

Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım

Maşallah TURAN*

A Critical Approach to Muhammad Asad's Perception of Symbolism in the Context of Belief in God and the Hereafter

Citation/©: Turan, Maşallah, A Critical Approach to Muhammad Asad's Perception of Symbolism in The Context of Belief in God and The Hereafter, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 131-157.

Abstract: When interpreting symbolic and metaphorical expressions used in religious texts random act, leads to big troubles. Especially, while the mediation efforts to reconcile the beliefs of Islam with some intellectual speculations of modern philosophy complimented too much, these troubles come to further increase. Although the main target is supposed to be the removal of the difficult text to understand sometimes risk the loss of the real purpose or the main aim of the message is faced with. Then the acting deliberately is unavoidable obligation to protection of origination and essence of divine message.

Key Words: The Qur'an, God, Hereafter, Extremism, Symbolic Expression.



Atıf/©: Turan, Maşallah, Allah ve Ahiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed'in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım, Artuklu Akademi, 2014/1 (1), 131-157.

Öz: Dinî metinlerde kullanılan sembolik ve mecazî ifadeler yorumlanırken, gelişigüzel hareket etmek, büyük sıkıntılara yol açmaktadır. Özellikle İslam inancı ile modern felsefedeki düşünsel spekülasyonları uzlaştırma çabaları gereğinden fazla önemsendiğinde, söz konusu sıkıntılar daha da artmaktadır. Asıl hedef, ilahî bir metnin anlaşılmasını zorlaştıran kapalılığın giderilmesi olması gerekirken, kimi zaman mesajın gerçek gayesinin kaybedilmesi riski ile karşı karşıya kalınmaktadır. Öyleyse ölçülü hareket etmek, ilahî mesajın asıl ve özünün korunabilmesinin vazgeçilmez şartıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Allah, Ahiret, Aşırılık, Sembolik Anlatım.

* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Tefsir ABD., masallahturan25@gmail.com.



Giriş

İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in mesajının anlaşılmasına yönelik takdire layık çalışmalar, kimi zaman akıl-nakil dengesi korunmadığından, dinî söylem ve ifadelerin mantıkî statüsü ve geçerliliği konusunda birtakım önemli problemlere yol açmaktadır.¹

Yakın tarihimiz açısından bakıldığında ise, işin enteresan olan tarafı, öncelikle Batıda görülen bu tür çabaların Kur'an ve Sünnete uygulanması önerisine öncülük edenlerin, yine Batılı akademisyenler olmasıdır. Örneğin, Alfred Guillame şöyle der:

Her Müslüman biliyor ki, Kur'an'ın çoğu, Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslam'ın getirdiği ve milâdî VII. Asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla, sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?²

Rudi Paret ise şu iddiada bulunur:

Kur'an'ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'an'ın önerdiği yaşama düzeninin Muhammed'in kendi çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir.³

Paret, ifadesine şöyle devam eder:

Esasen Kur'an, Müslümanların çağdaşlıkla kucaklaşmalarını onaylamamaktadır. Zira Kur'an'ın dünyası bambaşka ve tarihin çok gerilerinde bir yerdedir. Müslümanların onun evrenselliğine olan inançları gereği, çağdaş yaşam ile olan sorunlarını çözmede de yine ona başvurmaları ise, esasen ona üstesinden gelemeyeceği bir yük yüklemekten başka bir şey değildir.⁴

Batıda ortaya çıktığı şekliyle yine Batılı akademisyenler tarafından Kur'an ve Sünnete uyarlanan bu yöntemler, çok geçmeden Müslüman araştırmacılar tarafından da benimsenerek uygulama sahasına konmuştur.

¹ Bu makale, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* adlı Doktora tezimizden bazı değişiklikler yapılarak yayına hazırlanmıştır.

² Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermetik-Sempozyumu*, Erzurum, Bakanlar Matbaası, Mayıs 2001, s. 136-138. "Batılı yazarların İslam dünyası için bir kusur olarak gördüğü tarihselci bakış-hermeneutik eksikliği kısa bir süre sonra İslam dünyasında yankı buldu. Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammed Arkoun gibi yazarlar, bu eleştirilerde gerçeklik payının olduğunu kabul ederek, bu doğrultuda fikri faaliyetlerde bulundular." Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği", s. 136-138.

³ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, Derleme ve Çev.: Ömer Özsoy, Ankara, Bilgi Vakfı Yayınları, 1995, s. 18, 114.

⁴ Paret, *Kur'an Üzerine Makaleler*, s. 17.

Örneğin, Rudi Paret'in değerlendirmelerinden övgüyle bahseden ve istifadeye elverişli bir çalışma olarak tavsiye eden Fazlur Rahman, şöyle der:

Değişme ilkesine gelişigüzel bir sınır çizilmeyeceğine göre, bu ilke Kur'an'ın özel hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevî ve ahlâkî hayatımızın temelini, Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli, ezeli ve ebedi olamaz.⁵

Bu türden dinî metinleri bağlamından koparıp, olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit etmek suretiyle soyut bir dünya takdim etme çabalarını, yakın bir tarihte Türkçe'ye kazandırılan "Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an)" isimli değerli meal-tefsir çalışmasının müellifi Muhammed Esed'de de gözlemlemekteyiz. Bu sebeple, günümüzde mevcut olan tercüme ve tefsirlerin eksik yönlerini tamamlayacak, hatalarını giderecek, yanlışlarını tashih edecek tamamlayıcı çalışmalar son derece önem kazanmaktadır. Bu noktadan hareketle biz de Muhammed Esed'in söz konusu edilen eserini temel almak suretiyle, Allah'ın sıfatları ve Ahiretin mahiyeti konusundaki görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla ele alıp değerlendirmelerimizi somutlaştıracamız.

1. Allah'ın Sıfatlarıyla İlgili Konular

Bilindiği üzere, İslam ümmetinin ilk önderleri olan sahabe, sıfatlar ve müteşâbihler karşısında, iman ve teslimiyeti önceleyen bir bakış açısına sahiptiler.⁶ Onlar Allah'ı, O'nun kendisini nitelendirdiği sıfatlarla nitelendirip, söylemediği şeylerde de susmayı yeğlemişler. Bu nitelendirmeyi yaparken keyfiyetini yani nasıl olduğunu söylememişler ve Allah'ı yaratılanlara benzetmekten de sakınmışlar.

Örneğin, İbn Abdilber der ki: "Ehl-i Sünnet, Allah hakkında Kitap ve Sünnet'te geçen sıfatları sözbirliğiyle kabul ederler, bunlardan hiçbirine

⁵ Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2001 s. 164; Ayrıntılı bilgi için bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, Fecr Yayınları, 1993 s. 24, 104-106. Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümleri, küllî ve cüz'î olmak üzere iki kategoriye ayıran Fazlur Rahman, küllî diye isimlendirdiği ve sayılarının oldukça sınırlı olduğunu söylediği genel hükümleri, zaman üstü bir duruşla tahlil eder. Buna mukabil siyaset, hukuk, ekonomi gibi cüz'î/tikel kabul ettiği hükümleri ise tarihsel olarak görür. Ona göre, tikel hükümler ancak gayelerinden genel hükümler çıkarılarak işlevsellik kazanabilirler. *İktisat, hukuk ve siyasetle ilgili hükümleri yöresel ve dolayısıyla tarihsel kabul eden Fazlur Rahman, onlara modern zaman içinde uygulama alanları bulamaz.* Ona göre, hukukla ilgili ayetler, indikleri cemiyetin özelliklerini taşımaktadırlar. Örneğin; savaş ve barışla ilgili bütün ayetlerde, yedinci asır Hicaz Yarımadasının etkileri görülmektedir. Bu tür yöresel ayetler, ancak dolaylı hukuk referansı olabilirler. Evrensel olan ayetler ise, oldukça sınırlıdır. Onlarla (yöresel ayetlerle) itkifa etmek hayatın önünü tıkar. Müslümanların modern zamanla birlikteliklerini tesis etmeleri, birçok hükme kaynaklık edebilecek ilkeler tespit etmelerine bağlıdır. Ayrıntılı bilgi için bk., Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, s. 164-165.

⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1996, s. 212; Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yayınları, 2000, s. 71.



keyfiyet nispet etmezler. Fakat Cehmiye, Mutezile ve Hariciler: ‘Kim bu isimleri kabul ederse, Allah’ı insanlara benzetmiş olur’ demişlerdir.”⁷ İshak b. Raheveyh de Allah’ın yed (el) sıfatı hakkında Cehmîler’e cevap verirken şöyle demektedir: “Bu teşbih değildir. Eğer ‘Allah’ın bizimki gibi bir eli vardır’ dersek, işte o zaman teşbih olur.”⁸

Selefin bakış açısını hatırlatan bu kısa bilgilerden sonra belirtmek gerekir ki, özellikle Yunan felsefesinin entelektüel çevrelerde yaygınlık kazanmasıyla birlikte, müteahhirûn dönemi âlimleri, müteşâbihler karşısında farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁹ İmanı zayıflamış ve teslimiyeti azalmış insanları tatmin ve ikna etmek maksadıyla müteşâbih ayetleri bir kısım açıklamalara, teknik ifadeyle *te’vile* tabi tutmuşlardır. Onlara göre, ayet ve hadislerde Allah’la ilgili olarak teşbih ifade eden, şekil ve madde hatıra getiren kelimeler sözlük manasında kullanılmış değildir, müsteardır. O kelimelerin dilde kullanılan mecazî manaları anlaşılmalıdır.¹⁰

Konu hakkında, Muhammed Esed’in görüşlerini tahlil ettiğimizde o da te’vili tercih etmekte, teşbihi dile getiren ifadelerin tamamen alegorik (mecazî) ve sembolik olduğunu söylemektedir. Onun bakış açısını ele veren şu sözlerine bakalım:

“Allah’ın zatına ilişkin Kur’ânî atıflar üzerinde düşünelim. Tanımlanamayan, zaman ve mekânda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir Varlık. O’nu tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O’nun ancak ne olmadığını anlayabiliriz. Yani zaman ve mekânla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir Varlık. O halde, ancak çok genelleştirilmiş mecazlar -ne kadar yetersiz de kalsalar- O’nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilirler. Demek ki Kur’an, Allah’tan, semalarda veya tahtı (arşı) üstüne kurulmuş şeklinde söz ederken biz bu ibareleri lafzî anlamlarıyla alamayız. Aksi halde bu ibareler, müphem şekilde de olsa, Allah’ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelirler ve böyle bir sınırlama Sonsuz Varlık kavramı ile çelişeceğinden derhal, en küçük bir kuşku duymadan anlarız ki, semalar, taht ve Allah’ın onun üstüne kurulması, sadece her türlü insan tecrübesinin dışındaki bir fikrin yani Allah’ın kudreti ve bütün varlıklar üzerindeki mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardır. Aynı şekilde O, “her şeyi gören”, “her şeyi işiten” yahut “her şeyden haberdar” olarak

⁷ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1993, c. X, s. 293.

⁸ Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 293.

⁹ Abdulaziz b. Abdisselam es-Sülemî İbn Abdisselam, *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971, c. II, s. 154; Kadı Nasıruddin Ebu Said Abdullah İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirazi el-Beydavi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011, c. II, s. 317; Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, s. 212-216.

¹⁰ Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 293-294.

tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadırlar."¹¹

Muhammed Esed'in bu söylediklerinden ve meal-tefsir çalışmasının değişik yerlerinde serpiştirdiği yorumlarından, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili şu hususlar ortaya çıkmaktadır:

- a) Allah'ı tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O'nun, ancak *ne olmadığı*ni anlayabiliriz.¹²
- b) Arş (taht) ve Allah'ın onun üzerine istivası (kurulması), lâfzî anlamıyla alınamaz. Bu tabirler, Allah'ın bütün varlık evreni üzerindeki mutlak otoritesini, mutlak hüküm ve iktidarını gösteren birer mecazdır.¹³
- c) Allah'ın 'görme' ve 'işitme' gibi sıfatlarının fiziksel görme ve işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, bu sıfatlar, var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeği anlamına gelirler.¹⁴
- d) Allah'ın *kürsüsü*, O'nun kudret ve egemenliği demektir.¹⁵
- e) Allah'ın *hakkı söylemesi*, O'nun yaratıcılık eylemini ifade eden bir mecazdır.¹⁶
- f) Yed (el), bütün kullanımlarıyla beraber Allah için mecazdır.¹⁷

Şimdi bu görüşleri sırayla tahlil edelim:

a. Allah'ın Ancak Ne Olmadığını Anlayabiliriz İddiası

Yaratıcının, ancak olumsuz nitelemelerle anlaşılıp anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini, milât yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a kadar, geriye götürmek mümkündür. Ancak bu görüşün en derli toplu savunucuları Plotinus ile ondan önemli bir oranda

¹¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*, (I-III C.), Çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999, c. III, s. 1330.

¹² Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330.

¹³ Ayrıca bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I, s. 282 dpn. 43; c. II, s. 568 dpn. 50; c. III, s. 953 dpn. 77, c. III, s. 955 dpn. 4.

¹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330.

¹⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I, s. 77 dpn. 248.

¹⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 850 dpn. 5.

¹⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 933 dpn. 58, c. III, s. 950 dpn. 66, c. III, s. 1046 dpn. 8.



etkilenmiş olan İbn Sina ve Musa b. Meymûn olmuştur. Bu düşünörlere göre, Tanrı'nın ne olduğu değil, olsa olsa ne olmadığı söylenebilir. Tanrı, 'bambaşka' (muhafeftun li'l havâdis) olduğundan, tabii ve günlük dilden aldığımız kelimelerle, O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Ancak olumsuzlayıcı nitelemeler, Tanrı'da çokluk meydana getirmez. Tanrı'nın (subûti) sıfatları bulunduğuna inanmak, bir yerde 'tecsîm' (antropomorfizm)e inanmakla aynı kapıya çıkar. Vahye dayalı kitaplar, Allah'ı birtakım olumlu sıfatlarla nitelediğinden, O'nun sıfatları olduğu sanılmıştır. Dolayısıyla Allah'ı cisim olmaktan arındırmakta yetersiz kalınmıştır.¹⁸

Allah hakkında ancak olumsuzlayıcı bir dille konuşabileceğimiz tarzındaki bu görüş, değişik açılardan itiraza açıktır. Her şeyden önce, Allah hakkında, O'nun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşacağımız iddiası, mâkul bir iddia değildir. Çünkü bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekte ne olduğu konusunda açık ve net hiçbir bildirimde bulunmamak anlamına gelmektedir.

Örneğin, Cûdî dağının ardında bulunan bir şeyin ne olabileceği konusunda, öne sürölen her şeye 'hayır, değil' dendiğini varsayalım. Bu şekildeki bir olumsuzlama ne kadar çoğaltılırsa çoğaltılsın, bunların toplamından o şeyin tanımını elde etmek mümkün değildir. Öte yandan sözgelimi, elde veya cepte gizlenen bir şeyin para, silgi, düğme vb. olmaması onun anahtar olma ihtimalini arttırır; ama aynı zamanda bu durum onun örneğin yüzük olma ihtimalini de arttırır. Bu bakımdan, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Allah tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, o tasavvuru tamamen yitirebileceğimiz ihtimaline de aynı ölçüde açıktır.

Yeni Platonculuk ve ondan etkilenen düşünörlerin ileri sürdüğu gibi, Yaratıcı'nın sadece ve sadece ne olmadığını bilebileceğimizi savunmak suretiyle,¹⁹ kavranılmazlığa fazla ağırlık verilecek olursa, sonunda kaçınılmaz olarak agnostisizmden pek de farklı olmayan bir noktaya gelinir.²⁰ Şüphesiz, olumsuz nitelemelere Kur'an-ı Kerim'de ve Hz.

¹⁸ Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998. s.59-65.

¹⁹ Koç, *Din Dili*, s. 60.

²⁰ Agnostisizm=Bilinemezcilik: Yunanca 'bilinmez' anlamına gelen 'agonostos' kelimesinden alınmış bir tabirdir. Sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi metafizik hakikatleri insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri süren ve böylece metafiziğe 'bilinemez' diyen sistemlerin adıdır. Buna göre insan zihninin veya aklın reel değeri yoktur. Bu anlayış, görünüşler âleminin ilk ve son sebeplerinin akıl için daima meçhul kalacağını iddia eder. Böyle olunca da agnostisizm, objektif bir bilginin ve fizikötesinin imkânsızlığını kabul etmiş olur. Agnostisizm, metafiziğin sahasıyla sınırlanmış bir şüphecilik (septisizm) oluyor. Agnostik çoğu halde bir ilimcidir. Metafizik tezleri açıkça reddetmez,

Peygamberin sözlerinde de rastlıyoruz. Ancak bu nitelermelerde, Allah hakkında kullanılan olumsuz yüklemeler, olumlu yüklemelerden daha azdır. Öte yandan bu olumsuz nitelermeler, Allah'ı herhangi bir eksiklikten uzak tutma ve yüceltme amacını taşımaktadır. "(De ki, O Allah) doğurmadı ve doğurulmadı."²¹, "...O'nu uyuklama ve uyku tutmaz..."²², "Şüphesiz Allah, insanlara zerrece zulmetmez..."²³ gibi ayetlerde bu husus açıkça görülebilmektedir. Kur'an-ı Kerim söz konusu durumu "...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir."²⁴ ayetiyle özlü bir biçimde ifade etmektedir. Ancak bu ayet, konumuz açısından can alıcı bir noktayı daha içermektedir. O da aynı ayetin son cümlesinde Allah'ın 'işiten' ve 'gören' olarak nitelendirilmesidir ki, bu 'iki özellik' olumlu yüklemelerdir. Şûra suresinin bu ayetinden hemen sonraki ayette de, vurgulu bir ifadeyle Allah, 'bilen' olarak vasıflandırılmaktadır.²⁵ Öte yandan Allah hakkında, 'esirgeyen', 'bağışlayan'²⁶, 'konuşan'²⁷, 'dileyen'²⁸ gibi nitelermeler de bulunmaktadır. Bu gerçeklikten ilham alarak İslam âlimleri 'subûti' ve 'selbî' sıfatlar öğretisini geliştirmişlerdir. Allah hakkında hem olumlu sıfatların, hem de olumsuzlayıcı nitelermelerin varlığını öngören bu Kur'an kaynaklı öğreti ile O'na olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceği görüşünü savunan bazı filozofların olumsuzlayıcı dili arasında büyük bir fark olduğu görülmektedir. Filozofların savunduğu ve ancak gerçeğin bir kısmını ifade eden olumsuz dil, hakikatin tamamı gibi takdim edildiğinde, Allah'ı bir yerde bilinmezlik alanına itmekte ve adeta dini dilsiz bırakmaktadır. Antropomorfizme (teşbih ve tecişime) yol açacağı endişesiyle dışlanan ve Allah hakkında 'bilen', 'işiten', 'konuşan' tarzındaki nitelermeleriyle belirginleşip, gerçeğin diğer önemli kısmını teşkil eden *olumlu dil* ise, Yaratacının sonradan olanlara benzediğini söylememekle birlikte, bu tarz sıfatları tamamen bağlamından koparıp inkâr etmeye de geçit vermeyecek bir yoğunluktadır.



fakat tespit etmenin imkânsız olduğunu, mutlak bilginin elde edilemeyeceğini ve bizimizin problemi çözmeye yetmeyeceğini söyler. Sözün özü, bu sisteme göre, ontolojik meseleler bilinemez. Bk., Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1997, s.54-55.

²¹ İhlâs, 112/3.

²² Bakara, 2/255.

²³ Yunus, 10/44.

²⁴ Şûra, 42/11.

²⁵ "...Şüphesiz O, her şeyi bilendir." Şûra, 42/12.

²⁶ Fâtîha, 1/3; Neml, 27/30; Kasas, 28/16; Sad, 38/25.

²⁷ "...Allah, Musa ile gerçekten konuştu." Nisâ, 4/164.

²⁸ "Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca ona 'ol' demesidir, o da olur." Yâsin, 36/82.

b. 'Arş' ve 'İstivâ'ya Mecazcı Yaklaşımı

Hatırlanacağı üzere, Muhammed Esed'in bu konudaki iddiası özetle şu şekildeydi:

Arş (taht) ve Allah'ın onun üzerine istivâ'sı (kurulması), Allah'ın kudreti ve mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardan başka bir şey değildir.²⁹

Bu iddiaya göre, *arş* kavramının herhangi bir gerçekliği yoktur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, *arş* diye bir şey yoktur, bu sadece bir tabirdir ki bununla da Allah'ın gücü ve hâkimiyeti ifade edilmek istenmektedir.

Şayet, Esed'in ifadesine göre ayeti ele alırsak, o zaman şu ayetleri nasıl anlamak gerekir?

Melekleri de arşın etrafını çevirmiş bir vaziyette Rablerini hamd ile tesbih ederlerken görürsün...³⁰, Arşı yüklenmekte olan (melek)ler ve çevresinde bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ederler...³¹, ...O gün, Rabbinin arşını onların da üstünde sekiz (melek) taşır.³²

Eleştiriye tabi tuttuğumuz yorum ışığında bakıldığında, ayetlerin anlamı şu şekilde olur: "Melekleri de arşın etrafını çevirmiş" cümlesi "Melekleri de güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirmiş" anlamındadır. "Arşı yüklenmekte olanlar" cümlesi "Allah'ın güç ve hâkimiyetini yüklenmekte olanlar", yine "O gün Rabbinin arşını sekiz melek taşır" ayeti "O gün Rabbinin güç ve hâkimiyetini sekiz melek taşır" anlamında olur. Hâlbuki Allah'ın güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirme, O'nun güç ve hâkimiyetini taşıma ve yüklenme tarzındaki ifadeler, bilinen anlamlar değildir, Kur'an'ın metniyle bağdaşmamaktadır, ayetler ve rivayetler bağlamında da tutarlı değildir. Görüldüğü üzere "Allah'ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelir" endişesiyle başvuru ve çıkar yol olarak sunulan '*arş ve istivâ*'yı sadece "güç ve hâkimiyet" olarak tevildip onların gerçekliğini inkâr etme girişimi, beraberinde birtakım ciddi çıkmazları da getirmektedir.

Hem Allah'a, "*arş ve istivâ*" yerine "*güç ve hâkimiyet*" isnad etmek de meseleyi çözmemiş. Çünkü bu sonraki tabirler de bir öncekiler kadar kapalıdır. Zira Allah'a, insanların gücü ve hâkimiyeti tarzında bir güç ve hâkimiyetin de isnad edilemeyeceği açıktır. O halde neden "güç ve hâkimiyet" söz konusu olduğunda, Allah'ın zatına yakışır bir güç ve

²⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1330.

³⁰ Zümer, 39/75

³¹ Mü'min, 40/7

³² Hâkka, 69/17

hâkimiyet ön kabulüyle meseleye yaklaşıyor da, 'arş ve istivâ' gündeme geldiğinde O'nun zatına uygun bir arş ve istivâ düşünülüyor ve bunlar te'vil yoluna gidiliyor. Hâlbuki insanlarınki gibi bir 'taht ve kurulma' O'na yakışmayacağı gibi insanlarınki benzer bir 'güç ve hâkimiyet' de Allah'a yakışmaz.

O halde *arşı ve daha önemlisi istivâyı* nasıl anlamak gerekir? Şimdi ona bakalım. İbn Kesir'in tefsirinde yer verdiği şu özlü ifadeler, konumuzun anlaşılması açısından bir anahtar hükmündedir:

Kim Allah'ı, yarattıklarına benzetirse küfre girer, her kim de Allah'ın kendisini onunla nitelendirdiği herhangi bir vasfını inkâr ederse o da küfre girer. Allah'ın ve Resulünün bildirdikleri herhangi bir sıfatta, Allah'ı insanlara benzetme olduğu düşünülemez. Her kim ki, açık Kur'an ayetlerinin ve sahih hadislerin bildirdikleri sıfatları Allah'ın zatına yakışır bir şekilde kabul eder ve Allah'tan noksanlıkları-eksiklikleri reddederse, o gerçekten doğru yolu bulmuş olur.³³

Demek ki, Allah'ı yarattıklarına benzetmek ne kadar yanlışsa, Kur'an-ı Kerim'in ve sahih hadislerin bildirdikleri Allah'a ait herhangi bir sıfatı inkâr etmek de aynı oranda yanlıştır. Vurgulanan bir diğer husus ise, Allah ve Resulünün bildirdiği sıfatlarda "*Allah'ın yarattıklarına benzetilmesi*"nin düşünülmemeyeceğidir. *Yaratıcı'yı yarattıklarına benzetenenlerin zihinlerine ilk anda yansıyan anlamlar, elbette ki Allah hakkında düşünülemez.*³⁴ Çünkü Allah yarattıklarından hiçbirine benzemez. "*...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O iştendir, görendir.*"³⁵ Öyleyse, Allah'ın bildirilen birtakım sıfatlarını, insanlara benzetilebilir endişesiyle inkâra kalkışmak doğru değildir.

Bu önemli bilgiler ışığında şu hususları dikkat nazarından uzak tutmamak gerekir:³⁶

³³ Ebu'l Fida İsmail ed-Dımeşki İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Muhammed Ali Sabuni, Beyrut, Daru'l-Fikir, 1419/1999, c. II, s. 22.

³⁴ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 22 Mevzu hakkında Hattabi'nin görüşü ise şu şekildedir: "Ben derim ki bu, zahirine iman etmekle ve içyüzünü araştırmamakla emredildiğimiz bir ilimdir. O, Allah azze ve celle'nin kitabında anlattığı müteşâbih cümlesindedir. 'Sana kitabı indiren odur, onda muhkem olan ayetler vardır ki onlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihattır.' (Âli İmran,3/7) Ondaki muhkeme gelince, onunla hakiki ilim ve amel meydana gelir. Müteşâbih ise onunla iman ve zahiri ilim meydana gelir, içyüzünü ise Yüce Allah'a havale ederiz. Bu şu ayetin manasıdır: 'Onun tevilini yani içyüzünü Allah'tan başkası bilemez.' (Âli İmran, 3/7) İlimde derinlik sahibi olanların ondaki hissesi ise şöyle demeleridir: 'Biz ona iman ettik, hepsi Rabbimizin katındandır.' (Âli İmran, 3/7) Bu türden gelen bütün açıklamalar bu minval üzere anlaşılmalıdır... Selef âlimleri yanında bütün bu hususlarda söylenecek söz, bizim söylediklerimiz üzeredir. Sahabeden bir cemaattan da bu şekilde rivayette bulunulmuştur. Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattabi el-Büsti, *Mealimu's-sünen Şerhu sünen-i Ebi Davud*, thrc. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996, c. IV, s. 304.

³⁵ Şûra, 42/11.

³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Azim Dağıtım, t.y., c. IV, s. 51-54.

- a) Bütün göklerin üstünde ve bütün âlemi çevreleyen Arş'in,³⁷ bilinen sınırlı 'taht' manasına,³⁸ tamamen hakiki lügat manası olarak uyuşmuş olamayacağı açıktır. Bundan dolayı arş ve taht cins ismi iken "el-Arş"ın şer'î konumla bir özel isim gibi düşünülmesi gerekir.
- b) Arş, bütün âlemi çevreleyen küllî bir şey olduğundan, yön ve cisimliliğin hepsi burada son bulacağından, bunun üstünde cisim, mekân ve yön tasavvuru çelişkili olur. Öyleyse, Arş'in Allah'a isnad edilmesinde, 'Allah'ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelir' tarzındaki birtakım endişelere kapılmak ve böyle bir mülâhazayla "istivâ" sıfatını yok sayacak şekilde te'vile yönelmek yersizdir. Zira mekânın bittiği bir yerde mekândan bahsetmek ne kadar tutarlıdır?
- c) Cisimliliğin hepsi Arş'ta son bulduğundan Allah'ın arşa istivasını, Allah ile Arş'in gerisindeki yaratıklar arasında bir uzaklık, mekâna dayalı bir aralığı gerektiren dünyadaki gibi cismanî bir mana ile düşünmeye imkân yoktur. Zira "Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz göremezsiniz."³⁹ Öyleyse O'nun istivâsı şanına yakışır bir şekildedir. Bu noktada şu da sezilmelidir ki, varlığın gerçeği yalnız cisim ve cismâniyete mahsus değildir.
- d) 'Allah, arş üzerine istiva etti' önermesinde, Allah Teâla'nın Arş seviyesi ile eşitlik veya birliğine değil, tersine Arş'tan üstün yükseklik ve mutlak büyüklüğüne delalet vardır. Gerçi yükseklik, yücelik, üstte olmak bir yön hatıra getirir. Fakat sık sık vurguladığımız gibi 'el-Arş' anlayışı, bütün mekân ve yönleri kapladığından, bu yücelik ve yükseklikte yön de düşünülmüş olamaz. Bundan dolayı "arş üzerine" tabiri, mekân üstü ve yön üstü, çok yüksek Allah'ın şanına yakışır bir yüceliği ifade eder. Bu ise, Allah'ı, âlemin kendisi ile birleştiren *hulûl* veya *ittihad*

³⁷ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 181.

³⁸ "Bilinen manasıyla 'taht', bir hükümdarın, hükümeti icrâ ederken üzerine kurulduğu özel, mahdûd bir cisimdir." Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 52.

³⁹ Vâkıa, 56/85.

görüşlerini iptal eder. Şu halde Kur'an'ın bu ifadesinde teşbih (benzetme) bir yana, pek yüksek bir tenzih sezilebilmektedir.⁴⁰

Arş ile ilgili hadisler de *arşın* hakikatini inkâr etmeye imkân ve ihtimal vermemektedir. İbn Kesir'in tefsirinde yer verdiği,⁴¹ Ebu Davud'un *Sünen*'inde yer alan şu hadis rivayetlerden sadece bir tanesidir. "Hz. Cabir b. Abdullah (r.a.) anlatıyor: Resûlullah (s.a.v.) bana: *Allah'ın meleklerinden olan arşın taşıyıcılarından bir melek hakkında haber vermem için bana izin verildi*, dedi ve ilave etti: *Onun kulak yumuşağı ile ensesi arasındaki uzaklık yedi yüz senelik mesafedir.*"⁴²

Arş ve istivanın varlığını bize haber veren delillere rağmen, mahiyetlerini bilememe noktasından hareketle hakikatini inkâr etmeye kalkışmanın bir anlamı yoktur. Ayet ve hadisler, arşın ve istivânın varlığını haber veriyorlar, bilhassa istivânın mahiyetini, keyfiyetini, nasıllığını bildirmiyorlar. Bir şeyin varlığını bilmekle mahiyetini bilmek farklı şeylerdir, biz aklımızın, ruhumuzun varlığını biliyoruz ancak keyfiyetini yani mahiyetini bilemiyoruz. O halde bir şeyin mahiyetini bilmemek, onun varlığını inkâr etmeyi gerektirmez. Mahiyeti bize bildirilmeyen şeylerin nasıllığını, keyfiyetini Allah'a havale ederek O'nun irade ettiği şekilde iman etmek, tafsilatıyla teviline dalmayıp hakikatini Allah'ın ilmine bırakmak daha sağlam ve daha tutarlı olan bir tutumdur. Asıl tercih ve itimat edilecek olan yol, selefin bu sağlam yoludur.⁴³

c. "Görme" ve "İşitme" Gibi Sıfatların Mecaz Olduğu İddiası

İlk dönem İslam âlimleri, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nispet edilen vech (yüz),⁴⁴ yed (el),⁴⁵ ayn (göz)⁴⁶ gibi vasıflar dâhil olmak üzere, bütün sıfatlara, gerçek muradını Allah'a bırakmak suretiyle, teville başvurmaksızın inanıyorlardı. Müteahhirûn dediğimiz sonraki dönem Eş'arî, Maturîdî ve Gazzâlî gibi İslam âlimleri, yukarıda geçen *vech*, *yed ve ayn* gibi sıfatları tevil etme yolunu tutmakla beraber, *hayat*, *ilim*, *irade*, *kudret*, *semi*, *basar ve kelim* gibi sıfatları tevil etme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Kelam ilminde *subûâtî sıfatlar* da denilen *görme* ve *işitme* gibi sıfatlar karşısında takındıkları tavır

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 51-54.

⁴¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 540.

⁴² Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 19 (4727).

⁴³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 22.

⁴⁴ "Celâl ve ikrâm sahibi olan Rabbinin *yüzü* bâki kalacaktır." Rahmân, 55/27.

⁴⁵ "(Allah) dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan neydi?..." Sâd, 38/75.

⁴⁶ "... (Ey Musa) Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım." Tâhâ, 20/39.



açısından ilk dönem âlimlerimizle, sonraki dönem âlimlerimiz arasında bir fark olmadığı görülebilmektedir.⁴⁷

Hâlbuki Muhammed Esed, *vech*, *yed* gibi sıfatlar konusunda Halefle yani Müteahhirün ile hareket ederken, *görme* ve *işitme* gibi sıfatlar konusunda hem Selefe, hem de Halefe muhalefet etmiştir. Bu türden olan sıfatları da mecaza yormak suretiyle te'vili bir adım daha ileri götürmüştür. Yazarın bu tavrını, "...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir."⁴⁸ Ayeti bağlamında, kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira ayet, Allah'ın misli gibi hiçbir şeyin olmadığını açıkça belirttiikten sonra, yine O'nun işiten ve gören olduğunu vurgulamaktadır. *İşiten* ve *gören* sıfatlarının aynı ayette söz konusu edilmesinin önemine daha önce de dikkat çekmiştik. Şimdi aynı konuyu açıklayıcı, önemli bir hadis üzerinde durmak istiyoruz.

Hz. Ebu Hureyre (r.a.) anlatıyor: Resûlullah'ı (s.a.v.), şu ayeti okurken işittim: 'Hiç şüphesiz, Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla, Allah size ne güzel öğüt veriyor. Gerçekten Allah işitendir, görendir.'⁴⁹ Bu sırada Resûlullah'ın, başparmağını kulağına, onu takip eden (şehadet) parmağını da gözünün üzerine koyduğunu gördüm.⁵⁰

Bu hadis, Ebu Davud'un *Süneni*'nde *Cehmiye* fırkasına reddiye olarak kaydedilmiştir. *Cehmiye* başlığını taşıyan bir bapta yer alır.⁵¹ Söz konusu ettiğimiz hadiste Hz. Peygamber, ayette geçen "Gerçekten Allah işitendir, görendir." ibaresini okuyunca, kulak ve gözüne işaret etmek suretiyle Allah'ın işitme ve görme sıfatlarına sahip olduğunu ikrar etmiş olmaktadır. Bu davranışta, insanlarda cüz'i olarak mevcuttur diye, Allah'ın sıfatlarını nefyeden *Cehmiye* fırkasına bir nevi reddiye olacağı açıktır.

Hadis-i şerif dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Allah'ın 'kendisinde bulunan bazı sıfatlarla, yarattığı insanlar arasında, sıfatlar bakımından "şibih" manasında bir benzerlik olabileceği ve bu benzerliğin tevhide aykırı olmadığı ifade edilmektedir. Yalnız dikkat çektiğimiz gibi bu, "şibih"

⁴⁷ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 212; Nureddin es-Sabuni, *Maturidiyye Akaidi*, s. 71 Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 293-294; İzz b. Abdisselam, *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*, c. II, s. 154; Beyzavi, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, c. II, s. 317.

⁴⁸ Şûra, 42/11.

⁴⁹ Nisâ, 4/58.

⁵⁰ Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 19 (4728).

⁵¹ *Cehmiye*: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin dışında kalan fırkalardan biridir. Fırka mensupları derler ki: Allah'a işitmek, görmek gibi mahlûkata ait sıfatlar zıfaze etmek, Allah'ı insana benzetmektir, öyleyse Allah'a hayy (diri), âlim (bilen), mütekelim (konuşan) gibi sıfatlar nispet edilemez. Çünkü bu sıfatlar insanlarda da vardır. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 291.

manasında bir benzerliktir, "misil" manasında bir benzerlik ve denklik değildir.⁵² Çünkü insanın örneğin görmesi, işitmesi ve bilmesi sınırlıdır. Allah'ın görme, işitme ve bilmesi ise bütün evreni kuşatır. O her şeyi, her şeyiyle görür, işitir ve bilir, hiçbir şey O'nun görmesinin, işitmesinin ve bilmesinin dışında değildir. Kur'an-ı Kerim "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur."⁵³, "Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir."⁵⁴ demekle, hiçbir şeyin O'nun denginde olamayacağını, bu manada O'nun benzersiz olduğunu açık ifadelerle dile getirmiştir. İşte Kur'an ve Sünnetin ifade yöntemleri hem tutarlı, hem de dengelidir. Ne cüz'î olarak insanda benzeri vardır diye sıfatları Allah'tan nefyediliyor, ne de ilahi vasıflar beşeri sıfatlarla birebir özdeşleştiriliyor. Ne sıfatları inkâr var, ne de teşbih...⁵⁵

d. Allah'ın Kürsüsünün, O'nun Kudret ve Egemenliği Anlamına Geldiği İddiası

Muhammed Esed'in iddiasına göre, "Allah'ın kürsüsü, O'nun kudret ve egemenliği anlamına gelmektedir. Bunun ötesinde bir gerçekliği yoktur."⁵⁶ "Kürsü" kelimesi, gerçek sözlük manasıyla, ancak bir kişinin oturabildiği en yüksek bir çeşit sandalyedir. Yerleri ve gökleri kaplamış bir 'Kürsü' düşüncesinin, bu bilinen mananın birebir aynı olamayacağı açıktır. Yine kürsü kelimesinin, bize bir hâkimiyet, egemenlik, kudret, saltanat, şeref ve büyüklük anlamı ifade ettiğinde de şüphe yoktur.⁵⁷ Ancak bu mülahazalardan hiçbirisi bizi,



⁵² "Bu, taraflar arasında mahiyet ve türde mümasalet kurma çabası değildir, arızı ve mahiyet dışı seviyede bir müşabehettir." Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhın Kat'i-Zamni Diyalektiği*, s. 134.

⁵³ Şûra, 42/11.

⁵⁴ İhlâs, 112/4.

⁵⁵ Hattabi der ki: Resûlullah'ın 'Allah işitendir ve görendir' ibaresini okuyunca parmaklarını kulak ve göz üzerine koymasının manası, Yüce Allah için görme ve işitme fiillerini ispattır, göz ve kulağı değil. Çünkü bunlar organdır. Allah organ sahibi olmamakla mevsuftur. Çünkü O, insanlara mahsus sıfat ve vasıflardan münezzehtir. Allah organ sahibi, cüz sahibi, kısımlar sahibi değildir. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitendir, görendir." (Şûra, 42/11) Bkz. Hattabi, *Mealimu's-sünen Şerh-u sünen-i Ebi Davud*, c. IV, s. 303-304 Bazı Ehl-i Sünnet âlimleri, bu sözü sebebiyle Hattabi'ye karşı çıkmış ve demişler ki: Hattabi'nin 'Yüce Allah için göz ve kulağı ispat değildir' sözü, tahkik ehlinin sözü değildir. Ehl-i Tahkik, Yüce Allah'ı, Kendisi ve uydurma bir sözdür. Bunu Seleften hiç kimse, ne nefiy ne de ispat maksadıyla söylememiştir. Bilakis onlar Allah'ı, O'nun kendisini nitelediği sıfatlarla nitelendirmişler, sükût ettiği şeylerde de sükût etmişlerdir. Bu tavsifi yaparken nasıl olduğunu söylememişler, temsil getirmemişler, Allah'ı bir mahlûka da benzetmemişlerdir. Kim O'nu mahlûka benzetirse kâfir olur. Ne Allah'ın kendisini tavsifi, ne de Resulünün O'nu tavsifi teşbih değildir. Bkz. Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, c. X, s. 291-292.

⁵⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. I, s. 77 dñn. 248.

⁵⁷ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 158.

Kürsü'nün kendine ait hiçbir gerçekliği yoktur iddiasında haklı kılacak güce sahip değildir.

“...O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır...”⁵⁸ “Ayetü'l-kürsü” diye meşhur olan bu ayet gösteriyor ki, Allah'ın mülkü göklerle yerdir. Fakat Allah'ın kürsüsü, bunlarla kuşatılmış değil, onları kuşatmaktadır.⁵⁹ Şu kadarı var ki, ayette geçen ‘gökler ve yer’ ifadesi, bilinen bütün cisim âlemlerinin ifadesi olduğuna göre yön, mekân ve cisim tasavvurları göklerin ötesine taşınamayacağından, kürsünün gerçek mahiyetini tayin edebilmemize imkân yoktur.

Kürsü, iç içe olan yedi semanın dışındadır, yani yedinci semadan sonra gelmektedir. Onu da Arş kuşatmıştır.⁶⁰ Dahhak, İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet nakletmektedir:

Eğer yedi sema ve yedi arz genişleyip birbirine degecek hale gelseler, Kürsü'nün genişliği yanında bunlar, ancak çöle atılmış bir halka gibi kalır.⁶¹

Aynı mana, Ebu Zerr Ğıfarî kanalıyla Hz. Peygamber'den şu şekilde nakledilmiştir:

Nefsimi elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, yedi sema ve yedi arz, kürsünün yanında, ancak çöl bir araziye atılmış bir halka mesabesindedir. Arşın kürsüye olan üstünlüğü de, tıpkı bu çölün o halkaya olan üstünlüğü gibidir.⁶²

Hz. Peygamber'den nakledilen şu iki hadis de konumuz açısından oldukça önemlidir:

Kürsü içinde yedi gök, ancak bir kalkan içine atılmış yedi para gibidir.⁶³, Arş içinde kürsü, büyük bir çöle atılmış demir bir halka gibi bir şeyden ibarettir.⁶⁴

Şimdi, Kur'an'ın açık ifadesine ve onu açıklayan yukarıda naklettiğimiz hadislere rağmen, kürsüden maksat, sadece ve sadece Allah'ın yüceliğini, büyüklüğünü, egemenliğini anlatmaktır demek acaba gerçeği ne derece ifade edecektir? Zemahşerî gibi müfessirlerin ilk planda tercih

⁵⁸ Bakara, 2/255.

⁵⁹ “Allah'ı düşünürken, hep kuşatılmış olanlardan kuşatıcıya doğru geçmelidir. Kürsü, göklerle yer memleketini kuşatmış, Arş, kürsüyü kuşatmış, Rahman olan Allah arşın içinde değil, üzerinde ve Allah hiç kuşatılmış değil, hep kuşatıcı, yönetici ve hükümandır.” Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 158-159.

⁶⁰ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 231.

⁶¹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 231.

⁶² İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 232.

⁶³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 231.

⁶⁴ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 232.

ettikleri bu tarz yorumları,⁶⁵ hatta Mevdûdî gibi düşünürlerin konuyu bu şekilde algılamaya sevk eden açıklamaları,⁶⁶ acaba hakikati ne oranda karşılayabilecektir?

Şunu açıkça söylemek gerekir ki, Allah'ın Kürsüsü'nün, gerçekte delalet ettiği bir şeyin bulunmadığını yani *kürsünün* reel bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul etmek, bu konudaki açık ifadelere aykırıdır. Nasıl ki Kâbe'nin '*beytullah (Allah'ın evi)*' olmasını,⁶⁷ '*Allah'ın geceyi orada geçirmesi gibi bir benzetme ve cisim manası zihne gelebilir*' tarzındaki mücerret bir endişeyle inkâr etmek doğru değilse, aynı şekilde vehmi birtakım gerekçelerle *kürsünün* varlığını inkâr etmek de doğru değildir. Meselenin ruhu, *kürsünün* Allah'a olan nispetini, O'nun şanına layık bir şekilde düşünmektir. Ayetü'l-Kürsü'den de anlaşıldığına göre *Allah'ın kürsüsü*, maddi cisimler toplamı olan göklerin ve yerin hepsini kaplayıp tutan, cisimlerin tümünü kuşatan bir şeydir. Biz bunun '*Kürsü*' ismiyle varlığına iman eder ve gerçek mahiyetini idrak edip tam olarak bilemeyeceğimizi anlarız. Olsa olsa "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur"⁶⁸ ayetinin anlamı gereğince, kürsüyü mutlak bir ilim ve saltanatın tecelli ettiği ancak mahiyetini bilemediğimiz bir şey olmak üzere ele alıp düşünebiliriz. Bütün cisimler, yüksek ve alçak kütleler, *kürsünün* içinde kaldığından, onun üzerinde hüküm yürüten ilim ve saltanat sahibinin, cisim olmanın üzerinde çok yüce bir varlık olduğunu da kesin olarak anlarız. Sözüün özü, en sağlam iman, *Allah'ın Kürsüsüne*, O'nun ve Resulünün açıkladığı şekilde iman etmektir. Ayrıca kürsünün, kudret ve egemenlik manalarını hatıra getirmesini de onun gerçekliğini inkâra vesile kılmak tutarlı olmaktan uzaktır. Evet, gökler ve yer ne kadar açık ise, Allah'ın varlığı ondan daha açıktır. Gökler ve yeri kuşatmış olan Kürsü ve onun ötesi ne kadar gizli ise, Allah'ın ve sıfatlarının mahiyeti ondan daha gizlidir.⁶⁹



⁶⁵ Bkz. Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer *ez-Zemahşeri, el-Keşşaf*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut1995, c. I, s. 296-297.

⁶⁶ Mevdudî, konu hakkında şöyle demektedir: "Arapça *kürsü* (*sandalye*) kelimesi, burada iktidar ve otorite olarak çevrilmiştir, çünkü *kürsü* burada iktidarın sembolü olarak kullanılmıştır. Dilimizdeki koltuk kelimesi bile iktidar yerine kullanılmaktadır." Mevdudî, *Tefhîmu'l Kur'an*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, c. I, s. 200.

⁶⁷ "Rabbimiz, gerçekten ben, çocuklarımdan bir kısmını senin *mukaddes evinin* yanında ekini olmayan bir vadiye yerleştirdim..." İbrâhîm, 14/37; "...İbrâhîm ve İsmâil'e de, '*Evimi, tavaf edenler, itikâfa çekilenler, rükû ve secde edenler için temizleyin*' diye emrettik." Bakara, 2/125.

⁶⁸ Şûra, 42/11.

⁶⁹ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 163.

e. Allah'ın "Hakkı Söylemesinin", O'nun Yaratıcılığını İfade Eden Bir Mecaz Olduğu İddiası

Muhammed Esed'in, sadedinde bu yoruma başvurduğu ayetin meali şöyledir:

Allah bir adam için, kendi göğüs boşluğu içinde iki kalp yapmamıştır ve zihârda bulunduğunuz eşlerinizi analarınız kılmamıştır,⁷⁰ evlatlıklarınızı da oğullarınız kılmamıştır, o sizin yalnızca ağzınızla söylemenizdir. Allah ise hakkı söylüyor ve doğru yola yöneltiyor.⁷¹

Ayetin muhtevasına ve cümleleri arasındaki uyuma bakıldığında, burada 'yaratıcılık' eylemini, 'söyleme' eyleminin yerine ikame etmenin bir zorlama eseri olduğu ilk bakışta görülür. 'Allah hakkı söylüyor' ifadesinin yerine, 'Allah hakkı yaratıyor' demenin edebi zevki bozmasının yanı sıra tutarsız olduğu, siyak-sibaktan da anlaşılıyor. Yukarıda mealini verdiğimiz ayetin öncesinde yer alan bir ayette *Allah'ın vahyinden* söz edilmesi,⁷² yine aynı sayfada, sonrasında gelen bir ayette de *Allah'ın Kitabından* bahsedilmesi,⁷³ burada yaratıcılık eyleminin değil, Allah'ın kelim (konuşma) sıfatıyla gerçeği söylemesinin ve bildirmesinin söz konusu edildiği anlaşılmaktadır.⁷⁴

Tefsir geleneğinde rastlayamadığımız,⁷⁵ hatta Keşşaf tefsirinde bile başvurulmayan böyle bir yoruma Esed'i iten sebep,⁷⁶ onun sıfatlar konusundaki önyargısıdır. Burada önceden benimsenen bir fikrin, bir yargının Kur'an'a söyletilme çabası görülmektedir. Hâlbuki Kur'an'ı anlamak ve anlatmak isteyen bir kimsenin önyargılarını, peşin kabullerini Kur'an'a söyletme çabası içine girmesi, tefsirde yanılmanın en önemli faktörlerinden biridir. Yapılması gereken şey, Kur'an ayetlerini bütün açıklığına rağmen görüşlerimize uyacak şekilde yorumlamaya teşebbüs etmek değil, görüşlerimizi ayetler ışığında değerlendirmek ve analiz etmektir.

⁷⁰ Zihâr: Eskiden bir Arap, aile kavgaları sırasında sinirlenip hanımına 'sen bana anamın sırtı (zahri) gibisin' dediğinde, artık o kadının adama bir daha helal olmayacağına inanılırdı. Yani adam, 'anam bana nasıl haramsa, sen de bana öyle haramsın' demeye getirirdi. Bu konuda Allah şöyle buyuruyor: 'Bir adam, hanımına anne dediği veya onu annesine benzettiği için hanımı onun annesi olmaz. Onun annesi onu doğurandır. Hanımını annesine benzetmesi gerçeği değiştirmez.' Bkz. Mevdudi, *Tefsîmu'l Kur'an*, c. IV, s. 388-389.

⁷¹ Ahzâb, 33/4; Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 850 dpn. 5.

⁷² "Ve sana Rabbinden vahy edilene uy..." Ahzâb, 33/2.

⁷³ "...Akrabalar da, Allah'ın Kitabında birbirlerine öteki mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındır..." Ahzâb, 33/6.

⁷⁴ "Kelam" sıfatı hakkında ayrıntılı bilgi bk., Süleyman Uludağ, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid Taftazani)*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999, s. 166-168.

⁷⁵ Bkz. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 79; Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsîri'l-Celaleyn*, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, tsz., s.549, Mevdudi, *Tefsîmu'l Kur'an*, c. IV, s. 387; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 294.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 517.

f. Yed (El)'in, Bütün Kullanımlarıyla Birlikte Allah İçin Mecaz Olduğu İddiası

Muhammed Esed'e göre, Kur'an'da ve sahih hadislerde kullanılan yed (el) terimi, mecazî olarak kullanılmakta olup Allah'ın kudretini ifade eden özel bir teşbihtir, bunun dışında yed teriminin kendine ait herhangi bir gerçekliği yoktur.⁷⁷

Kur'an-ı Kerim'i kendi bütünlüğü içerisinde incelediğimizde, yed teriminin bazen "Allah'ın eli"⁷⁸ gibi tekil olarak, bazen "Ellerimiz"⁷⁹ gibi çoğul olarak, bazen de "iki elim"⁸⁰ gibi tesniye (ikil) olarak Allah'a nispet edildiğini görürüz. Bunlardan ise, bir akaid meselesi ortaya çıkmıştır. Selef âlimleri demişlerdir ki, Kur'an'da Allah'a yed (el) isnad edilmiş olduğu ve "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur"⁸¹ ayeti gereğince, Allah'ın elinin bizim bildiğimiz manadaki özel cisim olamayacağı da akıl ve nakil gereğince bilindiği için, biz Allah'ın eli vardır diye iman eder ve hakikatini Allah'ın ilmine bırakırız, te'viline kalkışmayız.⁸² Bir hadis-i şerifte "Allah'ın her iki eli de sağdır"⁸³ buyurulduğundan, Kur'an literatüründeki 'yed' teriminin Allah için kullanıldığı bütün yerlerde, O'nun zatına ve şanına layık bir mana kastedildiğinde şüphe yoktur.

Ebu Hasan el-Eş'arî de bazı sözlerinde şöyle demektedir: "Yedullah (Allah'ın eli), Allah'ın zatı ile kaim bir sıfattır ki kudretten başkadır ve seçerek yaratmak bunun şanıdır."⁸⁴ Nitekim şu mealde bir rivayet nakledilmektedir: "İbn Ömer'den (r.a.) nakledilir ki, Allah Teâla dört şeyi eliyle yaratmıştır: (1)- Arş, (2)- Adn Cenneti, (3)- Kalem, (4)- Âdem. Sonra her şeye 'ol' demiştir, olmuştur."⁸⁵

Burada şu hususa açıklık getirmekte fayda vardır. Biz zatına yakışır bir mana ile Allah'ın yedi (eli)nin bulunduğunu söylemekle birlikte, 'yed' kelimesinin geçtiği ayetlerin anlaşılamayacağını söylemeye de karşıyız. Bu ayetlerin anlamları, siyak-sibak bağlamı içerisinde kolaylıkla anlaşılabilir. Örneğin, Âl-i İmrân suresindeki şu ayetlere bakalım:

Ehl-i Kitap'tan bir grup şöyle dedi: 'Gidin, o müminlere indirilene güpegündüz iman edin, gündüzün bitiminde ise onu inkâr edin, belki

⁷⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 906 dph. 41; c. III, s. 933 dph. 58; c. III, s. 950 dph. 66; c. III, s. 1046 dph. 8.

⁷⁸ "...Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir..." Fetih, 48/10.

⁷⁹ "Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?..." Yâsin, 36/71.

⁸⁰ "(Allah) dedi ki: Ey İblis, seni, iki elimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan neydi?..." Sâd, 38/75.

⁸¹ Şûra, 42/11.

⁸² Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 279-281.

⁸³ Müslim, *el-Camiu's-Sahih*, İmâre, 18.

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 281.

⁸⁵ Hakim, *el-Müstedrek*, c. II, s. 316.



onlar da dönerler ve kendi dininize tâbi olanlardan başkasına inanıp güvenmeyin.' De ki: 'Şüphesiz doğru yol, Allah'ın dosdoğru yoludur. Size verilenin bir benzeri birine (son peygambere) veriliyor veya Rabbinizin huzurunda size üstün gelecekler diye mi bu?' De ki: *Doğrusu fazl (lütuf/ihsan) Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir* ve Allah vâsidir, âlimdir, rahmetiyle imtiyazı dilediğine bahşeder, Allah çok büyük lütuf sahibidir.⁸⁶

Verdiğimiz ayet grubu içinde geçen "*Doğrusu lütuf Allah'ın elindedir, onu dilediğine verir*" ifadesi rahatlıkla anlaşılabilir. Yani, bütün her şey Allah'ın tasarrufu ve yetkisi altındadır. Veren de O'dur, engelleyen de. Dilediğine lütufta bulunur, bunu engellemeye kimsenin gücü yetmez.⁸⁷ Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: "Yed" tabirinden tasarruf ve yetki anlamının anlaşılması, bu sıfatın bize meçhul olan keyfiyetini ve hakikatini inkâr etmemizi gerektirmez. Aksine "yed" sıfatı Allah'ın zatına yakışır bir mahiyette vardır, burada tasarruf ve yetki anlamlarıyla ön plana çıkmaktadır.

Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir. Onun için kim cayarsa, ancak kendi aleyhine cayar, her kim de Allah'a verdiği sözde durursa, Allah ona büyük bir ecir verecektir.⁸⁸

Yukarıdaki ayette geçen "*Allah'ın eli, onların ellerinin üstündedir*" ifadesi kolaylıkla anlaşılabilir. Yani, Allah onlarla beraberdir, onların söylediklerini tamamen duymakta, durdukları yeri tamamen görmektedir. Onların gizli-açık her şeylerini bilmektedir ve şanı yüce olan Allah, peygamberi vasıtasıyla müminlerden biat almaktadır. Evet, "*kim Resul'e itaat ederse, gerçekte Allah'a itaat etmiş olur.*"⁸⁹ Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görülen o ki, yed (el) teriminin geçtiği ayetler rahatlıkla anlaşılabilir, ancak bu durum yed (el)in, Allah'ın zatına yakışır bir manada kendine ait bir gerçekliğinin bulunması hakikatine de aykırı değildir.

2. Esed'in Âhret Hayatı Hakkındaki Yorumu

Âhret, bu geçici dünyadan sonraki sonsuz âlemdir. Yüce Allah, içinde yaşadığımız bu dünyayı ve üzerinde bulunan varlıkları geçici bir zaman için yaratmıştır. Bir gün gelecek, bu dünyadan ve üzerinde bulunanlardan

⁸⁶ Âl-i İmran, 3/72-74.

⁸⁷ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. I, s. 291.

⁸⁸ Fetih, 48/10.

⁸⁹ Nisâ, 4/80; Bilgi için bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 338.

herhangi bir eser kalmayacaktır. İşte bu yok oluştan sonra yeni bir hayat başlayacaktır.⁹⁰

İnsanlar, dünyaya imtihan için gönderildiklerinden, bu âlemde yapmış oldukları iyi ve kötü amellerinin sonuçlarıyla başka bir âlemde yüzleşmek üzere yaratılmışlardır. Bu dünyada herkes yaptıklarının karşılığını yeter derecede göremediğine göre, Yüce Allah'ın adaletinin tam manasıyla gerçekleşeceği bir âlem lazımdır ki, herkes yaptığı işlerin karşılığını orada bulsun. İşte o âlem, âhiret âlemidir. Karşılık da iyiler için cennet, kötüler için cehennemdir.

Kur'an'da önemle üzerinde durulan ve imanın temel rükünlerinden birini oluşturan "âhirete iman" ve "cennet-cehennem" konusundaki bu kısa bilgilerden sonra Muhammed Esed'in bu konulardaki tefsir ve yorumlarını tahlil edelim. Yazar, ahiret hayatı için şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

"(1) Allah'ın varlığına inancımız, O'nun zatının erişilmez derinlikteki 'mahiyeti'ni kavramamıza bağlı bulunmadığı ve bulunamayacağı halde, aynı durum özellikle öteki dünya hayatı fikri ile bağlantılı problemler için geçerli değildir. Çünkü insan tabiatı, kendisiyle ilgili hiçbir önermeyi, anlamı ve amacı açıkça ortaya konmadan kabul etmeyecek bir tarzda yaratılmıştır.

(2) Kur'an bize, insanın yeryüzündeki hayatının, 'ölüm' denen kesintinin ötesine uzanan bir hayatın ilk ve çok kısa bir safhasından başka bir şey olmadığını söyler ve aynı şekilde Kur'an, insanın bütün iradî fillerinden ve davranışlarından dolayı ahlakî bir sorumluluk altında olduğunu ve bu sorumluluğun kişinin ahiretteki hayatında, iyi ya da kötü kaçınılmaz sonuçlar şeklinde devam edeceği prensibini tekrar vurgular. Ama insana bu sonuçların mahiyeti ve dolayısıyla onu bekleyen hayatın niteliği nasıl anlatılabilir? İnsanın yeniden dirilmesi, Kur'an'ın 'yeni bir yaratma fiilî' olarak tanımladığı şeyin sonucu olacağından, ondan sonra gelecek hayat, insanın bu dünyada yaşadığı ve yaşayabileceği her şeyden tamamen farklı olmalıdır.

(3) Böyle olunca, insana, 'bu dünyada doğru ve yararlı eylemlerde bulunursan öteki dünyada mutluluğa erişeceksin', yahut alternatif olarak 'bu dünyada kötülük yaparsan öteki dünyada ondan dolayı azap çekeceksin' denmesi kâfi değildir. Bu tür beyanlar, insanın muhayyilesine hitap etmeyecek ve onun davranışlarını etkilemeyecek genel ve soyut ifadelerdir. Bunun için gerekli olan, kişinin kendi iradî eylemlerinin veya ihmallerinin sonuçlarını bir şekilde tahayyül etmesine yol açacak olan, akla daha doğrudan bir hitaptır ve böyle bir hitap, ancak mecazlar,

⁹⁰ Kudreti sınırsız olan Yüce Allah için, gelecekte âhiret hayatını meydana getirmek pek kolay bir şeydir. Âlemleri yoktan var eden, hele insanları pek çok üstün özelliklerle yaratıp kendilerine hayat veren büyük Yaratıcı için, bütün bu âlemleri yok ettikten sonra tekrar yaratmak zor bir şey midir? Bir şeyi önce yoktan var eden, sonra tekrar onu var edemez mi?

teşbihler ve temsiller yoluyla etkin bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bu araçlar, bir taraftan insanın yeniden dirilmesinden sonra yaşayacağı her şeyin, bu dünyada yaşadığı veya yaşayabileceği şeylerden mutlak farklılığını vurgularken diğer taraftan bu iki tecrübe kategorisi arasında mukayese yollarına başvurmuştur.

(4) Böylece Hz. Peygamber, 32:17'de⁹¹ cennetin nimetlerine yapılan atıfları açıklarken insanın bu dünyadaki hayatı ile âhiret hayatı arasındaki temel farklılığı şu sözlerle dile getirmiştir: 'Allah buyuruyor ki, sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmediği şeyler hazırladım.' (Buhari, Müslim, Tirmizi). Diğer taraftan, 2:25'te Kur'an, cennette nimet verilenler hakkında şöyle buyurur: 'Onlara ne zaman rızık olarak oradan bazı ürünler bahşedilse, bunlar bize daha önce bahşedilenlerin aynısıymış, diyecekler. Çünkü onlara o (geçmişte tadılanları) hatırlatacak şeyler verilecek.' Bu çerçevede, içinden ırmaklar akan has bahçeler, mutluluk ve esenlik verici gölgeler, tarifsiz güzellikte eşler, sınırsız çeşitlilikte, hiç bitmeyen ve bu dünyadaki en hoşnutluk verici görünen şey ile çeşitli şekillerde mukayese edilebilecek olan başka birçok nimet ve güzellikler imajı önümüze konulmaktadır.

(5) Bununla beraber, insan varoluşunun iki safhası arasında bu zihinsel mukayeseyi yapma imkanı, büyük ölçüde, bütün düşünce ve tasavvurlarımızın sınırlı zaman ve sınırlı mekan kavramlarına kopmaz şekilde bağımlı olduğu gerçeğiyle kayıtlı bulunmaktadır, başka bir deyişle, zaman ve mekanda sonsuzluğu -ve dolayısıyla- zamandan ve mekandan bağımsız bir varoluş durumunu yahut Kur'an'ın öteki dünyadaki mutluluğu tanımlarken kullandığı ibarelerdeki gibi, 'gökler ile yeryüzü kadar geniş bir cennet'i; (3:133)⁹² tasavvur edemeyiz ki bu ifade, yaratılmış tüm evrenin Kur'an dilindeki eş anlamlısıdır. Diğer taraftan, biliyoruz ki her Kur'anî ifade, insan aklına hitap etmektedir ve bu nedenle, ya lafzî anlamıyla (muhkem ayetlerde olduğu gibi), yahut temsili olarak (müteşâbih ayetlerde olduğu gibi) anlaşılabilir kılınmıştır ve insan zihninin yaratılışı itibarıyla ne sonsuzluk, ne de sınırsızlık bizim için anlaşılır olduğundan, cennetin sınırsız 'genişliği'ne yapılan atf, ancak nimete nail olanlara sunacağı duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.

(6) Basit bir kıyas ile diyebiliriz ki, Kur'an'da cennete -yani, âhiretteki tasavvur edilemez mutluluk durumuna- yapılan bütün atıflar için geçerli olan 'teşbih yoluyla benzetme/mukayese' prensibi, âhiretteki azabın -yani, cehennem- bütün dünyevi tecrübelerden kesin farklılığı ve ölçülemez yoğunluğu ile ilgili her türlü tasvirine de teşmil edilebilir. Her iki durumda da Kur'an'ın tasvir metodu aynıdır. Bize (adeta) şöyle denilmektedir: İnsanın tadabileceği en keyif verici bedensel ve ruhsal heyecanları tahayyül edin, tarif edilemez bir güzellik, fiziksel ve ruhsal sevgi, (sorumluluğu) ifa bilinci, mükemmel bir barış ve uyum ve bu

⁹¹ "Hiçbir kimse, yaptıklarına karşılık olmak üzere kendileri için gözler aydınlığı olarak nelerin saklandığını bilmez." bk., Secde, 32/17.

⁹² "Rabbinizden olan mağfiret ve eni göklerle yer olan cennet için yarışın; o, muttakiler için hazırlanmıştır." Âl-i İmran, 3/133.

heyecanların bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun ve her şeyden tamamen farklı olduğunu tahayyül edin, böylece 'cennet' ile neyin kastedildiğinin müphem de olsa bir ipucunu yakalamış olacaksınız. Diğer taraftan yine bize denmektedir ki, insanın başına gelebilecek bedensel ve ruhsal en şiddetli azabı tahayyül edin, ateşte yanmak, dehşetli bir yalnızlık ve acı bir perişanlık, devamlı hüsrân, ne tam yaşama ne de tam ölme durumu ve bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun -ve tahayyül edilebilir her şeyden tamamen farklı- olan bu acıları, bu karanlığı ve bu çaresizliği tahayyül edin, böylece 'cehennem' ile neyin kastedildiğini, müphem de olsa anlayacaksınız."⁹³

Şimdi yazarın, ahiret hayatı ve cennet-cehennem ile ilgili naklettiğimiz görüşlerini tahlil edelim.

İlk paragrafta zikrettikleri değerlendirildiğinde; bir kere, Allah'ın varlığına olan inancın O'nun mahiyetini kavramaya bağlı bulunamayacağı prensibi ahiret için geçerli değilse, o takdirde, ahiretin varlığına olan inancın onun mahiyetini kavramaya bağlı bulunduğu neticesini verir. Hâlbuki yazar, hemen sonraki paragraflarda ahiret hayatının, bu dünyada yaşanan veya yaşanabilecek her şeyden mutlak manada farklı olduğunu ısrarla vurgular. Böyle bir farklılık iddiası ise, ahiret hayatının mahiyetinin bilinemeyeceği fikrini beraberinde getirir. Dolayısıyla, yazarın bir taraftan ahiretin mahiyetinin bilinebilmesinin gereğinden bahsederken, diğer taraftan naklettiği hadis-i şerife de dayanarak ahiretin bilinemeyeceğini, tamamen farklı olduğunu iddia etmesi, bir paradoksa düştüğünün açık bir göstergesidir. Aynı paragrafta dikkatimizi çeken bir diğer husus, ahiret hayatıyla ilgili problemlerin insan tabiatı ile ilgili önermeler cümlesinden kabul edilmesi, Allah inancıyla ilgili problemlerin ise böyle olmadığı iddiasıdır. Hâlbuki insan tabiatı, ahiret hayatı fikri ile ne oranda ilgili ise aynı oranda Allah inancı fikri ile de ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde Allah'a iman ile ahirete imanun birlikte zikredilmesi, bu durumun açık delilleridir:

...İşte, sizden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlere bununla böyle öğüt verilir...⁹⁴, Onlar, Allah'a ve ahiret gününe iman ederler...⁹⁵, ...Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe de imanınız varsa, artık o şeyi Allah'a ve elçisine döndürün...⁹⁶.

⁹³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330-1332.

⁹⁴ Bakara, 2/232.

⁹⁵ Âl-i İmran, 3/114.

⁹⁶ Nisâ, 4/59.



İkinci paragrafta şöyle denilmektedir: “İnsanın yeniden dirilmesi, Kur’an’ın *yeni bir yaratma fiili* olarak tanımladığı şeyin sonucu olacağından, ondan sonra gelecek hayat, insanın bu dünyada yaşadığı ve yaşayabileceği her şeyden tamamen farklı olmalıdır.” Yeniden dirilmenin, yeni bir yaratma fiilinin sonucu olması, neden zorunlu olarak öteki hayatın, insanın bu dünyada yaşadığı her şeyden tamamen farklı olmasını gerektirsin ki? Böyle bir mantıkî zorunluluk olmadığı gibi, Kur’an’ın ifadeleri bu iddianın tersini ima etmektedir.

O gün, göğü, kitaplar için defter dürer gibi düreceğiz, ilkin başladığımız gibi yaratışı iade edeceğiz...⁹⁷, Yaratmayı başlatan, sonra onu iade edecek olan O’dur, bu O’na göre pek kolaydır...⁹⁸

Bu gibi ayetlerde, birinci ve ikinci yaratmanın tamamen farklılığının değil, aksine birbirine benzerliğinin söz konusu edildiği hissedilmektedir. Kur’an-ı Kerim’in şu ifadesi ise âhiret hayatı ile dünya hayatının benzerliği konusunda son derece açıktır:

(Ey Peygamber) İman edip sâlih amellerde bulunanları müjdele. Gerçekten onlar için altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. Kendilerine rızık olarak cennet meyvelerinden her yedirildiğinde: **‘Bu daha önce de rızıklandığımızdır’** derler. Bu, onlara, benzer olarak sunulmuştur. Orada, onlar için tertemiz eşler vardır ve onlar orada süresiz kalacaklardır.⁹⁹

Cennet ehlinin *‘bu daha önce de rızıklandığımızdır’* demeleri, cennetin bütün nimetlerinin mutlak manada her yönüyle, her şeyiyle tamamen farklı olmadığını, dünyada tadılan nimetlerle benzerlik arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, yazarın da kullandığı *“Allah, sâlih kulları için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmedeği şeyler hazırlamıştır”* hadis-i şerifini nasıl anlamak gerekir? Elbette hadisi, ayetin açık anlamına aykırı olmayacak şekilde anlamak mümkündür. Buna göre hadis, ahiretteki nimetlerin dünyadakilere benzer olmakla beraber kalite açısından son derece yüksek ve yüce olduğunu ifade eder. Yukarıda naklettiğimiz ayette geçen *‘tertemiz eşler’* ifadesi de bu manayı doğrular. Zira bu ifadeye göre, nasıl ki dünyada eşler var, ahirette de olacaklar. Ancak ahiretteki eşler, dünyadaki bir eşte bulunan kusurlardan ve eksikliklerden azade kılınmış derecede yüksek ve kıymetli olacaklar. Ayrıca hadisin şöyle bir anlamı da mevcuttur: Kur’an’da anlatılan ve

⁹⁷ Enbiyâ, 21/104.

⁹⁸ Rûm, 30/27.

⁹⁹ Bakara, 2/25.

dünyadakine benzer olan nimetlerden başka, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmediği güzellikleri ve nimetleri, Cenab-ı Allah mümin kullarına ilave olarak bahşedecektir.¹⁰⁰ Şu ayet-i kerime bu hususta hatırlanmalıdır:

Hiçbir kimse, yaptıklarına karşılık olmak üzere kendileri için gözler aydınlığı olarak nelerin saklandığını bilmez.¹⁰¹

Yazar, Kur'an'ın öteki dünyadaki mutluluğu tanımlarken kullandığı ibarelerinin mecaz, teşbih veya temsil olduğunu, beşinci paragrafta ele aldığı şu ayetle örneklendirmektedir: “*Rabbinizden olan mağfirete ve eni göklerle yer genişliğinde olan cennete koşuşun, o sakınanlar için hazırlanmıştır.*”¹⁰² Örnek olarak verdiği bu ayeti şu şekilde değerlendirmektedir:

Gökler ile yeryüzü kadar geniş bir cenneti tasavvur edemeyiz ki bu ifade, yaratılmış tüm evrenin Kur'an dilindeki eş anlamlısıdır. İnsan zihninin yaratılışı itibarıyla ne sonsuzluk ne de sınırsızlık bizim için anlaşılır olduğundan, cennetin sınırsız 'genişliğine' yapılan atf, ancak nimete nail olanlara sunulacak duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.¹⁰³

Bu değerlendirmeyi tahlil etmek gerekirse, 'gökler ile yer' ifadesinin, yaratılmış tüm evrenin karşılığı olduğu doğrudur. Ancak içinde yaşamakta olduğumuz bu evrenin genişliğini tasavvur edemiyorsak ve bu *tasavvur edememe* bir problem teşkil etmiyorsa, neden cennetin genişliğini tasavvur edemeyişimiz bir problem olsun. Dahası, evren ne kadar geniş olursa olsun kesinlikle sınırsız ve sonsuz değildir. Hem cennetin genişliğine yönelik olan bu atfı, kendi somut bağlamıyla hiçbir ilgisi kalmayacak derecede, tamamen duygusal yoğunluk ile yorumlamaya bizi sevk edecek hangi Kur'anî karînelere, ipuçları mevcuttur? Bilinmektedir ki bir şeyde asıl olan mana, ancak deliller ve karînelere terk edilebilir. Oysa bu örnekte böyle bir durum söz konusu değildir.

Yazardan aktardığımız son paragraf, onun görüşlerini özetler mahiyettedir. Kur'an'da cennete yapılan bütün atflar için mecazın geçerli olduğunu ve aynı prensibin ahiretteki azap yani cehennem için de düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu iddiasını ayetleri tefsir ederken uygulamakta, münasebet geldikçe bu tür fikirlerini serpiştirmektedir.

¹⁰⁰ Yüce Allah'ı dünyada iken göremediğimiz halde ahirette görebileceğimiz hususu, belki böyle bir nimet olarak mülâhaza edilebilir.

¹⁰¹ Secde, 32/17.

¹⁰² Âl-i İmran, 3/133.

¹⁰³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1330-1332.

Bunlara tefsirinden örnek vermek gerekirse, cennete yapılan atflar için şu yorumlarını görmekteyiz:

İçlerinde ırmakların çağıldadığı ebedi mutluluk bahçeleri işte böylelerinin olacaktır, orada onlara altın bilezikler takılacak, yeşil ipekli ve işlemeli giysiler giyinecekler ve orada yumuşak divanlarda yaslanıp oturacaklar. Bu ne güzel bir karşılık, bu ne güzel bir dinlenme yeri!¹⁰⁴

Bu ayeti şöyle yorumlamaktadır:

Ahiretteki mutluluk-esenlik durumuna ilişkin diğer bütün Kur'anî tasvirler gibi, insanların altın bilezik takıp ipekli giysiler giyeceklerini, yumuşak divanlarda oturacaklarını ifade eden yukarıdaki atfın da, inananların dünya hayatında inançlarının gereği olarak ortaya koydukları fedakârca davranışların bir sonucu olarak, kendilerine bahşedilecek olan ebedi hayatın görkemini, canlılığını ve rahatlığını betimleyen bir temsil olduğu aşikârdır.¹⁰⁵

Yani bu yoruma göre, altın takılar, yeşil ipekli-işlemeli giysiler ve yumuşak divanlar tamamen semboldürler, bunların ahiret hayatı yönüyle bildiğimiz manada bir gerçeklikleri yoktur. “Onlar, atlastan dokunmuş halılara uzanırlar...”¹⁰⁶ ayetinin yorumunu aynı paralelde yapar ve şöyle der: “Halılara uzanmak, mutlak bir istirahatın ve zihin dinginliğinin bir sembolüdür.”¹⁰⁷

Yine cennetliklerle ceennemliklerin birbirlerine sorular sormalarını,¹⁰⁸ mecaza yormak suretiyle şöyle demektedir:

Hem günahkârların karşılıklı serzenişleri, hem de ardından gelen kurtuluşa ermiş olanların ‘sohbetleri’ elbette ki mecazidir ve bireysel bilincin öteki dünyadaki devamını vurgulamayı amaçlamaktadır.¹⁰⁹

Yazar, Kur'an'ın cehenne me yönelik atfları konusunda da aynı tavrı sergilemektedir. Örneğin *hamim* (kaynar su) ve *ğassâk* (buz gibi su)¹¹⁰ kelimelerini ‘yakıcı ümitsizlik’ ve ‘ruhun buz gibi karanlığı şeklinde’ şeklinde te’vil edip, öteki bütün yorumların temelsiz ve spekülâtif olduğunu söyler.¹¹¹ *Main sadîdin* (irin sıvısı)¹¹² terkibi için, “mecazî bir anlam taşımakta

¹⁰⁴ Kehf, 18/31.

¹⁰⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 592 dpn. 41.

¹⁰⁶ Rahmân, 55/54.

¹⁰⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 1100 dpn. 26.

¹⁰⁸ “Bazısı bazısına dönüp birbirlerine sorular soracaklar.” bk., Sâffât, 37/50.

¹⁰⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 912 dpn. 21.

¹¹⁰ Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. III, s. 206; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 97.

¹¹¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. III, s. 931 dpn. 47; c. I, s. 240 dpn. 62.

¹¹² Bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 289; Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, c. II, s. 525.

olup irin kadar tiksinti veren su" anlamına geldiğini iddia etmektedir.¹¹³ Yine *cehennem kavramının* mecazî olduğunu ve cehennem *yedi kapısının* son tahlilde "günah işlemenin muhtelif yolları" anlamında olduğunu söylemektedir.¹¹⁴ Yazarın bu tür yorumlarının örneklerini daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak verilen örnekler konuyu yeterince somutlaştırdığı için, sözü daha fazla uzatmaya ihtiyaç yoktur.

Söz konusu ettiğimiz bu örneklerde, kelimenin hakiki ve ilk akla gelen manasıyla anlaşılmasına engel teşkil edecek, onu konulduğu birinci anlamın dışında kullanmaya sevk edecek, Kur'an metninde yer alan lâfzî bir delil/karîne mevcut değildir. Delilden yoksun olarak bu tür yorumlara başvurmanın anlamı, sanki Batı aydınlanmasında ifadesini bulan *zihinsel çerçevenin* temel alınıp, vahyin buna göre eleştiriye tabi tutulması gibidir. Belki de farkında olmadan, Kur'an'ın selefte ait yorum ve tefsirlerden arındırılarak ve Batı akılcılığının süzgecinden geçirilerek, bir tür revizyona uğratılmasının zihinsel araçlarını hazırlamaktır. Böylesi gelişigüzel yorumlardan veya birincil anlamları gölgede bırakacak tefsirlerden kaçınmak, İslami duyarlılığın bir gereğidir.

Sonuç

Somut örnekler üzerinden gözlemlediğimiz gibi, aşırı mecazcı/sembolist bir görüşle dinî metinleri bağlamından koparıp, olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit etmek suretiyle soyut bir dünya takdim etmeye çalışmak, sembolizm algısının abartılı bir şekilde kullanılmasına yol açmaktadır. Bu durumda, mevcut dinî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılma imkânı gittikçe zorlaşmakta, dine ilişkin pek çok kabul ve bilgi verici iddiaların buharlaşması riskiyle karşı karşıya kalınabilmektedir. Çünkü metne yüklenen anlam ile metin arasındaki ilgi ve münasebet göz ardı edilmektedir.

Öyleyse ısrarla üzerinde durulması gereken husus şudur: Bir kelime için asıl olan mâna, onun kendi hakiki anlamıdır. Eğer sahih rivayetler ve kelimenin kendisi için konulduğu gaye bu hakiki anlamı destekliyorsa, ayrıca kelimenin gerçek anlamını ve ilgili rivayetleri devre dışı bırakacak derecede güçlü bir delil mevcut değilse, o zaman mecaza gitmek, tekellüf ve zorlamadan öte bir şey olmayacaktır. Buna binaen, gerçek anlamı inkâr etmeksizin onunla çelişmeyen, kaynakla irtibatı koparılmadan ona genişlik

¹¹³ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 504 dph. 22.

¹¹⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, c. II, s. 520 dph. 33.



sağlayacak olan destekleyici ve tamamlayıcı yorumlar elbette faydalar sağlayacaktır. Ancak bunu yetersiz görüp kaynakla irtibatı tamamen koparılmış sembolik ve havada asılı batınî görüşlere kapıyı aralamak, gerçek anlamın tamamen buharlaşması gibi bir çıkmazı kaçınılmaz kılacaktır. O halde bu tarz çerçeve dışı, keyfî ve gelişigüzel tefsir ve yorumlardan kaçınmak, hem İslam'ın kendi çağrısının, hem de dinî duyarlılığın bir gereğidir.

Kaynakça

- Beyzâvî, Kâdî Nâsiruddîn İbn Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî (v. 685), *Envaru't-tenzîl ve esraru't-te'vîl*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, (v. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 1995.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistanî, (v. 275/888), *Sünen*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (v. 1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, İstanbul, Azim Dağıtım, tsz.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, Fecr Yayınları, 1993.
- Hattâbî, Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî (v. 388/998), *Meâlimu's-sünen Şerh-u sünen-i Ebî Dâvûd*, thrc. Abdusselâm Abduşşafi Muhammed, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kesîr, Ebû'l Fidâ İsmail ed-Dimeşkî, (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Ali Sâbûnî, Beyrut, Daru'l-Fikir, 1999.
- İzz b. Abdisselâm, Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî (v. 660), *Tefsiru'l-İzz b. Abdisselam*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul, Beyan Yayınları, 1996.
- Mevdûdî Ebû'l-Ala, *Tefhimu'l Kur'an*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yayınları, 1999.
- Muhammed Kenan, *Kurretu'l-Ayneyn alâ Tefsiri'l-Celaleyn*, İstanbul, Dersaadet Kitabevi, tsz.

- Müslim, Ebu Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, (v. 261/874), *el-Camiu's-Sahîh*, thk. Abdalbâkî, Muhammed Fuad, Kahire, y.y. 1955.
- Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, DİB Yayınları, 2000.
- Paret, Rudi, *Kur'an Üzerine Makaleler*, der. ve çev. Ömer Özsoy, Ankara, Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.
- Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara, Fecr Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid Taftazanî)*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1999.
- Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fıkhun Kat'i-Zanni Diyalektiği", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu*, Erzurum, Bakanlar Matbaası, Mayıs 2001.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l Kâsım Mahmûd b. Ömer, (467-538 h.), *el-Keşşâf*, Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

