

KUR'ÂN'IN İNSAN-BİÇİMCİ DİLİ*

Yazan: J. M. S. Baljon
Çeviri: Mevlüt Erten**

Anahtar kelimeler: Kur'an, Allah, insan-biçimci, tecsim, Mutezile, Ehl-i sünnet

Özet

Kur'an, Allah'ın yüz, el ve gözlerinden söz eder ve bazı beşeri sıfatları Allah'a atfeder. Ancak o, Allah'ı anlatan insan-biçimci ifadeleri ve insani duyguların ona atfını oldukça ihtiyatlı kullanır. İslam düşünce tarihinde bu hassas konu çerçevesinde bir çok tartışma meydana gelmiştir. Baljon, bu makalede Kur'ân'ın insan-biçimci ifadelerini onun verdiği muhtemel ipuçları yardımıyla çözmeye ve bu tür kelimeleri yorumlayanlar içerisinde kimin doğru konumda olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.

Qur'anic Anthropomorphisms

Abstract

Key words: The Qur'an, God, antropomorphisms, antropomorfism, Mutazilah, Ahl-i sunnah

The Qur'an speaks God's face, hands and eyes and attributes various human qualities to Him. But the Qur'an makes a clearly more sparing use of antropomorphisms and antropomorphisms. In the Islamic thought a good deal of controversy has taken place on this subject. In this paper, Baljon, intend to work out Quranic antropomorphisms with the help of possible clues the Qur'an affords and to determine who are put in the right on commentary of the antropomorphic expressions.

İslam tartışma geleneğinde bağlayıcı davranış kurallarından birisi, bizzat Muhammed tarafından ikame edilen, hemcinslerinin yüzüne vurma yasağıdır. Çünkü Peygamber bir defasında şöyle demiştir:

“Sizden birisi (mümin) kardeşiyle kavga ederse, onun yüzüne vurmaktan sakınsın. Çünkü Allah, Adem'i Kendi suretinde yaratmıştır”¹.

* Johannes Marinus Simon Baljon (1919-2001)'un bu makalesi “*Qur'anic Anthropomorphisms*” adıyla *Islamic Studies*, cilt 27, sayı 2, sayfa 119-127, İslamabad-Pakistan 1988'de yayınlanmıştır.

Not: Yazar hadis mecmualarını sadece isim ve bölüm adıyla vermiştir. Biz de bu orijinaliteyi bozmamak için sadece onun verdiği şekliyle aktardık. Ayrıca, ek olarak makalenin sonuna bir Bibliyografya ekledik. Keza asıl metinde gördüğümüz sure ve âyet numaralarındaki yanlışları düzelttik.

** Vâiz, e-mail: ertenmevlut@hotmail.com

Ancak, Müslümanların daima en otoriter kutsal metni olan Kur'ân'da, insanın Allah'ın suretinde yaratıldığına ilişkin hiçbir açıklama yoktur. Kur'ân sadece, Allah'ın insanı en güzel şekilde yarattığını ifade eder². Bununla birlikte o, Allah'ın yüz, el ve gözlerinden söz etmekte tereddüt etmemektedir. Üstelik muhtelif beşeri sıfatlar Allah'a atfedilmiştir. Ancak, Kitab-ı Mukaddes'le mukayese edildiğinde Kur'ân'ın, Allah'ı anlatan insan-biçimci ifadeleri (antropomorphisms) ve insan duygularını ona affetmeyi (antropopathisms) oldukça ihtiyatlı kullandığı anlaşılmaktadır.

Şimdi, Kitab-ı Mukaddes'e kıyasla, Kur'ân'ın insan-biçimci dili oldukça ılımlı kullanmasına rağmen, burada dikkat çeken husus; Kur'ân'da mevcut olan insan doğasına ilişkin ilahi analogiler karşısında müslümanların, Kitab-ı Mukaddes'in Hristiyan yorumcularından çok daha büyük oranda şaşkınlığa düşmeleridir. "Bunları değerlendirmede en geçerli yol nedir: Bunlar literal olarak mı alınmalı veya mecazi bir yorum mu aramalı yoksa uzlaştırıcı makul bir yol mu tutulmalıdır?" İslam düşünce tarihinde bu hassas probleme ilişkin bir çok tartışma meydana gelmiştir.

Genel olarak bu hususta teklif edilen çözümlerden üçü dikkat çekicidir.

1. **tecsîm (antropomorfizm) taraftarlarının tutumu.** Onların anlayışına göre Allah, insan formunda beden, et ve kandan müteşekkil üç boyutlu ve renklidir, fakat tatma, koklama ve dokunma duyuları yoktur, özel bir yerdedir ve yaratmadan sonra da hareket eder. Buna uygun olarak Kur'ân'daki insan-biçimci ifadeler literal olarak alınmak zorunda kalmıştır.

2. İslam itikadını aklın kabul edebileceği terimlerle formüleştirmeye çalışan **Mutezile'nin görüşü.** Onlar, Allah'ın ne cisim, ne sembol ve ne de yönlere bağlı olarak tasvir edilebileceği kanısındadırlar. O dünyada, onu idare eden anlamında vardır, yoksa uzamsal olarak var olan anlamında değil. Dolayısıyla onlar, Kur'ân'daki insan-biçimci ifadelerle mecazi bir yorum getirmişlerdir. Bu nedenle, örneğin, Allah'ın eli, O'nun kudret veya ihsanını temsil eder.

3. Her toplumda çoğunluğun inancı olan ortodoksluk doktrinle alakalı hususlarda genellikle uzlaştırıcı bir pozisyon takınır. Bu öğretiye göre Allah'ın yüzü ve elleri vardır, çünkü Kur'ân bu gerçeği ifade etmektedir. Aslında durum Kur'ân'da böyle olsa da bunun keyfiyeti bilinmemektedir. Bütün bunlar *bi lâ keyf* (mahiyeti hakkında) soru sorulmaksızın kabul edilir. İnsan düşünce dünyasında yeri olmayan şeylerle ilgilenmemelidir. Bu ifadelerin yorumu, Allah'ın takdirine bırakılmalıdır. İfade edilebilecek tek açıklama şudur: Allah'ın elleri, yüzü v.b., "tıpkı işitme ve görme gibi bir sıfattır"³.

Batılı bir Kur'ân araştırmacısı, bu Kutsal Kitab'ın bizzat kendisinin en iyi yani, en tarafsız yorumlayıcı olduğu ilkesini benimser. Bu sebepten dolayı biz, bu makalede Kur'ân'ın kendisinin insan-biçimci ifadeyi kullandığı biçimde, onun verdiği muhtemel ipuçlarını çözmeyi istiyoruz. Sonunda, Kur'ân'a göre kim doğru konumdadır: kelimeleri olduğu gibi alanlar (literalist) mı, mecazî yorumcular (allegorizer) mı yoksa 'Allah en iyisini bilir' diyenler mi?

¹ Müslim, *el-Birr ve's-Silâ* 115.

² 95 Tîn 4.

³ A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (London 1965), s. 92.

Biz eğer Kur'ânî öğretinin Allah hakkındaki ana temasını öğrenmek istiyorsak, O'nun, iyilik sahibi ve bağışlayıcı olduğuna dair ifadeyi muhakkak söylememiz gerekir. Bu Kutsal Kitap'ta *rahmân*, *rahîm*, *gafûr* ve *gaffâr* isimleri en sık geçen isimlerdir. Ve Hollandalı bilgin Snouck Hurgronje müslümanlığını izhar etmesinin ardından, çok Bağışlayan Allah'ın kulu anlamında '*Abdu'l-gaffar*' olarak kendisini Hicazlılara takdim ettiğinde tamamen müslüman duygu ve inançlarına mutabık hareket etmiştir. Aynı şekilde, Kur'ân'ın anlattığı Allah'ın aşkın hakikatleri ve dünya ile ilgili işlerinde idraki zor bir sır sunduğu hususu da doğrudur. Ünlü mutasavvıf Gazalî bu hususu şöyle dile getirir: "Mutasavvıflar ve peygamberlerin Allah'ı bilmede diğer insanlar karşısında sahip oldukları avantaj, onların, O'nun bilinemezliği gerçeğinin daha fazla farkında ve bundan daha emin olmalarıdır"⁴.

Ancak, Allah'ın gayriliği ve aşkınlığının kesin anlamına rağmen Kur'ân, Kadir olan Allah'ın yüz, göz ve ellerinin olduğunu, ezelde Adem soyundan ahd aldığı⁵, Arş'a istiva ettiğini⁶ vb. ifade etmektedir. Bununla birlikte, bir müslüman, haklı olarak Kur'ân'ın bu hususta Tevrat'a göre daha çok çekingenlik sergilediğine ve insan-biçimci ifadeleri kullanırken zayıf insan sıfatı olarak kabul edilen sıfatları kullanmaktan sakındığına dikkat çekecektir. Bundan dolayı örneğin, Tevrat'ta Yehova hakkında; "Tanrı, yeryüzünde insanı yarattığına pişman oldu"⁷ şeklindeki anlatım gibi, pişman olan bir Allah'ın anlatıldığı hiçbir ifade mevcut değildir. Bunun yerine Kur'ân'da Allah, *et-Tevvâb*⁸ olarak anılmıştır: Yani O, çok merhametli olduğundan günahkarı cezalandırmaktan vazgeçer. Şah Veliyullah (ö. 1762), bu konuda şu değerlendirmeyi yapar:

İnsan-biçimci dilin kullanılması ancak bu terimlerin, Allah'ın Zatı hakkında canlılara ait bir yerme ifadesinin yer aldığı fikirlerle en küçük bir münasebetinin olmaması şartıyla caizdir ... Bu nedenle, birisi, Allah'la ilgili olarak; O görür ve işitir diyebilir, tadar ve dokunur diyemez⁹.

Ben burada Şah Veliyullah'ın bu düşüncesine ilave olarak şu soruyu ortaya atmak istiyorum: Bir kimse müslüman olarak, Kur'ân'a dayanarak, Allah'ın insanı sevdiğini ve bu insanın da Allah'ı sevdiğinden bahsetmesine müsaade edildiğini iddia edebilir mi? Burada, bir çok müslümanın, bu kavramın, sadece eşit olanlar arasındaki sevginin tasavvurunun mümkün olduğu zannına kapılarak, bir çeşit eşitlik ima edebileceği endişesine az da olsa kapılabileceğini düşünüyorum. Daud Rahbar meşhur kitabı *God of Justice* adlı kitabında kendisinin *ehabbe* (filini) Allah'la ilgili olarak, (alışılmış çevirisi 'sevmek (to love)' yerine) 'hoşlanmak (to like)' veya 'hoş karşılamak (to approve)' şeklinde çevirmeyi tercih ettiğini bildirmektedir. Ve "Eğer *yuhibbu* (fiili) Kur'ân'da öznesi Allah olarak kullanıldığında 'sevmek (to love)' anlamındaki çeviriyi kabul edersek, (Kur'ân'ın) hiçbir yerinde, Allah'ın beşeriyeti sevdiği düşüncesini bulamayız. Çünkü Allah'ın sevgisi şartlıdır. Allah, iyilik edenleri,

⁴ Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique and Unknowable God* (Leiden 1964), s. 47.

⁵ 7 Araf 172.

⁶ 20 Taha 5.

⁷ Tekvin VI, ayet 6.

⁸ 2 Bakara 37.

⁹ Shah Wali Allah, *Hujjat Allah al-Balighah* (Delhi 1954/5), c. I, s. 63.

O'na tevbe edenleri vb. sever. Beşeriyet için mutlak olan ilahi sevgi Kur'ân'a tamamen yabancı bir fikirdir¹⁰.

Özellikle, sonda yer alan "Kur'ân'a tamamen yabancı bir fikirdir" kesin kanaati beni Hollanda dilinde "De Liefde Gods in de Koran"¹¹ adlı bir yazı hazırlamaya sevketti. Burada ulaştığım bazı sonuçları sunacağım: İlk olarak, Allah'ın insan sevgisini anımsatan en temel hareket ettirici motif Kur'ân'da sergilenmiştir:

"İnanıp faydalı işler yapanlar için Rahman, bir sevgi yaratacaktır"¹².

Bu, Rahbar'ın, Kur'ân'a göre, Allah'ın sevgisinin şartlı olduğu şeklindeki iddiası ile mutabıktır. Biz bunun 'makul bir motifle donatılmış olma şartı olduğunu' söyleyebiliriz. Allah'ın insanı sevmesinin hakiki bir bilgiye dayandığı anlayışı ilahi sevgi ile alakalı metinlerin çoğunda tekrarlanmıştır. 'Çoğunda' ama tümünde değil! Bazı dikkate değer istisnalar fark edilebilir: Bazen Allah lütufkar yardımını insanlara şartsız ve sınırsız olarak ihsan edebilmektedir. Kur'ân'da Taha suresi 39. ayette Musa'yı çocukken koruyan bir 'ilahi aşk' (*amor Dei*)dan bahsedilmektedir. Bunu Allah daha sonra Musa'ya o zaman sandığın içine konduğunu "Senin üzerine Ben'den bir sevgi koydum" diyerek hatırlatmaktadır.

Daha da önemlisi Allah'ın sevme arzusunu teyit eden Maide suresi 45. ayetidir. Öyle anlaşılıyor ki, O, sürekli olarak kendisini sevebilen insanlara ihtiyaç duymaktadır:

"Ey inananlar, sizden kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah, yakında O'nun onları sevdiği, onların da onu sevdiği bir toplum getirecektir".

Şartsız ve makul olmayan sevginin özel bir ifadesi de Allah'ın Hz. Adem ve Hz. Yunus'u kötü sicillerine rağmen seçmesidir. Bununla ilgili olarak Kur'ân'da şunları okumaktayız: "Ve Adem Rabbi'nin buyruğuna karşı geldi de şaşırıldı. Sonra Rabbi onu seçti, tevbesini kabul etti, doğru yola iletti"¹³; ve

Eğer Rabbin'den ona (Yunus) bir nimet yetişmeseydi, yerilerek çıplak bir yere atılırdı. Fakat Rabbi onu seçti ve onu salih kullarından yaptı"¹⁴.

Şimdi başlangıç noktamıza, yani Kur'ân tarafından içerisine düşürüldüğümüz görünüşte uygunsuz gibi görünen pozisyona dönelim ki, Kur'ân bir taraftan bize Allah'ın 'eşsiz' olduğunu bildirmekte: "Hiçbir şey O'nun dengi değildir"¹⁵; "O'na benzer hiçbir şey yoktur"¹⁶, diğer taraftan da apaçık insan-biçimci bir dili kullanmaktan çekinmemektedir:

"(Rabbin ona) dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?"¹⁷.

"Biz o zaman Nuh'a vahyettik ki: Gözlerimizin önünde o gemiyi yap"¹⁸.

"Biz, (Allah'ın kulları) sizi (fakir, yetim ve esirleri) sırf Allah rızası için yediriyoruz"¹⁹.

¹⁰ Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden 1960, s. 172.

¹¹ *Nederlands Theologisch Tijdschrift* XVI (1962, s. 337-343.

¹² 19 Meryem 96.

¹³ 20 Taha 121-122.

¹⁴ 68 Kalem 49-50.

¹⁵ 112 İhlas 4.

¹⁶ 42 Şura 11.

¹⁷ 38 Sad 75.

¹⁸ 23 Müminun 27.

¹⁹ 76 İnsan 9.

“Yer çarpılıp parçalandığı ve Rabbin geldiği zaman”²⁰.

“Gelme”, başka bir deyişle, bir yerde harekettir ki, her yerde hazır ve nazır olan bir Allah düşüncesini nakzeder. Yukarıda zikredildiği gibi, bu çıkmazdan çıkış, Sünni ekol tarafından bulunan ‘altın yol’ terkihi prensibi *teşbih* (Allah’ın yaratılmışlara benzetilebileceği iddiası) ile *ta’til* (Allah’ın bütün sıfatlarını nefyetmek) arasında orta bir duruştur. Uzlaşma Hanbeliler ve Eşariler²¹ tarafından *bi lâ keyf ve lâ teşbih* (nasıl olduğu ve neye benzediği sorgulanmaksızın Allah’ın sıfatları olduğu), şeklinde tanımlanmıştır. Yani demek istemişlerdir ki, biz, sadece Allah bilebileceği için insan-biçimci ifadelerin anlamını kavramanın imkanını reddeder ve onlarla insanın eli, gözü, yüzü vb.leri arasında hiçbir analoginin olmadığını kabul ederiz. Veya aynı düşünceyi Malik b. Enes’in (ö. 795) kelimeleriyle ifade edersek: “Allah’ın arş’a istivası malum, keyfiyeti ise meçhuldür; buna iman vacip, soru sormak ise bidattir”. J.W. Sweetman (buradan) şu sonucu çıkarmaktadır: Allah’la ilgili düşünce ve anlatımlardan böylesi beşeri unsurları çekip çıkarmak, sıfatları Allah’a duyumsal üstünlük anlamında (*in sensu eminentiori*) isnatla eşdeğerdir²². A. J. Arbery, *es-semî’, el-basîr* gibi insan-biçimci kullanımları sadece işiten ve gören insandan aşikar biçimde farklı olarak her şeyi işiten ve her şeyi gören²³ manasında çevirdiğinde Sweetman’ın bu açıklamasını desteklemiş olmaktadır. Hatta (bu hususta) daha ustacası Ahmet el-Gazalî’nin (ö. 1126) benzer bir çözümlemesidir ki o, *Savânih* adlı eserinde, kalbin derinliklerine işleyen ilahi sevgi ile insanın kalp zarından daha ilerisine ulaşamayan insan sevgisi (*şegâf*) arasında ayırım yapmaktadır. İnsan bunu Yusuf suresi 30. ayetten anlayabilir. Orada, Hz. Yusuf’un sevgisinin, Züleyha’nın sadece kalbinin zarına ulaşabildiğinden bahsedilmiştir²⁴.

Şimdi asıl sorunu ele almanın zamanıdır: Bizzat Kur’ân insan-biçimci tarz olarak değerlendirilebilecek herhangi bir ipucu veriyor mu; veya bunu daha somut bir biçimde ortaya koyarsak: o onların mecazi yorumunu bir şekilde doğruluyor mu; ya da o Kutsal Kitab’ın ve onun mesajının apaçık maksadını kaçınılmaz olarak yanlış tasvire götürecek kınanabilir bir metot mudur?

Her şeyden önce insan-biçimci dile sembolik bir mana verme gayretleri, Ehl-i Sünnet’ten elbette hiçbir destek görmeyecektir. Ali el-Karî el-Herevî (ö. 1605), Hanefî-Maturidî metni olan *Fıkh-ı Ekber*’e yaptığı şerhinde şu mütalaada bulunur:

Gerçek şu ki, önde gelen kelamcıları ittifakla, Allah’ın elini mecazi olarak yorumlamaya müsaade edilemeyeceğini söylediklerini biliyorum ... Onlar bu hususta *te’vîl* (mecazi yorum) ile *tefvîd* (insan-biçimci ifadelerin yorumunu Allah’a bırakmak) arasında bir ayırım yapmaktadırlar²⁵.

Te’vîl, Mutezile kadar Mutasavvıf ve Şiiler’e de özgüdür. Mutezilenin meşhur temsilcisi Abdu’l-Cebbar (ö. 1025) doktrinlerini içeren önemli kitabı *el-Muhîr bi’t-tekelif*’de şöyle demektedir:

²⁰ 89 Fecr 21-22.

²¹ Eşariye’nin akidesi hemen hemen Sünnilikle özdeşdir. Oysa, anti-akılcı olarak ifade edilen Hanbeliye, Sünnilerin sağ cenahını temsil eder.

²² J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology* (London 1947), c. 1, kısım 2, s. 34.

²³ A. J. Arbery, *The Koran Interpreted* (London 1964), çeşitli yerlerde.

²⁴ Ahmet el-Gazalî, *Savânih*, ed. H. Ritter (İstanbul 1942), s. 53.

²⁵ Ali el-Karî el-Herevî, *Şerhu al-Fıkh-ı al-Ekber* (Kahire 1909) s. 93.

Eğer Kur'ân'da zahiri manaları ile (Allah ve bu dünya) arasında bir benzerlik çağrıştıran ayetler bulunursa, onlar *te'vile* ihtiyaç duyarlar, çünkü böyle ifadeler **bir çok şekilde** yorumlanabilir.²⁶

"Bir çok şekilde": Bu ifade, antropomorfizmin (insan-biçimci dil), *müteşabihât* yani, birden fazla anlama gelen ve açıkça anlaşılamayan Kur'ân ayetleri kategorisine dahil olduğu düşüncesine imada bulunmaktadır. Mutezile, Kur'ân'ın insan-biçimci ifadelerinin doğru anlamını ortaya çıkarmaya gayretinde;

a) sadece dilsel çıkarımlar kullanır,

b) açıkça anlaşılamayan bu terimleri İslamî vahyin bütünlüğünün arka planına aykırı konumlandırır.

Muhakkak bunların her ikisi de bu günlerde İslam alimlerinin tasvibini alacak metotlardır.

Öncelikle linguistik çıkarımlar hususunda kullanımımızda ne çeşit araçlara sahip olduğumuzu inceleyelim. Öncelikle şu soruyu soralım: bu mesele konuştuğumuz dilde dayanağını nasıl bulmaktadır? Webster'in *New Twentieth Century Dictionary* göstermektedir ki, İngilizce'de el, kavrama veya hakim olma fonksiyonundan dolayı sembolik bir mana taşıyabilir; özellikle şu anlamları vardır:

a) sahip olma; örneğin, kağıtlar elimde değildir;

b) hakim olma, güç, otorite; örneğin, o, demirden elle yönetiyor;

c) nezaret, mükellefiyet, bakma; örneğin, çocuk iyi ellerdedir;

d) vasıta, tesir; örneğin, birisi olayda onun elini görebilir;

e) müessir hisse, pay; örneğin, bu işe bir el at (bu işe katıl) gibi.

Yukarıdaki dört mecâzi anlam "göz" kavramına da hamledilebilir. "Yüz" kelimesinin mümkün bir mecazi yorumuna gelince, yani cinsel ilişki anlamında, Webster, Kitab-ı Mukaddes'ten bir ayet iktibas eder: Süleyman'ın Meselleri VII, ayet 15 de, aylak aylak dolaşan bir gafili gayri meşru ilişkiye girmesi için ikna etmeye çaba harcayan bir kadın şöyle demektedir: "Bundan dolayı seni karşılamak için ileriye çıktım, aşk ve şevkle yüzünü çok arzu ettiğim için ve seni buldum". "Aşk ve şevkle yüzünü çok arzu ettiğimden" ifadesi, seninle cinsel ilişkiyi arzu ettiğimden demektir.

Şimdi de bizzat Kur'ân'ın sunduğu linguistik bir istidlali ele alalım. İçerisinde Kur'ân'ın başka bir yerindeki insan-biçimci bir ifadeyi açıklayan konuşma diline ait bir cümle örneğini İsrâ suresi 29. ayetteki müminlere yönelik şu emirde bulmaktayız: "El(ler)ini boynuna (bir cimri gibi) bağlama, tamamen de açma" yani ne cimri ve ne de müsrif ol, bilakis içinde gerçek cömertliğin kaim olduğu iki aşırı uç arasında orta bir yol tut. Tamamen aynı sembolik dil Maide suresi 64. ayette Allah'ın eli hakkında kullanılmıştır.

Yahudiler: 'Allah'ın eli bağlıdır' dediler. Kendi elleri bağlandı ve söylediklerinden ötürü lanetlendiler. Hayır Allah'ın elleri açıktır.

Meşhur Mutezili Kur'ân müfessiri Zemahşeri (ö. 1144), *yedu'l-lahi mağlûletun* ifadesinin cimriliği ifade eden bir tabir olduğunu basit bir şekilde anlatmaktadır²⁷. Ancak, bizim tartışma konumuzla ilgili daha önemli olan delil, müslümanların Sünni olarak kabul ettikleri müfessirlerin bu ayetle karşılaştıklarında

²⁶ Abdu'l-Cebbar, *el-Muhîr bi't-teklîf* (Kahire 1969), c. I, s. 199.

²⁷ Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf* (Kahire 1889/90), c. I, s. 266.

hiç tereddüt etmeden *te'vile* başvurularındır. Mesela, genellikle Zemahşerî'nin mutezili fikirlerini tashih etmeye meraklı olan Beydavî (ö. 1286) bu hususta şu açıklamada bulunur:

Bir elin bağlanması ve açık olması, cimrilik ve cömertlikten mecazdır²⁸.

Tefsiri, gerçekten, Kur'ân pasajlarının yorumuyla ilgili birinci ve ikinci kuşak İslam alimlerinden nakledilen bir yorumlar ansiklopedisi niteliğinde olan Taberî (ö. 923) bu ayeti yorumunda, bir tartışmayı yeniden ortaya koyar ki; bazıları Allah'ın elinin O'nun nimeti anlamında olduğunu iddia eder, bazıları da O'nun gücünü temsil ettiğini söyler, bir başka grup da onu Allah'ın mülkiyetine bir atıf olarak kabul eder²⁹. Reşit Rıza (ö. 1935), pratikte Sünni olan *el-Menâr* adlı tefsirinde, ilk kuşak için olduğu kadar daha sonraki kuşaklar için de Kur'ân yorumunun büyük otoritesi olarak isimlendirdiği İbn Abbas'a (ö. 686) atıfta bulunur. Mısırlı müfessire göre İbn Abbas'ın ifadeleri, onu (Reşit Rıza'yı), Allah'ın açık elleri, O'nun sonsuz keremini sembolize ettiği şeklindeki sonucu çıkarmasına dayanak olmuştur.

Bununla birlikte biz eğer tartışmamızda Kur'ân'ın en iyi açıklaması Kur'ân'ın bizzat kendisinden beklenmelidir kuralını benimseyebilirsek, insan-biçimci dilin mecazi yorumunu haklı çıkaracak en güçlü delile sahip oluruz.

Bu münasebetle dikkatimizi Kur'ân'daki insan-biçimci tabirlere odaklaştırmalıyız: *ibtigâ' vechi'l-lâhi*; aşk ve şevkle Allah'ın yüzünü (rızasını) istemektir. Kur'ân'da bu şekilde karşılaşılan ifadelerin geçtiği ayetler şu şekildedir:

... Verdiğiniz her hayır (sadaka) kendiniz içindir. Çünkü yalnız Allah'ın yüzünü (rızasını) isteyerek veriyorsunuz³⁰.

Sabah akşam Rabbleri'nin yüzünü (rızasını) isteyerek O'na yalvaranları (yani, bazı Kureyş ileri gelenleri tarafından Muhammed'e katılanlara kovulmaları şart koşulan fakir taraftarlar) kovma³¹.

Ve onlar Rabbleri'nin yüzünü (rızasını) arzu ederek sabrederler ... İşte güzel son (Cennet) onlarındır³².

Akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver. Allah'ın yüzünü (rızasını) isteyenler için bu daha hayırlıdır ... Ve Allah'ın yüzünü (rızasını) isteyerek verdiğiniz zekat (a gelince); işte (onu verenler sevablarını ve mallarını) kat kat artıranlardır³³.

Bütün bu metinlerde, Allah'ın yüzünü (rızasını) elde etmeyi şevkle arzu etmek, meşakkat ve zulüm esnasında sebat gösterme, sadaka verme ve diğer iyi ameller yapmada güçlü bir motivasyon sunmayı ifade etmektedir. Bu ne anlama gelebilir, yer aldığı bağlamda Allah'ın yüzü neyi ima etmektedir? Cevap Kur'ân'ın kendisinin tarafından verilmiştir: Çünkü paralel ayetlerde *ibtigâ' vechi'l-lâhi* ifadesi *ibtigâ' rıdvâni'l-lâhi* (yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için³⁴), *ibtigâ' rahmeten min rabbike* (Rabbin'den umduğun bir rahmeti bekleyerek³⁵) ve *ibtigâ' mardati'l-lâhi* (Allah'ın rızasını kazanmak için³⁶) ifadelerinin yerine kullanılmıştır. Böylece Kur'ân'da:

²⁸ el-Beydavî, *Envâru't-Tenzîl* (Kahire 1902/03), c. I, s. 200.

²⁹ et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân* (Kahire 1954), c. VI, s. 301.

³⁰ 2 Bakara 272.

³¹ 6 Enam 52.

³² 13 Rad 22.

³³ 30 Rum 38-39.

³⁴ 57 Hadid 27.

³⁵ 17 İsrâ 28.

³⁶ 2 Bakara 207.

“*ibtigâ' mardati'l-lâhi* (Allah'ın rızasını kazanmak için mallarını harcayanlar)³⁷ ayetini okuruz. (Bunu yukarıda alıntılanan Bakara suresi 272. ayetle karşılaştırınız).

Allah'ın yüzü ifadesinin, çoğu zaman Allah'ın kerim (*benenolent*) yüzünün artan değerine sahip olduğu Tevrat alimlerinde iyi bilinen bir meseledir. Bu en yaratıcı bir şekilde Tekvin XXXIII, ayet 10 da bildirilmiştir. Orada Yakub peygamber kardeşi Esau'ya şöyle der: “Eğer şimdi senin gözünde lütuf bulursam, o zaman elimden hediye kabul et; çünkü Allah'ın yüzünde olduğu gibi aynı ifadeyi senin yüzünde keşfettim ve sen benden memnun idin”. Bu Kutsal Kitap'ta sekiz defa *panee Jahwe*, yani Yehova'nın insanlara çevrilmiş yüzünü aramak (*bakas*) söz konusu edilmiştir. 2 Tarihler VII, ayet 14 de Allah, Süleyman'a şöyle der: “Eğer benim halkım... boyun eğe, ibadet eder, yüzümü ister ve kötü yollardan dönerlerse, onları iştirim ve onların günahlarını bağışlarım”.

Sadece genel konuşma tarzının değil aynı zamanda Kur'ân'ın kendisinin de *te'vilin* uygulanmasına razı olacağını teslim edebilmemizden dolayı, mecazi yorumun, temsili anlamda verilen ibarenin bağlamıyla uyum içerisinde olması gerektiği şartını eşzamanlı olarak koşmak zorundayız. O mecazi anlamın içine yorumcunun hiçbir şahsi dogmatik tercihi girmemelidir. Aralarında ünlü Mutezili Abdu'l-Cebbar'ın da bulunduğu Şii olmayan birkaç alim kategorisinde mütala edilen İmamiye'den³⁸ Şerif el-Murtaza el-Hudâ (ö. 1044), Allah'ın İbrahim'i dost (*halil*) olarak seçmesinin O'nun şanına yakışmayacağını düşünmektedir. Nisa suresi 125. ayette geçen *halil* farklı bir manada alınmalıdır. Murtaza bu hususta İslam öncesi şairi Zühre'den bir şiir nakleder. Orada *halil* 'yoksul bir şahıs'³⁹ anlamını ifade etmektedir. Bu yorum her ne kadar sağlam filolojik esasa dayanmış olsa da, bu, İbrahim dininin (*millet*) müslümanlar tarafından uyulması gereken bir kalıp olarak belirtilmiş mevcut bağlamı içinde düşünüldüğünde *halil*'in anlamını apaçık bir tahrifidir. Diğer taraftan benim düşünceme göre Mutezilî müfessir Zemahşeri'nin bu hususta kullandığı yorumlayıcı metot meşrudur. ‘Dost’, Zemahşeri'nin iddia ettiği gibi, ‘İbrahim'in seçiminden ve ona şeref ihsan edilmesinden mecazdır’⁴⁰.

Münasip sınırlar içerisinde mecazi bir yorumun caizliği, ilave avantaj sağlar ki, bu yolla Kur'ân'ın insan-biçimci ifadeleri okuyucuya özel bir estetik haz verir. Artık bunlar, insanın kendi tasavvurundan ve etrafındaki yaratılanlardan çıkarsanan ilahi sıfatlarla ilgili kavramları oluşturmaya mecbur olduğu için insanın soyutlama melekesindeki eksik yeteneğin gerekli tabii sonucu olarak kabul edilmeyi gerektirmezler. Aksine insan-biçimci dil şiirsel bir etki meydana getirebilir ve Kur'ânî ifadenin etkileyiciliğini ve retorik gücünü artırabilir. Kur'ân Araf suresi 54. ayette Allah hakkında şöyle der: “Yaratma ve koruma (*emr*) O'nundur”⁴¹. Bu bir ilkenin, soyut bir hakikatin açıklamasıdır. Ancak daha da anlamlısı ise Yunus suresi 3. ayette olduğu gibi, aynı fikrin insan-biçimci terimlerle şiirsel üslupla ifade edilmesidir ki, orada Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yaratmasından sonra ‘*emr* karalaştırmak için’, yani yönetimini planlamak için tahtına nasıl istiva ettiği betimlenmiştir. Beydavî tahtı (*arş*)

³⁷ 2 Bakara 265.

³⁸ Oniki imamı kabul eden İmamiye, ılımlı Şia'dır.

³⁹ I. Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung* (Leiden 1920), s. 166.

⁴⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. I., s. 230.

⁴¹ *Emr* kavramının bu yorumu için bkz.: “The ‘emr of God’ in the Koran”, *Acta Orientalia*, XXIII 1-2 (1955), s. 9.

bir temsil, yani Allah'ın haşmetinin temsili bir şekilde anlatımı olarak yorumlar⁴². Reşit Rıza bu görüşü desteklemekte ve şunu söylemektedir: Allah'ın arşında oturmasının resim gibi temsil edilmesi, göklerin ve yerin O'nun hakimiyeti altında olduğu soyut gerçeğine kuvvet ve derinlik katmaktadır⁴³. Gerçekten, Kur'an'daki insan-biçimci dilin en temel fonksiyonu, onun mesajının muhtelif yönlerine kuvvet ve derinlik katması olmalıdır.

KAYNAKLAR

- A. J. Arbery, *The Koran Interpreted*, London 1964.
A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, London 1965.
Abdu'l-Cebbar, *el-Muhit bi't-teklif*, Kahire 1969.
Ahmad al-Ghazzalî, *Savânih*, ed. H. Ritter, İstanbul 1942.
Ali el-Karî el-Herevî, *Şerhu al-Fıkh-ı al-Ekber*, Kahire 1909.
el-Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, Kahire 1902/03.
Daud Rahbar, *God of Justice*, Leiden 1960.
Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique and Unknowable God*, Leiden 1964.
Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920.
J. M. S. Baljon, "The 'emr of God' in the Koran", *Acta Orientalia*, XXIII 1-2 (1955), s. 9 vd.
J. M. S. Baljon, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* XVI, 1962, s. 337-343.
J. W. Sweetman, *İslam and Christian Theology*, London 1947.
Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahih*.
Reşit Rıza, *el-Menâr*, Kahire 1935.
Shah Walî Allah, *Hujjat Allah al-Balighah*, Delhi 1954/5.
et-Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân*, Kahire 1954.
Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Kahire 1889/90.

⁴² el-Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, c. I, s. 97.

⁴³ *el-Menâr*, (Kahire 1935), c. I, s. 295.