

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**HZ. MÛSÂ-HIZIR (AS) KISSASI'NIN TASAVVUFÎ YORUMU**

**Muzaffer ERTUĞRUL**

**ANKARA – 2021**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**

**HZ. MÛSÂ-HIZIR (AS) KISSASI'NIN TASAVVUFÎ YORUMU**

**Muzaffer ERTUĞRUL**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ**

**ANKARA – 2021**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**DOKTORA TEZİ**  
**HZ. MÛSÂ-HIZIR (AS) KISSASI'NIN TASAVVUFÎ YORUMU**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı ve Soyadı**

- 1. Prof. Dr. Mustafa AŞKAR**
- 2. Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ**
- 3. Prof. Dr. Mehmet ÜNAL**
- 4. Doç. Dr. Hamdi KIZILER**
- 5. Dr. Öğretim Üyesi Mehmet YILDIZ**

**Tez Savunma Tarihi: 11/ 11/ 2021**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,**

Vahit GÖKTAŞ danışmanlığında hazırladığım “Hz. Mûsâ-Hızır (as) Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu (Ankara 2021)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 11/ 11/ 2021

Muzaffer ERTUĞRUL

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	I
ÖNSÖZ .....	IV
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ .....	1
I. Tezin Problemi .....	1
II. Tezin Konusu .....	1
III. Tezin Amacı .....	2
IV. Tezin Önemi .....	2
V. Tezin Yöntemi .....	4
VI. Tezin Kaynakları .....	6
VI. I. Temel Kaynaklar: Kur'ân-ı Kerîm, Hadis-i Şerîfler, Tefsirler, Tarihler .....	6
VI. II. Diğer Kaynaklar: Tasavvuf Klasikleri, Tabakât Kitapları, Yazmalar, Güncel Kitaplar, Makâleler, Tezler .....	8
BİRİNCİ BÖLÜM: RAHMET VE İLM-İ LEDÜN SAHİBİ ÂLİM KUL: HIZIR	
1. 1. Hızır'ın Kimliği .....	19
1. 1. 1. Melek veya İnsan Olması.....	22
1. 1. 2. Nebî veya Velî Olması .....	30
1. 2. Hızır'ın Sıfatları.....	37
1. 2. 1. Kulluğun Hakîkatine Vâkıf Olması .....	38
1. 2. 2. Rahmet Sâhibi Olması.....	39
1. 2. 3. İlm-i Ledün Sâhibi Olması .....	44
1. 2. 4. Eşyâ Üzerinde Tasarruf Sâhibi Olması .....	55
1. 2. 5. Bütüncül Zaman Algısına Sahip Olması.....	71
1. 3. Hızır'ın Şeriatî/İşleri .....	74
1. 4. Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın İşlerine Yaptığı İtirazlar .....	83

1. 4. 1. Hz. Mûsâ'nın İtirazlarının Sebepleri .....	85
1. 4. 2. Hz. Mûsâ'nın İtirazlarının Değerlendirilmesi .....	89
1. 4. 3. Şeriat -Hakikat Çatışması .....	95

## İKİNCİ BÖLÜM: HZ. MÛSÂ'NIN KARAKTERİ VE UKDELERİ

2. 1. Hz. Mûsâ'nın Celâlli Karakteri.....	101
2. 2. Hz. Mûsâ'nın Nefsinde Ukdeye Sebep Olan Mühim Olaylar .....	111
2. 2. 1. Çocukluğunda Yaşadığı Olaylar .....	112
2. 2. 1. 1. Ölüm.....	112
2. 2. 1. 2. Meçhûle Yolculuk.....	113
2. 2. 1. 3. Açlık.....	116
2. 2. 2. Gençliğinde Yaşadığı Olaylar .....	117
2. 2. 2. 1. Ölüm.....	117
2. 2. 2. 2. Meçhûle Yolculuk.....	120
2. 2. 2. 3. Açlık.....	121
2. 3. Hz. Mûsâ'da Oluşan Ukdeler .....	124
2. 3. 1. Bedenindeki Zâhirî Ukdesi: Dilinin Pelteklîği.....	126
2. 3. 2. Nefsindeki Bâtınî Ukdeleri .....	129
2. 3. 2. 1. Gadab .....	133
2. 3. 2. 2. Havf.....	144
2. 3. 2. 3. Acelecilik.....	167
2. 3. 2. 4. Gam .....	181
2. 3. 2. 5. Dayk-ı Sadr .....	186
2. 3. 2. 6. Akılcılık.....	188

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HZ. MÛSÂ VE HIZIR'IN YOLCULUĞU

3. 1. Hz. Mûsâ'nın Hayatını Değiştiren Yolculukları .....	226
3. 1. 1. Firavun'a Yolculuğu.....	226
3. 1. 2. Hz. Şuayb'a Yolculuğu .....	228
3. 1. 3. Hızır'a Yolculuğu .....	232

3. 2. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a Yolculuğunun Muhtemel Sebepleri .....	236
3. 2. 1. Hz. Mûsâ'nın İlmi Yüzünden Zelleye Düşmesi .....	236
3. 2. 2. Hz. Mûsâ'nın Allah'tan Kendi Taleb Etmesi .....	239
3. 2. 3. Hz. Mûsâ'nın Rüşde Erdirecek Bir İlim Talebi .....	240
3. 3. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a Yolculuğunun Zamanı .....	246
3. 4. Hızır ile Buluşma Mekânı: Mecmau'l-bahreyn .....	249
3. 5. Hızır'la Buluşmanın İşâreti: Tuzlu Balığın Canlanması .....	252
3. 6. Üstün Makâmına Rağmen Hz. Mûsâ'nın Hızır'a Tâbî Olması .....	255
3. 7. Hz. Mûsâ'nın ve Hızır'ın İlimlerinin Farklılığı .....	264
3. 8. Hz. Mûsâ ve Hızır'ın Yolculuğundaki Üç Olay .....	271
3. 8. 1. Hızır'ın Gemiyi Delmesi .....	273
3. 8. 2. Hızır'ın Çocuğu Öldürmesi .....	276
3. 8. 3. Hızır'ın Duvarı Tamir Etmesi .....	282
3. 9. Hızır'la Yolculuğunun Hz. Mûsâ Açısından Sonuçları .....	288
SONUÇ .....	306
KAYNAKÇA .....	311
ÖZET .....	321
ABSTRACT .....	322

## ÖNSÖZ

Kur'ân'ı öğreten, insanı yaratan ve insana beyânı öğreten Rahmân'a hamd u senâlar olsun! Resûlü's-sakaleyn, imâmü'l-hameyn, hatmü'l-mürselîn, fahrü'l-evvelîn, dokuz feleğin mi'râcî, enbiyâ ve evliyânın muhtâcî olan Allah Resûlü'ne selât ü selâm olsun!

Kur'ân-ı Kerîm'in en ilginç kıssalarından biri Kehf sûresinde yirmi üç âyette anlatılan Hz. Mûsâ ve Hızır (as) kıssasıdır. Bu kıssa bidâyetinden nihâyetine kadar tam anlamıyla bir gizemler kıssasıdır. Kıssada kimliği Allah (cc) tarafından gizlenmiş bir kul ile İsrâiloğulları'nın peygamberi Hz. Mûsâ'nın yaptığı gizemli bir yolculuk anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ'nın yol arkadaşı olan bu kulu, Hz. Peygamber bir hadîs-i şerifinde Hızır olarak nitelendirmiştir.

Hızır (as), yolculuklarında Hz. Mûsâ'ya birbirinden ilginç üç olay göstermiştir. Hızır'ın (as) birinci olayı bindikleri gemiyi batmayacak şekilde delmesi; ikinci olayı ilk defa gördüğü bir çocuğu öldürmesi; üçüncü olayı ise tanımadıkları birinin yıkılmaya yüz tutmuş duvarını doğrultmasıdır. Hz. Mûsâ, kendi mantığıyla değerlendirdiği bu üç olaya söz verdiği halde sabredemeyerek itiraz etmiş ve böylece yolculukları nihâyete ermiştir.

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) niçin gönderildiği meçhuldür. Hızır'ın (as) gösterdiği üç olay ile Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilme sebebi arasında bir irtibat olmalıdır. Tezde bu irtibat üzerinde durulmuş ve “Hz. Mûsâ Hızır'a (as) niçin gönderildi? Hızır'la (as) yolculuğun netîcesinde ne elde etti?” sorularına cevap aranmıştır. Tezin ismi “*Hz. Mûsâ'nın Ukdelerinin Çözümünde Hızır'ın Rolü*” şeklinde düşünülmüştü. Ama bu isim biraz iddialı algılanabileceğinden “*Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu*” başlığı tercih edildi. Dolayısıyla kıssanın tasavvufî yorumu “Hz. Mûsâ'nın nefsindeki ukdeleri (dügümleri) ve bu ukdelerin Hızır (as) vâsıtasıyla çözülmesi” ekseninde sınırlandırıldı.

Tez üç bölüme ayrıldı. Birinci bölümde Hızır'ın (as) kimliği, sıfatları, şeriatî ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) îtirazları üzerinde duruldu. İkinci bölümde Hz. Mûsâ'nın celâllî karakterinden ve nefsindeki “gadab, havf, acelecilik, dayk-ı sadr, gam ve akılcılık” gibi ukdelerinden/dügümlerinden bahsedildi. Hz. Mûsâ'nın hayatının dönüm noktası olan bazı olaylar ile nefsinde oluşan bu ukdeler arasındaki muhtemel irtibata değinildi. Hz. Mûsâ'nın nefsindeki ukdeler isimlendirilirken ve açıklanırken onun

hayatını kaotik bir tarzda anlatan Kur'ân âyetleri esas alındı. Üçüncü bölümde Hz. Mûsâ'nın hem Hızır'a (as) doğru yaptığı yolculuk hem de Hızır (as) ile yaptığı yolculuk değerlendirildi. Onun hayatını değiştiren diğer iki yolculuğuna da yani kundakta bir bebekken Firavun'a doğru ve gençlik çağındayken Hz. Şuayb'a doğru yaptığı yolculuğa değinildi. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilme sebepleri, Hızır (as) ile buluşma mekânı ve buluşma işareti üzerinde duruldu. Hz. Mûsâ'nın ve Hızır'ın (as) ilimleri arasındaki fark ortaya konmaya çalışıldı. Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği üç olayın Hz. Mûsâ'nın hayatındaki izdüşümlerine işaret edildi. Nihâyetinde Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) ile yaptığı yolculuğun Hz. Mûsâ açısından müspet sonuçları hakkında yorum yapıldı. Böylelikle Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesi üzerine Kur'ân-ı Kerîm bağlamında farklı bir bakış açısı ortaya konmaya çalışıldı.

Doktora sürecine başlamama vesîle olan muhterem hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na; kendisine her zaman rahatça ulaşabildiğim ve her türlü desteğini yanımda hissettiğim tez danışmanım Prof. Dr. Vahit Göktaş'a; Tez İzleme Komitesi toplantılarında tavsiyeleriyle bana cesâret ve teze yön veren değerli hocalarım Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a, Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu'na ve Dr. Mehmet Yıldız'a; tezi okuyup değerlendirme nezâketi gösteren jüri üyesi hocalarım Prof Dr. Mehmet Ünal'a ve Doç. Dr. Hamdi Kızıler'e; uzun Ankara yolculuklarımın getirdiği sıkıntıya rağmen sabreden aileme; kıymetli hanımıma, oğluma ve kızıma cân u gönülden teşekkürü borç bilirim. Muvaffâkıyet insana beyânı öğreten ve dilediğine hikmeti ihsân eden Rahmân'dandır.

Teşne-dilâna *şarâben tahûrâ*'dan sunmak için “*Bir Testi Su*” ile *yol*'a çıkan ve kısa zamanda ummanlara ulaşan *sâhib-i hayâ sâkî-yi ehl-i sehâ*'ya ithâfen...

Muzaffer ERTUĞRUL

Gönen, Kasım 2021

## KISALTMALAR

as	: aleyhisselâm
b.	: bin
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
cc	: celle celâlü
çev.	: çeviren
ÇOMÜ	: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Dü.	: düzenleyen
FSM	: Fatih Sultan Mehmet
Haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazret
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
nşr.	: neşreden
OE Yz.	: Osman Ergin Yazmaları
ö.	: ölümü
s.	: sayfa
sav	: sallahü aleyhi vesellem
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: sayfa sayısı
sy.	: sayı
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
thk.	: tahkik
vr.	: varak

# GİRİŞ

## I. Tezin Problemi

Tezin problemi; nefis tezkiyesi ve rûh tasfiyesi ilmini öğrenmek maksadıyla ilimde rûsûh sâhibi<sup>1</sup> rabbânî<sup>2</sup> bir mürşide tâbî olan müridin tenkit edilmesidir. Bu tenkide Kur'ân kaynaklı, iknâ edici bir cevap verilmemesi de yine ayrı bir problem olarak görülebilir. Bu problemin cevabı Kur'ân-ı Kerîm'in en ilginç kıssalarından biri olan Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasında mevcuttur. Bir mürşide tâbî olan müridi daha iyi anlayabilmek için Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) niçin tâbî olduğuna bakmak gerekir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) hitâben söylediği *“Sana tâbî olabilir miyim?”* sözünün altında yatan mânâyı daha iyi anlayabilmek için de Hz. Mûsâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hayatını incelemek ve irdelemek gerekmektedir.

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesinin sebeplerini ve sonuçlarını ortaya koymaya çalışacağımız için *“Hz. Mûsâ niçin Hızır'a (as) gönderildi? Hızır (as) ile yolculuğun sonunda Hz. Mûsâ ne elde etti?”* gibi sorular da tezin konusu açısından problemleri cümlesinden zikredilebilir.

## II. Tezin Konusu

Çalışmanın konusu; Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yaptığı yolculuk ve bu yolculuğun Hz. Mûsâ açısından sebep ve sonuçlarıdır. Konu Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası olunca bu kıssada anlatılan şahıslar ve olaylar ile zaman ve mekân unsurları da tezin konusuna dâhil olmaktadır. Bu bağlamda yolculuğun kahramanları Hz. Mûsâ, Hızır (as) ve fetâ (Yûşâ), gemi sahipleri ve gemileri gasbeden kral, öldürülen çocuk ve ebeveyni, şehrin cimri ahâlisi, iki yetim ve sâlih babaları; yolculuğun mekânları mecmâu'l-bahreyn, balığın canlandığı sahre, cimri insanların karyesi; yolculukta yaşanan geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın tâmir edilmesi gibi olaylar da konuya dâhildir.

Ayrıca Hz. Mûsâ ile alakalı ve bağlantılı olarak Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan Nil'e bırakılması, Kıptî'yi öldürmesi, Medyen'e firar etmesi ve kendisine peygamberlik verilmesi gibi olaylar; Mısır, Medyen, Tih ve Tûr-i Sînâ gibi mekânlar ve Hz. Mûsâ ile irtibâtından dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen annesi, ağabeyi Hz. Hârûn, kayınpederi

<sup>1</sup> Diyânet İşleri Başkanlığı Meali (Erişim 1 Mart 2019), Âl-i İmrân, 3/7; en-Nisâ, 4/162.

<sup>2</sup> Âl-i İmrân, 3/79.

Hızır'ın Hz. Şuayb ve bir dönem velîmîmeti olduğu hâlde akabinde en büyük hasmı olan Firavun gibi şahıslar da tezin konusuna girmektedir.

### III. Tezin Amacı

Bu çalışmanın amacı; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesinin sebepleri ve Hızır'la (as) yolculuğunun Hz. Mûsâ açısından sonuçları üzerine Kur'ân-ı Kerîm eksenli bir değerlendirme yapmak ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olmasının altında yatan muhtemel sebepler hakkında yorumda bulunmaktır. Böylece هل اتبعك؟<sup>3</sup> diyerek Hızır'a (as) tâbî olan Hz. Mûsâ örneği üzerinden, Rabbânî bir âlime (mürşide) tâbî olan mürid hakkında yapılan tenkitlere cevap vermeye çalışılmaktadır.

Tezin amacının ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için ne olmadığını da ifade etmek gerekir ki amaç; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olmasından hareketle Hızır'ı (as) Hz. Mûsâ'dan daha üstün bir makâmda göstermek değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de muhtelif vesilelerle Hz. Mûsâ ile alakalı zikredilen "havf, gadab, acelecilik, dayk-ı sadr, gam, ukdeten lisân" gibi kavramlardan hareketle Hz. Mûsâ'yı hâşâ "korkak, öfkeli, aceleci, sadrı dar, üzgün ve peltek" biri olarak göstermek de değildir.

### IV. Tezin Önemi

Hızır-Hızır (as) kıssasının tasavvuf açısından önemi tezi de önemli kılmaktadır. Bu kıssa mürit-mürşit ilişkisini açıklayan zengin bir ıstılah, kavram ve sembol dizisine sahiptir.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu çalışma tasavvufa özellikle mürşidin lüzumu üzerinden yapılan tenkitlere Kur'ân bağlamında cevap vermeye çalışacağı için önemlidir. Eğer Hz. Mûsâ'nın Hızır'ı (as) bulmaya ve ona tâbî olmaya niçin ihtiyaç duyduğu anlaşılırsa bir müridin de mürşid bulup ona tâbî olmaya ihtiyaç duymasının daha iyi anlaşılacaktır.

Hızır-Hızır (as) kıssası diğer dînî disiplinler tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. Ama tasavvufta bu kıssa mürşit ve mürit modeline Kur'ânî bir temel teşkil etmesi bakımından önemsenmiş ve öncelikle *irşad* bağlamında değerlendirilmiştir. Sûfîlerin kıssayı irşad ekseninde değerlendirmelerinin en büyük sebebi Hz. Mûsâ'nın ağzından rüşd kelimesinin çıkması ve هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً؟<sup>5</sup> diyerek

<sup>3</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>4</sup> Hugh Talat Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, çev. İsmail Aydın, Nefes Yayınları, İstanbul 2018, s. 75.

<sup>5</sup> el-Kehf, 18/66.

Hızır'dan (as) rüşde erdirecek bir ilim taleb etmesidir. Hz. Mûsâ açıkça Hızır'dan (as) rüşde erdirecek bir ilim öğretmesini talep ettiği için, kıssayı rüşd ile aynı kökten türeyen ve mânâ bağlantısına sahip olan *irşad*, *mürşid*, *müsterşid* kavramları bağlamında değerlendirmek yanlış bir tutum olmasa gerektir. Carl Gustav Jung (1875-1961) *Dört Arketip* isimli eserinde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasına telmihte bulunarak Hz. Mûsâ'yı arayan ve arayış içinde olan insana benzetmiştir.<sup>6</sup>

Netîcede kısaca Hz. Mûsâ için, mâhiyeti hakkında kesin bir hükme varmanın zor olduğu mânevî bir eğitim kıssasıdır. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) karşı söylediği "*Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tâbî olayım mı?*",<sup>7</sup> "*İnşallah beni sabırlı bulacaksın. Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim!*",<sup>8</sup> "*Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!*",<sup>9</sup> "*Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme! Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim).*"<sup>10</sup> gibi alt perdeden ve tevâzû dolu ifâdeleri onun âşikar bir şekilde eğitilen ve terbiye gören yani müsterşit konumunda olduğunu göstermektedir.

Yine Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya karşı söylediği "*Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin! İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?*",<sup>11</sup> "*O hâlde eğer bana tâbî olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın!*",<sup>12</sup> "*Sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin, demedim mi?*",<sup>13</sup> "*Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?*",<sup>14</sup> "*İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir. Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.*",<sup>15</sup> "*O gemi...*", "*Çocuğa gelince...*", "*Duvar ise...*"<sup>16</sup> "*Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım. İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur!*"<sup>17</sup> gibi üst perdeden ve

<sup>6</sup> Carl Gustav Jung, **Dört Arketip**, çev. Zehra Aksu Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul 2017, s. 69.

<sup>7</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>8</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>9</sup> el-Kehf, 18/73.

<sup>10</sup> el-Kehf, 18/76.

<sup>11</sup> el-Kehf, 18/67-68.

<sup>12</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>13</sup> el-Kehf, 18/72.

<sup>14</sup> el-Kehf, 18/75.

<sup>15</sup> el-Kehf, 18/78.

<sup>16</sup> el-Kehf, 18/78-79-81.

<sup>17</sup> el-Kehf, 18/82.

ta'riz içeren ifâdeleri ise Hızır'ın (as) mânevî olarak eğiten ve terbiye eden yani mürşid<sup>18</sup> konumunda olduğunun âşikar delilidir.

Hatta kıssada Hızır'ın (as) irşad edicilik (veya mürşitlik) rolü o kadar belirgindir ki kendisiyle beraber olmak isteyen Hz. Mûsâ'ya bu beraberlik için şartlı olarak izin vermiş ve suali terk etmesini şart koşmuştur. Hz. Mûsâ da bu şartı mantıksız bulmadığı gibi iştiyaklı bir şekilde kabul etmiştir. Şemseddîn Sivâsî'nin dediği gibi Hz. Mûsâ tevâzûda o kadar ileri gitmiştir ki adeta Hızır'ı (as) âmir kendini memur tutmuştur.<sup>19</sup> Dolayısıyla sûfilerin Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını irşad ekseninde değerlendirerek mürid-mürşid münâsebetleri bağlamında ele alması<sup>20</sup> kıssayı ve dolayısıyla da bu çalışmayı tasavvuf açısından önemli kılmaktadır.

## V. Tezin Yöntemi

Çalışmada Kur'ân-ı Kerîm âyetlerine bağlı kalınmış ve İsrailiyyât olarak isimlendirilen rivâyetlere îtibâr edilmemeye özen gösterilmiştir. Özellikle Hızır'ın (as) kimliği ve sıfatları ortaya konulurken “*Derken kullarımızdan bir kul buldular ki biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”<sup>21</sup> âyetinde Allah'ın (cc) işâret ettiği ve Hz. Peygamber'in (sav) Hızır olarak nitelendirdiği zât esas alınmıştır. Türk-İslam kültüründe mit hâline gelen ve halk arasında envâî çeşit hikâyelerle ve olağanüstü pek çok sıfatlarla anılan Hızır mitosunu tezin dışında

<sup>18</sup> Mürşid lafzı Hızır (as) için kullanıldığında tasavvufî istilâh manası değil lügat manası kast edilmiştir.

<sup>19</sup> Şemseddin Sivâsî, **Nakdû'l-Hâtır**, Haz. Recep Toparlı- Durmuş Arslan, Sivas Belediyesi Yayınları, İstanbul 2017, s. 214.

<sup>20</sup> Bkz. Ya'kûb b. Osman el-Gaznevî el-Çerhî, **Neynâme**, çev. Ahmet Cahit Haksever, Erkam Yayınları, İstanbul 2009, s. 35; İsmail Hakkı Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, çev. Zekeriya Tüfekçioğlu-Cafer Durmuş, Erkam Yayınları, İstanbul 2012, c. XI, s. 455; Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, çev. Dilaver Cebeci, Semerkant Yayınları, İstanbul 2012, c. V, s. 418; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm**, sadeleştiren: Mehmet Karadeniz, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1995, c. IV, s. 109; Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî, **Avârifü'l-Maârif**, çev. Hasan Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1993, s. 126; Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî, **Müzekki'n-Nüfûs**, çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul 2007, s. 432; Enes Rençber, “**Hızır'ın ve Salih Kul Kıssası'ndan Hareketle Necmüddin-i Kübrâ'nın Mürşid-Mürid İlişkisi Anlayışı Üzerine**”, İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi, 2019, sy. 1, ss. 117-129.

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

tutulmuştur. Hz. Mûsâ ile ilgili bölümlerde âyetlerin yanında Kitâb-ı Mukaddes<sup>22</sup> anlatımlarına da yer verilmiş ve âyetlerle mutâbık olan kısımlar teze alınmıştır.

Öncelikle tefsirlerdeki Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkındaki yorumlar incelenmiştir. Bu yapılırken iş'ârî tefsir, dirâyet tefsiri, rivâyet tefsiri ya da kadîm tefsirler, modern tefsirler gibi herhangi bir ayrıma gidilmemiştir. Kıssa üzerine yapılan tüm yorumlar tez açısından önemli olduğu için konu herhangi bir tefsir türü veya dönemi ile sınırlandırılmamıştır. Tefsirlerle beraber tasavvufun klasik eserleri ve sûfi tabakâtı da incelenmiştir. Akabinde son dönemde Hz. Mûsâ ve Hızır (as) ile alakalı telif edilmiş kitaplar, makâleler ve tezler incelemeye alınmıştır. Bu eserlerde Hızır (as) ve Hz. Mûsâ hakkında satır aralarında söylenenler derlenmeye çalışılmıştır. Hızır'ın (as) kimiği ve sıfatları ortaya konulurken Kehf sûresinde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan âyetler esas alınmış ve Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği üç olay bağlamında Hızır'ın (as) sıfatları oluşturulmuştur.

Hz. Mûsâ'nın annesiyle, ailesiyle, doğumuyla, Firavun'un sarayındaki hayatıyla, Hz. Şuayb'ın diyarı Medyen'e ilticâ etmesiyle, Firavun'la mücâdelesiyile ve İsrâiloğulları'nı irşad etmesiyle alakalı âyetler üzerinden Hz. Mûsâ'nın karakter portresi ana hatlarıyla çizilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla sadece Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan âyetler değil Hz. Mûsâ ile alakalı tüm âyetler değerlendirilmeye alınmıştır. Âyetlerin meali için genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı mealinden<sup>23</sup> ve bazı âyetler için de Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'dan (1878-1942) istifâde edilmiştir.

Tezde Hızır (as) ile alakalı olarak “ilm-i ledün, rahmet, tasarruf,”; Hz. Mûsâ ile alakalı da “gadab, havf, dayk-ı sadr, gam, acelecilik, akılcılık, rüşd, ukde” gibi kavramlar ele alınmıştır. Hz. Mûsâ için ukde/düğüm olarak ele alınan altı kavramdan dördünün isimleri âyetlerden alınmış, diğer ikisi ise Kur'ân'da kaotik bir tarzda anlatılan Hz. Mûsâ kıssalarından çıkarılmıştır. Meselâ *gadab*, *havf*, *gam*, *dayk-ı sadr* âyetlerde Hz. Mûsâ'ya doğrudan nispet edilmektedir. Ama *acelecilik* ve *akılcılık* kavramları Hz. Mûsâ'ya doğrudan nispet edilmemektedir. Fakat onun hayatını anlatan âyetlerde aceleciliğine ve akılcılığına dâir ipuçları bulmak mümkündür.

Bu kavramlar açıklanırken, âyetlerde onlarla bağlantılı olarak zikredilen diğer kavramlara da yer verilmiştir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ için kullanılan *havf* kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için âyetlerde korku bağlamında kullanılan ru'b,

<sup>22</sup> <https://www.jw.org/tr/kutuphane/kutsal-kitap/>

<sup>23</sup> <http://kuran.diyaret.gov.tr>

fez', rehb, takvâ gibi kavramlara da değinilmiştir. Gadab kavramı açıklanırken saht, kazm, gayz gibi öfke ifade eden diğer Kur'ân kavramlarına da yer verilmiştir.

Okuyanın işini zorlaştırmamak için tezde anılan âlimlerin ölüm tarihleri isimlerinin ilk geçtiği yerde verilmiş diğer yerlerde verilmemiştir. Âlimlerin görüşlerine yer verilirken genellikle kronolojiye itibar edilmiş ama bazı durumlarda mevzunun daha iyi anlaşılabilmesi için kronolojik sıra takibine riâyet edilememiştir.

## VI. Tezin Kaynakları

Tez yazılırken ulaşılan ve istifâde edilen kaynaklar Temel Kaynaklar ve Diğer Kaynaklar şeklinde tasnif edilmiştir.

### VI. I. Temel Kaynaklar: Kur'ân-ı Kerîm, Hadis-i Şerîfler, Tefsirler, Tarihler

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının ve dolayısıyla tezin temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Hollandalı tarihçi Arent Jan Wensinck'in (ö. 1939) ve Haham İsrail Friedlaender'in (ö. 1920) iddialarının aksine<sup>24</sup> Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının temel kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir.<sup>25</sup> Kıssa Kehf sûresinde 60. âyetten 82. âyete kadar toplam 23 âyette anlatılmaktadır.

Tezin ikinci kaynağı hadis-i şerîflerdir. *Kütüb-i Sitte* olarak isimlendirilen ve *Riyazü's-Sâlihîn, Râmûzü'l-Ehâdis* gibi sonradan yazılan hadis eserlerine kaynak teşkil eden muteber hadis külliyâtında Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) ve Hızır'la (as) yolculuğunu anlatan hadisler sahih olarak yerini almıştır.<sup>26</sup> Dolayısıyla kıssa ile alakalı ilk tefsiri, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk ve en büyük müfessiri Hz. Peygamber (sav) yapmış ve âyette ismi açıklanmayan *kul*'u Hızır olarak nitelendirmiştir. Belki de Allah (cc) o kulun ismini açıklamadığı için Hz. Peygamber (sav) de bir incelik ve edeb olarak ismini ashâbına açıklamamış ve sadece sıfatını bildirmiştir ki Hızır (as) onun ismi değil sıfatıdır.

<sup>24</sup> Wensinck'e göre kıssanın kaynağı Gılgamış destanı, İskender efsânesi veya Yahudi hikâyesi; Friedlaender'e göre ise İskender efsânesi veya Yahudi hikâyesidir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Türk-İslam İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü**, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2012, s. 52.

<sup>25</sup> Diyânet İşleri Başkanlığı, **Kur'ân-ı Kerîm Meali**, <https://kuran.diyagnet.gov.tr/mushaf> (1 Mart, 2019 tarihinde erişilmiştir).

<sup>26</sup> Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, Düzenleyen Şaban Kurt, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1401/1981, "İlim", 44; "Enbiyâ", 27; "Tefsîr", 18/2, 3; Ebu'l-Hüseyin Müslim, **el-Câmi'u's-Sahîh**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981, "Fezâil", 170-173; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, **Sünen**, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, İbrahim Atva, Ahmed Muhammed Şâkir, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1981, "Tefsîr", 19/3149.

Tezin üçüncü kaynağı tefsirlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tefsir eden müfessirlerin hepsi tabî olarak kıssanın da tefsirini yaptığı için tüm tefsirleri burada tek tek saymak lüzumsuz olacaktır. Fakat istifâde edilen tefsirler şunlardır:

Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*,<sup>27</sup> Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât*,<sup>28</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*,<sup>29</sup> Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*,<sup>30</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*,<sup>31</sup> Beyzâvî (ö. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*,<sup>32</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*,<sup>33</sup> Ali b. Yahyâ es-Semerkandî (ö. 860/1456) *Bahrü'l-Ulûm*,<sup>34</sup> Şeyhülislam Ebussuûd (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*,<sup>35</sup> Gurabzâde Ahmet (ö. 1099/1688) *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*,<sup>36</sup> İbn Acîbe (ö. 1224/1809) *Bahrü'l-Medîd*,<sup>37</sup> Elmalılı Hamdi Yazır *Hak Dini Kur'ân Dili*,<sup>38</sup> Mehmed Vehbi (1862-1949) *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*,<sup>39</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâi (1904-1981) *el-Mizân fî*

---

<sup>27</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm**, sadeleştiren: Mehmet Karadeniz, Sezgin Neşriyat, İstanbul 1995.

<sup>28</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, çev. Mehmet Yalar, İlk Harf Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>29</sup> Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud el-Harizmî ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf**, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik ve diğerleri, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018.

<sup>30</sup> Fahrüddin er-Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, çev. Suat Yıldırım ve diğerleri, Akçağ Yayınları, Ankara 1993.

<sup>31</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, çev. M Beşir Eryarsoy, Buruc Yayınları, İstanbul 2000.

<sup>32</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh el-Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, çev. Abdulvehhâb Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul 2013.

<sup>33</sup> Ebu'l-Fidâ' İsmâil İbn Kesîr, **Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm**, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981.

<sup>34</sup> Ali b. Yahya es-Semerkandî, **Bahrü'l-Ulûm**, çev. Ali Kara, Basın Yayın Matbaacılık, İstanbul (tarihsiz).

<sup>35</sup> Ebussuûd Muhammed, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî, Ezher Üniversitesi Yayınları, Kahire, 1347/1928.

<sup>36</sup> Ahmet Gurabzâde, **Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr**, Haz. Mehmet Akif Alpaydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>37</sup> Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, çev. Dilaver Cebeci, Semerkant Yayınları, İstanbul 2012.

<sup>38</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul 1968.

<sup>39</sup> Mehmed Vehbi, **Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1977.

*Tefsîri'l-Kur'ân*,<sup>40</sup> Seyyid Kutup (1906-1966) *Fîzilâli'l-Kurân*,<sup>41</sup> Said Havvâ (1935-1989) *el-Esas fi't-Tefsîr*,<sup>42</sup> Vehbe Zühaylî (1932-2015) *Tefsîrü'l-Münîr*,<sup>43</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî (1930-2021) *Safvetü't-Tefâsir*.<sup>44</sup>

Tefsirlerin yanında tarih kitapları ve özellikle peygamberler tarihini anlatan eserler de tez için kaynak niteliğindedir. Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk* ünde,<sup>45</sup> *Mecelle* müellifi Ahmet Cevdet Paşa'nın (1823-1895) *Kısâs-ı Enbiyâ*'sında,<sup>46</sup> Mustafa Âsım Köksal'ın (1913-1998) *Peygamberler Tarihi*'nde<sup>47</sup> Hz. Mûsâ'nın hayatı anlatılırken Hızır (as) ile yolculuğuna temas edilmiştir.

## VI. II. Diğer Kaynaklar: Tasavvuf Klasikleri, Tabakât Kitapları, Yazmalar, Güncel Kitaplar, Makâleler, Tezler

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası tasavvufta mühim bir argüman olarak kullanıldığı için tezin diğer önemli kaynağı tasavvufun klasik eserleridir. Kadîm tasavvufî eserlerden olan Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 500/1106) *el-Lüma*'<sup>48</sup> isimli eseri bunlardan biridir. Serrâc kitabında ilm-i ledün gibi tasavvufî terimleri açıklarken Hızır'a (as) telmih yapmakta ve meşhur sûfîlerin Hızır (as) ile mükâlemelerini aktarmaktadır. Diğer bir eser Hücvîrî nispesiyle maruf Ali b. Osman b. Cüllâbî'nin (ö. 465/1072 [?]) Farsça kaleme aldığı *Keşfü'l-Mahcûb*<sup>49</sup> namlı eseridir. Hücvîrî yer yer *el-Lüma*'dan da nakiller yaptığı eserinde Hızır'la (as) karşılaşan sûfîlerin kıssalarını anlatmaktadır.

<sup>40</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, **el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, Çeviren Salih Uçan ve Vahdettin İnce, İstanbul, Kevser Yayınları, 2017.

<sup>41</sup> Seyyid Kutup, **Fîzilâli'l-Kur'ân**, çev. Emin Saraç ve diğerleri, Hikmet Yayınları, İstanbul 1972.

<sup>42</sup> Said Havvâ, **el-Esas fi't-Tefsîr**, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy, Şamil Yayınevi, İstanbul 1990.

<sup>43</sup> Vehbe Zühaylî, **Tefsîrü'l-Münîr**, çev. Hamdi Arslan ve diğerleri, Bilimevi Yayınları, İstanbul 2005.

<sup>44</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefâsir**, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1402/1981.

<sup>45</sup> Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîh-i Taberî Tercümesi**, Can Kitabevi, İstanbul 1980.

<sup>46</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.

<sup>47</sup> Mustafa Âsım Köksal, **Peygamberler Tarihi**, TDV Yayınları, İstanbul 2005.

<sup>48</sup> Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc, **el-Lüma**, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

<sup>49</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hücvîrî, **Keşfü'l-Mahcûb**, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

Tasavvufun klasiklerinden olan *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*<sup>50</sup> da önemli kaynaklardan biridir. Nişaburlu büyük şeyh Ebû Ali Dekkâk'ın (ö. 405/1015) hem müridi hem de dâmâdı olan Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî bu eserinde tıpkı Serrâc ve Hücûvîrî gibi, meşhur sûfilerin Hızır'la (as) yaşadığı olaylardan ve Hızır (as) hakkında söyledikleri sözlerden iktibaslar yapmıştır.

Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî (ö. 505/1111) de *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'de<sup>51</sup> bazı mevzûlarla alakalı görüş serdederken kendi fikirlerini ispat sadedinde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını kullanmış ve kıssa üzerine yorumlar yapmıştır. Meşhur klasiklerden *Avârifü'l-Maârif*'in<sup>52</sup> müellifi Ebû Hafs Şihabuddin Ömer es-Sühreverdi (ö. 632/1234) eserinde mürşide îtirâz meselesini ele alırken Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasına atıfta bulunmuştur. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsü'l-Hikem*'inin<sup>53</sup> Hârûn Fassî ve Mûsâ Fassî'nda serdettiği Hz. Mûsâ'nın tevhid mücâdelesini ve Hızır'la (as) yolculuğu hakkındaki yorumları tez için kaynak teşkil etmektedir. Bunlardan başka Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-Nüfûs*'u<sup>54</sup> gibi tasavvuf sahasına dâhil olan daha pek çok eserde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkında yapılan tevellere ve telmihlere rastlamak mümkündür ki bunların isimlerini buraya tek tek yazmak sözü lüzumsuz uzatmak olacaktır.

Tezin diğer önemli kaynağı sûfi tabakâtıdır. Tasavvufun klasik eserlerinin yanında sûfilerin hayatlarını anlatan ve sûfi biyografisi sadedinde olan tabakât kitaplarında Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkındaki yorumlara ve sözüne güvenilir sûfilerin Hızır (as) ile yaşadıkları olaylara rastlamak mümkündür. Bu tabakât kitaplarından özellikle üçünden istifâdeyi tercih ettik ki bunlar türünün en meşhurlarındandır:<sup>55</sup>

---

<sup>50</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî, **er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf**, thk. Ma'ruf Mustafa Zerîk, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018.

<sup>51</sup> Ebû Hamîd Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 2012.

<sup>52</sup> Ebu Hafs Şihabuddin Ömer es-Sühreverdi, **Avârifü'l-Maârif**, çev. Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1993.

<sup>53</sup> Ahmet Avni Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Dü. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Nedim Tan ve Ercan Alkan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.

<sup>54</sup> Abdullah b. Eşref b. Muhammed el-Mısırî, **Müzekki'n-Nüfûs**, çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul 2007.

<sup>55</sup> Sûfi tabakâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Aşkar, **Tasavvuf Târihi Literatürü**, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Birincisi; Ferîdüddîn Attâr'ın (ö. 618/1221) *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sıdır.<sup>56</sup> Attâr mensur olarak kaleme aldığı bu eserine ehl-i beyt muhabbetinden dolayı Câfer-i Sâdık'ın (ö. 148/765) zikri ile başlamış ve Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) ile nihâyete erdirerek toplam yetmiş iki kişinin menâkıbını zikretmiştir.

İkincisi; Molla Câmî lakabıyla tanınan Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*<sup>57</sup> isimli eseridir. Eserin aslı Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-Süfiyye*'sine dayanır. Şeyhülislam Abdullah Ensârî Herevî (ö. 481/1089) Sülemî'nin bu eserini çeşitli eklemeler yaparak aynı isimle Farsça'ya tercüme etmiştir. Molla Câmî de Herat lehçesiyle tercüme edilen Herevî'nin Tabakât'ını kendi dönemine kadar yaşayan sûfilere de ekleyerek daha da genişletmiş ve dilini sadeleştirmiştir. Böylelikle Sülemî'de anlatılan 103 sûfi, Herevî'de 130'a, Câmî'de ise 600'ün üzerine çıkmıştır.<sup>58</sup> Dolayısıyla *Nefehat*, ilk sûfi tabakâtından olan Sülemî'nin eserini de Herevî'nin eserini de hâvidir.

Üçüncüsü de Ubeydullah Ahrâr'ın (ö. 895/1490) müridi olan Fahreddin Ali Safî'nin kaleme aldığı *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*<sup>59</sup> isimi eseridir. Özellikle *Reşehat*'te Nakşî yolu için önemli bir olaydan bahsedilir ki o da Hızır'ın (as) Abdülhalik Gucdüvânî'ye (ö. 575/1179 veya 617/1220) nefy ü ispat olarak isimlendirilen ve nefes egzersizine dayalı zikir usûlünü öğretmesidir.

Hızır'la (as) ve dolayısıyla Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasıyla alakalı diğer kaynak türü kütüphanelerin yazma eserler bölümüne kayıtlı risâlelerdir. Bu risâlelere ilgili daha geniş bir kaynakça için İslam Ansiklopedisi'nin '*Hızır*'<sup>60</sup> maddesine bakılabilir. Bu risâlelerden meramı anlatmaya yetecek kadarından istifâde edilmiştir ki bunların başında Halvetî şeyhlerinden Niyazi-i Mısrî Muhammed b. Ali Malatî'nin (ö. 1105/1694) *Risâle-i Hızriyye-i Cedîde*<sup>61</sup> isimli yaklaşık elli varaklık risâlesi

<sup>56</sup> Ferîdüddîn Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, thk. Dr. Muhammed İsti'lâmî, İntişârât-ı Zevvâr, Tahran 1374.

<sup>57</sup> Nureddin Abdurrahman Câmî, **Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds**, thk. Dr. Mahmud Abdi, İntişârât-ı İttılâât, Tahran 1373.

<sup>58</sup> Süleyman Uludağ, "Nefehâtü'l-Üns", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 2006, c. 32, ss. 521-522.

<sup>59</sup> Fahreddin Ali Safî, **Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât**, (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008, 1315/1897), vr. 364.

<sup>60</sup> İlyas Çelebi, "Hızır", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 17, ss. 406-409.

<sup>61</sup> Niyazi-i Mısrî Mehmed b. Ali Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), 4b-7b, vr. 33/b.

gelmektedir. Aslında bu risâleye Niyâzi-i Mısrî'nin Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkında iş'ârî tefsiri de denebilir.

Abdullâh İlâhî es-Simâvî'nin (ö. 896/1491) *Risâle-i Molla İlâhî der Makâle-i Hızır*<sup>62</sup> isimli risâlesi ve Şemseddîn Sivâsî Ahmed b. Muhammed b. Ârif ez-Zîlî'nin (ö. 1006/1597) *Nakdü'l-Hâtır*<sup>63</sup> isimli eseri bu risâlelerin önemlilerindedir. Özellikle *Nakdü'l-Hâtır* Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan âyetlerin tefsiri niteliğindedir.

Diğer bir risâle Ali el-Kârî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605) on yedi varaklık *Risâle-i fî keşfü'l-Hıdır an ahvâli'l-Hızır*<sup>64</sup> isimli küçük risâlesidir. İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin yazmalarına kayıtlı mecmuada “*Şabanın nısfı gecesi ve Ramazan'ın Kadir gecesinin fazileti*” gibi muhtelif dînî konularla alakalı toplam on dokuz risâle bulunmaktadır.

Nahîfî mahlaslı Süleymân b. Abdurrahmân İstanbûlî'nin (ö. 1151/1738) on üç varaklık *Risâle-i Hızriye*'si<sup>65</sup> Nahîfî ile Hızır (as) arasında cereyan eden soru cevapları içermektedir. Tamamı yirmi dokuz varak olan bu mecmuada Nahîfî'nin *Âsafnâme* isimli başka bir risâlesi de bulunmaktadır.

Buraya kadar zikredilen kadim eserlerin yanında teze kaynaklık edecek güncel eserler de mevcuttur. Sadece Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasına münhasır mühim bir eser *Hakîkatin Keşfi: Hz. Mûsa ve Hızır*'dir.<sup>66</sup> Mehmet Necmeddin Bardakçı iki bölümden oluşan eserinde Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yolculuğunun hikmetlerini ve Hızır'ın (as) işlerinin mânevî inceliklerini kudemânın fikirlerini de gözönüne alarak kendi yorumuyla beraber açıklamıştır.

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası üzerine yazılmış diğer bir güncel eser Talat Halman'ın *Where Two Seas Meet*<sup>67</sup> isimli kitabıdır. Halman kitabın telifindeki maksadının

---

<sup>62</sup> Abdullah İlâhî es-Simâvî, **Risâle-i Molla İlâhî der makale-i Hızır**, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kitaplığı, Yazmalar Koleksiyonu, 297. 7), ABD/7464.

<sup>63</sup> Şems ed-dîn Ebû's-Senâ Ahmed b. Mehmed Sivâsî, **Nakdü'l-Hâtır**, (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 9602/4), 85b-343a.

<sup>64</sup> Nüreddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kari, **Keşfü'l-Hıdır an ahvâli'l-Hızır**, (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, Bel Yz K 1498 10, 1590), 50b-60b.

<sup>65</sup> Süleyman b. Abdurrahman Nahîfî, **Risale-i hıziye** (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE Yz 1487 01, 1105), 1-14a.

<sup>66</sup> Mehmet Necmettin Bardakçı, **Hakîkatin Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>67</sup> Hugh Talat Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, çev. İsmail Aydın, Nefes Yayınları, İstanbul 2018.

“tasavvufî tefsir geleneğinin Hz. Mûsâ ve Hızır kıssasını mânevî rehberlik meselesini anlamakta nasıl kullandığını ortaya koymak” olduğunu söyleyerek üç iş’ârî tefsir üzerinden kıssayı incelemiştir. Bu tefsirler Kuşeyrî’nin *Letâifu’l-İşârât*’ı, Rûzbihan Baklî’nin (ö. 606/1209) *Arâisu’l-Beyân fî Hakâiku’l-Kurân*’ı ve Abdurrezzak Kâşânî’nin (ö. 736/1335) *Tefsîru’l-Kur’ân-ı Kerîm*’idir.

Bahreynli akademisyen Salahaddin Sultan’ın *Islah ve Değişim Yöntemi Olarak Kehf Sûresi*<sup>68</sup> isimli kitabını da zikretmek gerekir. Sultan kitabında Kehf sûresindeki âyetleri ehl-i sünnet çizgisinden çıkmadan farklı bir şekilde yorumlayarak ferdî ve içtimâî hayat için mühim düsturlar çıkarmıştır. Tabi bunların içinde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası ile alakalı âyetler de bulunmaktadır.

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının yanında Hz. Mûsâ ve Hızır (as) ile alakalı müstakil olarak yazılmış eserler de mevcuttur. Hz. Mûsâ ile alakalı güncel kitaplardan biri peygamberlerin tevhid mücâdelesinin hikmetleriyle anlatıldığı Osman Nûri Topbaş’ın *Nebîler Silsilesi*<sup>69</sup> isimli eseridir. Hz. Mûsâ’nın hayatının anlatıldığı bölümde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının arka planındaki hikmete dâir nükteler bulmak mümkündür.

Mehmet Atalay’ın *Kur’ân’a Psikoloji ile Bakmak: Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği*<sup>70</sup> isimli eseri özellikle tezin yöntemi açısından önemlidir. Atalay kitabında Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ kıssalarında anlatılan vakaları işin içine psikoloji ilmini de katarak tefsir etmiştir ki aslında tezde yapılmak istenen de budur. Yani âyetler bağlamından kopmadan Hz. Mûsâ’nın psikolojisini resmetmeye çalışmaktır.

Tezin Hz. Mûsâ ile ilgili bölümleri yazılırken istifâde edilen diğer kitaplar Ali Sayı’nın (ö. 2003) *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Mûsâ*,<sup>71</sup> Ayhan Ak’ın *İslam Hukuk Literatüründe Hz. Mûsâ*,<sup>72</sup> Mahmut Ay’ın *Kur’ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Mûsâ Kıssası Örneği*<sup>73</sup> isimli eserleridir. Bu üç

<sup>68</sup> Salah Sultan, **Islah ve Değişim Yöntemi Olarak Kehf Sûresi**, çev. Maruf Çetin, Mânâ Yayınları, İstanbul 2015.

<sup>69</sup> Osman Nuri Topbaş, **Nebîler Silsilesi-2**, Erkam Yayınları, İstanbul 2005.

<sup>70</sup> Mehmet Atalay, **Kur’ân’a Psikoloji ile Bakmak: Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği**, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.

<sup>71</sup> Ali Sayı, **Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Mûsâ**, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

<sup>72</sup> Ayhah Ak, **İslam Hukuk Literatüründe Hz. Mûsâ**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>73</sup> Mahmut Ay, **Kur’ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak: Hz. Mûsâ Kıssası Örneği**, Ensâr Yayınları, İstanbul 2019.

akademisyenin kıymetli eserleri yol gösterici olmuştur. Hızır'la (as) alakalı yazılmış tatmin edici ve derli toplu eserlerden biri Ahmet Yaşar Ocak'a aittir. Ocak, *Türk-İslam İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*<sup>74</sup> isimli eserinde Hızır ve İlyas meselesini İslam ilâhiyatına, tasavvufa, halk inançlarına, folklor ve Türk Edebiyatı'na göre kaynaklarıyla beraber değerlendirmiştir.

Bu kıssa hakkında yazanlar ya Hızır'ın (as) hayatı üzerinden Hz. Mûsâ ile yolculuğuna değinmişler ya da Hz. Mûsâ'nın hayatı üzerinden Hızır (as) ile yaşadıkları olaylar hakkında tefsir ve teviller yapmışlardır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) yolculuğu ile alakalı yorumlara hadis, tefsir, tasavvuf ve kelâm gibi farklı alanlarda yazılmış eserlerin satır aralarında ulaşmak mümkündür.

Kadim risâlelerin ve güncel kitapların yanında makâleler de tez için yol gösterici olmuştur. Bunların içinde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası ile alakalı yazılan; Ethem Cebecioğlu'nun "Niyâzi-i Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi",<sup>75</sup> Yasin Meral'in "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssa'nın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi",<sup>76</sup> İman bint Abdurrahmân Mahmûd Magribî'nin "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım",<sup>77</sup> Selahattin Aktı'nın "Sûfi Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından Olan Hızır Kıssası'nın Kaynaklarına Dâir Oryantalist İddialar",<sup>78</sup> Kılıç Aslan Mavil'in "Hızır-Mûsâ Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-",<sup>79</sup> Ersan Özten'in "Hz. Mûsâ (as) ile Sâlih Kul Kıssasından Alınabilecek İlahi Mesajlar",<sup>80</sup> Mehmet Necmettin Bardakçı'nın "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-

<sup>74</sup> Ahmet Yaşar OCAK, *Türk-İslam İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

<sup>75</sup> Ethem Cebecioğlu, "Niyâzi-i Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi, 2016, sy. 1, ss. 49-78.

<sup>76</sup> Yasin Meral, "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssa'nın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 55: 2 (2014), ss.129-150.

<sup>77</sup> İman bint Abdurrahmân Mahmûd Magribî, "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: İsrâiliyyât Rivâyetlerine Karşı Eleştirel Bir Yaklaşım", çev. Mustafa Şentürk, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (5), 173-208.

<sup>78</sup> Selahattin Aktı, "Sûfi Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından Olan Hızır Kıssasının Kaynaklarına Dair Oryantalist İddialar", ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 2017, sy. 11, ss. 45-57.

<sup>79</sup> Kılıç Aslan Mavil, "Hızır-Mûsâ Kıssası'nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-", İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2016, cilt: 5, sy. 8, ss. 2496-2516.

<sup>80</sup> Ersan Özten, "Hz. Mûsâ (as) ile Salih Kul Kıssası'ndan Alınabilecek İlahi Mesajlar", Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 5/17, 2018, s. 328-344.

Mârifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”,<sup>81</sup> Necmettin Çalışkan’ın “Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya’da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri”,<sup>82</sup> Muzaffer Barlak- Faruk Özdemir’in “Mûsâ-Hızır Kıssası’nın Allah’ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”,<sup>83</sup> Sevim Arslan’ın “Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”,<sup>84</sup> Mustafa Öztürk’ün “Bilge Kul-Hz. Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”<sup>85</sup> ve Mehmet Okuyan’ın “Kur’ân’da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”<sup>86</sup> isimli makâleleri sayılabilir.

Aynı şekilde Abdurrahman Kasapoğlu’nun “Hz. Mûsâ Kıssasında Korku Fenomeni”<sup>87</sup> ve Ali Galip Gezgin’in “Eşanlılık Bağlamında Kur’ân’da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”<sup>88</sup> isimli makâlelerinden özellikle Hz. Mûsâ’daki havf olgusu açıklarken istifade edilmiştir. Mehmet Aydın’ın “Türklerde Hızır İnanıcı”<sup>89</sup>, Rabia Karakoyun Gündoğdu’nun “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhissalam’ Adlı Eseri”<sup>90</sup>, Celil Kiraz’ın “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvufî Düşünce

---

<sup>81</sup> Mehmet Necmettin Bardakçı, “İsmail Hakkı Bursevî’nin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1998, sy. 5, ss. 81-103.

<sup>82</sup> Necmettin Çalışkan, “Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya’da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri”, Toplum Bilimleri Dergisi, 2015, cilt: IX, sy. 18, ss. 243-262.

<sup>83</sup> Muzaffer Barlak- Faruk Özdemir, “Mûsâ-Hızır Kıssası’nın Allah’ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, İslami Araştırmalar, 2016, cilt: XXVII, sy. 3, ss. 353-371.

<sup>84</sup> Sevim Arslan, “Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”, Toplum Bilimleri, Temmuz - Aralık 2018, sy. 24, ss. 161-176.

<sup>85</sup> Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Hz. Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sy. 14-15, ss. 245-281.

<sup>86</sup> Mehmet Okuyan, “Kur’ân’da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi (13) 2004, ss. 45-109.

<sup>87</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni”, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VIII (2008), sy. 1, ss. 101-151.

<sup>88</sup> Ali Galip Gezgin, “Eşanlılık Bağlamında Kur’ân’da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, İslami Araştırmalar Dergisi, 2003, c. XVI, sy. 1, ss. 38-62.

<sup>89</sup> Mehmet Aydın, “Türklerde Hızır İnanıcı”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1986, sy. 2, ss. 51-77.

<sup>90</sup> Rabia Karakoyun Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhissalam’ Adlı Eseri”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ocak-Haziran 2013, sy. 31 ss. 235-254.

Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları”<sup>91</sup> isimli makâleleri de istifâde edilen kaynaklardandır.

### ***Yüksek Lisans Tezleri***

Hız. Mûsâ-Hızır (as) kıssası merkezli 8 adet yüksek lisans tezi yapılmıştır. Tezlerden biri tasavvuf, biri İslam mezhepleri tarihi, biri hadis, üçü kelâm ve ikisi de tefsir dalındadır.

Tasavvufa ait olanı Hasan Kamil Yılmaz’ın danışmanlığında Nurten Özler tarafından yapılan “Tasavvufta Hızır Telakkîsi ve Niyâzî Mısırî’nin Hızır Risâlesi”<sup>92</sup> isimli tezdır. Hadiste yapılan Yücel Kızıler’in “Âyet ve Hadislerde Hızır”<sup>93</sup> isimli 69 sayfalık tezdır.

İslam Mezhepleri Tarihi’nden yapılan Basri Canpolat’ın “Günümüz Türkiye’indeki Dînî Akım ve Cemaatlerde Hızır Telakkîsi”<sup>94</sup> isimli tezdır. Canpolat iki bölümlük tezin ilk bölümünde İslam düşüncesinde Hızır telakkîsine değinmiş; ikinci bölümde ise günümüz Türkiyesindeki Nurculuk, Süleymancılık, Işıkcılık, Erenköy Nakşîliği, İsmailâğa Nakşîliği, İskenderpaşa Nakşîliği ve Menzil Nakşîliği gibi medrese ve tarikat kökenli dînî akımlarda; İktibas Dergisi çevresi, Haksöz Dergisi çevresi, Adnan Oktar ve çevresi gibi Kur’ân merkezli veya modern eğilimli dînî akımlar ve şahsiyetlerde; Anadolu Alevîliği, Nusayrîlik ve Câferîlik gibi gayr-i sünnî akımlardaki Hızır telakkîsini ele almıştır.

Tefsirde yapılan tezlerin biri Enes Rençber’e<sup>95</sup> diğeri ise Zeynep Temel’e<sup>96</sup> aittir. Enes Rençber “İş’ârî Tefsir Bağlamında Hız. Mûsâ ve Sâlih Kul Kıssası’nın Tefsir ve

---

<sup>91</sup> Celil Kiraz, “Sofyalı Bâfî Efendi’nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2007, cilt: 16, sy. 1, ss 241-278.

<sup>92</sup> Nurten Özler, *Tasavvufta Hızır Telakkîsi ve Niyâzî Mısırî’nin Hızır Risâlesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004)

<sup>93</sup> Yücel Kızıler, *Âyet ve Hadislerde Hızır* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999)

<sup>94</sup> Basri Canpolat, *Günümüz Türkiye’indeki Dini Akım ve Cemaatlerde Hızır Telakkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010)

<sup>95</sup> Enes Rençber, *İş’ârî Tefsir Bağlamında Hız. Mûsâ ve Salih Kul Kıssası’nın Tefsir ve Te’vili* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

<sup>96</sup> Zeynep Temel, *Kur’ân’daki Hız. Mûsâ-Hızır Kıssası’nın İbnü’l-Arabî Yorumu* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020)

Te'vili" isimli tezinde Ebu'l-Leys Semerkandî, Sülemî, Kuşeyrî, Necmüddîn Kübrâ, Bursevî ve İbn Acîbe gibi iş'ârî tefsir sahiplerinin görüşüyle beraber; Taberî, Fahrettin Râzî, Kurtubî, İbn Kesîr ve Âlûsî (ö. 1270/1854) başta olmak üzere rivâyet tefsir metodu yönü ağır basan müfessirlerin görüşlerine de yer vererek Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını zâhir-bâtın ve mürid-mürşid ilişkisi yönünden değerlendirmiştir. Rençber özellikle Necmüddîn Kübrâ'nın *Te'vilatu'n-Necmiyye*'sinden hareketle Hz. Mûsâ ve Hızır (as) arasındaki bağı mürid ve mürşid ilişkisi ekseninde ele alarak "*Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Bağlamında Mürid-Mürşid İlişkisi*" başlığı altında bir bölüm oluşturmuş ve o bölümde "rehber, teslimiyet, taat, sabır, sadâkat, iştiyâk, yumuşak huyluluk ve tevâzû, sükût, edeb ve hüsnüzan" gibi mürid-mürşid ilişkisi açısından mühim kavramları Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) şahsında îzah yoluna gitmiştir.

Zeynep Temel ise "Kur'an'daki Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası'nın İbnü'l-Arabî Yorumu" ismini verdiği iki bölümlük yüksek lisans tezinin birinci bölümünde; öncelikle Taberî, İbn Ebû Hâtim, Semerkandî, Vâhidî, Begavî ve Zemahşerî gibi İbn Arabî öncesi zâhirî tefsir geleneğinde; ikinci olarak Serrâc'ın *el-Lüma'*, Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle* ve İmâm-ı Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-din* gibi tasavvufî eserlerde ve son olarak da Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen *Kitâbu's-sâdik: hakâikü't-tefsîri'l-Kur'ânî ve misbâhü's-şerîa*, Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtil*, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîrü't-Tüsterî*, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâikü't-tefsîr*, Ebû İshâk es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-işârât*, İbn Berrecân'ın (ö. 536/1142) *Tefsîru İbn Berrecân*, Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî'nin *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb* gibi iş'ârî yönlü tefsirlerde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkında yapılan yorumları ele almıştır. Tezin ikinci ve son bölümünde ise Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkındaki yorumunu incelemiştir.

Kelâmda yapılan üç tezden biri Cafer Genç'in,<sup>97</sup> diğeri Yusuf Kenan Atılğan'ın<sup>98</sup> ve üçüncüsü de Salih Sayın'ındır.<sup>99</sup>

<sup>97</sup> Cafer Genç, *Kelam Epistemolojisi ve Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası İşığında Zahir Batın İlişkisinin Değerlendirilmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002)

Genc'in tezi "Kelâm Epistemolojisi ve Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Işığında Zâhir Bâtın İlişkisinin Değerlendirilmesi" isimini taşımaktadır. Atılgan, "Ledünnî İlmin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi" isimli üç bölümlük tezinde sûfîlerin âyete istinaden Hızır'a (as) izâfe ettikleri ledünnî ilmi Hz. Mûsâ Hızır (as) kıssası bağlamında kelâmî açıdan değerlendirmiştir. Sayın "Kelâm Açısından Kur'ân ve Sünnet'te Hızır" isimli tezini üç bölüme ayırmış ve birinci bölümde ismi, soyu ve lakabı üzerinden Hızır'ın (as) kimliğine değinerek onun yaşadığı çağı ve günümüzde hâlâ yaşayıp yaşamadığı meselesini ele almıştır. "Kur'ân'da Hızır" ismini verdiği ikinci bölümde; Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının mealini vererek müfessirlerden Taberî'nin, Râzî'nin, Kurtubî'nin, İbn Kesîr'in ve Hamdî Yazır'ın kıssa hakkındaki yorumlarını incelemiştir. Üçüncü bölümde ise Hz. Mûsâ-Hızır (as) Kıssasına, 'hızır' kelimesinin anlamına ve Hızır'ın (as) Deccal ile olan mücâdelesine dâir rivâyet edilen üç hadisi değerlendirmiştir.

### ***Doktora Tezleri***

Tezler Kataloğu incelendiğinde Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası üzerine müstakil olarak yapılmış Yök Tez Merkezi'ne kayıtlı herhangi bir doktora tezinin bulunmadığı görülmektedir.<sup>100</sup>

Dolayısıyla tez öncelikle; Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası üzerine tasavvuf alanında müstakil olarak yapılan ilk doktora tezi olması açısından; ikinci olarak da Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın rûhî portresi bağlamında zikredilen "gadab, havf, acelecilik, dayk-ı sadr, gam" gibi kavramları Hz. Mûsâ açısından nefsî birer ukde/düğüm olarak ele alıp bu ukdeler ile Hızır'a (as) gönderilmesi arasında, daha önce başkası tarafından değinilmeyen muhtemel bir irtibata işâret etmesi bakımından orijinal sayılabilir.

---

<sup>98</sup> Yusuf Kenan Atılgan, *Ledünnî İlmin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açısından Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006)

<sup>99</sup> Salih Sayın, *Kelâm Açısından Kur'ân ve Sünnet'te Hızır* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009)

<sup>100</sup> Haziran 2021 tarihi itibarıyla.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **RAHMET VE İLM-İ LEDÜN SAHİBİ KUL: HIZIR**

İslam tarihinin en gizemli sîmâlarından biri Kur'ân-ı Kerîm'de *rahmet ve ilm-i ledün* sıfatıyla yâd edilen Hızır'dır. Ahmet Hamdi Akseki'nin (1886-1951) de ifâde ettiği gibi “İslam'da hakkında pek çok ihtilâfın olduğu bazı meseleler vardır ki Hızır (as) da bunlardan biridir.<sup>101</sup> Ebu'l-Hattab'a göre ne melek olduğu ne nebî olduğu ne de abd-i sâlih olduğu belli değildir.”<sup>102</sup>

Bu bakımdan Hızır'ın (as) ayrıntılı bir şekilde kimliğini ve sıfatlarını ortaya koymak zordur. Biz bu bölümde elimizden geldiği kadarıyla Hızır'ın (as) melek veya insan olmasını, nebî veya velî olmasını, sıfatlarını, hayatı meselesini, şeriatini ve şeriatine olan îtirâzları değerlendireceğiz. Bu değerlendirmeyi Kur'ân, hadisler, tefsirler ve sûfilerin yazdıkları üzerinden yapmaya çalışacağız. Bunu yaparken de Kehf sûresindeki kıssada anlatılan Hızır (as) ile alakalı âyetlerin hâricine çıkmamaya gayret göstereceğiz.

Çünkü tezin konusu olan Hızır (as) Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın (cc) zikrettiği Kul'dur. Türk İslam kültüründe ve halk arasında mitolojik olarak büyük bir yer edinmiş olan Hızır portresi mevzûmuzun dışındadır. Şimdi “*Hızır'ın (as) Kimliği*” meselesi ile mevzûya başlamak istiyoruz.

### 1. 1. Hızır'ın Kimliği

Mecmau'l-bahreynde ve balığın canlanıp denize atladığı yerde karşılaştıkları zaman Hz. Mûsâ'nın “*Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbî olayım mı?*”<sup>103</sup> diyerek tâbî olmak istediği şahsın kimliği ile alakalı âyette kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat Peygamber'den vârit olan hadislerle, müfessirlerin ekserîsine<sup>104</sup> ve cumhur ulemâya<sup>105</sup> göre bu *kul* Hızır'dır.<sup>106</sup>

Kurtubî, âyette ifade edilen “*Kul'dan kasıt cumhurun görüşüne ve sabit hadisler gereğince Hızır'dır.*” der ve onun Hızır (as) olmadığını iddia edenleri görüşüne îtibâr

<sup>101</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, s. 241.

<sup>102</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, s. 244.

<sup>103</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>104</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3260.

<sup>105</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 458.

<sup>106</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 65; Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, c. VIII, s. 372.

edilmeyen birtakım kimseler olarak niteler.<sup>107</sup> Yazır “Bazıları bu zâtın kimliği hakkında ihtilaf etmişlerse de ekser müfessirîn Hızır olduğunu nakl ü beyân etmişlerdir.”<sup>108</sup> demektedir.

Hızır onun lakâbıdır. Hz. Peygamber’in (sav) beyânına göre geçtiği yerde bir bereket, oturduğu yerlerde yeşillik ve hareket meydana gelmesinden dolayı kendisine Hızır denmiştir.<sup>109</sup> Akseki’ye göre Ebû Hüreyre târikiyle rivâyet olunan “Ona Hızır adı verilmiştir. Çünkü kuru otlar üzerinde oturduğunda kuru otlar yeşerip dalgalanırdı.”<sup>110</sup> hadîs-i şerîfi ona verilen lakâb hakkında nass-ı sarîhtir. “Şu cihet muhakkaktır ki lakâbı ismine galebe ederek bu sûretle ismi unutulmuştur.”<sup>111</sup>

Arapça kaynaklarda ‘خضر’ şeklinde yer alan ve Arapça menşe’li olduğu kabul edilen kelime Türkçede *hızır* veya *hıdır* biçiminde okunmaktadır.<sup>112</sup> Hızır kelimesinin Farsçada *sebz* ve Türkçede *yeşil* denilen renk ile “ter ü tazelik” ile ‘taze ekin taze sebze, çayır ve çemen” ile anlam bağlantısı vardır.<sup>113</sup> Akseki ‘خضر’ kelimesini *hızır*, *hızr* veya *hazır* şeklinde okumanın câiz olduğunu söylemektedir.<sup>114</sup>

Türkçede kullandığımız *hazır* ve *huzur* kelimeleri ile o kul için kullanılan *Hızır* kelimesi de aynı kökten yani ‘خضر’ kökünden türetilmiştir. Dolayısıyla bu kelimeler arasında ses benzerliği olduğu gibi anlam benzerliği de olmalıdır. Hızır (as) ile ilgili yapılan tanımlamalarda hep *yeşil* kelimesi ön plana çıkarılmaktadır. Hâlbuki o kulu tanımlarken *hızır* kelimesinin *huzur* ve *hazır* anlamlarını da gözardı etmemek gerekir.

Hadîs-i şerîfe göre o kulun oturduğu yerdeki kuru otlar yeşermektedir.<sup>115</sup> Bu bakımdan *hızır* ile *yeşil* kelimesi arasında bir irtibat vardır. Ama *hızır* kelimesi ile *huzur* ve *hazır* kelimeleri arasındaki anlam bağlantısından yola çıkarak, onun mânen Allah’ın (cc) *huzur*’unda olduğu ve Allah’ın (cc) izniyle istediği yerde *hazır* bulunduğu ihtimali üzerinde de durmak gerekir. Çünkü karşılaşanların anlattığına göre Hızır (as) birçok

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, c. XI, s. 65.

<sup>108</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. V, s. 3260.

<sup>109</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 27.

<sup>110</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 19/3151.

<sup>111</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, s. 242.

<sup>112</sup> Çelebi, “Hızır”, c. 17, ss. 406-409.

<sup>113</sup> Mütercim Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Düzenleyen Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2013, c. II, s. 1909.

<sup>114</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, s. 241.

<sup>115</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 27.

farklı mekânda ve zamanda *hazır* bulunabilmektedir. O hep aynı zamanda ve aynı mekânda görünmemektedir.

Ayrıca devamlı *huzur*'da imiş gibi Allah'tan (cc) çok seri bir şekilde emir alıp hemen uygulayabilmektedir. Çünkü Hz. Mûsâ ile yolculuk yaparken gulâmı görür görmez seri bir şekilde öldürmüştür. Bunu da Allah'ın (cc) emri ile yaptığını daha sonra söylemiştir. Allah'tan (cc) bu derece süratli emir alabildiğine göre Allah (cc) ile üst düzeyde bir iletişim içinde olması gerekir. Üst düzey bir iletişimin de üst düzeyde bir yakınlığı ve üst düzey bir huzur'u gerektirdiği açıktır. Bu bakımdan onu târif ederken lakâbı olan Hızır kelimesinin sadece *yeşil* anlamını değil *hâzır* ve *huzur* anlamlarını da dikkate almak gerekir.

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) Hızır'ın (as) künyesini Ebû'l-Abbas ve ismini Belyâ b. Melkân b. Fâliğ b. Âmir b. Şâleh b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh<sup>116</sup> olarak vermekte ve *Rûhu'l-Beyân*'da onun hakkında ilginç rivâyetler aktarmaktadır. Fakat tezimiz açısından onun isminin ne olduğundan ziyâde cisminin varlığı önemli olduğu için isminin üzerinde durmaya ve o rivâyetleri değerlendirmeye gerek yoktur. Akseki'nin dediği gibi Hızır'ın (as) nesebini ve hatta ismini sahih bir sûrette ta'yin etmek çok güçtür. Çünkü bu babdaki rivâyetler kesin bir kanaat ortaya koymamaktadır. Bu durumu açığa kavuşturacak sağlam bir senet de yoktur.<sup>117</sup>

Hızır (as) psikolog Carl Gustav Jung'un da dikkatini çekmiştir. Jung'a göre Hızır (as) *kendilik*'i yani *öz ben*'i temsil ediyor olmalıdır. *Kendilik* kavramını kullanan Jung'un kast ettiği '*Ben*'le örtüşmeyen ama *Ben*'i büyük bir dâirenin küçük dâireyi kapsadığı gibi kapsayan ruhsal bir bütünlük ve merkezdir.<sup>118</sup> *Kendilik*, iki psişik sistemin yani bilinçlilik ve bilinçsizliğin ortak nokta vâsıtasıyla birleşmesine yol açan arketipsel bir imgedir. Sadece bilinci değil bilinçdışı psişeyi de kapsadığı için olduğumuz kişilik olarak da târif edilebilir. Bireysel tamlığı ifâde eden *kendilik* yani orta nokta, bize hem çok yakın hem de çok yabancıdır. Gizli bir sır, gizemli bir kaynak ve ilâhî bir yansıma olarak görülebilir.<sup>119</sup> Jung'a göre o, kendini yenileyen (yani kendi dönüşümünü gerçekleştirebilen) uzun ömürlü biridir. Hz. Mûsâ onu *yüksek bilinç* olarak

<sup>116</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 458.

<sup>117</sup> Gündoğdu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", s. 243.

<sup>118</sup> Jung, *Dört Arketip*, s. 72.

<sup>119</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*, Mengüceli Yayınları, Malatya 2006, s. 60.

kabul etmiş ve onun tarafından eğitilmek istemiştir. Hızır *yüce bilgelik*'in yanında insan aklının eremeyeceği davranışları da temsil etmektedir.<sup>120</sup>

Halman'a göre Müslüman kültürlerde Hızır yaygın bir şekilde efsânevi seneks figürü, yaşlı bilge arketipi ve Hz. Mûsâ'nın hocası olarak ma'ruftur.<sup>121</sup> Halman "Kur'ân'da kıssası en çok anlatılan peygamber Hz. Mûsâ'dır." dedikten sonra şöyle bir hüküm verir: "Bu kıssalar incelendiğinde Hz. Mûsâ'yı geride bırakan iki kişiye rastlanır: Biri Hz. Muhammed (sav), diğeri ise Âlim Kul Hızır'dır.<sup>122</sup> Kur'ân'da Hz. Peygamber'den başka Hızır dışında hiçbir kimse Hz. Mûsâ üzerinde üstünlük ve salâhiyet sergilemez."<sup>123</sup>

Halman'ın bu ifâdelerini Hızır'ın (as) mutlak mânâda Hz. Mûsâ'dan daha üstün bir makâmda olduğu şeklinde anlamamak gerekir. Ulemâ Hz. Mûsâ'nın makâm olarak Hızır'ın (as) fevkinde olması gerektiği hususunda müttefiktir. Çünkü Hz. Mûsâ dört kitaptan biri olan Tevrat'ın sâhibi ulu'l-azm bir peygamberdir. Şahinler'e göre Hızır (as) mutlak bilginin, ebedî hayatın ve hakîkî diriliğin sembolüdür. O sadece otları değil insanların kalplerini de yeşillendirmekte yani hakikat ve mârifet bilgileriyle onlara âb-ı hayât sunup onları (mânen) hay kılıp diriltmektedir.<sup>124</sup> Şahinler'in bu sözlerini değerlendirirken Hızır (as) ile buluşma mekânında tuzlanmış balığın canlandığını unutmamak gerekir.

### 1. 1. 1. Melek veya İnsan Olması

Hızır'ın (as) kimliği konusunda yapılan tartışmalardan biri melek veya insan olması ihtimaliyle alakalıdır. Onun melek mi yoksa insan mı olduğu net değildir. Âyetlerde bunun ile ilgili herhangi kesin bir bilgi verilmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de onun için kullanılan *abd* sıfatı türevleriyle birlikte insan,<sup>125</sup> melek<sup>126</sup> ve cin<sup>127</sup> için de kullanılmıştır.<sup>128</sup>

<sup>120</sup> Jung, **Dört Arketip**, s. 71.

<sup>121</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 87.

<sup>122</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 96.

<sup>123</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 122.

<sup>124</sup> Necmettin Şahinler, **Hz. Mûsâ ile Yürümek**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 64.

<sup>125</sup> el-Bakara, 2/90, 186.

<sup>126</sup> ez-Zuhruf, 43/19.

<sup>127</sup> ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>128</sup> Bardakçı, **Hakîkatın Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır**, s. 55.

Bazıları Hızır'ın (as) işlerinin ilginçliğine bakarak onun Hz. Mûsâ'yı terbiye eden insan sûretinde bir melek olduğunu söylemişlerdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'e,<sup>129</sup> Hz. Lût'a,<sup>130</sup> Hz. Dâvud'a,<sup>131</sup> Hz. Zekeriyâ'ya<sup>132</sup> ve Hz. Meryem'e<sup>133</sup> insan sûretinde gelen meleklerle ilgili kıssalar anlatılmaktadır. Bunu göz önünde bulundurarak onun melek olduğu düşünülebilir. Mâverdî (ö. 450/1058) de aynı kanaattedir ve Hızır'ın (as) insan olmayıp bir melek olduğunu söylemektedir.<sup>134</sup> Bardakçı o zâtın melek olduğunu kabul etmenin onun işlerinin ilginçliği, zorda kalan herkese yardımı, ömrünün uzunluğu veya hâlâ hayatta olması gibi pek çok problemin çözümünü kolaylaştıracağını söylemektedir.<sup>135</sup> Okuyan, makâlesinde, özellikle “*Bunu ben kendiliğimden yapmadım!*” âyetinden yola çıkarak “*Biz bu ifâdenin söz konusu varlığın bir melek olduğunu gösteren en önemli delillerden biri olduğunu düşünülmekteyiz.*”<sup>136</sup> yargısına varmaktadır.

Özten, Hızır'ın (as) kimliğini fiilleri üzerinden değerlendirdikten sonra “*Hızır'ın (as) insanlar için konulan ilâhî kanunlarla sınırlı olmayan bir melek veya Allah'ın yarattıklarından başka biri olduğu sonucuna varılabilir. Bunun nedeni haram ve helal sorununun onlar için söz konusu olmamasıdır. Onlar kişisel güce sahip olmaksızın Allah'ın emirlerine itaat ederler.*”<sup>137</sup> demektedir.

Mavil'e göre de o bir melektir ve muhtemelen Cebrâil'dir (as):

“*Öyleyse geriye kıssanın başkahramanı olan Hızır'ın (as), Cenâb-ı Hak tarafından ilminin her şeyi kuşattığını, takdirinin her türlü planın üstünde olduğunu, hikmeti ve rahmetinin her durumda kendisine inananlarla birlikte bulunduğunu Hz. Mûsâ'nın şahsında tüm inananlara göstermek üzere gönderilen bir melek olduğunu kabul etmekten başka bir ihtimal kalmamaktadır.*<sup>138</sup> İşte bu nedenle bizim bir melek (Cibrîl hadisi göz önüne alındığında muhtemelen Cebrâil) olduğunu düşündüğümüz

<sup>129</sup> Hûd, 11/69; el-Hicr, 15/53.

<sup>130</sup> Hûd, 11/81.

<sup>131</sup> Sâd, 38/22.

<sup>132</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>133</sup> Meryem, 19/19.

<sup>134</sup> Gündoğdu, “Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri”, s. 244.

<sup>135</sup> Bardakçı, *Hakîkatin Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır*, s. 66.

<sup>136</sup> Okuyan, “Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, s. 76.

<sup>137</sup> Özten, “Hz. Mûsâ (as) ile Salih Kul Kıssası'ndan Alınabilecek İlâhi Mesajlar”, s. 337.

<sup>138</sup> Mavil, “Hızır-Mûsâ Kıssası'nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-”, s. 2500.

*Hızır'ın (as) gerçek kimliği meçhul bırakılmış, onun sıradan bir insan gibi görünmesi istenmiştir.*"<sup>139</sup>

Bu yorumlar elbette isâbetli de olabilir. Ama onun melek olduğunu belirten bir hadîs-i şerîf bulunmamaktadır ki Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre onun melek olduğunu söylemek garip ve bâtil bir laftır.<sup>140</sup> İlim ehlinin çoğu da Hızır'ın (as) insan olduğu husûsunda ittifak etmiştir.<sup>141</sup> Hızır'ın (as) işlerinin ilginçliğine bakılıp da onun insan olması ihtimal dışı görülmemelidir. Hatta Hızır'ın (as) melek değil de insan olma ihtimali aşağıda sıralayacağımız sebeplerden dolayı daha mantıklı gözükmektedir.

a. Peygamberlere insan sûretinden gelen melekler bir şekilde kimliklerini muhataplarına açık etmişler ve kendilerini tanıtmışlardır. Meselâ Hz. İbrâhim kendisine gelen misafirlerinin melek olduklarını ilk bakışta anlayamamıştı. Hemen bir buzağı kızartıp önlerine koymuştu. Onlar nefis sâhibi olmadıkları için tabiatıyla yemediler. Ellerini yemeğe uzatmadıklarını görünce, onları yadırgadı ve onlardan dolayı içinde bir korku duydu. O zaman melekler "*Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik.*"<sup>142</sup> diyerek kimliklerini ve geliş maksatlarını açıkladılar.

Aynı melekler Hz. İbrâhim'in yanından ayrılıp Hz. Lût'a vardılar. "*Elçilerimiz Lût'a gelince onların yüzünden üzüldü, göğsü daraldı ve 'Bu çok zor bir gün!' dedi.*"<sup>143</sup> Çünkü Hz. Lût da yakışıklı delikanlılar sûretinde gelenlerin melek olduğunu anlayamamıştı. Onun sıkıntısını gören melekler "*Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz.*"<sup>144</sup> diyerek kendilerini tanıttılar.

Hz. Meryem de kendisine <sup>145</sup>بَشَرًا سَوِيًّا (kusursuz bir insan) şeklinde temessül eden Cebrâil'i (as) tanıyamamış ve "*Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)!*" demişti. Onun korktuğunu anlayan (Cebrâil) "*Ben ancak Rabbinin elçisiyim.*"<sup>146</sup> diyerek kimliğini izhâr etti. Yine meşhur Cibrîl Hadisi'nde bir

<sup>139</sup> Mavil, "**Hızır-Mûsâ Kıssası'nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-**", s. 2503.

<sup>140</sup> Ahmet Davutoğlu, **Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1979, c. X, s. 201.

<sup>141</sup> Abdülbâki Uysal, "**Hızır ve Ricâlü'l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa'nın 'el-Kavlü'd-dâl Alâ Hayâti'l-Hadır ve Vücûdi'l-Ebdâl' Adlı Eseri**", FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (14), ss. 435-460, s. 443.

<sup>142</sup> Hûd, 11/70.

<sup>143</sup> Hûd, 11/77.

<sup>144</sup> Hûd, 11/81.

<sup>145</sup> Meryem, 19/17.

<sup>146</sup> Meryem, 19/18-19.

insan kılığında gelerek ashâbının arasında oturan Hz. Peygamber'e (sav) bazı sorular sorduktan sonra kalkıp giden gizemli zâtın kimliğini Hz. Peygamber (sav) “*O Cibrîl'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti.*”<sup>147</sup> buyurarak izhâr etmiştir.

Görüldüğü gibi insan şeklindeki meleklerle muhatap olan peygamberler ve Hz. Meryem, muhataplarının melek olduğunu bir şekilde öğrenmiştir. Ama Hz. Mûsâ ile beraber yolculuk yapan kul, ondan ayrılırken yaptığı enteresan işleri îzâh edip ona bazı nasihatlerde bulunduğu hâlde, kendisinin melek olduğunu belirtecek bir ifâdede veya îmâda bulunmamıştır.

b. Hz. Mûsâ ile Hızır'ın (as) arasındaki bağ *irşad* eksenli bir bağdır. Herhangi bir dostluk bağı veya öylesine rast gele kurulmuş bir bağ değildir. Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası açıklanırken âyette açıkça ifâde edilen *rüşd* (رشد) kavramına dikkat etmek gerekir. Hz. Mûsâ onunla karşılaştığı zaman “*kendisini rüşde eriştirecek bir ilim*”<sup>148</sup> öğretmesini talep etmiştir. Yani Hz. Mûsâ ondan, âyette sarîh bir şekilde ifâde edilmediği için mâhiyeti bizce meçhul olan bazı hususlarda, kendisini irşad etmesini istemiştir.

Hz. Mûsâ peygamber olduğu için bu irşad talebi elbette hidâyetle alakalı değildir. İkinci bölümde daha geniş bir şekilde açıklayacağımız gibi *gadab*, *havf*, *acelecilik*, *dayk-ı sadr*, *gam* ve *akılcılık* gibi Hz. Mûsâ'nın nefsindeki bazı ukdelerin (düğümünün) çözümü ile alakalı olabilir. Hz. Mûsâ, pek çok peygamberden daha fazla rûhî kemâl sâhibidir. Fakat çalkantılı hayatından dolayı nefsinde tebliğine gölge düşürmeyecek bazı düğümler mevcut olduğu söylenebilir.

Eğer bu irşad talebi nefsî bazı hususlarla alakalı ise onu irşad edecek kişinin de nefis sâhibi olması gerekir ki kendisinden yardım isteyenle empati kurabilsin ve onun nefsî sıkıntısını tam mânâsıyla idrâk edebilsin. Meleklerde nefis olmadığı için nefisle mücâdelenin ne olduğu idrâk edemeyen bir varlığın, nefsinden dolayı sıkıntı yaşayan birini irşad etmesi muhâldir. Yani nefsi olmadığı için nefsin mâhiyeti hakkında mârifeti olmayan bir melek, nefis merkezli bir problem yaşayan insanı irşad edemez. Ama

---

<sup>147</sup> Buhârî, “İman”, 37.

<sup>148</sup> el-Kehf, 18/66.

nefsini tezkiye etmiş bir insan hem insanları hem de cinleri irşad edebilir. Çünkü bu iki tür de nefis sâhibidir.<sup>149</sup>

“Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik.”<sup>150</sup> âyeti de aslında irşad edecek mürşidin müsterşitle aynı cinsten olmasının sünnetullahı daha muvâfık olduğunun işâretidir. Yeryüzünde insanlar yaşadığına göre eğer işin içinde irşad meselesi varsa bunun insanlar arasında cereyan etmesi gerekir.

Meselâ, yukarıda bahsettiğimiz gibi peygamberlere veya peygamber olmayanlara insan sûretinde gelen melekler irşad için değil herhangi bir vazîfe için gönderilmişlerdir. Hz. İbrâhim’e insan sûretinde uğrayan melekler *alîm bir gulâm*<sup>151</sup> yani *bilgili bir çocuk* müjdelemek için gelmişlerdi. Hz. Lût’un insan sûretindeki melek misafirleri ise kavminin helâk haberini vermeye ve kavmi helâk etmeye geldiler.<sup>152</sup> Hz. Meryem’e insan sûretinde gelen Cebrâil (as) de ona *temiz bir erkek çocuk*<sup>153</sup> müjdesiyle gelmişti. Hz. Zekeriyyâ’ya gelenler de nefisine hakîm ve sâlihlerden bir peygamber olacak Hz. Yahyâ’nın müjdesini vermişlerdi.<sup>154</sup> Diğer peygamberlere gelen melekler de ya vahiy dediğimiz haberleri getirmek için geldiler ya da Hârut ve Mârut gibi insanları imtihan etmek<sup>155</sup> veya savaşlarda yardım etmek<sup>156</sup> gibi çeşitli vazîfeleri ifâ etmeleri için gönderildiler.

Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) gönderilmesi ise âyette Hz. Mûsâ’nın ağzından da açıkça ifâde edildiği gibi *rüşd* ile alakalıdır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ Hızır’dan (as) rüşd yani irşad talebinde bulunduğu ve aralarındaki münâsebet dostluk veya yardımla alakalı değil de irşadla alakalı olduğu için Hızır’ın (as) insan olması yukarıdaki âyette belirtildiği gibi *mürşid ile müsterşidin hem-cins olması* hikmetine daha uygundur.

---

<sup>149</sup> “...insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar...” (el-İsrâ, 17/88) âyetine göre mahlûkât içerisinde Allah’ın vahyi ile problemi olan nefis ve akıl sahibi varlıklar yani insan ve cinlerdir.

<sup>150</sup> el-İsrâ, 17/95.

<sup>151</sup> el-Hicr, 15/53.

<sup>152</sup> Hûd, 11/81.

<sup>153</sup> Meryem, 19/19.

<sup>154</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>155</sup> el-Bakara, 2/102.

<sup>156</sup> el-Enfâl, 8/9.

c. İnsan sûretinde gelen meleklerle alakalı anlatılan kıssalar ile Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının gözlerden kaçan bir farkı da şudur: Yukarıda bahsettiğimiz hâdiselerde insan şeklindeki melekler peygamberlere gönderildiler. Yani melekler peygamberlerin veya görüşecekleri kişilerin bulunduğu mekâna yani vazîfelerini îfâ edecekleri mekâna geldiler. Arayan ve bulan meleklerdi. Hz. İbrâhim'e insan sûretinde gelen melekler “اِنَّا ارسلنا”<sup>157</sup> yani “Biz gönderildik...” dediler. “Elçilerimiz Lût'a geldiklerinde...”<sup>158</sup> âyetine göre melekler Hz. Lût'un memleketine geldiler. Yine melekler geldiklerinde Hz. Dâvud<sup>159</sup> ve Hz. Zekeriyyâ<sup>160</sup> mihrapda ibâdetle meşguldüler.

Âyetlerden açıkça anlaşıldığı gibi Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya gönderilmedi; Hz. Mûsâ Hızır'a (as) gönderildi. Arayan ve bulan Hz. Mûsâ'ydı. Yani Hızır (as) İsrâiloğulları'nın yaşadığı Tih Sahrası'na gelip Hz. Mûsâ'yı bulmadı. Hz. Mûsâ kavmiyle beraber yaşadığı Tih Sahrası'ndan çıkıp Hızır'ı (as) aramaya başladı ki yolculuk yıllarca sürse bile bulmadan dönmeye kararlıydı. Bu durum da insan şeklinde gelen meleklerin anlatıldığı kıssalar ile bu kıssanın arasındaki câlib-i dikkat bir farktır.

d. Hızır'ın (as) işlerini îzah ederken kullandığı sîgalar onun melekten ziyâde insan olduğu hakîkatine daha uygundur. Hızır (as), yaptığı işleri Hz. Mûsâ'ya îzah ederken üç farklı sîga kullanmıştır ki bunların ikisi Hızır'ın (as) yaptığı işlerde irâde sâhibi olduğunun açık delilidir: Gemiye delmesi için “İstedim!” (فَارَدْتُ)<sup>161</sup> fiilini ve çocuğun ölümü için “İstedik!” (فَارَدْنَا)<sup>162</sup> fiilini kullanmıştır. Duvarın tâmiri içinse “Rabbin istedi!” (فَارَادَ رَبُّكَ)<sup>163</sup> lafzını kullanmıştır.

Eğer Hızır (as) melek olsaydı üç olayı îzah ederken de “Rabbin istedi!” şeklinde ifâde etmesi daha uygun olurdu. Çünkü meleklerde isteyip istememe irâdesi yoktur. Allah'ın (cc) emrini îfâdan gayrı bir yükümlülükleri de bulunmamaktadır. Bu yüzden “İstedim!” veya “İstemedim!” gibi şeklindeki bir hareket tarzı onlara uygun gözükmemektedir. Ama insan yaptığı işlerde irâde sâhibidir. Bu yüzden isteme veya istememe özgürlüğünü, bir imtihan vâsıtası olarak Allah (cc) ona tanımıştır. Dolayısıyla

<sup>157</sup> Hûd, 11/70.

<sup>158</sup> Hûd, 11/77.

<sup>159</sup> Sâd, 38/21-22.

<sup>160</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>161</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>162</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>163</sup> el-Kehf, 18/82.

Hızır'ın (as) gemiyi delmesi ve gulamı öldürmesi için kullandığı sîga, onun melek olmasından ziyâde insan olması hakîkatine daha uygundur.

e. Âyette Hızır (as) için kullanılan üç sıfattan ikisi onun insan olduğu kanaatini uyandırmaktadır ki bunlar da *rahmet* ve *ilm-i ledün* sıfatlarıdır. Hızır'ın (as) melek olabileceğine vurgu yapanlar genelde âyette geçen *abd* kelimesini bir argüman olarak kullanmaktadırlar. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de *abd* kelimesinin sadece insanları değil melekleri de içine alan kullanımları vardır.

Bu argüman zayıf gözükmektedir. Çünkü âyette Hızır (as) için kullanılan tek sıfat *abd* sıfatı değildir. Onu için kullanılan diğer iki sıfat ise *rahmet* ve *ilm-i ledün* sıfatlarıdır. Bu durumda onun kimliğini tespit ederken üç sıfatı beraber değerlendirmek gerekir. Okuyan'ın da belirttiği gibi *rahmet* sıfatı Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir meleğe doğrudan nispet edilerek kullanılmamıştır.<sup>164</sup> Ama “*Biz ona katımızdan bir rahmet vermiştik!*”<sup>165</sup> âyetiyle Hızır'a (as) doğrudan nispet edilmiştir.

Hızır'a (as) verilen bir nimet şeklinde zikredilen rahmetin, Hızır (as) için hakîkî anlamda bir nimet sayılabilmesi için, Hızır'a (as) rahmetin verilmeme ihtimalinin de bulunması gerekir. Yani Hızır'ın (as) rahmetten uzak ve merhametsiz bir kimliğe sahip olma ihtimali varsa ancak o durumda ona verilen rahmet bir nimet olarak zikredilir. Meselâ biri zengin kılınmışsa onun fakir olarak kalması da mümkün demektir. Fakir olarak kalması veya fakirliğe düşmesi ihtimal dâhilinde olan birine zenginliğin bahşedilmesi bir nimet olarak zikre değerdir. Dolayısıyla Hızır'ın (as) kendisine rahmet verilenlerden olması, rahmet verilmeyenlerden olma ihtimali mukâbilinde değer kazanır. Bu ihtimal de yani rahmete sahip olamama ihtimali de meleklerle alakalı değil nefis sâhibi olan insanlarla (ve cinlerle) alakalıdır.

Âyette “*Ona verdik!*” (âteynâhü) şeklinde geçen lafız ‘اتی’ kökünden türetilmiştir. Lügatta “gelmek, sevk eylemek, vermek, ivaz ve mükâfât eylemek”<sup>166</sup> gibi mânâlara gelmektedir. Bu anlama göre Hızır'a (as) rahmetin itâ edilmesi sonradan gerçekleşen bir olaydır ve yaratılışla alakalı değildir. O amelleri netîcesinde sonradan *rahmet* nimetine nâil olmuştur. Böyle bir durum da ancak insan için mümkün olabilir. Çünkü melekler yaratılıştan programlı oldukları için sonradan tabiatlarında ekleme ve çıkarma olmamalıdır. Yani meleklerin kodları sonradan değişmez ama insanın değişebilir.

<sup>164</sup> Okuyan, “Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası”, s. 69.

<sup>165</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>166</sup> ÂSİM, el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, c. VI, s. 5623.

Yine Hızır'ın (as) diğer mühim bir sıfatı olan ilm-i ledün de Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir meleğe sıfat olarak atfedilmemektedir. Allah'ın (cc) Zât'ına mahsus olan bu ilim Hızır'a (as) Allah (cc) tarafından öğretilmiştir. Bu öğrenme işi de yaratılışla alakalı değil sonradan gerçekleşen bir hâdisedir. Dolayısıyla Hızır'ın (as) üç sıfatından ikisini yani rahmet ve ilm-i ledünnü es geçip biri yani abdlık sıfatı üzerinden onun melek olduğunu söylemek çok da tutarlı gözükmemektedir.

f. Hızır'ın (as) insan olduğu kanaatini uyandıran diğer bir karîne de yemek isteme meselesidir. Kendilerini misafir etmeyen ehl-i karyeden yiyeceği ikisi istedi veya biri bile istese ikisi için istedi. Çünkü âyette zikredilen *taam isteme* fiili استطعما şeklinde tesniye gelmektedir.

Hz. Mûsâ ve Hızır (as) yemek istedikleri şehre gelene kadar birbirlerini tanımaya yetecek kadar beraber vakit geçirmişler ve denizde ve karada bir hayli yolculuk yapmışlardı. Bu yolculukları süresince muhakkak birçok şeyler konuştular, ibâdet ettiler, istirahat ettiler, yediler ve içtiler. Âyetlerde bunlarla alakalı teferruat verilmediği için aralarında cereyan edenlerin çoğu bizce meçhuldür. Eğer Hızır (as) yemeye ihtiyacı olmayan bir melek olsaydı Hz. Mûsâ bunu mutlaka farkederek ve şehir halkından yemek isterken ikisi değil kendisi için isterdi. Bu durumda *yemek isteme* fiili müfred gelirdi. Çünkü kıssayı anlatan âyetlerde yürümek gibi ikisinin müşterek yaptığı fiiller فانطلقا<sup>167</sup> şeklinde tesniye gelmiştir. Fakat Hızır'ın (as) gulâmı öldürmesi gibi sadece birinin yaptığı fiiller, meselâ فقتل<sup>168</sup> şeklinde müfred sîgayla ifâde edilmiştir. Yani yolculuk süresince yapılan fiillerde tesniye ve müfred ayırımına gidilmiştir. Bu durumda yemek isteme fiilinin tesniye sîgasından dolayı ikisiyle alakalı olduğu söylenebilir.

Hızır'la (as) alakalı anlatılan başka kıssalarda da yemek argümanı zikredilmektedir. Meselâ, *Reşehât*'te *azîzân* lakablı Ali Râmitenî'den (ö. 721/1321) nakledildiğine göre bir gün Hızır (as) Abdülhâlik Gucdüvânî'ye gelir. Hazret iki arpa ekmeği getirip Hızır'a (as) ikram eder. Fakat Hızır (as) ikram edilen ekmeğe teveccüh göstermez. Gucdüvânî ekmeğin helal olduğunu söyleyince Hızır (as) “*Evet, helaldir! Lâkin hamurunu yoğuran taharetsizmiş. Onu yemek revâ değildir!*”<sup>169</sup> mukâbelesinde bulunur.

<sup>167</sup> el-Kehf, 18/71, 74, 77.

<sup>168</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>169</sup> Safî, *Reşehât-ı Aynü'l-Hayât*, (Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008), vr. 36.

## 1. 1. 2. Nebî veya Velî Olması

Hızır'ın (as) nebî mi yoksa velî mi olduğu meselesi de ihtilâflıdır. Cumhur ulemâya göre o bir nebîdir. Fakat onu peygamber olarak kabul edenlerin bir kısmı, Hızır'ın (as) insanlara risâletle gönderilmediğini belirtmektedir. Ulemânın bir kısmı da onun nebî değil bir velî olduğunu kabul etmektedir.

Çoğunluğun görüşüne göre Hızır (as) bir peygamberdir, fakat kendisine müstakil bir şeriat verilmemiştir. Dolayısıyla o bir nebîdir, resûl değildir.<sup>170</sup> Tabâtabâî, Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan âyetlerde Hızır'ın (as) peygamber olduğunu düşündüren işâretlerin bulunduğunu söylemektedir.<sup>171</sup>

Kurtubî “Hızır cumhurun kanaatine göre bir peygamberdir.” dedikten sonra onun peygamber olma gerekçesini şu iki sebebe dayandırır: Birinci sebep Hızır'ın (as) işleridir. Âyet-i kerîmeler onun peygamberliğine tanıklık etmektedir. Çünkü onun fiilleri ancak vahiy ile îzah edilebilir. İkinci sebep de Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) ilim öğrenmesidir. Kurtubî'ye göre bir kimse ancak kendisinden daha üstün birinden ilim öğrenir ve ona uyar. Hz. Mûsâ ona tabî olduğuna göre onun da Hz. Mûsâ gibi bir peygamber olması gerekir. Çünkü peygamber olmayan birinin peygamber olan birinden üstün olması mümkün değildir.<sup>172</sup> Bu durumda Hızır (as) nebîdir fakat resul değildir.<sup>173</sup>

Zemahşerî *Keşşâf* da Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) rüşde erdirecek bir bilgi talep etmesini açıklarken “*Bir peygamberin kendisi gibi başka bir peygamberden ilim öğrenmesinde bir beis yoktur. Ancak kendisinden daha aşağı mertebedeki birinden ilim öğrenmesi yakışık almaz.*”<sup>174</sup> diyerek Hızır'ı (as) velî değil nebî olarak kabul ettiğini îmâ etmektedir.

Bursevî'nin nakline göre âlimlerin çoğu Hızır'ın (as) insanlara risâletle gönderilmeyen bir nebî olduğu görüşündedir.<sup>175</sup> *Kitâbü'n-Netîce*'de “...eğer Hızır velî

---

<sup>170</sup> Uysal, “Hızır ve Ricâlü'l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa'nın ‘el-Kavlü'd-dâl Alâ Hayâtî'l-Hadır ve Vücûdî'l-Ebdâl' Adlı Eseri”, s. 444.

<sup>171</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. XIII, s. 510.

<sup>172</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 65.

<sup>173</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 83.

<sup>174</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 94.

<sup>175</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 459.

*idi denilirse...*”<sup>176</sup> şeklinde ifade kullanan Bursevî de Hızır’ın (as) nebî olduğu kanaatindedir ve âyette Hızır’a (as) verildiği ifade edilen *rahmet*’i vahiy ve nübüvvet olarak tefsir eder. Bursevî’yi böyle düşünmeye sevk eden âyetteki *rahmet* kelimesinin Cenâb-ı Kibriyâ’ya tahsis edilmesi ve nekre gelmesidir.<sup>177</sup>

Bursevî, Hızır’ın (as) nebîliğine şöyle bir açıklık getirir: “*Hızır’ın (as) peygamberliği Rasûlullah’tan (sav) sonra değil, önce idi. Allah Teâla bir hikmetine binâen Kur’ân’ın yeryüzünden kaldırılmasına kadar onu da Îsâ (as) gibi hayatta bırakmıştır.*”<sup>178</sup>

Akseki, *Hızır Risâlesi*’nde onun nebî olmasıyla alakalı şunları söyler: “*Sa’lebî gibi bazıları ‘Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım!’ âyetine dayanarak Hızır’ın (as) nebî olduğunu kabul ediyorlar. Nebî olduğunu kabul edenler, tebliğ vazifesinin olup olmaması konusunda ihtilâfa düşüyorlar. İbn Abbas ve Vehb bin Münebbih’ten gelen bir esere göre Hızır (as) tebliğle görevli değildir. Ama İsmail bin Ebi Ziyad ve Muhammed İbn İshak’tan gelen esere göre kendi kavmine gönderilmiş bir nebîdir. Ebu’l-Hasen er-Rummânî ile İbnü’l-Cevzî de böyle düşünüyor.*”<sup>179</sup>

Muhakkik sûfilere göre ise o peygamber değil bir velîdir.<sup>180</sup> Çoğu âlim onun nebî değil velî olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>181</sup> Onun velî olduğunu kabul edenlere göre ahad haberle bir kişinin nebîliğine hükmedilemez.<sup>182</sup> Nûh b. Mustafa (ö. 1070/1660), bu görüşü savunanların çoğunluğunun mutasavvıflar olduğunu belirterek, bunlar arasında Kuşeyrî’nin ismini zikreder ve kendilerine yetişmiş olduğu bazı şeyhlerin de aynı kanaatte olduğuna değinir.<sup>183</sup>

Akseki “*Maamaflîh ekser kavle göre Hızır velîdir.*”dedikten sonra bu fikirde olanların bazılarını zikreder: “*Sûfiyyeden bir cemaatle, Hanâbile’den Ebû Ali İbn Ebi*

---

<sup>176</sup> İsmail Hakkı Bursevî, **Kitâbü’n-Netîce**, dü. Ali Namlı, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, s. 90.

<sup>177</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 463.

<sup>178</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 462.

<sup>179</sup> Gündoğdu, “**Ahmet Hamdi Akseki’nin ‘Hızır Aleyhisselam’ Adlı Eseri**”, s. 243.

<sup>180</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 459.

<sup>181</sup> Havvâ, **el-Esas fi’t-Tefsir**, c. VIII, s. 381.

<sup>182</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. XI, s. 84.

<sup>183</sup> Uysal, “**Hızır ve Ricâlü’l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa’nın ‘el-Kavlü’d-dâl Alâ Hayâtî’l-Hadır ve Vücûdi’l-Ebdâl’ Adlı Eseri**”, s. 444.

*Mûsâ'ya ve Ebû Bekir bin el-Enbârî'ye göre velîdir. Ebu'l-Kasım el-Kuşeyri de Hızır'ın (as) nebî olmayıp velî olduğunu söylüyor.*"<sup>184</sup>

Râzî tefsirinde Hızır'ın (as) nebî olduğunu iddia edenlerin öne sürdüğü altı delîli zikrederek bu delilleri Hızır'ın (as) nebîliğinin ispatı açısından tenkid eder ve aslında bu altı delîlin Hızır'ın (as) nebîliği için kesinlik teşkil etmeyeceğini söyler:

Birincisi; Hızır'a (as) verilen *rahmet* meselesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde kullanılan rahmet kelimesi iki âyette<sup>185</sup> nübüvvete nispet edilmiştir. Fakat bu Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen her rahmet'in bir nübüvvet olduğu anlamına gelmez<sup>186</sup> ki nitekim Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a (cc) izâfe edilen rahmet kavramının ifâde ettiği mânâları sıralarken nübüvvetin hâricinde îmân, İslâm, Kur'ân, mağfiret ve cennet türünden olmak üzere mânevî; yağmur ve rızık gibi maddî nimetleri de zikreder. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan rahmet kelimesi sadece Allah'a (cc) değil bazı âyetlerde mahlûka da izâfe edilmiştir.<sup>187</sup>

İkincisi; Hızır'a (as) öğretilen ilim meselesidir. Daha doğrusu ilimden ziyâde bu ilmin tâlim şekli meselesidir. Râzî ikinci delil olarak bu ilmin tâlim şeklini zikreder: *"Cenâb-ı Hak 'Kendisine nezdimizden bir ilim öğrettik!' buyurmuştur. Bu onun ilminin insanlardan bir muallim veya müşîdin öğretmesi ve irşadı ile olmadığını gösterir. İnsanların vâsıtası olmaksızın Allah'ın kendisine ilim verdiği kimselerin, bildiklerini Allah'tan aldıkları vahiyle bilen birer peygamber olmaları gerekir."* Öne sürülen bu delîli zayıf bulan Râzî şöyle der: *"Bu delil de zayıftır. Çünkü insandaki zarûrî (fitri) bilgiler de Allah'tandır. Ama bunlar insanın peygamber olmasını gerektirmez."*<sup>188</sup>

Üçüncüsü; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olması meselesidir. Bu delîli öne sürenlere göre bir peygamber, öğrenme husûsunda peygamber olmayan birine tâbî olamaz. Râzî bu delîli de tutarsız kabul eder: *"Bu delil de tutarsızdır. Çünkü bir peygamber, peygamberlikle alakalı ilimleri öğrenme husûsunda başkasına tâbî olamaz. Ama diğer bilgileri öğrenmede tâbî olabilir."*<sup>189</sup>

<sup>184</sup> Gündoğdu, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", s. 244.

<sup>185</sup> el-Kasas, 28/86; ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>186</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 220.

<sup>187</sup> Abdulhamit Birışık, "Rahmet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, c. 34, s. 419.

<sup>188</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 221.

<sup>189</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 221.

Dördüncüsü; Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya hitâben söylediği “*Kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredeceksin?*” sözüdür. Hızır (as) bu sözyle kendisinin ilim bakımından Hz. Mûsâ'dan daha ileride olduğunu ortaya koymuş ve Hz. Mûsâ da “*Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim!*” diyerek ona boyun eğmiştir. Bu ifâdeler Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'dan daha üstün olduğu mânâsına gelir. Hâlbuki peygamber olmayanın peygamber olandan daha üstün olmaması gerekir. Öne sürülen bu delil de Râzî için tutarsızdır: “*Çünkü peygamber olmayan bir kimse, risâletle alakalı olmayan bazı ilimler cihetinden bir peygamberden daha üstün olabilir.*”<sup>190</sup>

Beşincisi; Hızır'ın (as) “*Ben bunları kendi görüşümle yapmadım!*” sözüdür. Hızır'ın (as) bu sözü “*Ben bunları Allah'ın vahyi ile yaptım!*” mânâsına gelmektedir ve onun peygamberliğine delildir. Râzî “*Bu delil de zayıftır ve zayıflığı âşikardır.*”<sup>191</sup> der ama bu delili niçin zayıf bulduğu konusunda fikir beyân etmez.

Altıncısı; âyetten değil hadîs-i şerîften getirilen bir delildir. İlk karşılaşmaları zaman Hızır (as) Hz. Mûsâ'nın selamını alırken “*Ve aleyke's-selâm ey İsrâiloğulları'nın peygamberi!*” demiştir. Hz. Mûsâ kendisinin İsrâiloğulları'nın peygamber olduğunu nereden bildiğini sorunca Hızır (as) “*Seni bana gönderen bildirdi.*” cevabını vermiştir. Bu durumda Hızır'a (as) gelen bilgi vahiyle gelmiştir ve Hızır (as) peygamberdir. Bu delili değerlendiren Râzî, Hızır'a (as) Hz. Mûsâ hakkında gelen bilginin vahiy değil de ilham cinsinden olabileceğini ve Hızır'ın (as) bu keşfinin mûcize değil de kerâmet olarak görülebileceğini ifâde eder.<sup>192</sup> Netîcede; Râzî'ye göre Hızır'ın (as) nebîliği ile alakalı öne sürülen deliller kesinlik teşkil etmez ve tenkide açıktır.

Sivâsî'nin nakline göre *Envâru't-Tenzîl Hâşiye*'sinde Şeyhzâde “*Hazret-i Hızır ekser ehl-i ilim katında nebî değildir.*”<sup>193</sup> diyerek onun velî olduğunu söylemiştir. Zühaylî'ye göre âlimlerin çoğu Hızır'ın (as) velî olduğu görüşündedir.<sup>194</sup> Zühaylî

<sup>190</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 221.

<sup>191</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 221.

<sup>192</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 221.

<sup>193</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 124.

<sup>194</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 252.

“Hızır daha sahih kabul edilen görüşe göre peygamber değildir.”<sup>195</sup> diyerek Hızır’ın (as) peygamber olduğunu iddia edenlerin delillerini zayıf görmektedir.<sup>196</sup>

Netîcede; âlimler âyetlerde kesin bir nâs veya işâret olmadığı için Hızır’ın (as) nebî mi yoksa velî mi olduğu husûsunda şahsî fikirlerini serdetmekten başka kat’î bir hüküm ortaya koymamışlardır. Bu husustaki muğlaklık Yazır’ın şu ifâdelerinde açıkça görülmektedir: “Hz. Mûsâ ilmini tebliğe memur ulu’l-azimden bir peygamber olduğu hâlde Hızır tebliğe değil hemen icrâyâ memurdu. Bundan dolayı Hızır’ın (as) nebî değil bir velî olduğunu kabul edenler olmuştur. Yalnız velî olsaydı gulâmı öldürmek için özel bir hükme sahip olamazdı.”<sup>197</sup>

Bursevî de Hızır’ı (as) nebî olarak kabul etse de aslında Hızır’ın (as) hem nübüvvet hem de velâyet ilimlerine hâiz olduğunu ve iki ilmi kendinde cem’ ettiği söylemekten geri kalmaz: “Kur’ân’da nübüvvet için kullanılan rahmet lafzı şeriat ilmine ve ahkâmına delâlet eder. İlm-i ledün ile kast edilen de ilm-i ilâhî yani marifet ve hakikat ilmidir. Hızır hem nübüvvet hem de velâyete mâlik olmakla ikisini de kendinde toplamıştır. Velâyeti sâyesinde şeriatin bâtınundan bir ilme sâhip olmuştur ki bu ilim Hz. Mûsâ’da yoktur.”<sup>198</sup>

O hâlde Mehmet Vehbî’nin dediği gibi “Nebî ya da velî olmasında ihtilaf olup deliller yekdiğerine taarruz ettiğinden bir tarafa kesin hüküm yoktur.”<sup>199</sup> denilerek orta yol bulunabilir. Fakat iki tarafın kavillerinden sonra meseleye şu açılardan farklı yorumlar getirmek mümkündür:

a. Hızır’ı (as) nebî kabul edenlerin dayandığı iki temel çıkış noktası vardır: İlki “Ben bunları kendiliğimden yapmadım!”<sup>200</sup> âyeti; diğeri ise peygamber olan birinin kendisinden mânevî derece bakımından daha düşük olan birinden veya peygamber olmayan birinden ilim öğrenme meselesidir.

Bu iki çıkış noktasına îtirâz bâbında şöyle bir yorum yapılabilir: Hızır’ı (as) nebî olarak kabul edenlerin senedi “Ben bunları kendiliğimden yapmadım!” âyetidir.<sup>201</sup> Fakat

<sup>195</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, c. VIII, s. 256.

<sup>196</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, c. VIII, s. 259.

<sup>197</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. V, s. 3274.

<sup>198</sup> Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, s. 987.

<sup>199</sup> Vehbi, *Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, c. VIII, s. 3163.

<sup>200</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>201</sup> Havvâ, *el-Esas fî’t-Tefsir*, c. VIII, s. 381.

bu âyet Hızır'ın (as) nebîliği husûsunda kesin bir delil teşkil etmemektedir. Çünkü Allah'ın (cc) emriyle iş yaptıkları hâlde nebî olmayan kullar da vardır ve Hz. Mûsâ'nın annesi bunlardan biridir.

Allah (cc) *وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ* âyetinde açıkça ifâde ettiği gibi Hz. Mûsâ'nın annesine çocuğu hakkında emir vermiş ve “*Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman onu denize (Nil'e) bırak...*”<sup>202</sup> buyurmuştur. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın annesi de evladını Nil'in azgın sularına bırakma işini kendiliğinden değil Allah'ın (cc) emriyle yapmıştır. Ama âyette *وَأَوْحَيْنَا* ifâdesi açıkça geçtiği hâlde bu durum onun peygamberliğine delil kabul edilmemiştir. Bu da peygamberlerin dışında bazı kulların Allah'tan (cc) vahiy veya ilham yoluyla aldıkları emir doğrultusunda iş yapmalarının mümkün olduğunu gösterir.

İkinci dayanak noktası ise bir peygamberin, peygamber olmayan birine ilim öğrenmek amacıyla tâbî olmasını kerih görenlerin ileri sürdüğü “peygamberin peygamber olmayan birinden ilim öğrenemeyeceği” görüşüdür. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olduğu için Hızır'ın (as) nebî olması gerektiği söylenmektedir. Meselâ Zemahşerî, bir peygamberin kendisinden daha aşağı derecede birinden ilim öğrenmesini yakışsız bulduğu için Hızır'ın (as) velî değil nebî olduğunu söylemektedir.<sup>203</sup>

Aslında, mâzereti cihetinden bu da hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü Hızır (as) nebî bile olsa, ulu'l-azm bir peygamberden derece bakımından daha aşağıda bir nebî olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>204</sup> Bu durumda Hz. Mûsâ yine kendisinden mânen daha düşük derecedeki birinden ilim öğrenmiş demektir. İbn Kesîr de Zemahşerî'nin öne sürdüğü bu delili zayıf görmekte ve “*En iyisini Allah bilir!*” kaydını düşerek “*Çoğunluk onun nebî değil velî olduğunu kabul etmektedir.*”<sup>205</sup> demektedir. Zâten Hz. Mûsâ'nın bu yolculuğa çıkarılma (çıkma değil) nedeni hadis-i şerifte de ifâde edildiği gibi ilmi kendisine nispet etmesidir. Bu durumda onun mânevî derece bakımından kendisinden daha aşağıda biriyle îkâz edilmiş olması Hz. Mûsâ'nın bu ilginç yolculuğunun rûhuna daha uygundur.

<sup>202</sup> el-Kasas, 28/7.

<sup>203</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 94.

<sup>204</sup> “O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmıyla konuşmuş...” (el-Bakara, 2/253)

<sup>205</sup> İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. 2, s. 432.

b. Hızır'ın (as) velîliği veya nebîliği meselesinde Hz. Mûsâ'nın isminin açıkça zikredilmesi ve Hızır'ın (as) açıkça zikredilmemesi üzerinden şöyle bir yorum yapılabilir: Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbuna bakıldığında hayatından kesitler veya kıssalar anlatılan kişi eğer nebî ise çoğunlukla onun ismi verilmektedir. Ama numûne-i imtisal teşkil etmesi bakımından kıssası anlatıldığı hâlde velî ve sâlih kulların ismi genellikle zikredilmemektedir. Meselâ teze konu olan *ilm-i ledûn sâhibi* bu zâtın sıfatları verildiği hâlde ismi verilmediği gibi Belkıs'ın tahtını Yemen'den Kudüs'e Hz. Süleyman'ın huzuruna göz açıp kapama süresinde getiren ve "*kitaptan bir ilmi olan*"<sup>206</sup> zâtın da ismi verilmemiştir. "*Benim velîlerim kubbelerin altında gizlidir.*" kudsî hadisi göz önünde bulundurulduğunda "*Allah'ın Kur'ân'da isimlerini gizlediği bu zevâtın O'nun velî kullarından olduğu anlaşılmaktadır.*"<sup>207</sup>

Bu durum aslında nübüvvet ile velâyet arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Nübüvvet umûmîdir, velâyet husûsîdir. Nebî tebliğe memur olduğu için halk tarafından bilinmesi ve tanınması zarûrîdir. Velî tebliğe memur olmadığı için –eğer irşad vazîfesi tevdi edilmemişse- halk tarafından tanınıp bilinmesi zarûrî değildir. Dolayısıyla nebî meşhur velî mestûrdur. Nebî zâhir, velî bâtındır. Nebî ayân, velî nihândır. Hz. Mûsâ nebî olduğu için ismi kıssada üç defa zikredilmiş; *rahmet ve ilm-i ledûn sâhibi kul Hızır* ise muhtemelen velî olduğu için ismi zikredilmemiştir.

c. Hızır (as) eğer vakt-i zamanında tebliğe memur nebî olmuşsa bile Hz. Mûsâ ile yolculuk yaparken nebîliği ön planda değildir. Hızır'ın (as) işleri üzerinden bir yorum yaparsak onun nebîliğine dâir bir işâret bulmamız zor gözükmektedir. Bu seyahat esnâsında o tebliğ'e değil tedbir'e memurdur. Bu hüküm için Hızır'ın (as) Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan işlerine bakmak kâfidir. O gördüğü münker ve menhiyatı tebliğ ile düzeltmeye memur değil de tedbir ile değiştirmeye memurdur. Bu durumda tebliğe memur olmadığı için Hızır'ın (as) nebîliğinin üzerinde durmanın bir anlamı yoktur. Çünkü *nebe* yani haber kelimesinden türetilen nebîlik eğer ortada getirilecek bir haber veya mesaj yoksa en azından pratik olarak hükmünü kaybetmektedir.

Meselâ Hızır (as), gemiyi gasbenden melike bu işin Allah'ın (cc) rızâsına muhâlif olduğuna dâir herhangi bir tebliğde bulunmamıştır. Yani kendisini gemilerine bindiren *mesâkin*'in gemilerinin gasbına engel olmuş fakat başkalarının gemilerini gasbına engel olmamıştır. Dolayısıyla gasbdan vazgeçmesi için melike tebliğde bulunmamıştır. Eğer

<sup>206</sup> en-Neml, 27/40.

<sup>207</sup> Şahinler, **Hz. Mûsâ ile Yürümek**, s. 64.

nebî olsaydı öncelikle Melik'in zorbalığını engellemek için gayret etmesi ve melike emr-i bil maruf nehy-i anil münkerde bulunması gerekirdi. Fakat o tebliğle hiç alakadar olmayıp tamamen işin tedbirine yönelmiştir.

Gulâm olayında da Hızır'ın (as) tavrı aynı şekildedir. O gulâmın istikbâline nazar etmiş ve gelecekte ebeveynini tuğyana ve küfre sürükleyeceğini görmüştü. Ama bunu yapmaması için gulâma herhangi bir nasihatte ve tebliğde bulunmadı. Doğrudan ölüm hükmünü icrâ etti ve gulâm ile ebeveyni hakkında, onların ebedî saâdetlerine yönelik tedbirini aldı.

Yine Hızır (as), kendilerini misafir etmeyen şehir halkına da aynı şekilde davrandı. Ehl-i karye bu iki garip yolcuğu misafir etmekten kaçındıkları gibi bir lokma yiyecek dahi vermediler. O derece cimri ve basîretsizdiler. Hızır (as) bu halka, yaptıkları işin Allah'ın (cc) rızâsına muhâlif olduğunu ve beldelerine gelen misafirlere bu şekilde davranmamaları gerektiğini tebliğ etmedi. Hatta onları hatasını düzeltmekle hiç alakadar olmadı ve o beldede gördüğü yıkılmak üzere olan bir duvarla alâkadar oldu.

Hızır'ın (as) bütün bu davranış şekli incelendiğinde onun nebîliğinden bir eser görülmemektedir. Nebîlerin temel vazîfesi tebliğ yani emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münkerdir. Eğer o nebî olsaydı öncelikle üzerine vâcip olanı yapması yani tebliğde bulunması gerekirdi. Netîcede; Hızır'ın (as) kıssada anlatılan bu davranışları tebliğ ile vazîfeli bir nebî değil de tedbir ile vazîfeli bir velî olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

## 1. 2. Hızır'ın Sıfatları

Hızır (as), Allah'ın (cc) farklı bir ilim ve herkeste olmayan mânevî bir rızık verdiği kullarından biridir. Allah (cc) kullarından bazılarını hesapsız olarak (maddî veya mânevî) rızıklar verebilir.<sup>208</sup> O meçhul zâta verilen üç sıfat “*Derken kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.*”<sup>209</sup> âyetinde açıkça zikredilmektedir. Bunlar da âyetteki sırasıyla “kulluk/abdlik, rahmet ve ilm-i ledün” sıfatlarıdır. Hızır'ın (as) diğer sıfatları ise kıssada anlatılan işleri üzerinden çıkarılmıştır. Bu bölümde öncelikle âyette zikredilenlerden başlanarak Hızır'ın (as) sıfatları açıklanmaya çalışılacaktır.

<sup>208</sup> el-Bakara, 2/212.

<sup>209</sup> el-Kehf, 18/65.

## 1. 2. 1. Kulluğun Hakikatine Vâkıf Olması

Hızır'ın (as) en mühim evsâfindan biri kulluk sıfatıdır. Allah (cc) Hz. Mûsâ'nın mülâkî olduğu zâtı târif ederken öncelikle onun kulluğuna vurgu

yapmakta ve <sup>210</sup>عبدًا من عبادنا yani “*kullarımızdan bir kul*” lafzıyla onu taltif etmektedir. Bu ifâde tarzı da kulluk sıfatının bir mahlûk için Allah (cc) nezdinde diğer bütün sıfatlarından daha üstün olduğuna bir delil sayılabilir. “*Kullarımızdan bir kul*” lafzıyla tanıtılan bu zât lafzıyla da şahsıyla da nekre ve tamamen meçhuldür. Hızır o kulun ismi değil lakâbıdır.<sup>211</sup>

Necmeddin Kübrâ'ya göre “*kullarımızdan bir kul*” lafzıyla “*Bizim dışımızdakilere kul olmaktan kurtarıp hürriyete kavuşturduğumuz ve seçtiğimiz hayırlı kullarımızdan bir kul.*” kast edilmektedir.<sup>212</sup> Kuşeyrî “*Allah bir insanı ‘kulu’ olarak nitelendirirse onu havastan kılmış olur. Ona ‘Kulum!’ derse havasın hası kılar.*”<sup>213</sup> buyurmaktadır. Bursevî ve Zühaylî'ye göre “*kullarımızdan bir kul*”<sup>214</sup> âyetinde belirtilen “*bir kul*” kelimesindeki nekre o kulun şânını yüceltmek için; “*kullarımızdan*” kelimesindeki izâfet de o kulu şereflendirmek içindir.<sup>215</sup>

Hâsılı; Allah'ın (cc) “*Kulum!*” hitâbının muhâtabı olan Hızır'ın (as) kulluğun hakikatine vâkıf olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Allah (cc) Hızır'ın (as) kulluk sıfatını rahmet ve ilm-i ledün sıfatından daha önce zikretmiş ve böylece mahlûk için kulluk sıfatının değerine işâret etmiştir.

Aslında kulluk sıfatının önemini başka örnekler üzerinden de görmek mümkündür: Meselâ; Allah (cc), İsrâ için yola çıkan Hz. Peygamber'in (sav) gece yolculuğunu anlatırken “*...kulunu bir gece Mescid-i Haram'dan...*”<sup>216</sup> buyurarak resullüğüne değil kulluğuna vurgu yapmıştır. Yine “*Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti.*”<sup>217</sup> buyurarak ve âyette vahiy geçtiği hâlde yine resullüğüne değil kulluğuna

<sup>210</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>211</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 458.

<sup>212</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 464.

<sup>213</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 405.

<sup>214</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>215</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 458; Zühaylî, **Tefsîrü'l-Münîr**, c. VIII, s. 251.

<sup>216</sup> el-İsrâ, 17/1.

<sup>217</sup> en-Necm, 53/10.

işâret etmiştir. “...kuluna Kitab’ı indiren...”<sup>218</sup> âyetinde de kitap resûle indiği hâlde Allah (cc) o Resûlü’nün kulluğunu ön plana çıkarmıştır. Ayrıca kelime-i şehâdette Hz. Peygamber’in (sav) kulluk sıfatı resullük sıfatından önce zikredilmektedir. O, öncelikle Allah’ın kulu akabinde Allah’ın Resûlü’dür.

Bu misaller Hızır’ın (as) sahip olduğu kulluk sıfatının önemini açıkça göstermekte ve neticede bu sıfat üzerinden Hızır’ın (as) Allah (cc) nezdindeki değerini gözler önüne sermektedir. Herkes Allah’ın (cc) kuludur ama herkes “kullarımızdan bir kul” ifâdesinin muhâtabı değildir. Bu muhâtabiyet Hızır’ı (as) diğer kullardan farklı ve üstün kılmaktadır.

### 1. 2. 2. Rahmet Sâhibi Olması

Kıssada iki âyette ‘رَحْمَةً’<sup>219</sup> ve bir âyette de ‘رُحْمًا’<sup>220</sup> şeklinde toplam üç yerde geçen rahmet kavramı kıssanın temel kavramlarından biridir. Çünkü Hızır’ın (as) işlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi rahmet kavramıyla irtibatlandırıldığı zaman mümkün olabilmektedir.

<sup>221</sup> اٰتَيْنَا رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا âyetiyle Hızır’a (as) verildiği ifade edilen rahmet lügatte “bir kimseyi esirgemek; rikkat ve şefkat eylemek mânâsına gelmektedir. Rahmet; rahmet olunana ihsânı gerektiren rikkatten ibâettir ki esirgemek diye tâbir olunur. Bazen soyut bir rikkat için bazen de rikkatten soyutlanmış ihsân için kullanılır. Onunla Allah vasıflansa rikat değil de mücerred ve gâyet bol bir ihsân kast edilir. Çünkü rikkat kalbin bir hâlidir. Ayrıca Rahmân ismi sadece Allâh’a (cc) özeldir. Rahîm, mahlûk için de kullanılabilir. Rahmân ismi daha belîğdir.”<sup>222</sup>

Müfessirlerin çoğu Hızır’a (as) verilen rahmetin vahiy ve nübüvvet ile alakalı olduğunda müttefiktir. Yazır da cumhur müfessirinin âyetteki *rahmet*’i vahiy ve nübüvvet olarak tefsir ettiğini söylemektedir ki kendisi de aynı fikirdedir.<sup>223</sup> Meselâ, Kurtubî rahmeti nübüvvet olarak değerlendirir.<sup>224</sup> Zemahşerî, o zâta verilen rahmet ile

<sup>218</sup> el-Kehf, 18/1.

<sup>219</sup> el-Kehf, 18/64- 82.

<sup>220</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>221</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>222</sup> Âsım, el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît, c. V, s. 4989.

<sup>223</sup> Yazır, Hak Dîni Kur’ân Dili, c. V, s. 3260.

<sup>224</sup> Kurtubî, el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân, c. XI, s. 66.

kast edilenin vahiy ve nübüvvet olduğunu söyler.<sup>225</sup> Ebussuûd da Hızır'a (as) verilen *rahmet*'i vahiy ve peygamberlik olarak tefsir etmiştir.<sup>226</sup> İbn Acîbe'ye göre rahmet kelimesinin âyette kapalı (nekre) ifâde edilmesi ve Cenâb-ı Hakk'ın zâtına izâfesi buna yani nübüvvete işâret eder.<sup>227</sup>

Râzî'ye göre ekserî ulemâ âyette bahsedilen zâtın peygamber olduğunu kabul etmekte ve bu kabulleri için şu delilleri getirmektedir: Âyette *rahmet* ile kast edilen nübüvvettir. Delîli ise “*Rabbinin rahmetini (peygamberlik mansıbını) onlar mı paylaşıyorlar?*”<sup>228</sup> âyeti ile “*Sen Rabbinden bir rahmet olan bu kitabın sana ilkâ (vahy) edilmesini ummuyordun!*”<sup>229</sup> âyetleridir. Çünkü bu âyetlerde rahmet kelimesiyle peygamberlik kast edilmiştir.

Rahmeti nübüvvet olarak kabul edenler dolayısıyla Hızır'ın (as) nebî olduğunu da kabul etmiş demektir. Fakat burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: “*Acaba Kur’ân’da zikredilen her rahmetle nübüvvet mi kast edilmiştir?*”

Râzî tefsirinde bir taraftan rahmeti nübüvvet olarak telakkî edenlerin dayandığı âyetleri dile getirirken diğer taraftan da bu sorunun ortaya çıkardığı müphemliğe vurgu yapmaktan geri kalmaz: “*Bu delile (yani rahmetin bazı âyetlerde nübüvvet mânâsına kullanılmasına) karşı birisi şöyle diyebilir: ‘Biz nübüvvetin bir rahmet olduğunu kabul ediyoruz. Ama bundan (Kur’ân’da bahsedilen) her rahmetin nübüvvet olduğu mânâsı çıkmaz!’*”<sup>230</sup>

Bursevî'nin nakline göre İmam Müslim de bu noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre nübüvvet bir rahmettir. Fakat bu her rahmetin bir nübüvvet olmasını gerektirmez. Eğer bu âyette kast edilen rahmet, nübüvvete işâret değilse ona verilen *uzun ömür* anlamına gelir.<sup>231</sup>

Eğer rahmet ile kast edilen nübüvvet ise onun nebî olduğunu elbette kabul etmek gerekir. Fakat bu görüldüğü gibi ihtilafli bir konudur. Tercih edilen görüş (özellikle sûfîler tarafından) onun sâlih bir kul (yani velî) olduğudur. Çünkü âyetlerde geçen her

<sup>225</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. V, s. 3260; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 94.

<sup>226</sup> Ebussuûd, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, c. III, s. 259.

<sup>227</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 412.

<sup>228</sup> ez-Zuhuf, 43/32.

<sup>229</sup> el-Kasas, 28/86.

<sup>230</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 220.

<sup>231</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 463.

rahmet kelimesiyle nübüvvet kast edilmez.<sup>232</sup> Râzî'nin de dediği gibi nübüvvet bir rahmettir; fakat her rahmet nübüvvet değildir.<sup>233</sup>

Sûfîlerin bir kısmı Hızır'ın (as) velî olma ihtimalini ön plana çıkardıkları için rahmeti nübüvvetin hâricindeki bazı nimetlere nispet etmişlerdir. Meselâ, Necmedin Kübrâ'ya göre ona rahmet verilmesi Allah'ın (cc) sıfatlarının nûrlarından ilâhî feyzi vâsıtasız bir şekilde almaya kâbiliyetli kılınması demektir.<sup>234</sup>

Burada Hızır'a (as) verilen rahmetin kaynağı üzerinde de durmak gerekir. Çünkü Râzî'nin tefsirinde ifâde ettiği gibi rahmetin nübüvvet mânâsında kullanıldığı ve rahmetin nübüvvet olduğunu kabul edenlerin delil olarak sunduğu iki âyetteki *rahmet* kelimesi <sup>235</sup> رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ ve <sup>236</sup> رَحْمَتٌ رَبِّكَ şeklinde Allah'ın (cc) Rab sıfatına nisbet edilmiştir. Fakat Hızır'a (as) verilen rahmeti kast eden âyette ise رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ifadesiyle rahmet, Allah'ın (cc) Zât'ına nispet edilmiştir. Hızır'a (as) verilen rahmetin menbâı olarak zikredilen 'عند' kelimesi bir isimdir ki gerek hissî ve gerek mânevî olsun mekân-ı kurb u huzûra delâlet eder. Türkçede *katında* ile; Farsçada *nezd* ile tâbir olunur.<sup>237</sup> Ahmet Avni Konuk (1938) da *Fusûs Şerhi*'nde rahmeti îzah ederken ikiye ayırır: Biri "rahmet-i zâtiyye" diğeri ise "rahmet-i sıfâtiyye"dir.<sup>238</sup> Dolayısıyla Hızır'a (as) verilen rahmetin Allah'ın (cc) sıfatlarıyla değil de doğrudan Zât'ıyla alakalı olduğu söylenebilir.

Kıssada farklı âyetlerde Hızır'a (as) verilen rahmet ile aynı kökten türetilen iki kelime daha kullanılmıştır. Birinde öldürülen çocuğun yerine Allah'ın (cc) ihsân edeceği çocuğun sıfatı olarak <sup>239</sup> أَقْرَبَ رَحْمًا (rahmete yakın) şeklinde kullanılır. Diğeri Hızır'ın (as) yaptığı işlerin sebebi açıklanırken <sup>240</sup> رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ (Rabbinden bir rahmet) şeklinde kullanılır.

Bu kullanımdan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: Hızır'a (as) verilen rahmet sıfatı onun fiillerine de aksetmektedir. Ve Hızır'ın (as) yaptığı işlerin özünde mahlûkâta

<sup>232</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 259.

<sup>233</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 220.

<sup>234</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 464.

<sup>235</sup> el-Kasas, 28/86.

<sup>236</sup> ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>237</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. II, s. 1521.

<sup>238</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 633.

<sup>239</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>240</sup> el-Kehf, 18/82.

rahmet (esirgeme, koruma, şefkat) hikmeti yatmaktadır. Yani zâhiren büyük bir merhametsizlik gibi görünen Hızır'ın (as) işleri aslında nihâyetsiz bir merhameti içermektedir. Kuşeyrî'nin beyânına göre Hızır (as) kendisine bahşedilen rahmet sıfatı ile hem rahmet edilen hem de Allah'ın (cc) kullarına merhamet eden biri olmaktadır.<sup>241</sup> İbn Acîbe de “Ben bunları kendi görüşüme göre yapmadım!”<sup>242</sup> âyetini “Ey Mûsâ, şahit olduğun bu işleri onlara Allah Teâlâ tarafından bir rahmet olarak yaptım!”<sup>243</sup> şeklinde tefsir etmektedir.

Arslan'nın dediği gibi Hızır (as) sebepler zincirinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zulüm ve adâletsizlik ise insanların zâhirî sebeplere göre verdiği hükümdür. Zîrâ âyet-i kerîmede “Allah kullarına zulmetmez!”<sup>244</sup> buyurulmuştur.<sup>245</sup> Dolayısıyla Hızır'ın (as) işlerinin âkıbeti hep rahmet olmuştur. Gemi gasıp kralın elinden kurtulmuş; ana baba azgın evlatlarının elinden kurtulmuş, azgın olan (veya ileriden azgınlığa düşecek olan) gulâm da nefsinin ve şeytanın elinden kurtulmuş ve yetimlerin malı olan hazîne de cimri halkın yağmasından kurtulmuştur.

Hâsılı; Hızır'a (as) verilen rahmet ile kast edilen vahiy ve nübüvvet de olabilir başka bir nimet de olabilir. Bu konuda âyette kesin bir delil bulunmamaktadır. Çünkü rahmet kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de nübüvvet mânâsında kullanıldığı gibi diğer başka mânâlarda da isti'mal edilmiştir. Fakat kesin olan şudur ki bu kıssada rahmetten, Hızır'a (as) verilen mânevî bir nimet olarak bahsedilir. Hızır'ın (as) işlerinin arka planındaki saik rahmettir. Geminin delinmesi, gulâmın öldürülmesi ve duvarın ikâmesi rahmet ile doğrudan alakalıdır. Ayrıca Hızır'a (as) verilen rahmetin fârik vasfı da onun Allah'ın (cc) sıfatlarına değil Zât'ına nispet edilmesidir. Hızır'ın (as) rahmet sıfatı ile ilm-i ledün sıfatı birbiriyle bağlantılıdır. İlm-i ledünde ileri derecede olanlar rahmette de ileri derecededir.<sup>246</sup>

Buraya kadar *rahmet* kavramının Hızır (as) ile bağlantısına değindikten sonra şimdi de Hızır'ın (as) işlerinin arka planının daha iyi anlaşılabilmesi için Kehf sûresinde anlatılan üç kıssa arasındaki *rahmet* merkezli bağlantıya işâret etmek istiyoruz. Zâhiren birbiriyle bağlantısız gibi görünen Ashâb-ı Kehf, Hz. Mûsâ-Hızır (as) ve Zülkarneyn

<sup>241</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 405.

<sup>242</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>243</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 432.

<sup>244</sup> Âl-i İmrân, 3/117.

<sup>245</sup> Arslan, “**Hızır, Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme**”, s. 167.

<sup>246</sup> Şahinler, **Hızır, Mûsâ ile Yürümek**, s. 68.

kıssalarının arka planda birbiriyle irtibatını sağlayan rahmet kavramıdır. Çünkü Ashâb-ı Kehf'in, Hızır'ın (as) ve Zülkarneyn'in işlerinin îzâhı rahmet kavramıyla mümkündür.

Birinci kıssadaki gençlerin mağaraya sığınmaları rahmetle alakalıdır. Mağaraya sığınan gençler Allah'ın (cc) rahmetinin peşindeydiler. Merhametsiz idârecinin zulmünden kaçıp Allah'ın (cc) rahmetine nâil olabilmek maksadıyla mağaraya sığınmışlardı. Zâlimin merhametsizliğinden korunabilmek için kendi aralarında çareler arıyorlardı. Ne yapacaklarına dâir istişare ederken içlerinden biri “*Mâdemki onlardan ve Allah'tan başkasına tapmakta olduklarından yüz çevirip ayrıldınız, o hâlde mağaraya çekilin ki Rabbiniz size rahmetini yaysın ve içinde bulunduğunuz durumda yararlanacağınız şeyler hazırlasın.*”<sup>247</sup> diyerek diğerlerine bir teklif sundu.

Diğerlerine bu teklif mâkul gelince şehirden ayrıldılar ve o civardaki bir mağaraya sığındılar. “*Hani o gençler mağaraya sığınmışlardı da...*” sığındıkları mağarada bir taraftan da duâ edip Allah'ın (cc) rahmetini talep ediyor ve “*Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır!*”<sup>248</sup> diye duâ ediyorlardı.

Dolayısıyla gençler için kehf (mağara) zâlim idârecinin merhametsizliğinden kurtuluş ve Allah'ın (cc) rahmetinin tecellî ettiği bir mekân oldu. Bu açıdan bakıldığında gençler için mağaranın bir *rahîm* olduğu söylenebilir. Mağara adeta onlara Rahmân'ın merhametinin âşikar tecellî ettiği bir rahîmi olmuştur. Nasıl ki anne rahminde merhametle çocuğunu muhâfaza ederse Rahmân da mağarada gençleri rahmetiyle muhâfaza etmiştir.

Diğer yandan ana rahmi çocuk için değişimin ve dönüşümün merkezi olduğu gibi mağara da gençler için dönüşümün ve değişimin merkezi olmuştur. Onların en büyük değişimi ise hiç değişmemek şeklinde gerçekleşmiştir. Çünkü onlar 309 sene hiç değişmeden kalmakla her şeyi değiştiren zamana direnmişler ve böylece en büyük değişimi gerçekleştirmişlerdir.

Sûredeki diğer kıssada anlatılan Zülkarneyn'in sed inşası da yine rahmet kavramıyla alakalıdır. Zülkarneyn önce güneşin battığı yere daha sonra da güneşin doğduğu yere olmak üzere iki sefer düzenlemiştir. Oralarda farklı kavimlerle karşılaşım adâleti tevzi etmiştir:

---

<sup>247</sup> el-Kehf, 18/16.

<sup>248</sup> el-Kehf, 18/10.

“Sonra yine bir yol tuttu. İki dağ arasına ulaşınca, bunların önünde, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir halk buldu. Dediler ki: ‘Ey Zülkarneyn! Ye’cüc ve Me’cüc (adlı kavimler) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktadırlar. Onlarla bizim aramıza bir engel yapman karşılığında sana bir vergi verelim mi?’ Zülkarneyn ‘Rabbimin bana verdiği (imkân ve kudret, sizin vereceğiniz vergiden) daha hayırlıdır. Şimdi siz bana gücünüzle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir engel yapayım.’ dedi. ‘Bana (yeterince) demir madeni getirin!’ dedi. İki yamacın arasındaki boşluğu (dağlarla) bir hizaya getirince ‘Körükleyin!’ dedi. Demiri eritip kor (gibi) yapınca da ‘Bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine boşaltayım.’ dedi. Artık onu ne aşabildiler ne de delebildiler.’<sup>249</sup>

Görüldüğü gibi âyetler Zülkarneyn’in seddini ne zaman ve nerede inşa ettiği hakkında bilgi vermese de ne maksatla yaptığını açık bir şekilde ifâde etmektedir. Sed zâlim kavim Yecüc ve Mecüc’ün merhametsizliklerine engel olmak maksadıyla yapılmıştır. Zâten devam eden âyette Zülkarneyn sed için “*Bu, Rabbimin bir rahmetidir!*”<sup>250</sup> diyerek yaptığı demir ve bakır mamülü sed ile Allah’ın (cc) rahmeti arasında doğrudan bir irtibat kurmaktadır. Böylece Allah’ın (cc) rahmeti “*hiçbir sözden anlamayan*” mazlum kavme Zülkarneyn’in seddi üzerinden ulaşmıştır.

Dolayısıyla Ashâb-ı Kehf’in, Zülkarneyn’in ve Hızır’ın (as) işlerinin müşterek noktası rahmet kavramıdır. Ayrıca gençlerin kehfî ile Zülkarneyn’in seddi arasında Allah’ın (cc) rahmetinin tecellisine vâsita olmaları bakımından bir müştereklik söz konusudur. Bu durumda Allah’ın (cc) rahmeti bazen kehfte olduğu gibi bir mekân üzerinden; Zülkarneyn seddinde olduğu gibi bir eşyâ üzerinden ve Hızır kıssasında olduğu gibi bir kul üzerinden mahlûka ulaşabilir. Allah (cc) da bu kıssaları anlattığı sûrede “*Rabbim, çok bağışlayıcıdır, merhamet sâhibidir.*”<sup>251</sup> âyetiyle rahmetine vurgu yapmaktadır.

### 1. 2. 3. İlm-i Ledün Sâhibi Olması

Hızır’ın (as) âyette belirtilen üçüncü sıfatı ilim sâhibi olmasıdır. Fakat bu ilim âyetteki ifâde şekline dolaylı diğer ilimlerden ayrı tutulmuş ve ona *ledünnî ilim* veya *ilm-i ledün* ismi layık görülmüştür. Âyette geçen <sup>252</sup> *لَدُنَّا عِلْمًا* ifâdesi tasavvufta *ilm-i*

<sup>249</sup> el-Kehf, 18/92-97.

<sup>250</sup> el-Kehf, 18/98.

<sup>251</sup> el-Kehf, 18/58.

<sup>252</sup> el-Kehf, 18/65.

*ledün* şeklinde terimleştirilmiş ve genel olarak “Allah Bilgisi ve Sırları, Hakikat İlmi, Bâtin İlmi, Gayb İlmi” gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>253</sup>

Sûfî ıstılâhında Allah’ın (cc) Hızır’a (as) tâlim ettiği bu ilme *ledünnî ilim* adı verilmektedir ki sûfilerin zâhir âlimlerine karşı iftihâr ettikleri ilm-i bâtin, ilm-i esrâr, ilm-i kulûb ve ilm-i mükâşefât hep bu ilimdir.<sup>254</sup> Sûfiler mükâşefe yoluyla elde edilen ilimleri ledünnî ilimler olarak adlandırmışlardır.<sup>255</sup> Sûfilere göre mükâşefe yoluyla elde edilen ilimlere ledünnî ilimler adı verilir. Keşf de birkaç türdür ki en üstünü Allah’ın (cc) zâtının esrârı, sıfatlarının nûrları ve fiillerinin eserleri hakkında olanıdır.<sup>256</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ledünnî ilmi zan ve ihtilaftan uzak esrâra dâir bir ilim olarak târif eder.<sup>257</sup> Necmeddin Kübrâ’ya göre bu ledün ilmi Allah (cc) öğretmeden kimsenin bilemeyeceği, Allah’ın (cc) zâtı ve sıfatları ile alakalı olan mârifetullah ilmidir. Ârifler sultanı Beyazıt’ın zâhir ulemâsına hitâben söylediği “*Siz ilminizi ölüden aldınız. Biz ise ilmimizi asla ölmeyen Diri’den aldık!*”<sup>258</sup> sözüyle kast ettiği ilim işte bu ledün ilmidir.<sup>259</sup>

Bursevî ledün ilminin diğer ilimlere nisbetini güneşin zerrelere ve denizin damlalara olan nispetine benzetir. İnsanın nefsinin özünde baştan var olmayıp mutlakâ bir vâsita ile elde edilen ilimlere kesbî ilimler denir.<sup>260</sup> Genel olarak kesbî ilimler fikrî ve zihnî havâtıra dayanırken bu ilim keşf ve ıyâna (görmeye) dayanır.<sup>261</sup>

Niyâzi-i Mısırî kesbî ilimler ile vehbî olan ledün ilminin farkını şöyle bir teşbîhle îzah eder: “*İlm-i kesbî çukurda biriken ve her dem tazelenmeyen sular gibidir. İlm-i ilâhî ve ledünnî ise pınar suları gibidir. Durgun sular zamanla değişir ve bozulur. Pınar suyu her zaman tazedir.*”<sup>262</sup>

<sup>253</sup> Şahinler, **Hızır ile Yürümek**, s. 71.

<sup>254</sup> Mehmed Ali Aynî, **Tasavvuf Târîhi**, haz. Hüseyin Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 146.

<sup>255</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XV, s. 222.

<sup>256</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 465.

<sup>257</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 464.

<sup>258</sup> Attâr, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, s. 201; Câmî, **Nefahâtü’l-Üns min Hazarâti’l-Kuds**, s. 41.

<sup>259</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 465.

<sup>260</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 465.

<sup>261</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 465.

<sup>262</sup> Niyazi-i Mısırî Mehmed b. Ali Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), 4b-7b, vr. 33/b.

İlm-i ledün tam olarak nedir ve neyi ifade etmektedir, sorusunun cevabını Konuk'un şu ifadelerinde bulmak mümkündür. Konuk, *Fusûs Şerhi*'nde ilm-i ledünnün târifini şu şekilde yapmaktadır: “İlm-i ledün üç kısımdır ki birincisi vahiy, ikincisi ilham ve üçüncüsü firâsettir. Vahiy enbiyâya has olup iki çeşittir: birisi kelâm-ı ilâhî diğeri hadis-i nebevîdir. Çünkü Allah <sup>263</sup> وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ buyurmuştur. İlham evliyâyâ, firâset ise hem evliyâyâ hem de mü'minlerin havâsına mahsustur.”<sup>264</sup>

Bazıları sûfîlerin bâtın ilmi veya ledün ilmi ismini verdikleri ve büyük bir önem attıkları bu ilmi inkâr etmektedir. Serrâc “Sûfîler diğeri ilimlere karşı çıkmazken onlar sûfîlerin ilimlerini inkâra kalkışıyorlar!”<sup>265</sup> diyerek ledün ilmi münkirlerine sitem eder. Bazıları da bu ilmi önemsememektedir. Meselâ, Mu'tezile âlimi Zemahşerî *Keşşâf*'ta Hz. Mûsâ ve Hızır (as) Kıssasına yaklaşık on beş sahife ayırırken مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا lafzının tefsirine ise “Bu da gaybın haberlerini verme ilmidir.”<sup>266</sup> diyerek sadece bir cümle ayırmış ve hâl diliyle pek önem vermediğini hissettirmiştir. Ama Yazır tefsirinde ilm-i ledün bahsine bir sayfa ayırarak<sup>267</sup> Zemahşerî'den farklı bir yol tutmuştur.

Hızır'ın (as) ledün ilmi ikrâmına hangi sebepten dolayı nâil olduğu mâlum değildir. Mekkî'nin bu ikrâmın sebebine dâir aktardığı bir kıssaya göre Hz. Mûsâ bu ikrâmın sebebinin sorunca Hızır (as) “Allah için günahları terk etmem sebebiyle.” karşılığını vermiştir.<sup>268</sup>

Neticede; Hızır'ın (as) âyetlerde anlatılan işlerinden ve sûfîlerin sözlerinden yola çıkarak Hızır'ın (as) sâhip olduğu ilm-i ledünnü diğeri ilimlerden ayıran özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. İlm-i ledün Allah'ın (cc) Zât'ıyla alakalı bir ilimdir. Bazılarının ilmi kitaptandır. Âyetteki <sup>269</sup> عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ibâresinde bazılarının ilmin Kitap yani Kur'ân-ı Kerîm (veya Abdullah b. Selâm'ın rivâyetine göre Tevrat) üzerinden verildiğine işaret vardır ki Bursevî'ye göre bu âyette kitap ile Kur'ân-ı Kerîm kast edilmektedir.<sup>270</sup>

<sup>263</sup> en-Necm, 53/3.

<sup>264</sup> Konuk, *Fusûs'ul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 93.

<sup>265</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 372.

<sup>266</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 94.

<sup>267</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3262.

<sup>268</sup> Ebû Tâlib Muhammed b. Ali Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, Semerkant Yayınları, İstanbul 2011, c. II, s. 214.

<sup>269</sup> er-Ra'd, 13/43.

<sup>270</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. IX, s. 523.

Belkıs'ın tahtını Yemen'den Kudüs'e göz açıp kapama süresi içinde getiren kişi için “*kitaptan bir ilmi olan*”<sup>271</sup> tâbiri kullanılmıştır. Kârun'un zenginliğine özenmeyenler içinse “*kendilerine ilim verilmiş*”<sup>272</sup> sıfatı kullanılmıştır. Hâsılı; Allah'ın (cc) onlara bahşettiği bu ilimler için, Hızır'ın (as) ilminde olduğu gibi “*katımızdan*” (مِنْ لَدُنَّا) tâbiri kullanılmamıştır. Fakat Hızır'ın (as) sahip olduğu ilm-i ledün Allah'ın (cc) herhangi bir esmâsına veya sıfatına ile değil *Biz* zamiri üzerinden Zât'ına nispet edilmiştir. Bursevî'nin şeyhi Osman Fazlı Efendi (ö. 1102/1691) ledün ilmi ile Zât arasında bir bağlantı kurarak ‘مِنْ لَدُنَّا’ lafzının “Zâtımızın ehadiyet makâmından ve mertebesinden” mânâsına geldiğini ifâde eder.<sup>273</sup>

Yazır âyette geçen *ledün* kelimesinin *inde* gibi bir zarf olduğunu söyler. ‘مِنْ لَدُنَّا’ *lisânımızdan, nezdimizden veya tarafımızdan* demek gibidir. Bu durumda ‘مِنْ لَدُنَّا’ ifâdesi aslında ilmin değil tâlimin kayıdır. Fakat tâlimin ledünnî olması, ilmin de ledünnî olmasını gerekli kılmıştır.<sup>274</sup> Yani tâlim Allah'ın (cc) Zât'ından olunca ilim de Zât'tan olmuş sayılır.

b. İlm-i ledün herhangi bir mahlûktan dolayı olarak öğrenilen bir ilim değil Allah'ın (cc) araya herhangi bir vâsıta koymadan doğrudan öğrettiği bir ilimdir. Sûfi epistemolojisinde mühim bir yeri olan ledün ilminin, vâsıtasız bir şekilde kula verildiği noktada tüm sûfîler hemfikirdir. “*Ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*”<sup>275</sup> âyetinde kast edilen ve Allah'ın (cc) vâsıtasız olarak<sup>276</sup> bizzât katından ve sebepsiz olarak<sup>277</sup> öğrettiği bâtinî bir ilimdir.

Gazzâlî bütün ilimlerin Allah'tan (cc) geldiğini söyler. Ancak bazıları insanların öğretmesi vâsıtasıyla olduğu için onlara ilm-i ledünnî denemez.<sup>278</sup> *Bahrü'l-Ulûm* müellifi Semerkandî'ye göre Hızır'a (as) verilen ilmin ‘مِنْ لَدُنَّا’ (tarafımızdan) şeklinde ifâde edilmesi vâsıtasız verilmesinden dolayıdır. Diğer ilimler ise vâsıta üzerinden kula

<sup>271</sup> en-Neml, 27/40.

<sup>272</sup> el-Kasas, 28/80.

<sup>273</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 467.

<sup>274</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3262.

<sup>275</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>276</sup> Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, c. VIII, s. 376.

<sup>277</sup> Ali b. Yahya es-Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, çev. Ali Kara, Basın Yayın Matbaacılık, İstanbul (tarihsiz), c. IV, s. 158.

<sup>278</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 55.

ulaştığı için onlar hakkında ‘مِنْ لَدُنَّا’ tâbiri kullanılmaz ve onlara ledünnî ilimler denemez.<sup>279</sup>

Necmeddin Kübrâ’ya göre Allah’ın (cc) kullarına öğrettiği ve kulların da bunu başkasından öğrenmelerinin mümkün olduğu her ilim ledünnî ilim cümlesinden değildir. Meselâ “*Ona sizin için zırh yapmayı öğretmiştik.*”<sup>280</sup> âyetine göre Hz. Dâvud’a bu ilmi Allah (cc) öğretmiştir. Ama Allah’tan (cc) öğrenildiği hâlde bu ilme ledün ilmi adı verilmemiştir. Çünkü bu ilmin (menbaı Allah olsa da zırh yapma sanatının) başkasından öğrenilmesi ve başkasına öğretilmesi mümkündür. Hâlbuki ledünnî ilim sadece Allah (cc) katından olan ilimdir.<sup>281</sup> Bursevî de ilm-i ledünnün Hızır’a (as) ilâhî bir tâlim olduğunu söylemektedir.<sup>282</sup> Şehy Safî’ye göre ledün ilmi sâhibine akla bağlı deliller ve müşâhede ile değil ancak Allah’ın (cc) tâlimiyle mâlum olur.<sup>283</sup>

Niyâzi-i Mısırî de bu ilmin Zât’a mahsus olduğunu ifâde eder: “*Zâhirî ilimlerin temeli aklî ilimlerdir. Onlar tahsil etmek yoluyla elde edilir. Fakat Hızır’ın ilmî ledünnîdir ve Allah’a mahsustur. Allah مِنْ لَدُنَّا عَلَّمَاهُ وَ* âyetiyle kendisine mahsus olan bu ilmi Hızır’a tâlim ettiğini bildirmiştir. İlm-i zâhirin mevâddı ulûm-ı akliyyedir. Ol tahsil ü tekmil itmek ile ilm-i zâhire meleke gelür. Fakat ilm-i Hızır, ilm-i ledündür. Allah bu ilmi kendine mahsus itmiştir.”<sup>284</sup> Nûh b. Mustafa da Niyâzi-i Mısırî ile aynı kanaattedir. Allah (cc) bu âyetle ilm-i ledünnün mualliminin kendisi olduğunu beyân etmiştir.<sup>285</sup>

c. İlm-i ledün zihnin çalışarak elde ettiği kesbî bir ilim değil ihsân-ı ilâhî olarak kalbe ilkâ edilen vehbî bir ilimdir. Gazzâlî’ye göre ilm-i ledün dış tesirlerden âzâde bir şekilde kalbin derinliklerine yerleştirilen ilimdir.<sup>286</sup> Kelâbâzî (ö. 380/990) bâtın ilminin ne olduğuna dâir *et-Ta’arruf*’da şöyle bir nakil yapar ki bu nakilde ilm-i bâtın Allah’a (cc) nispet edilmektedir: Abdülvâhid b. Zeyd bâtın ilminin ne olduğunu Hasan Basrî’ye (ö. 110/728) sorunca şu cevabı almıştır: “*Ben de Huzeyfe b. Yemân’a sordum. O da*

<sup>279</sup> Yahyâ es-Semerkindî, **Bahrü’l-Ulûm**, c. IV, s. 158.

<sup>280</sup> el-Enbiyâ, 21/80.

<sup>281</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 464.

<sup>282</sup> Bursevî, **Kitâbü’n-Netîce**, s. 89.

<sup>283</sup> Safî, **Reşehât-ı ‘Aynü’l-Hayât**, (Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008), vr. 27.

<sup>284</sup> Malatî, **Risâle-i Hızıriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 31/a.

<sup>285</sup> Uysal, “**Hızır ve Ricâlü’l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa’nın ‘el-Kavlü’-d-dâl Alâ Hayâtî’l-Hadır ve Vücûdi’l-Ebdâl’ Adlı Eseri**”, s. 454.

<sup>286</sup> Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’-d-Dîn**, c. III, s. 55.

*Efendimiz'e (sav) sormuş, Efendimiz (sav) de Cebrâil'e sormuş ve Cebrâil de Allah'a sormuş ve şu cevabı almış: 'O kulumun kalbine yerleştirdiğim sırlarımdan bir sırdır ki yarattıklarımıdan hiçbiri ona vâkıf olamaz.'*"<sup>287</sup>

Ubeydullah Ahrâr ilimleri verâset ve ledünnî olarak ikiye ayırdıktan sonra verâset ilminin çalışmakla elde edildiğini, ledünnî ilmin ise ilâhî mevhibe olarak emeksiz elde edildiğini söyler.<sup>288</sup> Bursevî "Bu ilmin 'indiyyet' ve 'ledünniyyet' kelimeleriyle tabir olunmasından anlaşılabilir ki Hızır'a verilen rahmetin ve öğretilen ilmin sebebi belli değildir. Belki ilâhî bir ihsandır."<sup>289</sup> diyerek ilm-i ledünnün belli bir sebebe bağlı olmadan gelen ilâhî bir itâ olduğunu söylemektedir.

İbn Acîbe ledün ilminin kulun öğrenme çabası olmadan doğrudan kalbe akıtılan ve atılan bir ilim olduğunu söyler. Fakat bu da kalbin rezil işlerden ve noksanlıklardan temizlenmesinden ve onu Hak'tan alıkoyan engel ve meşguliyetlerden boşaltılmasından sonra olur.<sup>290</sup> Hindistan ulemâsından Abdülbârî en-Nedvî ilm-i ledünnün kesbî değil vehbî olması hakîkatine şu sözleriyle vurgu yapar: "Senelerce kitap karıştırmaktan hâsıl olmayan ledünnî ma'rifetin, bir tek gün sohbetle bulunmakla elde edileceğini bu yolda en küçük bir tecrübesi olanlar çok iyi bilirler. Ve bunda hiçbir mübâlağa da yoktur!"<sup>291</sup> Konuk da ledünnî ilmin Allah'a mânen yakın olanlara, aklî deliller yoluyla değil ilâhî bir tâlim ve tefhim yoluyla öğretildiğini<sup>292</sup> söyleyerek vehbî yönüne dikkat çeker.

Sûfîler arasındaki kabule göre ilm-i ledün vehbî ilimler sınıfındadır. Râzî, bu kabulü red etmeden fakat farklı bir bakış açısıyla ledün ilmini kesbî ilimler sınıfına dâhil ederek şöyle der: "İnsan çeşitli mücâhede ve riyâzet sâyesinde nefsindeki hayal ve his kuvvetini zayıflatır. Böylece aklî kuvveti artar(ki akıl da ruhla alakalıdır) ve akıl cevherinde ilâhî nûrlar parıldamaya başlar. Bu nefiste kudsî cilâyı ve ilâhî nûrları almaya bir kâbiliyyet oluşur. Ona gayb âleminde gelen nûrlar tam ve mükemmel bir

---

<sup>287</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: 1413-1993, s. 101.

<sup>288</sup> Safî, **Reşhât-ı 'Aynü'l-Hayât**, (Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008), vr. 281.

<sup>289</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 987.

<sup>290</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 414.

<sup>291</sup> Abdülbârî en-Nedvî, **Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât**, çev. Mustafa Ateş, İrfan Yayınevi, İstanbul 1996, s. 163.

<sup>292</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. I, s. 93.

şekilde akar da akar. Herhangi bir tefekkür ve teemmül gayreti olmaksızın bilgiler meydana gelir ve ilimler mükemmelleşir. İşte buna ilm-i ledünnî denir.”<sup>293</sup>

İlm-i ledün Allah (cc) vergisi vehbî bir ilimdir. Fakat elde edilebilmesi için, Râzî'nin yukarıda belirttiği gibi nefsi tezkiye husûsunda sa'y u gayret gerekmektedir. Ama bu gayret dînî veya fennî diğer ilimlerde olduğu gibi ilmin peşinden koşma ve ilmi derleyip toplama gayreti değil, Alîm'in peşinden koşma ve mücâhede ve riyâzet yoluyla nefsi tezkiye etme gayretidir.

Netîcede; ledün ilmi Allah'tan (cc) vâsıtasız gelmesi cihetinden vehbî olmakla beraber nefisle mücâdele gayreti yönünden kesbî sayılır. Çünkü belli bir nefis mücâdelesinden sonra elde edilmektedir. O hâlde “*Ledün ilminin bidâyeti kesbî, nihâyeti vehbîdir.*” demek yanlış olmasa gerektir.

Râzî, ledün ilmini kesbî ilimler sınıfına dâhil etse de Allah'ın (cc) Zâtı ile alakalı olan ledün ilmini Allah'ın (cc) sıfatları ile alakalı olan diğer kesbî ilimlerden ayıran mühim bir fark vardır ki o da şudur:

Diğer kesbî ilimlerle iştigal eden kişi zekâ kâbiliyeti ve gayreti oranında uğraştığı ilimler hakkında bir bilgi elde edebilir. Meselâ, matematik veya fizik ilmine o ilmin kendisine sahip olmak için çalışılır. Hadis veya fıkıh gibi dini ilimler de böyledir. O ilimlere ulaşmak için çalışılır. Çalışan kişi netîcede çalışması ve kâbiliyeti ölçüsünde peşinden koştuğu ilme sahip olur. Muhaddis veya fakîh sıfatına layık görülür. Fakat kişi nefis tezkiyesinde ve mücâhededede gayret gösterse ve üstün bir başarı elde etse bile ledün ilmine sahip olamayabilir. Çünkü Allah (cc) bu ilmi dilediğine verir. İşte bu husûs ledünnî ilmi diğer kesbî ilimlerden ayıran bir özelliktir.

Dolayısıyla ilm-i ledünde, ilm-i ledün için çalışma mantığı yoktur. Yani bir kişi ledün ilmine sahip olayım diye yola çıkmaz. O niyetle yola çıkarsa yolda kalır. Kişi Allah (cc) rızâsı için kulluğu yaşama niyetiyle yola çıkmalı ve bütün gayretini Allah (cc) rızâsı yolunda sarf etmelidir. Nefsi tezkiye ve rûhu tasfiye noktasında gayret göstermelidir. Fakat bu gayretinin sonucu olarak ilm-i ledünne sahip olmayı talep etmemeli Allah'ın (cc) rızâsını talep etmelidir. Kul bu gayretiyle eğer Allah'ın (cc) rızâsına ulaşabilirse Allah (cc) dilerse ona ilm-i ledünden hisse verir, dilerse vermez. İlm-i ledünnün vehbî olması kesbî olarak bu noktaya gelindikten sonra başlar. İşte ilm-i ledünnün vehbî olması bu cihettendir.

<sup>293</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 222.

Sivâsî ilm-i ledünnün nefis tezkiyesi ve ruh tasfiyesinden sonra vâsıtasız bir şekilde husûle gelmesine işâret eder.<sup>294</sup> Niyâzi-i Mısrî de Sivâsî gibi, ilm-i ledünnün vehbiyatından önceki kesbîliği için nefis tezkiyesini elzem görür.<sup>295</sup> Halman ilm-i ledünnü “kurumsal ve metinsel olmayan, ilhâmât-ı rabbânîden gelen bir ilim” olarak târif ederek vehbîliğine işâret eder. İlm-i ledün doktrin veya dogma değil varoluşsal bir bilme ve farkındalıktır.<sup>296</sup>

d. İlm-i ledün Allah’ın (cc) bildirdiği kadarıyla gaybî bazı hakikatlerin müşâhedesine imkân veren bir ilimdir. Ledün ilminden kast edilen de İbn Abbas’a (ö. 68/687-88) göre Allah’ın (cc) izniyle gaybların ilmi<sup>297</sup> ve bâtın ilmidir.<sup>298</sup> Zemahşerî ve Beyzâvî de bu ilmin gâibden haber verme ilmi olduğunu söylemektedir.<sup>299</sup> O mâhiyeti bilinmeyen, miktarı târif edilemeyen özel bir ilimdir ki buna bilinmeyenlerin ilmi denir.<sup>300</sup> Kurtubî’ye göre bu gayb ilmidir.<sup>301</sup> *Bahrü’l-Ulûm* müellifine göre ise bu gaybdan haber verme ilmidir.<sup>302</sup>

“Müfessirlere göre bu ilim bilinmezlikler ilmi ve gizli ilimlerin esrârıdır.” diyen Yazır, Allah (cc) tarafından vahiy ve tâlim olunması yönünden tüm enbiyânın ilminin ledünnî olduğunu söylese de Hızır’a (as) verilen ilmin Hz. Mûsâ’nın ilminden farklı olduğunu kabul eder ve ilm-i ledün ile alakalı şunları söyler:

“Hâsılı ilm-i ledün fikrî bir çaba ile tahsil edilemeyen ancak Hak tarafından vehbî olarak lütfedilen bir ilimdir. Eserden müessire, vicdandan vücûda doğru giden bir ilim değil müessirden esere, vücuttan vicdâna gelen evvelî bir ilimdir. Nefsin vakiya geçişi değil, vâkûn nefiste teayyünüdür. Doğrudan doğruya bir keşiftir... Bu kıssada ilim için sefer etmeye bir teşvik ve ilm-i ledünnün çalışmakla ve istemekle elde edilemeyeceğine bir işâret vardır.”<sup>303</sup>

<sup>294</sup> Sivâsî, *Nakdû’l-Hâtır*, s. 182.

<sup>295</sup> Malatî, *Risâle-i Hızriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 33/b.

<sup>296</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, s. 58.

<sup>297</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 66.

<sup>298</sup> İsmail Hakki Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, çev. Zekeriyâ Tüfekçioğlu-Cafer Durmuş, İstanbul 2012, Erkam Yayınları. c. XI, s. 463.

<sup>299</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 94; Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, c. III, s. 321.

<sup>300</sup> Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selim ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. III, s. 259.

<sup>301</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 66.

<sup>302</sup> Yahyâ es-Semerkindî, *Bahrü’l-Ulûm*, c. IV, s. 158.

<sup>303</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. V, s. 3262.

Konuk ilm-i ledünnü “vahiy, ilham ve firâset” olmak üzere üçe ayırır.<sup>304</sup> Bu târifteki üçlü de aslında gaybî bilgilere ulaşmanın yollarını ifâde etmektedir. İbn Acîbe’ye göre ledünnî ilimlerden bir kısmı sâhibine gayb âlemi tarafında gelir. Bunlar kaderin gerçekleşme zamanı ve kâinatta gelecekte olacak olaylarla alakalıdır.<sup>305</sup> İşte Hızır’ın (as) ilmi de bu kâbildendir. Hızır’ın (as) işleri cihetinden bakıldığında İbn Acîbe’nin bu tespitinin yerinde olduğu görülecektir.

İlm-i ledün ile gayb ilişkisini Hızır’ın (as) balığın canlandığı kayayı doğru bir şekilde tespit etmesi de ispat etmektedir. Balık Hz. Mûsâ’nın yanındaydı, Hızır’ın (as) yanında değildi. Fakat Hz. Mûsâ, yanındaki balığın canlandığı yeri tam olarak tespit edemediği için daha da ileri gitti. Sonradan Yûşâ’nın (as) hatırlamasıyla geri döndüler ve tam da balığın canlanıp suya atladığı kayanın yanında Hızır’ı (as), kendilerini bekler buldular.

Yûşâ’nın (as) taşıdığı zembildeki balığın canlandığı yer Hızır (as) için tam bir gaybdır. Ama Hızır (as), balığı taşıyanlardan önce, balığın canlandığı yere gelerek, Allah’ın (cc) bildirmesiyle gayba muttali olduğunu şüpheye mahâl vermeyecek bir şekilde ispatlamıştır. Bu da ilm-i ledünnün nimetlerinden biridir.

e. İlm-i ledün sadece Hızır’a (as) has bir ilim değildir. Allah’ın (cc) Hızır’dan (as) başka kullarından da ilm-i ledün sâhibi olanlar vardır. Sûfilere göre ilm-i ledün sadece Hızır’a (as) has bir ilim değildir. Kuşeyrî’ye göre Allah’ın (cc) velîlerine has kıldığı ilimlerin inceliklerinin sınırı yoktur. Çünkü Allah, bu ilimlerden en büyük hisseye sahip olan Hz. Peygamber’e (sav) “*Ey Rabbim, ilmimi artır, de!*”<sup>306</sup> diye ferman buyurmuştur ki burada kast edilen ledünnî ilimlerdir.<sup>307</sup>

Cüneyd, ilm-i ledünnün üstadlarından birinin de Hz. Ali olduğunu söyler ve “*Eğer o harblerle meşgul olmasaydı bizim tasavvuf ilmimize dâir pek çok incelikleri bize öğretirdi. Çünkü o ilm-i ledün sâhibiydi.*” der.<sup>308</sup> Konuk, *Fusûs Şerhi* mukaddimesinde İbn Arabî’nin ilminin ledünnî ilimler cümlesinden olduğunu ifâde eder.<sup>309</sup>

<sup>304</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. I, s. 93.

<sup>305</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 414.

<sup>306</sup> Tâhâ, 20/114.

<sup>307</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 509.

<sup>308</sup> Serrâc, **el-Lüma'**, s. 137.

<sup>309</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. I, s. 93.

f. İlm-i ledün sâhibinden daha çok Allah'ın (cc) diğer kullarına faydası olan bir ilimdir. Bu yorum Kuşeyrî'ye aittir. Kuşeyrî *Letâifu'l-İşârât*'ında ledün ilmiyle alakalı önemli tespitler yapmaktadır: Ona göre bu ilim arama külfeti gerektirmeyen ve ilham yoluyla gerçekleşen bir ilimdir. Havasa ait olan bu ilim Allah'ın (cc) kulları için faydalı olan konularda velîlerini bilgi sâhibi kıldığı bir ilimdir. Aklî delilden uzak olan bu ilmin faydası sâhibine değil Allah'ın (cc) diğer kullarınadır.<sup>310</sup>

Kuşeyrî'nin yorumu da ilginç ve isâbetlidir: Hakîkaten düşünülecek olursa Hızır'ın (as) işlerinin aslında Hızır'a (as) hiçbir faydasının olmadığı görülecektir. Yaptığı işlerin fakir gemi sahiplerine, çocuk ve ebeveynine, yetimlere, Hz. Mûsâ'ya ve kıssayı okuyanlara faydası olduğu hâlde kendisine dünyevî menfaat anlamında bir faydası olmamıştır. Hatta ledünnî ilme dayanarak yaptığı o işler bugün bile Hızır'ın (as) kınanmasına sebep olmaktadır.

g. İlm-i ledün aklî delilden uzak olan ve aklî bir delil üzerinden îzâhı müşkil olan bir ilimdir. Kuşeyrî'ye göre ledün ilmi aklî delillerden uzaktır. İlm-i ledün sâhibinin inkâr etmesi mümkün olmayan ve gördüğü şeyin kesin doğruluğuna delil olan ilimdir. Meselâ bu ilmin sâhibine aklî delili sorulduğu zaman on(un doğruluğuna) dâir delil bulamaz (veya gösteremez). Bu îtibârla en güçlü bilgi delilden uzaktır.<sup>311</sup>

h. İlm-i ledün aklî delillerden uzak olduğu için suale kapalı olan bir ilimdir. İlm-i ledünnün mühim bir özelliği de diğer ilimler gibi soru yoluyla öğrenilen bir ilim olmamasıdır. Bu yüzden Hızır (as) işleri ile alakalı Hz. Mûsâ'nın soru sormasını yasaklamıştır.

Aynülkudat Hemedânî'ye (ö. 525/1131) göre Allah (cc) nezdinden öğretilen (ledünnî) ilmin, uygun ibârelerle ifâdesi asla düşünülemez. Bu nedenledir ki Hz. Mûsâ tâlim yoluyla Hızır'dan (as) o ilmi tahsil etmeyi istediğinde Hızır (as) şöyle diyerek Hz. Mûsâ'ya karşı çıkmıştır: *“Eğer bana tâbî olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma!”* Yani *“Bâtınında mârifet gözü açılıncaya kadar bana bir şey sorma! Ancak o zaman önceden gördüğün şeylerin hakikatini kesin olarak*

<sup>310</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 406.

<sup>311</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 406.

bilirsin. Bu göz açılmadan önce tevil yolu hariç senin bu hakikatleri idrâk etmenin bir yolu yoktur.”<sup>312</sup>

Hemedânî burada Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığına da telmih yapar ve “Şâyet Hz. Mûsâ mârifet gözünün açılacağı vakte kadar sabretmiş olsaydı, onun bilgisi ortaya çıkacaktı.”<sup>313</sup> diyerek Hızır'ın (as) pratiklerinden sonra suale gerek kalmadan hakîkatin Hz. Mûsâ'ya fehm olunma ihtimaline işâret eder.

Bursevî ledünnî hakikatlerin lisâna gelmeyeceğini söyler: “Yaratan Rabbinin ismiyle oku!” buyrulur. Yani okunan isimdir müsemmâ değildir ve isim müsemmânın levâzımındandır. Bu yüzden hakikat denilen şey insanın kalbine zevk veren bir mânâdır ve hakîkatin özü ve kendisi lisâna gelmez. Onun için hakikat rumuz ile öğretilir. Hızır ile Mûsâ arasında cârî olan ahvâl de bunun gibidir.”<sup>314</sup>

Yani lisâna gelen isimlerdir, müsemmâlar yani isimlerin kast ettiği mânâlar ve nesnelere değildir. İlm-i ledün de isimle değil de mânâ ve hakîkatle alakalı olduğu için sualden ve cevaptan uzaktır. Çünkü ilm-i ledün hakkında suali soran verilen cevabı anlayamayabilir. Bu sebeple Hızır (as) sualin terkinini istemiştir.

Yazır'a göre Hızır (as) münâkaşa ve îtirâz şöyle dursun öğrenme maksatlı da olsa Hz. Mûsâ'yı sualden men etmiştir. Bundan yola çıkan Yazır bu ilimle alakalı şöyle bir değerlendirme yapar: “Demek ki başka ilimlerde meseleyi açıklamak için ilmin yarısını teşkil eden sual bu ilimde yasaktır. Bunda tâlibin nefsi, faaliyetten ziyâde kâbiliyete hazırlanacaktır.”<sup>315</sup>

1. İlm-i ledün teorik ve bilgiye dayalı bir ilim değil pratik ve amele dayalı bir ilimdir. Yazır tefsirinde ilm-i ledün tâlimi ile alakalı önemli bir noktaya dikkat çekerek “Binâenaleyh ikisi bir gittiler. Demek ki bu ilimden bir şey öğrenilirse bir yere oturup söyleşmek veya düşünmek yoluyla değil fiiliyatla öğrenilecektir.”<sup>316</sup> demektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Hızır (as) ile yolculuktan sonra Hz. Mûsâ'nın böyle bir ilmin varlığını öğrendiği kesindir. Fakat bu ilmi öğrenip öğrenemediği kesin değildir.

<sup>312</sup> Aynü'l-Kudat el-Hemedânî, **Zübdetü'l-Hakâik**, çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğerleri, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, s. 162.

<sup>313</sup> Hemedânî, **Zübdetü'l-Hakâik**, s. 164.

<sup>314</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 427.

<sup>315</sup> Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, c. V, s. 3264.

<sup>316</sup> Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, c. V, s. 3264.

Sûfilerin söylediği gibi eğer bu ilim başkasından öğrenilemeyecekse o hâlde Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) ne öğrenmiştir?

Mehmet Ali Aynî (1869-1945), bu sorunun cevabı kâbilinde *Rûhu'l-Mesnevî*'den şöyle bir iktibas yapar: “Bir nesne ki hakîkatin kendisidir öğretilmekten uzaktır. Fakat bu hakikatin levâzımından olan bazı işleri tahsil etmek mümkündür. Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya öğrettiği ilim bu kâbildendir. Yani levâzım-ı hakîkattendir. Yoksa ledün ilminin kendisi ne kitaba sığar ne kulağa girer ne de lisâna gelir.”<sup>317</sup>

i. İlm-i ledün merhamet sırrıyla alakalı olan bir ilimdir. İlm-i ledün rahmetle doğrudan alakalı bir ilimdir. Çünkü Hızır (as) hem ilm-i ledün sâhibi hem de rahmet sâhibidir. Bu iki sıfatın aynı yerde cem' olması aralarında bir irtibatın olduğunu göstermektedir. Yani bir kimsede ilm-i ledün varsa onda merhamet de var demektir. Merhametsiz birinde ilm-i ledün olma ihtimali yoktur. Zâten merhameti ilm-i ledünnün sebepleri cümlesinden kabul etmek mümkündür.

j. İlm-i ledün sâhibini rüşde erdiren bir ilimdir. Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) rüşd erdirecek bir bilgi talep ettiğine göre ilm-i ledün ile rüşd arasında da bir irtibat olduğu söylenebilir. İlm-i ledün sâhibi olanlar aynı zamanda rüşd sâhibi oldukları için, yanlış ile doğruyu tefrik etmenin yanında doğrunun içindeki en doğruyu tespit edebilen kullardır.

Yanlış ile doğruyu tefrik etmek kolay olsa da doğrunun içinde en doğruyu tespit etmek nispeten zordur. Hz. Mûsâ da muhtemelen ilm-i ledün sâhibi olan Hızır'dan (as) rüşde erdirecek ilim talep etmekle, doğrunun içinde en doğruyu tespit etme kâbiliyetine hâiz bir ilim talep etmiştir. Çünkü peygamber olan birinin yanlış ile doğruyu ayırt edebilecek bir kâbiliyete sahip olmadığını düşünmek abes olur.

#### 1. 2. 4. Eşyâ Üzerinde Tasarruf Sâhibi Olması

Tasarruf kelimesinin kökü olan صرف “bir nesneyi çevirmek ve döndürmek mânâsındadır ki bir nesneyi bir hâlden başka bir hâle çevirmekten ibârettir.”<sup>318</sup> Tasarruf ise “bir işte dönüştürmek, tereddüd etmek gibi ki ileri geri hareket etmek”<sup>319</sup> demektir. Tasavvufta *Allah'ın eşyâyı ve bütün varlıkları velîlerinin emri altına vermiş olması*

<sup>317</sup> Aynî, *Tasavvuf Târîhi*, s. 146.

<sup>318</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. IV, s. 3758.

<sup>319</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. IV, s. 3761.

sebebiyle velîlerin olaylar ve eşyâ üzerinde hüküm yürütmeleri ve onları idâre etmeleri<sup>320</sup> anlamında kullanılır.

Hızır'ın (as) Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan işleri incelendiği zaman onun eşyâ üzerinde tasarruf yetkisine hâiz olduğu görülecektir. Sivâsî, Hızır'ın (as) işleriyle alakalı olarak “Şeriatin zâhirine göre tasarrufuna ruhsat olmayan şeyleri o esrâr-ı hafî ile icrâ etmekte.”<sup>321</sup> demektedir. Yani geminin delinmesi ve gulâmın öldürülmesi zâhiren câiz değildir. Ama bunların câiz olmaması Hz. Mûsâ cihetindedir. İşin esrârına vâkıf olan Hızır'ın (as) bu işleri yapması câizdir.

Hızır'ın (as) işlediği fiillerin sîgaları incelendiğinde onun eşyâ üzerinde üç farklı şekilde tasarruf sâhibi olduğu sonucuna varmak mümkündür:

Gemiye delmesinin sebebini îzah ederken “Onu kusurlu kılmak istedim!”<sup>322</sup> diyerek bu işi yapmayı kendisinin istediğini ve Allah'ın (cc) da izin verdiğini ifâde etmiştir. Allah (cc) bazen bir kulunu tasarrufta serbest bırakır ve onun isteğinin zuhûruna izin verir.<sup>323</sup> Zâten onun isteği Allah'ın (cc) arzu ettiğinin dışında değildir. Buna şu hadis delil gösterilebilir: “Size cennetlikleri bildireyim mi? Onlar hem zayıf oldukları hem de halk tarafından zayıf görüldükleri için kimsenin ehemmiyet vermediği, fakat ‘Şöyle olacak...’ diye yemin etseler, isteklerini Allâh'ın gerçekleştireceği kimselerdir.”<sup>324</sup>

Çocuğun ölümünün sebebini îzah ederken “böylece istedik ki”<sup>325</sup> diyerek Allah (cc) ile kendisinin murâdının denk düştüğünü beyân etmiştir. Allah'ın (cc) irâdesi çocuğun ölümünden yana olunca, Hızır (as) da aynı şeyi murâd etti ve Allah (cc) ona çocuğun hayatı üzerinde tasarrufta bulunma izni verdi. Böylece ölüm gerçekleşti. Bazen kulun irâdesi ile Allah'ın (cc) irâdesi uygun düşer ve Allah'ın (cc) izniyle tasarruf sâhibi bir kul üzerinden murâd edilen iş zuhûr ettirilir.<sup>326</sup>

<sup>320</sup> **Kubbealtı Lügatı**, “Tasarruf” (Erişim 8 Mart 2021).

<sup>321</sup> Sivâsî, **Nakdü'l-Hâtır**, s. 330.

<sup>322</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>323</sup> Topbaş, **Nebiler Silsilesi-2**, s. 345.

<sup>324</sup> Buhârî, “Edeb”, 61.

<sup>325</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>326</sup> Topbaş, **Nebiler Silsilesi-2**, s. 345.

Duvarın ücretsiz tâmir edilmesinin sebebini îzah ederken de “*Rabbin istedi ki*”<sup>327</sup> buyurarak Allah’ın (cc) emri ve izniyle bu işi yaptığını ifâde etmiştir. Bazen de tasarruf Allah’ın (cc) doğrudan irâdesi ve emriyle vazîfeli kulun elinden zuhûr eder.

Hızır (as) gemiyi delme işini kendine; çocuğu öldürme işini Allah’a (cc) ve kendine; duvarı doğrultma işini de Allah’a (cc) nisbet etmiş ve bu nisbetlerde edebi gözetmiştir. Çünkü Kadı Beydâvî’nin ve Yahyâ Semekândî’nin de ifâde ettiği gibi birinci iş çirkin ve kabîhdır; ikinci iş hayır ve şer karışıktır; üçüncü iş ise hâlis hayırdır.<sup>328</sup>

Şahinler Hızır’la (as) alakalı âyette geçen “*kullarımızdan bir kul*” ifâdesindeki cem’den yola çıkarak Hızır (as) gibi kulların sayısının çok olduğunu söylemektedir<sup>329</sup> ki sûfiler de aynı kanaattedir: Eşyâya tasarruf yetkisi veya kâbiliyeti sadece Hızır’a (as) has bir vasıf değildir. Allah’ın (cc) izniyle başkaları da tasarrufta bulunabilir. Meselâ, Hz. Süleyman’ın yönetim kadrosundan olan ve Sebe Melikesi’nin tahtını “*göz açıp kapama*” müddetinde Yemen’den Kudüs’e getiren “*Kitap’tan ilim sâhibi*” olan zât bunlardan biridir. Onun Belkıs’ın tahtı üzerindeki tasarrufunu inkâr etmek mümkün değildir. Hatta o olay üzerinden yola çıkılarak cinlerin de kâbiliyetlerine göre eşyâ üzerinde bazı tasarruflarda bulunabileceği söylenebilir. Çünkü İfrit de Belkıs’ın tahtı üzerinde tasarrufta bulunabileceğini ifâde etmiştir. Fakat tahtı getirme süresi yani eşyâ üzerindeki tasarrufun sürati bakımında Kitap’tan İlmi Olan Zât, İfrit’i geçmiştir. Bu da eşyâya tasarruf konusunda insanların cinlerden daha yetkin olduğunu gösterir.

İbn Acîbe’nin nakline göre Abdurrahman Fâsî eşyâ üzerinde tasarruf sâhibi olan kullar hakkında şöyle demektedir: “*Allah’ın her işini üstlendiği kimseler kendilerine sıfat ve kudretinden özel olarak bahşettiği ve böylece kâinatta tasarrufta bulunan kimselerdir. Onlar hakîkatte Cenâb-ı Hakk’ın kendilerinde tasarrufta bulunduğu kimselerdir. Yüce Mevlâ’nın kendilerine hakîkatin sırlarını öğrettiği, (O’nun izniyle) alıp veren ve eşyâya hükmeden kimselerdir.*”<sup>330</sup>

<sup>327</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>328</sup> Yahyâ es-Semerkandî, **Bahrü’l-Ulûm**, s. 165; Beyzâvî, **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, c. III, s. 329.

<sup>329</sup> Şahinler, Hz. **Mûsâ ile Yürümek**, s. 65.

<sup>330</sup> İbn Acîbe, **Bahrü’l-Medîd**, c. V, s. 420.

Fâsî, bu açıklamasından sonra “*Habibim, attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı!*”<sup>331</sup> âyetini sözlerine delil göstererek eşyâ üzerinde tasarruf sâhibi kulların bu âyetin sırrına erdiği söyler.<sup>332</sup> İbn Arabî de ârifin tasarrufunun emr-i ilâhî ve cebir ile olduğunu ârifin kendi ihtiyârıyla olmadığını söylemektedir.<sup>333</sup>

Dolayısıyla eşyâ üzerinde hakîkî tasarruf Allah’a (cc) aittir ve Allah eşyânın gerçek mutasarrıfıdır. Çünkü “*Arş’a kurulup işleri yerli yerince düzene koyan Allah’tır.*”<sup>334</sup> Ama bununla beraber Allah Nâziât sûresinde <sup>335</sup> *فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرٌ* yani “*İşî düzenleyenlere*” buyurarak kâinatta tasarrufta bulunan kullarından haber vermektedir.

Yazır’a göre âyette geçen “*müdebbirât*”tan kasıt *melekler* olabileceği gibi “*ölüp diğer âleme geçtiği hâlde bu âlemde nice âsâr u ahvâli müşâhede edilen ruhlar*” veya “*ölmeden evvel zâhir ve bâtınını ibâdet ve mücâhede ile tathir eyleyerek mânen terakkî eden, şehvâtından sıyrılan ve âlem-i kudse müştak olan ve netîcede nüfus-ı nâkısanın mürebbi ve mükemmili olan nüfus-ı insâniye*”<sup>336</sup> de olabilir. Bu durumda kul öldükten sonra da ölmeden de eşyâ üzerinde rûhen tasarrufta bulunabilir.

Kulların eşyâ üzerindeki tasarrufu mecâzîdir ve Allah (cc) adınadır. Görünürde tasarrufu gerçekleştiren kul olsa da görünmeyen planda tasarruf Allah’ın (cc) emri ve izniyle gerçekleşmiştir. Bu duruma insanın koluyla bir eşyâyı tutup kaldırması misal olarak gösterilebilir. Eğer zâhire bakılırsa eşyâyı tutup kaldıran koldur. Gözün gördüğü olay budur. Ama hakîkatte eşyâyı tutup kaldıran, kolda mevcut olan ve görünmeyen ‘*kuvvet*’ veya ‘*güç*’ ismini verdiğimiz unsurdur. Eğer kolda o kuvvet olmasa, kolun eşyâyı tutup kaldırması mümkün değildir. Çünkü her kolu olan eşyâyı kaldırma kuvvetine hâiz değildir. Meselâ felçli birinin de kolu vardır ama kolda kuvvet mevcut olmadığı için eşyâyı tutup kaldıramaz ve eşyâ üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunamaz.

Netîcede; eşyâ üzerinde tasarruf düşüncesinden sûfiler arasında *ricâl* kavramı ortaya çıkmış ve tasavvufta, eşyâ üzerinde tasarruf sâhibi olan bu zümreye *ricâlullâh* ismi verilmiştir. Erkek, adam, mert gibi anlamlara gelen *ricâl* kelimesi *ricâlullah*

<sup>331</sup> el-Enfâl, 8/17.

<sup>332</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-Medîd*, c. V, s. 420.

<sup>333</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 828.

<sup>334</sup> Yûnus, 10/3.

<sup>335</sup> en-Nâziât, 79/5.

<sup>336</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 8, s. 5555.

şeklinde kullanıldığında *ehlullah, evliyâullah, Allah adamları, Allah erleri, gayb erenleri*<sup>337</sup> gibi mânâlara gelmektedir. Burada erkek anlamına gelen ricâl kelimesinin tasavvufî bir terim olarak cinsiyet bağlamında kullanılmadığına dikkat çekmek gerekir. Ricâlullâha erkek de kadın da dâhildir.

Sûfiler ricâlullâhın sayıları, vasıfları ve görevleri hakkında pek çok şey söylemişlerdir. Meselâ, İbn Arabî *Fusûs*'ta “*Bilinsin ki velîlerin sınıfları vardır. Bunların bir kısmı işleri halletmeye memur olan dergâh-ı hakk'ın baş askerleridir. Bunlar ahyâr ismiyle anılan üç yüz kişidir. Bunların yedisine abdal derler ki halk arasında 'yediler' nâmıyla bilinir...*”<sup>338</sup> diyerek ricâlullâhın varlığını kesin bir dille ortaya koyar. Özellikle Câmî, *Nefahât*'ın önsözünde ricâlullâh hakkında tafsilatlı mâlumat vermiştir.<sup>339</sup>

Hücvîrî Allah'ın (cc) dergâhında bulunan ve ‘*ehl-i hâl ve akd*’ yani komutan velîlerle alakalı şunları söyler: “*Bunların sayısı üç yüzdür. Bunlara 'ahyâr' (hayırlılar) denir. Kırkına 'abdâl' (büdelâ), yedisine 'ebrâr' (iyiler), dördüne 'evtâd' (direkler), üçüne 'nükebâ' (murâkıplar) ve birine de 'kutup ve gavs' adı verilir.*”<sup>340</sup>

Molla Câmî de *Nefahât*'ın mukaddimesinde velâyet ve velîler ile alakalı bilgi verirken Hücvîrî'nin anlattığı şekilde aktarır ve onları “Hakk'ın dergâhında işin çözümünü yapanlar” olarak nitelendirir. Hatta İbn Arabî *Fütuhât-ı Mekkiyye*'de onlarla Mekke haremindedir buluştuğunu, onlarla selamlaşmış konuştuğunu; Allah (cc) ile onlardan daha fazla meşgul olanını ve onlardan daha güzelini görmediğini söylemiştir.<sup>341</sup>

Yâ'küb-i Çerhî (ö. 851/1447) Allah'ın (cc) velî kullarından bahsettiği *Risâle-i Ebdâliye*'sinde Hücvîrî'nin yukarıda yaptığı sıralamayı aynen zikrettikten sonra “*Bu topluluğun her biri diğerini tanır ve işlerini yerine getirmede her biri diğerinin iznine muhtaçtır... Onların varlığını ben kesin olarak bilmekteyim. Tayy-ı mekân ve zaman, su üzerinden yürümek, insanların gözünden kaybolmak gibi pek çok kerâmetleri zuhûr etmiştir. Onların kalpleri saflaşmıştır.*”<sup>342</sup> der.

<sup>337</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2016, s. 296.

<sup>338</sup> Konuk, *Fusûs'u'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 801.

<sup>339</sup> Bkz. Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, thk. Dr. Mahmud Abdi, İtişârât-ı İttilâât, Tahran 1373.

<sup>340</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 276.

<sup>341</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, s. 15-16.

<sup>342</sup> Çerhî, *Neynâme*, s. 131.

Çerhî, *Ebdâliye Risâlesi*'nde yeryüzünde tasarruf yetkisine hâiz olan ebdal ve Hızır (as) hakkında bilgiler de vermektedir. Onun nakline göre ebdalın (veya abdalın) yaşayışı halkın yaşantısından farklı değildir. Bizim gibi yerler, içerler ve başka ihtiyaçlarını giderirler. Evlenirler, hastalanırlar.<sup>343</sup> Emir Abdülkâdir (1808-1883) de Arş'tan bahsederken “*Arş'ı su üstünde...*”<sup>344</sup> âyetini zikrederek ayakları donuk su üzerinden olan Arş'ı meleklerin ve Âdemîlerin taşıdığını söylemektedir.<sup>345</sup>

Dolayısıyla Allah'ın (cc) izni dâhilinde insanın eşyâ üzerinde tasarruf kâbiliyeti bulunmaktadır. Bu kâbiliyet de halîfelik sıfatıyla alakalıdır. Âyetlerde insan için kullanılan *halîfe* sıfatını eşyâ üzerindeki tasarruf yetkisi ile alakalı Kur'ânî bir delil olarak kabul etmek mümkündür.

### ***Eşyâya Tasarruf Kâbiliyetinin Halîfelik Sıfatıyla Bağlantısı***

Allah (cc) insanı yaratacağı zaman meleklerle “*Ben yeryüzünde bir halîfe yaratacağım!*”<sup>346</sup> buyurmuştur. Yine Kur'ân-ı Kerîm'deki “*Sizi yeryüzünün halîfeleri yapan*”,<sup>347</sup> “*sizleri yeryüzünün halîfeleri kılan*”,<sup>348</sup> “*Yeryüzünde sizleri halîfeler kılan*”<sup>349</sup> âyetlerinde insanoğlunun halîfelik sıfatına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca bir âyette halîfelik sıfatı Hz. Dâvud'a tahsis edilerek “*insanlar arasında hak ile hüküm vermesi*”<sup>350</sup> emredilmiştir. Bu bakımdan insanın mühim bir sıfatı da “*yeryüzünün halîfesi*” olmasıdır.

خلف kökünden türetilen *halîfe* kelimesi “ard taraf, bir karndan sonra gelen karn” anlamına geldiği gibi “birinin makâmına olmak”<sup>351</sup> anlamına da gelmektedir. İbn Abbas'ın da dâhil olduğu ulemâya göre insanın yeryüzündeki halîfeliği cinlerden sonra yeryüzüne gönderilmesiyle alakalıdır. İbn Mesut ve bazı âlimlere göre ise halîfelik insanoğlunun yeryüzüne hükmetmesiyle alakalıdır ve “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde*

<sup>343</sup> Çerhî, *Neynâme*, s. 136.

<sup>344</sup> Hûd, 11/7.

<sup>345</sup> Ramazan Muslu, *Emir Abdulkadir el-Cezâirî, Hayâtı ve Tasavvufî Görüşleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 179.

<sup>346</sup> el-Bakara, 2/30.

<sup>347</sup> el-En'âm, 6/165.

<sup>348</sup> en-Neml, 27/62.

<sup>349</sup> Fâtır, 35/39.

<sup>350</sup> Sâd, 38/26.

<sup>351</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. IV, s. 3681-3682.

*halife yaptık. O halde insanlar arasında adâletle hükmet!*<sup>352</sup> âyeti bunun delilidir.<sup>353</sup> Çünkü âyette Hz. Dâvud'a verilen insanlar arasında hak ile hükmetme yetkisi, Hz. Dâvud nebî olduğu hâlde *nübüvvetle* değil *hilâfetle* irtibatlandırılmıştır. İnsanlar arasında hükmetmek de bir nevî tasarrufta bulunmak anlamına geldiği için insanın eşyâya tasarruf sıfatına hâiz olmasının halîfelik sıfatından kaynaklandığını söylenebilir.

Kur'an'da sadece insan için kullanılan *halife* sıfatı melek veya cinler için kullanılmamıştır. Çünkü onlar Allah'ın (cc) esmâ ve sıfatlarından insan kadar haberdar değildir. Bir melek celâl veya cemâl hangi esmâ ile alakalı yaratıldı ise sadece ondan haberdardır, diğer esmânın bilgisinden haberdar değildir. Frithjof Schuon'un (1907-1998) da dediği gibi her melek Tanrı'nın görünülerinden ya da isimlerinden sadece birinin sûretini yansıtır ve ötekini tanımaz.<sup>354</sup> Bu bakımdan melekler Allah'ın (cc) esmâsını küllî olarak değil nisbî olarak tanırlar. Yani hangi esmânın tecellisiyle yaratılmışlarsa sadece o esmâyı bilirler, diğer isimleri bilmezler. Meselâ Mâlik isimli cehennemde vazîfeli melek Rahmân ve Rahîm isimlerinin tecellisine vâkıf değildir. Eğer onlara vâkıf olsaydı cehennemdekilerin hâline dayanamaz ve cehennemde vazîfe yapamazdı. Âyette cehennemdeki melekler için 'غِلَاطٌ شِدَادٌ'<sup>355</sup> yani "*cehennemdekilere gâyet şiddetli bir şekilde sert ve acımasız*" ifadesi kullanılır. Dolayısıyla rahmet meleklerinin celâl esmâsının sırrına; azâb meleklerinin de cemâl esmâsının sırrına vâkıf olmadığı söylenebilir.

Allah'ı (cc) celâl ve cemâl tüm esmâsıyla tanıyabilme istidadına hâiz olan varlık halîfetullah olan insandır. İnsan yeryüzünde bazen Kahhar isminin tecellisi olabildiği gibi bazen de Rahmân isminin tecellisi olur. Kabız ismiyle beraber Bâsıt ismi de Muiz ismiyle beraber Muzil ismi de Hâdî ismiyle beraber Mudil ismi de aynı insanda tecellî edebilir. Dolayısıyla insanın esmâ-yı ilâhîye âşinâlığı meleklerin ve cinlerin de dâhil olduğu diğer mahlûkâttan daha fazla olduğu için halîfetullah sıfatına layık görülmüştür. Cinlere ve meleklerle göre daha fazla esmâ ve sıfat bilgisine sahip olmasının insana üç faydası vardır denebilir:

---

<sup>352</sup> Sâd, 38/26.

<sup>353</sup> Süleyman Uludağ, "Halife", **TDV İslam Ansiklopedisi**, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, c. 17, ss. 406-409.

<sup>354</sup> Frithjof Schuon, **İslam'ın Metafizik Boyutları**, çev. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 2010, s. 91.

<sup>355</sup> et-Tahrîm, 66/6.

Birincisi; Zât hakkındaki esmâ ve sıfat bilgisinin çokluğu insanın Zât'a (daha doğrusu Zâtî tecellilere) ulaşmasını kolaylaştırır. Çünkü Zât'a esmâ ve sıfatlar vâsıtasıyla ulaşılır. Ne kadar çok esmânın sırrına vâkıf olursak Zât'a ulaşmamız o derece kolaylaşır. Meselâ bir beldede birini ararken aradığımız o şahısla alakalı elimizde ne kadar çok doküman olursa onu bulmamız ve ona ulaşmamız o kadar kolaylaşır. Sadece ismini bilmekle şahsı bulamayız. Onun soyismini ve mesleğini veya varsa topal, kör, zengin, fakir gibi sıfatlarını da bilirsek daha kolay buluruz.

İkincisi; Zât hakkındaki esmâ ve sıfat bilgisinin çokluğu insanın Zât'ı, cin ve meleklerle göre daha iyi ve daha doğru bir şekilde tanınmasını sağlamaktadır. Yani insanın mârifetullahı olan vukûfuyetin derecesini artırmaktadır. Çünkü Allah'ın (cc) sadece cemâlî sıfatlarından veya tersine sadece celâli sıfatlarından haberdar olan bir melek Zât'ı hakkıyla tanımış sayılamaz. Zât'ı hakkıyla tanıyabilmek için O'nun hem celâl hem de cemâl esmâsından haberdar olmak gerekmektedir.

Zâten Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de cennet olarak isimlendirilen mekândan dünyaya hubût etmelerinin bir hikmeti de bu olsa gerektir. Yaratıldıkları mekânda Zât'ı celâl esmâ ve sıfatlarıyla tanıyabilme imkânına sahip olmadıkları düşünülebilir. Çünkü orası cemâl tecellilerine ma'kes olan bir mekândır. Bu yüzden Allah (cc) o mekânı târif ederken “*Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın!*”<sup>356</sup> buyurarak Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratıldıkları ve yaşamaya başladıkları yer ile cemâl esmâsı arasındaki irtibata işâret etmiştir.

Netîcede; orada Allah'ın (cc) esmâsından Kerîm, Rezzâk, Alîm gibi bir kısmını tanımaya imkân vardı. Ama Kahlâr, Gaffâr, Kâbız, Muzill, Tevvâb ve Afuvv gibi esmâyı tanımaları zor gözükmetedir. Nitekim Allah'ın (cc) Afuvv ve Tevvâb isminin mânâsını dünyada anlayabilmişlerdir. Çünkü “*Derken, Âdem (vahy yoluyla) Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tövbesini kabul etti.*”<sup>357</sup> âyetine göre Hz. Âdem'in tevbesi ve bu tevbenin kabulü hubût ettikleri mekân olan dünyada gerçekleşmiştir.

Hâsılı; yaratıldıkları mekânda nefislerini tüm yönleriyle yâni hem fücûr hem de takvâ yönünden<sup>358</sup> tanımaları müşküldür. Orada sâdece nefislerini takvâ yönünden

<sup>356</sup> Tâhâ, 20/118-119.

<sup>357</sup> el-Bakara, 2/36.

<sup>358</sup> eş-Şems, 91/7-9.

tanımalarına fırsat verilmiş ve nefsin fücûr yönünü tanımalarına vesîle olacak şeye ulaşmaları- ki yasak ağaç olarak isimlendirilmişti- Allah (cc) tarafından engellenmişti. Dolayısıyla esmâsının bir kısmını tanımamaları esmânın işâret ettiği Zât'ı da eksik tanımaları anlamına geliyordu. Bu yüzden Allah (cc), Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın ma'rifetinin artmasına sebep olacağı için İblis'e ruhsat ve onlara da fırsat verdi. Böylece ikisi yasak meyveden tattılar. Yâni nefislerinin şimdiye kadar hiç bilmedikleri fücûr yönünü Şeytan'ın iğvâsıyla keşfettiler. Netîcede; takvâ cihetinden tanıdıkları nefislerini fücûr cihetinden de tanımış oldular ve nefisleri hakkındaki ma'rifetleri arttı. Akabinde nedâmet ve gözyaşlarıyla Allah'a (cc) yöneldiler ve Allah (cc) hakkındaki ma'rifetlerinin de derecesi artmış oldu.<sup>359</sup> Netîcede; hubût ettirildikleri mekânda yani arzda Allah'ı (cc) sadece cemâl değil celâl esmâsıyla da tanıma imkânına ve lütfuna sahip oldular. Böylelikle Zât'ı diğer mahlûkâta göre çok yönlü tanıma imkânına kavuştular.

Üçüncüsü de insandaki esmâ ve sıfat bilgisinin çokluğu, insanın eşyâ üzerindeki tasarrufunun melek ve cinlere göre daha üst seviyede olmasını sağlar. Zîrâ Zât kâinâta tasarrufu esmâ ve sıfatları vâsıtasıyla yapmaktadır. Yoksa Zât'ın kâinâta nispeti yoktur. Zât kâinâtın içinde veya dışında değildir. Zâten kâinât zâtî tecellîye tahammül edemez. Nitekim Tûr'a pek çok hicabın arkasından zerre kadar zâtî bir nûr hüzmeleri tecellî edince büyük bir sâika olmuş ve dağ parçalanmıştır.<sup>360</sup> Bu bakımdan Zât'ın kâinâttaki tasarrufu esmâ ve sıfatlar üzerinden olmaktadır.

İşte insan da diğer varlıkların arasında esmâ ve sıfatların bilgisine en çok sahip olan varlık olduğu için onun tasarruf alanının, kudretinin ve kâbiliyetinin diğer varlıklardan daha fazla olduğu söylenebilir. İnsanın yeryüzünde halîfeliği bu cihettendir. Yani insan Allah'ın (cc) esmâsını yeryüzünde ve eşyâ üzerinde tezâhür ettirmesi bakımından Allah'ın (cc) arzdaki halîfesidir. Allah'ın (cc) halîfesi olduğu için de eşyâ üzerinde meleklerden ve cinlerden daha fazla tasarruf hakkına ve imkânına sahiptir.

### ***Halîfetullah Olan İnsanın Eşyâya Tasarruf Tarzı***

Halîfetullah sıfatına hâiz olan insanın eşyâ üzerindeki tasarrufu da iki şekilde olmaktadır: Biri beden kuvveti ile diğeri ruh kuvveti ile tasarruftur. Eşyâ üzerinde beden

---

<sup>359</sup> Muhammed bin Ali Tirmizî der ki: "Nefsin sende mevcut ve bâkî olmakla beraber Hakk'ı tanımak istiyorsun. Hâlbuki senin nefsin daha kendisini dahi tanımış değildir, başkasını nasıl tanıyacak?" Bkz. Hücvîrî, **Keşfu'l-Mahcûb**, s. 263.

<sup>360</sup> el-A'râf, 7/143.

kuvvetiyle tasarruf herkesin mâlumudur. Kişi yerden bir taşı kaldırıp atmak istediği zaman eğer bedeni bu işi yapma kudretine hâizse taşı alıp atar. Eğer bedenine bu kuvvet yoksa bir alet kullanarak da taşı atabilir. Burada bedenin işi yapma kudretine hâiz olup olmaması etken faktördür. Çünkü beden kuvvetinin veya bedenin kullandığı araç kuvvetinin de bir sınırı vardır.

Eşyâ üzerinde bir de rûhun tasarrufu vardır ki Hızır'ın (as) ve ricâlin tasarrufunun özünü ruh kuvvetine dayandırmak mümkündür. Onların tasarrufu ruh kuvvetiyle doğru orantılıdır. Ruh ile alakalı insana az bir bilgi verilmiştir.<sup>361</sup> Rûhun bilgisinin azına sahip olan insan, rûhun kuvveti ve kâbiliyeti hakkında da az bir bilgiye sâhibtir. Ruh ile alakalı herkesin bilgi seviyesi farklıdır. Yani herkeste bulunan ruh kuvveti eşit değildir. Rûhun kâbiliyetleri izan ve ölçü hâricindedir.

İzzuddin Abdüsselâm el-Makdisî'nin dediği gibi ruh yüce âlemden aşağıya inmiş ve bu bedene hapsedilmiştir. Riyâzet ve mücâhede ile nefsânî kuvvetler zayıflayınca nûrani ve rûhânî kuvvetler güçlenir, rûhun işlevi ortaya çıkar. İnsanın uykuda gördüğünü onlar uyanırken görürler. Velînin maddî hislere (ve dolayısıyla Şuhûd Âlemi'ne olan) bağlılığı azalınca gayb âlemine olan âşinâlığı artar.<sup>362</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın eşyâya ruh kuvveti üzerinden tasarrufunun eşsiz bir misâlini bulmak mümkündür. Olay Neml sûresinde anlatılır. Hz. Süleyman, Sebe Melikesi'ne karşı kendisine büyük bir saltanat ve nübüvvet bahşeden Allah'ın (cc) kudretini göstermek, güneşe tapan Sebelilerin îmân etmesini kolaylaştırmak ve savaşmadan Sebe ülkesini fethetmek için siyasi bir plan yapar. Yönetim kadrosundan oluşan meclisini toplayarak planını açıklar: *“Ey ileri gelenler! Onlar bana teslim olmadan önce hanginiz bana onun (kraliçenin) tahtını getirebilir?”*<sup>363</sup>

Hz. Süleyman'ın talebi kolay bir iş değildir. Sebe Melikesi yola çıkmıştır. O Kudüs'e gelmeden önce onun Yemen sarayındaki tahtı Kudüs'e getirilecektir. Hz. Süleyman'ın bu talebini yerine getirmek için iki kişi ileri atılır: Biri *“cinlerden bir ifrit”* diğeri ise *“Kitab'tan ilmi olan biri”*dir. Kitaptan ilmi olan bir insandır. Çünkü âyette

<sup>361</sup> el-İsrâ', 17/85.

<sup>362</sup> İzzuddin Abdüsselâm el-Makdisî, **Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarı**, çev. Hayri Kaplan, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 124.

<sup>363</sup> en-Neml, 27/38.

İfrit hakkında ‘مِنَ الْجِنِّ’ ifâdesinin kullanılması ikisinin aynı cinsten olmadığına bir delil sayılabilir. Kitaptan ilmi olan kişi rivâyete göre vezir Âsaf b. Berhiyâ’dır.<sup>364</sup>

Âyetlere göre Hz. Süleyman’ın bu talebine önce İfrit karşılık verir. Aceleyle öne atılır: “*Sen yerinden kalkmadan ben onu sana getiririm!*” der ve ekler: “*Şüphesiz ben, buna güç yetirecek güvenilir biriyim!*”<sup>365</sup> İfrit’in Hz. Süleyman’ın önünde ve ileri gelenlerin meclisinde kendini ‘قَوِيٌّ أَمِينٌ’ olarak nitelendirmesi ve övmesi tevâzû noksanlığı olarak değerlendirilebilir. İşte belki de bu tevâzû noksanlığı onu Âsaf’ın gerisinde bırakmıştır. Âsaf, İfrit’ten daha kâbiliyetli olduğu hâlde daha temkinli ve mütevâzî davranmıştır. İfrit’in teklifini duyan Âsaf “*Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm!*”<sup>366</sup> demiş ve sözünü bitirmesiyle tahtı getirmesi bir olmuştur. Ayrıca İfrit gibi kendini de övmemiştir.

“*Süleyman tahtı yanında yerleşmiş hâlde görünce şöyle dedi: "Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur.*”<sup>367</sup> Hz. Süleyman’ın tavrı da firâsetlidir. O Yemen’deki tahtı yanında görünce bu işi göz kırpmaya süresi kadar kısa bir anda gerçekleştiren Âsaf’ı övmek yerine fâil-i mutlak olan Allah’a (cc) şükretmeyi tercih etmiştir.

Konuk, *Fusûs Şerhi*’nde tahtın getirilme süresi üzerinden yaptığı değerlendirmede Âsaf’ın tasarruf kuvvetinin İfrit’in fevkinde olduğunu söyleyerek şöyle der: “*Sınıf-ı insânîden olup tasarrufun esrârını ve eşyânın havâsını bilen Âsaf’ın tâife-i cinden olup bu esrâr ve havâsı bilen kimse üzerine fazîleti sâbittir. Bu fazîlet ikisinin yaptığı işin arasındaki zaman farkından anlaşılacaktır.*”<sup>368</sup> Çünkü İfrit, Hz. Süleyman’a “*makâmından kıyamından evvel*” getirmeyi teklif etmiş; Âsaf ise Hz. Süleyman’a göz açıp kapayıncaya kadar getirmeyi teklif etmiş ve teklif etmesiyle tahtı getirmesi bir olmuştur. Böylece bir insanın işi, cinnin işinin fevkinde olmuştur. Hâlbuki normalde sürat konusunda cinlerin insanlardan daha kâbiliyetli olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan Âsaf’ın eşyâya tasarruftaki üstünlüğünü *Allah’ın rûhundan bir nefha olan rûhun kuvveti* ve *insanın halîfetullah sıfatı* ile îzah etmek mümkündür.

<sup>364</sup> Bursevî, Rûhu'l-Beyân, c. 14, s. 265.

<sup>365</sup> en-Neml, 27/39.

<sup>366</sup> en-Neml, 27/40.

<sup>367</sup> en-Neml, 27/40.

<sup>368</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 994.

İşte Hz. Süleyman kıssasında anlatıldığı gibi Belkıs'ın tahtını Sebe'den göz açıp kapama süresinde getiren kişi bunu elbette beden gücüyle değil Allah'ın (cc) kendisine ikramı olan ruh kuvvetiyle yapmıştır. Âşikardır ki vücut kâbiliyetleri bakımından zirve olarak yetiştirilen en gözde insan bile Belkıs'ın tahtını, neredeyse bir aylık mesâfeden göz kırpmaya süresinde alıp getiremez. Bu iş rûhun kuvvet ve kâbiliyetine bağlıdır.

İnsandaki rûhun kuvvet ve kâbiliyeti her türlü ölçü ve idrâkin dışındadır. Çünkü insandaki ruh *Allah'ın rûhundan bir nefhâ*'dır.<sup>369</sup> Ve Hz. Âdem'e bu nefhâ üfürüldükten sonra meleklerle secde etmeleri emredilmiştir. Aslında secde Hz. Âdem'in cesedine değil sahip olduğu ruh üzerinden Allah'ın (cc) rûhuna veya Zâtına yapılmıştır. Dolayısıyla Zât ile insan arasında *ruh* vâsıtasıyla doğrudan bir irtibatın olduğu söylenebilir. Ayrıca ruh hakkında sorulduğu hâlde Allah (cc) rûhun bilgisinden insanlara *az bir miktar* veya *az insana bir miktar* verdiğini belirtmiş ve daha fazla da îzaha girmemiştir. Bu da rûhun sıfatı ve işlerinin avamın idrâkinin üstünde olduğuna işâret sayılabilir.

Bu kıssa bize rûhun eşyâ üzerinde tasarrufunun olduğunu ispat etmektedir. Hz. Süleyman'ın veziri tahtı almaya rûhanî olarak da gitmiş olabilir, maddî vücut olarak da gitmiş olması mümkündür. Çünkü vücut da bir eşyâdır. Tahta tasarruf eden ruh, eşyâ olan vücûda da tasarruf edip onu da istediği yere, Allah'ın (cc) izni ve ikramıyla, götürebilir. Dolayısıyla tayy-ı mekânın ruhla olmasının yanında bedenle de olması, tahtın getirilme olayı gözönüne alınarak değerlendirildiğinde mümkün gözükmektedir.

Rûhun eşyâyâ tasarrufu hakkında Bursevî şunları söyler: “*Öte yandan şerefli ruhların tesiriyle bu dünyada bir takım eser ve olayların meydana gelmesi uzak bir ihtimal değildir. Bu ruhlar ister kendi bedenlerinden ayrılmış, isterse ayrılmamış olsun. Şu hâlde ruhlar her iki hâlde işleri düzenleyen ruhlar olurlar. Görülmez mi ki insan rüyâsında bazı ölmüş kişilerin kendilerine arzuladıkları şeyin yerini göstermektedirler. Sözgelimi insan rüyâsında hocasını görmekte ve ona herhangi bir problemini sormakta hocası da onun bu problemini çözmektedir.*”<sup>370</sup>

Hâsılı; insan Allah'ın (cc) esmâsının bilgisini kullanarak yeryüzünde ve eşyâ üzerinden tasarrufta bulunabilir ki Hızır (as) ve emsalinin tasarruflarını bu şekilde değerlendirmek gerekir.

<sup>369</sup> el-Hicr, 15/28; Sâd, 38/72.

<sup>370</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. 23, s. 7.

Burada Hızır'ın (as) tasarruflarının başkaları tarafından görülüp görülmemesi meselesine de değinmek yerinde olacaktır. Hızır'ın (as) eşyâya tasarrufuyla alakalı ilginç bir durum da bu tasarrufun başkaları tarafından görülüp görülmediği meselesidir. Yani Hızır'ın (as) işlerine sadece Hz. Mûsâ ve muhatapları mı vâkîf olmuştur yoksa tevâfuken onunla aynı mekânda bulunanlar da onun işlerine vâkîf olabilmiş midir? Hızır'ın (as) işlerini Hz. Mûsâ'nın gördüğü veya Hz. Mûsâ'ya gösterildiği kesindir. Ama gemi sahipleri gemilerine aldıkları Hızır'ın (as) gemiyi deldiğini acaba görmüş müdür?

Kurtubî tefsirinde Ebu'l-Âliye'den Hızır'ın (as) işlerinin başkası tarafından görülmediğine dâir şöyle bir nakil yapar: “*Hızır'ın (as) gemiyi delmesini Hz. Mûsâ'dan başka kimse görmedi. Çünkü Hızır ancak Yüce Allah'ın (cc) göstermeyi dilediği kimsenin gözüyle görülebilen birisidir. Eğer gemi sahipleri onu görmüş olsalardı gemiyi delmesine engel olurlardı.*”<sup>371</sup> “*Onu (çocuğu öldürürken) Hz. Mûsâ'dan başkası görmüyordu. Görmüş olsalardı bunu yapmasına engel olurlardı.*”<sup>372</sup>

Âlûsi de tefsirinde “*Hızır'ı (as) sadece Allah'ın dilediği kulları görebilir. Bu nedenle gemiyi deldiğini ya da çocuğu öldürdüğünü görselerdi ona engel olurlardı.*”<sup>373</sup> görüşünü nakletmektedir. Yazır da “*Gemiciler Hızır'ı tanıdıklarından dolayı belki ses çıkarmamışlardır. Fakat nazmın zevki beyânına ve gemicilerin ses çıkarmamalarına nazaran bir harika şekilde sessizce yapılmış olması daha mülâyimdir.*”<sup>374</sup> demektedir.

Nûh b. Mustafa risâlesinde Reyâh b. Ubeyde'nin şöyle dediğini nakleder: “*Ömer b. Abdülaziz'in ellerine tutunarak yürüyen bir adam gördüm. Yanından ayrıldıktan sonra Ömer b. Abdülaziz'e 'Az önce senin ellerine tutunan adam kimdi?' diye sordum. O, 'Sen onu gördün mü yâ Reyâh?' dedi. Ben 'Evet!' deyince Ömer şöyle dedi: 'Ben seni sâlih bir insan olarak bilirim. Gördüğün o adam, kardeşim Hızır'dır. Benim ilerde âdil bir idâreci olacağımı müjdelemeye gelmiş.'*”<sup>375</sup> Bu rivâyetteki Ömer b.

<sup>371</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 70.

<sup>372</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 72.

<sup>373</sup> İsmail Albayrak, “*Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi*”, B. Çetiner (Dü.), *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)* içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, ss. 187-210, s. 196.

<sup>374</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3264.

<sup>375</sup> Uysal, “*Hızır ve Ricâlü'l-Gayb Bağlamında Nûh b. Mustafa'nın 'el-Kavlü'd-dâl Alâ Hayâtî'l-Hadır ve Vücûdi'l-Ebdâl' Adlı Eseri*”, s. 450.

Abdülaziz'in ifâdelerinden Hızır'ın (as) sanki herkes tarafından kolay görülemeyeceğine dâir bir işâret bulmak mümkündür.

Burada dikkat çeken bir husûs da Hızır'ın (as) eşya üzerindeki tasarrufunu sorumsuzca kullanmamasıdır. Özten'in de ifâde ettiği gibi kıssadaki olayda Hızır'ın (as) oynadığı rolün senaryosunu kendisinin yazmadığını, sadece kendisine verilen rolü senaryoya harfiyen uyararak oynadığını görüyoruz. Hızır'ın (as) ledünnî bilgiye sahip olmakla beraber sorumsuzca hareket etmediğini daha sonraki açıklamaları göstermektedir.<sup>376</sup>

Yine Hızır (as) eşyâ üzerindeki tasarrufunu ilâhî adâlet kanunu çerçevesinde gerçekleştirmektedir. Arslan da Hızır'ın (as) tasarruflarını Mevlânâ'nın ifâde ettiği *kevnî adâlet* ilkesi üzerinden değerlendirmek gerektiğini söylemektedir: “*Bu iki hâdisenin oluşumunu Mevlânâ'nın bildirdiği âlemde cârî olan kevnî adâlet ilkesinin tecellisi olarak görmemiz mümkündür. Çünkü kevnî adâlet ilkesi, kişinin yüzeysel bir bakışla algıladığı sebepler dâiresinde cereyan eden mantikî bir adâlet sistemi olmayıp paradoksal bir özelliğe sahiptir. Buna göre adâlet icrâsı, bütünüyle âhirete bırakılmayıp, insan yaptıklarının karşılığını dünyada da görmektedir. Sünnetullah gereği, kişinin yaptıkları kaydedilerek, ona uygun bir karşılık karşısına çıkacaktır.*”<sup>377</sup>

Bu bakımdan Hızır'ın (as) gemiyi delmesi için söylediği ‘أَرَدْتُ’ yani “İstedim!” ifâdesini her istediğini yapar anlamında değerlendirmem gerekir. Yani Hızır (as) tasarrufta Allah'a (cc) ortak veya Allah'a (cc) rağmen değildir. Yaptığı işler Allah'ın (cc) izni ve yönlendirmesiyledir.

Hızır'ın (as) ve ricâlin yeryüzündeki tasarruf yetkisini, meleklerin ve bazı kulların âhiretteki şefaathet yetkisine benzetmek mümkündür. “*O'nun izni olmaksızın, hiç kimse şefaathetçi olamaz.*”<sup>378</sup> ve “*Onlar onun râzı olduğu kimselerden başkasına şefaathet etmezler.*”<sup>379</sup> âyetleri şefaathet edenin de şefaathet edilenin de Allah'ın (cc) izni dâiresinde hareket edeceğini açıkça belirtmektedir. İşte tasarruf sahiplerinin tasarrufu da böyledir.

<sup>376</sup> Özten, “ Hz. Mûsâ (as) ile Salih Kul Kıssası'ndan Alınabilecek İlâhi Mesajlar”, s. 334.

<sup>377</sup> Arslan, “ Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 167.

<sup>378</sup> Yûnus, 10/3.

<sup>379</sup> el-Enbiyâ, 21/28.

Hâsıl-ı kelâm; konuyu şu şekilde toparlayacak olursak insan diğer mahlûkattan daha fazla esmâ-yı ilâhî bilgisine sahiptir. Bu bilgi sâyesinde halîfetullah makâmına layık görülmüştür. Allah'ın (cc) tensibiyle yeryüzünde halîfelik makâmında olduğu için bu makâmı üzerinden eşyâ üzerinde tasarruf yetkisini hâizdir. Bu yetkiyi kullanma istidâdı da kendisinde bulunan rûhun kuvvet ve kâbiliyetiyle alakalıdır. Ruh bu kuvvet ve kâbiliyetini nefis tezkiyesi ve ruh tasfiyesi yöntemiyle kazanır. Bu nedenle herkeste tasarruf kâbiliyeti olmaz. Hızır (as) gibi ilm-i ledün ve rahmet sâhibi bazı özel kullarda olur. Tasarruf kâbiliyeti olan bu kullara tasavvuf ıstılahında ricâl veya ricâlullah ismi verilir. Ricâlullah tebliğ ile değil tedbir ile vazîfelidir ve <sup>380</sup> 'فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرٌ' âyetinin şumûlündedir. Zâten Hızır'ın (as) işlerine bakıldığında tebliğ ile değil de hep tedbir ile alakalı olduğu görülecektir.

Ricâlin eşyâ üzerindeki bu tasarrufu Allah'a (cc) rağmen değil Allah (cc) ile beraberdir. Yoksa ricâl tasarrufta Allah'a (cc) ortak değildir. Yani ricâlin kâinatta keyfi bir tasarrufta bulunduğu düşünülmemelidir. Yoksa Allah'ın (cc) emri ve izni olmadan bir yaprağın bile kıpırdamadığı hakîkattir. Ricâlin kâinattaki tasarruf yetkisi âhiretteki bazı kulların şefaathet yetkisine benzetilebilir. Nasıl ki onlar Allah'ın (cc) izin vermediğine şefaathet edemeyeceklerse ricâl de Allah'ın (cc) izin vermediğine tasarrufta bulunamaz. Ricâlin Allah'ın (cc) emri ve izniyle gerçekleştirdiği bu tasarruflarda kevnî adâlet ilkesi işlemektedir.

### ***Hızır'ın Tasarruflarının Mekânı***

Mevzûyu nihâyete erdirmeden önce Hızır'ın (as) eşyâ üzerindeki tasarruflarının mekânı hakkında birkaç kelâm etmek gerekir. Zannımızca Hızır'ın (as) tasarrufları sâdece Müslümanlar arasında ve İslam memleketlerinde değil gayr-ı müslimler arasında da ve arzın tamamında cârî olmaktadır. Kendisine rahmet verildiği için Hızır'ın (as) tasarruflarını Rahmân sıfatının tezâhürü olarak ele almak mümkündür. Rahmân sıfatı da Rahîm sıfatı gibi sâdece inananları değil inanmayanları da kapsamaktadır.

Kur'an-ı Kerîm'de anlatılan kıssaya göre Hızır (as) ilk olarak gemi sâhibi miskinlerle; ikinci olarak mümin olan ebeveynin gulâmı ile muhatab olmuş; üçüncü olarak da babaları salih olan iki yetimin duvarını doğrultmuştur. Bu üç olaydan ikisinin eşhâsı hakkında dînî birer terim kullanılırken diğer olayın kahramanları hakkında herhangi bir dînî tanımlama yapılmaz. Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın aklına sığdırmak

<sup>380</sup> "Emri, uygun yol ve yöntemle yerine getirenlere!" (en-Nâziât, 79/5).

maksadıyla işlerinin sebebini açıklarken gulâmın ebeveyni için مُؤْمِنِينَ<sup>381</sup> iki yetimin babası için صَالِح<sup>382</sup> gemi sahipleri için de مَسَاكِينَ<sup>383</sup> lafzını kullanır.

Gulâmın ebeveyni için kullanılan ve inanan anlamına gelen mü'min kelimesinin dînî bir terim olduğu açıktır. Yetimlerin babası için kullanılan ve “iyi, erdemli, doğru işer yapan” gibi mânâlara gelen sâlih kelimesi de dînî bir terim olarak ele alınabilir. Ama gemi sahiplerinin sıfatı olan ve “fakirler, yoksullar” anlamına gelen mesâkin kelimesi dînî bir terim değil sosyal statü bildiren bir kelimedir. Dolayısıyla Allah (cc), kıssanın kahramanlarından bir kısmının dînî inaçlarını bildirmiş ama gemi sahiplerinin sosyal statüsünü bildirdiği halde inaçları ile alakalı herhangi bir tanımlama yapmamıştır. Gulâmın ebeveyninin işlerinin tanziminde onların mü'min olması etkili olmuştur. Yetimlerin hayatının dizaynında vefat eden babalarını sâlih amelleri rol oynamıştır. Gemi sahiplerinin ise miskin ve yardıma muhtaç halleri Hızır'ın (as) yardımını celb etmiştir.

Ayrıca iki yetimin yaşadığı şehrin cimri ve merhametsiz ahalisinin de - Hz. Mûsâ ve Hızır'a (as) karşı sergiledikleri tavır üzerinden değerlendirildiğinde - iman etmedikleri söylenebilir. Çünkü iman etmiş bir gönlün, ilk defa görmüş olsa bile, Hz. Mûsâ gibi Kelîmullah bir nebiye ve Hızır (as) gibi Allah'ın (cc) zâtına yakın bir veliye kalben meyiletmediğini ve onların sıkıntısına kayıtsız kaldığını düşünmek zordur.

Netîcede buradan şöyle bir sonuca varmak mümkündür ki bu sonuç da aslında farklı kültürlerde ortaya çıkan ve Hızır'a (as) benzeyen meselâ Green Man gibi figürlerin kaynağı hakkında farklı bir bakış açısı ortaya koyabilir: Allah'ın (cc) Rahmân isminin mazhârı olan Hızır (as), bu mazhâriyetin bir tezâhürü olarak hem Müslümanların beldelerinde hem de gayr-i Müslim memleketlerinde yani Allah'ın (cc) emri ve izniyle arzın tamamında tasarrufta bulunmaktadır. Çünkü inanan veya inanmayan herkes Allah'ın (cc) kuludur. Allah (cc) Rahmân isminin gereği bu dünyada inanan veya inanmayan bütün kullarına merhametli davranmaktadır. Hızır da (as) Allah'ın (cc) kendisine verdiği rahmete binâen gemi sahiplerinin, gulâmın ebeveyninin ve yetimlerin işlerini düzene koymuştur. O halde Hızır (as) mü'minlere ve salihlere yardımcı olduğu gibi mü'min olmasa da mazlum, fakir ve yoksul kullara da yardımcı olmaktadır.

---

<sup>381</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>382</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>383</sup> el-Kehf, 18/79.

Bu durumda dünyanın farklı yerlerinde Hızır (as) ile karşılaşmalar olmuştur ve onların tarif ettiği Hızır (as), her bölgedeki farklı dînî inanışların ve kültürel anlayışların da etkisiyle zaman içinde farklı kimliklere bürünerek devam edegelmiştir. Araştırmacıların genel kanaati Hızır (as) veya ona benzer karakterlerin kültürler arası etkileşim sonucu ortaya çıktığıdır. Fakat olaya bu pencereden bakıldığında bütün hepsinin hakîkî kaynağından neş'et etmiş olabileceğini düşünmeye herhangi bir engel yoktur.

### 1. 2. 5. Bütüncül Zaman Algısına Sahip Olması

Hızır'ın (as) kıssada anlatılan işleri incelendiğinde onun zaman ile arasındaki münâsebetin alışılmışın dışında ve diğer insanlardan farklı bir şekilde olduğu görülmektedir. O, eşyâya ve olaylara aynı anda hem mâzî hem hâl hem de istikbâl cihetinden nazar etme kâbiliyetine hâizdir. Bu kâbiliyet de zannımızca ilm-i ledün sıfatıyla alakalıdır. Çünkü hâl'in içindeki insan için mâzî ve istikbâl gayb hükmündedir ve Hızır'ın (as) sâhip olduğu gayb bilgisi de ledün ilminin netîcesidir. Dolayısıyla Hızır'ın (as) zaman algısı diğer insanlar gibi *mâzî, hâl ve istikbâl* şeklinde parça parça değil *mâzî, hâl ve istikbâl*'e aynı anda vâkıf olmak şeklinde bütüncüdür.

Hızır. Mûsâ ile Hızır (as) arasındaki mühim farklardan biri de zamana vukûfiyetlerinin birbirinden farklı olmasıdır. Hızır (as) zamana sanki zamanın dışından bakıyormuş gibi bütüncül bakmaktaydı. Fakat Hızır. Mûsâ'nın bu bütüncül bakışa en azından Hızır'la (as) yolculuk yaptıkları esnâda sahip olmadığı görülmektedir. Zâten Hızır. Mûsâ'nın Hızır'a (as) îtirâz etmesinin en büyük sebebi ikisinin nazarlarının istikâmetidir. Hızır. Mûsâ sadece hâl nazar ederken Hızır (as) aynı anda hem mâzî'ye hem hâl'e hem de istikbâl'e nazar etmektedir.

Yazır da tefsirinde Hızır'ın (as) zaman ile arasındaki farklı ilişkiye dikkat çekmektedir. Ona göre Hızır'ın (as) ilmi gemi, gulâm ve duvar hakkında olduğu gibi, eşyânın mâverâ-yı şuhûdu olan ledünniyâtını, istikbâldeki mukadderâtını ve mâzîdeki hâfâsını (gizliliğini) zâhirî hâli bilir gibi bilmeye dayanmaktadır. Bu yüzden onun ilmüne ilmü'l-gayb, ilm-i bâtın ve özel tâbiriyle ilm-i ledün demişlerdir.<sup>384</sup>

Hızır'ın (as) Hızır. Mûsâ'ya söylediği "*Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin!*"<sup>385</sup> sözü hem mâzî hem hâl hem de istikbâlde alakalıdır. Hızır. Mûsâ geniş

<sup>384</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3273.

<sup>385</sup> el-Kehf, 18/67.

sadırlı yani sabırlı değildi ve bu hâlinin kendisi de farkındaydı. Nitekim risâlet vazîfesi tevdi edilince “*Rabbim, sadrım genişlik ver!*”<sup>386</sup> diye duâ etmişti. Hızır’ın (as) onun sabırsız olduğunu bildiği gibi sabredemeyeceğini de bildi ki hakikaten Hz. Mûsâ sabredemediği için Hızır’a (as) üç defa îtirâz etmişti. Dolayısıyla Hızır (as) ilk bakışta Hz. Mûsâ’nın istikbâlini gördü.

Okuyan, Hızır’ın (as) sözündeki ‘ل’ edatını onun gayb ilmine vukûfiyetine nispet ederek şunları söylemektedir: “*Hz. Mûsâ’nın yol arkadaşı bu ifâdeleriyle gelecekle ilgili, yani bir bakıma gaybî bilgiler vermektedir. Bu kulun, öncelikle Hz. Mûsâ’nın bu yolculuğa sabredemeyeceğini te’kid ve mutlak anlamda istikbâlde imkânsızlık anlamına gelen ‘ل’ edatı kullanarak söylemesi hem bu yolculuk süresince yaşanacakları hem de yolculuğun sonucunu kesinlikle bildiği anlamına gelmektedir.*”<sup>387</sup>

Hızır’ın (as) nazarı gaybı içerdiği gibi aynı anda mâzîyi de içermekteydi. Hızır (as) daha önceden tanımadığı Hz. Mûsâ’nın mâzîsine de nazar etmişti. Onun geçmişte yaşadıklarından kaynaklanan içindeki ukdelerini doğru tespit ederek çözüme kavuşturmuştu. Ona yaşattığı üç olay yâni deniz yolculuğu yaptıkları gemiyi delmesi (*aslında koruması*), çocuğu öldürmesi (çocuğun ve ebeveynin ebedî hayatını koruması) ve duvarı ücretsiz tâmir etmesi (yetim malını koruması) aslında Hz. Mûsâ’nın geçmişte yaşadığı üç olayın izdüşümüdür. İbn Acîbe’nin dediği gibi “*Hz. Mûsâ, Hızır’ın (as) hangi işini inkâr ettiyse onun bir benzeri kendi hayatında meydana gelmişti.*”<sup>388</sup>

Meselâ, Hızır’ın (as) yolculuk yaptıkları gemiyi delmesi bebek Mûsâ’nın vahşî Nil ortamında küçücük ve korumasız bir sandıkta yaptığı<sup>389</sup> ve hayatta kalmasının pek de kolay olmadığı yolculukla alakalıdır. O yolculukta onu Allah (cc) bir şekilde muhâfaza etmiştir. Çocuğu öldürmesi Hz. Mûsâ’nın Mısır’dayken sehven Kıbtî’yi öldürmesiyle<sup>390</sup> alakalıdır. Cimri halkın köyünde gördüğü yıkılmak üzere olan duvarı aç oldukları hâlde ücretsiz tâmir etmesi Hz. Mûsâ’nın Medyen’e varınca açlıktan neredeyse helâk olmak üzereyken Hz. Şuayb’ın kızlarının koyunlarını ücretsiz sulamasıyla<sup>391</sup> alakalıdır. Bu olayların benzerlerini Hz. Mûsâ’ya yaşatan Hızır (as)

<sup>386</sup> Tâhâ, 20/25.

<sup>387</sup> Okuyan, “**Kur’ân’da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası**”, s. 71.

<sup>388</sup> İbn Acîbe, **Bahrü’l-Medîd**, c. V, s. 433.

<sup>389</sup> el-Kasas, 28/7.

<sup>390</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>391</sup> el-Kasas, 28/24.

böylece tâbir-i câizse onun kalbine şok tedavisi uygulayarak yılların düğümü olan içindeki ukdelerini çözüme kavuşturmuştur.

Hızır (as) sadece Hz. Mûsâ'nın değil ilk defa muhâtab olduğu diğer insanların da mâzî, hâl ve istikbâllerine vâkıftır. Meselâ, o ledünnî ilmi sâyesinde Hz. Mûsâ ile beraber yolculuk yaptıkları geminin ve sahiplerinin hem hâline hem de istikbâline nazar etti. İstikbaldeki gasp edilme tehlikesini ortadan kaldırmak için geminin hâline aykırı bir hareketle bulunarak onu -gûyâ- sebepsiz yere hasarlı kıldı. Hz. Mûsâ buna îtirâz etti. Çünkü onun nazarı geminin istikbâline değil hâlineydi.

Yine ölümüne hükmedilen çocuğun istikbâline; ebeveyninin de mâzîsine ve hâline baktı. Mâzî ve hâlde sorun gözükmüyordu. Ebeveyn mümin kimselerdi<sup>392</sup> ve çocuk da cumhura göre büluğ çağına ermemişti.<sup>393</sup> Ama istikbâlde ciddî bir sorun vardı ki o da çocuğun ebeveynini Allah'a (cc) karşı azgınlık ve nankörlüğe boğma tehlikesiydi.<sup>394</sup>

Hızır (as) çocuk ve ebeveyni için dünyaları ve ebedî hayatları cihetinden büyük bir problem olan bu sorunu Allah'ın (cc) izniyle halletmek maksadıyla çocuğu misafir geldiği bu diyardan aslî vatanına gönderdi. Hz. Mûsâ buna îtirâz etti. Çünkü o çocuğun istikbâline değil hâline nazar ediyor ve hâlinde herhangi bir problem görmüyordu. Hatta Hızır (as) çocuğun istikbâldeki hâline o kadar serî vâkıf oldu ve öyle çabuk karar verdi ki 'فَقْتَلَهُ' fiilinin başındaki 'ف' harfi onu görür görmez, beklemeksizin, çocuğun durumuyla alakalı herhangi bir tetkike girişmeden öldürdü yani görmesiyle öldürmesi bir oldu anlamı katmaktadır.<sup>395</sup>

Yine Hz. Mûsâ ve Hızır (as), misafirlerine bir dilim ekme vermeyen cimri insanların şehrinde yürürken yıkılmak üzere olan bir duvar gördüler. Hızır (as) mâzî ve hâl okuması yaparak o duvarın altında iki yetim çocuğa ait bir define gördü. Eğer Hızır (as) sadece hâl okuması yapsaydı defineyi belki görebilir ama kimin gömdüğünü bilemezdi. Ama o mâzîyi de okuyabildiği için definenin iki yetimin babaları tarafından gömüldüğünü gördü. İstikbâle nazar ederek duvarın yıkılması hâlinde vukû' bulacak olanı da gördü ki eğer duvar yıkılırsa hazîne ortaya çıkacak ve muhâfazadan yoksun olan yetimlerin malı cimri insanlar tarafından talan edilecekti. Bunu önlemek ve yetim malını muhâfaza etmek için, yetimlerin babasının salâhiyetinden dolayı duvarı

<sup>392</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>393</sup> Yahya Semerkandî, **Bahrü'l-Ulûm**, c. IV, s. 164; Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3264.

<sup>394</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>395</sup> Zühaylî, **Tefsîrü'l-Münîr**, c. VIII, s. 253.

doğrulttu. Hz. Mûsâ'nın nazarı hâle olduğu için Hızır'ın (as) bu işine îtirâz etti. Çünkü o istikbâli göremiyordu.

Hâsılı; Hızır (as), bu üçlü okumayı yani mâzî, hâl ve istikbâl okumasını -Allah'ın (cc) izniyle- muhtemelen, kıyâmete kadar vukû' bulacak her şeyin yazılı olduğu Levh-i Mahfûz üzerinden yapıyor ve ona göre hareket ediyordu. Ondaki bu Levh-i Mahfûz okuma hassası da ilm-i ledün sâhibi olmasının iktizâsıydı. Hızır'ın (as) sâhip olduğu bu ilim, Aynî'ye göre kazâ ve kader sırlarını bilmeye de alakalıdır.<sup>396</sup>

Hızır'ın (as) yaptığı bu üçlü okumayı Hz. Mûsâ'nın yapamaması onun için bir eksiklik değildir. Çünkü risâlet için gaybî bilgi gerekmemektedir. Çünkü tebliğ mâzî veya istikbâle alakalı değil hâl ile alakalıdır. Meselâ Hz. Mûsâ Firavun'un istikbâline vâkıf olsaydı ona tebliğde gevşek davranıp zaafa düşebilirdi. Ama Hızır'ın (as) vazîfesi olan tedbir sadece hâli değil mâzîyi ve istikbâli de bilmeyi gerektirir. Bu açıdan bakıldığında Hızır (as) işleri yürütmekle görevli bir zât olduğu için başkası hakkındaki gaybî bilgiye Allah'ın (cc) onu muttali kıldığı söylenebilir. Bununla beraber Hızır'ın (as) kendi hakkındaki gaybî bilgiye sahip olup olamadığı belli değildir. Dolayısıyla Hızır'ın (as) gayb hakkındaki mâlumatının mutlak değil mukayyed olduğu söylenebilir.

### 1. 3. Hızır'ın İşleri/Şeriatı

“Hızır'ın (as) şeriatı” tâbiri ilk işitildiği zaman yadırgansa da Hindistan ulemâsından Eşref Ali Tehânevî (ö. 1943) ve son devrin mühim sîmâlarından müfessir Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimler *Hızır'ın şeriatı* tâbirini kullanmaktadır. Zannımızca bu tâbir yanlış değildir. Çünkü Hızır (as) yaptığı işlerin sebebinin Hz. Mûsâ'ya îzah ederken “*Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım!*”<sup>397</sup> diyerek Allah'ın (cc) emriyle yaptığını işâret etmiştir. Nitekim âyette geçen “*Rabbin istedi!*”<sup>398</sup> ifâdesi de buna bir delildir. Zâten Allah (cc) “*Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk!*”<sup>399</sup> buyurarak şeriatlardaki farklılığa vurgu yapmaktadır.

Bazılarına göre Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yolculuğu sürecinde yeryüzünde geçerli olan bir şeriat zâten vardır ve o mevcut şeriat o dönemin peygamberi olan Hz. Mûsâ'nın şeriatidir. Şu hâlde Hz. Mûsâ'nın şeriatının cârî olduğu bir dönemde başka bir

<sup>396</sup> Aynî, *Tasavvuf Târihi*, s. 146.

<sup>397</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>398</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>399</sup> el-Mâide, 5/48.

şeriatın geçerli olması mâkul değildir.<sup>400</sup> Fakat Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan bir âyette geçen <sup>401</sup> أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ ifâdesi üzerinden Hz. Mûsâ'nın şeriatinin evrensel olmadığı yani herkese şâmil olmadığı söylenebilir. Hızır'ın (as) öldürdüğü gulâmın ana babası için Allah'ın (cc) kullandığı lafız *mü'min* sıfatıdır. Gulâmın ebeveyni el-an hayattadır ve yolculuğun seyrine bakılırsa onlar Tih'teki İsrâiloğulları'ndan değildir. Çünkü Hızır'ı (as) arayan Hz. Mûsâ kavminden ayrılmış ve uzun bir yolculuktan sonra mecmau'l-bahreynde onunla buluşmuştur. Buluştuktan sonra beraber yaptıkları yolculuk da yine başka diyarlara doğrudur. Gemi sahipleri, gulâmın yaşadığı belde halkı ve cimriler şehrinin halkı Hz. Mûsâ'nın kavminden değildir. Zâten onu tanısaldı misafir edip karınlarını doyururlardı. Ayrıca kıssanın bu kahramanları Hz. Mûsâ'nın tebliğine de muhatap olmamıştır. Yani Hz. Mûsâ o beldelere tebliğ için gitmemiştir.

Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın tebliğine muhâtab olmayan, Tevrat'ın ahkâmına uymayan ve Hz. Mûsâ'nın nübüvvetinden haberdâr olmayan gulâmın ebeveyni için Allah (cc) mü'min sıfatını kullandığına göre Hz. Mûsâ zamanında yeryüzünün başka beldelelerinde başka bir şeriatın varlığını kabul etmek yanlış olmasa gerekir. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın şeriatinin evrensel olmadığı söylenebilir.

Hızır'ın (as) durumu da böyledir. Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın ümmetinden değildir ve onunla aynı coğrafyada yaşamamaktadır. Yani Hızır (as) Tih halkından veya Sıbtîlerden değildir. Çünkü Hz. Mûsâ onun bulabilmek için Tih'ten ayrılmış ve yıllarca sürebilecek bir yolculuğu göze almıştır. Bu durumda Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'nın şeriaatine tâbî olmadığı söylenebilir.

Yazır, Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının tefsirinde Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ninkinden ayrı kendine has bir şeriate sahip olduğunu ifâde etmektedir. Hatta Yazır, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) îtirâzlarını tâbî oldukları şeriatlerin farklılığına hamletmektedir. Ona göre beyân olunan üç vak'a da Hızır'ın (as) hem tarz-ı ilminde hem tarz-ı fiilinde hem de şeriatindeki farklılığa işâret etmektedir.<sup>402</sup> Hint ulemâsından Tehânevî de Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) tâbî oldukları şeriatlerin farkına işâret ederek şöyle demektedir: “*Hızır*

---

<sup>400</sup> Barlak & Özdemir, “Mûsâ-Hızır Kıssası'nın Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, s. 360.

<sup>401</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>402</sup> Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, c. V, s. 3272.

*şeriat-ı Müsevîye'ye uymaya mükellef değildi. Onun tâbî olduğu şeriat Hz. Mûsâ'nın şeriatinden başkaydı.*"<sup>403</sup>

Şeriat kelimesi lügatte insanların gelip geçtikleri yola denir ki dâimâ gidilip gelindiği için pek vazîh ve sarîhdir.<sup>404</sup> Ayrıca "su almaya ve içmeye varacak yer"<sup>405</sup> mânâsına da gelir. İstılahta ise "Hak Tealâ'nın kullarına vaz' ettiği din"<sup>406</sup> anlamında kullanılır. Kısaca şeriat denilince Allah'ın (cc) emir ve yasakları kast edilir.

Şeriatler farklıdır.<sup>407</sup> Allah (cc) dileyseydi herkesi tek bir ümmet yapar<sup>408</sup> ve tek bir şeriate bağlardı. Fakat O, her birimiz için ayrı bir "şeriat ve minhâc (yol)" belirlemiştir.<sup>409</sup> Nitekim Hz. İsâ (as) "Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helal kılmak için gönderildim."<sup>410</sup> diyerek her şeriatın ahkâmının birbirinden farklı olabileceğini ifâde etmiştir. Meselâ *Yahudilere tırnaklı hayvanların hepsi haram kılınmıştı. Sığır ve koyunların ise sırtlarında veya bağırsaklarında bulunanlar ya da kemiklerine karışanlar dışındaki iç yağları*<sup>411</sup> da yine onlara haram kılındı. *Yahudilerin zulümleri ve birçoklarını Allah yolundan çevirmeleri sebebiyle daha evvel herkes gibi kendilerine helal kılınan tayyib nimetler haram kılındı.*<sup>412</sup> *Bu haram kılınma azgınlıkları sebebiyle onlar için Allah'tan bir cezâydı.*<sup>413</sup> Fakat Kur'ân-ı Kerîm şeriatinde tırnaklı hayvanlarla ilgili haramlar Yahudilerde olduğu gibi kapsamlı değildir. Demek ki ümmetlerin şeriatlerindeki farklılık nefislerini terbiye husûsuyla alakalıdır.

Bu durumda Hz. Mûsâ'nın şeriatı ve yolunun farklı; Hızır'ın (as) şeriatı ve yolunun farklı olduğunu söylenebilir. Hak Tealâ Hızır'ı (as) tezkiye ve ta'dil ettiği ve

---

<sup>403</sup> Abdülbari en-Nedvî, **Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât**, çev. Mustafa Ateş, İrfan Yayınevi, İstanbul 1996, s. 205.

<sup>404</sup> Hasîrîzâde Elif, **en-Nûru'l-Furkân fî Şerh-i Lügati'l-Kur'ân**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, c. I, s. 527.

<sup>405</sup> Mehmet b. Mustafa el-Vânî, **Vankulu Lügati**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, c. II, s. 1364.

<sup>406</sup> Vânî, **Vankulu Lügati**, c. II, s. 1364.

<sup>407</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 486.

<sup>408</sup> el-Mâide, 5/48.

<sup>409</sup> el-Mâide, 5/48.

<sup>410</sup> Âl-i İmrân, 3/50.

<sup>411</sup> "Asla içyağı ve kan yemeyeceksiniz." Levioğulları 3: 17.

<sup>412</sup> en-Nisâ, 4/160.

<sup>413</sup> el-En'âm, 6/146.

onun hakkında hüsn-i şehâdette bulunduğu<sup>414</sup> için Hızır'ın (as) işleri Allah'ın (cc) şeriatına aykırı değildir. Zâten Hızır yaptığı işlerin bir kısmını Allah'ın (cc) izni ve bir kısmını da Allah'ın (cc) emriyle yaptığını açıkça ifâde etmiştir.

İbn Kesîr'in nakline göre Hızır'a (as) tâbî olma isteğini açıkça ifâde eden Hz. Mûsâ, Hızır'dan (as) şu karşılığı alır: *"Ben Allah'tan öyle bir ilim üzereyim ki senin onu öğrenmen gerekmez! Sen de Allah'tan öyle bir ilim üzeresin ki benim de onu öğrenmem gerekmez."*<sup>415</sup> Bursevî de Hızır'ın (as) şeriatini bâtın-ı şer' olarak nitelendirmektedir.<sup>416</sup> Said Havvâ'nın dediği gibi ikisinin mükellef olduğu evâmîr birbirinden farklıdır.<sup>417</sup>

Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın ayrı bir şeriata, Hızır'ın (as) da ayrı bir şeriata tâbî olduğu söylenebilir. Hz. Mûsâ'nın şeriatî sınırları belirlenmiş, kurallara bağlı, yazılı ve sabit bir şeriattir. Zamana, mekâna ve şahıslara göre değişkenlik göstermez. Hızır'ın (as) tâbî olduğu şeriat ise zannımızca zamana, mekâna ve şahıslara göre farklılık arz eden, yazılı kuralları olmayan değişken bir şeriattir. Hz. Mûsâ'nın şeriatî umûmîdir; Hızır'ın (as) şeriatî husûsîdir. Belki o şeriata tâbî olan kendisinden başka kimse yoktur.

Hz. Mûsâ'nın sabredemediği işler hakîkatte Hızır'ın (as) tâbî olduğu şeriate aykırı değildir. Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın âşinâ olduğu şeriatin dışında başka bir şeriatle amel etmektedir. İbn Atiyye'ye göre o işlerin iç yüzünü bilme ilmîne hâiz olduğu için onun yaptığı fiillerin hükümleri zâhîren görülen şekle göre verilmemektedir.<sup>418</sup> Dolayısıyla o esbâb-ı hafiyeden bazısına muttali olan zevât cümlesindedir.<sup>419</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de sıfatı nekre olarak bildirilen ve icrâ ettiği üç fiilinden başka hakkında hiçbir bilgi verilmeyen Hızır'ın (as) şeriatının sınırlarını çizmek bizce mümkün değildir. Çünkü bu şeriat inzal edilen kitapla alakalı olmayan ve belki de doğrudan Allah'ın (cc) yanındaki Levh-i Mahfûz'la alakalı olan bir şeriattir. Hızır yapacağı işlerle alakalı Levh-i Mahfûz'u takip etmektedir ve Allah'ın (cc) emriyle Levh-i Mahfûz'da yazılanlardan (kelâm, ilim, söz ve hüküm gibi sıfatlardan değil de

<sup>414</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1330.

<sup>415</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, c. 2, s. 427.

<sup>416</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 259.

<sup>417</sup> Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, c. VIII, s. 376.

<sup>418</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 66.

<sup>419</sup> Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 3160.

fiili sıfatlarından<sup>420</sup>) bazılarının değiştirilmesine vesile olmaktadır. “Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır.”<sup>421</sup>

Rûzbihân Baklî'ye (ö. 606/1209) göre kader vechesinden Allah (cc) kaderi tespit eder. Fakat fiil vechesinden emrettiğinde iptal eder. Allah (cc) ezelde mukadder kıldığını ondan önce gelen bir kaderle isterse siler. O kaderi nihâî kaderin önüne geçmeyecek şekilde istediği gibi tayin eder.<sup>422</sup>

Emir Abdülkâdir Levh-i Mahfûz'da yazılanların iki kısma ayrıldığını söyleyerek birinci kısımda olanların asla değişmediğini çünkü bunların ilâhî isimlerin zâtlarının vâsitasız olarak gerektirdiği husûslar olduğunu; ikinci kısımda olanların ise bazı durumlarda alışılmışın dışına çıkılarak tebdil ve tağyire uğrayabildiğini çünkü bunların kevn ü fesad âlemiyle alakalı olduğunu ifade etmektedir.<sup>423</sup> Dolayısıyla Allah (cc) bu tebdilde kullarından bir kısmını (melek veya insan) bu değişikliklere vesile kılmaktadır ki onların bu durumuna “İşi çekip çevirenlere...”<sup>424</sup> âyetinde işâret edilmektedir.

Yazır, Hızır'ın (as) işlerini değerlendirirken onun fiillerinin halktan Hakk'a doğru olan fiiller değil Hak'tan halka doğru olan fiiller olduğunu söyler. Ona göre Hızır (as) Hz. Mûsâ gibi halkı Hakk'a götürmeye memur değil Hak'tan halka olan mukadderâtın infazına memur demektir. Gulâmı öldürmesi de biemrillah vefât eden sabîlerin ruhlarını kabza müvekkel olan Melekülmevt'in vazîfe ve mes'uliyeti gibi olur.<sup>425</sup> Yazır Hz. Mûsâ'nın (şeriatı gereği) ilmini tebliğ ve izhâra memur olduğunu, Hızır'ın (as) ise (şeriatı gereği) tebliğe değil emri icrâya memur olduğunu söylemektedir.<sup>426</sup> Bu durumda Hızır'ın şeriatı, Hz. Mûsâ'nın şeriatı gibi tebliğ üzerine değil, işlerin yürütülmesiyle alakalı tedbir üzerine bir şeriattir.

Hızır'ın (as) şeriatı bazen iyilik yapana (zâhirde) kötülük yapmayı gerektirir. Ama bu hakîkatte çok büyük bir iyiliktir. Fakat bunu ondan başkası idrâk edemez. Yoksul gemi sahiplerinin kaderinde gemilerinin gasp edilmesi yazılı idi. Bu geminin gasbının engellenmesi ise bir sadakaya bağlanmıştı. Onlar sâlihlerden olan bu iki yolcuyu

<sup>420</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 170.

<sup>421</sup> er-Ra'd, 13/39.

<sup>422</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, s. 168.

<sup>423</sup> Muslu, *Emir Abdülkadir el-Cezâirî: Hayâtı ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 171.

<sup>424</sup> en-Nâziât, 79/5.

<sup>425</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 3273.

<sup>426</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. V, s. 3273.

gemiye ücretsiz kabul ederek<sup>427</sup> sadaka şartını yerine getirmiş oldular. Hızır da bu şarta bağlı olarak gemiyi kusurlu göstermek için, batmayacak şekilde birkaç yerine hasar verdi.

Gemidekiler Hz. Mûsâ ve Hızır'dan (as) ücret almayınca Allah (cc) onlara bundan daha hayırlısını verdi ve onları bir zâlimin elinden kurtardı.<sup>428</sup> Böylelikle az sadaka çok belâyı def etti. Eğer onlar Hz. Mûsâ ve Hızır'ı (as) gemiye ücretsiz almasalardı sadaka vermemiş olacakları için Hızır (as) belki de gemiyi delmeyecek ve gemileri ellerinden alınacaktı. Çünkü gemidekilerin gidecekleri limandaki zâlim hükümdardan haberleri yoktu.<sup>429</sup> Hızır “*Gemi var ya, o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında her (sağlam) gemiyi gasbetmekte olan bir kral vardı.*”<sup>430</sup> diyerek, zâhiri kerih görünen işin hakikatindeki hikmeti beyân etmişti.

Hızır'ın (as) şeriatı bazen daha önceden hiç tanımadığı ve ilk defa gördüğü bir çocuğu öldürmeyi gerektirir. Bu ölümden de muhtemelen Levh-i Mahfûz'da yazılanlar etkili olmuştur. Hızır çocuğu ilk defa görmüş olsa bile onu Allah'ın (cc) tanıtmasıyla tanımıştı. Allah (cc), çocuğun ve ebeveyninin kaderini Hızır'a (as) gösterdi. Çocukta kâfir tabiatı ve küfür sıfatı vardı.<sup>431</sup> Müfessirlerin çoğuna göre çocuk küçüktü ve bülüğ çağına ulaşmamıştı.<sup>432</sup> Zemahşerî'ye göre Hz. Mûsâ'nın çocuk için “zekiyyeten” lafzını kullanması çocuğun hiçbir günahını görmemesinden veya çocuğun günah işleme yaşına gelmemiş olmasından dolayıdır.<sup>433</sup> Yani çocuğun zâhirde görünen bir günahı yoktu.

Nevevî'nin bir hadîs-i şerîfe yaptığı yorumu göre şâyet bülüğa ulaşırdı kâfir olacaktı.<sup>434</sup> “*Onun ana babası mümin kimselerdi.*”<sup>435</sup> Fakat çocuğun “*onları azgınlık ve nankörlüğe boğması*”<sup>436</sup> kaderde yazılı idi. “*Rableri onun yerine kendilerine, ondan daha temiz ve daha merhametli*”,<sup>437</sup> ebeveynine ihsan ve ikramda bulunacak sâlih bir

<sup>427</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 481; İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 422.

<sup>428</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 499.

<sup>429</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 93.

<sup>430</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>431</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 500.

<sup>432</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 485; Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 73.

<sup>433</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 100.

<sup>434</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 486.

<sup>435</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>436</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>437</sup> el-Kehf, 18/81.

evlat<sup>438</sup> versin diye Hızır çocuğu öldürdü. Eğer çocuk yaşasaydı onlar için helâk sebebi olup<sup>439</sup> dünya ve âhiretlerini fesada uğratacaktı.<sup>440</sup> Onun dünyada kalmasında ebeveyn için fitne, bu hükmün tebdilinde ise saâdet vardı.<sup>441</sup> Ebeveyninin çocuklarına olan aşırı sevgisi kendilerini ona itaate sevketmesi ihtimal dâhilindeydi.<sup>442</sup> Çünkü evlada duyulan muhabbet fitrîdir.<sup>443</sup>

Kuşeyrî'ye göre Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya; Allah'ın (cc) ezeldeki ilmi ve hükmünün, çocuğun sağ kalmasında ebeveyni için fitne, bunun değiştirilmesinde ise kendileri için saâdet bulunduğu şeklinde kesinlik kazandığını, açıklamıştır.<sup>444</sup> Bu olaydaki çocuğun ve ebeveyninin kaderinin tebdil edilmesi, ebeveynin mümin olup amel-i sâlih sâhibi olmasına mebnîdir. Çünkü âyette onların mümin ve sâlih olmalarına vurgu yapılmıştır.<sup>445</sup>

Zâhirde kahr tecellîsi gibi görünen çocuğun katlinde hakîkatte üç rahmet gizlidir: Birinci rahmet çocuk içindir: Bazı müfessirlerin söylediği gibi eğer bülüğa ermeden öldürülmüş ise hakîkî hayatına günahsız gitmiştir. Eğer bülüğa erdikten sonra öldürülmüş ise az günah işlemiş olarak âhirete intikal etmiş ve böylece ömrü uzun olmadığı için şekâvetin zirvesine ulaşmamıştır.

İkinci rahmet ebeveyn içindir: Hızır'ın (as) ifâdesine göre çocuğun kaderinde, ebeveynini Allah'a (cc) karşı "*azgınlık ve nankörlüğe boğması*"<sup>446</sup> yazılıdır. Çocuğun ölümüyle mümin ebeveyn için bu tehlike ortadan kalkmış ve İbn Abbas'ın rivâyetine göre Allah (cc), bu çocuğun ardından onlara peygamberlerden birine zevce olan bir kız evlat vererek nesillerinden pek çok peygamberin dünyaya gelmesini takdir etmiştir.<sup>447</sup>

Üçüncü rahmet Hz. Mûsâ içindir: Çocuğun ölümüyle yıllar önce Kıpti'yi sehven öldürmesiyle alakalı içinde oluşan düğüm çözülmüş ve Hz. Mûsâ (as) suçluluk psikolojisinden kurtulmuştur. Çocuğun Hızır'ın (as) eliyle öldürülmesinin ilâhî takdir

<sup>438</sup> Ebu'l-Leys Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. IV, s. 106.

<sup>439</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 500.

<sup>440</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 239.

<sup>441</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 412.

<sup>442</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 430.

<sup>443</sup> Zühaylî, *Tefsîrû'l-Münîr*, c. VIII, s. 265.

<sup>444</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 412.

<sup>445</sup> Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, c. VIII, s. 380.

<sup>446</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>447</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 500.

gereği olduğunu anlayınca, Kıpti'nin kendi eliyle ölümünün de ilâhî takdir gereği olduğunu idrâk etmiştir.

Hızır'ın (as) şeriatı bazen de kendisine kötülük yapılan bir beldenin mukimlerinden birine, hiçbir karşılık beklemeden iyilik yapmayı gerektirir ki bu aslında tüm peygamberlerin şeriatında mevcut bir ahlâk-ı hamîdedir. Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) kendilerini misafir etmeyen cimri sıfatlıların şehrinde gördükleri yıkılmak üzere olan duvar “İki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir hazîne vardı.”<sup>448</sup> Bu duvar eğer yıkılsaydı hazîne ortaya çıkacak ve yetimler rüşde ermedikleri için muhâfaza edemeyeceklerinden hazîne heder olup gidecekti. Allah (cc) “istedi ki o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler” ve “hazînelerini çıkarsınlar.”<sup>449</sup> Çünkü hazîne yetimlerin elinden giderse ileride, o cimri ve merhametsiz şehir halkından merhamet dilenmek zorunda kalacaklardı.<sup>450</sup> Bu da o iki yetim için Rablerinden *bir rahmet* olarak zuhûr etti. Bu rahmetin zuhûr etmesinde yetimlerin “babasının sâlih bir kimse”<sup>451</sup> olması yatmaktaydı. Hızır'ın (as) bu husustaki bütün gayreti çocukların ebeveyninin sâlih kimseler olmasındandı.<sup>452</sup> Çünkü “O Sâlihlerin işini üstlenir!”<sup>453</sup>

Dolayısıyla Hızır (as), Allah'tan (cc) vahiy veya ilham gibi vâsıtalı veya vâsitasız bir şekilde aldığı bilgi ile Levh-i Mahfûz'da yazılı olanı okudu. Duvarın yıkılması hâlinde kaderin nasıl tecellî edeceğini veya yıkılmaması hâlinde nasıl tecellî edeceğini gördü. Yetimlerinin babasının sâlih amelleri hürmetine, duvarın yıkılmamasına bağlı olan kaderin tecellî etmesine Allah (cc) tarafından<sup>454</sup> vesîle kılındı.

Daha önce de erkek çocuk ve ailesi hakkında, çocuğun öldürülmesine bağlı olan veya yaşamasına bağlı olan kaderi görmüştü. Allah'ın (cc) ve küllî irâdeye tâbî olan Hızır'ın (as) istemesiyle<sup>455</sup> çocuğun öldürülmesine bağlı olan kader tecellî ettirildi. Çünkü bu kader onlar için daha hayırlıydı. Çocuğun sağ kalması hükmü ebeveyn için fitneye sebepti. Bu hükmün tebdili de saâdetlerine vesîle olacaktı.<sup>456</sup>

---

<sup>448</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>449</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>450</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 412.

<sup>451</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>452</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 431.

<sup>453</sup> el-A'râf, 7/196.

<sup>454</sup> “Rabbin istedi ki...” (el-Kehf, 18/82)

<sup>455</sup> “...istedik ki...” (el-Kehf, 18/81)

<sup>456</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 412.

Bundan önce de gemi sahipleri için, geminin delinmesine bağlı olan kaderi veya delinmemesine bağlı olan kaderi görmüştü. Geminin delinmesine bağlı olan kader onların hayrına olduğu için Hızır (as) onlar için bu kaderi talep etti.<sup>457</sup> Çünkü onlar Hızır'a (as) iyilik yapmışlardı. Allah (cc) da onun bu talebini kabul etti ve kaderleri tebdil edildi.

Netîcede; Hızır'ın (as) üç fiilinin hakîkatinde zulme engel olma maksadı vardı: Birinci olayda geminin zâlimin elinden kurtarılması; ikinci olayda, ana-babanın çocuğunun şerrinden ve zulmünden kurtarılıp daha iyi bir bedele nâil olması; üçüncü olayda da iki yetime ait olan hazînenin şehir halkının zulmünden kurtarılması yani (cimri, merhametsiz ve aşağılık şehir halkı<sup>458</sup> tarafından) talan edilmesinin önlenmesi amaçlanmıştı.<sup>459</sup>

Görüldüğü gibi Hızır'ın (as) şeriatı yazılı kurallarla tahdid edilmeyen; ân'a, zamana ve mekâna bağlı olarak değişen bir şeriatıdır. Hızır (as) ile Allah (cc) arasında mukarreb bir meleğin veya mürsel bir nebînin vâkîf olamadığı farklı ve kuvvetli bir iletişim mevcuttur. O şeriat, bu iletişim üzerinden cârî olmaktadır. Yolculuğun nihâyetinde “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım*”,<sup>460</sup> sözüyle “*Allah tarafından onlara bir rahmet olarak yaptım.*”<sup>461</sup> demek isteyen Hızır (as), aslında Allah'ın (cc) emrini uyguladığını açıklamıştır.

Bu yüzden Hızır'ın (as) gemiyi delmesi, çocuğu öldürmesi ve duvarı tâmir etmesi kendi şeriatının hâricinde değildir. Eğer Hızır (as), gemiyi delmeseydi, çocuğu öldürmeseydi ve duvarı düzeltmeseydi Allah'ın (cc) emrine karşı gelmiş olacağından şeriatının dışına çıkmış olacaktı. Makdisî de ledün ilmine göre Hızır'ın (as) yaptığı işlerin doğru olduğunu söylemektedir.<sup>462</sup>

Nitekim Hızır (as) ayrılırken Hz. Mûsâ'ya şöyle demiştir: “*Ben Allah'tan bir ilim üzereyim ki senin onunla amel etmen uygun değildir. Çünkü sen buna memur değilsin.*”

---

<sup>457</sup> “...istedim...” (el-Kehf, 18/79)

<sup>458</sup> Havvâ, **el-Esas fi't-Tefsir**, c. VIII, s. 379.

<sup>459</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 493.

<sup>460</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>461</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 432.

<sup>462</sup> Makdisî, **Sırların Çözümü ve Hazinelerin Anahtarı**, s. 31.

*Sen de Allah'tan bir ilim üzeresin ki benim onunla amel etmem uygun değildir. Çünkü ben de onunla amele memur değilim.*"<sup>463</sup>

#### **1. 4. Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın İşlerine Yaptığı İtirazlar**

Bu bölümde Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) işlerine/şeriatine yaptığı îtirâzlar değerlendirilecektir. Hızır'a (as) îtirâz etmeyeceğine dâir söz verdiği hâlde îtirâz etmekten kendini alıkoyamamıştır. Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarının sebeplerine ve değerlendirmesine geçmeden önce Hızır'ın (as) işlerini ve Hz. Mûsâ'nın îtirâz tarzını aktarmaya çalışalım.

Mecmau'l-bahreyn'de buluştukları zaman Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın ittibâ' talebini hemen kabul etmemiş *"Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin! İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?"*<sup>464</sup> diyerek belki de Hz. Mûsâ'nın sabretme husûsunda gayretini artırmak istemişti.

Yazır'a göre Hızır (as) bu sözleriyle *"Maiyyetimde birtakım şeyler göreceksin ki sır ve hikmetinden haberin olmayacak. Zâhirden ise iyi görünmeyecek. Sen bir sâhib-i şeriat olmak haysiyetiyle onları zâhirî durumlarına bakarak câiz görmeyecek ve îtirâz etmek lüzumunu duyacaksın!"*<sup>465</sup> demek istemişti.

Hz. Mûsâ (as) *"Senin emrine de karşı gelmem!"*<sup>466</sup> diyerek, hiçbir şeyde ona îtirâz etmeyip îtirâz kapısını kapatacağına dâir söz verdi. Böylelikle Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın biatını kabul etti ve yolculuk başladı. *"Yürüdüler. Nihâyet gemiye bindikleri zaman o (Hızır) gemiyi deldi. Mûsâ: 'Halkını boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen (ziyanı) büyük bir iş yaptın!"*<sup>467</sup> diyerek Hızır'a (as) îtirâz etti. Hâlbuki sabredip îtirâz etmeyeceğine dâir yolun başında söz vermişti. Bu Hz. Mûsâ'nın ilk îtirâzıydı ve affını telep ettiği için Hızır (as) tarafından affedildi.

Hz. Mûsâ, söz verdiği hâlde ikinci îtirâzını, yolda karşılaştıkları ve daha önceden tanımadıkları bir erkek çocuğun öldürülmesine yaptı. Çocuğun Hızır (as) tarafından öldürülmesine engel ol(a)madı. Fakat Hızır'a (as) dönüp *"Tertemiz bir canı bir can*

<sup>463</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 27.

<sup>464</sup> el-Kehf, 18/67-68.

<sup>465</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3263.

<sup>466</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>467</sup> el-Kehf, 18/71.

karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği hâlde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!”<sup>468</sup> diyerek onu kınadı ve tenkit etti. Böylece ikinci îtirâzını yapmış oldu.

Hızır (as) “Ben sana benimle beraber sabredemezsin demedim mi?” dedi. Bursevî âyetteki ‘أَلَيْ’ (sana) lafzı üzerinden bir değerlendirme yaparak Hızır’ın (as) bu hitâbındaki ‘أَلَيْ’ lafzının cümleye ilavesinin bir çeşit azarlama ve te’kîd olduğunu söyler. Çünkü Hz. Mûsâ ahdini iki defa bozmuştur.<sup>469</sup>

Zemahşerî ve Râzî’ye göre ‘أَلَيْ’ ikinci sabırsızlık karşısında kınamayı kuvvetlendirmektedir.<sup>470</sup> Sivâsî de aynı kanaattedir. Hz. Mûsâ katl-ı gulâmda inkârının şiddetini artırınca Hızır’da (as) te’kidinin şiddetini artırmıştır.<sup>471</sup> Beyzâvî ‘أَلَيْ’ ilâvesinin Hızır’ın (as) Hz. Mûsâ’ya bir sitemi olduğunu söyler. Hızır (as) bu sözyle Hz. Mûsâ’nın sabırsızlığını ve sebatsızlığını kayıt altına almıştır.<sup>472</sup>

Hızır’a (as) îtirâz etse de Hz. Mûsâ’nın gönlü Hızır’dan (as) ayrılmaya râzı değildi.<sup>473</sup> Hızır (as) sözünü hatırlatınca, mahcub oldu ve kendini yeni bir şarta bağladı: “Eğer bundan sonra sana bir şey sorarsam artık benimle arkadaşlık etme! Hakikaten benim tarafımdan (ileri sürülebilecek) mâzeretin sonuna ulaştın!”<sup>474</sup> dedi. Hızır (as), Hz. Mûsâ’nın (as) özrünü ve şartını kabul ettiği için yolculuk yine devam etti.

Yolları bir karyeye ulaştı. Aç ve yorgundular. Karye halkından yiyecek istedikleri hâlde, o firâsetsiz insanlar, bu iki yolcuğu misafir etmekten kaçındılar. Evlerine almadıkları gibi cimriliklerinden dolayı yiyecek bir şey de vermediler. Bu hâldeyken “orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar. (Hızır) hemen onu doğrulttu.”<sup>475</sup> Hz. Mûsâ’nın tahammül mülkü Hızır’ın (as) bu tavrına daha fazla dayanamadı ve yıkıldı. Hızır (as), Hz. Mûsâ’nın önündeki duvarı doğrulttu ama içindeki sabır duvarını yıktı. Hz. Mûsâ’nın içinde yıkılan duvarın gürültüsü, dilinden şöyle duyuldu: “Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın!”<sup>476</sup>

<sup>468</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>469</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 487.

<sup>470</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 102; Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XV, s. 231.

<sup>471</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtır**, s. 303.

<sup>472</sup> Beyzâvî, **Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl**, c. III, s. 325.

<sup>473</sup> Tabâtabâî, **el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, c. XIII, s. 508.

<sup>474</sup> el-Kehf, 18/76.

<sup>475</sup> el-Kehf, 18/77.

<sup>476</sup> el-Kehf, 18/77.

Yazır'ın ifâdesiyle “Yiyecek istemek gibi acı bir ihtiyacın içinde olduğu bir zamanda kendilerine faydalı olanı bırakıp boş bir iş yapmak Hz. Mûsâ'ya mânâsız göründü ve sabrını tutamadı. Şu kadar ki bu defa evvelkiler gibi hiddet ile değil mülâyemet ile îtirâz etti ve (verdiği) sözü gereğince yol arkadaşlığının sona ermesinden çekinmedi.”<sup>477</sup>

Böylelikle Hz. Mûsâ'dan üçüncü îtirâz da zuhûr etmiş oldu. Bu îtirâzın ardından Hızır (as) “İşte bu benimle senin aramızın ayrılmasıdır.”<sup>478</sup> diyerek sabredemediği şeylerin iç yüzünü haber vermeye başladı. Eğer Hz. Mûsâ sabretmiş olsaydı arkadaşlıkları sürecek ve hayret edilecek şeyler görmeye devam edecekti. Fakat çokça îtirâzda bulunduğu için ayrılımları kaçınılmaz oldu.<sup>479</sup>

Kuşeyrî'ye göre Hz. Mûsâ'nın îtirâzları üçe ulaştınca Hızır (as) ile yolları ayrıldı. Çünkü üç azlık sınırının nihâyeti ve çokluk sınırının bidâyetidir. İtirâzları çokluğa ulaştınca Hz. Mûsâ müsâmaha görmemiştir.<sup>480</sup> Sivâsî “Büyüklerin yanında özrün miktarı üçü geçmez. Bu yüzden üçten fazla imtihan etmek irfânî âdetin dışındadır.”<sup>481</sup> diyerek üç îtirâzdan sonra ayrılmanın hikmetini îzah eder.

Gemi ve çocuk hakkında Hz. Mûsâ'nın söyledikleri Allah (cc) içindi. Duvarla ilgili söyledikleri ise bir kısım dünyalığa talip olmak maksadıyla kendisi içindi.<sup>482</sup> Duvarın tâmiri kötülüğe karşı iyilik olduğu için bu kasdî ve nefsî îtirâzdan sonra ayrılık rüzgârı esti ve herkes kendi yoluna revân oldu.

#### 1. 4. 1. Hz. Mûsâ'nın İtirazlarının Sebepleri

Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarının elbette kendine göre sebepleri vardır. Hiç sebepsiz yere Hızır'a (as) îtirâz etmiş değildir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sebepleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

Hz. Mûsâ'nın îtirâzının birinci sebebi yanılısamadır. Onun bir yanılısama sebebiyle Hızır'a (as) îtirâz ettiği söylenebilir. Bu yanılısama da Hızır'ın (as) yaptığı işlerde şeriatın dışına çıktığını zannetmesidir. Hâlbuki Hızır'ın (as) işleri Hz. Mûsâ'nın

<sup>477</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3268.

<sup>478</sup> el-Kehf, 18/78.

<sup>479</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 68.

<sup>480</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 409.

<sup>481</sup> Sivâsî, **Nakdü'l-Hâtır**, s. 244.

<sup>482</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 90.

zannının hilâfına şeriatın hâricinde değildir. Hz. Mûsâ'nın bu zannı göz ve idrâk yanılısamasıdır.

Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) hakkındaki bu değerlendirmesi, âyetlere bakılırsa hayatındaki ikinci yanılısamadır. Bundan yıllar önce de daha Mısır'da iken sihirbazların yaptığı iş hakkında Hz. Mûsâ bir yanılısamaya uğramış ve nefsinde bir havf (korku) hissetmişti. Kelâbâzî *Bahrü'l-Fevâid*'de bu husûsa şöyle değinir: “Görmez misin ki Allâhu Teâlâ, Mûsâ (as) ve sihirbazlardan bahsettiği hikâyede, Mûsâ'nın (as) kendisinde bir korku hissetmesi konusunda ne demiştir? Mûsâ, hareket eden yılanlar görmüştü. Oysa gördüğü şeyler gerçekte kendilerinde hareket, hayat ve yürümek gibi özellikler olmayan cansız ip ve değnek parçaları idi. Allâhu Teâlâ ‘Büyüleri sâyesinde ipleri ve sopaları gerçekten koşuyor gibi görünüyor.’<sup>483</sup> buyurmuştur.”<sup>484</sup>

Âyette açıkça belirtildiği gibi sihirbazların ip ve değnekleri cansız birer varlıktı. Ama büyüleri sâyesinden Hz. Mûsâ'ya hareket ediyormuş gibi göründü. Hz. Mûsâ bu yanılısamasını o derece gerçek zannetti ki nefsinde bir havf hissetti. Bu yüzden Allah (cc) ‘لَا تَخَفْ’<sup>485</sup> diye hitâb ederek Hz. Mûsâ'yı teskin etti.

Kelâbâzî göz ve idrâkin yanılısaması ile alakalı Kur'ânı Kerîm'den başka misaller de verir: “Allâhu Teâlâ, Bedir Savaşı'yla ilgili olarak da ‘Allah yapılması gereken emri yerine getirmek için (savaş alanında) karşılaştığınız zaman onları sizin için gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözlerinde azaltıyordu...’<sup>486</sup> buyurmuştur.”<sup>487</sup>

Kelâbâzî'nin de ifâde ettiği gibi bu durum, gözün bir şeyi olduğunun tam tersine görmesi ve idrâkin yanılmasıdır. Yine başka âyetlerde “Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutun yürümesi gibi yürümektedirler.”<sup>488</sup> “(Mahşer gününde) İnsanları sarhoş görürsün. Hâlbuki onlar sarhoş değildir.”<sup>489</sup> buyrulmaktadır. Dolayısıyla gözün bir şeyi olduğundan farklı görmesi ve aklın gördüğünün tesirinde kalarak olayı yanlış idrâk edip yanılısamaya düşmesi beşer tabiatı cihetinden mümkündür.

<sup>483</sup> Tâhâ, 20/66.

<sup>484</sup> Ebû Bekir Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, **Bahrü'l-Fevâid**, çev. Vahit Göktaş, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2020, s. 721.

<sup>485</sup> Tâhâ, 20/68.

<sup>486</sup> el-Enfâl, 8/44.

<sup>487</sup> Kelâbâzî, **Bahrü'l-Fevâid**, s. 721.

<sup>488</sup> en-Neml, 27/88.

<sup>489</sup> el-Hac, 22/2.

İşte bu yanılısama yüzünden Hızır'ın (as) işleri Hz. Mûsâ'ya 'إمْرًا'<sup>490</sup> ve 'نُكْرًا'<sup>491</sup> görünmüştür ki aynen daha evvel sihirbazların cansız değneklerinin hareket eden birer yılan görüldüğü gibi. Hâlbuki bu işler imran ve nükran gibi görünse de Hz. Mûsâ'nın idrâkından âciz kaldığı yönüyle aslında birer rahmettir. Yani Hz. Mûsâ 'rahmet'i imran ve nükran gibi görerek hakîkatte bir yanılısamaya düşmüştür. Bursevî'nin de ifâde ettiği gibi Hz. Mûsâ'nın münker demesiyle Hızır'ın (as) işleri münker olmaz. Çünkü onlar Allah'ın (cc) emridir: *“Hızır Allah tarafından görevlendirildiği için yaptığı işlerin kötü olmadığı ortaya çıktı. Hz. Mûsâ'nın o işlere münker demesi sonucu değiştirmez.”*<sup>492</sup>

Hızır (as) yolculuğun sonunda işlerinin sebebini îzah edince Hz. Mûsâ bu yanılısamadan kurtulmuş ve herhangi bir îtirâzda bulunmamıştır. *“Sonrasında Hızır'ın (as) açıklamaları, sûretle mânânın aynı olmadığını bize göstermiş ve hayatı anlamlandırmamızda bir ışık tutmuştur. Hiçbir şey görüldüğü gibi değildir. Sûret mânânın önünde bir perdedir.”*<sup>493</sup> *“Bunun iç tarafında rahmet, onlar tarafındaki dış cihetinde ise azap vardır.”*<sup>494</sup> âyetinde ifâde edilen durum gibi bu olayların bâtınında rahmet vardı zâhirinde ise Hz. Mûsâ cihetinden azâb. Hz. Mûsâ kendisine azâb veren Hızır'ın (as) işlerinin bâtınındaki rahmete vakıf olamadı ve bu yüzden îtirâz etmiş oldu.

Hz. Mûsâ'nın îtirâzının ikinci sebebi, Hızır'ın (as) işlerini tâbî olduğu şeriate göre değil de kendi şeriatine yani Tevrat'ın şeriatine göre değerlendirmesidir. Hâlbuki Hızır Tih'te mukim olan Sıbtîlerden değildir. Âyetler üzerinden konuşursak mecmau'l-bahreynde buluştukları zaman da Hz. Mûsâ ona kendi şeriatini tebliğ etmemiştir. Yani Hz. Mûsâ Hızır'a (as) herhangi bir tebliğde bulunmamıştır. Hızır'ın (as) da Tevrat'ın ahkâmını kabul ettiğine dâir elde bir karîne yoktur. Bu durumda Hızır'ın (as) işlerini Tevrat'a göre değerlendirmek yanlış olur.

Bursevî Hz. Mûsâ'nın îtirâzları ile alakalı şunları söylemektedir: *“O üç hakikat ki Hızır'dan işâret olundu, Hz. Mûsâ onun sûretine bakıp îtirâz etti. İtirâzı kendi şeriat-i zâhiresine göre sahîh oldu ama Hızır'ın (as) ilm-i ledünnîsine göre sahîh olmadı.”*<sup>495</sup> *“Hazret-i Hızır'dan sâdır olan işler hakikaten şeriatin bâtınındandır. Allâh Teâlâ onun izhârına Hızır'ı (as) mahsûs kılmıştır... Hazret-i Mûsâ ise şeriatin zâhirine bakıp îtirâz*

<sup>490</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>491</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>492</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 943.

<sup>493</sup> Arslan, **“Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”**, s. 172.

<sup>494</sup> el-Hadîd, 57/13.

<sup>495</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 90.

etmiştir. Zâhirî olarak itirâzı haktı. Fakat Hızır'ın bu işleri gizli bir emir ile yaptığını anlayamamıştı. Eğer anlaysaydı sukût ederdi. Bu bakımdan onun itirâzı müçtehidin hatâsı gibi olmuştur ki zararsızdır. Ama Hızır açıkladıktan sonra itirâz etseydi o zaman zararı olurdu.”<sup>496</sup> Dolayısıyla Hz. Mûsâ, baştan îtirâz etse de Hızır'ın (as) işlerinin Allah'ın (cc) emri olduğunu öğrenince îtirâzdan vaz geçmiştir.

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) îtirâzının üçüncü sebebi zâhir-bâtın çatışmasıdır. Çünkü Hz. Mûsâ zâhir esmâsının Hızır (as) ise bâtın esmâsının mazhârıdır. Konuk, *Fusûs Şerhi*'nde Hz. Mûsâ ve Hızır (as) arasındaki çatışmayı Allah'ın (cc) Zâhir ve Bâtın esmâsı arasındaki ahkâm zıtlığına bağlayarak şöyle der: “Hz. Mûsâ risâlet görevine binâen kendisinde gâlip olan Zâhir isminin ahkâmının ism-i Bâtın mazhârı olan Hızır ile sürekli bir beraberliğe mânî olduğunu biliyordu. Bu iki ismin tezahürünün farklılığını bildiği için ilâhî edebe riâyet ederek Hızır ile beraberliğine son verdi.”<sup>497</sup>

Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) işlerine îtirâzının ve sabredememesinin dördüncü sebebi Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) makâm bakımından daha yüksek bir makâmda olmasıdır. Maddî veya mânevî olsun üst makâmda olan birinin alt makâmda olanın emrine tâbî olup işlerine sabretmesi kolay değildir. Hele bu onun yaptığı işleri yanlış addediyorsa sabır daha da zorlaşır.

İbn Acîbe'nin de belirttiği gibi Hz. Mûsâ ilim ve hâl bakımından kendisinden daha aşağıda olan biri ile terbiye olunmuştur.<sup>498</sup> Konuk'a göre Hz. Mûsâ, makâm-ı nübüvveti hasebiyle Hızır'ın (as) sohbetine tahammül edememiştir.<sup>499</sup> Rûzbihân Baklî de Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'yı Hızır (as) ile beraber bulunmakla imtihan ettiğini söylemektedir.<sup>500</sup>

Mânevî olarak kendisinden yüksek birinden terbiye görmek kolaydır. Fakat mânevî makâmı kendisinden daha düşük birinin terbiyesi altında kalabilmek hakîkaten zordur. İşte Hz. Mûsâ bu zorlukla karşı karşıya kalmıştır. Bu yüzden sabretmekte güçlük çekmiş ve üç defa söz verdiği hâlde üç defa îtirâz etmekten kendini alıkoyamamıştır.

<sup>496</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 259.

<sup>497</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1334.

<sup>498</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 407.

<sup>499</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1229.

<sup>500</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 418.

Hızır (as) Hz. Mûsâ'nın acıyan yerine dokununca ister istemez Hz. Mûsâ îtirâz etmeyeceğine söz verdiği hâlde bilinçaltının tesiriyle Hızır'a (as) tepki vermiştir. Özellikle gulâmın katli, Hz. Mûsâ'ya yıllar önce Kıbtî'yi sehven öldürmesini hatırlatmış ve bilinçaltındaki sıkıntısını günyüzüne çıkarmıştır.

#### 1. 4. 2. Hz. Mûsâ'nın İtirazlarının Değerlendirilmesi

Buraya kadar Hızır'ın (as) işlerini ve Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarını sebepleriyle birlikte ortaya koymaya çalıştık. Şimdi de Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarını gerekli olup olmaması yönünden değerlendirmek yerinde olacaktır.

Bazıları Hz. Mûsâ'yı îtirâz etmekte haklı bulmakta ve îtirâz etmesi gerektiğini söylemektedir. Meselâ Zühaylî bunlardan biridir. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) îtirâz etmekte haklıdır. Çünkü peygamberler olumsuzluklar karşısında sessiz kalamazlar.<sup>501</sup> Zühaylî'nin bu değerlendirmeyi Hızır'ın (as) iki işi, yani gemiyi delmesi ve gulâmı öldürmesi üzerinden yaptığı anlaşılmaktadır. Çünkü onun üçüncü işi olan duvarı ücretsiz ikâme etmesi mahzâ hayırdır ve şer ile uzaktan yakından alakası yoktur. Ama Hz. Mûsâ buna da îtirâz etmiştir. Bu bakımdan Zühaylî'nin Hz. Mûsâ'yı îtirâzda haklı çıkarmaya çalışan değerlendirmesi eksik gözükmektedir.

Bazılarına göre de Hz. Mûsâ'nın îtirâzları gereksizdir ve Hz. Mûsâ Hızır'ı (as) tenkit etmekte sabırsız ve aceleci davranmıştır. Halman bu konuda şöyle bir değerlendirme yapar: *“Hızır mânevî rehber modeli olarak ele alındığında kıssadaki tâlibin yani Hz. Mûsâ'nın üç imtihanda da başarısız olduğu görülür.”*<sup>502</sup> *“Hızır'a (as) lütuf olarak Allah'ın rahmetinden verildiği âşikar olduğu hâlde Hızır'ın fiilleri nâ-âdilâne ve zâlimâne görünür. Hz. Mûsâ'nın adâlet kavramı Hızır'ın mala mülke zarar verme, suçsuz bir çocuğu öldürme ve nezaketsiz ve ilgisiz insanları bedava iş yaparak ödüllendirmesiyle çatışır.”*<sup>503</sup>

Her îtirâzından sonra Hz. Mûsâ'nın *“Unuttuğum için bana çıkışma ve bu işimde bana güçlük çıkarma!”*,<sup>504</sup> *“Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme! Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu*

<sup>501</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 259.

<sup>502</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, s. 92.

<sup>503</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, s. 94.

<sup>504</sup> el-Kehf, 18/73.

*son özür dileyişim)!”<sup>505</sup> gibi sözlerle Hızır’ dan (as) affını talep etmesi onun îtirâzlarında çok da haklı olmadığını göstermektedir. Onun îtirâzları hakîkatte gereksizdir. Çünkü yolun başında Hızır (as) “Sana o konuda bilgi verinceye, ilk olarak ben açıklayıncaya kadar, hiçbir şey hakkında bana soru sorma!”<sup>506</sup> diyerek Hz. Mûsâ’ya, yaptığı işlerin tâbî olduğu şeriata uygun bir îzâhının olduğuna dâir ipucu vermiştir. Bu îzâhı yapana kadar sabretmesini istemiştir. Zemahşerî’nin tâbiriyle Hızır (as) şunu demek istemişti: “Bana tâbî olmanın şartlarından biri, doğru olduğunu bildiğin fakat hikmetini kavrayamadığın için kızıp yadırgayacağın bir şeyi bende gördüğün zaman bunu bana derhâl sormaman, bu konuda benimle tartışmaman ve bu husûsu açıklayana kadar sabretmendir.”<sup>507</sup>*

Netîcede; Hızır’ın (as) işleri Allah’ın (cc) şeriatına aykırı değildir. Çünkü Bursevî’nin de ifâde ettiği gibi şeriatler farklıdır.<sup>508</sup> Aslında Hz. Mûsâ, şeriata aykırı bir olaya değil, şeriata aykırı zannettiği bir olaya îtirâz etmiş ve bu yüzden kınanmıştır. İlâhî şeriatlerin kurallarını Allah (cc) koyar. Hz. Mûsâ’nın şeriatını Allah (cc) emretmiştir. Ona göre suçsuz yere adam öldürmek yasaktır ve cezâsı vardır. Fakat Hızır’ın (as) şeriatını de Allah (cc) emretmiştir. Hızır (as) işin nihâyetinde, fiillerinin içyüzünü îzah ederken “Ben bunları kendiliğimden yapmadım!”<sup>509</sup> diyerek, Hz. Mûsâ’nın îtirâz ettiği her fiili, nefsinin tesiriyle değil Allah’ın (cc) emriyle yaptığını haber vermiştir. O hâlde Allah’ın (cc) emriyle yapılan işler nasıl şeriata mugayir olabilir ve Allah’ın (cc) şeriatının hâricinde sayılabilir? Ve Allah’ın (cc) emrini yerine getiren biri (Hızır) nasıl tenkit edilebilir?

Şeriat ile kast edilen zâhire göre hüküm vermektir. Hakîkat ile kast edilen bâtına göre hüküm vermektir. Ulemânın beyânına göre peygamberlerin çoğu muttali oldukları işlerin bâtın ve hakîkatleriyle değil, zâhiriyle hüküm vermek için gönderilmişlerdir.<sup>510</sup> Dolayısıyla Hz. Mûsâ, îtirâzlarını kendi şeriatına göre yapmıştır.<sup>511</sup> Bu cihetten Hz. Mûsâ’nın îtirâzları zâhirde kendi şeriatına göre gerekli gibi görülse de hakîkatte Hızır’ın (as) şeriatına göre gereksizdir. Ayrıca Hızır (as) işlerinin sebebini açıkladığı zaman Hz.

---

<sup>505</sup> el-Kehf, 18/76.

<sup>506</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>507</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 98.

<sup>508</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 486.

<sup>509</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>510</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 488.

<sup>511</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 509.

Mûsâ herhangi bir îtirâzda bulunmamıştır. Yazır, kıssanın Hızır'ın (as) işlerinin iç yüzünü açıklamasıyla sona ermesi üzerinden şöyle bir değerlendirme yaparak Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarının gereksiz olduğuna işâret etmektedir: “*Kıssanın burada (yani Hızır'ın açıklamasıyla) bitmesinden anlaşılıyor ki bu beyâna karşı Hz. Mûsâ bir şey dememiştir. O hâlde bu açıklamada itirâz edilecek bir şey görmemiştir. Demek ki Hz. Mûsâ'nın zâhiren zararlı ve kötü gördüğü şeyler hakîkatte öyle değildir. Onun itirâz etmesi Hızır'ın işlerindeki gizli sebep ve hikme vâkıf olamamasındandır. Sonuçta gizli sebepler açıklanınca zâhir ile bâtın birleşmiş ve Hakk'ın hükmünde herhangi bir ihtilâf kalmamıştır.*”<sup>512</sup>

Bu bakımdan Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarının gereksiz olduğunu söylemek yanlış olmadığı gibi Zühaylî'nin yaptığı gibi bu îtirâzları te'vil yoluna gitmek beyhûde bir çabadır. Fakat îtirâzlarını tenkit ederken de Hz. Mûsâ'nın ulu'l-azm bir peygamber olduğunu unutmamak gerekir. Tûr-i Sînâ'nın Kelîm peygamberinin etvârı başka bir beşerin tavırları gibi sıradan ve alelade değildir. Netîcede; Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarının şu noktalardan tenkide açık olduğu söylenebilir:

a. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) îtirâz etmeyeceğine dâir söz verdiği ve “*Hiçbir işte sana karşı gelmeyeceğim!*” dediği hâlde sözünde duramamış ve ahdini zedelemiştir. Hem de bir kere değil üç defa! Hâlbuki ahde riâyet etmek ilâhî emirler cümlesindedir. Allah (cc) kullarına sözlerinde durmalarını emretmektedir. “*Yine onlar ki, emânetlerine ve verdikleri sözlere riâyet ederler.*”<sup>513</sup> âyeti nasıl ki Kur'ân-ı Kerîm'de varsa lafzen değilse bile mânâ olarak levhâlarda da olmalıdır. Ayrıca herhangi bir ilâhî emir olmasa bile bir peygamber olarak Hz. Mûsâ'dan verdiği söze riâyet etmesi ve ahdine sâdık kalması beklenir.

Hatta ahdine sâdık kalamadığı için Hz. Mûsâ, kendi şeriatına mugayir davranmış sayılır. Çünkü o “*İnşaallah sen beni sabreder bulacaksın. Senin emrine de karşı gelmem!*”<sup>514</sup> diyerek Hızır'a (as) söz vermişti. Ebussuûd'a göre Hızır (as) “*Sana benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?*” diyerek Hz. Mûsâ'ya daha önce verdiği sözü hatırlatmış ve va'dine vefâ göstermediğini tahkik etmiştir.<sup>515</sup>

<sup>512</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3271.

<sup>513</sup> el-Mü'minûn, 23/8.

<sup>514</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>515</sup> Ebussuûd, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, c. III, s. 261.

Semerkindî'nin de ifade ettiği gibi Hz. Mûsâ, Hızır'ın (as) işine karışınca kısa zamanda ayrılmak zorunda kalmışlardır.<sup>516</sup>

İbn Acîbe'nin nakline göre İbnü'l-Bennâ, Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarını savunmak sadedinde şöyle demektedir: *“Verilen söz sadece güç ölçüsünde tutulur. Verilen söze vefâ sadece dine aykırı olmayan konularda olur. Yüce Yaratıcı'ya isyan olan bir konuda kula itaat etmek yoktur. Hz. Mûsâ sadece şeriate aykırı olmayan hususlarda itaat etmeye söz vermiştir. Onun zâhiren dine göre haram olan işler yaptığını gördüğünde konuştu. Bu inceliği anla!”*<sup>517</sup>

Bennâ'nın bu savunmasını Hz. Mûsâ'nın üçüncü îtirâzı boşa çıkarmaktadır. Hz. Mûsâ geminin delinmesini ve çocuğun öldürülmesini kendi şeriatine aykırı gördüğü için îtirâz etmiştir. Ama duvarın tâmir edilmesine niçin îtirâz etmiştir? Kendisine kötülük yapana iyilikle mukâbele etmek acaba hangi şeriatte nehyedilmiştir? Aksine duvarın tâmiri şeriate aykırı olmak şöyle dursun, kötülüğe karşı iyilik mesâbesinde olduğu için tüm şeriatlerde teşvik edilen ve mâkul görülen bir iştir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın bu îtirâzlarının üçünü de şeriat gayretine bağlamak doğru olmayacaktır.

b. Hızır (as) yolculuğun başında *“Ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sorma!”* diyerek işlerinin sebebini zamanı gelince açıklayacağını söylediği hâlde Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) gelecek açıklamayı beklemeden îtirâz etmesi onu haksız duruma düşürmektedir. Yolculuğun sonunda zâten Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya gerekli açıklamayı yapacaktı ve yaptı da. Hz. Mûsâ'nın bu durumda sabretmesi gerekirdi.

Kuşeyrî de aynı kanaattedir. Çünkü Hızır'ın (as) işlerinde genel değil özel bir durum söz konusudur: *“İlmin ahlakına göre Hz. Mûsâ zâhiren bir zulme tanık olduğu için onu engellemesi gerekiyordu. Lâkin Hızır'ın (as) hâline vâkıf olup haram veya mübah bir iş yaptığını öğrendiği zaman uygun olan onun işine karışmamasıdır. Zîrâ o durumda âdet ters yüz olmaktadır.”*<sup>518</sup> Bursevî de *el-Es'iletü'l-Mukhime*'den bu mevzû hakkında şöyle bir nakil yapar: *“Zâhirî hükme göre Hızır'ın (as) işlerini reddetmek*

<sup>516</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. IV, s. 108.

<sup>517</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 417.

<sup>518</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 409.

*ilmin tabî bir hakkıdır. Bununla beraber bu olayda âdet değiştiği ve alışılmışın dışına çıkıldığı için Hz. Mûsâ'nın durup dũřünmesi gerekiyordu.*"<sup>519</sup>

c. Hızır'ın (as) referansı Allah (cc) olduğu hâlde Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) işlerine îtirâz etmesi onu haksız duruma dũřürmektedir. Çünkü Hz. Mûsâ'yı Hızır'a (as) gönderen Allah'tır. Onu nerede bulacağını Allah (cc) haber vermiştir. Yoksa Hızır'ın (as) mecmau'l-bahreynde olduğu bilgisine Hz. Mûsâ'nın ulaşması mümkün değildir. Allah (cc) Hızır'ı (as) nasıl bulacağını Hz. Mûsâ'ya açıkça târif etmiştir. Hz. Mûsâ balığın canlandığını duyunca Yûşâ'ya (as) "İşte aradığımız bu idi!"<sup>520</sup> demişti. Bu durumda Hızır (as) Allah (cc) tarafından tebrie edilmiş biridir. Hâl böyleyken Konuk'un da dediği gibi Hak Teâlâ Hızır'ı (as) tezkiye ve ta'dil etmiş ve onun hakkında hüsn-i şehâdet buyurmuş iken Hz. Mûsâ bu tezkiye ve ta'dil şehâdetinden gaflet etmiştir.<sup>521</sup>

Burada ilginç olan bir durum Hz. Mûsâ'nın bir taraftan Hızır'a (as) îtirâz edip onu kınamasına rağmen diğer taraftan da Hızır'dan (as) ayrılmayı istememesidir. Bu Hz. Mûsâ açısından aslında tam bir paradokstur. Eğer Hızır'ın (as) işleri gerçekten imran ve nũkran ise Hz. Mûsâ neden gemiyi deldiği ve özellikle gulâmı öldürdüğu zaman ondan ayrılmamıştır? Eğer değilse Hızır'a (as) niçin üç defa îtirâz etmiştir? Demek ki Hızır'a (as) diliyle îtirâz etmiş olsa da Hz. Mûsâ'nın kalbinde Hızır'a (as) karşı bir umut ışığı vardır ve hiç sönmemiştir. Hz. Mûsâ'nın kalbindeki bu ışığı yakan da Allah'ın (cc) Hızır (as) hakkındaki hüsn-i şehâdetidir. Allah'ın (cc) bu hüsn-i şehâdeti Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) hakkındaki hüsn-i zannını daima diri tutmuştur.

Burada şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Hz. Mûsâ Allah'ın (cc) hüsn-i şehâdetine rağmen Hızır'a (as) îtirâz etmiş ve bir noktada, olayların verdiği sıklet sebebiyle anlık dahi olsa Allah'ın (cc) Hızır (as) hakkındaki hüsn-i şehâdetini unutma zellesine dũar olmuştur. İşte Hz. Mûsâ, Hızır'a (as) îtirâz ederken sadece verdiği sözũ değil Allah'ın (cc) Hızır (as) hakkındaki hüsn-i şehâdetini de unuttuğu için yaptığı îtirâzlar haklı görũlmemiřtir.

d. Hz. Mûsâ, Hızır'ı (as) Tevrat'ın şeriatına göre yargıladığı için tenkit edilebilir. Hızır'ın (as) fiilleri zâhire göre Hz. Mûsâ'nın şeriatına aykırı idi. Fakat Hızır (as) Hz. Mûsâ'nın şeriatına tâbî olmadığı için, onun fiillerini Hz. Mûsâ'nın şeriatına göre değil, kendi şeriatına göre değerlendirmek îcâb eder. Hızır (as) gemiyi delmeseydi, çocuğu

<sup>519</sup> Bursevî, **Rũhu'l-Beyân**, c. XI, s. 482.

<sup>520</sup> el-Kehf, 18/64.

<sup>521</sup> Konuk, **Fusũsü'l-Hikem Tercũme ve şerhi**, c. II, s. 1330.

öldürmeseydi ve duvarı doğrultmasaydı kendi şeriatına göre suç işlemiş sayılırdı. Çünkü o takdirde Allah'ın (cc) emrini yerine getirmemiş olurdu. Netîcede; fiili gerçekleştiren Hz. Mûsâ değil Hızır'dır. Bursevî'nin dediği gibi işi Hızır'dan (as) başkası –meselâ Hz. Mûsâ- işlemiş olsaydı günaha girmiş olurdu. Çünkü Hızır'dan (as) başkası olayların mâzî ve âtîsine vâkîf değildir.<sup>522</sup>

Eğer Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya gemiyi delmesini, gulâmı öldürmesini ve duvarı ikâme etmesini emretseydi o zaman Hz. Mûsâ îtirâz etmekte haklı olurdu. Çünkü Hz. Mûsâ'nın şeriatine göre geminin delinmesi ve gulâmın öldürülmesi câiz değildi. Bu durumda Hızır'ın (as) emri şeriata aykırı bir emir sayılırdı. Ama böyle olmamıştır. Dolayısıyla herkesin yaptığı işleri kendi şeriatına göre değerlendirmek elzemdir. Nitekim Bünyamin'e, kardeşi Hz. Yûsuf tarafından, onu yanında alıkoymak maksadıyla hırsızlık kumpası kurulduğu zaman, suç Mısır'da işlen(miş gibi gösteril)diği hâlde, Bünyamin Kenan diyârının şeriatına göre cezâlandırılmıştı. Çünkü Bünyamin, kendisine suç isnat edildiği zaman Mısır'da bulunmuş olsa bile, Kenan diyârında carî olan şeriata tâbî idi. *Mısır kanunlarında hırsıza sopa vurulur ve çaldığı malın iki misli ödettirilirdi. Hz. Yâkub'un şeriatında ise hırsız yakalanarak çaldığı malın karşılığında mal sâhibine hizmet ettirilirdi.*<sup>523</sup>

Bu bakımdan Hızır'ın (as) tâbî olduğu şeriatı bilmeyen Hz. Mûsâ'nın, çocuğun katlini ve geminin delinmesini tenkit etmeden önce, sisin dağılıp nazarının keskinleşmesi için biraz sabırlı olup beklemesi gerekirdi. Sivâsî de bazı işlerde gizli bir sırrın olabileceğine şu sözleriyle işâret etmektedir: *“Bir âlim ilmiyle kibirlenip insanlardan güzel görmediği bir şeyi inkâr etmemelidir. Çünkü o işte belki gizli bir hikmet vardır ve o âlim o hikmetten haberdâr değildir.”*<sup>524</sup>

Bir peygamberin başka bir paygamberin şeriatine îtirâz etme hakkı yoktur. Nitekim Hızır (as) peygamber olsa da olmasa da Hz. Mûsâ'nın şeriatine bağlı değildir. O başka bir şeriata bağlıdır ve onunla amel etmektedir. Bu yüzden Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) îtirâzı aslında başka bir peygamberin şeriatine îtirâz anlamı taşımaktadır. Şeriata îtirâz da Allah'a (cc) îtirâz anlamına gelir. Çünkü Hızır (as) yaptığı işleri Allah'ın (cc) emriyle yapmıştır. Zühaylî'nin dediği gibi Hızır'ın (as) işleri aslında Allâhu Teâlâ'nın işleridir. Hızır (as) ve benzerleri ise Allahu Teâlâ'nın emirlerinin yerine gelmesi için

<sup>522</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 943.

<sup>523</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. IV, s. 2901.

<sup>524</sup> Sivâsî, **Nakdü'l-Hâtır**, s. 359.

birer vâsıtan ibârettir.<sup>525</sup> “*Sâlih kulun fiilleri arkasındaki esrâr perdesi kalkınca Hz. Mûsâ'nın da îtirâzlarının gereksizliği anlaşılmış olmaktadır.*”<sup>526</sup>

Hâsılı; Hz. Mûsâ, Hızır'a (as) îtirâz etmeyeceğine dâir söz verdiği; Hızır (as) yolculuğun başında “*Ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sorma!*” diyerek işlerinin sebebinin zamanı gelince açıklayacağını söylediği; Hızır'ın (as) referansı Allah (cc) olduğu hâlde bu referansı unutup Hızır'ın (as) işlerine îtirâz ettiği ve ayrıca Hızır'ı (as) Tevrat'ın şeriatına göre yargıladığı için îtirâzlarında haksız görülmektedir.

### 1. 4. 3. Şeriat -Hakikat Çatışması

Hz. Mûsâ'nın îtirâzları meselesini sonlandırmadan önce mühim bir husûsu hatırlatmakta fayda görüyoruz. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) işlerinden dolayı îtirâz etmemeli ve olayların âkıbetini beklemeliydi. Böyle yapmadığı için Hızır'a (as) îtirâzları noktasından haksız görülmekte ve tenkid edilmektedir. Onun bu durumu maalesef bazı câhil ve yola ihânet eden sahte sûfiler tarafından suistimal edilmiştir ve edilmektedir.

Onlar Hz. Mûsâ-Hızır (as) çatışmasından akıllarınca *şeriat-hakikat* çatışması ihdas etmişler ve şeriat dâiresinin dışındaki hakikati (?) kendilerince meşrûlaştırmışlardır. Hâlbuki şeriatın dışındaki hakikat hakikat olmaktan uzaktır. Hakikat kıyâmete kadar şeriat ile yani Kur'ân ve sünnet ile kayıt ve muhâfaza altına alınmıştır. Bu sahte sûfiler Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) îtirâzında haksız olması cihetinden yola çıkararak fâsid fikirlerince şeriat ve hakikat çatışması ihdas etmekte ve şeriate göre değil de hakikate göre amel ettiklerini söyleyerek Hz. Peygamber'in (sav) vaz' ettiği şeriatın dışına çıkmayı câiz görmektedir.

Kurtubî'nin nakline göre hocası İmam Ebu'l-Abbas Hızır'ın (as) tasarruflarını şer'î hükümlerden sıyrılmaya delil gösterenleri küfür ve zındıklıkla itham etmektedir. Her kim peygamberlerin dışında ve peygamberlere ihtiyaç bırakmayacak şekilde Allah'ın (cc) kendisine emir ve nehyilerini bildirdiği başka bir yol bulunduğunu söyleyecek olursa Ebu'l-Abbas'a göre o kâfirdir ve katli câizdir. Çünkü bu iddia Hz. Peygamber'den (sav) sonra bir peygamberin olduğunu kabul etmek mânâsına gelir.<sup>527</sup>

<sup>525</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 271.

<sup>526</sup> Albayrak, “*Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi*”, s. 197.

<sup>527</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 102.

Kurtubî, hocasının sözlerini naklettikten sonra onun sözlerini desteklediğini beyân sadedinde şunları ekler: “‘Ben hükümleri kalbimden alırım. Kalbimden geçen ne ise Yüce Allah’ın hükmü odur ve gereğince amel ederim. Bu varken ayrıca kitap ve sünnete ihtiyacım yoktur!’ diyen kimse özel olarak kendisinin nebî olduğunu iddia etmiş demektir.”<sup>528</sup> Bu iddiası da o kişiyi şeriat dâiresinin dışına atmış demektir.

Müceddid-i elf-i sâni İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) de şeriatsız hakikat fikrine şiddetle karşı çıkmış ve *Mektûbât*’ında (43. mektub) şöyle demiştir: “Bu vaktin âlimlerinin bazısı taklide bazısı mücerred ilme diğer bazısı da zevk cümlesinden karışık ilme, bir kısmı da ilhad ve zındıklığa meylederek... asıl maksadın şeriatin ötesinde olduğunu hayal ediyorlar. Hâşâ ve kellâ, sümme hâşâ ve kellâ! Böyle kötü bir düşünceden Allah’a sığınırız! Tarîkat ve şeriat birbirinin aynıdır. Onların arasında saç teli kadar bir ayrılık yoktur. Fark icmâl ve tafsîldir, istidlâl ve keşftir. Her ne ki şeriate muhaliftir kabul edilmemiştir. Bütün hakikatler eğer şeriat reddediyorsa zındıklıktır. Şeriat üzre olup hakikat talep etmek Allah erlerinin işidir.”<sup>529</sup>

İmâm Rabbânî şeriat, tarîkat ve hakîkatın ne olduğunu daha iyi anlaşılması için şöyle bir misal de verir: “Bâtın tamamlayıcısı zâhirdir. İkisi birbirine saç teli kadar muhâlîf değildir. Meselâ dil ile yalan söylememek şeriattır. Yalanın düşüncesini kalbten silmek ise tarîkat ve hakîkattir. Eğer bu silme güçlüğüle olursa tarîkat, eğer kolay bir şekilde müyesser olursa hakîkattir. Gerçekte tarîkat ve hakîkat mânâsına gelen bâtın, şeriat mânâsına gelen zâhirin mütemmimi ve mükemmilidir.”<sup>530</sup>

İmâm Rabbânî şeriat, tarîkat ve hakîkat örneğini verdikten sonra bazen sûfilere şeriate aykırı görülen söz ve hâllerini zâtî tecellîye nispet ederek şu şekilde îzah eder: “Tarîkat ve hakîkat yolunun sâliklerinde seyr-i sülûkları esnâsında şeriata muhâlîf işler zühûr ederse bu sekr (mânevî sarhoşluk) vakti ve hâlin galebe ettiği zamandır. Eğer bu makâmdan geçip sahv (uyanıklık) hâline dönerlerse o menflik onlardan kalkar ve o zıd ilimler ‘hebâen mensûrâ’<sup>531</sup> olur. Bu sekrin (mânevî sarhoşluğun) hepsi de zâtî ihâtâdan dolaydır.”<sup>532</sup>

<sup>528</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, c. XI, s. 102.

<sup>529</sup> Ahmet Fâruk es-Sirhindî, *Mektûbât*, Hz. Arif Nauşhahi, Erkam Yayınları, İstanbul 2019, c. I (I), s. 134.

<sup>530</sup> Sirhindî, *Mektûbât*, c. I (I), s. 125.

<sup>531</sup> “...dağılmış zerrecikler...” (el-Furkân, 25/23.)

<sup>532</sup> Sirhindî, *Mektûbât*, c. I (I), s. 125.

Yazır da Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarında haksız olması hasebiyle bu olaydan şeriat ve hakikat (veya tarikat) çatışması çıkarmak ve şeriatî es geçerek hakîkate tâbî olmak gibi bir durumun kesinlikle çıkarılamayacağını söyler: *“O hâlde demek ki bazen bâtına bağlı yapılan işler zâhire göre yapılan işlere muhâlif olabilir. Fakat bundan dolayı hakîkatle şeriatin birbirine zıt olması gerekmez. Zîrâ şeriat hükm-i haktır. Hükm-i hak da hakîkate neyse odur. Onun için bâtına memur olan Hızır emr-i hak olan şeriatle âmil olmuştur. Kendi şeriatî ile memur bulunan Hz. Mûsâ da hakikat açıklandınca şer'an îtirâza gerek olmadığını görmüştür.”*<sup>533</sup>

Yazır'a göre Hz. Mûsâ ve Hızır (as) arasındaki çatışma şeriat ile hakikat arasındaki bir ihtilafa değil iki peygamberin şeriatleri arasındaki farka râcî' olur. Hz. Mûsâ'yı Hızır'dan (as) ayıran en önemli fark da budur.<sup>534</sup> Bu sözleriyle Yazır, ikisinin şeriat dâirelerinin farklı olduğunu ifade etmektedir.

Bardakçı, Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını Bursevî'nin yorumu üzerinden değerlendirdiği bir makâlesinde şeriat ilmi ile hakikat ilminin zâhirde çelişkili gibi görünse de bâtında birbirinin aynı olduğunu söylemektedir: *“Nübüvvet bilgisi ile mârifet bilgisi aynı kaynaktan beslenmekte ve aynı netîceye ulaşmaktadırlar. Bunların aralarında fark yoktur. Ancak Allah tarafından farklı şahıslara verilen bilgiler aynı türden değildir. Bu sebeple zâhirde çelişki olduğu düşünülse de işin mâhiyeti anlaşılınca her iki bilginin, yani nübüvvet bilgisi ile mârifet bilgisinin birbirlerine ters düşmediği görülür. Bazı sûfîlerin kalbine gelen ilâhî mârifet bilgileri netîcesinde kendilerinden dînin prensiplerine uyma zorunluluğunun kalktığını söylemeleri bilgisizliklerinin sonucudur. Çünkü hiçbir mârifet bilgisi ne peygamberî bilgiyi kaldırır ne de Kur'ânî bilgilere ters düşer. Eğer ters düşüyorsa bu bilgi Allah'tan gelen bir bilgi olmayıp nefsin ya da şeytanın vesvesesidir. Kur'ân'da anlatılan Hızır-Hz. Mûsâ kıssası da bunun en çarpıcı örneğini teşkil etmektedir.”*<sup>535</sup> Dolayısıyla *“Hz. Mûsâ Hızır kıssasının nebevî bilgi ile ledün ilminin verilerinin çatışmadığını güzel bir şekilde açıkladığını söylemek mümkündür.”*<sup>536</sup>

<sup>533</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3271.

<sup>534</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3272.

<sup>535</sup> Bardakçı, **“İsmail Hakkı Bursevî'nin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”**, s. 103.

<sup>536</sup> Bardakçı, **“İsmail Hakkı Bursevî'nin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi”**, s. 99.

Zâten, Hızır (as) yolun başında “Eğer bana tâbî olursan, sana o konuda bilgi verinceye, ilk olarak ben açıklayıncaya kadar, hiçbir şey hakkında bana soru sorma.” diyerek yaptığı işlerde gizli bir hikmetin bulunduğunu<sup>537</sup> ve güzel bir sonun mevcut olduğunu haber vermiştir.<sup>538</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın îtirâzları yüzünden kınanması, günümüzde nefsinin ve şeytanın tarîkini takip eden bazı müteşeyyihlere (şeyhlik taslayanlara) ve sahte sûfilere misal teşkil etmez. Onların bâtil zannına göre mürşid şeriata aykırı davransa ve müridlerine şeriat aykırı bir emir verse bile müridin hiçbir şekilde îtirâz etmemesi gerekir. Tehânevî bu şekilde düşünenleri tenkit ederek şöyle der:

*“Bu hisse dolu kıssadan kendi düşüncelerine uygun hükümler çıkarmak isteyenler, bâtin ilminin şeriat ilminden efdal olduğunu, bu efdaliyyet sebebiyle Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan istifâde etmesi için onun yanına gönderilmiş olduğunu zannederler. Ve bundan da Şeyh müridine ne emrederse etsin, kayıtsız şartsız ittibânın vâcib olduğunu anlatmak isterler. İmdi ey sâlikler ve tâlibler, biliniz ki bu zan bâtildir! Bunların hiçbirisinin aslı esası yoktur! Onların ‘İlm-i bâtin, ilm-i zâhirden efdaldır.’ sözü, iki cihetten dolayı bu Kıssa ile isbat edilemez: Evvelâ; ilm-i bâtin, şeriat ilminin yâni şeriatın bir şûbesidir. Zâhirin islâhına uğraşan ilme fıkıh, bâtinin islâhına uğraşan ilme de tasavvuf denir. Öyleyse nasıl olur da şeriat ilminin bir cüz'ü mesâbesinde olan bâtin ilmi, bir küll olan şeriattan üstün olur? Sâniyen evet bunlar ilm-i bâtından sayılacak şeyler değildir. Belki bunlar, Allah Teâlâ'nın esrâr perdesini açtığı kevnî hâller ve cüz'i hâdiselerdir.”<sup>539</sup>*

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarının tenkit edilmesi, onların bu bâtil düşüncesine delil teşkil etmez. Çünkü kıssanın iki kahramanı da şeriatlerinin içinde hareket etmiş ve Allah (cc) tarafından kendilerine çizilen şeriat dâirelerinin dışına çıkmamıştır. Yani Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya emir vererek onu Tevrat şeriatinin dışına çıkmaya zorlamamıştır. Yani bu olayda Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya şeriate muhâlif herhangi bir emri yoktur! O hâlde bir mürşid nasıl olur da müridine bu kıssayı misal göstererek şeriate muhâlif bir emir verebilir?

Hz. Mûsâ, şeriatına aykırı bulduğu bir olaya îtirâz ettiği için değil; söz verdiği hâlde sabredemediği ve olayın iç yüzüne vâkîf olmadan îtirâz ettiği için haklı

<sup>537</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 260.

<sup>538</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 418; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 477.

<sup>539</sup> Nedvî, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât*, s. 204.

görülmemiştir. Eğer günümüzde bir mürşidin İslam şeriatına aykırı bir davranışı, açık ve net olarak varsa ve kesin delillerle ispatlanmışsa îtirâz bir tarafa ondan hemen uzaklaşmak ve ona tavır almak îmânın bir gereğidir. Daha önce belirttiğimiz gibi Hz. Mûsâ (as) yazılı ve değişmeyen bir şeriata tâbîdir ve her kayd u şartta ona uymakla mükelleftir. Hızır (as) ise, ahkâmı bizce meçhul, yazılı olmayan ve değişken bir şeriata tâbîdir. Bu yüzden Hızır (as) çocuğu öldürürken kendi şeriatını tatbik etmiş; Hz. Mûsâ da buna îtirâz derken kendi şeriatının gereğini yerine getirmiştir. Bu durum herkesin tâbî olduğu şeriata göre amel etmesi gerektiğinin en bâriz delilidir.

Nedvî de “*Sonra, Hızır (as), Şeriat-ı Mûseviyye’ye uymağa mükellef değildir. Onun tâbî olduğu şeriat, Mûsâ’nın (as) şeriatından başka idi. Bu asırda hüküm tamamen tersinedir. Şimdi herkes bir tek şeriata râm olmuş, onunla mükellef tutulmuştur, îmdi bu şeriata aykırı olan şeylere insanın ittibâ’ etmesi câiz değildir.*”<sup>540</sup> diyerek kendini Hızır’la (as) kıyaslamaya kalkıp akıllarınca şeriata aykırı işler yapmayı mübah görenlere asla açılmayacak şekilde kapıyı kapatmıştır. Çünkü âhir zamanda tâ Sûr’un üflenmesine kadar mürid de mürşid de Kur’ân-ı Kerîm şeriatına tâbîdir. Bu bakımdan mürşid müridine Kur’ân şeriatına aykırı bir emir veremez! Dolayısıyla mürid de mürşid de kendi şeriatını takip etmekle mükelleftir. O hâlde tâbî olduğu şeriata muhâlif bir hâl görünce, buna îtirâz etmek îmânın bir gereğidir. İtiraz etmemek ise îmânın azlığı veya yokluğu ile alakalı bir keyfiyettir.

---

<sup>540</sup> Nedvî, *Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât*, s. 206.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **HZ. MÛSÂ'NIN KARAKTERİ VE UKDELERİ**

Birinci bölümde Hızır'ın (as) kimliği, sıfatları, işleri ve işlerine yapılan îtirâzlar üzerinde durduk. Böylece genel mânâda bir Hızır (as) profili çizmeye çalıştık. İkinci bölümde ise objektifi Hz. Mûsâ'ya çevirerek onun çalkantılı hayatını ve netîcesinde nefsinde oluşan ukdelerini/düğümlemlerini ortaya koymaya çalışacağız. Hz. Mûsâ'nın hayatını, kronolojik bir sıra takip ederek değil de hayatının dönüm noktası olan olaylar ve nefsindeki ukdeleri üzerinden anlatmaya gayret edeceğiz. Öz ağabeyi Hz. Hârun'un karakterine de değinerek Hz. Mûsâ'nın karakterinde öne çıkan celâl sıfatını açıklamaya çalışacağız.

## 2. 1. Hz. Mûsâ'nın Celâlli Karakteri

Âlimlerin ve tarihçilerin büyük çoğunluğuna göre Kehf sûresindeki kıssada ismi üç defa geçen zât, Kur'ân-ı Kerîm'de sözü edilen İsrâiloğulları'nın peygamberi Mûsâ b. İmran'dır.<sup>541</sup> Tevrat ehli<sup>542</sup> ve Nevf el-Bikali gibi bazıları onun Tevrat sâhibi değil de Hz. Yâkub'un neslinden gelen Mûsâ b. Menşa olduğunu iddia etseler de İbn Abbas onları Allah (cc) düşmanı olarak nitelendirmiş ve hadis-i şerifte<sup>543</sup> belirtildiği gibi bu zâtın Mûsâ b. İmran olduğunu söylemiştir.<sup>544</sup>

Râzî'ye göre de o Mûsâ b. İmran'dır. Râzî görüşünü desteklemek için Kaffal'dan şöyle bir hüccet getirir: *“Âyette bahsedilen Mûsâ, kendisine Tevrat verilen Mûsâ'dır. Çünkü Allâhu Tealâ Kur'ân-ı Kerim'de bu ismi zikrettiği her yerde Tevrat sâhibi Mûsâ'yı kast etmiştir. Binâenaleyh bu ismin mutlak olarak zikredilmesi hâlinde Tevrat sâhibi Mûsâ'ya hamledilmesi gerekir. Cenâb-ı Hak şâyet bu isimle ondan başkasını murâd etmiş olsaydı o zaman bu ismi, onları birbirinden ayırt edecek ve şüpheli ortadan kaldıracak bir sıfat ile beraber kullanması gerekirdi.”*<sup>545</sup>

Mûsâ b. İmran b. Yashür b. Kahis b. Lâvi b. Yâkub b. İshak b. İbrâhim uzun boylu, esmer tenli, kıvrıkcık saçlı,<sup>546</sup> sert mizaçlı;<sup>547</sup> müstakbel zevcesi Hz. Şuayb'ın

<sup>541</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 56.

<sup>542</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 447.

<sup>543</sup> Ebu'l-Hüseyin Müslim, **el-Câmi'u's-Sahîh**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981, “Fezâil”, 170-171.

<sup>544</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3256.

<sup>545</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 212.

<sup>546</sup> Mustafa Âsım Köksal, **Peygamberler Târîhi**, TDV Yayınları, İstanbul 2005, c. II, s. 7.

<sup>547</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 475.

büyük kızına göre kavî ve emîn<sup>548</sup> yani güçlü, kuvvetli ve güvenilir; ahmak Firavun'un düşük nazarında ise kendisinin ilahlığını kabul etmediği için nankör,<sup>549</sup> dili peltek olduğu için de neredeyse söz anlatamayacak durumda olan<sup>550</sup> mecnun<sup>551</sup> bir sihirbazdır.<sup>552</sup> Ama hakîkatte o asâ, yed-i beyzâ, sinîn (kuraklık ve kıtlık), tûfân, cerâd (çekirge), kummel (bedene veya nebâta musallat olan haşerecik), defâdi' (kurbağa), dem (kan) ve felk (denizin yarılması)<sup>553</sup> olmak üzere dokuz mûcizeyle<sup>554</sup> te'yîd edilmiş büyük bir resul, mükâfatı hak eden muhsin biri<sup>555</sup> ve Allah (cc) katında îtibârlı bir kimsedir.<sup>556</sup>

Hz. Mûsâ çok yönlü bir kimliğe sahiptir. O resul olmasının yanında yönetici, siyaset adamı, din adamı, kanun ve hukuk adamı kimliğiyle de karşımıza çıkmaktadır.<sup>557</sup> Konuk'un nakline göre Hz. Mûsâ hulken haşin (yani celâlli ve sert mizaçlı) ve dînen ziyâde sâhib-i salâbet idi. Nutukta dahi fasih değil idi.<sup>558</sup>

Hz. Mûsâ'yı diğer peygamberlerden ayıran en bâriz vasıf nefsinin celâl karakterli olmasıdır. Hz. Mûsâ'nın celalli nefsinin şifrelerini onun kıssasında anlatılan ateş argümanında ve yılanı dönüşen asâda bulmak mümkündür. Celâl sıfatı anâsır-ı erbaadan *ateş* (nâr) ile alakalıdır. Celâli yani gadabı çok olanın ateş fitratı diğer üç unsur olan *toprak*, *hava* ve *su*'yun önündedir. Konuk da ateş ile kahr arasında bir irtibat olduğunu söylemektedir<sup>559</sup> ki kahr da zâten celâl ile alakalıdır. Dolayısıyla ateş ve gadab arasında bir bağlantı olduğu için Hz. Mûsâ'nın nâr yani ateş fitratlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yani Hz. Mûsâ toprak, su veya hava fitratlı değil ateş fitratlıdır. Onun karakterinde ateş ön plana çıkmaktadır.

Aslında Hz. Mûsâ'nın celâl karakteri ve tabiatıyla ateş fitratının işareti Firavun'un rüyâsında, Tur'da ilk vahyin gelmesinde ve altından buzağının yok edilmesinde kendini

<sup>548</sup> el-Kasas, 28/26.

<sup>549</sup> eş-Şuarâ, 26/19.

<sup>550</sup> ez-Zuhruf, 43/52.

<sup>551</sup> eş-Şuarâ, 26/27.

<sup>552</sup> el-Kasas, 28/48; eş-Şuarâ, 26/34.

<sup>553</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3658.

<sup>554</sup> el-A'râf, 7/133; en-Neml, 27/12; el-İsrâ, 17/101.

<sup>555</sup> el-Kasas, 28/14.

<sup>556</sup> el-Ahzâb, 33/69.

<sup>557</sup> Sayı, **Firavun, Hâman ve Kârun Karşısında Hz. Mûsâ**, s. 13.

<sup>558</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1236.

<sup>559</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1371.

göstermektedir. Firavun rüyâsında yani Misal Âlemi'nde Hz. Mûsâ'yı ateş sıfatında görmüştü. Beytü'l-Makdis'ten çıkan bir ateş Kıbtîlerin evlerini yakıp yıkmış İsrâiloğulları'na ise hiçbir zarar vermemişti. Firavun'un, rüyâların yaşandığı âlem olan Misal Âlemi'nde gördüğü ateş aslında Şuhûd Âlemi'ndeki Hz. Mûsâ'nın simgesidir. Hz. Mûsâ'nın Misal Âlemi'ndeki izdüşümü ateştir. Hakîkaten, rüyânın görülmesinden bir müddet sonra Hz. Mûsâ'nın celâl ateşi Firavun'un saltanatını yerle bir etmiş, Kıbtîlerin evlerini yakmış ve Sibtîlere bir zarar vermemiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bu rüyâ anlatılmamış olsa da *“Biz ise o yerde güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve (mukaddes topraklara) vâris kılmak; o yerde onları hâkim kılmak, Firavun ile Hâmân'a ve ordularına onlardan (İsrâiloğulları'ndan gelecek diye) korktukları şeyi göstermek istiyorduk.”*<sup>560</sup> âyetlerinin mânâsı, müfessirlerin naklettiği bu rüyânın yorumuna uygun düşmektedir. Yani Firavun'un içinde Sibtîlerden gelecek bir tehlike endişesinden dolayı korku vardı. Bu endişe ve korkunun kaynağı da Kıbtîlerin evlerini yakıp Sibtîlerin evlerine dokunmayan ateşle alakalı gördüğü rüyâ olabilir. Nitekim bir müddet sonra Hz. Mûsâ'nın risâletiyle beraber âyette ifâde edilen Allah'ın (cc) İsrâiloğulları hakkındaki murâdı gerçekleşmiş ve Firavun'un rüyâsının mânâsı zuhûr etmiştir.

Firavun'a Mısır ülkesinin kaderini rüyâsında gösteren Allah (cc), bundan yıllar önce de Hz. Yûsuf zamanındaki Mısır idârecisi Melik'e rüyâsında ülkesinin kaderini göstermişti. *“Melik 'Ben rüyâmda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüyâ yorumluyorsanız, rüyâmı bana yorumlayın!’”*<sup>561</sup> demişti. Melik, rüyâsını Allah'ın (cc) peygamberi olan Hz. Yûsuf'a yorumlatarak ülkesinin geleceği ile alakalı tedbirini aldı ve Mısır'ı âbâd etti. Firavun ise rüyâsını kâhinlere yorumlatarak nefsi iktidârının geleceği ile alakalı tedbirini aldı ama Mısır'ı berbâd etti. Çünkü birinin tedbiri Allah'ın (cc) rızâsına uygun, diğersinin tedbiri ise nefsinin hevâsına uygundu.

Burada ilginç olan bir durumda rüyânın kadim devirlerdeki önemidir. Modern çağda nerdeyse hiç yüzüne bakılmayan ve değer verilmeyen rüyâ kadim devir Mısır'ındaki iki kudretli yöneticiye yani Melik ve Firavun'a Mısır'ın idâresi husûsunda yön vermiştir. Melik ve Firavun gördükleri rüyâyı önemsemişler ve rüyâları ile amel etmişlerdir.

---

<sup>560</sup> el-Kasas, 28/5-6.

<sup>561</sup> Yûsuf, 12/43.

Hız. Mûsâ'nın celâl/ateş fitratının ikinci işâreti Tûr'da alev alev yanan bir ağaçtır. Tûr'da Hız. Mûsâ'ya zuhûr eden ilk tecellî de fitratına uygun bir biçimde ateş sûretinde zuhûr etmiştir: *"Tûr tarafında bir ateş gördü. Ailesine 'Siz bekleyin, ben bir ateş gördüm. Belki oradan size bir haber yahut ısınmanız için bir kor parçası getiririm.' dedi."*<sup>562</sup> Hız. Mûsâ nefsinin fitratına yani ateşe doğru gidince Allah'ın (cc) tecellîsi ile karşılaştı: *"Oraya gelince, o mübârek yerdeki vadinin sağından, ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: 'Ey Mûsâ, Ben bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım!'"*<sup>563</sup>

Ateş tecellîsi Konuk'a göre önemlidir. Çünkü Âlem-i Şehâdet'teki sûretlerin en eşrefi ateştir ve ateşte hem kahır hem de muhabbet gibi zıtlar cem' olmuştur: *"Birincisi ateşte nûr vardı ki nûruyla muhitindeki eşyâ görülür. İkincisi kahır vardır ki müstevli olduğu eşyanın şeklini yok eder. Üçüncüsü muhabbet vardır. Zîrâ onun nûru li-zâtihî sevilir. Binâenâleyh onun bu sıfatlarıyla Hakk'ın sıfat-ı nûriyye ve kahriyye ve hubbiyyesi arasında münâsebet mevcuttur."*<sup>564</sup>

Hız. Mûsâ'nın celâl/ateş fitratının üçüncü işâreti kavminin taptığı buzağıyı yok etme tarzıyla da karşımıza çıkmaktadır. Âyette belirtildiğine göre Hız. Mûsâ Sâmirî'ye hitâben *"Hele şu ibâdet edip durduğun ilahına bak! Biz onu elbette yakacağız ve onu muhakkak denize savuracağız."*<sup>565</sup> demiş ve dediği gibi de buzağıyı ateşte yakıp külünü denize savurmuştur. Konuk'un dediği gibi Hız. Mûsâ onu kırıp parçalamak sûretiyle de imhâ edebilirdi. Fakat yakarak yani ateşle imhâyı uygun gördü. Çünkü Hız. Mûsâ ilâhî tecellîyi ateş sûretinde görmüştü ve ona dirâht-ı âteşinden *"إِنِّي أَنَا اللَّهُ"* hitâbı gelmişti.<sup>566</sup>

Hız. Mûsâ'nın celâl fitratının işâretini veren dördüncü olay da asâsının yılanâ dönüşmesidir. Asâ Tûr'da, Firavun'un sarayında ve sihirbazların karşısında üç defa yılanâ dönüşmüştür. Özellikle sihirbazların karşısında ejderha gibi büyük bir yılan yani sü'ban sûretine bürünmüştür. Dolayısıyla asâ da Hız. Mûsâ'nın nefsinin simgesi, asânın başka bir formda zuhûru olan hayye (yılan) de Hız. Mûsâ'nın nefsinin simgesidir.

Nitekim sûfiler arasındaki sembolik anlatımlarda nefsin bir simgesi de yılanıdır. Nefis ile yılan arasında bazı yönlerden irtibat kurulmaktadır. Meselâ Konuk *Fûsûs Şerhi*'nde insanı zehirlemesi yönünden yılan ile nefis arasında bir irtibat kurarak şöyle

<sup>562</sup> el-Kasas, 28/29.

<sup>563</sup> el-Kasas, 28/30.

<sup>564</sup> Konuk, *Fûsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1371.

<sup>565</sup> Tâhâ, 20/97.

<sup>566</sup> Konuk, *Fûsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1247.

der: “Yılan senin nefsenden gayrısı değildir. Zîrâ yılan senin vücûd-ı zâhirîni nasıl sokup zehirle ifsad ederse nefis dahi kötü sıfatıyla senin mânânı öylece tasmîm ederek hayât-ı ma’neviyye-yi vüsûldan ebediyyen men’ eder.”<sup>567</sup>

Diğer yırtıcılar gibi yılan da Allah’ın (cc) celâl sıfatıyla alakalıdır ve celâl sıfatının yeryüzündeki tezâhürlerinden biri ve müşahhas bir örneğidir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ’ya ait olan asânın, celâl tecellîsi olan yılan şeklinde ortaya çıkması Hz. Mûsâ ve celâl arasındaki kayda değer diğer bir bağlantı olarak zikredilebilir. Eğer Hz. Mûsâ’nın nefsi celâl sıfatlı değil de cemâl sıfatlı olsaydı o zaman asânın da celâl tezâhürü bir hayvan şeklinde değil cemal tezâhürü bir hayvan şeklinde zuhûr etmesi gerekebilirdi. Bu durumda Hz. Mûsâ Firavun, Hâmân ve sihirbazlar karşısında zayıf düşerdi. Ayrıca asâ celâl sıfatına hâiz olduğu için asânın celâl darbesi karşısında “Deniz derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.”<sup>568</sup>

Bu celâl fitratından dolayı Hz. Mûsâ’ya *ebevî peygamber* denebilir. Hz. Mûsâ’nın karakterinde göze çarpan diğer bir husus da onun *ümmî* değil *ebevî* fitratlı bir peygamber olmasıdır. İsrâiloğulları için Hz. Hârûn *ümmî/cemâlli/merhametli* bir peygamber iken Hz. Mûsâ *ebevî/celâlli/gadablı* bir peygamberdir. Böylece aslında İsrâiloğulları’nın irşadında celâl ve cemâl dengesi Allah (cc) tarafından sağlanmış olmaktadır.

İkisi de aynı ana-babanın evladı olmalarına rağmen Hz. Mûsâ’dan yaşça büyük olan Hz. Hârûn<sup>569</sup> mülâyim sıfatlı, yumuşak huylu ve mutedil biridir.<sup>570</sup> Konuk’a göre Hz. Hârûn ahlâk-ı hasene ve fesâhât-i lisâniye sâhibi olduğundan ahlâkı ve konuşması ile tebliğde yardımcı olması için Hz. Mûsâ tarafından talep edilmiştir.<sup>571</sup> Hz. Mûsâ’nın bu talebinin kabul edilmesiyle Hz. Hârûn’uu tebliğe ve nübüvvetinde katılması Hz. Mûsâ’ya Hak’tan rahmet olmuştur.<sup>572</sup>

İbn Arabî “Rahmetimiz sonucu kardeşi Hârûn’u bir nebî olarak kendisine bahsettik.”<sup>573</sup> âyeti üzerinden Hz. Hârûn ile rahmet arasında bir irtibat kurarak “Hz.

<sup>567</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1187.

<sup>568</sup> eş-Şuarâ, 26/63.

<sup>569</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1236.

<sup>570</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XII, s. 312.

<sup>571</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1236.

<sup>572</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1237.

<sup>573</sup> Meryem, 19/53.

*Hârun'un varlığı Allah'ın rahmetindendi. Nübüvveti de Allah'tan bir rahmet oldu."* demektedir. İbn Arabî'ye göre "*Hârun yaşça Mûsâ'dan büyüktü. Mûsâ ise nübüvvette ondan büyüktü.*"<sup>574</sup>

Konuk da Hz. Hârun ve rahmet arasında "*Ey kavmim! Siz bununla yalnızca imtihan edildiniz. Doğrusu sizin Rabbiniz ancak Rahmân'dır. Öyleyse bana uyun ve emrime itaat edin.*"<sup>575</sup> âyeti üzerinden bir bağlantı kurarak şöyle der: "*Hârun 'Rabbiniz Allah'tır!' demedi 'Rabbiniz Rahmân'dır!' dedi. Çünkü Allah ismi bütün esmâyı câmî olduğundan kahr ile de tecelli eder. Rahmân ise rahmetle tecelli eder.*"<sup>576</sup> Yani Hz. Hârun buzağıya tapan kavmine Allah'ı (cc) değil Allah'ın (cc) sıfatı olan Rahmân'ı hatırlatmış ve Rahmân ismi üzerinden tebliğde bulunmuştur. Çünkü Hz. Hârun'da Rahmân isminin tecellisi ön plandadır.

Dolayısıyla Hz. Hârun ile *rahmet* arasında kurulan bu irtibat üzerinden Hz. Hârun'un Hz. Peygamber (sav) gibi *ümmî* bir peygamber olduğu söylenebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de <sup>577</sup>نَّبِيّ الْأُمِّيّ ifâdesiyle Hz. Peygamber'in (sav) ümmiliğine vurgu yapılmaktadır. Arapça anne anlamına gelen *ümm* kelimesinden nispet eki ile türetilen *ümmî* kelimesi, genellikle *okuma yazma bilmeyen* anlamında kullanılsa da bu kelimeye *anaç* mânâ vermek de mümkündür. Anaçlığın en bâriz vasfı da merhamet duygusudur. Anne ile rahmet arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır.

İşte, Hz. Mûsâ'nın *sert tabiatının/celâlinin* yanında Hz. Hârun'ın *hilmi/cemâli* İsrâiloğulları için bir *rahmet* hükmündedir. Bu yüzden Hz. Hârun sakalını saçını çekiştiren Hz. Mûsâ'ya hitâb ederken "*Ey babamoğlu*" değil de "*Ey anamoğlu*"<sup>578</sup> diye hitâb ederek hâline diline aksettirmiştir. İsrâiloğulları mânevî tekâmülleri için elzem olan celâl gıdasını Hz. Mûsâ üzerinden alırken cemâl gıdasını da Hz. Hârun üzerinden almışlardır.

Netîcede; aynı ana babanın evladı olan Hz. Mûsâ ve Hz. Hârun'un fitratları birbirinden farklıdır ve Hz. Mûsâ celâl karakterlidir. Hz. Hârun ise cemâl karakterlidir. İkisinin arasındaki bu farklılık yaratılışlarına hamledilebilir. Fakat Hz. Mûsâ'nın hayatı

<sup>574</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1236.

<sup>575</sup> Tâhâ, 20/90.

<sup>576</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1241.

<sup>577</sup> el-A'râf, 7/157-158.

<sup>578</sup> el-A'râf, 7/150.

incelendiğinde ondaki bu celâl karakterinin oluşmasında yaşadığı olayların da etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Hız. Hârûn sulh, barış ve esenlik senesinde doğmuştur. Mûsâ kargaşa, savaş ve ölüm senesinde dünyaya gözlerini açmıştır. Hız. Mûsâ'nın doğduğu sene öyle ölümler yaşandı ki rivâyete göre *“iyiden iyiye azan”*<sup>579</sup> Firavun *“halkını çeşitli zümrelere bölmüştü. Onlardan bir zümreyi (Sıbtîleri) güçsüz buluyor, bunların oğullarını boğazlıyor, kızlarını ise sağ bırakıyordu.”*<sup>580</sup>

Bunun sebebi gördüğü bir rüyâ idi. Rüyâsında Beytü'l-Makdis tarafından gelen bir ateş Kıbtîlerin evlerini yakıp harab etmiş, Sıbtîlerin evlerine zarar vermemişti. Kâhinler rüyâyı Firavun'un köle olarak kullandığı İsrâiloğulları'ndan bir çocuğun çıkıp zamanı gelince Firavun'un saltanatını yıkacağına yorumladı.<sup>581</sup> Firavun ahmaklığından ve endişesinden Sıbtîlerin erkek çocuklarını arka arkaya ara vermeden katletmeye başladı. Erkekleri öldürüyorlar, kızları sağ bırakıyorlardı.<sup>582</sup> Rivâyete göre öldürülen çocukların sayısı doksan bine ulaşmıştı.<sup>583</sup> Firavun kendine tedbir almaya çalıştı, *“fakat kâfirlerin tuzağı hep boşa çıkmıştır.”*<sup>584</sup>

Erkek bebeklerin katli Sıbtî nüfusunun azalması tehlikesini beraberinde getirince, kölelerini kaybetmemek için tedbir olarak, erkek çocukları bir sene öldürüp diğer sene öldürmemeye başladılar. İşte Hız. Hârûn esenlik ve barış senesinde, çocukların öldürülmediği yılda doğdu.<sup>585</sup> Ondan bir sene sonra Hız. Mûsâ ise tam bir kaos ve kargaşa senesinde katliamların yaşandığı yılda dünyaya gelmişti.

Hız. Hârûn öz ebeveyninin yanında îmânlı insanların arasında kalbinde tevhid inancı olduğu hâlde çocukluğunu ve gençliğini yaşadı. Genlerinde peygamberlik kodu bulunan Hız. Mûsâ ise maddî nimetler içinde olsa da sarayda kendini ilah zanneden

---

<sup>579</sup> Tâhâ, 20/43.

<sup>580</sup> el-Kasas, 28/4; el-Bakara, 2/49; el-A'râf, 7/127-141; İbrâhim, 14/ 6; 40 el-Mü'min, 40/25.

<sup>581</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. II, s. 9.

<sup>582</sup> el-A'râf, 7/141.

<sup>583</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 355.

<sup>584</sup> el-Mü'min, 40/25.

<sup>585</sup> Mahmud Sami Ramazanoğlu, **Fâtihâ ve Bakara Sûreleri Tefsîri**, Erkam Yayınları, İstanbul 1987, s. 126.

kibirli ve ahmak bir adamın yanında çocukluğunu ve gençliğini geçirdi<sup>586</sup> ki bu adam âyetin ifâdesiyle hem Hz. Mûsâ'nın hem de Allah'ın (cc) düşmanıydı.<sup>587</sup> Aslına bakılırsa “*Firavun ailesinin yitik çocuk olarak*”<sup>588</sup> evlat edinmek üzere nehirden aldıkları Hz. Mûsâ da “*sonunda kendileri için bir düşman ve tasa olacaktı.*”<sup>589</sup> Aynı mekânı paylaşırsalar da hakîkatte iki taraf da birbirine düşmandı.

Hz. Mûsâ Firavun ve âli için *adiiv* idi ve ileride onların *hüznüne* sebep olacaktı. Firavun da Hz. Mûsâ için düşmandı. Allah (cc) tarafeynin birbirine düşmanlıklarını *adiiv* kelimesiyle üç yerde<sup>590</sup> vurgulamaktadır. Bu düşmanlık da Kasapoğlu'nun dediği gibi çok ironik bir mâhiyette tezâhür etmiş ve Firavun'un sudan kurtardığı Hz. Mûsâ onun suda boğulmasına sebep olmuştur.<sup>591</sup>

Firavun Hz. Mûsâ'ya olan düşmanlığını her fırsatta göstermekten çekinmemiş ve Hz. Mûsâ'dan hep şüphe duymuştu. Onun düşmanlığı ve şüphesi daima sevgisinin önüne geçmişti. Bir keresinde sadece sakalını çektiği için -güya sevdiği çocuk- Mûsâ'yı hemen öldürmeye kast etmişti.<sup>592</sup> Yine bundan yıllar sonra Kıbtî'nin ölümü olayında da Firavun ve adamları Hz. Mûsâ'yı yargılamadan hakkında ölüm kararı vermişlerdi.<sup>593</sup> Dolayısıyla bilinçaltında kendisine karşı derin şüpheler duyan bir zorbanın taht-ı terbiyesinde olmak acaba Hz. Mûsâ'yı rûhen ve zihnen nasıl etkiledi? Firavun'un küfür tabiatı ve îmânsızlığı, onun îmânlı kalbinde nasıl ukdelere sebep oldu?

Âyetlerden anlaşıldığına göre Hz. Mûsâ Tûr'da vahye muhâtab olmadan önce Firavun'un sarayında yaşarken de îmânlı ve tevhid ehli biriydi. Kıbtîyi sehven öldürdüğü zaman “*Rabbim, beni şu zâlim kavimden kurtar!*”<sup>594</sup> diyerek Allah'a (cc)

---

<sup>586</sup> Hz. Mûsâ sarayda otuz sene, Medyen'de on sene yaşadı. Medyen dönüşü Mısır'da otuz sene tebliğde bulundu. Firavun'un denizde boğulmasından sonra da elli sene olmak üzere toplam yüz yirmi yıl yaşadı. Bkz. Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 31.

<sup>587</sup> “Mûsâ'yı bir sandığa koy da suya bırak; su onu kıyıya atar. Bana da ona da düşman olan biri onu alır.” (Tâhâ, 20/39)

<sup>588</sup> el-Kasas, 28/8.

<sup>589</sup> el-Kasas, 28/8.

<sup>590</sup> Tâhâ, 20/39; el-Kasas, 28/8.

<sup>591</sup> Kasapoğlu, “**Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni**”, s. 116.

<sup>592</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 375.

<sup>593</sup> el-Kasas, 28/20.

<sup>594</sup> el-Kasas, 28/21.

sığınmıştı. Yani Firavun'un en yakınındakilerden biri olmasına rağmen onun ilahlığını kabul etmiyordu. Hâlbuki Firavun kendisinin ilah olduğu iddiasındaydı.<sup>595</sup>

O kadar tedbire rağmen, can düşmanının sarayında büyümesinden dolayı tam bir kader ironisi olan Hz. Mûsâ'nın hayatı,<sup>596</sup> pek çok insanın hayalini süsleyen özenilecek bir hayattı. Devrin en muhteşem saraylarından birinde ömrü geçiyordu.<sup>597</sup> Bir prens ve ordu komutanı olabilecek bir asker gibi yetiştiriliyordu. Hatta Firavun'dan sonra tahta çıkma ihtimalinde dolayı üst düzey bir bürokrat gibi eğitiliyor,<sup>598</sup> yöneticilikle alakalı makâm ve mevki açısından psikolojik kişilik beslenmesiyle büyütülüyordu.<sup>599</sup>

Hz. Mûsâ, Firavun'un yanında zâhirî nimetler içinde bulunsa da<sup>600</sup> hakîkatte maddî ve mânevî cihetten sarayda üvey evlat olarak yaşıyordu. Bir rivâyete göre süttten kesilinceye kadar annesinin yanında kalmış daha sonra saraya getirilmişti.<sup>601</sup> Muhtemelen iki yaşından sonra öz annesiyle irtibatı kesilmişti. Süt emerken onun öz annesi olduğunu ve kendisine şefkatle muamele eden Asiye'nin üvey annesi olduğunu idrâk edecek durumda değildi. Bu nedenle geçmişi yani kökü hakkında güvenilir bir mâlumata ne zaman ve nasıl kavuştuğu bizce meçhuldür. Fakat âşikâr olan şu ki Hz. Mûsâ Medyen'e kaçmadan önce kavmî asabiyet bilincine ulaşmış ve hangi kavme mensub olduğunun farkına varmıştır. Ailesi hakkında gerçek ve yeterli bilgiye de ulaşmıştır. Onun Medyen'e kaçmasına sebep olan Kıbtî'yi sehven öldürme olayını anlatan “*Orada biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından olan iki adamı birbiriyle döğüşür buldu.*”<sup>602</sup> âyetinde geçen ‘مِن شَيْعَتِهِ’ (kendi tarafından) ifâdesi kavmiyet bilincine sahip olduğunun delili kabul edilebilir. Âyetteki bu ifâdeyle Kıbtî ile kavga eden Sıbtî kast edilmektedir.

---

<sup>595</sup> en-Nâziât, 79/24.

<sup>596</sup> Sezai Karakoç, **Yitik Cennet**, Diriliş Yayınları, İstanbul 2013, s. 99.

<sup>597</sup> Hz. Mûsâ tebliğ için karşısına çıktığı zaman Firavun, geçmişte yaşadığı rahat saray hayatını hatırlatıp onu nankörlükle suçlamış ve şöyle demişti: “Biz seni çocukken yanımıza alıp büyütmedik mi? Hayâtının birçok yıllarını aramızda geçirdin. Sonunda yapacağını da yaptın. Sen nankör birisin!” (eş-Şuarâ, 26/18-19)

<sup>598</sup> Bardakçı, **Hakîkatın Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır**, s. 23.

<sup>599</sup> Cebecioglu, “Niyâzi-i Mısrî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi”, s. 69.

<sup>600</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 402.

<sup>601</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 374.

<sup>602</sup> el-Kasas, 28/15.

Yine Medyen'e kaçıp Hz. Şuayb'ın yanında bir müddet yaşadktan sonra hanımı ve koyunlarıyla Medyen'den ayrılırken ilk vahyin geldiği ve peygamberlik vazifesinin tevdi edildiği Tûr'da, risâlet vazifesinin kardeşine de verilmesini istemişti. *“Rabbim! Doğrusu beni yalancılıkla suçlamalarından korkarım. Göğsüm daralır, dilim dolaşır; onun için Hârûn'a da risâlet ver!”*<sup>603</sup>; *“Bana ehlimden bir yardımcı olarak kardeşim Hârûn'u ver! Onunla gücümü artır. Onu işime ortak et!”*<sup>604</sup> diye duâ etmişti. Bu da Firavun'un sarayındayken kardeşinin karakterini iyi tahlil edecek kadar ailesi hakkında bilgi sâhibi olduğunu gösterir.

Bazı nakillere göre Hz. Hârûn Firavun'un meclisinde Sıbtîlerin temsilcisi olarak îtibâr gördüğü için Hz. Mûsâ ağabeyinin Firavun'un nezdindeki bu îtibârından faydalanmak istemiştir.<sup>605</sup> Bu bakımdan Hz. Mûsâ devrin en büyük gücü Firavun'la mücâdele ederken kardeşinin kendisine yardım edeceğini bilecek kadar Hz. Hârûn'u iyi tanıyor ve ona güveniyordu. Onunla güç kazanacağını biliyordu. Dolayısıyla Hz. Mûsâ hangi taraftan olduğunu ve ailesinin fertlerini iyi biliyor ama bunu muhtemelen Firavun'dan ve saraydan gizliyordu. Tabi bu bilgiye ne zaman ve nasıl ulaştığı mâlum değildir.

Hz. Mûsâ, gerçek ailesini öğrenene kadar muhtemelen sarayda köksüz bir hâlde yaşadı. Kimliği meçhuldü. Kimliğini sarayda bilen yoktu. Çünkü meçhulden gelmişti. Acaba saraya ait olmadığı kendisine söylendi mi? *“Seni nehir kenarında bir sandıkta bulduk!”* denildiği zaman neler hissetti? Söylenilene inandı mı ya da şüphe mi duydu? O sarayda nimetler içinde yaşarken her taşında mazlumların ahı olan bu saraya ait olmadığı muhtemelen hissediyordu. Onun kimliği hakkında gerçek bilgiye ulaşması belki uzun yıllar aldı.

Neticede; Hz. Mûsâ, ağabeyi Hz. Hârûn gibi mülâyim bir fitratlı değildir ve doğuştan celâlli bir karaktere sahiptir. Onun tezatlarla dolu hayatının, fitratında meknuz olan celâli daha da tetiklediği ve onda sadır darlığı, gadab, havf, gam ve acelecilik gibi bazı ukdelerin oluşmasına sebep olduğu söylenebilir. Aslında Hz. Mûsâ'daki bu celâlli karakter birçok hikmete mebnîdir. Bu hikmetlerden biri Firavun gibi kuvvetli ve zorba bir düşmanın olması; diğeri de İsrâiloğulları gibi terbiyesi zor bir ümmete gönderilmesidir. Cebecioğlu *“Hz. Mûsâ zamanındaki Yahudi inkârcılığının,*

<sup>603</sup> eş-Şuarâ, 26/12-13.

<sup>604</sup> Tâhâ, 20/29-32.

<sup>605</sup> Sayı, **Firavun, Hâman ve Kârûn Karşısında Hz. Mûsâ**, s. 99.

yıkıcılığının ve isyankârlığının karşısında sert gücün önemi ihmal edilemez bir gerçekliktir!’<sup>606</sup> diyerek peygamberlerinin celâlli ve baskın karakterli olması husûsuna işâret etmektedir.

## 2. 2. Hz. Mûsâ’nın Nefsinde Ukdeye/Düğüme Sebep Olan Mühim Olaylar

Hz. Mûsâ’nın hayatı hakîkaten tezatlarla doludur. Mısır’daki belki de devrin en muhteşem sarayından birdenbire Medyen ülkesinde bir koyun ağılına düştüğü de olmuş; dilindeki ukde yüzünden konuşmakta zahmet çekerken birdenbire en fasih ve belîğ konuşarak dinleyenleri kendinden geçiren bir vâize dönüştüğü de olmuştur. Hatta ömrü boyunca dünyada taşıdığı ve ebediyyen taşıyacağı ismi de ona dostlarının arasında değil en büyük düşmanının sarayında konulmuştur.

Kelâbâzî, Hz. Mûsâ’nın da hayatının sıkıntılar içerisinde geçtiğini söylemektedir.<sup>607</sup> Hz. Mûsâ hayatının hemen her döneminde zorluklarla karşılaşmıştır. Onun hayatı Cebecioğlu’nun işâret ettiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’deki Hz. Mûsâ kıssası anlatımıyla ilginç bir paralellik arz etmektedir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ’nın hayatı Hz. Yûsuf’un hayatı gibi tek bir sûrede ve düzenli bir şekilde değil farklı sûrelerde ve dağınık/kaotik bir şekilde anlatılmaktadır.<sup>608</sup>

Tûr-i Sînâ’nın kelîm peygamberi Hz. Mûsâ’nın hayatını âyetler ışığında incelendiği zaman özünde havf (korku) ile bağlantısı bulunan “ölüm, meçhule yolculuk ve açlık” temalı olayları görmek mümkündür. Gâyemiz Hz. Mûsâ’nın hayatını kronolojik bir şekilde aktarmak değildir. Onun hayatını baştan sona takib etmek isteyenlere Ali Sayı’nın (1950-2003) *Firavun, Hâman ve Kârûn Karşısında Hz. Mûsâ*<sup>609</sup> isimli kitabını tavsiye edebiliriz. Bizim gâyemiz Hz. Mûsâ’nın hayatının dönüm noktaları diyebileceğimiz *ölüm, meçhule yolculuk ve açlık* konulu bazı olaylar ile Hz. Mûsâ’daki *gadab, havf, acelecilik, gam, dayk-ı sadr ve akılcılık* gibi ukdeler arasında muhtemel bir irtibatı ortaya koymaya çalışmaktır.

İlginçtir ki Hz. Mûsâ’nın bebeklik çağında ve gençlik hengâmında yaşadığı bu olayların benzerini, Hızır (as) ona yıllar sonra tekrar yaşattır. Yani olaylar, mekânlar

<sup>606</sup> Ethem Cebecioğlu, “Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-4”, Altınoluk, İstanbul 2021 (Şubat), sy. 420, ss. 44-45.

<sup>607</sup> Kelâbâzî, *Bahrü'l-Fevâid*, s. 61.

<sup>608</sup> Cebecioğlu, “Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-4”, ss. 44-45.

<sup>609</sup> Bkz. Ali Sayı, *Firavun, Hâmân ve Kârûn Karşısında Hz. Mûsâ*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.

ve kahramanlar farklı da olsa Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya aynı temayı yani *ölüm, meçhule yolculuk ve açlık* temasını tekrar yaşatmıştır. Bunda elbette bir hikmet olmalıdır.

## 2. 2. 1. Çocukluğunda Yaşadığı Olaylar

### 2. 2. 1. 1. Ölüm

Hz. Yûsuf zamanında Kenan'dan Mısır'a gelen ve yerleşen Yâkuboğulları burada on iki kabile<sup>610</sup> olarak çoğaldılar. Her kabile Hz. Yâkub'un oğullarından birine mensuptu. Liderlerine esbât-ı Benî İsrâil<sup>611</sup> ve geneline Sıbtî ismi verilirdi. Sıbtîler, Hz. Yâkub ve Hz. Yûsuf peygamberlerin şeriatlarına göre amel ediyorlar ve Firavun Velîd'in ilahlığını kabul etmiyorlardı. *Mısır'ın kadim yerlisi olan Kıbtîler ise yıldız ve putlara tapar, Benî İsrâil'e hakaret gözüyle bakardı. Firavunlar da onlara esir muamelesi yaparak zor ve ağır işlerde çalıştırırlar ve dedelerinin yurdu olan Kenan diyarına dönmelerine izin vermezlerdi.*<sup>612</sup>

Hz. Mûsâ'nın doğumunun yaklaştığı sıralarda Firavun rüyâsında gördü ki Beytü'l-Makdis tarafından gelen bir ateş Kıptîler'in evlerini yakıp harab ediyor, Benî İsrâil'in evlerine ise hiç dokunmuyor. Müneccimler rüyâyı İsrâiloğulları'ndan doğacak bir çocuğun vakti geldiğinde Firavun'un saltanatını yıkacağına yordular.<sup>613</sup>

Firavun'un rüyâsı Kur'ân-ı Kerîm'de geçmese de “*Ve o arzda onları hâkim kılmak; Firavun ile Hâmân'a ve ordularına (İsrâiloğulları'ndan gelecek diye) korktukları (çekindikleri) şeyi göstermek (istiyorduk).*”<sup>614</sup> âyeti İsrâiloğulları'ndan korktukları bir şey olduğuna işâret etmektedir. Belki de korktukları şey bu rüyânın zuhûruydü. Netîcede; rüyâ zuhûr edecek ve korktukları şey başlarına gelecekti. Hz. Mûsâ'nın celâl ateşinden Mısır harâb olacak; Firavun ve âlinin saltanatı turâb olacaktı.

Firavun muhtemelen rüyânın tesiriyle, tedbir olarak doğan tüm erkek çocukların öldürülmesini ve kızların sağ bırakılmasını emretti.<sup>615</sup> Firavun'un bu zâlimliği aslında

---

<sup>610</sup> Çıkış 28: 21.

<sup>611</sup> “Oğullar diye tercüme edilen ‘benû’ kelimesinin aslı olan ‘benûn’ bir araya gelen erkek ve kadınlara verilen ortak isimdir. İsrâil ‘Allah’ın kulu’ manasına Hz. Yâkub’un ismidir. İbranice’de ‘isrâ’ kul; ‘il’ ise Allah demektir.” Bkz. Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. I, s. 338.

<sup>612</sup> Cevdet, **Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, c. I, s. 27.

<sup>613</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 9.

<sup>614</sup> el-Kasas, 28/6.

<sup>615</sup> el-Bakara, 2/49; el-Kasas, 28/4; İbrâhim, 14/6.

koru psikolojisinin tezâhürüydü.<sup>616</sup> Çünkü o rüyâdan sonra İsrâiloğulları'ndan korkmaya başladığı için korkusunu zulümle teskin etmeye çalışıyordu.

Bu zulüm devam ederken baktılar ki İsrâiloğulları'nın nesli azalacak ve ağır işler onlara kalacak; erkek çocukları bir sene öldürüp bir sene sağ bırakmaya başladılar. İşte Hz. Hârûn sağ bırakıldıkları senede dünyaya gelmişti. Hz. Mûsâ ise bir sonraki öldürülecekleri senede<sup>617</sup> Lâvî sıbtından yani Yâkub'un üçüncü oğlu Lavi'nin torunlarından İmran isimli zâtın sulbünden dünyaya geldi.<sup>618</sup> Ethem Cebecioğlu'nun da dediği gibi Hz. Mûsâ kaotik Mısır ortamında meşakkat ve sıkıntılar içinde dünyaya gelmişti.<sup>619</sup>

*“Levi evinden bir adam gidip bir Levi kızıyla evlenmişti. Kadın hamile kalıp bir erkek çocuk doğurdu. Bebeğin çok güzel olduğunu görerek onu üç ay gizledi.”*<sup>620</sup> Çünkü Hz. Mûsâ dünyaya geldiği zaman Firavun'un adamları İsrâiloğulları'nın evlerini dolaşip yeni doğan erkek çocukları vahşice katlediyorlar kızları ise hayatta bırakıyorlardı.<sup>621</sup> Dolayısıyla Hz. Mûsâ daha doğar doğmaz ölümle burun buruna gelmişti.

### 2. 2. 1. 2. Meçhûle Yolculuk

Evladının katledilmesinden endişelenen Hz. Mûsâ'nın vâlidesi çaresizlik içindeyken Allah'tan (cc) ilham vâsıtasıyla ki âyette geçen ‘أَوْحَيْنَا’ ifâdesindeki ‘وحى’ ilham mânâsınadır,<sup>622</sup> Hz. Mûsâ'nın annesine şöyle bir emir geldi: *“O’nu emzir! Kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde O’nu denize (Nil nehrine) bırakiver. Hiç korkup kaygılanma! Çünkü Biz, O’nu sana geri vereceğiz ve O’nu peygamberlerden biri yapacağız.”*<sup>623</sup>

Annesi, Hz. Mûsâ'yı gizli gizli bir müddet emzirdikten sonra onu artık askerlerden saklayamayacağını anlayınca, kalbine gelen ilhamla marangoza bir tabut

<sup>616</sup> el-Kasas, 28/6.

<sup>617</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 10.

<sup>618</sup> Cevdet, **Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, c. I, s. 28.

<sup>619</sup> Ethem Cebecioğlu, **“Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3”**, Altınoluk, İstanbul 2021 (Ocak), sy. 419, ss. 42-44.

<sup>620</sup> Çıkış 2: 1-2.

<sup>621</sup> el-Bakara, 2/49.

<sup>622</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 360.

<sup>623</sup> el-Kasas, 28/7.

(veya sandık) yaptırıp su geçirmesin diye ziftledi. Akabinde evlâdını içine koydu ve Nil nehrine bıraktı.

*“Ve çocuğu daha fazla gizleyemeyeceğini anlayınca, papirüsten bir sepet aldı, katran ve ziftle sıvayıp onu içine koydu. Sonra sepeli Nil Irmağı kıyısındaki sazlar arasına bıraktı.”*<sup>624</sup>

Âyette geçen ‘أَوْحَيْنَا’ (Vahyettik!) fiilindeki *vahy*’in nübüvvet vahyi değil de ilham veya rüyâ mânâsına geldiği söylenmektedir. Hz. Mûsâ’nın annesi evladını sandığa koyup Nil’e bıraktığına göre, demek ki ilham umum için esbâb-ı ilimden sayılmamakla beraber sâhibi için amelî icâb edecek bir kuvvete hâiz olabilir.<sup>625</sup>

İmran’ın hanımı kızına da Hz. Mûsâ’nın sandığını nehir boyunca uzaktan takip etmesini tembihledi. *“O da onlar farkına varmadan uzaktan gözetlemişti.”*<sup>626</sup> Böylece Hz. Mûsâ için ölüme bağlı olarak yani ölüm korkusu yüzünden meçhule yolculuk başlamış oldu. İbn Arabî’ye göre Hz. Mûsâ’nın tâbut içinde deryâyâ ilkâsının sûreti sûret-i helâk idi. Fakat zâhirde ve bâtında onun için necat oldu.<sup>627</sup>

İçindeki masum küçük yolcusuyla sandık Nil’in dalgaları arasında ine çıka ilerlerken Firavun’un sarayına kadar geldi. Nehirde yıkanan cârîyeler sandığı alıp Asiye’nin yanına götürdüler. Firavun’un hanımı çocuğu görünce ona karşı büyük bir muhabbet besledi<sup>628</sup> ve erkek çocuk olduğu için onu katletmek isteyen Firavun’a dönüp *“Benim ve senin için bir göz aydınlığıdır. Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur ya da onu evlat ediniz.”*<sup>629</sup> diyerek öldürülmesini engelledi ve sarayda kalmasını sağladı.<sup>630</sup> *“Nihâyet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı.”*<sup>631</sup>

Firavun’un hanımı kimliği hakkında hiçbir bilgisinin olmadığı ve kendisine su ve ağaç vâsıtasıyla gelen bu çocuğa Mûsâ ismini verdi ki Kıbtî (veya İbrânî) dilinde *mû*

<sup>624</sup> Çıkış 2: 3.

<sup>625</sup> Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, c. V, s. 3719.

<sup>626</sup> el-Kasas, 28/ 11; Çıkış 2: 4.

<sup>627</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1288.

<sup>628</sup>“(Ey Mûsâ, sevilmem) ve Ben’im nezaretimde yetiştirilmem için Sana tarafımdan bir sevgi verdim.” (Tâhâ, 20/39)

<sup>629</sup> el-Kasas, 28/9.

<sup>630</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. II, s. 12.

<sup>631</sup> el-Kasas, 28/ 8.

su, *sâ*<sup>632</sup> ise ağaç anlamına gelmekteydi.<sup>633</sup> “*Firavunun kızı, ‘Onu sudan çıkardım.’ diyerek çocuğun adını Mûsâ koydu.*”<sup>634</sup> İbn Arabî “*Âl-i Firavun onu denizde ağaç yanında buldu. Firavun ona Mûsâ ismini verdi. Kıbtîce ‘mû’ su, ‘sâ’ dahi ağaç mânâsına gelir.*”<sup>635</sup> demektedir. Asiye “*Onu öldürmeyin!*” dediğine göre demek ki baba ocağından kaçtığı ölüm kundaktaki Hz. Mûsâ’nın karşısına Firavun’un sarayında yeniden çıkmıştı. Onu karşılayan ölümün pençesinden Asiye’nin vâsıtasıyla kurtuldu.

Hz. Mûsâ aslında bu sarayda ölümle hep burun buruna yaşadı. Hâmisi hep Asiye olmuştu. Çocukluğuna binâen yaptığı bir oyunun faturasını bile neredeyse canıyla ödeyecekti. Bir gün Firavun’un sakalını tutup çekmiş ve yüzüne bir tokat atmıştı. Firavun hemen katlini emredince Asiye firâsetiyle basit bir imtihan yani kor ve mücevher imtihânı yaptırarak Hz. Mûsâ’yı ölümden kurtarmıştı.

Hz. Mûsâ’nın saraydaki en büyük hâmisi olan Asiye gün gelecek Hz. Mûsâ’ya îmân ettiği için kendini zâlim kocasının elinden kurtaramayacaktı. Ağır işkence altında eziyet çekerken can vermeden önce dilinden dökülen duâ şuydu: “*Rabbim, bana katında cennete bir ev yap! Beni Firavun’dan ve onun kötülüklerinden koru ve beni zâlim milletten kurtar!*”<sup>636</sup>

Firavun, belki de Hz. Mûsâ’ya ve tebliğine olan nefretinin öcünü Hz. Mûsâ’yı seven ve Hz. Mûsâ’nın da sevdiği birinden yani Hz. Mûsâ’nın sarayda yaşamasına vesile olan hanımı Asiye’den almıştı. O Allah’ın (cc) îmân edenlere misal gösterdiği<sup>637</sup> müstesnâ bir mü’mineydi.

İbn Arabî Hz. Mûsâ’nın sandık içinde deryâyaya bırakılmasının iş’ârî yorumunu yaparken sandığı nasut’a, deryâyı ise ilme benzetmiştir. Yani Hz. Mûsâ sandık mesâbesinde olan cismi ile ilim mesâbesinde olan deryâyaya ilkâ olunmuştur.<sup>638</sup>

---

<sup>632</sup> “İbranice’de ‘şâ’ ağaç demektir. Arapça’ya geçerken ‘şâ’, ‘sâ’ şeklini almıştır.” Bkz. Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. I, s. 379.

<sup>633</sup> Taberî, **Târih-i Taberî Tercümesi**, c. I, s. 319; Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 13.

<sup>634</sup> Çıkış 2: 10.

<sup>635</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1295.

<sup>636</sup> et-Tahrîm, 66/11.

<sup>637</sup> et-Tahrîm, 66/11.

<sup>638</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1283.

### 2. 2. 1. 3. Açlık

Firavun'un sarayına gelen Hz. Mûsâ'yı annesi muhtemelen en son sandığa bırakırken emzirmişti. O zamandan beri açtı. Asiyeye ne kadar uğraştıysa da Hz. Mûsâ saraydaki kadınların sütünü emmedi. Her geleni reddetti. Hâlbuki kadınlar Firavun'un katında makâm ve mal kazanmak için onu emzirmeye çok gayret ediyorlardı.<sup>639</sup> Fakat Allah (cc) onun sütanneleri kabul etmesine müsâde etmiyordu.<sup>640</sup> Kuşeyrî'nin dediği gibi Allah'ın (cc) takdiri, sabahleyin onu nasıl bulup öldüreceklerinin derdinde olanlar akşamüzeri onu nasıl besleyip yaşatacaklarının derdine düşmüşlerdi.<sup>641</sup>

Çocuğunun Firavun'un eline düştüğünü duyan ve evladını adeta zâhiren ölüme terk ettiğini düşünen *"Hz. Mûsâ'nın annesinin kalbi (fuadı) ise bomboş sabahı etti."* Eğer Allah (cc), çocuğunun geleceği ile ilgili va'dine inancını koruması için annesinin kalbine güç vermeseydi, neredeyse Nil'e bırakılan çocuğun annesi olduğunu açıklayacaktı.<sup>642</sup>

Hz. Mûsâ'yı takip ettiği için durumunu bilen kız kardeşi saraydakilere *"Size, O'nun bakımını namınıza üstlenecek hem de ona iyi davranacak bir aile göstereyim mi?"*<sup>643</sup> diyerek annesini tavsiye etti. *"O zaman çocuğun ablası, Firavun'un kızına, 'Gidip İbrâni kadınlardan bir sütanne çağırayım mı? Çocuğu senin için emzirir.' dedi. O da 'Git çağır.' diye karşılık verdi. Kız hemen gidip çocuğun annesini çağırdı."*<sup>644</sup> Netîcede; İmran'ın hanımı bulunarak saraya getirildi. *"Firavun'un kızı kadına, 'Bu çocuğu al, benim için emzir, sana ücretini veririm.' dedi. Kadın da çocuğu alıp emzirdi."*<sup>645</sup>

Hz. Mûsâ annesini hemen emdi. Kimsenin onun Hz. Mûsâ'nın gerçek annesi olduğundan haberi yoktu. Allah (cc), Hz. Mûsâ'nın annesinin kalbini pekiştirmemiş

<sup>639</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 12.

<sup>640</sup> el-Kasas, 28/ 12.

<sup>641</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. IV, s. 230.

<sup>642</sup> el-Kasas, 28/10.

<sup>643</sup> el-Kasas, 28/12.

<sup>644</sup> Çıkış 2: 7-8.

<sup>645</sup> Çıkış 2: 9.

olsaydı neredeyse iş meydana çıkacaktı.<sup>646</sup> Böylelikle Allah (cc) gözü aydın olsun ve gam çekmesin diye Hz. Mûsâ'yı tekrar vâlidesine, sûtannesi sıfatıyla geri verdi.<sup>647</sup>

Hız. Mûsâ'nın annesi sût emen başka bir çocuğunun olduğunu ve bu yüzden saraya gelemeyeceğini söyleyince Hz. Mûsâ'yı alıp eve gitmesine izin verildi. Böylece Hz. Mûsâ sût emme çağında, haberi olmasa bile ailesinin evinde ve kavminin yanında kaldı. Daha sonra sûtten kesilince saraya getirildi.<sup>648</sup> Fakat kundaktaki Hz. Mûsâ, annesi bulunana kadar neredeyse helâk olacak derecede büyük açlık sıkıntısı çekmişti. Rivâyete göre annesi saraya gelen kadar sekiz gün sût emmemiştir.<sup>649</sup>

Hız. Mûsâ'nın diğer kadınları emmesini Allah'ın (cc) engellemesinin bir hikmeti de sût ve karakter arasındaki münâsebetle alakalıdır. Çünkü Bursevî'nin de ifâde ettiği gibi *emziren kadının bazı âdet ve huyları emzirdiği çocuğa sirâyet eder ve iyi veya kötü bir gün mutlaka çocukta ortaya çıkar.*<sup>650</sup>

Dolayısıyla Hz. Mûsâ doğar doğmaz ölüm; ölüme bağlı olarak meçhule yolculuk ve yolculuğa bağlı olarak da açlık sıkıntısı çekmiştir. Bu sıkıntıların, ileride onun nefsinde oluşacak ukdelerin tohumu olduğu söylenebilir. Bu tohum gençlik çağında yaşadığı olaylar sebebiyle daha da yeşerip filizlenecektir.

## 2. 2. 2. Gençliğinde Yaşadığı Olaylar

### 2. 2. 2. 1. Ölüm

Hız. Mûsâ Firavun'un himâyesinde<sup>651</sup> şeref ve îtibâr içinde yaşıyor; Firavun hânedânının elbiselerini giyiyor ve onların atlarına biniyordu. Kendisine Firavun'un oğlu diyorlardı.<sup>652</sup> Sıbtîler ise zulüm görmeye devam ediyorlardı.

Ahval böyleyken Hz. Mûsâ bir sabah vakti atına binip saraya gitti. Firavun Mısır nâhiyelerinden biri olan Menf şehrine teferrühe gitmişti. Hz. Mûsâ atını çevirip Firavun'un arkasından o şehre yöneldi.<sup>653</sup> “Mûsâ ahâlisinin habersiz olduğu bir

<sup>646</sup> el-Kasas, 28/10.

<sup>647</sup> el-Kasas, 28/13.

<sup>648</sup> Sayı, **Firavun, Hâman ve Kârün Karşısında Hz. Mûsâ**, s. 52.

<sup>649</sup> Sayı, **Firavun, Hâman ve Kârün Karşısında Hz. Mûsâ**, s. 50.

<sup>650</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 372.

<sup>651</sup> eş-Şuarâ, 26/18.

<sup>652</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 14.

<sup>653</sup> Taberî, **Târih-i Taberî Tercümesi**, c. I, s. 327.

*sırada*’<sup>654</sup> dükkânların kapalı olduğu, yollarda hiç kimsenin bulunmadığı ve halkın kaylûle istirahatinde olduğu bir öğle vakti şehre girdi.<sup>655</sup>

“*Orada biri kendi tarafından, diğeri düşman tarafından olan iki adamı birbiriyle döğüşür buldu.*”<sup>656</sup> Kıbtî, Sıbtî’yi işe götürmeye çalışıyor o da gitmek istemiyordu.<sup>657</sup> Firavun’un ekmekçisi olan Kıbtî, Sıbtî’yi Firavun’un mutfağında odun taşımak için götürmek istiyordu.<sup>658</sup> “*Kendi tarafında olanı (yani Sıbtî) O’ndan yardım diledi. Mûsâ da ötekine bir yumruk vurup ölümüne sebep oldu.*”<sup>659</sup>

Aslında Kıbtî’yi öldürmek istememişti. Fakat Hz. Mûsâ pek kuvvetli biriydi<sup>660</sup> ve eli ağırdı.<sup>661</sup> “*(Bunun üzerine) bu şeytan işidir. O gerçekten saptırıcı, apaçık bir düşman!*”<sup>662</sup> diyerek yaptığına pişman oldu ve olay mahallini acele ile terk etti. Kıbtîler arkadaşlarının kâtilini aramaya başladılarsa da herhangi bir şahit bulamadıkları için olay gizli kaldı.

Yaptığı işten büyük pişmanlık duyan “*Mûsâ ‘Rabbim, doğrusu kendime zulmettim. Beni bağışla! Rabbim, bana lutfettiğin nimetlere andolsun ki artık suçlulara (ve suça teşvik edenlere) asla arka çıkmayacağım!*”<sup>663</sup> diye Allah’a (cc) yalvarıyordu. O samimi bir şekilde tevbe edip af dileyince “*Allah da onu bağışladı.*”<sup>664</sup> Fakat Kıbtî’nin ölümünden dolayı Hz. Mûsâ’nın kalbine bir korku düşmüş “*şehirde korku içinde (etrafi) gözetleyerek sabahlamıştı.*”<sup>665</sup>

Ertesi gün şehirde yine dolaşırken “*bir de ne görsün, dün kendisinden yardım isteyen kimse feryad ederek yine ondan imdat istiyor. Mûsâ ona dedi ki: ‘Doğrusu sen,*

---

<sup>654</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>655</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 380.

<sup>656</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>657</sup> Taberî, **Târih-i Taberî Tercümesi**, c. I, s. 328.

<sup>658</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 381.

<sup>659</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>660</sup> Çıkış 2: 11.

<sup>661</sup> Taberî, **Târih-i Taberî Tercümesi**, c. I, s. 328.

<sup>662</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>663</sup> el-Kasas, 28/16-17.

<sup>664</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 382.

<sup>665</sup> el-Kasas, 28/18.

*besbelli bir azgınsın!”<sup>666</sup> “Çünkü dün bir adamın ölümüne sebep oldun. Şimdi de başka biriyle dögüşüyorsun ve dün işlediğim hataya beni tekrar düşürmeye çalışıyorsun.”<sup>667</sup>*

*“Mûsâ ikisinin de düşmanı olan o adamı (Kıbtîyi) yakalamak isteyince”<sup>668</sup> ikisine doğru yöneldi. Sıbtî, Hz. Mûsâ’nın hitâbından korkup kendisine zarar vereceğini sanarak dedi ki “Ey Mûsâ, dün bir cana kıydığın gibi, bana da mı kıymak istiyorsun?”<sup>669</sup> “Kim seni başımıza yönetici ve hâkim atadı? Mısırlıyı öldürdüğün gibi beni de mi öldürmek niyetindesin?’ O zaman Mûsâ korktu ve ‘Olay duyulmuş!’ diye düşündü.”<sup>670</sup> Bazı müfessirlerin Kıbtî’ye atfettikleri<sup>671</sup> bu söz şehirde yayılınca Kıbtî’nin Hz. Mûsâ tarafından öldürüldüğü anlaşılmış oldu.*

*Bunun üzerine “Firavun da olanları duydu ve Mûsâ’yı öldürtmek istedi.”<sup>672</sup> Firavun’un adamlarından biri şehrin diğer ucundan koşarak gelip Hz. Mûsâ’yı vaziyetten haberdâr etti: “Ey Mûsâ, ileri gelenler Sen’i öldürmek için hakkında müzâkere ediyorlar.”<sup>673</sup> dedi ve ona yolculuğu tavsiye etti: “Derhal (buradan) çık! İnan ki ben, Sen’in iyiliğini isteyenlerdenim!”<sup>674</sup>*

Firavun’un oğlu olarak adlandırılacak kadar yakın olmasına rağmen kazâra adam öldürdükten sonra Hz. Mûsâ’nın içine düştüğü korku ve endişe psikolojisinin üzerinde özellikle durmak gerekir. Hz. Mûsâ’nın içine düştüğü bu hâl ve hakkında verilen ölüm emri Firavun ile arasındaki samimiyetin derecesi (?) ve Hz. Mûsâ’nın içinde bulunduğu güvensizlik psikolojisi hakkında ipucu vermektedir.

Firavun gerçekten Hz. Mûsâ’yı sevseydi, diyet veya başka bir yolla Kıbtî’yi sehven katleden Hz. Mûsâ’yı bir şekilde bu sıkıntıdan kurtarabilirdi. Mısır’da ilahlığını ilan eden Firavun’un için bu işten bile sayılmazdı. Fakat o henüz olayın nasıl gerçekleştiğini bile soruşturmadan meleini yani yönetimde söz sâhibi olan ileri gelenleri toplayıp Hz. Mûsâ hakkında ölüm kararını tartışmaya başlamıştı. Âyette ‘mele’<sup>675</sup>

<sup>666</sup> el-Kasas, 28/18.

<sup>667</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 387.

<sup>668</sup> el-Kasas, 28/19.

<sup>669</sup> el-Kasas, 28/19.

<sup>670</sup> Çıkış 2: 14.

<sup>671</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 386.

<sup>672</sup> Çıkış 2: 15.

<sup>673</sup> el-Kasas, 28/20

<sup>674</sup> el-Kasas, 28/20.

<sup>675</sup> el-Kasas, 28/20.

lafzıyla ifade edilen *yönetimde söz sâhibi kadro* 'nun toplanmasından anlaşıldığına göre Hz. Mûsâ'nın varlığı ve kimliği Mısır için önemliydi. Çünkü onun hakkında bir karara varabilmek için bir kişinin kararı yeterli bulunmamış ve heyet toplantısına ihtiyaç duyulmuştu.

Hz. Mûsâ eğer Firavun'a karşı güven içinde olsaydı belki de kaçmayacak ve hatasıyla yüzleşecekti. Çünkü iş kazara olmuştu. Fakat o Firavun'a ilticâ etmek yerine Firavun'dan firar etmeyi tercih etti. Onun bu kaçış tavrı aslında bir kaçış psikolojisinin ürünü olarak değerlendirilebilir. Her şeyini borçlu olduğu birine karşı kalbinde bu kadar güvensizlik duymasının Hz. Mûsâ'nın ruh hâlini ne derece menfî etkilediğini düşünmek gerekir. Dolayısıyla içindeki bu duygu çatışmalarının ve tezat hislerin tesiriyle Hz. Mûsâ'nın nefsinde bazı ukdelerin/düğümünlerin oluştuğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

### 2. 2. 2. 2. Meçhûle Yolculuk

Kıbtî'nin ölümünden dolayı canı tehlikede olduğu için adamın tavsiyesini dinlemekten başka çaresi olmayan Hz. Mûsâ için hayatında ikinci defa meçhule yolculuk başladı. Tedbirli bir şekilde “*korka korka, (etrafi) gözetleyerek oradan çıktı.*”<sup>676</sup> Demek ki tevekkülle beraber tedbir de şarttı.

İbn Arabî, Hz. Mûsâ'nın Medyen yolculuğunun selâmet ve âfiyete muhabbetinden dolayı olduğunu söyler.<sup>677</sup> Bu bakımdan Medyen yolculuğu Hz. Mûsâ için ârâm-ı dil yani gönül huzûru arayışıdır. Hz. Mûsâ, şehirden gizlice ayrılırken hem tedbirli davranarak etrafı gözetliyor hem de tevekkül hâlinde “*Rabbim, beni zâlimler gürûhundan kurtar!*”<sup>678</sup> diye bir taraftan da duâ ediyordu. Allah (cc) duâsını kabul edip, Firavun'un adamlarından onu kurtardı ve izini kaybettirdi. Fakat önceden planlamış bir yolculuk olmadığı için ne tarafa gideceğini hiç bilmiyordu. Yanında ne suyu vardı ne azığı. Allah'a (cc) sığınıp bir tarafa doğru yöneldi. “*Mûsâ Firavun'dan kaçıp Midyan diyarına gitti.*”<sup>679</sup> Takdir-i ilâhî gittiği yol Hz. Şuayb'ın diyarı olan Medyen'e idi<sup>680</sup> ki burası Kızıldeniz sahilinde ve Mısır'a sekiz günlük mesâfedeydi. Bu belde Firavun'un hâkimiyetinde değildi.<sup>681</sup>

<sup>676</sup> el-Kasas, 28/21.

<sup>677</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1322.

<sup>678</sup> el-Kasas, 28/21.

<sup>679</sup> Çıkış 2: 15.

<sup>680</sup> Taberî, *Târih-i Taberî Tercümesi*, c. I, s. 331.

Hz. Mûsâ “Medyen’e doğru yöneldiğinde ‘Umarım Rabbim beni doğru yola iletir!’”<sup>682</sup> diyerek Medyen çöllerine revân oldu. Bursevî’nin dediği gibi mübârek yüzü Medyen’e doğru idi, fakat gönlü Hazret-i Zü’l-Medyen’e müteveccihli.<sup>683</sup>

Bursevî bu kaçış olayını Hz. Mûsâ için bir rahmet olarak yorumlar. Allah (cc) bir kulunu yalnız kendisine tahsis etmek isterse onu hoşça gitmeyen kötü bir duruma düşürür. O da Allah’ın (cc) dışındaki her şeyi terk edip Allah’a (cc) ilticâ eder. O imtihandan korkarak Allah’a (cc) firar edince Rahmân’ın cemâlini bulur ve bilmiş olur ki âlemde cereyân eden her vukuât murâda vuslat için bir vâsıtaadır.<sup>684</sup> Böylece Hz. Mûsâ için Firavun’un sarayında nimetler içinde vuku’ bulan cemâl tecellîsi, yerini bir süreliğine cemâlin celâli tecellîsine bırakmıştı.

### 2. 2. 2. 3. Açlık

Kıbtî’nin ölümünün sebep olduğu Medyen çöllerindeki bu yolculuk Hz. Mûsâ’yı şiddetli bir açlığa sürüklemişti. Geceli gündüzlü sekiz gün; azıksız, yalınayak ve karnı aç olarak yürüdü. Sekiz gün ağaç yapraklarından başka bir şey yemediği<sup>685</sup> için hayatında ikinci defa büyük bir açlık imtihanıyla karşı karşıya kaldı. Ama Allah’ın (cc) izniyle sağ sâlim Medyen’e ulaştı. “Orada bir kuyunun başına gelip oturdu.”<sup>686</sup>

“Mûsâ, Medyen suyuna vardığında orada (hayvanlarını) sulayan birçok insan buldu. Onların gerisinde de iki kadın gördü, (hayvanları sudan) men ediyorlardı. Onlara: ‘Derdiniz nedir?’ dedi. Şöyle cevap verdiler: ‘Çobanlar sulayıp çekilmeden biz (onların içine girip hayvanlarımızı) sulayamayız; babamız da çok yaşlı!’”<sup>687</sup>

Bunlar Hz. Şuayb’ın kızları idi. Hz. Mûsâ sekiz gündür aç olmasına rağmen kuyunun üzerindeki büyük taşı tek başına kaldırıp<sup>688</sup> “kızların yardımına koştı”<sup>689</sup> ve “onların yerine (davarlarını) sulayıverdi.”<sup>690</sup> Sonra gölgeye çekildi ve ‘Rabbim, doğrusu

---

<sup>681</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 392.

<sup>682</sup> el-Kasas, 28/22.

<sup>683</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 392.

<sup>684</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 390.

<sup>685</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 392.

<sup>686</sup> Çıkış 2: 15.

<sup>687</sup> el-Kasas, 28/23.

<sup>688</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 399.

<sup>689</sup> Çıkış 2: 17.

<sup>690</sup> Çıkış 2: 17.

*bana indireceğin her hayra muhtacım.*”<sup>691</sup> diyerek kullardan değil de Allah’tan (cc) hayır istemeye devam etti. İbn Abbas’a göre Hz. Mûsâ bu sözü açlıktan ve zayıflıktan karnında yiyeceklerin yeşilliğinin görüldüğü bir zamanda söylemiştir. Muhammed Bâkır (ö. 114/733?) da Hz. Mûsâ’nın o anda yarım hurmaya dahi muhtaç olduğunu söylemektedir.<sup>692</sup>

Bu olayda Medyen ehlinin firâsetsizliği ve Hz. Mûsâ’nın civanmertliği bâriz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Suyun başındaki Medyen çobanlarının peygamberleri olan ve âyette ‘شَيْخٌ كَبِيرٌ’<sup>693</sup> olarak anılan Hz. Şuayb’ın kızlarına yardım etmemeleri büyük bir firâsetsizliktir. Hz. Mûsâ’nın ise son derece mahrumiyet içinde olmasına rağmen yine de başkalarına yardım etme nezaketi sergilemesi takdire şâyandır. Zâten hanelerinde güçlü ve genç bir erkeğe ihtiyaçları olduğu hâlde kızlarının bekâr olması ve Hz. Şuayb’ın da ilk defa gördüğü yabancı birine kızına vermeyi teklif etmesi etrafında firâsetli bir gencin bulunmadığına işâret sayılabilir.

*“Kızlar eve dönünce babaları Reuel<sup>694</sup> ‘Bugün nasıl oldu da böyle çabuk döndünüz?’ diye sordu. Kızlar ‘Mısırlı bir adam bizi çobanların elinden kurtardı.’ dediler. ‘Üstelik bizim için su çekip sürüyü suvardı.’ O zaman adam kızlarına, ‘Peki o nerede? Neden onu bırakıp geldiniz? Gidip çağırın, gelsin ekmek yesin.’ dedi.”*<sup>695</sup>

Bu yabancı gençle tanışmak isteyen Hz. Şuayb kızlarından birini Hz. Mûsâ’ya gönderdi. Kız bekârların âdeti olduğu üzere *“utana utana yürüyerek O’na geldi. ‘Babam, bizim için (hayvanları) sulamanın karşılığını ödemek için seni çağırıyor.”*<sup>696</sup> dedi. Hz. Mûsâ tamah ettiği için değil kızların babasını ziyaret etmek ve onunla tanışmak istediği için dâvete icâbet etti.<sup>697</sup> Hz. Şuayb o günlerde ihtiyardı ve gözleri görmüyordu.<sup>698</sup> *“Mûsâ O’na gidip başından geçeni anlatınca (Şuayb): ‘Korkma, O zâlim kavimden kurtuldun!’”*<sup>699</sup> diyerek maddî ve mânevî sıkıntıda olan Hz. Mûsâ’yı teskin etmeye çalıştı.

<sup>691</sup> el-Kasas, 28/24.

<sup>692</sup> Sühreverdî, **Avârifü’l-Maârif**, s. 196.

<sup>693</sup> el-Kasas, 28/23.

<sup>694</sup> Muharref Tevrat’ta Hz. Şuayb ‘Midyan Kâhini Yetro’ olarak da geçmektedir. Bkz. Çıkış 3: 1.

<sup>695</sup> Çıkış 2: 18-20.

<sup>696</sup> el-Kasas, 28/25.

<sup>697</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 401.

<sup>698</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XIV, s. 401.

<sup>699</sup> el-Kasas, 28/25.

Hızır'ın evine geldiği zaman akşam yemeği hazırlanmıştı. Sofraya davet edilen Hz. Mûsâ, Sivâsî'nin tâbiriyle “*Ücret zannedip eklden imtinâ etti.*”<sup>700</sup> ve şöyle dedi: “*Evet, ben açım! Ama bunun koyunları sulamanın ücreti olmasından korkarım. Ben öyle bir ehl-i beyttenim ki biz, âhiret amellerimizden birini dünya dolusu altına satmayız!*”<sup>701</sup>

İlginçtir ki bundan yıllar sonra Hızır'la (as) yapacağı yolculukta şiddetli açlığa mâruz kalınca bu sözünü unutacak ve ücretsiz iş yapan Hızır'ı (as) sözle târiz edecekti. Belki de Hz. Mûsâ, Hızır (as) ile yaşadığı olayda bu sözü ile imtihan edilmişti. Bunun üzerine Hz. Şuayb bu ikramın hayvanları sulama işiyle değil misafirlik âdâbıyla alakalı olduğunu söyleyerek<sup>702</sup> Hz. Mûsâ'yı sofraya dâvet etti. Böylece Hz. Mûsâ sekiz günlük çetin açlığın ardından huzur içinde karnını doyurabildi.

Kader rûzgârı Hz. Mûsâ'yı Firavun'un sarayından Hz. Şuayb'ın ağılına atmıştı. Hz. Şuayb'ın, Hz. Mûsâ'yı eve dâvet etmeye gitmiş olan firâsetli büyük kızı ve müstakbel hanımı Safura “*Babacığım, onu ücretle (çoban) tut! Çünkü ücretle istihdâm edeceğin en iyi kimse güçlü ve güvenilir olandır!*”<sup>703</sup> diyerek babasına bir akıl verdi. Kız, Hz. Mûsâ'nın ‘*kavî*’ olduğunu kuyunun taşını kaldırmasından; ‘*emîn*’ olduğunu da beraber eve gelirken yolda kendisine karşı Hz. Mûsâ'nın gözünü muhafaza etmesinden anlamıştı.<sup>704</sup>

Hızır da nübüvvet nûruyla Hz. Mûsâ'nın hakîkatine vâkıf olunca ona şu teklifi yaptı: “*Bana ücretle sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımın birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem! İnşallah beni sâlih kimselerden bulacaksın!*”<sup>705</sup>

“*Bu seninle benim aramdadır. Bu iki sürenin hangisini doldurursam doldurayım demek ki bana karşı bir husûmet yok! Söylediklerimize Allah vekildir!*”<sup>706</sup> diyerek Hz. Şuayb'ın teklifini kabul eden Hz. Mûsâ, takdir-i ilâhî, bir akşam vakti misafir olarak girdiği Hz. Şuayb'ın evinde dâmâdı olarak muhtemelen on yıl çobanlık yaptı.

<sup>700</sup> Sivâsî, **Nakdü'l-Hâtır**, s. 305.

<sup>701</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 18.

<sup>702</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. II, s. 18.

<sup>703</sup> el-Kasas, 28/26.

<sup>704</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 403.

<sup>705</sup> el-Kasas, 28/27.

<sup>706</sup> el-Kasas, 28/28.

“Böylece Mûsâ Reuel’in yanında kalmaya razı oldu. Reuel de kızı Tsippora’yı Mûsâ’ya verdi.”<sup>707</sup> “Mûsâ, Midyan kâhini olan kayınbabası Yetro’nun sürüsüne çobanlık ediyordu.”<sup>708</sup> Süresi bitince iki yıl daha gönüllü durarak vâdeyi on yıla tamamladı. On yılın sonunda ailesini ve emvâlini alarak Medyen’den ayrıldı ve rivâyete göre Mısır’a doğru yola çıktı.

Hız. Mûsâ’ya ilk vahiy Medyen’den dönüş yolunda kemâl çağında - ki muhtemelen kırk yaşlarıdır- geldiğine göre Hız. Mûsâ Kıpti’yi sehven öldürüp Medyen’e kaçtığı zaman otuz yaşlarında olmalıdır. Görüldüğü gibi Hız. Mûsâ’nın hayatı “Sizi korku ve açlıkla imtihan ederiz.”<sup>709</sup> âyetinin müşahhas örneği gibidir. Ciddi bir şekilde havf ve cû’ ile imtihanlardan geçirilmiştir. Çektiği bu sıkıntıların ve özellikle de açlığın onun kemâlâtına katkısı olduğu söylenebilir.

Sûfîler arasında da açlık, nefis tezkiyesi ve ruh tasfiyesi bakımından önemsenmiş ve ‘killet-i taam’ prensibi olarak tasavvuf literatüründe yerini almıştır. Açlığı çokça metheden meşhur sûfî Beyazîd’a bunun sebebi sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Eğer Firavun aç kalsaydı ‘اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى’ demezdi. Eğer Kârûn aç kalsaydı azmazdı.”<sup>710</sup>

Netîcede; Hız. Mûsâ, hem bebekliğinde hem de gençliğinde olmak üzere hayatında ‘ölüm, meçhule yolculuk ve açlık’ gibi ağır imtihanlarla başbaşa kalmıştır. Dolayısıyla onun bu imtihanlarının karakterindeki celâli tetiklediği ve nefsinde bazı ukdelere/düğümlere sebep olduğu söylenebilir.

### 2. 3. Hız. Mûsâ’da Oluşan Ukdeler/Düğümler

عقد (akd) düğüm bağlamak ve düğümlemek mânâsındadır. Bir adamın düzgün ve akıcı bir şekilde konuşmasına mânî olan lisânındaki tutukluğa akad derler.<sup>711</sup> عقد kökünden türetilen ukde kelimesi düğüm anlamına gelen bir isim<sup>712</sup> olmasının yanında halli müşkil iş ve zor mesele anlamında da kullanılır.<sup>713</sup>

<sup>707</sup> Çıkış 2: 21.

<sup>708</sup> Çıkış 3: 1.

<sup>709</sup> el-Bakara, 2/155.

<sup>710</sup> Hücvârî, Keşfu'l-Mahcûb, s. 409.

<sup>711</sup> Âsım, el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, c. II, s. 1511.

<sup>712</sup> Âsım, el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît, c. II, s. 1512.

<sup>713</sup> Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, İkdâm Matbaası, Dersaadet, 1317, s. 943.

Hız. Mûsâ'nın dilinin peltekliliği ve lisânının tutukluğu Kur'ân-ı Kerîm'de *ukde* kelimesiyle tavsif edilmiş ve Hız. Mûsâ kendisine risâlet tevdî edilince “*Dilimin ukdesini (düğümünü) çözü!*”<sup>714</sup> diye Allah'a (cc) duâ etmiştir. Bu Kur'ânî ifâdeye binâen biz de Hız. Mûsâ'nın nefsindeki ‘*gadab, havf, acelecilik, dayk-sadr, akılcılık ve gam*’ gibi haller için düğüm ve bağ anlamına gelen ‘*ukde*’ kelimesini kullanmayı tercih ettik.

Ulu'l-azm<sup>715</sup> peygamberlerin üçüncüsü<sup>716</sup> olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de ismi 136 defa geçmek sûretiyle en çok zikredilen<sup>717</sup> Mukaddes Tuva'nın kerîm peygamberi Hız. Mûsâ'nın içinde ve dışında çözemediğı bazı ukdeleri vardı. Bu ukdeler de karakterini etkilemekte ve şekillendirmekteydi.

Kendisine peygamberlik verilip Firavun'a gitmesi emredildiğı zaman, işin kendisi cihetinden zorluğunu ifâde etmek için samimi bir şekilde aczini itiraf etmiş ve “*Beni bağışla Yehova, ne olur başka birini gönder; amacını onun eliyle yerine getir;*”<sup>718</sup> ‘*Sadrım daralır, akıcı konuşamam;*’<sup>719</sup> ‘*Bağışla beni Yehova, ama ben iyi konuşabilen biri değilim. Bu kulun ne dün ne önceki gün, ne de Sen onunla konuştuğundan beri öyle biri oldu; ben ağzı dili tutuk bir adamım;*’<sup>720</sup> ‘*Onlardan birisini öldürdüğüm için beni öldürmelerinden korkarım*’<sup>721</sup> gibi çeşitli mâzeretler dile getirmişti.<sup>722</sup>

Hız. Mûsâ'nın bu mâzeretleri dile getirmesinde dışındaki ukdesinin yani peltekliliğinin olduğu kadar *gadab, havf, gam, dayk-ı sadr, acelecilik ve akılcılık* gibi nefsindeki ukdelerinin de tesiri olmalıdır. Çünkü âyette de açıkça ifâde edildiğı gibi “*Akıcı konuşamam!*” ifâdesi dışındaki zâhirî bir ukdeye; “*Sadrım daralır!*” ifâdesi de içindeki bâtinî ukdelere işâret etmektedir.

Meselâ Ethem Cebecioğlu Hız. Mûsâ-Hızır (as) kıssası ile alakalı yazdığı bir makalede Hızır'ın (as) gulâmı öldürmesi ile alakalı İbn Arabî'nin görüşünü naklederken

<sup>714</sup> Tâhâ, 20/27.

<sup>715</sup> ‘Ulu'l-azm peygamberler’ ifâdesi Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde geçmektedir: “(Ey Muhammed!) O halde yüksek azim sahibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret.” (el-Ahkâf, 46/35)

<sup>716</sup> Ulu'l-azm peygamberler: Efendimiz (sav), İbrâhim (as), Mûsâ (as), İsâ (as), Nûh (as). Bkz. Havvâ, **el-Esas fi't-Tefsir**, c. VIII, s. 382.

<sup>717</sup> Topbaş, **Nebiler Silsilesi-2**, s. 193.

<sup>718</sup> Çıkış 4: 13.

<sup>719</sup> eş-Şuarâ, 26/13.

<sup>720</sup> Çıkış 4: 10.

<sup>721</sup> el-Kasas, 28/33; eş-Şuarâ, 26/14.

<sup>722</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 478.

“Mısır’da Kıbtî’yi öldürmesinin Hz. Mûsâ’da meydana getirdiği üzüntü merkezli kilitlenme ‘çocuk öldürme’ tecrübesiyle çözülmüştür.”<sup>723</sup> diyerek sehven Kıbtî’yi öldürmesinden dolayı Hz. Mûsâ’da üzüntü merkezli bir kilitlenmeden bahsetmektedir ki buradaki kilitlenme sözü de bizim ukde/düğüm olarak ele aldığımız psikolojik hâlin başka bir ifâdesidir. Öncelikle Hz. Mûsâ’nın zâhirî ukdesi olan dilindeki peltektikten başlayarak akabinde nefsindeki bâtinî ukdeleri açıklamaya çalışacağız.

### 2. 3. 1. Bedenindeki Zâhirî Ukdesi: Dilinin Peltekliliği

Hz. Mûsâ’nın dışındaki ukdesi dili ve konuşmasıyla alakalıydı. Ukde kelimesi lisân ile beraber “ukdetü’l-lisân” şeklinde kullanılırsa dilde bir düğüm varmış gibi serbest söyleyemeyip kekeleme anlamına gelir.<sup>724</sup> Bu ukde, aslında Firavun tarafından öldürülme korkusu ile alakalıdır. Taberî sebebini şöyle anlatır:

Rivâyete göre sarayda nimetler içinde büyüyen Hz. Mûsâ henüz süt emme çağlarında iken bir gün Firavun’un kucağında oturuyor ve Firavun’un teveccühüne mazhar oluyordu. Tebaasının huzurunda birden Firavun’un sakalını öyle bir asıldı ki Firavun’un sakalı mücevherlerle süslü olduğu için muhtemelen çocuk Hz. Mûsâ’nın ilgisini çekmişti,<sup>725</sup> başı eğilen Firavun’un tacı yere düştü.

Yanıdakiler saltanatını devirecek çocuğun bu olabileceğini söyleyince zâten canı yanan Firavun iknâ oldu ve Hz. Mûsâ’nın katlini emretti. Hanımı Asiye araya girerek Hz. Mûsâ’nın bu hareketi bilinçsizce, çocukluğundan dolayı yaptığını söyledi. Bunun üzerine Firavun Hz. Mûsâ’nın önüne bir tabak altın (ya da yakut) ve bir tabak kor getirtti. Hz. Mûsâ altına uzanacakken Cebrâil’in (as) tesiriyle kora uzandı ve eline aldığı koru ağzına götürünce dili yandı. Bundan dolayı kendisine kekemelik arız oldu ama canı Firavun’un elinden kurtuldu.<sup>726</sup> Bursevî’ye göre de bu peltekliliğin sebebi altın ve kor imtihanından dolayıdır. Fakat bu pelteklilik fazla değildi. Âyette geçen *ukde* yani *düğüm*, *bağ* kelimesinin nekre gelmesi peltekliliğin azlığına delalet etmektedir.<sup>727</sup>

Hz. Mûsâ’nın dilindeki ukde konusunda farklı yorumlar da yapılmaktadır. Mehmet Yıldız’ın nakline göre İbn Berracân Hz. Mûsâ’nın dilindeki ukde hakkında

<sup>723</sup> Cebecioğlu, “Niyâzi-i Mısırî’ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi”, s. 77.

<sup>724</sup> Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, s. 943.

<sup>725</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XII, s. 197.

<sup>726</sup> Taberî, *Târih-i Taberî Tercümesi*, c. I, s. 324.

<sup>727</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XII, s. 196.

yukarıdaki rivâyetlere mesâfeli yaklaşarak şöyle bir yorum yapar: Hz. Mûsâ Kıbtîlerle beraber yaşayan İbranî asıllı biridir. Onların buldukları bir ortamda yetiştirilmiştir. Bundan dolayı hem Kıbtî hem de İbrânî dillerini konuşuyordu. Sonra uzun bir süre Arapların bulunduğu Medyen’de kaldığı için dili Arapça’ya meyletti. Bundan dolayı, dilinde eskisine nazaran bir tutukluk meydana geldi. Âyette ifâde edildiği gibi kardeşi Hz. Hârun, böyle bir duruma mâruz kalmadığı için kavimlerinin dilini kendisinden daha iyi konuşuyordu. Hz. Mûsâ da kavimlerinin dilini konuşma husûsunda daha fasih olduğunu düşündüğü kardeşi Hz. Hârun’un kendisine yardımcı yapılmasını Cenâb-ı Hak’tan istedi.<sup>728</sup>

İbn Berracân’ın bu yorumu isâbetli olabilir. Fakat Hz. Mûsâ’nın lisânındaki tutuklukla alakalı âyetlerde sarîh bir bilgi olmadığı için kesin bir şey söylemek zordur. Ama kesin olan Hz. Mûsâ’nın lisânındaki tutukluktur. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de şüpheye mahal vermeyecek şekilde dört yerde Hz. Mûsâ’nın lisânının tutuk olmasından bahsedilir. Üçü Hz. Mûsâ’nın itirafı şeklinde biri de Firavun’un Hz. Mûsâ’yı tahkir etmeye çalışması şeklindedir: *“Akıcı konuşmam!”*,<sup>729</sup> *“Kardeşim Hârûn’un dili benimkinden daha düzgündür!”*,<sup>730</sup> *“Dilimdeki tutukluğu çöz!”*,<sup>731</sup> *“nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan...”*<sup>732</sup>

Hz. Mûsâ, kendisine peygamberlik verilince Firavun ve Kıbtîler tarafından yalanlandığı zaman sadrının daralıp dilinin dönmeyeceğini<sup>733</sup> ifâde ederek dilindeki ukdeye işâret ediyordu. Dolayısıyla Hz. Mûsâ nutukta dahi fasih değildi. Fakat Hz. Hârun fesahât-i lisâniye sâhibiydi.<sup>734</sup> *“O zaman Mûsâ, Yehova’ya ‘Bağışla beni Yehova!’ dedi, ‘Ama ben iyi konuşabilen biri değilim. Bu kulun ne dün ne önceki gün, ne de Sen onunla konuştuğundan beri öyle biri oldu; ben ağzı dili tutuk bir adamım.’”*<sup>735</sup>

<sup>728</sup> Mehmet Yıldız, **Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecân**, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 146.

<sup>729</sup> eş-Şuarâ, 26/13

<sup>730</sup> el-Kasas, 28/34.

<sup>731</sup> Tâhâ, 20/27.

<sup>732</sup> ez-Zuhruf, 43/52.

<sup>733</sup> eş-Şuarâ, 26/13.

<sup>734</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1236.

<sup>735</sup> Çıkış 4: 10.

Hız. Mûsâ, dilindeki probleminden dolayı bir taraftan “*Kardeşim Hârûn’un dili benimkinden daha fasihdir.*”<sup>736</sup> diyerek onun kendisine yardımcı yapılmasını istiyor, diğer taraftan da “*Rabbim dilimden şu bağı çöz ki sözümü anlansınlar.*”<sup>737</sup> diye Allah’a (cc) duâ ediyordu. Firavun da kendisini tevhide dâvet eden Hız. Mûsâ’yı kavmine kötüleyip “*Yoksa ben, zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?*”<sup>738</sup> diyerek dilindeki tutukluğa işâret edip tahkir ediyordu. Firavun’un “*maksadını anlatamayacak durumda olan*” ifâdesinden anlaşıldığına göre Hız. Mûsâ *belli, vazîh ve âşikâre*<sup>739</sup> konuşamamaktaydı.

Hız. Mûsâ’nın konuşmasındaki problem, onun dilinden ifâde edilirken üç âyette ‘*لِسَانِي، مِئِي أَسَانًا*’<sup>740</sup> şeklinde hep *lisân* kelimesi kullanılmış; fakat bu problem Firavun’un dilinden aktarılırken ‘*بَيِّن*’<sup>741</sup> şeklinde *beyân* kelimesi kullanılmıştır. Bu durumda Hız. Mûsâ’nın hem *lisân* hem de *beyân* cihetinden sıkıntı yaşadığı söylenebilir.

Hız. Mûsâ kendisine peygamberlik tevdi edildiği zaman dilindeki ukdenin çözülmesini istemişti. Bu ukdenin çözüldüğü ve Hız. Mûsâ’nın fasih bir lisâna sahip olduğu kesindir. Çünkü tebliğ için fasih bir *lisân* gerekir. Fakat Firavun’un ifâdesine bakılırsa bu ukdenin tebliğe başlamadan önce değil de başladıktan sonra çözüldüğü anlaşılmaktadır. Hız. Mûsâ, tebliğ için sarayına geldiği zaman Firavun etrafındakilere “*Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?*”<sup>742</sup> diyerek Hız. Mûsâ’yı tahkire kalkışmıştır. Eğer Hız. Mûsâ onun karşısında fasih konuşabilseydi Firavun böyle bir argümanla onu rencide etme fırsatı bulamazdı.

Netîcede; Allah (cc) “*Ey Mûsâ, istediğin sana verildi.*”<sup>743</sup> buyurarak Hız. Mûsâ’nın dilindeki ukdeyi çözerek ona fasih bir *lisân* verdi. “*Şimdi git; sen konuşurken Ben seninle birlikte olacağım; ne söylemen gerektiğini sana öğreteceğim.*”<sup>744</sup> İlginçtir ki Hız. Mûsâ kuru ağzına götürdüğü zaman eli değil dili yanmıştır. Bursevî’ye göre

<sup>736</sup> el-Kasas, 28/ 34.

<sup>737</sup> Tâhâ, 20/27.

<sup>738</sup> ez-Zuhruf, 43/52.

<sup>739</sup> Âsım, el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît, c. IV, s. 5297.

<sup>740</sup> Tâhâ, 20/27; eş-Şuarâ, 26/13; el-Kasas, 28/34;

<sup>741</sup> ez-Zuhruf, 43/52.

<sup>742</sup> ez-Zuhruf, 43/52.

<sup>743</sup> Tâhâ, 20/36.

<sup>744</sup> Çıkış 4: 12.

bundaki hikmet Firavun'un, yanındaki Hz. Mûsâ'nın peltekliğine şahit olduğu gibi nübüvvetten sonra dilindeki fesâhat ve belâgata da şâhit olarak îmân etmesinin kolaylaştırılmasıyla alakalıdır.<sup>745</sup>

### 2. 3. 2. Nefsindeki Bâtînî Ukdeleri

Yukarıda Hz. Mûsâ'nın dışındaki *zâhirî/bedenî* ukdesine değindikten sonra şimdi de onun içindeki *nefsî/bâtînî* ukdelerini açıklamaya çalışacağız. Hz. Mûsâ'nın dilindeki ukde müşahhas olduğu için tespiti kolaydır. Fakat nefsindeki ukdeler mücerred olduğu için tespitini yapmak ve sınırlarını belirlemek zordur. Onun etrafındakilere davranış şekli, nefsindeki mücerred ukdelerin dışarıdan görünen müşahhas hâlidir. Dolayısıyla onun Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan davranışları ve hareket tarzı, nefsindeki ukdeleri hakkında ipucu vermektedir.

Hz. Mûsâ'nın nefsindeki ukdeleri ortaya koymaya çalışırken onun ulu'l-azm bir peygamber olduğunu ve Allah (cc) katındaki büyük bir makâma sahip bulunduğunu aklımızdan çıkarmıyoruz. Onun rûhâniyetini rencide etmek istemiyoruz. O Mukaddes Tuva'nın Kerim ve Tûr-i Sînâ'nın Kelîm peygamberidir. Gâyemiz, onun Hızır'a (as) gönderilmesinin altında yatan sebepler hakkında farklı bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmaktır. Bu bölümde yazılanların daha iyi anlaşılabilmesi için "*Ben de ancak sizin gibi bir beşerim, (Ne var ki) bana, 'Sizin ilâhınız ancak bir tek ilahdır!' diye vahyolunuyor.*"<sup>746</sup> âyetinin gözönünde bulundurulmasını temennî ederiz. Netîcede; peygamberler de melek değil birer beşerdir. Onların da hisleri diğer insanlar gibidir. Onlar da nefis sâhibidir. Fakat rûhânî kemâl cihetinden onlar tüm insanlardan üstündür.

Hz. Mûsâ'nın hayatını anlatan âyetler incelendiğinde onun hareket tarzının ve davranışlarının "gadab, havf, gam, dayk-ı sadr, acelecilik ve zâhire göre hareket etme (akılcılık)" gibi hislerin ve hâllerin taht-ı tesirinde olduğu görülmektedir. Biz tezimizde bunları 'ukde' başlığı altında kavramlaştırmış olduk. Belki daha firâsetli bir okuma yapıldığında bu ukdelerin sayısı artırılabilir. Fakat bizim tespit edebildiklerimiz bu kadardır.

Bu ukdelerin hayatının bazı dönemlerinde yaşadığı korkular, sıkıntılar ve hikmetini çözmekte zorlandığı olaylarla alakalı olması muhtemeldir. Hz. Mûsâ'nın bu ukdeleri aslında nefsinin zaafı olarak değerlendirilebilir. Ukdeleri Hz. Mûsâ'nın

<sup>745</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 26.

<sup>746</sup> el-Kehf, 18/110.

nefsine izâfe etmemiz yine âyetle alakalıdır. Çünkü sihirbazlarla müsâbaka hâlindeyken “*Mûsâ birden içinde bir korku duydu.*”<sup>747</sup> âyetinde geçen ‘*فى نفسه*’ ifâdesine göre bu korku Hz. Mûsâ’nın nefsinde zuhûr etmiştir. Bu âyetteki ifâdeden dolayı biz de ukde olarak isimlendirdiğimiz *gadab, havf, acelecilik, gam* ve *sadır darlığı* gibi hâlleri Hz. Mûsâ’nın nefsinde nisbet etmeyi uygun gördük.

Hiz. Mûsâ’nın ukdelerine geçmeden önce kısaca, peygamberlerin beşeri yönlerine değinmek yerinde olacaktır. Peygamberler de beşer olmaları hasebiyle küçük hatalar işlemişler ve bu hatalar *zelle* tâbiriyle ıstılahta yerini almıştır. Ehl-i sünnet itikâdına göre peygamberler mâsumdur ve onların hâlleri bizim hâllerimize sadece isim cihetinden benzer, nitelik cihetinden benzemez. Yani Hz. Mûsâ’nın korkusu veya öfkesi, sâir insanlardan birinin korkusu veya öfkesiyle nitelik bakımından aynı değildir. Fakat şunu da unutmamak icâb eder ki onlar da beden ve nefis yönünden birer beşerdir. Beşer lafzı insanın bedeniyle alakalı olan bir sıfat ismidir. İnsanın derisi ve cildi diğer hayvanlar gibi tüylü olmayıp zâhiren görüldüğü için *beşer* sıfatı lâıyk görülmüştür.<sup>748</sup> Yani beşer sıfatıyla insanın cesedi yönü kast edilmektedir. Hiz. Peygamber (sav) “*Şüphesiz ben de sizin gibi bir beşerim.*” buyurarak bu duruma işâret etmiş fakat ümmetinden farkının kendisine Allah (cc) tarafından vahiy gönderilmesi olduğunu ifâde etmiştir.<sup>749</sup>

Dolayısıyla beşer olmaları hasebiyle peygamberlerin de nefislerinde *zelle* olarak tâbir edilen bazı zaaflar zuhûr edebilir. Kur’ân-ı Kerim’de, üstün insan sınıfından olan peygamberlerin zellelerine/hatalarına dâir âyetler bulmak mümkündür. Meselâ;

Hiz. Âdem hakkında nâzil olan “*Andolsun, bundan önce biz Âdem’e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık.*”<sup>750</sup> âyeti;

Hiz. Nûh hakkında nâzil olan “*Ey Nûh! O asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir. O hâlde hakkında hiçbir bilgin olmayan şeyi benden isteme. Ben sana câhillerden olmamanı öğütlerim!*”<sup>751</sup> âyeti;

Hiz. Yûnus hakkında nâzil olan “*Hani o kaçıp yüklü gemiye binmişti.*”<sup>752</sup> “*Kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı.*”,<sup>753</sup> “*Böylece, Yûnus kendini kınayıp*

<sup>747</sup> Tâhâ, 20/67.

<sup>748</sup> Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân fi Şerh-i Lügati’l-Kur’ân*, c. I, s. 205.

<sup>749</sup> el-Kehf, 18/110.

<sup>750</sup> Tâhâ, 20/115

<sup>751</sup> Hûd, 11/46.

*dururken balık onu yuttu. Eğer o, Allah'ı tespih edip yüceltenlerden olmasaydı, mutlaka insanların diriltileceği güne kadar balığın karnında kalırdı!*”,<sup>754</sup> “*Şâyet Rabbinden ona bir nimet yetişmemiş olsaydı, o mutlaka kınanmış bir hâlde ıssız bir yere atılacaktı.*”<sup>755</sup> âyetleri;

Hz. Yûsuf hakkında nâzil olan “*Andolsun kadın ona (göz koyup) istek duymuştu. Eğer Rabbinin delilini görmemiş olsaydı Yûsuf da ona istek duyacaktı.*”<sup>756</sup> âyeti;

Hz. Peygamber (sav) hakkında nâzil olan “*Allah seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?*”<sup>757</sup>, “*Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin!*”<sup>758</sup>, “*Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü. (Ey Muhammed!) Ne bilirsin, belki de o arınacak yahut öğüt alacak da bu öğüt kendisine fayda verecek. Kendini muhtaç hissetmeyene gelince; Sen, ona yöneliyorsun. (İstemiyorsa) onun arınmamasından sana ne! Allah'a karşı derin bir saygıyla korku içinde koşarak sana geleni ise bırakıp, ona aldırılmıyorsun. Hayır, böyle yapma!*”<sup>759</sup> âyetleri peygamberlerin ulvî yönlerine rağmen beşerî yönlerinin de devam ettiğini gösteren ve zelle olarak nitelendirilen hâllerin Kur’ânî delilleri cümlesinden kabul edilebilir.

Yine Hz. Mûsâ’nın duvarı ücretsiz tâmir eden Hızır’ı (as) sözle tariz etmesi de zelle sayılır. İbn-i Abbas yapılan amele karşılık beklemenin ameli iptal edeceğini belirtir ve Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) duvarın tâmiri için ücret almasını işâret etmesini misal olarak verir. Hz. Mûsâ “*Dileseydin...*” deyip Hızır’ı (as) amelinin karşılığını almaya yönlendirmiştir.<sup>760</sup>

Hz. Mûsâ’nın gemi ve çocuk hakkındaki îtirâzı Allah (cc) içindir. Fakat duvar ile alakalı sözleri bir kısım dünyalığa tâlib olmak maksadıyla kendisi içindir.<sup>761</sup> İbn-i

---

<sup>752</sup> es-Sâffât, 37/140.

<sup>753</sup> el-Enbiyâ, 21/87.

<sup>754</sup> es-Sâffât, 37/142-144.

<sup>755</sup> el-Kalem, 68/49.

<sup>756</sup> Yûsuf, 12/24.

<sup>757</sup> et-Tevbe, 9/43.

<sup>758</sup> el-İsrâ, 17/74.

<sup>759</sup> Abese, 80/1-11.

<sup>760</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 492.

<sup>761</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’ân**, c. XI, s. 90.

Abbas'ın bu ifâdesinden yola çıkarak Hz. Mûsâ'nın amele karşılık ücret beklentisi içerisinde olmasını da aslında zelle saymak mümkündür. Hz. Mûsâ'nın bu zellesinden dolayı Hızır (as) ondan ayrılmıştır.

Bazı peygamberler de Allah'ın (cc) vaadine rağmen kalben mutmain olamamışlar ve somut bir işâret talep etmişlerdir. Meselâ Allah'a (cc) halîl,<sup>762</sup> halîm (yumuşak huylu), evvâh (çok içli) ve münîb (gönülden Allah'a yönelen)<sup>763</sup> olan "İbrâhim, 'Rabbim, bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster!' demişti."<sup>764</sup> Ulu'l-azm bir peygamber olan Hz. İbrâhim'in bu talebine Allah (cc) "İnanmıyor musun?" deyince, 'Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için.' demişti."<sup>765</sup>

Yine melekler tarafından kendisine bir evlat müjdelenince, hanımını ve kendisi bir hayli yaşlı olan Hz. Zekerıyyâ da kalben mutmain olamamış ve "Rabbim, (çocuğum olacağına dâir) bana bir alâmet ver!"<sup>766</sup> demişti. Aslında bu talepler de onlar için birer zelle sayılabilir. Çünkü kendisine haber getiren Allah'ın (cc) elçisinin sözü ile yani duyduğu ile değil de kendi gözü ile yani gördüğü ile kalbin mutmain olması peygamberler açısından zaaf gibi gözükmektedir. Ayrıca beşerî sıfatlı olmalarına binâen peygamberlere de unutma ârız olabilir ki Hz. Mûsâ'nın "...unuttuğum şeyden..."<sup>767</sup> sözü Bursevî'ye göre bunun delîlidir.<sup>768</sup>

Peygamberlerin zelleleri bir yönüyle ümmetler için bir nimettir. Kelâbâzî'nin de ifâde ettiği gibi peygambelerin zelleleri meseleleri yorumlarken hata etme şeklinde meydana gelmektedir. Yüce mertebelere ve âlî makâmlara sahip olan nebîler bu hatalarından dolayı Allah'ın (cc) kınamasına mâruz kalırlar. Allah'ın (cc) onlara olan bu ihtarını günah işledikleri zaman af dilemenin nasıl olacağını bellesinler diye beşeriyeti eğitmek içindir.<sup>769</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ'da rûhânî kemâl cihetinden noksanlık yoktur ve o Kelîmullah'tır. Ayrıca Hz. Mûsâ arkasından onbinlerce insanı sürükleyen ve onları devrin en güçlü zorba idârecisinin tasallutundan Allah'ın (cc) izniyle burunları dahi

---

<sup>762</sup> en-Nisâ, 4/125.

<sup>763</sup> Hûd, 11/75.

<sup>764</sup> el-Bakara, 2/260.

<sup>765</sup> el-Bakara, 2/260.

<sup>766</sup> Âl-i İmrân, 3/40.

<sup>767</sup> el-Kehf, 18/72.

<sup>768</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 484.

<sup>769</sup> Kelâbâzî, **et-Ta'arruf**, s. 78.

kanamadan kurtaran *karizmatik bir lider*'dir.<sup>770</sup> Fakat beşeriyet icâbı nefsinde *gadab, havf, acelecilik, gam, dayk-ı sadr ve akılcılık* ile alakalı zelleler veya zaafa yakın haller bulunabilir. Bu haller Kur'ânî bir üslûbla *ukde* yani *düğüm* olarak isimlendirilmiştir. Çünkü Allah (cc) Hz. Mûsâ'nın dilindeki pelteklik için *ukde* kelimesini kullanmıştır. Ayrıca Arapça'nın lügatında *heşm* ve *kîne* yani *gadab* ve *kin*'i ifâde etmek için *ukdet* kelimesi de kullanılmaktadır.<sup>771</sup> Şimdi gadabtan başlanarak bu ukdeler îzah edilmeye çalışılacaktır.

### 2. 3. 2. 1. Gadab

Hz. Mûsâ celâlli yani gadablı bir peygamberdir. Emir Abdülkâdir de Hz. Mûsâ'nın gayur isminin mazharı olduğunu ve onda gazâb ateşinin tecellî ettiğini söylemektedir.<sup>772</sup> Zâten iki âyette "*gadbân*" kelimesi Hz. Mûsâ için bir sıfat olarak kullanılmıştır. Ayrıca asâ-yı Mûsâ'nın yılanı dönüşmesi de nefsin celâl tecellîsi ile alakalıdır.<sup>773</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de öfke hâlini ifâde etmek için 'غضب',<sup>774</sup> 'سخط',<sup>775</sup> 'غيظ',<sup>776</sup> 'كظم',<sup>777</sup> 'بغض',<sup>778</sup> 'اسف',<sup>779</sup> gibi kelimeler kullanılmaktadır. Bu kullanım tarzları öfkenin sâhibine, muhâtabına, sebebine, izhâr edilmesine veya yutulmasına göre farklılık arz etmektedir. Hz. Mûsâ'nın öfkesini ifâde için kullanılan *gadab* kelimesinin ifâde ettiği mânânın daha iyi anlaşılabilmesi için, Kur'ân-ı Kerîm'de öfkeli olma durumunu ifâde eden diğer kelimelere kısaca değinmek faydalı olacaktır.

<sup>770</sup> Bkz. Varol Öztürk, "Eski Ahit ve Kur'ân Bağlamında Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Mûsâ" (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010)

<sup>771</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. II, s. 1513.

<sup>772</sup> Muslu, *Emir Abdülkadir el-Cezâirî: Hayâtı ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 185.

<sup>773</sup> Necmettin Şahinler, *Bir Çöl Hikâyesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 77.

<sup>774</sup> el-Fâtiha, 1/7; el-Bakara, 2/61, 90; Âl-i İmrân, 3/112; en-Nisâ, 4/93; el-Mâide, 5/60; el-A'râf, 7/71, 150, 152, 154; el-Enfâl, 8/16; en-Nahl, 16/106; Tâhâ, 20/81, 86; el-Enbiyâ, 21/87; en-Nûr, 24/9; eş-Şûrâ, 42/7, 16; el-Ahkâf, 48/6; el-Mücâdele, 58/14; el-Mümtehine, 60/13.

<sup>775</sup> Âl-i İmrân, 3/162; el-Mâide, 5/80; et-Tevbe, 9/58; Muhammed, 47/28.

<sup>776</sup> Âl-i İmrân, 3/119, 134; eş-Şuarâ, 26/55; el-Ahzâb, 33/25; el-Fetih, 48/29; el-Mülk, 67/8.

<sup>777</sup> Âl-i İmrân, 3/134; en-Nahl, 16/58; ez-Zuhruf, 43/17; el-Kalem, 68/48.

<sup>778</sup> Âl-i İmrân, 3/118.

<sup>779</sup> ez-Zuhruf, 43/55.

Kur'ân-ı Kerîm'de öfke için kullanılan kelimelerden birisi gayzdır (غَيْظ). Gayz, intikam almaktan âciz olanların kalbinde gizli kalan<sup>780</sup> ve kalbin derûnunda giderek şiddetlenince dargınlığa dönüşen<sup>781</sup> öfkeye denir. Yani izhâr edilemeyip yutulan öfkedir. Bu yüzden, muhsinlerin öfkesini ifâde etmek için gayz kelimesi kullanılmıştır. Çünkü onların sıfatı<sup>782</sup> الْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ olmaları yani “*öfkelerini yutmaları, yenmeleri ve kontrol altına alabilmeleri*”dir. İsrâiloğulları'nın Firavun'a ve kavmine öfkesi için gayz kelimesi kullanılır ve onlar ‘غَائِظُونَ’<sup>783</sup> olarak anılır. Çünkü Firavun'un istibdat ve zulmüne karşı öfkelerini izhâr edememişlerdir.

Münâfikların mü'minlere olan nefreti için بغض (buğz),<sup>784</sup> öfkesi içinse gayz kelimesi kullanılır. O münâfiklar da mü'minlerin karşısına geçip yüzlerine karşı nefret ve öfkelerini izhâr edemezler ve rahatlamak için “*parmaklarını ısırırlar.*” Allah (cc) da öfkelerini izhâr edip rahatlayamayan münâfiklara hitâben “مَوْتُوْ بِغَيْظِكُمْ” yani “(İzhar edemediğiniz öfkeniz olan) gayzınızdan ölün!”<sup>785</sup> buyurmaktadır. Fakat Hz. Peygamber (sav), kendilerine sadakalardan bir pay verince sevinen, hakları olmadığı için vermediği zaman da şiddetli bir şekilde öfkelen münâfikların Hz. Peygamber'e öfkesini ifâde etmek için gayz değil de سَخَط (saht)<sup>786</sup> lafzı kullanılır. Çünkü onlar Hz. Peygamber'i güya adâletsizlikle itham edip ona karşı öfkelerini bir nebze de olsa izhâr etme fırsatı bulmuş olurlar.

Yine Allah'ın (cc) kullarına öfkesini ifâde etmek için bazen غضب (gadab) bazen de سَخَط (saht) kelimesi kullanılmaktadır. Allah'ın (cc) özellikle İsrâiloğulları'na,<sup>787</sup> müşriklere ve münâfiklara,<sup>788</sup> kâfirlerle karşılaştıkları zaman savaştan kaçan mü'minlere,<sup>789</sup> inandıktan sonra Allah'ı (cc) inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara<sup>790</sup> olan öfkesini ifâde etmek için gadab lafzı kullanılmıştır. Dolayısıyla, aşağıda

<sup>780</sup> Vâni, **Vankulu Lügatı**, c. I, s. 1289.

<sup>781</sup> Âsım, **el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, c. IV, s. 3246.

<sup>782</sup> Âl-i İmrân, 3/134.

<sup>783</sup> eş-Şuarâ, 26/55.

<sup>784</sup> Âl-i İmrân, 3/118.

<sup>785</sup> Âl-i İmrân, 3/119.

<sup>786</sup> et-Tevbe, 9/58.

<sup>787</sup> el-Fâtiha, 1/7; el-Bakara, 2/61; Âl-i İmrân, 3/112; el-A'râf, 7/152; Tâhâ, 20/81, 86; eş-Şûrâ, 42/16; el-Mücâdele, 58/22.

<sup>788</sup> el-Fetih, 48/6.

<sup>789</sup> el-Enfâl, 8/16.

<sup>790</sup> en-Nahl, 16/106.

daha geniş bir şekilde îzah etmeye çalışacağımız gibi gadab, izhâr edilen şiddetli öfke hâlini ifâde eden bir kelimedir.

Allah'ın (cc) İsrâiloğulları'na,<sup>791</sup> münâfiklara<sup>792</sup> ve azâbı hak eden cehennem ehline olan öfkesi<sup>793</sup> için bazen de saht (سخت) lafzı kullanılmıştır. Bu da gadab gibi cezâyı gerektiren şiddetli öfke anlamındadır.<sup>794</sup> Saht; gazâbı müstelzim olmakla kibarın bir nesneyi beğenmeyip hoşnut olmaması sebebiyle yukarıdan aşağıya darılıp gücenme hâli için kullanılır<sup>795</sup> ki bu kullanım da Allah'ın (cc) kullarına olan öfkesine muvâfık düşmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Yûnus'un ümmetine olan öfkesinden de bahsedilir. Hz. Yûnus'un öfkesi iki farklı kelime ile yani غضب (gadab) ve كظم (kazm) ile ifâde edilmiştir. “Zünnûn'u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti.”<sup>796</sup> âyetinde anlatılan öfke gadabtır. Çünkü Hz. Yûnus kavmine olan öfkesini onlardan ayrılarak izhâr etmiştir. Kavmini yüzüstü bırakıp giden Hz. Yûnus'un sıfatı ‘مُغْضِبٌ’dir.<sup>797</sup> Fakat balığın karnındaki Hz. Yûnus'un sıfatı ise ‘مَكْظُومٌ’dur.<sup>798</sup> Çünkü Hz. Yûnus'un balığın karnında öfkesini ve kederini izhâr edebileceği bir ortam bulunmamaktadır. Kazm, öfkeyi izhâr eyleyemeyip hazm etmek mânâsındadır.<sup>799</sup> Yani kazm, öfkeyi tutmak ve yutmaktır. Öfkesini izhâr edemeyip yutan kişi gamlı olduğu için ona makzûm denir. İşte Hz. Yûnus, balığın karnında olduğundan, ümmetine karşı öfkesini gösteremeyip yuttuğu için gadbân olarak değil mekzûm olarak anılmıştır.

Yazır'a göre Hz. Yûnus balığın karnında mekzûm bir hâlde, yani öfke ile nefesi tıkanmış bir hâlde nidâ etmiş ve “*Lâ ilâhe illâ ente subhâneke innî küntü mine'z-zâlimîn!*” diyerek Allah'a (cc) yalvarmıştı. Burada maksûd kime nasıl nidâ ettiğini anlatmak değil, yalnız öfke ile boğulacak bir hâlde nidâ ettiğini anlatmaktır.<sup>800</sup>

<sup>791</sup> el-Mâide, 5/80.

<sup>792</sup> Muhammed, 47/28.

<sup>793</sup> Âl-i İmrân, 3/162.

<sup>794</sup> Hasîrîzâde, **en-Nûru'l-Furkân fî Şerh-i Lügati'l-Kur'ân**, c. I, s. 489.

<sup>795</sup> Âsım, **el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, c. IV, s. 3127.

<sup>796</sup> el-Enbiyâ, 21/87.

<sup>797</sup> el-Enbiyâ, 21/87.

<sup>798</sup> el-Kalem, 68/48.

<sup>799</sup> Âsım, **el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, c. VI, s. 5188.

<sup>800</sup> Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, c. VIII, s. 5303.

Hz. Yûnus nasıl ki kavmine karşı öfkeliyse Hz. Yâkub da oğullarına karşı öfkeliydi. Onun oğullarına olan öfkesi için de kazm kelimesi kullanılır ve Hz. Yâkub ‘كَظِيم’<sup>801</sup> sıfatıyla anılır. Çünkü o Yûsufunu elinden alan oğullarına karşı öfkesini izhâr edemiyordu. Onlara kesin olarak inanmıyor fakat elinde herhangi zâhirî bir delil olmadığı için de onları cezâlandırıyordu. Bu yüzden öfkesini ve hüznünü sürekli içine atıyordu. Yani öfkesini gadaba dönüşüremiyor ve izhâr edip bir türlü rahatlayamıyordu. Sonunda “*Onlardan yüz çevirdi ve ‘Vah! Yûsuf’a vah!’ dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu.*”<sup>802</sup>

Yine kendilerine kız çocuğu müjdelendiği zaman müşriklerin içine düştükleri öfke haki de kazm kelimesi ile ifâde edilir. “*Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir!*”<sup>803</sup> âyetinde öfkesini izhar edemeyip için attığı için yüzü simsiyah kesilen müşrikler kazîm olarak ifâde edilir. Fakat Hz. Mûsâ, diğer peygamberlerden farklı olarak, kavmine karşı öfkesini rahat bir şekilde izhâr ettiği için onun öfkesi غضب (gadab) kelimesiyle ifâde edilmiş ve Hz. Mûsâ için ‘غَضَبَان’ lafzı sıfat olarak kullanılmıştır. Kur’ân’da Hz. Mûsâ’nın Tûr’dan kavmine döndüğü zamanki öfkeli psikolojisini anlatmak için iki âyette ‘غَضَبَانِ اسْفًا’<sup>804</sup> tâbiri kullanılmıştır.

Tûr-i Sînâ’nın Kelîm Peygamberi Hz. Mûsâ’nın gadabı doğuştandır. O doğuştan sert fitratlı, celâlli ve canı tez bir kimseydi. Fıtratı çocukluğundan belliydi. Daha süt emme çağındayken kendisini kucığına alan Firavun’a tokat atmıştı.<sup>805</sup>

Bursevî’ye göre Hz. Mûsâ hiddet makâmındaydı.<sup>806</sup> Hz. Mûsâ hiddet makâmında olduğu için Allah (cc) onu risâletle Mısır’a gönderirken “*Firavun’a yumuşak söz söyleyin!*”<sup>807</sup> buyurarak sert üslûbunu yumuşatması husûsunda îkâz etmişti. Hz. Mûsâ’yı böyle îkâz eden Allah (cc), Hz. Peygamber’i “*Kâfirlere ve münâfiklara karşı sert davran!*”<sup>808</sup> diye îkâz etmişti. Çünkü O *gadab* değil *rahmet* sıfatını hâizdi. Birinde celâl diğerinde cemâl esmâsı hâkimdi.<sup>809</sup>

<sup>801</sup> Yûsuf, 12/84.

<sup>802</sup> Yûsuf, 12/84.

<sup>803</sup> en-Nahl, 16/58; ez-Zuhuf, 43/17.

<sup>804</sup> el-A’râf, 7/150; Tâhâ, 20/86.

<sup>805</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 474.

<sup>806</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 476.

<sup>807</sup> Tâhâ, 20/44.

<sup>808</sup> et-Tahrîm, 66/9.

<sup>809</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XII, s. 221.

Kendini iyi tanıyan Hz. Mûsâ çabuk öfkelenmişinin farkındaydı. Zâlim Firavun ve kavmine gidip tebliğde bulunma<sup>810</sup> emrini alınca kendisini yalanladıkları zaman sadrının daralacağını<sup>811</sup> söylemişti. Peygamberlik vazîfesi için eziyetlere tahammülün ve sabrın lüzûmunu anlayınca da “*Rabbim, sadrıma genişlik ver!*”<sup>812</sup> diye Allah’a (cc) duâ etmişti.<sup>813</sup> Bu duâdan yıllar sonra karşılaştıkları Hızır (as), üstün firâsetiyle daha ilk görüşte Hz. Mûsâ’nın psikolojisini çözümlemiş “*Doğrusu sen benimle beraberliğine sabredemezsin!*”<sup>814</sup> diyerek sadır darlığından kaynaklanan sabırsızlığına işâret etmişti.<sup>815</sup>

Âyetler incelendiğinde Hz. Mûsâ’nın gadablı hâline risâletinden önce de sonra da rastlamak mümkündür. Risâletten önceki gadabı bir Kıbtî’nin Sıbtîlerden birine zulmetmesiyle alakalıdır. Mısır’da şehre girdiği zaman Kıbtî’nin Sıbtî’yi zorla işe götürmeye çalışmasına şahit olan Hz. Mûsâ Kıbtî’ye aşırı derecede öfkelenmiş olmalıdır. Sıbtî kendisinden yardım isteyince Hz. Mûsâ muhtemelen gadablı bir şekilde Kıbtî’ye vurduğu için istemeden de olsa onun ölümüne sebep olmuştur.<sup>816</sup>

Bu olayı anlatan âyetlerde Hz. Mûsâ’nın öfkeli hâlini ifâde etmek için herhangi bir kelime kullanılmaz. Fakat Kıbtî’nin ölümünden anlaşıldığına göre Hz. Mûsâ gadabla o zâlimin üzerine yürümüş ve ona vurmuş olmalıdır. Çünkü bu vuruş Kıbtî’yi canından etmiştir. Risâletten önce vuku bulan bu olaydan sonra Hz. Mûsâ Medyen’e kaçmak zorunda kalmıştır.

Hz. Mûsâ’yı risâletinden sonra en çok gadablandıran olaylardan biri o başlarında değilken kavminin buzağıya tapmasıdır. Hz. Mûsâ nübüvveten sonra Tûr’a elvâhı almak için gidip kırk gün içlerinden ayrılacağı zaman Hz. Hârun’a “*Kavminin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yoluna uyma!*”<sup>817</sup> diye tembihledi. Hz. Mûsâ ve “*İsrâiloğulları ihtiyarlarından yetmiş kişi dağa çıktı.*”<sup>818</sup> Muharref Tevrat’ta bu olaydan şu şekilde bahsedilmektedir:

---

<sup>810</sup> eş-Şuarâ, 26/10.

<sup>811</sup> eş-Şuarâ, 26/13.

<sup>812</sup> Tâhâ, 20/25.

<sup>813</sup> Taberî, **Târih-i Taberî Tercümesi**, c. I, s. 344.

<sup>814</sup> el-Kehf, 18/67.

<sup>815</sup> Topbaş, **Nebiler Silsilesi-2**, s. 340.

<sup>816</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>817</sup> el-A’râf, 7/142.

<sup>818</sup> Çıkış 24: 9.

“Yehova daha sonra Mûsâ’ya ‘Dağa, huzuruma çık, orada kal!’ dedi, ‘Çünkü halka öğretmen için kanun ve emirlerimi yazdığım taş levhaları sana vereceğim.’ Bunun üzerine Mûsâ’yla hizmetkârı Yeşu kalktı; Mûsâ Tanrı’nın dağına çıktı. İhtiyarlara da ‘Biz dönünceye dek burada bizi bekleyin!’ demişti... Böylece Mûsâ dağa çıktı; bulut dağı örtmüştü.”<sup>819</sup> “Sonra Mûsâ bulutun içine girdi; dağın tepesine çıktı. Mûsâ kırk gün kırk gece dağda kaldı.”<sup>820</sup> “Ne ekmek yedi ne de su içti.”<sup>821</sup> “Ve Tanrı Sina Dağı’nda Mûsâ’ya söyleyeceklerini bitirince, ona hatırlatıcı olarak iki levhayı verdi; bunlar, Tanrı’nın parmağıyla yazılmış taş levhâlardı.”<sup>822</sup>

Hız. Mûsâ Tûr’da iken İsrâiloğulları, başlarındaki cemâl sıfatlı Hız. Hârûn’u dinlemeyip Sâmirî’nin yaptığı altından buzağı heykeline tapmaya başlamışlardı.<sup>823</sup> Hız. Hârûn onları îkâz ederek şöyle dedi: “Ey kavmim! Siz bununla yalnızca imtihan edildiniz. Doğrusu sizin Rabbiniz ancak Rahmân’dır. Öyleyse bana uyun ve emrime itaat edin.” Onlar da “Mûsâ bize dönünceye kadar buzağıya ibâdet etmeye devam edeceğiz!”<sup>824</sup> diyerek Hız. Hârûn’un sözlerine îtibâr etmediler. Konuk’a göre bir kısmı şeksiz bir kısmı da şek ile ilâh-ı me’cûle taptılar.<sup>825</sup>

Bu olayda sahte mürşid Sâmirî’nin tapınmak için büyük ve gösterişli bir boğa heykeli değil de boğanın yavrusu yani buzağı (‘ıcl) heykeli yapması da kölelik psikolojisi ile açıklanabilir. Çünkü Mısırlı efendilerinin ilâhlarından biri boğadır. Muhtemelen Sâmirî, her ne kadar çok özense de tapınmak için efendilerinin ilâhı olan boğayı yapmaya cesâret edememiş ve onlara benzemesi açısından buzağı heykeli yapmakla ve kavmini ona taptırmakla yetinmiştir. Bu da yıllarca süren köleliğin verdiği bir taraftan özenme ve diğer taraftan da eziklik psikolojisinin tezâhürü olarak görülebilir.

Hız. Mûsâ, “her şeye dâir bir öğüt ve her şeyin bir açıklamasının yazılı olduğu”<sup>826</sup> levhâlarla beraber kavmine döndüğü zaman gadablı ve üzgündü. Çünkü Allah (cc)

---

<sup>819</sup> Çıkış 24: 12-15.

<sup>820</sup> Çıkış 24: 18.

<sup>821</sup> Çıkış 34: 28.

<sup>822</sup> Çıkış 31: 18.

<sup>823</sup> Cevdet, **Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ**, c. I, s. 31.

<sup>824</sup> Tâhâ, 20/90-91.

<sup>825</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1241.

<sup>826</sup> el-A’râf, 7/145.

Tûr'da iken “Biz senden sonra kavmini sınıdık ve Sâmirî onları yoldan çıkardı.”<sup>827</sup> diye vahyederek hâdiseden Hz. Mûsâ'yı haberdâr etmişti.

“Yehova Mûsâ'ya, ‘Aşağı in!’ dedi, ‘Çünkü Mısır’dan çıkardığın halk feci bir şey yaptı. Gitmelerini emrettiğim yoldan çok çabuk saptılar. Kendilerine dökme bir buzağı heykeli yaptılar. Önünde eğiliyorlar ve ona kurbanlar sunup ‘Ey İsrail, seni Mısır diyarından çıkaran Tanrın bu!’ diyorlar.”<sup>828</sup>

Kavmine döndüğü zaman Hz. Mûsâ'nın öfkesi o derecedeydi ki Allah'tan (cc) gelen elindeki kutsal levhâları bile gözü göremedi. “Mûsâ konaklama yerine yaklaşıp buzağıyı ve dans eden insanları görünce çok öfkeleni, elindeki levhâları dağın eteğinde hemen yere atıp parçaladı.”<sup>829</sup>

Öfkesinden onların değerini unutup “levhâları yere attı.”<sup>830</sup> ve ağabeyi Hz. Hârûn'un yakasına yapıştı. Nefsinin öfkesine sahip olamadığı için İsrâiloğulları'nın önünde “(Hârûn'un) başını tutup kendine doğru çekmeye başlayarak”<sup>831</sup> onu tartakladı. Cenâb-ı Hârûn'un saçını ve sakalını tutup çekmişti.<sup>832</sup> Hz. Hârûn, “Ey anamoğlu”<sup>833</sup> diye hitâb ederek küçük kardeşinin öfkesini dindirmeye ve merhametini celb etmeye çalıştı.

Konuk'a göre “Hz. Hârûn'un pederi vâsıtasıyla değil de ‘Yâ ibn-i ümm!’ şeklinde hitâbı kendi vücûdunun hazret-i rahmetten vâkî olmasındandır.”<sup>834</sup> Bu durumda Hz. Hârûn da Hz. Peygamber (sav) gibi ‘ümmî/anaç’ bir nebîdir.

Yazır'ın da ifâde ettiği gibi gadab adeta Hz. Mûsâ'nın üzerinde mütehakkim bir âmire benziyordu. Ağzını açmış onu durmadan şiddete teşvik ediyor “Kavmine şöyle şöyle söyle, elvâhı elinden bırak, birâderinin başından tut çek!” diye emirler veriyordu.<sup>835</sup> Hz. Mûsâ, Tûr'dan getirdiği elvâh-ı Tevrat'ı hiddetle elinden attı. Rivâyete

<sup>827</sup> Tâhâ, 20/85.

<sup>828</sup> Çıkış 32: 7-8.

<sup>829</sup> Çıkış 32: 19.

<sup>830</sup> el-A'râf, 7/150.

<sup>831</sup> el-A'râf, 7/150.

<sup>832</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1238.

<sup>833</sup> Tâhâ, 20/94.

<sup>834</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1237.

<sup>835</sup> Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, c. IV, s. 2289.

göre yedi adet olan levhanın altısı ref' olundu ve biri kaldı.<sup>836</sup> Fakat âyete bakılırsa Hz. Mûsâ'nın attığı levhâlar “*elka'l-elvâh*”<sup>837</sup> şeklinde, aldığı levhâlar da “*ehaze'l-elvâh*”<sup>838</sup> şeklinde cem' gelmiştir.

Hız. Mûsâ, gadabına mağlub olduğu için Hz. Hârun'un fedakârlığını ve sadâkatini unutuvermişti. Hz. Hârun, Hz. Mûsâ'dan bir veya dört yaş büyük<sup>839</sup> olmasına rağmen onun emrine tâbî idi. Hâlbuki Hz. Hârun, Kuşeyrî'nin de belirttiği gibi “*Firavun'a giderken beni yanında götürdüğün gibi Allah ile mükâlemeye giderken de götür.*” dememiş ve sabrederek hâle rızâ göstermişti.<sup>840</sup> Böyle olduğu hâlde İsrâiloğulları'nın işlediği suçtan ötürü Hz. Mûsâ'nın gadabından nasibini almıştı.

Hız. Hârun'u bırakan Hz. Mûsâ bu sefer Sâmirî'ye dönüp “*Senin derdin neydi ey Sâmirî?*”<sup>841</sup> diyerek gadabla ondan hesap sordu. Hz. Mûsâ'nın Sâmirî'ye öfkesi yerinde fakat Hz. Hârun'a gadabı yersizdi. Çünkü Hz. Hârun, Hz. Mûsâ'nın “*İsrâiloğulları'nın arasını açtın ve sözüme uymadın!*”<sup>842</sup> demesinden korktuğu için fitnecilere tam mânâsıyla müdahale edememişti. Ayrıca kavminin Sâmirî tarafından idlal olunduğu da aslında Hz. Mûsâ'ya bildirilmişti.<sup>843</sup> Bu olayı anlatan iki sûrenin ilgili âyetlerinde de Hz. Mûsâ'nın gadablanması üzülmelerinden önce zikredilmekte<sup>844</sup> ve ifâde Kur'ân'da ‘*غضبنا اسفا*’ şeklinde geçmektedir.

Buzağıya tapmalarından dolayı kavmine, Hz. Hârun'a ve Sâmirî'ye hesap soran “*Mûsâ'nın gadabı sükût edince (yani geçince, öfkeyle attığı) levhâları aldı.*”<sup>845</sup> Çünkü gadabından, elinde taşıdığı kutsal levhâları attığının muhtemelen farkında olamamıştı. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın öfkesi gayz, kazm veya saht değil gadabtır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ için kullanılan gadbân sıfatı tabiaten ve fitraten dargın ve gazâbli<sup>846</sup>

<sup>836</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1239.

<sup>837</sup> el-A'râf, 7/150.

<sup>838</sup> el-A'râf, 7/154.

<sup>839</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XII, s. 200.

<sup>840</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. II, s. 233.

<sup>841</sup> Tâhâ, 20/95.

<sup>842</sup> Tâhâ, 20/94.

<sup>843</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1240.

<sup>844</sup> el-A'râf, 7/150; Tâhâ, 20/86.

<sup>845</sup> el-A'râf, 7/154.

<sup>846</sup> Vâni, **Vankulu Lügati**, c. I, s. 581.

mânâsına gelmektedir ki kökü ‘غضب’dır. Gadab da *intikam alma isteği ve arzusuyla kalbin kanının yüze sıçraması ve âşikâr olması*<sup>847</sup> demektir. Bu da nefsin bir sıfatıdır.<sup>848</sup>

Hız. Mûsâ’nın öfkesini ifâde etmek için kullanılan غضب kelimesinin aynı zamanda “öküz, arslan; pek kırmızı ve koyu kırmızı nesne; ziyâdesiyle yalçın kaya; muzır ve habis olan bir yılan; bed çehreli deve” ile de anlam bağlantısı vardır. Yine Araplar “göze düşüp onu inciten toz veya hâr mâkulesi şeye, göze mahsus olan ve gözün derisinde zuhûr eden bir illete ve gözde çıkan çiçek arızasına” *gidâb* derler<sup>849</sup> ki o da ‘غضب’ kökünden türetilmiştir.

Âyette Hız. Mûsâ için *gadab* ile beraber kullanılan ve meallerde *üzgün* olarak tercüme edilen ‘اسفا’ (esef) kelimesinin de öfkeyle alakası vardır. Bursevî *esef*’e “şiddetli kızgınlık”<sup>850</sup> mânâsı vermektedir. Yazır’a göre de *esef* hem kızgınlığı hem de hüznü ifâde eden bir kelimedir ki Hız. Mûsâ’nın buzağıya tapan kavminden dolayı Allah’a (cc) karşı üzgün kavmine karşı ise kırgın olduğunu ifâde eder. Dolayısıyla âyet, siyâkı *gadab* üzerine olduğu için “*kızarak ve son derece kızarak*” mânâsına gelmektedir.<sup>851</sup>

Netîcede; Hız. Mûsâ’nın öfkesini ifâde etmek için üç âyette<sup>852</sup> de *gadab* kelimesi kullanılmıştır. Çünkü o öfkeli ve öfkesini izhâr etmekten çekinmeyen bir peygamberdir. Fakat öfkesini rahat bir şekilde izhâr etmek insanı bazı hatalı işler yapmaya sevk edebilir. Allah Resulü kendisinden çok kısa bir nasihat isteyen bir sahabeye “*Lâ tağdab!*”<sup>853</sup> buyurmuştur. Gazzâlî de *gadab*ın akli örttüğünü söylemektedir.<sup>854</sup> Nitekim Hız. Mûsâ’nın *gadab*ından sadece buzağıya tapan kavmi ve onları yoldan saptıran Sâmirî değil Tûr’dan getirdiği Elvâh-ı Tevrat ve Hız. Hârûn da nasibini almıştır. Hâlbuki onların Hız. Mûsâ’nın *gadab*ından bir nasipleri yoktur.

Nitekim Hız. Yûnus’un *gadabı* yüzünden hûtun karnına düşmesi bir zaaf ise<sup>855</sup> Hız. Mûsâ’nın da Allah’ın (cc) bir nebîsi olan Hız. Hârûn’a bu derece *gadablanması* ve

<sup>847</sup> Râgıb el-İsfanânî, **Müfredât**, çev. Yûsuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2016, s. 1074.

<sup>848</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. I, s. 487.

<sup>849</sup> Âsım, **el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît**, c. I, s. 581.

<sup>850</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. VI, s. 336.

<sup>851</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. IV, s. 2286.

<sup>852</sup> el-A’râf, 7/150, 154; Tâhâ, 20/86.

<sup>853</sup> Buhârî, “Edeb”, 76.

<sup>854</sup> Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, c. III, s. 71.

<sup>855</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. VIII, s. 5303.

Allah'ın (cc) yazdığı değeri yüce elvâhı yere atması bir zaaf olarak değerlendirilebilir. Zâten gadab kelimesinin mânâ açıklamaları göz önüne alındığında gadabın her zaman makbul bir huy olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle *göze ârız olan bir hastalık* anlamına gelen *gıdâb* ile *öfke* için kullanılan *gadab* arasındaki bağlantı bizim için önemlidir. İkisi de aynı kökten türetildiği için anlam bağlantısına sahiptir.

Nasıl ki gıdâb, yani gözdeki hastalık insanın gözünü bağlayıp etrafını net görmesine engel teşkil ediyorsa öfkenin gadab hâli de insanın hem baş gözünü hep de basîret gözünü bağlar ve etrafındaki nesnelere ve olayları açık ve net olarak görüp idrâk etmesine engel olur. Hatta gadab, gıdâbtan daha tehlikelidir. Gıdâb sadece baş gözünü perdelerken, gadab hem baş gözünü hem de kalp gözünü yani hem nazarı hem de basîreti perdeler. Gadablanan kişinin karşılaştığı olaylar karşısında firâsetli hüküm verebilmesi zordur velev ki peygamber bile olsa!

Meselâ Hz. Mûsâ, buzağıya tapma meslesinde tevhidden ayrıлып şirke sapanlarla bunlarla canı pahasına mücâdele eden Hz. Hârun'u aynı kefeye koymuş ve onu başından tutarak kavminin önünde şiddetli bir şekilde tartaklamıştır. Bu meselede Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârun'a olan gadabının tam olarak makbul olduğunu söylemek zordur. Nitekim gadabı geçip sakinleşince "*Rabbim, beni ve kardeşimi bağışla, bizi rahmetine kat!*"<sup>856</sup> diyerek Allah'a (cc) yalvarmış ve kendisi için de af talebinde bulunmuştur.

Hâsılı; Hz. Mûsâ'nın gadabı Allah (cc) için olduğundan mazurdur. Fakat onun gadabına hâkim olamayıp gadablandığı zaman suçlu olmayanlara da hesap sorması öfkesinin sebep olduğu bir zaaf olarak değerlendirilebilir. Çünkü Mûsâ'nın buzağıya tapan kavmine gadabı elbette Allah (cc) içindir ve makbuldür. Fakat gadabından elindeki kutsal levhâları atması ve Allah'ın (cc) değerli bir kulu olan Hz. Hârun'u herkesin önünde rencide etmesi ne içindir?

İlâhî ahkâmı taşıyan kutsal levhâlar Allah'tan (cc) yazılı olarak indirilmişti. Bu cihetten mânevî değerleri büyüktü. Hz. Mûsâ gadablandığı zaman sağlıklı düşünemediği için elindekilerin kutsal bir metin olduğunu unuttu vermişti. Basit bir taş gibi onları elinden atıvermişti. Hâlbuki kavmi kırk gündür o levhâlara muntazırdı.

Ayrıca Hz. Mûsâ'nın attığı levhâların bir kısmının ref' olduğuna dâir yukarıda Konuk'tan aktardığımız görüşü de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Eğer doğruysa elvâhın bir kısmının ref'i demek Hz. Mûsâ'ya verilip sonra geri alınmış olması

---

<sup>856</sup> el-A'râf, 7/151.

demektir. Acaba elvâhın bir kısmının geri alınması, Hz. Mûsâ'nın onlara saygıda kusur ettiği anlamına gelebilir mi? Bu ihtimal de Hz. Mûsâ'nın gadabının bir ukde olması bağlamında değerlendirilebilir.

Yine Hz. Mûsâ'nın gadabı Hz. Hârûn'un mahzun ve mazlum olmasına sebep olmuştu. Zâten kavmine söz geçiremediği için gönlü mahzun olan Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ'nın haksız ithamıyla ve tartaklamasıyla mazlum da olmuştu. Hz. Mûsâ, gadabından dolayı Hz. Hârûn'un fedâkârlığını unutuvermiş ve onu haksız yere isyancıların önünde mahcub etmişti. Bu da Hz. Mûsâ'nın öfkesini kontrol etmekte zorlandığının bâriz delilidir.

Konuk da Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârûn'a olan tavrını haksız bulmakta ve şöyle demektedir: *“Hz. Mûsâ'nın Cenâb-ı Hârûn'a gazaplanması elinden yere attığı elvâhın içeriğinden bir anlık gaflet etmesinden dolayıdır. Zîrâ akli kavminin dalâlet haberiyle meşguldü. Bazen fikir bir şeyle meşgul olurken gözün gördüğünü tam olarak idrâk edemez. Eğer Hz. Mûsâ elvâha daha dikkatle nazar etseydi orada yazılı olan rahmeti görür ve Hz. Hârûn'a bu derece gazap göstermezdi. Çünkü kavminin idlaline sebep Sâmîrî idi. Hz. Hârûn'un bu işte dahli yoktu.”*<sup>857</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın bu gadablı hâlinin etrafındakileri de etkilediği söylenebilir. Meselâ Yûşâ (as) balığın canlandığını Hz. Mûsâ'ya söylemeyi unutmuş ve *“Doğrusu onu sana söylememi bana ancak şeytan unutturdu!”*<sup>858</sup> diyerek bu unutturmayı kendi nefesine değil şeytana izâfe etmişti. Yûşâ'nın (as) suçu şeytana atmasında Hz. Mûsâ'nın gadablı tıynetinin etkisi var mıdır, bunu da düşünmek gerekir. Çünkü Yûşâ'nın (as) bu unutması Hz. Mûsâ için hem fuzûlî zaman kaybı hem de açlık ve yorgunluk olmuştur. Efendisi'nin fitratını iyi bilen Yûşâ (as) ince bir söz oyunuyla Hz. Mûsâ'yı teskin ederek gadabına mânî olmuş ve ortamın gerilmesine engellemiş olabilir. Yûşâ'nın (as) bu sözü hakkında Sivâsî *“Hazret-i Mûsâ gibi gazaplı ve gözü pek biri bu cevaba bir şey dememiş ve özrü kabul etmiştir.”*<sup>859</sup> demektedir. Yani Yûşâ (as) suçu şeytana atınca Hz. Mûsâ herhangi bir şey dememiş ve bir gadab eseri göstermemiştir.

O hâlde mesele Hz. Mûsâ'nın gadablı olması değil bazı anlarda öfkesini kontrol etmekte güçlük çekmesidir. Çünkü öfkesini zapt edemediği için kendi kutsal kitabını

<sup>857</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1240.

<sup>858</sup> el-Kehf, 18/63.

<sup>859</sup> Sivâsî, **Nakdü'l-Hâtır**, s. 148.

elinden atmış ve haksız yere Allah'ın (cc) bir peygamberinin gönlünü kırmıştır. Hz. Mûsâ'nın, elindeki levhâları yere atması, olayı gören İsrâiloğulları üzerinde acaba nasıl bir tesir bırakmış ve onların Allah'ın (cc) kutsal metinleri olan levhâlara bakışını nasıl etkilemiştir? Bunların da üzerinde düşünmek gerekir.

Mâlumdur ki haddini aşan her şey zıddına döner. Meselâ iyilik, haddini aşarsa kötülüğe dönüşür. Merhamet haddini aşarsa zulümdür. Haddini aşan tevâzû da kibre dönüşür. Hz. Mûsâ'nın Allah (cc) için olan gadabı haddini aştığı için nefsânîye dönme tehlikesiyle karşı karşıya kalmakta ve peygamberin yapmaması gereken hataları yapmasına ve zelleye düşmesine sebep olmaktadır.

Netîcede; gadabını kontrol edemeyen Hz. Mûsâ'nın öfkeli bir vuruşla Kıbtî'yi öldürmesini, Allah'ın (cc) şiarı olan kutsal levhâlara karşı saygıda kusur göstermesini ve Allah'ın (cc) peygamberi olan Hz. Hârûn'u kavminin önünde incitmesini Hz. Mûsâ açısından bir *gadab ukdesi* olarak değerlendirmek mümkündür. Onun bir müddet sonra hiç tanımadığı Hızır (as) tarafından çetin bir şekilde edeplendirilmesinin sebeplerinden birinin de bu “gadabını kontrol altına alamama” hâli olduğu söylenebilir.

### 2. 3. 2. 2. Havf

Hz. Mûsâ için ukde olarak ele aldığımız diğer Kur'ânî bir kavram da *havf*'tır. Hz. Mûsâ'nın hayatının akışını yönlendiren ve psikolojisini şekillendiren en mühim tesirlerden biri âyetlerde 'خوف' kelimesiyle ifâde edilen *korku* hissidir.

Büyüklerden birine göre peygamberlerde de beşeriyet sıfatları bulunduğu için Hz. Mûsâ'dan zuhûr eden korkuya taaccüb etmemek gerekir.<sup>860</sup> Hz. Dâvud bile kendisine verilen güç ve kudrete rağmen mihrâbına gelen iki hasımdan ürkmüş ve korkmuştur. Bu da insanoğlunun son derece zayıf tabiatlı olduğuna işâret etmektedir.<sup>861</sup>

Hz. Mûsânın yaşadığı korkuları, onun peygamberliği konusunda bir eksiklik ve zayıflık olarak kabul etmemek gerekir. Onun, bir insan olarak yaşadığı koşullarda korku duyması normal bir davranış şeklidir. Bir peygamber olarak Hz. Mûsâ'nın erdemliliği, korku duyduğunda Allah'a (cc) güvenmesi, sığınması ve ilâhî destekle korkularını aşabilmesidir.<sup>862</sup>

<sup>860</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XIV, s. 26.

<sup>861</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XVII, s. 48.

<sup>862</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”, s. 145.

Hz. Mûsâ'nın annesinden tevârüs eden korkularını yaşadığı olayların da tetiklediğini söylemek mümkündür. Hz. Mûsâ'nın hayatının akışına değiştiren korkuların ilki ve en büyüğü öldürülme korkusudur. O, öz ailesinden öldürülme korkusuyla ayrılmıştır. Firavun'un sarayında kimliği ortaya çıkacağı endişesiyle öldürülme korkusuyla yaşamış olması da muhtemeldir ki Kıbtî'yi öldürme olayında henzü kendisinden herhangi bir savunma alınmadan Firavun ve melei tarafından ölüm cezâsına çarptırılmak istenmiştir.

Saraydan ayrılıp Medyen çöllerine düşmesinin sebebi de öldürülme korkusu olmuştu. Kıbtî'yi sehven öldürdükten<sup>863</sup> sonra şehirde “*korku içinde*”<sup>864</sup> etrafı gözetleyerek saklanmış ve sabahlamıştı. Ertesi gün Kıbtî'yi onun öldürdüğü anlaşılınca da Mısır'dan “*korku içinde*”<sup>865</sup> ayrılarak nereye gittiğini bilmeden Medyen yolunu tutmuştu.

Hz. Mûsâ bu ilk korkusundan kurtulmaya çalışırken peygamber namzedi birine yakışan bir davranış tarzıyla tedbiri ve tevekkülü elden bırakmamıştı. Bir taraftan Firavun kavminin zararından korunmak için tedbirli bir şekilde etrafı gözetliyor, diğer yandan da mütevekkil bir şekilde Rabbine iltica ediyordu: “*Mûsâ korku içinde etrafı gözetleyerek şehirden çıktı ve 'Ey Rabbim! Beni bu zâlim kavimden kurtar!' dedi.*”<sup>866</sup> Bu, onun daha sonra yaşayacağı korkular zincirinin ilk halkasıdır.<sup>867</sup> Nübüvvetten sonra tebliğ için Firavun'un huzuruna çıktığı zaman “*sizden korktuğum için hemen aranızdan kaçtım*”<sup>868</sup> diyerek Medyen'e gidiş sebebini açıklamıştır.

Çekinme, sinme, kaçma gibi davranışlar, tipik korku tepkileridir. Paniğe kapılmış kimseler düzensiz el kol hareketi yaparlar, nereye gittiklerini bilmeden kaçmaya çalışırlar.<sup>869</sup> Bu açıdan bakıldığında Hz. Mûsâ'nın nereye gittiğini bilmeden Mısır'dan kaçıışı tam bir korku psikolojisi örneği olarak nitelendirilebilir.

Hz. Mûsâ, Medyen'e ulaşıp Hz. Şuayb'ın hanesine misafir olunca, mâcerâsını kızların babası Hz. Şuayb'a anlattı. Hz. Şuayb, onun hâlerinden korktuğunu anladı ve

---

<sup>863</sup> eş-Şuarâ, 26/20.

<sup>864</sup> el-Kasas, 28/18.

<sup>865</sup> el-Kasas, 28/21.

<sup>866</sup> el-Kasas, 28/21.

<sup>867</sup> Kasapoğlu, “**Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni**”, s. 118.

<sup>868</sup> eş-Şuarâ, 26/21.

<sup>869</sup> Kasapoğlu, “**Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni**”, s. 125.

“*Korkma, o zâlim kavimden kurtuldun!*”<sup>870</sup> diyerek Hz. Mûsâ’yı teskin etmeye çalıştı. Firavun kavmini de zâlim sıfatıyla nitelendirerek, Kıbtî’yi sehven öldürmesinden dolayı yaşadığı psikolojik çatışmayı ve vicdan azâbını gidermeye çalıştı.<sup>871</sup> Hz. Şuayb ne kadar teselli etmeye çalışsa da Hz. Mûsâ’nın korkularının devam ettiği, risâletle Firavun’a gitme emri aldığı zaman sergilediği tavırdan anlaşılmaktadır.

Hz. Mûsâ muhtemelen on sene ikâmetten sonra ehliyle beraber Medyen’den ayrılmış yola koyulmuştu. Yağmurlu ve karanlık bir kış gecesi Sînâ Çölü’nde ilerlerken yolu kaybettiler. Hanımını doğum sancısı tutmuştu. Tûr’da bir mağaraya sığındılar. Ateş yakmaya uğraştılar ama yakamadılar. Hz. Mûsâ uzaktan bir ateş gördü ve ailesine bir yardım getirebilmek için<sup>872</sup> ateşe doğru yöneldi: “*Hani bir ateş görmüştü de ailesine, ‘Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm (oraya gidiyorum). Umarım ondan size bir kor ateş getiririm yahut ateşin başında, yol gösterecek birini bulurum.’ demişti.*”<sup>873</sup>

İbn Arabî, Hz. Mûsâ’ya ilk tecellinin ateş şeklinde olmasını hâcet yani ihtiyaç prensibiyle açıklar: “*Zîrâ ateş Hz. Mûsâ’nın hâceti idi. Binâenâleyh ona taleb ettiği nesne sûretinde tecellî etti ki ona yönelsin ve onda yüzçevirmesin. Zîrâ ihtiyaç duyduğu bir nesneden başka bir şekilde tecelli etseydi Hz. Mûsâ ondan yüzçevirirdi.*”<sup>874</sup> Konuk’un ifâde ettiği gibi “*Bu ihtiyaç bir yular gibi Hz. Mûsâ’yı tecellîye doğru çekti. O da himmetini toplayıp bütünüyle muhtaç olduğu ateşe yöneldi ve hâcetinin libâsına bürünmüş olan Hakk’ın hitâbına ehil olmakla ‘İnnî enellâh!’ nidâsını işitti.*”<sup>875</sup>

Hz. Mûsâ’ya ilk tecellinin ateş şeklinde görünmesi İbn Arabî’nin de belirttiği gibi kişinin ihtiyacına âşik olmasıyla alakalıdır. Kişi ihtiyacına âşıktır ve ona teveccüh eder. Hz. Mûsâ’nın da ailesi ve kendisi için şiddetli bir şekilde ateşe ihtiyacı vardı. Allah (cc), rahmetinden dolayı ona aradığı ve ihtiyaç duyduğu şeyin sûretinde tecellî etti ki ailesini ve emvâlini arkada bırakıp tam bir meyille Allah’a (cc) yönelebilsin. *Reşehât*’te de ilâhî tecellinin şahısların hâllerine uygun bir eşyâ şeklinde zuhûr ettiği nakledilmektedir.<sup>876</sup>

<sup>870</sup> el-Kasas, 28/25.

<sup>871</sup> Kasapoğlu, “*Hz. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni*”, s. 120.

<sup>872</sup> Tâhâ, 20/9-10.

<sup>873</sup> Tâhâ, 20/10; el-Kasas, 28/29.

<sup>874</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1368.

<sup>875</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1371.

<sup>876</sup> Safî, *Reşehât-ı ‘Aynü’l-Hayât*, (Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008), vr. 170.

Hız. Mûsâ dağda uzaktan gördüğü ateşin yanına gelince Allah (cc) ona vadinin sağındaki<sup>877</sup> bir ağaç tarafından seslenerek kendisinin âlemlerin Rabbi olduğunu bildirdi.<sup>878</sup> “Mûsâ bakarken, çalının yandığı hâlde kül olup bitmediğini fark etti. Bunun üzerine ‘Ne muazzam bir olay! Çalı neden yanıp bitmiyor, gidip bakayım.’ diye düşündü.”<sup>879</sup> “Mûsâ, ateşin yanına gelince o mübârek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslenildi: ‘Ey Mûsâ, şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım!’”<sup>880</sup>

“Ateşin yanına varınca, ona şöyle seslenildi: ‘Ey Mûsâ, şüphe yok ki ben senin Rabbinim. Hemen ayakkabılarını çıkar. (Ayağından çarıklarını çıkar, çünkü bastığın yer kutsal topraktır.)”<sup>881</sup> Çünkü sen mukaddes vadi Tuvâ'dasın.”<sup>882</sup>

“‘Değneğini (yere) at!’ (Mûsâ değneğini attı). Onu bir yılanmış gibi süratle hareket eder görünce arkasına bakmadan dönüp kaçtı. (Bu sefer şöyle seslenildi:) ‘Ey Mûsâ! Beri gel, korkma! Çünkü sen güvenlikte olanlardansın.’”<sup>883</sup> “Yehova ‘Elinde ne var?’ diye sordu, o da ‘Değnek.’ dedi. ‘Onu yere at!’ dedi. Mûsâ da değneği yere attı ve değnek yılan oldu. Mûsâ yilandan kaçtı.”<sup>884</sup>

Hız. Mûsâ çobanlık yaparken kullandığı asâyı yere attığı zaman “büyük bir yılan gibi deprenir görünce” öyle büyük bir korku yaşadı ki “dönüp arkasına bakmadan kaçtı.”<sup>885</sup> Hâlbuki bu esnâda Allah (cc) ile konuşuyordu. Allah (cc) ile beraberliği bile bu hâdisede korkusuna ve dönüp kaçmasına engel olamamıştı. Allah (cc) Hız. Mûsâ'ya “Korkma!”<sup>886</sup> diye hitâb ederek kendisinin emniyette olduğunu bildirdi<sup>887</sup> ve asâyı

---

<sup>877</sup> “Burada sağ tarafta olmak Hız. Mûsâ ile alakalıdır. Zira o Tur'un sağında idi.” Bkz. Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 443.

<sup>878</sup> el-Kasas, 28/30; Meryem, 19/52.

<sup>879</sup> Çıkış 3: 2-3.

<sup>880</sup> el-Kasas, 28/30.

<sup>881</sup> Çıkış 3: 5.

<sup>882</sup> Tâhâ 20/11-12.

<sup>883</sup> el-Kasas, 28/31.

<sup>884</sup> Çıkış 4: 2-3.

<sup>885</sup> el-Kasas, 28/31.

<sup>886</sup> el-Kasas, 28/31; Tâhâ, 20/21.

<sup>887</sup> el-Kasas, 28/31.

tekrar eline almasını emretti. “O zaman Yehova Mûsâ’ya ‘Elini uzat, onu kuyruğundan tut!’ dedi. Mûsâ elini uzatıp yılanı tuttu; yılan elinde değnek oldu.”<sup>888</sup>

Hız. Mûsâ, asâsının bir yılan gibi hızla hareket ettiğini gördüğünde büyük bir telaş ve korku içerisinde kaçmaya başlamıştı. Şiddetli korku dolayısıyla asâsına bakıp onu takip etmeye ve ne olup bittiğini araştırmaya kalkışmadı. İnsan olması dolayısıyla böyle davranması normaldi. Bunun üzerine Yüce Allah (cc), onu sakinleştirdi; korkmasına gerek olmadığını, kendisinin koruması ve gözetimi altında güven içinde bulunduğunu açıkladı.<sup>889</sup>

Tûr’dayken bu ilk hitapta Allah (cc) Hz. Mûsâ’ya asâ mûcizesiyle beraber yed-i beyzâ mûcizesini de verdi: “Bir de elini koltuğunun altına sok ki bir başka mûcize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz olarak bembeyaz çıksın.”<sup>890</sup> “Sonra Yehova ‘Elini koynuna sok!’ dedi. Mûsâ da elini koynuna soktu. Çıkardığında baktı ki elini cüzam sarmış, kar gibi bembeyaz olmuştu.”<sup>891</sup>

Elini koynuna sokup çıkarınca bembeyaz olarak ışık saçmaya başlamıştı. Asâ mûcizesinden korkan Hz. Mûsâ yed-i beyzâ mûcizesinden de korkunca Allah (cc) korkusunun zâil olması için “Elini koltuğunun altına koy! Sendeki korku (رهب) gidecektir!”<sup>892</sup> buyurarak onu teskin etti. “Tanrı ‘Elini yine koynuna sok!’ dedi. Mûsâ elini koynuna soktu. Çıkardığında eli eski hâline dönmüştü.”<sup>893</sup>

Elini koynuna sokup çıkardığı zaman tekrar eski hâline geldiğini görünce rahatladı ve korkusundan âzâde oldu.<sup>894</sup> “İşte bu ikisi Firavun ve adamlarına karşı Rabbin tarafından iki kesin delildir.”<sup>895</sup> âyetinde işeret edilen ve Hz. Mûsâ’nın korkmasına sebep olan bu iki mûcize Tûr’da ilk vahiyle beraber verilmişti. “Ve Tanrı

---

<sup>888</sup> Çıkış 4: 4.

<sup>889</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni”, s. 123.

<sup>890</sup> Tâhâ, 20/22; el-Kasas, 28/32.

<sup>891</sup> Çıkış 4: 6.

<sup>892</sup> el-Kasas, 28/32.

<sup>893</sup> Çıkış 4: 7.

<sup>894</sup> İsmail Lütü Çakan- Mehmet Solmaz, **Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 155.

<sup>895</sup> el-Kasas, 28/32.

*'Olur da sana inanmazlarsa' dedi, 'Gösterdiğin ilk işâreti önemsemezlerse, ikincisinde mutlaka inanacaklar.'*<sup>896</sup>

Şâhinler'e göre yed-i beyzâ rûhun cemâl tecellîsidir.<sup>897</sup> Bu durumda asânın yılana dönüşmesi de nefsin celâl tecellîsi olarak görülebilir. İlginçtir ki Hz. Mûsâ celâl tecellîsi olan asânın yılana dönüşmesinden korktuğu gibi, cemâl tecellîsi olduğu hâlde yed-i beyzâdan da korkmuştur.

Yüce Allah (cc), Tûr'daki bu ilk vahiyle beraber onu ilâhî mesajları Firavun'a götürmek üzere görevlendirince, Hz. Mûsâ'nın eski (veya bilinçaltındaki) korkusu tekrar ortaya çıktı. Hz. Mûsâ, ölümüne sebep olduğu bir Kıbtî yüzünden Mısır'dan kaçmak zorunda kalmıştı. Firavun ve çevresinin, geçmişte meydana gelen bu olayı yeniden gündeme taşıyıp kendisini cezâlandırmasından endişe etti. Firavun'un karşısına ilâhî mesajlarla çıktığında karşılaşacağı zorlukların yanında, bir de eskiden meydana gelmiş bir olaydan dolayı cezâlandırılma hatta öldürülme riski vardı.<sup>898</sup>

Allah (cc) iyice azan Firavun'a tebliğ için gitmesini emredip *"Firavun'a git, çünkü o azmıştır!"*<sup>899</sup> buyurunca aradan epey zaman geçmesine rağmen Hz. Mûsâ bilinçaltındaki korkusunu dile getirdi: *"Rabbim, ben onlardan birini öldürmüştüm. Onlarında beni öldürmelerinden korkuyorum!"*<sup>900</sup> dedi.

Hz. Mûsâ, bu sözü, peygamberlik görevini reddetmek, korktuğu için Firavun'un karşısına çıkmaktan kaçınmak için söylememiştir. O, bunu söylerken, kendi canından korktuğunu değil, kendisine verilen görevi yerine getiremeyeceğinden endişe ettiğini belirtmiştir. Daha henüz elçilik görevini tam olarak yerine getirmeye fırsat bulamadan, vaktiyle karışmış olduğu cinâyetin önüne sürüleceğinden endişe etmiş, bu yüzden kısas yapılmak sûretiyle öldürülmekten korkmuştur. Hz. Mûsâ'nın bu korkusu, insan doğasının bir gereği olarak görülmüştür.<sup>901</sup>

Hz. Mûsâ, tebliğinde kendisine yardımcı olması için Hz. Hârun'a da peygamberlik verilmesini istedi. Allah (cc) rahmetinden dolayı kardeşi Hz. Hârun'u bir

---

<sup>896</sup> Çıkış 4: 8.

<sup>897</sup> Şâhinler, **Bir Çöl Hikâyesi**, s. 77.

<sup>898</sup> Kasapoğlu, **"Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni"**, s. 127.

<sup>899</sup> Tâhâ, 20/24.

<sup>900</sup> el-Kasas, 28/33; eş-Şuarâ, 26/14.

<sup>901</sup> Kasapoğlu, **"Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni"**, s. 127.

peygamber olarak kendisine bahşetti.<sup>902</sup> O ilâhî desteğe güvenmesine rağmen, Firavun'un karşısına çıkarken kardeşi Hz. Hârûn'un kendisini doğrulayan, destekleyen biri olarak yanında bulunmasını istemiştir. Mânevî desteğin yanında somut desteğe de ihtiyaç duymuştu:<sup>903</sup> *“Kardeşim Hârûn, o, dil bakımından benden daha güzel konuşur. Onu da benimle beraber, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder. Zîrâ ben, beni yalanlayacaklarından korkuyorum!”*<sup>904</sup> dedi.

Allah (cc) ikisini Firavun'a gönderirken kalplerinin teskin olması için *“Korkmayın!”*<sup>905</sup> buyurarak onlarla beraber olduğunu haber verdi. Çünkü onlar *“Rabbimiz, onun bize kötülük yapmasından veya azgınlığını artırmasından korkarız!”*<sup>906</sup> demişlerdi. Peygamber bile olsalar, onlar da herkes gibi birer insandılar ve doğal olarak korkuya kapıldılar. Korkuları giderilip sakinleşinceye kadar da Firavun'un karşısına çıkmadılar.<sup>907</sup>

Hz. Mûsâ, Allah (cc) kendisini emniyette kılıp desteklediği hâlde sihir müsâbakası sırasında sihirbazların sihrinden de korkmuştu. Sihirbazlar mârifetlerini sergilerken *“(Mûsâ) bir de baktı ki büyüleri sâyesinde ipleri ve sopaları kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor. Mûsâ birden içinde bir korku duydu.”*<sup>908</sup> Âyette geçen ‘فى نفسه’ ifâdesine göre bu korku Hz. Mûsâ'nın nefsinde zuhûr etmişti. Fakat Hz. Mûsâ, nefsinde hissettiği korkusunu dışına vurmayaarak gizledi.<sup>909</sup>

Mekkî'ye göre Hz. Mûsâ, sihirbazlarla müsâbaka hâlindeyken, sadece Allah'ın (cc) bileceği ve kendisine açıklanmayan bazı şeylerin kendisinden gizlenmiş olmasından emin değildi. O ilâhî mekrin gizli olduğunu, kendisinin hüküm verici değil hükme mahkûm olduğunu biliyordu. Bu yüzden *“Korkma!”* dendiği hâlde yine de korktu. Ancak *“Üstün gelecek olan sensin!”* hitâbından sonra Rabbi ile sakinleşti.<sup>910</sup>

---

<sup>902</sup> Meryem, 19/53.

<sup>903</sup> Kasapoğlu, **“Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”**, s. 128.

<sup>904</sup> el-Kasas, 28/34.

<sup>905</sup> Tâhâ, 20/46.

<sup>906</sup> Tâhâ, 20/45.

<sup>907</sup> Kasapoğlu, **“Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”**, s. 130.

<sup>908</sup> Tâhâ, 20/66-67.

<sup>909</sup> Vehbi, **Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, c. VIII, s. 3309.

<sup>910</sup> Mekkî, **Kûtu'l-Kulûb**, c. II, s. 375.

Hız. Mûsâ'nın elinde olmadan sihirden korkmasında anormal bir durum yoktur, çünkü o da herkes gibi bir insandır.<sup>911</sup> Allah (cc) Hız. Mûsâ'ya metânet vermek için “*Korkma, üstün gelecek olan kesinlikle sensin!*” diye vahyederek elindeki asâyı atmasını söyledi. Ve ortaya atılan asâ sihirbazların yaptıklarını yutarak<sup>912</sup> onları mağlûb etti.

Hız. Mûsâ, İsrâiloğulları'nı güven içinde Mısır'dan çıkaramama ihtimalinden dolayı da korku yaşamıştı. Allah (cc) “*Kullarımı geceleyin Mısır'dan çıkarıp yürüt; asânla suya vur, denizde onlar için kuru bir yol aç. (Firavun'un sana) yetişmesinden korkma, (boğulmaktan) endişe etme (لا تخشى)!*”<sup>913</sup> diye vahyederek Hız. Mûsâ'yı teskin etmişti. Âyette ‘خوف’ ve ‘خشيت’ kelimeleri arka arkaya kullanılmıştır. Müfessirlere göre buradaki havf, Firavun ve ordusundan korkmayı, haşyet ise denizde boğulmaktan endişe etmeyi anlatır.<sup>914</sup>

Hız. Mûsâ'nın korkularından bahseden tüm âyetlerde *havf* kelimesi kullanılırken bu âyette havfla beraber haşyet kelimesi kullanılmış ve ona ‘لا تخشى!’ şeklinde hitâb edilmiştir. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerîm’in genelinde Allah’a (cc) saygı bağlamında kullanılan haşy, burada dünyevi bir korku mânâsında kullanılmıştır. Yaşadığı olaylardan dolayı Hız. Mûsâ'nın nübüvvetten önce oluşan korkuları, nübüvvetten sonra da devam edince Allah (cc) şöyle vahyetti: “*Ey Mûsâ, korkma! Benim huzurumda peygamberler korkmaz!*”<sup>915</sup>

Netîcede; Hız. Mûsâ'nın korkularını ifâde etmek için Kur’ân-ı Kerîm ’de bir âyette ‘خشى’,<sup>916</sup> bir âyette ‘رهب’<sup>917</sup> ve on yedi âyette de ‘خوف’<sup>918</sup> kelimesi kullanılmıştır. Bu âyetlerin ikisinde<sup>919</sup> Hız. Mûsâ'nın havfına Hız. Hârûn da ortak edilmiştir. Ayrıca biri Hız. Şuayb’ın dilinden<sup>920</sup> olmak üzere, biri de Hız. Hârûn ile ikisine müşterek<sup>921</sup> gelmek

<sup>911</sup> Kasapoğlu, “**Hız. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni**”, s. 134.

<sup>912</sup> Tâhâ, 20/68-69.

<sup>913</sup> Tâhâ, 20/77.

<sup>914</sup> Kasapoğlu, “**Hız. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni**”, s. 142.

<sup>915</sup> en-Neml, 27/10.

<sup>916</sup> Tâhâ, 20/77.

<sup>917</sup> el-Kasas, 28/32.

<sup>918</sup> Tâhâ, 20/21, 45, 46, 67, 68, 77; eş-Şuarâ, 26/12, 14, 21; en-Neml, 27/10 (2); el-Kasas, 28/18, 21, 25, 31, 33, 34.

<sup>919</sup> Tâhâ, 20/45, 46.

<sup>920</sup> el-Kasas, 28/25.

üzere toplam yedi âyette Hz. Mûsâ'nın, Allah'ın (cc) 'لا تخاف!'<sup>922</sup> yani "Korkma!" hitâbına muhâtab olduğundan bahsedilir.

Görüldüğü gibi, Kur'ân-ı Kerîm 'de Hz. Mûsâ ile en çok havf kelimesi arasında bir irtibat kurulmuş ve Hz. Mûsâ'nın korkularını ifâde eden âyetlerden ikisi hariç hepsinde 'خوف' kelimesi kullanılmıştır. Havfin kullanılmadığı âyetlerden birinde 'خشى' diğesinde ise 'رهب' kelimesi kullanılmıştır. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın korkularının havf bağlamında ele alındığı söylenebilir.

Acaba bu kullanımın sebebi ne olabilir? Yani niçin Hz. Mûsâ ile haşyet, takvâ veya ru'b gibi korkuyu ifâde eden diğerk kavramlar arasında değil de havf kavramı arasında bir bağlantı kurulmuştur? Bu sorunun cevabını bulabilmek için Kur'ân-ı Kerîm'de diğerk peygamberlerin korku hâlleri için kullanılan kavramlara da mevzûyu dağıtmadan kısaca göz atmak gerekir.

Gezgin'in tespitine göre Kur'ân-ı Kerîm'de korku genellikle *havf* kelimesiyle ifâde edilmekle birlikte muhtelif âyetlerde kullanılan *takvâ*, *haşyet*, *ru'b*, *fezâ*, *rahbet*, *rav'*, *işfâk*, *vecel*, *vecs* gibi kelimeler de korkulan durumları ifâde etmek için kullanılmıştır.<sup>923</sup> Bu kullanım farkı elbette korkunun sâhibiyle, şekliyle, niteliğiyle, az veya çok oluşuyla; korkulan durumun veya olayın boyutuyla alakalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan bütün korkular aynı olmadığı için bu korkuları ifâde eden lafızlar da tabî olarak aynı olmamıştır. Meselâ 'روع' (rav') bir nesneden korkmak mânâsına gelir ki ürkmek diye de tâbir olunur.<sup>924</sup> 'رهب' (rehb) üzüntü ve sızlanmayla korkmak demektir.<sup>925</sup>

Hz. Dâvud'un korkusu için 'فزع' (fez')<sup>926</sup> kelimesi kullanılmıştır ki anlık ve ani gelişen bir olaydan dolayı ürkmek anlamına gelmektedir.<sup>927</sup> Hz. Dâvud, surların ardındaki sarayının mihrâbında Rabbi'ne ibâdet ederken yanına gelen iki hasımdan ürkmüştü. Çünkü onlar surları ve muhafızları aşarak Hz. Dâvud'un yanına ulaşmışlardı.

---

<sup>921</sup> Tâhâ, 20/46.

<sup>922</sup> Tâhâ, 20/21, 68, 77; en-Neml, 27/10; el-Kasas, 28/31.

<sup>923</sup> Gezgin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", s. 39.

<sup>924</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. IV, s. 3356.

<sup>925</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XIV, s. 419.

<sup>926</sup> Sâd, 38/22.

<sup>927</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XVII, s. 48.

Hz. Dâvud, mihrâbına kimsenin girebileceğine ihtimal vermediği için onları birden karşısında görünce ürkmüş ve telaşlanmıştı.

Gelenler Hz. Dâvud'un korktuğunu anlayınca ‘لا تخف!’<sup>928</sup> diyerek onu teskin ettiler. Onlar yani iki hasım sûretinde gelen melekler muhtemelen, Hz. Dâvud'un korkusunun havf olduğunu zannettikleri için ‘لا تخف!’ diye hitâb etmişlerdi. Ama âyetin ifâdesine göre Hz. Dâvud kalıcı bir havf hâlinde değil geçici bir fez’ hâlinde yani anlık bir ürküntü hâlinindedir.

Yine Hz. Peygamber’in (sav), gördüğü zaman Ashâb-ı Kehf’in hâlinde korkacağını anlatan âyette Hz. Peygamber’in (sav) korkusunu ifâde etmek için ‘رعب’ (ru’b)<sup>929</sup> kelimesi kullanılmıştır. Çünkü ru’b, havf gibi nefiste karar kılmış ve kalbe yerleşmiş bir korku değil Allah’ın (cc) kalplere attığı bir korkudur.<sup>930</sup>

Yani ru’b, sâhibiyle beraber olup içerden kaynaklanan bir korku değil sâhibinde âriyet duran, muvakkat ve dışarıda yaşanan anlık bir olaydan kaynaklanan korkudur. Havf kalıcı, ru’b gelip geçicidir. Ru’b ve fez’, dilimizde ürkmek olarak tâbir edilen hâle bağlı anlık bir korkulardır ki hâl geçince kalpden çıkıp giderler.

Hz. Mûsâ’nın korkularını ifâde etmek için ‘خشى’ (haşy) kelimesi de kullanılmamıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de haşyetle ifâde edilen korkular genel itibâriyle uhrevî ve teşvik edilen korkulardır. Çünkü haşyet mutlak ürküntüden ibâret olan bir korku türü değil, muhabbet ve tazimle beraber olan ve saygı ifâde eden bir korkudur. Bu yüzden Yazır’ın da dediği gibi haşyet Hüsn-i Mutlak’a lâayık, ihsâna yakışan ve yüksek bir aşk heyecanı uyandıran güzel bir hâlet-i rûhiyedir.<sup>931</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de korku hâlini ifâde etmek için kullanılan diğer bir kelime de ‘تقى’ (taky) mastarından türetilen takvâdır. Takvâ da aynı haşyet gibi, istenilen bir sakınma ve korku türüdür ki takvâ sahipleri pek çok âyette övülmüştür. Fakat Hz. Mûsâ’nın korkularını ifâde etmek için takvâ, haşyet, ru’b, rehâ veya fez’ gibi bir kelime değil de havf kelimesi kullanılmıştır. Havf “varsayılan veya şüphelenilen ya da bilinen, hakkında bilgi sâhibi olunan bir emâreden hareketle nâhoş, kötü, fenâ ya da iğrenç bir

<sup>928</sup> Sâd, 38/22.

<sup>929</sup> “...eğer onları görseydin arkana bakmadan kaçardın ve için korku ile dolardı.” (el-Kehf, 18/18)

<sup>930</sup> Gezgin, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur’ân’da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, s. 51.

<sup>931</sup> Gezgin, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur’ân’da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, s. 45.

şeyin vuku' bulacağını ummak” anlamına gelmektedir ki hem dünyevî hem de uhrevî korkular için kullanılmaktadır.<sup>932</sup> Şeytanın dostlarını korkutmasını<sup>933</sup> ifade etmek için kullanıldığı gibi Allah'ın (cc) kullarını korkutmasını<sup>934</sup> ifade etmek için de kullanılır.

Havf; ilim ve dirâyet mânâsına müsta'meldir ki adeta korkmak bilmenin lâzımıdır.<sup>935</sup> Yani havf, eldeki bilgiye dayanan bir korku çeşitidir. Bu yüzden Hz. Mûsâ'nın yılanı dönüşen asâdan korkması için havf, yed-i beyzâdan yani ışık saçan elinden korkması için rehbe kelimesi kullanılmıştır. Çünkü Hz. Mûsâ'nın yılanı dönüşen asâdan havf etmesi bilgiye dayanan bir korkudur. Hz. Mûsâ, yılanın insanlara zarar verebileceğini biliyordu ve bu bilgisine dayanarak yilandan kaçmaya başladı. Ama elinden bembeyaz bir nûr parladığı zaman Hz. Mûsâ havf etmedi, rehbe etti. Çünkü bu durumla ilk defa karşılaşılıyordu ve sonuçları hakkında herhangi bir bilgiye sahip değildi. Bu nedenle yed-i beyzâ vesîlesiyle kalbinde bir ürkme hissi yani rehbe hâsıl oldu.

Bilgiye dayanması yönüyle havf, mâzîde yaşanan bir olayın hem hâle hem de istikbâle tesirini ifade eden bir korku türüdür. Havf mâzî, hâl ve istikbâle alakalı olduğu için Hz. Mûsâ'nın hâline ve ahvaline de uygundur. Yani Hz. Mûsâ'nın havfları, yaşadığı olaylar neticesinde ortaya çıkan korkulardır. Çünkü o geçmişte sehven Kıbtî'yi öldürmesinin korkusunu tebliğ için Firavun'un karşısına çıkana kadar yıllarca içinde taşımaya devam etmişti. Fakat Firavun'un sözlü tarizi dışında korktuğu şeyle alakalı herhangi bir cezâyâ uğramadı. Bu durumda o yıllarca içinde gereksiz yere bir havf taşımış oldu. Kuşeyrî'ye göre “*Havf mânâsı itibâriyle gelecekle alakalı olduğu için, korkan (yani havf eden) kimse ilerideki bir vakte gözünü dikmiş durumdadır.*”<sup>936</sup> Aslında havf etme durumu, hâlin peşinde olan (sûfi) için hakîkatte bir noksanlıktır.

Kur'ân bütünlüğünde havf kelimesinin geçtiği âyetler incelendiği zaman, bunların yaklaşık olarak yarısının dünyevî korku ve kaygıları, diğerlerinin ise Allah'a (cc) saygısızlık etme, O'na karşı gelme korkusu, azap korkusu, âhiret kaygısı, günah işleme endişesi gibi dini kaygıları ifade ettiği görülmektedir.<sup>937</sup> Havf Kur'ân-ı Kerîm'de hem dünyevi hem de uhrevî korkular için de kullanılmıştır. Uhrevî olanlar teşvik edilirken

<sup>932</sup> İsfanânî, **Müfredât**, s. 524.

<sup>933</sup> Âl-i İmrân, 3/175.

<sup>934</sup> ez-Zümer, 39/16.

<sup>935</sup> Âsım, **el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, c. IV, s. 3691.

<sup>936</sup> Kuşeyrî, **er-Risâle**, s. 127.

<sup>937</sup> Gezgin, “**Eşanamlılık Bağlamında Kur'ân'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme**”, s. 45.

dünyevî olanlar teskin edilmiştir. Bu bakımdan havf ile ifâde edilen korkular uhrevî ise devamında eğer dünyevî ise ifnâsında fayda vardır. Meselâ “Allah'a (azâbından) korkarak ve (rahmetini) umarak duâ edin.”<sup>938</sup> âyetinde havf açıkça teşvik edilmektedir. Ama Hz. Mûsâ'nın havfları, teşvik değil teskîn edilen türden korkulardır. Bunun açık delîli de Allah'ın (cc) kendisine yedi âyette ‘لا تخف!’ yani “Korkma!” diye hitâb etmesidir. “Korkma!” hitâbının teşvik için değil de teskin için olduğunu söylemeye hâcet yoktur.

Kur'ân-ı Kerîm'de ‘لا تخف!’ hitâbı sadece Hz. Mûsâ'ya değil başkalarına da gelmiştir. Meselâ, insan şeklinde gelen elçi meleklerden korkan Hz. İbrâhim'e iki âyette,<sup>939</sup> Hz. Lût'a,<sup>940</sup> Hz. Dâvud'a<sup>941</sup> ve Hz. Mûsâ'nın annesine<sup>942</sup> birer âyette ‘لا تخف!’ şeklinde hitâb edilmiştir. Fakat Hz. Mûsâ'nın ‘لا تخف!’ hitâbına muhâtab olmasından yedi âyette<sup>943</sup> bahsedilir.

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın korkuları haşyet, takvâ veya uhrevî havflar gibi teşvik edilen korkular değil; yaşadığı olaylar netîcesinde nefsinde oluşan ve teskin edilmesi gereken korkulardır. Zâten bu nedenle Allah (cc), Hz. Mûsâ'ya birçok defa ‘لا تخف!’ yani “Korkma!” diye hitâb ederek bu korkuları sebebiyle onu teskin etmek istemiştir. Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'ya olan “Korkma!” hitâbından yola çıkarak Hz. Mûsâ'nın bu hitâba sebep olan korkularının uhrevî olmadığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bizim Hz. Mûsâ açısından bir ukde olarak ele aldığımız korkular da onun bu “Korkma!” hitâbına muhâtab olmasına sebep olan korkulardır. Hz. Mûsâ'da elbette uhrevî korkular bulunmaktadır. Ama bir beşer olması hasebiyle onun dünyevî korkular taşımasını da mâkul görmek gerekir. Bu konuda herhangi bir te'vile lüzum yoktur.

### ***Hz. Mûsâ'daki Korkuların Muhtemel Sebepleri***

Buraya kadar Hz. Mûsâ'nın korkularından bahsettikten sonra şimdi de kısaca bu korkuların oluşmasındaki muhtemel sebeplere değinmek gerekir. Diğer peygamberlere nazaran Hz. Mûsâ'daki korku hissinin bu kadar ön plana çıkması şu iki sebebe bağlanabilir ki birincisi irsî faktör; ikincisi de çevresel etkilerdir.

<sup>938</sup> el-A'râf, 7/56.

<sup>939</sup> Hûd, 11/70; ez-Zâriyât, 51/28.

<sup>940</sup> el-Ankebût, 39/33.

<sup>941</sup> Sâd, 38/22.

<sup>942</sup> el-Kasas, 28/7.

<sup>943</sup> Tâhâ, 20/21, 46, 68, 77; en-Neml, 27/10; el-Kasas, 28/25, 31.

## *Irsî Faktör*

Hız. Mûsâ'da havfin oluşmasında annesinden aktarılan irsî faktörlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bugün modern tıp da bazı korkuların irsî yani kalıtsal olabileceğini ispatlamıştır. “Emory Üniversitesi’nden Dr. Brian G. Dias ve Dr. Kerry J. Ressler, korku koşullamasının genetik yollarla türün diğer bireyelerine aktarılıp aktarılamadığını asetofenon adlı, parfümeride kullanılan hoş kokulu bir madde üzerinden test ettiler. *Nature Neuroscience* dergisinde yayımlanan çalışmada, erkek laboratuvar farelerine asetofenon koklatıldığı sırada patilerine orta şiddette elektrik sinyali verildi. Bu işlem birçok kez tekrar edildi. Fareler bir süre sonra, patilerine elektrik sinyali uygulanmayıp sadece asetofenon koklatıldığında dahi elektrik sinyali verilmiş gibi korktular. Yani asetofenon kokusundan korkmayı öğrendiler ve böylece korku koşullaması oluştu. İki hafta sonra, aynı fareler daha önce karşılaşmadıkları dişi farelerle çiftleştirildi. Doğan yavrulara asetofenon ile birlikte çeşitli kokular verildi ve yavrular sadece, baba fareler gibi, asetofenon kokusundan korktular. Bu deney farklı farelerde de test edildi ve her seferinde aynı sonuca ulaşıldı.”<sup>944</sup>

Mehmet Ateş *Mitolojiler ve Semboller* isimli kitabında “*Kollektif bilinçdışı, gizli imgeler topluluğundan oluşur. Bu imgeler insana atalarından aktarılır. Onlar, sadece insanlık tarihinin değil, insan öncesi evrimin de bir ürünüdürler. Örneğin insanın yilandan korkması için yılanla karşılaşmış olması gerekmez. Yilandan korkma eğilimi, insanoğlunun kuşaktan kuşağa aktardığı, beyin dokusuna işlemiş bir durumdur.*”<sup>945</sup> diyerek bazı korkuların kalıtsal olduğuna işaret etmektedir. Bu bakımdan Hız. Mûsâ’nın korkularını daha iyi anlayabilmek için korkuların oluşmasındaki irsiyet faktörünü de gözönüne almak gerekir.

Hız. Mûsâ’nın hayatı ile ilgili en derin korkuları annesi yaşamıştı. O Hız. Hârûn’a hamileyken korkuya kapılacak herhangi bir durum yoktu. Çünkü Hız. Hârûn’un doğduğu sene erkek çocuklar öldürülmüyordu. Dolayısıyla annesi çocuğu erkek de olsa öldürülmeyeceği için rahat ve huzurlu bir hamilelik geçirmiş olabilir. Fakat Hız. Mûsâ’ya hamile olduğu zaman doğacak çocuğu eğer erkek olursa hunharca katledileceğini biliyordu. Bu yüzden muhtemelen çocuk doğana kadar öldürülme ihtimali yüzünden rahat ve huzurlu bir hamilelik geçirememişti. Hız. Mûsâ eğer kız

<sup>944</sup> Mine İmren, “Korkular Genetik Yolla Aktarılabilir mi?”, **Bilim Genç Dergisi**, (26.6.2018), Erişim: 09.06.2019. <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/korkular-genetik-yolla-aktarilabilir-mi>

<sup>945</sup> Kasapoğlu, “**Hız. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni**”, s. 138.

olarak doğsaydı problem yoktu. Ama erkek doğunca annesinin korkuları katlanarak arttı. Ne yapacağını bilemez hâldeydi. Erkek evladı olduğuna sevinmeden ölüm korkusu ve hüznün tüm kalbini kaplamıştı. Evladının Firavun'un askerlerinden biri tarafından katledilmesi muhakkaktı.

Hz. Mûsâ'nın annesi korku ve çaresizlik içinde kıvrılırken Allah (cc) onun kalbine “*korkma ve üzülme*”<sup>946</sup> diye vahy (yani ilham) etti.<sup>947</sup> Onu emzirmeye devam etmesini, eğer başına bir şey gelmesinden korkarsa bir sandık içinde Nil'e bırakmasını emretti.<sup>948</sup> Hz. Mûsâ'nın annesinin içinde bulunduğu havf hissi, insanın muhtemel bir durumdan dolayı duyduğu kaygı; hüzn ise, gerçekleşen bir durumun yol açtığı kaygıdır. Hz. Mûsâ'nın annesi, çocuğundan ayrı kaldığında ve onu tehlikeyle başbaşa bıraktığında, hüznlenmiştir.<sup>949</sup>

Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın annesinin çocuğu olacağı için sevinmesi gerekiyordu. Meselâ Hz. Yahyâ ebeveynine korkuyla değil bir müjdeyle gelmişti.<sup>950</sup> Hz. İsa da babasız doğduğu hâlde annesi Hz. Meryem için bir müjde olmuştu.<sup>951</sup> Hz. İshâk da ihtiyar babası Hz. İbrâhim ve yaşlı annesi Sâre için bilgili bir oğul olarak müjdelenmişti.<sup>952</sup> Ama Hz. Mûsâ doğumuyla ebeveyni için büyük bir hüzn ve korku oldu. Eğer öyle olmasaydı Allah (cc) annesine ‘لا تخافى ولا تحزنى!’ yani “*Korkma ve üzülme!*”<sup>953</sup> diye hitâb etmezdi. Âyette havf önce zikredildiğine göre Hz. Mûsâ'nın annesinde o an için en baskın hissin korku olduğu söylenebilir. Ondaki hüzn, korkuya bağlı olarak ortaya çıkan bir hâl olmalıdır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ da doğar doğmaz, annesi üzerinden havf ve hüzn hissini tatmaya başlamıştır.

Annesinin onu emzirirken neşe ve sürurla değil, korku ve hüznle emzirdiğini tahmin etmek zor değildir. Annesinin korku hâlinin, emzirdiği süt üzerinden de Hz. Mûsâ'ya sirâyet etmesi mümkündür ki çocuğun emdiği sütün onun karakterine menfi

---

<sup>946</sup> “...لا تخافى...” (el-Kasas, 28/7).

<sup>947</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 360.

<sup>948</sup> el-Kasas, 28/7.

<sup>949</sup> Kasapoğlu, “**Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni**”, s. 114.

<sup>950</sup> Meryem, 19/7.

<sup>951</sup> Âl-i İmrân, 3/45.

<sup>952</sup> ez-Zâriyât, 51/28.

<sup>953</sup> el-Kasas, 28/7.

veya mûsbet tesiri büyüktür. Bursevî'ye göre çocukta hayır veya şer emzirdiği kadının ahlakının tezâhür etmesi cârî olan âdetlerden biridir.<sup>954</sup>

Ayrıca Hz. Mûsâ'nın daha annesinin karnındayken de annesinin korku ve hüznü psikolojisinden etkilendiği söylenebilir. Çocuğun psikolojisinin şekillenmesinde annesinin hamilelik dönemindeki ruh hâlinin de çok mühim olduğu bugün bilinen bir gerçektir. Konuk bu konuya Hz. Meryem örneği üzerinden şöyle değinir:

Hz. Meryem “...ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştir.” O kendi hâlinde ibâdetle meşgul olurken “Biz, ona Cebrâil'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.”<sup>955</sup> Hz. Meryem yanında birden yabancı bir erkek görünce kendisine bir zarar verebileceği endişesiyle hemen Allah'a (cc) ilticâ etti ve “Senden, Rahmân'a sığınırım. Eğer Allah'tan çekinen biri isen (bana kötülük etme)!”<sup>956</sup> dedi. Tam bir insan sûretinde gelenin Cebrâil (as) olduğunu anlayamamıştı. “Hz. Meryem tahayyül etti ki o beşerdir ve kendisine zarar vermeyi murâd eder. Böyle olunca Allâhu Teâlâ'nın kendisini ondan halas etmesi için Allâhu Teâlâ'ya yöneldi. Binaenaleyh ona Allah ile tam bir huzur hâli hâsıl oldu ki o da rûh-ı mânevîdir.”<sup>957</sup>

Hz. Meryem, korktuğu bir anda Allah'a (cc) yönelip Allah ile huzur hâline ulaşınca “Cebrâil, ‘Ben ancak Rabbinin elçisiyim. Sana tertemiz bir çocuk bağışlamak için gönderildim!’ dedi.”<sup>958</sup> Korku sebebiyle Hz. Meryem'de meydana gelen kabz hâlinin ortadan kalkması için Cebrâil (as) ‘Ben ancak senin Rabbinin resulüyüm. Sana pâk ve tâhir bir erkek evlad bahşetmek için geldim!’ deyince Hz. Meryem'in kabzı basta döndü ve sadrı münşerih oldu!<sup>959</sup> Cebrâil'den bu sözü işince müjdenin zuhur vaktinin geldiğini ve karşısındakinin insan sûretinde bir melek olduğunu anladı. Böylece kalbinde bast hâli zuhûr etti. Bu bast hâlindeyken Cenâb-ı Cebrâil Hz. Meryem'e Îsâ'yı nefhetti.”<sup>960</sup>

<sup>954</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. II, s. 394.

<sup>955</sup> Meryem, 19/16-17.

<sup>956</sup> Meryem, 19/18.

<sup>957</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 884.

<sup>958</sup> Meryem, 19/19.

<sup>959</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 884.

<sup>960</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 886.

*“Hz. Meryem bu esnâda büyük bir korku hâlindeydi. Eğer Cebrâil ona bu vakitte (yani ilk görüldüğü zaman), havf ve inkibâz hâlindeyken nefhetseydi validesinin bu korku ve kabz hâlinde dolayısı Hz. İsa öyle bir şekilde tecessüm ederdi ki hiçbir kimse onunla sohbe ve beraberliğe tâkat getiremezdi. Ve belki de suretinin çirkinliğinden dolayı herkes ondan kaçardı.”<sup>961</sup>*

Görüldüğü gibi Konuk, Hz. Meryem havf hâlinde iken Hz. İsa'nın nefhedilmesinin Hz. İsa'nın karakterini ve hatta sûretini menfi yönden etkileyebileceğini söylemektedir ki bu sözleriyle aslında ebeveynin cimâ' vaktindeki ruh hâllerinin bile çocuğun psikolojisinin şekillenmesinde tesiri olduğuna işâret etmektedir.

Hz. Mûsâ'nın ana rahmine düştüğü ortam da güvenli bir ortam değil aksine korkunun her eve girdiği ve bütün yürekleri sardığı bir ortamdır. Kasapoğlu'nun ifâde ettiği gibi Firavun, yönetimi altındaki bazı insanların kendi egemenliğini yıkmak ve üstünlüğüne son vermek amacıyla bir araya gelip örgütlenmesinden korku duymuştur. O, her zaman sert bir karaktere sahip, insanlara ürperti veren, kalplere korku salan, tehditler savurup kan döken bir şahsiyet olmuştur. Kendi korkularından kurtulmak için İsrâiloğulları'nı korku altında yaşamaya mahkûm etmiştir.<sup>962</sup>

*“Yeryüzünde onları kudret sâhibi kılalım ve onların eliyle Firavun'a, Hâmân'a ve ordularına, çekinegeldikleri şeyleri gösterelim.”<sup>963</sup>* âyetine göre Firavun ve avânesi İsrâiloğulları'ndan korkuyordu. Fakat onların İsrâiloğulları'ndan korkusu havf değil 'hazer' dir. Yani İsrâiloğulları Firavun'dan havf ediyor; Firavun ve âli de onlardan hazer ediyor, çekiniyordu. Bu yüzden Firavun, onlardan kaynaklanan korkusunu onları korkutarak teskin etmeye çalışıyor, korkusunu korkutarak dindirmeye çabalıyordu. Bu korku ortamının Hz. Mûsâ'nın annesi üzerinde hamilelik döneminde oluşturduğu korku psikolojisinin Hz. Mûsâ'yı etkilediği söylenebilir ki zâten Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette havf ile beraber zikredilen Hz. Mûsâ'dan başka bir peygamber yoktur.

Burada yeri gelmişken İsrâiloğulları'nın geneline ait olan korku psikolojisinden de bahsetmek gerekir. Firavun'un İsrâiloğulları üzerinde oluşturduğu korku psikolojisinin sadece bu korku ve sindirmeye muhâtab olan İsrâiloğulları'nı değil onların

<sup>961</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 886.

<sup>962</sup> Kasapoğlu, **“Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”**, s. 111.

<sup>963</sup> el-Kasas, 28/6.

gelecek nesillerini de menfi bir şekilde etkilediğini ve Firavun'un zulmünde doğan her Sibtî'nin ırsî bir havfa sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Hız. Mûsâ ve annesinin durumu sadece bir örnektir. O dönemde binlerce annenin psikolojisi aynı Hız. Mûsâ'nın annesi gibi *"Korkma ve üzülme!"* hitâbına muhâtab olacak seviyede havf ve hüznün taht-ı tesirindedir. Çünkü Firavun'un gözünde doğan her Sibtî erkek çocuk Hız. Mûsâ her anne de Ümm-i Mûsâ hükmündedir. Onlar da çocukların öldürüldüğü yılda hamile kalmaktan veya hamile kalıp çocukları dünyaya gelince de onun gözlerinin önünde öldürülmesinden korkuyorlardı. Dolayısıyla Firavun'un oluşturduğu bu baskı ortamında doğuranların kalblerine, doğanların da genlerine bu havf psikolojisi adeta işlediğini söylemek yanlış bir tespit olmasa gerektir.

Firavunun oluşturduğu korku ortamında doğan İsrâiloğulları'nın genlerine işlemiş bu havf psikolojisi şu iki olayda açıkça görülmektedir:

Birincisi; Allah'ın (cc) peygamberlikle görevlendirdiği Hız. Mûsâ'ya gösterdiği ilk hedeflerden biri İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarması yani kaçırmasıdır. Hakîkatte Hız. Mûsâ İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarmamış gizlice kaçırmıştır. Aslında arkalarında Allah'ın (cc) desteği, içlerinde Hız. Mûsâ gibi dokuz mûcizeyle desteklenmiş bir liderleri ve bir hayli da kalabalık nüfusları olduğu hâlde niçin Allah (cc) İsrâiloğulları'na Firavun'la savaşın emrini değil de Mısır'dan çıkın emrini vermiştir?

Bu soruya cevaben, Firavun'un sistemine karşı koyacak güçlerinin olmadığını söylemek çok da tatmin edici gibi gözükmemektedir. Çünkü Firavun ve askerleri denizde boğulduktan ve Mısır'ın idârî ve askerî sistemi çöktükten sonra bile İsrâiloğulları Mısır'a dönüp orada yeni bir idârî sistem kurmamışlardır. Çünkü Allah (cc) onların Firavun'a değil de korkuya köle olduklarını elbette iyi biliyordu. Belki de bu yüzden onlara Firavun sonrası Mısır'a dönmeleri emrini vermedi.

Mısır pek çok işgal görmüş bereketli bir yerdi. Firavun ve askerleri olmadığı için belki Hız. Mûsâ'nın liderliğindeki İsrâiloğulları orada bir devlet kurabilirdi. Ama Mısır'da kuracakları devleti başka bir kavmin işgalinden koruyamayacakları belliydi. Çünkü korku onların genlerine işlemiş ve korkunun kölesi olmuşlardı.

Bu görüşümüzü şu olay desteklemektedir: İsrâiloğulları Mısır'dan çıktıktan sonra kendilerine vaad edilen topraklara doğru ilerliyorlardı. Hız. Mûsâ onlara *"Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin. Sakın ardınıza dönmeyin. Yoksa ziyana"*

*uğrayanlar olursunuz!”<sup>964</sup> diyerek gerekirse Kutsal Belde için savaşma emrini verdi. Fakat İsrâiloğulları, yerleşip vatan edinme emrini aldıkları beldeye hâkim olanların güçlü kuvvetli oldukları öğrenince onlardan havf ettiler ve dediler ki: “Ey Mûsâ! O (dediğin) topraklarda gâyet güçlü, zorba bir millet var. Onlar oradan çıkmadıkça biz oraya asla giremeyiz. Eğer oradan çıkarlarsa biz de gireriz.”<sup>965</sup>*

*“Korkanların içinden Allah'ın kendilerine nimet verdiği iki adam şöyle demişti: ‘Onların üzerine kapıdan girin. Oraya girdiniz mi artık siz kuşkusuz gâliplersiniz. Eğer mü'minler iseniz yalnızca Allah'a tevekkül edin.’”<sup>966</sup> Âyette İsrâiloğulları'nın korkusunu ifâde etmek için havf kelimesi kullanılmış ve rivâyet göre sayıları altı yüz bin savaşçıyı bulan İsrâiloğulları ‘يخافون’ olarak nitelendirilmiştir. İlginçtir ki on binlerce adamın içinden korkmayan “iki adam” çıkmıştır.*

Hz. Mûsâ'nın ve düşmandan korkmayan o iki adamın da teşvikleri işe yaramadı ve İsrâiloğulları dediler ki: *“Ey Mûsâ! Onlar orada buldukça biz oraya asla girmeyeceğiz! Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın! Biz burada oturacağız!”<sup>967</sup> O beldeye hâkim olan ceberrut kavimle savaşmaktan korktular ve Allah'a ve peygamberlerine karşı büyük bir edepsizlikte bulundular.*

Bu durumda, Firavun ve askerleri boğulduktan sonra eğer Mısır'a dönüp orada bir devlet kurmuş olsalardı komşuları olacak bu ceberrut kavmin saldırısından Mısır'ı koruyamayacakları açıktır. Onların Firavun'un yok olmasından sonra sergiledikleri bu korkak tavırları sadece Firavun'un değil aynı zamanda korkunun da kölesi olduklarını ispatlamaktadır.

Ayrıca onların Tih'te kırk yıl kalmaya mahkûm edilmelerinin zâhirî sebebi, bu edepsiz tavırları nedeniyle Hz. Mûsâ'nın yaptığı bedduâ olsa da bâtinî hikmeti de onların genlerine işlemiş bu havf psikolojisidir. Mısır'da korkunun kölesi olan nesiller Tih'te özgürlüğe adım attılar. Çölde özgür bir ortamda doğan nesillerin genlerinden korku psikolojisi silindi ve kırk yıl sonra, çölün özgürleştirdiği yeni nesil İsrâiloğulları o ceberrut kavimle savaşma cesareti gösterebildiler. Çünkü genlerinden artık korku psikolojisi silinmiş ve onlar korkunun esaretinden kurtulmuşlardı.

---

<sup>964</sup> el-Mâide, 5/21.

<sup>965</sup> el-Mâide, 5/22.

<sup>966</sup> el-Mâide, 5/23.

<sup>967</sup> el-Mâide, 5/24.

Hz. Mûsâ dönemindeki İsrâiloğulları için Firavun'dan kurtulmak kolay olmuş ama genlerine işleyen korkudan kurtulmak hiç de kolay olmamıştı. Bunun için kırk yıl çölde beklemek zorunda kaldılar. Çöl onlar için bir dönüşüm ve değişim mekânı olarak mühim bir işlev gördü. Netîcede; Hz. Mûsâ'daki ve İsrâiloğulları'ndaki havf hissinin Firavun'un oluşturduğu baskı ortamından dolayı irsî olduğu ve bu zulmü gören birkaç neslin genlerine işlediği söylenebilir.

### **Çevre Faktörü**

Hz. Mûsâ'da havfin oluşmasındaki diğer bir faktör de çevre faktörü ve buna bağlı olarak yaşadığı olaylardır. Psikoloğlara göre korku duygusu aslında bir ayrılık anksiyetesidir.<sup>968</sup> İnsan bağlanmasındaki bozukluklar, annelikte yapılan yanlışlıklar ve erken dönemde sevilen bir nesnenin kaybı kronik anksiyete, üzüntü ve depresyona yol açabilir.<sup>969</sup>

Hz. Mûsâ daha süt emme çağından itibaren hayatında büyük ayrılıklar yaşamıştı. Psikolojide “kısa süreli ve uzun süreli anne yoksunluğu sendromları”<sup>970</sup> olarak isimlendirilen hâlleri yaşamıştı. Annesi onu Nil'e bırakınca bir ayrılık yaşadılar. Bu çok sürmedi. Allah (cc) gözü aydın olsun ve hüzünlenmesin diye<sup>971</sup> sûtanne sıfatıyla tekrar ikisini Firavun'un sarayında buluşturdu. Firavun haftada bir saraya getirmek şartıyla Hz. Mûsâ'yı sûtanesi (zannıyla öz annesi)nin evine gönderdi.

“*Firavunun kızı*<sup>972</sup> *kadına, ‘Bu çocuğu al, benim için emzir, sana ücretini veririm.’ dedi. Kadın da çocuğu alıp emzirdi. Ve çocuk büyüyünce, kadın onu Firavun'un kızına getirdi; böylece çocuk onun oğlu oldu.*”<sup>973</sup> Hz. Mûsâ sûtten kesilip Firavun ve Asiye'ye geri verilinceye kadar annesinin yanında kaldı. Sonra Firavun'un ve hanımının himâyesinde büyüyüp onların elinde terbiye oldu.<sup>974</sup> Böylece Hz. Mûsâ annesinden zamanından önce ayrılmış oldu.

<sup>968</sup> Olcay Tüzün-Kemal Sayar, “**Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji**”, Düşünen Adam, 2006, sy. 19, ss. 24-39, s. 36.

<sup>969</sup> Kemal Sayar, **Sûfi Psikolojisi**, Timaş Yayınları, İstanbul 2013, s. 39.

<sup>970</sup> Tüzün-Sayar, “**Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji**”, s. 33.

<sup>971</sup> el-Kasas, 28/13.

<sup>972</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ ile alakadar olanın Firavun'un 'kızı' değil 'hanımı' olduğu ifade edilir ki doğrusu da budur.

<sup>973</sup> Çıkış 2: 10.

<sup>974</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 374.

Bebeklik dönemi olarak tanımlanan 0-2 yaş arası bebeğin, kendisine bakım veren kişiye bağımlı olduğu görülür. Bu bağımlılık sürecinde bakım verenle kurduğu birebir ilişki ise, onun zihinsel ve duygusal gelişimi için son derece önemlidir. Bebeklerle anne-babaları ya da bakım verenleri arasında kurulan, duygusal olarak olumlu ve yardım edici bu ilişkiye *bağlanma* adı verilir.<sup>975</sup>

Anne ve çocuk arasındaki bağı inceleyen Bowlby'e göre çocuk açısından yaşamsal bir değeri olan bağlanmanın üç temel işlevi vardır: Fiziksel ihtiyaçları karşılama; dünyayı keşfederken geri dönülebilecek güvenli bir liman olma ve hayata dâir bir güvenlik duygusu geliştirebilme şansı. Anne tarafından bir ölçüde karşılanan güvenlik duygusu da çocuğun dünyayı algılamasını belirler. Dolayısıyla anne bebeğin dış dünyayı inceleyebileceği ve gerektiğinde emniyet duygusu içinde geri dönüşler yapabileceği güvenli bir ortam oluşturmaktadır.<sup>976</sup>

Anne-bebek bağlanmasında yaşanan kesilmeler ve aksamalar bebeğin hem içinde bulunduğu dönemde hem de sonraki yaşantısında bazı psikolojik zorlanmalar yaşamasına, kimi zaman da psikopatoloji tablolarının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.<sup>977</sup>

Hız. Mûsâ'nın annesinin evladı için güvenli bir ortam oluşturamadığı ve evladiyla güvenli bir ortamda sağlıklı bir bağlanma gerçekleştiremediği muhakkaktır. Çünkü onun Sıbtî olduğu sarayda biliniyordu fakat Hız. Mûsâ'nın Sıbtîlerden olduğu bilinmiyordu. Eğer Hız. Mûsâ'nın onun oğlu olduğunu Firavun öğrenseydi, çocuğu katletmesi muhakkaktı. Annesinin, süt emzirmeye devam ettiği dönemlerde saraydakilerden gizli olarak Hız. Mûsâ'ya gerçek kimliğini söylemiş olması bizce ihtimal dışıdır. Çünkü küçük bir çocuğun bunu idrâk edebilmesi veya idrâk etse bile hayatıyla ilgili bu büyük sırrı kimseye sezdirmeden kalbinde taşıyabilmesi muhâldir.

Dolayısıyla Hız. Mûsâ, öz annesinden süt emmiş olsa da annesi Hız. Mûsâ'nın gözünde bakıcı kadın veya sütanne sıfatını taşıyordu. Hız. Mûsâ'da su ve ağaç vâsıtasıyla gelen, kimliği meçhul bir çocuk olarak köksüz bir şekilde Firavun'un sarayında yaşıyordu. Hız. Mûsâ'nın gerçek kimliğini öğrenmesi, ebeveynini, kendisini Nil'de takip eden ablasını, ağabeyi Hız. Hârûn'u<sup>978</sup> tanınması ve kökleriyle buluşması ne

<sup>975</sup> Tüzün-Sayar, “Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji”, s. 24.

<sup>976</sup> Tüzün-Sayar, “Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji”, s. 25.

<sup>977</sup> Tüzün-Sayar, “Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji”, s. 32.

<sup>978</sup> “Ve İsrâiloğulları arasından ağabeyin Hız. Hârûn'la oğullarını yanına al!” Çıkış 28: 1.

zaman ve nasıl oldu, bu da bizce meçhuldür. Hz. Mûsâ sehven Kıbtîlerden birini öldürüp Medyen'e kaçana kadar sarayda yaşamaya devam ettiğine göre demek ki uzun bir süre onun Sıbtîlerden olduğu etrafta bilinmemiştir. Hatta tebliğe geldiği zaman Firavun "*Seni çocukken biz büyütmedik mi? Bizim yanımızca yıllarca ömür kaldın.*"<sup>979</sup> diyerek uzun süre sarayın nimetlerinden istifâde ettiğini yüzüne vurmak istemiştir.

Uzun yıllarını geçirdiği saray ortamının da Hz. Mûsâ açısından çok güvenli olmadığı söylenebilir. Cebecioğlu Hz. Mûsâ'nın sarayda düşmanının kardeşliğiyle büyüdüğünü söylemekte ve erken yaşlarda güvenlik arayışı psşkolojisi yaşadığını ifâde etmektedir.<sup>980</sup> "*Mûsâ'yı bir sandığa koy da suya bırak; su onu kıyıya atar. Bana düşman olan ve ona düşman olan biri onu alır.*"<sup>981</sup> âyetinde Allah'ın (cc) sarîh bir şekilde ifâde ettiğine göre, Firavun aslında Hz. Mûsâ'nın can düşmanıydı. Hatta Bursevî'ye göre âyette *adüvv* kelimesinin iki defa kullanılması mübâlağa içindir.<sup>982</sup> Bu âyet, Firavun'un dostluğunun zâhirî planda olduğuna işâret etmektedir. Belki de Firavun, bilinçaltında Hz. Mûsâ'ya karşı sürekli şüphe içinde olmuştur. Ayrıca Kıbtî'yi sehven öldürmesi Hz. Mûsâ'da korku psikolojisinin oluşmasında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Mısır'dan kaçması bu olay dolayısıyla gerçekleşmiştir.

Netîcede; Hz. Mûsâ, sarayda uzun yıllar Sıbtî olduğunun anlaşılması endişesiyle yaşamış olabilir. Ayrıca Medyen'de, gerçekleştirdiği bir katl sebebiyle cezâ almaktan korkup kaçan bir kaçak psikolojisiyle yaşamış olması muhtemeldir.

Mevzûya sona vermeden önce şunu de özellikle belirtmek gerekir: Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde Hz. Mûsâ'nın korkularından bahsedilse de o korkak ve pısrık biri değildir. İsrâiloğulları'nı Firavun'un elinden kurtarıp selâmetle Mısır'dan çıkarması bunun en büyük delîlidir. "*Eğer o diğer İsrâiloğulları gibi korkunun baskısı altında kalmış olsaydı ne kendisine ne de başkalarına yardım edemezdi. Çünkü korkunun esiri olmuş insanların ne kendilerine ne de çevrelerine sunabilecekleri fazla bir şey yoktur.*"<sup>983</sup>

---

<sup>979</sup> eş-Şuarâ, 26/18.

<sup>980</sup> Ethem Cebecioğlu, "**Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-1**", Altınoluk, İstanbul 2020 (Kasım), sy. 417, ss. 48-49.

<sup>981</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>982</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XII, s. 207.

<sup>983</sup> Kasapoğlu, "**Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni**", s. 143.

Allah (cc) da annesini ve Hz. Mûsâ'yı hiçbir zaman korkularıyla başbaşa bırakmamış ve onların kalblerini sürekli mânen teskin etmişti. *“Hani annene ilham edilmesi gereken şeyleri ilham etmiştik.”*<sup>984</sup> âyeti Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'nın annesini Firavun'un zulmüyle ve korkularıyla başbaşa bırakmadığının delilidir.

Hz. Mûsâ'ya verilen asâ ve yed-i beyzâ onun kalbini teskin eden mühim unsurlardır. Bunun yanında Firavun ve kavmine karşı en büyük silahı da asâ ve yed-i beyzânın da içinde bulunduğu dokuz mûcizesi olmuştur. Özellikle asâ Hz. Mûsâ'nın korkularına karşı büyük bir kalkandı. Asânın Hz. Mûsâ'ya verdiği güven ile alakalı Kasapoğlu şunları söylemektedir:

*“Asâ, insanların kullandığı yaygın sembollerden birisi olarak, gücü ve otoriteyi temsil etmektedir. Yüce Allah, kendi güç ve otoritesini temsil etmek üzere de bu bilinen, yaygın sembolü kullanmayı dilemiştir. Asâ, Hz. Mûsâ'nın dayandığı bir güçtür. Dönemin en güçlü yönetimine yalnız başına karşı çıkacak olan Hz. Mûsâ'nın elindeki tek somut imkândır. İlâhî desteği arkasına alan Hz. Mûsâ'nın elindeki asâ, rakiplerinin korktuğu ve çekindiği bir güç vâsıtasıdır. Asâ, Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları için güven kaynağı; düşmanları için ise korku ve yıkım sebebi olmuştur.”*<sup>985</sup>

Allah (cc) Hz. Mûsâ'nın annesini de Firavun'un zulmü karşısında yalnız bırakmamıştı. Hz. Mûsâ yeni doğduğu zaman korkudan ve üzüntüden ne yapacağını bilemeyen annesine vahiy (veya ilham) yoluyla bir taraftan *‘Onu suya bırak!’* derken, diğer taraftan da *“Korkma, üzülmeye; Biz onu sana tekrar geri vereceğiz ve O'nu elçilerden yapacağız.”*<sup>986</sup> Buyurarak evladının geleceği hakkında mahzun anneye müjdelere vermişti. Hz. Mûsâ'dan ayrılan anasının yüreği (tasadan) bomboş kalıvermişti. Allah (cc) kalbini pekiştirmemiş olsaydı neredeyse iş meydana çıkacak<sup>987</sup> ve Nil kenarında bulunup Firavun'un sarayına alınan çocuğun anasının bir Sıbtî olduğu anlaşılacaktı.

Hz. Mûsâ Nil'de bulunup Firavun'un sarayına alınınca Allah (cc) ayrılan çocuk ve annenin tekrar kavuşabilmesi için çocuğun *“sütanelerinin sütünü kabulüne müsâde etmedi.”*<sup>988</sup> Sonunda öz anası, sütanası zannıyla çağrıldı ve Hz. Mûsâ onun sütünü

<sup>984</sup> Tâhâ, 20/38.

<sup>985</sup> Kasapoğlu, **“Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”**, s. 124.

<sup>986</sup> el-Kasas, 28/7.

<sup>987</sup> el-Kasas, 28/10.

<sup>988</sup> el-Kasas, 28/12.

emdi. Böylece Allah (cc), gözü aydın olsun ve hüzünlenmesin diye onu anasına iade etti.<sup>989</sup>

Yine Allah, bekleğinde ihtiyaç duyduğu sevgiden yoksun olmaması için Hz. Mûsâ'nın üzerine kendinden bir muhabbet koymuş<sup>990</sup> ve onu saray halkının, özellikle de Firavun'un hanımının nezdinde göz aydınlığı kılmıştı.<sup>991</sup> Böylece Firavun ve ailesi Hz. Mûsâ'ya genelde sıcak ilgi ve alaka gösterip onu yetiştirmek için yanlarında alıkoymuştu.<sup>992</sup>

Kıbtî'yi sehven öldürdüğü zaman hüznünün altında ezilmesin diye Allah (cc) Hz. Mûsâ'yı gamdan (tasadan) kurtarmıştı.<sup>993</sup> Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'ya olan “*Korkma!*” hitâbları da aslında Hz. Mûsâ'nın kalbini teskin ve tatmin içindi. Yılana dönüşen asâdan korkan Hz. Mûsâ'ya Allah (cc) “*Korkma, çünkü sen güvenlikte olanlardansın!*”<sup>994</sup> buyurarak onu yalnız bırakmayacağını ifâde etmişti.

Sihirbazlarla müsâbaka esnâsında da Allah (cc) “*Korkma, en üstün olan sensin!*”<sup>995</sup> diyerek Hz. Mûsâ'nın kalbini teskin eyledi. Yine Allah'ın (cc) “*Kardeşinle seni destekleyeceğiz ve size bir iktidar vereceğiz de âyetlerimiz sâyesinde size (kötü bir amaçla) ulaşamayacaklar. Siz ve size uyanlar gâlip gelecek olanlardır.*”<sup>996</sup> veya “*Hayır, korkma! Mûcizelerimizle gidin. Çünkü biz sizinle beraberiz, (her şeyi) işitmekteyiz.*”<sup>997</sup> gibi hitâbları da Hz. Mûsâ'yı korkularıyla başbaşa bırakmadığının delilleridir. “*Benim nezaretimde yetiştirilmen için sana kendimden sevgi verdim.*”<sup>998</sup> âyetinde ifâde ettiği gibi Allah (cc), Hz. Mûsâ'yı Nil'de, Firavun'un sarayında, Medyen çöllerinde, Tih sahrasında sürekli gözetip kollamaktaydı.

Hâsıl-ı kelâm; Hz. Mûsâ nübüvvetten önce ve sonra da pek çok korkuyla yüz yüze gelmişti. İlginç olan Hz. Mûsâ'nın kendisine ikram edilen asâ ve yed-i beyzâ mûcizelerinden de korkmasıdır ki mûcizesinden korkan başka bir peygamber Kur'ân-ı

---

<sup>989</sup> el-Kasas, 28/13.

<sup>990</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>991</sup> el-Kasas, 28/9.

<sup>992</sup> Kasapoğlu, “*Hız. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni*”, s. 116.

<sup>993</sup> Tâhâ, 20/40.

<sup>994</sup> el-Kasas, 28 /31.

<sup>995</sup> Tâhâ, 20/68.

<sup>996</sup> el-Kasas, 28/35.

<sup>997</sup> eş-Şuarâ, 26/15.

<sup>998</sup> Tâhâ, 20/39.

Kerîm’de zikredilmemektedir. Bu durum da aslında Allah (cc) ile konuşuyor olsa bile, Hz. Mûsâ’nın içinde hissettiği güvensizliğin boyutlarıyla alakalı bize ip uçu vermektedir. Korku Hz. Mûsâ için bir ukde yani düğümdür. Fakat Hz. Mûsâ İsrâiloğulları gibi korkularının altında ezilmemiş ve onlarla yüzleşmeyi bilmiştir. Korkarak kaçtığı Firavun’un sarayına tebliğ için cesurca dönmesi bunun bâriz delilidir. Hz. Mûsâ, hayatı boyunca korkuya mâruz kaldığı her koşulda, ondan olumlu bir şekilde yararlanmayı bilmiştir. Yaşadığı korku ve güven arayışı onu her zaman Allah’a (cc) sığınmaya götürmüştür.<sup>999</sup> Yani bu korkular onu Allah’tan (cc) uzaklaştırmamış bilakis Allah’a (cc) yaklaştırmıştır.

### 2. 3. 2. 3. Acelecilik

Hz. Mûsâ için ukde olarak ele aldığımız diğer bir davranış şekli âyette de geçen aceleciliktir. Acele; ivme ve ivenessizliğe denir ki bir şeyi zamanından önce istemekten ibârettir. Bu yüzden kınanmıştır.<sup>1000</sup> Kur’ân-ı Kerîm’in geneline bakıldığında aceleciliğin yerildiği görülmektedir.<sup>1001</sup> Acelecilik aslında insanın fitratıyla alakalıdır ve “*aceleci olarak yaratılan*”<sup>1002</sup> insan “*hayrı ve şerri istemekte pek acelecidir.*”<sup>1003</sup> Acelecilik sabrın az olmasıyla alakalı bir keyfiyettir. Bu sebeple Allah (cc), Hz. Mûsâ’nın sabrı kuvvetlensin ve sabır onda bir meleke hâline gelsin diye birçok yerde onu imtihan etmiştir.<sup>1004</sup> Çünkü fitraten aceleci olarak yaratılan insanın bu fitratını dengelemek için en büyük unsur sabırdır.

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasında sıklıkla vurgulanan mühim bir kavram sabırdır. Hızır “*Sabredemezsin!*”<sup>1005</sup> *Nasıl sabredersin?*”<sup>1006</sup> *Sabredemezsin, demedim mi?*”<sup>1007</sup> *Sana, sabredemezsin, demedim mi?*”<sup>1008</sup> *Sabredemediğin şeyler,*”<sup>1009</sup> *Sabredemediğin şeylerin iç yüzü*<sup>1010</sup>” şeklinde toplam altı yerde Hz. Mûsâ’nın sabırsızlığına vurgu

<sup>999</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni”, s. 119.

<sup>1000</sup> Âsım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, c. V, s. 4625.

<sup>1001</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 962.

<sup>1002</sup> el-Enbiyâ, 21/37.

<sup>1003</sup> el-İsrâ, 17/11.

<sup>1004</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XII, s. 213.

<sup>1005</sup> el-Kehf, 18/67.

<sup>1006</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>1007</sup> el-Kehf, 18/72.

<sup>1008</sup> el-Kehf, 18/75.

<sup>1009</sup> el-Kehf, 18/78.

<sup>1010</sup> el-Kehf, 18/82.

yapmıştır. Hz. Mûsâ ise *“Beni sabırlı bulacaksınız!”*<sup>1011</sup> diyerek bir yerde sabırlı olacağına söz vermiştir.

Kıssayı anlatan âyetlerdeki sabır kelimesinin bu kullanım tarzından iki sonuç çıkarılabilir: Birincisi; sabır kavramı kıssada Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığı bağlamında kullanılmıştır. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın sabır noktasında bir zaafının olduğundan söz edilebilir. İkincisi ise 23 âyetlik kıssada 7 yerde sabra vurgu yapılması kıssa değerlendirilirken sabır kavramının ve özellikle Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığı yani aceleciliği durumunun gözardı edilmemesi gerektiğine işâret etmektedir. Dolayısıyla, kıssadaki sabırsızlık vurgularından açıkça anlaşılacağı gibi Hz. Mûsâ'nın nefsinde acelecilik mevcuttur. Hz. Mûsâ Tûr'dan dönünce buzağıya tapan kavmini *“Rabbinizin emrini beklemeyip acele mi ettiniz?”*<sup>1012</sup> diyerek kınamış olsa bile o da bazı hususlarda acele etmekten kendini alıkoyamamıştır.

Hz. Mûsâ'nın hayatı Kur'ân-ı Kerîm ekseninde incelendiğinde onun karakterindeki aceleciliğe dâir ipuçları elde etmek mümkündür. Onun karakterindeki aceleciliğin ilk işâretine bir Sıbtî ile Kıbtî'nin arasındaki münâzaada sergilediği tavırda rastlamak mümkündür. Hatta bu olaydaki aceleci hükmü yüzünden Mısır'dan kaçmak zorunda kalmıştır. Hz. Mûsâ henüz Firavun'un sarayında yaşadığı yıllarda şehirlerin birinde *“biri kendi tarafından, diğeri düşmanı tarafından kavga eden iki adam gördü. Kendi tarafından olan düşmanına karşı ondan yardım istedi.”*<sup>1013</sup> Zaten Mısır'da Sıbtîler ağır zulüm altındaydı. Belki de bu yüzden Hz. Mûsâ olaya derinlemesine vâkîf olmadan biraz acele karar verdi ve Sıbtî'nin haklı olduğunu düşündü. Sıbtî de uyanık çıkıp ondan yardım isteyince Hz. Mûsâ öfkeli bir şekilde *“bir yumruk indirip onu (Kıbtî'yi) öldürdü.”*<sup>1014</sup>

Aslında öldürmek istememişti. Akabinde yaptığına pişman oldu ve Allah'a (cc) tevbe etti. Fakat ertesi gün *“bir de ne görsün, dün kendisinden yardım isteyen yine feryâd ederek ondan yardım istiyordu.”*<sup>1015</sup> Dün bir Kıbtî ile kavga eden Sıbtî, bugün başka biriyle kavgaya tutuşmuştu. Hz. Mûsâ'yı görünce dünkü gibi ağız kalabalığı

---

<sup>1011</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>1012</sup> el-A'râf, 7/150.

<sup>1013</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>1014</sup> el-Kasas, 28/15.

<sup>1015</sup> el-Kasas, 28/18.

yapıp feryâd figân ederek yine ondan yardım istedi. İşte, o zaman Hz. Mûsâ Sıbtî hakkındaki doğru hükmünü verdi ve “*Belli ki sen azgın bir kimsesin!*”<sup>1016</sup> dedi.

Zannımızca Hz. Mûsâ’nın, Sıbtî’nin ikinci vukuatından sonra verdiği hüküm daha doğrudur. Çünkü iki gün arkası arkasına başkalarıyla kavga eden birinin her seferinden haklı olması zordur. Hz. Mûsâ ilk kavgada Sıbtî’nin haksız olabileceğine ihtimal verseydi belkide Kıbtî’ye, ölümüne sebep olacak şekilde sert davranmayacaktı.

Hz. Mûsâ’nın aceleci karakterinin ikinci işâretine Tûr’a çıktığı esnâdaki tavrında rastlanmaktadır. Firavun’un helâkından sonra İsrâiloğulları Hz. Mûsâ’dan şeriat kavâidi ve ahkâmını beyân etmesini istediler. Hz. Mûsâ, Allah’a (cc) münacat edince Tevrat’ı ahz etmek üzere kavminin ileri gelenlerinden bir topluluk ile Tûr’a gelmesi emredildi. Hz. Mûsâ’nın kavminden seçtiği aklı başında yetmiş kişi onunla beraber Tûr’a giderek Allah’ın (cc) ona yaptığı ikramları görüp lehine şâhitlik edeceklerdi.<sup>1017</sup>

Hz. Mûsâ, otuz gün sonra döneceğini söyleyerek kavmini Hz. Hârun’a emânet edip yetmiş kişi ile beraber yola çıktı.<sup>1018</sup> Tûr’a yaklaştığı zaman Allah’a (cc) mülâkî olmanın heyecanı ile ardından gelmelerini emrederek onlardan önce Tûr’un zirvesine çıktı.<sup>1019</sup> Hz. Mûsâ’nın bu acelesinin sebebi kavmine olan kemâl-i şefkatinden dolayı hidâyetlerine gâyet harîs olmasıdır.<sup>1020</sup> O bir an önce ilâhî kelâma vâsıl olup onu kavmine tevdi etmek istiyordu. Vâsiti’ye göre Hz. Mûsâ Rabbi ile konuşmaya olan iştiyâkından dolayı onları geride bırakmış ve koşarak herkesten önce Tûr’a çıkmıştır.<sup>1021</sup> Onun bu aceleci tavrına karşı “*Seni acele ile kavminden ayrılmaya sevk eden nedir ey*

<sup>1016</sup> el-Kasas, 28/18.

<sup>1017</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. VI, s. 291.

<sup>1018</sup> Hz. Mûsâ, iki defa yetmiş kişiyle Tur’a çıkmıştır: Birincisi Tevrat’ı ahz edip münacât ve mükâleme için çıkmıştır ki yanındakiler şahitlik maksadıyla gelmişlerdi. “Mûsâ’ya emrimizi vahyettiğimiz sırada sen batı yönünde bulunmuyordun ve (o hadiseyi) görenlerden (şâhidinden) de değildir!”(el-Kasas, 28/44) âyetindeki ‘şâhidîn’ lafzı buna delildir. İkincisi ise buzağıya tapmalarından dolayı kavmi adına af dileyip tevbe etmek için çıkmıştır ki yanında her kabilenin en hayırlılarından oluşan yetmiş kişi vardı. (el-A’râf, 7/155) Bkz. Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. VI, s. 348.

<sup>1019</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XII, s. 293; Vehbi, **Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, c. VIII, s. 3325.

<sup>1020</sup> Vehbi, **Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, c. VIII, s. 3325.

<sup>1021</sup> Sühreverdî, **Avârifü’l-Maârif**, s. 634.

*Mûsâ?*<sup>1022</sup> hitâbına muhâtab oldu. Hz. Mûsâ “*İşte onlar benim peşimdeler. Ben memnun olasın diye sana acele ile geldim Rabbim!*”<sup>1023</sup> dedi.

Beyzâvî, Allah’ın (cc) bu hitâbının Hz. Mûsâ’ya şu iki cihetten itâb olduğunu söyler: Birincisi; acele nefiste bir noksanlıktır. Zîrâ her şeyde acele mezmum olduğu gibi huzûr-ı mânevî-yi ilâhîye gelmekte dahi mezmumdur. İkincisi; Hz. Mûsâ’nın Tûr’a kendilerinden önce çıkmasından dolayı birlikte yola çıktığı arkadaşlarının incinme ihtimali vardır.<sup>1024</sup> Kuşeyrî’ye göre yola beraber çıktığı kavminden yetmiş kişinin hakkını gözetmesi için Allah (cc) “*Ey Mûsâ, benim hoşnutluğum arkadaş edindiğin zayıflarla beraber olup onların önüne geçmemendedir.*” buyurdu.<sup>1025</sup>

Hz. Mûsâ Tûr’a tek başına çıkıyor olsaydı Allah’a (cc) doğru acele gitmek istemesi hoş karşılanırdı. Fakat o, bu yolculukta kavminden yetmiş kişiye liderlik yapan biri olarak, mesul olduğu tebeasını geride bırakarak önden hızlıca gitmesinden dolayı itâba uğramıştır. Zâten Allah Hz. Mûsâ’ya “*Bana doğru aceleyle gelmene sebep ne?*” diye sormamakta, “*Seni aceleyle kavminden uzaklaştıran nedir ey Mûsâ?*” diyerek yol arkadaşlarını geride bırakmasına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ’ya gelen bu hitâb-ı itâb aceleyle Allah’a (cc) doğru gelmesiyle alakalı değil, beraber yola çıktığı kavminden aceleyle ayrılıp onları geride bırakmasıyla alakalıdır. Hz. Mûsâ’nın bir hayra doğru olan yani Allah’ı (cc) hoşnut etme maksadına mebnî bu aceleci tavrı onun başka bir hayrı zâyî etmesine yani tebeasını ihmal etmesine sebep olmuştur. Bu da aslında bir bakıma şeytanın insanı sağdan yaklaşarak yanıltması anlamına gelebilir. Çünkü şeytan şerli bir iş yaptırarak aldatamayacağını bildiği birini hayırlı bir işle yanıltabilir.

Hz. Mûsâ’nın Allah (cc) ile mükâleme için gösterdiği aceleci tavrı onun yanındakilere yolculuk süresince yapması gereken liderliğe gölge düşürmüş olabilir. Allah’ın (cc) Hz. Mûsâ’ya ihtiyacı yoktu. Hz. Mûsâ’nın Allah’a (cc) ihtiyacı vardı. Fakat yol arkadaşlarının da Hz. Mûsâ’ya ihtiyacı vardı. Bu tavrıyla Hz. Mûsâ kendi ihtiyacını gidermeyi, mesul olduğu arkadaşlarının ihtiyacını gidermeye tercih etmiştir ki bu aslında merhamet sıfatıyla mümeyyiz olan bir peygamber için bir zelle sayılabilir. Ayrıca Hz. Mûsâ’nın ilâhî suale cevap olarak söylediği “*İşte onlar benim*

<sup>1022</sup> Tâhâ, 20/83.

<sup>1023</sup> Tâhâ, 20/84.

<sup>1024</sup> Vehbi, *Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, c. VIII, s. 3325.

<sup>1025</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, c. III, s. 495.

*peşimdeler.*”<sup>1026</sup> sözü âyette açıkça ifâde edilmese bile, Hz. Mûsâ’nın özür beyân ettiğini hissettirmektedir ki bu da onun kavminden ayrılıp aceleyle buluşma yerine geldiği için kınandığına işâret sayılabilir.

Aceleyle Tûr’a gelen Hz. Mûsâ’ya Allah (cc) hemen aceleyle ilâhî kelâmı tevdi etmemiştir. Onu kırk gün bekleterek teennîsi artsın diye oruç tutmasını emretmiştir. Tûr’da kırk günlük oruç tâliminin bir hikmeti de Hz. Mûsâ’nın aceleciliği ile alakalıdır. *Çünkü oruç bir teennî tâlimidir ki insana aceleci değil ihtiyatlı davranmayı öğretir.*<sup>1027</sup> Rahmân’ın işleri de acele ile değil teennî iledir. Bu yüzden Hz. Peygamber (sav) *“Teennî Allah’tan acele şeytandandır!”*<sup>1028</sup> buyurarak bu husûsa dikkat çekmiştir.

Hz. Mûsâ’nın aceleci tavrının üçüncü işâretini kavminin taptığı buzağıya karşı sergilediği tavırda bulmak mümkündür. İbn Arabî’ye göre Hz. Mûsâ Tûr’dan kavmine döndüğü zaman onların taptığı buzağıyı yakmak husûsunda da acele etti. İbn Arabî *“Sûretlerin bekâsı yoktur. Binâenaleyh eğer Hz. Mûsâ onu yakmakta acele etmeseydi buzağı sûretinin bozulması şüphesizdi. İmdi onun üzerine gayret galebe etti, onu yaktı. Sûretin külünü denize savurdu.”*<sup>1029</sup> buyurmaktadır. Yani Hz. Mûsâ o buzağı sûretini yakıp imhâ etmek husûsunda acele etmeseydi bile diğer eşyâlar gibi o sûrette kendi kendine elbette bozulup gidecekti.

Bu olayda Hz. Mûsâ’nın acele ile buzağıyı yakıp yok etmesi elbette takdire şâyân bir durumdur ve tevhid akidesine bağlılığı ile alakalıdır. Fakat Hz. Mûsâ’nın buradaki tavrının, farklı bir açıdan değerlendirilmesinde de bir beis olmasa gerektir. İbn Arabî’nin sözündeki hikmet üzerinde de düşünülmalıdır. İbn Arabî Hz. Mûsâ’nın buzağıyı aceleyle yaktığından bahsetmektedir.

Bu aceleci tavır, İsrâiloğulları’nın zâhiren buzağa tapmasına engel olmuş ve onları puta tapmaktan kurtarmıştır. Ama gönüllerindeki buzağı sevgisini yok edebilmiş midir, bunu da düşünmek gerekir. Burada ilginç olan bir durumu Bursevî nakleder: Buzağıya tapanlar sevgilerinden dolayı Hz. Mûsâ’nın buzağının külünü savurduğu denizin suyunu içtiler. Bu sebeple dudaklarından ve karınlarından safralar aktı. İsrâiloğulları bundan

<sup>1026</sup> Tâhâ, 20/84.

<sup>1027</sup> Osman Nuri Topbaş, **“Ramazân-ı Şerîf’te Kalb Mesâfe Alacak”**, Altınoluk Dergisi, Nisan 2020, sy. 410, s. 34.

<sup>1028</sup> Tirmizî, “Birr”, 65/2081.

<sup>1029</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1246.

korkarak tevbe ettiler.<sup>1030</sup> Bu durumda buzağı ifnâ olsa da gönüllerdeki muhabbetin kolay kolay ifnâ olmadığı söylenebilir. Ama Hz. Mûsâ'nın buzağıya karşı tavrı meselâ şöyle olsaydı: Buzağıyı bir anda yok etmek yerine ortada bıraksaydı ve güneşin altında, çölün soğuk ve sıcaklığı karşısında kendi kendine şeklinin bozulup gitmesine izin verseydi, yani taptıkları buzağının aslında kendini bile korumaya gücü yetmeyen âciz bir varlık olduğunu kavmine bizzat gösterseydi ve onu sûreti yıpranmış bir hâlde ortada bırakmakla âciziğini kavminin zihninde sürekli canlı tutsaydı, acaba buzağı sevgisinin kavminin kalbinden silinmesi husûsunda daha etkili olabilir miydi?

Belki de daha etkili olabilirdi. O yakmasaydı bile bir müddet sonra bozulup gideceği âşikardı. Böylelikle hem değerinin gözden düşmesi hem de sevgisinin kalpten gitmesi belki mümkün olacaktı. Bursevî'nin beyânına göre Hz. Mûsâ buzağıyı yaktı ve külünü denize döktü. İsrâiloğulları buzağıya olan sevgilerinden denizin suyundan içtiler. Onların bu tavrı da Hz. Mûsâ'nın buzağıyı yakıp tozunu denize savurmasına rağmen İsrâiloğulları'nın bir kısmının kalbinden buzağı sevgisinin silinmediğini göstermektedir. Demek ki buzağının bir anda yok edilmesi onun gönüllerdeki sevgisinin bir anda yok olmasını sağlayamamıştır.

Hz. Mûsâ'nın aceleyle yakıp yok ettiği buzağının sevgisinin İsrâiloğulları'nın kalplerinden silinmediğini gösteren bir delil de buzağıya tapma olayından daha sonra vukû bulan sığır kesme olayıdır. Aradan zaman geçtiği hâlde ki ne kadar bir süre geçtiğini bilemiyoruz, fâili meçhul bir cinâyetin aydınlatılması için herhangi bir sığırın kesilip parçasıyla maktule vurulması emri verilmişti. Bursevî'ye göre bu emrin verilme sebebi kalplere sinen buzağı sevgisiyle alakalıdır:

*“Boğazlanacak hayvanın özellikle inek olmasının hikmetine gelince: ‘Küfürleri sebebiyle kalblerine buzağı sevgisi sindirilmişti.’<sup>1031</sup> âyetinden de anlaşıldığı üzere onlar daha önce inek ve buzağılara tapıyorlardı. Sonra bundan tevbe edip Allah’a yöneldiler. Hak Teâlâ, onların tevbelerinde sâdık olup olmadıklarını denemek ve kalblerinden bu inek sevgisini çıkarmak için onlara başka bir hayvan değil de sadece inek kesmelerini emretti.”<sup>1032</sup>*

Bu da göstermektedir ki Hz. Mûsâ İsrâiloğulları'nın gözünün önünden buzağıyı bir anda ifnâ etmiş olsa da kalplerinden buzağının sevgisini bir anda ifnâ edememiştir.

<sup>1030</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. I, s. 383.

<sup>1031</sup> el-Bakara, 2/93.

<sup>1032</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. I, s. 438.

Buzağının muhabbeti bir müddet daha onların kalplerinde berdevam olmuştur. Hâlbuki buzağıya taptıkları süre muhtemelen on gün civarındaydı ki çok da uzun değildi.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: İsrâiloğulları'nı buzağıya bu derece muhabbette meylettiren saik acaba nedir? Hiçbir özelliği olmayan bir heykel sırf altın olduğu için mi bu derece teveccühe mazhar olmuştur? Bu sorunun cevabını İbn Arabî'nin *Füsûs*'unda bulmak mümkündür. İbn Arabî İsa Fası'nda Sâmîrî'nin yaptığı buzağı heykelinde harikulâde bir özelliğin olduğundan bahseder. Buzağı bu vasfını Cebrâilî bir tesir sâyesinde kazanmıştır. Hz. Mûsâ'dan elde ettiği mârifet sâyesinde Sâmîrî, beşer sûretinde at sırtında (Hz. Mûsâ'ya) gelenin Cebrâil (as) olduğunu bildi ve onun atının bastığı mahâlden bir kabza toprak alıp yaptığı buzağı heykeline kattı. Bu sâyede icl (buzağı) huvâr etmeye (ses çıkarmaya) başladı ki âyette “*böğürmesi olan bir buzağı heykeli*”<sup>1033</sup> şeklinde geçmektedir.<sup>1034</sup>

Buzağıya tapma konusunda İsrâiloğulları'nın da aceleci davrandığını söylemek mümkündür. Hz. Mûsâ Tûr'a kitabı ahzetmeye gittiği zaman otuz gün sonra geleceğini söylemişti. Ama sonra Allah (cc) on gün daha ekleyince söylediği zamanda gelemedi. İşte ne olduysa o on gün içinde oldu. İsrâiloğulları Hz. Mûsâ'nın öldüğü ve dönmeyeceği zehâbına kapılarak Sâmîrî'nin buzağısına tapmaya başladılar. Biraz daha bekleyebilselerdi haklarında ölüm cezâsını gerektirecek böyle büyük bir vartaya düşmekten kurtulacaklardı. Hz. Mûsâ, Tûr'a gidince kavmi mâbuda bir an önce ibâdet edebilmenin acelesiyle Sâmîrî'nin yaptığı altından buzağı heykeline tapmaya başladılar. Bu yüzden âyette, taptıkları buzağı için *acele* ile aynı kökten olan ‘عَجَلٌ’ kelimesi kullanılmıştır.<sup>1035</sup>

Onların bu aceleci tavrı ile taptıkları ‘عجل’ (‘icl) arasında anlam bakımından bir irtibat olduğu söylenebilir. Erkek buzağı anlamına gelen ‘icl<sup>1036</sup> ile acele aynı kökten yani ‘عجل’ dan türeyen kelimelerdir. Râgıb'ın beyânına göre öküz olduktan sonra ortadan kalkacak olan aceleciliği düşünülerek erkek buzağıya ‘icl ismi verilmiştir.<sup>1037</sup> Yani buzağı acele ile sağa sola koşturduğu için ‘icl sıfatıyla nitelendirilmiştir. İsrâiloğulları'nın buzağıya taptığını anlatan tüm âyetlerde<sup>1038</sup> buzağıdan عجل olarak

<sup>1033</sup> el-A'râf, 7/148.

<sup>1034</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 882.

<sup>1035</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s. 329.

<sup>1036</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. V, s. 4627.

<sup>1037</sup> İsfahânî, *Müfredât*, s. 964.

<sup>1038</sup> el-Bakara, 2/51, 54, 92, 93; en-Nisâ, 4/153; el-A'râf, 7/148; Tâhâ, 20/88.

bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu kullanım tarzında onların yaptığı işte aceleyle davrandıklarına dâir bir îmâ bulmak mümkündür.

Ayrıca tapılan buzağıya ‘ıcl denmesinin bir hikmeti de Sâmirî’nin onu aceleyle yapması olabilir. Çünkü o bir an önce ortaya tapınılacak bir ilah çıkarmak istemiş ve bu nedenle de Hz. Mûsâ’nın geri dönme ihtimalini de gözönüne alarak acele ile büyük bir inek değil de küçük bir buzağı heykeli yapmıştır.

Aynı îmâ, Hz. İbrâhim’in misafirlerini ağırlamak için et kızartıp getirme olayında da görülür. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrâhim’in misafirleri için gizlice kesip kızarttığı hayvan için de ‘عجل’ kelimesi kullanılır.<sup>1039</sup> Çünkü o da lezzetli olması açısından hem semiz bir buzağı kesip getirmiş hem de gecikmeden aceleyle getirmiştir.

Netîcede; buzağıyı yapma olayında Sâmirî acele etmiştir; buzağıya tapma olayında İsrâiloğulları acele etmiştir ve buzağıyı yakma olayında da Hz. Mûsâ acele etmiştir. Bu bakımdan Allah’ın (cc) onu ‘ıcl kelimesiyle târif etmesi elbette yerinde ve muvâfik olmuştur.

Hz. Mûsâ’nın aceleci tavrının dördüncü işâretini kavmine bedduâ etmesinde bulmak mümkündür. Mısır’dan çıktıktan sonra kendilerine vaad edilen beldeyi fethetmek için savaşma emri alan İsrâiloğulları küstah bir tavırla savaşmaktan kaçındılar ve “*Sen ve Rabbin gidin onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.*”<sup>1040</sup> diyerek Hz. Mûsâ’yı öfkeliendirdiler.

Gadabına mağlub olan Hz. Mûsâ, kavmi için bedduâ etti: “*Ey Rabbim! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır!*”<sup>1041</sup> Allah (cc), Hz. Mûsâ’nın bedduâsını kabul etti ve “*O hâlde orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar.*”<sup>1042</sup> buyurdu. Böylece onlar Tih’te kırk yıl dolaşmaya ve çile çekmeye mahkûm oldular. Hâlbuki Mısır’dan bir müddet önce çıkmışlar ve Firavun’un zulmünden yeni kurtulmuşlardı. Hz. Mûsâ’nın önünde kavmini irşad ile geçireceği uzun yıllar vardı. Kavmini eğitip terbiye etmek için henüz işin başındaydı. Dolayısıyla bu bedduâsını aceleyle yaptığı söylenebilir.

<sup>1039</sup> Hûd, 11/69; ez-Zâriyât, 51/26.

<sup>1040</sup> el-Mâide, 5/24.

<sup>1041</sup> el-Mâide, 5/25.

<sup>1042</sup> el-Mâide, 5/26.

Nitekim diğerk peygamberler uzun tebliğ yıllarından sonra bir netice elde edemeyince bedduâ etmek zorunda kalmışlardı. Onların bedduâsından sonra da bedduâyaya uğrayan kavimle yolları ayrılmıştı. Meselâ Hz. Nûh'un "*Ey Rabbim! Ben yenilgiye uğradım, yardım et!*"<sup>1043</sup> bedduâsı uzun yıllar yapılan ve semeresi az görülen bir tebliğin neticesidir. Bu bedduâdan sonra tûfan olmuş ve bedduâyaya uğrayanlar helâk olmuştur. Yani Hz. Nûh'un bedduâsı son noktadır. Ama Hz. Mûsâ'nın bedduâsı işin başında olmuş ve Hz. Mûsâ uzun yıllar daha çölde, aceleyle bedduâ ettiği kavmiyle beraber yaşamak zorunda kalmıştır.

Dolayısıyla aceleyle yapılan işten kavmi etkilendiği gibi kavminden ayrılamadığı için Hz. Mûsâ'nın kendisi de etkilenmiştir. Çölde şaşkın şaşkın dolaşmaya mahkûm olan kavmiyle beraber o da dolaşmıştır. Allah'ın (cc), Hz. Peygamber'e kâfirlerin aleyhine bile acele etmemesini emrettiği<sup>1044</sup> gözönüne alındığında, Hz. Mûsâ'nın kendisine îmân etmiş ümmeti hakkında aceleci davranması bir ukde olarak değerlendirilebilir.

Hz. Mûsâ'nın aceleciliğinin diğerk işâretlerine Hızır kıssasındaki olaylarda rastlamak mümkündür. Bu kıssada Hz. Mûsâ'nın aceleciliği sabırsızlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Mûsâ, Allah (cc) ile konuşmaya giderken acele ettiği gibi Hızır'la (as) buluşmaya giderken de acele etmiştir. Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının temel kavramlarından biri de sabırdır ki yirmi üç âyetlik kıssada muhtelif âyetlerde yedi defa geçmekte ve hepsinde de Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığına vurgu yapılmaktadır.

Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığı üzerine bu kadar vurgu yapılması önemlidir. Zîrâ sabır aceleciliğin zıddı olduğu gibi sabırsızlık da aceleciliğin aynıdır. Bu yüzden kıssada Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığına vurgu yapılırken aynı zamanda aceleciliğine de vurgu yapılmış olmakta ve Hz. Mûsâ, sabırsızlığı ve aceleciliği yüzünden birçok defalar Hızır tarafından kınanmaktadır.

Ebu'l-Leys Semerkandî Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkında "*Bu kıssadan ibret alınması gereken diğerk bir husûs ise insanın hiçbir zaman aceleci olmaması ve her işin neticesini sabırla beklemesi gerektiğidir. Çünkü Allâhu Teâlâ sabredenlerle beraberdir ve acele edenler daima zararlı çıkmışlardır.*"<sup>1045</sup> diyerek Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını

---

<sup>1043</sup> el-Kamer, 54/10.

<sup>1044</sup> Meryem, 19/84.

<sup>1045</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. IV, s. 109.

acelecilik bağlamında değerlendirmiş ve Hz. Mûsâ'nın aceleci bir tavırla hareket ettiğini îmâ etmiştir.

Hz. Mûsâ, yolculuğa beraber çıktıkları genç yardımcısı Yûşâ'ya (as) “İki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durmayacağım ya da uzun zaman gideceğim.”<sup>1046</sup> diyerek yolculukla alakalı niyetini açıkça ifâde etmişti. Râzî âyette geçen ‘لا ابرح’ lafzını “Ben oraya varmadıkça şu hâlimi yani hareketimi bırakmam ve ondan ayrılmayıp yürümeyi sürdürürüm.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1047</sup>

Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın bu sözündeki “uzun zaman” (حُفْبًا) ifâdesinin Hızır'ı (as) bulma konusundaki azmine; müfessirlerin “Yürümeye devam edeceğim!”<sup>1048</sup> yani “Durmayacağım!” şeklinde tefsir ettikleri ‘لَا أَبْرَحُ’ ifâdesinin de Hızır'ı (as) bulma konusunda aceleciliğine işâret ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İşte bu aceleciliğinden dolayı iki denizin birleştiği ve balığın canlanıp suya atladığı yeri geçip gittiler ve yürümeye devam ettiler.<sup>1049</sup> Yûşâ (as) balığın canlanmasını söylemek için Hz. Mûsâ'nın uyanmasını bekledi. Uyanınca da söylemeyi unuttu.<sup>1050</sup> İşte bu unutkanlıkta belki de Hz. Mûsâ'nın aceleci tavrı etkili oldu. Çünkü bir yere aceleyle gitmeye çalışan kişinin uykuyu vakit kaybı sayıp uyanınca ivedi bir şekilde yola koyulması tabî bir davranıştır.

Kâşifi de balığın durumunu unutmalarını acele etmelerine bağlamakta ve “Hz. Mûsâ uyanınca hemen yola koyuldular ve yolculuk konusunda çok acele etmekten balıklarını unuttular.”<sup>1051</sup> demektedir. Eğer acıkmasalardı hâla yürümeye devam edeceklerdi. İşî anlayınca tekrar izlerini takip ederek geriye döndüler<sup>1052</sup> ve Yûşâ'nın (as) balığın canlandığını gördüğü yerde Hızır'a (as) mülâkî oldular.<sup>1053</sup>

Eğer bu kadar acele etmeselerdi balığın durumunu unutmayacaklar ve fazladan yol yürüme sıkıntısından kurtulmuş olacaktı. Çünkü buluşma yerini geçtikten sonra fazladan yürüdükleri yol onlar için yorgunluğa sebep olmuştu. Yorgunlukları Hz.

<sup>1046</sup> el-Kehf, 18/60.

<sup>1047</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 215.

<sup>1048</sup> Zemahşeri, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 88.

<sup>1049</sup> el-Kehf, 18/62.

<sup>1050</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. IV, s. 100.

<sup>1051</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 451.

<sup>1052</sup> el-Kehf, 18/63.

<sup>1053</sup> el-Kehf, 18/65.

Mûsâ'nın dilinden “*Bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük!*”<sup>1054</sup> ifadesiyle kayıt altına alınmıştır. Beyzâvî'nin nakline göre Hz. Mûsâ belirlenen noktayı geçmedikçe yorgunluk hissetmemişti. Orayı geçip de “*gece ve ertesi gün öğlene kadar*”<sup>1055</sup> yürüyünce açlık ve bitkinlik hissetti.<sup>1056</sup>

Hz. Mûsâ, Hızır'ı (as) bulduktan sonra da aceleciliğine devam etti. Hızır daha ilk karşılaştıklarında Hz. Mûsâ'ya “*Benimle beraberliğe sabredemezsin!*” buyurmuş ve zâhiren Hz. Mûsâ'nın sabırsızlığını zikretmekle beraber bâtinen onun fitratındaki aceleciliğe dikkat çekmiştir. “*Hızır mâhir bir psikolog gibi Hz. Mûsâ'nın ruh çözümlemesini yapmıştır.*” hükmünü verebileceğimiz bu olay Sivâsî'ye göre Hızır'ın (as) ilm-i ledünnî firâsetiyle gerçekleşmiştir.<sup>1057</sup> Yazır da “*Bu sözle Hızır, Hz. Mûsâ'nın ruh hâli hakkında ilk keşfini göstermiş ve ona kendini anlatmış oluyordu ki sonuçta bu tespit gerçekleşecekti.*”<sup>1058</sup> diyerek Hızır'ın (as) firâsetine ve Hz. Mûsâ'nın aceleciliğine işâret etmektedir.

Kendisiyle beraber olabilmesi için Hızır (as), Hz. Mûsâ'ya acele etmemesini şart koşarak şöyle demişti: “*Ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın!*”<sup>1059</sup> Yani şunu demek istedi: “*Ey Mûsâ, acele etme! Yolculuğumuz esnâsında benim ilginç işlerine şâhit olacaksın. Onlardaki hikmeti ben sana îzah edinceye kadar sabret ve bana soru sormak için acele etme!*”

Hz. Mûsâ, sabırlı olacağına ve işin hikmetini öğrenmek için acele edip sual sormayacağına dâir söz verse de<sup>1060</sup> maalesef fitratındaki acelecilik sebebiyle sual sormaktan ve îtirâz etmekten kendini alıkoyamadı.<sup>1061</sup> Sabredemediği için de her defasında Hızır'dan (as) özür dilemek zorunda kaldı.<sup>1062</sup> Sabırsızlığı ve aceleciliği yüzünden Hızır'ın (as) en fazla üç olayına ve hikmetine şâhit olabildi. Hz.

---

<sup>1054</sup> el-Kehf, 18/62.

<sup>1055</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 259.

<sup>1056</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 92; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 320.

<sup>1057</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 211.

<sup>1058</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3263.

<sup>1059</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>1060</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>1061</sup> el-Kehf, 18/71-74-77.

<sup>1062</sup> el-Kehf, 18/73-76.

Peygamber'in (sav) de buyurduğu gibi “Eğer acele etmeseydi şaşılacak (daha başka) şeyler görecekti.”<sup>1063</sup>

Hiz. Mûsâ'nın ikinci îtirâzından sonra Hızır'ın (as) söylediği “Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?”<sup>1064</sup>sözündeki *sana* yani ‘ك’ ilavesini âlimler kuvvetli bir acelecilik vurgusu olarak yorumlamışlardır. Beyzâvî *sana* ilavesinin Hızır'ın (as) Hiz. Mûsâ'ya bir sitemi olduğunu söyler. Hızır (as) bu sözünü Hiz. Mûsâ'nın sabırsızlığını ve sebatsızlığını kayıt altına almıştır.<sup>1065</sup> Ebussuûd'a göre de bu âyetteki *sana* ilavesi Hiz. Mûsâ'nın tavsiyeye bağlı kalmayıp pek az sabr u sebât gösterdiği için ziyâdesiyle kınanmasını ifâde etmek içindir. Tavsiyeye uyulmayıp karşı koyma tekrür ettiği için Hızır tarafından daha kuvvetli bir ihtar yapılmıştır.<sup>1066</sup>

Ebussuûd, Hiz. Mûsâ'nın üçüncü îtirâzını sabırsızlığına yormaktadır. Çünkü şiddetli ihtiyaç içinde olmalarına rağmen karye halkı kendilerine yardım etmedikleri hâlde Hiz. Mûsâ, Hızır'ı (as) kendilerini ilgilendirmeyen bir işle meşgul görünce sabredemeyip bu îtirâzı yapmıştır.<sup>1067</sup>

Hiz. Mûsâ'nın başka bir aceleci tavrı da ikinci îtirâzından sonra ayrılma şartını koşmasıdır: “Bundan sonra sana bir şey sorarsam benime arkadaşlık etme!”<sup>1068</sup> diyerek kendini mahcûbiyetinden dolayı aceleyle gereksiz bir şarta bağlamış oldu. Hâlbuki işi Hızır'a (as) bıraksaydı belki yolculukları daha da uzayacaktı. Çünkü Hızır (as) ayrılmakta acele etmemiş, sadece üçüncü îtirâzdan sonra ayrılarak Hiz. Mûsâ'nın vaadine sâdik kalmasını sağlamıştı. Hızır'ı (as) ayrılmaya sevk eden aslında Hiz. Mûsâ'nın aceleyle kendini bağladığı şart oldu.

İsmâil Albayrak'a göre Hiz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) ayrılmak istememesine rağmen kendini ayrılma şartına bağlaması tam bir ironidir: “Kıssadaki en önemli ironi ise kendisiyle beraber olabilmesi için Hiz. Mûsâ'nın uyması gereken önşartı dile getiren Sâlih Kul'un aksine, ayrılıklarını gerektiren şartın bizâtihi Hiz. Mûsâ tarafından öne

<sup>1063</sup> Müslim, “Fezâil”, 172.

<sup>1064</sup> el-Kehf, 18/75.

<sup>1065</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 325.

<sup>1066</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 261.

<sup>1067</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 261-262..

<sup>1068</sup> el-Kehf, 18/76.

*sürülmesidir. Böylece Hz. Mûsâ beraberlik akdini ilk tecrübelerdeki sabırsızlığını bildiği hâlde feshetmektedir.*”<sup>1069</sup>

Hz. Peygamber (sav) Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yolculuğunu değerlendirirken sabır kavramı üzerinde durmuş ve “*Mûsâ'nın sabırlı olmasını dilerdik!*”<sup>1070</sup> buyurmuştur. Halman'ın da dikkat çektiği gibi Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) ile olan yolculuğundaki anahtar kavramlardan biri de sabırdır. Sabır aynı zamanda ilm-i ledün için anahtar bir kavramdır ki tahammül vâsıtasıdır. Sabır noktasında Halman da Hz. Mûsâ'yı başarısız addetmektedir.<sup>1071</sup>

Kuşeyrî, Hz. Mûsâ'nın sabrını iki husûs üzerinden değerlendirerek birinde onu sabırlı diğerinde ise sabırsız addeder. Ona göre işin sırrı inşaallah lafzında gizlidir. “*İnşaallah beni sabırlı bulacaksınız!*”<sup>1072</sup> diyen Hz. Mûsâ sabrı Allah'ın (cc) dilemesi şartına bağladığı için sabredebilmiştir. O kadar ki Hızır'ın (as) yaptığı işlerde sabırlı davranarak elini tutmamıştır. Fakat âyetin devamında ifâde edildiği gibi “*Hiçbir işte de sana karşı gelmeyeceğim!*” sözünü inşaallah demeden mutlak olarak söylemiştir. Böylece birincisinde Hızır'a (as) muhâlefet etmezken mutlak söylediği ikinci husûsta aksama meydan gelmiştir.<sup>1073</sup> Gazzâlî de Hz. Mûsâ'nın sabredemediğini ve ayrılmalarına sebep oluncaya kadar tekrar tekrar sorduğunu söylemektedir.<sup>1074</sup>

Konuk'un *Fusûs Şerhi*'nde şöyle bir ifâde geçmektedir: “*Şeyh Ebi'l-Abbas Hızır'a mülâkî olunca ondan şu sözü işitmiştir: 'Ben Mûsâ b. İmran için doğduğu günden bulduğumuz zamana kadar kendi üzerinden geçen ahvalden bin mesele hazırlamışım. O onlardan üçüne sabredemedi.'*”<sup>1075</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'dan başka Hz. Yûnus'un ve Hz. Peygamber'in (sav) de acele ettikleri bazı hususlardan bahsedilir. Meselâ, Hz. Yûnus tebliği esnâsında tevhide yanaşmayan kavmine tahammül edemeyip Allah'ın (cc) verdiği sürenin bitmesini beklemeden aceleyle yüklü bir gemiye binerek kavminden kaçmıştı. Ama

<sup>1069</sup> Albayrak, “**Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kısası ve Ledün İlmi**”, s. 195.

<sup>1070</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 18/2.

<sup>1071</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 87.

<sup>1072</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>1073</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 407.

<sup>1074</sup> Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, c. I, s. 130.

<sup>1075</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1329.

gadabından kaynaklanan bu aceleciliğinin ve sabırsızlığının netîcesinde balığın karnına düşme cezâsıyla karşı karşıya kalmıştı.<sup>1076</sup>

Acele etmemesi konusunda Hz. Peygamber'e (sav) de bir ihtar gelmişti. Cebrâil (as) vahiy getirdiği zaman Hz. Peygamber (sav) onu unuturum endişesiyle aceleyle tekrar etmeye ve ezberinde tutmaya çalışıyordu. Allah (cc) "*Onu (vahyi) aceleyle almak için dili kımuldatma!*"<sup>1077</sup> buyurarak bu hâlden Hz. Peygamber'i (sav) men etti. Çünkü onun bu aceleci tavrı hem yorgunluğa hem de vahyin lafzının ve mânâsının idrâkinde bazı sıkıntılara sebep olabilirdi.

Acelecilik mezmûn olduğu için Allah (cc) "*(Ey Muhammed!) O hâlde yüksek azim sâhibi peygamberlerin sabretmesi gibi sabret. Onlar için acele etme.*"<sup>1078</sup> veya "*Sen, Rabbinin hükmüne sabret. Balık sâhibi (Yûnus) gibi olma!*"<sup>1079</sup> gibi âyetlerle Hz. Peygamber'i her konuda aceleci bir tavırla hareket etmekten men etmiştir. "*Zîrâ o, tahammül ile memûr idi ve acele ve ıztırâbdan nehy olunmuştu.*"<sup>1080</sup>

Netîcede; acele, bir işi vaktinden evvel yapmaktır ki bu yüzden yerilmiştir.<sup>1081</sup> Seyyid Kutub'un dediği gibi fitratında ve tabiatında acelecilik olan insan gözünü her zaman içinde bulunduğu anın ötesine diker ve geleceği kucaklamak ister.<sup>1082</sup> Bu bakımdan acelecilik insan için o kadar büyük bir tehlikedir ki insanın içinde yaşadığı *hâl*'i gerektiği gibi değerlendiremeyip *istikbâl*'i yakalamaya çalışmasına ve böylece büyük bir nimet olan *ân*'ı heba etmesine sebep olur. Hâlbuki hayat *ân*'dan ibârettir ve *ân* ' zâyî olunca hayat da zâyî olmaktadır.

Hz. Mûsâ, fitratındaki acelecilikten dolayı *ân*'ı kaçırmıştır. Çünkü *ân*, o uyurken zuhûr etmişti. Balık acayip bir şekilde denizde kaybolduğunda Hz. Mûsâ istirahat hâlindeydi. İbn Acîbe'ye göre ikisi de uyumuşlardı. Balık Yûşâ (as) uyandıktan sonra canlandı.<sup>1083</sup> Aslında onlar mekânı aramaktan çok, metafizik olayın yaşanacağı *zaman*'ı ve hatta o zamanın içindeki *ân*'ı arıyorlardı. Dolayısıyla onlar iki denizin birleştiği

---

<sup>1076</sup> es-Sâffât, 37/140-142.

<sup>1077</sup> el-Kıyâmet, 75/16.

<sup>1078</sup> el-Ahkâf, 46/35.

<sup>1079</sup> el-Kalem, 68/48.

<sup>1080</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 36.

<sup>1081</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s. 336.

<sup>1082</sup> Kutup, *Fîzilâli'l-Kur'ân*, c. X, s. 133.

<sup>1083</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 409.

mekânda dolaşmakla beraber genel mânâda zaman'ın, daha özelde ise ân'ın peşindeydiler. Bu ân da pişmiş balığın canlanması olayı ile kayıt altına alınmıştı.

Balığın canlandığı ân'ı Yûşâ (as) yakalamıştır. Fakat o da Hz. Mûsâ'nın acele etmesinden dolayı, yakaladığı ân'ı unutmuştur. Çünkü Hz. Mûsâ uyandığı zaman Hızır'ı (as) bulma telaşıyla aceleyle yola koyulmuşlardı. Yazır *“Siyaktan anlaşılıyor ki Hz. Mûsâ sormayı unuttu; Yûşâ da söylemeyi unuttu.”*<sup>1084</sup> demektedir.

Bursevî de aceleciliğin ân'ın fevtine sebep olduğunu söylemektedir: *“Dünyâ bir bakışlıktır, denir. Çünkü zamanın netîcesi bir ândır. Acele etmek kesrete nazarın neticesidir. Bu sebepten Hak Teâlâ aceleden nehyetmiştir. Zîrâ acele içinde bulunan hâlin hakîkatinin farkına varamamaktan kaynaklanmaktadır.”*<sup>1085</sup> Dolayısıyla acelecilik Hz. Mûsâ'nın ân'ı yakalamasına ve yaşamasına engel olmuştur.

Hâsılı; Hz. Mûsâ'nın hayatına anlatan âyetler incelendiğinde, onun sabır konusunda zorlandığı ve aceleci bir tavra sahip olduğu söylenebilir. Bursevî'nin dediği gibi *“her işte teenni gerekir. Onun için acele mezmûmdur.”*<sup>1086</sup> Bu yüzden Hz. Mûsâ'nın nefsindeki bu acelecilik huyunu da çözülmesi gereken küçük bir ukde yani düğüm olarak ele almak mümkündür. Fakat bu hâli onun yüce peygamberliğine ve aziz şahsiyetine asla bir hâlel getirmez. Konuk'un dediği gibi *“Hz. Mûsâ gibi ulu'l-azm bir nebiyy-i zîşânın sabırsızlığı ve Hızır'ın (as) ilmîne vâkıf olamaması, şân-ı âlîsine nâkısa vermez!”*<sup>1087</sup>

#### 2. 3. 2. 4. Gam

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın psikolojik durumunu ifâde etmek için kullanılan kelimelerden biri de 'غم'(gam)dır. Gam; gussa ve endişe mânâsındadır. Setr etmek mânâsına da gelir. Hüzün ve endişe için kullanılmasıkalbin sevincini örtmesinden dolayıdır. Hayvanın ağız ve burnuna geçirilen torba; pek sıcak gün; havanın bulutlu olması; hilalin bulutla örtülü olması<sup>1088</sup> gibi durumları ifâde etmek için de yine gamdan (غم) çekimlenmiş kelimeler kullanılır.

<sup>1084</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3258.

<sup>1085</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 320.

<sup>1086</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Netîce**, s. 398.

<sup>1087</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1329.

<sup>1088</sup> Âsım, **el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît**, c. VI, s. 5136.

Gam kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de iki peygamberin (Hz. Yûnus'un ve Hz. Mûsâ'nın), Uhud Savaşı'nda dağılıp dağa doğru kaçan ashâbın ve cehennemdekilerin psikolojisini ve ruh hallerini tasvir etmek için kullanılır. İki peygamberden biri Hz. Yûnus'tur. Balığın karnında Allah'a (cc) kederli bir şekilde duâ eden Hz. Yûnus'un psikolojisi gam lafzı ile ifâde edilir. Balığın karnında Hz. Yûnus'u yalnız bırakmayan Allah (cc) onu gamdan kurtarmıştır.<sup>1089</sup>

Gam lafzı ile tasvir edilen diğer peygamber Hz. Mûsâ'dır. Kur'ân-ı Kerîm 'de “(Kazara) bir cana kıydın da biz seni gamdan kurtardık, seni sıkı bir denemeden geçirdik.”<sup>1090</sup> âyetinde Hz. Mûsâ'nın Kıbtî'yi sehven öldürdükten sonraki psikolojik hâliyle alakalı bir tespit yapılmakta ve onun ruh hâli gam kelimesiyle ifâde edilmektedir.

Hz. Yûnus ve Hz. Mûsâ'nın dışında, gam kelimesi Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in (sav) öldürüldüğünü zannedip dağa doğru düşmandan kaçan ashâb için de kullanılır. Hz. Peygamber (sav) onlara seslendiği hâlde hiç kimseye dönüp bakmadan dağa kaçanlara Allah (cc) ‘غَمًا بَغَمٌ’<sup>1091</sup> yani *gam üstüne gam/keder üstünde keder* cezası vermiştir. Sonra Hz. Peygamber'in (sav) ölmediğini görüp onun etrafında toplandıkları zaman da onların üzerine ‘امنة نعاسا’<sup>1092</sup> yani *güvenlik/huzur uykusu* indirip onları gamdan kurtarmıştır.

Gam kelimesinin diğer bir kullanımı da cehennemliklerle alakalıdır. Allah (cc), cehennemden çıkmak isteyip her seferinde geri döndürülen gürûhun kederli psikolojisini tasvir etmek için de gamı kullanılır.<sup>1093</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın üzüntülü hâlini ifâde etmek için sadece gam değil *esef* (اسف) kelimesi de kullanılmıştır. Hz. Mûsâ Kıbtî'yi öldürdüğü zaman kederlendiği gibi bundan yıllar sonra Tûr'a elvâhıb almaya gittiğinde Tih'te kalan kavminin buzağıya tapmaya başladığını öğrendiği zaman da kederlenmişti. Kavminin buzağıya taparak tevhidden ayrılması sebebiyle Hz. Mûsâ'da oluşan keder ve hüzn

---

<sup>1089</sup> el-Enbiyâ, 21/88.

<sup>1090</sup> Tâhâ, 20/40.

<sup>1091</sup> Âl-i İmrân, 3/153.

<sup>1092</sup> Âl-i İmrân, 3/154.

<sup>1093</sup> el-Hac, 22/22.

esefle ifâde edilmiştir. Olayı anlatan iki âyette Hz. Mûsâ'nın psikolojisi için 'اسفا' <sup>1094</sup> yani *öfke dolu ve üzgün* ibâresi kullanılmıştır.

Esef (اسف) kelimesi de pek mahzun ve gamlı olmak mânâsına gelir. “Esefin hakîkati intikam kasdıyla kalbin kanının coşmasından ibârettir. Esef emri altındaki birine karşı olursa gadaba dönüşür. Ama iktidârında olmayan birine karşı olursa hüznün ve tasaya dönüşür.”<sup>1095</sup> Yani esef edilen kimse daha zayıfsa esef kalpten atılan bir gadaba dönüşür. Ama daha güçlü biriye, esef kalbe çöküp kalan bir gama dönüşür.

Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın hüznü ve kederli psikolojisini ifâde etmek için kullanılan *gam* ve *esef* kelimeleri arasında mânâ farkı bulunmaktadır. Esef ile ifâde edilen hüznün *öfke* ve *intikam* ile bağlantılı olduğu hâlde; *gam* ile ifâde edilen hüznün *korku* ve *pişmanlık* ile alakalıdır.

Balığın karnındaki Hz. Yûnus'un ve Kıbtî'yi öldürüp Medyen'e kaçan Hz. Mûsâ'nın gamı korku ve pişmanlıktandır. Aynı şekilde Uhud'da dağılıp kaçan ashâbın ve cehennemden çıkmaya çalışıp sürekli geri döndürülen gürûhun gamı da korku ve pişmanlık kaynaklıdır. Ama meselâ, Hz. Yâkub'un kederi gam değil esefdir. Yûsufunu kaybeden Hz. Yâkub da çok kederlidir. Ama onun hüznü psikolojisi âyette *gam* ile değil *esef*<sup>1096</sup> ile ifâde edilir. Çünkü onun hüznü korku veya pişmanlıkla alakalı değil Yûsufunu koruyamayan oğullarına karşı gadab ile alakalı olan bir hüzündür.

Netîcede; Hz. Mûsâ Kıbtî'yi sehven öldürdükten sonra, bu korku ve pişmanlık psikolojisiyle yani *gam* ile Medyen'e kaçmıştı. Hz. Mûsâ'nın pişmanlığı sadece Kıbtî'nin ölümü ile alakalı değildir. Biraz da yardım etmeye çalıştığı Sıbtî ile alakalıdır. Çünkü o Sıbtî'ye yardım etmeye çalışırken istemeyek bir Kıbtî'yi öldürdükten bir gün sonra mazlum olduğunu zannettiği aynı Sıbtî'yi bu kez başka bir Kıbtî ile kavga ederken görünce Hz. Mûsâ'nın gönlüne “Acaba diin öldürdüğüm Kıbtî suçsuz muydu?” düşüncesi gelmiş olabilir. Bu düşüncenin de onu pişmanlığa sevk etmiş olması tabidir. Hz. Mûsâ'nın bu gamlı hâlini gören kızların babası Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ'ya çok kibar davranmış ve onu sakinleştirecek, rahatlatacak, iyiliksever ve cesur bir adamın güvencesi altında olduğunu hissettirecek sözler söylemiştir. O “Korkma, kurtuldun!” gibi sözlerle şefkat ve merhametini, güvenilirliğini ortaya koymuş, Hz. Mûsâ'ya iç huzuru ve düşünce dinginliği vermiştir. “O zâlim kavimden” sözüyle de ölümüne

<sup>1094</sup> el-A'râf, 7/150; Tâhâ, 20/86.

<sup>1095</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. IV, s. 3625.

<sup>1096</sup> Yûsuf, 12/84.

sebebiyet veren Hz. Mûsâ'nın psikolojik çatışmasını ve vicdan azâbını gidermeye çalışmıştır.<sup>1097</sup>

Yukarıda ifâde ettiğimiz gibi Hz. Mûsâ'nın kederli hâli için gam ve esef kelimeleri kullanılmıştır. Gamı ukde olarak ele aldığımız hâlde esefi Hz. Mûsâ için bir ukde olarak ele almadık. Çünkü buzağıya tapan kavmine öfkelenen ve esef eden Hz. Mûsâ'nın esefi, kavmi buzağıya tapmayı terk ettikten sonra geçmiştir. Ama Kıbtî'yi sehven öldürmesinden sonra kalbinde oluşan gamın tesiri uzun yıllar kalbinden ve rûhundan silinip gitmemiştir.

Hz. Mûsâ uzun yıllar bu suçluluk duygusuyla yaşamış olmalıdır. Çünkü Kıbtî'yi öldürdükten yıllar sonra kendisine Tûr'da peygamberlik verilince içinde taşıdığı bu suçluluk psikolojisinin tesiriyle *“Bir de onlara karşı ben suçlu durumundayım. Bu yüzden onların beni öldürmelerinden korkarım.”*<sup>1098</sup> diyerek içindeki endişeyi dışına vurmuştur.

Hz. Mûsâ bu endişesinde haklıydı. Nitekim Firavun'a tebliğe gidince onun fiilî olmasa da sözlü târiziyle karşılaşmıştı. Firavun *“Seni biz küçük bir çocuk olarak alıp aramızda büyütmedik mi? Sen ömrünün nice yıllarını aramızda geçirdin! (Böyle iken) sen o yaptığın işi yaptın (adam öldürdün). Sen nankörlerdensin!”*<sup>1099</sup> diyerek saray erkanının içinde Hz. Mûsâ'yı hem nankörlükle hem de kâillikle suçlayıp psikolojik baskı altına almak istemişti. Firavun'un bu târizi karşısında Hz. Mûsâ kendini şöyle savundu: *“Ben onu, o vakit kendimi kaybetmiş bir hâlde iken (istemeyerek) yaptım! Sizden korktuğum için de hemen aranızdan kaçtım! Derken, Rabbim bana hüküm ve hikmet bahşetti de beni peygamberlerden kaldı.”*<sup>1100</sup>

Kasapoğlu'na göre Hz. Mûsâ, ölümüne sebep olduğu kişi yüzünden sadece dış dünyadaki tehditlerden korkmamış, ayrıca iç benliğinin baskısı altında da sıkıntı yaşamıştır. Üst benliğine hâkim olan ilâhî otorite karşısında suçlu duruma düşmüş olma endişesiyle sıkıntı çekmiştir.<sup>1101</sup>

Hz. Mûsâ, yaşadığı sıkıntı ve zorluktan dolayı, kendisini kurtarması için Allah'a (cc) duâ etmiştir. Yüce Allah (cc) onun bu duâsını kabul ettiğini şu şekilde açıklamıştır:

<sup>1097</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”, s. 120.

<sup>1098</sup> eş-Şuarâ, 26/14.

<sup>1099</sup> eş-Şuarâ, 26/18-19.

<sup>1100</sup> eş-Şuarâ, 26/20-21.

<sup>1101</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”, s. 119.

“Sen bir adam öldürmüştün. O zaman da seni gamdan kurtarmış ve seni iyice denemiştik.”<sup>1102</sup> Yani âhirette Allah (cc) tarafından cezâlandırılacak olma korkusundan ya da dünyada cezâyâ mâruz kalmaktan veyahut her ikisinden duyduğun korkunun yol açtığı üzüntü ve kaygıdan seni kurtarmıştık.<sup>1103</sup>

Sayı’ya göre Hz. Mûsâ’nın sehven Kıbtî’yi öldürmesinde bazı hikmetler gizlidir. Bunlardan biri de şudur: Hz. Mûsâ gençlik çağında Firavun’un sarayında her türlü bolluk ve refah içinde büyümüştür. Bu yüzden onlara medyun olmasını tabi görmek gerekir. İşte Kıbtî’nin katli ile Hz. Mûsâ’nın kişiliğinde yer alma ihtimali olan böyle bir arızalı temâyülün ortadan kalktığı söylenebilir.<sup>1104</sup> Yani bu ölüm olayı ile beraber uzun yıllar Firavun’un sarayında kalan Hz. Mûsâ’nın Firavun’a duyduğu minnet bağı tamamen kopmuştur.

Hâsılı; Hz. Mûsâ’nın sehven Kıbtî’yi öldürmesi şüpheyeye mahâl kalmayacak bir şekilde Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ istemeden de olsa böyle bir olaya karışmış ve bundan kaynaklanan korku ve pişmanlığın netîcesinde kalbi gam ile dolmuştur. Kalbini örten bu gamın o kadar tesiri altındadır ki kendisine peygamberlik verildiği zaman, Allah (cc) gâyet iyi bildiği hâlde, bu olayı Allah’a (cc) hatırlatmış ve korkusunu dile getirmiştir. Fakat Allah’ın (cc) muhâfazasıyla Mısır’a döndüğü zaman bu olaydan kaynaklanan herhangi bir saldırıya maruz kalmamıştır.

Bu katil olayı, hakîkaten çetin bir imtihandır ve Hz. Mûsâ’dan başka hiçbir peygamberin başına sehven birini öldürme olayı gelmemiştir. Bu olaydan dolayı Hz. Mûsâ’nın kalbini kaplayan gam, çözülmesi gereken bir ukdedir ve uzun yıllar sonra Hızır’ın (as) çocuğu öldürmesi netîcesinde çözüme kavuşmuştur. Allah (cc), âyette Hz. Mûsâ’yı gamdan kurtardığını ifade etmektedir. Fakat sehven bir insanı öldürmenin menfî izlerinin, beşeriyet icâbı zaafı olan Hz. Mûsâ’nın bilinçaltından kolay kolay silinemeyeceğini tahmin etmek zor değildir.

Hatta hadîs-i şerîfe göre bu olay, Hz. Mûsâ’nın mahşerdeki tavrını bile etkileyecektir. Hz. Peygamber’in (sav) hadisi bağlamında değerlendirildiğinde, sehven Kıbtî’yi öldürme meselesinin Hz. Mûsâ için mahşer gününde de bir ukde/düğüm olduğu söylenebilir. Ebû Hureyre’den nakledilen hadîs-i şerîfe göre insanlar mahşer günü hesabın başlamamasından kaynaklanan azaba dayanamazlar ve şefaateçî olmaları için

<sup>1102</sup> Tâhâ, 20/40.

<sup>1103</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası’nda Korku Fenomeni”, s. 119.

<sup>1104</sup> Sayı, Firavun, Hâman ve Kârün Karşısında Hz. Mûsâ, s. 94.

Hız. Âdem'den başlayarak sırasıyla Hız. Nûh'a, Hız. Mûsâ'ya, Hız. İsâ'ya ve en son Hız. Peygamber'e gelip rica ederler. Hız. Peygamber'den başka hiçbir peygamber insanların talebini yerine getirip Allah'a (cc) ricada bulunamaz ve hepsi bir mâzeret ileri sürer. Hız. Mûsâ'nın ileri sürdüğü mazaret bu öldürme olayı ile alakalıdır. Hadîs-i şerîfe göre o "Ben emrolunmadığım hâlde adam öldürdüm. Bu bakımdan nefsimle meşgulüm!" der.<sup>1105</sup>

### 2. 3. 2. 5. Dayk-ı Sadr (Gönül Daralması)

*Dayk* (ضيق) dar olmayı; dar nesneyi; dâr ve hücre gibi vüs'ati olmayan nesneyi; gam, fikir, telaş, fakr u fâka gibi kalbe darlık veren şeyleri ifâde etmek için kullanılan bir kelimedir.<sup>1106</sup> *Sadr* (صدر) ise göğüs<sup>1107</sup> mânâsına gelmektedir.

Dayk-ı sadr Kur'ân-ı Kerîm'de sıkıntı ve azâb bağlamında kullanılır. "Allah her kimi doğruya erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır, sıkır. Allah inanmayanlara azap (ve sıkıntıyı) işte böyle verir."<sup>1108</sup> âyetinde dayk-ı sadr (ضيق صدر) yani *sadır darlığı* ile "azâba sebep olan iş, işkence ve kınama, hışm ve gadâb"<sup>1109</sup> gibi anlamlar ifâde eden *rics* (رجس) kelimesi arasında bir irtibat kurulmuştur. Bu açıdan bakıldığında dayk-ı sadrı sâhibi için bir azâb ve işkence olarak değerlendirmek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de Hız. Mûsâ'dan başka Hız. Lût'un ve Hız. Peygamber'in (sav) de sadrının daraldığından bahsedilir: Kavmini helak etmek maksadıyla genç erkekler şeklinde evine misafir olarak gelenlerin melek olduğunu fark edemeyen Hız. Lût'un da kavminin pis ahlakından dolayı sadrı daralmıştır: "Elçilerimiz Lût'a gelince onların yüzünden üzüldü, göğsü daraldı ve 'Bu çok zor bir gün!' dedi."<sup>1110</sup> âyetinde Hız. Lût'un psikolojik hâli *dâk* (ضاق) kelimesiyle ifâde edilir.

Müşriklerin sözleri de Hız. Peygamber'i (sav) üzmüş ve göğsünü daraltmıştır: "Andolsun, onların söyledikleri şeylerden dolayı göğsünün daraldığını biliyoruz."<sup>1111</sup> ve "(Ey Muhammed!) Belki de sen, (müşriklerin) 'Ona bir hazîne indirilseydi veya

<sup>1105</sup> Müslim, "İman", 327, (194).

<sup>1106</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. V, s. 4074.

<sup>1107</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. II, s. 2091.

<sup>1108</sup> el-En'âm, 6/125.

<sup>1109</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. III, s. 2627.

<sup>1110</sup> Hûd, 11/77.

<sup>1111</sup> el-Hicr, 15/97.

*beraberinde bir melek gelseydi ya!’ demelerinden dolayı sana vahyolunanlardan bir kısmını gözardı edeceksin ve o yüzden göğsün daralacak!’*<sup>1112</sup> âyetlerinde bu husûsa işâret edilmiştir. Ayrıca iki âyette<sup>1113</sup> de müşriklerin kurduğu tuzaklar yüzünden sadrının daralmaması için Allah (cc) Hz. Peygamber’i (sav) ikâz etmiştir.

Demek ki Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılan dayk-ı sadr ifâdesi, insanın beşer tabiatının psikolojik zaafıyla alakalı bir duruma işâret etmektedir. Hz. Peygamber (sav) gibi kalbî istiâbı geniş ve “*Biz senin sadrını genişletmedik mi?*”<sup>1114</sup> âyetine muhâtab bir rahmet peygamberinin bile sadrı îmân etmeyenlerin sözleri ve tuzakları ile daralıyorsa çalkantılı bir hayat yaşayan ve fitratında gadab hâkim olan Hz. Mûsâ’nın sadrının etrafındaki İsrailoğulları’nın basîretsizliği sebebiyle çabuk daralmasına taaccüb etmemek gerekir.

Hz. Mûsâ, kendi dilinden sadrının dar olduğunu itiraf etmiş ve Tûr’da kendisine risâlet vazîfesi tevdi edilince şöyle demiştir: “*Ey Rabbim! Muhakkak ki ben, beni yalanlamalarından korkuyorum! Göğsüm daralır! Akıcı konuşamam! Onun için, Hârûn’a da peygamberlik ver (ve onu bana yardımcı yap)!*”<sup>1115</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Mûsâ, kendisine inanmadıkları takdirde sadrının daralacağını, sadrı daralınca da akıcı konuşamayacağını ifâde etmektedir. Bunların hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Hz. Mûsâ aceleci olduğu için tebliğe başlayınca herkesin hemen kendisine îmân etmesini istemekte; doğal olarak insanlar kendisine hemen îmân etmeyince de gadablanacağı için göğsünün daralacağını söylemektedir. Yani gadab ve acelecilik Hz. Mûsâ’nın sadrına tazyik edip sıkıştırmakta, göğsü daralınca da konuşurken telaffuzda zorlanmaktadır. Bu bakımdan dayk-ı sadrı yani gönül darlığını, Hz. Mûsâ’nın bu bölümde maddeler hâlinde sıraladığımız “gadab, havf, acelecilik, akılcılık ve gam” gibi ukdelerinin bir toplamı veya sonucu olarak değerlendirmek mümkündür.

Netîcede; nefsindeki ukdelerin Hz. Mûsâ açısından en mühim sonucunun, sadrının *dayk*<sup>1116</sup> olması yani *daralması* olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sadrının daralması da Hz. Mûsâ’nın tebliği ve irşadı açısından çok kritiktir. Çünkü tebliğin ağır yüküne katlanabilmesi ve kavmini istenilen şekilde irşad edebilmesi için sadrının

<sup>1112</sup> Hûd, 11/12.

<sup>1113</sup> en-Nahl, 16/21; en-Neml, 27/70.

<sup>1114</sup> el-İnşirâh, 94/1.

<sup>1115</sup> eş-Şuarâ, 26/12-13.

<sup>1116</sup> eş-Şuarâ, 26/13.

daralmaması gerekir. Zâten Hz. Mûsâ sadrındaki bu daralmayı kendisi açısından bir eksiklik olarak telakkî ettiği için sadır darlığından kurtulmayı istemiş ve Allah'ın (cc) sadırına genişlik vermesi için “*Rabbim! Gönlüme ferahlık ver!*”<sup>1117</sup> diye duâ etmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ için kullanılan dayk-ı sadr ifâdesi meselâ Hz. Hârun için kullanılmamaktadır. Kardeşi Hz. Hârun, kendisinden yaşça büyük, açık ve düzgün dilli, yumuşak huylu; Hz. Mûsâ’ya göre İsrâiloğulları’na karşı daha sakin davranışlıdır.<sup>1118</sup> Bu yüzden İsrâiloğulları arasında sevilen bir kişidir.<sup>1119</sup> Dolayısıyla Hz. Mûsâ, ağabeyinin kendisine daha geniş gönüllü fitratını bildiği için onun peygamberlik vazîfesinde yardımcı olarak verilmesini istemiştir.<sup>1120</sup>

Sayı’nın da belirttiği gibi Hz. Mûsâ’daki sadır darlığı psikolojisinin oluşumunda yalan ve fesada dayalı bir ortamda uzun süre kalmasının sebep olduğu söylenebilir. Bebekliğinden itibaren birkaç kez Firavun tarafından öldürülmek istenmiş ve Asiyeye tarafından bir şekilde kurtarılmıştır. Ayrıca onun Firavun ve Âl’i tarafından yapılan haksızlıklara şahit olduğu şüphesizdir. Hz. Mûsâ’nın aklı ermeye başladığı dönemden itibaren psikolojik olarak ikili bir tazyik altında kaldığı anlaşılmaktadır. Bir tarafta zulme ve haksızlığa uğrayan insanları savunma tavrı; diğer yandan ise kendisini nimetler içinde yaşatan Firavun’a duyduğu şükran borcu.<sup>1121</sup> İşte Hz. Mûsâ’nın nefsinde bazı ukdelerin oluşmasında bu *arafta kalma* durumunun etkili olduğu söylenebilir.

### 2. 3. 2. 6. Akılcılık

Hz. Mûsâ için ele aldığımız ukdelerden sonuncusu da “*Hızır ile yaşadığı olayların zâhirine takılıp kalmasına ve verâindeki hikmete âgah olamamasına; İsrâiloğulları için tesis ettiği şeriatin tenzihî olmasına; zâhirî yönünün yani şeriat ilminin ağır basmasına ve Allah’ı (cc) işitmekle yetinmeyip görmek istemesine*” binâen *akılcılık*’tır. Akılcılık olarak ifâde ettiğimiz ukde, Hz. Mûsâ’nın diğer ukdelerinden farklı olarak lafzen Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekte ve Hz. Mûsâ ile doğrudan irtibatlandırılmamaktadır. Fakat Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan kıssalar üzerinden Hz. Mûsâ ile *akılcılık* arasında bir irtibat kurmak mümkün gözükmektedir. Cebecioğlu da Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ’yı etno-psikolojik olarak kıyasladığı bir makalesinde Hz.

<sup>1117</sup> Tâhâ, 20/25.

<sup>1118</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. II, s. 8, s. 92.

<sup>1119</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. IV, s. 517.

<sup>1120</sup> Tâhâ, 20/29-30.

<sup>1121</sup> Sayı, **Firavun, Hâman ve Kârün Karşısında Hz. Mûsâ**, s. 95.

Mûsâ'yı “akıl, kanun, kural, şekil, Tora, celâl ve dışa dönük yön”<sup>1122</sup> kavramlarıyla irtibatlandırmaktadır.

Öncelikle şunu ifâde edelim ki Hz. Mûsâ'nın akılcılığını rasyonalizmle veya pozitivizm tarzı bir akılcılıkla karıştırmamak gerekir. Rasyonalizm ile Hz. Mûsâ'nın ukdesi olarak ele aldığımız akılcılığın bir alakası yoktur. Çünkü Hz. Mûsâ hem akl-ı meaş hem de akl-ı meâd sâhibidir. Fakat pozitivistler ve rasyonalistler sadece akl-ı meaş sâhibidir. Onlar Burckhardt'ın dediği gibi “*insan aklını her şeyin ölçüsü yapmanın rüyâsını görmektedir.*”<sup>1123</sup>

Genel olarak akılları tasnif etmek için *meaş* ve *meâd* tâbirleri kullanılır. Bu iki tâbirden akl-ı meaş, dünyevî işlere yatkın olan ve nefsin uhdesinde bulunan aklî ifâde eder. Akl-ı meâd ise uhrevî meselelere âgâh olan ve rûhun uhdesinde bulunan akıldır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ hem akl-ı meaş hem de akl-ı mead sâhibidir. Hz. Mûsâ'yı akılcı olarak nitelendirmemiz birkaç sebebe mebnîdir ki bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Hz. Mûsâ'yı akılcı olarak nitelendirmemizin birinci sebebi Hızır (as) ile yaşadığı olaylara akıl penceresinden bakması ve arka planındaki hikmeti Hızır (as) haber vermeden idrâk edememesidir. Tehânevî'nin de ifâde ettiği gibi Hızır'ın (as) muttalî olduğu hâller, akıldan uzak gizli hâllerdir.<sup>1124</sup>

Hızır (as), Hz. Mûsâ ile karşılaştığında “*İç yüzünü kavrayamadığın bir şey...*”<sup>1125</sup> diyerek Hz. Mûsâ'nın zâhire takılıp kalmasına yani akılcılığına işâret etmiş ve “*Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin!*”<sup>1126</sup> diyerek de beraber yapacakları yolculukta aklın kifâyetsiz kalacağını, bu yüzden aklın üstüne sıçramak gerektiğini söylemek istemiştir. *Hızır, bu sözleriyle akıl planında kalanların hikmete vâkıf olamayacağına ve bu yolda (ilm-i ledün yolunda) teslimiyet kanatlarıyla mesâfe almak gerektiğine işâret etmiştir.*<sup>1127</sup>

Hz. Mûsâ Hızır'la (as) yaşadığı olaylara hep akıl penceresinden bakarak onları akılla değerlendirmişti. Hâlbuki Hızır (as), daha yolun başında ona “*Eğer bana tâbî*

<sup>1122</sup> Cebecioğlu, “**Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3**”, ss. 42-44.

<sup>1123</sup> Titus Burckhardt, **Aklın Aynası**, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 194.

<sup>1124</sup> Nedvî, **Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât**, s. 204.

<sup>1125</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>1126</sup> el-Kehf, 18/67.

<sup>1127</sup> Osman Nûri Topbaş, **İslam Nazarında Akıl ve Felsefe**, Erkam Yayınları, İstanbul 2014, s. 23.

*olacaksan ben söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın.*<sup>1128</sup> diyerek aslında yapacakları yolculukta göreceği olayları idrâk etme noktasında aklın kifâyetsiz kalacağından dolayı engel teşkil edeceğini belirtmiştir. Bu yüzden suali terketmesini<sup>1129</sup> isteyerek aslında akli terk etmesini istemiştir ki zâten sual de akılla alakalıdır.

Hz. Mûsâ, ledünnî ilimleri tahsil etmek üzere yanına gittiği Hızır'da aklın ötesinde birtakım sırlı tecellilerle karşılaşınca şaşırıp kalmıştı. Zîrâ Hızır'ın (as) yaptıkları akıl planında şeriate zâhiren ters görünen işlerdi. Hz. Mûsâ dehşetli bir muammayla karşılaştı ve meselenin hikmetini aklen çözemeyince îtirâz etmeye başladı.<sup>1130</sup>

Aslında Hızır'ın (as) yaptığı iş, aklını kurban etmesi için Hz. Mûsâ'nın eline üç defa bıçak vermekten ibârettir. Fakat Hz. Mûsâ, Hızır'ın (as) üstü örtülü bir şekilde yönlendirmesine rağmen gördüğü üç olayda da maalesef aklını kurban edememiştir tâ ki olayların arkasındaki hikmeti Hızır'ın (as) lisânından işitene kadar. Hz. Mûsâ, Hızır (as) ile beraberken aklını kurban edememiş olsa da Hızır olayların arka planını açıklayınca hayatta karşılaştığı bazı durumlar ve olaylar karşısında aklını kurban etmesi gerektiğini anlamış olmalıdır. Zîrâ Hızır'ın (as) izâhından sonra, onun yaptığı işlerin hiçbirine îtirâz edememiştir.

Kuşeyrî, Hızır'ın (as) sâhip olduğu ledün ilminin akli delilden uzak olduğunu ifâde etmektedir.<sup>1131</sup> Nitekim Hızır'ın (as) yaptığı işlerin akli delillerle uzaktan yakından alakası yoktur. Zâten Hz. Mûsâ aklına ters geldiği için bu işlere îtirâz etmiştir. Çünkü Hz. Mûsâ şeriat sâhibi bir peygamber olarak akli delillerle hareket etmektedir.

Burada Hızır'ın (as) <sup>1132</sup> *فلا تسألني عن شيء!* yani “*Soru sorma!*” şartını koşarak *akli terk etmesini* istemesinden kasıt, Hz. Mûsâ'nın akıl dışındaki alana çıkması değil, aklın üstündeki bir alana sıçrama yapmasını sağlamaya çalışmaktır. Aklın üstündeki alana sıçramak başka aklın dışına çıkmak başkadır. Aklın dışına çıkmak akılsızlık veya delilik

<sup>1128</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>1129</sup> Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya bu şartı koşmasına şaşırılmaması gerekir. Çünkü bazı meselelerde sual sorulmaz ve onlar sual cevaplansa bile anlaşılabilir. Suallerin bir kısmının cevabı da sorana her zaman saadet getirmez. Bu yüzden Allah (cc) bazı meseleler hakkında suali yasaklamış ve şöyle buyurmuştur: “Ey iman edenler! Size açıklandığı takdirde sizi üzecek olan şeylere dair soru sormayın... Sizden önceki bir millet o tür şeyleri sordu da sonra o yüzden kâfir oldu.” ( el-Mâide, 5/ 101-102)

<sup>1130</sup> Topbaş, **İslam Nazarında Akıl ve Felsefe**, s. 23.

<sup>1131</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 406.

<sup>1132</sup> el-Kehf, 18/70.

olarak telakkî edilebilir. Fakat aklın üstüne sıçramak hikmetle alakalıdır ve olayların arkasındaki ilâhî hikmeti ilk anda sezilmese bile, kalben kabûle yanaşmaktır. Aklın üstündeki bu alan da aşka aittir ve aşkın alanıdır. Aşkın en belirgin vasfı da teslimiyettir.

Dolayısıyla Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın kendisine tam mânâsıyla teslim olmasını şart koşmuş ve şahit olacağı olayları *aklın akli* ile değil *aşkın akli* ile değerlendirmesini istemiştir. Çünkü Hızır (as), Hz. Mûsâ için alelade birisi değil Allah'ın (cc) her hâline referans olduğu *kullardan bir kul*'dur. Hızır'ın (as) yaptığı işlerde şeytanın değil Rahmân'ın tesiri vardır. Çünkü isyankâr olanlar hâriç, Allah'ın (cc) kulları üzerinde şeytanın bir hâkimiyeti yoktur.<sup>1133</sup>

İnsan akıl ile belli noktaya kadar gelebilir ki Hz. Mûsâ'nın mecmau'l-bahreyne kadar gelmesi aklını kullanmasıyla alakalıdır.<sup>1134</sup> Fakat oradan öteye Hızır'la (as) yaptığı yolculukta aklını terk etmesi gerekmektedir. Çünkü yolculuğun birinci etabındaki vâsıta akıl, ikinci etabındaki vâsıta ise aşk ve buna bağlı olarak teslimiyettir. Jung'un da işâret ettiği gibi Hızır *yüce bilgelik*'in yanında insan aklının eremeyeceği davranışları da temsil etmektedir.<sup>1135</sup> Netîcede; Hızır (as), yaşadıkları birkaç sırlı hâdisenin hikmetini îzah edince Hz. Mûsâ, aklın kâfi gelmediği hakikatlerin de bulunduğunu yakînen idrâk etmiştir.<sup>1136</sup>

Ersan Özten de Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssadan çıkarılabilecek sonuçları sıralarken aklın bazı durumları idrâk etmede kifâyetsiz kalacağına işâret ederek şöyle demektedir: “Yani ‘Nesneler dünyasında olup biten olayların içyüzünü idrâk husûsunda rasyonel ve mantıksal veriler yeterli değildir!’ tümel gerçeğini tikel örneklerle somutlaştırmıştır.”<sup>1137</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın bâtinen tümünden rahmet olan Hızır'ın (as) işlerini akıl çerçevesinde değerlendirip zâhiren *imran* ve *nükran* olarak nitelendirmesi ve bu tespitinde de isâbet edememesi bir ukde olarak değerlendirilebilir ki bu ukdenin ortaya çıkmasının sebebi de Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yolculuğunda “*aklını terk edememesi*” olmuştur.

<sup>1133</sup> el-Hicr, 15/42.

<sup>1134</sup> Şahinler, **Hz. Mûsâ ile Yürümek**, s. 39.

<sup>1135</sup> Jung, **Dört Arketip**, s. 71.

<sup>1136</sup> Topbaş, **İslam Nazarında Akıl ve Felsefe**, s. 23.

<sup>1137</sup> Özten, “**Hz. Mûsâ (as) ile Salih Kul Kıssası'ndan Alınabilecek İlahî Mesajlar**”, s. 343.

Hız. Mûsâ'yı akılcı olarak nitelendirmemizin ikinci sebebi şeriatının tenzîh üzere olmasıdır. Hız. Mûsâ'nın şeriatı Hız. Nûh'un şeriatı gibi tenzîhîdir ve tenzîh de akıl ile alakalıdır. İbn Arabî, Benî İsrâîl'in tenzîhe istidatlı olduğunu ve Hız. Mûsâ'nın meşrebinde de tenzîhin gâlip olduğunu söylemektedir. Kavmi ve kendisi tenzîhe meyyal olan Hız. Mûsâ'nın getirdiği şeriat da tenzîh üzerinedir.<sup>1138</sup>

İbn Arabî'nin Hız. Mûsâ ile alakalı olan bu tesbitinin akılcılığı işâret ettiği söylenebilir. Konuk bu konuda şöyle söylemektedir: *“Zîrâ akıl mücerred olarak kendi nefsiyle olduğu zaman ilmini kendi aklî bakış açısından alır. Bu sebeble de onun Allah Teâlâ'ya mârifeti teşbîh üzerine değil tenzîh üzerinedir. Nitekim akl-ı nazarîlerine tâbî olan zâhir ulemâsı teşbîhden ürküp tenzihe yönelirler. Bu yüzden onların teşbîhden zevkleri yoktur.”*<sup>1139</sup> Konuk'un ifâdesine göre *“Nûh bazen tenzihe bazen teşbîhe dâvet ederdi. Mûsâ sırf tenzîhe, İsâ sırf teşbîhe dâvet ederdi. Efendimiz'de ise teşbîh ve tenzih beraberdi.”*<sup>1140</sup>

Hız. Nûh'un ve Hız. Mûsâ'nın şeriatlerinde tenzîhin ön plana çıkması, kavimlerinin teşbîhe meyilleri ile alakalı olmalıdır. Bursevî bu konuda şunları söyler: *“Firavun ve kavminin hâli Nûh kavminin hâline benzedi. Zîrâ iki kavim de teşbihteydi. Nûh kavmi hissî suretlere ibâdet ediyorlardı. Firavun da ilahlık davasıyla kendini ilâhî bir surete büründürüp kendini kavmine ilah eyledi. Çünkü iki kavmin unsurunda turâb ve âb gâlipti. Sonunda âb gâlip gelip turâbı mağlûb etti.”*<sup>1141</sup>

Tenzîh ve teşbîh meselesinde orta yolu bulmak gerekir ki Hız. Peygamber'in (sav) şeriatinde bu orta yol bulunmuştur. Allah (cc) Zâtıyla nihân, sıfat ve esmâsıyla ayândır. Nihân olan tenzîhe, ayân olan ise teşbîhe uygundur. Bu bakımdan Allah'ı (cc) Zât cihetinden tenzîh etmek gerekir ama evsaf ve esmâ cihetinden de teşbîh edilebilir ki Kur'ân-ı Kerîm'de bunun misallerini bulmak mümkündür.

Hız. Mûsâ'yı akılcı olarak nitelendirmemizin üçüncü sebebi kendisinde şeriat ilminin gâlip olmasına binâen zâhirî yönünün kuvvetli olmasıdır. Hız. Mûsâ'da gâlip olan ve şeriat denilen zâhir ilmi ise akılla alakalıdır. Zâten aklı olmayan üzerinde şeriatin hiçbir hükmü cârî değildir. Bir kimsenin herhangi bir şeriate tâbî olabilmesi için

<sup>1138</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1246.

<sup>1139</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1166.

<sup>1140</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. I, s. 305.

<sup>1141</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Nevice**, s. 224.

mutlaka belli ölçüde akla sâhip olması gerekir. Akıl şeriatî yaşamaya yarar. Fakat hikmete, yani eşyânın hakîkat ve sırrına salt akıl ile ulaşmak mümkün değildir.

Bursevî'ye göre âyette geçen *mecmau'l-bahreyn* ifâdesi fizikî olarak bir mekânı ifâde etmekle birlikte iş'ârî olarak da Hz. Mûsâ ve Hızır (as) ile alakalıdır. Çünkü ilimlerinin genişliğine binâen onlar birer denize benzer. Hz. Mûsâ'da zâhir ve bâtın ilmi bulunmakla beraber, zâhir yâni şeriat ilmi gâliptir. Hızır'da ise bâtın yâni hakîkat ilmi gâliptir.<sup>1142</sup>

Râzî *mecmau'l-bahreyn* ifâdesini neresi olduğu bilinmeyen fizikî bir mekân olarak zikrettikten sonra “*Bazılarına göre iki deniz Hz. Mûsâ ve Hızır'dır. Çünkü onlar adeta iki ilim denizi gibidir.*”<sup>1143</sup> demektedir. Yahyâ Semerkandî de aynı nakli yapar: “*Denildi ki iki deniz Hz. Mûsâ ve Hızır'dır. Biri zâhir ilminde deniz, diğeri de bâtın ilminde denizdir.*”<sup>1144</sup> İbn Acîbe de *mecmau'l-bahreyn*in iş'ârî yorumunu yaparken Hz. Mûsâ'yı zâhirî hükümler denizine benzetir. Fakat bundan onun hakîkat ilminden habersiz olduğu sonucuna da varmamak gerektiğini ekler.<sup>1145</sup>

Konuk, *Fusûs Şerhi*'nde suyun ilmin sûreti olduğunu belirtir. Bu yüzden İbn Abbas “*Semâdan su inzâl etti!*”<sup>1146</sup> âyetini ilim olarak tefsir etmiştir.<sup>1147</sup> Bu açıdan bakıldığında bahr ile ilim arasında mecâzî bir bağ kurulabilir. Şahinler'in ifâde ettiği gibi “bahr, umman, deryâ, deniz” gibi kelimeler mânâ dilinde Allah'ın (cc) ilmini de ifâde etmek için mecâzî olarak kullanılmaktadır.<sup>1148</sup>

Âlimlerin bu ifâdeleri üzerinden şöyle bir yorumda bulunmak mümkündür: Bu durumda iki denizin birleşmesi yani tatlı olan akıl denizi Hz. Mûsâ ile acı olan aşk denizi Hızır'ın (as) buluşmasıdır. O marace'l-bahreyn ki aralarında görünmez bir perde ve karışmalarını önleyici bir engel vardır. Birinin (Hz. Mûsâ'nın) suyu *azbu'n-furât* yani tatlı ve susuzluğu giderici; diğerrinin (Hızır'ın) suyu *milhu'n-ucâc* yani tuzlu ve acıdır.<sup>1149</sup>

<sup>1142</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 449.

<sup>1143</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 215.

<sup>1144</sup> Yahyâ es-Semerkandî, **Bahrü'l-Ulûm**, s. 155.

<sup>1145</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 406.

<sup>1146</sup> er-Ra'd, 13/17.

<sup>1147</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1327.

<sup>1148</sup> Şahinler, **Hiz. Mûsâ ile YürümeK**, s. 55.

<sup>1149</sup> el-Furkân, 25/53.

Hızır (as) ise bahr-i bî-pâyân olan aşk deryâsıdır. Aklın suyu tatlıdır; aşkın suyu acı. Hudûduna sığan şeyler akla tatlı gelir, sığmayanlar ise acı gelir. Aklın tatlı suyundan herkes içer fakat aşkın acı suyundan herkes içemez. Hz. Mûsâ hep aklın öncülüğünde tatlı sudan içmiş ve irşad ettiği İsrâiloğulları'na da kendi tatlı suyundan içirmiştir. Hz. Mûsâ'nın acı sudan içme vakti gelince, acı suyun varlığından haberdar olması ve tatması için Hızır'a (as) gönderilmiştir.

Aşk denizi veya bâtın denizi olan Hızır'ın (as) suyu öyle acıydı ki Hz. Mûsâ üç yudumdan fazla içemedi. Demek ki Hz. Mûsâ'nın ihtiyacı bu kadardı ve ona üç yudum yeterliydi. Hızır'dan (as) içtiği üç yudum acı bâtın suyu, Hz. Mûsâ'nın tatlı akılcılık denizini dönüştürmeye kâfi gelecek ve böylece bâtın ve zâhir arasında bir denge oluşturacaktı. Nitekim Yûşâ (as), nasibi olmadığı için Hızır'ın (as) acı suyundan hiç içememiştir. Hz. Mûsâ'nın şeriat suyu tatlı olduğu için herkes ona muhtaçtı. Fakat Hızır'ın (as) hakikat suyu ilaç gibi olduğu için sürekli içilecek kıvamda değildi ve ihtiyaca binâen içilmeliydi. Zâhir denizinin tatlı suyunda yüzmeye alışkın olan Hz. Mûsâ, bâtın denizin acı suyuna ulaşınca - ulaştığının farkında olmasa da - bir yorgunluk duymaya başlamıştı.<sup>1150</sup> Hz. Mûsâ'nın dilinden dökülen bu yorgunluk ifâdesi Şahinler'e göre bâtın ilminin verdiği (ve vereceği) bir yorgunluğa işâretti.<sup>1151</sup>

Yeri gelmişken Mu'tezile âlimi ve *Keşşâf* sâhibi Zemahşerî'nin bu iki denizden kastın fizikî bir mekân değil de iki ilim denizi olan Hz. Mûsâ ve Hızır (as) olduğunu söyleyenlerin görüşünü tefsire sonradan sokulan bir bid'at olarak gördüğünü de söylemeliyiz.<sup>1152</sup> Tabi burada Zemahşerî'nin kastı mecmau'l-bahreyn ifâdesini fizikî bir mekân olarak kabul etmeyip ilimleri cihetinden Hz. Mûsâ ve Hızır'a (as) hamledenlerle alakalı olmalıdır. Mecmau'l-bahreyni fizikî bir mekân olarak kabul ettikten sonra iş'ârî olarak da Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) ilimlerine yormak bid'at olmasa gerektir.

Hızır'ın (as) akılcı olarak nitelendirmemizin dördüncü sebebi Tûr'da Allah'ı (cc) görmek istemesidir. Hz. Mûsâ'nın akılcılığına bir misal de اَرِنِي اَنْظُرُ الْيَكْ! yani "Rabbim bana görün sana bakayım!"<sup>1153</sup> talebidir. Bursevî "*Sana bakayım!*" ifâdesinin

<sup>1150</sup> el-Kehf, 18/62.

<sup>1151</sup> Şahinler, **Hızır ile Yürümek**, s. 43.

<sup>1152</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 88.

<sup>1153</sup> el-A'râf, 7/143.

“göz ile görmeyi murâd etmek” olduğunu söyler.<sup>1154</sup> Zâtî nûra tecellî mekânı olan dağın infilak etmesinden sonra Hz. Mûsâ'nın <sup>1155</sup>سبحانك تبت إليك! diyerek tevbe etmesi, “onun bu ricâsının haddi aştığını ve kabul edilmez olduğunu ispatlamaktadır.”<sup>1156</sup>

Görme talebi yani nazar etmeyi istemek akılla alakalıdır. Akıl gördüğüne duyduğundan daha fazla îtimâd eder. Hz. Mûsâ Allah'ın (cc) kelâmını duymakla yetinmedi ve Allah'ı (cc) bir şekil içinde görmeyi istedi. Yani sınırsız ve müteâl olan Allah'ı (cc) akıl ile sınırlandırmak istedi. Çünkü aklın bir sınırı vardır ve sınırının dışında kalanları idrâk etmekte zorlanır. İdrak edip kavrayabilmek için onları sınırlarının içine çekmek ister.

*Fusûs* şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'ye (ö. 960/1553) göre o, “*Sana bakayım!*” diyerek bakma (nazar) fiilini kendisine isnâd etmeseydi, bu isteğine ulaşması kolayca mümkün olabilirdi; Zîrâ onun bu tavrı, kendisinin bunu hak ettiğini iddia etmek anlamına gelmekte ve bu da Allah'ı (cc) görmeye mâni bir hâl teşkil etmektedir.<sup>1157</sup>

İşte göz ile görmeye çalışma veya göz ile görmek isteme hâdisesi akılla alakalıdır. Hatta bu yüzden akıllı ve zeki insanları târif etmek için halk arasında *gözü açık* deyimini kullanılır. Birisi için *gözü açık* veya *açıkgöz* ifâdesi “işini bilen, bir işi kolay yürütme yollarını bulmakta becerikli”<sup>1158</sup> gibi mânâlara gelmektedir ki bu mânâların zuhûru da aklın durumuyla bağlantılıdır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın bu talebi müteâl olan Allah'ı (cc) teşbîhe dâvet edip nazarla yani hem akılla hem de gözle sınırlandırmaktır. Çünkü aklın ve gözün bir sınırı vardır ve onlar idrâk edemedikleri şeyi kendi sınırlarına çekerek idrâk etmek ister. Aklın sınırı vardır fakat aşkın sınırı yoktur. Allah (cc) da müteâl olduğuna göre demek ki O'nun dünyada mârifeti kalbin (ya da rûhun) akıl işleviyle değil aşk işleviyle alakalıdır.

Burada amacımız akılı değersiz gibi gösterip kötölemek değildir. Vurgulamak istediğimiz akla, hak ettiği kadar değer vermek gerektiğidir. Konuk'un “*Bir cevher-i*

<sup>1154</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Nefice*, s. 667.

<sup>1155</sup> el-A'râf, 7/143.

<sup>1156</sup> Jean-Lois Michon- Roger Gaetani, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, çev. Nurullah Koltaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 64.

<sup>1157</sup> Kiraz, “*Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları*”, s. 262.

<sup>1158</sup> Ömer Âsım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, c. 2, s. 814.

*mücerreddir ki külliyyâtı ve cüz'iyâtı idrâk eden ve cisme bağılı olmayandır.*"<sup>1159</sup> diye târif ettiği akla, sûfiler hak ettiği kadar değer vermişlerdir. Çünkü akıl ubûdiyet için bir alettir, rubûbiyyet üzerine bir şeref değildir.<sup>1160</sup>

Gazzâlî *İhyâ'*da aklın önemli olduğundan bahseder.<sup>1161</sup> Ebû Muhammed Sehl (ö. 283/896) riyâzette aşırı gidenlere "*Aklınızı muhâfaza ediniz. Çünkü Allah'ın hiçbir velisi akli noksan olmaz!*" diye nasihatta bulunurdu.<sup>1162</sup> Kelâbâzî, akli mârifet için gerekli fakat yetersiz görür. Sûfiler akıl sahiplerinden başkasının Allah'ı (cc) tanıyamayacağı husûsunda fikir birliği etmişlerdir. Çünkü akıl insan için bir alettir ki kul onunla kendisine tanıtılanı tanır. Fakat akıl doğrudan doğruya ve bizzat Allah'ı (cc) tanıyamaz.<sup>1163</sup> Zîrâ mârifetullah aklın değil kalbin sanatıdır. Hz. Eyyüb hastalığının elemi bütün vücûdunu istila edince aklının başından gitmesinden korkmuş ve ağlamıştır. Ama kendisi için değil Allah (cc) için ağlamıştır. Çünkü akıl gidince mârifet de gidecektir.<sup>1164</sup>

Sühreverdî akli, ulvî olan rûh-i insânînin cevheri, kılavuzu ve dili olarak görür.<sup>1165</sup> Bu yüzden aklın nûru ruhtan feyz alır. İlimler de aklın nûruyla idrâk edilir. Fakat akıl bazen nefsin tarafına meyledip nefsin tesiri altında kalabilir ki bu durum akıl için bir dalâlettir.<sup>1166</sup> Hücvîrî de akıl ve hissin rûhun sıfatı olduğunu söyler.<sup>1167</sup> Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) da söylediği gibi "*Akıllılarla ceng etmek, akılsızlarla helva yemekten daha kolaydır.*"<sup>1168</sup>

Netîcede; büyük bir nimet olmasına rağmen akıl, her meseleyi halleden bir kuvvet değildir. "*Akil; ilim ve idrak mânâsınadır ki zihinde hâsıl olan sûretten ibârettir. Eşyânın güzelliği ve çirkinliği, kemâli ve noksanlığı onunla anlaşılır. Sâdece hayır ve şerri birbirinden ayırmaya değil, iki hayrın içinde daha hayırlısını iki şerrin için en şerlisini tercihe etmeye yarar. Akıl rûhânî bir murdur ki insan onun vâsıtasıyla akli ve*

<sup>1159</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 766.

<sup>1160</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 494.

<sup>1161</sup> Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. I, s. 209.

<sup>1162</sup> Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. II, s. 405.

<sup>1163</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 71.

<sup>1164</sup> Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 111.

<sup>1165</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 563.

<sup>1166</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 570.

<sup>1167</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 261.

<sup>1168</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 99.

zarûrî ilimleri idrâk eder. Aklın varlığının başlangıcı çocuğun ana rahminde henüz cenin olarak zuhur ettiği zamandır. Sonra büluğ vaktine kadar artarak devam eder. Farsçada 'hûş' ve 'hired', Türkçede 'us' derler.”<sup>1169</sup>

Akıl, imsak yani tutmak manasına da gelir. İnsanı şerefine yakışmayacak hâllerden uzaklaştırır,<sup>1170</sup> kabahatli işlerden men eyler. Ayrıca “devenin ayağını büküp bilekçesini koluna bağlama ve bunu yapmaya yarayan ip, gölgenin tam öğlen vaktinde hareketsiz ve sâbit kalması, bir yere sığınmak ve kale ve hisar gibi sığılacak yer, güreşinin hasmını sarma tabir olunan bir oyun ile yere yıkması, ilacın yüreği sıkıntıya sokması, hayvanların ayaklarına arız olup aksamalarına sebep olan bir hastalık, deryanın engin yeri ve dalgası, nehrin girdaplı yeri, çok engebeli olduğu için yolu bölünen ve gidilecek yere ulaşmayı engelleyen arâzi, deve merasında bulunan dikenli bir ot ve kan bahası”<sup>1171</sup> için kullanılan kelimeler hep *akl* kökünden türetilmiştir.

Dolayısıyla akıl olarak ifâde ettiğimiz mürecced kavramın bu nesne ve olayların ifâde ettiği mânâlar ile bir şekilde bağlantısının olduğu muhakkaktır. Meselâ, Araplar devenin dizini bağladıkları ipe '*ikâl* derler. Eğer bu ip ile bağlanmazsa deve sâhibini zarara sokacak bir şey yapabilir. İşte akıl da insanı kendisini zarar sokacak bir işten alıkoyar. Bu aklın nimetidir. Fakat bazen de daha hayırlı bir işi yapmaktan da alıkoyabilir ki bu da aklın külfetidir.

Yine Araplar deryanın engin ve dalgalı, nehrin burgaçlı ve girdaplı yerine '*âkûl* derler.<sup>1172</sup> Aklın da sâhibini boşa kulaç attırarak yorduğu dalgaları ve içine alıp yuttuğu girdapları vardır. Kale, hisar veya yüksek dağ gibi bir yere kaçıp sığınmaya da '*ukûl* derler.<sup>1173</sup> İşte akıl da sâhibi için sığınılacak bir hisar, kale ve yüksek bir dağdır. Sâhibi eğer bu kaleye şerden kaçıp sığınırsa bu nimettir; yok hayırdan kaçıp sığınırsa bu da külfettir. Hâsılı, akıl; iki uçlu bıçak gibi, hayra da şerre kullanılabilir. Bazen sâhibi için büyük bir nimet, bazen de ağır bir külfettir. Bu yüzden aklın kendisi dışında başka bir ışığa ve kılavuza ihtiyacı vardır ki bu kılavuz da vahiydir.

<sup>1169</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. V, s. 4649.

<sup>1170</sup> Vânî, *Vankulu Lügatı*, c. II, s. 1905.

<sup>1171</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. V, s. 4651.

<sup>1172</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. V, s. 4651.

<sup>1173</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, c. V, s. 4649.

Schuon'un dediği gibi akıl ego ile örtüldür.<sup>1174</sup> Ebu'l-Hüseyin Nûri (ö. 295/908) akklı, kendisi gibi âcizlere yol gösteren bir âciz olarak vasıflandırmıştır.<sup>1175</sup> Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 425/1033) “*Akıll bizâtihi Allah hakkında kördür. Kendi kendine Allah'a giden yolu bilemezken Allah'ı nasıl bilecek?*”<sup>1176</sup> demiştir. Serrâc da akklı özellikle mârifete ulaşma konusunda kifâyetsiz görür.<sup>1177</sup> Yani Allah'ı (cc) tanımada akıl lâzımdır fakat yeterli değildir.

İşte akklı, Hz. Mûsâ'ya Hızır'a (as) doğru yaptığı yolculukta güzel bir rehber olmuş fakat Hızır'la (as) yaptığı yolculukta Hızır'a (as) tam mânâsıyla teslim olmaktan men etmek sûretiyle de onu Hızır (as) ile musâhabetten alıkoymuştur. Hâlbuki Hızır'a (as) tâbî olmak isteyen ve her işine sabredebene söz veren kendisidir. Böyle olduğu hâlde Hızır'ın (as) işlerini kendi aklına göre değerlendirmiş ve yanlış yaptığını zannettiği için îtirâz etmiştir. Bu îtirâzları yüzünden de Hızır (as) tarafından kınanmış ve yolculukları kısa sürmüştür.

Hâsılı; “*Hızır ile yaşadığı olayların zâhirine takılıp kalmasını ve verâındaki hikmete âgah olamamasını; İsrâiloğulları için tesis ettiği şeriatin tenzihî olmasını; zâhirî yönünün yani şeriat ilminin ağır basmasını ve Allah'ı (cc) işitmekle yetinmeyip görmek istemesini*” Hz. Mûsâ'nın peygamberlik şerefine ve aziz şahsiyetine halel getirmeyen bir akılcılık ukdesi olarak ele almak mümkündür.

### ***Hz. Mûsâ'nın Akılcılığının Sebepleri***

Hz. Mûsâ'daki bu akılcı/zâhirî yönün ön planda olması, muhtemelen iki sebebe mebnî görünmektedir: Birincisi atası Hz. İbrâhim ve Hz. İshâk üzerinden gelen irsî faktör; ikincisi ise Firavun'un sarayında aldığı eğitim tarzıdır.

### ***Ataları Hz. İbrâhim ve Hz. İshâk Üzerinden Gelen İrsî Faktör***

Hz. Mûsâ'daki aklın ve akıl vâsıtasıyla zâhirî bakış açısının yani akılcılığının bir adım önde olmasının birinci sebebinin atası Hz. İshâk üzerinden gelen genleri olduğu söylenebilir. Cebecioğlu “*Genetik miras maddî ve mânevî olarak nesilden nesile geçer. Milletlerin din, inanç, kültür gibi yapıları bile bu kevnî kanuna göre sonraki nesillere*

<sup>1174</sup> Schuon, **İslam'ın Metafizik Boyutları**, s. 100.

<sup>1175</sup> Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 473.

<sup>1176</sup> Attâr, **Tezkiretü'l-Evliyâ**, s. 680.

<sup>1177</sup> Serrâc, **el-Lüma'**, s. 37.

aktarılır. Buna psikolojide epigenetik adı verilir.”<sup>1178</sup> demek ve Yahudiler’de çağdan çağa, nesilden nesile bugüne kadar aktarılan birtakım psiko-genetik ırsî etkilerin varlığından bahsetmektedir.

İşin aslına bakılırsa sadece Hz. Mûsâ’da değil, Benî İsrail peygamberlerinin genelinde akılcılık vasfının ön planda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Onların bu akılcı yönleri de büyük ataları Hz. İbrâhim’e dayandırılabilir. Çünkü Tur’daki tecellî olayında nasıl ki Hz. Mûsâ, Allah’tan (cc) işitmekle yetinmeyip görmeyi talep ettiyse ondan asırlar önce Benî İsrâil nebilerinin büyük atası Hz. İbrâhim de Allah’tan (cc) işitmekle yetinmeyip görmeyi talep etmişti. Ve daha ilginç Hz. Mûsâ’dan asırlar sonra gelen Benî İsrâil nebîsi Hz. Zekeriyâ da Allah’tan (cc) işitmekle yetinmeyip görmeyi talep edecekti.

Şimdi öncelikle İsrailoğulları’nın büyük atası Hz. İbrâhim’den başlayarak Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan Benî İsrail peygamberlerinin akılcılık yönlerinin kuvvetli olmasına örnek teşkil edebilecek bazı olaylara değinelim.

### ***Hz. İbrâhim’in Akılcılığı***

Hz. Mûsâ’nın büyük atası Hz. İbrâhim’in hayatı Kur’ân ekseninde incelendiğinde onun daha küçükten akıllı ve zeki bir fitrata sahip olduğu görülecektir. Hz. İbrâhim’in mağarada iken Allah’ı (cc) akılla bulmaya çalışması, putperest kavmine zekice bir oyun oynaması, hanımı hakkında Firavun’a “Kardeşim!” demesi, ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemesi ve yaşlılık deminde meleklerin kendisine getirdiği çocuk müjdesine taaccüb etmesi onun akılcı yönü olarak değerlendirilebilir.

Rivâyete göre Keldânîler’in lideri Nemrut da aynı Firavun gibi gördüğü rüyâ üzerine korkusundan yeni doğan erkek çocukları katletmeye başlamıştı. Bu hengâmede annesi Hz. İbrâhim’i bir mağarada gizlice doğurdu ve büyüyene kadar da orada kimseye sezdirmeden bakmaya devam etti.<sup>1179</sup>

Hz. İbrâhim daha genç yaşlarında, sosyal çevreden mücerred yaşadığı bu mağarada zekâsını göstermiş ve aklıyla Allah’ı (cc) aramaya başlamıştı. Onun bu durumunu Allah (cc) Kur’ân-ı Kerîm’de şöyle anlatır:

<sup>1178</sup> Cebecioğlu, “Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-1”, ss. 48-49.

<sup>1179</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. I, s. 144.

“Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. ‘İşte Rabbim!’ dedi. Yıldız batınca da ‘Ben öyle batanları sevmem!’ dedi. Ay’ı doğarken görünce de ‘İşte Rabbim!’ dedi. Ay da batınca ‘Andolsun ki Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum!’ dedi. Güneşi doğarken görünce de ‘İşte benim Rabbim! Bu daha büyük!’ dedi. O da batınca (kavmine dönüp), ‘Ey kavmim! Ben sizin Allah'a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım!’ dedi.”<sup>1180</sup>

Görüldüğü gibi Hz. İbrâhim, aklî kıyas yöntemiyle Allah’ı (cc) bulmaya çalışmaktadır. Muhtemelen aklında Rabbinin büyük olduğu fikri belirlediği için, gökteki nesnelere büyüklüklerine ve kaybolup gitmelerine göre Rab olarak nitelendirmektedir.

Onun kavmini ikâz etmek için putlar üzerinden kavmine oynadığı oyun da zekâsının bir işâretidir. Keldânîler senede bir gün, bayram buluşması için şehir dışında toplanırlardı. “İbrâhim yıldızlara baktı ve ‘Ben hastayım!’ dedi. Bunun üzerine arkalarını dönüp ondan uzaklaştılar.”<sup>1181</sup> Böylece kavmiyle beraber bayram yerine gitmeyip şehirde kaldı. Çünkü aklında kavmine bir oyun oynamak vardı. “Allah'a yemin ederim ki, siz arkanızı dönüp gittikten sonra ben putlarınıza muhakkak bir tuzak kuracağım.”<sup>1182</sup> âyetine göre bu işi önceden planlamıştı.

“İbrâhim onların putlarının tarafına gizlice gitti ve şöyle dedi: ‘Yemez misiniz? Ne diye konuşmuyorsunuz?’ Derken üzerlerine yürüyüp onlara güçlü bir darbe indirdi.”<sup>1183</sup> “Derken (Hz. İbrâhim) belki kendisine başvururlar diye içlerinden bir büyüğü bırakarak onları (putları) paramparça etti.”<sup>1184</sup> Birine dokunmamasının elbette bir sebebi vardı. Çünkü kırmadığı büyük put üzerinden kavmine şiddetli bir mantık taarruzu yapacaktı. Putları kırdığı baltayı o büyük putun boynuna astı ve kimse görmeden oradan uzaklaştı.

Bayram yerinden dönen kavim putlarının hâlini görünce “Onlar, ‘Kim yaptı bunu tanrılarımıza! Muhakkak o zâlimlerden biridir!’ dediler. (İçlerinden bazıları), ‘İbrâhim denilen bir gencin onları diline doladığını duyduk!’ dediler.”<sup>1185</sup> Biraz da tahminle işi Hz. İbrâhim’in yaptığını anladılar.

---

<sup>1180</sup> el-En’âm, 6/ 76-78.

<sup>1181</sup> es-Sâffât, 37/88-90.

<sup>1182</sup> el-Enbiyâ, 21/57.

<sup>1183</sup> es-Sâffât, 37/91-93.

<sup>1184</sup> el-Enbiyâ, 21/58.

<sup>1185</sup> el-Enbiyâ, 21/59-60.

Hız. İbrâhim'i çağırıp sorguya çektiler: “(İbrâhim gelince) ‘Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ey İbrâhim!’ dediler. Dedi ki, ‘Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun bakalım!’”<sup>1186</sup> Keldânîler oyuna geldiklerini anladılar ama iş işten geçmişti. “Andolsun bunların konuşmayacağını sen de bilirsin!”<sup>1187</sup> dediler. Bu olayda Hız. İbrâhim'in putların âcizliğini diğer peygamberler gibi sadece teorik olarak sözle değil, akıyla kurguladığı pratik bir mizansenle anlatmaya çalışması parlak bir zekânın orijinal örneği olarak görülebilir.

Hız. İbrâhim'in zekâsının diğer bir misâli de Nemrut'la girdiği münâzaradır: “Allah, kendisine hükümdarlık verdi diye (şımarıp böbürlenerek) Rabbi hakkında İbrâhim ile tartışanı görmedin mi? Hani İbrâhim, ‘Benim Rabbim diriltir, öldürür!’ demiş; o da ‘Ben de diriltir, öldürürüm!’ demişti. (Bunun üzerine) İbrâhim, ‘Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir!’ deyince, kâfir şaşırıp kaldı.”<sup>1188</sup> Bu münâzara sonrası Nemrut, Hız. İbrâhim'in akıl oyununa mağlub olmuş ve nasıl ve ne şekilde bir karşılık vereceğini bilememiştir.

Hız. İbrâhim'in, Firavun'un şerrinden korunmak maksadıyla bir tedbir olarak hanımı Sâre için kullandığı *kardeşim*<sup>1189</sup> sözü de Kur'ân-ı Kerîm'de çizilen Hız. İbrâhim portresine uygun zekice bir ifâdedir. Hız. İbrâhim burada Firavun'a karşı bir söz oyunu yaparak Sâre'nin hanımı olduğunu gizlemiş ve *kardeşim* kelimesini tevriyeli bir şekilde kullanarak *din kardeşim* mânâsını kast etmiştir. Firavun onun bu sözünden Sâre'yi Hız. İbrâhim'in kız kardeşi zannetmiştir.

Hız. İbrâhim için akılcılık olarak değerlendirebileceğimiz diğer bir olay da “ارنى!”<sup>1190</sup> yani “Rabbim bana göster!” talebidir. Aynı Hız. Mûsâ gibi, büyük atası Hız. İbrâhim de bir zamanlar “Erîni!” talebinde bulunmuş ve “Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!” demişti. (Allah ona) “İnanmıyor musun?” deyince, “Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için” demişti.<sup>1191</sup> Yani Hız. İbrâhim, kalbinin tam olarak itmi'nân bulması için ölülerin tekrar diriltileceğine dâir bilgiyi Allah'tan (cc) duymakla yetinmeyip olayı gözüyle de görmek istemişti.

<sup>1186</sup> el-Enbiyâ, 21/62-63.

<sup>1187</sup> el-Enbiyâ, 21/65.

<sup>1188</sup> el-Bakara, 2/58.

<sup>1189</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. I, s. 162.

<sup>1190</sup> el-Bakara, 2/260.

<sup>1191</sup> el-Bakara, 2/260.

Demek ki *yakîn ilmine erenlerden olması için kendisine göklerin ve yerin hükümranlığının ve nizâmının gösterildiği*<sup>1192</sup> Hz. İbrâhim'in kalbi bile, Allah'ın (cc) kendisine gönderdiği apaçık vahiyelere rağmen, yine de beşeriyet îcâbı ölülerin diriltilmesi konusunda mutmain olamamıştı.

Kulunun beşeriyet îcâbı zaaflarını en iyi bilen Allah (cc), bu isteğini merhameti mûcibince hoş karşıladı ve gözüyle açık bir şekilde görebileceği bir deney yaptırdı: *“Öyleyse, dört kuş tut! Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak! Sonra da onları çağır! Sana uçarak gelirler.”*<sup>1193</sup> Ve ardından, Hz. İbrâhim'in aslında çok iyi bildiği bir hakîkati tekrar etti: *“Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sâhibidir, hüküm ve hikmet sâhibidir.”*<sup>1194</sup> Aslında Hz. İbrâhim, Allah'ın (cc) kudret, hüküm ve hikmet sâhibi olduğunu yakînen biliyordu. Fakat beşeriyeti gereği, ölülerin diriltilmesi konusunda kalbinin tatmin olabilmesi için böyle bir müşâhede talebinde bulunmuştu.

Hz. İbrâhim'in akılcı yönünün başka bir işâreti, çocuk müjdesiyle kendisine gelen meleklerle bu işi imkânsız gördüğüne dâir ümitsizliğini dile getirmesidir. Hz. İbrâhim, yaşlı bir adam ile yaşlı ve kısır hanımının çocuğunun olmasını aklına sığdıramamıştı. Çünkü kendisi de hanımı da yaşlıydı. Aynı zamanda hanımı kısırdı. Olsaydı şimdiki kadar zâten çocukları olurdu. Melekler Hz. İbrâhim'e alîm olan Hz. İshâk'ı müjdeledikleri zaman Hz. İbrâhim *“Bana yaşlılık gelip çatmış iken beni mi müjdeliyorsunuz? Bana neyi müjdeliyorsunuz?”*<sup>1195</sup> diyerek ümitsizliğini dile getirdi. Sadece Hz. İbrahim değil hanımı da aklına sığmayan bu olayı işitince *“Karısı bir çığlık kopararak yönelip elini yüzüne vurdu: ‘Ben kısır bir kocakarıyım (nasıl çocuğum olabilir?)’”*<sup>1196</sup> diyerek şaşkınlığını dile getirdi. Melekler Hz. İbrâhim'i biraz ümitsiz görünce *“Biz sana gerçeği müjdeledik. Sakın ümitsizlerden olma!”*<sup>1197</sup> diye îkâz ettiler.

Dolayısıyla Hz. İbrâhim, Allah'ın (cc) emri açıkça kendisine ulaştığı hâlde akîf kurallar ve sınırlar çerçevesinde bu işin olmayacağına dâir ümitsizliğini dile getirdi. Yani bu olayda aklını bir kenara bırakmamış oldu. Aynı şekilde hanımı Sâre de Allah'ın (cc) vahyini ilk duyduğunda aklını devre dışı bırakmadı. Bu işi aklen mümkün

---

<sup>1192</sup> el-En'âm, 6/75.

<sup>1193</sup> el-Bakara, 2/260.

<sup>1194</sup> el-Bakara, 2/260.

<sup>1195</sup> el-Hicr, 15/54-55.

<sup>1196</sup> ez-Zâriyât, 51/29.

<sup>1197</sup> el-Hicr, 15/55.

görmediği için şaşkınlığını hem hâl diliyle hem de kal diliyle ifâde etmekten kendini alıkoyamadı.

Hız. İbrâhim'in îmânı görerek artmaktaydı. Allah (cc) “Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki kesin inananlardan olsun!”<sup>1198</sup> âyetiyle onun bu durumuna işaret etmektedir. Allah (cc) Hız. İbrâhim'in fitratını iyi bildiğinden yakîninin artması ve ‘mûkinîn’den olabilmesi için ona göklerin ve yerin hükümlerini anlatmıyor da gösteriyordu. Demek ki Hız. İbrâhim'in yakîninin artması için işitmesi veya duyması değil görmesi gerekiyordu. Zâten o daha gençlik çağında Allah'ı (cc) enfüste hisle değil de âfâkta gözleriyle aramaktaydı. “رَا كَوْكَبًا، رَا الْقَمَرَ، رَا الشَّمْسَ”<sup>1199</sup> ifâdelerindeki ‘رَا’ (Gördü!) fiili onun Allah'ı (cc) Emir Âlemi'nde hisleriyle değil Halk Âlemi'nde gözleriyle aradığını düşündürmektedir.

Netîcede; Hız. İbrâhim'de doğuştan gelen akılcı bir damar bulunmaktadır. Bununla beraber o, Allah'a (cc) halîl,<sup>1200</sup> halîm (yumuşak huylu, akıllı), evvâh (çok içli) ve münîb (gönülden Allah'a yönelen)<sup>1201</sup> bir peygamberdir. Hız. İbrâhim'deki bu akılcı damarın küçük oğlu Hız. İshâk üzerinden Benî İsrail'e ve peygamberlerine irsiyet yoluyla sirâyet etmiş olması mümkündür.

### ***Hız. İshâk'ın Akılcılığı***

Hız. İbrâhim'in ikinci oğlu ve Benî İsrail peygamberlerinin atası Hız. İshâk'ın Kur'ân-ı Kerîm'de belirtilen mühim bir vasfı da *alîm* olmasıdır. Alîm sıfatı başka bir peygamber için kullanılmamaktadır.

Hız. İshâk doğacağı zaman melekler insan sûretinde ve misafir gibi Hız. İbrâhim'e gelerek *gulâmin alîm*<sup>1202</sup> müjdesi verdiler ki Hız. İbrâhim ve hanımı bir hayli yaşlanmıştı. Hatta meleklerin çocuk müjdelediğini perde arkasından duyan Sâre şöyle demişti: “Vay başıma gelenler! Ben bir koca karı ve bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu çok şaşılacak bir şey!”<sup>1203</sup> Hız. İshâk, alîm olmasının

<sup>1198</sup> el-En'âm, 6/75.

<sup>1199</sup> el-En'âm, 6/76-78.

<sup>1200</sup> en-Nisâ, 4/125.

<sup>1201</sup> Hûd, 11/75.

<sup>1202</sup> el-Hicr, 15/53; ez-Zâriyât, 51/28.

<sup>1203</sup> Hûd, 11/72.

yanında kuvvet ve basîret sâhibi<sup>1204</sup> sâlih bir peygamberdir.<sup>1205</sup> Hz. Mûsâ'nın nesebi de İmran, Yashur, Kahis, Lavi ve Hz. Yâkub üzerinden Hz. İshâk'a<sup>1206</sup> dayanmaktadır.

İnsanın karakterinin şekillenmesinde hem çevrenin hem de ırsî faktörlerin etkisi bilinen bir gerçektir. Bazı huylar neseple beraber devam edebilir. Bu bakımdan Hz. Peygamber'de (sav) belirgin olan *rauf ve rahim* yani *hilim* sıfatını ırsî bir şekilde atası Hz. İsmâil'e; Hz. Mûsâ'da belirgin olan *akılcılık* yani *ilim* sıfatını da ırsî bir şekilde atası Hz. İshâk'a nispet etmek mümkündür.

Kur'an-ı Kerîm'in ifâdesine göre Hz. İsmâil'in sıfatı 'غلام حليم',<sup>1207</sup> Hz. İshâk'ın sıfatı ise 'غلام عليم'<sup>1208</sup> dir. Aslında alimde de halimde de akfî yön mevcuttur. Fakat hilimde alîme kıyasla teslimiyet daha baskındır. İkisi de aynı babanın yani Hz. İbrâhim'in evladı olan Hz. İsmâil ve Hz. İshâk'ın fitratlarındaki farklılık belki de ana tarafından gelen genleriyle alakalıdır. Küçük kardeş Hz. İshâk'ın anası Sâre,<sup>1209</sup> daha önce doğan Hz. İsmâil'in anası Firavun'un Sâre'ye hediye ettiği câriye Hacer'di.<sup>1210</sup> Nitekim Cebecioğlu Hz. Yâkub'un zâlim on ve mazlum iki evladı arasındaki karakter farkını açıklarken iki grubun annelerinin farklı olmasına da dikkat çekmektedir.<sup>1211</sup>

Yaşı ilerlemesine rağmen Hz. İbrâhim'in çocuğu olmayınca "Ey Rabbim! Bana sâlihlerden olacak bir çocuk bağışla."<sup>1212</sup> diye duâ etmeye başladı. "Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik!"<sup>1213</sup> âyetinde ifâde edildiği gibi Allah (cc) da ona hilim sâhibi bir oğul ihsân etti. Bu ilk ve büyük evlat (Hz. İsmâil) doğacağı zaman melekler Hz. İbrâhim'e gelerek 'غلام حليم' (hilim sâhibi bir çocuk) müjdesi verdiler. Hz. İbrâhim'in bu oğlu, çocukluğunda yaşadığı çetin imtihanda canı pahasına hilmini ispatladı: "Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa erişince (babası) 'Yavrucuğum, rüyâda seni kurban ettiğimi görüyorum, bir düşün ne dersin?' dedi."<sup>1214</sup>

<sup>1204</sup> Sâd, 38/45.

<sup>1205</sup> es-Sâffât, 37/112.

<sup>1206</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. II, s. 7.

<sup>1207</sup> es-Sâffât, 37/101.

<sup>1208</sup> el-Hicr, 15/53; ez-Zâriyât, 51/28.

<sup>1209</sup> Başlangıç 31: 3; Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. I, s. 239.

<sup>1210</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. I, s. 233.

<sup>1211</sup> Cebecioğlu, "Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-1", ss. 48-49.

<sup>1212</sup> es-Sâffât, 37/100.

<sup>1213</sup> es-Sâffât, 37/101.

<sup>1214</sup> es-Sâffât, 37/102.

Büyük oğul, babasının sözünün Allah'ın (cc) emri olduğunu anlayınca, bu emir üzerinde düşünmeye ve aklını kullanmaya gerek görmedi. Akıl yürütüp, yapacağı işin mantıksız olduğunu babasına söyleyebilirdi. Ama “*O da cevaben ‘Babacığım, sen emrolunduğun şeyi yap! İnşallah beni sabredenlerden bulursun!’ dedi. Her ikisi de teslim olup (İbrâhim) onu alını üzerine yatırınca*”<sup>1215</sup> Allah (cc) Hz. İbrâhim’e seslenerek “*Ey İbrâhim, gördüğün rüyânın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfâtlandırırız. Şüphesiz bu apaçık bir imtihandır!*”<sup>1216</sup> buyurdu ve gerçekten çok ağır olan bu imtihani kazandıklarını müjdeledi. Dünyevî bir mükâfât olarak da ve oğluna bedel olarak ona büyük bir kurbanlık verdi.<sup>1217</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İbrâhim’in kurban etmek istediği oğlunu ismi zikredilmediği için bazıları bunun Hz. İshâk olduğunu söylemektedir. Fakat genel kanaate göre bu çocuk Hz. İsmâil’dir. Biz de kurban edilmek istenen çocuğun Hz. İsmâil olduğunu zannediyoruz. Çünkü çocuğun ismi açıkça zikredilmese de kurban edilmek istenilenin büyük oğul olduğuna dâir karîneler mevcuttur.

Âyetlere göre Hz. İbrâhim’in ilk oğul Hz. İsmâil’dir. Çünkü Hz. İbrâhim hamd ederken “*Hamd, iyice yaşlanmış iken bana İsmâil’i ve İshâk’ı veren Allah’a mahsustur.*”<sup>1218</sup> diyerek kendisine verilen ilk oğul Hz. İsmâil olduğunu açıkça ifâde etmektedir. Yine Hz. İbrâhim’in neslinin zikredildiği âyetlerde sıralama “*İbrâhim, İsmâil, İshâk ve Yâkub*” şeklindedir.<sup>1219</sup> Bu sıralama da ilk oğul Hz. İsmâil olduğuna işâret etmektedir.

O hâlde ilk oğul yani büyük oğul, Hz. İbrâhim’in duâsına mebnî kendisine verilen oğuldur. Hz. İbrâhim’in evlat istemesi, Allah'ın (cc) duâsını kabul edip ona halim bir gulâm vermesi ve bu çocuğun gezecek çağa ulaşınca Hz. İbrâhim tarafından kurban edilmek istenmesi Sâffât sûresinde kesintisiz bir şekilde sekiz âyette<sup>1220</sup> anlatılır. İşte kurban edilen çocuk duâyla gelen ve halim olan büyük çocuktur. Büyük olan da Hz. İsmâil olduğuna göre ismi açıkça zikredilmese de kurban olayındaki çocuğun Hz. İsmâil olduğu anlaşılmaktadır. Uzun bir evlatsızlık döneminden sonra gelen Hz. İsmâil olduğu için onun sevgisinin Hz. İbrâhim’in kalbinde daha müstesnâ bir yere sahip olacağı

<sup>1215</sup> es-Sâffât, 37/103.

<sup>1216</sup> es-Sâffât, 37/103-106.

<sup>1217</sup> es-Sâffât, 37/107.

<sup>1218</sup> İbrâhim, 14/39.

<sup>1219</sup> el-Bakara, 2/133, 136, 140; Âl-i İmrân, 3/84; en-Nisâ, 4/163.

<sup>1220</sup> es-Sâffât, 37/100-107.

âşikardır. İşte bu sevgisinden dolayı Hz. İsmâil'i kurban etme imtihanına dūçâr olmuştur.

Hz. İshâk, Hz. İbrahim'in duâsı üzerine ihsân edilmemiştir. Hz. İbrahim'in evlat için duâ etmemesinin sebebi de muhtemelen zâten ikinci hanımı Hacer'den bir oğula yani Hz. İsmâil'e sahip olmasıdır. Bu yüzden yani bir çocuk beklemedikleri için, Hz. İshâk'ın haberini aldıkları zaman ilk hanımı Sâre de kendisi de büyük şaşkınlık izhâr ettiler. Hz. İshâk'ın doğumunu müjdeleyen melekler Hz. Lût kavmini helâk etmek için gidiyorlardı. Hz. İbrâhim'e de uğradılar:

*“Dediler ki: ‘Korkma, çünkü biz Lût kavmine gönderildik!’ İbrâhim'in karısı ayakta idi. (Bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İshâk'ı müjdeledik; İshâk'ın arkasından da Yakûb'u. Karısı, ‘Vay başıma gelenler! Ben bir kocakarı ve bu kocam da bir ihtiyâr iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu çok şaşılacak bir şey!’ dedi.”<sup>1221</sup>*

Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrâhim'in duâ ederek evlat istemesi, kendisine halîm bir çocuğun müjdenmesi, Hz. İbrâhim'in koşup yürüyecek çağa gelen evladına rüyâyı anlatması, çocuğun Allah'ın (cc) emrini gönülden kabul etmesi, kurban edilmek için yere yatırılması, o sırada Allah'ın (cc) Hz. İbrâhim'e büyük bir kurbanlık vererek çocuğu ölümden kurtarması ve imtihandan yüzakıyla çıkan Hz. İbrâhim ve oğlu için Allah'ın (cc) sitâyîş ifâde eden kelâmı birbirini takip eden âyetlerle fâsılasız olarak anlatılmaktadır.<sup>1222</sup>

Bu olaylar anlatılırken hiçbir şekilde Hz. İsmâil'in adı geçmez. Fakat kurban edilen çocuğun olayı anlatıldıktan sonra hemen sonraki âyette Hz. İshâk'ın ismi geçer ve Allah (cc) *“Biz onu sâlihlerden bir peygamber olarak İshâk ile de müjdeledik. Onu da İshâk'ı da uğurlu kıldık.”<sup>1223</sup>* buyurur. İşte bu âyette Hz. İshâk'ın ismi açıkça zikredildiği için hemen öncesindeki kurban olayının kahramanının Hz. İshâk olmadığını imâ edilmektedir.

Dolayısıyla, Hz. İbrâhim'in duâ üzerine bahşedilen büyük oğlu Hz. İsmâil âyetlere göre *halîm* fitratlı, küçük oğlu Hz. İshâk ise *alîm* fitratlıdır. Hz. İsmâil daha çocukluğunda hilmini ispat etmiş ve Allah'ın (cc) emri üzerine hemen canını teslim etmeye azmederek aklını vahye kurban edebilmiştir. Halîm olan Hz. İsmâil'in neslinden

---

<sup>1221</sup> Hûd, 11/ 70-72.

<sup>1222</sup> es-Sâffât, 37/100-111.

<sup>1223</sup> es-Sâffât, 37/112-113.

eşref-i mahlûkât Hz. Peygamber (sav) dünyayı şereflendirmiştir. Hz. Peygamber'de (sav) ise rahmet sıfatı diğer sıfatlarından bârizdir. Çünkü O, âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir ve ümmetine karşı da “*nebiyyün ümmîy*” yani anaç peygamberdir.

Hz. İbrâhim'in alîm fitratlı küçük oğlu Hz. İshâk'ın neslinden de Hz. Mûsâ'nın da dâhil olduğu Benî İsrail peygamberleri gelmiştir. Hz. Mûsâ, alîm sıfatlı peygamber Hz. İshâk'ın neslinden olduğuna göre Hz. Mûsâ'daki akılcılık sıfatının yani olaylara öncelikle akıl çerçevesinden nazar etme vasfının ırsî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Hz. Mûsâ, alîm olan Hz. İshâk'ın neslinden geldiği için onda da alîm sıfatı bârizdir ve ilim de akılla doğrudan alakalıdır. Bu durumda Hz. Peygamber'deki (sav) hilmî atası Hz. İsmâîl'e; Hz. Mûsâ ve diğer Benî İsrâil nebîlerindeki aklî yönü de ataları Hz. İshâk'a nispet etmek mümkündür. Çünkü alîm sıfatıyla mümeyyiz olanın aklî yönünü kuvvetli olması gerekir. Hz. İshâk'ın âyette alîm olarak nitelendirilmesi aklî yönünün kuvvetli olduğuna işâret sayılabilir. Hz. İbrâhim'de ise hem aklî hem de hilmî yön kuvvetlidir. Ondaki hilmî fitrat Hz. İsmâîl üzerinden devam ederken, aklî damarın da Hz. İshâk üzerinden devam ettiği düşünülebilir.

Burada Hz. İshâk'ın annesi Sâre'nin Allah'ın (cc) vahyi karşısındaki akılcı tavrını da hatırlamak gerekir. Sâre vahiy karşısındaki şaşkınlığı iki farklı sûrede<sup>1224</sup> anlatılır. Sâre, hem kısır hem de yaşlıydı. Çocuk sâhibi olacağına dâir Allah'ın (cc) vahyini ilk duyduğu anda, hemen aklını devreye soktu ve meleklerin verdiği müjdeye inanmak istemedi. Bu vahyi akıl süzgecinden geçirerek imkânsız gördü ve “*Karısı bir çığlık kopararak yönelip elini yüzüne vurdu: 'Ben kısır bir kocakarıyım (nasıl çocuğum olabilir?)'*”<sup>1225</sup> dedi. Hâlbuki bu Allah'ın (cc) vahyi idi ve bunu beşerî aklın miyârına vurmamak gerekirdi. İlk anda yapılması gereken “*Evet, mümkündür! İştittik ve itaat ettik!*” demekten ibâretti.

Zâriyât sûresindeki âyette neredeyse şaşkınlıktan küçük dilini yutan bir kadın portresi çizilmekte ve Sâre'nin vahiy karşısındaki tavrı detaylı sayılabilecek bir şekilde anlatılmaktadır. Haberi duyunca kendini tutamayarak şaşkınlıktan hem “*çığlık atması*” hem elini “*yüzüne vurma*” hem de bunların yanında kendinin “*acûzün akîm*” olduğunu söyleyerek çocuk işini imkânsız görmesi âyette sırayla anlatılır.

Hûd sûresinde de Sâre'nin şaşkın tavrına değinilir: “*Karısı, 'Vay başıma gelenler! Ben bir kocakarı ve bu kocam da bir ihtiyar iken çocuk mu doğuracağım? Gerçekten bu*

<sup>1224</sup> Hûd, 11/72; ez-Zâriyât, 51/29.

<sup>1225</sup> ez-Zâriyât, 51/29.

*çok şaşılacak bir şey!’ dedi.*<sup>1226</sup> Hatta Sâre’nin şaşkınlığına melekler de şaşmışlar ve şöyle demekten kendilerini alamamışlardır: *“Allah’ın emrine mi şaşıyorsun?”*<sup>1227</sup>

İşte Sâre’nin vahiyle verilen heberi öncelikle aklın süzgecinden geçirerek mümkün görmemesi aslında bir akılcılık misâlidir ve evlatları olan Benî İsrâil’deki akılcı damarın kökeni hakkında bir ipucu vermektedir. Elbette bir müddet sonra yani ilk şaşkınlığı geçince Sâre bu işin olacağına kanaat getirmiştir. Fakat vahiyle gelen bu müjdeyi duyduğu andaki ilk tepkisi bize fitratında akılcı yönün bulunduğu dâir bir işâret vermektedir.

İsrâiloğulları’nın büyük vâlidesi ve Hz. İshâk’ın annesi Sâre’nin aklının almadığı vahye karşı ilk tepkisi yukarıda nakletmeye çalıştığımız gibidir. Bir de mukâyese açısından Hz. Peygamber’in (sav) büyük vâlidesi ve Hz. İsmâil’in annesi Hacer’in Allah’ın (cc) emri karşısındaki tepkisine değinmek gerekir. Rivâyete göre Hacer’in oğlu olunca Sâre fitratı gereği onları kışandı. Allah (cc) da Hz. İbrâhim’e Hacer ile oğlu Hz. İsmâil’i Belde-i Haram’a götürmesini emretti.<sup>1228</sup> *“Rabbimiz! Ben çocuklarımdan bazısını, senin kutsal evinin (Kâbe’nin) yanında ekin bitmez bir vadiye yerleştirdim. Rabbimiz! Namazı dosdoğru kılmaları için (böyle yaptım).”*<sup>1229</sup> âyeti bu olaya işâret etmektedir.

Hz. İbrâhim’in *“zürriyyetimden bir kısmı”* ile kastı müfessirlere göre Hacer ve daha süt emme çağında olan Hz. İsmâil’dir. Hz. İbrâhim’in onları bıraktığı yer âyete göre *“ziraat yapılamayan bir vadi”*dir. Yani su yok, su olmadığı için nebat yok ve orada yerleşmiş bir kavim yok! Çölün ortasında bir yer! Zâhiren bakıldığında bu iş aslında çocuklu bir kadını ölüme terk etmek gibidir. İşte bu durumda Hacer’in tavrı, halîm karakteri hakkında bize ipucu vermektedir. Hacer’in bu olaydaki tavrı âyetlerde geçerse de hadiste nakledilir. Hz. İbrâhim hurma dolu bir heybe ve su dolu bir kırba ile beraber ana oğulu çölün ortasında, şimdiki Kâbe’nin olduğu yerde bırakıp dönmeye niyet edince Hacer sordu: *“Bizi buraya bırakıp gitmeni sana Allah mı emretti?”* Hz. İbrâhim *“Evet!”* deyince Hacer *“Öyle ise Allah bize yeter! O bizi zâyî etmez! Himâyesiz bırakmaz!”* diyerek Allah’a (cc) tevekkül etti.<sup>1230</sup>

<sup>1226</sup> Hûd, 11/72.

<sup>1227</sup> Hûd, 11/73.

<sup>1228</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. I, s. 175.

<sup>1229</sup> İbrâhim, 14/37.

<sup>1230</sup> Köksal, **Peygamberler Târihi**, c. I, s. 177.

Hâlbuki Hâcer de aynı Sâre gibi Allah'ın (cc) bu emrini ilk anda aklına sığdıramayabilir veya Hz. İbrâhim'in bu husûsta yanıldığını düşünebilirdi. Hz. İbrâhim'e kendini acındırabilir, onu merhametsizlikle suçlayabilirdi. Feryad u figan edip vadiyi inletebilirdi. Ama onun, Allah'ın (cc) bu emrini akıl süzgecinden geçirip mantıksız bulduğuna dâir herhangi bir bilgi kaynaklarda zikredilmemektedir. Çünkü Hacer, Hz. İbrâhim'in bu tavrının Allah'ın (cc) emri olduğunu anlayınca aklını hemen bir kenara bırakıp teslim olmuş ve aklın üzerindeki aşkın alanına sıçrama yapabilmiştir. Yani başına gelen durumu aklın akli ile değil, aşkın akli ile değerlendirmiş ve hemen kabullenmiştir. İşte Hacer, bu kabul ve teslimiyeti netîcesinde son ilâhî dinin hac menâsikinin temel ritüellerine ilham kaynağı olmuş ve Kur'ân ehlinin gönüllerinde taht kurarak bu konuda Sâre'yi geride bırakmıştır.

Netîcede; Kur'ân-ı Kerîm'de alîm sıfatıyla nitelenen ve müjdelenen Hz. İshâk'ın alîm sıfatını almasında babası Hz. İbrâhim'den ve annesi Sâre'den gelen ırsî faktörlerin etkili olduğu söylenebilir. Burada ilginç bir husûs Hz. İshâk'ın daha doğmadan alîm sıfatıyla nitelendirilmesidir. Yani Hz. İshâk henüz doğmamış olmasına rağmen alîm olacağı vahiyle bildirilmiştir. O doğduktan sonraki hâl ve tavrına veya yaptıklarına göre alîm vasfını almamıştır. Bu da aslında onun alîm fitratındaki ırsî tesiri açıkça ortaya koymaktadır. Aynı durum Hz. İsmâil için de geçerlidir. O da annesi Hacer'in hilim sıfatını genlerinde taşıdığı için daha doğmadan halîm sıfatını almıştır. Ona da halîm sıfatı hareketlerine bakılarak verilmemiştir.

Hâsılı; Hz. İbrâhim'in akılcı yönünün hanımı Sâre üzerinden Hz. İshâk ve nesline; halîm (yumuşak huylu), evvâh (çok içli) ve münîb (gönülde Allah'a yönelen)<sup>1231</sup> yönünün ise hanımı Hacer üzerinden Hz. İsmâil ve nesline sirâyet ettiği söylenebilir ki bu iki farklı neslin müntesipleri ile alakalı Kur'ân-ı Kerîm'de nakledilen olaylar bunu ispatlar niteliktedir.

### ***Hz. Dâvud'un Akılcılığı***

Benî İsrâil nebîlerinden biri olan Hz. Dâvud da kendisinin zelleyle düşmesine sebep olan bir imtihandan geçmiştir. Bu imtihan Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle anlatılır:

*“(Ey Muhammed) Sana dâvâcılarının haberi ulaştı mı? Mâbedin duvarına tırmanıp Dâvud'un yanına girmişlerdi de Dâvud onlardan korkmuştu. ‘Korkma, biz birbirine hasım olan iki dâvâcıyız, aramızda adaletle hükmet, haksızlık etme; bize doğru yolu*

<sup>1231</sup> Hûd, 11/75.

*göster!’ dediler.”<sup>1232</sup> ve biri gûyâ derdini anlatmaya başladı: “Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var. Benim ise bir tek koyunum var. Böyleyken ‘Onu da bana ver!’ dedi ve tartışmada beni bastırdı.”<sup>1233</sup>*

Bu aslında insan sûretine girmiş meleklerin Allah’ın (cc) emriyle Hz. Dâvud’ı imtihanıydı. Hz. Dâvud, doksan dokuz koyuna sahip olan birinin tek bir koyunun peşinden koşmasını muhtemelen tamaha yordu. Bu ön yargılı ve akılcı bakış açısıyla dâvâlıyı dinlemeye ve olayın perde arkasını araştırmaya gerek görmeden aceleyle şu hükmü verdi: “*Andolsun senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemek sûretiyle sana zulmetmiştir.*”<sup>1234</sup> Hatta daha da ileri gidip savunmasını almadığı şahıs hakkında suizan içeren sözler sarfetmeye başladı: “*Esasen ortakların pek çoğu birbirine haksızlık eder. Ancak iman edip salih ameller işleyenler başka! Onlar da pek azdır!*”<sup>1235</sup>

Hz. Dâvud bu olayın zâhirine takılmış ve bâtınına vâkıf olamamıştı. İşin hakîkatine göre değil de aklın ön yargısına göre hüküm vermişti. Çünkü doksan dokuz koyuna sahip olan birinin, kardeşinin elindeki tek bir koyunu da alması, aklın kurallarına göre zulüm demektir. Hz. Dâvud, Allah’ın (cc) kendisini imtihan ettiğini ve bu imtihanda yanlış hüküm verdiğini iki kardeş (sûretinde gelen melekler) yanından ayrıldıktan sonra anladı. Hemen “*Rabbinden bağışlama diledi...*”<sup>1236</sup>

Âyette ifade edildiği gibi Hz. Dâvud’un Allah’tan (cc) bağışlanma dilemesi ve Allah’a (cc) yönelmesi, onun kendisine anlatılan olayın zâhirine takılarak verdiği hükümde isâbet edemediğini göstermektedir. Belki de Allah (cc) İsrâiloğulları’nın geneline şâmil akılcılık yani zâhire takılma ukdesinden kurtulması için Hz. Dâvud’u böyle bir imtihana tâbî tutmuştur. Bu olaydan sonra Hz. Dâvud’un insanlar arasında hüküm verirken sadece anlatılanların zâhirini gözönüne alarak değil de bâtınındaki hikmeti de araştırarak hüküm vermeye gayret gösterdiğini tahmin etmek zor değildir.

---

<sup>1232</sup> Sâd, 38/21-22.

<sup>1233</sup> Sâd, 38/23.

<sup>1234</sup> Sâd, 38/24.

<sup>1235</sup> Sâd, 38/24.

<sup>1236</sup> Sâd, 38/24.

### ***H.z. Üzeyir'in Akılcılığı***

Benî İsrail'in akılcı yönünü Hz. İshâk'ın torunlarından biri olan ve “*altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimse*”nin<sup>1237</sup> yani Hz. Üzeyir'in kıssasında da görmek mümkündür. O harâbe olmuş bir yerin nasıl ihyâ edileceği meselesini aklına sığdıramadığı için Allah'ın (cc) bir cilvesiyle karşı karşıya kalmıştı: “*Yahut altı üstüne gelmiş (ıpıssız duran) bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, 'Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?' demişti.*”<sup>1238</sup>

H.z. Üzeyir, Allah'dan bu işin nasıl olacağını kendisine göstermesini istememiş sadece zihnindeki istifhâmı zebânından dile getirmişti. Fakat Allah (cc), onun bu istifhâmını bizzat Hz. Üzeyir'in kendisi üzerinden yaşadığı bir tecrübe ile cevaplandırdı:

*“Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüz yıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: 'Ne kadar (ölü) kaldın?' O, 'Bir gün veya bir günden daha az kaldım!' diye cevap verdi. Allah şöyle dedi: 'Hayır, yüz sene kaldın! Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış! Bir de eşeğine bak! (Böyle yapmamız) seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. (Eşeğin) kemikler(in)e de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?' Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: 'Şimdi, biliyorum ki şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter!'”*<sup>1239</sup>

Olayın anlatıldığı bu tek âyette Allah'ın (cc) ona hitâben üç defa ‘فَنظُورُ!’ yani “*Bak! Bak! Bak!*” buyurarak nazara vurgu yapması, kendisinden işittiğiyle yetinmeyip bizâtihi gözüyle görmek isteyen kuluna bir sitem olarak algılanabilir. Çünkü Allah (cc) Kur'ân-ı Kerîm'de “*Allah gökten su indirdi de onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltti. Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum (لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ) için bir ibret vardır.*”<sup>1240</sup> buyurarak nazardan yani görmekten önce işitmeye öncelik vermektedir. Bu ifâde de Allah'ın (cc) istediği kavmin “*kavmin yenzurûn*” değil “*kavmin yesmeûn*” olduğuna bir işâret sayılabilir. Bu açıdan Allah'ın (cc) Hz. Üzeyir'e “*Taamına ve şarabına bak! Hımarına bak! Onun kemiklerine bak!*” şeklindeki hitâbı “*Görmek istiyordun ya, gör bak!*” mânâsında bir sitem olarak değerlendirilebilir.

<sup>1237</sup> el-Bakara, 2/259.

<sup>1238</sup> el-Bakara, 2/259.

<sup>1239</sup> el-Bakara, 2/259.

<sup>1240</sup> en-Nahl, 16/65.

Konuk Hz. Üzeyir'in "Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?" kavli ile büyük atası Hz. İbrâhim'in "Rabbim, ölüyü nasıl diriltirsin, bana göster!" kavli arasındaki irtibata dikkat çeker: "Hz. İbrâhim nasıl ki ölülerin ne şekilde dirildiğini görmek istemişse Hz. Üzeyir dahi bu sözüyle aynı şekilde ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemiştir... Hz. Üzeyir, Hakk'ın ölüleri dirilteceğini bilirdi; bu ilme'l-yakîndir. Fakat bu ilim ile yetinmeyip ölünün ne şekilde dirildiğini görmek istedi; bu ayne'l-yakîndir. Fakat Hak Teâlâ hazretleri onun sualinin fiilen cevâbını kendi nefsinde göstermekle ona hakka'l-yakîn zevkini tattırmuş oldu."<sup>1241</sup>

Netîcede; Hz. Üzeyir'in bir beldenin mevtinden sonra ihyâsının nasıl olacağını bizâtihi gözüyle görmek istemesi, Benî İsrâil'de müteselsilen devam eden akılcı damarın bir tezâhürü olarak değerlendirilebilir.

### **Hz. Zekeriyâ'nın Akılcılığı**

Yine Hz. İshâk'ın en son kuşak torunlarından Hz. Zekeriyâ'nın kendisine çocuk müjdelendiği zaman takındığı tavrı da akılcılık bağlamında değerlendirmek mümkündür. O da hanımıyla beraber sanki büyük atası Hz. İbrâhim'in yaşadığı tecrübeyi bizzat yaşamıştır.

Hz. İbrâhim'den asırlar sonra gelen Hz. Zekeriyâ çocuğu olmadığı için gizlice Allah'a (cc) yalvarmış ve neslinden geldiği Yâkub hânedânına ve kendisine vâris olacak râzı olunmuş bir evlat istemişti.<sup>1242</sup> Nebîsinin bu talebine kayıtsız kalmayan Allah (cc) şöyle dedi: "Ey Zekeriyâ! Haberin olsun ki biz sana Yahyâ adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce onun adını kimseye vermedik."<sup>1243</sup> "Zekeriyâ mâbedde namaz kılarken melekler ona, 'Allah sana, kendisinden gelen bir kelimeyi (İsâ'yı) doğrulayıcı, efendi, nefesine hâkim ve sâlihlerden bir peygamber olarak Yahyâ'yı müjdeler!' diye seslendiler."<sup>1244</sup>

Hâlbuki o ihtiyarlamıştı ve hanımı da kısırdı. Meleklerin bu hitâbından şaşırان ve taaccüb eden "Zekeriyâ, 'Ey Rabbim, bana ihtiyarlık gelip çatmışken ve karım da kısırken benim nasıl çocuğum olabilir?'"<sup>1245</sup> diye hayretle sordu. Allah (cc) Hz. Zekeriyâ'nın sözlerini "Öyledir." diyerek doğruladı ama bu işin kesinlikle olacağını

<sup>1241</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. I, s. 840.

<sup>1242</sup> Meryem, 19/5-6.

<sup>1243</sup> Meryem, 19/7.

<sup>1244</sup> Âl-i İmrân, 3/38.

<sup>1245</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

beyân etmek için de “*Allah dilediğini yapar!*”<sup>1246</sup> buyurarak Hz. Zekeriyyâ’nın kalbini teskin ve tatmin etmek istedi. Fakat Allah’tan (cc) defalarca vahiy almış olduğu hâlde Hz. Zekeriyyâ’nın beşerliği tuttu ve kalbi fiziğe aykırı gördüğü bu hâli kabule yanaşmadı. Ya da dokuz ay sabretmeyi nefsinde kabul ettiremedi de hemen çocuğunun olacağına dâir kendi nefsinin müşâhede edebileceği ve aklının alabileceği bir işâret istedi. “*Rabbim, (çocuğum olacağına dâir) bana bir alâmet ver!*”<sup>1247</sup> dedi.

Hz. Zekeriyyâ, Allah’ın (cc) çocuk vaadini, elçi melekler üzerinden vahiy vâsıtasıyla duyup işitmişti. Fakat ırsî gelen zâhire takılma ve akılla kıyas yapma huyundan kısaca akılcılıktan vazgeçemedi ve şöyle dedi: “*Rabbim! Hanımım kısır ve ben de ihtiyarlığın son noktasına ulaşmış iken benim nasıl çocuğum olur?*”<sup>1248</sup> Yani şunu demek istedi: “*Ey Rabbim, Sen çocuğun olacak diyorsun ama hanımımın ve benim durumum ortadayken bu işin olacağını benim aklım almıyor!*” O zaman Allah (cc), Hz. Zekeriyyâ’nın aklının mutmain olması için aklın çözmekte âciz kaldığı başka bir olayı hatırlattı: “*Bu bana göre kolaydır. Nitekim daha önce, hiçbir şey değil iken seni de yarattım.*”<sup>1249</sup>

Allah’ın (cc) bu misâli de Hz. Zekeriyyâ’nın aklını tatmin etmeye yetmedi ve akıl dışı olarak değerlendirip idrâk edemediği çocuğunun olma meselesini aklının hudûduna çekip idrâk edebilmek için bizzat gözüyle göreceği bir âyet yani işâret istedi: “*Rabbim, öyleyse bana (çocuğumun olacağına) bir işâret ver!*” dedi. Allah da “*Senin işâretin, sapaşağlam olduğun hâlde insanlarla (üç gün) üç gece konuşamamandır!*” dedi.<sup>1250</sup> Ve akabinde belkide bu talebinden dolayı mânen zarar görmemesi için “*Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et!*”<sup>1251</sup> diye îkâz ederek Hz. Zekeriyyâ’yı zikre ve tesbihe yöneltti.

Burada şunu ifâde etmek gerekir ki Hz. Zekeriyyâ’nın yaşlılık deminde Allah’tan (cc) çocuk istemesi gördüğü başka bir harikulâde olaya dayanır. O velîsi olduğu Hz. Meryem’in mihrabında kendi getirmediği türden yiyecekler görünce “*Ey Meryem, bu sana nereden geldi?*” demiş, Hz. Meryem de “*Bu, Allah katından!*”<sup>1252</sup> diye cevap

---

<sup>1246</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>1247</sup> Âl-i İmrân, 3/40.

<sup>1248</sup> Meryem, 19/8.

<sup>1249</sup> Meryem, 19/9.

<sup>1250</sup> Meryem, 19/10.

<sup>1251</sup> Âl-i İmrân, 3/40.

<sup>1252</sup> Âl-i İmrân, 3/37.

vermişti. Bu olağanüstü olaya şahit olan Hz. Zekeriyâ “ *Rabbim! Bana katından temiz bir nesil bahset!*”<sup>1253</sup> duâsını Hz. Meryem’in mihrâbında yani fiziğe aykırı harikulâde bir olayı kendi gözleriyle gördüğü mekânda yapmıştı. Demek ki Allah’ın (cc) kendi katından, Hz. Meryem’e istemeden gönderdiği yiyecekleri görünce Allah’ın (cc) yaşlı bir karı kocaya da evlat ihsân edebileceğine dâir kalbinde muhtemelen bir ümit doğmuştu. Elbette Hz. Zekeriyâ peygamber olması hasebiyle Allah’ın (cc) her şeye kâdir olduğunu bilmekte ve mucize veya kerâmeti mümkün görmektedir. Ama gözüyle gördüğü bir olaydan sonra daha fazla etkilendiği de açıktır.

Netîcede; Hz. Zekeriyâ da selefleri Hz. İbrahim, Hz. Mûsâ ve Hz. Üzeyir gibi Allah’tan (cc) işitmekle mutmain olmayıp bizzat görmeyi talep etmiştir. Dolayısıyla Hz. Zekeriyâ’nın bu görme talebini de Benî İsrail nebîlerinde görülen akılcılık damarının bir tezâhürü olarak değerlendirmek mümkündür. Hz. İbrâhim’den başlayıp Hz. İsa’ya kadar devam eden ve aynı zürriyetten gelen peygamberlerdeki bu Allah’tan (cc) işitmekle yetinmeyip *bizzat görmeyi isteme* tavrı silsilenin farklı kuşak nebîlerinde müşâhede edilmektedir. İşte onların bu tavrı, bizim akılcılık olarak ele aldığımız tavidir.

### ***Benî İsrâilin Kavminin Akılcılığı***

Benî İsrâil’in nebîlerinde görülen bu akılcılık tavrının izlerini bu kavmin kendisinde de görmek mümkündür. Çünkü İsrâiloğulları da Hz. İbrâhim ve Sâre’nin alîm oğulları Hz. İshâk’ın neslinden gelmektedir. Onlar da Hz. Mûsâ gibi Allah’ı (cc) görmek istediler. Görmek akılla alakalıdır. Akıl tatmin olmak için duymak değil görmek ister. Hz. Mûsâ’da Allah’ın (cc) sesini duyduğu hâlde bununla kânî olmamış “*Erîni!*” yani göreyim demişti.

Hz. Yâkub’un neslinden gelen İsrâiloğulları akılcı bir ümmettir ki onların da atası Hz. İshâk’tır. “*Onlardan bir zümre Allah’ın kelâmını işitirler de akılları (akalûhû) aldıktan sonra bile bile onu tahrif ederlerdi.*”<sup>1254</sup> âyeti İsrâiloğulları’nın Allah’ın (cc) kelâmına kalplerini değil akıllarını verdikleri ve onu gönül kulağıyla değil akıl kulağıyla dinledikleri şeklinde yorumlanabilir. Âyette vahiy ile Benî İsrail’in kalbi arasında değil de aklı arasında bir irtibat kurulmuştur. Burada *gönül kulağı* ibâresiyle kastımız aşktır. Onlar akılları sâyesinde âyetleri gâyet iyi fehmederlerdi. Fakat muhtemelen Allah’a (cc)

<sup>1253</sup> Âl-i İmrâni 3/38.

<sup>1254</sup> el-Bakara, 2/75.

karşı aşkları noksan olduğu için O'nun kelâmının mânâsını nefislerinin hevâsına göre değiştirirlerdi.

İsrâiloğulları da aynı peygamberleri gibi Allah'tan (cc) işitmekle yetinmeyip Tûr'da bizzat Allah'ı (cc) görmeyi istediler. *“Hani siz, ‘Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız!’ demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı. Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik.”*<sup>1255</sup>

Allah (cc) onların bu küstah talebini sâika ile cezâlandırdı ve dayanamayıp teslîm-i rûh ettiler. Sonra muhtemelen Hz. Mûsâ'nın başının derde girmemesi için tekrar diriltildiler. Çünkü Tûr'a giden bu yetmiş kişi her Sıbt'ın ileri gelenlerinden müteşekkildi. Yetmiş kişi ile Tûr'a çıkıp geriye, böyle azgın bir kavmin içine yalnız dönmesinin Hz. Mûsâ açısından nezâketini düşünmek gerekir.

İsrâiloğulları'nın akılcılığının diğer bir misâli de inek kesme olayında ortaya çıkmaktadır. Aralarında işlenen bir cinâyetin aydınlatılıp kâtilin bulunması için inek kesmeleri emredilince bu emri önce akıl süzgecinden geçirdiler ve akılları almadığı için Hz. Mûsâ'ya *“Bizimle alay mı ediyorsun?”*<sup>1256</sup> diye karşılık verdiler. Onların bu ifâdesi Allah'ın (cc) emrinde bir mantık arama cüretinden başka bir şey değildi. Hâlbuki emir Hz. Mûsâ'nın değil Allah'ın (cc) emriydi. Hemen Allah'ın (cc) emrine uyup herhangi bir sığır kesemediler de nefislerinin kontrolünde olan akıllarıyla inek hakkında lüzumsuz sorular sormaya devam ettiler. Böylece Allah'ın (cc) emrini geciktirdiler ve işlerini daha da zorlaştırdılar.

İlginçtir ki gûyâ akli başında ve ilim sahibi bir cemaat olan İsrâiloğulları Allah'ın (cc) emri olduğu hâlde sâhip oldukları sıradan, değersiz bir ineği bile vaktinde Allah (cc) için kurban edemezken, hilim sahibi ve henüz rüşde ermeyen bir çocuk yani Hz. İsmâil, Allah'ın (cc) emri mûcibince babası Hz. İbrâhim'in önüne kurbanlık koç gibi uzanarak canını Allah'a (cc) teslim etmiştir. Allah (cc) da İsrâiloğulları'nın işini zorlaştırırken, Hz. İsmâil'in işini kolaylaştırmış ve onun canına mukâbil katından büyük bir kurbanlık ihsân etmiştir.

Sıradan bir sığırı bile Allah (cc) için vaktinde kurban edemeyen İsrâiloğulları ilginç bir şekilde Hz. İbrahim'in Allah'a (cc) kurban etmek için yatırdığı oğlunun ataları

---

<sup>1255</sup> el-Bakara, 2/55-56.

<sup>1256</sup> el-Bakara, 2/67.

Hız. İşhâk olduğunu iddia etmektedirler. Kitab-ı Mukaddes'te kurban edilen ocuğun Hız. İşhâk olduğu açıkça ifâde edilir: “*Sonunda, Tanrı'nın İbrâhim'e söylediği yere vardılar. İbrâhim orada bir sunak yaptı, odunları dizdi ve oğlu İşhâk'ın el ve ayaklarını bağlayıp onu sunağa, odunların üzerine yatırdı. Ardından oğlunu kurban etmek üzere elini uzatıp bıçağı aldı.*”<sup>1257</sup>

Yahudiler'in muharref kitapları üzerinden ortaya attıkları bu iddiayı tebensümle karşılamamak elde değildir. Zîrâ Hız. Mûsâ zamanında Allah (cc) için basit bir sığırı bile kurban edemeyip lüzumsuz sorularla işi günlerce ve belki de haftalarca sürüncemede bırakanların torunları, büyük atalarının Allah'ın (cc) emri üzerine gözünü kırpmadan bıçağın altına yattığını ve teslîm-i cânâ ahd ettiğini iddia etmektedirler. Onların muhtemelen kıskançlıkları yüzünden ortaya attıkları bu iddiaları Allah'ın (cc) ve Hız. İbrâhim'in, Hız. İşhâk'ı Hız. İsmâil'den daha çok sevdiğini ispat etmeye çalışmalarından başka bir şey değildir. Çünkü hakikatte imtihanın sebebi Hız. İbrâhim'in evlat sevgisidir ve bu sevgi Kitâb-ı Mukaddes'te “*ok sevdiğin biricik oğlun İşhâk'ı,*<sup>1258</sup> *oğlunu, biricik evladını benden esirgemedin,*<sup>1259</sup> *oğlunu, biricik evladını esirgemediğin için*”<sup>1260</sup> gibi ibârelerle açıkça ifâde edilmiştir. Yahudiler de hasetleri yüzünden en çok sevilenin ataları Hız. İşhâk olduğunu iddia etmektedir. Onların gözünde Hız. İsmâil “*İbrâhim'in, Sara'nın hizmetçisi Mısırlı Hacer'den olan oğlu*”dur.<sup>1261</sup>

İsrâiloğulları'nın şeriat sahibi büyük peygamberleri Hız. Mûsâ'ya verilen mûcizelerin niteliğini de bu kavmin akılcılığı bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır. Cebecioğlu'nun da ifâde ettiği gibi Hız. Mûsâ'ya verilen mûcizeler asâ, yed-i beyzâ, şakk-ı bahr, tûfan, kan, ekirge/kurbağa istilâsı gibi deterministik ötesi sûrî mûcizeler<sup>1262</sup> yani sûrete ait, şekille alakalı, biçimsel ve gözle görülebilen mûcizelerdir. Enfüsî mûcizeler değildir. Bu da onların kalbî rikkatten ziyâde aklî iknâ yöntemine; enfüsten ziyâde âfâka; bâtından ziyâde zâhire; özden ziyâde kabuğa ve işitmekten ziyâde görmeye daha meyilli olmalarıyla alakalıdır.

Bu da tek yönlü olmak mânâsına geldiği için bir eksiklik sayılabilir. Çünkü “*Varlığımızın delillerini, (kâinâttaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde*

<sup>1257</sup> Başlangıç 22: 9-10; İbraniler 11: 17.

<sup>1258</sup> Başlangıç 22: 2; İbraniler 11: 17.

<sup>1259</sup> Başlangıç 22: 12.

<sup>1260</sup> Başlangıç 22: 16.

<sup>1261</sup> Başlangıç 25: 12.

<sup>1262</sup> Cebecioğlu, “**Hız. Yûsuf ve Hız. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3**”, ss. 42-44.

onlara göstereceğiz... ”<sup>1263</sup> âyetine göre Allah’ın (cc) varlığının delilleri hem âfâkta hem de enfüste mevcuttur. O hâlde îmânın kemâli hem âfâkî hem de enfüsî âyetleri idrâk edebilmekle mümkündür. Bu nedenle Cebecioğlu’nun da ifade ettiği gibi Hz. Peygamber’e (sav) hem âfâkî hem de enfüsî mucizeler bir arada verilmiştir.<sup>1264</sup>

İsrâiloğulları’nın, Allah (cc) tarafından başlarına melik olarak atanan Tâlut’u kabule yanaşmamaları da onlar için bir akılcılık ukdesi olarak telakki edilebilir. Hz. Mûsâ’dan sonra Benî İsrâil’den ileri gelen kimseler kendi zamanlarındaki peygambere “*Bize bir hükümdâr gönder ki (onun kumandasında) Allah yolunda savaşalım!*”<sup>1265</sup> dediler. Bu talepleri üzerine Allah (cc) onlara elçisi vâsıtasıyla bir melik atadı. Peygamberleri onlara “*Bilin ki Allah, Tâlut’u size hükümdâr olarak gönderdi!*”<sup>1266</sup> dedi. Fakat onlar Tâlut ismini duyunca hemen akıllarını devreye soktular ve vahyi akılları çerçevesinde kritiğe tâbî tuttular. Bu kritik netîcesinde onun hükümdârlığa layık olmadığı kanaatine varıp “*Biz hükümdârlığa daha layık olduğumuz halde (üstelik), ona servet ve zenginlik cihetinden geniş imkânlar da verilmemişken bize nasıl hükümdâr olabilir?*”<sup>1267</sup> dediler. Hâlbuki onu Allah (cc) seçmişti. Böylece bir kez daha atalarının izinden giderek nefsilerin uhdesindeki akıllarını vahye tercih ettiler.

Câlut ile savaşmaya giden Tâlut’un askerlerinin çoğunun nehirle imtihanı kaybetmeleri de Benî İsrâil’in akılcılık ukdesinin bir neticesidir. Çöl sıcağında sefere giden askerlerin önlerine çıkan bir nehirden su içmeden geçmeleri veya en fazla bir avuç su içmeleri akla ters bir olaydır. Ama komutanları Tâlut, Allah’ın (cc) vahyi ile ordusuna akla ters gelen şu emri vermiştir: “*Muhakkak ki Allah, sizi bir nehirle imtihan edecektir. Buna rağmen kim ondan içerse artık benden değildir. Eliyle bir avuç içtiği müstesnâ; kim de ondan tatmazsa işte şüphesiz o bendendir.*”<sup>1268</sup> Fakat içlerinden pek azı müstesnâ hepsi ırmaktan içtiler<sup>1269</sup> ve akıllarını vahye kurban etmek yerine vahyi akıllarıyla hebâ ettiler.

Yine havârîlerin Hz. İsâ’dan mâide (sofra) talebi de İsrâiloğulları’nın akılcılığı bağlamında değerlendirilebilir: “*Hani havârîler de, ‘Ey Meryem oğlu İsâ! Rabbin bize*

<sup>1263</sup> Fussilet, 41/53.

<sup>1264</sup> Cebecioğlu, “**Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3**”, ss. 42-44.

<sup>1265</sup> el-Bakara, 2/246.

<sup>1266</sup> el-Bakara, 2/247.

<sup>1267</sup> el-Bakara, 2/247.

<sup>1268</sup> el-Bakara, 2/249.

<sup>1269</sup> el-Bakara, 2/249.

*gökten bir sofraya indirebilir mi?’ demişlerdi. İsa da, ‘Eğer mü’minler iseniz Allah’a karşı gelmekten sakının!’ demişti.”<sup>1270</sup>*

Bu olayda Hz. İsa’nın onlara tepkisi bizim akılcılığı yani işitmeye değil de görmeye önem vermeyi ve görmeyi talep etmeyi, bir ukde olarak ele almamızın isâbetli olduğunu göstermektedir. Çünkü havârifler, mûcize kâbilinden böyle bir teleble Hz. İsa’ya gelince o, bu talebi takvâya aykırı olarak nitelendirmiş ve onlara mümin olduklarını hatırlatmıştır. Sanki şunu demek istemiştir: *“Siz Allah’a îmân etmediniz mi? Hâla ne diye olağanüstü bir şey görmek istiyorsunuz? Eğer takvâ sahibi iseniz bu işten vazgeçin!”* Fakat îmân ettikleri peygamberleri Hz. İsa’nın bu ikâzına kulak asmayan Havârifler, *“İstiyoruz ki ondan yiyelim, kalplerimiz yatışsın. Senin bize doğru söylediğini bilelim ve ona, (gözü ile) görmüş şahitlerden olalım!”<sup>1271</sup>* demişlerdi.

Görüldüğü gibi havârifler yani İsrâiloğulları’ndan Hz. İsa’ya îmân eden ilk on iki kişi, kalplerinin mutmain olması için olayı görmek istediler. İşitmekle yetinmediler ve ataları gibi görmeyi talep ettiler. Hâlbuki *“Görmeden senin doğru söylediğini bilemeyiz!”* demek istedikleri Hz. İsa’ya îmân etmişlerdi.

İmân ettikleri peygambere karşı böyle bir tavır, Kur’ân bağlamında değerlendirildiğinde İsrâiloğulları dışında başka ümmetlerde görülmemektedir. Diğer peygamberlerden de mûcize nevinden metafizik olaylar talep edilmiştir. Fakat bu talep onlara îmân edenlerden değil îmân etmeyenlerden gelmiştir. Ama Tûr’da Hz. Musa’ya *“Allah’ı görmeden sana inanmayız!”* diyen İsrâiloğulları ile bundan yüzyıllar sonra Hz. İsa’ya *“Senin doğru söylediğini bilelim!”* diyen onların torunları îmân etmiş kimselerdir ve îmân ettikleri peygamberlerinden mûcize istemişlerdir. Bu durum da onlardaki Allah’ın (cc) arzusu hilâfına, akılcılığın/gözle görmeyi istemenin ne derece vahim bir boyutta olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu durum aslında îmânın kemâli açısından problemlili bir durumdur. Nitekim gökten sofraya isteyen havâriflere karşı Allah’ın (cc) şu mukâbelesi onların bu isteklerini hoş karşılamadığının bir ispatıdır: *“Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkâr ederse artık ben ona kâinatta hiçbir kimseye etmeyeceğim azâbı*

---

<sup>1270</sup> el-Mâide, 5/112.

<sup>1271</sup> el-Mâide, 5/113.

ederim!”<sup>1272</sup> Ayrıca îmân ettikleri hâlde Hz. Mûsâ’dan Tûr’da “Allah’ı görmeden inanmayız!” diyenler de canlarını alan bir sâika ile cezâlandırılmışlardır.

Hâsılı buraya kadar yazdıklarımızı şu şekilde toplamak mümkündür:

Hz. Mûsâ’nın akılcılık damarının bir yönü ırsîdir ve büyük atası Hz. İbrâhim ve büyük vâlidesi Sâre ile alakalıdır. Onların oğlu Hz. İshâk, daha doğmadan alîm olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ’nın da mensub olduğu İsrâiloğulları ve onlara gönderilen nebîler de *gulâmin alîm* olan Hz. İshâk’ın neslinden geldiği için onlarda da akılcı bir damar olduğu söylenebilir. Ama onların akılcılığı rasyonalistlerin akılcılığı gibi değildir. Allah’tan (cc) işittikleri bazı hakîkatleri akıllarına sığdıramayınca bizzat görmeyi istemekle alakalıdır. Yani kalbin işitmekle değil görmekle mutmain olmasıyla alakalıdır.

Hz. İbrâhim’in “*Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster!*”<sup>1273</sup> talebi; Hz. İbrâhim’in hanımı ve Hz. İshâk’ın annesi Sâre’nin meleklerin çocuk müjdesi karşısında şaşkınlıkla “*Bir çığlık kopararak yönelip elini yüzüne vurarak ‘Ben kısır bir kocakarıyım (nasıl çocuğum olabilir?)’*”<sup>1274</sup> şeklindeki tepkisi; Hz. Mûsâ’nın “*Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım!*”<sup>1275</sup> isteği; Hz. Üzeyir’in “*Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek (acaba)?*”<sup>1276</sup> suali; Hz. Zekeriyâ’nın “*Rabbim, öyleyse bana (çocuğumun olacağına) bir işâret ver!*”<sup>1277</sup> talebi; İsrâiloğulları’nın “*Ey Mûsâ! Biz Allah’ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız!*”<sup>1278</sup> küstahlığı ve havâriilerin “*Ondan yiyelim, kalplerimiz güvenle dolsun! Bize doğru söylediğini bilelim ve buna tanık olalım!*”<sup>1279</sup> şeklindeki isteği işitmekten ziyâde görmeye önem verme ile yani kısaca akılcılık olarak nitelendirdiğimiz ve olayları akla sığdırmaya çalışma ve zâhire takılma ile alakalıdır. İşte göz ile görmeye çalışma veya göz ile görmek isteme hâdisesi de akılla alakalıdır. Hatta bu yüzden akıllı ve zeki insanları târif etmek için halk arasında *gözü açık olmak* deyimini kullanılır. Birisi için *gözü açık* veya *açıkgöz* ifâdesi

---

<sup>1272</sup> el-Mâide, 5/115.

<sup>1273</sup> el-Bakara, 2/260.

<sup>1274</sup> ez-Zâriyât, 51/29.

<sup>1275</sup> el-A`râf, 7/143.

<sup>1276</sup> el-Bakara, 2/259.

<sup>1277</sup> Meryem, 19/10.

<sup>1278</sup> el-Bakara, 2/55.

<sup>1279</sup> el-Mâide, 5/113.

“işini bilen, bir işi kolay yürütme yollarını bulmakta becerikli”<sup>1280</sup> gibi mânâlara gelmektedir ki bu mânâların zuhûru da aklın durumuyla bağlantılıdır.

Hâlbuki Allah (cc) Kur’ân-ı Kerîm’de genellikle semi’ sıfatını basîr sıfatından önce zikretmekte ve ikisini beraber kullandığı âyetlerde kendisini ‘اسمع و اری’<sup>1281</sup> بصیر،<sup>1282</sup> yani *işiten ve gören* olarak nitelemektedir. Burada işitmeyi görmeden önce zikretmesinin elbette bir hikmeti olmalıdır. İmân için zâten görmek şart değildir. İşitmek kâfidir. Peygamberler de görerek değil işiterek imân ederler. Hatta çoğu bizzat Allah’dan değil de Allah’ın (cc) elçisinden işiterek imân etmişlerdir. Fakat İsrâiloğulları’nın ve nebîlerinin tavrına bakıldığında onların işitmekle yetinmeyip birçok yerde görmeyi istedikleri yani işitmekten ziyâde görmeye önem verdikleri anlaşılmaktadır. Bu tavır da aslında sünnetullahaya aykırı bir tavır olarak değerlendirilebilir. Allah (cc) imân etmek için görmeyi değil işitmeyi yeterli saymıştır. Çünkü imânın şartı “*İşittik ve itaat ettik!*”<sup>1283</sup> demekten ibârettir. Yani “*Gördük ve imân ettik!*” demeye lüzum yoktur. Zîrâ işittiği hâlde, kalbin tam mutmain olması maksadıyla görmeyi talep etmek “*İşittik ama itaat edemedik!*” mânâsına gelir ki bu da imânın kemâli için risk teşkil eder. Zâten İsrâiloğulları’nın bir kısmı açık açık “*İşittik ve isyan ettik!*”<sup>1284</sup> demişlerdir.

Bu bakımdan işitmekle yetinmeyip görmeyi de isteyen Hz. İbrâhim ve zürriyetinin yaşadığı ve Kur’ân-ı Kerîm’de anlatılan hâdiseleri doğru bir şekilde tahlil edebilmek için onlardaki bu akılcı damarı dikkate almak gerekir. Allah’ın (cc) onlara gelen emirlerinin pek çok hikmetinden biri de fitratlarında meknuz bu akılcı damarı törpülemek olsa gerektir. Meselâ Allah (cc) iki yerde Hz. İbrâhim’den aklını kurban etmesini istemiş ve Hz. İbrâhim ikisinde de aklını vahye kurban edebilmiştir. Birincisi, zürriyetinden bir kısmını çölün ortasına bırakıp dönme emri; ikincisi de oğlu Hz. İsmâil’i kurban etme emridir. Bu iki emir de zâhiren akla zıt ve aklın kolay kabul edemeyeceği emirdir. Hiçbir beşerin akli kundaktaki bebeğiyle hanımı çöle bırakmaya ve çok sevdiği evladını kurban etmeye yanaşmaz. Fakat Hz. İbrâhim ikisini de yerine getirmiş ve aklını aşkına kurban edebilmiştir. Netîcede; onun aklını kurban etmesi hem

<sup>1280</sup> Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, c. 2, s. 814.

<sup>1281</sup> Tâhâ, 20/46.

<sup>1282</sup> en-Nisâ, 4/58, 134; el-İsrâ, 17/1; el-Hac, 22/61, 75; Lokman, 31/28; el-Mü’min, 40/20, 56; eş-Şûrâ, 42/11; el-Cin, 72/13.

<sup>1283</sup> el-Bakara, 2/285; Âl-i İmrân, 3/193; el-Mâide, 5/7; en-Nûr, 24/51;

<sup>1284</sup> en-Nisâ, 4/46.

çölde bıraktığı Hacer için hem de kurban etmek için yere yatırdığı Hz. İsmâil için büyük bir bereket olmuştur.

Hz. İsmâil de vahyin yolunda sadece canından değil aklından vaz geçmiştir. Çünkü babası ona henüz küçük bir akla sahip olduğu yaşta olmasına rağmen “*Yavrum, ben rüyâmda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?*”<sup>1285</sup> dedi. Âyetteki “فَانظُرْ مَاذَا تَرَى؟” ifâdesi mühimdir. Bu ifâdeden anlaşıldığına göre babası, Hz. İsmâil’i olay hakkında fikir yürütmeye dâvet etmiş ve düşünmesi ve aklını kullanması için mühlet vermiştir. Çünkü hiçbir beşerin aklının hudûduna sığmayan bu olay hem baba hem de evlat için akıl dışıydı. Hz. İsmâil de aynı babası gibi mantık dışı gözükünce bu olay üzerine nazarını çevirmekten kaçındı ve akıl yürütmeyi gereksiz gördü. Bunun yerine “*Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşaallah beni sabredenlerden bulacaksın!*”<sup>1286</sup> diyerek aklını vahye kurban etti. Böylece baba ve oğul akıllarını vahyin karşısında kurban ederek aklın makâmından daha üstün olan aşkın makâmına ulaştılar ve mârifetullah yolculuğunda belirli bir yerden sonra insanı sınırlayan aklın prangasından kurtuldular.

Bundan önce Hz. İsmâil’in annesi Hacer de susuz çölde bebeğiyle kalmayı aklına kabul ettirerek, vahiy karşısında aklını kurban edebilmişti. Netîcede; aklını rahat bir şekilde vahye kurban edebilen Hacer’in ve oğlu Hz. İsmâil’in neslinden gelen Hz. Peygamber (sav) ise mârifetullahta hiçbir mahlûka nasib olmayan ve olmayacak bir makâma aklıyla değil aşkıyla ulaşmıştı.

Yine Hz. İbrâhim ve hanımı Sâre ile onların esbâtından olan Hz. Zekeriyâ’ya yaşlılık demlerinde evlat ihsân edilmesinde de akılcılık fitratını törpüleme hikmeti aranabilir. Çünkü Allah (cc), gençlik demlerinde de onlara evlat ihsân edebilirdi ve böyle olması akla daha uygundu. Ama Allah (cc), onlara yukarıda ifâde etmeye çalıştığımız gibi, akıllarının almakta zorlandığı ve kabule yanaşmadığı bir şekilde yaşlılık hengâmlarında çocuk ihsân etti.

Dolayısıyla Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) gönderilmesinin bir hikmeti de akılcılığı törpülemek olsa gerektir. Onun gibi ulu’l-azm bir peygamberin kimliği meçhul bir şahsa gönderilmesi, bugüne kadar birçokları tarafından akıl dışı olarak görülmüştür. İsrâiloğulları da bu olayı muhtemelen akıl dışı gördükleri için Tevrat’a almamışlardır.

---

<sup>1285</sup> es-Sâffât, 37/102.

<sup>1286</sup> es-Sâffât, 37/102.

Çünkü Hızır (as), Hz. Mûsâ'ın aklına sürekli taarruz edecek işler yapmış ve bunları akli almayan Hz. Mûsâ da tekraren îtirâz etmekten kendini alıkoyamamıştır.

Yine İsrâiloğulları'na gelen inek kesme ve kesilen ineğin parçasıyla ölüye dokunma emri de akılcılık müptelâsından kurtulma bağlamında değerlendirilebilir. Çünkü ölü bir ineğin parçasını bir ölüye dokundurunca ölünün canlanması çok da akil alır bir şey değildir. Zâten onlar da akıl dışı gördükleri bu olayı gerçekleştirmekte zorlanmışlardır.

Dolayısıyla, İsrâiloğulları'nın ve nebîlerinin yaşadığı bu hâdiseler *aklı kurban etme ve akılcılıktan yani zuhûr eden hâdiselerin zâhirine takılıp kalma ve işiterek değilde görerek mutmain olma* ibtilâsından kurtulma bağlamında değerlendirilebilir. Zâten Allah'tan (cc) işitmekle yetinmeyip görmek isteyen Hz. İbrâhim ve nesline karşı Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “İnanmıyor musun?”,<sup>1287</sup> “Allah'ın emrine mi şaşıyorsun?”,<sup>1288</sup> “Taamına ve şarabına bak! Hımarına bak! Onun kemiklerine bak!”,<sup>1289</sup> “Allah dilediğini yapar!”,<sup>1290</sup> “Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı. Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik!”,<sup>1291</sup> “Ben onu size indireceğim. Ama ondan sonra sizden her kim inkâr ederse artık ben ona kâinatta hiçbir kimseye etmeyeceğim azâbı ederim!”<sup>1292</sup> gibi ifâdeler, Allah'ın (cc) onlara bir sitemi ve bazen de gadabı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda akılcı yönlerinin sadece Hz. Mûsâ için değil İsrâiloğulları için bir ukde/düğüm olduğunu söylemek mümkündür.

Cebecioğlu “Yahudi akli ‘Allah’ı gözle görmeyi isteyecek’ kadar metafizikten ve mânevî sezîşten uzaktır. Bu katı akılvar eksenli yapı analatik karakteri ile ayrıştırıcı ve dıştan okumaya açıktır. Hidâyete kör, sapıtmaya uygundur. Bu yüzden peygamberlerini çok yormuş ve uğraştırmışlardır.” sözleriyle İsrâiloğulları'nın akılcılığını kısaca özetlemekte ve son ilâhî kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'in neredeyse üçte birinin

---

<sup>1287</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>1288</sup> Hûd, 11/73.

<sup>1289</sup> el-Bakara, 2/259.

<sup>1290</sup> Âl-i İmrân, 3/39.

<sup>1291</sup> el-Bakara, 2/55-56.

<sup>1292</sup> el-Mâide, 5/115.

İsrâiloğulları'nı anlatmasını, Allah'ın (cc) Müslümanlara “*Yahudi aklına dikkat edin!*” ikâzı olarak yorumlamaktadır.<sup>1293</sup>

Benî İsrâil peygamberlerinin akılcılığı son halka olan Hz. İsa ile son bulmuştur. O da anne tarafından Hz. İbrahim ve Hz. İshak'ın neslindedir. Fakat *gulâmen zekiyye* olan Hz. İsa'nın yaratılışında Cebrâilî bir tesir de vardır.<sup>1294</sup> Onun dünyaya geliş şekli tamamen aklın almayacağı bir şekilde zuhûr etmiştir. Aslında onun kâide dışı doğumu yüzyıllardır süregelen İsrâiloğulları'nın akılcılığını yıkmaya yönelik çok büyük ilâhî bir darbedir. Bu bakımdan mûcizevî bir şekilde babasız olarak Şuhûd Âlemi'nde zuhûr eden Hz. İsa ile beraber, genlerden gelen ve asırlardır süren Benî İsrâil'in akılcılığının aşka inkılâb ettiği söylenebilir.

İsrâiloğulları'ndaki bu değişim asırlardır cârî olan ahkâmın da değişmesini gerekli kılıyordu ki Hz. İsa ile beraber ahkâm yenilenmiş ve taze bir şeriat tesis edilmiştir. Çünkü zâten tenzîhi olan Tevrat'ı bozarak tenzîhte bir hayli ileri giden İsrâiloğulları'nın orta yola yani *sırât-ı müstakîme* çekilmeleri gerekmektedir ki bu da tenzîhe mukâbil teşbîhle mümkündür. Nasıl ki tenzîh aklın karı ise teşbîh de aşkın karıdır. Tenzîh aşkınlık, teşbîh ise içkinliktir. Bu yüzden Hz. İsa'nın aklın tenzîhinden ziyâde aşkın teşbîhi üzerinde durduğu söylenebilir.

Hâsılı, Benî İsrâil'de ve peygamberlerinde ırsî olarak aklın hudûdunun dışında kalan olayları işitmekle yetinmeyip görmeyi istemeye ve bu şekilde yani görerek aklın hudûduna çekip idrâk etmeye çalışma özelliği vardır. İşte bizim Hz. Mûsâ için bir ukde olarak ele aldığımız ve kısaca *akılcılık* olarak isimlendirdiğimiz kavram ile kastımız da budur. Bu da özelde Hz. Mûsâ için ve genelde İsrâiloğulları için mühim bir ukde olarak değerlendirilebilir.

### ***Firavun'un Sarayında Aldığı Eğitim Tarzı***

Hz. Mûsâ'nın hâdiseleri öncelikle akıl çerçevesinde değerlendirmesinin ve aklî yönünün kuvvetli olmasının birinci sebebi yukarıda ifade ettiğimiz gibi atası Hz. İbrahim ve Hz. İshak üzerinden gelen ırsî faktördür. İkinci sebebi de Firavun'un sarayında aldığı eğitim tarzı olarak zikredilebilir. Hz. Mûsâ'nın genlerinden gelen akılcılığının Firavun'un sarayında aldığı aristokrat tarzı eğitimle daha da gelişmiş

<sup>1293</sup> Cebecioğlu, “**H. Yusuf ve H. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-4**”, ss. 44-45.

<sup>1294</sup> Meryem, 19/19.

olduğu söylenebilir. Çünkü Hz. Mûsâ sarayda Firavun'a yöneticilikte vâris olabilecek kbiliyette ve diryette tam bir bürokrat olarak yetiştirilmiştir.

Hz. Mûsâ'nın sarayda aldığı eğitim tam bir akl-ı meaş eğitimidir ve dünyevî meselelerle alakalı aklını mükemmel bir şekilde geliştirmesine yardımcı olmuştur. Hz. Mûsâ'nın akl-ı mead ile alakalı yani uhrevî meseleler ile alakalı eğitimini ise daha sonra Medyen'de Hz. şuayb'ın yanında aldığı söylenebilir.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### HZ. MÛSÂ VE HIZIR'IN YOLCULUĞU

Tezin bu bölümünde Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yolculuğunun sebepleri, zamanı ve sonuçları üzerinde durulacak; Hz. Mûsâ'nın ve Hızır'ın (as) ilimlerindeki farklılık ortaya konmaya çalışılacak ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) talep ettiği “rüşd”ün ne mânâyâ gelebileceği hakkında fikir yürütülecektir.

### **3. 1. Hz. Mûsâ'nın Hayatını Değiştiren Yolculukları**

Allah'ın (cc) bize Kur'ân-ı Kerîm'de bildirdiğine göre, Hz. Mûsâ'nın arkasında on binlerce kişiyle Mısır'dan ayrılışı veya yanında yetmiş kişiyle Tûr'a çıkışı gibi grup hâlinde veya yalnız pek çok mühim yolculukları olmuştur. Fakat bunların içinde ömrünün farklı dönemlerinde yaptığı üç yolculuğu vardır ki bunlar hayatının dönüm noktaları mesâbesindedir. Farklı zaman ve mekânlarda yapılan bu yolculukların üçünün ortak noktası Hz. Mûsâ'nın mürebbîlerine doğru yaptığı yolculuklar olmasıdır. Bu mürebbîlerden biri düşmanı diğer ikisi ise Hz. Mûsâ'nın dostudur.

İlk yolculuğunu düşmanı Firavun'a; ikincisini dostu ve kayınpederi Hz. Şuayb'a; üçüncüsünü de Hızır'a (as) doğru yapmıştır. Yolculuklardan ilk ikisi gayr-ı irâdî ve bilinçsizce yani Hz. Mûsâ'nın irâdesinin dışında ama kaderin yönlendirmesiyle; üçüncüsü ise Allah'ın (cc) emri ve Hz. Mûsâ'nın da irâdesiyle bilinçli yapılan bir yolculuktur.

Hz. Mûsâ'nın bu üç yolculuğu aslında birbirini tamamlamaktadır: Birinci yolculuğunun netîcesinde akl-ı meaş eğitimi aldığı ve Firavun'un sarayındaki eğitim tarzı ile liderlik yönünün geliştiğini; ikinci yolculuğunun netîcesinde Hz. Şuayb'ın yanında yaklaşık on sene kalarak akl- mead eğitimi aldığını ve âdetâ peygamberlik stajı gördüğünü; üçüncü yolculuğunda ise Hızır'ın (as) sahipliği/dostluğu netîcesinde nefsindeki bazı ukdelerin/düğümünlerin çözülmüş olabileceğini söylemek mümkündür. Öncelikle Firavun'a doğru yaptığı yolculuktan başlayarak sırasıyla diğerlerine de değinmek istiyoruz.

#### **3. 1. 1. Firavun'a Yolculuğu**

Hz. Mûsâ'nın birinci yolculuğu Firavun'a doğru yaptığı yolculuktur. Bu yolculuğa çıkmak Hz. Mûsâ'nın elinde değildi ki zâten yolculuk onun bebeklik hengâmına denk gelmişti. Hatta annesi, ayrılmaları anlamına geleceği için kundaktaki Hz. Mûsâ'nın bu yolculuğa çıkmasını asla istememişti. Fakat ilâhî bir yönlendirmeyle

kundaktaki yavrusunu bir sandık içine koyarak Nil nehrine yani Allah'ın (cc) kaderine bıraktı.

Hız. Mûsâ'nın en âciz olduğu dönemde yaptığı bu ilk yolculuğu düşmanına doğru yaptığı bir yolculuktu. Bu yolculuk Hız. Mûsâ'nın hayatında bir dönüm noktası oldu. Avam tabakasının ve kölelerin arasında cârî olması beklenen hayatının gidişatı değişti. Hız. Mûsâ kendini birden sarayda havas tabakasının yani soyluların, aristokratların ve efendilerin arasında buldu. Normal yollarla Hız. Mûsâ'nın devrin en kudretli gücünün sarayına girmesi ve orada onun evladı gibi eğitim alabilmesi aklen mümkün değildi. Fakat Allah'ın (cc) izniyle gerçekleşti.

Aslında bu Allah'ın (cc), Hız. Mûsâ'yı gelecekte İsrâiloğulları'nın liderliğine hazırlama planının bir parçasıdır. Eğer Hız. Mûsâ, ağır işlerde çalıştırılan ve birkaç nesildir köle psikolojisiyle yaşayan maddî ve mânevî yönden ezilmiş bir halkın arasında yaşasaydı, liderlik kâbiliyeti tam olarak ortaya çıkamaz ve gelişemezdi. Çünkü ağır bir kölelik boyunduruğunun ve korkunun altında ezilen İsrâiloğulları'nın cesâretleri kırılmıştı.<sup>1295</sup> Fakat Hız. Mûsâ, sarayda Firavun'un evladı olarak yöneticiliğe hazırlanan bir prens gibi terbiye ediliyor ve sarayın bütün imkânlarından rahat rahat istifâde ediyordu. Nitekim tebliğ için karşısına çıktığı zaman Firavun, Hız. Mûsâ'ya geçmişte yaşadığı rahat saray hayatını hatırlatıp onu nankörlükle suçlamış ve şöyle demişti: *“Biz seni çocukken yanımıza alıp büyütmedik mi? Hayatının birçok yıllarını aramızda geçirdin. Sonunda yapacağını da yaptın. Sen nankör birisin!”*<sup>1296</sup>

Firavun'un sarayında terbiye gören Hız. Mûsâ, geleceğin lideri olabilecek tarzda bir eğitim almıştı. Güzel bir terbiye gördü ve liderlik kâbiliyetleri gelişti. Bu eğitiminin hakkını da yıllar sonra tarihin en büyük ve zorlu göç hareketine liderlik yaparak verdi. Bu liderlik kâbiliyeti sâyesinde tarihte eşine rastlanmayacak bir şekilde yüzbinlerce insanı, devrin en büyük zorba gücünün elinden Allah'ın (cc) lûtfuyla, bir gecede çekip kurtardı. Rivâyete göre Mısır'dan çıkan İsrâiloğulları'nın sayısı altı yüz bin civarındaydı. Tevrat'a göre İsrâiloğulları'nın Mısır diyarından çıkışlarının ikinci yılında, ikinci ayın birinci gününde, Sina Çölü'nde sayılıp kayda geçirilenler yirmi ve üstü yaşındaki erkeklerin sayısı –Levioğulları hariç- altı yüz üç bin beş yüz elli kişiydi.<sup>1297</sup>

---

<sup>1295</sup> Çıkış, 6: 9.

<sup>1296</sup> eş-Şuarâ, 26/18-19.

<sup>1297</sup> Sayılar 1: 46-47.

Altı yüz bin köleyi, burunları bile kanamadan efendilerinin elinden sessizce çekip almak için yapılan planın büyüklüğünü ve organizasyonun mükemmelliğini takdir etmek gerekir. Yaşlısıyla genciyle, hastasıyla sağlamıyla, kadınıyla çocuğuyla hiçkimseyi geride bırakmadan bu büyük göçü başarıyla tamamlayan Hz. Mûsâ'nın operasyonel bir eğitim aldığı ve karizmatik bir lider olduğu âşikârdır.

Hz. Mûsâ'nın Firavun'un yanında yetişmesinin diğer bir hikmetini de Kasapoğlu şöyle açıklar: *“Yüce Allah, neden Mûsâ'nın Firavun'un sarayında yetişmesini dilemiştir? Kanaatimizce, bunun amaçlarından birisi, Mûsâ'nın Firavun'u ve onun çevresini çok iyi tanıyabilmesidir. Böylece Mûsâ, ilâhî mesajları Firavun'a götürürken kiminle ve nelerle karşılaşacağı konusunda bilgi sahibi kılınmıştır. Firavun'a ilâhî mesajları götürürken neyle karşılaşacağını bilmesi, Mûsâ'ya bu duruma uyum sağlama imkânı tanımıştır.”*<sup>1298</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın Firavun'un sarayında yetişmesinin pek çok hikmeti olabilir. Fakat bu hikmetlerden ikisi Hz. Mûsâ'nın tebliği açısından önemlidir: Birincisi, bu yolculuğun getirdiği değişen yaşam tarzı sâyesinde kölelik psikolojisinden kurtulmuş ve liderlik kâbiliyeti kazanmış; ikincisi de tebliğe memur olduğu Firavun'u ve âlini daha yakından tanıma fırsatı bulmuş ve Mısır bürokrasisini tanımanın rahatlığı tebliğine güç katmıştır.

### 3. 1. 2. Hz. Şuayb'a Yolculuğu

Hz. Mûsâ'nın hayatının akışını değiştiren ikinci yolculuğu Medyen diyarının peygamberi ve müstakbel kayınpederi Hz. Şuayb'a doğru yaptığı yolculuktur. Hz. Mûsâ, Hz. Şuayb'ın taht-ı terbiyesinde icbârî sekiz sene ve üzerine ihtiyârî olarak iki sene daha kalmış ve netîcede dâmâdî olarak ona, muhtemelen on sene hizmet etmiştir.

Hz. Mûsâ, Mısır'dan korkuyla ayrılınca ne tarafa gideceğini bilmiyordu. Sevk-i ilâhî ile kendine göre bir yol tutturdu. Bu yolun nereye gittiğinden haber yoktu. Allah (cc) onu Medyen'e yöneltti ki burası onun için sadece Firavun'dan kurtulacağı bir penah değil, Hz. Şuayb'ın taht-ı terbiyesinde on sene kalacağı âdetâ bir dergâhtı. Takdir Hz. Mûsâ'yı Hz. Şuayb'ın hizmetine sürükledi. Onun sohbetinden ve hizmetinden çok şey elde etti.<sup>1299</sup>

<sup>1298</sup> Kasapoğlu, “Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni”, s. 117.

<sup>1299</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XIV, s. 393.

“(Şuayb) dedi ki: Bana sekiz yıl çalışmana karşılık şu iki kızımın birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan artık o kendinden; yoksa sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden (işverenlerden) bulacaksın.”<sup>1300</sup> âyetinden açıkça anlaşıldığı gibi Hz. Şuayb, Hz. Mûsâ’yı yanında sekiz yılı icbârî iki yılı da ihtiyârî olmak üzere toplam on yıl tutmak istedi.

Hz. Mûsâ’nın Medyen’de kalmasının rûhânî bir eğitim yani akl-ı mead eğitimi almasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Hz. Şuayb, Allah’tan (cc) vahiy alan bir peygamberdi. Hz. Mûsâ onun yanında adeta peygamberlik stajı yapmış ve vahye ünsiyet kazanmıştır. Böylelikle Allah’a (cc) muhabbet peyda etmiştir.

Bursevî’ye göre Hz. Şuayb, nübüvvet nûruyla Hz. Mûsâ’nın sekiz yılda kemâle ereceğini ve bundan sonra terbiyeye ihtiyacı olmayacağını fakat kemâlin kemâline de on yılda ulaşacağını görmüştü. On seneden sonra Hz. Mûsâ’nın irâde makâmında kalmayıp istiklal ve istikâmet makâmına yükseleceğini bilmişti. Bu yüzden sekiz yıl için “*Ben istiyorum!*” (انى اريد); fazladan iki yıl için de “*Ben istemiyorum!*” (ما اريد) buyurmuştu.<sup>1301</sup> “*Vaktâ ki Mûsâ eceli ödeyip ehliyle yola çıktı*”<sup>1302</sup> âyeti Hz. Şuayb ile aralarında daha önceden belirledikleri süreyi Hz. Mûsâ’nın doldurduğuna işâret etmektedir. Fakat sekiz yıl mı yoksa on yıl mı kaldığını meçhul bırakmaktadır. Yazır’a göre Hz. Mûsâ eceli fazlasıyla (yani on sene olarak) ödemiş ve hiç bir eceli kalmamıştır. Çünkü kerîm olan va’dine vefâlidir.<sup>1303</sup>

Konuk’un nakline göre Abdurrezzak Kâşânî “*Mûsâ, mustafa ve mahbub idi. Allâhu Tealâ onu Şuayb’in sohbetine sevk etmek sûretiyle kendisine cezbetti tâ ki Hakk’ı ona târif edip sevdire.*”<sup>1304</sup> diyerek Hz. Mûsâ’nın Hz. Şuayb’a olan yolculuğunun hikmetini beyân etmektedir. Ayrıca Hz. Mûsâ, Hz. Şuayb’dan ileride Allah’ın (cc) izniyle harikalar zuhûr ettirecek asâ’yı da almıştı. Asâ Hz. Mûsâ’ya peygamberlikten önce Hz. Şuayb tarafından çobanlık yaparken kullanması için verilmişti. Asâ vahiyden önce Hz. Mûsâ’nın elindeydi. Bu yüzden Allah (cc), Tûr’da ilk vahiyde “*Şu sağ elindeki nedir ey Mûsâ?*”<sup>1305</sup> buyurarak zâten Hz. Mûsâ’ya ait olan asâyı işâret etmişti.

<sup>1300</sup> el-Kasas, 28/27.

<sup>1301</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XIV, s. 403.

<sup>1302</sup> el-Kasas, 28/29.

<sup>1303</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. V, s. 3728.

<sup>1304</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1371.

<sup>1305</sup> Tâhâ, 20/17.

Dolayısıyla, Hz. Mûsâ'nın hayatı boyunca risâletinin en mühim ve en temel argümanı olan asâyı Hz. Şuayb'ın elinden almış olması aslında, yolculuğun yukarıda ifâde etmeye çalıştığımız hikmeti hakkında ipucu vermektedir. Hz. Mûsâ bu yolculuk sayesinde Allah'ın (cc) bir peygamberine hizmet etme fırsatı da yakalamıştır. Bursevî *“Hazret-i Mûsâ, Hazret-i Şuayb'a yakınlığa ve ona hizmete nâil oldu.”*<sup>1306</sup> diyerek bu yolculuk sayesinde Hz. Mûsâ'nın, bir peygambere maddî ve mânevî yakınlık ve hizmetle şerefyab olduğunu ifâde etmektedir.

Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'a gönderilmesinin diğer bir sebebi de rûhunda eksik kalan baba vitaminini tamamlanması hikmetine mebnî olabilir. Hz. Mûsâ'nın ne babasıyla ne de Firavun ile tam mânâsıyla baba-oğul ilişkisi yaşayamadığı açıktır. Zâten babasından çok erken dönemde ayrılmıştır. Ayrıca Hz. Mûsâ için hayatına damga vuran bir babanın varlığı pek hissedilmemektedir. Ama nedense Hz. Mûsâ'nın kıssası anlatılırken annesinin varlığı daha belirgin vurgulanır.

Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın annesinden vurgulu bir şekilde bahsedildiği hâlde nedense babasından hiç bahsedilmemektedir. Hâlbuki Hz. Mûsâ'nın doğumunu takip eden en kritik dönemde hem Hz. Mûsâ için hem de annesi için onları tehlikeden korumaya çalışan bir baba kimliği önem arz etmektedir. Fakat Kur'ân anlatımında bu tarz bir baba kimliğine rastlanmaz. Hz. Mûsâ'yı tehlikeden korumak için tedbirler düşünen ve bu tedbirleri uygulamaya çalışan bir anne kimliği, evladı ve hanımı için riskleri göze alan koruyucu bir baba kimliğinin önüne geçmiştir. Hatta <sup>1307</sup> *اوحينا الى ام موسى* âyetine bakılırsa Allah (cc) Hz. Mûsâ'nın babasını değil annesini muhâtab almış ve ona vahyetmiştir. Bu durum, annesinin babasına göre baskın bir karaktere sahip olduğunu hissettirmektedir. Yine buzağıya tapma olayında, Hz. Hârûn saçını çekip çekiştiren Hz. Mûsâ'ya *“Ey babamoğlu”* diye değil *“Ey anamoğlu”* şeklide hitâb etmiştir. Bu hitâb tarzı da yıllar sonra bile çocukların bilinçaltındaki baskın anne karakterinin dışı vurumu olarak değerlendirilebilir.

Hz. Mûsâ, babasından erken ayrıldığı gibi yanında uzun yıllar kaldığı Firavun'dan da tam mânâsıyla bir baba şefkati görememiştir. Firavun, terbiyesiyle meşgul olduğu Hz. Mûsâ'nın hakîkatte düşmanıydı. *“Mûsâ'yı bir sandığa koy da suya bırak; su onu*

<sup>1306</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 898.

<sup>1307</sup> el-Kasas, 28/7.

*kıyıya atar. Bana da ona da düşman olan biri onu alır.*"<sup>1308</sup> âyeti bu hakîkatin beyânıdır.

Netîcede; biri öz biri üvey iki babaya ve iki anneye sahip olan Hz. Mûsâ'nın anne yönünden değil de baba yönünden eksik kaldığını söylemek çok da tutarsız olmayacaktır. Âyetler bağlamında değerlendirildiğinde hayatının en kritik döneminde onun öz babasının varlığı pek hissedilmemekte, üvey babası Firavun ile de şefkate dayalı bir ilişki kuramadığı anlaşılmaktadır.

Bununla beraber anneleri yönünden şanslı olduğu söylenebilir. Onu ölümden kurtaran öz annesinin vahiy/ilham sâyesinde aldığı tedbir olmuştur. Ayrıca öz annesiyle bir müddet de olsa süt emme çağında beraber yaşadı. Üvey annesi olan Firavun'un hanımından da şefkatle muamele gördüğü kaynaklarda zikredilmektedir. Zâten Firavun'un hanımı kundakta ilk gördüğü zaman "*Benim ve senin için bir göz aydınlığıdır. Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz.*"<sup>1309</sup> diyerek Hz. Mûsâ'yı sahiplenmiş ve bağrına basmıştır.

Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın, baba şefkati yoksunluğunun rûhunda meydana getireceği eksikliğin tamamlanabilmesi için gayr-i irâdî olarak Kıbtî'nin ölümüne binâen Medyen'e yönlendirildiği ve böylece babasızlığının nâkışlığının kayınpederi üzerinden giderildiği söylenebilir. Eğer Hz. Mûsâ Hz. Şuayb'ın yanında dâmâdı olarak değil de ücretli bir çoban olarak kalsaydı böyle bir hükme varmamız zor olurdu. Çünkü bir insanın dâmâdıyla münâsebeti farklı yanında çalışan işçisiyle münâsebeti farklıdır. Ama Hz. Mûsâ, damatlığa dolayısıyla evlatlığa kabul edilerek Hz. Şuayb ailesinin bir ferdi olmuş ve baba oğul münâsebetlerinin sıcaklığını Hz. Şuayb'ın hanesinde hissetmiştir.

Cebecioğlu'nun da ifâde ettiği gibi Hz. Mûsâ, Medyen'de Hz. Şuayb'ın huzur ortamında onun eğitiminden geçmiş ve kızıyla evlenmiştir.<sup>1310</sup> Cebecioğlu'nun makâlesinde Mevlânâ'dan aktardığı "*Babam beş sene daha yaşasaydı Şems'e ihtiyaç kalmayacaktı!*"<sup>1311</sup> sözü bu bağlamda değerlendirilebilir. Demek ki baba vitamini de rûhun ihtiyaçları cümlesindedir.

---

<sup>1308</sup> Tâhâ, 20/39.

<sup>1309</sup> el-Kasas, 28/9.

<sup>1310</sup> Cebecioğlu, "**Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3**", ss. 42-44.

<sup>1311</sup> Cebecioğlu, "**Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3**", ss. 42-44.

Hz. Mûsâ'nın Medyen yolculuğunun bir sebebi de Cebecioğlu'nun ifâde ettiği gibi sosyolojik olarak tabanı tanıma hikmetine mâtuftur. Hz. Mûsâ şehirde doğmuş, sarayda yetişmiş ve şehir kültürü kazandıktan sonra Medyen'e gidip çobanlık yaparak kırsal kesim kişilik hüviyetine bürünmüştür. Hz. Mûsâ'nın bu seyri sosyo-hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya doğru olan bir seyirdir. Böylece hem şehir kültürünü hem de kırsal kültürü tanımış ve tabandan tavana kadar, toplumu bir bütünlük içinde algılayabilecek kâbiliyeti kazanmıştır.<sup>1312</sup>

Lisânında tutukluk bulunan Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'a gönderilmesinin arkasındaki hikmetlerden biri de hitâbet eğitimi almasıyla alakalı olmalıdır. Çünkü Hz. Şuayb'ın nebîler arasındaki lakâbı Hatîbü'l-Enbiyâ'dır.<sup>1313</sup> Hz. Mûsâ'nın kavmine verdiği belîğ vaazların kaynağını belki de kayınpederi Hz. Şuayb'ın hitâbet kabiliyetinde aramak gerekir.

Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın kayınpederi Hz. Şuayb'ın taht-ı terbiyesinde geçirdiği yıllar babasından uzak geçirdiği yılların bir telafisi hükmünde olmuş ve Firavunla mücâdelesinde büyük mücizeler zuhûr edecek olan asâyı eline almasını sağlamıştır. Bursevî'nin de ifâde ettiği gibi Firavun'un sarayında zâhirî nimetlerle perverde olan Hz. Mûsâ, hicret ve gurbetin netîcesinde Hz. Şuayb'ın yanında zâhir ve bâtin nimetleriyle de perverde olmuştur.<sup>1314</sup> Bu yüzden Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'a yolculuğun rûhunun tasfiyesiyle alakalı olduğu söylenebilir. Yûnus'un "*Tapduk'un tapusunda kul olduk kapusunda / Yûnus miskin çiğ idi bişdi elhamdülillah*"<sup>1315</sup> dediği gibi Hz. Mûsâ da Hz. Şuayb'ın kapısında on sene pişerek vahyi almaya hazır hâle gelmiştir. Zâten Hz. Şuayb'ın yanından ayrıldıktan kısa bir müddet sonra yoldayken Tûr'da ilk vahye muhâtab olmuştur.

### 3. 1. 3. Hızır'a Yolculuğu

Hz. Mûsâ'nın üçüncü yolculuğu Allah'ın (cc) emri ve Hz. Mûsâ'nın irâdesi ile yapılan bilinçli bir yolculuktur. Zamanı, mekânı ve şahısları açısından tamamen meçhullerin meçhulü olan bu yolculuğa çıkan Hz. Mûsâ neyi aradığını biliyordu. Onun

<sup>1312</sup> Cebecioğlu, "Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-3", ss. 42-44.

<sup>1313</sup> Köksal, **Peygamberler Târîhi**, c. I, s. 329.

<sup>1314</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XIV, s. 403.

<sup>1315</sup> Abdurrahman Güzel, **Mutasavvıf Yunus Emre: Hayâtı-Eserleri**, Kılıç Yayınları, Ankara Târihsiz, s. 32.

Yûşâ'ya (as) söylediği “İşte aradığımız bu idi!”<sup>1316</sup> sözü buna işâret etmektedir. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) doğru yolculuğa o kadar istekliydi ki Sivâsî'nin tâbiriyle “*Hemândem Hazret-i Kelîm'in sine-i bî-kînelerinde o âlim kulu görmenin şevki zuhûr edip o kutlu sefere azm...*”<sup>1317</sup> eyledi.

Kurtubî ve Bursevî, Hz. Mûsâ'nın bu yolculuğunun bir te'dîb yani edeplendirme yolculuğu olduğunu söylemektedir. Bursevî “*Nazar eyle Hz. Mûsâ'nın hâline ki Hızır'la (as) buluşuncaya dek ne kadar meşakkat çekti ve piyâde yollara düştü.*”<sup>1318</sup> demektedir. Bursevî'nin nakline göre onun Hızır'a (as) yolculuğu “te'dîb, ilim talebi ve meşakatlere tahammül” mânâsına gelmekteydi. Bu yüzden yorulmuş ve acıkmıştır. Hâlbuki Tûr'da kırk gün yorulma ve acıkma vâkî olmamıştı.<sup>1319</sup> “*Hz. Mûsâ münâcâтта bulunmak üzere yola koyuldu. Kırk gün yemek ihtiyacı duymaksızın orada kaldı. Ama bir insanın yanına gitmek için yola koyulunca günün bir bölümünde dahi acıktı.*”<sup>1320</sup>

Hz. Mûsâ'nın Medyen'e ilk geldiğindeki yemeğe ihtiyacı Hızır'la (as) beraberken yemeğe olan ihtiyacından daha fazlaydı. Ama buna rağmen Medyen'de Hz. Şuayb'ın kızlarından yemek istemeksizin ilk iş olarak koyunları sulamıştır. Karyede ise Hızır'la beraber yiyecek istemiştir.<sup>1321</sup> Yine Yûşâ (as) ile Hızır'a (as) doğru yolculuk yaparken de acıktığını ifâde edip kuşluk yemeğini istemiştir. Hz. Mûsâ'nın açlık karşısındaki bu farklı tavırlarını Kurtubî şu şekilde değerlendirir:

“*Hz. Mûsâ'nın Medyen'e yolculuğu bir hicret yolculuğu olduğu için ilâhî lütuflara mazhardı. Bu yüzden yemeğe ihtiyacı daha fazla olduğu hâlde açlığa galebe çalabilmişti. Yuşa ile yolculuğunda ise arkadaşı ile birlikte oluşuna uygun bir şekilde açlığını hissetmiş oldu. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğu te'dîb yolculuğu olduğundan zorlukları karşılamak ona bırakıldı. Ayrıca o yolculukta başkasına tâbî idi.*”<sup>1322</sup>

---

<sup>1316</sup> el-Kehf, 18/64.

<sup>1317</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 70.

<sup>1318</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 674.

<sup>1319</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 453.

<sup>1320</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 63.

<sup>1321</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 77.

<sup>1322</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 78.

Hızır (as) Hz. Mûsâ'nın yolculuk esnâsında dilinden dökülen “*Bu yolculuğumuzdan dolayı çok yorgun düştük!*”<sup>1323</sup> sözü Hızır'a (as) doğru olan yolculuğuna bir hayli sıkıntı çektiğini göstermektedir. İbn Acîbe'ye göre bu sıkıntılar Hızır'dan (as) alacağı ilmin lezzetinin daha büyük olmasına vesile olacaktır. Çünkü yorgunluktan sonra ulaşılan şey hiç yorulmadan elde edilenden daha tatlıdır.<sup>1324</sup>

Şahinler'e göre bu yolculuk Hz. Mûsâ açısından hayırlı bir yolculuktur. Hz. Mûsâ açısından yolculuğunun hayırlı olduğunun bir alameti de şeytanın işe karışıp balığın canlandığını Yûşâ'ya (as) unutturmasıdır. Şeytan, Hz. Mûsâ'nın ledünnî ilim sahibi Hızır (as) ile buluşmasını engellemek gâyesiyle Yûşâ'nın (as) zihnini karıştırmış ve unutturma yoluyla hakîkatı bulmalarını geciktirmiştir.<sup>1325</sup>

Hızır (as) Hz. Mûsâ cihetinden bu yolculuğun iki yönü bulunmaktadır: Yolculuğun Yûşâ (as) ile beraber yapılan birinci kısmı Hz. Mûsâ için âfâkî bir yolculuktur. Hz. Mûsâ Allah'tan (cc) emri aldıktan sonra âfâkî bir yolculuğa çıkarak iki denizin birleştiği yere gelmiş ve Hızır'la (as) buluşmuştur. Bundan sonra yolculuğa Hızır'la (as) devam ettiler. İşte yolculuğun Hızır'le beraber yapılan ikinci kısmı ise hem âfâkî hem de enfûsîdir.

Şöyle ki: Gemiye binmeleri, çocuğun yaşadığı beldeye gitmeleri ve istedikleri hâlde kendilerine yiyecek vermeyen cimrilerin memleketine gitmeleri yolculuğun âfâkî kısmıdır. Fakat bu âfâkî yolculukla senkronize bir şekilde Hızır, Hz. Mûsâ'ya enfûsî bir yolculuk daha yaptırmıştır. Bu yolculuk zâhirî olarak mekânda ileri doğru gibi görünse de aslında bâtinî olarak zamanda geriye doğru yapılan bir yolculuktur. Yani hem yatay hem de dikey bir yolculuktur. Bu yolculuğun âfakta Hızır'a (as) doğru, enfûste ise *huzur*'a doğru olduğu söylenebilir ki gulâmın ölümüne şahid olan Hz. Mûsâ'nın kalbinden Kıbtî'nin ölümünün verdiği sıklet bu yolculuktan sonra kalkmıştır.

Hızır (as), Hz. Mûsâ'yı gemiye bindirerek onu ta bebekliğine ve Nil'de küçük bir sandıkta yaptığı yolculuğa götürmüştür. Sonra gulâmın katlini Hz. Mûsâ'ya göstererek onu Kıbtî'yi istemeden öldürdüğü âna götürmüştür. Son olarak da Hz. Mûsâ'ya büyük bir açlık yaşatarak yıllar önce Firavun'un sarayına ilk girdiği zaman yaşadığı, Medyen çölünde mâruz kaldığı ve kırk gün Tûr'da yaşadığı açlığı tekrar hatırlatmıştır. Psikolog Jung da bu yolculuğu Hz. Mûsâ açısından bir arayış olarak

<sup>1323</sup> el-Kehf, 18/62.

<sup>1324</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 411.

<sup>1325</sup> Şahinler, **Hızır ile Yürümek**, s. 52.

yorumlamaktadır. Hz. Mûsâ arayan arayış içinde olan insandır. Bu yolculukta ona *gölge* 'si, *hizmetçi* 'si ya da *alt insan* 'ı eşlik etmektedir.<sup>1326</sup>

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğu meselesinde üzerinde durulması gereken bir nokta da şudur: Hz. Mûsâ “rüşde erdirecek bir bilgiyi öğrenebilmek” maksadıyla niçin Allah'a (cc) değil de Hızır'a (as) başvurmuş ve ona tâbî olmak istemiştir? Ya da Allah (cc) Hz. Mûsâ'ya rüşdü niçin kendisi öğretmemiştir de onu mekânı ve zamanı meçhul bir yolculuğa çıkararak kimliği meçhul bir şahsa yönlendirmiştir? Bu tavır Allah'ın (cc) bütün peygamberlerine gösterdiği ortak bir tavır değildir ve sadece Hz. Mûsâ'ya münhasırdır. Meselâ Hz. Süleyman'a *mantıku't-tayrı* (kuş dilini) kendisi öğretmiş ve onu bunun için başkasına göndermemiştir. Çünkü Hz. Süleyman *"Ey insanlar, bize kuş dili öğretildi ve bize her şey verildi."*<sup>1327</sup> buyurmaktadır. Yine <sup>1328</sup>فَقَهَّمَنَاهَا سُلَيْمَنَ âyetinde ifâde edildiği gibi Hz. Süleyman'a hüküm vermeyi kavratana da Allah'tır.

Hz. Yûsuf'a rüyâların tevilini de Allah (cc) öğretmiştir. Hz. Yûsuf'un rüyâlarını yorumlatmak istediği iki delikanlıya hitâben söylediği *"Bu, bana Rabbimin öğrettiklerindedir."*<sup>1329</sup> sözü buna delildir. Savaşlarda insanları korusun diye Hz. Dâvud'a zırh yapma sanatını<sup>1330</sup> ve dilediği başka şeyleri öğreten de Allah'tır.<sup>1331</sup> Yine Hızır'ın (as) ilmi de vâsıtasız bir şekilde *"min ledünnâ"*dır. Hz. Meryem de mihrâbında oturup durduğu hâlde kendisine *"Allah tarafından"*<sup>1332</sup> rızkı gelmekteydi.

Dolayısıyla Allah'ın (cc) Hz. Mûsâ'yı Hızır'a (as) göndermesi şeklinde zuhur eden bu tavrı ilmin vâsıtalı bir şekilde öğretilmesiyle alakalıdır. Çünkü Allah'ın (cc) ilmi vâsıtalı bir şekilde kullarına vermesi, vâsıtasız bir şekilde vermesinden daha fazla cârîdir. İlim vâsıtalı bir şekilde kitaptan kula veya kuldana tevdi edilebilir. Meselâ, Belkıs'ın tahtını göz açıp kapama süresinde veya daha az bir sürede Sebe'den getiren divan üyesi *عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ*<sup>1333</sup> lafzında işâret edildiği gibi kitap vâsıtasıyla kendisine ulaşan bir ilme sahiptir. İşte Hz. Mûsâ da Allah (cc) tarafından vâsıtasız bir şekilde değil de Hızır tarafından vâsıtalı şekilde bir ilim öğrenmeye dâvâ bırakılmıştır.

<sup>1326</sup> Jung, **Dört Arketip**, s. 69.

<sup>1327</sup> en-Neml, 27/16.

<sup>1328</sup> el-Enbiyâ, 21/79.

<sup>1329</sup> Yûsuf, 12/37.

<sup>1330</sup> el-Enbiyâ, 21/80.

<sup>1331</sup> el-Bakara, 2/251.

<sup>1332</sup> Âl-i İmrân, 3/37.

<sup>1333</sup> en-Neml, 27/40.

Yine Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğunun *celâlin celâl ile kırılması* hikmetine mebni olduğu söylenebilir. Hz. Mûsâ'nın celâlli olduğu açıktır. Aynı şekilde Hızır (as) da celâlidir. Onun gemiyi delmesi, gulâmı öldürmesi ve Hz. Mûsâ'ya olan âmirâne ve baskın tavrından celâl sıfatlı olduğu anlaşılmaktadır. Zâten celâl karakterli olan Hz. Mûsâ'yı taht-ı terbiyesine alan Hızır'ın (as) muhakkak Hz. Mûsâ'dan daha celâlli olması gerekir. Yoksa Hz. Mûsâ üzerinde otorite kurması zordur. Nitekim Hz. Hârun Hz. Mûsâ'dan yaşça büyük olduğu halde cemâl sıfatlı olduğu için Hz. Mûsâ'nın celâlinin altında ezilmiştir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın celâlinin aşırı ucunun biraz vasat hale gelebilmesi için Hızır'ın celâli altında törpülendiğini söylemek mümkündür. Neticede; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğu Allah'ın (cc) emri ile gerçekleşmiş ve Hz. Mûsâ bilinçli bir şekilde Hızır'a (as) doğru yolculuğa çıkmıştır.

### **3. 2. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a Yolculuğunun Muhtemel Sebepleri**

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasının pek çok meçhulünden bir diğeri de Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) niçin gönderildiği meselesidir. Ulu'l-azm bir peygamber olarak şeriat ve kitap sahibi Hz. Mûsâ'nın meçhul bir şahsa gönderilme sebebi Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça beyân edilmemiştir. Bu bakımdan kesin bir hükme varmak zordur. Fakat Hz. Mûsâ'nın bu yolculuğa çıkmasının sebebi ile ilgili söylenenlerden ve kıssada geçen rüşd kelimesinden hareketle, muhtemel üç sebep zikretmek mümkündür.

#### **3. 2. 1. Hz. Mûsâ'nın İlmi Yüzünden Zelleye Düşmesi**

Hızır'a (as) yolculuğunun sebebiyle alakalı müfessirlerin rivâyet ettikleri yorumlardan en meşhuru Hz. Mûsâ'nın ilmi sebebiyle zelleye düşmesiyle alakalı olan yorumdur. İbn Abbas'ın Ubeyy İbn Ka'b'dan naklettiği bir hadîs-i şerîfe göre Hz. Mûsâ, kavmine konuşma yapmak üzere kalktığı bir esnâda cemaatten biri, "*İnsanların en âlimi kimdir?*" diye sordu. Bunun üzerine peygamber olması hasebiyle yeryüzünde kendisinden daha bilgili bir kimsenin olamayacağı kanaatinde olan Hz. Mûsâ, "*Allah bilir, Allah en iyi bilendir!*" diyerek ilmi Allah'a (cc) izâfe etmesi gerekirken, "*Ben, en bilgiliyim!*" dedi. Hz. Mûsâ'nın bu davranışı üzerine Yüce Allah (cc), iki denizin birleştiği yerde ondan daha âlim bir kulunun olduğunu ona vahyetti.<sup>1334</sup>

Firavun'la beraber Kıptiler helâk olunca, İsrâiloğulları zulümden kurtuldular ve nimetlere kavuştular. Allah (cc) İsrâiloğulları'nın nankörlüklerini bildiği için Hz. Mûsâ'ya vahyederek onlara verdiği nimetleri hatırlatmasını emretti. Hz. Mûsâ kavmini

<sup>1334</sup> Buhârî, "Tefsir", 18/ 2.

toplayıp “Allah'ın size olan nimetini anın! Hani O sizi, Firavun ailesinden kurtarmıştı. Onlar sizi işkencenin en ağırına uğrattıyorlar, oğullarınızı boğazlayıp kadınlarınızı sağ bırakıyorlardı. İşte bunda size Rabbinizden büyük bir imtihan vardı.”<sup>1335</sup> diyerek kalpleri ürperten ve gözleri yaşartan fasih ve belîğ bir hutbe okudu. Hutbeyi dinleyeler çok etkilendiler. Âlimlerinden biri “Ey Mûsâ, en çok bilen kimdir?” diye sorunca, Mûsâ “Benim!” cevabını verdi.<sup>1336</sup>

Diğer bir rivâyete göre de kavminden biri Hz. Mûsâ'ya gelerek “Senden daha âlim birini biliyor musun?” diye sordu. O da “Hayır!” diye cevap verdi.<sup>1337</sup> Zemahşerî ve İbn Acîbe'ye göre Mûsâ “Allah (cc) bilir!” demeyip, kimin daha âlim olduğunu bilmeyi Allah'a (cc) havâle etmediği için Cenâb-ı Hak tarafından ikâza uğrayarak şu vahye muhâtab oldu: “Senden daha âlim bir kulum vardır. İki denizin birleştiği yerdedir. O Hızır'dır.”<sup>1338</sup>

Tabâtabâî, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesinin sebebiyle ile alakalı yine ilmi yüzünden zelleye düşmesi çerçevesinde, Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân* isimli tefsirinden şöyle bir nakil yapar: “Allah Hz. Mûsâ ile konuşmuş, ona Tevrat'ı indirmiş, onun için her konuda öğüt ve ayrıntılı bilgiler içeren levhâlar yazmış; ona ışık saçan el, asâ, sel, çekirge, bit, kurbağa, kan ve denizin yarılması gibi mucizeler vermiş; düşmanı Firavun'u ve ordusunu suda boğmuştu. Bütün bunlar onun beşeriyet damarını kabartmış ve kendi kendine 'Yüce Allah'ın benden daha bilgili birini yarattığını sanmıyorum!' demişti.”<sup>1339</sup>

Yukarıda zikredilen bu rivâyetlerin temelinde aslında Hz. Mûsâ'nın inkâr edilemez ilmî dirâyeti yatmaktadır. Meselâ Niyâzi-i Mısri Hz. Mûsâ'nın ilmî kemâli hakkında şunları söyler: “Rivâyet olunur ki Hz. Mûsâ kavmine vaaz ve nasihate çok dikkat ederdi. İnce meselelerden ve hakikatlerden bahsedirdi. Halkı hayran bırakırdı. Bir gün kavminden biri 'Yâ Mûsâ, şimdi insanların en âlimi kimdir?' diye sordu. Hz.

---

<sup>1335</sup> İbrahim, 14/7.

<sup>1336</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 258; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 447.

<sup>1337</sup> Müslim, “Fezâil”, 172.

<sup>1338</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 88; İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 405.

<sup>1339</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, c. XIII, s. 511.

Mûsâ ‘Şimdi insanların en âlimi benim!’ diye cevap verdi. Sözü boş laf değildi. Hz. Mûsâ öyle zannederdi.”<sup>1340</sup>

Sivâsî, Hz. Mûsâ’nın böyle bir sözü ilim kibrinden dolayı değil de gayr-ı ihtiyârî söylediğini nakleder ve “*Benden âlim kimse bilmem!*” cevabının ucb-ı mezmûm irtikâbı değil sûret-i edebden zühûl olarak niteler.<sup>1341</sup> Yani bu söz kibir izhârı değil de dalgınlıkla yapılan ve sûreten (sûreten değil) edeb dışı görülen bir sözdür.

Hızır (as) ile alakalı Buhârî hadisinde geçen geminin kenarına konan serçe olayı da bu yolculuğun Hz. Mûsâ açısından ilmî noktada bir te’dîb olduğunu hissettirmektedir. Müfessirlerin tefsirlerine aldıkları rivâyet şu şekildedir: Gemide yolculuk yaparlarken güverteye bir serçe kondu ve gagasını denize daldırdı. Bu manzarayı gören Hızır (as) Hz. Mûsâ’ya dedi ki: “*Benim ilmim, senin ilmin ve mahlûkâtın ilmi Allah’ın ilminin yanında serçenin gagasının aldığı su kadardır.*”<sup>1342</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ’nın yolculuğuna mevcut ilmi yüzünden zelleye düşüp tam olarak bilmediği bir suale biliyormuş gibi cevap vermesi sebep olmuştur, denebilir. Ulemâ da bu görüşmeyi Hz. Mûsâ için bir tenbih, ondan sonra gelecekler için kendilerini temize çekip büyükleme diye bir tâlim kabul etmiştir.<sup>1343</sup>

Şunu da hatırlatalım ki Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) gönderilmesi ile alakalı bu görüşe îtirâz edenler de olmuştur. Meselâ, Râzî Hz. Mûsâ’nın ilmi yüzünden zelleye düşme ihtimali zayıf görmekte ve şöyle demektedir: “*Peygamberlerin Allah’ın mâlumatının sonsuz olduğunu mahlûkâtın bilgisinin ise sınırlı olduğunu bilmeleri gerekir. Sonlu ve sınırlı olan her şeyin üzerine başka bilgilerin ilavesi mümkündür. Binâenaleyh her ilim derecesinin üstünde mutlaka başka bir ilim mertebesi vardır... Bu mukaddimeler bilinen şeyler olduğuna göre insanın ‘Benden bilgin kimse yoktur!’ diye kesin hüküm vermesi cidden uzak bir ihtimaldir. Hele hele eşyânın hakikatine dâir onca ilmi olan Hz. Mûsâ kendini beğenme, hayrete kapılma ve olduğundan fazla büyükleme gibi kötü huylardan son derece berî iken... (bu nasıl mümkün olabilir?)*”<sup>1344</sup>

<sup>1340</sup> Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 31/a.

<sup>1341</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtur**, s. 70.

<sup>1342</sup> İbn Kesîr, **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm**, c. 2, s. 428.

<sup>1343</sup> Davutoğlu, **Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi**, c. X, s. 201.

<sup>1344</sup> Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, c. XV, s. 213.

Yazır da muhtemelen Râzî gibi düşündüğü için yukarıdaki rivâyeti değil, aşağıda aktaracağımız, Hz. Mûsâ'nın kendi talebiyle Hızır'ı (as) görmeye gitmesini nakleden rivâyeti tefsirine almıştır.<sup>1345</sup>

### 3. 2. 2. Hz. Mûsâ'nın Hızır ile Buluşmayı Kendisinin İstemesi

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğunun sebebiyle alakalı tefsirlerde nakledilen diğer bir rivâyet de yolculuğun Hz. Mûsâ'nın talebi doğrultusunda gerçekleşmiş olabileceği ihtimalidir.

Râzî'ye göre Hz. Mûsâ Allah'a (cc) münacatta bulunduğu bir zamanda *“Eğer kullarının arasında benden daha bilgili biri varsa onu bana göster!”* demişti. Cenâb-ı Hak da *“O Hızır'dır!”* deyince Hz. Mûsâ'nın talebi doğrultusunda mâlum yolculuk başlamış oldu.<sup>1346</sup> Râzî kendini beğenme hâlini Hz. Mûsâ'ya yakıştıramadığı için olsa gerek bu sebebin daha mantıklı olduğu görüşündedir.

Bazı müfessirler, Hz. Mûsâ'nın (as) yolculuğunun sebebiyle alakalı İbn Abbas'tan (ra) şöyle bir nakil de yaparlar ki bu nakilde Hz. Mûsâ Allah'a (cc) muhsin kulları hakkında bazı sorular sorar. Hz. Mûsâ'nın ilk sorusu *“Hangi kulunu çok seviyorsun?”* şeklindedir. Bu soruya Allah *“Beni zikredeni ve hiç unutmayı!”* diye cevap verir. Bu cevabı alan Hz. Mûsâ sormaya, Allah (cc) da cevaplamaya devam eder: *“Hangi kulun en iyi hâkimdir?”* *“Hak ile hükmeden ve kötü arzularına uymayan!”* *“Ey Rabbim, hangi kulun en büyük âlimdir?”* *“Kendi ilmine ilave olarak insanlardan da ilim öğrenen kimsedir. Umulur ki insanlardan öğrendiği bir kelime onu hidâyete götürür ve onu tehlikelerden döndürür!”*

O zaman Hz. Mûsâ *“Ey Rabbim, eğer kullarının içinde benden daha âlimi varsa onu bana göster!”* deyince Allah (cc) da Hızır'ın (as) ondan daha bilgili olduğunu bildirir. Bunu işiten Hz. Mûsâ Hızır'ı (as) görmek istediğini ifâde eder ve onu nasıl bulabileceğini sorar. Cevap şöyle gelir: *“Deniz sahilinde o kayanın yanında bulursun. Bir balığı sepete koy! Onu kaybettiğin yerde Hızır'ı (as) bulacaksın!”* Böylece Hz. Mûsâ, iki denizin birleştiği yerdeki bir kayanın yanında bulacağı esrarlı bir kula doğru meşakkatli bir yolculuğa kendi talebi doğrultusunda çıkar.<sup>1347</sup>

<sup>1345</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3256.

<sup>1346</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 214.

<sup>1347</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 90; Ebussuûd, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, c. III, s. 258; İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 405; Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3256.

### 3. 2. 3. Hz. Mûsâ'nın Rüşde Erdirecek Bir İlme İhtiyaç Duyması

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğunun başka bir sebebi olarak rüşde erdirecek bir ilim ihtiyacı zikredilebilir. Onun Hızır'dan (as) “*rüşde erdirecek bir ilim taleb etmesi*” bu meyanda kuvvetli bir delildir. Hatta zannımızca âyette geçen rüşd lazfi, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğunu anlamada ve anlamlandırmadaki en kilit kavramlardan biridir.

Hz. Mûsâ Hızır'la (as) buluştuğu zaman <sup>1348</sup>هل أتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً demişti. Yazır bu âyeti “*Öğretildiğin (tâlim olunduğun) ilimden bana bir rüşd öğretmen şartıyla sana ittibâ edebilir miyim?*”<sup>1349</sup> şeklinde tercüme etmiştir. O hâlde Hz. Mûsâ'nın kendi ağzından çıkan sözü gözönüne alınarak kıssada anlatılan yolculuğun sebebinin rüşd (رشد) kavramıyla doğrudan alakalı olduğu söylenebilir.

Âyette sarîh bir şekilde rüşd (رشد) kelimesi geçtiği için Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğunu aslında rüşde erme yolculuğu olarak tanımlamak mümkündür. Hz. Mûsâ kendisini rüşde erdirecek bir ilme ulaşmakta o kadar kararlı ve istekliydi ki “*Bu âlimi buluncaya kadar uzun bir süre bu işe devam edeceğim!*” diyerek Râzî'nin de ifâde ettiği gibi ilim elde etmek maksadıyla bu yolculuğundaki büyük güçlük ve sıkıntılara katlanacağını kendi kendine telkin etmiş ve işine tam mânâsıyla odaklanarak konsantre olmuştur.<sup>1350</sup>

Âyette Hz. Mûsâ'nın sözleri arasında zikredilen ve *yıl, seksen yıl ve ebedî*<sup>1351</sup> gibi mânâlarına gelen *hukub* (حقب) kelimesi Hz. Mûsâ'nın Hızır'ı (as) bulma aşkının iştiyâkına işeret etmektedir. Zemahşerî *hukub*'u seksen yıl olarak tefsir etmektedir.<sup>1352</sup> Mücâhid'e göre bu yetmiş sonbahardır.<sup>1353</sup> Kurtubî, gramer âlimlerinden naklen *hukub* ve *hukbe*'nin sınırları belli olmayan bir zaman dilimi olduğunu söylemektedir.<sup>1354</sup> Zuhaylî'ye göre Hz. Mûsâ “*Uzak olduğu takdirde ona ulaşıncaya kadar uzun zaman*

<sup>1348</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1349</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, c. V, s. 3254.

<sup>1350</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 216.

<sup>1351</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 258.

<sup>1352</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 88.

<sup>1353</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 2, s. 427.

<sup>1354</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 59.

*geçireceğim!*”<sup>1355</sup> demek istemiştir ki kastı sınırsız bir zamandır.<sup>1356</sup> Sivâsî’ye göre dehr anlamına gelen hukub burada “zaman-ı tavîlen” mânâsındadır.<sup>1357</sup>

Hızır’ın bu *hukub* sözünden kastı kaç yıl olursa olsun, ortaya çıkan netîce onun Hızır’a (as) mülâkî olma noktasında büyük bir azim ve kararlılık içinde olduğudur ki Hızır’la (as) buluşmaya olan iştiyâkı aynı zamanda rüşde erdirecek bir ilme olan iştiyâkının da bir göstergesidir. Dolayısıyla, Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) yolculuğunun hikmetini doğru anlamayı kolaylaştıran kilit kavram rüşd (رشد) kavramıdır. Âyetteki rüşd kelimesi elbette fuzûli kullanılmamıştır ve bir hikmete mebnîdir. Rüşd kavramına hem lügat anlamında hem de Kur’ân’ın genelinde anlatılan Hz. Mûsâ kıssaları bağlamında bir açıklık getirilmediği takdirde Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) olan yolculuğunun doğru bir şekilde değerlendirilmesi ve anlamlandırılması mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle rüşd kelimesinin tanımını yapmak ve Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanım şekillerine bir göz atmak yerinde olacaktır.

Rüşd lügatta doğru yol bulup hissî veya mânevî olarak sülûk eylemek, Hak yolunda sağlam ve sâbit durarak müstakîm olmak<sup>1358</sup> anlamına gelir. Rüşd ve hidâyet taleb eylemeye istişâd denir. Birine doğru yolu göstermeye irşâd adı verilir.<sup>1359</sup> Yine rüşd akl u temyiz, güzel idâre ve tedbir,<sup>1360</sup> hayra isâbet etmeyi sağlayan bir bilgi<sup>1361</sup> mânâlarına da gelmektedir.

Rüşd (رشد) kelimesi farklı kalıplarda Kur’ân-ı Kerîm’de yirmi âyette geçmektedir:

Allah’ın (cc) kendilerine îmânı sevdiren gönüllerine güzel gösterdiği; inkârı, fâsıklığı ve dinin emirlerine karşı gelmeyi çirkin gösterdiği kimseler yani doğru yolda olanlar için <sup>1362</sup>رَاشِدُونَ sıfatı kullanılır. Allah’ın (cc) dâvetine uyup îmân ederek doğru yola erişenler için <sup>1363</sup>يُرْسِدُونَ lafzı kullanılır.

<sup>1355</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, c. VIII, s. 251.

<sup>1356</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, c. VIII, s. 255.

<sup>1357</sup> Sivâsî, *Nakdü’l-Hâtır*, s. 123.

<sup>1358</sup> Âsım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, c. II, s. 1431.

<sup>1359</sup> Âsım, *el-Okyânûsu’l-Basît fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, c. II, s. 1431.

<sup>1360</sup> Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân fi Şerh-i Lügati’l-Kur’ân*, c. I, s. 441.

<sup>1361</sup> Gurabzâde, *Zübedü Âsâri’l-Mevâhib ve’l-Envâr*, s. 563.

<sup>1362</sup> el-Hucurât, 49/7.

<sup>1363</sup> el-Bakara, 2/186.

Cinler, dinleyip îmân ettikleri Kur’ân-ı Kerîm’i <sup>1364</sup>يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ’ yani “*doğru yola erdiren*” olarak nitelendirmişlerdir. Cinlerin göğe yükselip gaybî haberler almalarının engellenmesinin anlatıldığı âyette şerrin mukâbili olarak <sup>1365</sup>رَشْدٌ kelimesi kullanılmıştır. Cinlerin îmân durumlarının anlatıldığı âyette hak yoldan sapanlara mukâbil müslüman olanlar için <sup>1366</sup>تَحَرَّوْا رَشْدًا (doğruyu arayıp bulanlar) ifâdesi kullanılır. Hz. Peygamber’in (sav) Mekke’de kendisini dinlemek için adeta üst üste yığılan cinlere yaptığı hitâbı aktaran âyette <sup>1367</sup>رَشْدًا (zarar) kelimesinin zıddı olarak <sup>1367</sup>رَشْدًا kelimesi kullanılmıştır.

Firavun, kavmini de dâvet ettiği kendi yolunu <sup>1368</sup>سَبِيلَ الرِّشَادِ olarak nitelendirmektedir. Fakat Allah (cc) Firavun’un işlerinin <sup>1369</sup>رَشِيدٍ yani “*doğruya yöneltici*” olmadığını bildirmiş ve başka bir âyette Firavun’un kavminden olup Hz. Mûsâ’ya îmân eden kimsenin kavmini dâvet ettiği yol için <sup>1370</sup>سَبِيلَ الرِّشَادِ tâbirini kullanmıştır.

Yine, evinde misafirleri varken kapısına gelen sapkın kavmine karşı Hz. Lût’un hitâbını aktaran “*İçinizde hiç akli başında bir adam yok mu?*”<sup>1371</sup> âyetinde rüşd kelimesi <sup>1372</sup>رَجُلٌ رَشِيدٌ şeklinde “akıllı; hayrı ve şerri, salah ve fesâdı birbirinden ayırabilen ayıran kimse” anlamında kullanılmıştır.

Mağaraya sığınan gençler de Allah’dan (cc) rüşd talebinde bulunmuşlar ve “*Ey Rabbimiz, bize katından bir rahmet ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve rüşde (رشد) ulaşmayı kolaylaştır.*”<sup>1373</sup> diye duâ etmişlerdi. Kehf sûresini diğer bir âyette de rüşd kelimesi “*doğruya göteren bir dost*” mânâsında <sup>1374</sup>وَلِيًّا مُرْشِدًا şeklinde kullanılmıştır.

<sup>1364</sup> el-Cin, 72/1-2.

<sup>1365</sup> el-Cin, 72/10.

<sup>1366</sup> el-Cin, 72/14.

<sup>1367</sup> el-Cin, 72/21-22.

<sup>1368</sup> el-Mü’min, 40/29.

<sup>1369</sup> Hûd, 11/97.

<sup>1370</sup> el-Mü’min, 40/38.

<sup>1371</sup> Hûd, 11/78.

<sup>1372</sup> Hasîrîzâde, *en-Nûru’l-Furkân fî Şerh-i Lügati’l-Kur’ân*, c. I, s. 441.

<sup>1373</sup> el-Kehf, 18/10.

<sup>1374</sup> el-Kehf, 18/17.

Rüşd kelimesi Nisâ sûresinde yetim kızların işlerini idâre edebilecekleri olgunluk seviyelerini ifâde etmek için kullanılmıştır.<sup>1375</sup> “*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.*”<sup>1376</sup> âyetinde ise sapıklığın zıddı olarak rüşd kullanılmıştır.

A’raf sûresinde *sebil* kelimesiyle beraber ‘سَبِيلَ الرَّشْدِ’<sup>1377</sup> şeklinde “*doğru yol*” mânâsında kullanılmıştır ki zıddı yine aynı âyette ifâde edildiği gibi ‘سَبِيلَ الْغَى’ yani “*azgınlık yolu*” anlamına gelmektedir.

Allah (cc) Enbiyâ sûresinde Hz. İbrâhim’e rüşd verdiğiinden bahseder ki müfessirlere göre bu âyette rüşdden kasıt “*doğruyu yanlıştan ayırma kâbiliyeti*”dir.<sup>1378</sup> Kavminin ağzından Hz. Şuayb ‘حَلِيمَ الرَّشِيدِ’<sup>1379</sup> yani “*uslu ve akıllı*” olarak yâd edilir. Allah (cc) Kehf sûresinde Hz. Peygamber’e “*Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır!*”<sup>1380</sup> şeklinde duâ etmesini emretmiştir ki bu da Allah’ın (cc) Hz. Peygamber’i rüşd taleb etmesi için bir teşviktir.

Netîcede; yukarıdaki âyetlerin geneli gözönüne alındığında rüşd (رشد) kelimesi “akıl bâliğ olmak, doğru yol, doğru yolda olmak, doğruyu bulmak, hayır ve şerri, fesâd ve salâhı birbirinden ayırabilmek, azgınlıktan uzak olmak ve hidâyet nûruyla nurlanmak, doğrunun içinde en doğruya ulaşmaya çabalamak” gibi mânâlara gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan (as) taleb ettiği rüşdü de bu bağlamda değerlendirmek gerekir ki Hz. Mûsâ’nın istediği rüşd, Kurtubî’ye göre hem aklın hem de hilkatin kemâl derecesine işâret etmektedir.<sup>1381</sup> Kadı Beyzâvî de Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan (as) kendisini irşad etmesini istediğini söylemektedir.<sup>1382</sup> Zemahşerî Hz. Mûsâ’nın ifâdesindeki rüşd kelimesini “yol gösterici ilim, dînî konularda bana yol gösterecek ilim” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>1383</sup> *Bahrü’l-Ulûm* müellifi Semerkandî’ye göre Hz. Mûsâ “*dinde rüşde götüren, hayra isâbet ettiren ve dosdoğru olan*” ilmi talep etmiştir.<sup>1384</sup>

<sup>1375</sup> en-Nisâ, 4/6.

<sup>1376</sup> el-Bakara, 2/256.

<sup>1377</sup> el-A’raf, 7/146.

<sup>1378</sup> el-Enbiyâ, 21/51.

<sup>1379</sup> Hûd, 11/87.

<sup>1380</sup> el-Kehf, 18/24.

<sup>1381</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 100.

<sup>1382</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, c. III, s. 321.

<sup>1383</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 94.

<sup>1384</sup> Yahya es-Semerkandî, *Bahrü’l-Ulûm*, c. IV, s. 158.

Bursevî, âyetin sonunda geçen *rüşden* kelimesinin “*hayra isâbet etmek*” anlamına geldiğini belirterek, bu âyeti şöyle tefsir eder: “*Sana öğretilenden bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için, dinim konusunda kendisiyle rüşde ereceğim ve doğru yolu bulacağım rüşd sahibi bir ilim öğretmen şartıyla sana tâbî olayım mı?*”<sup>1385</sup>

*Tevilâtü'n-Necmiyye* müellifi Necmeddin Kübrâ'ya göre Hz. Mûsâ bu sözü ile “*Cebrâil, indirilmiş bir kitap ve Allah (cc) ile konuşma gibi bir vâsıta olmadan Allah'tan (cc) irşad isteme yolunu bana öğretmen için sana tâbî olayım mı?*” demek istemiştir. Yani Hızır'dan (as) Cibrâil (as), kitap veya kelâm gibi herhangi bir vâsıta ile değil, doğrudan vâsıtasız bir şekilde Allah'tan (cc) ilim öğrenme yolunu öğretmesini talep etmiştir. Hz. Mûsâ zâten bu vâsitalara sahiptir. Cibrâil'in (as) gelişi vâsıta; kitabın inzâli uzaklığı gösterir; karşılıklı konuşma (mükâleme) ise ikilikten haber verir. Kul için Allah'tan (cc) olan hakîki rüşd, Allah'ın (cc) o kulu vâsıtasız olarak nûrunun feyzini almaya elverişli kılmasıdır. Çünkü bunda ikiliği kaldırma, mukarreb bir melek veya mürsel bir peygamberin bile bulunmadığı bir vahdetin ispatı vardır.<sup>1386</sup>

Sivâsî'ye göre Hz. Mûsâ'nın talep ettiği rüşd “*Öyle bir mânâdır ki eğer bir kimsede rüşd olmazsa onda dalâlet meydana gelir.*”<sup>1387</sup> Yazır da âyette bahsedilen rüşdü “*hayra isâbet etmek*” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>1388</sup>

Hz. Mûsâ'nın talep ettiği rüşd ile alakalı farklı yorumlar da yapılmaktadır. Meselâ Mavil, yazdığı makâlede kıssayı *kader kıssası* olarak değerlendirmekte ve bu bağlamda âyette geçen rüşd kavramını insanın kaderi anlama çabası (hakikat bilgisi) olarak yorumlamaktadır.<sup>1389</sup>

Bu arada, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) talep ettiği rüşdü tefsir ederken Hz. Mûsâ'nın bu talebini, peygamberliğinden önceki hayatında değil peygamberlik vazîfesini icrâ ederken yaptığını unutmamak gerekir ki bu durum aslında olayın kilit noktası olarak kabul edilebilir. Zâten Hz. Mûsâ bu telebini peygamberliğinden önce yapmış olsaydı belki daha anlaşılır olabilirdi. Ama Hızır'dan (as) yaptığı bu talebinin, risâleti vesilesiyle Allah (cc) ile iletişim kurmaya başladıktan sonraki döneme

<sup>1385</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 470.

<sup>1386</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 472.

<sup>1387</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 195.

<sup>1388</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3263.

<sup>1389</sup> Mavil, “*Hızır-Mûsâ Kıssası'nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış*”, s. 2504.

rastlaması, rüşd kavramından kast ettiği mânâyı anlamayı zorlaştırmaktadır. Çünkü Allah (cc) ile iletişim kurabilen birinin, kuldun niçin rüşd taleb ettiğini anlamak kolay değildir. Acaba ulu'l-azm bir peygamber kimliği meçhul bir şahıstan niçin rüşde erdirecek bir ilim talebinde bulunmuştur?

Peygamber olduğu bir zamanda Hızır'dan (as) rüşd talebinde bulunduğu için elbette Hz. Mûsâ'nın rüşd talebi “dalâletten kurtulup doğru yolu aramak veya hidâyete nâil olmak” gibi mânâlarla alakalı olmamalıdır. Çünkü o Allah'ın (cc) seçtiği<sup>1390</sup> büyük bir peygamberdir. O hâlde Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) taleb ettiği rüşde erdirecek ilmi nasıl anlamak ve yorumlamak gerekir? Bu rüşd nedir ve ne ile alakalıdır?

Muhtemelen Hz. Mûsâ'nın rüşd talebi tezin de konusu olan Hz. Mûsâ'nın ukdelerinin çözümüyle alakalı olan bir keyfiyettir. Onun rüşd talebi, dalâletten kurtulup hidâyeti bulmakla yani yanlışın içindeyken doğruyu aramakla alakalı değildir. Çünkü o dalâlette veya Allah'ın (cc) istemediği yanlış bir yolda değildir. O zâten sebilü'r-reşadda ve sırât-ı müstakîmdedir. Onun Hızır'dan (as) rüşd talebi “doğrunun içindeki en doğruyu” bulmakla alakalıdır. Nitekim Allah (cc) “*Unutuğun zaman Rabbini an ve Umarım Rabbim beni bundan daha doğru olana (rüşde) ulaştırır. de!*”<sup>1391</sup> âyetiyle Hz. Peygamber'in (sav) de kendisinden rüşd talebinde yani *doğrunun içinde daha doğruya yönelme*” talebinde bulunmasını emretmiştir.

Netîcede; Hz. Mûsâ kendi kendine çözemediği ukdelerinden/düğümlelerinden dolayı Hızır'dan (as) irşad talebinde bulunmuş olabilir. Daha önce de ifâde ettiğimiz gibi onun öfkesi vardır. Fakat öfkesinin sınırını çizme ve onu kontrol etme noktasında bazı sıkıntılar yaşamaktadır. Meselâ öfkeyle Kıbtî'ye vurmuş ve ölümüne sebep olmuştur. Buzağıya tapan kavmine karşı öfkesinde haklı bile olsa, kendisine hâkim olamayıp elindeki kutsal levhâları yere atması acaba ne kadar doğrudur? Suçu olmadığı hâlde başka bir peygamberi Hz. Hârûn'u, liderleri olduğu kavminin önünde tartaklaması yanlış değil midir?

Yine “*Benim huzurunda peygamberler korkmaz!*” hitâbına muhatap olan Hz. Mûsâ, nefsinde beşerî kaynaklı bazı korkular taşımaktadır. Birçok kez Allah'ın (cc) “*Korkma!*” hitâbına muhatap olan Hz. Mûsâ, yed-i beyzâ ve asâ mucizesinden de korkmuştur. Bir peygamberin kendisine ikram edilen mucizelerden korkması acaba normal midir? Yoksa bu korku hâli bir peygamber için yanlış bir davranış şekli midir?

<sup>1390</sup> Tâhâ, 20/13.

<sup>1391</sup> el-Kehf, 18/24.

Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ’dan başka, kendi mûcizesinden korkan bir peygambere rastlanmamaktadır.

Hz. Mûsâ öfkesine sahip olamadığı için, Allah’ın (cc) cihat emrini dinlemeyen kavmine bedduâ etmiş ve bu bedduânın nefîcesinde kırk yıl kavmiyle beraber çölde yaşamaya mahkûm olmuştur. Acaba, kavmine bedduâda acele mi etmiştir?

Yine kavminden yetmiş kişiyle Tûr’a giderken acelesinden dolayı kavmini geride bırakmış ve Allah’ın (cc) “*Seni acele ile kavminden ayrılmaya sevk eden nedir ey Mûsâ?*”<sup>1392</sup> hitâbına muhâtab olmuştu. Bu hitâbın ağırlığından dolayı mâzeret beyân ederek “*İşte onlar benim peşimdelers. Ben memnun olasın diye sana acele ile geldim Rabbim!*”<sup>1393</sup> demek zorunda kalmıştı. Kavmine rehberlik yaptığı bir yolculuktaki bu aceleci tavrı ve onları geride bırakarak hızlıca ilerlemesi ne kadar isâbetli bir tavidir?

Tûr’da Allah’la konuşmuş ve onu görmek istemiştir. Fakat bu telebininden sonra kuvvetli bir sâika kopmuş ve düşüp bayılmıştır. Daha sonra ayılınca tevbe etmiştir. Acaba Allah’ı (cc) görmek istemesi doğru bir istek midir, yoksa bir peygamber için haddi aşan bir istek midir? Eğer haddini aşan bir istek değilse ayıldığı zaman niçin bu isteğinden dolayı tevbe etmiştir?

Bu bakımdan Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan (as) talep ettiği rüşd Hz. Mûsâ’nın daha önce yaşadığı bu olaylar ve karşılaştığı durumlarla alakalı olabilir. Hz. Mûsâ’da yaşadıklarından dolayı “gadab, havf, acelecilik, dayk-ı sadr, gam, akılcılık” gibi ukdeler bulunmaktadır. Dolayısıyla yaşadığı bazı olaylar nefîcesinde Hz. Mûsâ’nın nefsinde ukdeler oluşmuş ve bu ukdelerine çözüm arayışı bağlamında Hz. Mûsâ Hızır’dan (as) rüşde erdirecek bir ilim talep etmiş olabilir. Bu durum da Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan (as) rüşd talep etmesi “doğrunun içindeki en doğruyu arayıp bulma” çabası olarak değerlendirilebilir.

### 3. 3. Hz. Mûsâ’nın Hızır’a Yolculuğunun Zamanı

Hz. Mûsâ hayatının hangi safhasında Hızır’la (as) yolculuğa çıkmıştır? Bu soruya da kıssa ile alakalı diğer pek çok soru gibi kesin ve net cevap verebilmek zordur. Fakat Hz. Mûsâ’nın kıssasını anlatan diğer âyetlerin de ışığında bu yolculuğun zamanı ile alakalı şöyle bir yorum yapılabilir:

<sup>1392</sup> Tâhâ, 20/83.

<sup>1393</sup> Tâhâ, 20/84.

Hızır'a (as) doğru bu yolculuğu muhtemelen İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkıp Filistin'e gittikleri sırada Amalikalılarla savaşmayıp Allah'ın (cc) emrine karşı geldikleri için Tih Sahrası'nda dolaşmaya mahkûm oldukları zamanda vukû' bulmuştur ki Yazır da aynı kanaattedir.<sup>1394</sup>

Bazıları risâlet sahibi bir nebînin, nebîliği tartışmalı birine biat etmesini akla aykırı bularak, bu yolculuğun Hz. Mûsâ'ya peygamberlik verilmeden önce gerçekleştiğini söyleseler de bu uzak bir ihtimaldir. Akla yatkın olan buluşmanın peygamberlikten sonra gerçekleşmiş olmasıdır. Zemahşerî'ye göre âyette geçen *iki denizin birleştiği yer*, Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) ile buluşacağını vaad edildiği bir yerdir<sup>1395</sup> ki bu vaadi veren Allah'tır. Bu durumda Hz. Mûsâ'nın yolculuğu Allah'ın (cc) emriyle başlamıştır.<sup>1396</sup> Tabâtabâî'ye göre Allah (cc) Hz. Mûsâ'ya kullarından birinin onda bulunmayan bir ilme sahip olduğunu ve iki denizin birleştiği yere giderse onu bulacağını vahiyle bildirmişti.<sup>1397</sup> Bu bakımdan Allah (cc), Hızır (as) hakkında Hz. Mûsâ'ya vahiyle teminat vermiş olmalıdır. Çünkü Allah (cc) Hızır'ın (as) hâline kefil olmasaydı, kitap ve şeriat sahibi Hz. Mûsâ hiç tanımadığı birine bilâ kayd u şart biat etmek istemezdi.

Hızır'ın vahye muhâtab olması da kayınpederi Hz. Şuayb'a hizmet ettiği Medyen'den ayrıldığı zaman yolunun üzerinde olan Tûr'da olmuştur. Hz. Mûsâ'nın Firavun'a hitâben söylediği *"Sizden korkunca da hemen aranızdan kaçtım. Sonra Rabbim bana hikmet bahşetti ve beni peygamberlerden kıldı."*<sup>1398</sup> âyetinde buna işâret vardır. Vahyin gelmesi Medyen'den sonra olduğuna göre bu durumda Hz. Mûsâ'nın Medyen'den önce veya Medyen'deyken Hızır'la (as) buluşması ihtimal dışıdır.

O hâlde Hz. Mûsâ'nın hayatını risâletten önce ve risâletten sonra diye ikiye ayırırsak Hızır'la (as) buluşması risâletten sonraya tekâbül etmektedir. Risâletten sonraki dönemi de Firavun ve avânesiyle mücâdele ederek geçen Mısır'dan çıkış ve İsrâiloğulları'nı irşadla geçen Tih dönemi olarak ikiye ayrılabilir.

İsrâiloğulları'nı Mısır'dan kurtarmak için Firavun'la mücâdele ederken Hz. Mûsâ'nın Hızır'ı (as) bulmak için mekânı ve zamanı meçhul bir yolculuğa çıkması pek

<sup>1394</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3256.

<sup>1395</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 88.

<sup>1396</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 96.

<sup>1397</sup> Tabâtabâî, **el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, c. XIII, s. 506.

<sup>1398</sup> eş-Şuarâ, 26/21.

akla yatkın değildir. Mısır'da öncelikli hedefi Firavun'un zulmünden kavmini kurtarmaktı. Firavun, avânesiyle beraber hakîkaten Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları için kuvvetli ve güçlü bir düşmandı. Bu dönemde kendi tekâmülü için Hz. Mûsâ'nın kavmini bırakıp ayrılması uzak bir ihtimaldir ki *rüşd* talebinde bulunan Hz. Mûsâ için bu bir tekâmül yolculuğudur. Fakat Firavun'un Kızıldeniz'de boğulmasıyla neticelenen Mısır'dan kaçış olayından sonra İsrâiloğulları'nın kırk yıl yaşamaya mahkûm oldukları Tih döneminde Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) buluşma maksadıyla süresi meçhul bir yolculuğa çıkması için yeterince vakti vardır.

İsrâiloğulları Mısır'dan çıktıktan sonra kendilerine vaad edilen topraklara<sup>1399</sup> doğru ilerlerken o beldelere hâkim olan zorba Amalika kavminden korkup onlarla savaşmayı, Allah (cc) ve Resulü'ne karşı edeb dışı bir üslubla reddettikleri için<sup>1400</sup> kırk yıl çölde şaşkın şaşkın dolaşmakla cezâlandırıldılar.<sup>1401</sup> Bu dönemde yani Tih Sahrası döneminde Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn da onlarla beraberdi. Bu dönem Hz. Mûsâ için asıl irşad dönemi idi. Çünkü Tûr'da Allah'ın (cc) dâvetiyle elvâhı almaya gitmişti. Artık İsrâiloğulları için dışarıdaki düşman Firavun'la olan küçük cihat bitmiş, içerideki düşman nefisle olan büyük cihat başlamıştı.

Kanaatimizce Hz. Mûsâ Hızır'la (as) bu dönemde görüşmüştür. Muhtemelen de elvâhı kavmine getirdikten sonra görüşmüştür. Çünkü elvâhı almak için kavminin arasından ayrıldığı kırk gün zarfında<sup>1402</sup> bile onlar Hz. Hârûn'un riyâsetini kâle almayıp altından buzağıya tapmaya başlamışlar<sup>1403</sup> ve tevhiden ayrılmışlardı. Ellerinde Allah'ın (cc) yazılı ahkâmı olmadığı için tevhiden ayrılıp şirke düşmeleri kolay olmuştu. Kendilerini tevhide dâvet eden Hz. Hârûn'a îtirâz ettiler. Fakat Hz. Hârûn'un elinde Tevrat gibi sağlam bir senet olsaydı îtirâz etmeleri mümkün olmazdı. Kaldı ki Hz. Mûsâ'nın elvâhı almak için yapacağı yolculuğun mekânı ve süresi belliydi. Fakat Hızır'a (as) yapacağı yolculuğun zamanı ve mekânı belli değildi.

Dolayısıyla, Hızır'a (as) doğru yapacağı yolculuğun mekânı ve süresi belli olmadığı için Hz. Mûsâ'nın kavmine elvâhı getirmeden belirsiz bir yolculuğa çıkması uzak bir ihtimaldir. Neticede; bu buluşma elvâhın nüzûlünden sonra Hz. Mûsâ Tih

---

<sup>1399</sup> el-Mâide, 5 /21.

<sup>1400</sup> el-Mâide, 5/24.

<sup>1401</sup> el-Mâide, 5/26.

<sup>1402</sup> el-A'râf, 7/142.

<sup>1403</sup> el-A'râf, 7/148; el-Bakara, 2/51.

Sahrası'nda kavmiyle büyük cihat yaparken vuku' bulmuştur. Çünkü kavmini irşad eden Hz. Mûsâ'nın irşadda kemâlinin artması için *gadab, havf, acelecilik, akılcılık, dayk-ı sadr ve gam* gibi nefsinin ukdelerinden kurtulması gerekmektedir.

Hz. Mûsâ'nın yolculuğu gelişigüzel değil spesifik bir yolculuktur. Bu yolculuk başlamadan önce Allah (cc) ile Hz. Mûsâ arasında iletişim başlamış, Hz. Mûsâ vahye muhatap olmuştur. İspatı da Hz. Mûsâ'nın nereye gideceğini biliyor olmasıdır. “*İşte aradığımız bu idi!*”<sup>1404</sup> âyeti yolculuğun maksatlı ve bilinçli olduğunun işâretidir. Hatta Hz. Mûsâ Hızır'a (as) kavuşmakta o kadar isteklidir ki “*iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar hiç durmayacağımı*” ve süratli bir şekilde gideceğini açıkça ifâde etmektedir.

### 3. 4. Hızır ile Buluşma Mekânı: Mecmau'l-bahreyn

Hz. Mûsâ ile Hızır'ın (as) buluşma mekânı âyette *mecmau'l-bahreyn* (مجمع البحرين) olarak ifâde edilmektedir. Allah'tan (cc) Hızır (as) ile buluşma emrini alan “*Mûsâ genç yardımcısına 'iki denizin birleştiği yere ulaşıncaya kadar durmayacağım yahut senelerce yürüyeceğim.' dedi.*”<sup>1405</sup>

Âyette *fetâ* sıfatı ile tavsif edilen *genç yardımcı*'nın kimliği meçhuldür. Hizmet işini daha çok gençler yaptığı için onlara *fetâ* (yiğit, hizmetçi, genç) denmiştir.<sup>1406</sup> Fetâ özel isim değil saygınlık ifâde eden bir sıfattır.<sup>1407</sup> Yûşâ (as), Hazret-i Kelîme çok hizmet ettiği için Hazret-i Hak *fetâ* olarak isimlendirmiştir.<sup>1408</sup> Rivâyete göre işâret edilen fetâ, Hz. Yûsuf'un neslinden olan Yûşâ b. Nûn'dur. Hz. Mûsâ'nın kız kardeşinin oğludur ve ashâbının büyüklerindedir. Hz. Mûsâ'nın vefâtına kadar hizmet etmiş ve ondan hiç ayrılmamıştır. Vefâtından sonra da onun şeriatını devam ettirerek halefi olmuştur.<sup>1409</sup>

*Mecmau'l-bahreyn*'den maksadın neresi olduğu mâlum değildir. Buluşma mekânı âyette isim olarak değil sıfat olarak belirtilmiştir. Bu da mekân hakkında farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yazır tefsirinde *mecmau'l-bahreyn*'in

<sup>1404</sup> el-Kehf, 18/64.

<sup>1405</sup> el-Kehf, 18/60.

<sup>1406</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 403.

<sup>1407</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 404.

<sup>1408</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 121.

<sup>1409</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 448.

neresi olabileceği ile alakalı pek çok rivâyeti sıralamaktadır.<sup>1410</sup> Râzî ise “*Bu iki denizin ne olduğu bildirilmediğine göre yapılacak en doğru iş susmaktır!*”<sup>1411</sup> diyerek bu mevzûda kesin bir netîcenin ele geçmeyeceğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla iki denizin neresi olduğu ile alakalı isimler üzerinde uzun uzadıya durmak faydasız olacaktır.

Hasîrîzâde Elif Efendi’ye (1850-1927) göre mecmau’l-bahreyn tatlı ve tuzlu denizlerin birleştiği mahâl anlamına gelir. Bu nazm-ı kerîmin lafzından iki denizin tâyinine delâlet eden bir işâret yoktur.<sup>1412</sup> Bu nedenle mecmau’l-bahreynin coğrâfi konumu hakkında sükût etmek gerekir.

Hızır (as) ile Yûsâ (as), mecmau’l-bahreyn’e geldiler. Aradıkları yerin burası olduğundan tam olarak emin değildiler. Çünkü Allah (cc), Hz. Mûsâ’ya o âlim kulunun hâlini bildirmiş fakat nerede bulunduğunu ve yerini tam olarak bildirmemişti.<sup>1413</sup> Muhtemelen iki denizin birleştiği birçok yer mevcuttu.<sup>1414</sup> “*İki denizin birleştiği yere varınca*”<sup>1415</sup> oradaki bir kayanın üzerinde istirahat çekildiler.

Ebussuûd’un ifâdesiyle mecmau’l-bahreyn ile kast edilen yer asıl buluşma mekânı değildir. Zîrâ iki deniz kavşağı geniş bir yer olup o hâdiseye göre buluşmayı gerçekleştirmek için gerekli asıl yer değildir.<sup>1416</sup> Zâten Hz. Mûsâ ve Yûsâ’nın (as) iki denizin birleştiği yeri geçip gitmeleri ve sonra tekrar geriye dönmeleri Ebussuûd’un bu tespitini doğrulamaktadır.

Hızır (as) ile Mûsâ’nın (as) buluştukları mekânı tasviri ile alakalı olarak üç âyette ipucu vardır: İki âyette mekân için ‘مجمع البحرين’<sup>1417</sup> ve ‘مجمع بينهما’<sup>1418</sup> ifâdeleri kullanılırken diğer âyette de ‘صخرة’<sup>1419</sup> yani *kaya* ifâdesi kullanılır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ Hızır (as) ile *iki denizin birleştiği yerdeki bir kayanın yanında* buluşmuştur.

<sup>1410</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. V, s. 3257.

<sup>1411</sup> Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, c. XV, s. 215.

<sup>1412</sup> Hasîrîzâde, **en-Nûru’l-Furkân fi Şerh-i Lügati’l-Kur’ân**, c. II, s. 255.

<sup>1413</sup> Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, c. XV, s. 216.

<sup>1414</sup> Havvâ, **el-Esas fi’l-Tefsir**, c. VIII, s. 375.

<sup>1415</sup> el-Kehf, 18/61.

<sup>1416</sup> Ebussuûd, **İrşâdü’l-Akli’s-Selim ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm**, c. III, s. 259.

<sup>1417</sup> el-Kehf, 18/60.

<sup>1418</sup> el-Kehf, 18/61.

<sup>1419</sup> el-Kehf, 18/63.

Yazır ilginç bir şekilde diğer müfessirlerden farklı olarak âyette ifâde edilen bu kaya ile alakalı “Müfessirinin ifâdelerinden buradaki sahre deniz kenarında meçhul bir kaya imiş gibi anlaşılıyor. Çünkü balığın denize gittiği zikrolunmasından bu kayanın deniz kenarında olması iktizâ eder gibidir. Fakat biz bunun Kudüs’teki bilinen kaya olduğuna hükmetmek istiyoruz. Zîrâ ‘es-sahre’ kelimesinden akla gelen ve anlaşılan budur.”<sup>1420</sup> demektedir.

Onu bu fikre iten sebep Hz. Mûsâ ve Hızır’ın (as) gemiye binmek için bir müddet yol yürümüş olmalarıdır. Bu durumda Yazır âyette geçen ‘فا نطلقا’<sup>1421</sup> ifâdesindeki yürümenin karadan sahile doğru olduğunu düşünmektedir. Ona göre balığın “denizde yolunu tutup gitmesi” de Kudüs’teki o kayanın yanındaki bir suda kaybolmasıdır. Fakat Yazır’ın bu görüşü iki yönden tenkide açıktır: Birincisi, balığın canladığı kayanın yanındaki su ile alakalı ‘بحر’ (bahr)<sup>1422</sup> kelimesi âyette açıkça geçmektedir. Bu durumda Kudüs’te bahr olarak nitelenebilecek bir su birikintisinin bulunamayacağı açıktır. İkincisi de ‘فا نطلقا’ ifâdesindeki yürümenin karadan denize doğru değil de sahil kenarında buldukları kayadan büyük gemilerin yaşayabilecekleri bir limana doğru olma ihtimalinin de bulunmasıdır. Nitekim Zühaylî’ye göre gemiye binene kadar sahil boyunca yürümüşlerdir.<sup>1423</sup> Sivâsi de “Leb-i deryâda bunlar giderken bir gemi yanaştı.”<sup>1424</sup> diyerek Yazır’ın zıddına fikir beyân etmektedir. Zühaylî’nin nakline göre el-Bikâî “İzlerini takip ederek gerisin geri döndüler.”<sup>1425</sup> âyetinden yola çıkarak yürüdükleri yerin üzerinde bir alamet bulunmayan (ve insan izini açıkça gösterecek bir şekilde) kumluk bir arazi olduğu yorumunu çıkarır.<sup>1426</sup> Bu yorum da sahilde yürüme durumuna daha uygundur. Netîcede; Hz. Mûsâ ve Yûşâ (as), eldeki verilere göre coğrafi konum olarak yerini tespit etmenin mümkün olmadığı iki denizin birleştiği yerdeki bir kaya’nın yanında Hızır’a (as) mülâkî olmuşlardır.

Kehf sûresinin tefsirini yapan Jung’un da mecmau’l-bahreyn ile alakalı mekânsal olarak değil de anlamsal olarak güzel tespitleri bulunmaktadır. Jung’a göre iki denizin birleştiği yer yani mecmau’l-bahreyn orta yer olarak ifâde edilen bir semboldür. Hz.

<sup>1420</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. V, s. 3259.

<sup>1421</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>1422</sup> el-Kehf, 18/63.

<sup>1423</sup> Zühaylî, **Tefsîrü’l-Münîr**, c. VIII, s. 254.

<sup>1424</sup> Sivâsi, **Nakdü’l-Hâtur**, s. 223.

<sup>1425</sup> el-Kehf, 18/64.

<sup>1426</sup> Zühaylî, **Tefsîrü’l-Münîr**, c. VIII, s. 256.

Mûsâ ve yardımcısı yani *insan* ve *gölgesi* başlangıçta bu *orta yer*'in önemini kavrayamamışlardır. Hâlbuki *orta yer* değişim için önemlidir. Meselâ *ölü balık* iki denizin birleştiği *orta yer*'de değişime uğrayarak canlanmış ve suya atlayarak derinliklere yani köklerine doğru yol almıştı.<sup>1427</sup> Bursevî'nin de belirttiği gibi kehf ehli gençler de mağaranın *orta yeri*'nde uykuya dalmışlar ve bilinç dışına çıkmışlardı.<sup>1428</sup> Zülkarneyn (as) de iki dağın arasına *orta yeri*'ne set çekerek zulme engel olmuştu.

### 3. 5. Hızır'la Buluşmanın İşâreti: Tuzlu Balığın Canlanması

Hızır'la buluşmanın işâreti olarak emr-i ilâhî gereği yanlarına pişmiş tuzlu balık almışlardı. İki denizin birleştiği yerde karşılaşacakları kişinin aradıkları kişi olduğunu pişmiş balığın canlanmasından anlayacaklardı.<sup>1429</sup> Balık aradıklarını bulmaya alâmet idi.<sup>1430</sup>

Kurtubî balığın zembil içinde ve tuzlanmış olduğunu nakleder. Onlar yolculuk esnâsında sabah akşam bu balıktan yiyorlardı.<sup>1431</sup> Sivâsî'nin tâbiriyle balık hem bu seferde gıdâ hem de alâmet-i likâ olacaktı.<sup>1432</sup> Yazır da canlı olmayan bu balığın Hızır'ı (as) bulmaya işâret olmanın yanında aynı zamana gıdaları olduğunu söylemektedir.<sup>1433</sup>

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Hızır'la buluşmanın işâreti belli olmayan bir yolculuğa çıkmışlardı. Yanlarına Hızır'ı (as) bulmaya işâret olması için aldıkları balık aynı zamanda yolculuktaki gıdaları ise bir müddet sonra balık tükendiği zaman ne olacaktı? Kurtubî bu sorunun cevabı sadedinde hocası İmam Ebu'l-Abbas'ın görüşünü nakleder ki Ebu'l-Abbas, onların işâret olan balığın dışında başka bir şeyi beraberlerinde azık olarak götürmüş olmaları görüşünü tercih etmiştir.<sup>1434</sup>

İstirahat edip zembildeki balıktan biraz yedikten sonra Hızır'la buluştu. Hızır uykuya daldı.<sup>1435</sup> Kâşifî'ye göre onların konakladığı yerde hayat pınarı vardı. Yûşâ (as) o pınardan abdest

<sup>1427</sup> Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsiri*, s. 52.

<sup>1428</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 336.

<sup>1429</sup> Havvâ, *el-Esas fi't-Tefsir*, c. VIII, s. 373.

<sup>1430</sup> Yahyâ es-Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, s. 156.

<sup>1431</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 62.

<sup>1432</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 143.

<sup>1433</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3258.

<sup>1434</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 63.

<sup>1435</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. IV, s. 100.

aldı. Abdest aldığı sudan bir damla pişmiş balığın üzerine damlayınca balık derhâl canlandı ve denize atlayıp ilginç bir şekilde suda kayboldu. Yûşâ (as) balığın durumundan hayrette kaldı.<sup>1436</sup>

Yazır'a göre "*Balığın canlanmasından Hz. Mûsâ'nın haberi olmadığına göre bu aranan zâtın bir mucizesidir.*"<sup>1437</sup> Balığın canlanmasıyla alakalı özellikle edebiyatta âb-ı hayât efsânelerinden bahsedilse de Sivâsî'nin dediği gibi "*Zenbîl içindeki pişmiş ve bir mikdârı yenmiş balığı Hazret-i Muhyi'l-Emvât birdenbire canlandırdı.*"<sup>1438</sup>

Canlanıp denize atlayan balık orada göz önünde kalmamış, denizde bir yol tutarak gözden kaybolmuştur. Jung'a göre bu durum balık ile temsil edilen varlığın kökeninin derin sularda, karanlıkta ve gölgeler âleminde olmasıyla alakalıdır. Denizde yüzen balık Doğu mistisizminde *ruh*'u temsil ettiğine göre Jung muhtemelen *balık* ile *rûhu*, *denizin derinlikleri* ile de *âlem-i ervâh*'ı kast etmektedir.<sup>1439</sup>

Zemahşerî'ye göre bu yol normal balığın suya dalıp kaybolması gibi değil, acâib bir şekilde oluşan dehliz gibi bir yoldu. Balık bu ilginç yolu tutarak gözden kaybolmuştu.<sup>1440</sup> Fakat Hz. Mûsâ da Yûşâ (as) da "*balıklarını unuttular. Balık denizde şaşılacak bir şekilde yol tutup gitmişti.*"<sup>1441</sup>

Hz. Mûsâ uyanınca balığın durumunu sormadı, Yûşâ (as) da ona balığı hatırlatmadı. Bursevî'ye göre onların bu unutkanlıkları Hızır'ı (as) bulma konusunda acele etmelerinden dolayı vâkî oldu.<sup>1442</sup> Hz. Mûsâ uyanır uyanmaz hemen Hızır'ın (as) derdine düştü ve balığın durumunu sormayı unuttu.

Albayrak'ın nakline göre Yûşâ'nın (as) balığın canlandığını söylemeyi unutmasıyla alakalı Dr. Mustansir Mir farklı bir yorum getirir. Mir'e göre Yûşâ (as) için balık yol azığı olmaktan başka bir öneme hâiz değildir. Muhtemelen Hz. Mûsâ balığın canlandığı yerde Hızır'ı (as) bulma meselesinden fetâsına bahsetmemiştir. Bu yüzden

<sup>1436</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 451.

<sup>1437</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3259.

<sup>1438</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 145.

<sup>1439</sup> Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*, s. 63.

<sup>1440</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 94.

<sup>1441</sup> el-Kehf, 18/63.

<sup>1442</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 451.

fetâ kaybolan balığı kaybolan gıda gibi düşündüğü için önemsememiş ve bir şekilde telafisinin mümkün olacağını düşünmüştür.<sup>1443</sup>

Hızır (as) ile buluşma yerini geçip ertesi güne kadar bir hayli yürüdüler ve acıkıp yorulular. Rahmet-i ilâhî daha fazla ilerlemesinler diye Hz. Mûsâ'ya (as) açlık hissi verildi. Hz. Mûsâ, Allah'ın (cc) emrettiği yeri geçip geride bırakıncaya kadar yorgunluk hissetmemişti.<sup>1444</sup> “Mûsâ genç adamına ‘Kuşluk yemeğimizi getir bize! Hakîkaten şu yolculuğumuz yüzünden başımıza (epeyce) sıkıntı geldi.’”<sup>1445</sup> diyerek balığı hatırlattı. Rivâyete göre Hz. Mûsâ bundan önce bu kadar yorulmamış ve acıkmamıştı.<sup>1446</sup> Yûşâ (as) “Gördün mü?” dedi “Kayaya sığındığımız sırada balığı unuttum. Onu hatırlamamı bana şeytandan başkası unutturmadı. O şaşılacak bir şekilde denizde yolunu tutup gitmişti.”<sup>1447</sup>

Yûşâ'nın (as) “Bana şeytan unutturdu!” ifâdesi Bursevî'ye göre Hz. Mûsâ'dan özür dilemek için söylenmiştir.<sup>1448</sup> Şeytanın unutturmasından kasıt şeytanın kalbe meşgul edici düşünceler bırakması<sup>1449</sup> ve kalbin birtakım şeytânî vesveselerle uğraşmasıdır.<sup>1450</sup> Beyzâvî bu olaydaki unutmayı iki sebebe bağlar: Ya Yûşâ (as), Hz. Mûsâ'dan olağanüstü pek çok olay gördüğü için balığın canlanmasına fazla önem vermemişti<sup>1451</sup> ya da kendisini tamamen Allah'a (cc) verdiği için kalbini kaplayan huzur hâlimden dolayı hâdiseyi unutmuştur.<sup>1452</sup> Yûşâ (as), Hz. Mûsâ'ya balığın canlandığını söyleyince “Mûsâ ‘İşte aradığımız yer orası idi!’ dedi. Hemen izlerinin üzerine geri döndüler.”<sup>1453</sup>

İzlerini takip ederek geriye dönüp balığın canlandığı ve denizin derinliklerine doğru gözden kaybolduğu kayanın yanına gelince Allah'ın (cc) kullarından bir kul

<sup>1443</sup> Albayrak, “Kur’ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi”, s. 192.

<sup>1444</sup> Kurtubî, el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’ân, c. XI, s. 61.

<sup>1445</sup> el-Kehf, 18/62.

<sup>1446</sup> Ebussuûd, İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, c. III, s. 259; İbn Acîbe, Bahrü'l-Medîd, c. V, s. 410.

<sup>1447</sup> el-Kehf, 18/63.

<sup>1448</sup> Bursevî, Rûhu'l-Beyân, c. XI, s. 454.

<sup>1449</sup> Havvâ, el-Esas fi't-Tefsir, c. VIII, s. 376.

<sup>1450</sup> Zühaylî, Tefsîrü'l-Münîr, c. VIII, s. 256.

<sup>1451</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf, c. IV, s. 92.

<sup>1452</sup> Beyzâvî, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, c. III, s. 321.

<sup>1453</sup> el-Kehf, 18/63.

buldular. Allah (cc) ona katından bir rahmet vermiş ve tarafından bir ilim öğretmişti.<sup>1454</sup> Jung'a göre balığın gözden kaybolmasıyla Hızır'ın (as) görünmesi arasında bir alaka vardır. Buna göre denizde kaybolan balıkla (yani ruhla) Hızır aynı âlemin gayb âleminin varlıklarıdır.<sup>1455</sup>

Hz. Mûsâ, Hızır'a (as) ulaşınca onu bir örtünün altında uyur hâlde buldu. Kendisine selam verdi. Hızır doğrulup oturdu. “*Sana da selam olsun ey İsrâiloğulları'nın peygamberi!*” diyerek Hz. Mûsâ'nın selamını aldı. Hz. Mûsâ “*Beni sana kim haber verdi?*” diye sorunca Hızır “*Seni bana ulaştıran ve sevkedemeyen Zât!*” diye cevap verdi.<sup>1456</sup>

### 3. 6. Üstün Makâmına Rağmen Hz. Mûsâ'nın Hızır'a Tâbî Olması

Hz. Mûsâ, mecmau'l-bahreyndeki bir kayanın yanında mülâkî olduğu Hızır'a (as) tâbî olmak istemiş ve هل أتبعك؟ yani “*Sana tâbî olayım mı?*” diyerek bunu da sarîh bir şekilde ifâde etmiştir. Bursevî, “*Hızır dahi hâce-i Mûsâ oldu. Nitekim هل أتبعك؟ ifâdesi ona işâret eder.*<sup>1457</sup>...Mûsâ ise Hızır'a (as) irâdesini bağlamak suretiyle ittibâ' etmişti.”<sup>1458</sup> diyerek bu hakîkati ifâde etmektedir.

Allah (cc) ilmin artırılmasına yönelik Hz. Peygamber'i (sav) kendine yönlendirmişti.<sup>1459</sup> Oysa Hz. Mûsâ'yı Hızır'a (as) havâle etmiştir.<sup>1460</sup> Hz. Mûsâ da kendisinin Hızır'a (as) ittibâ edeceğini bildirmiştir.<sup>1461</sup> Ebu'l-Leys Semerkandî, Hızır (as) ile Hz. Mûsâ arasında bir ahitleşme gerçekleştiğini söyler.<sup>1462</sup> Yazır da “*Mukâvele tamam olur olmaz ikisi beraber hareket etmişlerdir.*” diyerek ikisinin arasında bir mukâveleden yani ahitten söz etmektedir.<sup>1463</sup>

<sup>1454</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>1455</sup> Kasapoğlu, **Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri**, s. 64.

<sup>1456</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 412.

<sup>1457</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Nefîce**, s. 987.

<sup>1458</sup> Bursevî, **Kitâbü'n-Nefîce**, s. 512.

<sup>1459</sup> “Ey Rabbim, ilmimi artır, de!” (et-Tâhâ, 20/114); “Sana daha önce bilmediklerini öğretti.”(en-Nisâ, 4/113)

<sup>1460</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 509.

<sup>1461</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, c. XV, s. 223.

<sup>1462</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm**, c. IV, s. 103.

<sup>1463</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3264.

Kıssada açıkça ifâde edildiği gibi Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olmak istemiş ve Hızır da şartlı muvâfakat ile Hz. Mûsâ'nın bu isteğini kabul etmiştir. Fakat bu durum Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'dan daha üstün olduğu mânâsına gelmemektedir. Hz. Mûsâ, Hz. Peygamber'den önce hiçbir peygamberin ulaşamadığı bir ilim seviyesine sahiptir.<sup>1464</sup>

Okuyan bir makâlesinde “*Sana hiçbir işte isyan etmeyeceğim!*” âyetinden hareketle “*Çünkü emretmek, yüksek makâmın özelliğidir; isyan etmemek de daha düşük makâmın. O hâlde burada emreden konumdaki varlık ister peygamber olsun, ister olmasın, isterse ulü'l-azm peygamber olsun, seyahati esnâsında peygamber olan, hatta ulü'l-azm peygamberler arasında sayılan Hz. Mûsâ'nın, kendisinden daha aşağıda bulunan ya da eşit seviyesindeki birine ‘Sana isyan etmeyeceğim!’ şeklinde bir söz söylemiş olması ihtimal dışıdır.*”<sup>1465</sup> diyerek Hz. Mûsâ'nın hocası durumunda olan Hızır'ın (as) ondan daha yüksek makâmda biri olduğu sonucunu çıkarsa da âlimler arasındaki genel kanaat Hz. Mûsâ'nın mânevî makâm bakımından Hızır'dan (as) üstün olduğudur.

İmam Câfer-i Sâdık'a göre Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) daha bilgilidir.<sup>1466</sup> *el-Lümâ'* müellifi Serrâc, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) daha üstün olduğuna kânîdir. Hz. Mûsâ'ya zâhir olan nûrlardan ve *kelîm* sıfatından velev bir zerre zâhir olsaydı Hızır (as) mahvolurdu. Allah (cc) onu bu sıfatlardan perdelemiştir.<sup>1467</sup> Hz. Mûsâ risâlet, nübüvvet ve kelîmullah olma konusunda Hızır'dan (as) daha yüksek mertebede olmasına rağmen “*Sana tâbî olayım mı?*” demiştir.<sup>1468</sup> Hz. Mûsâ, Allah'ın (cc) kullarından bir kulun ilmini idrâkten acze düşmüş olsa da Allah'ın (cc) te'yîdine mazhar, peygamberlik şerefiyle korunmuş bir nebîdir. Hızır (as) ise nübüvvet, risâlet ve kelîmullah olma konusunda asla onun derecesine varamamış bir kuldür.<sup>1469</sup>

Hz. Mûsâ'nın makâm bakımından kendisinden daha aşağıda olan Hızır'a (as) tâbî olmak istemesini Râzî şöyle îzah eder: “*Pek çok ilimde kemâl sahibi olan bir âlimin*

<sup>1464</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, s. 14.

<sup>1465</sup> Okuyan, “*Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası*”, s. 86.

<sup>1466</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. XIII, s. 515.

<sup>1467</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 428.

<sup>1468</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 371.

<sup>1469</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 370.

*bazı şeyleri bilmemesi ve onları kendisinden daha aşağı seviyedeki birinden öğrenme ihtiyacı hissetmesi uzak bir hâl olmayıp aksine bilinen mâruf bir durumdur.*”<sup>1470</sup>

Kurtubî de Serrâc ve Râzî ile aynı kanaattedir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) ilim öğrenmesi Hızır'ın (as) daha fazîletli olduğuna bir delil teşkil etmez. Çünkü istisnâî olarak daha fazîletli olan kimsenin fazîletçe kendisinin dûnunda olan birinin bildiğini bilmeyebilir. Hızır peygamber de olsa velî de olsa durum değişmez. Eğer o velî ise Hz. Mûsâ nebîdir. Eğer o nebî ise Hz. Mûsâ risâlet sahibi olmakla yine ondan üstündür.<sup>1471</sup>

Bursevî'ye göre Kelîmullah Hz. Mûsâ'yı nübüvvet, risâlet, Cebrâil (as)'in gelişi, Tevrat'ın nüzûlü, Allah (cc) ile konuşması ve İsrâiloğulları'nın ona tâbî olması gibi husûslar Hızır'a (as) boyun eğmekten alıkoyamamıştır.<sup>1472</sup> Bursevî'nin şeyhi Atpazârî de Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) üstün olduğunu ifâde ederek şöyle der: “*Mûsâ'nın Hızır'dan ilim öğrenmesi daha kâmil birinin (Mûsâ) kâmil birinden (Hızır) öğrenmesi kâbilindedir. Çünkü Allah (cc) daha kâmil birine gizli tuttuğu sırları kâmil birine muttali kılmış olabilir. Allah (cc) daha kâmil birine bazı sırları öğretmek isterse ya kendisi öğretir ya da mertebe olarak ondan daha aşağıdaki kemâl ehli biri vâsıtasıyla öğretir. Bu durum vâsita olanın vâsita olunanın fevkinde olmasını gerektirmez.*”<sup>1473</sup>

İbn Acîbe, ilim öğrenmek maksadıyla yolculuğa çıkan Hz. Mûsâ'nın (as) makâm ve hâl cihetinden Hızır'ın (as) fevkinde olduğunu ifâde eder ve bu yolculuğun sebebini Hz. Mûsâ'nın (as) zellesine bağlayarak şöyle der:

*“Sadece Cenâb-ı Hak onu daha fazla ilim sahibi yapmayı ve tevâzûya bürüyerek şerefîn zirvesine ulaştırmayı murâd etti. Ona yüksek bir terbiye ve edep kazandırmak istedi. Çünkü o ilmi kendisine nispet ederek bir an bütün kuvveti kendinde görmüştü. Bu Allah'ın (cc) sevdiği arasında seçkin kullarına uyguladığı kanunudur. Onlar kendilerine verilen ilâhî kuvvetten azıcık bir şeyi nefislerine ait gösterdiklerinde yahut az da olsa kulluk edebinden dışarı çıktıklarında, onları, ilim ve hâl olarak daha aşağıda olan kimselerle terbiye eder. Bunu kemâlâtın zirvesinden geride kalmasınlar diye, kendilerini gözetmek ve onlara şeref bahşetmek için yapar.”*<sup>1474</sup>

<sup>1470</sup> Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, c. XV, s. 212.

<sup>1471</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 67.

<sup>1472</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 473.

<sup>1473</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 471.

<sup>1474</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 406-407.

Hızır'ın (as) bazı gaybî meselelere Hz. Mûsâ'dan daha fazla muttali olması da Hızır (as) için bir üstünlük sebebi olarak kabul edilmemektedir. Kıssadaki üç olaya bakılırsa Hz. Mûsâ, Hızır'ın (as) bildiği gaybî bazı hususları bilmemektedir. Fakat Nedvî bu durumu bir üstünlük sebebi olarak kabul etmez ve şu şekilde bir îzah yapar: *“Hızır'a (as) nisbet edilen ilim, Hz. Mûsâ'ya nisbet edilen ilimden daha yüksek değildir. Zira birisi fazîletli, diğeri fazîletten yoksun iki adam bir araya gelse ve fazîletsiz adam perdenin veya duvarın arkasında ne var olduğunu bilse, fazîletli zât da bilmese, sırf bu sebeble fazîletli kimsenin derecesinin fazîletsiz kimsenin menzilesinden daha aşağı olduğunu kabul etmemiz imkânsızdır.”*<sup>1475</sup>

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) ilim öğrenmesi ve ona tâbî olması Hızır'ın (as) ondan daha fazîletli olduğu anlamına gelmez. Hz. Mûsâ'nın daha efdal ve fazîletli olduğunda şüphe yoktur.<sup>1476</sup> Çünkü istisnâî olarak bir kimse, fazîletçe kendisinin dînunda olan birinin bildiklerini bilmeyebilir.<sup>1477</sup> Allah'ın (cc) ilmi öyle bir deryâdır ki mahlûkun ilmi onun yanında katre kalır. Nitekim Hz. Mûsâ ve Hızır (as) gemideyken bir kuş gagasına denizden su alıp güverteye konunca Hızır şöyle bir kıyas yaparak şöyle demiştir: *“Ey Mûsâ, Allah'ın ilminin yanında benim, senin, öncekilerin ve sonrakilerin ilmi şu kuşun ağzındaki sudan daha azdır.”*<sup>1478</sup> Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olmak istemesi ve tâbî olabilmek için Hızır'ın (as) öne sürdüğü *“O halde eğer bana tâbî olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın!”*<sup>1479</sup> şartını kabul etmesi Hz. Mûsâ'nın (as) ilim ve makâm bakımından değerini düşürmez. Çünkü ona da Allah (cc) yiğitlik çağına ulaşıp olgunlaşınca hikmet ve ilim vererek onu mükâfatlandırmıştır.<sup>1480</sup>

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) hitâben söylediği <sup>1481</sup> *هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُسُلَنَا* âyetinden şu çıkarımlarda bulunmak mümkündür:

a. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olmak istediğini kendi ağzından açıkça ifâde etmiştir. Hz. Mûsâ *“Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi*

<sup>1475</sup> Nedvî, **Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât**, s. 205.

<sup>1476</sup> Havvâ, **el-Esas fi't-Tefsir**, c. VIII, s. 382; Zühaylî, **Tefsîrü'l-Münîr**, c. VIII, s. 259.

<sup>1477</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 67.

<sup>1478</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 416.

<sup>1479</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>1480</sup> el-Kasas, 28/14.

<sup>1481</sup> el-Kehf, 18/66.

öğretmen için sana tâbî olayım mı?’’<sup>1482</sup> diyerek tâbî olmak istediğini açık ve net bir şekilde Hızır’a (as) iletmiştir.

b. Hz. Mûsâ Hızır’a (as) tâbî olmak isteyerek büyük bir tevâzû sergilemiştir. Çünkü âlimlere göre Hz. Mûsâ mânevî makâm olarak Hızır’ın (as) fevkindedir. Kendisinin dûnunda birine tâbî olmak istemesi Hz. Mûsâ açısından tevâzuun zirvesi kabul edilmektedir. Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) tâbî olmak istemesiyle beraber, “*Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim!*” demesi de Râzî’ye göre yoğun bir tevâzû husûsunu, alçakgönüllülüğü ve tahammülü ortaya koyar.<sup>1483</sup>

Niyâzi-i Mısrî, Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) tâbî olmak istemesindeki tevâzû hâlini bir mucize olarak telakkî eder ve ona verilen asâ ve yed-i beyzâdan daha üstün tutarak şöyle der: “*Peygamber ola resûl ola ulu’l-azm ola Kitab ona verilmiş ola ve Firavn onun elinde helâk edilmiş ola! Bu kadar rütbeden aşağı inip Hızır bir ümmî kimse iken, Hz. Mûsâ’nın ilim öğrenmek adına ona teslîm olması çok büyük bir mucizedir. Fakîrin katında bu mucize yılanı dönüşen asâ ve nurlar saçan yed-i beyzâdan daha büyüktür.*”<sup>1484</sup>

Sivâsî, Hz. Mûsâ için “*Böylece tevâzû husûsunda büyük bir mübâlağa göstermiştir.*”<sup>1485</sup> demektedir ve Hızır’ı (as) bulunca *gâyet huşû ve nihâyet-i huzû’* ile<sup>1486</sup> tâbî olmak istediğini ifâde etmektedir. Yazır da Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) tâbî olmasıyla alakalı “*Bakınız, Hz. Mûsâ ile fetâsı Allah’tan böyle bir rahmet ve ilme mazhar olmuş has bir kulu bulduklarında ne yaptılar.*”<sup>1487</sup> diyerek Hz. Mûsâ’nın bu müteväzî tavrını takdir ettiğini imâ etmektedir.

Netîcede; Hızır’ın (as) yanına kadar ilmiyle gelen Hz. Mûsâ, onun yanında ilim kisvesinden soyunmuş ve adeta hırka-yı tecrîde girmiştir. Âyette geçen *doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi*<sup>1488</sup> ifâdesiyle Hz. Mûsâ, tevâzuun zirvesine ulaşmış ve eğer bu ilmi öğrenemezse doğruyu bulmakta sıkıntı çekeceğini açık yüreklilikle ifâde etmiştir. Risâlet ilmîne sahibi olduğu hâlde, tanımadığı biri karşısından bu derece

<sup>1482</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1483</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XV, s. 227.

<sup>1484</sup> Malatî, **Risâle-i Hızıriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 32/a.

<sup>1485</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtur**, s. 194.

<sup>1486</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtur**, s. 180.

<sup>1487</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. V, s. 3263.

<sup>1488</sup> el-Kehf, 18/66.

eğilmesi Hz. Mûsâ'nın Rabbânî bir ahlaka sahip olduğunun delillerinden biri kabul edilebilir.

c. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) niçin tâbî olmak istediğinin bilincindedir. Hz. Mûsâ'nın "...doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için..."<sup>1489</sup> sözü, Hızır'a (as) niçin tâbî olmak istediğinin farkında olduğuna işâret etmektedir. Yani Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) ittibâi, körükörüne ve bilinçsizce bir bağlılık değil aksine bilinçli ve bir maksada mâtuf bir bağlılıktır. Bu maksad da rüşde erdirecek bir ilim talebidir. Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) rüşde erdirecek bir ilim öğrenmek maksadıyla tâbî olmak istemektedir.

Râzî'ye göre Hz. Mûsâ'nın "*Bana öğretmen için sana tâbî olabilir miyim?*" ifâdesi sırf hocası o fiili yaptığı için, hocasının yaptığı fiillerin benzerini yapma husûsunda ona tâbî olacağına delâlet eder. Bu da öğrenimde bulunan kimsenin ta baştan hocasına tâbî olması, münâzaa ve münâkaşayı bırakması gerektiğine delâlet eder. Ayrıca Hz. Mûsâ bu sözü ile tâbî olmasının mukâbilinde makâm ve mevki istememiş sadece ilim talep etmiştir.<sup>1490</sup>

Sivâsî, Hz. Mûsâ için "*Bu ittibâda ilimden başka bir nesne talep kılmadı.*" demekte ve onun bu tavrını tâlim-i ilim için bir numûne-i imtisâl göstermektedir: "*Pes bu işâret eder ki bir üstada tâbî ancak ilim talep ede! Mansıptan ve câhdan bir nesne murâdı olmaya! Tâ ki ol tahsil ettiği ilim kendine faydalı ola!*"<sup>1491</sup> Yazır, Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) rüşd talep etmesini ilim tahsilinden asıl maksadın rüşd olması gerektiğine delâlet sayar.<sup>1492</sup> Netîcede; Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) dünyalık bir şey talebinde bulunmamış, kendisini rüşde erdirecek bir ilim talep etmiştir.

d. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olmak isterken büyük bir tevâzû sergilediği gibi aynı zamanda edebli de davranmıştır. Hz. Mûsâ kibarca Hızır'a (as) tâbî olmak istediğini bildirmiştir. Râzî'ye göre Hz. Mûsâ "*bana öğretmen için*"<sup>1493</sup> diyerek kendisinin bilmediğini ve üstâzının (Hızır'ın) ilim sahibi olduğunu ikrâr etmiş, mütevâzî bir şekilde, talep ettiği ilim konusundaki câhilliğini dile getirmiştir.<sup>1494</sup> Hızır'dan (as) talep

<sup>1489</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1490</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 224.

<sup>1491</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 196.

<sup>1492</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3263.

<sup>1493</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1494</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 224.

ettiği ilmi öğrenme isteği kuvvetli ve şiddetli olduğu için, ona olan saygısı da o derece mükemmel ve kuvvetli olmuştur.<sup>1495</sup>

Rûzbihân da Hz. Mûsâ'nın ittibâ etme talebinde bulunurken müsâde isteyerek güzel bir edep sergilediğini söylemektedir.<sup>1496</sup> Hz. Mûsâ, tâbî olmak maksadıyla müsâde istemiş ve “*bana öğretmen için*” diyerek cehâleti kendisine ilmi hocasına nispet etmiştir. Hz. Mûsâ'nın bu tavrı, ilim yolunda her türlü âdâba riâyet ettiğinin delilidir. Hz. Mûsâ, هل أتبعك؟ diyerek kendisini ona tâbî kılmış ve bu tâbî oluşunu kabul için de izin istemiştir.<sup>1497</sup>

Kuşeyrî, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olma isteğini duygusal bir incelikle ifâde ettiğini belirtmektedir.<sup>1498</sup> Kadı Beyzâvî de “*Hz. Mûsâ bu hususta tevâzû ve edebe riâyet etti. Kendini câhil yerine koydu. Ona tâbî olmak için izin istedi. Ondan kendisine irşad etmesini ve Allah'ın ona özel olarak verdiği ilimden öğretmekle kendisine ihsânda bulunmasını istedi.*”<sup>1499</sup> diyerek Hz. Mûsâ'nın edebine vurgu yapmaktadır. Sivâsî de “*Bu edâ, Hazret-i Mûsâ tarafından cehli ikrâr ve Hızır'ın ilmini îtirâftır. Bu mâlûmdur ki kendisi sâhib-i Tevrât iken ve cümle şüpheler Tevrât ile hâl olurken o, ne kadar edep göstermiş ve mütevâzî davranmıştır.*”<sup>1500</sup> Yazır'a göre Hz. Mûsâ'nın bu tavrında âlime karşı tevâzuun lüzûmuna, taleb-i ilimde tenezzül, edeb, nezâket, tâkib ve hizmetin şart olduğuna delâlet vardır.<sup>1501</sup>

Hz. Mûsâ Hızır'a (as) edebli davrandığı gibi bundan yıllar önce de sihirbazlar Hz. Mûsâ'ya edebli davranmışlardı. Müsâbaka yapacakları zaman sihirbazlar gelip edeble “*Ey Mûsâ, sen mi atacaksın; yoksa atanlar biz mi olalım?*”<sup>1502</sup> dediler. Bursevî'ye göre sihirbazlar, Allah'ın (cc) büyük bir peygamberine gösterdikleri bu küçük edep vesilesiyle (büyük bir nimet olan) îmânla şereflendiler.<sup>1503</sup>

e. Hz. Mûsâ, tâbî olmak isterken Hızır'a (as) karşı nasıl edebli davrandıysa Allah'a (cc) karşı da edebli davranmış ve Hızır'ın (as) ilminin Allah'tan (cc) olduğunu

<sup>1495</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 225.

<sup>1496</sup> Halman, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, s. 160.

<sup>1497</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 224.

<sup>1498</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-Îşârât*, c. III, s. 406.

<sup>1499</sup> Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. III, s. 321.

<sup>1500</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 194.

<sup>1501</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3263.

<sup>1502</sup> el-A'râf, 7/115; Tâhâ, 20/65.

<sup>1503</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. VI, s. 245.

vurgulamıştır. Hz. Mûsâ, Hızır'a (as) tâbî olmak isterken “*sana öğretilenden*”<sup>1504</sup> tâbirini kullanmış, *senin ilminden* veya *öğrendiğin ilimden* gibi tâbirleri kullanmamıştır. Bu ifâde ile Hızır'ın (as) sahib olduğu ledünnî ilmi Allah'a (cc) izâfe etmiş ve bu ilmin öğrenme yoluyla değil de Allah (cc) tarafından öğretilme yoluyla elde edilebildiğini<sup>1505</sup> yani bu ilmi Hızır'ın (as) kendi kuvvet ve irâdesiyle elde etmediğini vurgulamıştır.<sup>1506</sup>

Râzî'nin beyânına göre Hz. Mûsâ'nın “*sana öğretilenden*” ifâdesi Hızır'a (as) ilmi Allah'ın (cc) öğrettiğinin îtirâfidır. Hz. Mûsâ bu ifâdesiyle Hızır'dan (as) Allah'ın (cc) kendisine muamele ettiği gibi muamele etmesini istemiştir.<sup>1507</sup> Yani “*Allah (cc) seni nasıl ilimle nimetlendirdiyse sen de beni o şekilde nimetlendirir misin?*” demek istemiştir. Hz. Mûsâ'nın bu ifâdesi Sivâsî'ye göre “*Bu ilmi Hazret-i Hak, Hızır'a (as) tâlim etti ve bana etmedi.*” demenin îtirâfidır ki bu îtirâf da Hz. Mûsâ'nın tevâzuundan kaynaklanmaktadır.<sup>1508</sup> Netîcede; Hz. Mûsâ, Hızır'a (as) tâbî olmak isterken ilmin hakîkî menbaini asla unutmadığı zarif bir lisânla ifâde etmiştir.

f. Hz. Mûsâ Hızır'ın (as) ilminin hepsini değil sadece rüşde ermesini sağlayacak bir kısmını yani “*doğruyu bulmasına yetecek miktarını*” talep etmiştir. Bu da aslında kişinin kendisine lâzım olan ilmi talep etmesine ve lâzım olmayan ilmin peşinden koşmamasına bir işâret sayılabilir. Makdisî, Hz. Mûsâ'nın bu durumunun ilim öğrenmek isteyenlere güzel bir misal olduğunu söyler. Çünkü o Hızır'a (as) öğretilenin hepsini değil izin verildiği kadarını öğrenmek istediğini belirtmiştir.<sup>1509</sup>

Âyette geçen ‘*مِمَّا عَلَّمْت*’ (sana öğretilenden) lafzı Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) ilminin tamamına tâlib olmadığını ifâdesidir. Hz. Mûsâ, Hızır'ın (as) bildiğinden bir kısmını kendisine öğretmesini talep etmiştir. Yani “*Sana verilen ilimde senin mertebene ulaşmak istemiyorum. Sadece doğruyu bulmama yetecek kadarını öğretmeni istiyorum.*” demek istemiştir. Fakirin zengin malından biraz istemesi gibi, Hz. Mûsâ da Hızır'ın (as) ilminden biraz istemiştir.<sup>1510</sup>

---

<sup>1504</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1505</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 224.

<sup>1506</sup> Makdisî, *Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarı*, s. 154.

<sup>1507</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 224.

<sup>1508</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 195.

<sup>1509</sup> Makdisî, *Sırların Çözümü ve Hazinelelerin Anahtarı*, s. 154.

<sup>1510</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 224.

Sivâsî “*sana öğretilenden*” ifâdesini Hz. Mûsâ’nın talebinin Hızır’ın (as) ilminin bir kısmı olduğuna işâret sayar ve bu ifâdeyi “*Yâ Hızır, senin ilmîne müsâvî olmak mümkün müdür? Velâkin öğretmenle bâzısına mazhâr olduğuma râzıyım.*”<sup>1511</sup> şeklinde tefsir eder. Mehmet Vehbi de aynı şekilde Hz. Mûsâ’nın bu sözünü, talep ettiği ilmin Hızır’ın (as) ilminden bazısı olduğuna işâret sayar.<sup>1512</sup>

g. Hızır’ın (as) kabule pek yanaşmaz gözüken isteksiz tavrına rağmen Hz. Mûsâ, Hızır’a (as) tâbî olmakta ısrar etmiştir. Hz. Mûsâ, Hızır’a (as) mülâkî olup ona tâbî olmak istediğini beyân edince Hızır (as) onun bu isteğini hemen kabul etmedi ve Hz. Mûsâ’ya tâlibi olduğu işin zorluğunu hatırlatarak şöyle dedi: “*Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin! (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin?*”<sup>1513</sup> Hızır’ın (as) “*İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?*”<sup>1514</sup> sözünü Râzî, Hz. Mûsâ’nın eşyânın hakikatlerini olduğu gibi bilmediğinin delili olarak yorumlar.<sup>1515</sup>

Bazı müfessirlere göre Hızır (as) bu sözyle şunu demek istemiştir: “*Zâhîren görüşüne muhâlif olan, bâtînen yapılmasındaki hikmete Allah’ın seni muttali kılmadığı bir fiile nasıl sabredersin?*”<sup>1516</sup> “*Çünkü benim yaptığım işlerin bir kısmı zâhirde kötü, hakîkatte hikmetlerle doludur.*”<sup>1517</sup> “*Zâhirî şeriatin reddettiği bir işi peygamber olduğun hâlde nasıl kabulleneceksin? Hâlbuki bâtından haberin yok!*”<sup>1518</sup> Ebussuûd’un da ifâde ettiği gibi şeriat sahibi bir kimse (kendi şeriatına göre) yasak olan bir iş görünce kayıtsız kalıp kendini zaptedemez.<sup>1519</sup>

Hızır’ın (as) bu mukâbelesi ve kabule yanaşmayan tavrı karşısında Hz. Mûsâ, talebinden vazgeçmedi ve “*İnşaallah sen beni sabreder bulacaksın!*”<sup>1520</sup> dedi. Hattâ tâbî olmakta ne kadar istekli olduğunu göstermek için “*Senin emrine de karşı gelmem!*”<sup>1521</sup>

<sup>1511</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtır**, s. 194.

<sup>1512</sup> Vehbi, **Hülâsatü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, c. VIII, s. 3154.

<sup>1513</sup> el-Kehf, 18/67-68.

<sup>1514</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>1515</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XV, s. 226.

<sup>1516</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 475.

<sup>1517</sup> Ebu’l-Leys es-Semerkandî, **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm**, c. IV, s. 102.

<sup>1518</sup> Yahyâ es-Semerkandî, **Bahrü’l-Ulûm**, s. 158.

<sup>1519</sup> Ebussuûd, **İrşâdü’l-Akli’s-Selim ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm**, c. III, s. 260.

<sup>1520</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>1521</sup> el-Kehf, 18/69.

diyerek Hızır'a (as) bir söz verdi. Kuşeyrî'ye göre Hz. Mûsâ burada iki şeye söz vermiş oldu: Birincisi sabretmeye; ikincisi de söyleyeceklerinde Hızır'a (as) karşı gelmemeye.<sup>1522</sup> Neficede; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) tâbî olmak için izin istemesinden anlaşılan odur ki ilm-i ledün yolu dâvet değil taleb yoludur.<sup>1523</sup> İlm-i ledün sahibi olanlar dâvet etmezler taleb edilirler.

h. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olmayı çok istediği için Hızır'ın (as) öne sürdüğü şartı kabul etmekten çekinmemiştir. Hz. Mûsâ Hızır'a (as) tâbî olmakta ısrar edince Hızır *"O hâlde eğer bana tâbî olacaksan, ben sana söylemedikçe hiçbir şey hakkında bana soru sormayacaksın!"*<sup>1524</sup> diyerek şartlı bir şekilde Hz. Mûsâ'nın talebini kabul edeceğini bildirdi. Âyette Hızır'ın (as) bu şartına karşılık Hz. Mûsâ'nın ne söylediği aktarılmamaktadır. Fakat neficede yolculuğa beraber devam ettiklerine göre Hızır'ın (as) *'soru sormama'* şartını kabul ettiği açıktır.

### 3. 7. Hz. Mûsâ'nın ve Hızır'ın İlimlerinin Farklılığı

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası incelendiği zaman ikisinin ilimlerinin birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Kıssa üzerine yorum yapan âlimler de ikisinin ilimlerinin nitelik bakımından farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Hızır'daki ilmin Hz. Mûsâ'da olmadığı açıktır. Hızır'ın (as) *"İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?"*<sup>1525</sup> sözü buna delildir. Bu durumda Hz. Mûsâ'daki ilmin de Hızır'da (as) olmadığı söylemek yanlış olmasa gerektir.

Buhârî'nin naklettiği bir hadîs-i şerîf Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) ilimlerinin farkını ortaya koymaktadır. Karşılaştıkları zaman Hızır (as), Hz. Mûsâ'ya şöyle demiştir: *"Ben Allah tarafından bana öğretilmiş ve senin bilmediğin bir ilme sâhibim. Sen de Allah tarafından sana öğretilmiş ve benim bilmediğim bir ilme sahipsin."*<sup>1526</sup>

Râzî de Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) ilminin nitelik bakımından farklı olduğunu söyler: *"Bu üç meselede o âlimin hükümleri zâhirî sebeplere dayanmamış aksine işin aslında gözetilmesi gereken (bâtınî) sebeplere dayanmıştır ki bu da o âlime Cenâb-ı Hakk'ın, sâyesinde işlerin iç yüzüne vâkıf olacağı ve eşyânın hakikatini bilebileceği aklî"*

<sup>1522</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 407.

<sup>1523</sup> Şahinler, *Hz. Mûsâ ile Yürüme*, s. 76.

<sup>1524</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>1525</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>1526</sup> Buhârî, "İlim", 44.

*bir kuvvet verdiğine delâlet eder. Hz. Mûsâ'nın şeriatleri ve hükümleri bilmedeki derecesi işleri zâhirine hamletmek; o âlimin derecesi ise eşyânın iç yüzüne ve gizli sırlarına muttalî olmak ve işlerin hakikatlerine vukûfiyet temeline dayanmaktaydı... Bu sebeble bu iki zât arasında hiç şüphesiz ilim noktasından bir farklılık ortaya çıkıyordu.*"<sup>1527</sup>

Konuk, Hızır'ın (as) bildiği ilmi Hz. Mûsâ'nın bilmediğine dâir delil olarak Hz. Mûsâ-Hızır kıssasından iki âyet gösterir: Birincisi; Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) söylediği "Sana öğretilen bilgilerden bana, doğruya iletici bir bilgi öğretmen için sana tâbî olayım mı?"<sup>1528</sup> sözüdür. İkincisi de Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya hitâben söylediği "İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?"<sup>1529</sup> sözüdür.<sup>1530</sup> Son devir müfessirlerinden Tabâtabâî de ikisinin sahip olduğu ilimlerin türleri cihetinden birbirinden farklı olduğunu ifâde etmektedir.<sup>1531</sup> Dolayısıyla, Hz. Mûsâ ile Hızır'ın (as) ilimleri arasında bir farklılık mevcuttur ve bu farklılığı iki başlık altında toplamak mümkündür:

Birincisi; Hz. Mûsâ'nın ilminin bâtinî bir yönü bulunsa da zâhirî yani şeriat yönü ön plandadır. Hızır'ın (as) ilmi ise bâtinî bir ilimdir.

Eşyânın içyüzüne vâkîf olup hakikatine muttalî olma işi Hızır'a (as) has kılınmıştır. Hz. Mûsâ'nın ahkâmı ise işlerin zâhirine göre binâ edilmiştir. Dolayısıyla bu iki zât arasında ilim açısından farklılık vardır.<sup>1532</sup> Kurtubî tefsirinde İbn Atiyye'den nakil yaparak Hızır'ın (as) ilminin vahye dayanan ve işlerin iç yüzünü bilmeye yarayan bir ilim olduğunu söyler. Bu yüzden onun işleri hakkında zâhire göre hüküm vermemek gerekir. Hz. Mûsâ'nın ilmi ise insanların söz ve fiillerinin zâhirine göre hüküm ve fetvâ verme ilmidir.<sup>1533</sup>

Hz. Mûsâ, Hızır'ı (as) tanımadığı için onun işleri hakkında zâhire bakarak hüküm vermiştir. Hızır'ın (as) gemiyi delmesi gibi zâhirî bir olay üzerinde Hızır (as) hakkında bir tespitte bulunmuştur. Hızır'ın (as) gemiyi delme amacının yolcuları boğmak

<sup>1527</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 239.

<sup>1528</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1529</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>1530</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1331.

<sup>1531</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, c. XIII, s. 515.

<sup>1532</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 239.

<sup>1533</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 66.

olduğunu zannetmiştir. “*Halkını boğmak için mi onu deldin?*” diyerek zâhirî bir olay üzerinden Hızır’a (as) tepki göstermiştir. Fakat neticede Hz. Mûsâ’nın gözüyle gördüğü zâhirî bir olay üzerinden yaptığı bu tespiti yanlış çıkmıştır. O hâlde Kurtubî’nin de ifâde ettiği gibi Hızır’ın (as) işleri bâtın ile alakalı olduğu için, onların zâhirine bakarak hüküm vermemek gerekir.

İbn Arabî de Hz. Mûsâ ve Hızır’ın (as) ilimlerdeki farklılığı zâhir ve bâtın kavramlarıyla açıklamaktadır. Konuk, İbn Arabî’nin bu husustaki sözlerini şerh ederken şöyle der: “*Hz. Mûsâ ahkâm-ı risâlet ile Hızır ahkâm-ı velâyet ile zâhirdir. Hz. Mûsâ ‘zâhir’ ismiyle mütelezziz, Hızır ise ‘bâtın’ ismiyle mütelezzizdir. Ve ism-i Zâhir ile ism-i Bâtın birbirinden farklıdır ve ahkâmı birbirine muhâlifdir. Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) îtirâzı sebebiyle bilinmiştir ki Hızır’ın (as) min-indillah muvaffak olduğu şeye Hz. Mûsâ’nın ilmi ve vukûfu yoktur. Eğer Hz. Mûsâ, Hızır’ın (as) ilmime vâkıf olsaydı Hızır ‘Sen ilm-i zevkî ile anlayamadığın bir şeye nasıl sabredersin?’<sup>1534</sup> demezdi. Dolayısıyla Hızır’ın (as) bu sözü ‘Bende bir ilim vardır ki o ilim zevk ile sana hâsıl olmadı. Nasıl ki senin bildiğin ilmi ben bilmem!’ demek olur.*”<sup>1535</sup>

Bursevî’ye göre Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan (as) öğrenmeye memur olduğu ilim işâret yoluyla öğrenilen bâtınî ilimdir. Yoksa mükâşefe yoluyla öğrenilen bâtınî ilim ve ibâre yoluyla öğrenilen zâhirî ilim değildir. Allah (cc) üç husûsu Hz. Mûsâ’ya Cebrâil (as) üzerinden ibâre (vahiy) yoluyla değil Hızır (as) üzerinden işâret yoluyla (bazı olayları yaşatarak) öğretmeyi murâd etmiştir. Fakat Hz. Mûsâ’da ilm-i zâhir tarafı gâlib olduğu için o işâret yoluyla değil ibâre yoluyla öğrenmek istemiştir. Oysa Hızır’ın (as) metodu ibâre değil işârettir. Bu yüzden “*Sen benim yanımda sabredemezsin. İbâre yoluyla değil işâret yoluyla öğrenilen ve (iç yüzü) sana bildirilmeyen bir şeye nasıl sabredeceksin?*” demek istemiştir.<sup>1536</sup>

Bursevî, Hz. Mûsâ’nın ilmi ile alakalı *el-Hasâisu’s-Suğrâ*’dan şöyle bir nakil de yapar: “*Peygamberimiz’in husûsiyetlerinden birisi de şeriat ve hakîkatin kendisinde toplanmış olmasıdır. Hz. Mûsâ ve Hızır arasında vukû’ bulan kıssanın delâlet ettiği gibi diğer peygamberlerde bu ikisinden sadece biri vardı.*” Burada şeriat ile kast edilen zâhire göre hüküm vermektir. Hakîkat ile kast edilen de bâtına göre hüküm

<sup>1534</sup> el-Kehf, 18/68.

<sup>1535</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1330.

<sup>1536</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 467.

vermektedir.<sup>1537</sup> Hızır'ın (as) ilmi amel etmesi için kendisine vahyolunan işlerin bâtın yönlerini bilmektir. Hz. Mûsâ'nın ilmi ise bâtına göre değil, zâhire göre hüküm vermektir.<sup>1538</sup>

Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası incelendiğinde Bursevî'nin tespitinde isâbetli olduğu görülecektir. Çünkü Hızır (as) daha hiçbir olay yaşamadan Hz. Mûsâ'yı ilk gördüğünde onun sabırsızlığına hükmederek “*Benimle beraberliğe sabr edemezsin!*” demiş ve zâhire göre değil de bâtına göre bir hüküm vermişti. Ve neticede yolculuk başladığı zaman Hızır'ın (as) hiçbir zâhirî veriye dayanmayan bu tespiti doğru çıkmıştır.

Bursevî'nin nakline göre şeyhi Osman Fazlı Efendi, Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) her ikisinde de zâhir ve bâtın ilimlerinin mevcut olduğunu söylemektedir. Ancak Hz. Mûsâ'nın yaratılışında gâlib olan zâhirî ilimdir. Vâsitasız zevk yoluyla değil de vâsitalı intikal yoluyla elde edilişi bakımından Hz. Mûsâ'nın ilmi zâhirîdir. Hızır'ın (as) yaratılışında gâlib olan ise bâtın ilmidir. Bu ilim Allah'tan (cc) harfsiz ve sessiz bir şekilde; zevk, ilâhî keşf, sübhânî ilkâ ve ilham yoluyla alınır; zevk, vicdan, şühûd ve ıyân ile tahsil edilir, delil ve burhân ile tahsil edilmez.<sup>1539</sup>

Osman Fazlı Efendi, Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) birbirlerine karşı ilmî durumlarının daha iyi anlaşılabilmesi için Ebû Hanife ve Hasan Basrî örneğini vererek Hz. Mûsâ'yı Ebû Hanife'ye Hızır'ı (as) ise Hasan Basrî'ye benzetir. Nasıl ki İmam genel insanlara, Basrî ise özel insanlara rahmet olduysa Hz. Mûsâ genele Hızır (as) ise özele rahmet olmuştur. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın meşrebi şems, Hızır'ın (as) meşrebi ise kamerdir. Fazlı Efendi, İmam'ın rütbesinin Basrî'nin rütbesinden mukaddem olduğunu bildirir. İsbâtı için de <sup>1540</sup>هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ âyetini delil gösterir. Âyette *zâhir* ismi *bâtın*'dan önce zikredildiği için İmam, Hasan Basrî'den rütbe olarak mukaddemdir.<sup>1541</sup>

Osman Fazlı bu teşbîh ve kıyasıyla şunu demek istemektedir: Hz. Mûsâ'da zâhir ismi gâlib, Hızır'da (as) ise bâtın ismi gâliptir. Âyette zâhir ismi bâtıdan önce zikredildiği için mânevî rütbe bakımından zâhir isminin mazharı olan Hz. Mûsâ, bâtın isminin mazharı olan Hızır'dan (as) daha üstündür. Osman Fazlı bunu ifâde ettikten sonra şöyle bir şerh koymayı da ihmal etmez: “*Bu farklılık mertebelerin tertibi*

<sup>1537</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 488.

<sup>1538</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 489.

<sup>1539</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 474.

<sup>1540</sup> el-Hadîd, 57/3.

<sup>1541</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 468.

*itibâriyledir. Kemâlin aslı ve fazîletin hakîkati konusunda onlar uçlarının nerede olduğu bilinmeyen fâsid dâire gibidirler ki onu bilen bilir bilmeyen bilmez.*”<sup>1542</sup>

Gurâbzâde (ö. 1099/1688), Hızır’ın (as) dilinden Hz. Mûsâ’nın ilmini şöyle târif eder: “*Sen bir mürsel peygambersin ve senin hükmün zâhir üzredir. Pes şâyed benden bir fiil sâdır olur ki sûretâ o kötü ve akıldışı bir iştir, sen ona sabredemezsin.*”<sup>1543</sup> İbn Acîbe “*Zâhirî hükümler denizi olan Hz. Mûsâ ile hakikatlerin denizi olan Hz. Hızır ile buluştu. Bundan Hz. Mûsâ’nın hakikat ilminden habersiz olduğu sonucuna varılamaz. Tam tersine o, her iki ilme da sahipti.*”<sup>1544</sup> demektedir.

Sivâsî de diğerleri gibi Hz. Mûsâ ve Hızır’ın (as) ilimleri arasındaki farkı zâhir ve bâtın farkı üzerinden açıklamaktadır: “*Hazret-i Mûsâ’nın ahkâmı şeriatin zâhiri üzerine olduğu için Hızır’ın (as) işlerinin bâtınına vukufu yoktu. Hızır’ın (as) ahkâmı ise şeriatin zâhirine göre değil işlerin bâtınında olan gizli sebeplere göre idi.*”<sup>1545</sup> Yazır da Hz. Mûsâ’nın ilminin mârifet-i ahkâm ile iftâ; Hızır’ın (as) ilminin ise bevâtın-ı umûra ma’rifet olduğunu ifâde etmektedir.<sup>1546</sup>

Martin Lings yazdığı bir makâlede, zâhir ve bâtın kavramlarını *egzoterizm* ve *ezoterizm* kavramlarıyla ifâde ederek Hz. Mûsâ’nın egzoterizmi; Hızır’ın (as) ise ezoterizmi temsil ettiğini söyler.<sup>1547</sup> Yani Hz. Mûsâ’nın ilmi dışa dönük; Hızır’ın (as) ilmi ise içe dönüktür.

Halman’a göre Hz. Mûsâ yazılı ilmi, Hızır (as) yazılı olmayan sözlü ilmi temsil etmektedir.<sup>1548</sup> Halman’ın bu tespiti yerindedir. Çünkü Hz. Mûsâ yazılı bilgi olan levhâların sâhibidir ve ona Allah’ın (cc) emirleri yazılı bir şekilde gelmiştir. Fakat Hızır’a (as) Allah’ın (cc) emirleri yazılı değil sözlü olarak iletilmiştir.

Netîcede; Nedvî’nin dediği gibi “*Mûsâ’nın (as) bilgisi, İlâhi ma’rifet nûrundan muktebes küllî-şer’î ilimlerdir. Zâhir ve bâtın ikisi de onun birer şûbesidir.*”<sup>1549</sup>

<sup>1542</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 468.

<sup>1543</sup> Gurabzâde, **Zübedü Âsâri’l-Mevâhib ve’l-Envâr**, s. 563.

<sup>1544</sup> İbn Acîbe, **Bahrü’l-Medîd**, c. V, s. 406-407.

<sup>1545</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtır**, s. 330.

<sup>1546</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. V, s. 3262.

<sup>1547</sup> Michon-Gaetani, **Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf**, s. 134.

<sup>1548</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 107.

<sup>1549</sup> Nedvî, **Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât**, s. 205.

Bununla birlikte onun ilminde Zâhir isminin tecellîsi ön plandadır. Hızır'ın (as) ilminde ise Bâtın isminin tecellîsi daha belirgin vaziyettedir.

İkincisi; Hz. Mûsâ'nın ilmi tebliğ ile alakalı olduğu için gaybî bilgi gerektirmemekte; Hızır'ın (as) ilmi ise tedbirle alakalı olduğu için gaybî bilgi gerektirmektedir. Bu yüzden ki kıssada da açıkça görüldüğü gibi, Hızır'ın (as) gayba âşinâlığı Hz. Mûsâ'dan daha fazladır.

İkisinin ilimlerinin farklı olmasını, Allah'ın (cc) onlara tevdi ettiği görevlerinin farklı olmasıyla îzah etmek mümkündür. Hz. Mûsâ tebliğe memur olduğu için ona verilen ilim tebliğ ile alakalı hususları hâvî olan ilimdir. Hızır (as) tedbire memur olduğu için ona verilen ilim de tedbir ile alakalı hususları hâvî olan ilimdir.

Hızır'ı (as) peygamber kabul eden âlimlere göre Hz. Mûsâ'nın şeriat sâhibi bir peygamber olarak, kendi şeriatinin ahkâmı ile ilgili olmayan gizli ilimlerin esrârını<sup>1550</sup> başka bir peygamberden öğrenmesi onun peygamberliğine ve şeriat sâhibi oluşuna ters düşmez.<sup>1551</sup> Onun İsrâiloğulları içindeki âlimliği tebliği ile vazîfelendirildiği şeriatin aslî ve fer'î hususları ve risâlet mevzûları ile alakalıdır ki her şeyin ilmini kapsamaz.<sup>1552</sup>

İbn Acîbe'ye göre Hz. Mûsâ'nın şeriat sâhibi bir peygamber olması başkasından gizli ilimlerin sırlarından öğrenmesine aykırı değildir. Çünkü Allah'ın (cc) ilminin nihâyeti yoktur.<sup>1553</sup> Beyzâvî de aynı fikirdedir. Zîrâ resûlün ilmi usûl-i dîn, fûrû-ı a'mâl ve ahkâm-ı şer' ile alakalıdır. Ledünniyâta ait olanı bilmemesi onun için eksiklik değildir.<sup>1554</sup>

Rûzbihân Baklî, Hz. Mûsâ'nın Hak'tan aldıkları açısından Hızır'dan (as) daha bilgili olduğunu söyler. Fakat Hz. Mûsâ Hızır'ın (as) o an için sahip olduğu ilme sahip değildir.<sup>1555</sup> Hallâc'ın müridi Fâris Dinâverî de *"Hz. Mûsâ âşikar bir şekilde Allah'tan kendisine bildirilenler cihetinden Hızır'dan daha âlimdi. Fakat Hızır, Hz. Mûsâ'nın"*

<sup>1550</sup> Ebussuûd, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, c. III, s. 260.

<sup>1551</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 471.

<sup>1552</sup> Zühaylî, **Tefsîrü'l-Münîr**, c. VIII, s. 252.

<sup>1553</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 415.

<sup>1554</sup> Vehbi, **Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, c. VIII, s. 3154.

<sup>1555</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 161.

başına gelenlerle ilgili olarak daha bilgiliydi.”<sup>1556</sup> diyerek Rûzbihân’la ortak noktada buluşmaktadır.

Yani Hızır (as) bütün ilimlerde değil, özel bir ilimde daha âlimdir. Bu da muhtemelen gaybın bilgisini hâvî olan ilimdir. Gaybî ilimlerde Hızır (as), Hz. Mûsâ’dan üstündür. Çünkü yaşadıkları üç olayın gaybî tarafları Hz. Mûsâ’ya nihân, Hızır’a (as) ise ayandı. Hatta Hızır’ın (as) Hz. Mûsâ’ya “*Kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredeceksin?*” ifâdesi, Hz. Mûsâ’nın (gaybî hususlardaki) ilim ve bilgisini azımsadığını gösterir.<sup>1557</sup> Nitekim Hz. Peygamber (sav) ittifakla mutlak olarak mahlûkâtın en âlimi ve en üstünü olduğu hâlde, (ziraat gibi) dünya işlerinde ashâbının kendisinden daha bilgi olduğunu söylemiştir.<sup>1558</sup>

Abdülbâri en-Nedvî de “*Mûsa (as), ilim ve ma'rifet kendisinde bulunduğu, kemâl-i nübüvvet nezdinde mevcut olduğu hâlde sezgi ve hayâli, görünüşe aykırı olarak tezâhür eden bu hâdiselerin sebep ve illetinin anlaşılmasına nüfûz edemedi.*”<sup>1559</sup> diyerek Hz. Mûsâ’nın gaybî bilgisini Hızır’dan (as) daha az olduğunu ifâde etmektedir.

Hızır’ın (as) ilmi kazâ ve kader sırlarını bilmeyi gerektirir. Fakat Hz. Mûsâ’nın ilmi risâlet ilmidir. Aynî, Hızır’ın (as) sâhip olduğu ilimden Hz. Mûsâ’da bulunmamasının sebebini şu şekilde îzah eder: “*Bu ilmi (yani gayb bilgisini) Hz. Mûsâ’nın bilmemesi onun yüksek şerefine ve büyük kadrine eksiklik getirmez. Zirâ o risâletle ve halkı Hakk’a dâvetle görevlendirilmiştir. Şâyet kaza ve kader sırlarını bilmeyi gerektiren bu ilmin âlimi olsaydı dâvet görevinde belki gevşekliğe düşerdi. Gerçeği kabul etmeyeceğini önceden bildiği birine muhakkak gerçeği kabul et, diye nasıl ısrar edebilirdi?*”<sup>1560</sup>

Kâşânî’nin dediği gibi Hızır’a (as) verilen bu özel bilgiyi Hz. Mûsâ gibi ulu’l-azm bir peygamber dahi bilememektedir. Hz. Mûsâ’nın gayba ait haberle ilgili bilgiyi bilmesi belki de tebliğ ile görevli olduğu risâlet vazîfesinde kusura yol açacaktı. Allâhu Teâlâ rahmetine binâen bu bilgiyi insanlardan ve bazı peygamberlerinden gizlemiştir.<sup>1561</sup>

<sup>1556</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 161.

<sup>1557</sup> Râzî, **Mefâtîhu’l-Gayb**, c. XV, s. 227.

<sup>1558</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 471.

<sup>1559</sup> Nedvî, **Kur’ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayât**, s. 204.

<sup>1560</sup> Aynî, **Tasavvuf Târihi**, s. 146.

<sup>1561</sup> Özten, “**Hızır ile Salih Kul Kıssası’ndan Alınabilecek İlahi Mesajlar**”, s. 335.

Yani Allah (cc) çocuğun kaderini Hızır'a (as) gösterdiği gibi Firavun'u kaderini de Hz. Mûsâ'ya gösterseydi, bu durum Hz. Mûsâ'yı Firavun ve avânesine tebliğ gönderen Allah (cc) için bir tenâkuz teşkil ederdi. Çünkü Hz. Mûsâ, Firavun ve Hâman'ın istikbâline nazar edip îmân etmeyeceklerini gördüğü zaman, hâldeki tebliğini lüzumsuz addedip onlara tebliğ husûsunda gevşekliğe düşebilirdi.

Netîcede; Hz. Mûsâ'nın ve Hızır'ın (as) ilimleri birbirinden farklıdır. Ama bu farklılık üslûb ve içerikle alakalıdır hedefle alakalı değildir. Çünkü Hz. Mûsâ'nın zâhirî şeriat ilminin ve Hızır'ın (as) bâtinî ledünnî ilminin de hedefi aynıdır. İkisi de nihâyette Allah'a (cc) vuslatı amaçlamaktadır. O hâlde şeriat veya ledün ilmi de bir amaç değil sadece birer araçtır. Herkes meşrebine göre bu araçlardan birini kullanarak Maksûd'una ulaşmalıdır.

### 3. 8. Hz. Mûsâ ve Hızır'ın Yolculuğundaki Üç Olay

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığına göre Hızır (as) beraber yolculuk yaptıkları süre zarfında Hz. Mûsâ'ya üç olay göstermiştir. Bu üç olay sırasıyla gemiyi delmesi, gulâmı öldürmesi ve duvarı ikâme etmesidir ki üçünün de akla sığan zâhirî bir sebebi bulunmamaktadır. Bu üç olay birbiri ardına seri bir şekilde gerçekleşmiştir. Albayrak'ın da ifâde ettiği gibi âyetlerde geçen <sup>1562</sup>فانطلقا yani “İkisi yürüdü.” lafızlarının başındaki ‘ف’ harfi olayların birbiri ardınca ve aralıksız olduğunu çağrıştırmaktadır.<sup>1563</sup>

Hz. Mûsâ hiç tanımadığı ve hakkında hiçbir mâlumatının olmadığı mürşidine<sup>1564</sup> mülâkî olunca “Allah'ın (cc) sana öğrettiği ilim ve hikmetten bana doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbî olabilir miyim?”<sup>1565</sup> diyerek ona tâbî olmak istedi. Hızır (as), Allah'ın (cc) bahşettiği ledün ilmi sâyesinde oluşan keskin firâsetiyle, ilk defa karşılaştıkları hâlde Hz. Mûsâ'nın karakterinin zayıf noktasını anladı ve “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin! (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin?”<sup>1566</sup> diyerek biatını kabul etmek istemedi. Zemahşerî'ye göre âyette geçen ‘خُبْرًا’ kelimesi *haber*in ve *bilginin ihâtâ edemediği şey* anlamındadır.<sup>1567</sup>

<sup>1562</sup> el-Kehf, 18/71, 74, 77.

<sup>1563</sup> Albayrak, “Kur'ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi”, s. 194.

<sup>1564</sup> Bu kelime Hızır (as) için tasavvufî terim anlamında değil lugat anlamında kullanılmıştır.

<sup>1565</sup> el-Kehf, 18/66.

<sup>1566</sup> el-Kehf, 18/67-68.

<sup>1567</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 96.

Dolayısıyla Hızır (as), işlerinin içyüzüne Hz. Mûsâ'nın ilminin vâkıf olamayacağını sezdirmek istemiştir.

Hızır'dan (as) ayrılmak istemeyen Hz. Mûsâ “*İnşaallah beni sabredenlerden bulacaksın! Senin emrine de karşı gelmem!*”<sup>1568</sup> diyerek sabırlı olacağına dâir söz verince Hızır (as) bir şart öne sürdü: “*Eğer bana tâbî olursan sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana sual sorma!*”<sup>1569</sup> Hz. Mûsâ şartı kabul edince onun için bir meçhulden başka bir meçhule doğru yolculuk başlamış oldu.

Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) beraber yaptıkları yolculuğu anlatan âyetlere bakılırsa Yûşâ (as) yanlarında değildi. İbn Acîbe'ye göre hizmetçi genç Hz. Mûsâ'ya tâbî olduğu için âyette ondan bahsedilmemiş veya bir rivâyete göre geri dönmüştür.<sup>1570</sup> Yazır Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) yolculuğunu anlatan âyetlerdeki tesniye sigâsından yola çıkarak “*Görülüyor ki burada fetâ zikrolunmamış. O Hz. Mûsâ'nın tâbî olduğu için artık kâle alınmamış ve ihtimal bir yerde bırakmışlardır.*”<sup>1571</sup> demektedir. Bu nedenle beraber yolculuğa çıkan Hz. Mûsâ ve Hızır (as) için kullanılan ‘فانطلقا’ fiili üzerinden bir değerlendirme yapıldığında bu yolculuklarında Yûşâ'nın (as) onlarla beraber olmadığı düşünülebilir.

Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği veya yaşattığı bu üç olay aslında Hz. Mûsâ'nın geçmişte yaşadığı olaylarla bağlantılıdır. İbn Acîbe'ye göre Hz. Mûsâ Hızır'ın (as) hangi işini inkâr ettiyse onun bir benzerini kendi hayatında yaşamıştı.<sup>1572</sup> İbn Acîbe'nin bu ifâdesinden yola çıkarak Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) ile yaptığı yolculuğun aynı anda hem âfâkî hem de enfüsî olduğu düşünülebilir. Bu yolculuk zâhirde dış mekânda müşahhas bir yolculuk olmakla beraber, bâtında Hz. Mûsâ'nın nefsinin derinliklerine doğru yapılan mücerred bir yolculuktur.

Bu yolculuk üzerinden Hızır'ın (as) mâhir bir psikolog gibi yaptığı işlerle Hz. Mûsâ'nın bilinçaltına indiği ve bilinçaltında kalan olayların benzerlerini bilinçli bir şekilde tekrar yaşatarak, geçmişte yaşadığı olayların hakikatini ve iç yüzünü onun idrâkine sığdırmak istediği söylenebilir. Şimdi geminin delinmesinden başlayıp sırasıyla

<sup>1568</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>1569</sup> el-Kehf, 18/70.

<sup>1570</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 422.

<sup>1571</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3264.

<sup>1572</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 433.

bu üç olayın nasıl gerçekleştiğini anlatmaya ve bu olaylarla alakalı yapılan yorumları aktarmaya çalışalım.

### 3. 8. 1. Hızır'ın Gemiye Delmesi

Hızır'ın (as) aralarında ahitleştikten sonra *deniz kıyısında*<sup>1573</sup> beraberce “*yürüdüler.*”<sup>1574</sup> Yanlarından bir gemi geçiyordu. Binmek istediklerini söyleyince gemi sahipleri Hızır'ı (as) tanıdıkları için onları ücretsiz gemiye aldılar.<sup>1575</sup> “*Nihâyet gemiye bindikleri zaman*”<sup>1576</sup> gemi denizin ortasında yol almaya devam ederken Hızır (as), gemidekilerin haberi olmadan<sup>1577</sup> denize bakan taraftan iki tahta sökerek<sup>1578</sup> “*gemiye deldi.*”<sup>1579</sup> Hızır'ın (as) gemiyi delmesindeki maksadı batırmak değil geminin kusurunun dış taraftan görülmesini sağlayarak gasbına engel olmaktır.<sup>1580</sup>

Hızır'ın (as) gemiyi delmesini Hz. Mûsâ ‘*امر*’<sup>1581</sup> kelimesiyle nitelendirmiştir. Bu kelimenin anlamıyla alakalı farklı yorumlar yapılmıştır. Mücâhid’e (ö. 324/936) göre *imran*, *münker* (kötü bir şey) anlamındadır. Katâde (ö. 117/735) ise *acâib* (hayret verici bir şey) anlamına geldiğini söyler.<sup>1582</sup>

Söz verdiği hâlde sabırsızlığı nedeniyle sözünü unutan “*Mûsâ ‘Halkını boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen (ziyanı) büyük bir iş yaptın.*”<sup>1583</sup> diyerek Hızır'ı (as) kınadı. Çünkü gemide çok sayıda yolcu vardı.<sup>1584</sup> Bu îtirâz üzerine Hızır ona sözünü hatırlatınca “*Unuttuğum şeyden dolayı beni muahaze etme ve işimde bana güçlük çıkarma!*”<sup>1585</sup> diyerek ahbine sâdik kalamadığı için mâzeret beyân etti.

<sup>1573</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 252.

<sup>1574</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>1575</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 422; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 69; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 98.

<sup>1576</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>1577</sup> Vehbi, *Hülâsatü'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 3156.

<sup>1578</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 481.

<sup>1579</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>1580</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 229.

<sup>1581</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>1582</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 2, s. 429.

<sup>1583</sup> el-Kehf, 18/71

<sup>1584</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, c. XIII, s. 508.

<sup>1585</sup> el-Kehf, 18/73.

Zemahşerî'ye göre Hz. Mûsâ yukarıdaki ifâdesiyle unutan kişinin hesaba çekilemeyeceğini kast etmiş veya bir tür ta'riz yapmıştır ki bununla Hızır'ın (as) unuttuğunu düşünmesini ve böylece onu mâkul karşılmasını istemiştir. Bu tarz kişinin hem maksadını ve merâmını ifâde etmesini hem de yalan söylememesini sağlayan bir târiz türüdür.<sup>1586</sup> Zemahşerî bu yorumu Hz. Mûsâ'nın ahdini unutmamış olabileceği ihtimali üzerine yapmış gözükmektedir.

Hızır (as) daha sonra Hz. Mûsâ'dan ayrılırken gemiyi niçin deldiğini şöyle açıkladı: “*Gemi var ya o, denizde çalışan yoksul kimselerindi. Onu kusurlu kılmak istedim. (Çünkü) onların arkasında, her sağlam gemiyi gasb etmekte olan bir kral vardı.*”<sup>1587</sup>

Zühaylî'ye göre gemi ile alakalı âyette hazf ile i'caz vardır. Geminin sıfatı olan sağlamlığını ifâde eden bir kelime hazfedilmiş olmalıdır. Bu hazfin sebebi ise “*Onu kusurlu kılmak istedim!*” ifâdesinin geminin sağlamlığına delâlet ediyor olmasıdır.<sup>1588</sup>

Gasb, bir şeyi zulümle ve zorla almaktır.<sup>1589</sup> Geminin sâhibi olan on yoksul kardeşin kralın gasbından haberleri olmadığı gibi,<sup>1590</sup> bu gasbı engelleyecek güçleri de yoktu.<sup>1591</sup> Hızır'ın (as) tedbiri sâyesinde miskinlerin denizin ortasındaki gemisi zâlimin elinden kurtuldu. Gemiyi gasp edecek kişi ondaki hasarı görünce ilişmeden çekip gitti.<sup>1592</sup> Aslında Hızır'ın (as) bu fiilin zâhiri tahrib bâtını tâmirdi.<sup>1593</sup>

Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın gözü önünde bindikleri gemiyi hasarlı hâle getirdi ki bu işin zâhiri helâk ve bâtını melikin gasbından necattır. Hızır (as) bunu Hz. Mûsâ'nın küçük bir tabut (sandık) içinde Nil'e anası tarafından bırakılmasına kinâyeye olarak yapmıştır. Çünkü anasının yaptığı bu işin Hz. Mûsâ açısından zâhiri helâktı. Zirâ bir tıfl-ı nevzadı bir sandık içine koyup denize bırakarak kendi hâline terk etmek sûreten helâkti. Fakat bu işin içyüzü ve bâtını Hz. Mûsâ için aslında necâtti.<sup>1594</sup>

<sup>1586</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 98.

<sup>1587</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>1588</sup> Zühaylî, **Tefsîrû'l-Münîr**, c. VIII, s. 262.

<sup>1589</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 497.

<sup>1590</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 110.

<sup>1591</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 496.

<sup>1592</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 94.

<sup>1593</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 498.

<sup>1594</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1315; Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XII, s. 214.

Sofyalı Bâlî Efendi'ye göre geminin delinmesi Hz. Mûsâ'nın annesini onu Nil'e bırakmasının veya Firavun ve avânesini denizde boğulmasının bir benzeridir.<sup>1595</sup> Bu olayın zâhirindeki sıkıntısına ve bâtınındaki hikmetine şahit olan Hz. Mûsâ'ya denildi ki: “*Ey Mûsâ, sen, gemidekiler suda boğulacak diye karşı çıkıyorsun. Peki, sen küçükken annen tarafından bir sandık içinde suya atıldığın zaman senin tedbirin neydi? Seni o anda boğulmaktan (ve sürüngenlere yem olmaktan) kim korudu?*”<sup>1596</sup> *Bir gemide olmadığın hâlde boğulmadın.*”<sup>1597</sup>

Sivâsî, geminin batacağından ve yolcuların helâk olacağından endişe eden Hz. Mûsâ'ya Hızır'ın (as) “*Yâ İbn-i İmrân, anan seni tâbûta koyup Nil deryâsına bıraktığında, Rabbin seni koruduğu için boğulmadın. Şimdi ne havf edersin ki Allah gemidekileri korumaya kâdir değil midir?*”<sup>1598</sup> dediğini nakleder.

Burada iki olayın arka planında yani Hz. Mûsâ'nın annesinin kundaktaki yavrusunu denize bırakmasıyla ile Hızır'ın (as) gemiyi delmesi olayının perde arkasında ilginç bir tevâfuk bulunmaktadır: Kur'ân-ı Kerîm ekseninde değerlendirildiğinde ikisi de vahyin (veya ilhamın) gereğini yapmışlar yani kendilerine gelen ilâhî emri tatbik etmişlerdir. Dolayısıyla ikisi de kınanmaktan berîdir. Yeni doğmuş çaresiz evladını deryânın (Nil'in) tehlikelerine bırakan ümm-i Mûsâ da zavallı miskinlerin gemisini deryâda giderken hasarlı hâle getiren Hızır (as) da bu işte mâsumdur. Hâlbuki ikisinin yaptığı iş zâhiren bakıldığında hafsalaya sığmayacak şekilde akıllıca olmaktan uzaktır.

Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir: Acaba bindikleri gemiyi deryâda delen Hızır'ı (as) tenkit eden Hz. Mûsâ, kendisini adeta ölüme terk eder gibi deryâya bırakan annesini de olayı öğrendikten sonra tenkit etmiş midir? Yani Hızır'ı (as) kötü bir iş yapmakla suçlayan Hz. Mûsâ acaba annesini de kötü bir iş yapmakla suçlamış mıdır? Eğer tenkit edip suçladı ise ki mutlaka saraya nasıl geldiği kendisine daha sonra söylenmiştir, Hızır'ın (as) olayının iç yüzünü öğrendikten sonra bu suçlama ve tenkidinden vazgeçmiş olmalıdır.

Hz. Mûsâ'nın geminin delinmesine îtirâz tarzında onun halka merhametinin izlerini görmek mümkündür. Kurtubî, Hz. Mûsâ'nın îtirâzını değerlendirirken böyle bir

<sup>1595</sup> Kiraz, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları”, s. 272.

<sup>1596</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 433; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 90.

<sup>1597</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 492.

<sup>1598</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 358.

kanıya varır. Çünkü Hz. Mûsâ Hızır'ın (as) bu işine îtirâz ederken *beni (veya bizi) boğmak için* demedi de kendini mücerred kılıp "*ehlini boğmak için*" diyerek gemideki yolcuları zikretti. Bu ifâde tarzı da Hz. Mûsâ'nın halka karşı şefkat ve merhametinin bir tezâhürüdür.<sup>1599</sup>

Geminin delinmesi ile alakalı iş'ârî yorumlar da yapılmaktadır. Meselâ, Bursevî'ye göre gemi vücûd, geminin ashâbı vücûdun âzâları ve gemiyi gasb etmek isteyen zâlim melik de nefstir: "*Sefineden murâd vücut gemisidir ki sûretler denizinde yol almaktadır. Onun sâhibi olan miskinler âzâları ve kuvvetleridir. O gemiye zulmeden melik nefstir ki sûretler âlemine ve enfûsü mülk âlemine fazlasıyla tasallut eder.*"<sup>1600</sup> Yine Bursevî iş'ârî olarak geminin delinmesini *şer' ile islâh-ı tabiat*<sup>1601</sup> olarak yorumlamaktadır.

Niyâzi-i Mısri'nin iş'ârî yorumuna göre sefineden murâd salahdır, takvâdır, zühddür ameldir: "*Hızır, Hz. Mûsâ ile bütün salah ehline yol gösterdi ki her salah ehli evvelen riyâdan ve nifaktan sakınsın; sâniyen ihlâsını herkese göstermekten sakınsın!*"<sup>1602</sup>

### 3. 8. 2. Hızır'ın Çocuğu Öldürmesi

Hz. Mûsâ ve Hızır (as), beraberce gemiden inip sahilde yürüdüler.<sup>1603</sup> Uğradıkları bir kasabanın dışında "*nihâyet bir erkek çocuğa rastladıklarında (Hızır) hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: 'Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği hâlde) katlettin ha! Gerçekten sen fenâ bir şey yaptın!'*"<sup>1604</sup> Hızır'ın (as) bu fiili Hz. Mûsâ'nın nazarında birincisinden daha kötü ve çirkin bir işti. Çünkü önceki işi geminin yan tarafında açtığı deliğin kapatılması telâfi edilebilirdi. Hâlbuki ölümün telâfisi mümkün değildi.<sup>1605</sup>

Sivâsî'nin dediği gibi Hızır (as) "*Bir çocuğu gördüğü anda hemen öldürdü. Ama çocuk sabî miydi günahkâr mıydı, kâfir miydi müslüman mıydı, küçük müydü büyük müydü; olay ne şekilde gerçekleşmişti? Bunların hiçbiri Hazret-i Kur'an*

<sup>1599</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 70.

<sup>1600</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 512.

<sup>1601</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 516.

<sup>1602</sup> Malatî, *Risâle-i Hızıriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 5/a.

<sup>1603</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 254.

<sup>1604</sup> el-Kehf, 18/75.

<sup>1605</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 487.

açıklamamıştır.”<sup>1606</sup> Bu bakımdan gulâmın yaşı meselesi açık ve net değildir. “Müfessirlerin çoğuna göre çocuk küçüktü ve bülüğa yani günah işleme çağına ulaşmamıştı.” diyen Bursevî âyette gulâm için kullanılan ‘زكية’ sıfatının çocuğun büyük olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>1607</sup>

Âlimler arasında lafzı farklı şekilde okuyanlar da olmuştur. Meselâ İbn Kesîr, Nâfi ve Ebû Amr lafzı *zâkiyeten* şeklinde; diğer ulemâ *zekiyyeten* şeklinde okumuştur. Ebû Amr’a göre bu iki kıraat farkı anlamı da farklılaştırır. Şöyle ki *zâkiye* hiç günah işlemeyen mânâsına gelirken *zekiyye* günah işleyip akabinde tevbe eden anlamındadır.<sup>1608</sup>

Cumhurun çocuğun henüz bâliğ olmadığına hükmettiğini ifâde eden Kurtubî iki sebepten dolayı çocuğun bâliğ olamayacağını söyler: Birincisi Hz. Mûsâ’nın îtirâz şeklidir. O îtirâz ederken çocuk için ‘نفس زكية’ (hiç günah işlememiş tertemiz bir can) tâbirini kullanmıştır ki bu ifâde çocuğun bâliğ olmayacağını işâretidir. İkincisi de ‘غلاماً’ kelimesinin gereği çocuğun bâliğ olmaması gerekir. Çünkü bâliğ olmamış erkek çocuğa gulâm denir.<sup>1609</sup> Kurtubî bu değerlendirmeyi yapmakla beraber *gulâm*’ın “karşı cinse aşırı şehvet ve düşkünlük duymak” anlamına gelen *iğtilâm*’dan türediğini söylemeyi de ihmal etmez.<sup>1610</sup>

Râzî de âyette çocuk için kullanılan *gulâm* kelimesinin *iğtilâm*’dan geldiğini, fakat bununla beraber *küçük çocuk* anlamı da taşıdığını söyler. Ona göre gulâm tâbiri her ne kadar büyük kimseler hakkında kullanılsa da küçüklere ıtlâkı daha uygundur. Râzî kelimenin lügat mânâsını değerlendirdikten sonra bir de Hz. Mûsâ’nın âyetteki “diğer bir can karşılığı olmaksızın”<sup>1611</sup> ifâdesi üzerinden bir değerlendirme yaparak “Cenâb-ı Hakk’ın bu ifâdesi çocuktan çok bâliğ olan kimseye daha uygun düşer. Çünkü çocuk başkasını öldürse dahî (kısasen) öldürülmez.”<sup>1612</sup> diyerek âyetteki ifâdeye göre çocuğun bâliğ olma ihtimalinin yüksek olduğunu îmâ eder. Yani “Gulâm kısas çağına ulaşmamış olsaydı Hz. Mûsâ o sözü söylemezdi.” demek istemektedir.

<sup>1606</sup> Sivâsî, *Nakdü’l-Hâtr*, s. 243.

<sup>1607</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XI, s. 485

<sup>1608</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 72; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XI, s. 485; Sivâsî, *Nakdü’l-Hâtr*, s. 242.

<sup>1609</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 73.

<sup>1610</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 74.

<sup>1611</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>1612</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XV, s. 230.

Zühaylî de hem bulûğa ereni hem de ermeyeni kapsayan gulâm kelimesinin cumhurun görüşüne göre bu âyette henüz bulûğa ermemiş olanı kast ettiğini söylemektedir.<sup>1613</sup> Zemahşerî'ye göre Hz. Mûsâ'nın çocuğu 'zekiyyeten' lafzıyla nitelenmesi ya onun hiçbir günahını görmediğinden veya çocuk günah işleme çağına gelmediğindendir.<sup>1614</sup> Yazır, gulâm kelimesinin bulûğ çağını geçen gençler için de kullanılabileceğini ifâde etmekle beraber "*Gulâm tâbiri ekseriya bâliğ olmayanlarda şâyi olduğu cihetle cumhur bunun henüz bâliğ olmamış bir çocuk olduğuna kâil olmuşlardır.*"<sup>1615</sup> demektedir.

Hâsılı; zannımızca gulâm henüz bâliğ olmamıştır. Bunu gulâm kelimesini kıssadaki diğer kullanım şekli desteklemektedir. Öldürülen çocuk için kullanılan 'غلام' kelimesi, aynı kıssada duvarın altındaki hazînenin vârisi olan yetimler için de 'غلامين' şeklinde kullanılmaktadır. Ve bu yetimler henüz bâliğ olmamıştır. Çünkü Hızır (as) duvarı doğrultma sebebini açıklarken bu yetimler için "*ikisi büyüyüp, bâliğ olsunlar ve olgunluk çağına ulaşınsınlar*" ifâdesini kullanmıştır. Dolayısıyla aynı kıssada geçen 'غلامين يتيمين' nasıl ki henüz bâliğ olmamışsa Hızır'ın (as) öldürdüğü gulâmın da henüz bâliğ olmadığı düşünülebilir.

Hızır'ın (as) gemiyi delmesinin zâhirî plandaki kötülüğünü ifâde etmek için Hz. Mûsâ 'امراً' kelimesini kullanmıştı. Çocuğun katlinin zâhirî plandaki dehşetini ifâde etmek içinse 'نكراً' kelimesi kullanmıştır. Bursevî'ye göre *imran*, içerdiği mânânın kötülük derecesi bakımından *nükran*'dan daha ileridedir. Çünkü bir kişiyi öldürmek gemidekilerin tamamının boğulmasının yanında daha hafif kalmaktadır.<sup>1616</sup>

Râzî ise bu iki işin zâhirî fenâlığı konusunda Bursevî'den farklı düşünür. Râzî'ye göre çocuğun ölümü için kullanılan نكر kelimesi, geminin delinmesi için kullanılan امر kelimesinde daha çirkindir. Çünkü gemi delinmese bile boğulmamak mümkündür. Ama burada kesinlikle bir can kaybı söz konusudur.<sup>1617</sup>

Hızır (as), ayrılacakları zaman gulâmın katlinin sebebini şöyle açıkladı: "*Erkek çocuğa gelince, onun ana babası mümin kimselerdi.*"<sup>1618</sup> Onlar Allah'ın (cc) birliğini

<sup>1613</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-Münîr*, c. VIII, s. 266.

<sup>1614</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 100.

<sup>1615</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3265.

<sup>1616</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 487.

<sup>1617</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XV, s. 231.

<sup>1618</sup> el-Kehf, 18/80.

ikrar eden tevhid ehli kimselerdi.<sup>1619</sup> “(Çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk!”<sup>1620</sup> Çocuk çok zarif,<sup>1621</sup> akranlarında daha bir güzel<sup>1622</sup> ve sevimli<sup>1623</sup> olduğu için ebeveynin aşırı muhabbetlerinden dolayı çocuklarına itaat etmelerinden korktuk, yani bunu hoş bulmadık.<sup>1624</sup>

Âyette geçen ‘فخشينا’ yani “Endişe ettik, korktuk!” lafzını Taberî, İbn Abbas, Ubey gibi âlimler “Bildik!” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>1625</sup> Zemahşerî ise ‘فخشينا’ lafzının ‘فكربها’ yani “Hoş karşılamadık!” anlamında olabileceğini söyler.<sup>1626</sup> İbn Acîbe de âyete “Biz o çocuğun ana babasını azgınlık ve inkâr ile kuşatmasını hoş bulmadık!”<sup>1627</sup> şeklinde mânâ verir.

Albayrak “Konuyu Kur’ân açısından ele aldığımızda Allah’ın haşiye fiili ve türevleriyle ilgili hiç bir kelimenin öznesi olmadığını görmekteyiz. Çünkü çok sayıdaki âyetin de belirttiği gibi kendisinden asıl korkulması/sakınılması gereken Allah’tır.” diyerek Ferrâ’nın da ifâde ettiği gibi “haşînâ” lafzının alimnâ mânâsında olmasının kıssanın içeriğine daha uygun olduğunu söylemektedir.<sup>1628</sup>

Hz. Peygamber (sav) “Hızır’ın (as) öldürdüğü çocuk kâfir tabiatlıydı.”<sup>1629</sup> buyurmuştur. Nevevî çocuğun durumuna açıklık getirmek için “Şâyet bu çocuk büluğa ulaşırdı kâfir olacaktı.” demiştir.<sup>1630</sup> Râzî çocuğun ebeveynine karşı durumu ifâde eden “Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk!”<sup>1631</sup> âyetiyle alakalı şu iki yorumda bulunur: “Birincisi; çocuğun ana babası sevdikleri için onu müdâfâ etme ihtiyacı duyuyorlardı. Böylece çoğu kez yaptığı o kötü fiillerde ona muvâfakat etme

<sup>1619</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 500.

<sup>1620</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>1621</sup> Ebu’l-Leys es-Semerkindî, **Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm**, c. IV, s. 105.

<sup>1622</sup> Zühaylî, **Tefsîrü’l-Münîr**, c. VIII, s. 253.

<sup>1623</sup> Havvâ, **el-Esas fi’t-Tefsir**, c. VIII, s. 378.

<sup>1624</sup> İbn Acîbe, **Bahrü’l-Medîd**, c. V, s. 430; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 112.

<sup>1625</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. XI, s. 95.

<sup>1626</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 112.

<sup>1627</sup> İbn Acîbe, **Bahrü’l-Medîd**, c. V, s. 430.

<sup>1628</sup> Albayrak, “**Kur’ân ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi**”, s. 197.

<sup>1629</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 27; Müslim, “Kader”, 29; Tirmizî, “Tefsir”, 19/3150.

<sup>1630</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 486.

<sup>1631</sup> el-Kehf, 18/80.

*mecebûriyetinde kalıyorlardı. İkincisi; (veya) o çocuk ana babasına karşı azgınlığın ve kâfirlerin davrandığı gibi davranıyordu.*”<sup>1632</sup>

Nitekim Râzî, âyetin devamındaki “*Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik!*” ifâdesini şöyle tefsir etmiştir: “*Bunun yerine verilen o çocuk ebeveynine karşı itaatkâr olmak sûretiyle daha şefkatli ve merhametli olur.*”<sup>1633</sup>

Bu işte Hızır (as) çocuğun ebeveyni için endişe etmişti. Allah (cc) çocuğun hâlini kendisine bildirmiş ve (Hz. Mûsâ’ya gizli olan) bu sırra onu muttalî eylemişti.<sup>1634</sup> Şâyet çocuk yaşasaydı hayatı ebeveyninin dininin fesâdına sebep olacaktı. Hâlbuki ölümü onun için de daha hayırlıydı. Çünkü o uzun ömür sürseydi şekâvetinin zirvesine ulaşacaktı.<sup>1635</sup>

Zühaylî’ye göre “*Erkek çocuğa gelince...*” âyetince *kâfir* lafzı hazfedilmiştir. Çünkü âyetinde devamında zikredilen “*Ana babası îmânlı kimselerdi.*” ifâdesi buna delildir.<sup>1636</sup> Sâbûnî de gulâmın kâfir ve fâcir tabiatlı olduğunu söylemektedir.<sup>1637</sup>

Yazır gulâmın küçük veya büyük olma ihtimalinin her ikisini de gözönünde bulundurarak bu konuda şöyle demektedir: “*Yani oğlan görüldüğü gibi mâsum değildi. Büluğa ermiş ve azmış bir kâfir idi ki ana babasını da küfr ü tuğyânın istilâsı altına almak üzere idi. Yahut henüz sabî ise de öyle küfr ü tuğyana meyli vardı ki sağ kalırsa ileride anasını babasını bile azıtacak, onları da küfre bürüyecekti. Hâlbuki o ana babanın îmânlarındaki ihlas, min tarafillah böyle bir şerden muhâfaza olunmaya layıktı ve gulâmın sabî iken ölmesi hepsi hakkında hayırlıydı.*”<sup>1638</sup>

Netîcede; Kurtubî’nin de ifâde etiği gibi çocuk kâfir tabiatlıdır.<sup>1639</sup> “*Çocuğa gelince, anası babası mü’min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk. Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha*

<sup>1632</sup> Râzî, *Mefâtilu’l-Gayb*, c. XV, s. 241.

<sup>1633</sup> Râzî, *Mefâtilu’l-Gayb*, c. XV, s. 242.

<sup>1634</sup> Ebussuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selim ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, c. III, s. 262.

<sup>1635</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XI, s. 502.

<sup>1636</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-Münîr*, c. VIII, s. 262.

<sup>1637</sup> Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsir*, c. 2, s. 201.

<sup>1638</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. V, s. 3269.

<sup>1639</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 95.

*merhametli bir çocuk vermesini diledik.*”<sup>1640</sup> âyetleri ışığında Hızır’ın (as) öldürdüğü gulâmın, ana babasını tuğyâna ve küfre sürükleyecek bir karaktere sahip olduğu; ayrıca nefis yani fitrat temizliği yönünden hayırsız ve merhamet yönünden de zayıf bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Yani gulâm “*Ey îmân edenler! Eşlerinizden ve çocuklarınızdan size düşman olabilecekler vardır. Onlardan sakının!*”<sup>1641</sup> âyetinde ifâde edildiği gibi gelecekte ebeveynine düşmanlık yapabilecek tıynette bir çocuktur.

Hızır’ın (as) işine îtirâz eden Hz. Mûsâ’ya denildi ki: “*Sen, çocuğun öldürülmesine karşı çıkıyorsun. Sen de günahsız olarak Kıbtî’yi öldürmemiş miydin?*”<sup>1642</sup> *Mısırlı Kıbtî’yi bir tokatta öldürmüştün ve yaptığını inkâr edip gizlemiştin.*”<sup>1643</sup> *Şimdi bu tepkin neden?*”<sup>1644</sup> “*Hızır (as) dedi ki, ‘Yâ Mûsâ, sen ol Kıbtî’yi istemeden öldürdüğünde hiçkimse seni kınamamıştı. Şimdi bizi niçin kınarsın?’*”<sup>1645</sup>

Sofyalı Bâlî Efendi gulâmın öldürülmesinin Hz. Mûsâ’nın Kıbtî’yi öldürmesinin bir benzeri olduğunu söylemektedir.<sup>1646</sup> Çünkü Hz. Mûsâ’nın sehven öldürdüğü<sup>1647</sup> Kıbtî de Hızır’ın (as) öldürdüğü çocuk gibi kâfir tabiatlıydı. Ayrıca Sıbtîlere zulüm ediyordu. Bazen bir kimse çok miktarda dayak ve kırbaç yediği hâlde ölmeyebilir. Burada Kıbtî’nin bir yumrukta ölmesi Kuşeyrî’ye göre Allah’ın (cc) hüküm ve irâdesinin yerine getirilmesidir.<sup>1648</sup>

İbn Arabî’nin de ifâde ettiği gibi Kıbtî’nin katlinin emr-i ilâhî olduğunu anlaması için Hızır (as), Hz. Mûsâ’ya katli-i gulâmı gösterdi.<sup>1649</sup> Hızır (as), Kıbtî’yi sehven öldürme işinin aslında Hz. Mûsâ’nın farkına varamadığı bir ilhamla vuku’ bulduğunu anlatmak için çocuğun ölümünü gösterdi. “*Bunu ben kendiliğimden yapmadım!*”<sup>1650</sup> diyerek Kıbtî’nin ölümü gibi çocuğun ölümünün de hakîkatte ilâhî bir yönlendirmeyle

<sup>1640</sup> el-Kehf, 18/80-81.

<sup>1641</sup> et-Tegâbün, 64/14.

<sup>1642</sup> Bursevî, **Rûhu’l-Beyân**, c. XI, s. 492.

<sup>1643</sup> İbn Acîbe, **Bahrü’l-Medîd**, c. V, s. 433.

<sup>1644</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân**, c. XI, s. 90.

<sup>1645</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtır**, s. 358.

<sup>1646</sup> Kiraz, “**Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları**”, s. 272.

<sup>1647</sup> eş-Şuarâ, 26/20.

<sup>1648</sup> Kuşeyrî, **Letâifü’l-İşârât**, c. IV, s. 231.

<sup>1649</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1313.

<sup>1650</sup> el-Kehf, 18/82.

gerçekleştiğini, dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın mâsum olduğunu ispatladı.<sup>1651</sup> Böylece Mısır'da Kıbtî'nin ölümüne sebep olmanın üzüntüsünden kaynaklanan kilitlenmenin (yani ukdenin) pişmanlığı Hızır'ın (as) işini görünce Hz. Mûsâ'nın kalbinden silindi.<sup>1652</sup>

Bursevî'ye göre katl-i gulâm iş'ârî olarak nefsin hevâsının yok edilmesidir: “*Katl-i gulâm idi ki rûh ve cesedin izdivâcından hâsıl olan nefsin hevâsı idi. Hızır hevâ-yı nefsin başını kopardı ki ‘şehvet’ dedikleridir.*”<sup>1653</sup> Yine katl-i gulâm iş'ârî olarak *tarikat ile nefsin ıslâhına*<sup>1654</sup> yorumlanabilir.

### 3. 8. 3. Hızır'ın Duvarı Tamir Etmesi

Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği üçüncü ve son olay cidârın ikâmesidir. Onun gemiyi delme ve katl-i gulâm olaylarına Hz. Mûsâ îtirâz etmişti. Hz. Mûsâ îtirâz edince Hızır “*Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?*” diyerek Hz. Mûsâ'yı ikâz etti. Hz. Mûsâ, “*Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme! Doğrusu, tarafımdan (dilenecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim)!*” diyerek özür beyân edip Hızır'la (as) yolculuğa devam etme irâdesi gösterdi. Hızır (as) da Hz. Mûsâ'daki bu azim ve kararlılığı görünce ikinci özrünü de kabul etti ve yolculuklarına devam ettiler.

“*Yine yürüdüler. Nihâyet bir karye halkına varıp onlardan yiyecek istediler.*”<sup>1655</sup> Bu iki server nice gün açlığa mübtelâ olmuşlardı. Ana binâen karye ehlinde tam taleb ettiler.<sup>1656</sup> “*Zirâ rivâyete göre meclis-be-meclis gezip istediler.*”<sup>1657</sup> Kış günlerinde bir akşam vakti girdikleri bu şehirde soğuktan korunmak için mesken taleb ettiler.<sup>1658</sup> Şehirli onlara yiyecek vermedikleri gibi onları misafir etmekten de kaçındılar.

Sivâsî, diğer tefsirlerde pek geçmeyen şöyle bir olayı da aktarır: “*Bilâhare bir hatun bu hâle vâkıf olunca onlara şefkatinden dolayı gizlice taâm getirip dedi ki, ‘Bu*

<sup>1651</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XII, s. 214.

<sup>1652</sup> Cebecioğlu, “*Niyâzi-i Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi*”, s. 77.

<sup>1653</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 514.

<sup>1654</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 516.

<sup>1655</sup> el-Kehf, 18/77.

<sup>1656</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 303.

<sup>1657</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 306.

<sup>1658</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtur*, s. 316.

*karyenün ricâli kötü ahlak üzeredir. Sizi ağırlamaya mecâlim yokdur!’ Sonra taâmı yediler ve bu karyenin kadınlarına duâ, erkeklerine de bedduâ ettiler.*”<sup>1659</sup>

Âyette *karye ehli*’nin iki defa zikrinden murâd ilkinde yöneticileri, diğerinde ise halkı olmalıdır. Dolayısıyla ehl-i karye havâsıyla ve avâmıyla öyle alçak kimselerdi ki gurbete düşmüş iki kişiyi misafir etmekten kaçındılar.<sup>1660</sup> Hz. Mûsâ ve Hızır (as) çok zor durumdaydı ve yemeğe ihtiyaçları vardı. O kadar muhtaçlardı ki bu hâlleri onları insanların en son başvuracağı şeye yani dilencilığe bile sevk etmişti.<sup>1661</sup>

Hz. Mûsâ ve Hızır (as) gibi kerîm kimselerin halktan yiyecek istemesine taaccüb etmemek gerekir. Râzî’nin de ifâde ettiği gibi aç kimsenin yemek istemesi bütün şariatlerde mübah olan bir iştir. Hatta bazen açlıktan dolayı büyük zarar hâsıl olacaksa yemek istemek vâcib olur.<sup>1662</sup> Onların açlığı ölüm derecesinde değildi belki ama çok fazla idi.<sup>1663</sup> Sivâsî de Râzî gibi “*Büyük bir zarar veya ölüm tehlikesinin olduğu zaman istemek vâcib olur... Bu durumda istemek de bir şekilde kesb sayılır.*”<sup>1664</sup> diyerek Hz. Mûsâ ve Hızır’ın (as) taam talebinin meşrû olduğunu söyler.

Bursevî, Hz. Mûsâ ve Hızır’a (as) yiyecek verilmemesinin hikmetiyle alakalı *el-Es’iletü’l-Mukhime*’den şöyle bir nakil yapar: “*Bu yolculukta Hz. Mûsâ taleb ettiği hâlde ona yemek verilmedi. Hâlbuki Hz. Şuayb’ın davarlarını suladığı zaman taleb etmeden kendisine yemek verilmişti. Bunun cevabı (hikmeti) şudur: Mahrûmiyet muhâlefet sebebiyledir. Çünkü (Hz. Mûsâ) Allah’ın kendi hâlini bilmesiyle yetinmeyip mahlûka i’timâda meyletti. Böylece sonradan olma ve hadis bir varlıkla sükûn bulmak istedi. Medyen’deyken tevekkül üzre hareket ediyor ve Rabbi ile arasına kimseyi sokmadan Hakk’ın kapısına yönelip ‘Ey Rabbim, doğrusu bana indireceğin her hayra muhtacım!’ diyordu.*”<sup>1665</sup>

Onlar şehrin dışında kaldılar. Sabahleyin erkenden yola koyulduklarında şehrin kenarında bir tarafa meyletmiş<sup>1666</sup> ve insanlar için tehlike oluşturan<sup>1667</sup> bir duvar

<sup>1659</sup> Sivâsî, *Nakdü’l-Hâtır*, s. 316.

<sup>1660</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. V, s. 3267.

<sup>1661</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 108.

<sup>1662</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XV, s. 233.

<sup>1663</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XV, s. 234.

<sup>1664</sup> Sivâsî, *Nakdü’l-Hâtır*, s. 305.

<sup>1665</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XI, s. 490.

<sup>1666</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. XI, s. 491.

<sup>1667</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, c. XIII, s. 508.

buldular. Aç ve yorgun böyle şehirde (veya dışında) dolaşırken “*orada yıkılmak üzere olan bir duvarla karşılaştılar. (Hızır) hemen onu doğrulttu.*”

Hızır’ın (as) duvarı doğrultma işi diğer işleri gibi tam bir muammadır. Nasıl doğrulttuğu hakkında âyette bir işâret olmadığı için müfessirler farklı yorum yapmışlardır. Râzî âyette duvarla alakalı olarak geçen “*ikâme*” işinin birkaç şekilde olabileceğini söyler: Ya duvarı yıkmış sonra yeniden yapmıştır ya da yıkmadan eliyle doğrultmuştur. Ya da mûcizevî bir şekilde elini sürmüş ve duvar doğruluvermiştir.<sup>1668</sup> Beyzâvî de Râzî’nin rivâyetlerini sıraladıktan sonra bu doğrultma işinin tâmir etmek veya bir destekle dayamak şeklinde de olabileceğini belirtmektedir.<sup>1669</sup> İbn Acîbe’ye göre duvarı yıkıp yeniden yapması doğruluktan uzaktır. Hızır (as) duvarı mûcizevî bir şekilde eliyle meshederek doğrultmuştur.<sup>1670</sup>

Yazır da İbn Acîbe gibi düşünmektedir. Böyle bir memlekette yıkılmamış bir duvarı yıkıp yeniden yapmaya kalkışmak dikkati celb edeceğinden Hızır’ın (as) bu doğrultması elini meshetmesiyle hârikulâde bir şekilde vukû’ bulmuştur. Yazır “*Filvâkî enbiyâ ahvâline ve cereyân-ı kıssaya yakışan da budur.*”<sup>1671</sup> diyerek duvarı doğrultma işinin niçin hârikulâde bir şekilde yapılmış olması gerektiğini îzah etmektedir. Yani kıssada öyle çok olağanüstü olay vardır ki Hızır’ın (as) duvarı doğrultmasının da böyle olağanüstü olmasına şaşmamak gerekir.

Hızır (as), cidârı ikâme edince yani doğrultup düzeltince Hz. Mûsâ (beşeriyet icbâbı açlıktan ve cimri insanlara olan gadabından dolayı) Hızır’ın (as) yaptığı işi lüzumsuz görek<sup>1672</sup> “*Dileseydin elbette buna karşı bir ücret alabilirdin!*”<sup>1673</sup> dedi. Bunu îtirâz olarak değil teklif sûretinde söylemişti.<sup>1674</sup> Hızır’ın (as) bu işi fuzûlî ve boşuna yapmış olduğunu îmâ etti.<sup>1675</sup>

Azıktan mahrum kalıp muhtaç oldukları bir zamanda Hızır (sanki) lüzumsuz bir işle meşgul olduğu için Hz. Mûsâ kendini tutamamıştır.<sup>1676</sup> Rûzbihân’a göre Hz. Mûsâ,

<sup>1668</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c. XV, s. 235.

<sup>1669</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, c. III, s. 327.

<sup>1670</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-Medîd*, c. V, s. 425.

<sup>1671</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, c. V, s. 3268.

<sup>1672</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-Medîd*, c. V, s. 425.

<sup>1673</sup> el-Kehf, 18/78.

<sup>1674</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 89.

<sup>1675</sup> Yahyâ es-Semerkandî, *Bahrü’l-Ulûm*, s. 163.

<sup>1676</sup> Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, c. III, s. 327.

Hızır'ı (as) iyilik yapmaktan men etmeye kalkıştığı zaman Hızır (as) bunu tamâha yordu ve “İşte bu seninle benim aramın ayrılmasıdır.” dedi.<sup>1677</sup>

Ebussuûd, Hz. Mûsâ'nın bu sözünden maksadının ya Hızır'ı (as) ücret almaya teşvik etmek ya da lüzumsuz bir işle iştigâlini târiz etmek olduğunu söyler.<sup>1678</sup> İbn Acîbe de aynı kanaattedir. Sanki Hz. Mûsâ isteklerinin verilmeyişini ve ihtiyacın ortada olduğunu gördüğü böyle bir vakitte bu işle meşgul olmayı faydasız görmüş ve bundan dolayı sabredememiştir.<sup>1679</sup>

Kuşeyrî, üçüncü îtirâzın Hz. Mûsâ'nın nefsi ile alakalı olduğunu söylemekte ve ayrılmanın asıl sebebini bu nefsî îtirâza bağlamaktadır: “Hz. Mûsâ, yoksullara ait olan gemi ve haksız yere cana kıyma gibi başkaları için soru sorduğu sürece Hızır ondan ayrılmadı. Ancak üçüncü olayda kendi nefsinin payı olan yemek talebi konusunda söz söylemeye yeltenince ayrılıkla mübtelâ kılındı.”<sup>1680</sup>

Hz. Mûsâ'nın bu târizinden sonra Hızır (as) onunla yolları ayırdı. Ayrılıktan önce duvarı düzeltmesini şöyle îzah etti: “Duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait hazîne vardı. Babaları ise sâlih bir kimse idi. Rabbin istedi ki o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazînelerini çıkarsınlar.”<sup>1681</sup>

Zemahşerî duvarın altındaki hazîne konusunda ihtilaf edildiğini, hazîneden kastın altın ve gümüş cinsinden mallar veya üzerinde muhtelif nasihatlar yazılmış altın bir levha ya da içinde ilim bulunan bir takım sayfalar olduğunu söylemiştir.<sup>1682</sup> Zemahşerî bu görüşleri zikrettikten sonra “Ancak mutlak olarak kenz (كنز) dendiği için bunun mal olduğu anlaşılmaktadır.”<sup>1683</sup> demeyi de ihmal etmemektedir.

İbn Kesir; İbn Cerir'den nakille duvarın altında yetimler için mal olduğunu söyler ki ona göre de âyetin siyakının zâhirinden kenz'in maddî değere hâiz emvâl olduğu

<sup>1677</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 167.

<sup>1678</sup> Ebussuûd, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, c. III, s. 261.

<sup>1679</sup> İbn Acîbe, **Bahrü'l-Medîd**, c. V, s. 425;

<sup>1680</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 411.

<sup>1681</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>1682</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 112.

<sup>1683</sup> Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. IV, s. 114.

anlaşılmaktadır.<sup>1684</sup> Kurtubî de kenz'in lügatta bir araya toplanmış mal mânâsına geldiğini ifâde etmektedir.<sup>1685</sup>

İki kavil de aslında çelişmemektedir. Çünkü hazînenin üzerinden nasihatler yazılı levha olduğunu söyleyenler de bu levhanın altından olduğunu ifâde etmektedir. Netîcede; eğer cidârın altındaki levha ise öğütleri cihetinden mânevî, altından olması cihetinden maddî değere hâiz olabilir.

Kuşeyrî duvarın doğrultulmasında yetimler için bir rahmet olduğunu söyler. Bu rahmet de onların cimri halktan merhamet dilenmek zorunda kalmamalarıdır. Duvar doğrultulunca hazîne yetimlere kalmıştır.<sup>1686</sup> Yetimlerin babası evlatlarına altın ve gümüş bıraktığı hâlde kınanmamış ve âyette sâlih olarak anılmıştır. Bursevî bu hususla alakalı şunları söyler: “*Kenz (hazîne) aslında insanın toprağa gömdüğü maldır. Merfû gelen rivâyetlere göre onların altın ve gümüşten orada gömülü malı vardı. ‘Altın ve gümüşü yığanlar...’<sup>1687</sup> âyetindeki kınama altın ve gümüşü biriktirip de zekâtlarını vermeyen ve onlara ait hakları gözetmeyenler içindir.*”<sup>1688</sup> Beyzâvî ve Ebussuûd da aynı kanaattedir. Âyetteki kınama altın ve gümüşü biriktirdiği hâlde zekâtını ve ilgili haklarını vermeyenler içindir.<sup>1689</sup> Yazır da “*Bunlar için saklanmış altın ve gümüş defnesi vardı. Bunun birtakım hikmet ve nesâyihî muhtevi bir altın levha olduğu da mervî ise de evvelkisi zâhirdir.*”<sup>1690</sup> diyerek kenz kelimesini altın ve gümüş cinsinden bir nesneye hamletmektedir.

Hızır'ın (as) cidârı ikâme edip kenzi muhâfaza etmesinin sebebi âyette geçen ‘ابوهما صالحاً’ lafzında gizlidir. İbn-i Abbas'a göre o iki yetim, babalarının sâlih olması sebebiyle korunmuştur. Hâlbuki âyette yetimlerin sâlih olduklarından söz edilmemiştir.<sup>1691</sup> Bu da göstermektedir ki sâlih bir kişinin soyu korunur ve onun kulluğunun bereketi dünya ve âhirete uzanır. Soyundan gelenlere şefaati yetişir.<sup>1692</sup>

<sup>1684</sup> İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. 2, s. 432.

<sup>1685</sup> Kurtubî, **el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. XI, s. 98.

<sup>1686</sup> Kuşeyrî, **Letâifü'l-İşârât**, c. III, s. 412.

<sup>1687</sup> et-Tevbe, 9/34.

<sup>1688</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 503.

<sup>1689</sup> Beyzâvî, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, c. III, s. 329; Ebussuûd, **İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, c. III, s. 262.

<sup>1690</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3270.

<sup>1691</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. XI, s. 508.

<sup>1692</sup> İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. 2, s. 432.

Kurtubî de bu âyeti Allah'ın (cc) sâlih kulunu bizzat koruduğu gibi ondan nesep îtibâriyle uzakta olan çocuklarını ve torunlarını dahi koruyacağına delil saymaktadır.<sup>1693</sup>

Hızır'ın (as) hazîneyi koruma konusundaki bütün gayreti çocukların ana babalarının sâlih kimseler olmasından dolayıdır. Bunda da Allah'ın (cc) dostlarının zürriyetini koruyacağına dâir bir delil vardır.<sup>1694</sup> “O, bütün sâlihlere velîlik eder.”<sup>1695</sup> âyeti İbn Acîbe'nin bu sözlerine senettir. Yazır da iki yetimin üzerine Allah'ın (cc) rahmetinin zuhûr etmesini sadece çocukların yetim olmasına bağlamaz. Aynı zamanda babalarının sâlih olmasına da bağlar.<sup>1696</sup>

Sivâsî bu olay üzerinden salah sıfatını şu sözleriyle över: “Sıfat-ı salâh ne mübârek nesne imiş ki yedi kuşak önce yaşamış birinin salâhı hürmetine sekizinci batında gelen eytâma Hazret-i Rabb-i Kerîm, Hızır gibi abd-i âlem ve bende-i muallim olan bir kulunu hizmetçi kılıp hazineleri zâyî' olmasın diye duvarı ikâme sûretiyle hizmet ettirdi.”<sup>1697</sup>

Sofyalı Bâlî'ye göre Hızır'ın (as) duvarı bilâ-ücret onarması, Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'ın kızları için ücretsiz olarak koyunlarını sulaması hâdisesine benzemektedir.<sup>1698</sup> Hz. Mûsâ, Hızır'ın (as) duvarı ücretsiz bir şekilde doğrultmasını fuzûli görüp hoş bulmayınca kendisine denildi ki: “Sen Şuayb'ın davarlarını ücretsiz suladığını unuttun mu?”<sup>1699</sup> Sen de Şuayb'ın kızlarının koyunlarını sulamak için kuyunun ağzından taşı kaldırırken hiçbir ücret almamıştın. Peki, sen onu (şimdi ki gibi açlıktan bitâb düşmüş olduğun hâlde) niçin ücretsiz kaldırmıştın?<sup>1700</sup> Şimdi bana niçin îtirâz ediyorsun?<sup>1701</sup>”

“Hızır (as) dedi ki, ‘Yâ İbn-i İmrân, sen sıkıntılı bir zamanda ve gayet ihtiyaç hâlinde Şuayb'ın (as) kızlarının davarını suladın ve ücret almadın! Şimdi sana ne oldu

<sup>1693</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 98.

<sup>1694</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 431.

<sup>1695</sup> el-A'râf, 7/196.

<sup>1696</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, c. V, s. 3270.

<sup>1697</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 355.

<sup>1698</sup> Kiraz, “Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları”, s. 272.

<sup>1699</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 492.

<sup>1700</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, c. V, s. 433; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XI, s. 90.

<sup>1701</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, s. 1329.

*ki ben yetimeynin duvarını Allah'ın emri ile ikâme ettiğim için beni ücret almaya teşvik edersin?*"<sup>1702</sup>

Hızır'ın (as) cidârı ikâmesiyle alakalı iş'ârî yorumlar da yapılmaktadır. Bursevî iş'ârî olarak yetimi kalbe, kenzi de esrâr-ı ilâhîye benzetir: "*Ve ol yetîmden murâd yetîm-i kalptir... Ve onun defînesi esrâr-ı ilâhiyye idi.*"<sup>1703</sup> Yine ona göre ikâmet-i cidâr "*mârifet ve hakikat makâmında mânevî hâlin gizlenmesine işârettir.*"<sup>1704</sup>

Niyâzi-i Mısırî de iş'ârî olarak cidârın ikâme edilerek kenzin setredilmesini kemâlin gizlenerek ucub sıfatının izâlesi şeklinde yorumlar: "*Cidârdan murâd kibir sıfatıdır... Kemâli ziyâde olan kimselerde kemâli ziyâde oldukça kibri de ziyâde olur. Erbâb-ı kemâlin çoğu bu kibir yüzünden helâk olmuştur. Kibir ile gurur eder ve helâk olur...*"<sup>1705</sup> Şimdi kibir sıfatının elinden o kimse halâs olur ki duvarı kendi kemâlinin üstüne yapa! Yani kendü kemâlin setr ede!"<sup>1706</sup>

Netîcede; Hızır'ın (as) gösterdiği üçüncü ve son olayda tâmir edilen duvarın âfâkta olmakla beraber aynı zamanda enfüste Hz. Mûsâ'nın içinde olduğu söylenebilir. Kıbtî'yi sehven öldürdüğü gün Hz. Mûsâ'nın gönlündeki duvar yıkılmıştır. Bu duvar yıllar sonra Hızır'ın (as) eliyle doğrultulmuştur.

### **3. 9. Hızır'la Yolculuğunun Hz. Mûsâ Açısından Sonuçları**

Üçüncü bölümün bu son başlığı altında, Hızır'la (as) yolculuğunun Hz. Mûsâ açısından muhtemel sonuçları üzerinde bir değerlendirme yapılacaktır.

Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği üç olaydan sonra yolculukları sona ermişti. Çünkü Hz. Mûsâ bu üç olaya zor dayanabilmiş ve söz verdiği hâlde sabredemediği için üç defa îtirâz etmişti. Hz. Mûsâ'nın üçüncü îtirâzından sonra Hızır (as) "*İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir!*" diyerek yollarını ayırdı. Ayrılırken de "*Şimdi sana sabredemediğin şeylerin içyüzünü anlatacağım.*"<sup>1707</sup> dedi ve üç olayın perde arkasındaki sebepleri şu şekilde açıkladı:

<sup>1702</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-Hâtır*, s. 358.

<sup>1703</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 516.

<sup>1704</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 516.

<sup>1705</sup> Malatî, *Risâle-i Hızriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 30/b.

<sup>1706</sup> Malatî, *Risâle-i Hızriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 7/b.

<sup>1707</sup> el-Kehf, 18/78.

*“O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı. Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk! Böylece, Rablerinin onlara, bu çocuğun yerine daha hayırlı ve daha merhametli bir çocuk vermesini diledik! Duvar ise şehirdeki iki yetim çocuğa ait idi. Altında onlara ait bir define vardı. Babaları da iyi bir insandı. Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak definelerini çıkarmalarını istedi. Bunları ben kendi görüşüme göre yapmadım! İşte senin, sabredemediğin şeylerin içyüzü budur!”<sup>1708</sup>*

Hızır'ın (as) bu îzâhından sonra Hz. Mûsâ'nın kavminin yanına döndüğü açıktır. Kavminin yanına dönen Hz. Mûsâ açısından, maddî ve mânevî meşakkatli bir yolculuk olan bu mâcerânın mutlaka müspet bir netîcesi olmalıdır. Eflâkî (ö. 761/1360) *“Hz. Mûsâ da Allah'ın Hızır'a (as) verdiği ilimden faydalanmıştır.”<sup>1709</sup>* diyerek bu hakîkate işâret etmektedir.

Niyâzi-i Mısırî Hızır'la (as) yolculuğunun Hz. Mûsâ açısından müspet sonuçlarının olduğu kanaatindedir. Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) istifâde etmiştir. Eğer bu yolculuktan Hz. Mûsâ istifâde etmeyecek olsaydı Allah (cc), onu Hızır'a (as) abes yere göndermiş olurdu ki Allah (cc) bundan münezzehtir: *“Hâsılı tefsirlerde yazıldığına binâen anlaşılır ki Hz. Mûsâ, Hızır'dan istifâde etmiş ola! Cenâb-ı Hak, Hz. Mûsâ'yı Hızır'a (as) istifâde için göndermiştir. Eğer o, Hızır'dan istifâde etmeyecek olsaydı Hak onu abes yere göndermiş olurdu ki bu zan bâtıldır.”<sup>1710</sup>*

Hâsılı; Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssası hakkında söylenenlerden yola çıkarak bu yolculuğun Hz. Mûsâ açısından muhtemel sonuçları hakkında şunları söylemek mümkündür:

a. Bazılarına göre bu yolculuğun netîcesinde Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) ilim öğrenmiştir.

---

<sup>1708</sup> el-Kehf, 18/79-82.

<sup>1709</sup> Şemseddîn Ahmed el-Eflâkî, **Menâkıbü'l-Ârifin**, çev. Tahsin Yazıcı, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, c. II, s. 367.

<sup>1710</sup> Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 33/a.

Niyâzi-i Mısırî, risâlesinde Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) altı çeşit ilim tahsil ettiğini söylemektedir: “İşin özü budur ki Hz. Mûsâ Hızır'dan altı ilim tahsil etti.”<sup>1711</sup> Üçü halk ile kendi arasında, üçü de Hak ile kendi arasında lâzımdı...<sup>1712</sup> Hâsılı; ilm-i verâset, ilm-i ledün, ilm-i ilâhî bunların hepsi ilm-i vehbîdir ki Hızır, Hz. Mûsâ'ya tâlim etmiştir.”<sup>1713</sup>

Hz. Mûsâ, Niyâzi-i Mısırî'nin dediği gibi Hızır'dan (as) ilim öğrenmiş olabilir. Fakat bu ilim zannımızca ilm-i ledün değil de başka bir ilimdir. Böyle düşünmemizin iki sebebi vardır: Birincisi, Hızır'ın (as) ilminin niteliğidir ki ledün ilmi olarak tesmiye edilen bu ilim kuldan kula aktarılan bir ilim değildir; ikincisi de Hz. Mûsâ'nın, yaptığı tebliğ için Hızır'ın (as) ki kıssadan anlaşıldığı kadarıyla, gaybı bilmeye yönelik bu tedbîr ilmine muhtaç olmamasıdır.

Hızır'ın (as) ilmi âyette geçen ifâdeden dolayı ledünnî olarak isimlendirilmiştir. Bu ilim Allah'ın (cc) zâtından ilkâ yöntemiyle vehbî olarak kula verilen ilimdir. Necmeddin Kübrâ Hızır'ın (as) sâhip olduğu ledün ilminin Allah'tan (cc) başkasından öğrenilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre mahlûktan öğrenilen ve mahlûka öğretilen ilimler ledünnî ilim cümlesinden değildir.<sup>1714</sup> Râzî'ye göre de Hızır'ın (as) sâhip olduğu ilmin öğrenilmesi mümkün değildir.<sup>1715</sup>

Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) ledün ilmini öğrenip öğrenememesi meselesine telmihte bulunan Kuşeyrî, cevabını vermese de tefsirinde şöyle bir sorar: “Bir yorumu (ve aynı zamanda âyete) göre Hızır, kendisine verilen özel ilmi herhangi bir hocadan veya şahıstan öğrenmemiştir. O hâlde, başkasından öğrenmediği ilmi bir başkasına nasıl öğretebilir?”<sup>1716</sup> Bu durumda “Hz. Mûsâ Hızır'dan ilm-i ledün öğrenmiştir!” denildiği zaman bir paradoks ortaya çıkmaktadır. Bu paradokstan kurtulabilmek için “Hz. Mûsâ Hızır'ın (as) ledün ilminden istifâde etmiştir!” demek daha mantıklı gözükmektedir.

Bu konuda Kuşeyrî'nin sözleri de ufuk açıcıdır. Kuşeyrî *Letâifu'l-İşârât*'ta ledün ilminin târifini yaparken “Aklî delilden uzak olan bu ilmin faydası sâhibine değil

<sup>1711</sup> Malatî, *Risâle-i Hızriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 33/a.

<sup>1712</sup> Malatî, *Risâle-i Hızriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 33/b.

<sup>1713</sup> Malatî, *Risâle-i Hızriye-i Cedîde*, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 33/b.

<sup>1714</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 464.

<sup>1715</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 239.

<sup>1716</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, c. III, s. 406.

*Allah'ın diğer kullarınadır.*"<sup>1717</sup> demektir. Yani bu ilmin faydası Hızır'a (as) değil Hızır (as) ile muhatap olan kullaradır. Allah (cc) bu ilmi Hızır'a (as) başkalarına öğretsin diye değil, başkaları istifâde etsin diye ihsân etmiştir. Meselâ Hızır'ın (as) ilminden miskin gemi sahipleri, gulâm, gulâmın ebeveyni, yetimler istifâde etmiştir. Hatta bugün bile Kur'ân-ı Kerîm sâyesinde ümmet-i Muhammed Hızır'ın (as) işleri üzerinde tefekkür ederek, onun ilminden istifâde etmektedir. Fakat yaptığı işler, Hızır'a (as) bugün bile hâla kınanmaktan başka bir fayda sağlamamıştır. O hâlde "*Hızır kıssasındaki şahısların istifâde ettiği gibi Hz. Mûsâ da Hızır'ın (as) ilminden istifâde etmiştir!*" yargısına varmak daha mantıklı gözükmektedir.

Ayrıca Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) ilmini öğrenmeye ihtiyacının olmadığı söylenebilir. Hz. Mûsâ'ya lâzım olan tebliğ ilmidir. Hızır'ın (as) ilmi ise tebliğ ile alakalı olmaktan ziyâde tedbir ile alakalı olan bir ilimdir. Eğer Hz. Mûsâ'nın tebliği için Hızır'ın (as) ilmi gerekli olsaydı Allah'ın (cc), onu daha risâletinin başında yani tebliğe başlamadan veya yeni başladığı sıralarda Hızır'a (as) göndermesi gerekirdi. Ama Hz. Mûsâ ve Hızır'ın (as) görüşmesi "*Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) Yolculuğunun Zamanı*" bölümünde îzah etmeye çalıştığımız gibi muhtemelen Hz. Mûsâ'nın risâlet vazîfesi almasından çok sonra, Mısır'dan kavmiyle ayrılıp Tih'te ikâmete mahkûm oldukları sırada gerçekleşmiştir.

Zâten kıssadaki üç olaydan anlaşıldığına göre Hızır'ın (as) sahip olduğu tedbir ilmi yani *eşyâya tasarruf* veya *işleri çekip çevirme* ilmi gaybî bilmeye alakalıdır. Tedbir için gaybî bilgi gerekebilir. Ama tebliğ için gaybî bilgiye ihtiyaç yoktur. Meselâ Firavun'un sonu ile alakalı gaybî bilmesinin Hz. Mûsâ'nın tebliğine faydası olmadığı gibi, Hz. Mûsâ'yı tebliğ gayreti husûsunda gevşekliğe düşürerek ona zararı da olabilirdi.

Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) birtakım ilimler öğrenmiş olabilir. Ama Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesinin temel gâyesi ilim öğrenmek değil, Hızır'ın (as) sahip olduğu ilimden istifâde etmektir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğu eğer ilim öğrenme maksatlı olsaydı Hz. Mûsâ'nın değil Hz. Hârun'un gönderilmesi daha isâbetli olurdu. Çünkü ilmî dirâyet noktasında Hz. Mûsâ'nın Hz. Hârun'dan daha yetkin olduğu açıktır. İbn Arabî'nin dediği gibi Hz. Hârun sinnen Hz. Mûsâ'dan büyüktü fakat Hz. Mûsâ nübüvvet yönünden Hz. Hârun'dan daha büyüktü. Çünkü Hz. Mûsâ'nın nübüvveti

<sup>1717</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. III, s. 406.

bi'l-asale, Hz. Hârun'un nübüvveti ise bi'l-iştirakti.<sup>1718</sup> Dolayısıyla ilim öğrenmeye Hz. Mûsâ'nın değil Hz. Hârun'un daha fazla ihtiyacı olduğu açıktır.

Netîcede; Hz. Mûsâ Hızır'dan (as) bir ilim tahsil etmiş olabilir. Ama o ilim ilm-i ledün değildir. Çünkü ilm-i ledün sâhibinin başkasına öğretebildiği bir ilim değil başkasının istifâdesine sunduğu bir ilimdir. Bu bakımdan Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) ledünnî ilminden istifâde ettiğini söylemek daha uygun gözükmektedir.

b. Bu yolculuğun netîcesinde Hz. Mûsâ hubb-ı câhdan halas olmuştur ki bu görüş Niyâzi-i Mısırî'ye aittir. Niyazi-i Mısırî Hz. Mûsâ'da hubb-ı câh sıfatının olduğunu söylemektedir. Mısırî özellikle gulâm sevgisi ile makâm sevgisi arasında bir irtibat kurarak zâhirdeki gulâmın katlini Hz. Mûsâ'nın gönlündeki makâm muhabbetinin sükûtu olarak değerlendirir.

Niyâzi-i Mısırî'ye göre Hz. Mûsâ'da (as) *makâm ve rütbe sevgisi* demek olan *hubb-ı câh* sıfatı vardı. Allah (cc) Hz. Mûsâ'nın gönlünden bu sıfatın çıkmasını murâd ettiği için onu Hızır'a (as) gönderdi. Hızır (as), gulâmın katliyle Hz. Mûsâ'daki (as) bu sıfatı izâle etti: “*Gulâmdan murâd Hz. Mûsâ'nın hubb-ı câh sıfatıdır. Hızır, o sıfatı izâle eyledi. Hz. Mûsâ'dan o sıfat yok oldu.*”<sup>1719</sup> “*O gulâm hubb-ı câhdır. Hz. Mûsâ (as) yüzünden Hızır bütün riyâset erbâbını hubb-ı câh sıfatından nefret ettirdi. Yani hubb-ı câh erbâb-ı riyâsetin yanında sevilen, rağbet edilen ve günahsız bir oğlan gibidir. Bu sıfatlı oğlana kıymak nasıl güç ise câhdan geçmek de o kadar güçtür. Lakin akli tamam yerinde olan geçer.*”<sup>1720</sup>

Niyâzi-i Mısırî, hubb-ı câhdan kalbi kurtarabilmenin çok zor olduğunu söyler: “*Mûtû kable en temûtû!*” hadisi bu hubb-ı câha remzdir. Bundan ölmeden halas olun dimektir. Zîrâ hubb-ı câh kadar insana açık bir düşman yoktur. Büyük bir âfettir. Bunun elinden yüz bin siddiktan bir siddik ancak kurtulur.”<sup>1721</sup>

Niyâzi-i Mısırî, Hızır'ın (as) gulâmı öldürmesi ile Hz. İbrahim'in evladını kurban etmeye niyetlenmesi arasında hubb-ı câh sıfatının izâlesi bakımından da bir irtibat kurar ve iki olaydaki gulâmeynin katli meselesini iş'ârî olarak şöyle yorumlar: “*Yani Hızır dedi ki: 'Mûsâ'nın rûhu, rûh-ı kudsi nefsi, nefş-i mutmainne iken hubb-ı câh buna*

<sup>1718</sup> Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1237.

<sup>1719</sup> Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 30/a.

<sup>1720</sup> Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 6/a.

<sup>1721</sup> Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 30/a.

*münâsîp değildir! Hubb-ı câh gümahkârlara münâsîptir. Bu rûha ve bu nefse bu oğul layık değildir!’ diye oğlan sûretine temessül ettirip katleyledi. Kezâlik İbrahim’e (as) ‘Zebh eyle!’ diye emrolunan İsmâil, evlat sûretinde yine hubb-ı câhtı. İbrahim (as), oğlu zanneyledi. Çok zahmet çekti. Âkıbet koç sûretinde İbrahim’in (as) dahî hubb-ı câhını Allah Subhânehü ve Teâlâ Hazretleri, kurban etmek suretiyle yok etti. ”<sup>1722</sup>*

Niyâzi-i Mısırî’nin bu yorumunu Hz. Mûsâ’nın Firavun’un sarayında aldığı eğitim tarzını da gözönünde bulundurarak değerlendirmek gerekir. Çünkü Hz. Mûsâ sarayda ileride Mısır’ın yönetiminde söz sâhibi olacak bir makâma oturacak bir kâbiliyette eğitilmiştir. Sarayda uzun yıllar aldığı bu eğitim tarzının Hz. Mûsâ’nın nefsinde hubb-ı câh sıfatının nüvesini oluşturduğu düşünülebilir.

Aslında Niyâzi-i Mısırî’nin hubb-ı câh olarak isimlendirdiği durumu, bizim Hz. Mûsâ’nın ukdeleri olarak ele aldığımız hâller bağlamında değerlendirmek mümkündür. Mısırî’nin ifâdelerine bakılırsa hubb-ı câhın Hz. Mûsâ açısından bir ukde/düğüm olduğu söylenebilir. Fakat biz Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça ifâde edilmediği ve diğer âlimler tarafından dile getirilmediği için hubb-ı câhı Hz. Mûsâ’nın ukdeleri cümlesinden zikretmedik.

c. Bu yolculuğun netîcesinde Hızır’ın (as) sahip olduğu ilm-i ledünnün varlığını öğrenen Hz. Mûsâ’nın, kendi sahip olduğu ilmin sınırlarını ve mâhiyetini daha iyi idrâk ettiği söylenebilir. Bu bakımdan Hz. Mûsâ’nın sahip olduğu ilmi daha iyi idrâk edebilmiş olmasını da Hızır’la (as) yolculuğunun hikmetleri cümlesinden zikretmek mümkündür. Hızır’ın (as) ilmiyle tanışan Hz. Mûsâ’nın, kendi ilmine karşı mârifetinin daha da arttığı düşünülebilir.

Genel kabule göre ikisinin ilimleri nitelik bakımından birbirinden farklıdır. Ebussuûd “Hz. Mûsâ birtakım gizli ilimlerin sırlarını öğrenmek üzere, bir süreliğine kendisiyle dolaşmak için Hızır’dan izin istemişti.”<sup>1723</sup> diyerek Hz. Mûsâ’nın ve Hızır’ın (as) farklı ilim deryâlarında yüzdüğünü haber vermektedir.

Hz. Mûsâ’da esmâ-i ilâhîden zâhir ismi gâlibdi ve meşreb-i âlîsinden tenzîh hâkimdi. Bu yüzden ism-i bâtına taalluk eden ledünnî ilimlerden zevk alabilmesi için Hızır’ın (as) sohbetine teşvik buyruldu.<sup>1724</sup> Schuon, Hz. Mûsâ’nın dininde

<sup>1722</sup> Malatî, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, (Yazmalar, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754), vr. 34/a-b.

<sup>1723</sup> Ebussuûd, **İrşâdü’l-Akli’s-Selim ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm**, c. III, s. 260.

<sup>1724</sup> Konuk, **Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, c. II, s. 1271.

şeriatın/yasanın hâkim olduğunu ve şeriatın *islam, îmân ve ihsân* öğelerini kendi içinde emip erittiğini söylemektedir.<sup>1725</sup> Şeriat yani yasa da zâhir ilmiyle alakalıdır.

Râzî de “Hz. Mûsâ’nun şer’î ilimlerdeki derecesi kemâle erince insanın kemâl derecesinin işin zâhirine (göre) binâ edilmiş şer’î ilimlerden işin içyüzüne ve hakîkatine vâkıf olmaya istinad edilmiş olan bâtinî ilimlere geçmesinde olduğunu Hz. Mûsâ’nun idrâk etmesi için Allah onu o âlime göndermiştir.”<sup>1726</sup> diyerek yolculuğun bu yönüne dikkat çekmektedir.

Hz. Mûsâ kendisine verilen ilmi nihâî görüyor ve bu ilimden daha şerefli bir ilim bulunmadığını düşünüyordu. Yolculuğun nihâyetinde sâhip olduğu ilmin ötesinde farklı ilimlerin ve sırların bulunduğunu öğrenmiş oldu. Böylelikle kendine verilen ilmi nihâî görmekten vazgeçti.<sup>1727</sup> Cüneyd’e göre Hızır’ın (as) ilmi kemâle erince Hz. Mûsâ, Hızır’ın (as) ilminin kıymetini ve kendi ilminin haddini anlamış oldu.<sup>1728</sup> Nitekim Yazır da “*Filhakîka bu talebde Hz. Mûsâ’nın alacağı ders kendi makâmını tanımak ve bir sabır dersi almaktan ibâret olacaktır.*”<sup>1729</sup> demektedir.

Sivâsî’ye göre Hızır’ın (as) işlerinden ve işlerin sırrını açıklamasından “*Mûsâ Peygamber’e ancak iki fayda hâsıl oldu: Birinci fayda budur ki ilimden bir kısmı vardır ki onu enbiyânın bilmemesi câizdir. İkinci fâyde bu oldu ki, Hızır (as) kendinden âlim ola!*”<sup>1730</sup> Dolayısıyla Hz. Mûsâ, Hızır (as) sâyesinde kendisinin bilmediği bir ilmin varlığından haberdar olmuştur.

Ebû Osman Mağribî’nin (ö. 373/983) ifâde ettiği gibi bir şey, zıddı bilinmeden (tam mânâsıyla) bilinemez.<sup>1731</sup> Her şey zıddıyla kâim olduğuna göre Hz. Mûsâ’nın sâhip olduğu tatlı suyu yani zâhir ilmini tam idrâk edebilmesi için acı suyun yani bâtin ilminin varlığından haberdar olması ve onun da tadına bakması gerekiyordu. Nasıl ki beyaz siyahla veya soğuk sıcakla kâimse tatlı da acıyla kâimdir. Muhyiddin Şekür’ün şeyhinin

<sup>1725</sup> Tevhîdî dinlerden Hz. İbrahim’in dininde ‘iman’; Hz. Mûsâ’da ‘islam’(şeriat); Hz. İsa’da ‘ihsan’(tarikât/yol) ön plandadır. Bkz. Schuon, **İslam’ın Metafizik Boyutları**, s. 116.

<sup>1726</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, c. XV, s. 239

<sup>1727</sup> Sadrettin Konevî, **Fusûsü’l-Hikem’in Sırları**, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 142.

<sup>1728</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 166.

<sup>1729</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. V, s. 3263.

<sup>1730</sup> Sivâsî, **Nakdü’l-Hâtır**, s. 331.

<sup>1731</sup> Attâr, **Tezkiretü’l-Evliyâ**, s. 785.

dediği gibi “*Baldıranı tatmayan balı tatmış sayılmaz!*”<sup>1732</sup> Netîcede; bu yolculuk sayesinde Hz. Mûsâ’nın bir taraftan kendi ilminin sınırlarını daha iyi idrâk ettiği diğer taraftan da âlimlerin bâtin ilmi adını verdikleri ve kendisinde bulunmayan bir ilmin varlığından da haberdar olduğu söylenebilir.

d. Bazılarına göre bu yolculuk Hz. Mûsâ açısından bir te’dible sonuçlanmıştır. Meselâ; Kurtubî ve Kuşeyrî Hz. Mûsâ’nın Hızır’a (as) yolculuğunun niteliği hakkında aynı kanaate sahiptir ki onlara göre bu yolculuk edeplenme yolculuğudur. Bu nedenle Hz. Mûsâ’nın Hızır (as) ile yolculuğu çok çetin ve sıkıntılı geçmiştir. Çünkü bu yolculuk edeb dersi alma yani te’dîb yolculuğudur.<sup>1733</sup> Bu yüzden Hz. Mûsâ meşakkatlere katlanmaya mâruz bırakılmıştır. O, yolculuğa ilmini artırmak için çıkmıştır ki ilim arayışı edep dersi alma ve zorluklara katlanma hâlidir.<sup>1734</sup>

Hâlbuki Hz. Şuayb’ın kızları için hayvanları suladığı zaman çektiği yorgunluk ve açlık, Hızır’la (as) yolculuk yaptığı esnâdaki açlıktan daha çoktu. Fakat o zaman sorumluluk yükü omuzlarından alınmışken, şimdi yükü taşıyordu.<sup>1735</sup> Yine Tûr’da Allah’ın kelâmını işitmeyi beklediği süre boyunca da oruç tutarken ne acıkmış ne de zorluk çekmişti. Çünkü o yolculuğu Allah’a (cc) doğru olduğu için yük üzerinden alınmıştı.<sup>1736</sup> Serrâc da “*Allah, Hz. Mûsâ’nın ahlak ve edebini artırmak üzere Hızır’ı (as) görevlendirmiştir.*”<sup>1737</sup> demektedir.

e. Hızır’la (as) yolculuk Hz. Mûsâ açısından bir bilinçaltı temizliği veya düzenlenmesi şeklinde sonuçlanmıştır. Osman Nuri Küçük, İbn Arabî’den ilhamla, Hz. Mûsâ açısından bu yolculuğu bir *bilinçaltı temizliği* şeklinde yorumlamaktadır. Küçük’e göre Hızır’ın (as) Hz. Mûsâ’ya gösterdiği üç olay Hz. Mûsâ’nın bilinçaltında kalan izlere tekâbül etmektedir. Hızır (as) ona üç olayı göstermekle bilinçaltı temizliği yapmıştır.<sup>1738</sup>

<sup>1732</sup> Muhyiddin Şekür, *Su Üstüne Yazı Yazmak*, çev. Senai Demirci-Sevin Okyay, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 118.

<sup>1733</sup> Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XI, s. 78; Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. VI, s. 290.

<sup>1734</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, c. III, s. 404.

<sup>1735</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, c. III, s. 410.

<sup>1736</sup> Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, c. III, s. 404.

<sup>1737</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, s. 428.

<sup>1738</sup> Osman Nuri Küçük, (2016, 11 16). (Üsküdar Üniversitesi Televizyonu) 05.05.2021 tarihinde <https://www.youtube.com/watch?v=LrXmiPVoUJA&t=1303> adresinden alındı.

Sevim Arslan da Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesinin bir ihtiyaca binâen olduğunu söylemekte ve Mevlânâ'nın dile getirdiği ve varlıkların hepsinde geçerli olan *kevnî ihtiyaç* ilkesine atıfta bulunmaktadır: “Hz. Mûsâ'nın hayatına Hızır'ın (as) girmesi bir ihtiyaca binâendir. Bu ihtiyacın varlık sahnesine çıkması aynı zamanda Allah'ın Hz. Mûsâ'ya bir *ihşânıdır*.”<sup>1739</sup> diyen Arslan, Hızır (as) ile beraberliğin ve sohbetin Hz. Mûsâ açısından sonuçları hakkında İbn Arabî'den yola çıkarak Küçük ile aynı değerlendirmeyi yapmaktadır:

“İbn Arabî'nin yorumlarından hareketle diyebiliriz ki Hz. Mûsâ'nın yaşadığı olayların onun üzerindeki psikolojik etkisinin ve bilinçaltında oluşturduğu olumsuz kayıtların, Hızır'ın (as) gösterdiği olaylarda anksiyete oluşturduğu ve tepki verdiği görülmektedir. Hızır'la yaşadıkları Hz. Mûsâ'nın bilinçaltı korku ve endişeleriyle yüzleşme imkânı sunmuştur. Böylece Allah, Hz. Mûsâ'ya çocukluk ve gençliğinde yaşadığı imtihanların iç yüzünü, Hızır'la yaptığı arkadaşlıkta göstermiş olmaktadır. Dolayısıyla Hızır'la arkadaşlıkları Allah'ın Hz. Mûsâ'ya özel bir *lutfudur*. Bir *nev'i Allah'ın takdiri üzere Hızır, Hz. Mûsâ'da bilinçaltı düzenlemesi yapmıştır* denilebilir. Zîrâ Allah onun geçmişinde yaşadıkları bu olaylardan dolayı içinde yaşadığı ezikliğin gereksiz olduğunu göstermek ve suçlu olmadığını bildirmek istemiştir. Bütün bunlar bize göstermektedir ki hayatımızda yaşadığımız her şey bir anlam örgüsü içerisinde gerçekleşmektedir.”<sup>1740</sup>

f. Netîcede bu yolculuğun sonunda Hz. Mûsâ, nefsindeki ukdelerin/düğümünlerin çözülmesi yoluyla, Hızır'ın (as) ilminden istifâde etmiştir.

Biz, Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) yolculuğunun sonuçlarıyla alakalı yukarıda söylenenlere katılıyor ve bunları nihâyetinde *ukde/düğüm* terimi altında tek bir başlıkta toplamak istiyoruz. Bu yolculuğun Hz. Mûsâ'ya kazandırdıkları ile alakalı Serrâc, Kuşeyrî, Kurtubî, İbn Arabî ve Niyâzi-i Mısrî gibi âlimlerin ve sûfilerin sözlerini ve onlardan ilhamla Küçük ve Arslan gibi akedemisyenlerin değerlendirmelerini “Hızır'la yolculuğun netîcesinde Hz. Mûsâ'nın nefsindeki ukdeler çözülmüştür!” cümlesiyle ifâde etmek mümkün gözükmemektedir ki aslında böyle ifâde etmek bu yolculuğu daha anlamlı ve anlaşılır kılmaya yardımcı olacaktır.

Arslan'ın, Hz. Mûsâ'nın Hızır'la (as) beraberliğinin sonuçları ile alakalı aşağıda aktaracağımız sözleri de *ukdelerin çözümü* tezini doğrular niteliktedir: “Bir diğer husûs

<sup>1739</sup> Arslan, “Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 164.

<sup>1740</sup> Arslan, “Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 169.

da insan psikolojisi açısından bu kıssanın önemli bir noktaya vurgu yaptığını düşünmekteyiz. Bu üç olayın Hz. Mûsâ'nın, önceden yaşadığı olaylara karşılık gelmesi ve dolayısıyla Hızır'a (as) karşı daha ziyâde tepki vermesi oldukça anlamlıdır. Zîrâ Hz. Mûsâ'nın bilinçaltında yer alan olumsuzluklarla yüzleştirilmek sûretiyle tedâvi edildiğini düşündürmektedir. Bu husûsta kıssa insanda kilitlenen noktaları çözümlemede psikoloji bilimine önemli bir bakış açısı kazandırabilir.”<sup>1741</sup>

İşte Arslan'ın kilitlenen nokta olarak ifâde ettiği olgu, bu tezde ukde/düğüm şeklinde terimleştirilmiştir. Tezin ikinci bölümünde izâh edildiği gibi Hz. Mûsâ'nın nefsinde “gadab, havf, acelecilik, akılcılık, gam ve dayk-ı sadr” gibi ukdeler/düğümler mevcuttur. Küçük ve Arslan'ın İbn Arabî'den mülhem Hz. Mûsâ için *bilinçaltı temizliği* olarak ifâde ettiği durum aslında Hz. Mûsâ'nın nefsindeki ukdelerin çözülmesi meselesidir. Yani Hızır (as), yaşadığı olaylar netîcesinde Hz. Mûsâ'nın nefsindeki ukdeleri yani bilinçaltında kalan izleri temizleme ameliyesi gerçekleştirmiştir. Bunu da oturup konuşarak terapi yöntemiyle değil, bizzat yürüyüp gezerek tekrar yaşatma yöntemiyle yapmıştır.

Meselâ; Necmeddin Kübrâ, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesinin sebebiyle alakalı onun gadablı hâline vurgu yapar. Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'in (sav) kalbine<sup>1742</sup> Rûhu'l-emîn (Cebrâil) tarafından indirilmesiyle,<sup>1743</sup> Hz. Mûsâ'ya Tevrat'ın yazılı levhâlar şeklinde indirilmesini<sup>1744</sup> kıyas yaparak şöyle der: “*Tevrat da Hz. Mûsâ'ya levhâlar hâlinde indirilmeyip de böyle kalbine indirilmiş olsaydı, kırgınlık hâlinde onları elinden bırakıvermezdi ve gizli ilimleri öğrenmek için Hızır'ı (as) aramaya gitmezdi.*”<sup>1745</sup>

Kübrâ'nın dile getirdiği gibi *levhâları elinden atma* meselesinin temel sâiki zâten Hz. Mûsâ'nın hâkim olamadığı gadabıdır. Netîcede; Kübrâ, bu ifâdesiyle dolaylı olarak Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) gönderilmesi ile hâkim olamadığı gadab hissi arasında bir bağlantıya işâret etmektedir. Olaylarda bir sebep sonuç bağlantısı mutlaka vardır. Kübrâ'nın işâret ettiği sebep aynı zamanda sonuçtur. Yani Hızır'a (as) gönderilme sebebi gadab olunca, sonucun da gadab ile alakalı olması gerekir.

<sup>1741</sup> Arslan, “Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 173.

<sup>1742</sup> “Onu emîn Cerâil indirdi. Senin kalbinin üzerine...”(eş-Şuarâ, 26/193-194)

<sup>1743</sup> eş-Şuarâ, 26/ 192-194.

<sup>1744</sup> el-A'râf, 7/145.

<sup>1745</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. V, s. 3644.

Yine, aklî delillerle hareket etmeye alışmış Hz. Mûsâ'nın, hareket tarzı tamamen aklî delillerin dışında olan bir şahsa gönderilmesindeki hikmet akılcı bakış açısından yani akılcılık ukdesinden kurtulmasıyla alakalı olmalıdır. Yine Hz. Mûsâ'da acelecilik mevcuttur. Halman'ın "*Allah, Hz. Mûsâ'yı kendisine ağır sözler söyleyen ve alay eden putperestleri cezâlandırmada aceleciliği bırakması için eğitti.*"<sup>1746</sup> Sözü tezimizin anafikriyle paralel niteliktedir. Ayrıca Serrâc'ın "*Allah, Hz. Mûsâ'nın ahlak ve edebini artırmak üzere Hızır'ı (as) görevlendirmiştir.*"<sup>1747</sup> sözünü de ukdelerin çözümü bağlamında değerlendirmek daha mâkul gözükmektedir. Serrâc'ın "*ahlak ve edebini artması*" sözü "*havf, gadab, acelecilik, zâhire takılma, gamdan ve sadır darlığından halas olma*" şekilde de yorumlanabilir.

Beraber yolculuk yaparken Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya yaşattığı üç olay Hz. Mûsâ'nın hayatının farklı dönemlerinde yaşadığı sıkıntılı olayların adeta izdüşümü gibidir. Bu olaylar da "ölüm, meçhule yolculuk ve açlık" ekseninde Hz. Mûsâ'nın daha önce başından geçen imtihanlardır. Özellikle nübüvvetten sonra, sehven Kıbtî'nin ölümüne sebep olmasına telmih yapılarak "*Sen bir insan öldürmüştün!*"<sup>1748</sup> âyetine muhâtab olması, ilâhî vahye dayanmayan bir iş yapan Hz. Mûsâ'nın gönül evini perişan etmiş<sup>1749</sup> ve belki de ukdelerini daha da derinleştirmiştir. Bu bakımdan Hızır'ın (as), özünde havf olan "ölüm, meçhule yolculuk ve açlık" ile alakalı olayları Hz. Mûsâ'ya tekrar yaşatarak, adeta şok tedavisi uyguladığı ve onu ukdelerinden kurtardığı düşünülebilir.

Kasapoğlu "*Korku tedavisinin en etkili yolu korkuya mâruz kalmaktır. Korkuyu saklamanın neredeyse hiçbir yararı olmaz. Onu dile getirmek, üstesinden gelmeyi kolaylaştırır.*"<sup>1750</sup> demektedir. İşte Hızır (as), denizde seyr ü sefer hâlindeyken gemiyi delerek ve gözlerinin önünde bir gulâmı öldürerek, zâten havf sâhibi olan Hz. Mûsâ'nın karşısına başka havflarla çıkmıştır. Bu durumda Hızır'ın (as), Hz. Mûsâ'nın havfını havf ile izâle ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Hızır (as), ledünnî ilmi sâyesinde Hz. Mûsâ'nın zayıf yönlerini isâbetli bir şekilde tespit etmiş ve şiddetli bir şekilde o zayıf yönlerinin üzerine gitmiştir.

<sup>1746</sup> Halman, **İki Denizin Buluştuğu Yer**, s. 141.

<sup>1747</sup> Serrâc, **el-Lüma'**, s. 428.

<sup>1748</sup> Tâhâ, 20/40.

<sup>1749</sup> Topbaş, **Nebiler Silsilesi-2**, s. 333.

<sup>1750</sup> Kasapoğlu, "**Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni**", s. 109.

Hız. Mûsâ geçmişinde bu üç olayın sıkıntısını tek başına ve yalnız çekmişti. Yıllar sonra aynı sıkıntıları, Allah'ın (cc) farklı bir ilim öğrettiği ve her hâline referans olduğu gizemli bir kul ile beraber tekrar yaşayınca, bu olaylardan kaynaklanan ukdelerinin çözüldüğü ve böylece bu olayların bilinçaltındaki izlerinin silindiği düşünülebilir. Dolayısıyla Allah (cc) ilm-i ledün ve rahmet sâhibi bir kulu vâsıtasıyla Hız. Mûsâ'nın ukdelerini çözüme kavuşturmuştur.

Hız. Mûsâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hayatı incelendiğinde ukdelerinden kurtulduğuna dâir ipuçlarına rastlamak mümkündür. Meselâ, Hız. Mûsâ'nın korkularını anlatan *havf* kelimesine Tih dönemi öncesindeki hayatını yani doğumunu, saraydaki hayatını, Firavun'la mücâdelesini, Mısır'dan çıkışını anlatan âyetlerde geçmektedir. Tih Sahrası dönemini anlatan âyetlerde *havfa* rastlanmaz.

Aynı şekilde Hız. Mûsâ'nın öfkesini anlatmak için kullanılan *gadab* kelimesi yine Tih Sahra'sına yeni girdikleri zaman, elvâhın verildiği ve İsrâiloğulları'nın buzağıya taptıkları dönemi anlatan âyetlerde geçmektedir. Sonrasındaki olaylarda görülmemektedir.

Netîcede; biz Hız. Mûsâ'nın buzağıya tapma meselesinde ve cihat emrini dinlememe hâdisesinde kavmine karşı sergilediği heyecanlı ve gadablı tavrı ile buna mukâbil daha sonra Tih'te bir cinâyetin aydınlatılması için inek kesme emrini lüzumsuz sorularla geciktiren ve Allah'ın (cc) indirdiği yiyeceklerden bıkip soğan, sarımsak isteyen kavmine karşı sergilediği sabırlı ve sakin tutumunu ukdelerinin çözülmesi bağlamında değerlendiriyoruz.

Hız. Mûsâ, Tih'e ilk girdikleri zaman buzağıya tapan kavmine karşı o kadar öfkeliydi ki haklı haksız demeden yani Sâmirî veya Hız. Hârun'u ayırmadan, tapılan buzağıdan Tûr'da kendisine verilen levhâlara kadar herkes ve her şey Hız. Mûsâ'nın öfkesinden nasibini almıştı. Yine Tih'e girerken Allah'ın (cc) cihat emrini dinlemeyen kavmine hemen bedduâ etmiş ve bu bedduâ netîcesinde onlar kırk yıl çölde yaşamaya mahkûm olmuşlardı. Zannımızca Hız. Mûsâ'nın öfke kontrolü noktasında biraz zayıf kaldığı bu olaylar Hızır'la (as) görüşmesinden önce olmuştur.

Tih'teyken ve Hızır'la (as) yolculuğundan sonra gerçekleştiğini düşündüğümüz sığır kesme olayında ve Allah'ın (cc) indirdiği *men* ve *selva*'dan bıkip yerin bitirdiği soğan ve sarımsak gibi sebzelere tamah etme meselesinde kavmine karşı Hız. Mûsâ'nın eski hâline nazaran daha serinkanlı ve öfkesini daha rahat yönetebilen bir tavır

sergilediği görülmektedir. Hâlbuki diğerlerinde olduğu gibi sığır kesme olayında da İsrâiloğulları Allah'ın (cc) emrine kayıtsız kalmışlar ve emri hemen uygulayamamışlardır.

Yazır da bu olayın Mısır'dan çıktıktan sonra yerleştikleri Tih'de meydana geldiğini düşünmektedir: *“Kavm-i Firavun olan putperest Mısırlılar bakaraya taptıklarından hatta boğa bunların en yüksek mâbudlarını temsil ettiğinden Mısır'dayken bakara boğazlamak Âl-i Firavun'un mabutlarını boğazlamak mânâsına geleceğinden İsrâiloğulları için ihtilal anlamı taşıyan böyle bir emrin icrâi mümkün gözükmemektedir.”*<sup>1751</sup>

Bu nedenle sığır kesme olayının Tih'te vukû bulunduğunu söylemek daha doğru olur. Hz. Mûsâ Tih Sahrası'nda yaşayan kavminin içinde işlenen cinâyetin fâilini bulmak için Allah'ın (cc) emri üzerine, onlara bir sığır boğazlayıp parçasıyla maktule vurmalarını söylemişti: *“Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Hâlbuki Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı. ‘Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun!’ dedik.”*<sup>1752</sup>

*“Küfürleri sebebiyle kalplerine buzağı sevgisi sindirilmişti.”*<sup>1753</sup> âyetinden anlaşıldığı üzere onlar daha önce buzağıya taptığı için, kalplerinden inek sevgisi çıksın diye başka bir hayvan değil de sadece inek kesmeleri emredildi.<sup>1754</sup> Onlar Allah'ın (cc) bu emrini işitikleri zaman yadırgayıp *“Sen bizimle alay mı ediyorsun!”* dedikleri hâlde Hz. Mûsâ onlara gadablanmadı. Hâlbuki Allah'ın (cc) emrine karşı takındıkları laubâlî tavır, daha öncekilerde olduğu gibi onu hiddetlendirebilirdi. Olayı anlatan âyetlere bakıldığında Hz. Mûsâ'nın kavmine karşı gadabını veya sığırı hemen kestirmeye zorlayan aceleci tavrını ifâde eden herhangi bir kelimeye rastlanmamaktadır. Hatta ilginç bir şekilde bu olayda cehâlet sıfatı kavmine lâyük olduğu halde Hz. Mûsâ onu nefesine izâfe etmektedir:

*“Hani Mûsâ kavmine ‘Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor.’ demişti. Onlar da ‘Sen bizimle eğleniyor musun?’ demişlerdi. Mûsâ, ‘Kendini bilmez câhillerden olmaktan Allah'a sığınırım!’ demişti. ‘Bizim için Rabbine duâ et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın.’ dediler. Mûsâ şöyle dedi: ‘Rabbim diyor ki o, ne yaşlı, ne*

<sup>1751</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur'ân Dili**, c. I, s. 382.

<sup>1752</sup> el-Bakara, 2/ 72-73.

<sup>1753</sup> el-Bakara, 2/93.

<sup>1754</sup> Bursevî, **Rûhu'l-Beyân**, c. I, s. 438.

körpe, ikisi arası bir sığırdır. Haydi, emrolduğunuz işi yapın!’ Onlar ‘Bizim için Rabbine duâ et de rengi neymiş, açıklasın!’ dediler. Mûsâ ‘Rabbim diyor ki o, sapsarı; rengi, bakanların içini açan bir sığırdır.’ dedi.”<sup>1755</sup> “‘Bizim için Rabbine duâ et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın. Çünkü sığırlar, bizce, birbirlerine benzemektedir. Ama Allah dilerse elbet buluruz.’ dediler. Mûsâ şöyle dedi: ‘Rabbim diyor ki o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır.’ Onlar, ‘İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin!’ dediler. Nihâyet o sığırı kestiler. Neredeyse bunu yapmayacaklardı.”<sup>1756</sup>

Âyetlerde açıkça görüldüğü gibi Hz. Mûsâ, Allah’ın (cc) emrini yadırgayan ve icrâsında mütereddid davranan kavmine “*Ben câhillerden olmaktan Allah’a sığınırım!*”<sup>1757</sup> diye mukâbele ederek tepkisini kavmine karşı gadab şeklinde dışa vurarak değil, gadabını yutup kendi nefisini muhâtab alarak göstermiştir. Ayrıca ineğin tüm sıfatları açıkça ortaya çıkana kadar ineği tanımak için sordukları lüzumsuz suallere *acele etmeden, sabırla ve gadablanmadan* cevaplar vermiştir. Adeta Allah (cc) ile İsrâiloğulları arasında mekik dokumuştur. Ayrıca emrin verilmesi ile sığırın kesilmesi arasında ne kadar bir zaman geçtiği de bilinmemektedir. Olayı anlatan âyetlere bakılırsa bu sürenin haftaları belki de ayları bulduğu tahmin edilebilir. Bu uzun süre zarfında Hz. Mûsâ’nın sabırlı davranması ve gadabına hâkim bir profil çizmesi de açıkçası takdire şâyândır.

Yine Tih’teyken Allah (cc) onların rızka ulaşmalarını kolaylaştırmıştı. Hz. Mûsâ’dan su istedikleri zaman Hz. Mûsâ’nın asâyı taşa vurmasıyla taştan on iki pınar fişkirtmiş<sup>1758</sup> ve üzerlerine gökten kudret helvası ve bildircin eti (*el menne ve’s-selvâ*) indirmişti.<sup>1759</sup> Fakat onlar nefislerine uyup “*Ey Mûsâ, biz bir çeşit yemeğe elbette dayanamayız. Rabbine duâ et de bizim için yerde yetişen sebze, acur, sarmısak, mercimek ve soğan bitirsin!*”<sup>1760</sup> diyerek abes bir talepte bulundular ve bu talepleri yüzünden “*Allah’ın gadabına uğradılar.*” Ama Hz. Mûsâ’nın gadabına uğramadılar.

---

<sup>1755</sup> el-Bakara, 2/67-69.

<sup>1756</sup> el-Bakara, 2/70-71.

<sup>1757</sup> el-Bakara, 2/67.

<sup>1758</sup> el-A’râf, 7/160.

<sup>1759</sup> el-Bakara, 2/57.

<sup>1760</sup> el-Bakara, 2/61.

Bu olayı anlatan âyette Allah (cc) kendi gadabını zikrettiği hâlde Hz. Mûsâ'dan sudûr eden herhangi bir gadabtan bahsetmemiştir.<sup>1761</sup>

Hz. Mûsâ onlara isteklerinin ne mânâyâ geldiğini daha iyi idrâk etmeleri için “Siz bayağı olan şeyle hayırlı olanı değiştirmek mi istiyorsunuz?” demiş ama öfkelenmemiştir. Hattâ müstehzî bir üslubla “Öyle ise bir şehre inin, istediğiniz şeyler vardır.”<sup>1762</sup> diyerek korkaklıklarına îmâda bulunmuştur.

Âyette geçen ‘مِصْرَ’ kelimesi Yazır’a göre hem has hem de cins isim olabilir.<sup>1763</sup> Buna göre Hz. Mûsâ’nın istihzâsı iki anlama da uygundur: Eğer Mısır ülkesini kast etmişse Hz. Mûsâ, onların soğan ve sarımsak yiyip durdukları Mısır’da Firavun’un zulmü altındaki zilletlerine ve köleliklerine telmihte bulunmuştur. Eğer Amalikalılar’ın yaşadığı Arz-ı Mukaddes şehirlerinden birini kast etmişse, Amalikalılar’dan korkup savaşmamalarına telmihte bulunmuştur.

Netîcede; Hz. Mûsâ’nın kavminin isyankârlıkları ve nankörlükleri karşısında sergilediği bu tavır değişikliğinde Hızır’la (as) yolculuğunun etkili olduğu düşünülebilir. Hızır (as) yolculukları zarfında Hz. Mûsâ’nın hem gadabının, hem aceleciliğinin, hem akılcılığının yani diğer bir ifâdeyle *ukdelerinin* üzerine pervasızca ve hiç çekinmeden gitmiştir.

Hızır’a (as) “İnşaallah sabrettiğimi göreceksin. Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim!”<sup>1764</sup> diye söz verdiği ve Hızır (as) da zamanı geldiğinde kavrayamayacağı işlerin iç yüzünü anlatacağını<sup>1765</sup> söylediği hâlde Hz. Mûsâ, akılcılığına yani zâhire takılmasına ve aceleciliğine yenik düşerek muvakkat bir zaman diliminde bile sabredememişti. Hızır’ın (as) işlerini hep akıl penceresinden zâhirî planda değerlendirmişti. Akla göre gemiyi delmek için veya çocuğu öldürmek için herhangi bir sebep yoktu. Hele aklıktan kırılacakları bir sırada tanımadıkları birinin duvarını tâmir etmek hepten akıl dışıydı. Hz. Mûsâ sadece hâle vâkıf olduğu için kendi aklına göre işleri böyle yorumluyor, zâhire takılıp bâtına nüfûz edemiyordu. Ama olayları bâtın yönünden değerlendiren Hızır (as) hem hâle hem mâzîye hem de istikbâle vâkıftı ve onun penceresinden bakıldığında yapılanlar ân’ın rûhuna uygun ve meşru’ işlerdi.

<sup>1761</sup> el-Bakara, 2/61.

<sup>1762</sup> el-Bakara, 2/61.

<sup>1763</sup> Yazır, **Hak Dîni Kur’ân Dili**, c. I, s. 369.

<sup>1764</sup> el-Kehf, 18/69.

<sup>1765</sup> el-Kehf, 18/70.

Hızır (as), işlerinin sebebini açıklayınca<sup>1766</sup> Hz. Mûsâ'nın akıl erdiremediği olaylar aklın hudûduna girdi. Hz. Mûsâ işlerin akılla değerlendirilen zâhirî cihetinden başka, bâtinî cihetinin de olduğunu kavrayarak bundan sonra İsrâiloğulları arasında karşılaşacağı olayları değerlendirirken ve onlara karşı tepki verirken eskiye nazaran acele etmeden, biraz daha itidalli ve soğukkanlı davranması gerektiğini öğrenmiş oldu. Çünkü Hızır'ın (as) işlerini acele bir şekilde ve akılcı bir yaklaşımla değerlendirmesinin ezikliğini ve mahcûbiyetini yolculukları süresince yaşamış ve üç defa Hızır'dan (as) özür dilemek zorunda kalmıştı.<sup>1767</sup> Aceleciliği ve akılcılığı yüzünden Hızır'dan (as) çabuk ayrılmaya da mecbur olmuştu.

Ayrıca Hz. Mûsâ Hızır'ın (as) yanında korkusuna ve gadabına hâkim olmayı da öğrenmişti. Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasını anlatan âyetlerde<sup>1768</sup> Hz. Mûsâ için Kur'ân-ı Kerîm'in genelinde sıklıkla kullanılan havf ve gadab kelimeleri kullanılmamaktadır. Bu da Hz. Mûsâ'nın Hızır'ın (as) yanında havfına ve gadabına hâkim olabildiği şeklinde yorumlanabilir. Hâlbuki Hızır'ın (as) enteresan işleri hem öfkeyi hem de korkuyu gerektiren işlerdi.

Hızır (as) gemiyi deldiğinde Hz. Mûsâ da içindeydi. “*Gemiyi içindekileri boğmak için mi deldin? Doğrusu şaşılacak bir iş yaptın!*”<sup>1769</sup> dedi ama korku veya öfke belirten bir ifâde kullanmadı. Hele çocuğu katli Hz. Mûsâ için öfkeyi ve korkuyu gerektiren dayanılmaz ve dehşet bir şeydi. Ama Hz. Mûsâ “*Cana karşılık olmaksızın mâsum bir kimseye mi kıydın? Doğrusu çok kötü bir şey yaptın!*”<sup>1770</sup> demekle yetindi. Yine şiddetli açlık çektikleri sırada kendilerine yiyecek bir lokma ikram etmeyen cimrilerin şehrinde Hızır'ın (as) duvarı ücretsiz tâmir etmesi de Hz. Mûsâ açısından tahammül mülkünü yıkan olaydı. Açlık öfkeyi artırdığı hâlde Hz. Mûsâ sadece “*Dileseydin buna karşılık bir ücret alabilirdin!*”<sup>1771</sup> demekle yetinerek gadabını izhâr etmedi. Demek ki öfkesini kontrol etmeyi ve korkusunu belli etmemeyi yani *gadbân* değil de *kâzım* olabilmeyi öğrenmiştir.

Yolculuklarının üçüncü bölümünde rastladıkları yıkılmak üzere olan duvar belki de Hz. Mûsâ'nın iç âlemi idi. Özellikle Kıptî'yi yanlışlıkla öldürmesi ki yanlışlıkla

---

<sup>1766</sup> el-Kehf, 18/79-82.

<sup>1767</sup> el-Kehf, 18/73-76.

<sup>1768</sup> el-Kehf, 18/60-82.

<sup>1769</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>1770</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>1771</sup> el-Kehf, 18/77.

insan öldüren başka bir peygamber bulunmamaktadır, onun gönül mülkünü harâb etmiştir. Bu yüzden o, kalbinde yıllarca gam taşımıştır. En nihâyet yolculuğun sonunda Hz. Mûsâ'nın içindeki harâb olmuş ve yıkılmaya yüz tutmuş duvar yıllar sonra, Hızır'ın (as) eliyle bir lahza doğruiltuvermiştir.

Yani modern literatürle ifâde edersek Hızır (as), Hz. Mûsâ'ya psikoterapi yapmıştır. Saraydaki gerçek kimliğinden uzak yaşantısı ve özellikle sehven de olsa birini öldürmesi onun bilinçaltında unutamayacağı izler bırakmıştı. Hızır (as) psikoterapide uygulanan “geçmiş travmaların yeniden yaşanması”<sup>1772</sup> yöntemiyle Hz. Mûsâ'nın bilinçaltındaki izlerin silinmesine vesile olmuştur. Çünkü Hızır (as) ile beraber yaşadığı “meçhule yolculuk, ölüm ve şiddetli açlık” gibi olayların bir benzerini daha önce hayatında tek başına yaşamıştır.

Jung'un da ifâde ettiği gibi bu Kıssa yeniden doğuşun ve dönüşümün güzel bir örneğidir.<sup>1773</sup> Hızır'ın (as) ömrünün sürekli yenilenmesiyle dönüşümün merkezindedir. Âb-ı hayâtın esintisini alan tuzlu ve “bir kısmı (Hz. Mûsâ ve Yûşâ tarafından) yenmiş balık”<sup>1774</sup> da yenilenmiş ve dönüşüme uğrayıp canlanarak denize atlayıp ilginç bir şekilde kaybolmuştur. Dolayısıyla Hz. Mûsâ da Hızır'ın (as) terbiyesinde dönüşüme uğrayarak kalbindeki ukdelerinden kurtulmuş ve âdetâ yeniden doğmuştur.

Hâsılı; Hz. Mûsâ, bu yolculuğun netîcesinde “*korkularını yenmeyi, öfkelerini kontrol etmeyi, olayları sadece zâhirî yönünden ve aklın penceresinden değerlendirmemeyi ve her işte acele etmeden teennî ile hareket etmeyi*” öğrenmiştir demek yanlış olmasa gerektir. Çünkü inek kesme olayında görüldüğü gibi, kavminin gereksiz suallerine öfkelenmeden, teennî ve sabırla cevaplar vermiş, “*Allah'ın emri bu!*” diyerek kestirip atmamış ve kavminin Allah'ın (cc) emrini lüzumsuz yere geciktirmesine gadablanmamıştır veya gadabını belli etmemiştir.

İlginç bir şekilde üç olayın en sonuncusunda yıkılmaya meyletmış duvarın ikâmesi ve yeniden ihyâsı vardır. Yıkılmaya meyletmış bu duvar da iş'ârî olarak Hz. Mûsâ'nın gönül mülkü olarak yorumlanabilir. Bu yolculuğun sonunda Hızır (as), nasıl

<sup>1772</sup> Sayar, *Sûfi Psikolojisi*, s. 27.

<sup>1773</sup> Jung, *Dört Arketip*, s. 69.

<sup>1774</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 92; Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. IV, s. 100; Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, c. III, s. 258; Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. XI, s. 458.

ki karyede harâb olmuş cidârı bir lahzâda ikâme ettiyse yaşattığı üç olay vesîlesiyle de Hz. Mûsâ'nın gönül mülkünü bir lahzâda doğrultmuş ve yeniden ihyâ etmiştir.

Yarısı yenmiş tuzlu balık nasıl ki Hızır'ın (as) vesîlesiyle dönüşüme uğrayıp canlanmış ve aslî vatanı olan deryâya hay bir şekilde rücû' etmişse Hz. Mûsâ da Tih sahrâsına kavminin yanına Hızır'ın (as) ilm-i ledünnü sâyesinde nefsî ukdelerinden kurtulmuş ve müspet bir dönüşüme uğramış bir şekilde rücû' etmiştir.

Bu bakımdan Hızır (as) ile yolculuğun başında “*ölü balığın canlanması*” ve yolculuğun sonunda “*harab duvarın ikâmesi*” simgeleriyle anlatılan müspet dönüşümü, Hızır (as) vâsıtasıyla Hz. Mûsâ'nın “*gadab, havf, acelecilik, gam, dayk-ı sadr, akılcılık*” gibi ukdelerinden kurtulması ve böylece taleb ettiği rüşde ererek müspet bir dönüşüm geçirmesi şeklinde yorumlamak mümkündür.



## SONUÇ

Kehf sûresinin en ilginç kıssalarından biri Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasıdır. Kıssanın iki ana şahsiyetinden biri İsrâiloğulları'nın peygamberi Hz. Mûsâ'dır. Diğer kimliği Allah (as) tarafından gizlenen ama kendisine rahmet ve ilm-i ledün verildiği ayetle bildirilen bir zâttır. Bu zâtı Hz. Peygamber Hızır olarak nitelendirmiştir. Hızır kelimesi genellikle yeşile nispet edilse de kelimenin *huzur* ve *hâzır* mânâlarına geldiğinin de unutmamak gerekir ki bu mânâlar da aslında Hızır (as) kimliğini daha iyi anlamada yardımcı olabilir.

Bazıları Kur'ân-ı Kerîm'de insan sûretinde gelen meleklerle alakalı kıssalar anlatıldığı için enteresan işler yapan Hızır'ın (as) da insan sûretinde gelen bir melek olabileceğini söylemektedir. Fakat kıssada Hızır'ın (as) melek değil de insan olmasını düşündürecek karineler daha fazla olduğu düşünülebilir. Hızır (as), kıssada nebî değil velî rolündedir. Nebîlik tebliğ ile alakalı bir durumdur. Hızır'ın (as) gemileri gasb eden krala, ebeveynini ileride küfre ve tuğyana sürükleyecek olan gulâma ve misafiri ağırlamaktan kaçınan cimri köy halkına herhangi bir tebliğde bulunduğu görülmemektedir. Ama onun gelecekte zuhûr edecek bazı olaylarla alakalı tedbir aldığı görülmektedir. O hâlde Hızır (as) için *tebliğe memur bir nebî*'den ziyâde *tedbîre memur bir velî* yargısına varmak daha mantıklı gözükmektedir.

Hızır'ın (as) en önemli vasfı kendisine rahmet ve ilm-i ledün verilmesidir. Hızır'ın (as) işlerinin âkıbeti hep rahmet olmuştur. Gemi gâsıb melikin elinden kurtulmuş; ana baba azgın evlatlarının elinden kurtulmuş, azgın olan (veya ileriden azgınlığa düşecek olan) gulâm da nefsinin ve şeytanın elinden kurtulmuş ve yetimlerin malı olan hazîne de cimri halkın yağmasından kurtulmuştur.

Hızır (as), Hz. Mûsâ'nın şeriatine tâbî değildir. Hz. Mûsâ'nın ayrı bir şeriate, Hızır'ın (as) da ayrı bir şeriate tâbî olduğu söylenebilir. Hz. Mûsâ'nın şeriatı sınırları belirlenmiş, kurallara bağlı, yazılı ve sabit bir şeriattir. Zamana, mekâna ve şahıslara göre değişiklik göstermez. Hızır'ın (as) tâbî olduğu şeriat ise zannımızca zamana, mekâna ve şahıslara göre farklılık arz eden, yazılı kurallara bağlı olmayan sözlü ve değişken bir şeriattir. Hz. Mûsâ'nın şeriatı umûmîdir; Hızır'ın (as) şeriatı husûsîdir. Belki o şeriate tâbî olan kendisinden başka kimse yoktur. Hızır'ın (as) gemiyi delmesi, çocuğu öldürmesi ve duvarı tâmir etmesi kendi şeriatinin hâricinde değildir.

Hızır'ın (as) işlerini akılla idrâk etmek zordur. Hz. Mûsâ dahî idrâk edemediği için üç olayda Hızır'a (as) îtirâz etmiştir. Hz. Mûsâ, Hızır'a (as) îtirâzlarında haklı görülmemektedir. Nitekim onun itirazlarından sonra Hızır'dan (as) üç defa özür dilemesi yaptığı îtirâzların akabinde pişmân olduğunun ispatıdır.

Hz. Mûsâ'nın îtirâzlarında haksız bulunması, nefsinin ve şeytanın tarîkini takip eden ve mürşidin emriyle şeriatın dışına çıkmayı mübah gören müteşeyyihlere misal teşkil etmez. Çünkü kıssanın iki kahramanı da şeriatlerinin içinde hareket etmiş ve Allah (cc) tarafından kendilerine çizilen şeriat dâirelerinin dışına çıkmamıştır. Ayrıca Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya emir vererek onu Tevrat şeriatinin dışına çıkmaya zorlamamıştır.

Kıssanın diğer ana kahramanı Hz. Mûsâ'dır. Hz. Mûsâ'yı diğer peygamberlerden ayıran en bâriz vasıf celâl karakterli olmasıdır. Hz. Mûsâ'nın celâlli karakterinin şifrelerini onun kıssasında anlatılan ateş argümanında ve yılanı dönüşen asâda bulmak mümkündür. Meselâ Tûr'da Hz. Mûsâ'ya zuhûr eden ilk tecellî de fitratına uygun bir biçimde ateş sûretinde zuhûr etmiştir.

Celâl fitratından dolayı Hz. Mûsâ'ya *ebevî peygamber* denebilir. Hz. Mûsâ'nın karakterinde göze çarpan husûs onun *ümmî* değil *ebevî* olmasıdır. İsrâiloğulları için Hz. Hârûn "*ümmî/cemâlli/merhametli* bir peygamber iken Hz. Mûsâ "*ebevî/celâlli/gadablî* bir peygamberdir. Böylece İsrâiloğulları'nın irşadında celâl ve cemâl dengesi Allah (cc) tarafından sağlanmış olmaktadır.

Hz. Mûsâ'daki bu celâl karakterinin oluşmasında fitratının yanında yaşadığı olayların da etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Mûsâ'nın hayatı incelendiği zaman özünde havf (korku) ile bağlantısı bulunan "*ölüm, meçhule yolculuk ve açlık*" temalı olayları görmek mümkündür. İlginçtir ki Hz. Mûsâ'nın bebeklik çağında ve gençlik hengâmında yaşadığı bu olayların benzerini, Hızır (as) ona yıllar sonra tekrar yaşatmıştır. Yani olaylar, mekânlar ve kahramanlar farklı da olsa Hızır (as) Hz. Mûsâ'ya aynı temayı yani "*ölüm, meçhule yolculuk ve açlık*" temasını tekrar yaşatmıştır.

Hz. Mûsâ'nın dilinde zâten bir ukdesi/düğümü mevcuttur. Fakat onun nefsinde de "*sadır darlığı, gam, gadab, havf, acelecilik ve akılcılık*" gibi bazı ukdelerin olduğu söylenebilir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın sadrının darlığından bahsedilir. Dayk-ı sadrı yani gönül darlığını, Hz. Mûsâ'nın diğer ukdelerinin bir sonucu olarak

değerlendirmek mümkündür. İşte Hz. Mûsâ'nın nefsindeki bu ukdelerin, onun Hızır'a (as) gönderilmesinin altında yatan sebeplerden biri ve belki de en mühimi olduğu söylenebilir.

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) doğru olan yolculuğu Allah'ın (cc) emri ile gerçekleşmiş ve Hz. Mûsâ bilinçli bir şekilde yolculuğa çıkmıştır. Ulu'l-azm bir peygamber olarak şeriat ve kitap sâhibi Hz. Mûsâ'nın meçhul bir şahsa gönderilme sebebi Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça beyân edilmemiştir. Fakat buluştukları zaman Hızır'dan (as) “*rüşde erdirecek bir ilim taleb etmesi*” üzerinden bir değerlendirme yapılırsa Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğunu aslında *rüşd (irşad) yolculuğu* olarak tanımlamak mümkündür. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) talep ettiği rüşd “*gadab, havf, acelecilik, dayk-ı sadr, gam, akılcılık*” gibi ukdelerin çözümüyle alakalı olabilir.

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) yolculuğu muhtemelen İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkıp Tih Sahrası'nda dolaşmaya mahkûm oldukları zamanda vukû' bulmuştur. Hz. Mûsâ ve Yûşâ (as), eldeki verilere göre coğrâfi konum olarak yerini tespit etmenin mümkün olmadığı “*iki denizin birleştiği yerdeki bir kaya*”nın yanında Hızır'a (as) mülâkî olmuşlardır. Hz. Mûsâ ve genç yardımcısı onu tanıyabilmenin bir işâreti olarak emr-i ilâhî gereği yanlarına pişmiş tuzlu balık almışlar ve balığın canlandığı yerde Hızır (as) ile buluşmuşlardır.

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatıldığına göre Hızır (as) beraber yolculuk yaptıkları süre zarfında Hz. Mûsâ'ya üç olay göstermiştir. Bu üç olay sırasıyla gemiyi delmesi, gulâmı öldürmesi ve duvarı ikâme etmesidir ki üçünün de akla sığan zâhirî bir sebebi bulunmamaktadır. Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği veya yaşattığı bu üç olay aslında Hz. Mûsâ'nın geçmişte yaşadığı olaylarla bağlantılıdır. Bu bakımdan Hz. Mûsâ'nın Hızır (as) ile yaptığı yolculuğun aynı anda hem âfâkî hem de enfüsî olduğu düşünülebilir. Zâhirde dış mekânda müşahhas olan bu yolculuk, bâtında Hz. Mûsâ'nın nefsinin derinliklerine doğru yapılan mücerred bir yolculuktur.

Yolculukları zarfında Hızır (as) ilk olarak, Hz. Mûsâ'nın gözü önünde bindikleri gemiyi gidecekleri limandaki zâlim kralın gasbından kurtarmak için hasarlı hâle getirmiştir ki bu işin zâhiri helâk ve bâtını melikin gasbından necattır. Hızır (as) bunu Hz. Mûsâ'nın küçük bir tabut (sandık) içinde Nil'e anası tarafından bırakılmasına kinâye olarak yapmıştır.

Hızır'ın (as) ilinci olayı, beraberce gemiden inip yürürlerken uğradıkları bir kasabada ilk defa gördüğü bir gulâmı hiç vakit kaybetmeden öldürmesidir. Hızır'ın (as) öldürdüğü gulâmın, ana babasını tuğyâna ve küfre sürükleyecek bir karaktere sahip olduğu, ayrıca nefis yani fitrat temizliği yönünden hayırsız ve merhamet yönünden de zayıf bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Hz. Mûsâ'nın bundan yıllar önce sehven öldürdüğü Kıbtî de Hızır'ın (as) öldürdüğü çocuk gibi kâfir tabiatlıdır. Kıbtî'nin katlinin emr-i ilâhî olduğunu anlaması için Hızır (as), Hz. Mûsâ'ya katl-i gulâmı göstermiştir.

Hızır'ın (as) Hz. Mûsâ'ya gösterdiği üçüncü ve son olay cidârın ikâmesidir. Hz. Mûsâ, Hızır'ın (as) bu işini abes görüp sözle târiz edince Hızır (as) yollarını ayırmıştır. Ayrılırken de duvarın altında yetimlere ait bir hazîne olduğunu ve bunu korumak için duvarı Allah'ın (cc) emriyle tâmir ettiğini söylemiştir. Hızır'ın (as) duvarı ücretsiz onarması, Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'ın kızları için ücretsiz olarak koyunlarını sulaması hâdisesine bir kinâyedir. Hızır'ın (as) gösterdiği üçüncü ve son olayda tâmir edilen duvarın, âfâkta müşahhas olmakla beraber aynı zamanda enfüste Hz. Mûsâ'nın içinde olduğu söylenebilir. Kıbtî'yi sehven öldürdüğü gün Hz. Mûsâ'nın gönlündeki duvar yıkılmıştır. Bu duvar yıllar sonra Hızır'ın (as) eliyle doğrultulmuştur.

Bu yolculuğun neticesinde Hz. Mûsâ'nın, Hızır'ın (as) sahip olduğu ilm-i ledünnün varlığını öğrendiği ve böylece kendi sahip olduğu ilmin sınırlarını ve mâhiyetini daha iyi idrâk ettiği söylenebilir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın *“korkularını yenmeyi, öfkesini kontrol etmeyi, olayları sadece zâhirî yönden değerlendirmemeyi ve her işte acele etmeden teennî ile hareket etmeyi”* öğrendiğini söylemek yanlış olmasa gerekir. Çünkü Hızır (as) ile yaptığı yolculuktan daha sonraki bir zamanda gerçekleştiğini düşündüğümüz inek kesme olayında görüldüğü gibi, Hz. Mûsâ kavminin gereksiz sullerine öfkelenmeden, teennî ve sabırla cevaplar vermiş, *“Allah'ın (cc) emri bu!”* diyerek kestirip atmamıştır. Kavminin Allah'ın (cc) emrini lüzumsuz sorularla boş yere geciktirmesine gadablanmamıştır veya gadabını belli etmemiştir.

Hâsıl-ı kelâm; buraya kadar anlattığımız Hz. Mûsâ-Hızır (as) kıssasından tasavvufla alakalı şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

Birincisi; bazılarının bir mürşide ihtiyacı olabilir. Kur'ân ve sünnet ehli, ilimde rûsûh sâhibi ve rabbânî bir mürşide rûşde erdirecek yani *nefsi tezkiye ve rûhu tasfiye* etmeye yarayacak bir ilim öğrenmek için tabi olunabilir. Hz. Mûsâ, kelîmullah olduğu hâlde rûşde erdirecek ilmi Allah'tan (cc) değil de kuldân taleb etmiştir. İşte Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan (as) bu talebi müridin mürşidden ilim talebinin câiz olmasının bir

delîlidir. Zaten mürit de mürşidinden *tasfiye-i kalb ve tezkiye-i nefis* ilmini talep etmektedir. Bu yüzden tasavvuf *tezkiye-i nefis ve tasfiye-i kalb* olarak târif edilir. Tezkiye-i nefsin ve tasfiye-i kalbin yöntemini öğrenen mürid kendisini rüşde erdirecek bir ilmi, tâbî olduğu mürşidinden öğrenmiş demektir. Tezkiye yöntemiyle kötülüğünden arınmış nefis, tezkiye olmadığı için kendi kötülüğünde boğulmuş nefse göre rüşde yani *yanlışın içindeki doğruyu veya doğrunun içindeki en doğruyu tespit etmeye* daha yakındır.

İkincisi; herkesin bir mürşide ihtiyacı olmayabilir. Çünkü Hızır'a (as) Hz. Mûsâ ile beraber Hz. Hârun da gönderilmemiştir. Hâlbuki risâlet üstünlüğü ve ilmî dirâyet noktasında Hz. Hârun, Hz. Mûsâ'nın dînundadır. Eğer mesele ilim öğrenmek olsaydı Hz. Hârun'un Hızır'a (as) gönderilmesi daha mantıklı olurdu. Demek ki Hızır'a (as) Hz. Hârun'un değil ondan daha âlim olan Hz. Mûsâ'nın ihtiyacı vardı. Bu ihtiyaç da "*gadab, hayf, gam, acelecilik, dayk-ı sadr ve akılcılık*" ukdeleriyle alakalıdır. Çünkü saydığımız bu ukdeler Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'ya nispet edilmiştir, Hz. Hârun'a nispet edilmemiştir. Bu durum da bir mürşide tâbî olmanın gelişigüzel değil ihtiyaca binâen olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan bazılarının mürşide ihtiyacı olsa da bazılarının olmayabilir. Netîcede "*Herkes bir mürşide intisâb etmelidir!*" demek nasıl lüzumsuz ise "*Hiçkimsenin mürşide ihtiyacı yoktur!*" demek de o kadar abestir.

Üçüncüsü; herkesin aynı mürşide tâbî olması şart değildir. Herkesin Hızır'ı ve mürşidi farklıdır. Hz. Mûsâ yolculuğa fetâsı Yûşâ (as) ile beraber çıkmıştır. Mecmau'l-bahreynde Hızır'ı (as) ikisi buldukları hâlde Hızır'a (as) tâbî olan ikisi değil sâdece Hz. Mûsâ olmuştur. Hızır (as) mekânı belli olan ve kolay bulunan biri değildir. Buna rağmen o kadar yol sıkıntısı çeken Yûşâ (as) "*Hızır Hızır'ı bulmuşken ben de istifâde edeyim!*" dememiştir. Hz. Mûsâ da fetâsını Hızır'a (as) tâbî olmaya teşvik etmemiştir. Çünkü Yûşâ (as), zâten Hz. Mûsâ'nın taht-ı terbiyesindedir. Yani Yûşâ'nın (as) Hızır'ı Hz. Mûsâ'dır. Bu durumda herkesi aynı mürşide intisâba teşvik etmek abesle iştigaldir. Çünkü herkesin meşrebi ve mîzâcı birbirinden farklıdır. Dolayısıyla herkesin su alacağı kaynak farklıdır. Nitekim Hz. Mûsâ Tih'te taşa asâsıyla vurunca tek bir pınar değil on iki pınar fişkırmış ve her Sıbt kendi su alacağı pınarla ünsiyet kurmuştur.

## KAYNAKÇA

- Ahmet, Gurabzâde, *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr*, Düzenleyen Mehmet Akif Alpaydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ak, Ayhan, *İslam Hukuk Literatüründe Hz. Mûsâ*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Aksoy, Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Cilt II, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997.
- Aktı, Selahattin, "Sûfî Epistemolojinin Önemli Dayanaklarından Olan Hızır Kıssası'nın Kaynaklarına Dair Oryantalist İddialar", *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 11 (2017): 45-57.
- Albayrak, İsmâil, "Kur'an ve Tefsir Açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi," Düzenleyen Bedrettin Çetiner, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002, 187-210.
- Arslan, Sevim, "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri*, no. 24 (Temmuz-Aralık 2018): 161-176.
- Âsım, Mütercim, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Düzenleyen Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Atalay, Mehmet, *Kur'ân'a Psikoloji ile Bakmak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Atılğan, Yusuf Kenan, *Ledünnî İlmin Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Attâr, Ferîdüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, thk. Dr. Muhammed İsti'lâmî, Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1374.
- Aydın, Mehmet, "Türklerde Hızır İnancı", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 2 (1986): 51-77.

- Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Düzenleyen Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, "İsmâîl Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 5 (1998): 81-103.
- \_\_\_\_\_, *Hakîkatın Keşfi: Hz. Mûsâ ve Hızır*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Barlak, Muzaffer; Faruk, Özdemir, "Mûsâ-Hızır Kıssası'nın Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar*, no. 27 (3) (2016): 353-371.
- el-Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Said, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Çeviren Abdulvehhâb Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2013.
- Bırışık, Abdülhamit, "Rahmet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2007.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Şaban Kurt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Burckhardt, Titus, *Akılın Aynası*, Çeviren Volkan Ersoy, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Kitâbü'n-Ne'fice*, Düzenleyen Ali Namlı, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- \_\_\_\_\_, *Rûhu'l-Beyân*, Çeviren Zekeriya Tüfekçioğlu ve Cafer Durmuş, İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Câmî, Nureddin Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, thk. Dr. Mahmud Abdi, Tahran: İtişârât-ı İttilâât, 1373.
- Canpolat, Basri, *Günümüz Türkiye'sindeki Dini Akım ve Cemaatlerde Hızır Telakkisi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem, "Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-1", *Altınoluk*, no. 417 (Kasım 2020): 48-49.

- \_\_\_\_\_, Ethem, "Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ: Etno-Psikolojik Bir Karşılaştırma-4", *Altınoluk*, no. 420 (Şubat 2021): 44-45.
- \_\_\_\_\_, Ethem, "Niyâzî-i Mısırî'ye Göre Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, no. 1 (2016): 49-78.
- Cevdet, Ahmet, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1966.
- Çakan, İsmâil Lütfi; Mehmet, Solmaz, *Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Çelebi, İlyas, "Hızır", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1998.
- el-Çerhî, Yakub b. Osman el-Gaznevî, *Neynâme*, Çeviren Ahmed Cahit Haksever, İstanbul: Erkam Yayınları, 2009.
- Davutoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1979.
- Diyânet İşleri Başkanlığı, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, <https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf> (1 Mart, 2019 tarihinde erişilmiştir).
- Ebussuûd, Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî, Kahire: Ezher Üniversitesi Yayınları, 1347/1928.
- el-Eflâkî, Şemseddîn Ahmed, *Menâkıbü'l-Ârifîn*, Çeviren Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Elif, Hasîrîzâde, *en-Nûru'l-Furkân fi Şerh-i Lügati'l-Kur'ân*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Ahmed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Çeviren Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2012.
- Genç, Cafer, *Kelam Epistemolojisi ve Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası Işığında Zahir Batın İlişisinin Değerlendirilmesi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.

- Gezgin, Ali Galip, "Eşanlamlılık Bağlamında Kuran'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi XVI*, no. 1 (2003): 38-62.
- Gündoğdu, Rabia Karakoyun, "Ahmet Hamdi Akseki'nin 'Hızır Aleyhisselam' Adlı Eseri", *Tasavvuf*, no. 31 (Ocak-Haziran 2013): 235-254.
- Güzel, Abdurrahman, *Mutasavvıf Hz. Yunus Emre: Hayâtı-Eserleri*, Ankara: Kılıç Yayınları, Tarihsiz.
- Halman, Hugh Talat, *İki Denizin Buluştuğu Yer*, Çeviren İsmâil Aydın, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed, *Bahrü'l-Medîd*, Çeviren Dilâver Cebeci, İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012.
- Havvâ, Said, *el-Esas fi't-Tefsîr*, Çeviren Mehmet Beşir Eryarsoy, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- el-Hemedânî, Aynülkudat, *Zübdetü'l-Hakâik*, Çeviren Ahmet Kamil Cihan, Salih Yalın, Mesut Sandıkçı ve Arsan Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- el-Hücvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Çeviren Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- el-İsfahânî, Ragıb, *Müfredât*, Çeviren Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Cilt 2. 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981.
- İmren, Mine, "Korkular Genetik Yolla Aktarılabilir mi?", *Bilim Genç Dergisi*, (26.6.2018), <https://bilimgenc.tubitak.gov.tr/makale/korkular-genetik-yolla-aktarilabilir-mi>
- Jung, Carl Gustav, *Dört Arketip*, Çeviren Zehra Aksu Yılmaz, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Karakoç, Sezâi, *Yitik Cennet*, İstanbul: Diriliş Yayınları, 2013.

el-Kari, Nûreddin Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan Muhammed Ali, *Keşfü'l-hidr an ahvali'l-Hızır*, (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler Koleksiyonu, Bel Yz K 1498 10, 1590), 50b-60b.

Kasapoğlu, Abdurrahman, "Hz. Mûsâ Kıssası'nda Korku Fenomeni", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi VIII*, no. 1 (2008): 101-151.

\_\_\_\_\_, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*, Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk, *Bahrü'l-Fevâid*, Çeviren Vahit Göktaş, Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

\_\_\_\_\_, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413-1993.

Kızıler, Yücel, *Âyet ve Hadislerde Hızır*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Kiraz, Celil, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16*, no. 1 (2007): 241-278.

Konevî, Sadrettin, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, Çeviren Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Düzenleyen Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın , Nedim Tan ve Ercan Alkan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Köksal, Mustafa Asım, *Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

*Kubbealtı Lügatı*, Erişim 8 Mart 2021, <http://lugatim.com>

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Çeviren Mehmet Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.

el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, thk. Ma'ruf Mustafa Zerik, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1439/2018.

\_\_\_\_\_, *Letâifü'l-İşârât*, Çeviren Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.

- Kutsal Kitap**, tarih yok, <https://www.jw.org/tr/kutuphane/kutsal-kitap/bi12/kitaplar/> (10, 2021 tarihinde erişilmiştir).
- Kutup, Seyyid, **Fîzılâli'l-Kur'ân**, Çeviren Emin Saraç ve ve diğerleri, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1972.
- Küçük, Osman Nuri, Üsküdar Üniversitesi Televizyonu, 16 11 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=LrXmiPVoUJA&t=1303> (05 05, 2021 tarihinde erişilmiştir).
- Lois, Jean, ve Roger Gaetani, **Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf**, Çeviren Nurullah Koltaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- el-Makdisî, İzzuddin Abdüsselâm, **Sırların Çözümü ve Hazinelerin Anahtarı**, Çeviren Hayri Kaplan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Malatî, Niyazi-i Mısrî Mehmed b. Ali, **Risâle-i Hızriye-i Cedîde**, Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 853/2, 1168/1754, 4b-7b.
- Mavil, Kılıç Aslan, "Hızır-Mûsâ Kıssası'nda Kader -Çift Perspektifli Bir Bakış-", **İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi** 5, no. 8 (2016): 2496-2516.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali, **Kâtu'l-Kulûb**, Çeviren Yakup Çiçek ve Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkant, 2011.
- Meral, Yasin, "Musa-Hızır Kıssası ve Kıssa'nın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, no. 55:2 (2014): 129-150.
- el-Mısrî, Abdullah b. Eşref b. Muhammed, **Müzekki'n-Nüfûs**, Çeviren Ali Arslan, İstanbul: Merve Yayınları, 2007.
- Muslu, Ramazan, **Emir Abdülkadir el-Cezâirî: Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin, **el-Câmi'u's-Sahîh**, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nahîfî, Süleyman b. Abdirrahman, **Risale-i Hızriye** (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE Yz 1487 01, 1105), 1-14a.

- en-Nedvî, Abdülbârî, *Kur'ân ve Sünnet Işığında Tasavvuf ve Hayat*, Çeviren Mustafa Ateş, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk-İslam İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Okuyan, Mehmet, "Kur'ân'da Gizemli Bir Yolculuğun Kıssası", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, no. 13 (2004): 45-109.
- Özler, Nurten, *Tasavvufta Hızır Telakkîsi ve Niyâzî Mısırî'nin Hızır Risâlesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Özten, Ersan, "Hz. Mûsâ (as) ile Sâlih Kul Kıssası'ndan Alınabilecek İlâhî Mesajlar", *Türk-İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, no. 17 (2018): 328-344.
- Öztürk, Mustafa, "Bilge Kul -Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 14-15 (2003): 245-281.
- Öztürk, Varol, *Eski Ahit ve Kur'ân Bağlamında Karizmatik Bir Lider Olarak Hz. Mûsâ*, Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ramazanoğlu, Mahmud Sami, *Fâtihâ ve Bakara Sûreleri Tefsîri*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1987.
- er-Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-Gayb*, Çeviren Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Sadık Doğru, Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Rençber, Enes, "Hz. Mûsâ ve Salih Kul Kıssası'ndan Hareketle Necmüddin-i Kübrâ'nın Mürşid-Mürid İlişkisi Anlayışı Üzerine", *İslâmî İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2019/1: 117-129.
- Rençber, Enes, *İş'ârî Tefsir Bağlamında Hz. Mûsâ ve Salih Kul Kıssası'nın Tefsir ve Te'vili*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981.

- Safî, Fahreddin Ali, *Reşehât-ı 'Aynü'l-Hayât*, (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, OE Far 00008, 1315/1897), vr. 364.
- Sâmi, Şemseddin, *Kâmûs-ı Türkî*, Dersaadet: İkdâm Matbaası, 1317.
- Sayar, Kemal, *Sûfi Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Sayı, Ali, *Firavun, Hâman ve Kârun Karşısında Hz. Mûsâ*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Sayın, Salih, *Kelâm Açısından Kur'ân ve Sünnet'te Hızır*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Schuon, Frithjof, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, Çeviren Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- es-Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ, *Bahrü'l-Ulûm*, Çeviren Ali Kara, İstanbul: Basın Yayın Matbaacılık, Tarihsiz.
- es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Düzenleyen Mehmet Karadeniz, Cilt IV, İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1995.
- es-Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma'*, Çeviren Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1996.
- es-Simâvî, Abdullah İlahî, *Risâle-i Molla İlahî der Makâle-i Hızır* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kitaplığı, Yazmalar Koleksiyonu, 297.7), ABDr/7464.
- es-Sirhindî, Ahmed el-Fârukî, *Mektûbât*, Düzenleyen Arif Naushahi, İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Sîvâsî, Şems ed-dîn Ebû's-Senâ Ahmed b. Mehmed, *Nakdü'l-Hâtur* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 9602/4), 85b-343a.
- Sîvâsî, Şemseddin, *Nakdü'l-Hâtur*, Düzenleyen Recep Toparlı ve Arslan Durmuş, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Sultan, Salah, *İslah ve Değişim Yöntemi Olarak Kehf Sûresi*, Çeviren Maruf Çetin, İstanbul: Mânâ Yayınları, 2015.

es-Sühreverdî, Şihâbüddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif*, Çeviren Hasan Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz, İstanbul: Erkam Yayınları, 1993.

Şahinler, Necmettin, *Bir Çöl Hikâyesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

—, *Hz. Mûsâ ile Yürümek*, İstanbul: Furkan Yayınları, 1999.

Şekür, Muhyiddin, *Su Üstüne Yazı Yazmak*, Çeviren Senai Demirci ve Sevin Okyay, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Çeviren Salih Uçan ve Vahdettin İnce, İstanbul: Kevser Yayınları, 2017.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Târih-i Taberî Tercümesi*, İstanbul: Can Kitabevi, 1980.

Temel, Zeynep, *Kur'ân'daki Hz. Mûsâ-Hızır Kıssası'nın İbnü'l-Arabî Yorumu*, İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, İbrahim Atva, Ahmed Muhammed Şâkir, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1981.

Topbaş, Osman Nuri, "Ramazân-ı Şerîfte Kalb Mesâfe Alacak", *Altınoluk*, no. 410 (2020): 34.

—, *İslam Nazarında Akıl ve Felsefe*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.

—, *Nebîler Silsilesi-2*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.

Tüzün, Olcay ve Kemal Sayar, "Bağlanma Kuramı ve Psikopatoloji", *Düşünen Adam*, no. 19 (2006): 24-39.

Uludağ, Süleyman, "Halîfe", Cilt 15, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 299-300, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997.

—, Süleyman, "Nefehâtü'l-Üns", Cilt 32, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 521-522, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2006.

—, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2016.

- Uysal, Abdülbaki, "Hızır ve Ricâlü'l-Gayb Bağlamında Nh b. Mustafa'nın 'el-Kavlü'd-dl Al Hayâti'l-Hadır ve Vücûdi'l-Ebdâl' Adlı Eseri", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, no. 14 (Gz 2018): 435-460.
- el-Vânî, Mehmet b. Mustafa, *Vankulu Lügati*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Vehbi, Mehmed, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, İstanbul: dal Neşriyat, 1977.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1968.
- Yıldız, Mehmet, *Kudüs'n Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sfi İbn Berrecân*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- ez-Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud el-Harizmî, *el-Keşşâf*, eviren Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Zühaylî, Vehbe, *Tefsr'l-Münîr*, eviren Hamdi Arslan ve Ahmet Efe, İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2005.

## GENEL BİLGİLER

Ertuğrul, Muzaffer, Hz. Mûsâ-Hızır (as) Kıssası'nın Tasavvufî Yorumu, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Vahit Göktaş, 320 s.

## ÖZET

Tezde Hz. Mûsâ'nın Hızır'a (as) Allah (cc) tarafından yönlendirilmesinin ya da gönderilmesinin Hz. Mûsâ açısından sebep ve sonuçları üzerine bir değerlendirme yapıldı. Üç bölümlük tezin birinci bölümünde kendisine Allah (cc) tarafından *rahmet* ve *ilim* verilen Hızır'ın (as) kimliği ve sıfatları üzerinden duruldu. Hızır'ın (as) şeriatine ve Hz. Mûsâ'nın itirazlarına değinildi. İkinci bölümde Hz. Mûsâ'nın kimliği, karakteri ve ukdeleri ele alındı. Hz. Mûsâ'nın çalkantılı hayatının netîcesinde dilinde oluşan *tutukluk* ve nefsinde oluşan *gadab*, *havf*, *acelecilik*, *akılcılık*, *gam*, *dayk-ı sadr* gibi ukdeler/düğömler âyetler ekseninde îzâh edilmeye çalışıldı. Üçüncü bölümde ise Hz. Mûsâ'nın nefsindeki bu ukdeler ile Hızır'a gönderilmesi arasındaki muhtemel bir irtibata işaret edildi. Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan talep ettiği *rüşd* kavramı, nefsindeki bu ukdeler bağlamında yorumlandı. Hızır'ın (as) "*gemiye delmesi, gulâmı öldürmesi ve duvarı ikâme etmesi*" ile Hz. Mûsâ'nın geçmişte yaşadığı olaylar arasındaki ilginç bağlantılara dikkat çekildi. Sığır kesme olayında İsrâiloğulları'nın lüzumsuz suallerine sabırla ve gadablanmadan cevaplar veren Hz. Mûsâ'nın bu sabırlı tavrı "Hızır'ın ledün ilmi sâyesinde nefsî ukdelerinden kurtulmuş olabileceği" ihtimali çerçevesinde değerlendirildi.

## **GENERAL KNOWLEDGE**

Ertuğrul, Muzaffer, *Mystical Interpretation of the Moses-Khidr Story*, PhD Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Vahit Göktaş, 320p.

## **ABSTRACT**

In the thesis, an assessment was made on the reasons and consequences of sending Hz. Moses to Khidr by Allah. In the first part of the three-part thesis, the identity and adjectives of Khidr, who was given 'mercy' and 'knowledge' by Allah, were emphasized. Khidr's sharia and Hz. Moses' objections to this sharia were mentioned. In the second chapter, the identity, character and ukde (loop) of Moses were discussed. As a result of the turbulent life of Hz. Moses, the 'impediment' which formed in his tongue and the 'anger, fear, rush, rationality, gamut, jamming of heart' which formed in his nafs were tried to be explained on the axis of verses. In the third part, it was pointed out a possible connection between these ukdes in the nafs of Hz. Moses and his sending to Khidr. The concept of 'rushd', which Hz. Moses asked of Khidr, was interpreted in the context of these ukdes in his nafs. Interesting connections were noted between The Khidr's 'piercing of the ship, killing the boy and reclaenting the wall' and the past events of Hz. Moses. Hz. Moses patiently answered the unnecessary questions of the Israelites in the cattle slaughter. His attitude was evaluated as getting rid of his loop as a result of the journey with The Khidr.