve kelime kavramlarıyla dolaylı da olsa ilişkilidir. Bütün bunların neticesinde şu sonuca vardık ki, Kur'an'daki herhangi bir kelime ayetlerin sebab-i nüzulüne, Mekki veya Medeni oluşuna göre çok farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu itibarla bir kavram Kur'an'da geçtiği her yerde aynı anlama gelmemektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Kader, Ecel, Kelime, Ölçü, Ölüm, Süre.

**ABSTRACT**  
**IN THE QUR'ÂN WORD (KALĪMAH), FATE (QADAR) AND TERM (AJAL)**  
**OF THE CONCEPTS ANALYSIS**

**Abdullah ESEN**

**Master Thesis, Department of Basic Islamic Sciences**

**Supervisor: Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK**

**December 2009, 98 pages**

The Qur'ân, which has a unique concept world, has revealed according to the structure of Arabic language in the seventh century. From this point, knowing the Arabic used at time of revelation is extremely important to understand the Qur'ân. In addition, original meaning of the words must be taken into consideration with the help of context. In this study, we have examined extensively the concepts of Word (Kalimah), Fate (Qadar) and Term (Ajal) in the framework of the above considerations. While we were studying this review, we looked up the Qur'ân dictionary and classical sources. That's why we prefer these concepts of our study is our identification that meanings of these word are used different from the definition of Qur'ân. For example, the word fate, is understood as unchangeable destiny.

In our study, we found that the concept of fate “a thing to measure, cut out, a specific plan to do” used in the Qur'ân. Besides this, we detected that the other meaning is “pre-given divine provisions.” And the other concept, “term” which we examined, means end of a certain time. As this period was previously appreciated, it is related with, concepts of “fate” and “word” albeit indirectly. This study we have concluded that, during commenting of the Qur'ân, it is inevitable to take into consideration the reasons/occasions of verses revelation and where and when verses revealed.

**Keywords:** Word (kalimah), fate (qadar), term (ajal), measure, death.

## ÖNSÖZ

Müslümanların en temel ve en sağlam dinî kaynağı olan Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgili çalışmalar neredeyse vahyin nazil olduğu dönemden bu yana kesintisiz bir şekilde sürmektedir. Kur'an'ı daha iyi anlamaya matuf çalışmalar bugün de devam etmekte ve bu çalışmalardan önemli bir kısmının Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasıyla ilgili olduğu dikkat çekmektedir. Esasen, Kur'an'ı sağlıklı biçimde anlayıp yorumlamanın en temel koşullarından biri, onun kendine özgü kelime ve kavram dünyasındaki semantik alanları doğru tespit etmektir. Bilindiği gibi Kur'an Arapça olarak nazil olmuştur; ancak bu Arapça bugüne değil on beş asır öncesine aittir. Bu husus son derece önemlidir; çünkü dil/lisan canlı organizma gibidir; canlı organizmadaki hücreler mesabesindeki kelimeler zaman içinde ölür, onların yerine başka kelimeler geçer veya kimi kelimeler anlamsal düzeyde değişim ve dönüşüm geçirir.

Genelde dil olgusuyla ilgili bütün bu süreçler şüphesiz Kur'an dili için de geçerlidir. Zira Kur'an'daki dil on beş asır önceki Arap toplumunun konuşup anlaştığı dildir; ancak Kur'an bu dildeki birçok kelimeye dinî ve ahlakî içerikler yüklemiştir. Öte yandan Kur'an'da belli bir anlamda kullanılan birçok kelime ve kavram İslam düşünce tarihi içerisinde yeni ve daha yerinde bir ifadeyle teknik anlamlar kazanmıştır. İşte bu nedenle, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda ilk ve otantik (sahih) anlamı tespit son derece önemlidir. Diğer bir deyişle, ilahi beyanın mana ve mesajını doğru anlayıp doğru aktarma hususunda Kur'an'daki kelime ve kavramların nüzul döneminde taşıdığı anlam içeriklerini belirlemek özellikle tefsirde kargaşayı önlemek açısından hayati bir öneme sahiptir.

Temelde Kur'an semantiğiyle ilgili bu çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında ilkin dil ve kültür olgusundan bahsedilecek, ardından bir dilbilim kavramı olan semantik hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra Arap dili ile Kur'an dili arasındaki yapısal benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulacak, sonrasında ise İslam öncesi dönemde kullanılan bazı kavramların Kur'an'ın müdahalesiyle ne gibi yeni anlamlar kazandığı örnekler verilerek açıklanmaya çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü "Kelime" kavramıyla ilgilidir. Bu kavram Kur'an'da birçok kez geçmekte ve farklı anlamlar içermektedir. Ne var ki "Kelime" kavramı

mütedavil Kur'an meallerinin pek çoğunda ödünçleme yoluyla “kelime” diye çevrilmiş ve dolayısıyla hangi bağlamda hangi anlamda kullanıldığı tespit edilmemiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümü “Kader” kavramıyla ilgilidir. Bu bölümde de yine semantik açıdan “Kader” kavramının Kur'an'daki anlam ve kullanımı incelenmiş, ayrıca bu kavramın Kur'an'daki anlamıyla Kelam terminolojisindeki yaygın anlam ve kullanımı arasındaki ilgi ya da ilgisizlik meselesine değinilmiştir. Yine bu bölümde konunun Kelam ilmiyle ilgisinin kurulduğu noktada farklı itikadi mezheplerin kader anlayışlarından da söz edilmiştir.

Dördüncü bölümde ise “Ecel” kavramının Kur'an'daki anlam ve kullanımı üzerinde durulmuş ve bu çerçevede, “Ecel kavramsal olarak insanın öteleyemeyeceği ve değiştiremeyeceği bir ölüm anını mı ifade eder? Bu anlamdaki eceli değiştirmek mümkün müdür?” gibi sorulara cevap mahiyetinde açıklamalarda bulunulmuştur.

Bu çalışmamda, konunun belirlenmesinden tezin nihayete erdirilmesine kadar her aşamada yol gösteren danışman hocam Sayın Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK'e, ayrıca çalışmam esnasında bana her konuda destek olan muhterem babam Ali ESEN'e teşekkürü borç biliyorum.

Abdullah ESEN

Adana 2009

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	vii

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırlandırılması.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Hedefi.....	1
1.3. Araştırmada Takip Edilen Yöntem ve Temel Kaynaklar.....	2
1.4. Dil ve Anlambilim Bağlamında Kur'an'ın Kavram Dünyasıyla İlgili Genel Mülahazalar.....	3

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KELİME KAVRAMI

2.1. “Kelime” Kavramının Etimolojik ve Semantik Çerçevesi.....	11
2.2. “Kelime”nin Kur'an'daki Anlam ve Kullanımları.....	12
2.2.1. Hz. İsa.....	14
2.2.2. Allah'ın Geçmişteki Hükümü Ya Da Ezelf Prensibi.....	19
2.2.3. Allah'ın Vaadi.....	25
2.2.4. İlâhî Kelâm.....	27
2.2.5. Allah'ın Sınırsız İlmi ve Hikmetleri.....	29

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### KADER KAVRAMI

3.1. “Kader” Kavramının Etimolojik ve Semantik Çerçevesi.....	31
3.2. “Kader” ve Türevlerinin Kur'an'daki Anlam ve Kullanımları.....	34
3.2.1. Ölçü, Miktar, Limit.....	35
3.2.2. Hükmetmek, Belirlemek ve Belli Bir Ölçü Dâhilinde Yapmak.....	41



3.2.3. Rızk ı ya da Geçim İmkanlarını Daraltmak.....	44
3.2.4. Şeref, Kıymet, Yücelik.....	49
3.3. “Kader”in Kelami-İtikadi Anlamı.....	52

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **ECEL KAVRAMI**

4.1. “Ecel” Kavramının Etimolojik ve Semantik Çerçevesi.....	65
4.2. “Ecel” Kavramının Kur’an’daki Anlam ve Kullanımları.....	71
4.2.1. Mutlak ve/veya Mukayyet Anlamda Süre.....	72
4.2.2. İnsanın Ömür Süresi ve/veya Ölüm Vakti.....	77
4.2.3. (İnkârcı) Toplumlara Tanınan Süre .....	81
4.2.4. Kozmik Varlıklara Tanınan Belirli Süre ve Bu Sürenin Sonu.....	84
4.3. “Ecel” Kavramının Kelâmî-İtikâdî Anlam Alanı.....	84
<b>SONUÇ</b> .....	89
<b>KAYNAKÇA</b> .....	93
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	98

**KISALTMALAR LİSTESİ**

<b>a. mlf.</b>	: Aynı Müellif
<b>b.</b>	: Bin, İbn.
<b>Bkz</b>	: Bakınız
<b>çev.</b>	: Çeviren, tercüme eden
<b>DİA</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>Hız.</b>	: Hazreti
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>ö.</b>	: Ölüm tarihi
<b>REV</b>	: Ribat Eğitim Vakfı
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>trs.</b>	: Baskı yeri yok
<b>vb.</b>	: Ve benzeri

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GİRİŞ

#### 1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırlandırılması

Bu çalışmanın tematik alanı Kur'an'da geçen "kelime", "kader" ve "ecel" kavramlarının anlamsal açıdan incelenmesiyle sınırlıdır. Bu konuda çalışma yapmayı tercih etmemizin sebebi, söz konusu üç kavramın Kur'an'daki anlam ve kullanımı ile İslam düşünce geleneğindeki ve hatta günümüzdeki yaygın anlam ve kullanımı arasında birtakım farklılıklar bulunduğu yönündeki tespitimizdir. Bilindiği gibi kaza ve kader konusu İslam düşünce tarihinde öteden beri tartışılmış ve her ne kadar gerçek mahiyeti hakkında son söz söylenememişse de Müslümanların büyük çoğunluğu tarafından kader genelde "değişmez ilahi takdir", özelde ise "insanın değişmez alın yazısı" şeklinde anlaşılmıştır. Hâlbuki bu kelime Kur'an'da "bir şeyi ölçmek, belli bir düzene koymak veya belli bir plan dâhilinde yapmak" gibi manalarda kullanılmıştır. Kur'an'a bakıldığında "önceden verilmiş ilâhî hüküm" şeklindeki anlam "kader"den ziyade "kelime" kavramının karşılığıdır. Zira birçok ayette kelime kavramı "şimdiye tekaddüm eden ilâhî söz, hüküm" anlamlarında kullanılmıştır. Ecel kavramı ise belirli bir sürenin dolmasını ifade eder. Dolayısıyla ecel de bir ölçüde kelime ve kader kavramlarıyla ilişkilidir.

Çalışmamızda bu anlam ağını ortaya koyarken Kur'an'daki kelime ve kavramlara asıl anlamlarından farklı manalar verilmemesi gerektiğini vurgulamaya çalıştık. Bu çalışmaya konu olan kavramları etimolojik ve semantik açıdan incelerken bu kavramlarla anlam ilişkisi bulunan diğer bazı kelime ve kavramlara da atıfta bulunduk. Böylece aynı veya yakın manalar taşıyan farklı kelimelerin Kur'an'daki kullanım keyfiyetleri hakkında bir fikir edinilmesini amaçladık.

#### 1.2. Araştırmanın Amacı ve Hedefi

Bu çalışmanın amacı Kur'an'da geçen "kelime", "kader" ve "ecel" kavramlarını semantik açıdan ele almak, dolayısıyla ilgili kavramların anlam içerikleri hakkında sağlıklı bir bilgi ve izah sunmaktır. Bu amaç gerçekten çok önemlidir; çünkü günümüzde birçok Kur'ânî kavramın yanlış veya en azından isabetsiz şekilde

anlamlandırıldığına tanık olunmakta ve bu durum Kur'an'ın mana ve mesajı hakkında birtakım yanlış anlayışların doğmasına yol açmaktadır. Bunun içindir ki çalışmamızda söz konusu kavramları tahlil ederken bunların temel anlamlarının dışında başka anlamları ihtiva eden farklı kullanımlarının da bulunduğunu vurguladık. Böylece Kur'an okumalarında metnin sadece bir boyutuna yönelmenin sağlıklı anlam ve yorumlara engel olacağına işaret etmeye çalıştık. Kısacası bu çalışmada Kur'an kavramlarının tarihi seyir içerisinde uğradığı anlam değişmelerini bilmenin tefsir faaliyetinde ne kadar önemli olduğunu ortaya koymayı amaçladık.

### 1.3. Araştırmada Takip Edilen Yöntem ve Temel Kaynaklar

Kur'an'ı anlama ve yorumlamada çeşitli metotlar uygulanmaktadır. Bunlardan biri konulu tefsir metodudur. Esasında bu yöntem primitif şekliyle Hz. Peygamber zamanında da mevcuttu. Zira murad-ı ilâhinin herhangi bir konuda ne olduğunun tam olarak anlaşılamadığı durumlarda Hz. Peygamber'e başvuruluyor ve onun verdiği cevaplar da konulu tefsir diye tabir edilen metodun ilk nüvelerini teşkil ediyordu. Bir kavramın ya da bir konunun derinlemesine incelenerek tavzih edilmesi demek olan konulu tefsir, kelimelerin anlam değişmelerini inceleyen ve ilmî bir disiplin olarak sistemleşmesi yeni sayılabilecek “semantik”le yakından ilişkilidir.

Biz de bu çalışmada Kur'an'da “kelime”, “kader” ve “ecel” kavramlarını anlamsal açıdan tahlil ederken konulu tefsir metodundan faydalanmaya çalıştık. Ayrıca söz konusu her üç kavramın yanında bunlarla ilgili başka birtakım kavramlara da atıflarda bulduk. Ancak bunları esas konumuzu anlamaya yardımcı olacak düzeyde ele aldık. Özetlemek gerekirse, üç ayrı bölümde incelediğimiz “kelime”, “kader” ve “ecel” kavramlarını hem semantik hem de tematik açıdan tahlil etmeye çalıştık. Bu bağlamda söz konusu kavramların Kur'an'daki farklı anlam ve kullanımlarına geçmeden önce sözlük anlamlarını aktardık.

Semantik tahlil aşamasında, Kur'an'ın kavramlarına yönelik olduğu için öncelikle Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) *el-Müfredât*'ı, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*'ı, Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *Umdetü'l-Huffâz*'ı, Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Besâiru Zevi't-Temyîz*'i gibi klasik Kur'an sözlüklerine başvurduk. Bunun yanında Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1036) *el-Keşf ve'l-Beyân*'ı, Ebü'l-Hasen el-Mâverdî'nin (ö.

450/1058) *en-Nüket ve'l-'Uyûn*'u, Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl'i*, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-Tenzîl'i*, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Zâdü'l-Mesîr'i*, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ı, Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı gibi klasik tefsir kaynaklarından da önemli ölçüde yararlandık. Bunların dışında özellikle Muhammed Tâhîr b. Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* ve Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıç, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş'ten oluşan bir komisyonun telif ettiği *Kur'an Yolu* adlı tefsirleri de kaynak olarak kullandık. Ayrıca konuyla ilgili hadis, kelam gibi diğer alanlara ait klasik kaynakların yanında araştırma konumuzla ilgili tez ve makale düzeyindeki ilmî çalışmalardan da faydalandık.

#### **1.4. Dil ve Anlambilim Bağlamında Kur'an'ın Kavram Dünyasıyla İlgili Genel Mülâhazalar**

Kur'an metafiziksel kaynağı itibariyle ilâhî, fizikî ve somut haliyle Arabî bir kelimedir. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an Allah'ın insanlığa söylemek istediklerini belli bir dilin kelime ve kavram kalıpları içinde formüle ettiği bir hitaptır. Bu itibarla Kur'an lisânî/dilsel bir metindir. Bu noktada dil denilen şeyin ne olduğunu sorgulamak durumundayız. Bilindiği üzere dil bir iletişim dizgesidir. İnsanlar arasında konuşmayı ve iletişimi sağlaması nedeniyle ilk planda salt bir iletişim aracı olarak değerlendirilebilir. Ancak böyle bir değerlendirme dilin toplumsal yaşamdaki hayati önemini yadsımayı gerektirmez. Çünkü dilin tarihe kültüre ve medeniyete çok önemli katkıları vardır.<sup>1</sup>

En genel çerçevede dil, düşünce, duygu ve isteklerin bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak kurallardan yararlanılarak başkalarına aktarılmasını sağlayan çok yönlü, çok gelişmiş bir dizge olarak ifade edilebilir.<sup>2</sup> Bu açıdan dili oluşturan esas unsur sosyal hayattır, denebilir.<sup>3</sup> Dile bir düşünce eylemi olarak bakıldığında ise onun benliği biçimlendiren, bilinçaltının derinliklerine uzanan başlıca insanî işlev olduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Esasen bireyin bu insanî işlevi bir sosyal hayat içerisinde ifadesini bulur. İşte bu sosyal hayatın içerisinde insanlar gerek ihtiyaçlarını ifade ederken, gerekse bir başkası ile diyaloga geçerken kullandıkları yegâne araç dildir. Konuşma yeteneğinden

<sup>1</sup> Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, İstanbul 1999, s. 135.

<sup>2</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1995, s. 55.

<sup>3</sup> Kaplan, *Kültür ve Dil*, s. 139.

<sup>4</sup> Berke Vardar, *Dil Biliminin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul 1992, s. 2.

yoksun olan sağır ve dilsiz insanlar da konuşma dilinden farklı işaretler ve hareketler yapmak suretiyle kendi aralarında iletişim kurarlar. Bu da onların kendi dünyalarına ait bir dil kullandıkları anlamına gelir.

Her dilin kendi özelliklerine ait cümle yapısı, kelimeleri ve alfabesi vardır. Bütün diller, ister sesbilim ister sözdizim ya da anlambilim (semantik) alanı olsun, kendi dillerine ait yapılarını korurlar. Örneğin Türkçenin sesbilim düzlemine baktığımızda hiçbir sözcüğün başında iki ünsüzün art arda geldiğine tanık olmayız. Bununla birlikte farklı milletlerin ve ırkların savaşlar, göçler vb. çeşitli sebeplerle birbirlerine yakınlaşması sonucu dil, kültür, medeniyet gibi birçok alanda etkileşim meydana gelmiştir. Yapılan çalışmalarla diller arasındaki akrabalık keşfedilince dilciler kökenbilim (etimoloji) çalışmalarına ağırlık vermişlerdir.<sup>5</sup>

Dil çalışmalarında bir sözcüğün hangi köke dayandığını, yerli mi yabancı mı olduğunu, başlangıçta hangi kavramı yansıttığı, ne gibi gelişmeler gösterdiği gibi konuları aydınlatmaya yönelik etimoloji ile ilgili araştırmalarda kesinliğe varılması güç, hatta olanaksızdır.<sup>6</sup> Çünkü dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca farklı nitelikleri ortaya çıkan, bugün bile bazı sırlarını anlayamadığımız büyüklü bir varlıktır.<sup>7</sup>

Dilin konuşma ve yazı olmak üzere iki farklı hususiyeti vardır. Bu iki özellik arasında aynı şeyi ifade etmelerine rağmen bir uyumsuzluk söz konusudur. İnsanların konuştuğu dil durmaksızın değişirken, kayıt altına alınan yazı olduğu gibi korunur. Sesler yazılı göstergelerden sıyrıldığı zaman ise ortada her an değişebilen birtakım kavramlar kalır.<sup>8</sup>

Değişim her şeyde olduğu gibi dilde de kaçınılmaz bir durumdur. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki her dil her an bir değişim içerisindedir.<sup>9</sup> Dilin sürekli bir değişim içinde olması kelimelerin anlamlarını da doğrudan etkilemektedir. Mesela, Arapça “ganimet” kelimesi “koyun” anlamına gelen *ğanem* kelimesiyle kökteştir. Bu kelime önceleri “düşman kabilelerinin koyun sürülerini zorla almak” anlamında kullanılırken zaman içerisinde “savaşlarda düşmandan alınan her türlü mal” anlamı

<sup>5</sup> Fatma Erkman Akerson, *Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul 2000, s. 42.

<sup>6</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 375-376.

<sup>7</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 11.

<sup>8</sup> Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul 1998, s. 60-67.

<sup>9</sup> Andre Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul 1998, s. 197.

kazanmıştır. Bununla birlikte kelimelerin sahip olduğu manalar ne kadar çok ve izafi olursa olsun, bunlardan birisi dildeki ilk ve aslî manaya tekabül eder.<sup>10</sup>

Dilbilimde kelimelerin anlam alanlarını incelemeye “semantik” adı verilmektedir. Diğer bir ifadeyle, semantik, dilde anlam konusuna yönelen, dili anlam bakımından ele alan, gösterge ya da işaretlerle gösterilen arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalına denir.<sup>11</sup> Semantik “anlambilimi” olduğuna göre, dildeki anlamlı en küçük yapı olan kelimelerle ilgilenecektir. Kelimeler dilin temelini oluşturur. İşte semantik de dilin temelini oluşturan kelimeleri ayrıntılı bir şekilde tahlil ederek, ifade ettikleri anlamı doğru olarak tespit etmeye çalışır. Semantik biliminde esas olan kelimenin bozulmamış, asıl manasını ortaya koymaktır.<sup>12</sup> Çünkü bir dildeki kelimeler tarihsel süreçte yeni anlamlar kazanırlar ve eski anlamlarından bir kısmını veya çoğunu kaybederler. Bu nedenle, tefsir araştırmaları açısından bakıldığında Kur’an’da geçen kelimelerin aslî ve izafî (lügavî ve ıstılahî) manaları arasındaki farklar ile bu iki farklı mana boyutunun ortaya çıktığı dönem(ler)in tespit edilmesi, ayrıca kelimelerin anlam hayatlarının dikkate alınması ve ilgili ayetlerin bu çerçevede anlaşılması son derece önemlidir.<sup>13</sup>

Bir dilin anahtar terimleri üzerine yapılan tahlîlî çalışmaya da semantik denebilir. Bu tür bir çalışma sadece konuşma vasıtası olarak değil o toplumun dünya hakkındaki düşüncelerinin de aleti olarak, o dili kullanan halkın görüş ve düşüncelerini öğrenmek için yapılır. Bu anlamda semantik, bir toplumun, belli bir zaman dilimindeki hayat anlayışının ne olduğu ile ilgili bir çalışmadır. Bu çalışma da o milletin kullandığı dilin anahtar kavramlarında bulunan kültürel düşüncelerin metodolojik analizi yapılarak yürütülür.<sup>14</sup>

Kültürel düşüncelerle dinî düşünceler arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü din de kültür de sosyal hayatın vazgeçilmez unsurlarından biridir. Bu açıdan, toplumun kabullenmiş olduğu din dilinin de o toplum tarafından anlaşılır olması gerekir. Kaldı ki

<sup>10</sup> Necip Üçok, *Genel Dilbilim*, Ankara 1947, s. 69-75

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, İstanbul 2002, s. 927.

<sup>12</sup> Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod ve Kur’an’da ‘Kavm’ Kelimesinin Semantik Analizi*, İstanbul 2002, s. 107-108.

<sup>13</sup> Yusuf Işıcık, “Kur’an’da Temel İki Kavram: Te’vil ve Müteşabih”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Konya 2002, s. 18-19.

<sup>14</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trs., s. 16-17.

dinî ifadelerin çoğu anlamakta zorluk çekmeyeceğimiz ifadelerdir. Hatta denebilir ki bu ifadeler günlük konuşma dilimizle büyük oranda örtüşürler.<sup>15</sup>

İnsanlar için açık bir beyan olan Kur'an'ın anlaşılmasında herhangi bir güçlük bulunmaması gerekir. Şayet bu konuda bir güçlük varsa, bunun başlıca sebeplerinden biri, ayetleri adeta tablet çözümler gibi parçalayıp kendi iç bütünlüğünden ve aynı zamanda Kur'an'daki genel anlam ve kavram bütünlüğünden kopuk şekilde yorumlamaya kalkışmaktır. Mesela, “Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Ama O istediğini saptırır istediğini doğru yola iletir. Andolsun ki işlediklerinizden hesaba çekileceksiniz.”<sup>16</sup> mealindeki ayeti anlayıp yorumlarken, insanın sorumluluğuna ilişkin ifadeyi göz ardı edip salt Allah'ın dilemesinin (meşiet) ön plana çıkarılması, kulun fillerinde zorunlu olduğu ve/veya ilâhî icbar altında bulunduğu düşüncesini haklı kılacaktır.<sup>17</sup> O halde, bilhassa ayet ve siyak-sibak bütünlüğünü dikkate almak, ayrıca tarihsel arka plan bilgisine vakıf olmak ve dolayısıyla Kur'an kavramların nüzul dönemindeki anlamlarını araştırmak tefsir faaliyetinin olmazsa olmaz şartlarıdır.

Bu bağlamda Kur'an'ın aslî şekliyle yazılı bir metin ya da bildik anlamda bir kitap değil, şifahi bir hitap olduğu da hatırlatılmalıdır. Bu husus çok önemlidir; çünkü yazılı metin ile sözlü metin, dolayısıyla yazı dili ile konuşma dili arasında çok ciddi farklar vardır. Her şeyden önce yazı dilinin canlı muhatapları yoktur; dolaylı ve hayali muhatapları vardır. Oysa konuşma dilinin canlı muhatapları mevcuttur. Yazı diline yön veren hususlar normatif dilbilgisi kuralları iken konuşma diline yön veren saik muhatapların durumları ve idrak düzeyleridir.<sup>18</sup>

Kur'an aslî şekliyle şifahi bir hitap olduğu için, Mushaf'taki tertip alışılmışın dışında bir yapı arz eder. Gerek dil ve üslup gerekse tertip bakımından masa başında telif edilmiş eserlerden tamamen farklı olan Kur'an metni tematik bir bütünlük arzetmez. Çünkü Kur'an yaklaşık yirmi üç yıl boyunca diyalektik biçimde canlı bir diyalog ortamına, yani pratik hayatın tam ortasına peyderpey nazil olmuştur. Bu nitelikte nazil olan bir metinde tematik ve sistematik bir bütünlük bulunmaması gayet

<sup>15</sup> Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri 1995, s. 214, 255-256.

<sup>16</sup> Nahl, 16/93.

<sup>17</sup> Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, Konya 1997, s. 24-25.

<sup>18</sup> Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 164.



doğaldır. Bununla birlikte, Kur'an temel ilkeler ve mesajlar açısından kendi içinde bir bütünlük arz etmektedir.<sup>19</sup>

İlk ve aslî şekliyle bir kelam (söz) ya da şifâhî bir hitap olan Kur'an metninin yazı ile tespit edilmesi bu metnin evrensel çerçevede anlamaya konu edilmesi demektir. Bu şekilde yazarından ayrılmış bir söz ya da bir metin artık yorumun, yani başkalarının yapacağı sübjektif değerlendirmelerin konusudur. Değerlendirmenin öznel olması elbette nesnel anlamının imkânsızlığını ifade etmez. Bu bağlamda semantik tahlil, özellikle başlangıç itibarıyla şifâhî olan beyanlar için, metinde göze çarpmayan anlamları ortaya çıkarmada mutlaka dikkate alınmalı ve kelimelerin filolojik tahlilleri yapılırken esas ve izâfî manaları da ortaya konulmalıdır.<sup>20</sup> Öte yandan Kur'an dilinin edebî bir konuşma dili olduğu ve bu özelliğinden dolayı mecaz, kinaye, istiare, teşbih gibi söz sanatlarını ihtiva ettiği, dolayısıyla Kur'an'daki lafızların anlaşılmasında bu söz sanatlarını konu edinen belâgat ilmine vukufiyetin tefsirde son derece önemli bir husus olduğu bilinmelidir.<sup>21</sup>

Kur'an, daha önce de belirtildiği gibi Arap diliyle nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur'an metni Arap toplumunun dil dünyasına, Arap dilinin miladi yedinci yüzyıldaki yapısına uygun biçimde ifade edilmiştir. Bu nedenle Kur'an'ı anlama ve yorumlamada Arap dilinin nüzul dönemindeki kullanımını dikkate almak gerekir.<sup>22</sup> Diğer bir deyişle, Kur'an'ı dil ve kavram düzeyinde sağlıklı şekilde anlamak için, miladi yedinci yüzyıldaki Arapların dilbilime ilişkin sembollere verdikleri anlamları doğru anlayabilmek şarttır.<sup>23</sup> Kaldı ki zaman, anlamın en kuvvetli bağıdır.<sup>24</sup> Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, vahyin toplumsal düşünce tarzını değiştirme, yani yeni inanç ve değerlere yönlendirme amacı, dilin semantiğine müdahale etmeyi, anlam sınırlarını daraltma ve genişletmeyi gerektirmiştir. Çünkü zihniyet değişimi ancak dilde yeni bir anlam evreni kurmakla mümkündür.<sup>25</sup>

Diğer taraftan, Hz. Peygamber ve ilk Müslüman nesillerin Kur'an'a ilişkin yorumları ve görüşlerini içeren mervî tefsir Kur'an'ın özellikle ne dediğini, dolayısıyla ne demek istediğini anlayıp kavrama hususunda vazgeçilemez bir başvuru kaynağıdır.

<sup>19</sup> Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1996, s. 20, 23.

<sup>20</sup> Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'ana Arzı*, İstanbul 1998, s. 134.

<sup>21</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İstanbul 1993, s. 7.

<sup>22</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul 2005, s. 30.

<sup>23</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 23.

<sup>24</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Ankara trs., s. 106-110.

<sup>25</sup> Nadim Macit, *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri*, İzmir 2000 s. 61.

Dolayısıyla ilk elden kaynaklara başvurmadan yapılan tefsir ve te'vil çalışmaları, Kur'an'ı bidayetinden bu yana devam eden anlama geleneğinden kopuk bir şekilde ele almayı kaçınılmaz kılacak bu da yorumların objektiflikten uzaklaşması gibi menfi bir sonuç doğuracaktır.

Kur'an yorumlarında özneliği mümkün olan en düşük seviyeye çekebilmek için, metnin iç düzeni de dikkate alınmalıdır. Zira daha önce de belirtildiği gibi Kur'an'da konular bölümler ve başlıklar halinde işlenmez. Belli konular müstakil olarak ele alınmış izlenimi verseler de, siyak ve sibak çerçevesi içerisinde Kur'an'ın diğer konuları ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilişkilidir. Bundan dolayı Kur'an'ın bir birimi sadece bir konuya münhasır değildir. Bazen çok kısa bir şekilde bahsettiği bir meseleyi, başka bir yerde tafsilatlı olarak verebilmektedir. Kelimelerin Kur'an'ın kendi dil ve kavram sistemi içerisinde kazandıkları yeni manaları ortaya koymak için metin bütüncül bir yaklaşımla ele alınmalıdır.<sup>26</sup>

Gelinen bu noktada bir kez daha vurgulayalım ki Kur'an'ın kelime ve kavram dünyasının semantik tahlili son derece önemlidir. Semantik tahlil bize Kur'an'daki anahtar kavramların anlam katmanlarını keşfetme ve bu kavramların tarihsel süreçte ne tür izafî (ıstılahî) anlamlar kazandığını bilme imkânı verir. Ayrıca Kur'an ayetleri arasında bir anlam ağı oluşturmayı da kolaylaştıran semantik tahlil sayesinde bir ayete verilen anlam ile diğer ayetlerin anlamı uzlaştırılabilmektedir.<sup>27</sup>

Kur'an'daki kelime ve kavramların anlamını incelerken dil ve toplum bağlamında vahyin nâzil olduğu tarihsel vasattaki kültürü de dikkate almak gerekir. Çünkü dili var eden toplumun kültürüdür. Bu nedenle Kur'an'ın nazil olduğu ortam çok iyi bilinmelidir. Dilin kültürel dokusunu anlamadan ne Arapça yazılmış bir edebî eseri ne de Kur'an'ı anlamak mümkündür.<sup>28</sup> Arapçanın özelliklerinin ve Kur'an'da kullanılan kelimelerin nüzul döneminde hangi anlamda kullanıldıklarının bilinmesi daha önce de işaret ettiğimiz gibi Kur'an'ı anlamada olmazsa olmaz şartlardandır. Bu açıdan, Arap dilini bilmek, tefsirin ön şartı olarak düşünülmelidir.<sup>29</sup> Ancak burada, genel anlamda Arapça bilmekten ziyade Kur'an'ın nazil olduğu miladi yedinci yüzyılda kullanılan

<sup>26</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 155-157.

<sup>27</sup> Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, s. 320-321.

<sup>28</sup> Soner Gündüzöz, "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkin Ögeler", *Din Bilimleri*, V/2 (2005), s. 219-220

<sup>29</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 136.

Arapçayı bilmek gerektiği özellikle belirtilmelidir.<sup>30</sup> Zira Kur'an'ın nüzûlüyle birlikte Arapçada önemli ölçüde semantik değişimler olmuş, kelimeler anlam itibariyle 'cahiliye dönemi' ve 'cahiliye sonrası' olarak kategorize edilmeye başlanmıştır. Kur'an nüzul döneminde herkesin bildiği birçok kelimeyi yeni manalar yükleyerek kullanmıştır.

Kur'an'ın farklı kavramsal içerik kazandırdığı kelimelerle ilgili bir örnek vermek gerekirse, bu konuda akla gelen kelimelerden biri "kefera" ve müştaklarıdır. Bu kelimenin Arap dilindeki karşılığı, "teşekkür etti" anlamındaki "şekera"nın zıddıdır. Yani, bir kişinin yaptığı iyiliğe karşı teşekkür yerine nankörlük etmektir. Kur'an'da "kefera" kelimesi ile Allah kelimesi arasında çok sıkı bir ilişki kurulmuş ve bu kelime, "herhangi bir kişiye nankörlük etme" anlamından sıyrılarak "Allah'a karşı nankörlük" anlamına dönüşmüştür. Kelime, semantik olarak bir anlam değişikliğine daha uğramıştır. Şöyle ki Allah'ın verdiği nimetleri insanlara hatırlatan Kur'an, bunun karşılığında Allah'a minnettarlık yani şükür talep etmiştir. Bu durum, Allah'ın varlığını kabul anlamında imanın başlangıcını ifade eder. İşte bu kullanımda "kefera" kelimesi ile "küfir" ve "kâfir" gibi türevleri dildeki eski ve aslı manasını yavaş yavaş kaybederek teknik bir anlam kazanmış ve Medine döneminin son bölümlerinde nazil olan ayetlerde "kâfir" kelimesi "mümin"nin zıddı, yani "inanmayan", "inkâr eden" anlamını ifade etmeye başlamıştır.<sup>31</sup>

Arap dili ve Kur'an bağlamında semantik değişime dair başka bir örnek de "takvâ" kelimesidir. Cahiliye döneminde dinî bir içermesi bulunmayan "takvâ" kelimesi, "tehlikeli şeylerden korunma" anlamı taşıyordu. Mekke döneminde özellikle İslam'ın yayılmaya başladığı zamanlarda 'takvâ' ahiretin varlığına inanma şuurunu<sup>32</sup> ifade ederken, daha sonraları "Allah'a yakın olma", "Allah'a saygıda kusur etmeme" gibi anlamlar kazandı.<sup>33</sup> Bunun yanında bazı kavramlar eski anlamlarını muhafaza etti, bazıları da diğer kavramlarla ilişkilendirilerek yeni anlamlar kazandı. Sözgelimi, İslam öncesi dönemde, "asilzade bir insan"ı ifade eden "kerîm" kelimesi, İslam'dan sonra da "asillik" anlamını korudu. Araplarda kerîm olmanın ölçüsü, "müsriflik düzeyinde cömert olmak" demektir. Kur'an ise, "Allah'a göre sizin en kerîm olanınız, kuşkusuz en

<sup>30</sup> Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, s. 52.

<sup>31</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 29-30.

<sup>32</sup> Mâide, 5/2.

<sup>33</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 298-299.

çok takvâ sahibi olanımızdır.”<sup>34</sup> diyerek, -Arapların hiç düşünemeyeceği şekilde- “kerîm” (asil) olmayı takvâlî olmaya bağladı.

Son olarak, Kur’an’ın dil ve kavram dünyasıyla önemli bir konuya daha işaret etmek gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, Kur’an’daki dil Hz. Peygamber devrindeki Arap toplumunun kullandığı dildir. Bu gerçek Kur’an’ı anlama ve yorumlamanın öncelikle nüzul dönemindeki Arap dilinin imkân ve sınırları dâhilinde gerçekleşen bir faaliyet olmasını gerektirir. Ancak şu da var ki dil, bir iletişim aracı olmaktan çok daha fazla bir şeydir. Bunun içindir ki ünlü filozof Heidegger, “Dil düşüncenin meskenidir” demiştir. Bu açıdan bakıldığında, Kur’an’daki dil Arapça olmanın çok ötesine uzanır. Dolayısıyla Kur’an’ın salt bir metin olarak linguistik ve analitik açılımının yapılması, asıl mana ve mesajın kavranması sonucunu vermez. Kur’an dilinin anlam ve kavram dünyasına nüfuz edebilmek için, bu dilin Arapça oluş keyfiyetinin dışındaki mahiyetini de kavramak gerekir. Tam bu noktada Kur’an’ın dinî bir metin olduğu hatırlanmalı ve “din dili”nin mantığı iyi kavranmalıdır.<sup>35</sup>

Din dili, en kısa tarifıyla, yaşayan imanın dilidir. Bu tarif çerçevesinde denebilir ki din dili müminlerin duygu, düşünce ve yaşam tarzlarına yön veren temel bakış açısını formüle eden bir dildir. Bu bakımdan din dilini tecrübî dünyaya işaret eden ve/veya tanımlar arasında bağıntı kuran analitik bir dil olarak değil nihai mukadderatımıza ilişkin kanaatlerimizin ifade edildiği bir dil olarak görmek gerekir. Bir telakkiye göre din dili, olgu ve olaylar dünyasının katı nesnel gerçekliğinin ötesindeki derunîliğe ilişkin bir keşif tecrübesi yaratma özelliğine sahip olan ve aynı zamanda insanda huşu duygusu yaratan bir dildir.<sup>36</sup> Bu yüzdendir ki din diliyle ifade edilen önermeler mantikî önermeler gibi zihinsel işlemlerle doğrulanmaya açık değildir. Ama bu keyfiyet, mantıkçı pozitivistlerin iddia ettikleri gibi, dinî önermelerin boş ve anlamdan yoksun olduğu anlamına gelmez.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>35</sup> Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, Ankara 2008, s. 16.

<sup>36</sup> Koç, *Din Dili*, s. 7-9.

<sup>37</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 17.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KELİME KAVRAMI

#### 2.1. “Kelime” Kavramının Etimolojik ve Semantik Çerçevesi

Kelime, sözlükte “yaralamak, tesir etmek” anlamına gelen *kelm* kökünden türetilmiş bir isimdir. “Kelm iki duyu organından biriyle algılanan etki anlamına gelir” diyen Râğıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108[?]) bu bağlamdaki ayırımına göre “kelm”in etkisi gözle, “kelam”ın etkisi ise kulak vasıtasıyla algılanır.<sup>38</sup> Nahiv ilminde “Bir manaya delalet den lafız” diye tanımlanan kelime, herhangi bir zaman kipinden bağımsız şekilde bir manaya delalet ettiğinde “isim”, manaya delaletinde bir zaman kipine bağlı olduğunda “fiil”, tek başına bir anlam taşımadığında ise “harf” adını alır. Bunun yanında, alfabenin harflerinden her birine ve harflerden oluşan anlamlı bir lafza “kelime” dendiği gibi, bütün bir kaside veya hutbe de mecazi olarak “kelime” diye isimlendirilir.<sup>39</sup>

İlk bakışta eş anlamlı gibi gözükmekle birlikte birbirine yakın anlamlar taşıyan *kelam*, *kelim*, *kelime* ve *kavl* sözcükleri arasında birtakım nüanslar mevcuttur. Şöyle ki “kelam” hem bir nazma sahip olan lafızlar hem de manalar için kullanılır. Nahivcilere göre isim, fiil, harf türünden her bir lafız kelam vasfı taşır. Birçok Kelam âlimine göre ise “kelam” ancak muhtelif unsurlardan oluşan ve anlam taşıyan cümleler için kullanılır. Bu yüzden kelam “kavl”den daha özel olma vasfı taşır. Kavl, kelamcılara göre lafızları ifade etmek için kullanılır. Kelime ise bütün bu farklı söz çeşitlerini, hem cümlenin öğelerini oluşturan isim, fiil ve edatları hem de bunların dizilişinden oluşan cümleleri ifade etmek için kullanılır.<sup>40</sup>

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) aktardığı bilgiye göre dilcilerin istilahında kelam, bir mana içeren (müfîd) veya içermeyen (gayr-i müfîd) sözler için kullanılır. Nahivciler ise “kelam”ı sadece anlamlı söz için kullanırlar; anlam taşımayan sözler için kullandıklarında ise, “mühmel”, “metruk”, “gayr-i müfîd” ve “gayr-i müsta‘mel” gibi bir sıfatla takyit ederler. Kelimeye gelince, dilciler bu lafzı az veya çok

<sup>38</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur‘ân*, İstanbul 1986, s. 660.

<sup>39</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, Kahire 2003, VII. 720.

<sup>40</sup> Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *‘Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut 1993, III. 494.

sayıda sözü ifade etmek için kullanırlar. Mesela, *kâle fülânün fî kelimetih* (filan kişi kelimesinde dedi ki) ibaresinde geçen “kelime”den maksat, söz konusu kişinin kasidesi, mektubu veya hutbesidir.<sup>41</sup>

Bahâeddîn İbn Akîl (ö. 769/1367), kelimenin “anamlı bir tek lafız” şeklindeki tanımıyla herhangi bir manaya delaleti olmayan lafızlardan ve tekil olmasıyla da kelimadan ayrıldığını, kelamın tekil olmayan manalara da delaleti bulunduğunu ifade etmiştir. İslam felsefecileri de bir manaya ve bu mananın içinde gerçekleştiği zamana vurgu yaparak kelimeyi, “bir zaman dilimi içinde belirli olmayan bir konuya ait manaya delalet eden lafız” şeklinde tanımlamışlar, “Yürüdü” kelimesinin geçmiş zamanda herhangi bir kimsenin yürüdüğüne delalet etmesini buna örnek göstermişlerdir. Mantıkçılar ise “kelime”yi “belli bir zamanda belli olmayan bir şeyin manasına delalet eden isim veya fiil türünden lafız” diye tanımlamışlardır.<sup>42</sup>

Kelime lafzı Kur’an’da tekil ve çoğul olarak, bazen de isim ve sıfat tamlaması şeklinde kırk altı yerde geçer. Ayrıca birçok ayette aynı kökten isim ve fiiller yer alır. Hadis kaynaklarında da kelime, tekil ve çoğul olarak aynı kökten türetilmiş fiil ve isim kalıplarıyla sıkça geçer. Hadislerde kelime “söz, kelim” şeklindeki sözlük anlamıyla Allah’ın, Hz. Peygamber’in ve sahabenin sözleri yanında kâfirlerin küfrünü, münafıkların nifakını beyan eden ifadeleri için de kullanılmıştır. Öte yandan, kimsenin değiştirmeye güç yetiremeyeceği ilâhî kanunlar ve hükümler de bazı hadislerde kelime diye ifade edilmiştir.<sup>43</sup>

## 2.2. “Kelime”nin Kur’an’daki Anlam ve Kullanımları

İbnü’l-Cevzî “kelime”nin Kur’an’da yedi farklı anlamda kullanıldığını belirtmiştir. Bu belirlemeye göre kelime Kur’an’da şu anlamlarda kullanılmıştır:

(1) Bakara 2/124. ayette işaret edildiği üzere Allah’ın Hz. İbrahim’i imtihan ettiği şeyler. İbn Abbas ve Tâvûs’tan nakledildiğine göre Hz. İbrahim beşi baş (kafa), beşi de bedenle ilgili olmak üzere on hususta imtihan edilmiştir. Başla ilgili olanlar mazmaza, istinşak, dişleri fırçalamak vb., bedenle ilgili olanlar ise sünnet olmak, tırnakları kesmek vb. hususlardır.

<sup>41</sup> Ebü’l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yüni’n-Nevâzir*, Beyrut 1985, s. 523.

<sup>42</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Kelime”, *DİA*, Ankara 2002, XXV. 212.

<sup>43</sup> Bkz. Buhârî, “İman” 12, “Tevhid” 28, “İlim” 30, 45; “Rikâk” 23, 41; Müslim, “Zühd” 49, “Fezâilü’s-Sahâbe” 71; Nesâî, “Cihâd” 42.

(2) Hz. Âdem'in Allah'tan aldığı/öğrendiği dua-niyaz sözleri. Bu sözler A'râf 7/23. ayette, "Rabbimiz! Biz kendimize gerçekten yazık ettik. Eğer sen bizi affetmez, bize acıyıp merhamet etmezsen hüsrana uğramamız kaçınılmazdır!" şeklinde ifade edilmiştir.

(3) Kur'an. A'râf 7/158. ayette geçen "ve-kelimâtih" (O'nun kelimeleri/sözleri) lafzı Kur'an anlamında kullanılmıştır.

(4) Allah'ın sınırsız ilmi. Kehf 18/109. ve Lokmân 31/27. ayetlerde geçen "kelimât" lafzı Allah'ın sonsuz ve sınırsız ilmi yahut daha lafzî-literal anlamda Allah'ın sonsuz kelamı anlamındadır.

(5) Din. En'âm 6/115. ayette geçen "kelimâtih" lafzı din anlamında kullanılmıştır.

(6) Kelime-i tevhid. Tevbe 9/40. ayetteki "kelimetullah" terkihi "Allah'tan başka hiçbir gerçek ilah yoktur" (kelime-i tevhid) manasında kullanılmıştır.

(7) İlâhî-tekvinî emir. Nisa 4/171. ayette Hz. İsa'nın bir vasfı olarak geçen "kelimetuh" lafzı Allah'ın "Ol!" emri veya Hz. İsa'nın bu ilâhî emirle varlık kazanması anlamında kullanılmıştır.<sup>44</sup>

Kur'an bütünlüğü içerisinde ön plana çıkan anlamlarını ayrı başlıklar altında incelemeye geçmeden önce "kelime"nin kimi ayetlerde Allah'ın söz ve mesajları (âyât) yanında insanların sözleri, hatta onların inkârcı ifadeleri için de kullanıldığını belirtmemiz gerekir. Öte yandan İbrahim 14/24. ayette geçen "kelimetün tayyibetün" terkihiyle tevhid inancının esasını teşkil eden kelime-i tevhid veya daha genel olarak Allah'ın insanlığa gönderdiği son din ifade edilmiş, "kelimetün habîsetün"<sup>45</sup> terkihiyle de tevhide ters düşen inanç türlerine işaret edilmiştir.

Bütün bunların yanında insanların iman ve küfürle imtihan edilmesi, bazen hemen cezalandırılmayıp kendilerine süre verilmesi gibi hususlar ile ahirette karşılaşacakları ceza ve mükâfatlara dair ilâhî ilkeler "kelimetü'l-fasl"<sup>46</sup> ve "kelimetü'l-azab"<sup>47</sup> gibi terkiplerle de teyit olunarak "kelime" diye ifade edilmiş,<sup>48</sup> kimi ayetlerde ise hiç kimsenin değiştirmeye güç yetiremeyeceği ilâhî kanunlar ve hükümlere de kelime denilmiştir.<sup>49</sup> Diğer taraftan Allah'ın peygamberlere, müminlere ve Musa'ya tabi

<sup>44</sup> İbnü'l-Cevzî, *Nüzhëtü'l-A'yüni'n-Nevâzir*, s. 524-525.

<sup>45</sup> İbrahim, 14/24.

<sup>46</sup> Şûrâ, 42/21.

<sup>47</sup> Zümer, 39/19.

<sup>48</sup> Bkz. Yûnus, 10/19, 33; Hûd, 11/110, 119; Zümer, 39/71.

<sup>49</sup> Bkz. En'âm, 6/34, 115; Yûnus, 10/64; Kehf, 18/27.

olan İsrâioğulları'na yardım vaadi,<sup>50</sup> O'nun sınırsız ilim ve hikmetiyle Hz. Peygamber'e vahyettiği hususlar yahut onun aracılığıyla tecelli ettirdiği mucizeler de kelime veya bununla oluşturulan terkiplerle ifade edilmiştir.<sup>51</sup>

### 2.2.1. Hz. İsa

“Kelime”nin Kur'an'daki en dikkat çekici anlam ve kullanımı Hz. İsa ile ilgilidir. Zira Âl-i İmrân 3/39, 45 ve Nisâ 4/171. ayetlerde Hz. İsa'nın “Allah'tan bir kelime” (*kelimetün minellah-kelimetün minhu*) ve “Allah'ın kelimesi” (*kelimetuh*) olduğu bildirilmektedir. “Kelime” lafzı Hz. İsa ile ilgili olarak Âl-i İmrân 3/39. ayette şöyle geçmektedir:

Derken, mabette ibadet ettiği sırada melekler Zekeriyya'ya şöyle seslendiler: “Allah sana Yahya adında bir oğlun olacağını müjdeliyor. O, yetişkinlik çağında kelimeyi (İsa'nın Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğu gerçeğini) tasdik edecek; ayrıca gayet ağırbaşlı ve nefsine hâkim bir kişi olacak, [hepsinden önemlisi diğer bütün peygamberler gibi] son derece fazilet sahibi bir peygamber olacak.”

Yine Âl-i İmrân 3/45. ayette Hz. İsa ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

Vaktiyle melekler Meryem'e şöyle demişlerdi: Ey Meryem! Haberin olsun, Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeliyor. O kelime Meryem oğlu İsa Mesih diye anılacak, hem bu dünyada hem ahirette itibar sahibi olacak ve Allah'a en yakın kullar arasında yer alacak.

Nisâ 4/171. ayette Hıristiyanlara hitaben şöyle buyurulmaktadır:

Ey Kitap ehli! [İsa'ya tanrılık yakıştırmak suretiyle] inanç sisteminizde haddi aşmayın. Allah'ın eş ve ortağı bulunmayan yegâne tanrı olduğu gerçeğine ters düşen iddialarda bulunmayın. Şunu iyi bilin ki Meryem oğlu İsa Mesih [tanrı ya da onun oğlu değil] sadece Allah'ın bir elçisidir; O'nun Meryem'e ilkâ ettiği kelimesidir (*ve-kelimetuhû elkâhâ ilâ meryem*). Şu hâlde Allah'a ve peygamberlerine iman edin; “Tanrı [baba, oğul ve kutsal ruhtan oluşan] bir üçlüdür!” demeyin. Kendi iyiliğiniz için bu asılsız iddia ve inançtan vazgeçin! Allah tek gerçek tanrıdır. O evlat edinmekten münezzehtir. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ındır ve hiçbir varlık Allah kadar güvene layık değildir!

<sup>50</sup> Bkz. Sâffât, 37/171; Enfal, 8/7; A'râf, 7/137.

<sup>51</sup> Sinanoğlu, “Kelime”, *DİA*, XXV. 212-213.



Bu üç ayette geçen “kelime” lafzı Hz. İsa’ya işaret etmektedir. Ancak Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Âl-i İmrân 3/39. ayette geçen “kelime” lafzının Ebû Ubeyde (ö. 209/824) tarafından “Allah tarafından gönderilen bir kitap” manasında yorumlandığını belirtmiştir. Ebû Ubeyde bu yorumunu “Araplar, ‘filan kişi uzun bir kaside söyledi’ anlamında *enşede fülânün kelimeten* ifadesini kullanırlar” şeklinde bir argümanla temellendirmiştir.<sup>52</sup> Ancak çoğunluk müfessirlerin tercih ettiği yoruma göre bu ayette geçen “kelime”den maksat Hz. İsa’dır. Kelimeyi tasdik edecek olan kişiden maksat ise Hz. Yahya’dır. Nitekim İsa’ya ilk iman eden de Yahya’dır.<sup>53</sup>

Esasen, Hz. İsa kadar olmasa da Hz. Yahya’nın dünyaya gelişi de sıra dışı bir hadisedir. Nitekim âhir ömründe Hz. Zekeriyâ’ya kısır karısının, ilâhî hüküm uyarınca Yahya adında bir çocuk doğuracağı müjdelenmiştir. Yaşı bir hayli ilerlemiş olan ihtiyar bir adamın yine kendisi gibi çok yaşlı olan karısından çocuk sahibi olması, her zaman görülebilecek bir olay olmadığından, Yahya’nın doğumu da İsa’nın doğumuna benzer. İşte ihtiyar anne ve babadan meydana gelecek olan Yahya “kelime” olarak nitelendirilen İsa’yı tasdik edecektir. Bu “kelime” de melekler tarafından Zekeriyâ’ya müjdelenmiştir.

Hz. İsa’nın “Allah’tan bir kelime” veya “Allah’ın kelimesi” şeklinde nitelendirilmesinin ne anlama geldiği hususunda çok farklı izahlarda bulunulmuştur. Müfessirlerce tercih edilen yoruma göre İsa, Allah’ın “Ol!” (Kün) şeklindeki tekvînî emriyle babasız olarak dünyaya geldiği için, Arap dilindeki yaygın kullanım gereği, mahlûk olan (yaratılmış) şeyin *halk* (yaratma), makdur olan (güç yetirilen) şeyin *kudret* (güç), mercuv olan (ümit edilen) şeyin *recâ* (ümit), müştehâ olan (arzu edilen) şeyin *şehvet* (arzu) diye adlandırılması gibi İsa da ilâhî kelimedenden mükevven (yaratılmış/vücut bulmuş) anlamında “kelime” diye adlandırılmıştır.<sup>54</sup> Nitekim Araplar, bir şeyi kendisinden sadır olduğu zaman o şeyle isimlendirirler. Bu itibarla, Hz. İsa Allah’ın “Kün” (Ol!) sözünden sadır olup varlık kazandığı için “Allah’ın kelimesi” diye isimlendirilmiştir.<sup>55</sup>

Bazı müfessirlere göre ise Hz. İsa, beşikte iken konuşmaya başlaması, ilâhî hakikatleri dile getirmesi, insanları doğruya yönlendirmesi ve onların hidayetlerine

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Beyrut 2004, VIII. 31.

<sup>53</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut 2004, II. 55.

<sup>54</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII. 32.

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Beyrut 1988, VI. 16; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, II. 55.

vesile olması, kendisinden önceki peygamberlere vahyedilen kitaplarda nübüvvet ve risaletinin müjdelenmiş olması sebebiyle “Allah’ın kelimesi” olarak tavsif edilmiş yahut kimi insanların “fazlullah” ve “lütfullah” gibi isimlerle adlandırılması gibi Hz. İsa da “kelimetullah” ve “rûhullah” diye anılmıştır.<sup>56</sup>

Hz. İsa Nisa 4/171. ayette, “Allah’ın Meryem’e ilka ettiği kelimesi” (ve *kelimetühû elkâhâ ilâ meryem ve rûhun minhu*) olarak tavsif edilmiştir. İsa’nın Hıristiyan gelenekte Allah’tan bir cüz/parça olarak telakki edilmesiyle de irtibatlandırılan bu ifade,<sup>57</sup> müfessirler tarafından genellikle Hz. İsa’nın, ilâhî-tekvînî bir emir olan “Ol” (*kün*) buyruğuyla vasıtasız, yani babasız olarak dünyaya gelişiyle izah edilmiştir. Buna benzer bir yoruma göre ise her çocuk ilâhî “Ol!” emriyle meydana geldiği için, Hz. İsa da Allah’tan bir kelime olarak nitelendirilmiştir.<sup>58</sup>

Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210) naklettiği başka bir yoruma göre âdil bir hükümdarın, adaletin tesisine vesile olması hasebiyle “zıllullah” (Allah’ın gölgesi) olarak vasıflandırılması gibi, Hz. İsa da Allah’ın kelamının bütün açıklığıyla ortaya çıkmasına vesile olduğu için “kelimetullah” diye anılmıştır.<sup>59</sup> Bu bağlamda Elmalılı M. Hamdi Yazır, telaffuz olunan anlamlı sesler ve yazıların yanında âleme bakıldığında görme duyusu ile zihinde etki oluşturarak cüz’î ve küllî bir manaya delalet eden birtakım varlıklara da kelime denebileceğini, İsa’nın kelime oluşunu da böyle anlamak gerektiğini belirtmiştir.<sup>60</sup>

Ne var ki İsa’nın Allah’tan bir kelime veya O’nun kelimesi olması Hıristiyan gelenekte “Logos” doktrinine dönüştürülmüş ve bu çerçevede onun özellikle Katolik Hıristiyanlıkta bizzat Allah oğlu Allah olduğuna, dolayısıyla Allah’ın ve Allah kelamının İsa’da ete kemiğe büründüğüne inanılmıştır. Bu inanç Yuhanna İncilinin ilk pasajında şöyle ifade edilmiştir:

<sup>56</sup> Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara 2006, s. 226.

<sup>57</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, VI. 17; Ebü’s-Senâ Şihâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Râhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, Beyrut 2005, 200-210.

<sup>58</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII. 33.

<sup>59</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, VIII. 32.

<sup>60</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1979, II. 1100-1101.

Kelam başlangıçta var idi ve Kelam Allah idi. O, başlangıçta Allah nezdinde idi. Her şey onun ile oldu ve olmuş olanlardan hiçbir şey onsuz olmadı. Hayat onda idi ve hayat insanların nuru idi.<sup>61</sup>

Nisa 4/171. ayetteki *kelimetuh* lafzı, “Allah’ın vaadinin tahakkuku” anlamında da yorumlanmıştır. Hz. İsa’nın “kelime” olarak nitelendirilmesi ise, daha önce de belirtildiği gibi, Allah’ın “Kün” (Ol!) emriyle ilgilidir. Çünkü Hz. İsa’nın vücut bulup dünyaya gelmesi salt bu ilâhî-tekvînî emir sayesinde gerçekleşmiştir.<sup>62</sup> Taberî’ye (ö. 310/923) göre ayette geçen *kelimetuh* lafzı, Allah’ın melekler vasıtasıyla Hz. Meryem’e iletilmesini istediği risaletle ilgili haber, müjde anlamına gelir.<sup>63</sup> Bu noktada, “kelime” lafzının Kur’an’daki diğer kullanımları dikkate alındığında söz konusu tabiri, “Allah’ın vaadi/müjdesi” ve dolayısıyla “bu ilâhî vaadin/müjdenin gerçekleşmesi” şeklinde anlamak mümkündür.<sup>64</sup>

Hz. İsa için kullanılan “kelime” lafzının nekre olarak gelmesi bu “kelime”nin tanınmadık, garip bir kelime olduğunu gösterir. Ve aynı zamanda İsa’nın hüviyetini teşkil eder. Âl-i İmrân 3/45. ayetteki *minhu* (O’ndan/Allah’tan) kaydı da vasitasız bir yaratmayı ifade eder. Dolayısıyla Hz. İsa bilinenin dışında bir yaratma ile yaratılmıştır. Bu da söz konusu “kelime”nin batıl değil “hak bir kelime” olduğunu gösterir. Şurası açıktır ki bu bir “kelime”dir. Fakat “kelime” bundan da ibaret değildir. Çünkü nekreler yaygın fertlere delalet ederler. Şu halde, Allah’ın başka kelimeleri de vardır. Hz. İsa’ya Allah’tan bir kelime denmesi, “kelimelerin hepsi” anlamına gelmez. Burada “tek bir kelime”den bahsedilmektedir. Yani çoğul değil tekildir. “Allah’tan bir kelime”ye “Allah’ın bir kelimesi” denebilir; ancak “Allah” denemez. İsa bir “kelime” olmak üzere Allah’a bağlıdır, bir çocuk ve bir oğul olarak ise Hz. Meryem’e bağlıdır.<sup>65</sup>

Sonuç olarak denebilir ki Hz. İsa Allah’ın kelimesidir; ancak kelam ve kelime, irade ve kudret gibi Allah’ın bir sıfatıdır. Nitekim olağanüstü bir oluşa şahit olduğumuz zaman da “Allah’ın kudreti” deriz. Burada kudret mecazen “Allah’ın kudretinin eseri” anlamına gelir. Aslında yalnızca Hz. İsa değil, kâinattaki bütün varlıklar ve oluşlar Allah’ın birer kelimesidir. Çünkü tüm varlıklar O’nun “Ol!” emriyle meydana

<sup>61</sup> Yuhanna: 1/1-4. Hıristiyan gelenekteki “Logos” doktrini hakkında daha geniş bir değerlendirme için bkz. Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, I. 387-388.

<sup>62</sup> Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzîl*, Beyrut 1977, I. 428.

<sup>63</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut 1999, IV. 373.

<sup>64</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 227.

<sup>65</sup> Yazır, *Hak Dini*, II. 1102.

gelmişlerdir (Yâsîn 36/82). Ancak İsa'nın dünyaya gelmesi ile diğer insanların dünyaya gelmesi farklıdır. Diğer insanlar, Allah'ın iradesi ve yarası gereği başka sebepler, vasıtalar ve kanunların devreye girmesiyle var olurken, Hz. İsa'nın yaratılmasında böyle bir durum söz konusu olmamış, annesi Meryem kocasız bir şekilde hamile kalmış ve İsa'yı dünyaya getirmiştir.<sup>66</sup>

Yeri gelmişken, Hz. İsa'nın Nisa 4/171. ayette "Allah'tan bir ruh" olarak nitelendirilmesinin muhtemel anlamları hakkında da kısa bir izahta bulunmak gerekir. Ruh kelimesi sözlükte, "gece yürüyüşü yapmak, koku duymak, huzurlu ve mutlu olmak" gibi anlamlar içeren *r-v-h* kökünden türetilmiş bir isim olup "güç, kuvvet, koku, rüzgâr, hava, soluk, nefes" gibi manalara gelir. Kur'an'da ise vahiy, Cebrail, nübüvvet, Kur'an, Allah'ın hükmü ve emri gibi manalarda kullanıldığı görülür.<sup>67</sup>

Übey b. Ka'b'a isnat edilen tuhaf bir yoruma göre -ki İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu yorumu İsrâiliyyâtan addetmiştir- Allah Âdemođlu'nun ruhlarını yaratıp onlardan misak almış, ardından bu ruhları Âdem'in sulbüne iade etmiştir. Sadece Hz. İsa'nın ruhunu yanında mahfuz tutmuş ve dünyaya gelişini takdir ettiği zaman Meryem'e göndermiştir. Böylece Hz. İsa Allah'tan bir ruh olmuştur. Bir başka telakkiye göre ruhun burada Allah'a izafe edilmesi, tıpkı Ka'be'nin Hac 22/26. ayette Allah'a izafesi gibi, İsa'ya şeref payesi vermek (teşrif-tafdil) içindir.<sup>68</sup>

Hz. İsa'nın ilâhî bir kelime olmasını, Cebrail'in Hz. Meryem'e üflemesiyle açıklayanlar da olmuştur. Diğer taraftan, İsa örneğinde olduğu gibi, kendisinden çok ilginç şeyler zuhur eden kimselerin ruh diye anıldığı ve Allah'a izafe edildiği de söylenmiştir. Buna göre "Allah'tan bir ruh" tabiri, tıpkı "Bu nimet Allah'tandır" sözündeki gibi, "Bu, Allah'ın yaratmasıdır" anlamına gelir. Bütün bunların dışında Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olması, ilâhî rahmet ve hüccet gibi manalara da hamledilmiştir.<sup>69</sup>

Bütün bu farklı görüş ve yorumlar arasında bir tercih yapmak gerekirse, söz konusu tabirin "İsa, Allah tarafından yaratılan bir candır" şeklinde bir anlam taşıdığına ilişkin görüş daha doğru kabul edilebilir. Gerçi bütün insanlar Allah tarafından yaratılmıştır; bu açıdan bakıldığında Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olarak anılmasının

<sup>66</sup> Komisyon (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2003, II. 147.

<sup>67</sup> Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Beyrut trs., III. 103-109.

<sup>68</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1983, I. 590.

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 17.

özel bir sebebi olmalıdır. Bu sebep muhtemelen, diğer pek çok ayetteki gibi Allah'ın ona çok özel bir değer atfetmesidir (tafdil). Yoksa Hulûliyye'nin iddia ettiği gibi, Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olması, zât-ı ilâhiyyeden bir parça olduğu anlamına gelmez. Kaldı ki Allah Câsiye suresi 45/13. ayette, “Göklerde ve yerde bulunan tüm varlıkları kendisinden bir lütuf olarak hizmetinize amade kıldı” buyurmuş ve mevcut varlıkların tümünü, tıpkı Hz. İsa örneğinde olduğu gibi, kendi zatına izafe etmiştir (*ve-sehhara leküm mâ fi's-semâvâti ve-mâ fi'l-arzi cemâtan minhü*). Buradaki izafet, göklerde ve yerdeki tüm varlıkların Allah'tan bir cüz olduğunu değil, O'nun mutlak kudreti ve izni dâhilinde vücut bulduğunu gösterir.<sup>70</sup>

Bütün bu izahlara rağmen, “Hz. İsa, diğer peygamberler gibi bir beşer, bir kul, bir peygamber ise -başka insanlarda da aynı özellikler bulunduğu için- onun Allah'ın kelimesi ve ruhu olmasının beşer üstü bir yanı manası yoksa bu nitelikler niçin kullanılmıştır?” şeklinde bir soru akla gelebilir. Bu haklı sorunun cevabı şudur: İncillerde Hz. İsa bu nitelikleriyle tanımlanmıştır, ilk zamanlardaki müminler bu sözlerin manasını doğru anlamışlar, beşer olan İsa'nın üstün nitelikleri olarak yorumlamışlardır. Fakat zaman içinde, Hıristiyanlığın yayıldığı ülkelerde hâkim olan putperestliğin, tanrının üç unsurdan oluştuğu inanç ve anlayışını içeren dinlerin, felsefelerin ve mistik yaklaşımların etkisiyle bu niteliklerin manaları değiştirilmiş, ilâhî maksada aykırı yorumlar yapılmıştır. Kur'an bu vasıfları yeniden zikrederek nitelemenin doğru, vahye dayalı ve ilâhî olduğuna, sonraki yorumların ise sahîh mana ve inançtan saptığına işaret etmektedir.<sup>71</sup>

### 2.2.2. Allah'ın Geçmişteki Hükümü Ya Da Ezeli Prensibi

Kelime lafzı bazı ayetlerde Allah'ın geçmişteki hükümü ve/veya ezeldaki prensibi gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlam kimi ayetlerde kâfirlerin hak ettikleri azabı ertelemeye yönelik ilâhî karar ve hükümle ilişkilendirilmiştir. Mesela, Yûnus 10/19. ayette mealen şöyle buyurulmuştur:

İnsanlar [vakti zamanında ihtiyaçlarını ancak birlikte karşılayabildikleri için aynı amaç ve inanç etrafında birleşmiş] bir topluluk hâlinde yaşıyordu. Fakat zaman içerisinde farklı çıkarlar gözetip farklı iddia ve inançları savunmaları sebebiyle aralarında çekişme ve çatışmalar baş gösterdi. Eğer rabbinden geçmişte bir söz

<sup>70</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 229.

<sup>71</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, II. 148.

sadır olmasaydı (*ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike*), insanlar arasındaki farklı inanç ve iddialar daha en başından bitmiş ve haklarındaki hüküm verilip defterleri çoktan dürülmüş olurdu. [Fakat bu dünya imtihan dünyası olduğu için kıyamete kadar kimi insanlar mümin kimileri de kâfir olmaya devam edecektir].

Ayette geçen *ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike* ibaresi, Allah'ın özelde kâfirlerin hak ettikleri cezayı, genelde mümin, kâfir tüm insanlara verilecek nihai karşılığın ahirete ertelemesiyle ilgili takdirine ve/veya hükmüne bir işaret olarak yorumlanabilir. Bunun yanında söz konusu ibare insanların dünyadaki ömür süreleri dolmadıkça helâk edilmeyeceklerine ilişkin bir ilâhî kanuna (takdir) işaret olarak da anlaşılabilir.<sup>72</sup> Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273) de bu ayetin bildik anlamda kaza ve kadere işaret ettiğini söylemiştir.<sup>73</sup> Buna mukabil Fahreddîn er-Râzî ayette geçen “kelime” lafzının neye delalet ettiğinin belli olmadığını ancak bu konuda birkaç muhtemel manadan söz edilebileceğini belirtmiştir.

Birinci muhtemel mana özetle şudur: Her ne kadar kulları kâfir olsa bile Allah teklifi (mükellefiyet) baki kılma hükmünü ertelememiş olsaydı, kâfirliklerinden dolayı kulların derhal hesaba çekilip azap edilmeleri gerekirdi. Ne var ki Allah teklif ya da mükellefiyetin ortadan kalkmasına yol açtığı için böyle bir takdirde bulunmadı. Çünkü bu dünyada teklifin baki kalması hem isabetli hem de maslahata daha uygundur. Bu yüzden Allah azabı (ikâb) ahirete ertelemiştir. İkinci muhtemel mana da şudur: Günahkâr kullarına bir lütuf olarak Allah onları cezalandırmada acele etmemiştir. Üçüncü muhtemel mana ise, Allah'ın rahmetinin gazabını öncelemiş olmasıdır.<sup>74</sup>

Bütün bunların yanında *ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike* ibaresine kısmen daha farklı manalar da takdir edilmiştir. Mesela Muhammed b. Sâib el-Kelbî'ye (ö. 146/763) göre buradaki “kelime”den maksat, Allah'ın bu ümmete kıyamet kopuncaya değin herhangi bir toptan helak hükmü uygulamayacağına işaret eder. Eğer Allah böyle takdir etmeseydi, Hz. Peygamber'in tebliğine muhatap olan ve ona inanmayan insanların bu dünyada azapla veya kıyametin gelip çatmasıyla topyekûn helâk edilmeleri kaçınılmaz olurdu. Bir diğer yoruma göre ayetteki “kelime”den maksat, Allah'ın hiçbir insanı yok yere hesaba çekmeyeceğini, bilakis hesaba çekmenin bir hüccete dayandırılacağını ifade eder. Burada söz konusu olan hüccetten maksat, İsrâ

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 543.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 206.

<sup>74</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVII. 51-52.

17/15. ayetteki “Biz elçi/peygamber göndermedikçe hiç kimseye azap etmeyiz” ifadesinden de anlaşılacağı gibi, peygamberler göndermektir (*irsâlü’r-rusûl*).<sup>75</sup>

Elmalılı M. Hamdi Yazır, Yûnus 10/19. ayetteki *ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike* ibaresiyle ilgili yorumların hemen tamamını şu ifadeleriyle özetlemiştir: “Rabbından sebk eden bir kelime olmasa idi, *-ketebe rabbüküm ‘alâ nefsihi’r’-rahme* [En’âm 6/12], *li-küllü ümmetin ecel* [A’râf 7/34], *le-yecme‘annekiüm ilâ yevmi’l-kıyâme* [Nisa 4/87] buyurulduğu vechile evveleminde rahmeti iltizam ve müstahikk-ı azab olan her ümmete bir ecel takdir edip faslı kat’î yapacak hükm-ü kazasını yevm-i kıyamete te’hir etmiş olmasa idi velhasıl biraz evvel geçen *ve-lev yu‘accilüllâhu li’n-nâsi’ş-şerra* isti’calleri gibi şerri tacil etmez, hemen ta’zib ve ihlak edivermez de likauallahı istemeyen kâfirleri ecellerinin hulûlüne kadar bir müddet tuğyanlarında bırakır ve onlar ise bunu ihmal zannederek kalb körlüğüyle tuğyandan tuğyana atılır, mütemadiyen esbabı-ı ta’ziblerini tezyid ederler.<sup>76</sup>

Müfessirler, [Ey Peygamber!] Biz, vaktiyle Musa’ya da bir vahiyler manzumesi vermiştik. Ama bugün Kur’an hakkında olduğu gibi Musa’ya gönderilen vahiyler de hem imana hem inkâra konu oldu. Eğer rabbinden geçmişte bir söz sadır olmasaydı (*ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike*) senin bu kâfir/müşrik halkının işi çoktan bitirilmişti bile. Bu gerçeğe rağmen onlar hâlâ Kur’an’ın Allah kelamı olup olmadığı konusunda çok derin bir kuşku içindedir.” mealindeki ayette geçen *ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike* ibaresini de benzer şekilde yorumlamışlardır. Buna göre söz konusu ibarenin muhtemel anlamları şöyle sıralanabilir:

- (1) Eğer Allah geçmişte/ezelde bu ümmetin azabını kıyamet gününe ertelemeyi takdir buyurmasaydı, kâfirler bu büyük inkârcılık suçlarından dolayı dünyada

<sup>75</sup> Kurtubî, *el-Câmi‘*, VIII. 206.

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini*, IV. 2694-2695.

büsbütün helâk edilirdi. Ancak Allah ezeldaki erteleme hükmü uyarınca onların helakini bu dünyada gerçekleştirmedi.

(2) Eğer Allah'ın sahih din ve inancın ne olduğu hususunda ihtilafa düşenler arasında kıyamet günü hükmedeceğine dair ezeli takdiri (hükmü) bulunmasaydı, bu dünyada kimin haklı (muhiq) kimin haksız (mubtil) olduğunu temyiz etmek mutlak vacip olurdu.

(3) Eğer Allah'ın rahmeti gazabını öncelemeseydi, dolayısıyla O'nun lütfkârlığı kâhîr oluşuna baskın çıkmasaydı, kâfirlerin işi derhal bitirilirdi.<sup>77</sup>

Sonuç olarak denebilir ki Allah'ın geçmişteki sözü/hükmü daha ziyade azabın ertelenmesiyle ilgilidir. Nitekim bu husus, Tâ-hâ 20/129. ayetteki *ve-levlâ kelimetün sebekat min rabbike le-kâne lizâmen ve ecelün müsemâmâ* ibaresinden de açıkça anlaşılmaktadır. Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin (ö. 468/1076) izahına göre Allah bu ayette şunu söylemektedir: “Eğer Allah'tan bu kâfirlere yönelik azabı kıyamet gününe erteleme hususunda bir söz/hüküm sadır olmasaydı, azap derhal başlarına biniverirdi.”

Buna göre ayette geçen *ecelün müsemâmâ* (belirli bir süre) tabiri azabın tehir edildiği kıyamet gününe işaret etmektedir.<sup>78</sup> Aynı şekilde, Şûrâ 42/14. ayette geçen *ve-levlâ kelimetün sebât min rabbike ilâ ecelin müsemâmâ le-kudiye beynehüm* ibaresi de kâfirlerin hak ettikleri azabın kıyamet gününe ertelendiği hususunda Allah'ın geçmişteki hükmüne/prensibine işaret etmektedir. Eğer Allah ezelde böyle bir takdirde bulunmasaydı, *le-kudiye beynehüm* ibaresinden de anlaşılacağı gibi, kâfirlerin işi bu dünyada bitirilmiş olurdu.<sup>79</sup>

Allah'ın azabı erteleme hükmü/prensibi bazı ayetler de “kitâb” kelimesiyle ifade edilmiştir. Mesela, “Bir peygamberin [ilahî mesajları tebliğ mücadelesi verdiği] muhitte güçlenip kâfirler karşısında ezici bir üstünlük sağlamadıkça savaş esirleri alma ve onları fidye karşılığı serbest bırakma lüksü yoktur! Ey Müminler! Siz, fidye ve ganimet gibi gelip geçici dünya menfaatlerine tamah ediyorsunuz. Oysa Allah, ahiretteki kalıcı nimetlere sahip olmanızı diliyor. Unutmayın ki Allah üstün kudret sahibidir; her buyruğu ve her fiili mutlak isabetlidir!” mealindeki Enfâl 8/67. ayetin hemen ardından Allah Hz. Peygamber'e ve müminlere şöyle hitap etmiştir:

<sup>77</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII. 55.

<sup>78</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, III. 226.

<sup>79</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 8.



Eğer Allah'tan geçmişte bir hüküm sadır olmasaydı (*levlâ kitâbüin minellâhi sebeka*) [Bedir'de] esirleri serbest bırakma karşılığında almış olduğunuz fidye sebebiyle sizi müthiş bir azap çarpardı.

Azabın ertelenme süresi bazı ayetlerde *eceliin müsemmâ* (belirlenmiş süre) diye belirtilmiştir. Mesela Ankebût 29/53. ayette Hz. Peygamber'e şöyle hitap edilmiştir: "[Ey Peygamber!] Müşrikler, 'Bizi tehdit edip durduğun şu azap bir an önce gelsin de görelim!' diyerek sana meydan okuyorlar. Eğer Allah'ın belirlediği bir süre olmasaydı (*ve-levlâ eceliin müsemmâ*) azap onların tepesine çoktan binmişti bile! Ama [gerçekte imana gelme fırsatı olarak tanınan o süre dolduğunda] azap hiç beklemedikleri bir anda onları apansız şekilde çarpacaktır!

İbn Abbas bu ayetteki *ve-levlâ eceliin müsemmâ* ibaresini Allah'ın Hz. Peygamber'e, "Senin halkını dünyada cezalandırıp ortadan kaldırmayacağım, bilakis onların azabını ölüm sonrasında (ahiret) erteleyeceğim" şeklinde söz vermesi olarak izah etmiştir.<sup>80</sup>

Bu bağlamda azabı ertelemeye ilişkin ilâhî hüküm ya da prensibi Allah'ın tarih ve toplum yasasını ifade eden sünnetullah kavramıyla ilişkilendirmek mümkündür. Şöyle ki Kur'an'ın beyanına göre tarihte başıboş bırakılmamış olan insanın<sup>81</sup> her davranışı bir değişime gebedir. İnsan iradi eylemleri ile bunların sebep olacağı değişim arasındaki determinasyon ise Allah'ın belirlediği tarih yasalarına (sünnetullah) bağlıdır. Buna göre Allah sadece tarihi dışarıdan izleyen bir hakem değil, aynı zamanda tarih içinde bir taraf yahut bir müdahil durumundadır. Allah tarih içerisinde nasıl davranacağını ezelde belirlemiş ve "sünnetullah" diye isimlendirdiği bu davranış tarzını değiştirmeyeceğine dair kendisine ve insanoğluna söz vermiştir. Mesela Mekkeli müşriklerin inkârcılık, kibir ve küstahlıkta ısrar edişlerinin doğuracağı sonuca atfen Fâtır 35/43-44. ayetlerde şöyle denilmiştir:

[Ey Peygamber!] Belli ki bunlar, öncekilere uygulanan yasanın kendilerine de uygulanmasını bekliyorlar. Allah'ın yasasında herhangi bir değişme (tebdil) bulamazsın. Allah'ın yasasında herhangi bir başkalaşmaya (tahvil) tanık olamazsın. Bunlar şu topraklarda dolaşıp da kendilerinden önce gelip geçen toplumların akibetinin nasıl olduğuna ibret nazarıyla bakmazlar mı?! Kaldı ki o toplumlar bunlardan daha güçlüydüler!

<sup>80</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut 1995, III. 471-472.

<sup>81</sup> Kıyâme, 75/36.

Bu ve benzeri örneklerin delaletine göre Allah'ın tarih içindeki davranış tarzı bellidir. Dahası Allah hangi durumlarda nasıl davranacağını ezelde belirlemiştir. Yine Allah tarihin kendilerine ayrıcalık tanınmasını bekleyenlere yönelik olarak “kelimetullah”ta da bir değişme olmayacağını bildirmiştir.<sup>82</sup> Aynı olgu Kur'an'da “kavl” (azap ve helak hükmü) kelimesiyle de ifade edilmiştir.<sup>83</sup> Bütün bunlar çerçevesinde denebilir ki tarihin başlangıcından beri Allah değişmez bir tavır sergilemektedir ve bu tavır ileride de değişmeyecektir.<sup>84</sup>

Bütün bu izahların ardından “Allah azabı niçin erteliyor?” şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya Allah'ın hâlim ismi çerçevesinde cevap verilebilir. Zira hâlim “sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağırbaşlı olmak” manasındaki *hilm* masdarından türetilmiş bir isim-sıfat olup, “sabırlı ve toleranslı olan, acele ve kızgınlıkla muamele etmeyen” gibi anlamlar içerir. Kelimenin kök anlamları arasında önemli görülen “kudreti yettiği halde cezalandırmama” ve “tamamen affetmeyip erteleme” noktalarını özellikle vurgulayan âlimler *halîm* isminin şu manaları üzerinde de durmuşlardır: Allah bu ismin tecellisi olarak tövbeleri kabul eder ve günahların bir kısmını bağışlayabilir. Allah'a karşı nasıl hürmet gösterileceğini bilmeyenlerin kaba davranışları ve asilerin azgınlıkları O'nu öfkelenirip harekete geçirmez ve aceleye sevk etmez. *Halîm* isminin bu tecellisi Allah'ın toplumsal hayatı yönetmede ve toplumların varlıklarını sürdürmedeki nizamını da açıklar mahiyettedir. Buna göre Allah zalimi hemen cezalandırmaz, mazlumun duasını kabul etmekte de acelecilik göstermez. Sosyal hayatta hâkim olan bu ilâhî nizam irade hürriyetinin ve sorumluluğun temelini oluşturur. Kur'an'da, işledikleri zulüm ve kötülükler yüzünden insanlar hemen ilâhî cezaya çarptırılmış olsaydı yeryüzünde hiçbir canlının kalmayacağı, yani sosyal düzenle birlikte ekolojik ve fizik düzenin de bozulacağı ifade edilmekte ve bu tür davranışların cezalarının belli bir süreye kadar ertelendiği haber verilmektedir (Nahl 16/61; Fâtır 35/45). Şüphe yok ki bu ilâhî bildirimler, insanoğlunun irade hürriyetini ve insanlık şerefini korumak sorumluluğunun bilincine varmasını sağlamak, fert ve toplumun gelişmesini temin etmek amacına yöneliktir. Ancak Kur'an'ın ısrarla üzerinde durduğu gibi hak ve adalet eninde sonunda gerçekleşecektir. Adaletin gerçekleşmesi sosyal düzenin kanunlarına bağlı olarak dünyada olabileceği gibi dinî açıdan aradaki sınırın fazla önem taşımadığı ahiret

<sup>82</sup> En'am, 6/115; Yûnus, 10/64.

<sup>83</sup> İsrâ, 17/16; Neml, 27/85; Kasas, 28/63.

<sup>84</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 132-133.

hayatına da ertelenebilir.<sup>85</sup> Nitekim Allah Ra'd 13/40. ayette Hz. Peygamber'e şöyle hitap etmektedir:

O müşrikleri/kâfirleri uyardığımız azabın bir kısmını bu dünyada sana gösterme fırsatı tanırız yahut başlarına gelen azabı görmek nasip olmadan seni kendi katımıza alırız. Şimdi sana düşen görev Kur'an'ı tebliğ etmektir. Onların hesabını görmek ise bize aittir.

### 2.2.3. Allah'ın Vaadi

Kelime lafzı bazı ayetlerde “Allah'ın peygamberlere ve/veya mü'minlere yardım ve zafer sözü” anlamında kullanılmıştır. Mesela, Sâffât 37/171-173. ayetlerde Allah şöyle buyurmuştur: “Yeminle söylüyorum, bugüne değin risaletle görevlendirilen kullarımızla ilgili olarak geçmişte bizden sadır olan söz/hüküm şudur: Sizlere mutlaka yardım edilecektir. Zafere de mutlaka bizden yana olanlar [müminler] ulaşacaktır.”

Surenin 171. ayetinde geçen *sebekat kelimetünâ* ibaresinde kastedilen anlam, sonraki iki ayette açıkça ilâhî yardım ve muzafferiyet olarak açıklanmıştır. Bir yoruma göre *sebekat kelimetünâ* ibaresindeki “kelime”den (söz) maksat, Allah'ın, “Allah [ezelde], ‘Ben ve elçilerim elbette galip geleceğiz’” (Mücâdile, 58/21) mealindeki sözüdür.<sup>86</sup> Kelime lafzı çoğul olarak, “[Ey Peygamber!] Kuşkusuz senden önce de nice peygamberler yalancılıkla suçlandı. Ama onlar yalancılıkla suçlanmalarına ve onca eziyete uğratılmalarına sabırla göğüs gerdiler. Derken, yardımımız onların imdadına yetişti. Allah'ın peygamberlere, zorluklara göğüs geren müminlere yönelik kelimelerini (yardım sözünün yerini bulmasını) hiçbir güç değiştiremez!” mealindeki En'âm 6/34. ayette de aynı manada kullanılmıştır. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144) bu ayetteki *kelimâtillâh* ibaresini Sâffât 37/171-173. ayetlerle açıklamıştır.<sup>87</sup> Fahreddîn er-Râzî ise aynı ibarenin tefsirinde Sâffât 37/171-173. ayetlerin yanı sıra Mücâdile 68/21. ayetteki “Allah [ezelde], ‘Ben ve elçilerim elbette galip geleceğiz’” ifadesine atıfta bulunmuş, ayrıca bahis konusu ayetteki (En'âm 6/34) geçen *ve-lâ mübeddilâ li-kelimâtillâh* ibaresinin, “Kulların fiilleri Allah tarafından yaratılır” şeklindeki Eş'ârî anlayışına delil teşkil ettiğini ileri sürmüştür.<sup>88</sup>

<sup>85</sup> Bekir Topaloğlu, “Halîm”, *DİA*, İstanbul 1997, XV. 334-335.

<sup>86</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI. 150; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 91.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 15.

<sup>88</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XII. 170.

Ne var ki bize göre söz konusu ibareden böyle bir istidlalde bulunmak isabetsizdir. Bu ayetteki *kelimâtillâh* ibaresinde kastedilen anlam, Taberî'nin de açıkça belirttiği gibi, Allah'ın kâfirler karşısında elçisine yardım edeceği ve onu muzaffer kılacağı hususunda söz vermesi ve/veya Hz. Peygamber'e bu sözü/vaadi içeren vahiyler göndermiş olmasıdır.<sup>89</sup> Diğer bir ifadeyle, ayetin “Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur” mealindeki kısmında geçen “kelimeler”den maksat, inkârcıların menfi ve haksız tutumlarına rağmen görevlerini sabır ve metanetle yerine getirmeye çalışan peygamberlere, sonunda Allah'ın zafer vereceği yönündeki vaadidir. Ayette bunun değişmeyen bir ilâhî kanun olduğuna işaret edilmiştir.<sup>90</sup>

Bununla birlikte Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) *kelimâtillâh* ibaresine dair dört muhtemel anlamdan söz etmiş ve bunları şöyle sıralamıştır: (1) Allah'ın hüccetini geçersiz kılacak, O'nun burhanını bertaraf edecek hiçbir güç yoktur; (2) Allah'ın kendi dostlarına (mü'minler) yardım edip destek olacağı, düşmanlarını da mutlaka helak edeceği hususundaki emrini/hükmünü geçersiz kılacak hiçbir güç yoktur; (3) Allah'ın geçmişte kendilerine yardım edilenler ile helak edilenler hakkında anlattıklarını tekzip etme imkânı yoktur; (4) Peygamberlerin Allah'tan alıp insanlara tebliğ ettikleri gerçekler ile yalancılara (kâfirler) uydurdukları fikir ve düşünceler birbirine benzemez.<sup>91</sup>

Kelime lafzı diğer bazı ayetlerde ise Allah'ın İsrailoğulları'na verdiği söz ve bu ilâhî sözün yerini bulması manasında kullanılmıştır. Mesela, A'râf 7/137. ayette mealen şöyle buyurulmuştur: “Firavun'un zulmü altında ezilip horlanan İsrailoğulları'nı bereketli kıldığımız ülkenin doğu ve batı taraflarına vâris yaptık. İşte böylece Rabbinin İsrailoğulları'na vermiş olduğu o güzel söz, zor zamanda gösterdikleri sabra karşılık bir mükâfat olarak gerçekleşmiş oldu. Öte yandan, Firavun ve adamlarına ait sarayları, binaları, bağları ve bahçeleri harap ettik.”

Taberî, Kurtubî, İbn Kesîr ve daha birçok müfessir, “İşte böylece rabbinin İsrailoğulları'na vermiş olduğu o güzel söz yerini bulmuş oldu” (*ve-temmet kelimetü rabbike'l-hüsnâ âlâ benî isrâîl*) ifadesini, “Ancak biz o ülkede ezilen İsrailoğulları'na sahip çıkmayı, onları kölelikten kurtarıp özgür ve öncü bir toplum yapmayı ve

<sup>89</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 182.

<sup>90</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, II. 317.

<sup>91</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, Beyrut 2007, III. 108.

[Firavun'un sahip olduğu güç ve iktidara] vâris kılmayı istiyorduk.” mealindeki Kasas 28/5. ayetle tefsir etmiştir.<sup>92</sup>

Şu halde Allah A'râf 7/137. ayette, İsrâiloğulları'nı Hz. Musa vasıtasıyla Firavun'un zulmünden kurtardıktan sonra onları “bereketli kılınan ülkenin doğu ve batı taraflarına varis kıldığını bildirmekte ve bu durum İsrailoğulları'na verilen güzel sözün - ki bu söze Kasas 28/5. ayette işaret edilmiştir- yerini bulması olarak ifade edilmektedir.

Allah'ın İsrâiloğulları'nı varis kıldığı bereketli toprakların neresi olduğu konusunda müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir yoruma göre söz konusu topraklardan maksat, Şam diyarıdır (Filistin-Suriye). İkinci bir yoruma göre bereketli toprakların doğu tarafı Filistin-Suriye, batı tarafı ise Mısır'dır. Diğer bir yoruma göre bu topraklar, İsrail soyundan gelen Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın hâkim olduğu ülkelerdir.<sup>93</sup> Ancak İsrailoğulları'nın varis kılındığı bereketli toprakların sadece Filistin'e işaret etmesi daha güçlü bir ihtimal gibi gözükmektedir. Çünkü İsrâiloğulları'nın hâkimiyetine verilen yer, Mâide 5/21. ayette “kutsal” olarak nitelendirilmekte; İsrâ suresinin başında da Mescid-i Aksâ'dân bahsedilirken, çevresinin mübarek (bereketli/verimli) kılındığından söz edilmektedir.<sup>94</sup>

#### 2.2.4. İlâhî Kelâm

Bazı ayetlerde “kelime” lafzı genel anlamda “Allah'ın kelâmı” manasında kullanılmıştır. Mesela En'âm 6/115. ayette mealen şöyle buyurulmuştur: “Rabbinin sözü/buyruğu hem doğruluk hem de yerli yerindelik bakımından mükemmeldir (*ve-temmet kelimetü rabbike sıdkan ve adlen*). O'nun sözünü değiştirebilecek kimse yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi bilir.”

Bu ayette geçen *kelimetü rabbik* terkipteki “kelime” lafzı kıraat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736) ve Nâfi' (ö. 169/785) tarafından “kelimât” şeklinde çoğul okunmuştur. Buna karşılık Âsım (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773), Kisâf (ö. 189/805) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) tekil kalıbında “kelime” diye okumuşlardır. Kelime tekil okunmakla birlikte

<sup>92</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI. 44; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 173; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, II. 242.

<sup>93</sup> Bkz. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut 2001, II. 446; Ebü'l-Ferec Abdurrâhmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut 1987, III. 253; Muhammed Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., II. 241.

<sup>94</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, II. 455; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, II. 81.

manası çoğuldur. Çünkü Araplar “kelime” lafzını çoğul anlamda kullanırlar.<sup>95</sup>

Kelime lafzı bu ayette genel manada Allah’ın kelâmına işaret etmekle birlikte bazı müfessirler daha özel mana takdirlerinde bulunmuşlardır. Tâbiî müfessir Katâde’ye göre bu ayette geçen “kelime”den maksat Kur’an’dır. İkinci bir yoruma göre Allah’ın kullarına yönelik vaad ve vaîdî, sevap ve ikabıdır.<sup>96</sup> Mâverdî’nin naklettiği diğer bazı yorumlara göre ise “kelime”den maksat, Allah’ın emirleri ve hükümleri veya O’nun hüccetleri ve delilleridir.<sup>97</sup>

Ayette Allah’ın sözüne/kelamına mükemmellik, doğruluk ve gerçeklik, adillik ya da yerli yerindelik ve değiştirilemezlik olmak üzere dört temel nitelik atfedilmiştir. Fahreddîn er-Râzî’nin yorumuna göre Allah’ın kelâmının tam ve mükemmel olması şu manalara gelir: (1) İlâhî kelam ya da Kur’an Hz. Peygamber’in gerçek bir peygamber oluşunu tam anlamıyla gösteren bir mucizedir; (2) İlâhî kelam, mükelleflerin kıyamete kadar ihtiyaç duyacakları bütün bilgi ve davranış pratikleri hakkında yeterli açıklamayı içerir; (3) Allah’ın hükmü ezelde hâsıl olmuştur, sonradan yeni bir hüküm ortaya çıkmaz. Hükmün ezeli oluşu tam ve mükemmel oluş keyfiyetini ifade eder.

Allah’ın kelamı doğru ve gerçektir. Bunun delili, yalanın eksiklikle eşdeğer olması ve Allah’a eksiklik atfetmenin imkân dâhilinde bulunmamasıdır. Allah’ın kelâmının gerçek ve adaletli oluşuna gelince, bunun iki anlam boyutu vardır. İlki şudur: Kur’an’daki ifadeler yâ ihbârî (haber bildiren) ya da inşâî (yükümlülük bildiren) türdendir. Eğer ilâhî kelam ihbârî ise sıdk (gerçeklik) bakımından, inşâî ise adalet bakımından eksiksiz ve mükemmeldir. Sıdk ve adalet vasfının ikinci anlam boyutuna gelince, Allah’ın vaad-vaîd, sevap-ikâb gibi hususlarda haber verdiği her şey mutlak gerçektir; çünkü bütün bu ilâhî bildirimler mutlaka gerçekleşecektir. İlâhî kelamda haber verilen şeylerin gerçekleşme keyfiyeti ise adaletlidir. Çünkü Allah haksız (zulüm) fiillerde bulunmaktan münezzehtir.<sup>98</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır da muhtemelen Fahreddîn er-Râzî’den mülhem olarak bu dört nitelik hakkında şunları söylemiştir: “Ve senin rabbinin kelâmı sıdkça da tam, adaletçe de tam son derece tamdır. Yani Kur’an ihbârî inşâî iki ciheti câmi‘ bir kelimullahtır ki birinde matlup olan sıdk, birinde matlup olan da adalettir. Kur’an

<sup>95</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, III. 111.

<sup>96</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, III. 111.

<sup>97</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, II. 160.

<sup>98</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIII. 131-132.

haberleri ve mevâidi cihetiyle tamamen sıdktır, ayn-i hakikattir; yalandan, şüpheden müberradır. Teşrîât ve ahkâmı cihetiyle de tamamen adalettir, ayn-i hakkaniyettir, zulümden, i'vicacdan münezzehtir.”<sup>99</sup>

### 2.2.5. Allah’ın Sınırsız İlmî ve Hikmetleri

Kur’an’da Allah’ın kelimelerinin sonsuz ve sınırsız olduğu bildirilir. Bu konuyla ilgili olarak Kehf 18/109. ayette, “[Ey Peygamber!] De ki: Rabbimin kelimelerini yazmak için bütün denizler mürekkep olsa ve bir o kadar daha deniz ilave etsek, bütün bu denizler tükenir ama rabbinin sözleri yine de bitmezdi.” buyurulmuş, benzer şekilde Lokman 31/27. ayette de mealen şöyle denilmiştir: “Eğer Allah’ın kelamını/sözlerini yazmak üzere yeryüzündeki tüm ağaçlar kalem, denizler de mürekkep olsaydı ve mevcut denizlere sayısız deniz daha eklenseydi, sonunda bütün bunlar tükenir ama O’nun sözleri yine tükenmezdi. Şüphesiz Allah üstün kudret sahibidir; her sözü ve her fiili mutlak isabetlidir!”

İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, Yahudilere, “Size pek az bir bilgi verilmiştir.” mealindeki ayeti (İsrâ 17/85) okumuş, bunun üzerine onlar da şöyle karşılık vermiştir: “Bize Tevrat verilmişken bu nasıl olabilir? Zira kendilerine Tevrat verilmiş olanlara pek büyük bir hayır verilmiş demektir. Bu söz üzerine Kehf 18/109. ayet nazil olmuştur.<sup>100</sup>

Bu ayette geçen Allah’ın kelimelerinden maksat, O’nun ilim ve hikmetidir. Yüce Allah’ın ilim ve hikmeti sonsuz ve sınırsızdır. Denizler ise onca genişliğine/büyüklüğüne rağmen sonlu ve sınırlıdır. Şu halde Allah’ın ilmini ve hikmetini yazmak için denizlerin tamamı mürekkep olarak kullanılsa ve buna bir o kadar da ilave yapılırsa yine de Allah’ın ilmini yazmaya kâfi gelmez.<sup>101</sup> Buna göre gerek Kehf 18/109 gerekse Lokmân 31/27. ayette geçen “Allah’ın kelimeleri”nden maksat, O’nun sınırsız ilmi ve hikmetidir, denebilir. Nitekim Beğâvî (ö. 516/1122) de Kehf 18/109. ayetin tefsirinde bu manayı tercih etmiş;<sup>102</sup> Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)

<sup>99</sup> Yazır, *Hak Dini*, III. 2034-2035.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, III. 451; Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, V. 606-61. Bu rivayet kısmen farklı bir şekilde Kehf suresi 18/109. ayetin sebab-i nüzulü olarak da nakledilmiştir. Bkz. Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, IV. 162; Beğâvî, *Me’âlimü't-Tenzîl*, III. 186; Kurtubî, *el-Câmi*, XI. 46.

<sup>101</sup> Komisyon, *Kur’an Yolu*, III. 585.

<sup>102</sup> Beğâvî, *Me’âlimü't-Tenzîl*, III. 187.

ise “kelimât”ı Allah’ın ilmi manasına hamletmiştir.<sup>103</sup>

Kurtubî’nin İbn Abbas’tan naklettiği bir yoruma göre Kehf 18/109. ayette geçen “kelimât”tan maksat, Allah’ın öğütleridir. Bununla birlikte söz konusu lafzın, Allah’ın sonsuz, sınırsız kâdîm kelâmına işaret ettiği de ileri sürülmüştür. Gerçi Allah’ın kâdîm kelâmı tektir; ancak bu kelâmın tek tek kelimeler ihtiva ettiğinden ötürü çoğul olarak ifade edilmesi mümkündür. Dolayısıyla O’nun tek olan kelâmını anlamak için, şanını yüceltmek kastıyla çoğul kipiyle ifade edildiği söylenebilir.<sup>104</sup>

Ebû Ca’fer en-Nehhâs’a (ö. 338/950) göre Lokmân 31/27. ayette geçen “kelimât”tan maksat, ilim ve eşyanın hakikatidir.<sup>105</sup> Tabersî’nin (ö. 548/1153) Mu’tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî’den (ö. 322/934) naklettiği bir yoruma göre ise Kehf 18/109. ayette geçen “kelimât”tan maksat, Allah’ın ehl-i sevaba vaadi, ikâb ehline de vaâdidir.<sup>106</sup>

<sup>103</sup> Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, Beyrut 2002, II. 605.

<sup>104</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XI. 46-47.

<sup>105</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XIV. 52.

<sup>106</sup> Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut 1997, VI. 312.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KADER KAVRAMI

#### 3.1. Kader Kavramının Etimolojik ve Semantik Çerçevesi

Kader kelimesi *k-d-r* kökünden türetilmiş olup sözlükte fiil olarak, “gücü yetmek, planlamak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek, rızkını daraltmak” gibi manalara gelir. İsim olarak ise “ölçü, miktar, limit ” gibi anlamlar içerir.<sup>107</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin verdiği bilgiye göre “kader” ile “kadr” kelimeleri aynı anlamdadır. Bununla birlikte, kelimenin sükûnlu şekli (kadr) mastar, fethalı şekli (kader) ise isimdir.<sup>108</sup> İbn Âşûr, kader kelimesinin bir şeyin ölçütü (mikyas) manasına geldiğini ve aynı zamanda mecazi olarak bir işin künhünü bilmek manasında kullanıldığını da belirtir.<sup>109</sup>

Fiil formunda daha çok “gücü yetmek, bir ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek” gibi manalarda kullanılan kader kelimesi, “bir şeyin kendisi için belirlenmiş yer ve zamanı” (*vaktü's-şey'i'l-mukadderu lehu ve'l-mekânu'l-mukadderu leh*) manası da taşır.<sup>110</sup> Fahreddîn er-Râzî, “Kuşkusuz biz her şeyi belli bir ölçüye (*bi-kaderin*) göre yarattık” mealindeki Kamer 54/49. ayetin tefsirinde kader kelimesini özetle şöyle izah etmiştir:

“Kader” ne manaya gelir? Bu konuda birkaç manadan söz edebiliriz. Bunlardan biri, “O'nun katında her şey belli bir ölçüye/miktara bağlıdır.” [Ra'd 13/8] mealindeki ayette de ifade edildiği gibi, “kader”in miktar/ölçü/limit anlamına gelmesidir. Buna göre her şey hem zâtı hem sıfatları açısından belli bir ölçüye sahiptir. Belli bir limit ve ölçü dâhilinde bulunmanın zâtîyetle ilgili olmasına gelince, bütün cisimlerin bir ölçü ve limite sahip olduğu açıkça görülür. Bu özellik, cisimlere ait olan ve duyularla algılanan beyazlık-siyahlık gibi vasıflar için de geçerlidir... Kader kelimesi takdir etme, ölçme anlamına da gelir. Nitekim “fe-kadernâ fe-ni'me'l-kâdirûn” [Mürselât 77/23] ayetinde kader kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu ayete göre denebilir ki Allah, bir okçunun oku gelişigüzel bir şekilde fırlatıp önceden belirlemediği bir hedefe isabet ettirmesi

<sup>107</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, VII. 262-264.

<sup>108</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXII. 28.

<sup>109</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus trs., VII. 362.

<sup>110</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 330; Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 245.

gibi, hiçbir şeyi ölçüp biçmeden gelişigüzel şekilde yaratmaz. Aksine Allah ölçüp biçtiği şekilde yaratır... Kader kelimesi, kaza kelimesiyle birlikte de kullanılır ve bu çerçevede mesela, “Allah’ın kazası ve kaderiyle...” denir. Kaza Allah’ın ilminde olan şey, kader ise iradesinde bulunan şeydir.<sup>111</sup>

Kader kelimesinin kaza ile birlikte kullanılması, teknik bir anlam ve kullanımı ifade eder. Bu da kaderin klasik akaid-kelam terminolojisindeki tanımına tekabül eder. Zira akaid ve kelam literatüründe kader, “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” diye tarif edilir. Sözlükte, “hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek” gibi anlamlar taşıyan kaza ise kader kavramıyla çok yakından ilintili olarak, “Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirilmesi” şeklinde tanımlanır. Ancak Seyyid Şerif el-Cürçânî’nin (ö. 816/1413) farklı bir tanımına göre kader, imkân dâhilinde olan şeylerin kazaya uygun olarak varlık sahasına çıkmasıdır. Buna göre kaza ezelle, kader devam eden süreçle (lâ yezâl) ilgilidir. Kaza ve kader arasındaki fark şudur: Kaza, bütün mevcudatın toplu halde levh-i mahfuzda bulunması, kader ise meydana gelme şartları oluşuktan sonra bütün bu mevcudatın tikel olarak varlık düzlemine çıkmasıdır.<sup>112</sup>

Kader “bir şeyin mahiyet ve niteliklerinin yanı sıra var oluş zamanı ve mekânını belirlemek” anlamındaki “takdir”le de eş anlamlı olup bu iki kelime bazen birbirinin yerine kullanılır.<sup>113</sup> Râğıb el-İsfahânî Allah’ın varlıklara ilişkin takdirinin iki anlama geldiğini belirtir. Bunlardan biri yarattığı nesnelere güç vermek, diğeri de ilâhî hikmetin gerektirdiği tarzda mahlûkatı nihai özellik ve şekillerine kavuşturmadır. Allah gök âleminde olduğu gibi, bazı nesnelere ilk merhalede yaratıp son şeklini vermiştir. Bazılarının da başlangıçta temel maddesini fiilen yaratmış, gelişmesini ise belli ölçüler çerçevesinde zamana bırakmıştır. Mesela, hurma çekirdeği ve insan menisi gibi ki zaman içerisinde bunların birinden hurma ağacı, diğlerinden insan meydana gelir. Tabiatıyla, hurma çekirdeği ile insan menisinin anılan iki şeyden başka şeylerin oluşumuna kaynak teşkil etmesi mümkün değildir.<sup>114</sup>

Bu izahtan hareketle denebilir ki ilâhî fiiller iki şekilde tecelli eder. Birincisi Allah’ın tek icatla yarattığı nesnelere ilgili olup bunlarda artma veya eksilme yoluyla kemiyet değişikliği olmaz. Bu tür nesnelere ancak O’nun iradesi dâhilinde değişir veya

<sup>111</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtilu’l-Ğayb*, XXIX. 65.

<sup>112</sup> Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Beyrut 1995, s. 174.

<sup>113</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 58.

<sup>114</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 596.

yok olur. İlâhî fiillerin ikinci tecelli şekli ise Allah'ın, var oluş prensiplerini bi'l-fiil, kendilerinden türeyecek nesnelere de bi'l-kuvve kıldığı şeylerle ilgilidir. Hurma çekirdeğinden elma veya zeytin değil, hurmanın oluşması buna misal verilebilir.<sup>115</sup>

Takdirin insana nisbetle kullanımına gelince, âlimler bunun iki şekilde olduğunu belirtmişlerdir. Birincisi, akıl uyarınca insanın bir konuda tefekkür etmesidir. Bu anlamda takdir övgüye değerlidir. İkincisi ise insanın arzu ve istekleri uyarınca düşünmesidir. Bu tür düşünme (tefekkür) ise mezmumdur.<sup>116</sup>

Kader ile anlam ortaklığına sahip olan veya daha doğru bir ifadeyle kaderle anlamdaş bulunan bir diğer kelime de kudrettir. Sözlükte, “gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak” gibi manalar taşıyan kudret kelimesi Allah'a nisbet edildiğinde, “dilediği şeyi eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” anlamına gelir. Râğıb el-İsfahânî, kudretin Allah'a nisbet edilmesi hâlinde bütün çeşitleriyle aczin O'ndan nefyedilmesi, kula izafe edildiğinde ise belli hususlarda gücü yetme, diğerlerinde aciz olma manası taşıdığını belirtmiştir.<sup>117</sup>

Kudret kavramı Kur'an'ın 103 ayetinde Allah'a nisbet edilmiştir. Bunların yetmişten fazlası isim, diğerleri de fiil şeklindedir ve genellikle “güç yetirmek, ölçülü ve planlı bir şekilde yaratıp düzenlemek” gibi manalara gelir. Kur'an'da geçen kuvvet, vüs' (vüs'at) ve tâkat gibi kelimeler de semantik açıdan kader ve kudret kavramlarıyla ilintilidir. Öte yandan Kur'an'da Allah'ın isim ve sıfatları arasında zikredilen *kâdir*, *kadîr* ve *muktedir* kelimeleri de kaderle kökteştir. Bir telakkiye göre naslarda Allah'a nisbet edilen sıfat kalıbındaki *kâdir*, *kadîr* ve *muktedir* isimleri *kâdir*den başlamak üzere daha zengin manalı bir ilâhî kudreti ifade eder. Âlimler *kâdir* ismine genellikle “aciz olmayan, aklen imkân dâhilinde bulunup muhal statüsüne girmeyen her şeye kayıtsız şartsız gücü yeten” şeklinde anlam vermiş ve irade sıfatıyla ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca *kadîr* isminin *kâdire* göre daha vurgulu bir manaya sahip olduğu kabul edilmiştir. Nitekim *kâdir* isminin geçtiği ayetlerde ilâhî kudret ayet indirmek, azap göndermek, ölüleri diriltmek, tabiatın ve sosyal hayatın işleyişini ilgilendiren kanunları yürütmek gibi alanlara yönelikken *kadîr* ismi, geçtiği kırk beş ayetin otuz beşinde birçok konuyu içerdikten sonra “her şeye muktedir olan” manasıyla çok zengin bir muhtevaya sahiptir. Bunun içindir ki Kur'an'da *kâdir* insanlara da izafe edildiği

<sup>115</sup> Bekir Topaloğlu, “Kudret”, *DİA*, Ankara 2002, XVI. 316.

<sup>116</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 330; Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî't-Temyîz*, IV. 245.

<sup>117</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 595. Ayrıca bkz. Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, III. 327.

halde kadîr sadece Allah'ı niteler biçimde kullanılmıştır.<sup>118</sup> Kimi âlimler bu vurgulu ve geniş kapsamlı anlamından ötürü Allah'tan başkasının “kadîr” diye nitelendirilemeyeceğini belirtmişlerdir. Mesela Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Kadîr, dilediği şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde eksiksiz ve fazlasız biçimde gerçekleştiren fail demektir. Bu yüzdendir ki Allah'tan başka hiçbir varlık kadîr diye nitelendirilemez. Muktedir de kadîr kelimesiyle benzer bir anlam taşır; ancak kâdir sadece Allah'ı nitelerken muktedir sıfatı insanlar için de kullanılır. Allah'tan başka hiç kimseye mutlak kudret atfedilemez. Zira kudret sahibi olan mahlûkatın tümü bir şekilde acz sıfatıyla muttasıftır. Oysa Allah aczin her çeşidinden uzaktır.<sup>119</sup>

### 3.2. “Kader” ve Türevlerinin Kur'an'daki Anlam ve Kullanımları

Kur'an'da farklı türevleriyle birlikte yüzden fazla yerde geçen kader ve kadr kelimeleri Fîrûzâbâdî'ye göre muhtelif ayetlerde altı farklı manada kullanılmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- (1) Şeref, değer ve yücelik. Kadr suresi 97/1. ayette geçen *leyletü'l-kadr* terkihi değerli, kıymetli gece anlamındadır.
- (2) Rızkı ya da yaşam imkânlarını daraltmak. Ra'd 13/26. ayette geçen *yakdir* kelimesi rızkı daraltmak manasındadır. Benzer şekilde, Talâk 65/7. ayetteki *men kudira 'aleyhi rızkuh* ibaresi de “rızkı ya da geçim imkânları kısıtlı olan” anlamındadır.
- (3) Güzel biçimde tasarlayıp şekillendirmek. Mürselât 77/23. ayette geçen *fe-kadernâ* ibaresi bu anlamdadır.
- (4) Belirlemek, tayin etmek. Yâsîn 36/39. ayette geçen *ve-kaddehû menâzile* ibaresinde bu anlam kastedilmiştir.
- (5) İlim ve hikmet. Müzzemmil 73/20. ayette geçen *yukaddiru'l-leyle ve'n-nehâr* ibaresindeki *yukaddiru* fiili, “bilir” manasındadır.

<sup>118</sup> Bekir Topaloğlu, “Kâdir”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 124.

<sup>119</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 246.

(6) Kudret ve kuvvet. Birçok ayette Allah'a izafe edilen *kadîr* ve *kâdir* isimleri, güçlü ve kuvvetli anlamındadır.<sup>120</sup>

Kader ve türevlerinin Kur'an'daki farklı anlam ve kullanımlarına ilişkin bu altılı tasnif -tabir caizse- biraz gevşektir. Daha açıkçası, Fîrûzâbâdî'nin altı farklı manayı örneklendirmek maksadıyla verdiği ayetlerde kader ve türevlerinin anlam ve kullanımları hakkında daha başka manalardan da söz etmek pekâlâ mümkündür. Bu yüzden, bahse konu kelimenin Kur'an'daki anlam ve kullanımlarını daha kapsayıcı başlıklar altında ele almak isabetli olacaktır.

### 3.2.1. Ölçü, Miktar, Limit

Kader kelimesi birçok ayette ölçü, miktar, limit gibi anlamlarda kullanılmıştır. Mesela Hicr 15/21. ayette, “[Yarattığımız varlıklara rızık teşkil eden] her şeyin kaynağı bizdedir. Biz rızık ve nimeti ancak belirli bir ölçüye göre indiririz.”

Bu ayette geçen *hâzâin* (hazinelere ya da rızık kaynakları) genellikle yağmur ve onun bereketi manasında yorumlanmış, dolayısıyla *ve-mâ nüezzilühû bi-kaderin ma'lûm* ibaresi de yağmurun gelişigüzel bir şekilde değil, ilâhî meşiete ve kulların ihtiyacına göre yağdırıldığı şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca bu ayet, “Eğer Allah kullarını nimet bolluğu içinde yüzdürseydi kesinlikle yeryüzünde azarlardı. Bunun içindir ki Allah nimetleri dilediği (uygun gördüğü) bir ölçüye göre indirmektedir (*yünezzilü bi-kaderin mâ yeşâu*).” mealindeki Şûrâ 42/27. ayetle de irtibatlandırılmıştır. Bu ayetlerin tefsirinde İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayette belirtildiğine göre herhangi bir yılda yağın yağmur diğer bir yılda yağandan fazla miktarda değildir. Ancak Allah yağmuru kendi meşietine göre dağıtır. Bu dağıtımda bir toplum yağmurdan nasiplenirken diğer bir toplum ise bundan mahrum kalır.<sup>121</sup> Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) izahına göre Hicr 15/21. ayette geçen “*hâzâin*” (hazinelere) kelimesi bir temsilî anlatıma işaret eder. Ayette kastedilen anlam şudur: Biz, kulların kendisinden faydalandığı her şeyi, her nimeti yaratmaya (icâd ve tekvîn) ve o nimeti bilgimiz dâhilinde olan bir maslahat gereği belli bir ölçüye göre bahşetmeye muktediriz.”<sup>122</sup>

Sonuç olarak, “kader” kelimesi her iki ayette de “ölçü, miktar” anlamında kullanılmıştır. Hicr 15/21. ayette “kader”in sıfatı olarak gelen “*ma'lûm*” (bilinen)

<sup>120</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, IV. 246.

<sup>121</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 483; Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 11.

<sup>122</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 389.

kelimesi ise ölçü ve miktarın belirli olduğunu ifade eder. Ancak bu belirlilik, kulların değil, Allah'ın bilgisi ve meşietî dâhilindedir. Öte yandan, söz konusu ayetlerde geçen tenzil (*nünezzilü*) kavramı, bildik anlamda bir şeyi yukarıdan aşağıya indirmekten öte, yaratma (inşâ ve îcâd) ve lütfetme manasına gelir.<sup>123</sup>

Bu ayetlerdeki mesajın gelince, ister göklerde ister yerde olsun, var olan her şeyin hazineleri, kaynağı Allah'ın katındadır ve O, nimetlerini insanlara, canlılara belirli bir ölçüye, düzene, kurala ve yasaya göre lütfeder. Bu yüzden, O'nun lütuf ve ikramları yerli yerindedir, her türlü aşırılıktan, eksiklik ve fazlalıktan uzaktır; O'nun verdikleri özünde hep yararlıdır, hayırlıdır; onların zararlı hale dönüşmesine sebep olan kulların kendileridir. O'ndan gelen ve birer musibet şeklinde görülen hadiseler bile O'nun hikmetini kavrayıp gereğince davrananlar için son tahlilde birer nimettir. O "mâlikü'l-mülk"tür. Her şey yok iken O istediği için, O'nun istediği vakitte O'nun istediği ölçü ve miktarda, O'nun istediği şekil ve düzende var olmuştur.<sup>124</sup>

Kader kelimesi, "Biz, gökten bir ölçüye göre yağmur yağdırır ve onu yeryüzünde tutarız. Ama dilersek bu büyük nimeti geri almaya da pekâlâ kadiriz" mealindeki Mü'minûn 23/18. ayette de yine "ölçü ve miktar" anlamında kullanılmıştır. Bu ayette Allah kâinatı ilim ve hikmeti uyarınca bir düzen içinde yarattığına atfen yağmur hadisesinden söz etmiştir. Kâinattaki ilâhî düzenin göstergelerinden biri de yağmurun uygun ölçüde yağdırılmasıdır. Kimi zaman -belirli sebeplere ve hikmetlere bağlı olarak- bölgelere ve tabiat şartlarına göre yağmurun ihtiyaçtan az veya çok yağması yüzünden birtakım sıkıntılar, afetler yaşanmakla birlikte dünyanın geneli dikkate alındığında bu durumlar istisnâ olup yağmur olayının canlılar için yararı esas alan yasalara göre cereyan ettiği, bu hususta bir düzenin hâkim olduğu görülmektedir.<sup>125</sup>

Fahreddîn er-Râzî'ye göre ayetteki "kader" (ölçü) kelimesi yağmur suyunun insan, hayvan ve bitkilerin yararlanmasına en uygun kıvamda olmasına ve aynı zamanda Allah'ın bilgisi dâhilinde olan mahlûkatın ihtiyaçlarının ve maslahatlarının gerektirdiği miktarda yağdırılmasına delalet etmektedir.<sup>126</sup> Bu bağlamda Elmalılı'nın ayetle ilgili şu izahatı da kayda değer niteliktedir: "İnsanların ta çamurundan itibaren levazımı hayatiyyelerinin en mühimmini teşkil eden suyun kendisi bir nimet olduğu gibi

<sup>123</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, X. 11.

<sup>124</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, III. 312.

<sup>125</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, III. 55.

<sup>126</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII. 78.

birçok nimetlerin husulüne sebep olduğu da malumdur. Fakat böyle olması her ihtiyaca göre bir miktar ile mahduttur. Fazlası tufan gibi muhrib ve mühlik olur. Onun için nafi yağmurlar da zaman zaman muhtelif ihtiyacata göre muhtelif miktarlarda yağarlar. Öyle ki bunların yağışı ve miktarları tabii bir surette yeknesak ve muttarit değil, ihtiyarî ve ilmî bir tasarrufa delalet eder vechile az çok mütefavit bir düzen içindedir. Ve işte inayet-i ilâhiyyeyi ifade eden bu noktayı bilhassa ifade için “bi-kaderin” kaydı tasrih olunmuştur. Bir de suyun bir unsur-i basît olmayıp iki gazdan müteşekkil bir cism-i mürekkeb olduğu âhiren kimyada malum olmuştur. Demek ki suyun terkibi dahi sır tabî bir şey olmayıp haricinden icrayı tesir eden bir failin sun’udur. Bu haysiyetle de su semavi bir tesirin mahsulüdür.<sup>127</sup>

Kader kelimesi, “Kuşkusuz biz her şeyi belli bir kader dâhilinde yarattık” (*innâ külle şey’in halaknâhu bi-kaderin*) mealindeki Kamer 54/49. ayette de belli bir ölçü, düzen, denge anlamında kullanılmıştır. Nitekim Mu’tezilî müfessir Zemahşerî de bu ayeti, “her şeyin ilâhî hikmetin gereklerine uygun biçimde, sağlam, belli bir düzen ve denge içinde yaratılması” yahut “her şeyin varlık sahnesine çıkmadan önce Alah’ın ezelî ilminde malum ve kayıtlı olan şekle göre yaratılması” şeklinde açıklamıştır.<sup>128</sup> Buna göre ayette anlatılmak istenen husus şöyle de ifade edilebilir: Allah’ın yaratması rasgele ya da gelişigüzel bir keyfiyet arz etmez. Bilakis O sınırsız ilmi ve hikmeti uyarınca her şeyi bir ölçü, bir kanun, bir düzen ve sistem dâhilinde yaratır.

Buna karşılık bazı Sünnî müfessirler bu ayeti bildik anlamda kader doktriniyle ilişkilendirmişlerdir. Mesela, Kurtubî bu ayetin tefsirinde Ehl-i Sünnet’in şu görüşü benimsediğini zikretmiştir: Allah varlık sahnesine çıkarmadan her şeyin miktarını, ahvâlini ve zamanını ezelî ilminde belirlemiş, daha sonra ezelî ilmindekine uygun şekilde varlık sahnesine çıkarmıştır. Gerek ulvî gerek süflî âlemde hiçbir şey O’nun bilgisi, kudreti ve iradesi haricinde sâdır olup varlık kazanmaz. Tek gerçek ilah ve tek gerçek yaratıcı Allah’tır.<sup>129</sup>

Kurtubî bu ayetin tefsirinde Ehl-i sünnet’in kader inancını paylaşmayan Kaderiyye-Mu’tezile fırkasını zemmeden birtakım hadisler (?) de nakletmiştir. Mesela, Câbir b. Abdillâh’tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber mü’minlere şu tavsiyede bulunmuştur: “Bu ümmetin Mecusileri olan ve Allah’ın takdirlerini yalan sayan

<sup>127</sup> Yazır, *Hak Dini*, V. 3441.

<sup>128</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 41.

<sup>129</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XVII. 96.

kimseler hastalandıklarında onları ziyaret etmeyin; öldüklerinde mü'min olduklarına şahitlik etmeyin; onlarla karşılaştığınızda selam vermeyin.”

İbn Abbas ve Câbir b. Abdillâh'tan gelen bir rivayette de Hz. Peygamber güya şöyle demiştir: “Benim ümmetim içinde iki grup var ki bunların İslam'dan nasibi yoktur. Bu iki sınıf Mürchie ve Kaderiyye'dir.”

Enes b. Mâlik'ten nakledilen diğer bir rivayete göre ise Hz. Peygamber şunu söylemiştir: “Hayır ve şer bizim elimizdedir, diyen Kaderiyye'nin benim şefaetimden hiçbir nasibi yoktur. Çünkü ne ben onlardanım ne de onlar bendendir.”<sup>130</sup>

Öyle görünüyor ki bu tür rivayetler İslam düşünce tarihinde bilhassa Emevîler'in kendi saltanat rejimlerini ve iktidarda iken yaptıkları gayri meşru işleri meşrulaştırmak adına insanlara cebr doktrinini salık vermeleri, buna mukabil Kaderiyye (Mu'tezile) diye tarihe geçecek bazı Müslüman âlimlerin bu doktrine şiddetle karşı çıkıp insanın özgürlük ve sorumluluk fikrini savunmaları sürecinde uydurulmuştur.<sup>131</sup> Nitekim Kaderiyye ve Mürice ile ilgili rivayetlerin değerlendirildiği bir araştırmada da konuyla ilgili rivayetler farklı tarikleri tahrîc edilmek ve on farklı senetleri incelenmek suretiyle bunların tümünün zayıf olduğu, hatta içlerinde mevzu (uydurma) olarak nitelenen birkaç hadisin dahi bulunduğu sonucuna varılmıştır.<sup>132</sup>

Diğer taraftan, bugün muteber kabul edilen kaynaklardaki kader hadislerinin içinde mevzuatla ilgili kitaplarda uydurma oldukları belirtilen rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin çok önemli bir kısmının Emeviler döneminde yaşanan siyasi olaylar vasatında uydurulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim uydurma olarak kabul edilen rivayetlerde bahsi geçen konular ile Emeviler dönemindeki olaylarla paralellik arzetmesi bu ihtimali daha da güçlendirmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki Emeviler dönemi, fatalistik kader ve cebr inancının en yoğun biçimde istismar edildiği ve iktidarın meşruiyet aracı olarak kullanıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inancın kökleştirilmesi ve yaygınlaştırılması için siyasi otorite her türlü çabayı göstermiş ve aksi yönde düşünenleri kamunun inancını ifsat bahanesiyle en ağır

<sup>130</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 96. Kaderiyye'nin zemmine dair benzer rivayetler için ayrıca bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VI. 44-45.

<sup>131</sup> Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara 2009, s. 147-161.

<sup>132</sup> Bağcı, *İnsanın Kaderi*, s. 140.



cezalara çarptırmaktan geri durmamıştır. Bu bağlamda diğer pek çok konuda olduğu gibi kader ve cebr konusunda da hadisler uydurulmuştur.<sup>133</sup>

Bütün bu mülahazalardan sonra şunu söylemek mümkündür: “Kuşkusuz bir her şeyi belli bir kader dâhilinde yarattık” (*innâ külle şey'in halaknâhu bi-kaderin*) mealindeki Kamer 54/49. ayeti bildik anlamda kader inancına mesnet göstermek pek isabetli değildir. Gerçekte bu ayette vurgulanan husus, kâinattaki bütün her şeyin ilâhî ilim ve hikmet uyarınca belli bir ölçüye göre yaratıldığıdır. Şu halde, Şîî-İmâmî müfessir Tabersî'nin (ö. 548/1153) de belirttiği gibi, Allah her şeyi belli bir hikmet, düzen ve sistem içinde yaratmış, dolayısıyla yaratma hususunda abesle iştilal etmemiştir. Bilakis O yaratmada hep bir amaç, gaye ve işlev gözetmiştir. Mesela, azabı istihkak (hak ediş) ölçüsüne göre yaratmıştır. Nitekim insandaki uzuvlar da hep bir işlev için yaratılmıştır. Sözelimi dil konuşmak için, el tutmak için, ayak yürümek için yaratılmıştır. Eğer bu organlarda herhangi bir eksiklik ve fazlalık bulunsaydı, o zaman yaratmadaki amaç tam anlamıyla hâsıl olmazdı.<sup>134</sup>

Burada bir kez daha belirtelim ki bazı Sünnî müfessirlerin Kamer 54/49. ayette geçen kader kelimesinin bildik anlamda kader inancına işaret ettiğine dair naklettikleri rivayetler, çok büyük bir ihtimalle uydurmadır. Keza söz konusu ayetin gelecekte kadere inanmayan gruplar hakkında indiğine dair rivayetler de bizce aynı niteliktedir. Çünkü vahyin nazil olduğu vasatta Müslümanlar arasında kaderle alâkalı herhangi bir tartışma mevcut değildi. Belli ki söz konusu rivayetler kader konusunda Emevîler ve yandaşlarından farklı düşünen çevreleri Hz. Peygamber'in diliyle mahkûm etmek için üretilmiş; ancak tarihsel süreçte bu rivayetlerin önemli bir kısmı özellikle Ehl-i Hadis diye anılan Selefi-Sünnî âlimler nezdinde de kabul görmüştür.<sup>135</sup> Nitekim Selefi-Sünnî müfessir İbn Kesîr de (ö. 774/1373) Ehl-i Sünnet ulemasının Kaderiyye'ye yönelik reddiyelerinde bu ayet ile söz konusu rivayetleri delil olarak kullandıklarını belirtmiştir.<sup>136</sup>

Öte yandan Kamer 54/49. ayetin kader konusunda Hz. Peygamber ile tartışan müşrikler hakkında nazil olduğu yönündeki rivayetler de geriye doğru bir tarih inşasının ürünü gibi gözükmektedir. Zira müşriklerin Hz. Peygamber'le tartıştıkları konular,

<sup>133</sup> Bağcı, *İnsanın Kaderi*, s. 160-161.

<sup>134</sup> Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, IX. 248.

<sup>135</sup> Ehl-i Hadis'in (Ashâbu'l-Hadîs) bu zayıf ve uydurma hadislere yaklaşımı konusunda geniş bilgi için bkz. Bağcı, *İnsanın Kaderi*, s. 162-166.

<sup>136</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, IV. 267.

vahyin kaynağı, tevhid ve ölümden sonra diriliş inancıydı. Kader konusunda ise herhangi bir problemleri yoktu. Bilakis Câsiye suresi 45/24. ayette sözü edilen “dehr” inancından da anlaşılacağı gibi tam anlamıyla kaderci denebilecek bir düşünceye sahiplerdi.<sup>137</sup>

Kader kelimesi tef'îl babında fiil ve mastar kalıbında Furkân 25/2. ayetin sonunda da geçmektedir. Ayetin *fe-halekâ külle şey'in fe-kadderahû takdîrâ* şeklindeki ibaresi, Allah'ın her şeyi yaratıp belli bir düzene koyduğunu ve/veya yarattığı ve varlığını idame ettirdiği büyük kozmik düzen içinde her şeye ve her olaya belli bir fonksiyon, belli bir mahiyet ve keyfiyet takdir ettiğini ifade etmektedir. Evet, Allah her şeyi belli bir ölçü ve düzen içerisinde vücuda getirmiştir. Dolayısıyla Allah her şeye biçim, şekil, güç, nitelik, süre, gelişme vb. şeyler vermiş, kendisine tahsis edilen alanda fonksiyonunu yerine getirebilmesi için rızık ve araçlar meydana getirmiştir. Şu halde ayetteki “takdir” kelimesi, Allah'ın varlık düzlemine çıkardığı her şeyi en güzel bir şekilde vücuda getirdiği, yaratmasında eksiklik, gelişigüzellik, bozukluk gibi hiçbir noksan sıfatın bulunmadığı anlamına gelir. Nitekim Ebû İshâk es-Sa'lebî de (ö. 427/1036) ayetteki *fe-kadderahû takdîrâ* ibaresini, “Allah yarattığı her şeye kendi yaratılışına uygun bir şekil ve düzen verdi. Bu şekil ve düzende hiçbir bozukluk ve kusur yoktur” (*fe-sevvâhu ve heyeye'ehû limâ yasluhu lehû fe-lâ halele fih ve-lâ tefâvüte*) şeklinde yorumlamıştır.<sup>138</sup>

Talâk suresi 65/3. ayetin sonundaki *kad ce'alellâhu li-küllî şey'in kadren* (Allah bütün her şey için bir ölçü tayin etmiştir) ibaresinde de “kadr” kelimesi yine ölçü, miktar, limit gibi anlamlarda kullanılmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın güzel izahına göre, “hakikat Allah her şey için bir kadr takdir buyurmuştur. Bir hadd-i miktar tahsis buyurmuştur ki onu ona göre yürütür. O hadd-i miktardan ileri geçirmez. Bu kaziye öyle bir kanundur ki her şey hakkında cârîdir. Ve her şeyin hükmü, kıymeti Allah'ın ona tahsis buyurduğu o kadr ile mütenasiptir. Hakikatte bir şeye ilim de onu o kadr ve haddiyle temyiz etmektir. Bu cihetle esbabın bir dereceye kadar bir kadr-i haysiyeti yok değilse de zatî değil izâfî ve mütenâhidir. Tesir ve hüküm onun değil, Allah'ındır. Asıl ilm-i kudretine itimat olunacak, hüküm ve iradesine emir tefviz edilecek hâkim, esbab değil, müsebbibü'l-esbâb olan Allah'tır. Her şey geçer, leh ve aleyhte her sebep tükenir,

<sup>137</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Samsun 2003, s. 251-270.

<sup>138</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, III. 404.

mukadder olan kaderi biter, evvel ve âhir bütün kudretiyle Allah kalır. Hem Allah takdir buyurmamış ise hiçbir şey diğer bir şeyde icrayı tesir edemez. Takdir buyurmuş ise Allah'tan başka hiçbir şey de onun önüne geçemez. Ateş Allah'ın yak dediğini kadrince dediği kadar yakabilir. Rızık da Allah'ın doyur dediğini kadrince dediği kadar doyurabilir. Demek ki esbaba itimat mütenahi, Allah'a itimat namütenahidir. O halde kuvvet ve yakîn, esbaba güvenmekte değil, Allah'a dayanmaktır. Tevekkül de mağrurlukla kendini sayıp koyuvermek değil, Allah'ın gösterdiği yolda gücü yettiği kadar vazifeye ihtimam, ittikaya riayet, kusurunu itiraf ile beraber, Allah'ın kudretine itimat edip netice hakkında telaşa düşmeksizin onun iradesine teslimiyettir.”<sup>139</sup>

### 3.2.2. Hükmetmek, Belirlemek ve Belli Bir Ölçü Dâhilinde Yapmak

Kader kelimesiyle aynı kökten türeyen ve Kur'an'da fiil şeklinde geçen *kadera* ve *kaddera* (*yukaddiru*) gibi kelimeler de bir ölçüye, düzen ve sisteme işaret eder. Bu çerçevede söz konusu fiiller, Allah'ın genelde tüm varlık âlemine, özel anlamda insan ve diğer canlı-cansız varlıklara yönelik takdir ve tasarruflarının hep bir ölçü ve nizama bağlı olduğunu ifade eder. Mesela, Fussilet suresi 41/10. ayette Allah'ın evreni yaratırken yeryüzündeki rızık kaynaklarını belirlemesi “kaddera” kelimesiyle ifade edilmiştir. Benzer şekilde, Yâsîn 36/39. ayette Allah'ın aya birtakım menziller belirlenmiş olması da yine “kaddera” fiiliyle ifade edilmiştir.

Buna mukabil, Hicr 15/60 ve Neml 27/57. ayetlerde Hz. Lût'un geride kalan ve helak olan kimseler arasında yer alması Allah'ın takdirine bağlanmış ve bu hususu ifade etmek için her iki ayette de “kaddernâ” lafzı kullanılmıştır. Klasik tefsirlerdeki bilgilere göre *kaddernâ* fiili söz konusu iki ayette şeddesiz olarak *kadernâ* diye de okunmuştur. Herevî *kaddera* ile *kadera* kelimelerinin aynı anlama geldiğini belirtmiştir. Bu kelimeye Hicr 15/60 ve Neml 27/57. ayetlerde genellikle “hükmettik” (*kadaynâ*) şeklinde bir anlam verilmiştir.<sup>140</sup> Bunun yanında Fahreddîn er-Râzî kelimenin bu ayette “belirlemek” anlamında kullanıldığından da söz etmiş, ancak sonuçta hükmetme ve belirlemenin birbirine yakın anlamlar olduğunu belirtmiştir.<sup>141</sup>

Diğer taraftan, Mu'tezilî müfessir Ebû Bekr el-Esamm (ö. 200/816) *kaddernâ* fiilini “bildirdik, haber verdik” (*ahbarnâ*) şeklinde yorumlamıştır. İmam Mâtürîdî'ye (ö.

<sup>139</sup> Yazır, *Hak Dini*, VII. 5063-5064.

<sup>140</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 25; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV. 306; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, III. 164.

<sup>141</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX. 158-159.

333/944) göre bu yorum Mu'tezile mezhebini desteklemek adına bir tür hileye başvurmadır. Çünkü Mu'tezile kulların fiillerinin Allah tarafından belirlenip (takdir) yaratıldığını kabul etmez. Oysa ayet kulların fiillerinin Allah tarafından takdir edilip yaratılığına delalet etmektedir.<sup>142</sup>

Takdir, aynı kökten gelen “kudret” kavramıyla yakından ilgilidir. Kelimeyi umumî manada ele alan kelamcılar “kudret” kavramını ilahi bir sıfat olarak Allah-âlem ilişkisinde doğrudan müessir olan tek sıfat olarak düşünmüşlerdir. Çünkü mümkünü var kılmak için “kudret”e ihtiyaç vardır. Bu açıdan fiilî sıfatların hepsi kudret sıfatına râcîdir. Allah'ın kudret sıfatının neticesinde ortaya çıkan ve mümkün birer varlık olan insan ve kâinat da “Allah'ın kaderidir” denebilir. Kudret, hayat sahibinin iradeye ve fiile muktedir olduğu sıfatıdır. Kudretin irade ile olan ilişkisi kesindir. Şayet irade olmazsa, kudret başlı başına bir fiil meydana getiremez. Fiilin hâsıl olması için önce irade, sonra kudret gereklidir.<sup>143</sup> Bir telakkiye göre kâinatta meydana gelen her türlü hadise Allah tarafından daha önceden takdir edilmesi yönüyle bir kaderdir. Takdir edilen şey meydana gelmedikçe de kaza olmaz. Bu anlamda şu ana kadar cereyan etmiş olan hadiseler hem kader hem kaza; bu günden sonra olacak olan olaylar ise sadece takdir edilmiş hadiselerdir. Kaza değildir, çünkü henüz meydana gelmiş değildir.<sup>144</sup>

*Kaddera* kelimesi A'lâ suresi 87/3. ayette de “takdir etmek, belirlemek” manasında kullanılmıştır. Kâinattaki bütün her şeyin Allah tarafından yaratılıp düzenlendiğini belirten ayetteki *kaddera* fiili çoğunluk tarafından şeddeli; Kisât tarafından şeddesiz olarak *kadera* şeklinde okunmuştur. Fahreddîn er-Râzî “kaddera” kelimesine, “her şeyi belli bir ölçüye göre belirledi” manası vermiştir. Buna karşılık Kaffâl (ö. 365/976), “kadera” şeklindeki okunuşun “malik oldu” manasına geldiğini belirtmiştir. Bu yoruma göre *kadera* kelimesi Allah'ın yarattığı varlıklara malik olması ve bu konuda dilediği/istediği şekilde tasarrufta bulunması anlamına gelir. Bununla birlikte, kelimenin şeddeli ve şeddesiz okunuşunun aynı anlamı ifade ettiği de söylenmiştir.<sup>145</sup>

Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) yorumuna göre A'lâ 87/3. ayette geçen *kaddera* fiili varlıkların cinslerinin, türlerinin, niteliklerinin, davranışlarının, sözlerinin ve ecellerinin

<sup>142</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, İstanbul 2006, VIII. 45.

<sup>143</sup> Şerafettin Gölcük, *Bâkîllânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara 1997, s. 103.

<sup>144</sup> Ahmet Lütfi Kazancı, *İslam'da İrade, Kaza ve Kader*, İstanbul 1968, s. 44.

<sup>145</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI. 126.

Allah tarafından belirlenmesini ifade eder.<sup>146</sup> Bu yorum, ilk bakışta bildik anlamda kader inancıyla örtüşür gözükmektedir. Ancak hemen belirtelim ki burada söz konusu olan belirleme ya da takdir, “alinyazısı” anlamında bir takdir değil bir ölçü ve limit belirlemektir. Nitekim Elmalılı’nın şu yorumu da aynı paraleldedir:

Yarattığı her şeye *kad ce‘alellâhu li-küllü şey’in kadren* [Talâk 65/3] vefkınca ilm-i iradesiyle bir kader tayin eyledi. Cinslerinde, nevilerinde, fertlerinde, sıfatlarında, fiillerinde, ecellerinde birtakım hususiyetlerle birer had ve miktar tahsis etti. İmkan tabiatında hep bir ve müsavi olan eşyadan her birini vücutta yekdiğerinden birer miktar ile temayüz ettirerek muhtelif mahiyetler, muhtelif hüviyetler ile tenvî’ ve takyid ve tahdit eden birer biçim takdir buyurdu da ona göre her birini kendilerinden tab’an veya ihtiyaren sadır olacak hususiyât ile hariçlerinden sadır olacak husûsiyyât arasında vasıl olacakları gaye-i hilkatlerine doğru tevcih buyurdu.<sup>147</sup>

*Kaddera* kelimesi, Müddessir suresi 74/18-20. ayetlerde de “ölçüp biçmek, tasarlayıp bir düzene koymak” gibi manalarda kullanılmıştır. Kurtubî *kaddera* kelimesinin bu ayetlerdeki anlam ve kullanımı hakkında, “söyleyeceği sözü zihninde tasarlamak” (*heyye’e’l-keleme fi nefsih*) şeklinde bir izahta bulunmuş ve ardından Arapların bir şeyi tasarlayıp düzene koyduklarında *kaddertü’s-şey’e* ifadesini kullandıklarını söylemiştir.<sup>148</sup>

Rivayetlere göre bu ayetler Mekke müşriklerinin önde gelen isimlerinden biri olan Velîd b. Muğîre’nin Hz. Peygamber ve Kur’an hakkındaki düşüncelerini tasvir etmektedir. Zira müşrikler Velîd b. Muğîre’ye Hz. Peygamber’e ve Kur’an’a karşı nasıl bir tavır takınmaları gerektiğini sormuşlar, o da düşünüp taşındıktan sonra Hz. Peygamber’in bir sihirbaz, Kur’an’ın da önceki nesillerden intikal eden sihirli bir söz, dolayısıyla beşer kelamı olduğunu söylemiştir.<sup>149</sup>

Bu bilgiler dikkate alındığında Müddessir 74/18-20. ayetlerde üç kez zikredilen “kaddera” kelimesinin Hz. Peygamber ve Kur’an hakkında söylenecek sözleri zihinde tasarlamak manasına geldiği daha açıklık kazanır. Buna göre Velîd b. Muğîre’ye atfedilen “kaddera” fiili şöyle bir zihinsel süreci ifade eder: Velîd b. Muğîre ilkin kendi kendine “Muhammed mecnundur” diye düşünür; ancak bu sıfatın ona tam uymadığına

<sup>146</sup> Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, V. 423.

<sup>147</sup> Yazır, *Hak Dini*, VIII. 5744-5745.

<sup>148</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, XIX. 49.

<sup>149</sup> Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XII. 310; Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl*, V. 415-416.

karar verir. Ardından, “Hayır, o şairdir” der; ama bu sıfatın da onun vasıflarıyla örtüşmediğini düşünür. Epey bir düşünüp taşındıktan sonra, “O bir sihirbazdır” der. Çünkü diye düşünür, “sihirbazlar karı ile kocanın arasını açar. Aynı şekilde Muhammed de baba ile evladın arasını açmaktadır. O halde Muhammed bir sihirbazdır.”<sup>150</sup>

### 3.2.3. Rızık Ya Da Geçim İmkânlarını Daraltmak

“Kader”in fiil formundaki türevleri olan *kadera* ve *yakdiru* gibi kelimeler çeşitli ayetlerde insanların rızık ya da geçim imkânlarının azaltılması (daraltılması) anlamında kullanılmıştır. Mesela İsrâ 17/30, Kasas 28/82, Ankebût 29/62, Rûm 30/37, Sebe 34/36, Zümer 39/52 ve Şûrâ 42/12. ayetlerde Allah’ın dilediği kimsenin rızıkını genişlettiği, dilediği kimsenin de rızıkını daralttığı belirtilmiştir. Benzer şekilde Fecr suresi 89/16. ayette Allah’ın kimi insanları rızık daraltmak suretiyle sınaması *fe-kadera ‘aleyhi rızkahû* şeklinde ifade edilmiş, yine kısıtlı imkânlarla sahip olan kimse için Talâk 65/7. ayette *men kudira ‘aleyhi rızkuhû* şeklinde bir ifade kullanılmıştır.

Esasen rızık genişletilip daraltılması Allah’ın ahlâkî vasıflarıyla ilgili bir meseledir. Bu meselenin klasik kelimeler literatüründe ne şekilde ele alındığına geçmeden önce “rızık” (rızık) kavramı hakkında kısaca bir bilgi vermek gerekir. Sözlükte, “yiyecek vermek” anlamındaki *rezk* kökünden türeyen rızık kelimesi “yiyecek, giyecek ve kendisinden fayda sağlanan her şey; yağmur, bağış, nasip” gibi manalara gelir; terimsel olarak da Allah’ın canlılara yeme içme ve başka hususlarda yararlanmak üzere verdiği her şeyi ifade eder. Kur’an’da 123 yerde geçen rızık kavramı ve rızıklandırma fiili çoğunlukla Allah’a izafe edilirken bazı ayetlerde buna aracı olmasından dolayı kula da nisbet edilmiştir<sup>151</sup> Kur’an’da ayrıca hayatini sürdürecektir hiçbir imkânla sahip bulunmayan varlıklar dâhil olmak üzere yeryüzündeki bütün canlıların rızıkını verenin Allah olduğu belirtilir.<sup>152</sup>

İlgili ayetlerdeki vurgulu ifadeler binaen İslam âlimleri bütün canlıların rızıkını Allah’ın verdiği noktasında ittifak etmişlerdir. Ancak kullara ait kötü fiillerin gerçekleşmesine ilâhî kudret ve iradenin tesiri meselesi, kulların yararına olan şeyleri yaratmanın Allah için gerekli olup olmadığı konularıyla ilgili olarak kelâm âlimleri rızık mevzuunda bazı farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Ehl-i Sünnet âlimleri, insanların

<sup>150</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX. 308.

<sup>151</sup> Bakara, 2/233; Nisâ, 4/5; Kehf, 18/19.

<sup>152</sup> Hûd, 11/6; Ankebût, 29/60.

irâdî fiillerinin görünüşte kendi arzu ve teşebbüsleri sonunda meydana geldiğini kabul etmekle birlikte bu fiillerin her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın sayesinde vücut bulduğu fikrini benimsemişler ve bu sebeple de rızıkı “Allah'ın hayatlarını sürdürebilmeleri için canlılara verdiği her türlü imkân” şeklinde tarif etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise ilâhî irade ile insanların gayri meşru fiilleri arasındaki ilişkiyi reddettiğinden rızıkı “kişinin hayatiyetini sürdürmek için malik olduğu şey” veya “kişinin faydalanmaktan men edilmediği imkânlar” diye tarif etmişlerdir. Mu'tezile'nin tariflerine göre haram kazanç rızık kapsamında yer almaz.<sup>153</sup>

Rızık konusundaki temel mesele, insanların reel olarak sahip buldukları mal, mülk, servet, besin maddeleri gibi şeylerin Allah tarafından taksim edilip edilmediğidir. Ehl-i Sünnet'e göre rızıkın taksimi Allah'ın kaza ve kaderine göre gerçekleşir. Dolayısıyla rızıklar, tıpkı eceller gibi ezelde belirlenmiştir. Bu yüzden, herhangi bir insanın rızıkı ne artar ne de eksilir. Herkes kendi rızıkını yer.<sup>154</sup>

Sünnî gelenekteki bu inanış halk arasında, “Başına talih kuşu konmak”, “Allah malı istediğine, ilmi isteyene verir”, “Herkes nasibini yer, Ya nasip”, “er-Rızku Alellâh”, “Vermeyince Ma'bud, neylesin Mahmud”; “Nasibin varsa gelir Hint'ten Yemen'den; nasibin yoksa gider elinden”; “Kısmetim buymuş” gibi deyim ve darb-ı mesellerle de ifade edilmiştir.<sup>155</sup>

Literal (lafzî) anlam açısından bakıldığında bazı ayetler rızık ya da geçim imkânlarının Allah tarafından taksim edildiği hususunda sarih ifadeler içermektedir. Mesela, Zuhruf 43/32. ayette şöyle denilmektedir: “Rabbinin rahmetini paylaştırmak, peygamberliğe kimin layık olduğunu belirlemek onlara mı kalmış?! Nasıl ki dünya hayatında geçim araçlarını kimine çok kimine az imkânlar bahşetmek suretiyle onlar arasında bölüştüren ve yine bir kısmını başkalarına yardım etmesi için daha fazla maddi imkân sahibi yapan biziz; aynı şekilde dilediğimizi vahiy ve peygamberlikle onurlandıran da biziz.”

Nahl suresi 16/71. ayette ise şu ifadeler yer almaktadır: “Allah kiminize kiminizden daha fazla maddi imkân verdi. Ne var ki maddi imkânları geniş olanlar, sahip oldukları serveti yanlarında çalıştırdıkları köle ve hizmetçileriyle paylaşıp da

<sup>153</sup> Şerafettin Gölcük, “Rızık”, *DİA*, İstanbul 2008, XXXV. 73.

<sup>154</sup> Ebü'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Kahire trs., s. 416.

<sup>155</sup> İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 20-21.

onları bu hususta kendileriyle eşit duruma getirmeye yanaşmıyorlar. Peki, onlar böyle yapmakla Allah'ın bunca nimetine bile bile nankörlük etmiş olmuyorlar mı?!”

Bu konunun başında işaret edilen diğer birçok ayette ise Allah'ın dilediği kimsenin rızkını bollaştırdığı, dilediği kimsenin de rızkını daralttığı bildirilmiştir. Literal anlam açısından bakıldığında bütün bu ayetler rızkın bizzat Allah tarafından taksim edildiğini ifade etmektedir. Yine bu ayetlerden rızkın çok ve az verilisinde sadece Allah'ın meşietinin belirleyici olduğu, dolayısıyla bu konuda kulun hiçbir fonksiyonunun bulunmadığı gibi bir anlam çıkmaktadır. Arapça'da *kadera'r-rızka* ibaresinin “rızkı taksim etti” (*kasemehû*) anlamına geldiği yönünde ki bilgi de<sup>156</sup> bu anlamı teyit etmektedir.

Fahreddîn er-Râzî, İsrâ 17/30. ayetteki *inne rabbeke yebsutu'r-rızka limen yeşâu ve ve yakdir* (Rabbin dilediği kimsenin rızkını bollaştırır; [dilediği kimsenin] rızkını daraltır) ifadesinin tefsirinde “kader (kadr) kelimesi sözlükte daraltmak, kısmak anlamına gelir” dedikten sonra, bu kelimenin Tâlâk 65/7 ve Fecr 89/16. ayetlerde de bu anlamda kullanıldığını belirtmiş ve daha sonra şunları eklemiştir: “Evet, Allah kimi insanların rızkını bollaştırır, kimi insanların rızkını da daraltır. Rızkı daraltmak aslında insanların faydası içindir. Çünkü Allah Şûrâ 42/27. ayette, “Eğer Allah kullarının rızkını bollaştırsaydı, yeryüzünde azarlardı. Bu yüzden biz rızkı dilediğimiz ölçüde lütfetmekteyiz” buyurmuştur. [Öte yandan] İsrâ 17/30. ayetin sonunda “Allah kullarından haberdardır; onları görmektedir” buyrulmuştur. Bu ifade, kullarına belli ölçüde rızık verme hususunda Allah'ın her insanın maslahatını bildiğine işaret eder. Dolayısıyla rızık konusunda kulların farklı durumda olması cimrilikten değil, mashalet gözetmekten dolayıdır.<sup>157</sup>

Buna göre kulların rızkını taksimle ilgili ilâhî meşiet gelişigüzel bir tasarrufa işaret etmemekte; ayrıca rızkın Allah tarafından taksim edilmesi yanlış bir tevekkül anlayışına da sevk etmemektedir. Kaldı ki bazı ayetlerde insanın yanlış bir tevekkül anlayışına sığınmak yerine karada ve denizlerde rızkını araması emredilmektedir.<sup>158</sup> Bunun yanında bazı hadislerde, günahlardan dolayı Allah'tan af dilemenin ve Akrabayı ziyaret etmenin (sıla-i rahim) rızkı genişleteceği belirtilmektedir.<sup>159</sup> Ayrıca bazı

<sup>156</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 263.

<sup>157</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 156-157.

<sup>158</sup> Fâtır, 35/12; Mülk, 67/15.

<sup>159</sup> Bkz. Buhârî, “Büyü”, 13; İbn Mâce, “Edeb”, 57.



ayetlerde mal biriktirme fiili insana izafe edilmektedir.<sup>160</sup> Eğer Allah rızkı ezelde spesifik ya da noktasal olarak taksim etmiş ve bu konuda insanoğlunun hiçbir dahli bulunmamış olsaydı, mal biriktirme fiili Kur'an'da insana atfedilmezdi. Ayrıca, bunun aksi varit olsaydı, “Amerika’da kişi başına düşen millî gelir 25 bin dolar iken, Türkiye’de bu rakamın çok daha düşük olmasını Allah mı tayin ediyor?” diye sormak gerekirdi. Öyleyse, “Allah dilediğine rızkı genişletir, dilediğine de kısar” mealindeki ayetleri, Allah’ın şartlara göre değişkenlik arz eden takdiri bağlamında yorumlamak gerekir. Yok eğer bildik anlamda “kader-kısmet” inancı kabul edildiğinde, sınıflı toplum yapılarını meşrulaştırmak kaçınılmaz olur; dolayısıyla sömürüye ve zulme karşı direnmenin hiçbir anlamı da kalmaz.<sup>161</sup>

Diğer taraftan, Kur'an'da Allah'ın tıpkı hidayet ve dalalete sevk etme konusunda olduğu gibi rızkı dağıtma hususunda da sık sık ilâhî meşiete atıfta bulunulması, bu meşietin keyfî şekilde tecelli ettiği anlamına gelmez. Aksine “Allah dilediği kimseyi hidayete, dilediği kimseyi dalalete sevk eder”; yine “Allah dilediği kimsenin rızkını bollastırır, dilediği kimsenin rızkını da daraltır” mealindeki ayetleri anlayıp yorumlarken Kur'an'daki Allah-merkezli dil dizgesini dikkate almak gerekir. Zira bilhassa erken dönem Mekkî surelerdeki vurgulu ifadelerden anlaşılacağı gibi, kâinatta olup biten her şeyin arka planında mutlak irade ve güç sahibi Allah vardır. Makro ve mikro boyutuyla fizik âlemin bütün olaylarında yegâne fail O'dur. Yıldızları sevk ve idare eden O olduğu gibi, spermanın teşekkülünden, yumurta hücresiyle birleşip yeni bir yaratığa dönüşmesine kadar geçen bütün safhalarda yine O vardır. Tarih alanında da durum pek farklı değildir. Zira birçok ayetteki sarif ifadelerle göre toplumları varlık sahnesine çıkararak, halden hale geçiren ve nihayet yok eden O'dur. Kur'an'da Allah-merkezli dil ve ifade tarzının hâkim oluşundaki temel etken, Mekke müşriklerinin dünya görüşleridir. Allahsız olmasa da, mevcut Allah fikrinin ahlâkî alanda hiçbir işlev görmediği müşrik dünya görüşüne karşı Kur'an'da tanrının varlığından öte mutlak birliğine ve sınırsız kudretine vurgu yapılmıştır.<sup>162</sup>

Kur'an dilindeki bu ifade özelliği göz ardı edildiğinde, bilhassa Allah'ın sınırsız kudretinin vurgulandığı ayetleri anlama konusunda ciddi sorunlarla yüzleşilmesi kaçınılmazdır. Bilindiği gibi Kur'an'da, “Allah dilediği kimseyi saptırır; dilediği

<sup>160</sup> Hümeze, 104/2.

<sup>161</sup> Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 133.

<sup>162</sup> Özsoy, *Sünnetullah*, s. 144-145.

kimseyi doğru yola ulaştırır” mealinde birçok ifade mevcuttur. Kur’an’ın dil ve anlam dünyasına vukufiyeti olmayan pek çok insan, “Allah’ın dilemesi”ni –hâşâ– keyfi tasarruflarda bulunması, dolayısıyla insanoğlunun bu büyük (küllî) iradenin elinde bir oyuncak olması şeklinde anlamakta, böyle bir yanlış anlama neticesinde de ister istemez neyi niçin yaptığı bilinmeyen, herhangi bir ahlâkî ilkesi bulunmayan bir tanrıyla karşı karşıya oldukları vehmine kapılmaktadır. Oysa gerçek durum böyle değildir.

Bilindiği gibi, Kur’an’da Allah’ın her şeye kadir olduğu, dilediği şeyi yaptığı ve yapıp ettiklerinden dolayı kendisine asla hesap sorul[a]mayacağı bildirilmektedir. Ancak bu bildirimler Allah’ın iradesinde keyfîlik olduğu, keyfî tasarruflarda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis Allah, rahmeti kendisine prensip edindiğini bildirmesi (En‘âm 6/12) ve “Ben kullarıma asla haksızlık etmem” (Kâf 50/29) buyurması<sup>163</sup> hasebiyle kelimenin tam anlamıyla bir “rahmet” ve “adalet” tanrısıdır. O halde, Allah’ın saptırmasında müstahak görme, doğru yola sevk etmesinde ise layık görme söz konusudur. Ayrıca, “Allah dilediği şeyi yapar!” (Hac 22/14) ve benzer içerikteki ayetleri okurken teosentrik dilin mantığını dikkate almak gerekir. Bu dilin mantığını Enfâl 8/18. ayetle tavzih etmek mümkündür. Bu ayette mealen şöyle buyrulur:

[Ey Müminler!] Savaşta o müşrikleri siz öldürmediniz; gerçekte Allah öldürdü.  
[Ey Peygamber!] Savaşta düşmanı saf dışı etmek için bir şeyler attığın zaman da aslında sen atmadın, Allah attı. Allah bütün bunları müminleri güzel bir sınavdan geçirmek için yaptı. Şüphesiz Allah her şeyi iştirir, her şeyi bilir!

Bu ayetten de anlaşılacağı gibi, teosentrik dil, her zaman ve zeminde evvela Allah’ın hesaba katılması gerektiğini tembihleyen bir dildir. Kuşkusuz bu dilde insanoğlunun özgür iradesinin nefyi söz konusu değildir. Aksine insan dinî-ahlâkî plandaki her fiilini özgür iradesiyle gerçekleştirmektedir. Böyle olduğu içindir ki, insanoğlu dünyada özgür irade ve ihtiyarıyla yapıp ettiği her şeyin hesabını ahirette verecek ve hak ettiği karşılığı görecektir. Kısacası, ilâhî azapta da mükâfatta da insan için bir hak ediş vardır. O halde, Türkçe Kur’an meallerinin hemen hepsinde, “Andolsun, biz, cinlerin ve insanların çoğunu cehennem için yarattık” (A‘râf 7/179) diye çevrilen ayete, “Andolsun biz, cehennemlik olmayı hak eden birçok cin ve insan yarattık.” şeklinde bir anlam takdir edilmesi daha isabetli gözükmektedir. Çünkü ayetteki bu ifadenin ardından, “Böylelerinin akılları vardır ama hakikati kavramaz,

<sup>163</sup> Benzer içerikteki diğer ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/182; Enfâl, 8/51; Hac, 22/10; Fussilet, 41/46; Yûnus, 10/44; Mü’min, 40/31.

gözleri vardır ama hakikati algılamaz, kulakları vardır ama hakikat çağrısını duymaz. İşte bunlar [şuursuzluk açısından] davarlar gibidirler. Hatta bunlar davarlardan da şuursuzdur. İşte bunlar tam bir aymazlık içinde olan kimselerdir!" buyurulmaktadır.<sup>164</sup>

### 3.2.4. Şeref, Kıymet, Yücelik

Kadr (kadir) kelimesi bazı ayetlerde şereflik, değerlilik ve yücelik anlamında kullanılmıştır. Mesela Kadr suresi 97/1. ayette geçen *leyletü'l-kadr* (Kadir gecesi) terkinde geçen "kadr" kelimesi bu anlamdadır. Nitekim surenin 3. ayetinde Kadir gecesinin bin aydan daha değerli olduğunun bildirilmesi, bu kelimenin değerli, kıymetli anlamında kullanıldığını teyit eder. Keza Türkçedeki "kadir kıymet bilmek" deyimini de yine "kadr" kelimesinin bu anlamına işaret eder.

Kur'an'ın nazil olmaya başladığı ayın Kadr (Kadir) diye isimlendirilme gerekçesine dair yorumlardan biri, "Kadir gecesi, yüceliğinden, değer ve şerefinden ötürü bu şekilde isimlendirildi" şeklindedir. Nitekim Araplar, *li-fülânin kadrün* sözünü bir kimsenin şerefli ve saygın olduğunu ifade etmek için kullanırlar.<sup>165</sup>

Başka bir yoruma göre Kadir gecesi, bu gece boyunca işlenen güzel ameller (taat ve ibadet) çok büyük sevaba vesile olduğu için böyle isimlendirilmiştir. Manevi anlamda değer ve saygınlık sahibi olmayan bir kimse Kadir gecesini ihya ettiğinde değer kazanacağı için, söz konusu gecenin bu şekilde isimlendirildiği de ileri sürülmüştür. Ayrıca, Kadir gecesinde çok değerli bir peygambere, çok değerli bir ümmete, çok değerli bir kitap nazil olmaya başladığı için bu gece "Kadr" diye nitelendirilmiştir. Yine Kadir gecesi çok değerli meleklerin inişine sahne olduğu için bu şekilde isimlendirilmiştir. Başka bir yoruma göre Allah hayır, bereket ve mağfret lütfettiği yahut mü'minlere rahmet takdir ettiği veyahut sayısız meleğin inmesinden ötürü yeryüzü adeta daracık bir mekân hâline geldiği için Kadir gecesi bu şekilde tesmiye edilmiştir.<sup>166</sup>

Bütün bu yorumların dışında Kadr 97/1. ayetteki *leyletü'l-kadr* terkinde "hüküm gecesi" şeklinde de yorumlanmıştır. Bu yoruma göre *kadr* kelimesi, "takdir" anlamına gelmektedir. Allah Kadir gecesinde kulların rızkı, ecelleri ve ölümleri gibi hususlarda bir yıllık takdirde bulunur ve bu takdirlerini gerçekleştirme işini İsrail, Mikail, Azrail

<sup>164</sup> Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 19-21.

<sup>165</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 88-89.

<sup>166</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IX. 182; Mâverdi, *en-Nüket*, VI. 312.

ve Cebrail'den oluşan dört büyük meleğe tevdi eder. Bu yüzden, Kadir gecesi “takdir ve hüküm gecesi” anlamına gelir.<sup>167</sup> Endülüslü müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340), Duhân suresi 44/4. ayetteki, “Her hikmetli iş o gece tefrik edilir/belirlenir” (*fîhâ yufraku küllü emrin hakîm*) ifadesine istinaden bu yorumu tercihe şayan görmüştür.<sup>168</sup>

Kadr kelimesi, En'âm suresi 6/91. ayetteki *ve-mâ kaderullâhe hakka kadrihî* ibaresinde de “yücelik” (azamet) anlamında kullanılmıştır.<sup>169</sup> Ebû Hayve ayetteki *kadrihî* kelimesini *kaderihî* şeklinde fethalı okumuştur. Hasen el-Basrî *ve-mâ kaderullâhe hakka kadrihî* ibaresini, “Onlar (müşrikler) Allah'ı hakkıyla [gerektiği gibi] yüceltmediler” (*mâ azzamûhu hakka azametih*) şeklinde izah etmiştir. Fahreddîn er-Râzî, “Onlar Allah'ı gerektiği gibi yüceltmediler” şeklindeki izahı İbn Abbas'a atfetmiştir.<sup>170</sup> Bu izaha göre *kadr* kelimesinin ilgili ayetteki anlamı Arapların “li-fülânin kadrun” sözündeki “yücelik, şeref” anlamıyla örtüşmektedir.<sup>171</sup>

Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi filolog müfessirler de *ve-mâ kaderullâhe hakka kadrihî* ibaresini, “Onlar (müşrikler) Allah'ı gerektiği gibi yüceltmediler” şeklinde izah etmişlerdir.<sup>172</sup> Aynı şekilde Reşid Rıza da bu ayetin tefsirinde “kader” ve “kadr” kelimesini “azamet, yücelik” manasına hamletmiş ve söz konusu ibareyi, “Onlar (müşrikler) Allah'ı hakkıyla yüceltmediler” diye tefsir etmiştir. Reşid Rıza'ya göre İbn Abbas'ın “Ayet Allah'ın kudretine inanmayan kâfirler hakkında nazil oldu” şeklindeki sözü de bu manayı desteklemektedir. Çünkü İbn Abbas'ın bu sözünden anlaşıldığı kadarıyla ayetteki “kadr” kelimesi “kudret” manasında kullanılmıştır. Aslına bakılırsa, gerek “kadr” kelimesi gerekse bu kelimenin şeref, zenginlik, kudret anlamına gelen diğer bütün türevleri belli ölçüde “güç ve kuvvet” manası taşır.<sup>173</sup>

Kadr kelimesinin mecazi olarak “bir işin künhünü bilmek” manasında kullanıldığı dikkate alınırca söz konusu ibareye “Allah'ı ve O'nun tasarrufâtını hakkıyla bilmediler” şeklinde bir anlam takdir etmek de mümkün olur.<sup>174</sup> Bunun yanında

<sup>167</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 88; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXII. 28.

<sup>168</sup> Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2003, IV. 402.

<sup>169</sup> Bkz. Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, II. 114.

<sup>170</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIII. 60.

<sup>171</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 26.

<sup>172</sup> Bkz. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut trs., I. 343; Ebû İshâk İbrâhim b. Serrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, II. 271.

<sup>173</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, VII. 505-506.

<sup>174</sup> Bu anlam için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII. 362.

“Allah’ı gerektiği şekilde tanımadılar”, “Allah’ı gerektiği şekilde tavsif etmediler” gibi başka yorumlar da mevcuttur.<sup>175</sup>

Sonuç olarak, kader kelimesi ve türevleri Kur’an’da ağırlıklı olarak Allah’ın kâinatı belli bir düzen ve sisteme göre yarattığına, dolayısıyla varlık âlemindeki her şeyin bir yasaya bağlı bulunduğuna işaret etmektedir. Kâinattaki düzene ilişkin yasalardan biri de Allah’ın insanı hür irade sahibi bir varlık olarak yaratmasıdır. Kur’an’a göre Allah bir şey yaratacağı zaman o şeyin kabiliyetlerini ve davranış kanunlarını mahiyeti (tabiatı veya karakteri) içerisine yerleştirir. Böylece o şey bir düzen içerisine girmiş olur. Âlemde etkin bir duruma geçer. İşte evrendeki her şey mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar muvacehesinde hareket ettiği için Allah’ın iradesine teslim olmuştur. Oysa insan Allah’ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti kendisine verildiği için, iyiyi ve kötüyü seçebilmekte hürdür. Diğer bütün varlıkların mahiyetine kabiliyetleri nasıl kodlanmışsa insanın tabiatına da iki alternatifi tercih edebilecek şekilde kodlanmıştır.<sup>176</sup>

Dünyadaki imtihanın adilliği için gerekli olan temel unsur, insanın kazanmaya da kaybetmeye de elverişli bir tabiata sahip olmasıdır. İkinci unsur ise hayatın belli ölçüde insanın önünde boyun eğecek tarzda bulunmasıdır. Zira insanın mükellef kılınması, ancak o mükellefiyeti yerine getirme kabiliyetine sahip bulunması hâlinde adil ve anlamlı olur. Bu açıdan bakıldığında insan belli bir alanda kendi kaderini kendisi tayin etmektedir, denebilir. Bununla birlikte insan, kader ve ezelî-ilâhî ilim üçgeninde, “Allah’ın her şeyi ezelî ilmiyle bilmesi, insanın yapıp ettikleri üzerinde müessir değil midir? İnsan herhangi bir işi bir şekilde yaparken Allah bildiği için mi o şekilde yapar? Yoksa Allah’ın ilmi insanların yapıp etmelerine mi bağlıdır?” tarzında sorular hep bâkîdir. Nitekim İslam kelimcileri ve filozoflar kader problemi çerçevesinde bu sorular üzerine çok kafa yormuşlardır. Meselenin bu yönünü ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından burada sadece şunu söylemekle yetinebiliriz:

Allah sınırsız ilmiyle insanın hidayet ve iyiliği mi yoksa dalâlet ve kötülüğü mü tercih edeceğini bilir. Ama bunları bilmesi insan üzerinde tazyikte bulunması anlamına gelmez. İnsanın hidayet veya dalalet konusundaki tercihi aslında Allah’ın insan ve toplumla ilişkisindeki ezelî prensibi (sünnetullah) çerçevesinde vuku bulan ve bulacak

<sup>175</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, III. 92.

<sup>176</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987, s. 81-82.

olanın açığa çıkmasıdır. Söz konusu ilâhî-ezelî prensip (sünnetullah) mükellefiyeti, dolayısıyla sevap ve ikabı mucip tercih yasasıdır.<sup>177</sup>

Kuşkusuz kader ve insanın özgürlüğü problemine dair bu izah da tatminkâr bir çözüm içermemektedir. Nitekim gelen başlık altında kader kavramının kelâmî-itikâdî anlam alanına dair sunulacak bilgilerden de bu çetin meselenin tam anlamıyla çözüme kavuşturulamayacağı anlaşılacaktır.

### 3.3. “Kader”in Kelâmî-İtikâdî Anlam Alanı

Bir inanç konusu olarak kader, İslam düşünce tarihindeki en çetin ve en çetrefilli konulardan biri ve belki de birincisidir. Hatta denilebilir ki en genel tanımıyla insanın başına gelen olayların önceden Tanrı ve/veya tanrısal bir güç tarafından tayin edildiği inancı anlamındaki kader tarih boyunca insanlığın genel bir inanç sorunu olagelmiştir. İslam öncesi dönemde Arapların bu konuyla ilgili hâkim inançları, insan hayatında olup bitecek her şeyin önceden belirlendiği şeklindedir. Bu inancı içeriklendiren temel kavram dehrdir. Nitekim Câsiye suresinde nüzul dönemindeki müşrik Arapların şöyle dedikleri bildirilmiştir: “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helak eder. Onların bu hususta hiçbir bilgisi yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.”<sup>178</sup> Müşriklerin “Biz ölürüz ve yaşarız; bizi ancak zaman helak eder” ifadelerindeki temel vurgu şudur: İnsanı yok oluşa sürükleyen yegâne faktör, zamanın akıp gitmesidir. Tabiatıyla, ölüm de Allah’ın emri, izni ve bilgisi dâhilinde tahakkuk eden bir olgu değil zamanın insan bedenini yıpratması ve nihayet biyolojik hayatîyetin nihayete ermesidir. Kısaca, ölümle birlikte fena bulup yok olmanın tek sorumlusu zamandır.<sup>179</sup> Arap müşriklerin yaşam, ölüm ve ölüm ötesine ilişkin bu inkârcı düşünceleri diğer bazı ayetlerde de şöyle aktarılmıştır: “Onlar (Müşrikler) öyle dediler: Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir. Biz tekrar diriltilecek değiliz”;<sup>180</sup> “Hayat şu dünya hayatımızdan ibarettir. Ölürüz ve yaşarız. Biz bir daha diriltilecek değiliz”<sup>181</sup>

İslam öncesi Araplardaki dehr telakkisini inceleyen İzutsu ve Watt gibi bazı araştırmacılar bu telakkinin daha ziyade çölde yaşayan bedevi Araplar arasında kabul

<sup>177</sup> Bağcı, *İnsanın Kaderi*, s. 46.

<sup>178</sup> Câsiye, 45/24.

<sup>179</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 512.

<sup>180</sup> En’âm, 6/29.

<sup>181</sup> Mü’minûn, 23/37.

gördüğünü belirtmişlerdir. Göçebe Araplardaki dehr telakkisinin temelinde dünya hayatında olup biten hâdiselerin zamanın biteviye akıp gitmesine bağlı olduğu inancının bulunduğuna dikkat çeken Watt, bu inancın müşriklerin dilinden özetlendiği Câsiye suresindeki<sup>182</sup> ayetle ilgili olarak şu bilgileri aktarmıştır: “Zaman” için kullanılan kelime “dehr”dir ve bu bağlamda onu “kader” olarak tercüme etmek isabetsiz değildir. Bununla birlikte, İslam öncesi şiirde talihsizlik ya da az sıklıkla olmakla birlikte talihlilik, sadece “dehr”in getirdiği değil, aynı zamanda “ez-zamân”, ‘günler’ ve hatta ‘geceler’in getirdiği şey olarak ifade edilir. Böylelikle, Arapların hayatlarını belirlediğini kabul ettikleri şeyler, gerçekte olaylar dizisi veya geçici oluşumların akıp gitmesidir. Onlar için bu gayri şahsî bir güçtü. Bu yüzden onlar zamanı teşahhus ettirmiş görünmüyorlardı.<sup>183</sup>

Câhilî dönem Arapların düşünce sistemlerinde dünya hayatındaki en temel mesele ölüm olduğu için, bu sistemde yaratılış ve dünyaya geliş üzerinde pek durulmamıştır. Bu yüzden, insanoğlu dünyaya gözlerini açtıktan sonra kendisini yaratan aşkın varlıkla ilişkisini kesmiş ve kendi varlığını, İzutsu’nun ifadesiyle, güçlü ve diktatör bir patronun hizmetine vermiştir. ‘Dehr’ denen bu diktatör patronun yönetimi, insanın son nefesine kadar sürer. Ölüm, insanın hayatı boyunca zulmü altında inlediği bu zalim diktatörün son darbesidir.<sup>184</sup> Bunun içindir ki dehr, câhiliye dönemine ait şiirlerde genellikle merhametsiz, soğukkanlı, hiçbir kahramanın karşısında duramayacağı bir diktatör, sivri dişlerini merhametsizce insana geçiren vahşi bir hayvan gibi tasvir edilmiştir. Mesela, İyâs b. el-Erat’ın bir beytinde, “Dehr kanca gibi dişlerini batırmak için bekliyor.” şeklinde bir ifadeye yer verilmiş; muhadram şair Cureybe b. Eşyem ise bir şiirinde, “Bir kötülük zamanında dehr seni kötü dişleriyle ısırduğunda, aynı şekilde sen de onu ısır.” demiştir.<sup>185</sup>

Peki, cahiliye dönemi insanının zihninde ve dünya görüşünde varolan bu kaderci düşünce karşısında Kur’an’ın tavrı ne olmuştur? Montgomery Watt’ın yorumuna bakılırsa, Kur’an’da dehrin yerini Allah almış ve insanın hayatı (rızk, hidayet, dalalet, ecel, vs.) bu defa Allah’ın kontrolüne girmiştir. Bizzat Watt’ın ifadesine göre, “Kur’ânî Allah kavramının, bir insanın hayatının kendi dışındaki bir kuvvet tarafından kontrol

<sup>182</sup> Casiye, 45/24.

<sup>183</sup> Montgomery Watt, *Hız Muhammed’in Mekke’si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995, s. 53.

<sup>184</sup> İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 157.

<sup>185</sup> İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 159. Dehr konusunda daha geniş bilgi için bkz. Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı”, s. 251–269.

edildiği şeklindeki İslam öncesi inancı ihtiva ettiği söylenebilir. Tıpkı dehrin insanın talihi veya talihsizliğinin kaynağı oluşu ve belirlenen tarihte ölümünü getirişi gibi, tesir bakımından aynı olan bu nevi faaliyetler, böylece Allah'a isnat edilmiştir.”<sup>186</sup>

Watt'ın bu görüşünün isabetli olup olmadığı meselesi ivedilikle tartışmaya değer gözükmekle birlikte, burada öncelikle İslam kelim tarihinde öteden beri tartışılan kader inancına değinmek ve bu inancın, dolayısıyla Watt'ın savunduğu görüşün Kur'an'a refere edilip edilmeyeceği meselesi üzerinde durmak gerekir. Kelam literatüründe, “Allah'ın ezelden ebede kadar olmuş ve olacak olan şeylerin zaman ve mekânını, sıfatlarını ve her türlü özelliklerini bilip ezelde de o surette takdir etmesi” ve/veya “Allah'ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” şeklinde tarif edilen kader inancı, genellikle kabul edildiği üzere ilk defa sistematik olarak Emevî iktidarı tarafından savunulmuştur. Emevî saltanatının kurucusu Muaviye b. Ebî Süfyan, icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla kader inancını cebir doğrultusunda yorumlayarak kendisini devlet başkanı yapanın ve icraatını yaratanın Allah olduğunu, dolayısıyla bütün işlerinde isabetli davrandığının kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Nitekim Siffîn'de ordusunda, “Bizim buralara sürüklenip gelmemiz, Iraklılarla karşı karşıya kalmamız Allah'ın kaza ve kaderi iledir.” diyen Muaviye, oğlu Yezid'e biat alırken de iktidar gücüne sahip oluşun ilâhî kaza ve kadere bağlı olduğunu ileri sürmüştür.<sup>187</sup>

Bu cebrî görüş bilahare Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından da savunulmuştur. Ca'd, “insan yapıp etmelerinde mecburdur; o, havada uçan bir kuş tüyü gibidir. Fiillerin insana nisbeti mecazidir.” demiştir. Cehm b. Safvan ise, “insan kendi fiillerinde mecburdur; onun hürriyeti ve kudreti yoktur” fikrini savunmuştur. Bu kaderci anlayışa Ma'bed el-Cühenî (ö. 80/699) ve Ğaylân ed-Dımaşkî (ö. 126/743) gibi şahıslar şiddetle karşı çıkmışlardır. Emevîlere karşı muhalefet cephesinde yer alan bu şahıslar cebrle eşanlımlı kaderi inkâr ederek insanın hürriyet ve mükellefiyeti fikrini savunmuşlar ama sonunda ikisi de Emeviler tarafından öldürülmüştür.<sup>188</sup>

Hicrî 2. asrın ikinci yarısından itibaren itikâdî problemler arasında önemli bir yer tutan kader konusuyla ilgili tartışmalar daha çok ilâhî ilim, irade ve tekvin gibi sıfatlarla

<sup>186</sup> Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 110.

<sup>187</sup> Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 79.

<sup>188</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 59. Daha geniş bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “Kaderiyye”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV. 64-65.



irtibatlandırılmış ve bu çerçevede erken dönem Şîî âlimlerden Hişâm b. Hakem, Mu'tezile'den Muhammed b. Nu'man'ın yanı sıra çağdaş bazı araştırmacılar özetle şu görüşü savunmuşlardır: Allah'ın ezêlî ilmi mükelleflerin ileride ne yapacaklarına değil sadece onların hür olduklarına, imna ve inkârın yanı sıra itaat ve isyân seçeneklerinden dilediklerini özgür iradeleriyle tercih edeceklerine taalluk eder. Allah kulların tercihlerine ise ancak gerçekleştikten sonra vakıf olur. Tercihlerini bilseydi kulların bu ilâhî ilme aykırı davranmaları imkânsız hâle gelirdi. Çünkü ilâhî ilim gerçeğe ters düşmez. Ayrıca Allah belli kişilerin iman etmeyeceğini önceden bilseydi peygamberler yoluyla emir ve talimat göndermesinin anlamı kalmazdı.<sup>189</sup>

İslam düşünce tarihinde yaygın kabul görmeyen bu görüşün aksine başta Cebriyye olmak üzere Fahreddîn er-Râzî ve son dönemde Mustafa Sabri gibi bazı Eş'arî âlimler Allah'ın yetkin bir varlık olması itibariyle vuku bulacak her şeyi ezelde bildiği fikrini benimsemiştir. Buna göre bütün nesne ve olayların ilâhî ilme uygun bir şekilde meydana gelmesi zorunludur. Ef'âl-i ibâd (kulların fiilleri) açısından bakıldığında, kullar bütün yapıp etmelerinde mecburdurlar, dolayısıyla Allah'ın ilmine aykırı bir fiili gerçekleştirme kudretine sahip değildirler.<sup>190</sup>

Bu cebrî görüşe mukabil Mutezilî, Selefî ve Sünnî âlimlerin büyük çoğunluğuna göre Allah bütün nesne ve olayları vuku bulmadan önce ezêlî ilmiyle bilir. Ancak Allah'ın her şeyi önceden bilmesi mükelleflerin fiillerini icbar altında yaptıklarını göstermez. Zira geçmişi bilmek gerçekleşmiş olayların vukuu üzerinde etkili olmadığı gibi geleceği bilmek de ileri de gerçekleşecek olaylar üzerinde müessir olmaz. Ayrıca ilâhî ilim kulların irade ve kudretlerini ortadan kaldırmaz. Aksine Allah kulların fiillerini hür irade ve kudretleriyle yapacaklarını bilir. Takdir ilâhî ilme, o da maluma tabi olduğundan bilgiye konu teşkil eden nesne ve olaylar (malum) üzerinde etkide bulunmaz. Allah hangi sonuçların hangi sebeplere bağlı olduğunu, bunlara kimlerin başvuracağını ve nasıl bir netice elde edeceğini, yani nesne ve olayları sebep ve sonuçlarıyla birlikte ezelde bilir. Kullara ait fiiller ezelde Allah tarafından bilindiği için

<sup>189</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Erbâîn*, Kahire 1986, I. 199-200; Yavuz, "Kader", *DİA*, XXIV. 60.

<sup>190</sup> Bu görüşün savunusu için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II. 42-43.

vukuu bulsaydı iyi fiil sahiplerinin övülmesi ve kötü fiil işleyenlerin yerilmesi anlamsız kalır, sonuç olarak bu durum adaletle bağdaşmazdı.<sup>191</sup>

Kader konusundaki bütün bu farklı anlayışlardan hangisinin Kur'an'la örtüştüğü meselesine gelince, kader kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımlarına ilişkin verdiğimiz bilgiler ışığında diyebiliriz ki söz konusu kelimenin Kur'an'daki anlamı ile Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve değişik görüşler neticesinde terimsel bir anlam kazanan kader kavramının doğrudan bir ilgisi yoktur. Diğer bir deyişle, kader kelimesinin geçtiği ayetlerden hiçbiri insanın, neticesinden sorumlu olduğu fiillerinin ortaya çıkmadan önce ilahi irade tarafından belirlendiği anlamına gelmemektedir.<sup>192</sup>

Kader meselesinde insan iradesine taalluk eden hususlar ile kevnî hadiselerle ilgili hususları birbirinden ayrı değerlendirmek gerekir.<sup>193</sup> Bu ayırımdan hareketle denebilir ki insanın dışındaki varlıkların mukadderatının tayin ve tesbitinde bir mahzur yoktur. Ancak bu mukadderat tayinini insan fiillerine teşmil edemeyiz. Çünkü insan, sorumlu olması itibarıyla diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsan sorumlu bir varlık olduğuna göre kendisine yüklenen mükellefiyete mütenasip bir hürriyete sahip bulunmalıdır. Aksi takdirde insanın yapıp ettiklerinden sorumlu bir varlık olduğunu söylemek büsbütün anlamsızlaşır.<sup>194</sup>

Farklı başlıklar altında sunduğumuz çeşitli anlam ve kullanımlarından da anlaşılacağı üzere kader Kur'an'da Allah'ın her şeyi bir ölçüye göre, sebep-sonuç ilişkisi içinde, düzenli, sınırlı, kimlikli, muayyen ve kurallı şekilde yaratması demektir. Daha kısa ve özlü biçimde ifade etmek gerekirse, kader kâinatın genel kanunlarıdır. Dolayısıyla, kader kavramının genel muhtevası içinde tabiatın yaratılması ve yönetilmesi, ayrıca tabiat içinde özel bir konuma sahip bulunan insanın yaratılması ve müstesna yeteneklere sahip kılınması da yer alır.<sup>195</sup>

Bu bağlamda, “İnsanın özgürlüğü bu ontolojik kaderin neresinde yer alır?” gibi bir soru sorulabilir ve böyle bir soruya şöyle cevap verilebilir: Bitkilerin hareketleri fizyo-kimyasal kadere bağlıdır. Hayvanlar ise doğal çevreye uyum sağlayabilen bir

<sup>191</sup> Yavuz, “Kader”, *DİA*, XXIV. 60. Allah'ın ilminin ezeliği meselesine farklı bir yaklaşım için bkz. Metin Özdemir, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VI/1, Sivas 2002, s. 209-226.

<sup>192</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara 2001, s. 286.

<sup>193</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara 1961, s. 95.

<sup>194</sup> Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, s. 287.

<sup>195</sup> Ömer Özsoy-İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Ankara 1996, s. 3 vd.

psişe'ye sahip belli itkilerle hareket eden canlılardır. İnsan ise canlıların en üst basamağı olan bir ruha, çevresinin şuuruna sahip ve çevresi üzerinde tasarrufta bulunabilen, onu değiştiren, tercih yapabilen özgür bir varlıktır. O halde Kur'an'da kullanılan kader kavramı, insanın özgürlüğünü yok eden cebr ve zorlama ile eş anlamlı değildir. İnsanın özgürlüğünü kabul etmek, onun iradesinin belli kanunlar çerçevesinde oluşan tabiat olaylarının veya içinde yaşadığı toplumun tesirinde kalmayacağı anlamına gelmez. Burada söz konusu olan özgürlük, bütün bu tesirlere rağmen insanın tabiat, tarih, toplum ve kendi beninin mümkün tesirlerine karşı direnme, karşı koyma ve bunları aşma gücüdür. Allah, insanın sorumluluk gerektiren özgür davranışlarını ne tabiat kanunlarıyla, ne sosyal kanunlarla, ne de onun şuurunun içine girerek psikolojik olarak belirlemez.<sup>196</sup>

Bu noktada, "İnsan kendine ait özgürlük alanında Allah'tan tamamen bağımsız mıdır?" şeklinde bir soru akla gelebilir. Esasen, ontolojik kaderin içindeki insanın özgürlük alanında Allah ile insan arasında Allah'ın koyduğu ahlak kurallarına bağlı olan kesinleşmemiş ikinci bir kader daha vardır. Burada Allah'ın iradesinin tecellisi, insanın iradesinin yönüne bağlıdır. Halk arasında kullanılan "Kör Allah'a nasıl bakarsa Allah da köre öyle bakar" özdeyişi bu ilişkiyi dile getirir. Kur'an'dan bir örnek vermek gerekirse, Allah'ın koymuş olduğu ahlak kuralı gereği mucizelerle gönderilen peygamber, kavmi tarafından tekzip edilince o kavim azabı hak eder.<sup>197</sup>

Bütün bu izahlar çerçevesinde diyebiliriz ki kesinleşmiş bir kader vardır. Ancak bu kader, ilâhî bir cebr ya da icbar değil, dünyamızın ve insan olarak bizim insan olma şartlarımızdır. Bir de insan ile Allah arasında karşılıklı özgür ilişkide belirlenmiş bir kader vardır. Bunun nasıl tecelli edeceği, insanın özgür iradesiyle yapacağı tercihin yönüne bağlıdır. Yani burada Allah'ın iradesi bir bakıma insanın iradesine bağlıdır.<sup>198</sup>

Sonuç olarak, kader kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımı ile bildik anlamda kader inancı arasında bir örtüşme olmadığı açıktır. Ancak Kur'an'da Allah'ın dilediğini hidayete, dilediğini dalalete sevk ettiğinden, kalplerin Allah tarafından mühürlendiğinden, Allah dilemediği sürece insanların hiçbir şey dileyemeyeceğinden söz eden birçok ayet vardır. Bu ayetler ilk bakışta ilâhî irade karşısında insan iradesinin hiç mesabesinde olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, insan hayatındaki her şeyin

<sup>196</sup> Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 95-96.

<sup>197</sup> Bkz. Yûnus, 10/95.

<sup>198</sup> Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 98-99.

ilahi irade tarafından tayin ve tespit edildiği inancı bizzat Kur'an tarafından ifade edilmiş gözükmektedir. Peki, söz konusu ayetler gerçekten böyle bir mana mı ifade etmektedir?

Allah'ın ilim, irade ve kudretinin sınırsız olduğu kuşkusuzdur. Ancak O'nun mutlak kudret sahibi olması, keyfî tasarruflarda bulunduğu anlamına gelmez. Keza, Allah'ın dilemesi de keyfilik arz etmez. Ne var ki Kur'an'da, "Allah dilediğini saptırır/şaşırtır; dilediğini doğru yola yöneltir" şeklinde tercüme edilen ve literal anlamda Allah'ın herhangi bir kayıt ve şart bulunmaksızın sırf kendi mutlak meşieti uyarınca dilediğini hidayete, dilediğini dalaletle sevk ettiği düşüncesine yol açan birçok ayet yer almaktadır. Kur'an'ın kavram dünyasına vukufiyeti olmayan pek çok insan, Allah'ın dilemesini –hâşâ– keyfî tasarruflarda bulunması, dolayısıyla insanoğlunun bu sınırsız iradenin elinde bir oyuncak olması şeklinde anlamaktadır. Ne var ki bu bir yanlış anlamadır. Burada öncelikle şunu belirtelim ki, "Allah dilediğini saptırır/şaşırtır; dilediğini doğru yola yöneltir" şeklindeki ifadeler, Arap dilindeki gramer kuralları çerçevesinde, "Allah dileyeni saptırır/şaşırtır; dileyeni doğru yola yöneltir" şeklinde tercüme etmeye de elverişlidir. Nitekim Muhammed Esed de Mu'tezilî anlayışa paralel olarak söz konusu ibareyi bu şekilde çevirmiş ve bu çevirisini şöyle gerekçelendirmiştir:

"Allah'ın saptırması" ya da "sapıklık içinde bırakması"na ilişkin tüm Kur'ânî atıflar ancak 2:26-27'de ortaya konan "Allah, kendisine karşı taahhütlerini bozan fasıklardan başkasını saptırmaz" ilkesiyle birlikte düşünülmeli, bu temel üzerinde değerlendirilmelidir. Bu, şu demektir: İnsanın sapıp da "yoldan çıkması", kelimenin avâmî anlamıyla "kader" in ya da "alinyazısı"nın keyfî bir sonucu değil, fakat kesinlikle insanın kendi tutum ve eğilimlerinin bir sonucudur. Yukarıdaki ayete [İbrahim 14/4] ilişkin yorumunda Zemahşerî, insanın elinde tuttuğu bu serbest seçim imkânı üzerinde durarak şunu belirtmektedir: "Allah, tutum ve davranışlarının gidişi itibariyle asla imana ermeyeceğini bildiği insanların dışında hiç kimseyi saptırmaz, sapıklık içinde bırakmaz. Ve yine Allah, imana olan eğilimini bildiği insanların dışında kimseyi doğru yola yöneltmez; doğru yola sokmaz. Bunun içindir ki, yukarıdaki ayette Allah'a izafe edilen 'saptırma/sapıklık içinde bırakma' ifadesi, Allah'ın, sapmaya eğilim gösteren kişiyi rahmet ve hidayetinden yoksun kılarak kendi haline bırakması (tahliye) anlamına, 'doğru yola yöneltme' (hidayet) ifadesi ise, bunu hak eden kişiye başarı (tevfik) ve destek sağlaması anlamına gelmektedir. Bu itibarla, "Allah, yüzüstü bırakılmayı hak edenlerin dışında kimseyi yüzüstü bırakmaz; buna karşılık yardım ve desteği hak

edenlerin dışında kimseye yardım ve destek vermez”. Zemahşerî, 16:93'te benzer bir ifadeyi yorumlarken de şöyle diyor: “[Allah, bile-isteye] hakkı inkâr yolunu seçip bu [inkârcılığı]nda inat göstereceğini bildiği kimseyi yüzüstü bırakır ve imanı seçeceğini bildiği kimseye de (bu yolda) yardım ve destek bahşeder. Bu durum, sonucun [insanın] serbest seçimine (ihtiyâr), yani [Allah'ın] destek ve yardımını mı yoksa yüzüstü bırakıp yardımından uzak tutmasını mı hak etmesine bağlı olduğunu göstermekte; insanın liyakatini hesaba katmayan cebrî yorumları hükümsüz kılmaktadır.<sup>199</sup>

Bu Mu'tezilî izah gayet isabetlidir. Ancak Kur'an'da “Allah'ın dilemesi”nden bahseden pek çok ayet böyle bir çevirinin her zaman imkân dâhilinde bulunmadığını, dolayısıyla pek isabetli olmadığını göstermektedir. Sonuçta, söz konusu çeviri bahse konu anlama sorununu çözmektedir. Bizce, “Allah dilediğini saptırır; dilediğini doğru yola yöneltir” şeklindeki ifadeleri daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Kur'an bütünlüğü çerçevesinde, “Allah müstahak gördüğünü saptırır; layık gördüğünü doğru yola yöneltir” şeklinde anlayıp yorumlamak gerekir. Nitekim Esed'in Zemahşerî'den aktardığı izah da bu doğrultudadır. Evet, birçok ayette Allah'ın her şeye kadir olduğu, dilediği her şeyi yaptığı bildirilmektedir. Ancak bu ifadeler Allah'ın iradesinde keyfilik olduğu, keyfî tasarruflarda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis Allah, bizzat kendi beyanıyla sabit olduğu üzere adildir ve kullarına asla zulmetmez. O halde, Allah'ın saptırmasında müstahak görme, doğru yola yöneltmesinde de layık görme söz konusudur. Aksi halde, Allah'ın zulmettiğini söylemek gerekir. Hâlbuki Allah birçok ayette kullarına zulmetmediğini ve etmeyeceğini vurgulamakta, böylece adaletten asla ayrılmayacağını beyan etmiş olmaktadır. Mutezilî âlimlerin de savundukları gibi, Allah mutlak adildir. Bu mottonun açılımı şudur:

Mu'tezilî düşüncede Allah'ı her türlü çirkinlikten, kendisine vacip olan fiili ihlal etmekten ve maslahata aykırı fiil işlemekten tenzih etmek ve O'na ait tüm fiilleri hikmet, adalet ve mutlak doğrulukla nitelendirmek<sup>200</sup> şeklinde belirlenen adalet ilkesine göre insanlar, zulüm ve haksızlık gibi fiillerin Allah tarafından yaratılmasının caiz olmadığını bilmek durumundadırlar. Zira bu tür fiilleri Allah'a nisbet etmek, gerçekte O'na zulüm isnat etmektir. Oysa Allah kötülüğü (şer ve masiyet) istemez ve ondan razı olmaz. O, münkiri inkâra zorlamaz; bilakis münkir hür iradesiyle küfrü tercih eder. O,

<sup>199</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 499-500, [4. not].

<sup>200</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), nşr. Muhammed Amâra, Kahire 1971, s. 169; a. mlf., *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire 1965, s. 132, 301.

müşriklerin çocuklarını ebeveynlerinin işlemiş oldukları günahlardan dolayı cezalandırmaz. O, kullarına tâkat sınırlarını aşan sorumluluklar yüklemeyiz. O, iradesi şerre taalluk etmediği için, sadece iyi ve güzel olanı yaratır. Bu itibarla, Allah'tan sâdir olan hiçbir fiil kötü ve çirkin (kabîh) değildir. Kabîh olarak nitelenen fiiller ya karşılığı verilmek üzere yaratılır -ki bu durumda onlar kabîh değil hasen olarak addedilir- ya da bizzat insan tarafından yaratılır. Bu durumda, söz konusu fiillerin Allah ile hiçbir ilişkisi bulunmaz.<sup>201</sup> Çünkü fiil, kudret sahibi olan fâilden sudur eden eylem demektir. Allah insana yapıp etme gücünü verdikten sonra onun etkinliğine/ne yaptığına müdahale etmez. Artık fiil doğrudan (el-fi'lü'l-mübâşir) veya dolaylı (el-fi'lü'l-mütevellid) olarak insana ait olur.<sup>202</sup>

Diğer taraftan Mu'tezile, adl prensibi kapsamında insanın kendine ait fiilin yaratıcısı (muhtdis) olduğu, Allah'ın insanlara mutlak irade özgürlüğü tanıdığı tezini savunur. Esasen, ilâhî adalet anlayışı, insana ait kötü fiillerin sorumluluğunu, Allah'tan insana havale etme amacını taşımaktadır. Bu sebeple, adl prensibi ahlak felsefesi açısından da son derece önemli veriler içermektedir. Yine bu prensip, siyasal alanda yöneticilerin kendi icraatlarından dolayı sorumlu olmaları gerektiğini vurgulamakta ve sosyal adaletin tesisine teolojik katkı sağlamaktadır.<sup>203</sup> Ayrıca, adl prensibinde insana tanınan özgürlük ve sorumluluk, tembelliğe, miskinliğe, kaderciliğe son verme bakımından önemli olduğu gibi, zalim siyaset adamlarının yaptıkları zulümleri kadere hamlederek sorumluluktan kaçamayacaklarını ortaya koyması ve geniş halk kitlelerini haksız yönetimlere karşı bilinçlendirmesi bakımından da önem arz etmektedir.<sup>204</sup>

Mu'tezile, adl ilkesinden hareketle Allah'a izafe edilmesi mümkün olmayan, küfrü istemek, dilediğini ödüllendirip dilediğine azap etmek ve dalaletle sevk etmek gibi ifadeler içeren ayetlerin zâhirî manâlarına itibar edilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü Allah bu tür çirkin fiillerden münezzehtir; öyleyse O'nu tenzih etmek gerekir. Tenzih ise ancak te'ville mümkündür. Kâdî Abdülcebâr'ın müteşâbih, yani te'vile muhtaç olarak nitelediği bu ayetlerden biri, Allah'ı hidayet ve dalaletin kaynağı olarak gösteren Bakara suresi 2/26. ayettir. Bu ayette mealân şöyle denilmektedir: “Allah bir sivrisineği veya ondan daha önemsiz bir şeyi örnek vermektan kaçınmaz. İmana ermiş olanlar, bunun rableri tarafından verilen doğru (manidar) bir örnek olduğunu bilirler. Hakikati

<sup>201</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar*, s. 203.

<sup>202</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302-303, 388-389.

<sup>203</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara 2001, s. 203.

<sup>204</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebâr*, İstanbul 2002, s. 165.

inkâra şartlanmış olanlar ise, ‘Allah bu örnekle acaba ne demek istedi?’ derler. Allah bu örnekle / bu tür örneklerle insanlardan birçoğunu saptırırken birçoğunu da doğruya yöneltir (*yudillü bihî kesîran ve yehdî bihî kesîran*). Allah bu örnekle sadece fâsıkları saptırır.”

Görüldüğü gibi, bu ayet zâhirî manâsıyla hidayet ve dalâletin Allah’a ait bir fiil olduğunu ifade etmektedir. Ancak Mu’tezile’nin adl prensibine göre Allah’ın insanları dalalete sevk etmesi düşünülemez. O halde bu ayeti daha başka bir şekilde anlayıp yorumlamak gerekir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr şöyle der: “Malumun olsun ki âlimler hidayet hususunda görüş ayrılığına düştüler. Onlardan bir kısmı şu görüşü savundu: Hidayet gerçekte kurtuluştur (fevz ve necât). Kelimenin diğer bütün anlamlarda kullanımı hep bu sıfatla (kurtuluş) ilintilidir. Mesela Kur’an, deliller ve iman, hidayet (hüden) olarak nitelendirilmiştir. Çünkü insan ancak Kur’an ve iman sayesinde kurtuluşa erer. Bu yüzdendir ki faydalı bir yol-yöntem gösteren kişi için, *kad hedâ ileyh* denir; ama zararlı bir yol ve yönteme kılavuzluk eden kimse hakkında böyle bir ifade kullanılmaz. Bazı âlimler ise hidayet in delâlet ve beyan anlamına geldiğini söylemişlerdir. Buna mukabil, mezhebî ön kabullerini esas ittihaz edenler dışında ilim erbabından hiç kimse hidayet in taat ve imanla özdeş olduğundan söz etmemiştir. Nitekim dil ve Kur’an verileri de böyle bir manâya delalet etmez. Oysa hidayet in aslında delâlet ve beyan anlamına geldiğine ilişkin görüşümüzü doğrulayacak mahiyette pek çok Kur’ânî delil (şâhid) serdetmek mümkündür. Mesela, Bakara 2/185, A’râf 7/203, Yûsuf 12/111 ve Nahl 16/64. ayetlerde geçen hidayet (hüden) kelimesinden maksat, delâlet ve beyandır. Öte yandan Allah Fussilet suresi 41/17. ayette, “Semûd kavmine gelince; biz onlara da doğru yolu gösterdik” (fehedeynâhüm) buyurmuştur. Eğer buradaki hidayet etmekten maksat, onları Müslüman yapmak olsaydı, aynı ayetin devamında, “Ama onlar karanlığı aydınlığa tercih ettiler” demek doğru olmazdı. Hülâsa, bu ve benzeri ayetlerdeki “hidayet etmek” tabirini, imana erdirmek değil doğru yolu göstermek şeklinde anlamak gerekir.<sup>205</sup>

Dalâlet meselesine gelince, bu kelimenin dildeki aslî anlamı helaktır. Bazen helaka götüren yol veya gerçekten helaka yol açan şey anlamında da kullanılır. Kelimenin İbrahim 14/27, Sebe 34/8, Kamer 54/47 ve Mülk 67/9. ayetlerdeki kullanımı ise ikâb manâsı taşır. Dalâl Kehf 18/104 ve Muhammed 47/1. ayetlerde de uhrevî

<sup>205</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur’ân*, Kahire 1969, s. 60-62. Nakleden: Mustafa Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu*, Ankara 2004, s. 64.

kurtuluşa vesile olacak iyi davranışların boşa çıkması / çıkarılması (dalle-edalle) anlamında kullanılmıştır. Diğer bazı ayetlerde ise fazlaca beyan ve delâlette bulunmama anlamında kullanılmıştır. Mesela, En'âm suresi 6/125. ayette Allah saptırma (idlâl) fiilini kendisine izafe etmiştir. Ancak buradaki idlalden maksat, Allah'ın bir maslahat gereği veya bir ceza (ikâb) olarak kâfirlere yol göstermemesi, diğer bir deyişle, kalbin iman duygusunu benimsemesine vesile olan ziyade beyanda bulunmamasıdır.<sup>206</sup>

Adalet ilkesinin tefsirdeki izdüşümlerinden biri de kulların fiilleri meselesidir. Bu mesele aynı zamanda adalet ilkesinin de temelidir. Çünkü Allah'ın adil olması, günah işleyeni cezalandırmasını, iyilik yapanı ise mükâfatlandırmasını gerektirir. Diğer bir deyişle, adil olan Allah, mü'mine verdiği sözünde sâdık olmak, kâfire yönelik azap tehdidini de tahakkuk ettirmek zorundadır. Bu, ilâhî adaletin gereğidir. Ancak, bu adaletin fiilen gerçekleşmesi için, insanın yapıp ettiklerinde hür ve muhtar olması, dolayısıyla kendi fiilinden mesul tutulması gerekir. Bunun aksi düşünüldüğü, yani insanın yapıp etme kudreti nefyedildiği takdirde onun sevab ve ikaba müstehak olmasından söz edilemez. Kaldı ki, yaptığı işlerde irade yönünden hür ve muhtar olmayan bir varlığı Allah'ın cezalandırması apaçık bir zulümdür. Hülâsa, insanın özgürlüğü ile Allah'ın adaleti, bir madeni paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini yok saymak, zorunlu olarak diğerini de yok saymayı gerektirir ve bu durum hem beşerî varlığın hemde ilâhî fiilin abes olması gibi bir sonuca müncer olur.

Mu'tezile'ye göre insan fiillerini hür bir irade ile gerçekleştirir. Bu fiillerin gerçekleşmesinde hiçbir şekilde ilâhî müdahale yoktur. Bu demektir ki yapıp etme gücüne (istitaat) sahip olan insan, ister iyi ister kötü olsun, kendi fiilini bizzat kendisi yaratır ve bundan dolayı da mükâfat ve cezaya müstehak olur. Bu itibarla, Allah'a kötülük ve zulüm isnat edilemez. O'nun fiilleri tümüyle hasendir. Ayrıca O, insanı kötü bir işi yapmaya zorlayıp ardından, "Bu kötülüğü niçin yaptın?" diye sorguya çekip cezalandırmaz. Çünkü insana bu şekilde muamele etmek apaçık bir zulümdür. Fakat Allah zâlim olmadığı gibi zulmü de yaratmaz. Kaldı ki O, muhtelif ayetlerde zulmü zâtından nefyetmiş ve insanlara zerre kadar zulmetmediğini belirtmiştir.<sup>207</sup>

<sup>206</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 66. Nakleden: Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, s. 64.

<sup>207</sup> Bkz. Bakara, 2/57; Âl-i İmrân, 3/117, 182; Nisâ, 4/40; A'râf, 7/160; Enfâl, 8/51; Tevbe, 9/70; Yûnus, 10/44; Nahl, 16/33, 118; Kehf, 18/49; Hac, 22/10; Ankebût, 29/40; Rûm, 30/9; Fussilet, 42/46; Kâf, 50/29.



Mu'tezile gerek insanın fiillerinde hür ve özgür olduğunu ve bu yüzden yapıp ettiklerinden mesul tutulduğunu, gerekse Allah'ın kabîh şeyleri irade etmediğini ispatlamak için bir dizi ayetle istidlalde bulunur. Bu ayetlerden biri, "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana kulluk etmeleri için yarattım" mealindeki Zâriyât 51/56. ayettir. Kâdî Abdülcebbar'ın yorumuna göre bu ayet,

Allah Teâlâ'nın kullarından sadece ibadet ve taat istediğine delalet etmektedir. Çünkü buradaki [*liya'budûn* lafzındaki] *lâm* maksat / gaye *lâm*dır. Dilciler bunu *key lâmu* diye isimlendirir. Nitekim onlar [dilciler], "Bağdat'a ilim öğrenmek için gittim" sözü ile "ilim öğrenmek maksadıyla gittim" sözü arasında fark görmezler. Yine bu ayet, fiillerin bizim tarafımızdan yaratıldığına ve bize müteallik olduğuna delalet eder. Aksi hâlde, Allah'ın böyle bir beyanda bulunmasının hiçbir anlamı kalmaz.<sup>208</sup>

Zemahşerî de bu ayetin tefsirinde şunları söyler: "Ben insanları ve cinleri kulluk etmeleri için yarattım ve onların tümünden sadece bunu talep ettim... Bu noktada, 'Eğer Allah insanlar ve cinlerden kulluk etmelerini istemiş/dilemiş olsaydı hiç şüphesiz onların tümü itaatkâr kullar olurdu [ama niçin olmadı?]' şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya verilecek cevap şudur: Allah onların zorlama ile değil hür ve muhtar olarak kullukta bulunmalarını diledi. Çünkü O, insanları ve cinleri bunu yapmaya muktedir şekilde yarattı. Nitekim Allah kulluk ve itaat istediği hâlde onlardan bir kısmı bu isteğin gereğini yerine getirmedik/kulluğu reddetti."<sup>209</sup>

Öte yandan Allah, Kehf suresi 18/29. ayette, "De ki: Bu, rabbinizden gelen bir hakikattir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." buyurmak suretiyle iman ve inkâr etme işini bize tevdi etmiştir. Eğer aksi olsaydı, bu ayetin hiçbir anlamı kalmaz, hatta "Dileyen zenci olsun, dileyen beyaz olsun" demek kadar saçma olurdu. Ayrıca, Allah Teğâbün suresi 64/2. ayette, kınayıcı bir üslupla, "Sizi yaratan O'dur. Hâl böyle iken kiminiz iman etti, kiminiz inkâr..." demiştir. Eğer inkâr ve iman etmek bize ait ve bize müteallik olmasaydı, bu söz, içimizden birinin kendi boyunun uzunluğunu ve kısalığını kınaması kadar anlamsız olurdu.<sup>210</sup>

Mu'tezile, kulun fiil konusundaki sorumluluğunu temellendirmek için yine Kur'an'a başvurur. Kur'ânî deliller isbat ve nefy olmak üzere ikiye ayrılır. İsbat

<sup>208</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 362-363.

<sup>209</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 21.

<sup>210</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, s. 362.

delilleri, dünya hayatında yapılan işleri / fiilleri insana izafe eden ayetlerdir. Bu ayetlerde insanlar, -“iman edenler”, “inkâr edenler” gibi ifadelerde olduğu gibi- açıkça özne konumunda zikredilmiştir. İsbat delillerinin bir diğeri de, ilâhî cezâ ve mükâfatın bu dünyada yapıp edilen işlerin karşılığı olduğunu bildiren ayetlerdir. Bu ayetlerdeki, “yaptıklarına karşılık” (cezâen bimâ kanû ya ‘melûn), “kazandıklarına karşılık” (cezâen bimâ kânû yeksibûn) gibi ifadeler, fiillerin gerçek öznesinin insan olduğunu göstermektedir. Ayrıca, “Size ne oluyor ki Allah’a iman etmiyorsunuz?” (Hadîd 57/8) ve “Onlar öğütten niçin yüz çeviriyorlar” (Müddessir 74/49) gibi kınama içeren ayetler de, yine fiillerin bizzat insan tarafından gerçekleştirildiğine (yaratıldığına) delalet etmektedir.<sup>211</sup>

Netice itibariyle, insan yaptığı işlerden sorumlu tutulabilmesi için, kendine ait fiillerin yaratıcısı olmak zorundadır. Mu’tezile bu bağlamda insanı fiiller konusunda hâlik olarak tavsif etmeyi mümkün kılan mezkûr ayetlere müracaat eder. Mamafih Kur’an’da her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetler de mevcuttur.<sup>212</sup> Bu noktada yapılacak iş, söz konusu ayetlerde tahsis yoluna giderek insanların fiillerini bu ayetlerde geçen “her şey” lafzının umumî manâsından istisna etmektir. Kâdî Abdülcebâr, literal anlamının dikkate alınmaması gerektiğini belirttiği Zümer suresi 39/62. ayetteki “Her şeyi yaratan Allah’tır” ifadesini şöyle yorumlar:

Bu ayet medh (övgü) makamında vârid olmuştur. Allah kendisini, kulların küfür, ilhad ve zulüm içeren fiillerini yaratmış olmakla övmez. Bu yüzden ayeti zâhirî manâsına hamletmek doğru olmaz. Zâhirî manâdan sarf-ı nazar ettiğinizde te’vil cihetine gitmiş olursunuz. Ne ki sizin te’viliniz bizimkinden daha evla değildir. Zira biz bu ayeti aklî delile muvafık bir şekilde te’vil ediyor ve şunu söylüyoruz: “Ayetteki ‘Her şeyi yaratan Allah’tır’ ifadesi, “Eşyanın pek çoğunu / büyük bir kısmını yaratan Allah’tır” anlamındadır. Burada zikredilen “her (şey)” lafzından maksat, bizim söylediğimiz vechile eşyanın büyük bir kısmıdır. Nitekim Allah Belkıs kıssasıyla ilgili Neml 27/23. ayette, “Ona (Belkıs) her şey verilmişti” (ve ûtiyet min külli şey’in) demiş; oysa Belkıs’a her şey değil çok şey verilmiştir.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûli’l-Hamse*, s. 361.

<sup>212</sup> Mesela bkz. En’âm, 6/102; Ra’d, 13/16; Zümer, 39/62; Mü’min, 40/62.

<sup>213</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhü’l-Usûli’l-Hamse*, s. 383. Mu’tezile’nin adalet ilkesi için daha geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur’an’ın Mu’tezilî Yorumu*, s. 59-68.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### ECEL KAVRAMI

#### 4.1. Ecel Kavramının Etimolojik ve Semantik Çerçevesi

Ecel kelimesi *e-c-l* kökünden türetilen bir mastar olup sözlükte “Bir şeyin süresi” (*müddetü’ş-şey*) anlamına gelir. Bunun yanında ölüm vaktinin gelmesi, borç vadesinin dolması gibi hususlar da “ecel” kelimesiyle ifade edilir.<sup>214</sup> Bu kelimenin sülasi kalıbındaki fiil formu “gecikmek”, rubai kalıbındaki formu ise “geciktirmek” (tehir-tecil) anlamına gelir. Ecel kelimesiyle aynı kökten türeyen ve başında çeker elif bulunan *el-âcile* kelimesi “ahiret”, *el-âcile* kelimesi ise “dünya” anlamında kullanılır. Ecel kelimesinin bu formu aynı zamanda “hemen ve derhal oluş”u ifade eden *âcil* kelimesinin zıddı bir anlam da taşır. Nitekim bir duruşma veya oturumu te’cil etmek, onu ertelemek (tehir) anlamına gelir.<sup>215</sup> Arap dilinde *denâ ecelühû* ibaresi, “ölüm zamanı yaklaştı” gibi bir anlam içerir. Ecel kelimesi ölüm konusunda sürenin dolmasını ifade eder ve dolayısıyla *denâ ecelühû* ifadesi bir anlamda ölümün kendisine işaret eder.<sup>216</sup>

Fîrûzâbâdî ve Semîn el-Halebî’nin Kur’an sözlüklerindeki bilgilere göre insan için belirlenmiş olan hayat müddeti de (*el-müddetü’l-madrûbetü li-hayâti’l-insân*) ecel diye ifade edilir. Nitekim Mü’min 40/67. ayetteki *ve-litebluğû ecelen müsemmen* ibaresi de “insan için belirlenen hayat süresinin tamamlanması” gibi bir anlam içerir.<sup>217</sup> Ecel genel olarak herhangi bir şey konusunda önceden tayin ve tespit edilmiş süre ve bu sürenin sonu anlamında kullanılır. Hayat müddeti, ölüm vakti, borç ödeme zamanı gibi... Dünya için kullanıldığı zaman, “kıyamet günü”nü ifade eder. Belli bir süreyle, yani vadeli olarak verilmiş bir borçta, hem belirlenen süre, hem bu sürenin sonu için de ecel tabiri kullanılır. Nitekim bazı ayetlerde de ecel, vade ile alınmış bir borcun ödeme vakti hakkında kullanılmıştır.<sup>218</sup>

Ecel teknik bir terim olarak İslam akaid ve kelim tarihindeki en tartışmalı konulardan birini ifade eder. Bu bağlamda kelim âlimleri ecelin mahiyeti, ecel-i kaza ve

<sup>214</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I. 85.

<sup>215</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I. 86.

<sup>216</sup> Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 11.

<sup>217</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyîz*, II. 108; Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-Huffâz*, I. 71.

<sup>218</sup> Osman Karadeniz, *Ecel üzerine*, İzmir 1992, s. 13.

ecel-i müsemma gibi tabirlerin içeriği, ecelin değişken olup olmadığı, maktulün ölümü meselesi gibi konuları uzun uzadıya tartışmış ve bu tartışmalarda her mezhep kendi görüşünü bir dizi aklî ve naklî delille temellendirmeye çalışmıştır. Ancak kaderle ilgili birçok meselede olduğu gibi, ecel meselesinde de kelamcılar bu meseleyi çözmek için olaylara ve olgulara bakma, bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak çözüm arama yerine daha ziyade spekülâtif ve sofistik tartışmalarla, Kur'an'ın aynı zamanda edebî bir hitap (diskur) olduğunu unutarak, ilgili ifadeleri bağlamlarından koparıp lafzî metafizik önermeler şeklinde okuyarak çözmeye çalıştılar. Bu konudaki tartışmalar ağırlıklı olarak şu üç problem etrafında odaklanmıştır: (1) İnsanoğlunun ecelini (ölüm anını veya ömrünü) noktasal olarak kim tayin ediyor? (2) Birileri tarafından öldürülen kişi (maktul) “ecel” ile mi ölmüştür? (3) Ömür artar veya eksilir mi?<sup>219</sup>

Sözlük anlamından hareketle ecel kelimesinin insanın yaşama süresi ve bu sürenin sonu (ölüm vakti) anlamına geldiği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Bu konudaki ihtilaf, yaşama süresini ya da ölüm vaktini noktasal olarak kimin tayin ettiği meselesinde düğümlemektedir. Ecel konusundaki yaygın inanışa göre insanların ömür sürelerini, dolayısıyla da onların ölüm nedenlerini Allah tespit eder. Burada sözü edilen tesbit, ilâhî takdir ve yazgı anlamına gelir. İnsanların ölüm nedenlerinin, dolayısıyla ne zaman ve nasıl öleceklerinin Allah tarafından ezelde tayin ve takdir edildiğine ilişkin inanç, “Ecel geldi cihana, baş ağrısı bahane”, “Allah’ın verdiği canı Allah alır”, “Vadesi yetmiş, vadesi buymuş”, “Allah gecinden versin”, “Takdir böyleymiş”, “Korkunun ecele faydası yoktur”, “Azrail gelince oğul, uşak demez”; “Öldürmeyen Allah öldürmez”; “Eceli gelen köpek cami duvarına bevleder”, “Allah uzun ömür versin” vb. halk arasında kullanılan birçok deyim ve darb-ı mesele de yansımıştır.<sup>220</sup>

Aslında bu deyimlerde ifadesini bulan kader ve ecel anlayışı İslam öncesi Araplar ile ilk müslüman nesiller arasında da mevcuttur. Şöyle ki Kur'an'da müşrik Arapların, “Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. Biz bu dünyada yaşar ve ölürüz. Bizi ancak zaman (dehr) helak eder.” (Câsiye 45/24) şeklinde bir inanca sahip olduklarından söz edilir. Bu inanca temel teşkil eden unsur “dehr”dir.

Ebû Ubeyd (ö. 224/838), Arapların herhangi bir bela ve musibetle karşılaştıklarında, dünyada olan biten olayların arkasındaki müessir bir kozmik güç

<sup>219</sup> Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 116.

<sup>220</sup> Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 21-22.

olarak algıladıkları dehre sitem ettiklerini ve bu sitemlerini, şair Amr b. Kamî'e'nin, "Dehrin musibetleri göremediğim bir yerden bana okunu fırlattı" mısraıyla başlayan şiirinde olduğu gibi, pek çok şiirde açıkça dile getirdiklerini belirtmiştir.<sup>221</sup>

Dehrin yıkıcı ve yok edici gücü özellikle insan varlığının sona ermesinde kendisini gösterir. Bu noktada *dehr* ismini değiştirir ve tamamı ölüm anlamına gelen *meniyye*, *menûn*, *himme* ve *himâm* gibi isimlerle anılmaya başlar. Bütün bu kelimeler 'ölüm' anlamına gelmekle birlikte, buradaki ölüm, biyolojik bir olaydan öte dehrin yıkıcı gücünün ifadesi olan bir ölümdür. Bu bağlamda İzutsu, Câsiye 45/24. ayette özetlenen dehr telakkisinin sadece pesimist ve materyalist değil aynı zamanda nihilist bir karaktere sahip olduğunu belirtir. Çöl Araplarını dinsizliğe sevk eden bu nihilizmin Mekkeliler arasındaki tezahürü, dünyada refah içinde yaşama arzusu şeklinde kendisini göstermiştir. Diğer bir deyişle, ticaret konusunda oldukça kabiliyetli olan ve sırf dünyevî emellerin peşinde koşan birer iş adamı kimliğine sahip Mekkeli inkârcıların Kur'an'ın tekrar dirilme öğretisini reddetmeleri, kendilerini müstağni görme tavrına da esas teşkil eden dünyaperest bir zihniyete sahip olmalarından kaynaklanmıştır.<sup>222</sup>

Gelinen bu noktada, İslam öncesi Arap toplumundaki dehr telakkisi ile özellikle Anadolu Türk-İslam kültüründeki felek mefhumu arasında ilginç bir bağ kurmanın imkânından da söz edilebilir. Şöyle ki, ortaçağ İslam kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gökküre veya gezegenlerin yörüngesi olarak tanımlanan felek mefhumunun mecazi olarak dehr, dünya, devran, talih, baht ve kader gibi anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Yine bu anlamda Divan edebiyatındaki 'çarh' kelimesiyle karşılanan 'felek'e sitem etme geleneğinin Türk-İslam kültüründe hayli yaygın olduğu da herkesin malumudur. Nitekim Türkçe'deki kahpe felek, zalim felek, feleğe küsmek ve feleğin sillesini yemek vb. tabirler, söz konusu geleneğin dildeki tezahürlerinden sadece birkaçıdır.<sup>223</sup>

Dehrin insan yaşamındaki olayları belirlediğine ilişkin câhilî Arap düşüncesi, aslında bu olayların daha önceden belirlendiği inancı ile bağlantılıdır. Araplar, insan hayatını ilgilendiren rızık, ecel, bahtiyarlık ve bedbahtlık gibi birçok hususun *dehr* (zaman) ve *eyyâm* (günler) diye adlandırılan kaçınılmaz bir kudret tarafından ezelde tayin edildiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu düşünce tarzında dehr, ibadet edilecek bir

<sup>221</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI. 114.

<sup>222</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 113.

<sup>223</sup> Öztürk, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı", s. 260.

mabud olarak değil mutlaka hesaba katılması gereken kozmik bir güç olarak tasavvur edilmiştir.<sup>224</sup>

Bu fatalist (kaderci) tasavvurda dehr, salt zamanı ifade etmenin ötesinde insanoglunun varlığını kontrol altında tutan ve daha önceden insanlar için takdir edilenden, onlardan kaçmasının imkân dışı olacak bir şekilde icraatta bulunan bir faktör olarak hem iyi hem de kötü talihin -çoğu zaman kötü talihin- müsebbibi olarak somutlaştırılır. Teodor Nöldeke'nin tespitlerine göre "zaman, mücerret olarak umumiyetle dünya saadetinin tümünün ve özellikle dünyaya ait şekavetin tamamının bir sebebi olarak tahayyül edilir. Şairler devamlı olarak günler veya gecelere bedel olmak üzere zamanın (dehr) kudret ve nüfuzuna imada bulunmaktadır. Zaman, devamlı değişikliğin ve şanssızlığın davetçisi, acı ve giderek yok olup bitmek anlamında yıpranmanın sebebi olarak, hedefini şaşırmayan fırlatılmış bir ok, âtil bir taş vb. takdim olunur. Bu gibi durumlarda biz çoğu kez zamanı kader olarak manalandırmak durumunda bırakılırız ki bu tamamen doğru değildir. Çünkü zamanın kendisi burada başka bir kudret tarafından determine edilmiş olarak değil, hâdiseleri gerçekleştiren fail (factor) olarak anlaşılmıştır. Bunların tümü en azından şuurlu bir fail tarafından yapılmaktadır. Fakat itiraf edilmelidir ki Araplar bizzat zamanın kudretini çoğu kere açık bir şekilde katıksız ve halis kaderden ayırt etmiyorlardı."<sup>225</sup>

Câhilî Arap düşüncesinde, daha önceden belirlenmiş hâdiseleri yeri ve zamanı geldiğinde reel varlık alanına çıkararak müessir bir güç olarak algılanan dehrin 'şimdi'ye tekaddüm eden belirlemeleri acı bir gerçek olarak kabul edilmiş ve bu yüzden herhangi bir izaha girilmemiştir. Araplar, özellikle insanın ölüm vakti ile rızkının daha önceden belirlendiğine inanmışlardır.<sup>226</sup>

Bu inanca göre her insanın kaçınılmaz olarak yüzleşeceği bir ölüm vakti vardır. Bu yüzden, ölüme 'akıbet' ya da 'önceden belirlenmiş süre' anlamında 'ecel' denilmiştir. Sözelimi, İslam öncesi dönemde yaşayan ünlü haydutlardan biri olan es-Selîk'in annesi, oğlunun ölümü karşısında kendisini, "Ecelinle karşılaştığın zaman her şey seni öldürür" sözleriyle teselli etmiştir. Câhiliye döneminin ünlü Arap şairlerinden Nâbiğa ise bir şiirinde şunları dile getirmiştir: "Eğer bana [falda] bir ölüm oku çıkarsa hiç üzülmem. Zira tayin edilmiş süreden sonra hayatta kalan mı var?" (*fe-in fâze*

<sup>224</sup> Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. M. S. Aydın, Ankara 1982, s. 61.

<sup>225</sup> M. Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul 1996, s. 31-32.

<sup>226</sup> Watt, *H. Muhammed'n Mekke'si*, s. 53.

*sehmün li'l-meniyyeti lem ekün cezûan ve hel an zâke min müteahhir*). Antere'nin bu konuyla ilgili söyledikleri çok daha mânidardır: “Savaşa daldığın zaman sakın kaçma; çünkü insanın kaçması ömrünü uzatmaz” (*Ve lâ tefirra mâ hudte ma'reketen fe mâ yezâdü firâru'l-mer'i fi'l-ecel*).<sup>227</sup>

Bu bağlamda, muallâka şairlerinden Lebîd'in kader ve önceden tayin edilmiş ecel konusundaki beyitleri de anılmaya değer niteliktedir. Lebid bir şiirinde şöyle demiştir: “İnsan kitabını (alın yazısını) silemez. Nasıl silsin ki! Onun yazgısı değiştirilemez (*Lâ yestatîu'n-nâsü mahve kitâbih / Ennâ ve leyse kazâuhû bimübeddel*)... Lebid bir başka beytinde de şunları dile getirmiştir: “Bana bir felaket isabet ettiğinde ‘Kaderin yaptıklarından vah bana!’ demem” (*Velâ ekûlü izâ mâ ezmetün ezemet yâ veyha nefsî mimmâ ehdase'l-kader*).<sup>228</sup>

Her insanın ölüm vakti (ecel) daha önceden belirlendiğine göre, ömürden tükenen her gün, Abîd b. el-Ebras'ın dediği gibi, “Ey Hâris! Güneşin her doğuş ve batışı, önceden belirlenmiş yolun sonuna yaklaşımdan/tayin edilmiş ecele doğru atılan bir adımdan başka bir şey değildir” (*Yâ Hârisü mâ tala'at şemsün velâ ğarabet illâ tekarrabe âcâlün li mîâd*).<sup>229</sup>

İslam öncesi dönemdeki ecel anlayışına benzer bir anlayışın bazı hadislerde de ifade edildiği görülür. Mesela Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bir hadise göre Hz. Peygamber bir defasında toprağa bir kare çizmiş, sonra da bu karenin ortasından kare dışına uzanan ikinci bir uzun çizgi çizmiştir. Daha sonra ise bu ortadaki çizgiyle kesişen birtakım kısa çizgiler çizmiş ve ardından şunu söylemiştir: “Şu karenin ortasındaki uzun çizgi insandır. Kare ise onu her yönden kuşatan ecelemdir. Kare dışına uzanan çizgi ise insanın emelidir. Ufak çizgilere gelince, bunlar da insanın hayatta karşılaşacağı belalar ve musibetlerdir. İnsana bir musibet isabet etmezse mutlaka diğeri isabet eder. Derken, insanı son âfet (ecel-ölüm) yakalar.<sup>230</sup>

Bu hadiste iki husus vurgulanmaktadır. İlki, insanın ölümden kurtulmasının imkân dâhilinde bulunmadığı, ikincisi ise insanın hayat boyunca birtakım belâ ve musibetlerle karşılaşmasının mukadder olduğudur.<sup>231</sup> Sahabenin ecel konusundaki anlayışı da bu doğrultudadır. Zira sahabeye göre eceli gelmeyen insanın bir hastalıktan

<sup>227</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 162.

<sup>228</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 167.

<sup>229</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 163.

<sup>230</sup> Buhârî, “Rikâk” 4; Tirmizî, “Kıyâme” 22; İbn Mâce, “Zühhd” 25.

<sup>231</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 43.

ölmesi veya herhangi bir kimse tarafından öldürülmesi, buna karşılık eceli gelen kimsenin ölümden kurtulup yaşamaya devam etmesi mümkün değildir. Nitekim düşmanlarıyla korkutulan Hz. Ali, ecelin insanı ölümden koruyan sağlam bir kalkan olduğunu söylemiş ve ecel geldiğinde düşmanı tarafından atılan okun hedefinden sapmayıp insana isabet edeceğini, yaralanması halinde ise iyileşmeden öleceğini belirtmiştir.<sup>232</sup>

İslam öncesi Arap aklındaki “ecel” telakkisi ile Kur’an ve hadislerde ana çerçevesi belirlenen ecel mefhumu özünde örtüşür nitelikte gözükmektedir. Buradaki temel fark, daha önceden belirlenmiş olan ecelin belirleyicisinin kim olduğu noktasında ortaya çıkmaktadır. Câhilî dönem Arap inancında Allah’ın yaratma işi, sadece hayatın başında ve sonunda insanın işlerine yaptığı bir ilâhî müdahaleden ibarettir. Allah, insanı yarattıktan sonra artık onun işlerine karışmaz. Artık bundan sonra iş dehr denen başka bir kuvvetin eline geçer. Tabiatıyla, insanoğlunun hayatına ilişkin tüm belirlemeler de onun tasarrufundadır. Hâlbuki İslam inancında yaratma (halq ve îcâd), yarattığı varlık üzerindeki ilâhî denetim ve gözetimin başlangıç noktasını işaretler. Binaenaleyh, insanın bütün yapıp etmeleri, en ince ayrıntısına kadar hayatın her safhası Allah’ın denetim ve gözetimi altındadır. Kur’an’a göre Allah, adalet tanrısıdır. Hiç kimseye zulmetmez, haksızlık yapmaz. Evrende olup biten her şeyin gerçek öznesi olan Allah’ın her an görüp gözettiği varlık âleminde artık ne dehrin etkin gücünden ve ne de gizli komplosundan söz edilebilir. Kısaca, Kur’an’ın tevhid öğretisinde dehr diye bir otorite tanınmaz. İnsanoğlunun hayatı sadece ve sadece ilâhî iradenin kontrolüne verilir. Bununla birlikte, tabii ölüm yine vardır. Zira ölüm biyolojik bir vakıa olarak kaçınılmaz bir şeydir. Ayrıca ecel ya da kaçınılmaz ölüm, insanı câhiliye devrindeki gibi karamsar bir düşünceye sevk etmez. Çünkü ecel, İslam inancında varlığın son noktası ya da yok oluş değildir. Bilakis başka bir hayatın, ebedi hayatın başlangıcıdır. Bu inanç sisteminde ecel, insanın ölümü, hayat çizgisinin bir geçiş dönemi, diğer bir deyişle, dünya ile ahiret hayatı arasındaki bir köprü mesabesindedir.<sup>233</sup>

Geleneksel ecel anlayışı modern dönemde bazı araştırmacılar tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Mesela, İlhami Güler *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu* adlı eserinde şunları söylemiştir: “Öncelikle şunu belirtelim ki İslam dünyası ve bu arada ülkemiz, çocuk ve genç denecek yaşta ‘erken’ ölümlerin oldukça yaygın olduğu bir

<sup>232</sup> Cihat Tunç, “Ecel”, *DİA*, İstanbul 1994, X. 381

<sup>233</sup> Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı”, s. 263.



coğrafyadır. Eğer bu ölümler bir türlü azaltılamıyorsa, bunun önemli nedenlerinden birisi, ölüm olayından sonra, ölüm nedenleri üzerine gidileceği yerde ölümü ‘kader’e bağlayarak acıyı sineye çekmeye çalışmaktır. Öyle ya, ‘Allah verdi, Allah aldı’ veya ‘ecel geldi cihana baş ağrısı bahane’... Böylece, zayıflığımızın, ölüm sebeplerini aramayışımızın, insan hayatına saygı duymayışımızın faturasını kader vasıtası ile ‘acıyı bal eyleyerek’ Allah’a iftira etmekteyiz.”<sup>234</sup>

Ecel konusunda hangi anlayışın daha isabetli olduğu hususunda sağlıklı bir fikir sahibi olabilmek için öncelikle Kur’an’da ecel kelimesinin anlam ve kullanımını incelemek gerekir. Gerçi daha önce Kur’an ve hadislerde ifadesini bulan ecel anlayışının İslam öncesi dönemden itibaren gelen ve müslümanların büyük çoğunluğu arasında da kabul gören anlayışla örtüştüğü yönünde bir kanaat belirttik. Ancak ecel kelimesinin Kur’an’daki anlam ve kullanımına ilişkin bir inceleme gerek bu kanaatimizin gerekse İslam kelam tarihinde bilhassa Ehl-i Sünnet ile Mu’tezile arasındaki ecel tartışmasında bu iki mezhepten hangisinin Kur’an’la örtüşen bir anlayış ve inancı savunduğu hakkında sağlıklı bir fikre ulaşmayı mümkün kılacaktır.

#### 4.2. Ecel Kavramının Kur’an’daki Anlam ve Kullanımları

Kur’an’ın birçok ayetinde ecel kavramı yer alır ve ilgili ayetlerde farklı anlamlar taşır. Ancak bu farklı anlam ve kullanımların tamamı kelimenin sözlükteki asıl anlamı olan “süre” manasıyla yakından alakalıdır. Fîrûzâbâdî’nin verdiği bilgiye göre ecel kavramı Kur’an’da beş farklı manada kullanılmıştır. Buna göre;

- (1) Mukadder ölüm. “Onların ecelleri geldiğinde ne bir an geciktirilir ne de bir an öne alınırlar.” (*fe-izâ câe ecelühüm lâ yeste’hireûne sâ’aten ve’lâ yestekdimûn*) mealindeki A’râf 7/34. ayette bu anlamda kullanılmıştır.
- (2) Belirlenmiş süre. “Kasas suresi 28/28. ayette Hz. Musa’nın dilinden aktarılan, “Her iki süreden hangisini tamamlarsam tamamlayayım...” (*eyyemâ’l-eceleyni kadaytü*) mealindeki ifadede bu anlamda kullanılmıştır.
- (3) Kâfirlerin helâki. “Kim bilir belki de onların eceli (helak vakti) geldi” (*ve en asâ en yekûne kad ikterabe ecelühüm*) mealindeki A’râf 7/185. ayette bu anlamda kullanılmıştır.

<sup>234</sup> Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 115-116.

(4) Kadınların boşandıktan sonra beklemek zorunda oldukları süre (iddet). Bakara 2/231 ve 232. ayetlerdeki *fe-beleğane ecelehinne* (Boşanmış kadınlar bekleme sürelerini tamamladıklarında...) ibaresinde bu anlamda kullanılmıştır.

(5) Azap ve ukubet. Nûh suresi 71/4. ayetteki *inne ecelellâhi izâ câe lâ yuahharu* ibaresinde [azapla ilgili] ecel kelimesi “azap” manasında kullanılmıştır.<sup>235</sup>

Ecel kavramı bazı ayetlerde de ay, güneş ve diğer gezegenlerin düzenli hareketlerinin süresinin belirlenmiş olmasını ifade eder.<sup>236</sup> Diğer bazı ayetlerde ise göklerin, yerin ve ikisi arasındaki varlıkların tabi olduğu kozmik düzenin bozulma vakti ecel kelimesiyle ifade edilir. Ecele ilgili kimi ayetlerde de Allah’ın her insan için bir yaşam süresi ve bir ölüm vakti belirlediği bildirilmiş, kendilerine uzun ömür verilenlerin de ömrü kısaltılanların da mutlaka bir kitapta yazılı olduğu belirtilmiştir.<sup>237</sup> Öte yandan ilâhî emirlere uyanların belirlenmiş ölüm vaktine kadar güzel bir şekilde yaşatılacakları müjdelenirken,<sup>238</sup> zalimlerin de ecelleri gelinceye kadar cezalandırılmayacağı, ancak zamanı gelince bir anlık öne alma veya erteleme yapılmayacağı belirtilmiştir. Yine bazı insanların hayatlarının ihtiyarlamadan önce sona erdirildiği, bazı insanların ise kendileri için belirlenen sürenin sonuna kadar yaşatıldığı bildirilmiş,<sup>239</sup> ayrıca fertler gibi toplumların da ecelleri bulunduğu ve yıkılış zamanı gelince bunun bir an bile öne alınmayacağı gibi geriye bırakılmayacağı da haber verilmiştir.<sup>240</sup> Bütün bu genel bilgilerin ardından ecel kavramının Kur’an’daki anlam ve kullanımlarını birkaç ana başlık altında şöyle incelemek mümkündür.

#### 4.2.1. Mutlak ve/veya Mukayyet Anlamda Süre

Kur’an’daki bazı ayetlerde ecel kelimesi belirli ve/veya belirsiz süre anlamında kullanılmıştır. Mesela, Kasas suresi 28/27-28. ayetlerde şu ifadelere yer verilmiştir:

Bunun üzerine kızların babası Musa’ya şu teklifte bulundu: “Sekiz yıl yanımda çalışmana karşılık şu kızlarımdan birini seninle evlendirmek istiyorum. Çalışma süresini on yıla tamamlarsan bu da senin bize bir ikramın olur. Yoksa ben sana fazladan bir yük yüklemek istemem. İnşallah, benim dürüst bir kişi olduğumu göreceksin.”

<sup>235</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi’t-Temyîz*, II. 108.

<sup>236</sup> Ra’d, 13/2; Rûm, 30/8; Lokmân, 31/29.

<sup>237</sup> En’âm, 6/20; Fâtır, 35/11.

<sup>238</sup> Hûd, 11/3; Nahl, 16/61; Ankebût, 29/53.

<sup>239</sup> Mü’min, 40/67.

<sup>240</sup> Tunç, “Ecel”, *DİA*, X. 382.

Musa da onun bu teklifine şöyle karşılık verdi: “Bak, bu ikimizin arasında bir sözleşmedir. Sekiz veya on yıl; bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım, bana herhangi bir itiraz söz konusu olamaz. Bu konuşmamıza ve sözleşmemize Allah da şahittir.”

Surenin 28. ayetinde geçen *el-eceleyn* kelimesi “iki süre” anlamındadır. Bu iki sürenin limiti ise bir önceki ayette sekiz ve on yıl olarak tavzih edilmiştir. Ra’d suresi 13/38. ayetin sonundaki *li-küllü ecelin kitâb* ibaresinde de ecel “süre” anlamında kullanılmıştır. Ancak bu kullanımın insan ölümüyle bir ilgisi yoktur. Nitekim ayetin bütünü göz önüne alındığında bu husus daha da açıklık kazanmaktadır. Ayetin meali şöyledir: “[Ey Peygamber!] Andolsun ki biz senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiştik. Allah’ın izni olmadan hiçbir peygamber mucize getiremez. Süreli her şeyin bir kaydı vardır. (*li-küllü ecelin kitâb*)”

Bu son ifadedeki “süreli her şey”in ayetteki karşılığı “ecel”, “kayıt” kelimesinin karşılığı ise “kitap”tır. Bazı müfessirler buradaki “kitap”ı “şeriat vahyi” olarak anlamış ve ayeti, “Allah’ın takdir ettiği her süre için gönderdiği bir kitap vardır” şeklinde yorumlamışlardır.<sup>241</sup> Bu yorumla da kısmen örtüşür bir yaklaşımla denebilir ki ayette kastedilen anlam, Allah’ın hangi peygambere, hangi şartlarda ne türlü bir ayet vereceğine ilişkin kuralları belirlemiş olmasıdır. Çünkü her tarihsel ve toplumsal sürecin sosyal olarak ve Allah ile ilişkisi bakımından ahlâkî bir kanuniyet ve buna uygun bir hükmü vardır.<sup>242</sup>

Ecel kelimesi birçok ayette de boşanan ve/veya kocası ölen kadınların yeniden evlenebilmeleri için beklemek zorunda oldukları süre (iddet) anlamında kullanılmıştır. Bakara suresi 2/231, 232 ve 234. ayetler ecel kelimesinin bu anlamda kullanımına örnek verilebilir:

(231) Kadınları boşadığınızda, onlar da yeni bir evlilik yapabilmeleri için gerekli olan bekleme [iddet] sürelerini tamamladıklarında (*fe-belağne ecelehünne*) ya onlarla tekrar evlenip huzurlu bir hayat sürdürün veya kavgasız gürültüsüz bir şekilde yollarınızı ayırın. Eziyet etmek ve haklarını çiğnemek maksadıyla onları nikâhınız altında zoraki tutmayın. Böyle yapan kimse kendine yazık eder.

Sakın Allah’ın buyruklarını hafife almayın. Allah’ın size lütfettiği bunca nimeti her daim minnettarlıkla anın. Yine Allah’ın size bir öğüt olarak gönderdiği

<sup>241</sup> Bkz. Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, III. 99.

<sup>242</sup> Güler, *Allah’ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 120.

Kur'an'ı ve onun mana ve mesajını hayatınıza katın. Allah'a karşı gelmekten her daim sakının. Unutmayın ki Allah her şeyi bilir.

(232) [Ey Veliler!] Kadınları boşayıp onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında (*fe-belağne ecelehinne*), kendi aralarında meşru şekilde anlaşmaları hâlinde o kadınların önceki eşlerine dönmelerine engel olmayın. Allah'a ve kıyamet-hesap gününe inanan her birinize verilen öğüt budur. Sizin için en hayırlı ve en nezih olan bu öğüt uyarınca hareket etmektir. Hayrınıza ve faydanıza olacak şeyi siz bilemezsiniz, Allah bilir!

(234) Ey Müminler! İçinizden biri ölür ve ardında dul kadınlar bırakırsa, o kadınlar yeniden evlenebilmeleri için dört ay on günlük bekleme süresini tamamlamak zorundadırlar. Bu süreyi tamamladıklarında (*fe-izâ belâğne ecelehinne*), kendi özel hayatlarına ilişkin yaptıkları meşru bir işten dolayı size herhangi bir mesuliyet yoktur. Bilin ki Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır!

Ecel kelimesi birçok ayette de “müsemmâ” kaydıyla takyit edilmiştir. Ecel-i müsemmâ tabiri “belirlenmiş ya da adı konulmuş süre” anlamına gelir. Nitekim müslümanların belli bir vadeyle birbirlerinden borç alıp vermeleri Bakara 2/282. ayette “ecel-i müsemmâ” diye ifade edilmiştir. Benzer şekilde, çocuğun ana karnında kalış süresi de Hac suresi 22/5. ayette yine “ecel-i müsemmâ” diye ifade edilmiştir. Ecel-i müsemmâ tabirinin bu ayetlerdeki anlamı gayet açıktır. Buna karşın aynı tabirin En'âm suresi 6/2. ayetteki anlam ve kullanımı çok derin tartışmalara yol açmıştır. Zira bu ayette Allah insanoğlunu çamurdan yarattığını bildirdikten sonra eceli tayin ettiğini (*kadâ ecelen*), daha sonra ise “belirlenmiş ecel”in kendi katında olduğunu beyan etmiştir. Müfessirlerin kahir ekseriyetine göre bu ayette iki farklı ecelden söz edilmektedir. Buna göre;

- (1) İlk ecel ölüm vakti, ikinci ecel kıyamet vaktidir.
- (2) İlk ecel yaratılışla ölüm arası, ikinci ecel ölümle diriliş arasındaki süre veya bu sürenin sonudur.
- (3) İlk ecel ömür süresi kesinleşmiş olanların ve bu sürenin sonunda ölenlerin eceli, ikinci ecel sıla-i rahim, sadaka gibi hayırlı işler yaptıkları için ömürleri uzatılacak olanların ecelidir.
- (4) İlk ecel ruhun kabzedildip sonra salıverildiği uyku; ikinci ecel ölümdür.
- (5) İlk ecel insanın ömründen geçen süre; ikinci ecel geriye kalan süredir.

- (6) İlk ecel geçmişteki insanların ecelleri, ikinci ecel henüz hayatta olanların ecelidir.
- (7) İlk ecel insanın normal olarak yaşayıp ömrünün dolmasıyla hayatının sona ermesi (tabiî ecel), ikinci vücut fonksiyonlarının tamamı henüz sağlıklı ve yaşamaya elverişli iken boğulma, yangın gibi kazalar ile katl gibi haricî sebepler hayatın son bulmasıdır (ihtirâmî ecel).<sup>243</sup>

Zemahşerî bu görüşlerden ilkinin tercih etmiştir.<sup>244</sup> Şevkânî, İbn Âşûr ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi bazı müfessirler ise ikinci görüşü tercih etmişlerdir.<sup>245</sup> İbn Âşûr bu görüşü tercih ediş gerekçesini ayette ikinci ecele ilgili olarak bu ecelin Allah katında belirlenmiş olması kaydına dayandırmıştır. Bu kayıt söz konusu ecelin insanlar tarafından bilinemeyeceği anlamına gelir. Buna göre ilk ecel her bir insanın ömrüdür. Çünkü bir insan öldüğünde diğer insanlar onun ne kadar bir süre yaşadığını bilirler. İkinci eceli yani insanların ölümüyle ba's arasında geçecek sürenin miktarını ise Allah'tan başka kimse bilemez.<sup>246</sup>

Sünnî itikada ait bu görüşlerin aksine Mu'tezile'nin Bağdat ekolü, "Sizi topraktan yaratan, sonra da bir ecel tayin eden (*sümme kadâ ecelen*) O'dur. Belirlenmiş ecel (*ecel-i müsemma*) O'nun katındadır. Ama sizler hâlâ şüphe içindesiniz" mealindeki En'âm 6/2. ayetten hareketle insanın "ecel-i tabiî" ve "ecel-i ihtirâmî" olmak üzere iki tür eceli bulunduğunu ileri sürmüştür.<sup>247</sup> Bu ayırım şunu öngörmektedir: İnsan herhangi bir dış müdahale olmadan ölürse "ecel-i müsemma"ya, kaza ve katil sebebiyle ölürse "ecel-i kaza"ya göre ölmüş olur. İkinci durumda ölen kişi kazaya uğramasaydı veya öldürülmeseydi ecel-i müsemmasına kadar yaşayacaktı...

Bu ikili ecel anlayışı bazı araştırmacılara göre gayet isabetlidir. Zira binlerce insanî/tabîî nedenlerden dolayı bireysel ölüm sürelerinin faklılaşmasıyla ilgili bilginin Allah'ın ezeli ilminde bulunması ve O'nun mutlak iradesinin dışına çıkmamış olması, her bireysel ölüm süresini, ölüm nedeniyle birlikte Allah'ın tayin etmiş olması anlamına gelmez. Çünkü bireysel ihtirâmî (kesilen) eceli Allah'ın tayin ettiğini kabul etmek demek, o ölümlere sebebiyet veren bütün olayların ahlâkî sorumluluğunu Allah'a

<sup>243</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, II. 520; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII. 145-147; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 4; Yazır, *Hak Dini*, III. 1876-1877.

<sup>244</sup> Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 3.

<sup>245</sup> Bkz. Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, II. 114; Yazır, *Hak Dini*, III. 1874-1877.

<sup>246</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV. 130-131.

<sup>247</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 783.

yüklemek demektir. O halde En'âm suresi 6/2. ayeti şöyle yorumlamak gerekir: Çamurdan yaratıldıktan sonra Allah tarafından tekvînî (ontolojik, daha doğrusu insan cinsi için antropolojik) olarak konulan (kadâ) ecel, insan cinsine umumî olarak konulan tabîî eceldir. Oysa Sünnî ve Mu'tezilî âlimlerden bazıları bu eceli insanların bireysel ölümleri olarak yorumlamıştır. İkinci ecel ise Allah'ın bilgisinde olan (müsemmâ), tayin edilmiş bulunmayan bireysel ölüm ve ecellerdir.<sup>248</sup>

Ecel kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımları dikkate alındığında bu tür bir ecel telakkisini kabul etmek biraz güçtür denebilir. Zira Kur'an'daki kullanımıyla ecel Selefîyye, Mâtüridiyye ve Eş'ariyye'den oluşan Ehl-i Sünnet âlimlerinin de dile getirdikleri gibi, Allah'ın zaman ve mekânı kuşatan ilmiyle canlıların öleceğini belirlediği zamanı ifade eder. Bu sebeple, canlıların her birinin yaşayacağı ecel tek olup kesinlikle değişmez. Hiçbir canlı kendisi için takdir edilen zamandan önce hayat bulamayacağı gibi, hakkında belirlenen ölüm vakti gelmeden de ölmez. İlgili ayetteki "ecel-i müsemmâ" tabiri insanların ölüm sürelerinin ne kadar olduğuna ilişkin bilginin Allah katında olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ayette ilkin Allah'ın insanoğluna bir ömür süresi verdiğine işaret edildiği, ardından da bu sürenin ne kadar bir zaman tekabül ettiğini de sadece Allah'ın bildiği belirtilmiştir, denebilir. Bu yoruma göre söz konusu ayette iki farklı ecelden söz edilmemektedir. Öte yandan, ecel-i tâbiî ve ecel-i ihtirâmî ayırımından hareketle "maktul öldürülmeseydi yaşardı" demek vâkıya aykırıdır. Çünkü ecel vâkıyanın ifadesidir.<sup>249</sup> Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır da bu ikili ecel ayırımını gayet manidar bir şekilde şöyle tenkit etmiştir:

"Binaenaleyh, insanın dünyada eceli demek, mevtine kadar müddet-i ömrü veya onun nihayeti ânı mevte demektir. Öldüğü lahzada bu ecel gelmiş ve yetmiş olur. Herhangi manâ tasavvur edilirse edilsin bu ömür, bu ecel birdir. Bir kere tahakkuk eder. Bir insan için bir mevte kadar iki ecel tasavvuruna imkân yoktur. Ve ölüm her ne sebeple olursa olsun ecel yetmiş, ömür bitmiş olur. Ve artık ona ecelsiz öldü demek tenakuzdan başka bir şey değildir. O gün anlaşılır ki ezelde mukadder ve müsemma olan bu, bugün tahakkuk edip fiilen kaza edilen de budur (...) [Şu halde] "bir insanın biri tabii, biri ihtirâmî olmak üzere iki eceli yoktur. Ya tabii veya ihtirâmî olmak üzere iki

<sup>248</sup> Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 118-119.

<sup>249</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire 1947, s. 374-376; Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâitü'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır 1950, s. 361-364. İmâmiyye Şiasî âlimlerinden Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) de ikili ecel taksimine karşı çıkmıştır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef 1979, s. 170.

eceli vardır. Zira fiilen olacak olan ecel, bunların ancak biridir. Diğeri bir imkândan ibarettir. Vücûh-i imkân müteaddit ve hatta nâmütenahi olabilir. Fakat vâki birdir. Hakikaten ömür [de], ecel de o vâkiden ibarettir. Allah'ın takdîr-i kaza ettiği de odur. Allah'ın bildiği şaşmaz; O mümküni mümkün, vâkî'î vâki olarak bilir. Binaenaleyh, ecel-i tabii ve ihtirâmî taksimi, ecel-i mümkün, eceli vâki diye bir taksim yapmak gibidir. Esbâb-ı hâriciyye ihtirâmı ile ölenin tabii olarak ölmesi mümkün olduğu gibi, tabii olarak ölenin de esbâb-ı hâriciyye ile ölmesi melhuzdur. Fakat o her halde bunların yalnız biriyle ölecektir. Hâlbuki ecel denildiği zaman mümkünü değil vâkî'î anlamak lazım gelir. Vâki vukuundan evvel henüz imkân sahasındadır. Binaenaleyh, henüz ölmeyen bir kimsenin esbâb-ı tahaffuza riayeti meşru ve hatta vazifedir. Fakat vâkî'in vukûuyla saha-i imkân kapanmış, ecel tahakkuk etmiştir. Binaenaleyh o zaman da vazife vâkie teslim olmaktır. Sonra ömr-i tabii sözü de mücerret bir nazariyedir. Ölüm her ne olsa bir ihtiram ve tahrip olmaktan çıkmaz. Herem esasen bir ihtiram eseridir, yoksa tabiatın tabiat olmak üzere muktezası ittiraddan başka bir şey değildir. Tesîr-i hâricî ile ihtiram mevzû-i bahs olmayınca ömr-i tabii nâmütenahi olmak iktiza ederdi. Demek ki hüküm, tabiatı değil, hâlik-i tabiattadır. Ve o halde tabiat sözü bir tağlit ve teşkiktir.”<sup>250</sup>

#### 4.2.2. İnsanın Ömür Süresi ve/veya Ölüm Vakti

Ecel kelimesi Münâfikûn 63/11. ayetteki *ve-len yüahhirallâhu nefsen izâ câe ecelühâ* ibaresinde geçen ecel kelimesi de “süre” veya daha doğru bir karşılıkla “ömür süresinin sonu” anlamında kullanılmıştır. En'âm suresi 6/60. ayette Allah'ın, geceleyin algı gücünü alarak insanları uyuttuğu, belli sürelerini doldurmaları için algılarını tekrar kendilerine iade edip onları uykudan uyandırdığı bildirilir. Bu ayetteki *li-yukdâ ecelün müsemmân* ibaresi insan için bir yaşama süresinin bulunduğu ve o süreyi doldurduğu gerçeğini ifade eder. Aynı şekilde Zümer suresi 39/42. ayette de Allah'ın henüz ömürleri dolmamış insanları uykuda bilinçten yoksun bıraktığı, uykudan uyanma aşamasında ise bilinçlerini o insanlara geri verdiği belirtilir. Bunun sebebi, söz konusu insanların ömür sürelerini henüz doldurmamış olmalarıdır. Ayette insanların ömür süresi “ecel-i müsemmâ”, yani “belirlenmiş, adı konulmuş ecel” diye ifade edilmiştir.

Allah'ın her insana bir ömür süresi belirlemesi Mü'min suresi 40/67. ayette çok daha açık biçimde ifade edilmiştir. Bu ayette mealen şöyle denilmiştir: “Sizi ilkin

<sup>250</sup> Yazır, *Hak Dini*, III. 1874-75, 1877-78.

topraktan, sonra her birinizi bir damlacık meniden, bir kan pıhtısından yaratan O'dur. Yine sizi analarınızın karnından bebek olarak hayat sahnesine çıkararak, ardından güçlü, kuvvetli döneminize eriştiren ve nihayet ihtiyarlık çağınıza kadar yaşatan da O'dur. İçinizden bazıları ergenlik ve ihtiyarlık çağına ulaşmadan hayata veda eder. Sonuçta hepiniz Allah tarafından belirlenmiş bir vakte kadar (ecel-i müsemma) yaşamaktasınız. Umulur ki [bir gün mutlaka öleceğinizi düşünür de] aklınızı başınıza alırsınız!"

İnsanın ecelinin ya da ömür süresinin belirlenmiş olması belki de en açık ve en veciz şekilde Âl-i İmrân 3/145. ayette ifade edilmiştir. Çünkü bu ayette hiçbir insanın Allah'ın izni olmadıkça ölmeyeceği bildirilmiş, ayrıca insanın ne zaman öleceğinin de belirlendiği belirtilmiştir (*ve-mâ kâne li-nefsin en temûte illâ bi-iznillâhi kitâben müeccelâ*).

Kurtubî'nin yorumuna göre bu ayet ölümün mukadder olduğunu, her insanın ister maktul ister gayr-i maktul olsun, kendisi için takdir edilmiş eceli geldiğinde ölmeme gibi bir şansının bulunmadığını bildirmektedir. Çünkü ayetteki *müeccelen* kelimesi belirlenmiş süreyi, *bi-iznillâh* terkihi ise Allah'ın kaza ve kaderini (ilahi takdir) ifade etmektedir. O halde, "Filan kişi öldürülmeseydi kesinlikle yaşayacaktı" demek anlamsız bir sözden ibarettir.<sup>251</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır da ayetteki *kitâben müeccelâ* ibaresini şöyle yorumlamıştır: Allah'ın izniyle ölüm müeccel bir surette yazılıdır. Yani indallah bir vakti malum ile mukadderdir ki ne ileri gider ne geri kalır. Bir insan vakîde herhangi bir suretle ölecekse öyle ölür. Ve onun dünyada iki ömrü yoktur. Binaenaleyh iki eceli de yoktur. Bazı kimseler ecel-i müsemma ve ecel-i kaza diye iki ecel tasavvur ederler. Ve zavallı ecel yetmeden kazaya uğradı derler. Bilmezler ki vâkı' ne ise ömür, ecel odur. Ve o kimsenin indallah vakti malumu ondan ibarettir. Bundan maadası hakikaten değil, imkânı zâtî ve aklî üzerine mübteni farziyyât ve ihtimâlâtıdır. Herkesin vâkide ömrünün, ecelinin vahdeti, inkâr imkânı bulunmayan bir hakikat-i bedîhiye olduğu halde birtakımlarının bunu bir mesele-i mu'dile imiş gibi ecel bir mi iki mi diye bahse kalkışmaları meseleyi kavrayamamalarından neşet eder. Evet, sırr-ı kader malum olmaz ve berhayat bulunan bir kimsenin ne vakit ve ne suretle öleceğini de Allah'tan başka kimse bilmez. Sünnet-i ilâhiyyede esbab-ı mevt olarak tanınmış birçok şeyler de vardır. İnsan ecelinin ne olduğunu bilmediği için bunlardan tevakkî de etmelidir. Ve fakat

<sup>251</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 146.



herhalde şunu bilmelidir ki bu tevakki ne irade-i ilahiyyeyi tağyir, ne de indallah malum ve hakikaten mukadder olan eceli tebdil eder. Binaenaleyh, endişe-i mevt, tekayyüdât-ı hayatiye Allah'a karşı olan vazife-i mühimmeyi unutturmamalıdır. Çünkü hayat ve mematın bizzat medarı mahza meşietullahtır. Ve bunda kimsenin medhali yoktur. Fakat hayattan istifade ve semerat-ı hayatı iktıtaf edebilmek hususu böyle değildir. Bu cihet irâdât-ı beşeriye ile alâkadardır.<sup>252</sup>

Gerek ilgili ayetlerden gerekse Kurtubî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın izahatından anlaşılacağı üzere insanoğlunun hayat süresi ve dolayısıyla ölüm vakti Allah tarafından belirlenmiştir. Binaenaleyh, bunu değiştirmek ve/veya öne almak yahut geciktirmek imkân dâhilinde değildir. Nitekim Münâfikûn 63/11. ayetteki *ve-len yüahhirallâhu nefsen izâ câe ecelühâ* (Allah ölüm vakti gelip çatmış olan hiç kimseye daha fazla yaşama imkânı vermez) ibaresinde de bu husus gayet açık bir şekilde ifade edilmiştir. O halde, Kur'an'ın bu beyanlarından hareketle “Korkunun ecele faydası yoktur” sözünün isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim “[Ey Müminler!] Uzak yerlere sefere çıktuktan veya savaşa katıldıktan sonra ölen akrabaları ve arkadaşları hakkında, “Bizim yanımızda olsalardı ne ölürlere ne de öldürülürlerdi.” diyen o ikiyüzlü kâfirler/münafıklar gibi olmayın. [Onlar ölüm konusunda ilahî takdire inanmadıkları ve ölümü hep “şöyle olsaydı böyle olmazdı.” şeklinde birtakım görünür sebeplerle açıklamaya çalıştıkları için] Allah bu düşüncüyü onların yüreklerinde derin bir sızı ve hasret acısına dönüştürdü. Unutmayın ki canı veren de Allah'tır alan da! Allah yaptığınız her şeyi görür!” mealindeki Âl-i İmrân 3/156. ayet de “Korkunun ecele faydası yoktur” sözünü teyit eder mahiyettedir.

Klasik tefsirlerdeki rivayetlere göre birtakım asılsız bahaneler ileri sürerek Uhud savaşından geri dönmüş olan münafıklar, savaşa katılan mümin akraba, eş ve dostlarının çarpışmada öldüklerini duyunca üzüntülerinden çılgınlık atıyor ve “Bizim yanımızda olsalardı ne ölür ne de öldürülürlerdi” diyerek halkın acılarını tahrik edip fitne çıkarmaya çalışıyorlardı. Ne var ki onların bu düşünceleri ve sözleri sonuçta içlerinin yanmasına sebep oluyordu. Çünkü onlar ilâhî takdire inanmıyor, Allah'ın ölüm ve hayat hususundaki kanununa uymuyorlardı. Ölmeyi ve öldürülmeyi sırf zâhirî-hâricî sebeplere bağladıkları için, “Keşke yakınlarımızı savaşa göndermeseydik” gibi sözler

<sup>252</sup> Yazır, *Hak Dini*, II. 1195-1196.

söylüyor, bu da onların iç sızısını arttırıyordu.<sup>253</sup> Oysa olup biten her şeyi sonuçta Allah'ın takdirine bağlamanın insana sükûnet verdiği bir gerçektir. Çünkü hayatı veren de Allah'tır alan da Allah'tır. Allah dileseydi, savaşa giden müminler şehit olmazlardı. Ancak Allah Uhud savaşıyla müslümanları eğitmek, imtihan etmek ve onları daha büyük savaşlara hazırlamak için başlarına bu yenilgiyi getirdi.<sup>254</sup>

Ecel ve ölümün ilahî izin ve irade çerçevesinde vuku bulduğu gerçeği, Uhud savaşına katılmayıp evlerinde oturan o münafıklar, savaşta öldürülen akrabaları ve arkadaşları hakkında, “Bizi dinleselerdi şimdi yaşıyor olacaktı.” dediler. [Ey Peygamber!] De ki onlara: “Bu iddianızda dürüst ve samimiyseniz, o hâlde buyurun kendiniz için ölüme çare bulun!” mealindeki Âl-i İmrân 3/168. ayette de çok açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bu ayetin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla İslam ordusundan ayrılan münafıklar, savaşa katılan ve şehit olan yakınları hakkında, “Bizim sözümüzü dinleselerdi öldürülmezlerdi” demişlerdir.<sup>255</sup> Esasen onlar bu sözleriyle müslüman askerleri savaştan kaçmaya teşvik ettiklerini, teşvikleri etkili olmadığı için gücendiklerini, bundan dolayı da savaşta şehit olanları küçümsediklerini ve bütün bunların ötesinde Allah'ın takdir ettiği eceli inkâr ettiklerini dile getirmişlerdir. Buna mukabil Allah onlara, “Bu iddianızda dürüst ve samimiyseniz, o hâlde buyurun kendiniz için ölüme çare bulun!” diye cevap vermiştir. Hiç şüphe yok ki insanoğlunun ölüme çare bulması mümkün değildir. Çünkü “Yaşayan her insan mutlaka ölümü tadacaktır” (Âl-i İmrân 3/185). Diğer taraftan, insanların hayat süresi (ecel) Allah tarafından belirlenmiştir. Bu süre kesinlikle değişmeyecektir. O halde, “korkunun ecele faydası yoktur”. Çünkü Nisâ suresi 4/78. ayette de belirtildiği gibi, “Nerede olursanız olun, sarp yamaçlardaki kalelerin burçlarında ve hatta gökteki yıldızlarda olun, ölüm yarın bir gün mutlaka kapınızı çalacaktır!”

Bu noktada Hz. Peygamber'in sadaka ve sıla-i rahim gibi iyiliklerin rızkı arttıracığına, belayı def edip ömrü uzatacağına ilişkin sözleri<sup>256</sup> hatırlanabilir ve dolayısıyla insanın ömür süresinin bu tür iyilikler sayesinde gerçekten uzayıp uzamadığı sorulabilir. Nitekim daha önce bahsi geçen bazı ayetlerde ecel gelip çattığında bunun ne bir an öne alınacağı ne de bir an geri bırakılacağı bildirildiğine göre insanın ömür süresinin gerçekte uzayıp kısılması söz konusu değildir. Oysa ilgili hadislere bakılırsa

<sup>253</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, I. 510-511; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 364.

<sup>254</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, I. 520.

<sup>255</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, I. 518-519; Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*, I. 370-371.

<sup>256</sup> Bkz. Buhârî, “Edeb” 12; Müslim, “Birr” 20-21; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III. 156, 247, 266.

Hız. Peygamber bunun aksini söylemiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre sadaka ve sıla-i rahim gibi iyiliklerle ömrün uzaması özetle şunu ifade eder: Allah kulların ne yapıp edeceklerini ezelde bilir. Dolayısıyla bir insanın söz konusu iyilikleri yapıp yapmayacağına göre o insana uzun veya kısa bir ömür tayin eder.<sup>257</sup>

Bu yoruma paralel olarak şöyle de denebilir. Allah ezelde insan ve davranışlarıyla ilgili birtakım prensipler belirlemiştir. Sünnetullah denen bu prensipler değişmez niteliktedir. İnsanların sadaka ve sıla-i rahim gibi iyilikler yapması durumunda ömürlerinin uzatılacağı ve/veya kendilerine bereketli bir ömür verileceği de bu ezeli prensiplerden biridir. “Kimin ömrünün uzatılacağı, kimin ömrünün kısa tutulacağı O’nun ilminde kayıtlıdır” (*ve-mâ yu‘ammeru min mu‘ammerin ve-lâ yunkasu min ‘umurihî illâ fî kitâb*) mealindeki ayette de (Fâtır 35/11) bu hususa işaret edilmiş olsa gerektir.

#### 4.2.3. (İnkârcı) Toplumlara Tanınan Süre

Ecel kelimesi bazı ayetlerde toplumlara ama daha çok da inkârcı toplumlara tanınan süre veya inkârcı toplumların helak vakti anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda A‘râf 7/34 ve Yûnus 10/49. ayetlerde her toplumun (ümme) bir ecelinin bulunduğu ve bu ecel geldiğinde ne bir an öne alındığı ne de bir an tehir edildiği belirtilmiştir. Bazı müfessirler bu ayetlerde geçen eceli, bir toplumun tarih sahnesinde kalış süresi gibi genel manada anlayıp yorumlamıştır. Mesela Elmalılı Hamdi Yazır A‘râf suresi 7/34. ayeti şöyle tefsir etmiştir.

“Her ümme, az veya çok her cemaat, büyük veya küçük her kavim ve devlet için bir ecel, indallah muayyen ve müsemma olan bir vakit ve mühlet vardır. Ki azap veya helakleri ona bakar. Allah’a karşı peygamberlerini tekzip edenlerin, yalancıların, dinsizlerin, müşriklerin, bağıylerin, asîmlerin, edepsizlerin hepsi dünyanın her tarafından ve her zamanında birdenbire muahaze edilivermez. Ümme-i muhtelifeden her birine ve hatta her ümmetten her ferde mahsus bir ecel, bir gaye-i müddet vardır. Birini şu kadar müddet zarfında mahveden bir fenalık, diğerini mahvetmek için daha az veya daha çok bir müddete mütevakıf olur. Binaenaleyh, ecelleri geldi, mühletleri bitti mi bir saat tehir edemezler, takdim de edemezler. Yani o eceli ne bir lahza ileri geçebilirler ne de geri, ne uzatabilirler ne kısaltabilirler. Vakt-i merhûni gelince ânî ânına derhal

<sup>257</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 74.

yakalanır, belalarını bulurlar. Bu müddeti ise ancak Allah bilir. Binaenaleyh bir müddet cereyan eden bu müsaadeye mağrur olup da ilâ gayrinnihaye böyle gidecek zannetmemeli, fırsat elde iken hemen tövbekâr olup bir an evvel isyandan korunmaya ve Allah'ın emirlerine imtisal ile istikbali temine çalışmalıdır.<sup>258</sup>

Ne var ki A'râf 7/34. ayette genel anlamda her toplumun tarih sahnesinde kalış süresinden değil, özel anlamda inkârcı toplumlara tanınan süreden ve bu sürenin sonunda helâkin kaçınılmaz oluşundan bahsedilmektedir. Nitekim başta İbn Abbas olmak üzere Hasen el-Basrî, Mukâtil b. Süleyman, Taberî ve diğer birçok müfessire göre de ayette kastedilen anlam özetle şudur: Allah, peygamberini yalanlayan her ümmete kendi katında bilinen bir vakte kadar mühlet tanır. Dolayısıyla Allah bu sürenin sonuna kadar o toplumları helak etmez. Süre dolduğunda ise kaçınılmaz olarak azap tepelerine biniverir.<sup>259</sup>

Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr'a göre de bu ayette geçen ecel, inkârcı toplumların helak vaktini ifade eder. Ayetteki *li-küllî ümmetin* ibaresi genel anlamda her topluma değil, Allah'ın ayetlerini ve/veya peygamberlerini yalanlayan toplumlara işaret eder. Bu anlam çerçevesinde ecel kelimesi, bu toplumlara tanınan sürenin sonunu ifade eder. Çünkü ecel, belli bir sürenin sonu anlamında kullandığı gibi mühlet verme ya da süre tanıma anlamında da kullanılır. Bahis konusu ayette sözü edilen "ümmet"ten maksat spesifik olarak Mekkeli müşriklerdir. Nitekim ayetin siyak-sibâkı da bunu göstermektedir. Sonuç olarak, ayette geçen ecel kelimesi bir toplumun veya o topluma mensup bireylerin yaşam süreleri anlamına gelmemektedir. Çünkü ayetin bağlamı böyle bir konuyla ilgili değildir.<sup>260</sup>

Buna göre denebilir ki A'râf suresinin geniş bir kısmına konu teşkil eden bazı eski toplumların hayat ve akıbetlerine dair ayetlerden de anlaşılacağı üzere Allah rahmetinin eseri olarak, inkârcı ve isyankâr toplumlara hallerini düzeltmeleri için belli bir süre tanır. Eski inanç ve yaşayışlarında ısrar edenler, tayin edilen sürenin sonunda mutlaka cezalandırılırlar; hükümranlıkları veya varlıkları son bulur. Onlar bu akıbetlerini ne bir an öne alabilir ne de erteleyebilirler. Allah'ın bu kesin kanunu uyarınca tarihteki bütün inkârcı, isyankâr, azgın ve ahlaksız toplumların, bu arada

<sup>258</sup> Yazır, *Hak Dini*, III. 2155-2156.

<sup>259</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, II. 35; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V. 476; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 56;

<sup>260</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VIII. 103-104.

putperest Arapların maruz kaldıkları bu akıbet, şimdiki ve bundan sonraki inkârcı, zalim toplumların ve devletlerin de Allah nezdinde malum olan bir vakitte mutlaka başlarına gelecektir.<sup>261</sup>

Bu yorum yine her toplumun bir ecelinin bulunduğundan söz eden Yûnus 10/49. ayetle de desteklenebilir. Çünkü Yûnus 10/48. ayette, müşriklerin “Mademki siz özü sözü doğru kimselersiniz, öyleyse söyleyin bakalım bu azap tehdidi ne zaman gerçekleşecek” diye müminlerle alay ettikleri belirtilmiş, ardından Hz. Peygamber’e şöyle söylemesi emredilmiştir: “[Ey Peygamber!] De ki o müşriklere: “Allah dilemedikçe ne kendime yönelik bir zararı savuşturabilir ve ne de kendim için faydalı bir şeyi kotarabilirim. Ama size şu kadarını söyleyeyim ki her toplumun belli bir süresi vardır (*li-küllü ümmetin ecel*). Vakit tamam olduğunda bu süreyi ne bir saniye geciktirme ne de bir saniye öne alma imkânları söz konusudur.”<sup>262</sup>

Görüldüğü gibi bu ayette ecel, bir toplumun azap ve helak edilmesiyle ilgili bir mana içermektedir. Dolayısıyla ayette kastedilen anlam şudur: Herkese ve her topluma yaptığı için karşılığını verecek olan Allah’tır. Peygamberler de dâhil olmak üzere hiç kimseye bu yetki verilmemiştir. Allah’ın insanlara imtihan için tanıdığı mühlet tamamlanınca herkes yaptığı için karşılığını bulacaktır. Bu mühleti/müddeti (ecel) ertelemek veya öne almak peygamberler de dâhil olmak üzere hiç kimse için mümkün değildir.<sup>263</sup>

Son olarak şunu da eklemek gerekir: Her toplumun bir ecelinin bulunduğunu bildiren ayetlerin aslında inkârcı toplumların helâkinden önce kendilerine belli bir mühlet tanıdığı şeklinde bir anlam içerdiğine ilişkin yorum, “[Ey Peygamber!] Müşrikler, “Bizi tehdit edip durduğun şu azap bir an önce gelsin de görelim!” diyerek sana meydan okuyorlar. Eğer Allah’ın belirlediği bir süre olmasaydı azap onların tepesine çoktan binmişti bile! Ama [gerçekte imana gelme fırsatı olarak tanınan o süre dolduğunda] azap hiç beklemedikleri bir anda onları apansız şekilde çarpacaktır!” mealindeki Ankebût 29/53. ayetle de teyit edilmektedir.

<sup>261</sup> Komisyon, *Kur’an Yolu*, II. 413.

<sup>262</sup> Yûnus, 10/49.

<sup>263</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI. 190.

#### 4.2.4. Kozmik Varlıklara Tanınan Belirli Süre ve Bu Sürenin Sonu

Daha önce de kısaca değinildiği gibi, ecel kelimesi bazı ayetlerde ay, güneş ve diğer gezegenlerin belli bir süre için yaratıldığını ve bu varlıkların düzenli hareketlerinin belli bir süreye kadar (ecel-i müsemmâ) devam edeceğini ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>264</sup> Bu ayetlerde geçen “ecel-i müsemmâ” (belli bir vakit) tabirinden maksat, dünyanın sonu, dolayısıyla kıyamet vaktidir. Bununla birlikte söz konusu tabirin ay, güneş ve diğer gezegenlerin kendilerine ait yörüngeleri ve her bir gezegenin kendi yörüngesindeki düzenli hareketi gibi bir manaya geldiği de ileri sürülmüştür.<sup>265</sup>

Bizce bu yorum pek isabetli gözükmemektedir. Çünkü bazı ayetlerde göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan diğer bütün varlıkların esaslı bir amaç uğruna ve aynı zamanda sınırlı süreli (ecel-i müsemmâ) olarak yaratıldığından söz edilmektedir.<sup>266</sup> Bu ayetlerin bütün varlık âleminin fani olduğunu ifade ettiğinde hiç şüphe yoktur. Bütün varlık âlemindeki düzen kıyametle birlikte son bulacağına göre ilgili ayetlerde geçen ecel-i müsemmâ tabiri, varlık âlemine tanınan belirli sürenin sonuna işaret etmektedir. Ancak bu sürenin belirli (müsemmâ) olması insanlarla değil Allah’la ilgilidir. Yani söz konusu sürenin ne kadar bir zamana karşılık geldiği veya bu sürenin ne zaman sona erdiği hususu sadece Allah tarafından bilinir.

#### 4.3. Ecel Kavramının Kelâmî-İtikâdî Anlam Alanı

Ecel meselesi kader problemine bağlı olarak kelim âlimleri arasında tartışılan en önemli konulardan biridir. İlk defa Mu’tezile âlimleri eceli tartışma konusu haline getirmişler ve farklı şekillerde açıklamışlardır. Ecel konusunda mezhepler arasında görülen ihtilaflar, daha çok iki ecelin bulunup bulunmadığına ve dolayısıyla ömrün uzayıp uzamayacağına ilişkindir. Genel olarak Mu’tezile ve Şîa insanların iki eceli olduğunu ve ömürlerinin uzayıp kısalabileceğini savunurken Ehl-i Sünnet umumiyetle muhkem ayetlere dayanarak insanların bir tek ecellerinin bulunduğunu, bunun da ölümleriyle gerçekleşen vakit olduğunu kabul etmiştir.<sup>267</sup> Daha önce de değinildiği gibi, Mu’tezile’nin Bağdat ekolü, En’âm suresinin ikinci ayetini de dikkate alarak, insanın ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ denilen iki eceli bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre insan herhangi bir dış müdahale olmadan ölürse “ecel-i müsemmâ”ya, kaza veya katil

<sup>264</sup> Ra’d, 13/2; Rûm, 30/8; Lokmân, 31/29; Fâtır, 35/13; Zümer, 39/5; Ahkâf, 46/3.

<sup>265</sup> Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’*, IX. 184.

<sup>266</sup> Rûm, 30/8; Ahkâf, 46/3.

<sup>267</sup> Tunç, “Ecel”, *DİA*, X. 382

sebebiyle ölürse “ecel-i kazâ”ya göre ölmüş olur. Bu anlayış, ikinci durumda ölen kişinin kazaya uğramayıp ölmemesi hâlinde tabî (müsemmâ) eceline kadar yaşayacağını varsaymaktadır. Aksi takdirde o kişiyi öldürenin cezalandırılması anlamsız olacaktır.<sup>268</sup>

Bağdat Mu'tezile'nin meşhur âlimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931) de çift ecel fikrini benimsemiştir. Buna göre maktulün biri katl (öldürülme), diğeri ölüm (mevt) olmak üzere iki eceli vardır. Ölüm, Allah'ın fiili, öldürme ise kâtilin fiilidir. Bu sebeple, maktul ilâhî fiil olan ölümle değil, katilin müdahalesiyle ölmüş ve böylece tabî eceli kesintiye uğratılmıştır.<sup>269</sup> Bununla birlikte maktulün her hâlükarda öleceğini veya biri tarafından öldürülmemesi hâlinde ölmesinin de yaşamasının da imkân dâhilinde bulunduğunu söyleyen Mu'tezilî âlimler de olmuştur. Mesela Mu'tezile'nin ansiklopedist âlimi Kâdî Abdülcebâr'a (ö. 415/1025) göre maktulün ecelinin kesintiye uğratıldığı, aksi hâlde kesinlikle doğal eceline kadar yaşayacağı yönündeki iddia mesnetsiz ve isabetsizdir. Çünkü maktulün yaşaması ve ölmesi hususunda kesinlik değil, ihtimal söz konusudur. Dolayısıyla bu konuda her iki durum da imkân ve ihtimal dâhilindedir.<sup>270</sup>

Ehl-i Sünnet'in ecel konusundaki görüşüne gelince, Sünnî âlimlere göre insan ömrü uzamaz ve kısalmaz. Kur'an'da ve hadislerde ilk bakışta ömrün uzatılıp kısaltılması anlamına gelebilecek bazı ifadeler varsa da bu ifadelerin ecele ilgili muhkem ayetler ışığında açıklanması gerekir. Esasen, her şey Allah'ın kaza ve takdiriyle tayin ve tespit edilmiş olduğuna göre insan takdir edilen vakitte eceliyle ölür. Ecel tektir ve ne öne alınabilir, ne de sonraya kalabilir. Binaenaleyh, maktul de takdir edilen eceliyle ölür. Diğer bir deyişle, maktulün ölümü de Allah'ın ezelde bildiği vakitte gerçekleşir.

Eş'arî ve Mâtüridî kelâmcılar ecel konusunda genel hatlarıyla aynı kanaati paylaşmakta ve konuya daha çok Allah'ın ilmi ve takdiri açısından yaklaşmaktadırlar. İmam Mâtüridî, her hangi bir kişi hakkında iki ecel düşünülemediğini, aksi halde bu düşüncenin Allah'ın neticeleri bilmemesi gibi bir manaya gelebileceğini ifade eder. Bu sebeple Allah'ın bir kişi için iki ecel tayin etmesi muhtemel olmadığı gibi böyle bir iddiayı savunmak doğru da değildir. Kaldı ki iki ecel tayini Allah'ın önceki hükmünden

<sup>268</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 19.

<sup>269</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el- Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 143.

<sup>270</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 783-784.

dönmesi (bedâ) anlamına gelir ki bu anlamda bir bedâ Allah için muhaldir. Gerçekte Allah, olup bitecek her şeyi önceden bilir ve bu bilgisine göre de kulun ecelini tayin ve tespit eder. Bu bakımdan ecel, ister tabîî, ister katl sebebiyle olsun, Allah'ın ezeli ilminde malum olduğu ve bu maluma uygun olarak tespit edildiği için aynen öylece gerçekleşir.<sup>271</sup>

İmam Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî de (ö. 324/936) iki ecel fikrini reddetmiştir. Ona göre Mu'tezile'den bazı cahiller Allah'ın malumu olan vaktin, maktulün öldürüldüğü vakit değil, öldürülmemesi halinde kendisine ulaşmış olacağı vakit olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddia büsbütün yanlıştır. Üstelik bu iddia, "Ecelleri gelince ne bir an te'hir edilebilir, ne de öne alınabilir" (A'râf 7/34) mealindeki ayet karşısında tamamen buharlaşır. Meşhur Sünnî-Eş'ârî kelamcı Ebû Bekr el-Bâkılânî de (ö. 403/1013) aynı çerçevede şunları dile getirmiştir: Her ne kadar maktul hakkında, öldürülmeseydi biraz daha yaşayacaktı, şeklinde düşünmek caiz olsa da, geriye kalan vaktin kendisi için ecel olması imkânsızdır. Çünkü bir insanın eceli, onun gerçekte ölüm vaktidir. Bu husus suna benzetilebilir: Peygamber ve salih müminlerin cehenneme; Firavn ve kâfirlerin de cennete girmeleri bir vakıa olarak mümkün değildir. Fakat küfre düşmeleri halinde müminlerin cehenneme; iman etmeleri halinde de kâfirlerin cennete girmeleri aklen düşünülebilir. Ancak gerçekte böyle bir şey olmaz.<sup>272</sup>

Daha önce de belirtildiği üzere, gerçekte bir vakıa olarak iki ölüm tasavvur etmek imkânsızdır. Ölüm, şekil bakımından ancak tabîî ve kaza olarak düşünülebilir. Her ne şekilde olursa olsun, tabîî ve kaza halinde de tek ecel söz konusudur. Bir kişi için iki ecel düşünülemeyeceğine göre, katl veya herhangi bir kaza sebebiyle ölen hakkında, "Eceli gelmeden öldü" gibi ifadeler kullanmak, ecel meselesini yanlış anlayıp kavramaktır. Kişi öldüğü zaman, ilgili ayette de ifade edildiği üzere, Allah indinde bilinen ve bil-kuvve müsemmâ olan ecelin, artık bil-fiil kaza ve tahakkuk eden ecel olduğu anlaşılır. İşte bu anlamda da, bazılarının zannettiği gibi, bir kişi için hem "ecel-i müsemmâ", hem de "ecel-i kazâ" şeklinde iki ecel söz konusu değildir.<sup>273</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın da açıkça ifade ettiği üzere, "Ya tabîî veya ihtirâmî bir ecel vardır. Zira fiilen vaki olacak olan ecel, bunların ancak biridir. Diğer bir imkândan ibarettir. İmkân yönleri birçok ve hatta sonsuz olabilir. Fakat vâki birdir. Hakikaten ömür, ecel de o

<sup>271</sup> Karadeniz, *Ecel üzerine*, s. 24.

<sup>272</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 25.

<sup>273</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 26-27.



vâkiden ibarettir... Ecel denildiği zaman mümküni değil, vakii anlamak lâzımdır. Vaki, vukûundan evvel henüz imkân sahasındadır. Binaenaleyh, henüz ölmeyen bir kimsenin, sebeplere riayeti meşrû ve hatta vazifedir. Fakat vâkiin vukûuyla imkân sahası kapanmış, ecel tahakkuk etmiştir.”<sup>274</sup>

Ecel tek olunca maktûl de eceli ile ölmüş demektir. Fakat hadisenin ortaya çıkmasına sebep olan şartların bertaraf edilmesi halinde ölüm gerçekleşmeyebilir. Yani katl, kâtil tarafından Allah’ın emirleri çiğnenmek suretiyle iradeyi yanlış yolda kullanma sonucu ortaya konan bir fiildir. Yoksa “Allah katl hâdisesini takdir ediyor, sonra da yasakladığı bu kötü fiili işlediği için katili cezalandırıyor” şeklindeki bir açıklama ilâhî hikmet açısından hiç de uygun değildir. Öte yandan, bir katl veya kaza sebebiyle ölmek, az veya çok yaşamak da çoğu zaman kişinin irade ve yaşayış tarzına, öte yandan içinde bulunduğu şartlar ve durumlara göre değişebilir. Aksi halde tedbirin, emir ve yasaklara uymanın hiçbir anlamı kalmaz. Bizi her şeyden önce tedbir ve bazı şartlara riayet ilgilendirir. Sıhhat açısından büyük önemi haiz temizliğe riayet, sıhhati koruma, tedavi olma gibi dini emir ve tavsiyelerin fert ve toplum açısından değeri tartışılmazdır. Bu bakımdan ecel konusuna Allah’ın ezeli ilmi açısından değil, pratik hayattan hareketle bütün bu hususları dikkate alarak yaklaşmak daha isabetli olsa gerektir. Zira Allah’ın ezeli ilminde bir insanın ömrü-eceli ile ilgili sayısız imkânlar vardır. Bu sayısız imkân dâhilinde olan durumlardan sadece biri vukû bulacağına göre, bunlardan bilemediğimiz herhangi birini esas alıp fikir yürütmek, bizleri sağlıklı bir neticeye götürmeyecektir. Evet, Allah, nasıl olacaksa öyle bilir; fakat bildiği için öyle olmaz. Bu sebeple bizim için aslolan, -konu ile ilgili hiçbir bilginiz olmadığı için- elden gelen tedbiri almak ve böylece takdirin iyi yönde vukûunu sağlamaya çalışmaktır. Bu bir anlamda olumlu imkânların hakkımızda vukû bulması yolunda gayret göstermekten başka bir şey değildir. Tedbiri elden bırakmayanla gelişigüzel rasgele hareket edenlerin yaşayış biçimleri ve ölüm şekilleri arasındaki fark ortadadır. Kaldı ki, “başımıza gelecek olan gelir; hiçbir tedbir ve sakınmanın anlam ve faydası yoktur; bu sebeple kadere rıza göstermek lâzımdır” şeklindeki cebrî düşünce islâmi tevekkül anlayışıyla kesinlikle bağdaşmaz.<sup>275</sup>

<sup>274</sup> Yazır, *Hak Dini*, III. 1876-1877.

<sup>275</sup> Karadeniz, *Ecel Üzerine*, s. 28-30.

Özetlersek, Kur'an'daki bazı ayetlerde Allah'ın her insan için bir yaşama süresi belirlediği ifade edilmiş,<sup>276</sup> kendilerine uzun ömür verilenlerin de ömrü kısaltılanların da mutlaka bir kitapta yazılı olduğu bildirilmiştir.<sup>277</sup> Ayrıca, ilâhî buyruklara uyanların tayin edilmiş ölüm vaktine kadar güzel bir şekilde yaşatılacakları müjdelenirken zalimlerin de ecelleri gelinceye kadar cezalandırılmayacağı, fakat zamanı gelince de bir anlık takdim-tehir yapılmayacağı belirtilmiştir.<sup>278</sup> Yine diğer bazı ayetlerde, insanlar gibi toplumların da ecellerinin bulunduğu ve çöküş/yıkılış zamanı geldiğinde bunun bir anlık süre için öne alınmayacağı gibi geriye bırakılmayacağı da haber verilmiştir.<sup>279</sup>

Bazı hadislerde de önceden belirlenmiş ölüm vakti anlamında kullanılan ecel kelimesi sahabe tarafından da bu şekilde kavramsallaştırılmıştır. Zira sahabenin anlayışına göre eceli gelmeyen insanın herhangi bir hastalıktan ölmesi veya bir başka insan tarafından öldürülmesi, buna karşılık eceli gelen kimsenin ölümden kurtulup yaşamaya devam etmesi mümkün değildir. Nitekim düşmanlarıyla korkutulan Hz. Ali, ecelin insanı ölümden koruyan sağlam bir kalkan olduğunu söylemiş ve ecel geldiğinde düşmanı tarafından atılan okun hedefinden sapmayıp insana isabet edeceğini, yaralanması hâlinde ise iyileşmeden öleceğini belirtmiştir.<sup>280</sup>

Ecelin kaza ve kadere imanın bir parçasını teşkil eden itikadî bir mesele olduğu ve bunun daha ziyade ilahi ilim ve iradeyi ilgilendirdiği dikkate alınrsa, insanlar için önceden belirlenen değişmez bir ecel takdir edildiğini benimseyen görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira kişilerin sağlık kurallarına uyup uymayacakları, bu konuda ne gibi gelişmelerin ortaya çıkacağı, herhangi bir kaza ve katil hadisesiyle karşılaşp karşılaşmayacakları hususu ilahi bilgi ve iradenin kapsamı dışında değildir.<sup>281</sup>

<sup>276</sup> En'âm, 6/2.

<sup>277</sup> Fâtır, 35/11.

<sup>278</sup> Hûd, 11/3; Nahl, 16/61; Ankebût, 29/53.

<sup>279</sup> A'râf, 7/34; Yûnus, 10/49; Hicr, 15/5.

<sup>280</sup> Muhammed Rişehrî, *Mîzânü'l-Hikme*, Kum 1403, I. 27. Nakleden: Tunç, "Ecel", *DİA*, X. 382.

<sup>281</sup> Tunç, "Ecel", *DİA*, X. 382.

## SONUÇ

Kur'an, kaynağı itibariyle ilâhî bir kitaptır; ancak insanoğluna sunulmuş biçimi Arapça bir hitaptır. Bu ilâhî ve Arabî hitaptaki mana ve mesajı doğru anlayabilmek için, öncelikle onun dil ve kavram dünyasını tanımak gerekir. Çünkü Kur'an'ın kendine özgü bir dil, kavram ve anlam dünyası vardır. Çalışmamızın giriş kısmında da belirttiğimiz gibi, Kur'an'daki dil Arapça'dır; ancak bu Arapça on beş asır önceki bir toplumun konuşup anlaştığı bir Arapça'dır. Diğer yandan, Kur'an'daki dil salt Arapça olmanın ötesinde anlamlar taşır. Çünkü Kur'an dinî bir metindir; dolayısıyla onun dili de din dilidir. Ayrıca Kur'an'daki en temel mesaj tevhiddir. Dolayısıyla Kur'an'daki dil dizgesi de bütünüyle Allah-merkezlidir. Şu halde, Kur'an'ın dil ve kavram dünyasına nüfuz etmek dilbilimden fazlasını gerektirir.

Kelime, kader ve ecel kavramları çerçevesinde Kur'an'ın dil, kavram ve anlam dünyasını yakından tanıma ve tanıtmayı amaçlayan bu çalışmada ulaşılan sonuçları şöylece özetlemek mümkündür: Kelime, kader ve ecel kavramlarının her biri Kur'an'da çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an'da tekil ve çoğul olarak, bazen de isim ve sıfat tamlaması şeklinde kırk altı yerde geçen kelime kavramı din, kelime-i tevhid, ilâhî-tekvînî emir, Allah'ın Hz. İbrahim'i imtihan ettiği şeyler, Hz. Âdem'in Allah'tan aldığı/öğrendiği dualar, sınırsız ilâhî ilim ve hikmetler, Allah'ın genelde peygamberler ve mü'minlere, özelde İsrailoğulları'na yardım ve muzafferiyet vaadi gibi farklı içeriklere karşılık gelecek şekilde kullanılmış; ayrıca Kur'an'da Allah'ın söz ve mesajları yanında insanların sözleri, hatta onların küfrü mucip sözlerini ifade etmek için de muhtelif ayetlerde "kelime" lafzına yer verilmiştir. Öte yandan İbrahim 14/24. ayette geçen "kelimetün tayyibetün" terkihiyle tevhid inancının esasını teşkil eden kelime-i tevhid veya daha genel olarak Allah'ın insanlığa gönderdiği son din ifade edilmiş, aynı ayetteki "kelimetün habîsetün" terkihiyle de tevhide ters düşen inanç türlerine işaret edilmiştir.

Kuşkusuz "kelime" kavramının Kur'an'daki en dikkat çekici anlam ve kullanımı Hz. İsa ile ilgilidir. Zira Hz. İsa Âl-i İmrân 3/39, 45 ve Nisâ 4/171. ayetlerde "Allah'tan bir kelime" (*kelimetün minellah-kelimetün minhu*) ve "Allah'ın kelimesi" (*kelimetuh*) olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelemeler Hıristiyan gelenekte "Logos" nazariyesiyle ilişkilendirilmiştir. Ancak müslüman âlimler böyle bir ilişkilendirmenin son derece

yanlış olduğunu belirtmişlerdir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime olması, onun salt ilâhî-tekvînî bir emirle, yani Allah'ın "Ol!" buyruğuyla babasız olarak meydana gelmesine işaret etmektedir. Bazı müfessirlere göre ise Hz. İsa, beşikte iken konuşmaya başlaması, ilâhî hakikatleri dile getirmesi, insanları doğruya yönlendirmesi ve onların hidayetlerine vesile olması, kendisinden önceki peygamberlere vahyedilen kitaplarda nübüvvet ve risaletinin müjdelenmiş olması sebebiyle "Allah'ın kelimesi" olarak tavsif edilmiş yahut kimi insanların "fazlullah" ve "lütfullah" gibi isimlerle adlandırılması gibi İsa da "kelimetullah" ve "rûhullah" diye anılmıştır.

Kelime kavramının Kur'an'daki bir diğer dikkat çekici kullanımı da Yûnus 10/19 ve diğer bazı ayetlerde yer alan *ve-levlâ kelimetün sebkat min rabbike* ibaresinde karşımıza çıkmaktadır. Bu ibare Allah'ın "şimdi"ye tekaddüm eden bir hüküm ve prensibinin bulunduğu işaret etmektedir. Tâ-hâ 20/129, Hud 11/110 gibi bazı ayetlerde "Eğer Allah'ın geçmişteki sözü/hükmü olmasaydı azap o kâfirlerin tepesine çoktan binivermişti" veya "Eğer Allah'ın geçmişteki sözü/hükmü olmasaydı onların işi çoktan bitirilmişti" mealinde ifadelerin yer alması, Allah'ın ezeli bir hükmünün bulunduğunu ve/veya insanlarla ilişkisi hususunda ezelde birtakım değişmez prensipler edindiğini söylemeyi mümkün kılmaktadır. Nitekim Kur'an'da geçen "sünnetullah" kavramı da Allah'ın insan, toplum ve tarihle ilişkisinde zamana ve zemine göre değişmeyen ezeli prensiplerini ifade etmektedir.

Sözlükte "ölçü, miktar" anlamına gelen kader kelimesi/kavramı ile bu kelimenin muhtelif türevleri Kur'an'da, şeref ve azamet/yücelik, rızık ya da geçim imkânlarını daraltmak, güzel biçimde tasarlayıp şekillendirmek, yapmak, kılmak, belirlemek, ilim ve hikmet, kudret ve kuvvet gibi çeşitli manalarda kullanılmıştır. Bütün bu farklı anlam ve kullanımlar arasında "ölçü, miktar" manası ön plana çıkmaktadır. Zira kader kelimesinin geçtiği ayetlerin birçoğunda Allah'ın her şeyi bir ölçü ve miktara göre yarattığı, genelde rızık özelde yağmuru belli bir ölçüye göre bahşettiği bildirilir. Bu kelimenin ilgili ayetlerdeki anlam ve kullanımları dikkate alındığında, Kalam ıstılahında "Allah'ın nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi" diye tanımlanan, halk arasında ise "alinyazısı" diye tabir olunan kader mefhumuyla doğrudan bir ilgisinin bulunmadığı söylenebilir. Bununla birlikte, kelimenin sözlükteki anlamlarından birinin "takdir etmek/belirlemek" olduğu dikkate alındığında, bildik kader kavramıyla dolaylı bir ilişkisi kurulabilir. Nitekim "Bir şeyin mahiyet ve niteliklerinin yanı sıra varoluş

zamanı ve mekânını belirlemek” demek olan “takdir” teriminin de kimi zaman kader kavramının yerine kullanılması böyle bir ilişki kurulabileceğini gösterir.

Şu halde, kader kelimesi ve türevlerinin Kur’an’daki temel anlam çerçevesi, “Bir şey hakkında bir ölçü koymak, bir şeyi bir plan dâhilinde yapmak” şeklinde belirlenebilirse de özellikle ecel kelimesinin yer aldığı birçok ayetten hareketle Kur’an’ın bildik anlamda kader inancına dair işaretler içerdiğini söylemek mümkündür. Gerçi İslam mezhepler tarihinde çok çetin tartışmalara konu olan şekliyle kader Kur’an’ın ilgilendiği bir konu değildir. Bununla birlikte, birçok ayette Allah’ın başta insanoğlu olmak üzere kâinattaki her varlığa bir süre tanıdığı bildirilir.

Söz konusu süre Kur’an’da “ecel” diye ifade edilir. Sözlükte “bir şeyin müddeti” anlamına gelen ecel spesifik olarak her bir insanın hayat süresini ve bu sürenin sona ermesini, yani ölüm vaktini de ifade eder. Ecel kavramı Kur’an’da mutlak ve mukayyet olarak süre manasında kullanıldığı gibi insanlara tanınan hayat süresi, özellikle inkârcı toplumlara tanınan mühlet gibi manalarda da kullanılmıştır. En’âm suresi 6/2. ayette iki kez ecel kelimesinin kullanılması bu konuda birçok farklı yoruma konu olmuştur. Bu bağlamda Bağdat Mu’tezile ekolü her insanın “ecel-i müsemmâ” ve “ecel-i kazâ” olmak üzere iki ayrı ecelinin bulunduğu tezini ileri sürmüştü; buna mukabil Ehl-i Sünnet kelimcileri ecelin tek olduğunu ve bir insanın kaza ve katil gibi hâricî sebeplerle de ölse tabii/doğal eceliyle öldüğü fikrini benimsemiştir.

Bu iki görüş mukayese edildiğinde Ehl-i Sünnet’in daha isabetli bir ecel anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Çünkü ecel vakıanın kendisidir. Diğer bir deyişle ecel, hangi şekilde ölüncü ölüncü, ölüm vaktinin bizatihi kendisidir. Bu sebeple, “Filan kişi eğer öldürülmeseydi kesinlikle doğal eceline kadar yaşayacaktı” şeklindeki bir görüş isabetli değildir. Çünkü bu görüş bir imkâna işaret etmektedir. İmkân denen şey müteaddit, hatta sonsuz olabilir. Oysa ecel bir imkân ya da mümkün değil, bir vakıa ya da yaşanan gerçekliktir. O halde “ecel geldi” demek, “ömür gitti, hayat bitti” demektir.

Bütün bu kelâmî içerikli mülahazaların ardından Kur’an’ın kelime ve kavram dünyasıyla ilgili olarak da şunlar söylenebilir. Bu çalışmada incelenen kelime, kader ve ecel kavramlarının anlam ve kullanımlarından da anlaşılacağı üzere Kur’an’daki herhangi bir kelime veya kavram her geçtiği yerde aynı anlamda kullanılmaz. Sözelimi, “salât” kavramı her zaman “namaz” anlamına gelmez. Daha açıkçası bu

kavram, kimi ayetlerde bildik namaz ibadeti, kimi ayetlerde dua ve niyaz, kimi ayetlerde genel manada ibadet, kimi ayetlerde ise dinî ritüel gibi manalarda kullanılır. Nitekim Kur'an'daki bir kelime ve kavramın hangi ayette hangi manada kullanıldığına dair *el-Vücûh ve'n-Nezâir* ismiyle birçok müstakil eser yazılmıştır. Bu eserlere bigâne kalınarak Kur'an kavramlarıyla ilgili bir bilimsel çalışma yapmak aslında mümkün değildir. Böyle iken, özellikle Türkçe meallerde Kur'an'daki birçok kelime ve kavramın her defasında aynı şekilde çevrildiğine, hatta hiç çevrilmediğine, sadece ödünçleme yoluyla kelimelerin Latin alfabesiyle meale aktarıldığına tanık olunmaktadır. Sözelimi, "ilm", "kitâb", "zulüm", "zâlim", "fitne", "takvâ" gibi birçok anahtar kavram aynıyla Türkçeye nakledilmektedir. Hâlbuki bu kavramlar, içinde yer aldıkları ayet ve surenin Mekkî veya Medenî oluşuna, sözün siyak ve sibâkına göre çok farklı anlamlar taşımaktadır. İşte bütün bu hususların farkında olarak hazırlanan bu çalışmanın Kur'an'ın kelime ve kavram dünyasına veya en azından kelime, kader ve ecel kavramlarının Kur'an'da hangi anlamlarda kullanıldığına bir nebze ışık tutacağı umulmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet (2001), *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara: Birleşik Yayınları.
- Akerson, Fatma Erkman (2000), *Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul: Kardeşler Matbaası.
- Aksan, Doğan (1995), *Her Yönüyle Dil*, Ankara: TDK Yayınları.
- Albayrak, Halis (1996), *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul: Şule Yayınları.
- Altıntaş, Ramazan (1997), *Kur'an'da Hidayet ve Dalaleet*, Konya: REV Yayınları.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd (2005), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l - 'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Atay, Hüseyin (1961), *Kur'an'a Göre İman Esasları*, Ankara: Ajans Türk Matbaası.
- Aydınlı, Osman (2001), *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara.
- Bağcı, H. Musa (2009), *İnsanın Kaderi: Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*, Ankara.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir (1928), *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib (1947), *et-Temhîd fî'r-Red ale'l-Mülhideti'l -Muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, Kahire: Kitâbu't-temhid.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyin (1983), *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut:
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd (1995), *Me'âlimü't-Tenzîl*, Beyrut: Daru'l-Marife.
- Bolelli, Nusrettin (1993), *Belâgat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Cevad Ali (trs) *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat.
- Cevizci, Ahmet (2002), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cündioğlu, Düccane (2005), *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (trs), *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Ankara: Kitabevi Yayınları.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf (1995), *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Daru'l-İrşad.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh (1950), *el-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Mısır: Kitabu'l-İrşad.

- Çelebi, İlyas (2002), *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Esed, Muhammed (1996), *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fahredîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (2004), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- \_\_\_\_\_ (1986), *el-Erba'în*, Kahire: Daru'l-Cil.
- Fazlur Rahman (1987), *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd (trs), *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (trs), *Besâiru Zevi't-Temyîz*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- Gezgin, Ali Galip (2002), *Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da 'Kavm' Kelimesinin Semantik Analizi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Gölcük, Şerafettin (1997), *Bâkîllânî ve İnsan Fiilleri*, Ankara: Selçuk Üniv. Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2008), "Rızık", *DİA*, İstanbul.
- Görmez, Mehmet (1997), *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara.
- Güler, İlhami (1998), *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara.
- Gündüzöz, Soner (2005), "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapçanın Yapılanması ve Algılanmasında Etkin Öğeler", *Din Bilimleri*, V/2.
- Işıcık, Yusuf (2002), "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, Konya.
- Izutsu, Toshihiko (trs), *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşr.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir (trs), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dar-u Sahnun li'n-neşr ve't-Tevzi.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib (2001), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed (2003), *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed (1992), *el-Müsned*, İstanbul: Dar-u Sadr.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn (1983), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut: Daru'l-



Ma'rife.

İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh b. Müslim (1995), *Te'vîlü Muhtelefi'l-Hâdîs*, Beyrut: Mektebetü'l-Mütenebbî.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (1992), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem (2003), *Lisânü'l-'Arab*, Kahire: Daru'l-Fikr.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân (1985), *Nüzhetü'l-A'yüni'n-Nevâzır*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî

\_\_\_\_\_ (1987), *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed (1965), *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire: Daru't-Turasi'l-Arabi.

\_\_\_\_\_ (1969), *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, Kahire: Daru't-Turasi'l-Arabi.

\_\_\_\_\_ (1971), *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (*Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde), nşr. Muhammed Amâra, Kahire: Daru't-Turasi'l-Arabi.

Kaplan, Mehmet (1999), *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergah Yayınları.

Karadeniz, Osman (1992), *Ecel Üzerine*, İzmir: Anadolu Matbaacılık.

Kazancı, Ahmet Lütfi (1968), *İslam'da İrade, Kaza ve Kader*, İstanbul.

Keleş, Ahmet (1998), *Hadislerin Kur'ana Arzı*, İstanbul.

Koç, Turan (1995), *Din Dili*, Kayseri: Rey Yayınları.

Komisyon (Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş) (2003), *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: TDV Yayınları.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (1988), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Macit, Nadim (2000), *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri*, İzmir: İİF Yayınları.

Martinet, Andre (1998), *İşlevsel Genel Dilbilim*, çev. Berke Vardar, İstanbul: trs.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2006), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul: trs.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed (2007), *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Mevdudî, Ebu'l-A'lâ (1986), *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul: Beyan

## Yayınları.

- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân (2002), *Tefsîru Mukâtil*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dar-u Sahnun.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (1992), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları ve Dar-u Sahnun.
- Özdemir, Metin (2002), "Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: VI/1, Sivas.
- Özsoy, Ömer (1994), *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara: Fecr Yayınevi.
- \_\_\_\_\_ Güler, İlhami (1996), *Konularına Göre Kur'an*, Ankara: Fecr Yayınevi.
- Öztürk, Mustafa (2004), *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara: Kitabiyat.
- \_\_\_\_\_ (2006), *Kıssaların Dili*, Ankara: Kitabiyat.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Meal Kültümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (2003), "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, Samsun.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (1986), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul: Daru'l-Marife.
- Reşid Rıza, Muhammed (1999), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Ammelü'l-Kitab.
- Rîşehrî, Muhammed (1403), *Mîzânü'l-Hikme*, Kum.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed (2004), *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Saussure, Ferdinand (1998), *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, İstanbul.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf (1993), *'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, Beyrut: Daru'l-Kalem.
- Sinanoğlu, Mustafa (2002), "Kelime", *DİA*, Ankara.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed (trs), *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire: Mektebetü'l-Müsenna.
- Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed (trs), *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut: Daru'l-Marife.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr (1999), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l*

-*Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Fikr.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen (1997), *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Fikr.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (1992), *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Topaloğlu, Bekir (1997), "Halîm", *DİA*, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2001), "Kâdir", *DİA*, İstanbul.

\_\_\_\_\_ (2002), "Kudret", *DİA*, Ankara.

Tunç, Cihat (1994), "Ecel", *DİA*, İstanbul.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen (1979), *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, Necef.

Üçok, Necip (1947), *Genel Dilbilim*, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

Üzüm, İlyas (2001), "Kaderiyye", *DİA*, İstanbul.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed (1994), *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut: Daru'l-Fikr.

Vardar, Berke (1992), *Dil Biliminin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul: TDK Yayınları.

Watt, Montgomery (1981), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Birleşik Yayınları.

\_\_\_\_\_ (1982), *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara: Hülbe Yayınları.

\_\_\_\_\_ (1995), *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara:

\_\_\_\_\_ (1996), *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytakin, İstanbul.

Yavuz, Yusuf Şevki (2001), "Kader", *DİA*, İstanbul: DİA.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1979), *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Serrî (1988), *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1977), *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı** : Abdullah ESEN  
**Doğum Yeri ve Tarihi** : Ceyhan / 31.01.1977  
**Medenî Durumu** : Bekâr  
**Adres** : Huzur Evleri Mah. 153 sk. Ekim apt. A/Blok 6. Kat. no: 12,  
 Çukurova/ADANA  
**E-posta** : [esen919@hotmail.com](mailto:esen919@hotmail.com)  
**Telefon** : 0 505 494 60 53

### EĞİTİM DURUMU

#### Yüksek Lisans

**2004-2009** : Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Anabilim Dalı, Adana

#### Lisans

**1997-2004** : Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi, Adana

#### Ortaokul-Lise

**1988-1994** : Ceyhan İmam Hatip Lisesi, Adana

#### İlkokul

**1984-1988** : Beş Ocak İlkokulu, Ceyhan/Adana

### İŞ DENEYİMİ

**2009-....** : Gazi Mustafa Kemal İlköğretim Okulu, Baykan/Siirt  
**2008-2009** : Çavuşlar Yeni Yerleşim İlköğretim Okulu, Merkez/Bingöl  
**2006-2008** : Gündoğdu Koleji, Merkez/ADANA  
**2005-2006** : İstek Vakfı Özel Gönen İlköğretim Okulu, Merkez/ADANA

### YABANCI DİL

: İngilizce, Arapça