

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**MUHAMMED ESED'İN KUR'AN MESAJI İSİMLİ
TEFSİRİNDEKİ METODU**

(Yüksek Lisans Tezi)

Meryem DEMİRAY

Danışman

Prof. Dr. Sadrettin Gümüş

İstanbul, 2006

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V
MUHAMMED ESED'İN KUR'AN MESAJI İSİMLİ TEFSİRİNDEKİ METODU I	
KISALTMALAR	IV
GİRİŞ	2
I. MODERNİZME KISA BİR BAKIŞ	2
II. MODERNİZMİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ	4
III. MODERN TEFSİR HAREKETİ	8
BİRİNCİ BÖLÜM	21
HAYATI VE ESERLERİ	21
I. HAYATI	21
II. ESERLERİ	33
A. UNROMANTISCHES MORGENLAND	33
B. YOLLARIN AYRILIŞ NOKTASINDA İSLAM (Batı Medeniyeti Karşısında Müslümanlık)	34
C. MEKKE'YE GİDEN YOL	36
D. SAHÎH-İ BUHÂRÎ: İSLÂM'IN İLK YILLARI	37
E. KUR'AN MESAJI	38
F. İSLAM'DA YÖNETİM BİÇİMİ	39
G. KALBİN VATANINA DÖNÜŞ	41
H. ISLAM UND ABENDLAND (Begegnung Zweier Welten)	41
I. THIS LAWS OF OUR AND OTHER ESSAYS	41
İ. İSLÂM SİYASETİ	42
J. DIE ANTWORT DER RELIGIONEN	43
İKİNCİ BÖLÜM:	44
KUR'AN MESAJI	44
I. YAZILIŞ GAYESİ	44
II. ESERİN KAYNAKLARI	49
A. KLASİK ESERLERDEN KAYNAKLARI	49
B. KÎTÂB-I MUKADDES'E ATIFLARI	55
III. ESERİN GENEL ÖZELLİKLERİ	57
A. BAĞLAM	57
B. BÜTÜNSELLİK	61
C. AYETİN EVRENSEL MESAJINA VURGU	62
D. LUGAVÎ AÇIKLAMALAR	67

<i>E. ÜSLUP FARKLARI</i>	70
<i>F. TERCÜMEDE KUR'ANÎ ÎCÂZIN DİKKATE ALINMASI</i>	75
<i>H. GAYB ALANINA DAİR KAVRAMLARIN YORUMLANMASI</i>	79
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	81
ESERİN METODU	81
I. KUR'AN'I KUR'AN'LA TEFSİRİ	81
II. KUR'AN'IN SÜNNETLE TEFSİRİ	85
III. SAHABE VE TÂBÎÛN TEFSİRİNDEN FAYDALANMASI	89
IV. MÜTEŞABİHAT	91
<i>A. ALLAH'IN ZATINA VE SIFATLARINA İLİŞKİN KUR'ANÎ ATIFLAR</i>	98
<i>B. AHİRET HAYATINA YÖNELİK ATIFLAR</i>	99
<i>C. MELEK, ŞEYTAN, CİN GİBİ METAFİZİK VARLIKLARLA İLGİLİ İFADELER</i>	108
V. MECAZ	109
VI. NESHLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ	118
VII. KISSALAR	124
VIII. HURUFU MUKATTA'AT	140
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	144
ESED'İN GÖRÜŞLERİ	144
I. EHL-İ KİTÂBA BAKIŞI	144
<i>A. HRİSTİYANLARLA İLGİLİ GÖRÜŞÜ</i>	144
<i>B. YAHUDİLERLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ</i>	146
II. BAZI FIKHÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ	148
<i>A. HIRSIZLIĞIN CEZASI</i>	149
<i>B. ÇOKEVLİLİK</i>	150
<i>C. ZİNANIN CEZASI</i>	151
<i>D. ÖRTÜNME</i>	152
<i>E. CİHAD</i>	154
III. BAZI KELÂMÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ	156
<i>A. İRADE HÜRRİYETİ</i>	156
<i>B. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ</i>	157
<i>C. CEHENNEMİN EBEDÎLİĞİ</i>	158
<i>D. ŞEFAAT</i>	160
<i>E. CİNLER</i>	163
<i>F. İSRÂ VE MİRAC</i>	166
IV. AYETLERE SOSYOLOJİK BAKIŞI	168
V. AYETLERE PSİKOLOJİK BAKIŞI	172
VI. AYETLERE FELSEFÎ BAKIŞI	174
VII. ESED'E YÖNELİK OLUMLU DEĞERLENDİRMELER	175
VIII. ESED'E YÖNELİK ELEŞTİRİLER	177
SONUÇ	182
KAYNAKÇA	185

KISALTMALAR

aş.	: aşağıda
b.	: bin (oğlu)
bs.	: basım
bkz.	: bakınız
C.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
dn.	: dipnot
F.	: fasikül
H.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
h.zl.	: hazırlayan
kon.	: konuşan
MÜİFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
n.	: not
S.	: sayı
s.	: sayfa
s.a.	: sallallahu aleyhi ve sellem
sad.	: sadeleştiren
TDV İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ts.	: tarihsiz
ö.	: ölüm tarihi
vd.	: ve diğerleri, ve devamı
y.y.	: yayın yeri yok
yuk.	: yukarıda

ÖNSÖZ

Muhammed Esed, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak Lwow'da doğmuş ve yıllarca sürdürdüğü manevî arayışını İslam'la nihayete erdirmiş, ömrünü İslâm'ın doğru anlaşılmasına/anlatılmasına adanmış bir ilim adamıdır. Bu arayış uğrunda İslam dünyasında birçok ülkeyi dolaşmış olan Esed'in Müslüman olduktan sonra zihnini sürekli meşgul eden bir ideali vardı: İslam düşüncesinin ihyası ve peygamber döneminin safiyetine sahip bir İslam devleti. Pakistan Devleti'nin kuruluş aşamasında bu ideali gerçekleştirmek adına çalışmalar da yapan Esed, sonradan *İslam'da Yönetim Biçimi* adıyla kitaplaşan bir anayasa taslağı da hazırlamıştır.

Bizim açımızdan onu önemli kılan şey ise hiç şüphesiz yıllarını vererek hazırladığı *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsiridir. Batılılara İslam'ı yalın ve doğru bir tarzda anlatıp bu dinle ilgili önyargılarına son verme amacı ile yazılmış olsa da sözkonusu eser Batı'da olduğu kadar İslam dünyasında ve özellikle son yıllarda ülkemizde de ciddi bir ilgiye mazhar olmuştur. Bu alakanın saiklerinden biri belki Batı'dan gelen şeylere karşı ilgi ve zaafımız olsa da asıl saik meal-tefsirin özgünlüğü ve dili son derece ustalıkla kullanmasıdır. Türkçe çevirisindeki başarının, bu ustalığın yansıtılmasında payı olduğu da söylenmelidir.

Ülkemizde Esed'le ilgili yapılan çalışmalar son yıllarda artmakla birlikte onu hayatı, eserleri, fikrî yapısı ve meal-tefsiri ile ele alma ihtiyacı hâlâ söz konusudur. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, 2002 tarihinde Mehmet Emin Esen tarafından Esed'in Kuran kelimelerine yüklediği anlam ağırlıklı bir yüksek lisans tezi, 9 Eylül Üniversitesi'nde 2003 tarihinde yapılan Kuran Mealleri Sempozyumu kapsamında sunulan bazı tebliğler ve Esed ve çalışmaları ile ilgili mevziî bir takım makaleler dışında Esed'i bütüncül bir şekilde ele alan ya da *Kur'an Mesajı*'nı derinliğine inceleyen çalışma yoktur.

Kur'an Mesajı yöntem bakımından yüzyılımızın modern tefsirlerinden biri olduğundan giriş bölümünden klasik tefsir tarihiyle başlayarak modernizmin İslam dünyasına etkileri ve bunun tefsire yansımalarını özetlemenin uygun olacağı düşünülmüştür.

Birinci bölümde Muhammed Esed hayatı, görüşleri ve eserleri çerçevesinde ele alınmıştır.

İkinci bölümü, konumuzun esasını teşkil eden *Kur'an Mesajı* adlı eserin yazılış gayesi, kaynakları ve meal açısından incelenmesi oluşturmaktadır.

Üçüncü bölümde eser, metot bakımından incelenmesi kapsamında Kur'an ilimleri açısından değerlendirilmiştir. Bu bölümde Esed'de özellikle öne çıkan müteşabihat, mecaz ve kıssalar gibi konulara ağırlık verilmiştir.

Dördüncü ve son bölümde ise Esed'in ehl-i kitaba bakışı, fikhî ve kelimât bazı görüşleri ile birtakım ayetlere sosyolojik, psikolojik ve felsefî yaklaşımı ele alınmıştır.

Çalışmanın hazırlanması esnasında faydalanılan temel kaynak, eserin Türkçe neşri olmakla birlikte Esed'in hayatı ve eserleri ile ilgili olarak hazırlanmış kitap ve makalelerden de istifade edilmiştir. Ayrıca gerekli yerlerde Esed'in bazı kaynaklarına da müracaat edilmiştir.

Çalışmanın tamamlanmasında emeği geçen hocalarıma, yapıcı fikirlerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Sadrettin Gümüş'e, Prof. Dr. Suat Yıldırım'a ve benden hiçbir zaman desteklerini esirgemeyen aileme teşekkürü bir borç bilirim.

İstanbul, 2006

Meryem Demiray

GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e Arap dili ve üslubu ile nazil olmuştur.¹ Hz. Peygamber, Kur'an'ı hem tafsilen hem de icmalen anlamıştır. Zira "Doğrusu vahyolunanı kalbine yerleştirmek ve onu sana okutmak bize düşer. Biz onu Cebrail'e okuttuğumuz zaman ona uy (okumasını dinle). Sonra onu sana açıklamak bize düşer" (Kıyamet suresi, 75:17-19) buyuran Allah'ın, Peygamberine Kur'an'ın ezberlenme ve açıklanmasını zorlaştıracığını düşünemeyiz.²

Kur'an'ın bizzat kendisinin; anlaşılmasını, uygulanmasını istediğini düşündüğümüzde, tefsir hareketinin İslâm'ın kendi bünyesinden doğduğunu görürüz. İşte bu yüzden, Hz. Peygamber devrinde tefsirin iki önemli kaynağı, Kur'an ve Hz. Muhammed olmuştur.³ Peygamberimiz, tefsiri birtakım vesilelerle gerçekleştirdi. O'nun tefsiri; ayeti okuması, muhatapların dikkatini çekmek için soru sorması, bir hüküm veya bir nasihatın ardından sözü delillendirmek amacıyla, sahabilerin soruları üzerine herhangi bir ayeti tefsir etmesi şeklinde tezahür edebilirdi.⁴

Peygamberimize gelen vahiy çoğu zaman sahabe tarafından anlaşılmasına rağmen, açıklama zarureti doğduğu durumlarda Hz. Peygamber ayeti tefsir ederdi.⁵ Bunu da bazen sözleriyle, bazen fiilleriyle bazen de takrirleriyle, açıklamakla görevli olduğu konuları beyan etmek suretiyle yapardı.⁶ Mesela Allah Teala namazı, orucu, zekatı, haccı farz kılmış ancak bunların nasıl yapılacağını, şartlarını, manilerini, sebep ve sonuçlarını açıklama işini sünnet üstlenmişti.⁷ Hz. Peygamber'in tefsirde takip ettiği

¹ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1988, s.41.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, **et-Tefsir ve'l-Müfessirun**, Beyrut: Daru'l-Erkam ts., C.I, s.25.

³ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s.41.

⁴ Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri**, İstanbul: Kayihan Yayınları 1998, s.151.

⁵ Muhsin Demirci, **Tefsir Tarihi**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 2003, s.65.

⁶ Şâtübî, **el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi**, Mehmed Erdoğan (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık 1993, C.III, s.289.

⁷ Şâtübî, C.IV, s.19.

yöntem, ayetteki teferruatlı kelime manalarını değil bir bütün olarak ayetin manasını öğretmeye yönelikti.⁸ Hz. Peygamber'den sonraki dönemde bir ayeti anlama zarureti hasıl olduğunda sahabe önce Kur'an'a, sonra Hz. Peygamber'in sünnetine, sonra kendi içtihatlarına, sonra da Ehl-i Kitaba müracaat ediyordu.⁹ Fakat sahabe de Kur'an'ın tamamını değil, garib, mücmel, müşkil lafızlar gibi bir kısmını tefsire ihtiyaç duyuyorlardı ve bu dönemde tefsir henüz tedvin edilmemişti.¹⁰

Tabiun döneminde ise tefsir hareketi, Mekke, Medine ve Irak'ta teşekkül eden çeşitli medreselerde sahabenin hocalığında devam etti. Tabiun alimleri de tefsirde sahabenin -yukarıda zikrettiğimiz- yöntemine uydular. Sahabe devrinde tedvin edilmemiş olan tefsir, hadis ilmi içinde mütalaa edilirken, daha sonra her ne kadar hadis rivayeti şeklinde yapılsa da müstakil kitaplar ortaya konmaya başladı ve tefsirde Ehl-i Kitaba müracaat keyfiyeti çoğaldı. H. 2. asırdan itibaren ise artık hadis ilminden müstakil olarak tefsir eserleri kaleme alınmaya başladı.¹¹ Sahabe ve tabiun döneminde parça parça izahat şeklinde tezahür eden tefsir hareketi ilk filolojik tefsirlerin kaleme alınmasıyla tedvin safhasına geçti ve en mükemmel şekline Taberî ve İbn Mâce gibi müfessirlerin H. 3. asrın sonlarında ortaya koydukları eserlerle ulaştı.¹² İslâm dünyasının siyasî ve ilmî şartlarının değiştiği ve modernist tefsir ekolünün doğduğu 18. asra kadar geçen dönemde ise Müslüman coğrafyanın dört bir yanında farklı görüşleri temsil eden alimlerce birçok tefsir kaleme alındı.

I. MODERNİZME KISA BİR BAKIŞ

“Genelde 19. yüzyıl sonuyla İkinci Dünya Savaşının başlangıcına kadar olan dönemde bilhassa sanat ve edebiyatta meydana gelen büyük çaplı değişimleri” ifade eden modernizm yalnızca sanatla ilişkili bir hareket değil, aynı zamanda zamanın teknolojik, siyasal ve ideolojik değişimlerini ve gelişmelerini etkilemiş, ayrıca onlar

⁸ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s.66.

⁹ Zehebî, C.I., s.29.

¹⁰ Demirci, **Tefsir Tarihi**, s.87.

¹¹ Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s.168, 169.

¹² Muhammed Bâkır es-Sadr, **Kur'an Okulu**, Ankara: Fecr Yayınları 1996, s.13.

tarafından etkilenmiş, oldukça geniş kavramlı entelektüel bir hareket olarak tarif edilmiştir.¹³

Başka bir tanıma göre modernizm, Batı medeniyetinde “Aydınlanma çağı ile gelen zihinsel dönüşümünün ortaya çıkardığı ideoloji ve yaşam biçimi. Hümanizm, sekülerizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu, egemenliği insana özgüleştirilen, kurtuluşu dinde değil bilimde arayan, insanbiçimci ve insan merkezli dünya görüşü”dür.¹⁴

Hodgson, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar devam eden ve modernitenin oluşumuna altyapı hazırlayan Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Pozitivizm gibi hareketlenmelerin tümünde geleneğe bir karşı duruş olduğuna işaret ediyor.¹⁵ 17. ve 18. yüzyıllarda en aktif dönemlerini yaşayan bu hareketlenmeler aynı zamanda geleneğin kurucu parçalarından olan yerleşik dinî yapıya da muhalif durumdaydılar.¹⁶ Ortaçağda düşünceye, topluma ve siyasete hakim olan kilise, dogma gibi otoriteler bu değişimlerle zayıfladı ve evrimcilik, faydacılık, ilerlemecilik, akılcılık gibi düşüncelerin etkisiyle yerlerini akıl ve bilim gibi yeni otoritelere terk etti.

Düşünce bazındaki bu laikleşme eğitim, siyaset ve ekonomi kanallarından toplumsal düzeye yansıdı. Yeni siyasî ve ekonomik teşekküller dinî yapılanmaların dışına çıkarılmak suretiyle din, dar bir ibadet sahasına ve cemiyet faaliyetlerine indirildi.¹⁷

İnsanoğlunun her türlü engellemeye rağmen ilerlemeye devam edeceği varsayımına dayanan ilerleme düşüncesinin sonuçlarından biri, gelişmenin yüceltilmesi ve iyi ve kötü gibi değerlerin ölçütü haline getirilmesi oldu. Buna göre gelişmeyi engelleyen şeyler kötü, destekleyen şeyler de iyi olarak değerlendirildi. Dine de insanın

¹³ Gordon Marshall, “Modernizm”, **Sosyoloji Sözlüğü**, Osman Akınhay, Derya Kömürcü (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 1999, s.508.

¹⁴ Ömer Demir ve Mustafa Acar, “Modernizm”, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Yayınları 1992, s.251.

¹⁵ M. G. S. Hodgson, **İslâm’ın Serüveni**, Birol Çetinkaya (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık 1990, C.I., s.65.

¹⁶ Şehmus Demir, **Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması**, İstanbul: İnsan Yayınları 2002, s.20-21.

¹⁷ Ira M. Lapidus, **Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi**, Safa Üstün (çev.), İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1996, s.14.

gelişmesine destek olduğu ölçüde değer verildi.¹⁸ Modern dönemi Ortaçağ'dan ayıran hususlardan biri de içtimaî ve iktisadî değişimlerin hızıdır. Değişimlerin insanların uyabileceği bir yavaşlıkta meydana geldiği Ortaçağa mukabil modern dönemdeki bilimsel gelişmeler tekniği, teknikteki değişimler de iktisadî ve sosyal sahalarda bunalımlara yol açan değişimleri doğurdu. Özellikle Sanayi Devrimi Avrupa'da üretimden tüketime, aileden toplumsal sınıflara, siyaset ve hukuka kadar birçok sahada insanların algılarını ve yaşamlarını sarsan değişimlere sebebiyet verdi. Sosyoloji bilimi de bu değişim ve bunalımları incelemek ve kontrol etmek için doğdu. Bilimin deneyi bir bilgi kaynağı olarak öne sürmesinden ve aklın değer kazanmasından sonra, kutsallığından arındırılmış tabiat üzerinde olduğu gibi insan ve toplum üzerinde de gözlem ve deneyler yapılması gündeme geldi. Hatta “yeni ufuklar açan” ilmî düşüncenin tabiat, toplum ve insan şahsiyetini rasyonel insan idrakine açık hale getirmesiyle, bunların şuurlu bir insan müdahalesi vasıtasıyla değiştirilebileceği fikri gelişti.¹⁹

II. MODERNİZMİN İSLÂM DÜNYASINA GİRİŞİ

Seyyid Ahmed Han'ın (1817-1898) klasik modernizmin teorisini, Muhammed Abduh'un (1849-1905) da Kur'an yorumuna dair bazı arayışlar içine girerek yeni metodlar, yaklaşımlar ve çözümler geliştirmeye çalışan ilk pratisyeni olduğu²⁰ ve bütün bu yeni fikirlerin Müslüman ülkelerdeki Batılı hakimiyetler tarafından getirildiği²¹ görüşlerini dikkate aldığımızda Hint alt-kıtasının modernizmin İslâm dünyasına girişi konusundaki müstesna yerine bir göz atmamız gerekir.

1453 yılında Osmanlı Devleti'nin Doğu Roma'nın başkentini fethetmesinden yaklaşık elli yıl sonra, 1492'de parlak bir medeniyet merkezi olan Gırnata'nın düşüşüyle Endülüs Müslümanların hakimiyetinden çıktı.²² Beş yıl sonra, 1497'de Vasco de Gama

¹⁸ Mazharüddin Sıddiki, **İslâm Dünyasında Modernist Düşünce**, Göksel Korkmaz (çev.), Murat Fırat, İstanbul: Dergâh Yayınları 1990, s.12.

¹⁹ Lapidus, s.14.

²⁰ İsmail Albayrak, **Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İstanbul: Ensar Neşriyat 2004, s.85.

²¹ Sıddiki, s.12.

²² Metodolojik bir mukayese için bkz. Ahmet Davutoğlu, “Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi”, **İslâm, Gelenek ve Yenileşme**, İstanbul: TDV İSAM 1996, s.110.

Ümit Burnu'nu dolaşarak Hindistan'a giden deniz yolunu keşfetti ve Hint Müslümanları Batılılarla tanıştı.²³ Batıdan doğuya geniş bir coğrafyada Müslümanların hakim olduğu bir dönemin ardından 1774'te imzalanan Küçük Kaynarca Anlaşması ile Osmanlı bir kısım toprağını Ruslara bıraktı. 1757'de Bengal İngiliz hakimiyetine geçti. 1798'de Napolyon Mısır'ı işgal etti. 1857 Ayaklanmasında sonra İngiltere tüm Hint-Pakistan alt-kıtasını hakimiyeti altına aldı. Bu olaylar Müslümanların siyasî ve askerî zayıflıklarının farkına varmalarına vesile oldu. Osmanlı Devleti, sosyopolitik yapılarını değiştirmeden askerî ve eğitimle ilgili bir seri reforma gitti.²⁴ Mısır'da Mehmet Ali Paşa harp sanayi kurma yolunu tuttu. Hindistan'daki Moğollar (Babürlüler) daha 17. yüzyılda Avrupalı seyyahları topçuluk sanatında istihdam etmişti.²⁵ Avrupalıların yüksek askerî makamlara getirilmeleri, Hindistan'daki Moğolların çöküş devrinde sıkça rastlanan bir uygulamadır.²⁶ 18. ve 19. yüzyıllarda Orta Asya, Güneydoğu Asya, Hint alt-kıtası, Ortadoğu ve Afrika'da birçok Müslüman ülke gayrimüslim devletlerin hakimiyeti altına girdi. Batılı güçlerin boyunduruğu altına giren ülkelerde ise sadece askerî ve eğitimle ilgili yapılar değil siyasî ve hukukî kurumlar da köklü değişimlere uğradı. Askerî, siyasî ve hukukî hakimiyetin baskısının yanı sıra Müslüman halklar ciddi bir misyonerlik faaliyeti ile de karşı karşıyaydılar. İşte bu saiklerle İslâm dünyasında hem İslâm'ı düşmanca tenkitlere karşı müdafaa etmek hem de Müslümanları yeni düşünce tarzları ile eğitmek isteyen reformcu düşünürler çıktı.²⁷

Her ne kadar Batılı devletlerin 19. yüzyılda İslâm dünyası üzerinde hakimiyetlerini tesis etmeleri ve bunun etkileriyle İslâm dünyasındaki tecdit, ıslahat ve değişimi hedefleyen hareketler arasında kuvvetli bir ilişki varsa da İslâm dünyasındaki

²³ Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm**, Ahmet Küskün (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları 1990, s.15.

²⁴ Siddiki, s.12; Muhammed Hüseyin, **Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi**, Sezai Özel (çev.), 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları 2000, s.15. Tehdit algılaması ilk defa askerî sahada gerçekleştiği için ilk çözümler de *-kanun-ı kadîme* dönüşü yapılan vurgu dışında bırakılırsa- ordunun yapılanması ve askerî teknoloji sahalarında önerilmiş ve uygulanmıştır. Osmanlı sahasında bu konuda geniş bir *lâyiha* literatürü vardır.

²⁵ Hüseyin, s.15.

²⁶ Ahmed, s.18-19. Osmanlı da daha yükseliş döneminden itibaren Batılı askerî uzmanları istihdam etmişti. Osmanlı'nın sonunu getiren Birinci Dünya Savaşı'nda orduda üst düzey Alman subayların görevlendirildiği ve bu subayların Doğu cephelerinden Çanakkale'ye birçok cephede Osmanlı askerine komuta ettiği hususu, bir kıyasa imkan tanıyabilir.

²⁷ Siddiki, s.12-13. "Bu reformcular Müslümanlar arasında, Avrupa'da Luther önderliğinde ortaya çıkan Protestan hareketine benzer bir reform hareketinin gerekliliğini fark ettiler."

tecdit, ıslah ve ihya hareketlerinin çok daha eskilere dayanan bir mazisi vardır. Hicri 3. asırdan itibaren tecdit, ıslah ve ihya hareketlerinin ilk örnekleri Şîîlik ve tasavvufi hareketler şeklinde kendini göstermeye başlamıştı. Sonraki ıslah hareketleri için birer kalkış noktası olan Gazzalî (505/1111) ve İbn Teymiye'yi (728/1328) Hint alt-kıtasında İmam Rabbanî (Ahmed Faruk Sirhindî) (1034/1625) ve Şah Veliyyullah Dihlevî (1176/1762), Hicaz'da Muhammed b. Abdülvehhab (1206/1792), Kuzey Afrika'da ise Muhammed es-Senûsî (1275/1859) takip etmiştir.²⁸

Fazlurrahman 18. ve 19. yüzyıllardaki ıslahatçıların ortak noktaları olarak şu hususları gösteriyor: Farklı bölgelerde yaşamalarına rağmen bu ıslahatçılar, toplumlarında cari “sosyal bir çöküntü, siyasi bir zafiyet ve iktisadi bir çözülme”den rahatsız idiler ve bu yüzden sosyal hususlara, ferdî ve içtimaî ahlâka ağırlık vermeleri gerekti. Fakat bu sahalarda yapılacak bir değişimin başarısı dinî, itikadî ve amelî alanlardaki ıslahata bağlı idi. Sonuçta, ıslahatçılar uhrevî hayatla ilgili hususlara daha az vurgu yaptılar. Fazlurrahman modernist Müslümanları, temel tavırlarında modernizm-öncesi ıslahatçıların doğrudan varisi olarak görmek suretiyle ikinci gruptakilere bir tür meşruiyet sağlamaya ve değişimin içinde bir süreklilik göstermeye çalışmakta, diğer yandan da modernist Müslümanların “müsbetçilik” istikametine daha çok ağırlık verdiklerini ifade etmektedir.²⁹

16. yüzyıldan sonra Hint Müslümanlarını etkileyen ve Batılı güçlerin gelişiyle ortaya çıkan bir dizi olgudan bahsedilebilir. Mesela güvensiz olan kara yolu yerine Batılı deniz taşımacılığından istifade edilmesi sayesinde Hint alt-kıtasının Hicaz'la olan ilişkileri arttı ki bu da Hicaz'ın ilmî ve fikrî gündeminin Hindistan'a taşınmasına hız verdi.³⁰ Batılıların Hindistan'a getirdiği Rönesans resim üslubu Moğol minyatürünü etkilediği gibi mimari tecrübesi de Tac Mahal gibi bir şahesere katkıda bulundu.³¹ Ama Hindistan'ı asıl etkileyen Batılı unsur Hristiyanlık ve misyonerlik oldu. İncil Farsçaya tercüme edildi, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi de misyonerlik faaliyetlerine ve din değiştirtme çalışmalarına maddî manevî destek olmanın yanı sıra bu çalışmaların

²⁸ Şehmus Demir, s.27-30.

²⁹ Fazlur Rahman, **İslâm**, Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (çev.), 4. bs., Ankara: Selçuk Yayınları 1996, s.291-292.

³⁰ Ahmed, s.16.

³¹ Ahmed, s.18.

önündeki hukukî engelleri de kaldırdı. Misyonerler dine ve Hz. Muhammed'e saldırgan eleştiriler yöneltince Müslümanlar da risaleler ve halka açık tartışmalar yoluyla misyonerlerin iddialarını çürütmeye ve teslis gibi bazı hususları eleştirmeye başladılar. Bu tartışmaların en önemlisi, 1854 yılında C. G. Pfander ile Rahmetullah Kiranavî arasında İngiliz görevliler, Hindu, Müslüman ve Hristiyan alimler ve halkın gözü önünde yapılan ve üç gün sürüp Pfander'in mağlubiyetiyle sonuçlanan tartışmadır.³²

1601'de Kraliçe I. Elizabeth'in fermanıyla kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi 17. asrın ilk yarısında İmparator Cihangir'den bazı imtiyazlar kazandı. Bu kazanımlarını; asrın ikinci yarısında vergi toplama yetkisini, bazı bölgelerde toprağı işleme ve adalet sistemini yürütme hakkını, daha sonra da hakimiyeti altındaki şehirlerde İngiltere Kraliyeti adına, hakimiyeti dışındaki yerlerde ise İmparator adına adalet sistemini tanzim ve yürütme görevini alarak artırdı. 1780'de yerel yüksek mahkemenin tek hakimi olan İngilizler 1790'da şeriat hukukuna eleştiriler yöneltten genel vali Cornvallis'in eliyle hukuk düzenini yeniden örgütlediler. İngilizlerin şeriata en çok müdahale ettikleri saha olan ceza hukukunda 1832 yılına kadar olan süreçte, diyet cezasının ilgası, tazirin daraltılması ve yetişkinlere uygulanacak cezaların indirilmesi gibi tasarrufların ardından İslâm ceza hukukunun Müslüman olmayanlara uygulanamayacağı ilan edildi. İngilizlerin hukuk sahasında yaptıkları bu değişiklikler, Hindistan'daki modernist eğilimlerin kuvvet kazanmasını kolaylaştırdı.³³

İngilizlerin Hindistan'a müdahalesinin en önemli ayağını eğitim sahası teşkil etmekteydi. 1827'de açılan, masrafları İngilizler tarafından karşılanan ve eğitim dili olan Urduca'nın yanı sıra İngilizcenin de yardımcı bir disiplin olarak okutulduğu Delhi koleji, Batılılaşmış ilk grup entelektüeli üretti. Bu okul Batı'nın, ulema ve aydın sınıfına nüfuzu için bir geçit oldu. Hinduların aksine yüzyıllardır Hint alt-kıtasının hakim unsurunu teşkil eden Müslümanlar, 1835'te kamusal eğitim dilinin Farsçadan İngilizceye dönüştürülmesi üzerine, içtimaî ve idarî hayattaki üstünlüklerini yeni duruma daha kolay uyum sağlayan Hindulara kaptırdılar. Müslüman okullarına ait vakıfların İngilizlerce sahiplenilmesi de eğitime büyük zarar verdi.³⁴

³² Ahmed, s.18, 32-35.

³³ Ahmed, s.22-26.

³⁴ Ahmed, s.31-33.

III. MODERN TEFSİR HAREKETİ

Kur'an'ı modern çağın talepleriyle uyumlu bir biçimde yorumlama çabası olarak tarif edilebilecek olan modern tefsir³⁵ bir yandan İslâm dünyasının yaşadığı değişimlerin getirdiği pratik ihtiyaçlara, diğer yandan ortaya çıkan yeni aydınlar zümresinin entelektüel ihtiyaçlarına cevap verme girişimlerinin bir parçasını oluşturmaktadır.³⁶ Ancak modern tefsiri ele almadan önce, onun da bir parçasını teşkil ettiği modern İslâm düşüncesine kısaca bir göz atmamız gerekmektedir.

Yukarıda zikrettiğimiz şartlar, Batı'nın bilim, teknik ve siyasi sahadaki "ileri"liği, İslâm dünyasının son birkaç asırdır içinde bulunduğu savunmacı pozisyon, -itikadını, kitabını, hukukunu ve pratiklerini de kapsayacak şekilde- dine yöneltilen eleştiriler, İslâm dünyasının ve Müslümanların "içinde bulunduğu hal"; İslâm'ı ve Müslümanları bu halden kurtarmak, İslâm'ı düşmanlarına karşı fikrî açıdan olduğu kadar siyasî açıdan da müdafaa etmek, Müslümanları yeni düşüncelerle eğitmek ve yeni bir İslâm toplumu teşkil etmek isteyen Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbal, Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh vb. reformcuların doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu "yeni" düşünürlerin ilk işi, "eski"nin mirasını bir şekilde değerlendirmek, bazı parçaları hakkında redd-i mirasta bulunmak ve bazı parçalarını da savunmak üzere geleneğe yönelmek olmuştur.

Aziz Ahmed modernizm ile gelenek arasındaki mücadelenin konusunu; "politik kurumları biçimlendiren İslâm hukukunun bütün haricî uyarıları reddedip reddetmeyeceği, kendisini geleneksel dört kaynakla –*Kur'an, Hadis, İcma ve Kıyas*'la-sınırlandırıp sınırlandırmayacağı, ilk iki kaynağı bir biçimde yeniden yorumlayıp yorumlamayacağı ve modern hukuki ve siyasi fikirlerin taşıyıcısı olan son iki kaynağın değerlendirilip değerlendirilmeyeceği" olarak tesbit ediyor.³⁷ Oysa hukuk eksenli bu

³⁵ J. M. S. Baljon, **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, Şaban Ali Düzgün (çev.), Ankara: Fecr Yayınevi 1994, s.13.

³⁶ Suvat Mertoğlu, "Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı: (Sırat-ı Müstakim/ Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)" (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001), s.2.

³⁷ Ahmed, s.11.

değerlendirme bizce daha temel bazı tartışmaları göz ardı etmektedir. Albayrak, Batı'nın ulaştığı çağdaş dünya tasavvurunu benimseyebilmek için sadece şeklî değil esasa müteallik bir değişikliğe de ihtiyaç duyan bazı modern Müslüman düşünürlerin, bunun ancak Kur'an'ın yeni bir yorumu tabi tutulması ve "anlam hazinesinin modern bir söylemle yeniden geliştirilmesi" ile mümkün olacağı kanaatini taşıdıklarını ifade ediyor.³⁸

Bu noktada modernist düşünürlerin üzerlerinde hissettikleri dış baskıya dikkati çekmek gerekmektedir. Bu baskı, Batı'nın gücünden kaynaklanan bir baskının yanı sıra aktüel hayatın ve "gün"ün ortaya koyduğu bir baskıyı da içerir. "Dinin yeniden yorumlanması meselesi", diyor Görgün, "doğruluğundan şüphe edilmeyen dine hayatın nasıl yaklaştırılacağı meselesi olarak ortaya çıkmış olmayıp doğruluğundan şüphe edilmeyen 'modern başarılar' ve daha doğrusu 'Batı tahakkümüne' dinin nasıl yaklaştırılacağı ve dinin buna nasıl (daha uygun) bir hale getirileceği meselesidir".³⁹ Böylece dine yönelik eleştirilerin bahanesi kılınan dinî hüküm, kurum, inanış vb. "kölfe" olmaktan çıkarılıp "sembolik" hale getirilmek suretiyle –bir anlamda reddedilecek ve bahsi geçen eleştiriler cevaplanmış olacaktır.⁴⁰ Mesela Batı'nın uyanışının ana sebebi olarak Luther'le başlayan Reform hareketini gören ve İslâm'ın bir Luther'e ihtiyacı olduğunu söyleyen Afganî; halk, hatta ulema arasında kök salmış, aslında kaynaklandıkları İslâmî doktrinin ve şer'î nasların tabiatını tahrif eden birtakım fikirlerin kökünden sökülmesini, Müslümanlar arasındaki dinî yenileşme hareketinin temel hedefi olarak koymaktadır.⁴¹

Yaşanan gerçekliği modernizm çerçevesinde geleneksel olanın zıddı olan kutba yerleştirmeyi, zamanın ve tarihin ideolojik kalıplara indirgenmesi olarak değerlendiren Davutoğlu bu görüşün, "bugün"ü yani yaşanan gerçeklik dünyasını hüküm sürmekte olduğu için haklı ve geleceği belirleyeceği için önemli; "dün"ü yani tarihî ya da geleneksel olanı ise bugüne direnmekte olduğu için suçlu ve geleceği belirleme

³⁸ Albayrak, s.29.

³⁹ Tahsin Görgün, "Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine", **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, Hayreddin Karaman vd., İstanbul: Işık Yayınları 2003, s.25.

⁴⁰ Şaban Ali Düzgün, "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri", **2. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5 Kasım 1995**, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları 1996, s.323.

⁴¹ Siddiki, 13; Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age**, Cambridge: Cambridge University Press 1984, s.122.

gücünden yoksun olduğu için de önemsiz gördüğünü ifade ediyor.⁴² Yukarıda ele aldığımız şartları, ortaya çıkan tepkileri ve düşülen metodolojik hataları anlamamıza ışık tutacak şekilde şöyle diyor Davutoğlu:

Modernizm karşısında form ve kurumlar düzeyinde çözülme süreci içine giren yerel kültür havzaları kendi geleneklerini bu açıdan yorumlamak ve tarihî akış içinde yaşayabilirliklerini ortaya koymak zorundadırlar. (...) Bugün geleneği anlamada ve yeniden yorumlamada yanılsamalara yol açan çift yönlü bir mutlakiyetçilik anlayışı hakimdir. Bunlardan biri geleneğin sadece süreklilik niteliği taşıyan özünün değil, konjonktürel (dönemsel) olan biçiminin de zaman boyutunu aşan mutlak anlamda bir geçerlilik taşıdığını iddia eden aşırı gelenekçi tavır, diğeri -ki bugün daha yaygın olanı- ise bugün geçerli olan değer ve kurumları mutlak esas alarak geleneğin kendi dönemsel geçerliliğini yargılamaya çalışan tavidir. Her iki tavır da tarihi anlamamızda yanılsamalara yol açan büyük ölçekli genellemelere yol açmaktadır. (...) Yapılması gereken tarihî olgunun gelenek içindeki dönemsel geçerliliğini itibarî yaklaşımla incelemek, geleneğin yeniden yapılanması içindeki rolünü ise bu itibarî boyutun süreklilik taşıyan mutlak özü –tabîî eğer varsa- ve bu özün bugünkü geçerliliğini tartışarak ortaya koymaktır. Bugünkü dönemle ilgili geçerliliği mutlaklaştırarak tarihi yargılayanlar metahistorik bir kopukluğu, itibarî boyut içinde kaybolanlar ise bugünkü dönemsel realiteyle yabancılaşmayı doğururlar.⁴³

Bu noktada modern düşüncenin temsil edici özelliklerini değerlendirmemiz gerekir. Sıddîki modern reformcuların anahtar kelimesi olarak “imanın kolaylaştırılması”na işaret ediyor. Kastedilen “İslâm’ı içine düşmüş olduğu Ortaçağ bataklığından çekip çıkarmak”tır. “Doğru ve karışmamış bir İslâm olmaksızın herhangi bir güzel şeye ulaşmamızın imkanı yoktur” diyen Seyyid Ahmed Han’ın dönme istediği saf İslâm’ın ne olduğunun açık olmadığı düşünen Sıddîki, onun bazı yazılarına, biyografisine ve yoldaşı Mevlana Hâlî’nin Seyyid Ahmed Han’ın dinî düşünceleri hakkındaki notlarına dayanarak onun, İslâm’a Müslüman hukukçuların gayretleri sonucu olsun, Kur’an müfessirleri ve Müslüman kelimacılar ya da kendilerini sadece birkaç sahîh hadis ile sınırlayan sufiler vasıtasıyla gelmiş olsun, bütün ek malzemeyi, kendi itikat ve ibadet şekillerinden çıkarmaya çalıştığı kanaatine ulaşıyor.⁴⁴

⁴² Davutoğlu, s.107.

⁴³ Davutoğlu, s.109, 111-112.

⁴⁴ Sıddîki, s.15-17.

Sıddıki, Müslüman reformcuların, “imanın kolaylığı”na yaptıkları vurgunun yanı sıra dört özelliğini daha sayıyor:

1. Sebep-sonuç ilişkisi: Müslüman reformcularda -cebr anlayışına muhalefet olarak- dünyanın, amaçlarını gerçekleştirmek için uygun araçları kullanarak arzu ettiği sonuçları temin etmenin insana açık olduğu bir sebep-sonuç sistemi olduğu inancı vardır. Sıddıki sebep-sonuç zincirinde ısrar etmenin Müslüman düşünür ve reformcuların başvurduğu bir şey olduğunu söylüyor⁴⁵ ki bizce bu ısrarın sebebi, bilimin mutlak otoritesinden duyulan korkudan kaynaklanmaktadır. Dünyaya bir sebep-sonuç sistemi olarak bakılması ise hiçbir doğaüstü şeyin vuku bulmadığı ve Allah’ın olaylara gelişigüzel müdahale etmediği bir dünya fikrini getirmektedir. Böylece mucizeler ya inkar edilmekte ya da aklî prensiplerle açıklanmaktadır. Bununla birlikte Allah’ın mutlak kudretini zedelemekten de endişe duyulmaktadır.⁴⁶

2. Tasavvufî anlayışlara karşı çıkma: “Hakiki” İslâm’a dayanan yeni bir toplum arzusunda olan Müslüman modernistler İslâm toplumunun yeniden inşasıyla ilgilenmekte, fertlerin değişimi için çözüm olarak ferdî kurtuluş yolunda çalışmayı değil toplumu yeniden oluşturmayı önermekte, tasavvufun deterministik teolojisine ve haksızlığa karşı pasifliği öğütleyen tasavvufî ahlâka muhalefet etmektedirler.⁴⁷

3. Taklit aleyhtarlığı: Reformcular arasında Ortaçağ otoritelerinin reddi genel bir tavır haline gelmiştir. Ama taklidin reddi de, aklın dinî konularda ne kadar uygulanacağı sorusuna yol açmıştır.⁴⁸

4. Dini mümkün olan minimum inanç ve kurala indirgeme: Müslüman modernistlerin imanın basitleştirilmesi eğilimlerinin bir sonucu olarak dini mümkün olan minimum inanç ve kurala indirgemek istediklerini belirten Sıddıki⁴⁹ “Bir toplum bir takım müesseselere, kanun ve belirli ahlâkî hareket değerlerine sahip olmaksızın

⁴⁵ Sıddıki, s.28.

⁴⁶ Sıddıki, s.54.

⁴⁷ Sıddıki, s.38, 54.

⁴⁸ Sıddıki, s.43.

⁴⁹ Sıddıki, s.57.

sadece Allah’a ve ahlâkî nizama imanla yeniden kurulabilir ya da şekillendirilebilir mi?” diye sorarak İslâmî inancın bu denli de basitleştirilmemesi gerektiğini ifade ediyor.

5. Ahiret için çalışma: İslâm’ın kuvvetinin, Müslümanların kuvvetine bağlı olduğunu belirten ve Müslümanların refah ve ilerlemesini İslâm’ın çıkarı olarak tanımlayan Seyyid Ahmed Han, “ahiretteki mükafat” kavramını eleştirmekte ve insanları gelecekteki hayat için değil de milletin iyiliği için çalışmaya teşvik etmektedir. İstikbaldeki hayat fikri Müslümanın bu dünyadaki başarısına ve ilerlemesine nisbetle daha az öneme sahip bir konu olarak ele alınmaktadır. Ebulkelam Azad ise “İslâm’ın büyük reformasyon çalışması bu dünya ile alakalıdır. Fakat tefsirciler bu gerçeği göz ardı ederek her şeyi ahiret hayatına isnat etmektedirler” diyor.⁵⁰

Ana vurgularını tanıttığımız modern İslâm düşüncesi, tefsire dair usullerini ortaya koyarken de işte bu noktalara dikkat etmiş, Kur’an’a bu hassasiyetlerle yaklaşmış ve ayetleri de bu çerçevede yorumlamıştır.

Şah Veliyyullah’ın oğlu Şah Abdülaziz’in öğrencilerinden Keramet Ali “fundamentalist mücahitler ve modernistler” arasında bir köprü olarak değerlendirilmektedir. Keramet Ali’nin *Meahizu’l-ulum*’u, modern anlayışı Ortaçağ anlayışından ayıran bir zihnî yaklaşım sergilemektedir: İlahî Yaratıcı’nın tüm bilgilerin kaynağı olmasına bağlı olarak çağdaş bilimsel buluşların aslında Kur’an ve hadisten kaynaklandığını ve ilke olarak Kur’an ve hadisin bildirdikleriyle uyuştuklarını söyleyen Keramet Ali, bilimin tarihsel bir süreklilik içinde Yunanlılardan Araplara, Araplardan İspanya yoluyla Avrupa’ya geçtiğini, bu süreklilik içinde Hint Müslümanlarının da Avrupalılarla kuracakları etkileşimlerden faydalı sonuçlar elde edebileceklerine işaret etmektedir:

Bilgi özünde iyidir ancak bilginin kullanılması iyi ya da kötü olabilir. Kur’an bütün bilginin temeli olduğundan Kur’an metnini tabîî bilimlerdeki konularla karşılaştırmak mümkün olabilir. Kur’an’da modern fiziğe ilişkin veriler, optik ve perspektiflerin modern ilkelerine bağlı noktalar vardır. “Kur’an fizik ve matematik bilimler üzerine bilgiler ihtiva eden pasajlarla doludur. (...) Kur’an eski felsefelerin bütün sistemlerini tatmin edici bir şekilde tartışmıştır. Daha önceki dönemdeki bilim adamları arasında yürürlükte olan fiziksel bilimlerin kökleriyle

⁵⁰ Siddiki, s.70.

kendisini güçlendirmiştir. Modern Avrupa felsefesi ve Kur'an arasında şaşırtıcı bir rastlaşma vardır.”⁵¹

İslâm modernizminin öncüsü olarak kabul edilen Seyyid Ahmed Han, Hindistan'daki Müslümanların eğitimi, Batı medeniyetinin değerlendirmesini, imanın temel hükümlerinin aklîleştirilmesini ve misyonerlerin ve oryantalistlerin iddialarının cevaplanmasını içeren yoğun bir gündeme sahipti. Seyyid Ahmed Han bütün entelektüel çabasını din ile bilim arasındaki çatışmayı çözmeye ve ikisini uzlaştırmaya adanmıştı. 1869-1870'de İngiltere'yi ve Paris'i ziyaret etti. Hindistan'daki Müslümanların entelektüel, politik ve ekonomik kaderini değiştirmeyi amaçlayan Han, 1864'te Batı bilimlerinin tanıtılması için bir cemiyet, 1878'de de Aligarh Anglo-Mohammedan Oriental College'i kurdu.⁵²

İslâm'ı, uzun tarihi boyunca biriktirmiş olduğu geleneksel bozulmalardan ayrı olarak, kendi ölçütlerine göre ve Kur'an'ın akılcı yeniden yorumlanması temeli üzerinde yorumlayan Seyyid Ahmed Han, geleneksel tefsir literatürünü çözümlediğinde şunları tesbit etti:

1. Geleneksel tefsir literatürü; hemen hemen yalnızca Kur'an'ın fıkıh ve kelam gibi ilahiyat bilimleriyle ilişkisi, Kur'an'ın icazının mucizevî mahiyeti yahut klasik tefsirler arasındaki yorumlama farklılıkları gibi ikincil konularla meşgul olmuştur.

2. Kur'an ayetlerinin sınıflandırılması ya da kronolojik düzeni üzerine herhangi bir belge bulabilmek mümkün değildi.

3. Farklı ve geniş iklimlerde gelecek çağlar için kılavuzluk edecek ilkelerin altı çizilmemişti.

4. Yedinci yüzyılın ilk başlarındaki Arapların şartlarından çok daha farklı şartlarla karşılaşabilecek Müslüman topluluğun herhangi bir meselesinin çözümü için nihaî bir kaynak olarak Kur'an'ın konumu belirlenmemişti.⁵³

⁵¹ Sıddıki, s.29-30.

⁵² Ahmed, s.42-47.

⁵³ Ahmed, s.53.

Kendi tefsir ilkelerini formüle etmeye yönelik Seyyid Ahmed Han, çağdaşı Muhsin Mülk'ün geliştirdiği tezi kabul etti: “Kur'an yalnızca Peygamber zamanındaki Arapçanın idiomunun kesin bir anlaşılmasıyla tefsir edilebilirdi. Yorumlamanın temelleri esasa ilişkin ilkeler (usul) olmalıdır, buradan türetilen ayrıntılar ya da Kur'an'daki özgül tarihsel şartlara işaret eden ayetler değil.”⁵⁴

Seyyid Ahmed Han kendi tefsir yöntemi için on beş ilkeye dayanan bir taslak sunmuştur:

(1) Allah her şeye kadir ve her yerde nazır olarak kainatın yaratıcısıdır. (2) İnsan türünü uyarmak için zaman zaman Hz. Muhammed de dahil olmak üzere peygamberler göndermiştir. (3) Kur'an otantik vahiy, Allah kelimasıdır. (4) Hz. Muhammed'in zihnine bir vahiy süreciyle nakledilmiştir. (5) Cebrail aracılığıyla nakledilmesi, kelimeleri kadar anlamlarının da Hz. Muhammed tarafından alınması bir yana, maddi-olmayandır. (6) Kur'an tarih-dışı, eksik ya da yanlış hiçbir şey içermez. (7) Kur'an'daki Allah'ın özleri yalnız kendi özlerinde mevcuttur. Allah'ın benliği özde ve ebedidir. (8) Bu sıfatların sınırları olamaz ancak Allah'ın hikmeti ve hürriyetinde, Allah tabiat kanunlarını yaratıp onları yaratılış ve mevcudiyetin disiplinleri olarak muhafaza eder. (9) Buna göre Kur'an'da tabiat kanunlarına aykırı hiçbir husus bulunmaz. (10) Kur'an'ın halihazırdaki metni hiçbir ekleme ya da çıkarma olmaksızın tam ve nihaidir. (11) Her surenin ayetleri kendi mevcudiyetlerinin akışında kronolojik bir düzen izlerler. (12) Nesh klasik İslâm'daki metinsel ve tefsiri bir gerçeklik olarak kabul edilmiş olmasına rağmen Kur'an incelenirken reddedilmesi gereken bir doktrindir. (13) Kur'an vahyi tedrici aşamalardan geçmiştir. (14) Kur'anî eskatoloji, angeloji (melekiyyat), demonoloji (şeytaniyyat) ve kozmoloji ilmi gerçekliğe karşı değildir; dolayısıyla ilim zemininde yorumlanmalıdır. (15) Nihayet, dilbilimsel araştırma sosyolojik adetleri Kur'an'ın dolaylı ya da dolaysız ifadelerinde ihtiva edilen insan toplumunun gelişme ihtimallerini incelemek için zorunludur.⁵⁵

Bütün İslâm dünyasını saran, özde Batı'ya karşı savunmacı modernist düşüncenin Mısır ayağındaki en önemli simalarından Afganî, Abduh ve talebesi Reşid Rıza da İslâmî geleneğin modern şartlara intibak sorununu halletmek (bu maksatla hem kendi geleneğiyle hem de Batı'nın değerleriyle hesaplaşmak) gibi büyük bir hedefin

⁵⁴ Ahmed, s.53-54.

⁵⁵ Ahmed, s.54-55; ayrıca bkz. Albayrak, 63-78.

öncüleri olarak ele alınması gereken şahsiyetlerdir.⁵⁶ Hocası Afganî ve talebesi Reşid Rıza Mısır'da modern düşüncenin doğuş ve gelişmesine katkıda bulunmuş olmakla beraber, günümüzde de Mısır'da bu hareketin kurucusu olarak anılan isim olması hasebiyle biz Muhammed Abduh'tan ve İslâmî düşünceye katkılarından bahsedeceğiz.

Muhammed Abduh, Müslümanların fikrî yapılarını taklid bağından kurtarması ve Aydınlanma'nın bir ürünü olan rasyonalizmden de nasibini alması gerektiğini açıkkyüreklilikle belirten, ayrıca Müslümanları birtakım ilmî düşünce hareketleriyle uyandırmaya ve aynı zamanda fikrî-siyasî ve içtimaî yeniliklere uyum sağlamaya davet eden ve bunun gerçekleşmesi için uğraş veren şahsiyetlerden biridir. Abduh, çalışmalarını akıl ile nakil çatıştığında aklın öne alınması ve din ile ilim arasındaki çatışmanın kaldırılması şeklinde iki ana eksene oturtarak uygulamada çizdiği akılcı karakterle hem kendi dönemine hem de sonraki dönemlere damgasını vurmuştur.⁵⁷

Bu bağlamda Abduh'un ve Reşid Rıza'nın ortak çalışması diyebileceğimiz *Tefsirü'l-Menâr* ıslah ve tecdit hareketine özgü düşünce ve görüşleri içermesi hasebiyle klasik tefsirlerden çok farklı özellikler taşır. Dahası *Menâr*, bilinen anlamda bir tefsir olmaktan ziyade, siyasî düzenden ekonomik yapıya kadar günlük hayatın hemen her alanını ihata eden bir tecdit hareketinin Kur'anî manifestosudur. Kur'an mesajını çağdaş insanın idrakine sunmak, temel maslahat olduğu için, klasik tefsirlerde sıkça rastlanan i'rab, belağat, rivayet, hadis, kadîm Arap şiiri, fıkıh ve kelam gibi alanlara mahsus bilgi malzemesi *Menâr* tefsirinde merkezî bir önem arz etmez.⁵⁸

Abduh'un tefsiri yazma işinde çekingen davranmasının nedeni⁵⁹ hem tefsiri bir hedef olarak değil, Kur'anî hidayeti ortaya çıkarma aracı olarak görmesinde aranabilir,

⁵⁶ Mustafa Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005, s.75. Afganî ve Abduh'a yönelik eleştiriler için bkz. Nikki Keddie, **Cemâleddin Afganî –Siyasî Hayatı-**, Alâeddin Yalçinkaya (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi 1997 ve Muhammed Hüseyin, **Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi**, Sezai Özel (çev.), 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları 2000.

⁵⁷ Halil Taşpınar, "Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VII, S.2 (Aralık 2003), http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der72/012-htaspinar.htm (29.01.2006), s.264.

⁵⁸ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.280-281, Hasib es-Samerrai, **Reşid Rıza el-Müfessir**, Bağdat 1976, s.18-19'dan naklen.

⁵⁹ Tefsirin Nisâ suresi 25. ayete kadar olan kısmı Abduh'a aittir. Tefsirin içeriğini Abduh'un 1891 yılında başlattığı ve 1905'e kadar süren dersler oluşturmaktadır. Abduh'un vefatından sonra Reşid Rıza tefsiri Yûsuf suresi 101. ayete kadar sürdürmüştür. Albayrak, s.100.

hem de Aziz el-Azmeh'nin ifadesiyle “Kur'an'a modernizmin savunulamaz bulacağı sistemli bir bütünlük yükleme konusundaki örtük çekincesinde”.⁶⁰ Zira Abduh da çağdaşları gibi, İslâm dahil olmak üzere, dinleri insanlığın ilerleyişiyle uyumlu olan, nesnel, tarihsel bir evrim bağlamına yerleştiren evrimci anlayışı benimseyen bir şahıstır.⁶¹

Abduh'un çalışmaları her ne kadar döneminde çok büyük yankılar uyandırıp ses getirmese de daha sonraki dönemlerde oluşacak modern İslâm düşüncesinin temellerini atması açısından ciddi bir önemi haizdir.⁶² Müslümanların siyasî, ekonomik ve sosyal sıkıntılarla boğuştuğu bir dönemde yaşaması, Abduh'un Kur'an ve tefsir anlayışında da etkin rol oynamıştır. Abduh, hayatı boyunca yüzleştği sorunların çözümünü, yeni bir zihniyetin inşasında görmüştür. Bu yeni oluşumda ise Kur'an'ın anlaşılmasının önemli bir yeri vardır.⁶³

Abduh'un klasik tefsirden ayrıldığı birçok nokta vardır. Bunların başında, günlük sorunları ve çözümlerini Kur'an tefsirine çok sık konu edinmesi gelir. Hidayet rehberi olan Kur'an'ın ahlâklî birey ve toplumların inşasında etkin bir hale gelebilmesi için herkes kendisini ona açmalıdır. Bununla birlikte Abduh Kur'anî hükümlerin bağlayıcılığı konusunda çok berrak bir duruş sergilememektedir. Fakat tefsirlerinden anladığımız kadarıyla o özellikle kadın konusunda görüşlerini daha net ortaya koymakta, diğer hukukî meselelerde ise bazen klasik tefsirlerin çizdiği çerçeveyi kabul ederken bazen de sessiz kalmaktadır. Bu nedenle onun ısrarlı ictihad vurgusuna ve bazı liberal fetvalarına rağmen modern tarihsellik tartışmalarını kabul ettiği söylenemez. Ayrıca Abduh'un dolaylı da olsa farklı konuları tefsirinde işlediği görülmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Abduh, Kur'an'ı merkeze alan fakat çok sistematik olmayan bir tefsir yöntemi geliştirmeye çalışmıştır.⁶⁴

Abduh'un tefsir metodunu ve Kur'an'a yaklaşımını şu şekilde maddelendirebiliriz:

⁶⁰ Aziz el-Azmeh, **İslâmlar ve Moderniteler**, Elçin Gen (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları 2003, s.170.

⁶¹ el-Azmeh, s.172.

⁶² Sıddıki, s.258.

⁶³ Albayrak, s.145.

⁶⁴ Albayrak, s.147.

1. Kur'an bir bütün olarak değerlendirilmeli, Kur'anî bütünlük yahut tenâsüb nosyonunun Kur'an'ın anlaşılmasındaki önemi daima dikkate alınmalıdır. Bu anlayış dairesinde Abduh'un, tefsirinde sık sık detaylardan kaçındığı görülmektedir.⁶⁵

2. Tefsirin ahlâkî bir toplum inşası sağlayacak bir araç olarak görülmesine binaen, tefsir i'rab, nahiv, kelâmî problemler, usul ve fıkıh istinbatları, işarî te'viller gibi unsurlardan arındırılmalı,⁶⁶ Kur'an'ın hidayet nosyonu önplana çıkarılmalıdır.

3. Akılla naklin çatışmayacağı ilkesine göre, Kur'an'daki kimi ifadeler aklın hakemliğinde yorumlanmalıdır.

Her ne kadar Abduh'un Batı'ya ve Batı bilimine mesafeli baktığı, Batı'yı taklit etmeyi ve geleneği körü körüne taklitle eşdeğer tutup eleştirdiği söylenebilirse de, yorum yönteminde bu süreçten etkilenmediğini ifade etmek oldukça zor görünmektedir. Sözgelimi onun mucize kabul edilen bazı olaylara yaklaşım tarzının büyük ölçüde bu rasyonelleşme sürecinin etkisinde şekillendiği söylenebilir. Ayrıca Kur'an kıssalarına yaklaşım biçimi ve bunların bazılarını tasvir kapsamında ele almasının da yine rasyonelleşme süreciyle birlikte meydana gelen, Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabasının etkisiyle olduğu söylenebilir.⁶⁷

İsmail Albayrak da klasik modernizmin Kur'an'a yaklaşımını ele aldığı kitabında tefsire modern yaklaşımların ayırıcı özelliklerini şu şekilde tasnif etmiştir:

1. Modern Kur'an okumaları, Kur'an merkezlidir. Yani Kur'an o kadar açıktır ki, haricî bir kaynağa ihtiyaç duymadan anlaşılabilir.

2. Okuyuş Kur'an merkezli olunca, hadislere karşı ortak bir şüpheci tavır oluşmuştur.

3. Mezhepleri ve icmayı kabul etmezler.

⁶⁵ Albayrak, s.133.

⁶⁶ Abduh, **Fatiha Tefsiri** adlı eserine yazdığı mukaddimesinde, tefsirde şu muhtelif yönlerin olduğunu sıralar: a. Belagat, üslub ve meanî, b. İ'rab, c. Kıssalar, d. Garibu'l-Kur'an, e. Ahkam-ı şer'iyye, f. Usul-i akaid, g. Öğüt ve incelikler, h. İşarî yönler. Müellif, bu maksatlardan herhangi birinde fazla ileri gitmenin bizi Kitab'ın maksadından uzaklaştıracağını da ilave eder. Muhammed Abduh, "Tefsire Mukaddime", İsmail Cerrahoğlu (çev.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.V, S.1-4 (1956), s.184.

⁶⁷ Şehmus Demir, s.63, 64.

4. Kur'an ilimlerini yetersiz görürler ve yeni bir tefsir usulü geliştirme gereği duyarlar.
5. Kur'an'da neshin vukuunu kabul etmezler.
6. Hadis konusundaki ihtiyattan dolayı sebep-i nüzulü, ayetin anlaşılmasında olmazsa olmaz kabul etmezler.
7. Klasik tefsirin parçacı anlayışının aksine modern tefsirde sure ve ayet grupları bir bütün olarak ele alınır.
8. İsrailiyyata ciddi bir tepki vardır.
9. Kur'an'ın lafzî îcazına vurgu yapmaktansa, sunduğu hidayeti öne çıkarırlar.
10. Tefsirlerini, akla ve modern bilimin verilerine dayandırır. Bu sebeple, birçok ayet metaforik ve sembolik bir açıdan ele alınır.
11. Kur'an kıssaların tarihî gerçekliği tartışılır.
12. Bazı modern düşünürler tarafından Kur'an'ın tarihselci yorumsama yöntemiyle okunması gereği seslendirilir.
13. Sosyal, siyasal ve aktüel alanlara fazlasıyla yer verirler.
14. Tasavvufî yaklaşımları ciddî bir şekilde eleştirirler.
15. Ayetleri tefsir ederken klasik tefsirde olduğu gibi her ayeti değil de özellikle belli ayetleri tefsir ederler. (Sosyal adalet, eşitlik, kardeşlik vb. konuları ele alan ayetler gibi.)
16. Cihad ayetlerini yorumlarken yumuşatıcı ve hümanist bir tavır takınırlar.
17. İnsan merkezli, hür iradeye önem veren bir yaklaşım sergilerler.

18. Psikolojik yorumlarla Kur'an metninin anlam hazinesini genişletmişlerdir.⁶⁸

Modern Kur'an tefsiri hakkında bu özet bilgileri verdikten sonra Muhammed Esed'in modernizmle ilişkisi meselesine eğilmek gerekir. Zira onun tefsirinde uyguladığı yöntem de burada saydığımız modern tefsir hareketinin tüm özelliklerini taşımaktadır. Muhammed Esed *Kur'an Mesajı*'nı yazma gayesinin "İslâm'ı ve Kur'an'ı bugüne kadar birçok sebepten dolayı yanlış anlayan yahut hiç anlamayan ve bunlara karşı önyargılı/düşmanca bir tutum içine giren Batılı zihne bu mesajı en yalın haliyle sunmak" olduğunu belirtir.⁶⁹ İşte Esed'in bu amacı, onun Kur'an-ı Kerim'e, Batılı/bilimsel normlara ters düşmeme telaşı ile yaklaşması sonucunu getirmiştir. Bu tavrı da onun genel itibarıyla modernist çizgiyi yansıtan bir alim olduğu intibasını doğurmuştur.⁷⁰

Diğer modernist müfessirlerde olduğu gibi Esed de, bazı gaybî ve mucizevî meseleleri rasyonalist açıdan yorumlamaya çalışmış, bu anlatımların temsili olduğunu söylemiş ve bunu isbat için de zaman zaman aşırı te'villere başvurmuştur. Esed'in bu türden yorumlarına örnek olarak miracın fiziksel olmayıp rüyanın ötesinde ruhî bir tecrübe olduğunu düşünmesini, sihri reddetmesini ve Hz. Musa'nın İsrailoğulları ile denizi geçmesi, Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması ve Hz. Yakub'un, oğlu Yusuf'un gömleğini yüzüne sürdükten sonra görmeye başlaması gibi mucizevî olayları rasyonalize etmeye çalışmasını gösterebiliriz.⁷¹ Bu tür aşırı rasyonalist yorumlar, yukarıda bahsi geçen Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh gibi modern tefsir hareketinin öncülerince de yapılmıştı. Esed'in Batılılara Kur'an'ın dünya görüşünü ve hidayet misyonunu anlatma gayesi, bu alimlerin İslâm dünyası için planladıkları reform hareketine benzetilebilir. Zira önemle vurguladığı üzere Esed, Batı'ya Kur'an'ın üslup güzelliğini ve bakış açısını doğru bir şekilde yansıtacak tam bir Kur'an çevirisi

⁶⁸ Albayrak, s.32-39.

⁶⁹ Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, Ahmet Ertürk, Cahit Koytak (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları 1996, C.I., s.XXI.

⁷⁰ Kemal Kahraman, "Muhammed Esed", **DİA**, C.XXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2005, s.527.

⁷¹ Suat Yıldırım, "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı", **Zaman**, 03.07.2002, <http://www.zaman.com.tr/2002/07/03/yorumlar/default.htm> (22.10.2005), s.2.

bulunmamasının ızdırabını daima hissetmektedir.⁷² Onun *Kur'an Mesajı*'na atfettiği önem ve eserini “düşünen topluma” ithaf etmesi de buradan kaynaklanmaktadır.

⁷² Bu gayenin bir yansıması olarak Esed sure isimlerinin Arapça orijinallerini İngilizce imla ile ifade ettikten sonra İngilizce karşılıklarını da vermektedir. Mesela “The First Sûrah – Al-Fâtihah (The Opening), s.1; The Second Sûrah – Al-Baqarah (The Cow), s.3.; The Tenth Sûrah – Yûnus (Jonah), s.287; The Twelfth Sûrah – Yûsuf (Joseph), s.336; The Twentieth Sûrah – Tâ Hâ (O Man), s.470; The Thirty-sixth Sûrah – Yâ Sîn (O Thou Human Being), s.673; The Sixty-third Sûrah – Al-Munâfiqûn (The Hypocrites), s.866; The Hundred-second Sûrah – At-Takâthur (Greed For More and More), s.973; The Hundred-Fifth Sûrah –Al-Fîl (The Elephant), s.976. Bkz. **The Message of The Qur'an, Translated and Explained by Muhammad Asad**, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1993.

BİRİNCİ BÖLÜM

HAYATI VE ESERLERİ

I. HAYATI

Müslüman olmadan önce ismi Leopold Weiss olan Muhammed Esed, 2 Haziran 1900 tarihinde, (o yıllarda Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'na ait, günümüzde ise Ukrayna sınırları içinde olan) Lwow (Lemberg) şehrinde Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi.⁷³ Weiss/Esed'in hayatı, dinî geleneği muhafaza ile sekülerleşme, azınlık statüsü ile asimilasyon, Yahudi karşıtı duygular ile göçler arasındaki gerilim alanında geçti. Ama Weiss/Esed'i özel kılan, daha önce denenmiş yolların hiçbirine saplanıp kalmamasıdır. O, benzerlerinin aksine, ne memleketinde takılıp kalmıştır, ne Viyana ya da Berlin'de ne de Filistin'de; bilakis bütün bu yolları aşarak aradığı esas çözümü İslâm'da bulmuştur.⁷⁴

⁷³ Muhammed Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, Cahid Koytak (çev.), 5. bs., İstanbul: İnsan Yayınları 2000, s.62; Günther Windhager, **Leopold Weiss alias Muhammed Asad –von Galizien nach Arabien 1900-1927-**, Wien: Böhlau Verlag 2000, s.40. Bu çalışma, 2003 yılında Avusturya Bilimler Akademisi'nce ödüllendirilmiştir, bkz. Lise J. Abid, "Visionar der goldenen Mitte", **der.wisch: zeitschrift für viel.seitige**, S.4 (01/05.2003), s.6. Esed'in belirttiğine göre "Lemberg" Almanca *Löwe* (aslan) kelimesinden gelmektedir. Esed'in ilk adı olan "Leopold" da aynı kelimeyle irtibatlıdır. Nitekim Esed, Berlin'de Müslüman olurken yanındaki Hintli imamın "Adınız Leopold ve Leo 'aslan' demektir. O halde size Arapça aslan anlamına gelen 'Esed' adını verelim!" dediğini belirtir. Bkz. Karl Günter Simon, "Mekke'ye Giden Yol: Muhammed Esed", **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı (Uygar)**, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002), s.94. 18.11.1988'de *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da yayınlanan bu röportaj, Türkçeye ismi belirtilmeyen bir mütercim tarafından kısaltılarak çevrilmiş, çevirinin takdiminde de, bu röportajın Muhammed Esed ile yapılan son röportaj olduğu değerlendirilmiştir. Bu röportajın sonunda –kendisi de bir Doğu Yahudisi olan- Esed, Arthur Koestler'in "**Onüçüncü Kavim**" (Türkçe çevirisi: **Onüçüncü Kabile: Hazar İmparatorluğu ve Mirası**, Belkıs Çorakçı (çev.), İstanbul: Say Yayınları 1976) isimli kitabına atıfta bulunarak şunları söyler: "Koestler bu kitabında Doğu Yahudileri olan Aşkenazim'in aslında Beni İsrâil soyundan gelmediklerini, Moğollarla aynı coğrafyayı, Orta Asya steplerini paylaşan bir Türk kavmi olan Hazarların ahfâdı olduklarını iddia ediyor. Yüzüme bakın..." Simon da Esed'i doğrular gibidir: "İleri yaşı Esed'in yüz hatlarını daha da keskinleştirmiş: elmacık kemikleri bariz bir şekilde öne çıkmış, gözleri ise neredeyse çekik." Simon, "Mekke'ye Giden Yol: Muhammed Esed", s.102-103.

⁷⁴ Andre Gingrich, "Ein Löwe im Gegenlicht", Günther Windhager'in **Leopold Weiss alias Muhammad Asad: von Galizien nach Arabien 1900-1927** (Wien: Böhlau Verlag 2000) isimli kitabına yazdığı önsöz, s.12.

Esed, aile geleneğine uygun olarak evde özel öğretmenlerden İbranî dinî irfanı üzerine köklü bir öğrenim gördü. Onüç yaşında İbranîceyi sadece su gibi okumakla kalmıyor, ayrıca akıcı bir dille de konuşabiliyordu. Esed, sonraki yıllarda Arapçayı kolay öğrenmesinde bunun çok etkili olduğunu söyler.⁷⁵

Baba tarafından dedesi Benjamin Weiss,⁷⁶ o vakitler Avusturya'nın Bukovina eyaletinin başşehri olan Czernowitz'de bir Ortodoks hahamdı ve aile geleneğini sürdürmek adına Leopold'ün babası Akiva'nın⁷⁷ da haham olmasını istemişti. Buna rağmen oğlu ekonomik şartların da tesiri ile avukatlıkta karar kılmıştı. Leopold'ün anne tarafından dedesi Menahem Mendel Feigenbaum⁷⁸ ise zengin bir bankardı.⁷⁹ Leopold'ün babası Akiva önce Lwow, sonra da Weiss ailesinin Birinci Dünya Savaşı'ndan önce yerleştiği Viyana'da avukat olarak çalıştı. Akiva Weiss, babasının malî durumu nedeniyle gerçekleştiremediği ve esasında tutkunu olduğu fizik öğrenimi ukdesi sebebiyle oğlu Leopold'ün bir bilim adamı olmasını istiyordu. Fakat matematik ve tabîî bilimler Leopold'ü sıkıyor ve küçük Leopold tarihe ve edebiyata duyduğu ilgiyle öğretmenlerinin dikkatini çekmeye başlıyordu.⁸⁰

Eski Ahid'i orijinalinden öğrenen Leopold'e, Mishna ve Gemra yani Talmut metni ve yorumları o kadar aşına hâle gelmişti ki, Bâbil ve Jerusalem Talmutları

⁷⁵ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.66. Almanca, Fransızca, Farsça, İspanyolca, Urduca ve Portekizceyi akıcı bir şekilde konuşabilen Esed, eserlerini daha ziyade İngilizce olarak yazmıştır. Arabia, "Muhammed Esed: Öncü Bir Düşünür", Ahmet Ertürk (çev.), **Kelime**, S.13 (Temmuz 1987) (**Arabia**, September 1986/Muharrem 1407, s.49-55'ten çeviri), s.36. Simon, Esed'in Almancayı babasından, Polonyaca/Lehçeyi annesinden öğrendiğini, 13 yaşındayken Tevrat ile Talmud'u da İbranice ve Aramice olarak okuyabildiğini söyler. Karl Günter Simon, "Muhammad Asad and The Road To Mecca", Elma Ruth Harder (çev.), **Islamic Studies**, C.XXXVII, S.4 (1998), s.536.

⁷⁶ Martin Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1, <http://www.geocities.com/martinkramerorg/WeissAsad.htm> (30.11.2005), s.1. Bu çalışma, 1996'da Tel Aviv Üniversitesi'nde Bernard Lewis'in 80 yaşına girmesi vesilesiyle düzenlenen konferansta sunulan metinlerden derlenen **The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis** (ed. Martin Kramer, Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999, s.225-247) isimli eserde yer almaktadır. Kramer, çalışmasının "mütevazı" amacını şu şekilde belirtiyor: "Esed'in hayatının genel bir taslağını çıkarmak ve onun Yahudi yönüne vurgu yapmak." Kramer'in yazısının başlığına yerleştirdiği imaya da işaret etmek gerek: "Mekke'den Gelen Yol" başlığını koyduğu yazısında Kramer, Esed'in biyografisinde bir tür "dönüş"ün izlerini bulmaya çalışır. Esed'in dönmediğinden emin olduğu konu ise onun anti-siyonistliğidir.

⁷⁷ Leopold Weiss'm babasının ismini "Kiwa" olarak veren Windhager, ismin "Akiva" ve "Akiba" olarak da geçtiğini ve Kiwa'nın daha sonra "Karl" ismini aldığını belirtiyor. Windhager, s.41.

⁷⁸ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

⁷⁹ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.71.

⁸⁰ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

arasındaki farklılıklar üzerine rahatlıkla tartışabilecek seviyeye ulaşmıştı. Daha sonra kendisini Targum’a yani Kitâb-ı Mukaddes’in karmaşık batınî tenkid ve tefsirlerine verdi.⁸¹ Fakat bu esnada bile Yahudi dini ile ilgili sorular ve şüpheler zihnini kurcalamaktaydı. Bu içsel karmaşıklığını *Mekke’ye Giden Yol*’da şöyle anlatır:

Bütün bu gösterişli bilgiçliklere rağmen, ve belki de bu yüzden, çok geçmeden bende, Yahudi dininin birçok temel ilkesine karşı yüksekte bakan, küçümseyici bir anlayış baş gösterdi. Şüphesiz Yahudi metnlerinin hemen hepsinde üzerinde öylesine ısrarla durulan ahlâkî doğruluk öğretisiyle, ya da İbranî peygamberlerinin dile getirdikleri “Yüce Rab” düşüncesiyle bir alıp veremediğim yoktu; ama bana öyle geliyordu ki, Eski Ahid’in ve Talmud’un Rabbi ona ibadet edenlerin, ibadet kastıyla yaptıkları ritüellerle fazlasıyla törensel bir tanrı haline sokulmuştu: Ve bana öyle geliyordu ki, Talmud’un Tanrısı, tuhaf bir biçimde sadece bir tek kavmin, sadece İbranîlerin kaderiyle ilgileniyordu. İbrahim soyunun bir tarihi olarak Eski Ahid’in genel havası, Allah’ı bütün insanlığın yaratıcısı ve koruyucusu olarak değil de, bütün bir evreni “seçilmiş bir kavmin” ihtiyaçlarına göre düzenleyen bir kabile tanrısı olarak gösterme eğilimi taşıyordu ve tabî böyle bir inancın uzantısı olarak, Eski Ahid’e göre Allah, doğru yoldan sapıldığı zaman da inanmayanların eliyle ona acı çektiriyordu. Bu temel tutarsızlıkların bir kere farkında olunca, artık İşaya ve Yeremya gibi son dönem peygamberlerin ahlâkî tutum ve öğretileri bile evrensel bir mesajdan yoksun görünmeye başladılar bana.⁸²

Din alanındaki bu ilk arayışlar, beni atalarımın dinine yaklaştırmaktan çok, ondan uzaklaştırmak suretiyle her ne kadar beklenenin tersine bir etki gösterdilerse de, öyle sanıyorum ki aynı arayışlar benim daha ilerde, biçimi ne olursa olsun, böyle bir dinin temel amacını, ya da temel esprisini kolayca kavramını da sağladılar. Judaizm konusunda uğradığım düş kırıklığı, yine de beni, o günlerde, manevî gerçekleri başka alanlarda arama çabasına yöneltmedi.⁸³

1914 yılının sonlarına doğru, Birinci Dünya Savaşı’nın kızıştığı günlerde, ondört yaşında bir çocuk olan Leopold Weiss okuldan kaçtı ve sahte bir isimle Avusturya Ordusu’na katıldı.⁸⁴ Fakat babası polis yardımıyla oğlunun izini buldu ve onu bir süredir yerleşmiş oldukları Viyana’ya götürdü. Esed bu olaydan yaklaşık dört yıl sonra meşru yollardan Avusturya ordusuna alınmasına rağmen askerliğe başlamasından

⁸¹ Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.66, ayrıca bkz. Necâh Mahmud el-Guneymî, *Muhammed Esed ve devruhu fî fikri’l-İslâmî el-muâsır*, Helyopolis: Daru’l-Menar 1989, s.19.

⁸² Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.67.

⁸³ Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.67.

⁸⁴ Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.67.

birkaç hafta sonra Avusturya İmparatorluğu çöktü ve savaş sona erdi, o da artık cazip bulmadığı askerlikten kurtulmuş oldu ve savaşı takip eden iki yıl Viyana Üniversitesi'nde sanat tarihi ve felsefe derslerine devam etti. İçinde yetiştiği kuşağın o yıllarda karşı karşıya bulunduğu manevî boşluk Weiss'ı da etkilemiş, o da birçokları gibi dinî inanışlara sırt çevirip ateizmde karar kılmıştı. Yaşadığı manevî boşluğu üniversitede sanat tarihi bölümünü seçerek doldurmaya çalışmış ama burada katıldığı dersler de onu tatmin edememişti. Weiss akşamlarını ise çeşitli kafelerde Viyana psikanalistlerinin tartışmalarını dinleyerek ve maddî arzularının peşinde koşarak geçiriyordu. Kendi deyimiyle; “Neslinin diğer çocukları gibi o da ‘içi boş geleneklere karşı bir isyan’ denilen şeyleri yapmakla övünüyordu”.⁸⁵

Savaşın sona ermesini izleyen ilk iki yıl boyunca, düzensiz bir biçimde de olsa, Viyana Üniversitesi'nde sanat tarihi ve felsefe derslerine devam etti, fakat bu işte de devam edemedi. Zira, “cansız ve hareketsiz bir akademik kariyer” ona cazip gelmiyordu.⁸⁶ Niyetlerini kimseye açmadan, 1920 yılında Viyana'dan da ayrıldı ve Prag'a gitti.⁸⁷ Burada edebiyat çevrelerinde dolaştı, film yönetmeni asistanlığı, senaristlik yaptı.

Orta Avrupa'nın çeşitli şehirlerinde, kısa süreli işlere girip çıkarak geçirdiği, maceralarla dolu, inişli çıkışlı bir yılın daha sonunda, gazetecilik dünyasının kapısını araladı. 1921 yılının sonbaharında, bir arkadaşı, adı *United Telegraph* olan yeni bir haber ajansı kurulduğunu ve kendisinin orada yardımcı editör olabileceğini haber verdi. Ve böylece Esed, Berlin'de *United Telegraph*'ta çalışmaya başladı.⁸⁸ Rusya'da yaşanan sefalet için Berlin'e gizlice yardım toplamaya gelmiş olan Bayan Gorky ile bir röportaj yapıp, kimsenin haberi olmadan ajansının bültenlerine geçmeye muvaffak olunca, telefon görevlisi olarak başladığı bu işte gerçek muhabirliğe terfi etti.⁸⁹

1922 yazında, Freud'un talebesi ve önde gelen bir psikiyatrist olan dayısı Dorian Feigenbaum'un daveti üzerine ilk kez Kudüs'e ve dolayısıyla Ortadoğu'ya

⁸⁵ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1.

⁸⁶ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.68.

⁸⁷ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.72.

⁸⁸ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.74.

⁸⁹ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.78.

gitti.⁹⁰ Esed, Kudüs için şu ifadeleri kullanır: “Benim için büsbütün yeni bir dünyaydı. Bu kadim şehrin her köşesinden tarih sızıyordu. İşaya’nın vaazlarını dinlemiş caddeler, Mesih’in üzerinde yürüdüğü kaldırımlar, Roma lejyonelerinin ağır ayak sesleriyle yankılanan duvarlar, Selahaddin zamanının hat sanatıyla süslü kapı kemerleri...”⁹¹ Weiss’ın İslâm’ı keşfetme serüveni de Kudüs’e bu gidişiyle başlamıştı. Ayrıca Weiss Kudüs’te ünlü bir göz doktoru ve son derece ateşli bir Siyonist olan dayısı Arie Feigenbaum’dan bahsettiği kısımları sonradan *Mekke’ye Giden Yol* adlı kitabından çıkararak adeta ailesinden ve siyonizmden olan uzaklığını ima etmiştir.⁹²

Kudüs’ten Avrupa’daki birçok gazeteyle yazışmalar yaptı. Nihayet *Frankfurter Allgemeine Zeitung*’un Yakın Doğu muhabiri oldu. Sonra Kahire’ye gitti.

Kendisi de bir Yahudi olmasına rağmen Siyonizme asla sempati duymamış olan Esed, Kudüs’te bir toplantıda karşılaştığı Siyonist lider Dr. Chaim Weizman ve Menahem Ussishkin ile tartıştı; onların niyetlerini ve Siyonist Eylem Komitesinin yaptıklarını eleştirdi.⁹³ Zira Siyonist idealleri temelsiz ve gayriahlâkî buluyordu. Böylelikle Weiss bir Arap sempatzanı olarak nam salmaya başladı. Bu durumu *Mekke’ye Giden Yol*’da şöyle anlatır:

Kendim de Yahudi kökenli olmama rağmen, Siyonizme karşı başından beri bir muhalefet beslemişimdir içimde. Araplardan yana beslediğim kişisel sempati bir yana, büyük yabancı güçler tarafından desteklenen Yahudi göçmenlerin, ülkede nüfus çoğunluğunu sağlamak yolundaki niyetlerini hiç de saklamadan, bu ülkenin gerçek sahibi durumundaki insanları saf dışı bırakmak istemelerini kesin olarak ahlâk dışı buluyordum. Ve sonuç olarak, ne zaman Arap-Yahudi sorunu gündeme gelse -ki bu şüphesiz sık sık oluyordu- ben Arapların yanında hissediyordum kendimi. Bu tutumum, o günlerde karşılaştığım Yahudilerin, pratik olarak kavrayabilecekleri bir şey olmaktan uzaktı şüphesiz. Onların, Orta Afrika’daki Avrupalı sömürgecileri hiç de aratmayan bir anlayışla, ilkel bir topluluk olarak gördükleri Araplarda benim ne bulduğumu anlamalarına imkan yoktu. Arapların ne düşündüğü onları hiç mi hiç ilgilendirmiyordu; Arapça öğrenmek isteyen bir tek Yahudi bile yoktu içlerinde; Filistin’in Yahudilerin yasal mirası olduğu

⁹⁰ Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.102.

⁹¹ Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.105.

⁹² Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1.

⁹³ Esed, *Mekke’ye Giden Yol*, s.109.

sloganı, herkesin tartışmasız kabul ettiği tek yasa, tek nas durumundaydı.⁹⁴

Esed, Kudüs'ten Amman'a gitti, Emir Abdullah ve danışmanı filozof Rıza Tevfik'le tanıştı. Buradan İstanbul'a gitmek isterken bütün resmî evraklarını kaybedince, yaya olarak Şam'a gitti. İslâm'la ilgili ilk araştırmalarına Şam'da başlayan Esed burada İslâm hakkında çeşitli kitapları ve Kur'an'ın Almanca ve Fransızca tercümelerini okudu.⁹⁵ 1923 yılının sonbaharında Arap dünyasını terk eden Esed Bursa, İstanbul,⁹⁶ Sofya, Belgrad üzerinden Frankfurt'a döndü. Viyana'ya geçip, babasıyla aralarındaki küskünlüğünü bitirdi.⁹⁷ Berlin'e yaptığı bir yolculukta, ileride kendisiyle evleneceği, sevgileri güçlü dul bir bayan olan Elsa ile tanıştı. Bu arada ilk gezi izlenimlerinden oluşan kitabı, *Unromantisches Morgenland* adıyla yayınlandı (1924).

1924 baharında *Frankfurter Zeitung* onu daha iyi şartlarla ikinci kez Ortadoğu'ya geziye gönderdi. Port Said üzerinden Kahire'ye geldi. Abduh'un öğrencisi ve el-Ezher Şeyhi olan Mustafa Merâğî ile tanıştı ve uzun sohbetlerde bulundu.⁹⁸ Esed, sohbetlerinden büyük ölçüde yararlandığını belirttiği el-Merâğî ile ilgili olarak şunları söyler:

Tanıştığımız zaman kırk yaşlarındaydı, ama dinç, adaleli yapısıyla yirmili yaşların çevikliğine, canlılığına sahipti. Mısırlı alim Muhammed Abduh'un öğrencisi olan ve gençliğinde, devrimci düşüncelerin esin kaynağı Cemâleddin Afgânî'nin görüşlerinden etkilenen Şeyh el-Merâğî'nin kendisi de keskin görüşlü, eleştirci, çözümleyici düşünceye taraftar değerli bir düşünürdü. Her fırsatta bana bugünün Müslümanlarının aslında kendi inanç temellerinden çok uzaklaşmış bulunduklarını ve dolayısıyla Hz. Muhammed'in getirdiği

⁹⁴ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.109.

⁹⁵ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

⁹⁶ Esed İstanbul'dan 6 Ekim 1923'te ayrılır. Windhager, s.138.

⁹⁷ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

⁹⁸ Bu görüşmenin, Esed'in İslâmî reformizmle ilk teması olup üzerinde derin bir tesir bıraktığını belirten Kramer, çalışmasında Esed'i, İslâm'ı reforme etmeye çalışan bir kişi olarak tanımlar ve onun Kurân'ı modern zihinlere konuşturma/söyletme çabasını da Yahudilik'in reforme edilmesine yön veren ideallerle uyum içinde görür. Kramer'e göre, aslında, Esed'in projesini çoğu Müslümanın gözünde bu kadar şüpheli yapan şey, tam da bu benzerliktir. Bkz. Martin Kramer, "The Jewish Discovery of Islam", <http://www.geocities.com/martinkramerorg/JewishDiscovery2.htm> (30.11.2005). Hasan Zillur Rahim ise Esed'in amacını bir "Müslüman Rönesansı" gerçekleştirmek olarak ifade eder. Bkz. Hasan Zillur Rahim, "Vizyon Sahibi Bir Müslüman Alim: Muhammed Esed", M. Kübra Ersin (çev.), www.patikalar.net/esed/esedceviri.htm (29.01.2006). Bu yazı, ismi belirtilmeyen bir mütercim tarafından **Iqra** (Eylül 1995) dergisinden çevirilmiştir.

mesajın, muhtevâ ve potansiyel olarak, çağdaş Müslüman hayatı ve düşüncesiyle aslâ değerlendirilemeyeceğini söylemekten geri durmazdı.⁹⁹

Esed, yaz başında Kahire’den ayrılarak yaklaşık iki yıl sürecek bir seyahate başladı. Önce Ürdün’e gitti. Birkaç sefer daha Şam, Trablusgarp ve Beyrut’a gidip geldi. Halep’ten Deyru’z-Zûr’a giderken, ileriki yıllarda dostu ve seyahat rehberi olacak olan Kuzey Arabistan’ın Şammar kabilesinden Zeyd b. Ğanim ile tanıştı.¹⁰⁰ İran, Kürdistan ve Afganistan’a gitti. Afganistan’da altı ay kalan Esed haftalarca Kabil hakimi Emanullah Han’ın misafiri oldu ve bu sürede Han’ın çevresindeki alimlerle Kur’an hakkında müzakerelerde bulundu.¹⁰¹

Esed, Ortadoğu’ya yaptığı ikinci gezi esnasında İslâm’ın artık ciddi suretle zihnini meşgul etmeye başladığını söyler:

Her geçen gün yeni etkiler, yeni izlenimlerle sarsılıyor; her geçen gün içimde yeni soruların uyandığını ve bunlara çevremde yeni cevapların karşılık verdiğini hissediyordum. Bütün bunlar zihnimin derinliklerinde yankılanıyor, içerde biryerlerde önceden beri varolan birşeylere dokunuyor, gizli kalmış duyguları harekete geçiriyordu. İslâm’ı öğrendikçe, öteden beri tanıdığım ama farkında olmadığım bir gerçeğin yavaş yavaş su yüzüne çıktığını ve giderek pekiştiğini hissediyordum.¹⁰²

1926’da kışı sonuna doğru Herat’tan ayrılarak Merv, Semerkand, Buhara, Taşkent üzerinden Moskova’ya gitti, sonra Avrupa’ya, Frankfurt’a döndü. Yaptığı son yolculuklardan önce karşılaştığı ve kendisinden onbeş yaş büyük Elsa’yı iknâ etti ve onunla evlendi. *Frankfurter Zeitung*’un editörüyle yaşadığı bir tartışma üzerine işinden istifa etti ve Berlin’e taşındı. Başka gazetelerle anlaşılan¹⁰³ Esed, Jeopolitik Akademisi’nde daha önce vermiş olduğu seri konferanslara devam etti.¹⁰⁴

⁹⁹ Esed, **Mekke’ye Giden Yol**, s.217.

¹⁰⁰ Esed, **Mekke’ye Giden Yol**, s.229.

¹⁰¹ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1.

¹⁰² Esed, **Mekke’ye Giden Yol**, s.226.

¹⁰³ Esed bu dönemde “Doğu’dan yeni ismiyle gelmiş biri” olarak *Neue Zürcher Zeitung*, *Dutch Telegraaf* ve *Kölnische Zeitung* gibi gazetelere Weiss-Asad ismiyle yazılar yazdı. Bkz. Karl Günter Simon, “Muhammad Asad and The Road To Mecca”, s.537; Windhager, s.201.

¹⁰⁴ Bu kurum, ismini Karl Haushofer’in asıl kurucusu kabul edildiği “Jeopolitik” ekolünden alır. Vaz ettiği “*Lebensraum*/yaşam alanı” kavramı, bilahare Nazilerce, Alman yayılmacılığına bilimsel meşruiyet sağlamak amacıyla kullanılacak olan Haushofer, Esed’le daha önce Hindistan’da da karşılaşmıştı. Stefan Zweig’dan (*Die Welt von Gestern, Erinnerung eines Europaers*, baskı yeri belirtilmemiş: S. Fischer

Bu yılın sonbaharında bir gün Berlin metrosunda seyahat ederken gördüğü yüzlerin istisnasız hepsinin derin ve gizli bir acıyla kasılı olduğunu müşahade eden Esed, duyduğu sarsıntıyla bunu yanındaki Elsa'ya açar. Elsa da şaşkınlıkla “Bir cehennem azabı çekiyorlar sanki... Acaba kendileri bunun farkındalar mı?” cevabıyla onu tasdik eder. Esed bu acıları ve ızdırapları; insanların gerçeksiz, inançsız ve fasılasızca refah peşinde olmalarına bağlar. Eve döndüklerinde masada açık kalmış Mushaf'ı görür. Kapatıp kaldırmak için uzandığında gözü Tekâsür suresine ilişir. Birden surenin o gün metroda yaşadıklarının tam bir yankısı olduğunu hisseder ve şunları düşünür:

Bütün çağlarda insanlar tamahı, açgözlülüğü tanımışlardır: ama tamah ve açgözlülük başka hiçbir çağda bugün olduğu kadar... ciğer sökücü bir hırs halinde kendini açığa vurmamıştı. (...) İnsanların boyunlarına binmişti ifrit; kamçısını tam yüreklerinin başına indiriyor ve uzaklarda alayla göz kırpan yalancı hedeflere doğru dehliyordu onları. (...) Ne kadar hikmetli olursa olsun bir insan, yirminci yüzyıla özgü bu acılı koşuyu kendiliğinden bilemez, böylesine hakim bir perdeden, böylesine apaçık bir üslupla dile getiremezdi. Hayır, Kur'an'da konuşan, Muhammed (s)'in sesinden daha güçlü, daha yüksek bir sestir ve bütün zamanları aşarak ulaşıyordu insan kulağına...

Esed bu olaydan kısa bir süre sonra Elsa ile birlikte Müslüman olduğunu açıkladı. Böylece ondokuz yaşlarındayken görüp çoktan unutmuş olduğu bir rüya tecelli etmişti: Bu rüyada Esed, içinde bulunduğu bir metro treninin yeraltından çıktıktan sonra saplandığı sonsuz ufuklu bir bataкта iken, az ötede çökmüş duran ve kendisini beklediğini hissettiği, yüzü örtülü, kısa kollu harmanili binicisi olan bir devenin tergisine binerek, saat, gün, ay, kısaca zaman kavramını yitirecek kadar uzun bir yolculuk sonunda, yakmayan fakat kör edici parlaklıktaki bir beyaz ışığa vardığını görmüş ve tasvir edilemez ahenkteki bir sesin “Burası batının en uç şehri” dediğini

Verlag, 1978, s.173-176) nakleden Windhager, s.170, dn. 589. Windhager, Esed'in, Haushofer tarafından yayınlanan **Zeitschrift für Geopolitik** isimli dergiye, 1930 yılında “Necid ve Irak” başlıklı iki sayılık bir yazı da verdiğini belirtir. Bu yazıda Esed, arkaplanında İngilizler tarafından desteklenen İhvan Ayaklanması'nın yer aldığı Irak-Suudi Arabistan sınır çatışmalarına açıklık getirir. Bkz. Windhager, s.172. Esed'in bu kurumla ilişkisi, Alman milliyetçiliğinin önplanda olduğu zeminlerde Yahudi kimliğiyle yer alması açısından önemlidir. Esed, İsviçre'de yaşadığı dönemde, “1959 ya da 1960 yılında” Arnold Toynbee'nin başkanlığını yaptığı Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde “bir İslâm devleti kurma fikrinin temelinde yatan ilkeler” konusunda da bir konferans vermiştir. Bkz. Pola Hamide Esed, “Hayat Yoldaşının Dilinden Muhammed Esed”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002), s.17; bu yazı, ismi belirtilmeyen bir mütercim tarafından Pola Hamide Esed'in, Muhammed Esed'in **This Law of Ours** isimli eserine yazdığı önsözden çevirilmiştir.

işitmişti. Yıllar sonra, rüyasındaki binicinin Hz. Peygamber, ışığın kavuştuğu iman, işittiği sözlerin ise Batı'daki hayatının sona ereceğinin habercisi olduğu tefsiriyle karşılaşacaktır.

Esed, 1927 yılının Ocak ayında bir kez daha ama bu sefer Elsa ve onun altı yaşındaki oğlu Heinrich ile beraber yola çıktı. Bunun dönüşü olmayan bir yolculuk olduğunu daha o günden hissetmişti. Deniz yoluyla Cidde'ye, oradan da Mekke'ye Hacca gittiler. Vardıktan dokuz gün sonra Elsa sıtmadan öldü ve Mekke mezarlığına gömüldü. Esed aynı yıl Kral Abdülaziz ile tanıştı. Bir süre sonra rehberi Zeyd'i yanına çağırdı. Bu arada Esed Suudi Arabistan'da iki kez evlendi. 1928'de evlendiği birinci eşi, Mudayr kabilesinden bir kadın idi. Boşandıktan sonra Şammar kabilesinin bir koluna mensup Münire ile ikinci evliliğini yaptı. Bu evlilikten Talal adında bir erkek çocukları oldu.¹⁰⁵ Medine'ye yerleşen Esed tarih ve tefsir çalıştı. Fakat hiçbir zaman sürekli evde kalmadı, Zeyd ile Arabistan'da birçok ziyaretler yaptı. Henüz 27 yaşını süren ve yeni Müslüman olan Muhammed Esed; Birinci Dünya Savaşı sonrasının kaotik ortamında, sömürge yönetim altında bulunmayan hatta bağımsız olan birkaç İslâm devletinden biri olan ve iki kutsal şehri, Mekke ve Medine'yi sınırları içinde bulunduran Suudi Arabistan'da, Melik Abdülaziz b. Suud'un şahsında, eşitlikçi, antisömürgeci ve İslâmî bir “*nahda*/kalkış” gördü ve sonradan, hayatının en güzel yılları olduğunu söyleyeceği 1927-1932 arasını bu ideale adadı.¹⁰⁶ Zamanla İbn Suud hakkında hayal kırıklığına uğrayan Esed ideal İslâmî yapıyı oluşturacak karakteri Senûsî hareketinde bulduğunu düşünerek Şeyh Senûsî ile tanıştı. 1931 Ocak ayında Seyyid Ahmed es-Senûsî, Esed'in Libya'da bağımsızlık savaşı veren Ömer el-Muhtar'ın yanına gitmesini istedi. Esed de bu görevi kabul etti. Uzun bir yolculuktan sonra Esed ve yol arkadaşı Zeyd cephede Ömer el-Muhtar'ın yanına geldiler ve onunla mücahitlere yapılması gereken yardımın yol ve metotları üzerinde birkaç gün boyunca görüşmeler yaptılar. Ama İtalyanların Senusî direnişinin son bakiyesini de yok etmeleri üzerine Esed'in bu emeli de son bulmuş oldu. Bu görüşmeden yaklaşık birbuçuk yıl sonra Esed, Ömer el-Muhtar'ın şehit edildiği haberini aldı.

¹⁰⁵ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1; Windhager, s.23. Talal Asad bugün “meşhur bir antropolog” olarak yaşamını sürdürmektedir. Windhager, s.16.

¹⁰⁶ Gingrich, s.13.

Esed Arabistan'da geçirdiği altı yıl içerisinde bazı ilmî çalışmalar yaptı ve kendisini Kral İbn Suud'un yakın çevresinin bir üyesi olarak tasvir etti. O günlerde İngiliz entelijansiyası açısından Bolşeviklik adeta bir saplantı haline geldiği için olsa gerek İbn Suud'un danışmanlığını yapmış Iraklı Abdullah Damlucî, İngiltere'ye sunduğu "Hicaz Üzerindeki Bolşevik ve Sovyet Nüfuzu" hakkındaki raporda Esed'in burada bulunma sebebini oldukça farklı ve ilginç sebeplere bağlamıştır:

Bitirmeden evvel, önceleri Avusturyalı bir Yahudi iken şimdi Müslüman olan, Esedullah von Weiss diye bilinen ve halen Mekke'deki Mescid-i Haram'ın yakınında ikâmet eden şahsa dikkat çekmeliyim. Bu Avusturyalı Leopold von Weiss, İslâm'a karşı büyük bir sevgi beslediğini ve ona safiyane bir şekilde inanıp Müslüman olduğunu iddia ederek iki yıl önce Hicaz'a geldi. Sebebini bilmiyorum ama, onun sözleri hiçbir muhalefetle karşılaşmadan kabul edildi ve yine hiçbir engelle karşılaşmadan Mekke'ye girdi. O bunu, kendinden başka hiç kimsenin aynısını yapmasına izin verilmediği bir dönemde yaptı. Zira Hicaz hükümeti, onun gibilerin iki sene gözetim altında tutulması gerektiğine dair yeni bir kanun çıkarmıştı. Böylece bu kimselerin Mekke'ye girmesinden önce, hükümet onların Müslüman olduğundan emin olabilecekti. O zamandan beri Leopold Mekke'de kaldı, ayrıca ülkeyi dolaştı ve her sınıftan insan ve hükümet yetkilisiyle ilişkiye geçti. Sonra Medine'ye gidip şehir ve çevresinde aylarca kaldı. –Nasıl olduğuna dair hiç fikrim yok ama- geçen yıl Kral İbn Suud'la beraber Riyad'a seyahat etti ve Riyad'da olan biteni gözlemleyip işiterek, insanların arasına karışarak ve hükümet yetkilileriyle konuşarak beş ay kaldı. Görebildiğim kadarıyla o, bilgili veya profesyonel bir kişi değildir. Aşikâr hedefi, Kral ve özellikle sekreteri [aynı zamanda resmî *Ümmü'l-kurâ* gazetesinin editörü] Şeyh Yusuf Yasin'den haberleri elde etmektir. Esedullah bu haberleri, bazı Avrupa gazetelerinde Hicaz-Necid kraliyeti hakkında kaleme alınan nahoş şeylere cevap sadedinde, bazı Alman ve Avusturya gazetelerine makale yazabilmek için kullanır. Avusturyalı eski Yahudi Leopold von Weiss, şimdiki Müslüman Hacı Esedullah'ın mesleği işte budur. Peki onu böyle büyük sıkıntı ve kötü yaşam koşullarına tahammül etmeye zorlayan gerçek gayesi nedir? O ve Şeyh Yusuf Yasin arasındaki yakın ilişki hangi temelde devam etmektedir? Von Weiss ile Cidde'deki Bolşevik konsolosluğu arasında bir bağlantı var mıdır? İşte bunlar, işin hakikatini bilmenin zor olduğu sırlardır.¹⁰⁷

1932 yılında Hindistan, Türkistan, Çin ve Endonezya'ya yolculuk edeceğini duyurarak Suudi Arabistan'ı terk eden Esed –İngiliz istihbarat raporlarına göre- Karaçi, Amritsar, Lahor ve Srinagar'a gitti. Hatta Srinagar'da Bolşevik fikirleri yaydığı bile

¹⁰⁷ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

rapor edildi. Keşmir’de yaşadığı sıkıntılar üzerine Lahor’a çekildi. Burada tanıştığı Muhammed İkbâl onu müstakbel İslâm devletinin entelektüel faraziyelerini ortaya koymak üzere çalışmaya ikna etti.¹⁰⁸ Mart 1934’te, İslâm düşüncesine dair ilk teşebbüsü olan *Islam at the Crossroads* başlıklı bir kitapçık yayınladı. 1936’da, *Islamic Culture* dergisinin editörlüğünü yapan Muhammed Marmaduke Pickthall’ın vefatı üzerine bu derginin editörlüğünü üstlendi.¹⁰⁹

İhtida etmesi üzerine babası ve ailesiyle bozulan ilişkileri zamanla düzeldi. 1938’da Almanların Avusturya’yı işgali üzerine ailesinin hayatı tehlikeye girince Esed onları kurtarmak için girişimde bulundu. İngiliz vizesi alarak Londra’ya gittiyse de bir sonuç elde edemedi. Esed’in, ailesini kurtarma girişimleri ani bir kesintiye uğradı: Almanya’nın Polonya’yı işgali ve İngiltere’nin Eylül 1939’da Almanya’ya savaş ilan etmesi üzerine Hindistan’da “düşman” olarak derhal gözaltına alınan ve sonraki 6 yılını İngiliz egemenliğindeki Asya ülkelerinden toplanmış Almanlar, Avusturyalılar ve İtalyanlarla beraber gözaltı kamplarında geçiren¹¹⁰ Esed babası, üvey annesi ve kız kardeşinden oluşan ailesinin 1942 yılında Viyana’dan sınır dışı edildiği ve toplama kamplarında hayatlarını kaybettiği haberini ancak Ağustos 1945’te serbest bırakıldıktan sonra öğrendi. Eşi Münire ve oğlu Talal ile Doğu Pencap’taki Dalhousie’ye yerleşti.¹¹¹

1947’de Pakistan’a davet edildi. Pakistan Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Dairesi başkanı ve İslâmî Tecdid Kurumu üyesi oldu, çalışma ve araştırmalarda bulundu. Pakistan devleti kurulduğu zaman hükümet tarafından devletin İslâmî temellerini ve anayasasını oluşturmak üzere davet edildi. İki yıl bu konu üzerinde çalıştı ve 1948 Martında, Amerikan tarzı başkanlık sistemini öngörmesiyle dikkat çeken *Islamic*

¹⁰⁸ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1; Simon, “Mekke’ye Giden Yol: Muhammed Esed”, s.96.

¹⁰⁹ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1; Simon, “Mekke’ye Giden Yol: Muhammed Esed”, s.96. Windhager, Esed’in bu derginin editörlüğünü Ocak 1937-Ekim 1938 arasında ve Muhammad Asad-Weiss ismiyle yaptığını belirtiyor. Bkz. Windhager, s.202.

¹¹⁰ Esed kampta üçbin Nazi ve yüz anti-faşistin arasında yegâne Müslüman olduğunu hatta bir keresinde Noelde faşistlerle yumruk yumruğa kavga ettiğini belirtiyor. Simon, “Mekke’ye Giden Yol: Muhammed Esed”, s.97.

¹¹¹ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1; Windhager, s.202. Ayrıca bkz. Arabia, “Muhammed Esed: Öncü Bir Düşünür”, s.36.

Constitution-Making başlıklı bir anayasa taslağı hazırladı.¹¹² Esed bu yıllarda Pakistan Dışişleri bakanlığı ve Ortadoğu Dairesi başkanlığı ile İslâmî Tecdit Kurumu üyeliğinde bulundu. Sonra da 1952 yılı başlarında Pakistan'ın Birleşmiş Milletler temsilciliği görevi için New York'a gittiğinde Batı'ya -1939'daki kısa Londra ziyareti sayılmazsa- 25 yıllık fasıladan sonra tekrar dönmüş oluyordu.¹¹³

New York'a karısından boşanarak gelen Esed burada, Katolik Hristiyanlıktan İslâm'a ihtida etmiş Polonya asıllı bir Amerikalı olan Pola Hamida Kazimirska ile evlendi.¹¹⁴ Esed'in Batı'ya dönüşünü "sokaktaki (yaşayan) İslâm"la ilişkisini koparacak bir tercih olarak okuyan Kramer, Batılı bir mühtedi ile yaptığı bu evliliği de, onun, İslâm'ı fiilen yaşamış doğuştan Müslümanlardan ayrı olarak ideal bir İslâm'a teveccühünün giderek arttığının bir habercisi olarak görmektedir.¹¹⁵

İsrail'deki akrabalarıyla bağlantıya geçen Esed, Siyonist amcası Aryeh Feigenbaum'un New York'taki kızı Hemdah ve eşi Harry (Zvi) Zinder ile ilişkilerini sürdürdü. Esed'in hâlâ eşine az rastlanır bir İsrail düşmanı olduğunu fakat bu düşmanlığın yumuşatılabileceğini Kudüs'e bildiren ve cevaben Mossad'dan, Esed'e para teklif etmesi emrini alan Harry Zinder bu teklifi reddetti.¹¹⁶

Pakistan Dışişleri Bakanlığı Pola Hamida ile evlenmesine izin vermeyince BM nezdindeki görevinden istifa eden Esed,¹¹⁷ *Mekke'ye Giden* adlı otobiyografi ve seyahatnâmesini yazdı. Eseri büyük takdirle karşılandı. Daha sonraki yıllarını ise *Kur'an Mesajı* adlı meal-tefsirini yazmaya hasretti. Kral Faysal ile irtibata geçen Esed, tefsir projesi için maddî destek elde etti. Tefsirine İsviçre'de başlayan Esed daha sonra, 1964-1983 arasında 19 yıl yaşayacağı Tanca'ya taşındı, burada "Villa Esediyye" isimli bir evde yaşadı.¹¹⁸ 1979 yılındaki İran Devrimi'nden sonra İslâm dünyasında yaşanan

¹¹² Bu taslak daha sonra **The Principle of Government in Islam (İslâm'da Yönetim Biçimi)** adıyla kitaplaştırılmıştır.

¹¹³ Bkz. Windhager, s.21.

¹¹⁴ Windhager, s.203.

¹¹⁵ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

¹¹⁶ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

¹¹⁷ Simon, "Mekke'ye Giden Yol: Muhammed Esed", s.98.

¹¹⁸ Abid, s.12.

hareketlenme ve İran-Irak savaşı nedeniyle¹¹⁹ Portekiz'e ve bilahare 1987'de İspanya'ya taşındı.¹²⁰

1992 yılında Endülüs'te, Gırnata'da vefat eden çağın büyük şahidi Muhammed Esed burada mütevazı bir Müslüman mezarlığına defnedildi.¹²¹

II. ESERLERİ

A. UNROMANTISCHES MORGENLAND

İsmi “Romantik Olmaya Doğu” olarak çevrilebilecek bu eserin tam adı *Unromantisches Morgenland: Aus dem Tagebuch einer Reise* (Yakın Doğu'nun Romantik Olmayan Yüzü: Bir Yolculuk Günlüğünden Seçmeler)'dir.¹²² Esed'in 1922-1923 yılları arasında yaptığı ilk Doğu gezisinin izlenimlerinden oluşmaktadır. Frankfurt'tan başladığı, Karadeniz üzerinden İskenderiye, Kudüs, Kahire, tekrar Kudüs, Amman, Lübnan, Şam, İzmir, Bursa, İstanbul, Sofya, Belgrad güzergâhını kat ettiği bu gezide İslâm dünyasına ve toplumlarına dair edindiği izlenimlerini önce *Frankfurter Allgemeine Zeitung*'da yayınlayan Esed, daha sonra da kitap haline dönüştürdü.¹²³ Tarihî değer taşıyan 59 anonim fotoğraf içeren bu kitap Esed'in edebî istidadını olduğu kadar onun, tabiatı ve insanları ne kadar şiirsel anlatabildiğini de gösterdi. Bu ilk kitabında şair, aşık (Arabî olan herşeye), anti-siyonist ve ahlâkçı olarak ortaya çıkan Esed, İslam'dan bahsetmez.¹²⁴

¹¹⁹ Mushtaq Parker, “Muhammad Asad”, **The Independent**, 23.03.1992, s.19.

¹²⁰ Simon, “Mekke'ye Giden Yol: Muhammed Esed”, s.102.

¹²¹ Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1; Windhager, s.203. Muzaffar Iqbal'ın, Muhammed Esed'in hayat hikayesini konu edindiği çalışması **Muhammad Asad: A Biography**'nin taslağı **Islamic Studies** dergisinde (37:4, 1988, s.544-547) yayınlanmıştır. Yaptığımız araştırmalarda bu çalışmanın bittiğine ve yayınlandığına dair bir sonuç elde edemedik.

¹²² Leopold Weiss, **Unromantisches Morgenland: Aus dem Tagebuch einer Reise**, Frankfurt: Main: Societats-Verlag 1924. Bkz. Windhager, s.211; Uygur, “Muhammed Esed Bibliyografyası”, **Uygur Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002), s.7.

¹²³ Karl Günter Simon, “Muhammad Asad and The Road to Mecca”, s.534; Murad W. Hofmann, “Muhammad Asad: Europas Geschenk an den Islam”, **der.wisch: zeitschrift für viel.seitige**, S.4 (01/05.2003), s.14.

¹²⁴ Hofmann, s.14, 16.

Esed kitaba bu ismi, onun, Müslüman Doğu'nun romantik, egzotik çizgilerle dolu sığ bir tasviri değil, fakat aktüel realitesine nüfuz etmeye çalışan gerçekçi bir çabanın eseri olduğunu anlatmak için verdiğini söyler. Kitap, anti-siyonist tutumu ve alışılmadık Arap taraftarlığıyla Alman basınında belli bir heyecan yaratmasına rağmen, pek iyi satmaz.¹²⁵

B. YOLLARIN AYRILIŞ NOKTASINDA İSLAM (Batı Medeniyeti Karşısında Müslümanlık)

İslâm düşüncesine dair ilk teşebbüsü olarak *Islam at the Crossroads* ismiyle Mart 1934'te¹²⁶ Delhi-Lahor: Arafat Publications tarafından yayınlanan bu eserinde¹²⁷ Esed, Avrupa medeniyeti karşısında Müslümanların alması gereken tutumu ortaya koymayı ve İslâm'ı hayat sahasında yeniden canlandırmayı hedeflemektedir. Müslümanların bugün yaşadığı içtimaî ve kültürel çöküşün sebebinin İslâm'ın özünden yavaş yavaş uzaklaşmaları olduğunu belirten yazar, İslâm'ın herşeye rağmen, beşerin tanıdığı en büyük uyarıcı ve kalkındırıcı kuvvet olmaya devam ettiğini söyler.¹²⁸ Esed, Haçlı seferleri ile modern emperyalizmin aynı hat üzerinde olduğunu söyleyerek İslâm'ı çarpıtmalarından dolayı oryantalistleri sorumlu tutar.

Hindistan ve Pakistan'da defalarca basılan bu kitap büyük yankı doğurdu. *el-İslâm alâ müfteriki't-turuk* adıyla Arapçaya tercüme edildi ve 1940 ve 50'li yıllarda birçok baskı yaptı. Bu tercümenin, "Haçlı zihniyeti (*crusaderism*)" fikrini geliştirirken Esed'den oldukça faydalanan Müslüman teorisyen Seyyid Kutub (1906-1966)'un ilk eserleri üzerinde mühim tesirleri olmuştur.¹²⁹

¹²⁵ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.213.

¹²⁶ Bkz., Simon, "Muhammad Asad and The Road To Mecca", s.534.

¹²⁷ Muhammed Esed, **Yolların Ayrılış Noktasında İslâm**, Hayreddin Karaman (çev.), yeniden gözden geçirilmiş 3. bs., Ankara: Nur Yayınları ts.

¹²⁸ Esed, **Yolların Ayrılış Noktasında İslâm**, s.16.

¹²⁹ Ibrahim M. Abu-Rabi, **Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World**, New York: SUNY Press 1996, s.139.

Eser, “İslâm’ın Yolu”, “Garbın Ruhı”, “Haçlı Seferlerinin Gölgesi”, “Taklid Hakkında”, “Hadisle Sünnet”, “Sünnetin Ruhı” bölümlerinden ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Kitaba ayrıca Esed’in *İslâm ve Politika* adlı bir risalesi de eklenmiştir.

“İslâm’ın Yolu” başlıklı ilk bölümde yazar, insan ve tabiatı aynı bütünün parçaları olarak gören İslâm’ın yaklaşımıyla, bilen özne ile bilinen tabiatı birbirinden koparan Batılı yaklaşımın farkını ortaya koymaktadır. İkinci bölüm olan “Garbın Ruhı”nda ise İslâm medeniyetinin madde ve manayı birarada tutarak hayatı bütüncül bir şekilde değerlendirmesine karşılık Batı’nın hayatı sadece maddî açıdan ele alıp manayı ihmal ettiği ve modern Batı medeniyetinin Hristiyan temelli Romalıların menfaatperest anlayışına dayandığı ortaya koyuluyor. “Haçlı Seferlerinin Gölgesi” başlıklı üçüncü bölümde, Avrupa’nın kendi içinde ilk birleşmesinin İslâm’a karşı Haçlı Seferleriyle gerçekleştiği belirtildikten sonra bu seferlerin oluşumu ve Batılı zihinde halen devam etmekte olan izleri gözler önüne seriliyor. “Taklid Hakkında” başlıklı dördüncü bölümde, yazar, Müslümanların Batılı yaşam tarzını taklid etmelerinin İslâm medeniyetine yönelik en büyük tehlike olduğunu ve hem tam bir Müslüman olarak kalıp hem de hayatın dine göre tanzimine karşı olan bir medeniyeti taklid etmenin mümkün olmadığını ifade ediyor. Beşinci ve altıncı bölümleri teşkil eden “Hadis ve Sünnet” ile “Sünnetin Ruhı”nda, İslâm medeniyetinin hastalıklarından kurtulup ayağa kalkmasının ve kendimizi tam manasıyla İslâm’a yöneltmenin tek yolunun hem ruh hem şekil bakımından Peygamber (s.a.)’in sünnetine uygun hareket etmek olduğu söylenmekte ve hayatı sünnete göre düzenlemeyi gerektiren sebepler sıralanmaktadır.

Esed sonuç bölümünde, doğru yaşanması halinde İslâm’ın en yüksek bir medeniyet yaratmaya uygun olduğunu, bunun olmayışındaki kusurun ise dinde değil ondan uzaklaşan Müslümanlarda aranması gerektiğini ifade ediyor.

C. MEKKE'YE GİDEN YOL

Esed'in hayatını ve İslâm dünyasına yaptığı uzun seyahatleri anlatan eseri,¹³⁰ onun içinde yıllarca yaşadığı İslâm kültürü ile ne kadar hemhâl olduğunun gözler önüne serildiği bir tür otobiyografi niteliğindedir. Önceleri hayat hikayesini kaleme almak gibi bir fikrinin asla bulunmadığını belirten Esed, eseri, dostlarının ısrarı üzerine, Batılı bir Yahudinin İslâm'ı kabul ediş sürecinin ibret vesilesi olarak ilgi çekebileceği fikrine meylederek yazmaya karar verdiğini söyler.¹³¹ Nitekim bu düşüncesi, *New York Herald Tribune Book Review*'de "Bir Batılı İslâm'da, Hristiyanlık ve Yahudilikten Daha Fazlasını Buluyor" başlığıyla haber olur.¹³²

Esed'in çocukluğundan, ilk gençliğinden, gazeteciliğe başlamasından bahsettiği ve Filistin'den Arabistan'a, Libya'ya, İran'a; İslâm dünyasının dört bir yanına uzanan seyahatlerini anlattığı bu eseri, dünyanın belli başlı dillerine çevrilmiştir.

¹³⁰ Eserin ilk baskısı, Muhammad Asad, **The Road to Mecca**, New York: Simon&Schuster 1954. Esed, eserinin Almanca versiyonunu yazması için davet edildiği Almanya'da bir kaldı ve Almanca versiyonunu yayınladı (**Der Weg nach Mekka**, S. Fischer Verlag, 1955). Bkz. Simon, "Mekke'ye Giden Yol: Muhammed Esed", 98. Windhager, s.23. Eser Türkçeye ilk olarak aynı adla ve bazı bölümleri atlanarak İhsan Babulluoğlu tarafından çevrilmiş ve 1967'de Yağmur Yayınları'nca basılmıştır. Bkz. **Mekke'ye Giden Yol**, s.iv; Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.iv. Biz bu baskıyı göremedik. **Uygur** dergisinin 46. sayfasında, Diyanet İşleri Reisliği Müşavere ve Dinî Eserler İnceleme Heyeti'nin, **Mekke'ye Giden Yol** adlı eserin İhsan Gevrek tarafından yapılan tercümesinin tedkik edildiğine ve basılmasında bir mahzur görülmediğine ilişkin 1959 tarihli raporu yer almaktadır. **Kur'an Mesajı**'nın Türkçe neşrini büyük emeklerle yayına hazırlayan Kudret Büyükcoşkun'la yaptığımız görüşmede, bu belgenin **Mekke'ye Giden Yol**'un 1967 baskısının önünde yer aldığını öğrendik. Büyükcoşkun, kendisiyle yapılan bir röportajda da 1967 baskısının "Almancadan şiir çevirileri de bulunan biri, İhsan Babulluoğlu (Gevrek)" tarafından yapıldığını belirtir. Bkz. "Muhammed Esed ya da 'Kitab'ı Hayatıyla Bütünleştirmek: Kudret Büyükcoşkun ile Muhammed Esed Üzerine Bir Sohbet", **Uygur Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002), s.63. Anlaşıldığı kadarıyla bu iki tercüme aynı tercümedir. Bu noktada mütercimmin 1959-1967 arasında soyismini değiştirdiği ya müstear isim kullandığı tahmininde bulunabiliriz. Ayrıca, **Mekke'ye Giden Yol**'un ikinci ve tam çevirisini (Muhammed Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, 5. bs., İstanbul: İnsan Yayınları 2000) yapan, aynı zamanda **Kur'an Mesajı**'nın da iki müterciminden biri olan Cahit Koytak'ın da meşhur bir şair olduğunu belirtmek gerekir. Bu özellik Esed'in şiirsel dilinin Türkçeye aktarılması açısından önemlidir. Nitekim **Kur'an Mesajı**'nın diğer çevirmeni Ahmet Ertürk de buna işaret eder: "Cahit Koytak'ın olması benim için de bir tercih sebebiydi. Çünkü iyi bir şairdi. Kur'an şiir değil ama şiirseliğin çok yoğun olduğu bir metin. Bir şairin elinin değmesi faydalı olur diye düşündük." Ahmet Ertürk, "Bürokrasi Neron gibi, sigortam atmak üzere", Nuriye Akman (kon.), **Zaman**, 02.05.2005, <http://www.zaman.com.tr/?bl=roportaj&alt=&trh=20050502&hn=164928> (02.05.2005); ayrıca bkz. "Bir Çeviri Serüveni: Kur'an Mesajı ve Muhammed Esed, Ahmet Ertürk ile Sohbet", **Uygur Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002), s.51. Koytak ve Ertürk'le ilgili bir diğer değerlendirme için bkz. Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.304-305.

¹³¹ Esed, **Mekke'ye Giden Yol**, s.14.

¹³² Windhager, s.22.

İslâm'a girişin bir tanıklığı olarak *Mekke'ye Giden Yol*'un hâlâ aşlamadığını belirten Kramer, buna delil olarak Batılı ülkelerde tekrar tekrar yayınlanmasını ve İslâm'a sempati duyanlar nezdindeki gücünü gösterir; ikinci hususun örneği olarak da, *Mekke'ye Giden Yol*'a kütüphane raflarında rastlayan, ailesi karşı çıkacağı için eve götüremediği kitabı kütüphanede okuyarak bitiren ve bilahare Müslüman olarak Meryem Cemile adını alan Margaret Marcus'u verir.¹³³ *Arabia* dergisi ise, "Bu son derece çarpıcı kitap sayesinde kaç kişinin İslâm'a yönelip mü'minlerin arasına katıldığını sadece Allah bilir" diye yazar.¹³⁴

D. SAHÎH-İ BUHÂRÎ: İSLÂM'IN İLK YILLARI

Eserin şu an elimizde bulunan matbu nüshası,¹³⁵ esasen, Esed'in bir seri halinde yayınlamayı düşündüğü *Sahih-i Buhârî* tercümesinin baş tarafıdır. Bu eserin ilk baskısı, *Kur'an Mesajı*'nın tamamlanmamış ilk baskısından 27 yıl önce, 1938'de yapılmıştır.

Kitap, İmam Muhammed b. İsmail el-Buhârî'nin *Kitâbu'l-Câmi'i's-Sahîh*'inin tarihî bölümlerini içermekte ve Hz. Peygamber'e vahyin gelmeye başlamasından İslâm tarihinin kritik bir dönüm noktası olan Bedir Savaşı da dahil olmak üzere, İslâm'ın o tarihe kadarki ilk yıllarını anlatmaktadır.

Sâhîh-i Buhârî'yi çevirme fikrinin, Mescid-i Nebî'de ilm-i hadis okuduğu Medine'deki beş yıllık ikameti sırasında gönlüne doğduğunu belirten Esed, eserin yazılış sebebi olarak, İslâm dünyasının en acil ihtiyaç duyduğu şeyin İslâm'ın gerçek öğretilerinin yeni bir anlayışla ve yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikrini göstermektedir.¹³⁶

¹³³ Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

¹³⁴ Aktaran, Simon, "Mekke'ye Giden Yol: Muhammed Esed", s.98. Simon aynı yerde, **Mekke'ye Giden Yol**'un filme alınması girişiminin proje safhasında kaldığını belirtir.

¹³⁵ Muhammad Asad, **Sahih al Bukhari: The Early Years of Islam**, Delhi and Lahore: Arafat Publications 1938; Muhammed Esed, **Sahih-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları**, Mustafa Armağan (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları 2000.

¹³⁶ Esed, **Sahih-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları**, s.V.

Esed'in *Sahîh-i Buhârî*'nin tamamını tercüme ve şerh ederek yazmayı düşündüğü kalan otuz beş bölümlük kısmın yayımlanması İkinci Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine akamete uğramıştır. Yazar, 1947 yazında Hint alt-kıtasının bölünmesi ve Pakistan'ın kurulmasından sonraki kaos ortamında eserinin üçte ikilik bölümünün imha edildiğini ifade eder.¹³⁷

“Vahyin Başlangıcı”, “Hz. Peygamber'in Ashabının Faziletleri”, “İslâm'ın İlk Yılları” ve “Hz. Peygamber'in Savaşları” bölümlerinden müteşekkil bu eser, hadislerin tercümeleri ve Esed'in hadis ilmi meseleleri ya da hadisin muhtevasıyla ilgili olarak yer yer düştüğü notlardan oluşmaktadır.

E. KUR'AN MESAJI

Esed, “hayatımın eseri”¹³⁸ diye nitelendirdiği eserinin, Kur'an'ın mesajının bir Avrupa diline “tam deyimsele ve açıklamalı” olarak çevrilmesi yönünde bir adım, belki de ilk adım olduğunu söyler. Eserin ilk 9 sureden meydana gelen tamamlanmamış baskısı 1964 yılında yapılmıştır. Muhammed Hamidullah'ın verdiği bilgiye göre, La Haye'da yayınlanan ilk cilt, Mekke'deki Rabitatü'l-Âlemi'l-İslâmî organizasyonunun desteği altında yayınlanmış, fakat bu yayın kısa bir süre sonra durdurulmuş ve piyasadan çekilmiş, kalan kısmın yayınından da vazgeçilmiştir. Eserin tamamlanmış baskısı 1978'de, mushafla beraber baskısı ise 1980 yılında yapılmıştır.¹³⁹

¹³⁷ Esed, *Sahîh-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları*, s.IX; Simon, “Muhammad Asad and The Road To Mecca”, s.541.

¹³⁸ Esed, *Sahîh-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları*, s.IX.

¹³⁹ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1993, s.168. Hamidullah, Esed'in bu eserin Almancaya çevirisini de hazırladığını belirtmektedir. Ayrıca bkz. Kramer, “The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)”, s.1. Eserin ilk baskısı hakkında bir değerlendirme için bkz. Rashid Ahmad (Jullandri), “Muhammad Asad, The Message of The Qur'an, Vol. I, Mecca: Muslim World League 1964. xxiv, 377 pp, 25 s.”, *The Islamic Quarterly*, C.XII, S.3 (July and September 1968), s.174-180. Mushafla beraber baskısı, *The Message of The Qur'an, Translated and Explained by Muhammad Asad*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980. Biz eserin 1984'te yapılan yeni edisyonuna göre basılan 1993 baskısından faydalandık.

Kur'an Mesajı'ndan Türkçeye yapılan ilk çeviriler 1980'li yılların sonunda M. Ali Baltaş tarafından yapılmıştır. Dilimizde tam metni de yayımlanan bu eser¹⁴⁰ çalışmamızın konusunu teşkil etmektedir.

F. İSLAM'DA YÖNETİM BİÇİMİ

Bu eser¹⁴¹ Pakistan'ın kurulma ve yapılanma yıllarında, Yeniden İslâmî Yapılanma Dairesi'nin yöneticisi olan Muhammed Esed'in 1948 Mart'ında, Pencap Hükümeti'nin himayesinde İngilizce ve Urduca yayınlanan "İslâmî Anayasa'nın Oluşturulması" adlı makalesinin geliştirilmiş şeklidir.¹⁴²

Eser, Pakistan Devleti'nin kurulması aşamasında, oluşturulacak İslâmî bir anayasa taslağı hazırlama ihtiyacıyla kaleme alınmıştır. Ne daha önceki alimlerin ne de çağdaş çalışmaların yeni Pakistan devletinin üzerine bina edileceği sağlıklı bir kavramsal temel sunabileceğini düşünen Esed, bu eseri "İslâm hukukunun orijinal kaynaklarına -Kur'an ve Sünnet- dönerek ve bu temellerden yola çıkarak İslâmî devlet

¹⁴⁰ Muhammed Esed, **Kur'an Mesajı**, Ahmet Ertürk, Cahit Koytak (çev.), I-III, İstanbul: İşaret Yayınları 1996. Çevirmenlerden Cahit Koytak 7-28. sureleri, Ahmet Ertürk ise 1-6. sureler ve 29-114. sureler ile önsöz, kaynaklar ve ekleri çevirmiştir. Bir değerlendirme için bkz. Suat Yıldırım, **Oryantalistlerin Yanılgıları: Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler**, İstanbul: Ufuk Kitapları 2003, s.297, ayrıca s.249-250. Kur'an Mesajı'nın meal açısından değerlendirilmesi için bkz. Mustafa, Akçay, "Muhammed Esed'in 'Sünnetullah, Fıtratullah, Sıbgatullah, Bezm-i Elest ve Fıtrat' Kavramlarını Anlamlandırışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul Mealleriyle Karşılaştırılması", **Kur'an Mealleri Sempozyumu**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı, 24-26 Nisan 2003; Erdoğan Baş, "Muhammed Esed'in 'Kur'an Mesajı' Adlı Eserinin Meal Açısından Değerlendirilmesi", **Kur'an Mealleri Sempozyumu**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı, 24-26 Nisan 2003. Sempozyum tebliğleri yakında Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yayınlanacaktır. Basılmadan önce tebliğlerinden istifademize imkan tanıyan Sayın Mustafa Akçay ve Erdoğan Baş'a teşekkür ederiz. Aynı sempozyumda sunulan iki tebliğe ise ulaşamadık: Yusuf Işıcık, "Kur'an Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meali'ne Genel Bir Bakış"; İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme". Türkçe çevirideki bazı hatalarla ilgili olarak bkz. Mahmut Ay, "Muhammed Esed'in 'The Message Of The Qur'an' İsimli Eserinin Türkçe Çevirisi Hakkında Bazı Mülâhazalar", yayınlanmamış makale.

¹⁴¹ Muhammed Esed, **İslâm'da Yönetim Biçimi**, M. Beşir Eryarsoy (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 3. bs., 1995. Bu çeviri, asıl adı **The Principles of State and Government in Islam** olan eserin Mansur Ali Mâzî tarafından Arapçaya çevrildikten sonra müellifi tarafından gözden geçirilen **Minhâcu'l-İslâm fi'l-Hükûm** adlı (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâ'în, Ocak 1964) nüshaya dayanmaktadır.

¹⁴² "Islamic Constitution-Making" adıyla 1948 Martında yayınlanmıştır. Bkz. Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1.

konusunda yazılmış tüm eserlerden bağımsız bir şekilde Pakistan'ın gelecekteki anayasasının somut öncüllerini ortaya koymak" gayesiyle yazdığını belirtir.¹⁴³

Eser, "Davamız" adını taşıyan genel bir giriş bölümüyle başlamaktadır. Bu bölüm, oluşturulacak İslâmî bir anayasa için gerekli olan düşünsel altyapının konduğu "Neden İslâm Devleti", "Neden Laik Devlet Değil", "Din ve Ahlâk", "İslâm Şeriatının Alanı" ve "Hür Düşünceye Olan İhtiyaç" başlıklarından oluşmaktadır. "Kavramlar ve Tarihsel Kökenleri" başlıklı ikinci bölümde, bazı Batılı terimlerin (demokrasi vb.) yanlış olarak kullanıldığı açıklanmakta; Batı'nın anladığı manada bir teokrasinin, İslâm toplumunda hiçbir anlamı olamayacağından hareketle, "İslâm'ın Siyasal Örnekleri" başlığı altında Kur'an ve Sünnet merkezli fakat çağın gereklerine de uygun çözümler üretecek şûrâya dayalı bir sistem öngörülmektedir. Bu bağlamda, "Ashaba Uymak" adlı ayrı bir bölüm açılmış, ashabın Kur'an'ı anlama ve uygulamalarının bizim için yegâne örnek olacak kadar parlak olduğu, lakin onüç asır sonra yapılacak anayasanın, o dönemden farklı olacağı gerçeği vurgulanmıştır. "Seçim ve Şuraya Dayalı Bir Hükümet" başlıklı üçüncü bölümde, oluşturulacak İslâm devletinin yapısı incelenmektedir. Bu bölümde, "İslâm Devletinin Hedefleri", "Yol Gösterici Bazı İlkeler", "İslâm Devletinde Hakimiyetin Kaynağı", "Devlet Başkanı", "Şura Esası", "Seçimle İşbaşına Gelen Bir Meclis", "Görüş Ayrılıkları" alt başlıkları ile bu devletin kuruluş ilkeleri ortaya konulmaktadır. "Yasama ve Yürütme Organlarının Karşılıklı İlişkileri" başlıklı dördüncü bölüm, şûrâ esasına dayalı bu devletin yasama ve yürütme organları arasındaki ilişkiyi incelemeye hasredilmiştir. "Halk ve Hükümet" başlığını taşıyan beşinci bölümde, itaat hakkı ve itaatin sınırları, cihad meselesi, fikir hürriyeti, vatandaşların korunması, mecburî ve parasız öğretim ve iktisadî güvenlik hususları masaya yatırılmaktadır. Sonuç bölümünde "Yolumuzdaki Engeller", "Şeriatın Sosyal Hükümlerinin Tasnifi Gereği", "Tasnif Metodu" ve "Yeni Ufuklara Doğru" başlıkları altında konuya dair mütemmim hususlar incelenmektedir.

¹⁴³ Esed, **İslâm'da Yönetim Biçimi**, s.27.

G. KALBİN VATANINA DÖNÜŞ

Esed, eşi Pola Hamida'nın ısrarı üzerine, hayatının son üç yılını "The Story of The Home-Coming of My Heart" adını verdiği *Mekke'ye Giden Yol*'un devamı olacak bir metin kaleme almaya hasretti ama ömrü bu eseri bitirmeye vefa etmedi. Tamamlanan ilk kısım *Mekke'ye Giden Yol*'un 1981 tarihli İngilizce baskısının arkasında bir zeyl olarak yer almaktadır.¹⁴⁴

H. ISLAM UND ABENDLAND (Begegnung Zweier Welten)

Başlığı *İslâm ve Batı, İki Dünyanın Karşılaşması* olarak çevrilebilecek bu eser,¹⁴⁵ 1958-59 kışında Radio Bern'de yapılmış bir mülakat olup, resimler de eklenerek basılmıştır.

I. THIS LAWS OF OUR AND OTHER ESSAYS

This Laws of Our and Other Essays (Bizim Olan Şu Yasa ve diğer makaleler),¹⁴⁶ Muhammed Esed'in İslâm ve Batı uygarlıkları ile İslâm hukukuna dair düşüncelerini, özellikle Pakistanlı Müslümanlar için uygun gördüğü devlet şekli ve anayasa teşkili hakkında daha önce yazdığı makalelerini ve radyo konuşmalarını içermektedir.¹⁴⁷ Esere yazdığı önsözde, eşinin yaptığı konuşmaların kayıtlarını saklamama tavrından ve kaleme aldıklarını kolayca gözden çıkardığından bahseden Pola

¹⁴⁴ Muhammad Asad, "Postscript This Is The Story of The Home-Coming of My Heart, Tanca 1973", **The Road to Mecca**, Gibraltar: Dar al-Andalus, reprinted 1981 içinde, s.376-380. Bkz. Kramer, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", s.1; Zillur Rahim, s.1. Esed'in vefatından sonra Pola Hamida'ya bir mektup yazan Zillur Rahim, mezkur eserin sadece bir bölümünün Esed tarafından tamamlandığı, ikinci kısmını da Pola Hamida'nın kendisinin yazacağı cevabını alır.

¹⁴⁵ Muhammad Asad - Hans Zbinden, **Islam und Abendland, Begegnung Zweier Welten**, Eine Vortragserfolge (von Studio Bern Winter 1958/59), Olten&Freiburg im Breisgau 1960.

¹⁴⁶ Muhammad Asad, **This Laws of Our and Other Essays**, Gibraltar: Dar al-Andalus 1987. Bkz. "Muhammed Esed Hayat Kronolojisi", **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002), s.9; Kahraman, s.527.

¹⁴⁷ Kahraman, s.527.

Hamide, “kurtarabildiği” notları bir kitap halinde sunduğunu belirtiyor.¹⁴⁸ Eserdeki başlıklardan bazıları şunlardır: “İslâm Medeniyeti ve İslâm Düşüncesi”, “‘Pakistan’ Derken Neyi Kast ediyoruz?”, “İslâm ve Batı’nın Yüzleşmesi”, “Bir Kudüs Vizyonu”,¹⁴⁹ “İslâm ve Bugünlerin Ruhu”, “İslâm’ın Cevapları”, “Tüm Müslümanlara Çağrı”.¹⁵⁰

İ. İSLÂM SİYASETİ

Kitap hacmine sahip olmayan, makale tarzındaki bu yazı İslâm devleti ve siyaset arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Yazıya bakıldığında *İslâm’da Yönetim Biçimi* adlı eserin kısa bir özeti gibi olduğu görülür. Yazarın bu makalesi *Avrupalı Gözüyle İslâm* kitabının sonunda yer alır.¹⁵¹ Bunun dışında kitap, mühtedi bir Hristiyan olan Lord Hadly’ye aittir. Fakat kitap kapağında her iki yazarın ismi yer almaktadır.¹⁵² Makalede, İslâm tarihinde din ile siyaset arasında Batılıların anlamadığı derin bir irtibat olduğu, İslâm’ın ferdin sadece Allah’la olan ilişkisi boyutunda kalmayarak insanlararası ilişkiler boyutuna da önem atfettiği vurgulanır.¹⁵³ Bu ilişkilerin düzenlenmesinin ise hakiki bir İslâm devletinin varlığı ile mümkün olacağını yazan Esed, sözkonusu ettiği İslâm şeriatının Kur’an ve mevsuk hadislere dayanması gerektiğine ve tarihî süreçte İslâm bilginlerinin ihtiyaca binaen ulaştıkları ictihadî neticelerin mukaddes addedilmesinin yanlış olduğuna vurgu yapar.¹⁵⁴ Daha sonra İslâmî devletin şekliyle ilgili bilgilerin verildiği makale, uygun prensipler ışığında kurulacak bir İslâm devleti modelinde tüm diğer dinlere de ibadet ve dinî düşünce özgürlüğünün sağlanacağını,

¹⁴⁸ Pola Hamide Esed, s.17. Zillur Rahim, Esed’in eşi Pola Hamide’nin, bu metinleri eski kağıtların arasından bulup çıkardığını ve onların önemini kavrayarak basılması için ısrar ettiğini belirtir. Zillur Rahim, s.1.

¹⁴⁹ Aynı başlığı taşıyan ama kaynak olarak **Ehlen ve Sehlen** dergisinin Kasım/Aralık 1982 tarihli sayısına atıf yapılan bir yazı **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**’nda (çeviren belirtilmemiş, S.3-4 (Ocak-Haziran 2002) s.86-91) yayınlanmıştır.

¹⁵⁰ Pipip Ahmad Rifai Hasan, “The Political Thought of Muhammad Asad” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Montreal: Concordia University 1998), s.8; Zillur Rahim, s.1.

¹⁵¹ Leopold Weis, “İslâm Siyaseti”, Lord Hadly-Leopold Weis, **Avrupalı Gözüyle İslâm** içinde, Âkif Nuri-Hasan Şahin (çev.), İstanbul: Hikmet Yayınları 1969, s.81-94.

¹⁵² İsmail Çalışkan, “Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.2 (1988), s.423.

¹⁵³ Weis, “İslâm Siyaseti”, s.83.

¹⁵⁴ Weis, “İslâm Siyaseti”, s.90-91.

bunun da İslâm'ın, ahlâkî bir çöküntü ve arayış içinde olan Batı'yı korkutacak bir ideoloji olmadığını ortaya çıkardığının söylenmesiyle sona eriyor.

J. DIE ANTWORT DER RELIGIONEN

Tam adı *Die Antwort der Religionen -auf einunddreissig Fragen-* (31 Soruya Dinlerin Cevabı) olan bu eser,¹⁵⁵ Gerhard Szczesny'nin çeşitli dinlere mensup ilahiyatçılar arasında yaptığı bir soruşturmanın sonuçlarını içerir. Bu soruşturmaya, Kurt Wilhelm (Yahudi), Johannes Baptist Metz ve Karl Rabner (Katolik), Ernst Wolf (Protestan), Maharaj B. H. Bon (Hindu) ve Anagarika Govinda (Budist)'nın yanısıra Muhammed Esed de katılmıştır. Özellikle iki Hıristiyan temsilcinin müphem cevaplarına karşılık Muhammed Esed'in cevaplarının kesin ve açık seçik olduğu gözlenmiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Gerhard Szczesny (hızl.), **Die Antwort der Religionen -auf einunddreissig Fragen-**, München: Szczesny Verlag 1964.

¹⁵⁶ Arabia, "Öncü Bir Düşünür: Muhammed Esed", s.39.

İKİNCİ BÖLÜM:

KUR'AN MESAJI

I. YAZILIŞ GAYESİ

Kur'an-ı Kerim, içerdığı evrensel mesajlar ile çok kısa bir sürede bir medeniyet meydana getiren, bilinç ve bilgiye verdiği önemle mensupları arasında ilme yönelik bir merak dalgası ve bağımsız bir araştırma ruhu uyandırarak İslâm dünyasını kültürel gücünün zirvesine çıkaran bilimsel araştırma ve eğitim çağının başlamasını sağlayan bir ilahî mesajdır. Yeryüzünde hiçbir kitap, bu kadar çok, bu kadar dikkatle ve bu kadar huşû içinde okunmamıştır.

Yazdığı önsözde, eserinin esas telif gayesinin, İslâm'ı ve Kur'an'ı bugüne kadar birçok sebepten dolayı yanlış anlayan yahut hiç anlamayan ve bunlara karşı önyargılı/düşmanca bir tutum içine giren Batılı zihne bu mesajı en yalın şekliyle sunmak olduğunu belirten Esed, Müslümanlar nezdinde Kur'an her ne kadar Allah'ın rahmetinin tezahürü ve en derin hikmetin, eşsiz ifade güzellikleri içinde dile getirildiği Allah kelamı ise de mevcut Kur'an tercümelerinden herhangi biriyle Kur'an'a bakan Batılılar için durumun hiç de böyle olmadığını ifade etmektedir.¹⁵⁷ Bu yüzden Kur'an'ı Arapça okuyan bir müminin âhenk görüp hayran olduğu yerde, Müslüman olmayan okuyucu çoğu zaman bir “kabalık” gördüğünü iddia edebilmektedir.

Kur'anî dünya görüşünün tutarlılığı ve anlamı, Müslüman olmayan okuyucunun gözünden kaçmakta, Avrupa ve Amerika oryantalist literatüründe genellikle “tutarsız bir dağınıklık” diye adlandırılan şeyin ardında gizlenip kalmaktadır. Mesela, Batılıların Kur'an'da Allah'a yapılan atıflardaki “tutarsızlık”ı eleştirmeleri buna bir örnektir. Genellikle tek ve aynı ifadede “Allah” isminden “O”, “Biz” veya “Ben” zamirine, “Onun” zamirinden “Bizim” veya “Benim” zamirine geçişler, Batılılar

¹⁵⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXI.

açısından sadece bir tutarsızlık olarak görülmektedir. Oysa onlar, bu kullanımların maksatlı birer değişiklik olup, Allah'ın aşkın varlığı sebebiyle fani varlıklar için kullanılan zamirlerle tanımlanamayacağını vurgulayan bir üslup teşkil ettiğinin farkına varamazlar.¹⁵⁸

Batılılar için Kur'an'ı anlama yolundaki tek engelin, birçok modern Müslümanın kolayca kabul ettiği, Kur'an'ın Batılı mütercimler tarafından kasıtlı olarak saptırıldığı şeklindeki basit gerekçe olamayacağını vurgulayan Esed, bu tercüme arasında önyargılı tahrifler ve özellikle eski çağlarda saldırgan bir misyoner bağnazlığının etkisini taşıyanlar bulunmakla beraber son dönem tercümelerinin bir kısmının güvenilir bilim adamlarının çalışmaları olduğu gerçeğinin de gözardı edilemeyeceğini söyler. Bu bilim adamlarının herhangi bir önyargıyla hareket etmeksizin metni, kelimelerin sadece Arapça karşılığını vererek tercüme ettiklerini belirten müellif, Kur'an'ı tamamen iyi niyetle tercüme eden Müslümanların da mukaddes kabul ettikleri vahyi yanlış yansıtmak istediklerinin söylenemeyeceğini vurguluyor. Bütün bu ifadelerle, Kur'an'ın gerek gayrimüslim gerekse Müslüman alimler tarafından yapılan tercümelerinin, farklı dinî ve psikolojik iklimlerde yaşayan insanların aklına ve kalbine ilahî vahyin mesajını yeterince yaklaştırmaktan uzak olduğunu, bu durumun sadece Batı'da İslâm'a karşı oluşmuş bilinçli ya da bilinçsiz önyargılarla açıklanamayacağını belirten Esed, Kur'an'ın Batı dünyasında yeterince değerlendirilmemesinin sebebi olarak herşeyden önce Kur'an'da akla verilen önem ve insanın ruhsal ve fiziksel planda bölünmez bir bütün olarak görülmesinin gözardı edilmiş olmasını gösteriyor. Kur'an'ın bütün dinî sorunlara akıl ağırlıklı bu yaklaşımı, her sahîh dinî tecrübede bulunduğu varsayılan "tabiat-üstü unsur"u esas alan diğer dinlerin yörüngesinde yetişmiş insanlara bu yüzden anlaşılmaz gelmektedir. Bir Batılı için; hayatın bir bütün olduğu, beden ile zihin, zihniyet ile ekonomi, bireysel dürüstlük ve sosyal adalet gibi meselelerin ölüm sonrası hayatla ciddi bir bağlantı içinde bulunduğu şeklindeki Kur'anî tez kolayca kabul edilebilir nitelikte değildir. Esed'e göre birçok Batılı'nın Kur'an'a karşı benimsediği olumsuz ve dar yaklaşımın sebeplerinden

¹⁵⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXII, n.2.

biri budur. Fakat Kur'an'ın henüz hiçbir Avrupa diline doğru kavranabilir bir şekilde tercüme edilmiş olmaması, Esed'e göre daha belirleyici bir sebep olarak görülmelidir.¹⁵⁹

Ortaçağda Arapça bilgilerini sadece akademik yollarla yani kitaplardan edinen mütercimlerin ilk Latince tercümelerinden başlayıp bugün hemen hemen bütün Avrupa dillerine yayılmış olan uzun Kur'an tercüme listesi bakıldığında bilimsel otoriteleri ne kadar yüksek olursa olsun bu mütercimlerin “anadili Arapça olan ve Arapçadaki deyimleri, zengin ifade tarzlarını, ifade unsurlarını, nüanslarını fark edecek biçimde, aktif ve çağrışımlara duyarlı bir zihinle kavrayan; kelime ve cümlelerin ses dokusunun, sese ilişkin sembolizmin îmâ ettiği *anlamı* bütün derinliği ve yönsemeleriyle hissedebilen bir kulak hassasiyetine sahip kişiler kadar Arapçaya hakim” olamadıklarını belirten¹⁶⁰ Esed, Kur'an'ın dili tam manasıyla içselleştirilmedikçe, tercümelerin ilahî vahyin mesajını okuyucuya yansıtmaktan uzak kalacağını vurgulamaktadır:

Çünkü herhangi bir dilin kelime ve cümleleri, gerçeklik hakkındaki kavrayışlarını bu özel dilin araçlarıyla ifade eden kişilerce geleneksel olarak ve bilinçaltında üzerinde uzlaşılan anlamların sembollerinden başka birşey değildir. Mütercim, sözkonusu dilin kavram sembolizmini kendi içinde yeniden üretmedikçe -yani, bunların tabiiliği ve saflığıyla kendi kulağında “ses verdiğini/şakıdığını” duymadıkça- yaptığı tercüme, üzerinde çalıştığı metnin lafzî karşılığını yansıtmaktan başka bir şeye yaramaz ve asıl metnin derûnî anlamını az veya çok gözden kaçırmış olur. Asıl dilin derinliği arttıkça böyle bir tercüme, metnin esas anlamından daha da çok uzaklaşır.¹⁶¹

Bir dilden başka bir dile tercüme yapmanın zorluk ve açmazlarının -hele sözkonusu metin ilahî kaynaklı ise-¹⁶² çok iyi farkında olan Esed, Batılılara yönelik tercüme yapan alimlerin, gerek Arap diline hakimiyet gerekse Arap edebiyatı sahasında geniş bilgiye sahip olma açısından takdire şayan bulunsalar da o dilin sahibi olan

¹⁵⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII, n.9. Hamidullah, **Kur'ân-ı Kerîm Tarihi** adlı eserinde Batı dillerine yapılmış parça ve toplu Kur'an tercümelerinin listesini verir. Almancaya yapılan Kur'an çevirileriyle ilgili olarak bkz. Suvat Mertoğlu, “Almanca Yapılmış Kur'an Çalışmaları” (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992).

¹⁶⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII.

¹⁶¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII.

¹⁶² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII.

toplumda yaşayarak, dilin ruhu ile görünmez bir düşünce ve duygu birlikteliği kurmak mecburiyetinde olduklarını özellikle vurgulamaktadır.¹⁶³

Esed, her dilin, halkının özel hayat ve gerçeklik anlayışını aktarmaya yarayan bir semboller bütünü olduğunu, bu yüzden asırlarca değişmeden kalan semitik bir dil olan Arapçanın da Batılı kafanın alışık olduğundan tamamen farklı özellikler taşıdığını, esasen bunun bütün dilbilim sorunları ve iki dilin farkları sorununun da çok ötesinde, bir ruh ve hayat anlayışı farklılığından kaynaklandığını belirtir. Esed'in özellikle vurguladığı hususlardan birisi de Kur'an Arapçasının özünü doğru kavramanın yolunun, Arapların Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki his ve düşüncelerine vakıf olarak aynı şekilde "hissetmek ve düşünmek" için onların dilbilime ilişkin sembolleri nasıl anlamlandırdığını kavramaktan geçtiğidir.

Tercüme ve dilbilime ilişkin görüşleri, yeni ve farklı bir çeviri ortaya koyacak derecede orijinal özellikler sergileyen Esed, Batılı zihne Kur'an mesajını, ilahî vahyin bütünlüğü çerçevesinde çevirmenin zorluklarını mümkün mertebe aşmaya gayret ederek-fakat böyle bir iddiada bulunmayarak- ulaştırmaya çalışmaktadır.

Arabistan'da uzun süre seyahatler yapmak ve orada özellikle de bedevîlerin yanında ve onlarla iç içe uzun yıllar kalmak suretiyle Arap dilinin inceliklerini kavrama fırsatı bulan Esed, gayesinin Kur'an mesajının bir Avrupa diline "tam deyimsel ve açıklamalı" olarak çevrilmesi yönünde bir adım -hatta belki de ilk adımı- atmak olduğunu belirtiyor.¹⁶⁴

Eserde, çoğu zaman İslâmî disiplinlerle ilgili uzun ve akademik açıklamalar yapmayıp, bunun yerine gerekli gördüğü hususlara dair notlarla kısa açıklamalarda bulunan müellif,¹⁶⁵ Kur'an metnini belli bir ihtisası olmayan okuyucunun anlayışına sunmayı amaçladığını belirtir ve bu yüzden çoğu açıklamasını kısa tutar.

Esed'in bu yönde beyan ettiği amacı modern tefsir yönteminin, özellikle kendisinin son derece önem atfettiği Abduh-Reşid Rıza çizgisini yansıtmaktadır. Zira,

¹⁶³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII.

¹⁶⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXV.

¹⁶⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.134, 4:11/8. **Kur'an Mesajı**'na yaptığımız atıflarda cilt ve sayfadan sonra yer alan bu sayı grubu (sûre:ayet/not)u ifade etmektedir.

mesela Muhammed Abduh'a göre tefsir ve müfessirin gerçek görevi, Kur'an'ın gerçek nüzul sebebi olan hidayete vesile (*hüden ve rahmeten*) olma vasfını tahakkuk ettirmektir.¹⁶⁶ Klasik tefsirlerde olduğu gibi tafsilatlı gramer izahatı, kelimî problemlerle ilgili bahisler, mezhep polemikleri dolu çıkarımlar, Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamadığı gibi anlaşılmasına da sebep olmaktadır.¹⁶⁷ Esed'in de izahatında benzer hatta yer yer aynı ifadelere rastlanmaktadır. Mesela 4. surenin miras hukukuna dair ayetleriyle ilgili notlarında sözkonusu ayetleri uzun uzun tahlil etmeyişi şu gerekçeyle bağlar: "Miras kanunları, İslâm hukukunun çok özel ve ayrıntılı dallarından birinin konusudur ve onların kapsamlı bir şekilde incelenmesi Kur'an metnini, belli bir ihtisası olmayan okuyucunun anlayışına sunmaktan başka bir amaç gütmeyen açıklama notlarının ilgi alanının dışında kalmaktadır."¹⁶⁸ Aynı tutum, Esed'in kıssalar veya tarihsel olaylarla ilgili ayetlere yaklaşımında da gözlenir. Ona göre olayların tarihî sebep veya arkaplanından ziyade ayetin mesajına vurgu yapılmalıdır. Bu yaklaşımı, birkaç ayete getirdiği yorum ışığında inceleyelim:

A'râf suresi 136. ayette, Firavun ve halkının inançsızlıkları sebebiyle yaşadıkları olumsuzluklardan, yurtlarının yerle bir edilmesinden bahsedilmektedir. Esed ilgili açıklamalarında Kitab-ı Mukaddes'te İsrailoğullarının yaşadıklarının ayrıntılı bir şekilde anlatıldığını, oysa Kur'an'da sözkonusu durumun birbirini izleyen kesintisiz bir olaylar dizisi olarak verilmediğini, bunun da Kur'an'ın hedefinin tarihsel bir anlatım/bilgilendirme olmayışına dayandığını belirtir: "Nitekim Kur'an ister Kitab-ı Mukaddes'te kaydedilenlerden olsun, ister Arap geleneğinde yer alan olaylardan olsun geçmişe dönük bir atıfta bulunduğu her zaman bunu münhasıran ortaya koymak istediği belli ahlâkî ülkü ve öğretilere ilişkin temsil edici çizgiye karakteristik motifleriyle dikkat çekerek yapmaktadır.¹⁶⁹ Özellikle Batılı zihne, Kur'an muhtevasını bütünlük içinde ve daha öncekilerden farklı olarak sunmak gayesiyle kaleme alınan eserin, akademik mahiyetteki uzun açıklamalarla hacimlendirilmesi gerçekten de maksadı aşabilirdi.

¹⁶⁶ Reşid Rıza, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim**, 2. bs., Beyrut: Darü'l-Ma'rife [t.y.], C. I, s.25-26 (Muhammed Abduh'un mukaddimesi). Ayrıca bkz. Abduh, s.186.

¹⁶⁷ Abduh, s.184.

¹⁶⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.133, 4:3/4.

¹⁶⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.297, 7:136/100; benzer örnekler için bkz. C.I, s.386, 9:120/157; C.I, s.158, 4:88/106; C.I, s.165, 4:105/133; C.I, s.183, 5:2/6.

II. ESERİN KAYNAKLARI

A. KLASİK ESERLERDEN KAYNAKLARI

Esed, eserinde klasik İslâmî literatürden azamî derecede faydalanmış, bunun önemi ve gerekliliğini de yer yer vurgulamıştır. Önsözde, tefsirini yazarken izlediği metodu anlattığı bölümde “büyük Arap filologları ve klasik müfessirlerin eserlerine” başvurduğunu belirtmektedir.¹⁷⁰

Esed’in kaynakları arasında İbn Teymiyye’nin “sahih-i menkul ve sarih-i ma’kul” çizgisinin ön plana çıktığı görülmektedir. Kütüb-i Sitte başta olmak üzere hadis kitapları, İbn Hazm, Begavî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesir, Şevkanî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza, Taberî, Zemahşerî, Beydavî ve Râzî gibi kaynaklara bakıldığında Esed’in izlediği fikir sistemi hakkında kanaat sahibi olabileceğimizi belirten Suat Yıldırım, tefsiri okuyan herkesin müfessirin, İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Şevkanî, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi zahiri önplana çıkaran ve bir mezhep sistemi içine girmeyen bir çizgi izlediğini gözlemleyeceğini belirtmektedir.¹⁷¹ Gerçekten de bu şekilde bir sistem Muhammed Abduh ve Reşid Rıza’da olduğu gibi Kur’an’ın hidayet misyonunu önplana çıkararak tefsiri gereksiz görülen ayrıntılardan arındırma sadedinde Esed’in metoduyla birebir örtüşmektedir. Ayrıca eseri özellikle İslâm hakkında hiç bilgi sahibi olmayan veya yanlış kanaat taşıyan Batılılara yönelik olarak kaleme aldığını düşündüğümüzde bu tutumun Esed’in sisteminde mantıklı bir yere oturduğunu müşahade ederiz.

Esed’in hiç bir bilgiyi sorgulamadan ve kaynaklarının sıhhatini araştırmadan almamak şeklinde bir eleştiri mantığına ve titizliğine sahip olduğu, eserin tümünde kolaylıkla göze çarpmaktadır. Zaten o da daha önsözde klasik tefsirlerin kaynak olarak kullanılması ile ilgili görüşlerini ortaya koymaktadır: “Hem notlarda hem de eklerde Kur’an’ın mesajını irdelemeye ve bu amaçla büyük Arap filologlarının ve klasik

¹⁷⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

¹⁷¹ Yıldırım, “Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı Adlı Tefsiri Hakkında”, **Yeni Ümit**, S.58 (Ekim-Kasım-Aralık 2002), http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=33&yumit=bolum2 (24.10.2005), s.1.

müfessirlerin eserlerine başvurmaya gayret ettim.” Esed, hemen bu cümlemin ardından “Bazı yerlerde bu görüşlerden ayrılmak zorunda kaldıysam, bunu Kur’an’ın eşsizliğinin bir gereği olarak, dünyevî bilgimiz ve tarihî tecrübemiz arttıkça şimdiye kadar düşünilemeyen, meçhul kalan daha geniş anlamlara kapı açtığını okuyucuya hatırlatmak için yaptım” diyerek gerektiğinde bu eserlerden ayrıldığını belirtir.¹⁷² Klasik müfessirlerin de gerek tarihsel veya kültürel ortamları gerekse bakış açılarındaki farklılıklar nedeniyle, farklı yorumlarda bulunduklarını, fakat bu farklılığın onlar tarafından hiçbir zaman bir husumet sebebi olarak anlaşılmadığını ifade ediyor. Zira, Hz. Peygamber’in “Ümmetimin ihtilafı rahmettir” hadisi,¹⁷³ bu alimlerce çok iyi özümsemiştir.

Esed, bütün bu söylediklerinin akabinde, geçmiş çağlardaki alimlerin muazzam çalışmaları olmadan kendisinin de dahil hiçbir çağdaş Kur’an tercümesinin başarıya ulaşma ümidi taşıyamayacağını belirtiyor ve onların görüşlerinden ayrıldığında bile, gerçeği bulmada kendisine güç katan bilgilerini takdirle karşıladığını itiraf ediyor.¹⁷⁴

Esed, klasik tefsirlerdeki görüş ve yorumlardan azamî miktarda faydalanarak meal çalışması açısından oldukça özgün bir eser vücuda getirmiştir. Zira Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay ve diğer bazı meallerin *Envariü’t-tenzil*, *Medarik* ve *Celaleyn* gibi muhtasar tefsirlere yaptıkları göndermeler hariç tutulursa Türkçe meallerde genelde harfî tercüme geleneğinin yaygın olduğu görülmektedir.¹⁷⁵ Esed ise ayetleri tercüme ederken büyük bir emek sarfederek klasik tefsir eserlerine sık sık göndermelerde bulunmuştur. Bu da, onu ve eserini daha da önemli ve dikkat çekici hale getirmiştir.

Bu çerçevede, eserinde yararlandığı kaynaklara baktığımız zaman çok geniş bir klasik eserler listesiyle karşı karşıya geliriz:¹⁷⁶

¹⁷² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

¹⁷³ Esed’in çevirisiyle “Ümmetimin alimleri arasındaki görüş ayrılıkları (ihtilaf), ilahî rahmetin ürünüdür”. Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

¹⁷⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

¹⁷⁵ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.304.

¹⁷⁶ Bkz., Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.XXIX-XXXI.

1. TEFSİR ESERLERİ

Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310 H.): *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*

Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begâvî (ö. 516 H.): *Me'âlimu't-Tenzîl*

Abdullah b. Ömer el-Beydâvî (ö. 685 veya 691 H.): *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*

Ebu'l-Fidâ İsmâ'îl İbn Kesîr (ö. 774 H.): *Tefsîru'l-Kur'ân*

Takiyyu'd-Dîn Ahmed İbn Teymiyye el-Harrânî (ö. 728): *Tefsîru Sitte Suver*

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538 H.): *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl*

Abdurrahmân Celâlüddîn es-Suyûtî (ö. 911 H.): *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*

Muhammed Reşîd Rızâ: *Tefsîru'l-Kur'an*

Ebu'l-Fadl Muhammed Fahru'd-Dîn er-Râzî (ö. 606 H.): *et-Tefsîru'l-Kebîr*

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö.1225 H.): *Neylu'l-Evtâr Şerhu Münteka'l-Ahbâr*

2. HADİS ESERLERİ

Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî (ö. 458 H.): *Kitâbu Süneni'l-Kübrâ*

Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö. 256 H.): *el-Câmi'u's-Sahîh*

Ali b. Ömer ed-Dârakutnî (ö. 385 H.): *Kitâbu's-Sünen*

Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî (ö. 255 H.): *Kitâbu's-Sünen*

Ebû Dâvûd Süleymân el-Eş'as (ö. 275 H.): *Kitâbu's-Sünen*

Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (ö. 852 H.): *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241 H.): *el-Müsned*

Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvinî (ö. 273 veya 275 H.): *Kitâbu's-Sünen*

Muslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî (ö. 261 H.): *Kitâbu's-Sahîh*

Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (ö. 405 H.): *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn fî'l-Hadîs*

Mâlik b. Enes (ö. 179 H.): *el-Muvatta*

Ahmed b. Şu'ayb en-Neseî (ö. 303 H.): *Kitâbu's-Sünen*

Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (ö. 630 H.): *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs*

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538 H.): *Kitâbu'l-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs*

3. SÖZLÜKLER

Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400 H.): *Tâcu'l-Luĝa ve Sahîhu'l-Arabiyye*

Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538 H.): *Esâsu'l-Belâĝa*

Ebu't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî (ö. 817 H.): *el-Kâmûs*

William Edward Lane: *Arabic-English Lexicon*

Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mûkerrem el-İfrîkî (ö. 711 H.): *Lisânu'l-Arab*

Ebu'l-Kâsım Huseyn er-Râĝıb el-İsfahânî (ö. 503 H.): *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*

Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205 H.): *Tâcu'l-Arûs*

4. TARİH ESERLERİ

Ahmed b. İbrâhîm İbn Hallikân (ö. 681 H.): *Vefayâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'i'z-Zamân*

Abdumelik İbn Hişâm (ö. 243 H.): *Sîretu'n-Nebî*

Muhammed İbn Sa'd (ö. 203 H.): *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kübrâ*

Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî (ö. 207 H.): *Kitâbu'l-Meğâzî*

Eserde tefsir kaynağı olarak daha ziyade akli önplana çıkarmasıyla tanınan ve Mu'tezilî tefsirin ana kaynaklarından kabul edilen Zemahşerî'nin ve akılcı bir Sünnî müfessir olan Râzî'nin tefsirlerine çok fazla atıf olması dikkat çekmektedir. Mesela Râzî'ye 322, Zemahşerî'ye 363 atıf varken İbn Kesir'e 100, Taberî'ye 196 atıf vardır.¹⁷⁷

Son dönem müfessirlerinden Muhammed Abduh'un ve tefsirinin ise Esed için ayrı bir önemi vardır. Abduh'un klasik yorumdan farklı olarak yer yer akılcı ve bilimsel açıklamalar yapmış olması, kendisi de akılcı sayılabilecek Esed'i tabîî olarak fazlaca etkilemiştir.¹⁷⁸ Esed bunu daha önsözünde şu cümlelerle vurguluyor:

Okuyucular açıklayıcı notlarımda sık sık Muhammed Abduh'un görüşlerine atıfta bulunduğumu görecektir. Abduh'un modern İslâm dünyasındaki yerini tam olarak vurgulamak güçtür. Hiç mübalağasız diyebiliriz ki, çağdaş İslâm dünyasındaki her eğilim, doğrudan veya dolaylı olarak, çağdaş İslâm düşüncesinin bu seçkin simasından etkilenmiştir. (...) Ben de bu tefsirde geniş ölçüde yararlandım.¹⁷⁹

Muhammed Esed kimi ayetlerde Abduh'u doğrudan referans göstermiş kimi ayetlerde ise kaynak göstermeksizin Abduh'unkilerle birebir örtüşen yorumlar ortaya koymuştur. *Kur'an Mesajı*'nda *Menâr*'a yapılan atıfları tetkik ettiğimizde atıfların

¹⁷⁷ Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, C.III, s.1374, 1384.

¹⁷⁸ Abdin Chande, "Symbolism and Allegory in the Qur'ân: Muhammad Asad's Modernist Translation", *Islam and Christian-Muslim Relations*, C.XV, S.1 (January 2004), s.88.

¹⁷⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, C.I, s.XXV, n.4.

neredeyse tamamının 1. ciltte temerküz ettiğini, 2. ve 3. ciltlerde ise toplam 5-6 atıf bulunduğunu ve Esed'in Abduh'a paralel yorumlarının genellikle Kur'an'ın modern tefsirdeki akla dayalı yorumları noktasında yoğunlaştığını gördük. Bunlar da bilindiği üzere, sünnetullah çerçevesinde mucize ve keramet mevzuu, sihir, büyü, Kur'an'daki bazı kıssaların tasvirî anlaşılması, gayb alanı ve müteşabihatla ilgili ayetlere ilişkin te'viller ile çokevlilik ve cihad gibi hususları içerip de Batı'ya karşı savunmacı tarzda ele alınan ayetlerdir.

Esed kendisinin de belirttiği gibi aslında kitabını Hristiyan Batı dünyası için kaleme almıştır. Amacı, henüz bir Avrupa diline tam idiomatik bir şekilde çevrilmemiş olan Kur'an'ı Batılıların anlayacağı şekilde tercüme etmek, gerektiğinde de notlarla maksudu vuzuha kavuşturmadır.

Bu açıdan baktığımızda Esed kendisini -diğer modern müfessirler gibi- Batı'ya karşı adeta Kur'an'ı savunmak zorunda hissetmiş, pozitivist akılla çelişir gibi gördüğü ayetleri de te'vil yoluna gitmiştir. Oysa ayetleri, kime, neye ve hangi akla yaklaştırmaya çalıştığımız meselesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir mevzudur. Zira bu durumda, rasyonel düşüncede genel telakkilerin değişmesi durumunda mevcut yorumları da değiştirmek gibi bir açmaz bizi beklemektedir.

Esed'in bazı Kur'an kıssalarını veya uhrevî hayata ilişkin ayetleri sembolik, temsili olarak yorumlaması, bunu yaparken bazen aşırı te'villerde bulunması da bu yaklaşımın bir ürünü olarak görülmelidir. Bu noktada yorum öznesinin Kur'an'a kendi zihnindeki söyletme ve/veya doğrulatma amacına hizmet eden bir te'vilin, "batınî" vasfını taşımasıyla alegorik, sembolik, işarî veya ilmî nitelikli olması arasında hemen hiçbir fark yoktur.¹⁸⁰

Tefsirde batınîlik ve batınî te'vil geleneği ile ilgili müstakil bir eser kaleme alan Mustafa Öztürk, Esed'in bu tarz, özellikle ahiret hayatıyla ilgili yorumlarını eleştirmekte ve bunları Bâtınî-İsmailî mead yorumlarına benzetmektedir. Zira onlar Kur'an'daki cennet-cehennem, azap, sevap gibi kavramların sembolik anlamlar içerdiğini; mesela sevabı bilgi, azabı bilgisizlik, cenneti manevî yükseliş, cehennemi ise

¹⁸⁰ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.309

cahillığın karanlıklarına yuvarlanış şeklinde yorumlamışlardır. Bu gnostik karakterli sembolik cennet-cehennem, mükafat ve azap yorumları, İhvan-ı Safa'nın yanısıra, İbn Arabî, Abdürrezzak Kâşânî ve Aziz Neseî gibi sufîler tarafından da benimsenmiştir. Ehl-i Kur'an okuluna mensup naturalist ve rasyonalistlerce de makbul görülen bu tutum son dönemde Muhammed Esed'in meal-tefsirinde yeniden sergilenmiştir.¹⁸¹

B. KİTÂB-I MUKADDES'E ATIFLARI

Yahudi bir ailenin çocuğu olarak doğmuş ve küçük yaştan itibaren İbranîce ve din eğitimi görmüş olan Esed, Tevrat'ı çok iyi bilmekte ve yeri geldikçe Kitâb-ı Mukaddes'e atıflarda bulunmaktadır. Kitâb-ı Mukaddes'teki eksiklik, fazlalık yahut yanlışlıkları yer yer tenkid ederek vermektedir. Esed yorumlarında, Kitab-ı Mukaddes'e çokça atıfta bulunmaktan çekinmemiştir. Bu atıflarda gerektiği zaman tarihî olaylara veya Kur'an-ı Kerim'e aykırı noktaları ortaya koymakla birlikte bazen ilginç bir şekilde bazı ayetlere dair yorumlarını Kitab-ı Mukaddes'teki bilgilerle desteklemektedir ve Esed'in bu tutumu kendine yönelik eleştiri noktalarından birini teşkil etmektedir.

Esed'in Kitab-ı Mukaddes'te Kur'anî anlatıma ters olayları yer yer belirttiği ve yanlışlığını ortaya koyduğu birkaç örneğe bakalım:

Esed, A'râf suresi 108. ayette Hz. Musa'nın Firavun'a karşı gösterdiği mucize bağlamında yukarı kaldırdığı elinin “bembeyaz” olmasıyla ilgili notunda şöyle bir açıklama yapar: “(...) yani peygamberliğinin bir nişanesi olarak olağanüstü bir parlaklık bahşedilmişti yoksa Kitab-ı Mukaddes'in ifade ettiği gibi ‘kar gibi cüzzamlı’ değildi.”¹⁸² Kitab-ı Mukaddes'te ise bu olay şöyle anlatılır: “Ve yine Rab ona dedi: Şimdi elini koynuna koy, (ve elini koynuna koydu; ve onu çıkardığı zaman işte eli kar gibi cüzamlı idi). Ve dedi: Elini koynuna koy. (Ve yine elini koynuna koydu; ve onu koynundan çıkardığı zaman işte yine kendi teni gibi oldu.)”¹⁸³

¹⁸¹ Mustafa Öztürk, **Yorum ve Aşırı Yorum**, Ankara: Kitâbiyât 2003, s.436-437.

¹⁸² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.293, 7:108/85.

¹⁸³ Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit (“Tevrat” ve “İncil”), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi 1958, Çıkış, Bab 4:6-7, s.56.

Aynı surenin, Hz. Musa'nın, yokluğunda kavminin altın buzağıya tapması sebebiyle kardeşi Harun'a öfkelenmesinden bahseden 150. ayetinde, Tevrat'taki anlatımın tersine,¹⁸⁴ Kur'an-ı Kerim'in Hz. Harun'a altın buzağı yapmak ve ona tapmak eylemine fiilen katıldığı şeklinde bir suçlama yöneltmediğini belirtir. Kur'an'a göre Hz. Harun'un tek suçu, aralarında ayrılık doğmasından korkarak halkın bu putperest eylemi karşısında pasif kalmasıdır.¹⁸⁵ Yine Esed, Tevrat'ta, Hz. Musa'nın Sina Dağı'ndan döndüğünde On Emir levhalarını öfkeyle yere atarak kırdığı bildirilmesine rağmen¹⁸⁶ Kur'anî anlatımda levhaların sağlam kaldığını söyler.¹⁸⁷

Bazı örneklerde de Esed'in açıklamalarını Tevrat'taki anlatımlarla desteklediğine şahit oluruz: Mesela Enbiya suresinin Hz. Eyyub'dan söz eden 78. ayetiyle ilgili açıklamasında Esed okuyucuyu "Kitab-ı Mukaddes'teki yüksek felsefî çizgiler taşıyan destansı hikaye" olarak bahsettiği "Eyyub'un Kitabı" bölümündeki ayrıntılara yönlendirmektedir.

Esed'in kıssalardaki mucizeleri rasyonalize ederken de aynı tutumu sergilediğini müşahade ediyoruz. Mesela Hz. Musa ve inananların Kızıldeniz'i geçme mucizesini med-cezir hadisesiyle aklîleştirirken Kitab-ı Mukaddes'teki atıflardan da destek alır: "Tevrat'taki muhtelif atıflara bakılacak olursa (özellikle Çıkış xiv, 2 ve 9) Kızıldeniz'i geçme mucizesinin, bu denizin bugün Süveyş Kanalı olarak bilinen kuzeybatı ucunda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Kıssanın geçtiği çağlarda burası şimdiki kadar derin değildi ve bazı bakımlardan Kuzey Denizi'nin ana kıtaya Frisian adaları arasında kalan sığ bölümü gibiydi; yüksek cezir (geri çekilme) hallerinde bu gibi yerlerde sığ bölgeler çıplak kalmakta ve geçici olarak geçilebilir hale gelmekte ama bu durumdayken anî ve şiddetli bir med dalgasıyla bütünyle sulara gömülmektedir."¹⁸⁸

¹⁸⁴ "(...) ve bütün kavim kendi kulaklarındaki altın küpeleri kırıp çıkadılar ve onları Harun'a getirdiler ve onu ellerinden aldı ve oymacı aletiyle ona biçim verdi ve onu dökme bir buzağı yaptı." Kitabı Mukaddes, Çıkış, Bab 32:5, s.87.

¹⁸⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.302, 7:150/117.

¹⁸⁶ Kitabı Mukaddes, Çıkış, Bab 32:19, s.87.

¹⁸⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.303, 7:154/121.

¹⁸⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.747-748, 26:66/35.

III. ESERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Eserin gerek muhteva gerekse dilbilimsel açıklamalarla zenginleştirilmesi, vahyin anlaşılmasında “bağlam”a özel bir önem verilmesi, Arap dilinin en önemli vasıflarından sayılan eksilteli (*vecîz*) ifade tarzının, gayb alanına dair kavramların (dolayısıyla müteşabihatın) ve temsillerin adeta belkemiği sayılacak şekilde ön plana çıkarılması, sebep-i nüzûlden ziyade ayetlerin evrensel mesajına vurgu yapılması, Kur’an’ın yorumunda bütünsellik ilkesine riayet edilerek bunun öneminin sık sık vurgulanması, klasik tercümelerden çok farklı bir dil kullanılmış olması ve Kur’an terimlerinin ilk muhataplarının diliyle anlaşılması gibi özellikleriyle öne çıktığı görülmektedir. Şimdi bu özelliklerden öne çıkanları inceleyelim:

A. BAĞLAM

Dilbilimde bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda sözkonusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü, kontekst anlamına gelen “bağlam”,¹⁸⁹ bir kelime, ifade veya olgunun anlamını oluşturan ya da içerimini belirlemede katkısı olan şartlar bütünü ya da kavramsal çerçeve olarak da tarif edilir.¹⁹⁰

Esed, Kur’an tefsirinde “bağlam”a yani kelimelerin geçtikleri yerde hangi anlamda kullanıldığına son derece önem verir ve tercümede hangi terim veya terim kombinezonlarının seçileceğinin daima hangi bağlamda kullanıldığına bağlı olduğunu vurgular.¹⁹¹ Kur’an münferit emir ve talimatların bir derlemesi değil, bölünmez bir bütün olarak, yani her ayet veya cümlelerin diğer ayet ve cümlelerle yakın bir ilişki içerisinde olduğu, herbirinin bir diğerini açıkladığı veya açtığı bir değer sisteminin topyekun ifadesi olarak görülmelidir.¹⁹² Sonuç olarak, ancak Kur’an’ın her ibaresini

¹⁸⁹ <http://tdk.org.tr/tdksozluk/sozbul.asp?kelime=baglam> (06.06.2006).

¹⁹⁰ Demir, Acar, “Bağlam”, s.46. *Bağlam* kavramı yerine *siyak-sibak* ya da sadece *sibak* kavramı da kullanılabilir. Bkz. Mehmet Soysaldı, **Kur’an’ı Anlama Metodolojisi**, Ankara: Fecr Yayınevi 2001, s.118-119.

¹⁹¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.202, 5:51/73.

¹⁹² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

başka yerlerdeki ibarelerle irtibatlandırırız ve mesajını sık sık çapraz referanslara başvurarak ve her zaman geneli özelin ve aslî olanı talî olanın önüne koyarak anlamaya çalışırsak Kur'an'ın gerçek anlamını kavrayabiliriz. Bu kural bilinçli şekilde uygulandığı zaman Kur'an -Muhammed Abduh'un- deyiimiyle “kendi kendisinin en iyi tefsiri” olduğunu ortaya koyacaktır.

Mesela Esed, Bakara suresinin 256. ayetinin “Dinde zorlama yoktur.” şeklindeki çevirisiyle ilgili şu açıklamaları yapıyor:

Din terimi, hem ahlâkî olarak emredici kanunların muhtevasını ve hem de onlara uygun davranmayı ifade eder; ve sonuçta, terimin en geniş anlam çerçevesini yansıtır, yani içerdiği akidevî prensipleri ve bunların yansımalarını olduğu kadar, insanın ibadet ettiği objeye karşı yaklaşımını, dolayısıyla “itikad” kavramını da içine alır. Bunun “din”, “inanç”, “dinî müeyyideler” yahut “ahlâk sistemi” olarak çevrilmesi, terimin hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır. Ayette, inanç ve din ile ilgili her konuda zorlamanın (ikrah) kesin olarak yasaklanmasına dayanan bütün İslâm hukukçuları, istisnasız olarak, zorla din değiştirmenin her şart altında geçersiz ve temelsiz olduğu ve inanmayan bir kişiyi İslâm'ı kabule zorlamanın büyük bir günah olduğunu benimsemişlerdir. Bu, İslâm'ın, inanmayanların önüne “ya İslâm ya kılıç” alternatifi koyduğu şeklindeki yaygın safsatayı geçersiz kılan bir hükümdür.

Görüldüğü gibi “din” kavramı, surenin bütünlüğü içinde kazandığı anlamı ile çevrilmiştir. “Din” kavramı Esed tarafından farklı yerlerde; din (9:11, 9:122), inanç (2:132), ahlâkî değerler sistemi (107:1) ve ahlâkî yükümlülük (42:21) gibi farklı şekillerde çevrilmiştir.

Esed'in, Kur'an'ın indiği dönemde böyle bir kullanım bulunmadığından¹⁹³ hareketle “İslâm” kelimesini kurumsallaşmış bir dinin adı olarak kullanmayıp çerçevesini genişleterek “Allah'a teslimiyet” olarak çevirmesi de dikkat çeken bir noktadır. “Kim İslâm'dan başka bir din ararsa bilsin ki kendisinden (böyle bir din) asla kabul edilmeyecektir” şeklinde çevrilen¹⁹⁴ Âl-i İmrân suresinin 85. ayetini “Kim Allah'a teslimiyetten başka bir din ararsa bu kendisinden asla kabul edilmeyecek...” şeklinde çeviren Esed aynı surenin 83. ayetini ise “Onlar Allah'a imandan başka bir itikat mı

¹⁹³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1177, 68:35/17.

¹⁹⁴ Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut (hızl.), **Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2005, s.60.

arıyorlar?” şeklinde çevirmiş, ilgili açıklamada da ayetin lafzen “Allah’ın dininden başka bir din mi arıyorlar?” anlamına geldiğini söylemiştir.¹⁹⁵

Esed’e göre *esleme* fiili ve bu fiilin türevlerinin, kurumsallaşmış İslâm’ı özellikle de Hz. Peygamber’in izleyicilerini ifade edecek şekilde (“İslâm” biçiminde) kullanımı Kur’an sonrası bir gelişme olup bir Kur’an çevirisinde yer almamalıdır.¹⁹⁶

Bu prensibe uyarak anlam verdiği iki ayete daha bakalım: “Öyleyse, Rabbinden [gelen] bir ışıkla aydınlansın diye, Allah’ın kalbini kendine tam bir teslimiyet arzusuyla genişlettiği kimse [kalbi kör ve sağır olanla] bir olur mu?” (39:22); “Allah kimi doğru yola ulaştırmak isterse kalbini [O’na] teslim olma arzusuyla genişletir.” (6:125).

Yahudi ve Hristiyanlarla dostluğu yasaklayan Mâide suresinin 51. ayetinin “Ve hanginiz onları dost edinirse, kesinlikle onlardan olur: Bilin ki Allah böyle zalimlere doğru yolu göstermez!” kısmıyla ilgili dipnotunda, ayette yasaklananın “ahlâkî dostluk” olduğunu yoksa Yahudi ve Hristiyanların Müslümanlara karşı iyi niyetli olanlarıyla normal dostane ilişkilere girmenin yasaklanmadığını ve “dost”, “arkadaş”, “yardımcı” “koruyucu” gibi anlamlara sahip olan “*veli*” terimini ifade için hangi terimin -veya terim kombinezonlarının- seçileceğinin daima hangi bağlamda kullanıldığına bağlı olduğunu söylemektedir.¹⁹⁷

A’râf suresinin 29. ayetindeki “ve ekîmû vücûheküm inde külli mescidin ved’ûhu muhlisîne lehu’d-dîne” bölümünü “[O sizden] kulluğunuzu göstermek üzere girdiğiniz her türlü eylemde bütün varlığınızı ortaya koymanızı ve içten bir inançla yalnız ve sadece ona bağlanarak kendisine yalvarıp yakarmanızı [ister]” şeklinde oldukça değişik bir tarzda tercüme eden Esed, ayetteki “*mescid*” kelimesinin (çoğunlukla, secde edilen yer ya da zaman -ism-i mekan ya da ism-i zaman- anlamına geldiği halde) bu anlam örgüsü içinde herhangi bir ibadet eylemini ifade ettiğini söyler.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.106, 3:83/66.

¹⁹⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1177, 68:35/17.

¹⁹⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.203, n.73.

¹⁹⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.273, 7:29/21.

Aynı suredeki 102. ayette “ve mâ vecedna li-ekserihim min ahdin” ibaresini “ve biz onların çoğunda doğru olan şeylere karşı [içsel] bir bağlılık bulmadık” olarak çeviren Esed, -Râğıb el-İsfahânî’nin kelimeyi bu şekilde açıkladığını söyledikten sonra buradaki “*ahd*” kelimesine “iyi şeylere içsel bağlılık” olarak mana vermesini şöyle izah ediyor: “Terimin ahid, söz, sözleşme ya da ‘söze, sözleşmeye bağlılık’ olarak bilinen her zamanki karşılığının burada, bu anlam örgüsü içinde bütünüyle anlamsız düşeceği açıktır. Reşîd Rıza, İsfahânî’nin yorumunu daha da genişleterek, sözü geçen terimin çağrışım alanına insanın eğriyi doğruyu ayırt etme ve dolayısıyla sağduyusunun emrettiği yolu izleme yeteneğini, bu yoldaki fitrî yatkınlığını da sokuyor.”¹⁹⁹

Zekat kelimesi de Esed’in bağlama göre farklı anlamlar verdiği kelimelerdendir. Genel manada farz bir ibadet olarak bildiğimiz zekatı Müslümanlarla ilgili ise “arındırıcı mali yükümlülükler” (vergi) olarak çevirirken, bu vergi kastedilmediğinde gerek Müslümanlar gerek Ehl-i Kitâb olsun “karşılıksız yardım” veya “sadaka” olarak çevrilmiştir.

Mesela Bakara suresinin İsrailoğullarına yönelik bir dizi hitabından sonra gelen ayetteki *zekat* kelimesini “Namazda dikkatli ve devamlı olun, karşılıksız yardımda bulunun” şeklinde tercüme eden Esed, burada hitap İsrailoğullarına olduğundan “vergi” manasında zekatın kullanılmasının uygun olmayacağını belirtir.²⁰⁰ Kelime, Müslümanlarla ilgili geçmesine rağmen zorunlu vergi kastedilmediğinde de aynı şekilde “karşılıksız yardım” olarak çevrilmiştir: Esed, Müzzemmil suresi 20. ayette Müslümanlardan istenilen davranışlar sıralanırken geçen “namazda devamlı ve dikkatli olun ve zekatı verin” ibaresindeki *zekatın* bağlam gereği “karşılıksız yardım” olarak çevrilmesi gerektiğini söyler.²⁰¹

Zekatın, vergi (“arındırıcı mâlî yükümlülük”) olarak çevrilmesine de Nûr suresi 37. ayeti örnek verebiliriz: “Kimseler [vardır ki] bunları ne ticaret ne de kazanma hırsı

¹⁹⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.292, 7:102/83.

²⁰⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.13, 2-43/34.

²⁰¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1202, 73-20/14; ayrıca C.II, s.834, 31:4/3.

Allah'ı anmaktan, salatta devamlı ve duyarlı olmaktan, arınmak için verilmesi gerekeni (zekatı) vermekten alıkoyabilir.”²⁰²

B. BÜTÜNSELLİK

Esed'in metodunda göze çarpan özelliklerden birisi de Kur'an'ı yorumlamada bütünsellik ilkesine verdiği önemdir. Esed'e göre Kur'an münferit emir ve talimatların bir derlemesi değil bir bütün olarak görülmelidir. Eserde, her ayet ya da cümlelerin diğer ayet ya da cümlelerle yakın bir biçimde irtibatlandırıldığı, herbirinin diğerini açıkladığı veya açtığı hususunun daima göz önünde bulundurulduğu gözlenmektedir. Esed, ibareleri birbirleriyle irtibatlandırılarak ve sık sık çapraz referanslara başvurulmasıyla açıklandığında Kur'an'ın en iyi tefsirinin yine Kur'an olduğu görüşündedir.²⁰³

Bu metoda uygun olarak eserde de gerek ayetler gerek sureler arası atıflara çok sık başvurulduğu görülmektedir. Bu tutum, hem Kur'an'ın vermek istediği mesajda gözetilen bütünsellik ilkesine vurgu yaptığı hem de okuyucu zihnini sürekli bağlantılarla, aktif olarak Kur'an'ı anlamlandırma işine ortak ettiği ve uyanık tuttuğu için son derece önemlidir ve diğer meallerde bu kadar yoğun rastlamadığımız bir özelliktir.

Esed, Kur'an'ın Allah'ın birliği, ilahî vahyin sürekliliği ve değişmezliği ve sağlıklı bir insan ve toplum oluşturmada izlediği metot ile esasen tek bir mesajı, tevhid ilkesini vermek istediğini, bunun da ancak Kur'an'ı -ve hatta geçmişin tüm örnekleriyle vahiy olgusunu- bir bütün olarak görmekle gerçekleşeceğini düşünür. Onun bu düşüncesi her surenin başına koyduğu açıklayıcı bölümlerde de müşahade edilebilir. Buralarda surenin tarihî künyesi (nüûl sebebi, nâzil olduğu yer, surenin diğer isimleri...) verilmekle beraber özellikle dikkatler surenin temel esprisine çekilmekte, bunu destekleyen tarihî veya temsilî anlatımlara kısaca değinilmekte ve gerektiğinde

²⁰² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.717, 24:37. Esed'in bağlama göre farklı anlamlar verdiği diğer bazı örnekler şöyledir: *Hicab*: Engel, 7:46; gözden kaybolmak, 38:32; perde, 17:45. *Zill*: Gölge, 2:57, 7:160, 13:15, 13:35; gölgelik, sığınak, 16:81; mutluluk, 4:57, 36:56. *İbil*: Yağmur yüklü bulutlar, 88:17; deve, 6:144. *Tayr*: kuş, 2:260; 22:31; kader, 3:49, 5:110, 17:13; uğursuzluk, 27:47, 36:18; uçan varlık, 105:3.

²⁰³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

vahiy olgusunun bütünselliği çerçevesinde surenin diğer surelerle ilişkisi ortaya konulmaktadır.

Esed'in bu metodunu Hûd suresi ile ilgili açıklamasında görelim:

Onuncu surenin (Yûnus) indirilişinden çok kısa bir süre sonra - yani Hz. Peygamber'in Mekke'de geçen son yılı içinde- vahyedilen Hûd suresi hem metot ve üslup bakımından hem de konusu ve muhtevası bakımından kendinden önceki sureyle büyük bir benzerlik göstermektedir. Bu surede de Yûnus suresinde olduğu gibi başlıca tema Allah'ın iradesinin Peygamberleri aracılığıyla vahyedildiği gerçeği ve peygamberlik olgusunun gelmiş geçmiş toplumlardaki tezahürüdür. Yûnus suresinde şöyle bir temas edilen önceki peygamberlere ilişkin kıssaların bazıları bu surede oldukça ayrıntılı olarak anlatılmakta ve insanla insan arasında cereyan eden gerçek ilişkilerin özellikle altı çizilerek bu kıssalar değişik açılardan yansıtılmaktadır. Bu ele alış tarzının doruk noktası, "halkı [birbirine karşı] dürüst davrandığı sürece senin Rabbin (hiçbir toplumu) [sırf] batıl [inançları] yüzünden helak etmez" anlamındaki 117. ayettir.²⁰⁴

C. AYETİN EVRENSEL MESAJINA VURGU

Eserin en önemli özelliklerinden birisi de sebab-i nüzûlden ziyade ayetin evrensel mesajına vurgu yapılması ve her Kur'anî ibarenin tüm asırlardaki Kur'an takipçilerini ilgilendirdiğine dikkat çekilmesidir:

Kur'an'ın hiçbir parçası, saf bir tarihsel bakış açısıyla ele alınmamalıdır. Yani, Kur'an'ın hem Hz. Peygamber zamanındaki hem de daha önceki tarihsel şartlara ve olaylara yaptığı bütün atıflar tek başlarına ele alınmayıp *insanî durumun* bir açıklaması olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple belli bir ayetin tarihsel nüzûl sebebinin -klasik müfessirlerin haklı olarak cazip gördükleri bir araç- o ayetin esas maksadını ve Kur'an'ın bir bütün olarak vaz' ettiği ahlâkî sistem ile iç bağlantısını örtmesine izin verilmemelidir.²⁰⁵

Bu yüzden klasik müfessirlerce gerektiğinde uzun uzun nüzul sebebi veya kıssa olarak anlatılan olaylar *Kur'an Mesajı*'nda daima ikinci plana itilmiş Kur'anî hidayet çerçevesinde bunların değil evrensel mesajın önemli olduğu vurgulanmıştır.

²⁰⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.118.

²⁰⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXVII.

Mesela Tevbe suresi 118. ayette Tebuk seferinden geri kalan müminlerin pişmanlıkları ve daha sonra tevbe ederek Allah'ın affına mazhar olmalarıyla ilgili açıklamasında Esed, ayetin, indirilmesine neden olan tarihî olguyu da aşarak en geniş yüklemiyle doğru yoldan ayrıldıktan sonra pişman olup tevbe eden bütün müminlere yönelik anlaşılması gerektiğini belirtir.²⁰⁶ Hemen sonra gelen ayetlerin de her ne kadar “Peygamber şehrinin halkı” ve onun çevresinde yaşayan bedevîler ile ilgili görünse de, taşıdığı mesaj açısından bütün çağ ve bütün mümin toplulukları kuşatacak mahiyette genel ve sürekli olduğunu söyler.²⁰⁷

Esed sözkonusu evrensel mesaja vurgu ilkesini bazen öylesine önplana çıkarır ki bu tutumu ayetlerin bilinen nüzul sebeplerinin hiç önemi yokmuş gibi bir izlenim doğmasına sebep olur. Oysa nüzul sebebini belirtmek ayetin evrensel mesajına gölge düşürmez. Bilakis nüzul sebebini bilmek, ayetlerin ulaşmak istediği gayeleri anlamaya, ihtiva ettikleri sırları ve amaçları kavramaya yardımcı olur.²⁰⁸ Asıl itibarıyla evrensel bir mesaj olan Kur'an'ın tenzil süreci boyunca birtakım durumlara mahsus ayetler içermesi onun evrenselliği için gereklidir.

Esed Alak suresinde geçen “*nâdî*” tabirinin “Daru'n-nedve”ye yani müşrik Mekke'deki geleneksel ihtiyarlar meclisine işaret ettiğini düşünen müfessirleri eleştirir ve onların bu gibi ayetleri daima indirdiği dönemde olmuş bir olayla sınırlandırarak anladıklarını, oysa buradaki ibarenin, insanın kendini “kendi kendine yeterli” görmesine yol açan küstahlık ve kibrine işaret ettiğini belirtir.²⁰⁹

Yûnus suresi 110. ayette Hz. Musa'yı ve inananları kovalayan Firavun ve ordusunun denizde boğulmasıyla ilgili notunda²¹⁰ Kitâb-ı Mukaddes'te bu olayın anlatılışına atıfta bulunduktan sonra gerek Kitâb-ı Mukaddes'te gerek sözlü Arap kültüründe yer alan tarihsel olay ve menkıbelere ilişkin Kur'anî atıfların hemen hepsinde amacın bu olayları hikaye etmek, dikkati olay örgüsünün kendine çekmek

²⁰⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.386, 9:118/156.

²⁰⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.386, 9:119/157.

²⁰⁸ Abdülfettah el-Kadî, **Esbab-ı Nüzul –Sahabe ve Muhaddislere Göre-**, Salih Akdemir (çev.), Ankara: Fecr Yayınları 1996, s.20.

²⁰⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1288, 96:17/9.

²¹⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.413, 10:90/110.

değil; olayın altında yatan özel ahlâkî derse dikkat çekmek olduğunu belirten Esed, bu durumun bu tür ima ve atıfların Kur'an'ın tamamına dağılmış bir bütünün parçaları ile olmasıyla da desteklendiğini söylemektedir.²¹¹

Beled suresinin “*ve ente hillun bi hâza'l-beled* (senin serbestçe yaşadığın bu beldeyi) ibaresindeki “*beled*” kelimesinin klasik müfessirlerce Mekke, “sen” zamirinin de Hz. Muhammed (s.a.) olarak anlamlandırılmasını da eleştiren Esed, bu yorumun Mekke'nin kutsallığı defalarca vurgulandığı için makul gözüktüğünü söyler. Oysa ayetlerin devamı ve surenin tümünün genel havası, daha geniş kapsamlı ve daha genel bir yoruma imkan vermektedir. Yazara göre, “*hâza'l-beled*” sözü ile “insanlık yurdu” yani yeryüzü kastedilmektedir; ayetteki “sen” zamiri genel olarak insana râci olup, ayette tanıklığa çağrılan da, insanın yaşadığı dünyevî hayattır.²¹²

Hûd suresinde geçen “düşmanlık için örgütlenmiş inkarcılar” ibaresini bazı müfessirlerin yaptığı gibi Hz. Peygamber'e karşı gelen müşrik Araplarla özdeşleştirmek, Esed'e göre, ayetin anlam sahasını daraltmaktır.²¹³ Yine Âl-i İmrân suresindeki, klasik müfessirlerce Bedir Savaşı'nda müminlerin Allah tarafından desteklenmesi ile bağlantılı olarak anlaşılan 13. ayet de genel muhtevalı anlaşılmalıdır.²¹⁴

Esed'in bu ve benzeri ayetlerde esbab-ı nüzulü ortaya koyan müfessirleri eleştirmesi ilginç bir tutumdur. Zira esbab-ı nüzulü dikkate alan müfessirler de bilirler ki sebebin hususîliği hükmün umumîliğine mani değildir. Çünkü sebep-i nüzul mutlak ve kalıcı bir illet olmayıp ayetin yorumlanmasında bir dinamiktir; ayetin anlamını bitiştirir ve hükmün anlaşılmasını kolaylaştıracak bir mercek görevi ifa eder. Fakat ayetin ihtiva ettiği hüküm ve manayı belirlemesi ve sınırlaması asla sözkonusu değildir.²¹⁵

Ayetlerin evrensel mesajına vurgu konusundaki titizliğine rağmen bazen Esed'in kendi tutumuyla çelişen görüşler ortaya koyduğu da görülmektedir. Ayetleri belli bir zamanla sınırlayan müfessirleri sık sık eleştiren Esed, mesela, kadınların

²¹¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.413, 10:90/110.

²¹² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1270, 90:2/1.

²¹³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.426, 11:17/31.

²¹⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.90, 3:13/9.

²¹⁵ Engin Çapan, “Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım”, **Kur'an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı 2003, s.83-84.

başlarını örtmelerini emreden Nûr suresinin 31. ve Ahzâb suresinin 59. ayetlerini²¹⁶ yorumlarken -adeta sünnetteki uygulamaları da gözardı ederek- bu sefer kendisi zamanla kayıtlı görmüştür. Söz konusu ayetlerin (belli nüzul sebepleri olsa da) hem Hz. Peygamber'in eşlerine hem de diğer mümin kadınlara hitap ederek örtünmelerini emrettiği görülmektedir. Oysa Esed, ayetleri açıklarken anlamı, nüzul tarihi ve Hz. Peygamber'in eşleriyle sınırlı tutmayı yeğlemiş, üstelik bunu sık sık öne çıkardığı evrensel mesaja vurgu prensibini ihlal etmeyi göze alarak yapmıştır. Esed'e göre Ahzâb suresi 59. ayetteki spesifik ve zamanla kayıtlı ifade tarzı ve ifadenin bilinçli müphemliği, bu ayetin, terimin genel, zaman ve mekan üstü anlamıyla bir hüküm ifade etmekten çok zamanın ve sosyal çevrenin sürekli değişmesi karşısında uyulması gerekli ahlâkî bir rehber niteliği taşıdığını gösterir.

Esed'in Kur'an-ı Kerim'deki ayrıntılı cennet tasvirlerini tamamen sembolik ve mecazî olduğunu düşünerek bu tasvirlerin doğrudan doğruya nüzul dönemine özgü Arap aklına ve zevkine hitap ettiğini atlaması da bu çelişkili evrensellik telakkisinin sonucudur. Oysa bizimle Kur'an arasındaki tarihsel mesafe sebebiyle tarihin anlamı yabancılaştırması ancak tarihe başvurmak suretiyle giderilebilir.²¹⁷

Esed, ayetleri evrensel anlama hususunda o kadar ileri gitmiştir ki bazen, doğrudan Hz. Peygamber'e yönelik olduğu düşünülen ayetleri dahi bu çerçeveye dahil etmiştir. Mesela A'lâ suresi 6. ve 7. ayetlerdeki "Biz sana öğreteceğiz ve [öğrendiklerinden hiçbirini] unutmayacaksın. Allah'ın [unutmanı] diledikleri hariç; çünkü [yalnız] O'dur [insanın] kavrayışına açık olan herşeyi ve [ondan] olanları bilen." ifadelerinin genel olarak bütün insanlara hitap ettiğini söyler. Klasik anlayışta ise bu ve konuyla ilgili diğer ifadeler,²¹⁸ bazı ayetlerin Allah'ın hikmeti uyarınca Peygamber'in belleğinden silinmesi (*insâ*) ve onların yerini doldurmak üzere başka ayetler

²¹⁶ "İnanan kadınlara söyle, onlar da gözlerini bakılmasını yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar; [örfen] görülmesinde sakınca olmayan yerleri dışında cazibe ve güzelliklerini açığa vurmasınlar; ve bunun için başörtüleri yakalarının üstüne salsınlar (...)" Nûr suresi 31. ayet. "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve [öteki] bütün mümin kadınlara [toplum içine çıktıklarında] dış kıyafetlerini üzerlerine almalarını söyle; bu onların temiz kadınlar olarak tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini temin eder." Ahzâb suresi 59. ayet.

²¹⁷ Mustafa Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-**, Ankara Okulu Yayınları 2004, s.230.

²¹⁸ Bkz. Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, 2:92/106.

vahyedilmesi olarak anlaşılır. Bu değıştirme ve unutturma işlemini yapan bizzat Allah olduğundan bu durum Peygamber’in masumiyetine hâlel getirmez.²¹⁹

Esed, Abduh gibi klasik manadaki neshi de insâyı da kabul etmediğı için, bu ayeti tüm insanlığa hitap eden genel bir ifade olarak anlamış, hatta nesihle ve dolayısıyla Hz. Peygamber’in bazı ayetleri unutulmasıyla bağlantılı kuran alimleri de “şaşkın Kur’an yorumcuları” olarak nitelemiştir.²²⁰

Esed’e göre ayet, Alak suresinin ilk beş ayetindeki, özellikle de 3-5. ayetlerdeki Allah’ın insana bilmediğini öğretmesiyle bağlantılı olarak okunduğunda yorumlamadaki zorluk kendiliğinden ortadan kalkacaktır:

Burada insanı, yaratılış amacına uygun olarak şekillendiren ve ona doğru yolu göstereceğini vaat eden Allah’ın, ona, insanlığın biriktireceğı, kaydedeceğı ve kollektif olarak “hatırlayacağı” bilgi unsurlarını elde etme yeteneğı vereceğı (böylece ona “öğreteceğı”) bildirilmektedir. Ancak Allah’ın, insana, yeni tecrübeler edinme vasıtasıyla erişilebilen ileri becerileri de kapsayan daha geniş ve zengin bilgilerin yanısıra tûmdengelimci veya spekülâtif bilgi unsurlarına sahip olması sonucu “unutturabileceğı” (başka bir deyişle terkettirebileceğı) gereksiz ve yararsız hale gelen bilgiler bunun dışında kalır.²²¹

Esed’e göre Kıyamet suresi 16. ayette “[Vahyin sözlerini tekrarlarlarken] dilini hızla oynatıp durma!” şeklinde Peygamberimize hitap ettiğı düşünölen ifadeler, aslında Kur’an’ı okuyan, dinleyen veya inceleyen her mümini ilgilendirmekte ve bu ayetler bizleri Kur’an’ın mesajını anlamadan sadece ses güzelliğı ile tatmin olmamaya ve bu yüzden de onu ağır ağır, hazmederek okumaya yönlendirmektedir.²²² Oysa bu ayetlerin devamı şu şekildedir: “Çünkü onu [senin kalbine] yerleştirmek ve [gerektiğinde] okutturmak Bizim işimizdir. Böylece onu telaffuz ettiğimiz zaman kelimelerini [bütün zihnini vererek] takip et. Sonra da onun anlamını açıklamak da Bize düşer.” Göröldüğü gibi ayetlerde hitap doğrudan Peygamberimizdir. Zira Allah’ın Müslömanların kalbine vahyi “yerleştirme”si ve vahyi onlar için “telaffuz etme”si düşünölemez. İfadelerde açıkça Allah-Peygamber arası bir vahiy ilişkisine işaret edildiğı görölmektedir, yani

²¹⁹ Süleyman Ateş, **Kur’an’da Nesih Meselesi**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1996, s.10.

²²⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1260, 87:6-7/4.

²²¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1260, 87:6-7/4.

²²² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1212, 75:16/6.

yatay olarak aynı düzlemde olamayan Allah ve Peygamber'in dikey ilişkisine.²²³ Anlaşılan Esed nesih ve insâ doktrinlerini reddettiği için mezkur ayetlerle ilgili böylesi te'villere başvurmuştur. Nitekim bu ayetler ya Hz. Peygamber'e bazı ayetlerin Allah tarafından unutturulabileceği kabul edilerek açıklanabilir veya Esed'in yaptığı gibi tüm insanlara şamil kılınarak te'vil edilir.

D. LUGAVÎ AÇIKLAMALAR

Esed, Kur'anî kelime ve kavramların daima nüzul dönemindeki dilbilimsel kullanımlara göre anlaşılması gerektiğini söyler. Kendisi de bu kullanımlara aşinalık elde etmek için yıllarca Arap çöllerinde dolaşmıştır. Esed 1926 yılında Müslüman olmasına kadar geçen dönemde iki defa Ortadoğu seyahatine çıktı ve bu seyahatlerinde Mısır, Filistin, Ürdün, Suriye, Türkiye, Irak, İran ve Afganistan'ı dolaştı, 1927'den 1932'ye kadar Arabistan'da kaldı. Kur'an dilinin safiyetini en üst seviyede korumuş olanların, Arap Yarımadası'nın merkezi ve doğusunda yaşayan bedeviler olduğunu belirten Esed, bu bedevi dili ile tanışmanın, akademik eğitime ilaveten Arap olmayan bir mütercim için elzem olduğunu belirtir.²²⁴ Bu sağlanmadığı takdirde Kur'an telaffuzunun derunî anlamı kavranamayacaktır. Zira, "Herhangi bir dilin kelime ve cümleleri, gerçeklik hakkındaki kavrayışlarını bu özel dilin araçlarıyla ifade eden kişilerce geleneksel olarak ve bilinç altında üzerinde uzlaşılan anlamların sembollerinden başka birşey değildir. Mütercim sözkonusu dilin kavram sembolizmini kendi içinde yeniden üretemedikçe –yani bunların bütün tabiiliği ve saflığıyla kendi kulağında "ses verdiğini/şakıdığını" duymadıkça, yaptığı tercüme, üzerinde çalıştığı metnin lafzî karşılığını yansıtmaktan başka işe yaramaz ve asıl metnin derunî anlamını az veya çok gözden kaçırmış olur. Asıl dilin derinliği arttıkça böyle bir tercüme metnin esas anlamından daha da uzaklaşır".²²⁵

²²³ Toshihiko Izutsu, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat ts., s.209.

²²⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIV.

²²⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII.

Esed, esere yazdığı önsözde, Kur'an tercümesinde uyulması gereken dilbilimsel incelikleri ve metodları sıralayarak, mesajın ancak bu kurallara uyulduğu takdirde doğru olarak anlaşılabilceğini vurgulamaktadır.²²⁶

Kur'an tercümelerinde, Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arapça kullanımların göz önünde bulundurulması zarureti vurgulayan müellif, bazı Kur'anî deyimlerin -özellikle de soyut kavramlarla ilgili olanların- zamanla halkın zihninde, fark edilmesi güç bir değişime uğradığını ve bu yüzden klasik dönemden sonraki zamanlarda kazandıkları anlamlara uygun olarak tercüme edilmesinin yanlış olacağını özellikle belirtir: “Büyük İslâm alimi Muhammed Abduh'un da işaret ettiği gibi, dil konusunda otoritesi teslim edilen bazı ünlü Kur'an müfessirleri bile, bu konuda zaman zaman yanılığa düşmüşler ve modern müfessirlerin yetersizliğinin de arttırdığı bu tür yanlışlar, münferit Kur'an pasajlarının Batı dillerindeki tercümelerinin birçok tahrifata uğramasına ve bazen tamamen anlamsız bir hale düşmesine yol açmıştır.”

Kur'an lafızlarının nüzul ortamında anlaşılan anlamlarının tayinine bu şekilde vurgu yapan Esed, çevirilerinde de sık sık kelimelerin vahyin indiği dönemdeki anlamlarına göndermelerde bulunmaktadır. Mesela Tevbe suresinin 28. ayetinde müşriklerin pis (*neces*) olarak nitelendirilmesi ile ilgili açıklamasında Doğu ve Orta Arabistan'da yaşayan bedevilerin -ki ona göre bu bedeviler modern şehir ve kasabalardaki Araplara göre Arapça deyimleri son derece aslına uygun bir şekilde dillerine yansıtırlar- *neces* sıfatını ahlâken düşük, sadakatsiz ve güvenilmez kimseler için kullandıklarını belirtir.²²⁷ Aynı surenin “ve yine onlar, az ya da çok [Allah için] ne zaman bir yol katetseler, bu onların lehine kaydedilmektedir...” mealindeki 121. ayetinde lafzî olarak “bir vadiyi katetseler” anlamına gelen “*ve yakta'une vadiyen*” ifadesini açıklarken, “*vâdi*” teriminin klasik Arapçada yeryüzü/arazi parçası anlamına geldiğini, bu kelime lafzen kesmek anlamındaki *kata'a* fiiliyle geçtiğinde ise Arabistan'daki bedeviler tarafından bugün dahi “yol tepmek” şeklinde anlaşıldığını ifade eder.²²⁸

²²⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXV.

²²⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.354, 9:28/37.

²²⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.385, 9:120/160.

Hûd suresi 92. ayetteki “*ittehaze zıhriyyen*” ifadesi bedevi dilindeki kullanımı sebebiyle, “onu küçümsedi, onu unuttu / gözden çıkardı” şeklinde çevrilmiştir.²²⁹ Sâd suresi 12. ayette Firavun’un kavminin sıfatı olarak geçen “*zü’l-evtad*”, “[sayısız] direkler üstünde duran çadırların sahibi” olarak çevrilmiş ve bu çeviri, bedevi anlayışında bir çadırda genişliği/boyutu nisbetinde direk bulunması ve bunun da güç ve statünün simgesi olarak algılanması ile bağlantılandırılmıştır. Zira Araplar güçlü kabile reisleri için “sayısız direkler üstünde duran çadırların sahibi” derlerdi.²³⁰

Eserde ayrıca kelimelerin kök, yapı ve özellikleriyle alakalı lugavî açıklamalara da sık sık yer verilmektedir. Mesela Yûnus suresi 98. ayetteki “*lev-lâ*” ifadesini “ne yazık ki olmadı” şeklinde çeviren Esed, bunun sebebiyle ilgili şöyle uzun bir dilsel açıklama yapmaktadır:

Lev-lâ (“olmasaydı” ya da “... için değilse”) edatı, bazen *hel-lâ* edatıyla eşanlamlı olarak kullanılır ve bu durumlarda “niçin değil” (“niçin öyle olmadı...?” ilh.) şeklinde tercüme edilebilir. Ne var ki, yukarıdaki ifade için sözkonusu edatın ne soru haliyle tercümesi ne de yukarıda belirtilen harfiyyen tercümesi sözün amacını vermeye yetmektedir. İfadenin anlamı ancak *lev-lâ* edatının -yukarıda belirtilen birinci dereceden anlamları yüklenmesi dışında- ayrıca *hurûfu’t-tahdîd* denen ve ısrar, teşvik bildiren edatlardan biri olduğu hatırlanınca açıklık kazanıyor. Bu yanıla edat, gelecek zaman kipinde çekilmiş bir fiilden önce geldiği zaman bir şeyin yapılması yönünde çabukluk bildiren bir teşvik ve yüreklendirme; geçmiş zaman kipinde çekilmiş bir fiilin önündeysen ayetteki ifadede olduğu gibi birinin yapması gereken bir işi yapmamış olmasından ötürü bir esef, kınama ya da yazıklama ifade etmektedir. Modern İngilizcede bu anlamıyla edatın deyimsel bir karşılığı yoktur. Kanaatimizce edat için en yakın karşılık arkaik İngilizcede derin bir esef ve kınama ifade eden “heyhat (alack)!” (muhtemelen kayıp ya da talihsizlik durumunda söylenen “ah lack” ifadesinden türemiş olmalı) ünlemi olurdu. Ne var ki bu ünlemin kullanılması fazlasıyla eski, fazlasıyla tumturaklı olduğundan bizce yerinde olmayacaktı. Sonuç olarak arkaik “alack” sözcüğünün ifade gücünü taşımasa da daha sık kullanılan “alas” (yazık; ne yazık!) sözcüğünü tercih etmek zorunda kaldık. Yine de okuyucu her halükârda akılda tutmalıdır ki, yukarıdaki pasaj her ne kadar bir şart cümlesi ya da bir soru cümlesi gibi görünse de çok açık bir biçimde başta Taberî olmak üzere pek çok klasik müfessirin

²²⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.445, 11:91/126.

²³⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.92, 38:12/17.

belirttiği gibi aslında “ne yazık ki, (şimdiye kadar) hiç olmadı...” şeklinde bir *hüküm ifadesi* ortaya koymaktadır.²³¹

Esed, Nisâ suresinin 29. ayetinin²³² klasik çevirilerde “*illâ*” edatının “hariç” veya “olmadıkça” anlamları kullanılarak “karşılıklı anlaşmaya dayanan ticar(î bir faaliyet) olmadıkça” şeklinde yapılan tercümesinin birçok müfessiri şaşırttığını belirtir. Çünkü bu durumda sanki karşılıklı rıza ile olduğu sürece haksız kazancın meşru olabileceği gibi bir anlam çıkmaktadır. Oysa ayet Kur’an’ın öngördüğü ahlâkî çerçeveye tamamen ters olan bu durumu onaylamayacağından, burada “*illâ*” edatı “hariç” veya “olmadıkça” birincil anlamlarıyla çevrilemez. En uygun çeviri: “Karşılıklı rızaya dayanan ticaret yoluyla da olsa” şeklinde olmalıdır.²³³

Mürselât suresinde geçmişte günahkârların yok edildiğini, gelecektekilerini de aynı akıbetin beklediğini anlatan ifadelerden sonra gelen 17. ayetteki “*sümme tünbi’uhumu’l-âhirîn*” ibaresini “işte sonrakileri de onlarla aynı yola sokacağız” şeklinde çevirerek “*sümme*” bağlacına “işte” anlamını veren Esed, bu tercihini şu ifadelerle açıklıyor: “Sümme bağlacının -ki burada ‘işte’ olarak çevrilmiştir- kullanılması ‘sonraki’ günahkârların (âhirîn), bu dünyada Allah’ın akıl-sır ermez, derinliğine erişilmez hikmeti gereği bir belaya uğramasalar da öteki dünyanın azabına mutlaka uğrayacaklarını ifade eder.”²³⁴

E. ÜSLUP FARKLARI

Esed’in tefsirinde ilk okumalarda dahi dikkatlerden kaçmayacak bir üslup farkı vardır. Diğer tercümelerde rastlanan, kelimelerin sadece Türkçe karşılığını vererek çevirme, burada yerini çok farklı ifade demetlerine bırakmaktadır. Müfessir sık sık lafzî çevirinin dışına taşmakta ve böyle yerlere koyduğu dipnotlarda kelimenin lafzî karşılığını vererek kendisinin niçin bu şekilde tercüme ettiğini açıklamaktadır.

²³¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.415, 10:98/119.

²³² “Siz ey imana ermiş olanlar! Birbirinizin mallarını haksız yollarla -karşılıklı rızaya dayanan ticaret yoluyla olsa da- heba etmeyin ve birbirinizi mahvetmeyin; zira Allah sizin için bir rahmet kaynağıdır.”

²³³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.141, 4:29/38.

²³⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1221, 77:17/7.

Mâide suresinin 65. ayetindeki, lafzî karşılığı “Üstlerindeki ve ayaklarının altındakilerden yerler” olan ibareyi “Gökyüzünün ve yerin tüm nimetlerinden yararlanırlar” şeklinde çevirmekte ve bunun sebebini de şu şekilde açıklamaktadır: “‘Gökyüzünün ve yerin bütün nimetlerinden yararlanırlardı’ ibaresi, hem manevî bir hakikatin gerçekleştirilmesi ile birlikte ortaya çıkan nimete, hem de Kitâb-ı Mukaddes’in gerçek öğretilerinde mevcut olan ahlâkî prensiplere uygun davranmanın ardından gelen sosyal mutluluğa işaretir.”²³⁵

Yine Kâri’a suresi 9. ayette, lafzî çevirisi “Anası [yani varacağı yer] bir uçurum olacaktır” olan ibare, “Bir uçurumun girdabına sürüklenecektir” şeklinde çevrilmiştir.²³⁶ Kamer suresinde kıyameti anlatan 46. ayetin²³⁷ lafzen “onlar için belirlenmiş zaman = *mev’iduhum*” olan ibaresi, Esed tarafından “Evet! Son saat, onların kaderiyle gerçekten buluşacakları andır.” şeklinde çevrilmiştir.²³⁸

Yine Nahl suresi 4. ayetteki “*Haleka’l-insâne min nutfetin fe-izâ hüve hasîm*” ibaresi lafzen “(Allah) insanı bir nutfeden yarattı, oysa yeri gelince nasıl açık bir hasım, bir muarız olabiliyor!” şeklinde çevrildiği halde Esed yine oldukça farklı bir üslupla şu karşılığı veriyor: “O, insanı [sadece] bir sperm damlasından yarattı; ama yeri gelince, bu aynı yaratık, düşünme ve karşı çıkma gücüyle donatılmış olduğunu hemen ortaya koyuyor.”²³⁹

Ayrıca Esed’in Kur’an’ın icazı gereği olduğunu söylediği eksilteli ifadeleri, anlama uygun olmak şartıyla -kimi zaman uzun olmasından da kaçınmayarak- ara cümlelerle desteklemesi ve ifadelerinde kulağa hoş gelecek şiirsel bir üslup kullanması, meal-tefsirde öne çıkan özelliklerden sadece ikisidir. Esed’in uzun yıllar çölde bedevîler arasında yaşaması, Kur’an’ın orijinal diline yakınlık kesbetmesini sağlamış görünmektedir. Zaten önsözünde, Kur’an’ı tercüme için sadece Arapça bilmenin yeterli olamayacağını belirten Esed, filolojik eğitime ilaveten dilin içsel olarak “hissedilip içselleştirilmesinin”, Kur’an dilinin vecîz ve çağrışıma dayalı düşünce niteliklerini kendi

²³⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.206, 5:66/84.

²³⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1300, 101:9/2.

²³⁷ “... bel es-sâ’atû mev’iduhum...”

²³⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1091, 54:46/27.

²³⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.527, 16:4/5.

içinde yeniden “üretmek” onun öz anlamını kavramayı mümkün kılacağını belirtmektedir.²⁴⁰

Eserinde, bahsettiği inceliklere riayet ettiği görülen Esed, ayrıca Kur'an'ın henüz hiçbir Avrupa diline hâlâ kavranabilir bir şekilde çevrilmemiş olması sebebiyle duyulan eksikliği giderme gayreti içindedir. Onun gayesi, Batılı insana, Kur'an'ın öğretisinin, “sadece öteki dünyadaki ruhsal mutluluğa götüren bir çağrı olmayıp, aynı zamanda bu dünyada -ruhsal, fiziksel ve sosyal planda- elde edilebilecek iyi bir hayata götüren bir rehber olduğunu kavratmak”tır.²⁴¹ İşte eserin yazılış gayesini de göz önüne aldığımızda, üslup ile ilgili farklılığı kavramamız daha kolay olabilecektir. Sözkonusu bu farklılığı kendisi şöyle izah etmektedir:

Tercümede benimsediğim üslubu belirlerken çağdaş okuyucunun zihnini Kur'an'a kapatan, güncelliğini yitirmiş eski ifade tarzını (archaism) gereksiz yere kullanmaktan kaçınmaya çalıştım. Diğer taraftan Kur'an kavramlarını özellikle “modern” deyimlere çevirmekte bir zaruret görmedim. Bu modern deyimlerin asıl Arapçanın ruhu ile çatışacağını ve vahiy kavramında mevcut bulunan ağırbaşlılığa alışkın olan bir kulağı tırmalayacağını düşündüm. Bununla birlikte yine de, Kur'an'ın tavsîfi çok zor olan âhenk ve belâğatini yeniden canlandırdığımı iddia edecek değilim.²⁴²

Cümlelerle ilgili gördüğümüz çevirileri yanında Esed'in özellikle bazı anahtar kavramlara verdiği farklı anlamlar oldukça dikkat çekicidir.

Müttakî kelimesine “Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar” manasını veren Esed, kelimenin “Allah'tan korkan” şeklinde çevirilmesinin, ibarenin olumlu içeriğini yeterli biçimde yansıtmadığını, yani Allah'ın her zaman ve her yerde olduğunun farkında olup, kişinin bu farkında oluşun ışığı altında kendi varlığını biçimlendirme arzusunu hissettirmedeğini söyler. Ayrıca “kötülükten sakınan” veya “sorumluluğu konusunda dikkatli olan” şeklindeki çevirilerin ise, ilahî sorumluluk bilinci kavramının sadece bir yönünün yansıttığını belirtir.²⁴³

²⁴⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIV.

²⁴¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXIII.

²⁴² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXVIII.

²⁴³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.4, 2:2/2.

Görüldüğü gibi, yazar bir kavramı ele alırken her cihetten manaya kuşatacak kelimelerle ifade etmeye çalışmakta, tek bir kelimeyle veya lafzen çevirip kavramı bir manayla sınırlandırmaktan kaçınmaktadır.

Esed, *Rûhu'l-Kudüs* kelimesine “kutsal ilham” anlamını verir:

1) Bakara suresi 87. ayet: “(...) Meryem oğlu İsa’ya da hakikatin tüm kanıtlarını vahyettik ve O’nu kutsal ilham ile destekledik.”²⁴⁴

2) Bakara suresi 253. ayet: “Biz Meryem oğlu İsa’ya hakikatin tüm kanıtlarını bahsettik ve O’nu kutsal ilham ile destekledik.”²⁴⁵

3) Nahl suresi 102. ayet “Onun (ayetlerin) apaçık bir gerçeklik ve sarsılmayan bir doğruluk keyfiyeti içinde, imana erişeleri(n durumunu) güçlendirmek ve Allah’a yürekten bağlanıp boyun eğenlere bir doğru yol bilgisi, bir müjde olmak üzere Rabbinden safha safha kutsal ilham yoluyla indirildiğini söyle.”²⁴⁶ Bu ayetle ilgili açıklamasında Esed, *Rûhu'l-Kudüs* kelimesinin Kur’an’da kutsal ilham olarak geçtiğini fakat Allah’ın mesajını peygamberlere ulaştıran melek olarak anlaşılma ihtimali de olduğunu söyler.²⁴⁷

Gayb kelimesi, Esed’e göre, Kur’an’ın anlaşılmasındaki anahtar kavramlardan olup, “yaratılmışların idrakini açan herşey” manasındadır.²⁴⁸ *Şeyâtîn* kelimesi, bağlama göre “şeytânî dürtüler”,²⁴⁹ *hanîf* “batıl olan herşeyden uzak duran” olarak,²⁵⁰ *cihâd* daima Allah yolunda savunma savaşı,²⁵¹ *hicret* kelimesi hem maddî hem de manevî anlamda “kötülük yurdundan iyilik yurduna göç” olarak ²⁵² çevrilmektedir

²⁴⁴ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, s.24, 2:87.

²⁴⁵ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, s.77, 2:253.

²⁴⁶ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.II, s.550, 16:102.

²⁴⁷ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.II, s.551, 16:102/128.

²⁴⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, s.4, 2:3/3.

²⁴⁹ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, s.6, 2:14/10.

²⁵⁰ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, s.241, 6:79.

²⁵¹ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, 4:71/87, 4:91/113, 2:190/167-167, vd.

²⁵² Esed, *Kur’an Mesajı*, C.I, s.163, 4:97/124.

Esed'in üslup farklarına verilebilecek güzel bir örnek de, *kâfirûn* kelimesine, alıştığımız manada “İslâm’ı reddedenler, İslâm dinine inanmayanlar” anlamı yerine daha genel bir içerikle “hakikati inkar edenler”²⁵³ manası vermesi, *ellezîne keferû* ifadesini ise “hakîkati inkâra şartlanmış olanlar”²⁵⁴ şeklinde tercüme etmesidir. Bu inkar insanın “hem fitratında mevcut olan Allah’ın varlığını tanıma yeteneğini baskı altına alması hem de sahip olduğu iyiyi ve kötüyü içgüdüsel olarak kavrama yetisini gözardı etmesi” anlamına gelir.²⁵⁵

Gâşiye suresindeki “*E-fe-lâ yenzurûne ile’l-ibili keyfe hulikat*” ayetinde geçen *ibil*, Esed’e göre, surenin tümünde yeryüzünün yaratılışından (dağlar, gökyüzü, toprak) örnekler verildiği için bağlam gereği birincil manası olan “deve” olarak değil, Arapçada kullanılan “yağmur yüklü bulutlar” olarak çevrilmelidir: “Peki [o, yeniden dirilmeyi inkar edenler] bakmazlar mı yağmur yüklü bulutlara, [ve görmezler mi] nasıl yaratılmış onlar?” Ayrıca *ibili* sadece deveyle sınırlamak, ayetteki atfı sadece Hz. Peygamber (s.a.)’in çağdaşı olan Araplarla sınırlamak anlamına gelecektir.²⁵⁶

A’râf suresinde inanmayanların cennete girmelerinin imkansızlığını anlatan 40. ayetteki “*hattâ yelice’l-cemelü fî semmi’l-hıyât*” ibaresinin “deve iğne deliğinden geçene kadar” olarak çevrilmesini şiddetle eleştiren Esed, bu ibareyi “halat iğne deliğinden geçene kadar” şeklinde çevirmiş ve muhtelif kullanımlarla da destekleyerek, Allah’ın “iğne deliğinden geçen deve” gibi münasebetsiz bir mecaz kullanmayacağını, zira deve ile iğne arasında aklî hiçbir bağlantı olmadığını vurgulamıştır.²⁵⁷

İslâm ve *müslim* kelimeleri, Esed’de mana genişlemesine uğrayarak, “Müslüman” ve “Müslüman olan” şeklinde değil “insanın Allah’a teslimiyeti” olarak anlaşılır.²⁵⁸ Yine Esed, Bakara suresi 238. ayette geçen *es-salâtü’l-vustâ* ibaresine,

²⁵³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1204, 74:10/4.

²⁵⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.5, 2:6/6.

²⁵⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1215, 76:4/5.

²⁵⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1234, 88:17/5. Esed bu yorumunu İbn Manzur’a dayandırır. Burada *ibilü* şeklinde okunduğunda kelimenin “yağmur yüklü bulutlar” anlamına geldiği belirtilmektedir. Bkz. Ebu Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzur, **Lisanü’l-Arab**, Beyrut: Daru Sadır t.y., C.XI, s.6.

²⁵⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.278, 7:40/32.

²⁵⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.184, 5:3/10.

Menâr'a²⁵⁹ dayanarak ikinci namazı olarak anlayan genel kabulden farklı olarak “en mükemmel şekliyle namaz” anlamı verir.

F. TERCÜMEDE KUR'ANÎ ÎCÂZIN DİKKATE ALINMASI

Sözlükte *evceze* fiilinin masdarı olup, işi çabuk yapmak, sözü kısa kesmek, özetlemek gibi anlamlara gelir. Meânîde ise herhangi bir mefhumu, kendinden az lafızlarla ifade etmeye îcâz denir. Îcâz ve itnâb aynı manadadır. Îcâz, îcâz-ı hazf ve îcâz-ı kısâr olarak ikiye ayrılır. *Îcâz-ı hazf*; hazf edilen şeye delalet eden bir ipucunun bulunması şartıyla, ibarede bulunan kelimelerden bir veya birkaç kelimeyi ya da bir veya birkaç cümleyi hafzetmektir.²⁶⁰ *Îcâz-ı kısâr* ise az kelime kullanarak yapılan îcâzdır, yani az kelimeyle çok şey ifade etmektir.²⁶¹

Kur'an tercümesi için diğer vazgeçilmez unsurun, Kur'an'ın “bir fikrin nihâî şeklini beşer dilinin sınırları içinde mümkün olduğu kadar en özlü ve etkin tarzda ifade etmek amacıyla aracı düşünce bağlantılarını bilerek ihmal eden” eşsiz îcâzı olduğunu; Kur'an'ın anlamını aynı vecîz tarzda işlemeyen bir dile çevirmenin ise metnin aslında bulunmayan -özellikle belirtilmeyen- düşünce bağlantılarının mütercim tarafından parantez içi eklemelerle belirtilmek suretiyle mümkün olacağını; aksi takdirde söz konusu Arapça ifadenin, tercüme edilmek suretiyle bütün anlamını kaybederek çoğu zaman anlamsız söz yığınları haline geleceğini ifade eden²⁶² ve eserinde bu metoda uyduğu gözlenen Esed, yeri geldikçe bağlama göre tamamlanması gereken eksiltili ifadeleri -kimisi zaman uzun cümleler kurmaktan da kaçınmayarak- ayetlerde aralara yerleştirdiği köşeli parantezlerle tam bir cümle haline getirmektedir.²⁶³

²⁵⁹ Muhammed Reşid Rıza, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakîm**, I-XII, 4. bs., [y.y.]: Darü'l-Menar, 1954., C.II, s.438.

²⁶⁰ Nusrettin Bolelli, **Belâgat: Beyan Me'ânî, Bedî' İlimleri, Arap Edebiyatı**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 2001, s.279.

²⁶¹ Celaleddin Abdurrahman es-Suyutî, **el-İtkân fi ulumi'l-Kur'an**, I-II, 3. bs., Beyrut: Daru İbn Kesîr 1996, s.809.

²⁶² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXV.

²⁶³ “Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Tefsiri Hakkında” adlı makalesinde Suat Yıldırım, bu köşeli parantezlerle ayetler arasındaki gizli irtibatı sağlama gayretini olumlu ve yerinde bulmaktadır. Bkz. Yıldırım, “Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Tefsiri Hakkında”, s.1.

Esed, Kur'an dilinin en önemli özelliklerinden birinin îcâz (ellipticism-eksiltili ifade tarzı) olduğunu söyler.²⁶⁴ Kur'an vahiy olarak bir beşer diliyle ifade edilmek zorunda olduğundan o dilin özelliklerini taşıyor olması kaçınılmazdır. Arap dili de “çölde doğup çölde ölen, zihni ve duyguları çölün sonsuzluğuyla yoğrulmuş bedevîlerin bir çağrışımdan ötekine atlayan, zihinsel imajları hızla ve kolayca birbirini izleyen ve çoğu zaman ifade edilecek fikre daha etkili biçimde ulaşmak için aradaki ‘kendiliğinden anlaşılan’ düşünce basamaklarını vecîz bir şekilde atlayarak ifade eden” bir özellik taşımaktadır.²⁶⁵

Yazara göre, bu sebeple ifade edilen vecîz ve çağrışıma dayalı düşünce nitelikleri tam manasıyla sindirilip yeniden üretilmeden bu îcâz ile muhataplara verilmesi amaçlanan gerçek anlam, kendini okuyucusuna teslim etmez.

Bu eksiltili ifade tarzını, okuyucuya, çeviride ayetin sadece Arapçasının tam karşılığını vererek yansıtmak mümkün değildir. Kur'an'ın anlamını, aynı vecîz tarzda işlemeyen bir dile çevirmek için metinde bulunmayan -özellikle belirtilmemiş- düşünce bağlantıları, parantez içi eklemelerle gösterilmelidir.²⁶⁶ Bu yapılmadığı takdirde ortaya çıkan cümle, Arap olmayan zihin için anlamsız söz yığınları olmaktan öteye gitmeyecektir. Zira bir dilin kelime ve cümleleri, bu dili kullanan kişilerce geleneksel olarak ve bilinçaltında üzerinde uzlaşılan anlamların sembolleridir. Bu dilin kavram sembolizmi, mütercim tarafından yeniden üretilmedikçe -orijinal metnin manası çeviri yapılacak dilde en iyi nasıl anlaşılacaksa o hale getirilmedikçe- yapılan iş, sadece lafzî karşılığı yansıtmaktan ibaret kalacaktır. Bu da metinden esas anlaşılandan uzaklaşılması demek olur. Söz konusu metnin, derûnî boyutu arttıkça, yani insanla insanın münasebetini yatay boyuttan çıkarıp, insan-Allah/vahiy münasebetli bir boyuta yükseldiği (dikey boyut) zaman, tercüme daha da zorlaşır. İşte Esed'e göre tam da bu yüzden, Kur'an vahyinin sadece ilk muhatapları tarafından anlaşılacak şekilde lafzen çevrilmesi, maksadı günümüz insanına ulaştıramaz. Yapılacak olan; Kur'an'ın îcâzı gereği bilerek kısalttığı, atladığı, özetlediği hususları uygun parantez içi ilavelerle

²⁶⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XIV.

²⁶⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XV.

²⁶⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XV.

desteklemektedir. Bu yapılan da asla vahye müdahale değil, onun anlaşılmasını kolaylaştırmak için ortaya konan samimi bir çaba olacaktır.²⁶⁷

Esed, hem birçok ayetin çevirisinde hem parantez içi ekleriyle hem de gerektiği yerlerde dipnotlardaki açıklamalarıyla okuyucu zihnini daima Kur'anî îcâzı hatırlamaya sevk etmektedir. Buna verdiği şu misal, onun, îcâzı anlama ve yorumlamadaki metodunu tesbit etmeye ışık tutacak nitelikteki örneklerden sadece biridir:

Bakara suresinin kısası emreden 178. ayetinde “hür için hür, köle için köle, kadın için kadın” ibaresinde Kur'an'ın vecîz (eksiltili) ifade tarzı açıkça görülebilir. Bu ayet sadece lafzî anlamıyla alınırsa bu durumda birçok öldürme olayı -bir hürün köle tarafından, bir erkeğin kadın tarafından öldürülmesi gibi- sanki kısasın dışındaymış gibi bir izlenim doğabilir. Oysa bu ayet, Kur'an'daki mükemmel îcâzın gereği, *kisas* terimiyle bağlantılı olarak okunmalı ve *kisas*ın “bir şeyi başka bir şeye eşitlemek” manasının ışığında, statüsü veya cinsiyeti ne olursa olsun herkesin suça uygun bir karşılık ile cezalandırılacağı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu durumda ayetin sadece bir anlamı olabilir: “Eğer hür bir adam cinayet işlerse o hür adam cezasını görmelidir. Eğer bir köle cinayet işlerse ... Eğer bir kadın v.d.”²⁶⁸

Yine daha önceki ayetlerde, geçmiş kavimlere birçok peygamberler gönderildiğinin, fakat bu kavimlerden birçok kişinin onları yalanlayıp ilahî azabı hak ettiklerinin anlatıldığı Yûnus suresi 103. ayetin başına Esed, şu uzun ilaveyi koymuştur: “[Çünkü bu konudaki değişmeyen uygulama şudur: Hakkı inkâr edip ayetlerimizi yalanlamaya kalkışanların felaketlerini hazırlarız] ve buna karşılık elçilerimizi ve imana erişenleri kurtarırız. İşte bize hak olan, böylece inananları kurtarmamızdır.”

Esed ayetin başına eklediği bu uzun ibarenin diğer müfessirlerden ziyade Zemahşerî'nin ayet hakkındaki açıklamalarına dayandığını söylemekte²⁶⁹ ve bunun gerekçesini şu cümleleriyle ortaya koymaktadır: “Ayetin başında yer alan ‘sümme’ (‘bunun üzerine’ ya da ‘bundan sonra’) zarf bağlacı, burada söz akışını önceki ayetten bu ayete dolaysız bir geçişle aktarmamakta, fakat sözü Kur'an'da sıkça tekrarlanan bir

²⁶⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.XXVIII.

²⁶⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.49, 2:178/147.

²⁶⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.416, n. 125.

temaya, yani önceki peygamberlerin inatçı toplumlarla yaşadıkları tecrübeye, inkarcıların uğradığı azap ve bozguna ve netice olarak peygamberlerin ve onlara uyanların eriştikleri kurtuluşa bağlayarak bir önceki (yani 102.) ayetle kurulması beklenen bağlantıyı dolaylı şekilde kurmaktadır.” Esed, Reşîd Rızâ'nın, bu pasajı Kur'an'da yer alan vecîz, kısa ve özlü söyleyiş tarzının (îcâz) başta gelen örneklerinden biri olarak nitelediğini belirtmektedir.²⁷⁰

Mâide suresindeki “Yahudiler, ‘Allah’ın eli sıkıdır’ derler. Sıkı olan onların elleridir: ve bu iddialarından dolayı lanetlenmişler...” mealindeki 64. ayette geçen “eli sıkı olmak” deyiminin, cimriliği ifade eden bir mecaz olduğunu belirten Esed, burada dikkat çekilecek noktanın, bu kısacık ifadede Allah’ın Yahudileri tavsif etmesindeki îcâz olduğunu söyler: Bu ifadeler, “Yahudilerin İslâm’a ve Müslümanlara karşı tavırlarının dolaylı bir tanımıdır. O öyle bir inkar ve tezyif tavrıdır ki şu şekilde ifade edilebilir: ‘Eğer siz Müslümanların Allah’ın iradesini yerine getirdiğiniz doğru olsaydı, Allah size kudret ve zenginlik verirdi; oysa yoksulluğunuz ve zayıflığınız sizi yalanlamaktadır; yahut sizin bu iddianız, aslında Allah’ın size yardım edemediğini söylemek demektir.’” Esed, bu çarpıcı dolaylı ifade tarzının Kur'an’ın îcâzı gereği olduğunu söyler.²⁷¹

Fetih suresi 20-21. ayetler şu şekilde tercüme edilmiştir: “[Ey müminler] Allah size daha birçok savaş ganimeti vaat etti: O, bu [dünyevî kazanç]ları önceden size ihsan etmiş ve [düşman] toplumun ellerini üzerinizden çekirmiştir ki [sizden sonra gelenlere] bu [iç huzurunuz] bir örnek olsun ve Allah hepimizi dosdoğru yola iletin.”²⁷²

Muhammed suresi 16-19. ayetler ise şu şekilde çevrilmiştir:

16- Şimdi bu [çaresiz günahkâr]lar arasında [seni ey Muhammed] dinliy[or görün]enler var, ama sen ayrıldıktan sonra [senin mesajını] anlamış olanlara [küçümseyici bir edayla] “O şimdi ne anlattı bakalım?” diye sorarlar. Böyleleri, kalpleri Allah tarafından mühürlenmiş olanlardır, çünkü onlar [her zaman] sadece kendi tutku ve ihtiraslarına uymuşlardır.

²⁷⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.416, 10:103/125.

²⁷¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.205, 4:64/81.

²⁷² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1048, 48:20-21.

17- Doğru yola ulaş[mak istey]enlere gelince, Allah, onların [kendi] rehberliği[ne uyma arzu ve yetenekleri]ni çoğaltır ve Allah’a karşı sorumluluk bilinçlerinin derinleşmesini sağlar.

18- Öyleyse onlar [kalpleri mühürlenmiş olanlar] son saati mi bekliyorlar, onun ansızın gelmesini mi? Şüphesiz o[nun geleceği] şimdiden haber verilmiştir! O bir kez başlarına geldikten sonra, [geçmiş günahlarını] hatırlamanın onlara ne faydası olacak?

19- O halde, [ey insanoğlu] bil ki Allah’tan başka ilah yoktur, ve [hâlâ vakit varken] kendi günahlarının ve öteki bütün mümin erkek ve kadınların [günahlarının] bağışlamasını dile: çünkü Allah bütün geliş-gidişlerinizi ve [dinlenmek için] bütün kalışlarınızı bilir.²⁷³

Ve yine Ankebût suresi 8. ayet: “Biz insana [yapacağı en hayırlı işlerden biri olarak] anne ve babasına iyi davranmasını emrettik; ama [buna rağmen] eğer onlar [ilah olarak] kabul edemeyeceğin herhangi bir şeyi Bana ortak koşmanı isterlerse onlara uyma: [çünkü] hepiniz [sonunda] dönüp Bana geleceksiniz; o zaman [hayatta iken] yapmış olduğunuz herşeyi [iyi ve kötü yönleriyle] gözünüzün önüne sereceğim.” şeklinde tercüme edilmiştir.²⁷⁴

Görüldüğü gibi, Esed, okuyucunun zihnine mesajı kolayca aktarabilmek için îcâz gereği eksilteli söylendiğini düşündüğü ayetlere, bağlama göre gerekli parantez içi ilaveleri -uzun olmasından da kaçınmayarak- yapmakta ve dipnotta da gerekçesini ortaya koymaktadır.

H. GAYB ALANINA DAİR KAVRAMLARIN YORUMLANMASI

Gayb alanına dair kavramların (dolayısıyla müteşabihatın) Esed’in Kur’an mantığında tuttuğu yer çok geniş ve klasik birikimden oldukça farklıdır. Müteşabihin çerçevesini oldukça genişleten ve onu sembolik ya da alegorik ifade tarzı olarak isimlendiren müellif, Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinde geçen “İlahî kelamın özü olan açık ve kesin hükümlü mesajlar ile müteşabihleri kapsayan bu ilahî kelamı sana bahşeden

²⁷³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1037, 47:16-19.

²⁷⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.805, 29:8.

O'dur..." (3:7) ifadesinin "Kur'an mesajının anlaşılmasında mutlak anlamda bir anahtar işlevi gördüğünü ve onun tümünü 'düşünen bir toplum için' anlaşılır kıldığını" söyler.²⁷⁵

Esed, dinin metafizik yani insan kavrayışının ötesindeki alemle ilgili kavramlarının ancak ve ancak zihinsel veya fiziksel fiili tecrübelerimizden çıkarılmış ödünc-imajlar yoluyla anlaşılabilceğini²⁷⁶ ve Kur'an'ın bu şekilde anlamamızı gerektirecek birçok teşbih (*alegory*), mecaz yahut temsille dolu olduğunu belirtir. Aşağıda, Kur'anî ilimler çerçevesinde müteşabihat kavramını ayrıntılı olarak incelediğimizden şimdilik bu kadar bilgi ile iktifa ediyoruz.

²⁷⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.89, 3:7/5.

²⁷⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, Ek 1, s.1330.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ESERİN METODU

I. KUR'AN'I KUR'AN'LA TEFSİRİ

Kur'an-ı Kerim'in tefsirinin en sağlam kaynağı yine Kur'an'dır. Yüce Allah, “Sonra onu açıklamak yine bize düşer” (Kıyamet 75/19) buyurarak onun bazı ayetlerinin diğer bazılarını tefsir ettiğine işaret etmiştir. Kur'an ayetlerinin kaynağı Allah Teala olduğuna göre, o bir kısım ayetleri diğer bir kısmıyla açıkladığında bu en sağlam ve güvenilir tefsir kabul edilir. Zira ayetlerin sübutu kat'îdir ve tevatüren nakl olunmuştur.²⁷⁷

Yüce Allah bir hikmete binaen, bazı ayetlerde özet olarak anlattığı bir konuyu diğer bazılarında genişçe anlatmış, bazen mutlak anlattığı bir hükmü diğer bazılarında mukayyed olarak emretmiştir. Bu yüzden İslâm alimleri mücmel ve müphem olan ayetlerin tefsiri için başvurulacak en güvenilir kaynağın yine Kur'an olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple, Kur'an tefsiri yapacak kişinin ilk önce mutlaka Kur'an'a bakması ve Kur'an'ın bir konuda söylediği bütün ayetleri bir araya getirmesi gerekir. Zira bu usul hem Rasulullah (sav)'ın hem de sahabenin Kur'an tefsirinde başvurduğu mühim bir metottur.²⁷⁸

Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin birçok şekli vardır:

a. Muhtasarın mufassal ile tefsiri: Kur'an'da bazen bir ayette özet olarak anlatılan bir konu bazen başka bir yerde geniş bir şekilde anlatılır. Mesela Kehf suresinde (18/50) kısaca anlatılan Hz. Adem kıssası, Bakara suresinde (2/34-36) daha geniş olarak anlatılmıştır.

²⁷⁷ Sadrettin Gümüş, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, İstanbul: Kayıhan Yayınları 1990, s.31.

²⁷⁸ Zehebî, C.I., s.28.

b. Mutlakın mukayyedle tefsiri: Kur'an'da bazen bir yerde mutlak olarak geçen bir lafız, bir başka yerde mukayyed olarak geçer.²⁷⁹ Bu durumda mukayyedin mutlakı tefsir edebilmesi için mutlak ile mukayyedin hükmü bir olduğu gibi hükmün sebebinin de bir olması gerekir. Mesela Mâide 5/3'te "Leş ve kan (...) size haram kılındı" ifadesinde mutlak olarak geçen "kan" kelimesi, En'am 6/145'te "akıtılmış kan" şeklinde kayıtlanmıştır. Her iki ayette de hüküm, kanın yenilmesinin haram oluşudur; ayrıca sebepleri de kanın yenmesinden doğacak zarar olarak birdir (aynıdır). Bu durumda mukayyed, mutlakı tefsir eder ve hükmü mukayyede göre neticelendirir.²⁸⁰

c. Mücmelin mübeyyen ile tefsiri: Kur'an-ı Kerim'de bir yerde mücmel olarak geçen bir lafız başka bir yerde mübeyyen olarak zikredilmek suretiyle tefsir edilmiş olabilir.²⁸¹ İzah ihtiva eden ayetler, ya muttasıl ya da munfasıl olur. Muttasıla misal olarak, Bakara 2/187'deki "beyaz iplik" ve "siyah iplik"ten fecrin (yani günün aklığı ve gecenin karanlığının) kastedilmesi gösterilebilir. Munfasıla ise Bakara 2/29'daki "Talak iki defadır" ayetinin başka bir ayette açıklanması örnek verilebilir: Onu (zevcesini) ikinci talaktan sonra boşarsa bundan sonra birisi ile evlenmedikçe kendisine helal değildir.²⁸²

d. Âmmın tahsis yoluyla tefsiri: Kur'an'da bir yerde umum ifade eden bir lafız,²⁸³ herhangi bir şekilde tahsis²⁸⁴ edilebilir. Umum ifade eden lafızlar, kendilerini tahsis edecek bir karine bulunmadığı müddetçe umum olarak kalırlar.²⁸⁵ Kur'an'da

²⁷⁹ *Mutlak*; kendi cinsinde şuyû bulmuş bir medlule delalet eden lafızdır; "kitap", "kitaplar ... gibi. *Mukayyed* ise; bir lafızla kayıtlanmış olarak kendi cinsinde şuyû bulmuş bir medlule delalet eden lafızdır; "değerli bir kitap" gibi. Bkz. Abdülkerim Zeydan, **Fıkıh Usulü**, Ruhi Özcan (çev.), İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1993, s.265.

²⁸⁰ Gümüüş, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, s.34-35.

²⁸¹ *Mücmel*; sözün sahibi tarafından –soru üzerine ya da re'sen- bir açıklama yapılmadan kendisi ile kastedilen mananın anlaşılacağı lafızdır. İcmale yol açan sebepler üç nevidir: 1) Manalardan birini tercih imkanı bulunmayan müşterek lafız. 2) Bilinen sözlük manasından Şari'in kasdettiği özel bir manaya nakledilmiş olması sebebiyle mücmel. 3) Lafzın kullanıldığı manadaki garabet sebebiyle mücmel. Mesela Me'âric suresi 9. ayetteki "*helû'an*" kelimesi böyledir. Şâri bu kelimeyle neyi kasdettiğini ayetin devamında ortaya koymuştur: "Kendisine fenalık dokundu mu sızlanır. Kendisine hayır dokunduğunda ise vermez (cimrileşir)." Bkz. Zekiyyüddin Şaban, **Usul-ı Fıkıh**, İbrahim Kafi Dönmez (çev.), Ankara: TDVY 1996, s.387-388.

²⁸² Tayyip Okiç, **Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri**, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995, s.134.

²⁸³ *Âmm*; tek vaz' ile tek bir manayı göstermek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmasının bu mananın kendisinde gerçekleştiği bütün fertleri kapsayan lafızdır. Bkz. Şaban, s.345.

²⁸⁴ *Tahsis*; âmm lafzı, ihtiva ettiği fertlerinden bir kısmın mahsus kılmaktır. Bkz. Zeydan, s.289.

²⁸⁵ Gümüüş, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, s.40.

umumu üzere kalan lafızlar çok olmakla beraber birçoğu da çeşitli yollarla tahsis edilmiştir. Tahsis edenin tahsis edilene birleşik veya ondan ayrı olması durumuna göre iki türlü tahsis vardır:²⁸⁶

i. Tahsis edenin bitişik olduğu durum: Bu durumda tahsis eden müstakil bir cümle olmayıp âmm ile birlikte zikredilen ve âmm lafzı ihtiva eden kelamın bir parçasıdır. Mesela, “*küllü şey’in halikun illa vecheh*” (kasas 28/88) ayetinde *illa* ile yapılan istisna önceki hükmü tahsis eder.

ii. Tahsis edenin ayrı olduğu durum: Tahsisi edenin müstakil olup âmm lafzı ihtiva eden kelamın bir parçası olmaması durumudur. Örnek “*hurrimet aleykum el-meyte*” (Mâide 5/3) ayetindeki “*meyte*” âmm olup “*uhille lekum saydu’l-bahri ve ta’âmuh*” (Mâide 5/96) şeklindeki müstakil ayetle tahsis edilmiştir.²⁸⁷

e. Farklı merhaleleri ifade eden ayetlerin birbirini tefsiri: Kur’an’daki bazı ayetler, herhangi bir olayın çeşitli merhalelerini anlatır. İşte bu ayetler birbirini tefsir eder. Mesela Hz. Adem’in yaratılışı Kur’an’da çeşitli merhalelerde anlatılmıştır: Âl-i İmrân 3/59, Mü’min 23/12, Saffat 37/11, Hicr 15/26, Rahman 55/14.²⁸⁸

f. Farklı kıraatlerden birinin diğerini tefsiri: Kur’an tefsirinin önemli kaynaklarından biri de kıraat farklarıdır. Mücahid’den rivayet olunan şu söz bu görüşü destekler: “İbn Abbas’a sorular sormadan önce İbn Mes’ud kıraatini okumuş olsaydım, ona sorduğum meselelerin çoğunda soru sormaya ihtiyaç duymazdım.”²⁸⁹

Eserin önemli özelliklerinden birisi, Kur’an’ın gerek ayetler gerekse sureler arası atıflar çokça kullanılarak tefsir edilmesidir. Bütün tefsirlerin vazgeçilmez unsuru olan, Kur’an’ın Kur’an’la tefsiri doğal olarak Esed’in çalışmasında da sık sık karşımıza çıkmaktadır.

²⁸⁶ Tahsisin daha ayrıntılı çeşitleri hakkında bkz. Şâtübî, s.243-285; Celaleddin Abdurrahman es-Suyutî, **el-İtkan fi ulumi’l-Kur’an**, 3. bs., Beyrut: Daru İbn Kesîr 1996, C.II, s.861-862; Zeydan, s.285-290; Ferhat Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)**, İstanbul: TDV İSAM 1996.

²⁸⁷ Gümüş, **Kur’an Tefsirinin Kaynakları**, s.41-42.

²⁸⁸ Gümüş, **Kur’an Tefsirinin Kaynakları**, s.42.

²⁸⁹ Zehebî, C.I., s.39; Gümüş, **Kur’an Tefsirinin Kaynakları**, s.43-44.

Bunun kimi zaman bir suredeki ayetler, kimi zaman da farklı sureler arası atıflar şeklinde görmekteyiz. Bu atıflar eserin en önemli fark ve özelliklerden sayılabilecek yoğunluk ve sıklıkta kullanılmıştır. Zira Esed, Kur'an'ın gerektiği gibi okunması halinde kendisinin en iyi tefsiri olduğunu söylemektedir.²⁹⁰ Kur'an'ın Kur'an'la tefsiriyle ilgili olarak bolca kullanılan bu atıflar, ayrıca çalışmayı kuru ve sıkıcı açıklamalar yığını olmaktan kurtarıp, okuyucuyu da bizzat bu anlama/açıklama ameliyesine dâhil etmekte ve okuyucuda zihnini daima uyanık tutmak zorunda olduğu hissini uyandırmaktadır.

Şimdi Esed'in bu ayetler veya sureler arası atıflarına örnekler verelim: En'âm suresi 136. ayetle²⁹¹ ilgili olarak *şerîk* (Allah'a ortak koşulan varlıklar) kelimesinin açıklaması için, aynı surenin 22. ayetine²⁹² gönderme yapılmaktadır.²⁹³ *Şerîk* terimini ise şöyle açıklamıştır:

Lafzen, “[var olduğunu] zannettiğimiz o [Allah'a] ortak [koştuk]larımız”. *Şurekâ* terimi (*şerîk*'in çoğulu), Kur'an'da inançlar ile bağlantılı olarak kullanıldığı yerlerde, her zaman, ulûhiyyete ortak oldukları varsayılan gerçek veya hayâlî varlıkları veya güçleri gösterir: Sonuç olarak bu kavram -ve onun İslâm'da kesin bir dille kınanması- yalnızca sahte ilahlara tapınmayı değil, aynı zamanda hem azizlere (kelimenin âyinsel anlamında) yarı-ilâhî vasıfların veya güçlerin izafesini, hem de servet, sosyal statü, iktidar, milliyet vs. gibi, insanların çoğunlukla insanlığın kaderi üzerinde objektif bir belirleyicilik izâfe ettiği soyut kavramları kapsar.²⁹⁴

Sureler arası atıflara da bir örnek vererek konuyu netleştirebiliriz:

Tevbe suresinde geçen “İbrahim'in (buna benzer bir durumda) babasının bağışlanması için yaptığı duâya gelince, bu sâdece O'nun berikine [daha sağlığında] vermiş bulunduğu bir söze dayanıyordu...” mealindeki 114. ayetle ilgili açıklamasında, Hz. İbrahim'in babasına dua etmesinin ona önceden vermiş olduğu bir söze bağlı

²⁹⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1212, n.9.

²⁹¹ “Onlar, Allah'ın yarattığı taraflar ile hayvanların mahsullerinden O'na bir pay ayırırlar ve ‘Bu Allah'a aittir’ derler; yâhut [haksız şekilde], ‘Ve bu [da] eminim ki, Allah'ın ulûhiyyetinde pay sahibi olan varlıklar içindir’ diye iddia ederler.”

²⁹² “Bir gün onların hepsini bir araya toplayacağız ve o zaman, Allah'tan başka şeylere ilahlık yakıştıranlara: ‘Allah'ın ulûhiyyetine ortak olduklarını tehayyül ettiğimiz o varlıklar neredeler şimdi’ diye soracağız.”

²⁹³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.255, 6:136/120.

²⁹⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.227, 6:22/15.

olduğunu söyleyen Esed, bu sözle ilgili olarak başka surelerdeki ayetlere gönderme yapmaktadır: “Hz. İbrahim’in babasına bu yolda verdiği söz 19:47-48 ve 60:4’te geçmektedir. Hz. İbrahim’in yaptığı dua için bkz. 26:86-87.”²⁹⁵

II. KUR’AN’IN SÜNNETLE TEFSİRİ

Şâtıbî, “sünnet”in dört anlamda kullanıldığını yazar: Hz. Peygamber (sav)’in sözleri, fiilleri, tasvipleri (takrir), sahabe ve halifelerden nakledilen uygulamalar.²⁹⁶ Kur’an’ı Kerim Arapça olarak nazil olduğunda muhatapları onu kendi kültür seviyelerince anlıyor, anlayamadığı noktaları ise Peygamberimize soruyorlar idi. Hz. Peygamber ise mübellîğ olması sebebiyle²⁹⁷ bu sorulara cevaplar veriyor, Kur’an’ın umumunu, hususunu, mutlak ve mukayyedini, nasih ve mensuhunu ve diğer hususlarını izah ediyordu.²⁹⁸

Sünnetin Kur’an’ı tefsiri, ya mücmeli beyan yahut Kitab’ın hükmü üzerine ziyadelik şeklinde ortaya çıkar.²⁹⁹ Fakat “sünnetin Kur’an üzerinde hakim olması” olarak ifade edilen bu ziyadelik, sünnet öne alınıp Kur’an’ın ikinci plana atılması anlamına gelmez. Aksine sünnette ifade edilen bizzat Kitab’da murad olunan manadır. Bu durumda sanki sünnet Kitab’ın getirmiş olduğu hükümlerin şerh ve tefsiri mertebesinde olur. Nitekim “insanlara, indirileni açıklayasın diye...” (Nahl 16/44) ayeti de bunun böyle olduğunu gösterir. Mesela sünnet, “Erkek ve kadın hırsızın ellerini kesin” (Mâide 5/38) ayetini açıklayarak elin bilekten kesileceğini, çalınan malın koruma altında iken alınmış ve nisab miktarı olması gerektiğini belirtmişse bu haddi zatında ayetten murad olunan manadır; bu durumda bu hükümlerin Kitab ile değil sünnet ile

²⁹⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.384, 9:114/149.

²⁹⁶ Şâtıbî, C.IV, s.4-5.

²⁹⁷ Hz. Peygamber’in Kur’an tefsiriyle mükellef olduğuna dair bazı ayetler şunlardır: “Gerçekten biz sana Kitab’ı –Allah’ın sana gösterdiği vechile insanlar arasında hükmetmen için- hak olarak indirdik” (Nisâ 105). “Biz sana da Kur’an’ı indirdik. Ta ki insanlara kendilerine ne indirildiğini açıkça anlatsın ve insanlar da iyice fikretsinsinler” (Nahl 44). “Bu kitabı sana ancak hakkında ihtilaf ettikleri şeyleri açıkça anlatman için (...) gönderdik” (Nahl 64).

²⁹⁸ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, Ankara: TDVY 1988, s.231.

²⁹⁹ Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s.233.

sabit olduğunu söylememiz doğru olmaz. Sünnetin Kitab'ın getirdiği diğer hükümleri beyanı da aynı şekildedir.³⁰⁰

Hz. Peygamber'in tefsiri, Kur'an'ın mücmelini tafsil, umumunu tahsis, müşkilini tavzih, neshe delalet etme, müphem olanı açıklama, garîb kelimeleri beyan etme, tavsif ve tasvir ederek müşahhas hale getirme, edebî incelikleri içeren ayetlerin maksudunu bildirme gibi belli başlı kısımlara taalluk eder.³⁰¹

Sünnet, İslâm'da teşri kaynaklarından biri olduğu gibi Kur'an tefsirinin de ana kaynaklarındandır. Çünkü Rasulullah, "Ey Rasul, Rabbinden sana indirilen tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun." (Mâide 5/67) ayetinin de işaret ettiği gibi Kur'an'ı hem tebliğ hem de tefsir etmekle görevliydi.³⁰² Hz. Aişe'nin, "Onun ahlâkı Kur'an'dan ibaretti" sözü, Hz. Peygamber'in amel ve davranışlarının da Kur'an'ı tefsir ettiğini gösterir.³⁰³ Tüm İslâm alimleri Peygamberimizin Kur'an'ı tefsir ettiğinde müttefiktirler lakin onun tefsirinin miktarı hususunda ihtilaf vardır. Hz. Peygamber Kur'an'ın bütün ayetlerini ya da tamamına yakını tefsir etmiştir diyenler olduğu gibi onun tefsir ettiği ayetlerin sayılacak kadar az olduğunu söyleyenler de vardır.³⁰⁴ Konuyla ilgili müstakil bir çalışma ortaya koyan Suat Yıldırım, aşırı uçlar olarak gördüğü bu iki görüş hakkında bilgi verdikten sonra³⁰⁵ kendi görüşünü şu şekilde ortaya koymuştur:

Kanaatimiz odur ki, Hz. Peygamber ne birincilerin dediği kadar az tefsir etmiş ne de İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi Kur'an'ın tamamını veya tamamına yakın ekseriyetini izah etmiştir. (...) Hz. Peygamber mükellef olduğu kadarıyla Kur'an'ı beyan etme işini yerine getirmiştir. İtikat, ibadet ve amelî hükümlere dair mücmel ayetleri teferruatına varıncaya kadar açıklamış, bunlardan murad-ı ilahîyi kavliyle ve fiiliyle beyan etmiştir. (...) Uhrevî ahvale dair ayetleri, terğib ve terhib babından olan ayetleri birkısım mugayyebata, ibrete medar olan kıssalara ait ayetleri tavsif ve tasvir ederek, bazen temsil yolunu kullanarak insanların anlayacakları tarzda açıklamış ve teferruatlarını bildirmiştir.

³⁰⁰ Şâtıbî, C.IV, s.8.

³⁰¹ Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri**, s.31.

³⁰² Gümü, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, s.45-46.

³⁰³ Şâtıbî, C.IV, s.6.

³⁰⁴ Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri**, s.45-46.

³⁰⁵ Yıldırım, **Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri**, s.46-69.

Keza bazı mübhemleri vuzuha kavuşturmuş, maksudu tayine medar olacak lugavî izahlarda bulunmuş, müşkil ayetleri tavzih etmiştir.³⁰⁶

Sünnet, Kur'an'ın hem bağlayıcı tefsiri, hem de tamamlayıcısı olduğu için³⁰⁷ Kur'an'ı tefsir etmek isteyen her şahıs diğer şartlarla beraber Hz. Peygamber'den sahih şartlarla rivayet edilen tefsire vakıf olmak ve bunlardan kat'î olarak tahdid ifade edenlerin hududunda durmak zorundadır.³⁰⁸ Zira Kur'an da sünnet de aynı kaynaktan gelmiştir, ikisi de bağlayıcı birer teşri kaynağıdır ve sünnet Kur'an'ın açıklayıcısıdır.³⁰⁹ Sünnetin açıklaması olmadan Kur'an'daki bazı ayetlerin manasını anlamak mümkün değildir, dolayısıyla sünnetin Kur'an'ın tamamlayıcısı olduğu sarahat kazanmaktadır.³¹⁰

Sahîh-i Buhârî tercümesine yazdığı önsözde hadisle ilgili görüşlerini ortaya koyan Esed, hadisin, daha geniş ifadesiyle sünnetin, İslâm kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğunu, ancak gerek uygulamada gerek Kur'an tefsirinde kullanılacak hadisin sened ve metin sıhhatinin mutlaka araştırılması gerektiğini söyler.³¹¹ Mesela, miras hukuku ile ilgili ölçülerin verildiği Nisâ suresi 12. ayetle ilgili dipnotta Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği Hz. Peygamber (s.a.)'in, yasal mirasçı bulunması halinde mal varlığının üçte birinden fazlasının vasiyet edilemeyeceğine ilişkin hadisi zikredilmektedir.³¹²

Bunun gibi birçok örnekte, ayetler yorumlanırken gerek hadis zikredilerek gerekse Hz. Peygamber'in bu konudaki tutumuna işaret edilerek Kur'an tefsirinde hadislerden faydalandığına şahit oluyoruz. Çünkü Esed, sağlam bir sünnet bilincine sahip olmasıyla bağlantılı olarak Kur'an tefsirinde hadislerin vazgeçilmez öneminin farkındadır. O, sünnetin Kur'an ile birlikte tam bir bağlayıcılık taşıdığını düşünür.³¹³

³⁰⁶ Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, s.70-71.

³⁰⁷ Gümüş, *Kur'an Tefsirinin Kaynakları*, s.52.

³⁰⁸ Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, s.71.

³⁰⁹ Sadrettin Gümüş, "Kur'an-Sünnet Bütünlüğü", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları 1*, İstanbul: Ensar Neşriyat 2000, s.16.

³¹⁰ Gümüş, "Kur'an-Sünnet Bütünlüğü", s.21.

³¹¹ Muhammed Esed, *Sahîh-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları*, s.VII.

³¹² Esed, *Kur'an Mesajı*, C.I, s.135, n.11.

³¹³ Esed, *Kur'an Mesajı*, C.I, s.152, 4:65/84.

Nisâ suresi 65. ayetteki “Ama hayır, Rabbine andolsun ki onlar, [ey peygamber] aralarında anlaşmazlığa düştükleri her konuda seni hakem yapmadıkça ve sonra da senin kararına kalplerinde hiçbir burukluk duymaksızın tam bir teslimiyetle tâbi olmadıkça, [gerçekten] inanmış olmazlar” ifadesiyle ilgili açıklamasında, bu ayetin, Hz. Peygamber (s.a.)’in Kur’an’ı açıklama ve uygulamasını sağlamak için verdiği emirlerin her Müslüman için yükümlülük doğurduğuna işaret ettiğini söyleyen Esed, sıhhati kesin olarak ortaya konduğu takdirde, sünnetin de Kur’an ile birlikte tam bir hukûkî bağlayıcılık taşıdığını belirtir.³¹⁴

Hûd suresindeki “ve gündüzün başında ve sonunda ve bir de gecenin erken saatlerinde salâtta devamlı ol; çünkü muhakkak ki iyi eylemler kötü eylemleri giderir; [Allah’ı] hatırında tutanlar için bir öğüt, bir hatırlatmadır bu” mealindeki 114. ayetle ilgili açıklamasında, bu emrin uygulama biçimi ve tam olarak ne zaman yapılacağının -ayette belirtilmeksizin- “Hz. Peygamber’in sahih eylem ve sözleriyle biçimlenen” sünnetiyle ortaya koyulduğunu, Peygamberimiz (s.a.)’in uygulamasına göre de farz namazların bildiğimiz beş vakit namaz olarak açıklandığını söyler.³¹⁵

Eserinde, ilgili yerlerde daima hadis ve sünnete referans olarak başvurduğu gözlenen Esed’in açıklamalarında 213 defa Hz. Muhammed, 14 kez sünnet, 23 kez de hadis kelimeleri geçmektedir.³¹⁶ Genellikle sahih senedli hadisler kullanan Esed, meşhur hadis kaynaklarından hangisinden faydalandığını parantez içi atıflarla göstermektedir. Bu çerçevede, tefsirinde kaynak olarak kullandığı hadis eserlerinin ilim tarihinde güvenilirliği teslim edilmiş sahih hadis kitapları olduğu müşahade edilmektedir.³¹⁷

İslâmî kanunlar hakkında geçmişte yaşamış alimlerin ne düşündüğünü bilmenin yeterli olmadığını, bu görüşlerin bizden çok uzak dönemlerde düşünülmüş olup bugünkü hayatımızın gerekleriyle ilgili hemen hiç birşey barındırmadığını düşünen Esed, bugün en acil olarak ihtiyaç duyduğumuz şeyin yeni bir anlayış ve İslâm’ın gerçek öğretilerinin doğrudan değerlendirmesi olduğunu söyler. Ona göre bunu başarmanın

³¹⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.152, 4:65/84.

³¹⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.449, 11:114/145.

³¹⁶ Bkz. Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1355, 1368-1369, 1378.

³¹⁷ Eserde atıfta bulunulan yazar ve eserler tezimizin İkinci Bölüm’ünde “Klasik Eserlerden Kaynakları” başlığı altında tadad edilmiştir.

yolu, Hz Peygamber (s.a.)’in sesinin (doğrudan bizimle konuşuyor ve bize söylüyormuşçasına) bir kere daha gerçek kılınmasıdır ve O’nun sesi en berrak şekilde ancak hadiste işitilebilir.

Esed, İslâm dünyasının düzen ve kurtuluşunun ancak sahih sünnete sarılmakla mümkün olacağını -sünnete ittiba da Kur’an’ın açık bir emri olduğu için- Hz. Peygamber (s.a.)’in her uygulamasının tarihin bütün dönemlerinde Müslümanlar tarafından tatbik edilebilir olması gerektiğini söyler:

Eğer, Hz Peygamberin sünnetine ilişkin açık ve seçik olan Kur’an emrine rağmen, sünnet bu ya da herhangi başka bir zamanda tatbik edilebilir değilse, bundan bir tek muhtemel bir sonuç çıkar: İlgili Kur’an emirleri, bizzat anlamsızdır ve uygulanabilir değildir. Kur’an’ın Allah’ın sözü olduğuna inanan bir Müslüman için bu önermenin kabul edilemeyeceği açıktır. Sonuç olarak eğer sünnet bilgimizi kendisinden çıkardığımız kaynağın -yâni hadislerin- tarihen güvenilir olduğuna inanmak için gerekçemiz varsa, bu durumda sünnet, doğru olarak anlaşıldığında bütün zamanlara uygulanabilir olmalı ve Müslümanların hayatı için geriletici bir unsur olamaz.³¹⁸

Sünnetin kesin uygulanabilir olması gerektiğini bu şekilde eden Esed, sünnet ve Kur’an’ın verimsiz bir şekilde dondurulmasının sebebinin, “sünnetin katılığı” değil, Ortaçağ Müslüman düşüncesinin Hz. Peygamber’in öğretileri hakkındaki katılığı olduğunu eleştirel bir üslupla ortaya koyar.

III. SAHABE VE TÂBİÛN TEFSİRİNDEN FAYDALANMASI

Sahabenin söz, fiil ve takrirlerini, sahabe sünneti diye isimlendiren Şâtıbî, sahabenin amelini de sünnet sayar ve bu hususta şöyle der: “Sahabenin amelini de sünnet denir. Bu ameli gerektiren hüküm, Kitap veya Sünnette ister bulunsun ister bulunmasın. Çünkü onlar bunu, ya bize naklolunmadığı halde kendilerince sabit olan bir sünnete dayandırarak, ya da kendileri veya halifelerinin icmâ ettikleri bir ictihada uyarak

³¹⁸ Muhammed Esed, *Sahîh-i Buhârî: İslâm’ın İlk Yılları*, s.VI.

yapmışlardır. Zira onların icmaı, icma' kabul edilir. Halifelerin ameli de yine icma ameline dayanmaktadır.”³¹⁹

Sahabe sünnetinin tefsirin ana kaynaklarından sayılma sebepleri arasında, onların Rasulullah'tan sonra bu hususa en yetkili merci olmaları, Kur'an'ın ilk muhatapları olarak onun indirilişine şahitlik etmeleri ve Kur'an'ın tesbiti, korunması ve anlaşılması için Hz. Peygamber tarafından yürütülen faaliyetlere bizzat katılmaları sayılabilir.

Sahabeden sonra Kur'an'ı en iyi anlayan nesil tabiûndur. Rasulullah'ın vefatından sonra İslâm devletine yeni katılan ülkelerde yönetim ve eğitim sahalarında duyulan ihtiyacı sahabiler karşıladılar ve gittikleri yerlere Kur'an'ı, sünneti ve üçüncü seçenek olarak kendi ictihatlarını götürdüler. Bu ilmi faaliyetler neticesinde Mekke, Medine ve Irak'ta tefsirle şöhret bulan medreseler meydana geldi. Tabiûn müfessirleri hocaların sahabe olduğu bu medreselerde yetişti. Henüz tedvin edilmemiş olmasına rağmen tabiûn müfessirleri Kur'an'ı baştan sona ayet ayet tefsir ediyorlardı. Bunun için fikhî izahat, şiirle istişad, İsrailiyyat gibi dayanakları vardı.³²⁰

Sahabe döneminde de mevcut fakat daha az olan rey ile tefsir, tabiun döneminde daha açık görülmeye başlandı. Çoğu mevaliden olan bu insanlar, tefsiri doğal olarak daha önce yaşamış oldukları kültürlerin de tesiri altında yapıyorlardı. İsrailiyyatın tefsire girmesi de bu dönemde olmuştu.³²¹ Tabiun uleması tefsirde şöyle bir yöntem takip ediyordu. Bir ayetin açıklaması için Kur'an'dan mana talep ediyorlar, onda bulamazlarsa sünnete başvuruyor veya sebeb-i nüzule şahit olan sahabeye soruyorlardı. Eğer talep ettikleri manayı bu üç kaynakta bulamamışlarsa o zaman müfret lafızların Hz. Peygamber zamanındaki kullanılışlarını dikkate alarak lügat, istikak ve sarfına müracaat ediyorlardı. Onlardan başka i'rab, belagat, mecaz, siyak gibi hususları da göz önünde bulunduruyorlardı.³²² Müfessirlerin çoğu, tefsirde tabiun sözünün muteber olduğunu

³¹⁹ Şâtıbî, C.IV, s.2-3.

³²⁰ Gümüş, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, s.81-83; Demirci, **Tefsir Tarihi**, s.104-105.

³²¹ Zehebî, s.88.

³²² Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s.119.

düşünürler, zira onlar, tefsirlerinin çoğunu sahabeden almışlardır. Mesela Mücahid, “Mushafı üç defa İbn Abbas’a arzettim, her ayette duruyor ve ona soruyordum” der.³²³

Tabiun döneminde tefsir sahasında öne çıkan bazı alimler şunlardır: Mücahit b. Cebr (ö. 103/721), İkrime (ö. 104/722), Said b. Cübeyr (ö. 95/714), Ebu’l-Aliye (ö. 90/709), Alkame b. Kays (ö. 61/681), Mesruk b. Ecda‘ (ö. 63/682).

Esed yeri geldikçe sahabe ve tabiun tefsirinden de faydalanmış ve bu görüşlere atıfta bulunmuştur. Mesela Abdullah b. Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Selâm, Ubeyy b. Ka‘b, Abdullah b. Ubeyy, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Amr, İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Sa‘îd b. Cübeyr ve Mücâhid’in tefsirlerine yer yer atıflarda bulunmuştur.

IV. MÜTEŞABİHAT

Sözlükte, iki şeyden birinin diğerine benzemesi olarak geçen *teşabühün*³²⁴ ıstılah anlamı “Manaları bilinmeyen yahut herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tercihte zorluk söz konusu olan ayet, kelime ya da harflerdir” şeklindedir.³²⁵

Usul alimleri genel olarak müteşabihleri³²⁶ ikiye ayırmışlardır: a) Muhkemle karşılaştırıldığında manası bilinebilen ayetler; b) Hakikatini bilmeye imkan olmayan ayetler. Muhkemleri, nasih, helal, haram, hudud ve feraiz gibi iman edilip amel edilen konular oluştururken, müteşabihleri mensuh, mukaddem, muahhar, emsal ve yeminler gibi iman edilip amel edilmeyen hususlar oluşturmaktadır.³²⁷

³²³ Zehebî, s.87.

³²⁴ Mennâ‘ Halil el-Kattan, **Ulûmu’l-Kur’an: Kur’an İlimleri**, Arif Erkan (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları 1997, s.300.

³²⁵ Muhsin Demirci, **Tefsir Usulü**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 2003, s.178

³²⁶ *Muhkem*: Manası kolaylıkla anlaşılan, haricî bir tefsire ihtiyaç göstermeyen ve tek manası olan ayetlerdir. *Müteşâbih* ise bir çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için haricî bir delile ihtiyacı olan ayetlerdir. Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s.128.

³²⁷ Suyutî, s.640.

Şâtıbî, müteşabihleri, mutlak ve izafî olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre mutlak müteşabihler mahiyetlerini yalnız Allah'ın bildiği; izafî olanlar ise rusûh sahibi alimlerin anladığı müteşabihlerdir.³²⁸ Mutlak ve izafî müteşabihlerin özellikleri kısaca şu şekildedir: Beşerin gücü dahilinde olmayıp mahiyetlerini yalnız Allah'ın bildiği müteşabihler olan mutlak müteşabihlerin başında hurufu mukatta'a gelir. Allah'ın sıfatları, ahiret ahvali, ruh, sur, dabbetü'l-arz, arş, kürsi, kalem, levh-i mahfuz da bu kısımdandır. İzafî müteşabihler ise kastedilen mananın anlaşılmasında bir delile veya haricî bir açıklamaya ihtiyaç gösteren hafî, müşkil, mücmel, mübhem, müevvel, mutlak ve genel manalı ayetlerle garib gelimeler ve dilcilerin manalarında ihtilaf ettikleri lafızların bulunduğu ayetlerdir. İzafî müteşabihler, lafzî ve manevî olarak ikiye ayrılır. Lafzî müteşabihlik ya Abese suresi 31. ayette geçen "*fakiheten ve ebben*" ifadesindeki "*ebben*"de olduğu gibi müfred lafızdaki garabetten ya da Saffat suresi 93. ayetteki "*fe-râğa aleyhim darben bi'l-yemîn*" ifadesindeki "*yemîn*"in sağ el, kuvvet ve yemin gibi birden çok manaya delalet etmesinden kaynaklanabilir. Manevî müteşabihlik ise ayetlerin anlamlarında görülen müteşabihliktir. Bu durum sözkonusu ayetlerin mana bakımından açık olmamasından veya birden çok anlam ifade etmesinden kaynaklanabilir. Allah'ın varlığına ve kudretine işaret eden ayetlerle kainata dair bazı gerçekleri dile getiren ayetler bu kategoride ele alınabilir.³²⁹

Muhkem-müteşabih ayrımının kelimelere ve anlamlara bakan yönünün yanısıra, Tahsin Görgün'ün işaret ettiği gibi "muhatapın anlama imkanı"yla ilgili bir yönü de vardır: Bu tasnif "lisanî ifadelerin anlaşılması konusunda karşılaşılan bütün imkan ve sınırları da içinde taşımaktadır. (...) Kur'an ile irtibatın anlama sınırlarını zorlayarak yorumlamaya geçtiği konular daha çok muhkem mi müteşabih mi olduğu tartışmalı olan ayetlerin içerdiği hususlar olmaktadır".³³⁰

Bütün bunlara rağmen Kur'an, üzerinde düşünölmek ve anlaşölmak üzere gönderildiği için müteşabih ayetler de anlaşölabölmek olmalı ve keyfiyet ve hakikatlerinin ardına düşmeksizin akıl ve naklin ışığında te'vil edölmelidir. Bu da müteşabih nasların

³²⁸ Şâtıbî, C.III, s.85.

³²⁹ Demirci, **Tefsir Usulü**, s.180-188.

³³⁰ Tahsin Görgün, **Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması**, İstanbul: Gelenek Yayınları 2003, s.149.

muhkem ayetler çerçevesinde ele alınmasıyla mümkün olabilir. Aksi halde sözkonusu te'viller Kur'an'ın yanlış anlaşılmasına sebebiyet verecek indî yorumlar olmaktan öteye geçemeyecektir.³³¹

İnsan bilgisine konu olan alanlar, Kur'anî ifade ile “*şehadet*” ve “*gayb*” alemleri (ontolojik ve metafizik alanlar) olarak ikiye ayrılır. İnsan şehadet aleminde yaşayan bir varlık olarak bu dünyaya ait tecrübeler yoluyla kazandığı kavramlar vasıtasıyla düşündüğünden gayb alanıyla ilgili konuların insanın ürettiği kavramlarla ifade edilmesi gereği doğacaktır. İşte gayb alanıyla ilgili fikirlerin insanın tecrübelerinden mülhem kavramlarla temsilen aktarılması Kur'an'da ifade edilen müteşabihin ta kendisidir.³³² Bu yüzden de Kur'an-ı Kerim'deki cennet ve cehennem tasvirlerine baktığımızda bildiğimiz, gördüğümüz şeylerden alınan kavramların kullanıldığını görürüz.³³³ Bu itibarla Kur'an'ın uhrevî aleme yönelik atıflarını “isim olarak aynı mahiyet itibarıyla farklı nesnel gerçeklikler” olarak anlamak gerekmektedir.³³⁴ Zira bu tür anlatımların nesnel gerçekliğinin olmadığını düşünmek, bizi, Kur'an'da muhayyel bir cennet ve cehennem tasviri yer aldığı gibi abes bir noktaya götürür.

Esed'in gayb alanı ile ilgili anahtar kavramı müteşabihattır. Ona göre müteşabihi muhkemin -yani ifade tarzları itibarıyla daha açık ve açıklayıcı (*zahir*) olan emir ve beyanlar- dışındaki ayetler olarak görmek dogmatik bir düşünce tarzıdır. Zira klasik anlayışta müteşabih muhkemin, yani birden fazla yorum kabul etmeyen emir ve beyanların karşısında durmaktadır. Esed, Taberî'nin de kabul ve ifade ettiği bu anlayışı, birden çok yoruma müsait olduğu halde müteşabih olmayan yahut müteşabih ifade tarzına rağmen araştırmacı akla tek bir anlam ilham eden pek çok ibare ve pasaj bulunmasına dayanarak eleştirmektedir. Bu sebeple müteşabih ayetler, mecazî olarak ifade edilen ve doğrudan birçok kelime ile anlatılmak yerine istiâre yoluyla işaret edilen anlamı yansıtan Kur'an pasajları olarak tanımlanabilir. Muhkem ayetler “ilahî kelâmın özü” (*ümmü'l-kitab*) olarak tanımlanmıştır. Çünkü bunlar, mesajın temelini teşkil eden

³³¹ Muhsin Demirci, **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık 1996, s.184-185.

³³² Mevlüt Erten, “Nass-Yorum İlişkisi” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998), s.38.

³³³ Şadi Eren, **Kur'an'da Teşbih ve Temsiller**, İstanbul: Işık Yayınları 2002, s.264-265.

³³⁴ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.317.

ana ilkeleri ve özellikle ahlâkî ve sosyal öğretileri kapsar.³³⁵ Müteşabih ayetleri doğru anlamının yolu ise onları muhkem ayetlerde ifade edilen ilkeler ışığında yorumlamaktır.³³⁶

Esed'e göre gerçek bir müteşabih şöyle tanımlanır:

Doğrudan ve açık terimlerle aynı kolaylıkla anlatılabilecek olan bir şeyin, bambaşka renkli ifadelerle tasvirinden farklı olarak, karmaşıklığından dolayı, doğrudan ve açık terimlerle yahut önermelerle yeterli biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklık sebebiyle, detaylı bir "ifadeler" demeti olarak değil de genel bir zihinsel imaj olarak sadece sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecazî bir şekilde ifade etmeyi kapsar. Ve sanıyorum "Allah'tan başka kimse onun kesin anlamını bilemez" ibaresinin anlamı budur.³³⁷

Esed bu ifadesinde "müteşabih"i açıklamak için kavramı, karıştırılabileceği diğer iki ihtimalden tefrik ederek kendisinin uygun gördüğü tanımı veriyor. Buna göre müteşabih şunlar değildir:

1. "Doğrudan ve açık terimlerle aynı kolaylıkla anlatılabilecek olan bir şeyin, bambaşka renkli ifadelerle tasviri" değildir.
2. "Karmaşıklığından dolayı, doğrudan ve açık terimlerle yahut önermelerle yeterli biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklık sebebiyle, detaylı bir 'ifadeler' demeti"yle ortaya konan bir şey de değildir.

Öyleyse müteşabih nedir?

Müteşabih, karmaşıklığından rağmen, doğrudan ve açık terimlerle yahut önermelerle yeterli biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklık sebebiyle, genel bir zihinsel imaj olarak sadece sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecazî bir şekilde ifade etmektir.

Görüldüğü üzere Esed, müteşabihat konusunda oldukça farklı ve geniş düşünmekte, Kur'an'daki tüm sembolik/alegorik ifadeleri müteşabih olarak

³³⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.89, 3:7/5.

³³⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.89, 3:7/5.

³³⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.89, 3:7/8.

algılamaktadır. Bu durumda, klasik tanımda “birçok manaya ihtimali olup bu manalardan birini tayin etmek için haricî bir delile ihtiyaç duyan ayetler” şeklindeki genel tanım oldukça genişlemiş bir şekilde: “Gayb alanına dair hakikatlerin insan zihnine yine insanın fiilî tecrübelerinden türetilen ödünc-imajlar yoluyla yaklaştırılması” olarak değişmektedir.³³⁸ Esed’e göre, bu “yaklaştırma”, Zemahşerî’nin yorumuyla, “kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi tecrübelerimizden bildiğimiz birşeyle temsilen göstermek suretiyle (*temsîlen li-mâ ğâbe annâ bi-mâ nüşâhidu*)” gerçekleşecektir.³³⁹

Esed’e göre Kur’an’da müteşabihatla kastedilen şeyin anlaşılabilmesi, bu terimin gayb alanıyla bağlantısının doğru bir şekilde kurulabilmesine bağlıdır.³⁴⁰ Kur’an’ın genel anlam örgüsü içinde alegori veya sembolizm (müteşabihat) ile kastedilen şeyin ne olduğunun anlaşılması, tek başına onun dünya görüşünün anlaşılması için yeterli olmaz; bunu başarabilmek için bunların Kur’anî kullanılışları ile *gayb* kavramının bağlantısının kurulması zorunludur.³⁴¹

Esed, Kur’an’ın bize ayetlerinin çoğunu müteşabih olarak anlamamız gerektiğini söylediği kanaatindedir. Çünkü bu varlık ve dil sınırları içinde, sözkonusu ifadeleri insana kavratmanın başka bir imkanı yoktur. Bu yüzden Kur’an’ın cümlelerini sadece lafzî, zahirî anlamıyla alıp bir teşbih, mecaz yahut temsil olması ihtimalini gözardı edersek ilahî kelamın gerçek ruhuna aykırı hareket etmiş oluruz.³⁴²

Uluhiyetin kavranmasını ve takdirini kavramlar ve kategorilere dayalı akıl yürütmeye bulma imkanımız yoktur. Bu noktada ilahî düzeni sınırlı da olsa kavrayabilecek bilinç tarzı olan sezgi devreye girmelidir. Sezgiye en uygun düşen dil ise dolaylı anlatım olan sembolik dildir.³⁴³ Mesela Allah’ın zatı ile ilgili Kur’anî ibareler tanımlanamayan, zaman ve mekanda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir varlığı anlatır. Onu tahayyül etmenin imkansızlığı karşısında biz ancak O’nun “ne olmadığını” anlayabiliriz: Yani zaman ve mekanla sınırlı olmayan, benzetmelerle

³³⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1330.

³³⁹ Ebü’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzil ve uyuni’l-ekavil fi vücuhi’t-te’vil**, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998, C.III, s.355.

³⁴⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1329

³⁴¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1330.

³⁴² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1330.

³⁴³ Turan Koç, **Din Dili**, s.97.

tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisine oturtulamayan bir varlık. O halde ancak çok genelleştirilmiş mecazlar onun varlık ve aktivitesini bize aktarabilirler ki, sonuçta ifade yine de yetersiz kalır.³⁴⁴

Kur'an Allah'tan "semalarda" veya "tahtı (arş) üstünde kurulmuş" şeklinde söz ettiğinde bunları lafzî olarak alamayız, zira bu takdirde Allah'ı müphem bir şekilde de olsa, mekanda sınırlama gibi bir durum ortaya çıkar, ki bu da sonsuz varlık kavramı ile çelişeceğinden, böyle bir anlam imkan dışıdır. Esed, bu sebeple bu tür ifadelerin Allah'ın kudret ve bütün mevcûdat üzerindeki mutlak hakimiyetini anlatan dilbilimsel araçlar olarak görülmesi gerektiğini söyler.

Esed'in ve genel kabul çerçevesinde Eş'arî ve Maturidî kelimcilerin bu ve benzeri ayetleri Allah'ı mekanda sınırlamamak adına te'vil etmelerinin asıl itibarıyla Müşebbihe'nin Allah'ın "istiva"sını insanın oturuşuna veya "el"ini insanın eline benzetmesinden farksız olduğunu söyleyen Yusuf Işıcık, Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili müteşabihler konusunda bizden istediğinin bu ifadeleri Allah'ın şanına uygun ve layık bir şekilde fakat hakiki manalarıyla anlamamız olduğunu söyleyerek bu iki grubu şu sözleriyle eleştirir: "Her iki düşünce tarzında da ilahî sıfatları konu alan müteşabihlerin te'viline kalkışıldığı ve Kur'anî yasağın ("te'vilin peşine düşme") çiğnendiği açıktır. Müşebbihe, Allah Teala'nın 'istiva' ve 'yed'ini insanın oturuşuna ve eline benzetirken, Muattıla, yani te'vil ve mecaz ehli olan sembolistler de Allah'ın 'istiva' ve 'yed'ini kudret ve egemenliğine teşbih ederek herhangi bir şer'î ve geçerli delil olmaksızın tamamen kendi beşerî ve zihinsel dünyalarının sübjektif ürünleriyle oluşturdukları anlamlarla Zat-ı İlahî'yi tasvir ve tahdide yeltenmişlerdir."³⁴⁵

Esed, bu noktada yine müteşabihatla ilgili bir probleme dikkat çeker: Allah'ın zatıyla ilgili ifadeler sonuçta daha açık olarak anlatılamayacağından bunları okur ve Allah'ın aşkınlığına, var ve bir olduğuna iman ederiz. Fakat insana ölümden sonrasını anlatan ibarelerin bu kadar müphem olması tatmin edici olamaz. Yani insana ancak yapılan eylemlerin sonuçlarını tahayyül ettirmeyi sağlayacak şekilde, akla daha doğrudan bir hitapla bu amaca yaklaşılabılır. Böyle bir hitap ise teşbihler, temsiller ve

³⁴⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1330.

³⁴⁵ Yusuf Işıcık, "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.13 (Bahar 2002), s.31.

mecazlar olmaksızın etkin bir şekilde gerçekleştirilemez. Dünyada yaşanan tecrübelerle mukayese edilecek şekilde ancak bunların da mutlak farklılığı vurgulanarak ölüm sonrası hayata dair ipuçları verilebilir.

Bu sebeple Kur'an'da cennet ehliyle ilgili olarak "onlara ne zaman rızık olarak bazı ürünler bahşedilse, 'bunlar bize daha önce bahşedilenlerin aynısıymış' diyecekler, çünkü onlara o [geçmiş] hatırlatacak şeyler verilecektir" denilerek cennetin güzelliği, dünyadan ipuçları ve mukayeselerle anlatılmaktadır.³⁴⁶ Fakat aynı zamanda cennet ile dünya nimetlerinin mutlak farklılığı da vurgulanmıştır. Mesela Secde suresi 17. ayette "... [Böyle davranan mü'minlere gelince] yaptıklarından dolayı mükafaat olarak [öteki dünyada] onlara şimdiye kadar gizli kalan hangi mutlulukların beklediğini kimse tahayyül edemez." ifadesiyle ilgili açıklama yapan Peygamberimiz (s.a.) sahih bir hadiste şöyle buyurur: "Allah buyurur ki: Salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir kalbin kavrayamadığı şeyler hazırladım."³⁴⁷

Esed'e göre Kur'an insan aklına hitap ettiğinden ya lafzî anlamıyla (muhkem ayetlerde olduğu gibi) ya da temsili olarak (müteşabih ayetlerdeki gibi) anlaşılır kılınmıştır. Bu çerçevede insan, zihnî yaratılışı gereği sonsuzluk ve sınırsızlığı kavrayamayacağından cennetin sınırsız genişliğine yapılan atıf ancak nimete nail olanlara sunacağı duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.³⁴⁸

Esed'in bu oldukça genişletilmiş bakış açısına göre Kur'an'daki müteşabihler; Allah'ın zatına ve sıfatlarına ilişkin bazı Kur'an'î atıflar, ahiret hayatını ve uhrevî ceza ve mükafatı tasvir eden ifadeler, melek, şeytan ve cin gibi metafizik varlıklarla ilgili ayetlerde yoğunlaşır.

Şimdi Esed'in müteşabih ayetlere yaklaşımını bazı örnekler üzerinden tahlil edelim:

³⁴⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.9, 2:25.

³⁴⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.846, 32:17/15.

³⁴⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1331.

A. ALLAH'IN ZATINA VE SIFATLARINA İLİŞKİN KUR'ANÎ ATIFLAR

Esed'e göre, Allah'ın zatı ile ilgili Kur'anî atıflar zaman ve mekanla sınırlı olmayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisinin içine oturtulamayan bu Yüce varlığı ve aktivitelerini bize ancak çok genelleştirilmiş mecazlar yoluyla aktarabilir. Yani Kur'an Allah'tan "semalarda" yahut "tahtı (arş) üstüne kurulmuş" şeklinde bahsederken biz bunları lafzî anlamlarıyla alırsak, sonsuz varlık kavramıyla çelişecek biçimde Allah'ın mekanda sınırlı olduğu gibi yanlış bir sonuca gideriz. Böyle bir anlayış sonsuz ve benzersiz yaratıcı fikri ile açıkça çelişeceğinden, bu ifadelerin Allah'ın kudreti ve tüm mevcudat üzerindeki mutlak hakimiyetini ortaya koyan dilbilimsel araçlar olduğu sonucuna varırız.³⁴⁹ Aynı anlama yöntemi Allah'a izafe edilen tüm sıfat ve fiillerin anlaşılmasında da uygulanmadıkça kendimizi antropomorfist bir biçimde tezahür edecek bir çıkmazın içinde buluruz.³⁵⁰

Esed'in bu anlayış çerçevesinde anlamlandırdığı ifadelere bakalım:

Esed'e göre, Kur'an'da Allah'tan bahseden ayetlerde şahıs zamirleri arasındaki ani geçişler (aynı ifadede "Biz" ya da "Ben" zamirinden "O" zamirine ya da "Biz" zamirinden "Allah" ismine) okuyucuya Allah'ın bir "şahıs" olmadığı, bu yüzden de beşerî dilin sınırları içinde tanımlanamayacak bir güç olduğu gerçeğini anlatmaya matuftur.³⁵¹

En'âm suresinin 100. ayetindeki "*subhanehu ve te'ala amma yesifun*" ibaresini "O, sonsuz ihtişam sahibidir ve insanların her türlü tasavvur ve tahayyülünü aşan bir yüceliğe sahiptir" şeklinde tercüme eden Esed, ilgili açıklamasında, sözkonusu ibarenin Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine, dolayısıyla hiçbir şeyin ona denk tutulamayacağına delalet ettiğini ve bu yüzden de onu veya onun vasıflarını tanımlamaya yönelik tüm çabaların mantıkî bir imkansızlıkla karşı karşıya olduğunu bu sebeple ahlâken/mânen de günah sayıldığını söyler. Esed'e göre "O'nun tanımlanamazlığı gerçeği Kur'an'da

³⁴⁹ Mesela bu bağlamda Esed *kürsî* ifadesini Abduh'a dayanarak "ilâhî ilim" şeklinde te'vil eder. Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.78, 2:255/248. Abduh'un yorumu için bkz. Rıza, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim**, 2. bs., Beyrut: Darü'l-Ma'rife [t.y.], C.III, s.33.

³⁵⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1330.

³⁵¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.152, 4:64/83.

zikredilen Allah'ın 'sıfatları'nın O'nun gerçekliğini sınırlamadığını ama tersine, O'nun faaliyetinin kendi yarattığı evren üzerindeki kavranabilir, görülebilir etkilerini gösterdiğini açıkça ortaya koyar".³⁵² Yine müellife göre, "hiçbir şey O'na denk tutulamaz" (112:4) olduğundan, O'nun diğer her şeyden "nasıl" bir "farklılık" gösterdiği bile, beşerî düşünce kategorilerini aşan bir konudur.³⁵³

İhlas suresinin son ayetindeki "Hiçbir şey O'na denk tutulamaz" ibaresi, Esed'e göre Allah'ı tasvir etme ve tanımlama ihtimallerini saf dışı bırakmaktadır. Allah'ın varlığının mahiyeti, insan kavrayışının sınırları dışında olduğundan bu gerçek, Allah'ı mecazî temsiller veya soyut semboller aracılığı ile "tarif etme" teşebbüslerinin neden hakikatin inkarı olarak görüldüğünü de açıklamaktadır.³⁵⁴

B. AHİRET HAYATINA YÖNELİK ATIFLAR

Esed'in, müteşabihatın anlaşılması için bu terimin *gayb* kavramıyla bağlantısının mutlaka kurulması gerektiğini söylediğini daha önce belirtmiştik. Ona göre, bütün sahih dinî kabuller realitenin yalnız küçük bir kısmının insan tasavvur ve tahayyülüne açık bulunduğu, asıl büyük bölümünün ise insan kavrayışını aştığı gerçeğine dayanır.³⁵⁵

Ahret hayatıyla ilgili olarak insan muhayyilesine hitap etmeyecek ve onun davranışlarını etkilemeyecek genel ve soyut ifadelerle "Bu dünyada iyilik ve kötülüklerinin karşılığını mutlaka göreceksin" tarzında bir yaklaşım kafi değildir. Sonuç doğurabilecek olan yöntem akla daha doğrudan bir hitap olabilir ve bunun etkin olarak gerçekleştirilme yolu da mecaz, teşbih ve temsillerdir. Zira Kur'an bu dilsel araçlarla bir taraftan insanın yeniden dirilmesinden sonra yaşayacağı herşeyin bu dünyada yaşadığı ya

³⁵² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.246, 6:100/88.

³⁵³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.985, 42:11/10.

³⁵⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1322, 112:4/2.

³⁵⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1329.

da yaşayabileceği şeylerden mutlak farklılığını vurgularken diğer taraftan bu iki tecrübe kategorisi arasında mukayese yollarına başvurmuştur.³⁵⁶

Esed'e göre, her ne kadar insana ahiret hayatıyla ilgili ibareleri anlatmanın yolu bu olsa da, nihayetinde bizim düşünce ve tasavvurlarımızın sınırlı zaman ve mekan kavramlarına da bağımlı olduğu gerçeği de orta yerde durduğundan bu tür ifadeleri ancak temsili olarak anlayabiliriz. Mesela, Kur'an'da cennetin sınırsız "genişliği"ne yapılan atıf, ancak nimete nail olanlara sunacağı duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir. Aynı yöntem tüm cehennem tasvirlerine de teşmil edilmelidir. Esed'e göre Kur'anî tasvir yöntemiyle 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 heyecanların bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun –ve herşeyden tamamen farklı- olduğunu tahayyül edin: böylece "cennet" ile neyin kastedildiğinin müphem de olsa bir ipucunu yakalamış olacaksınız. Diğer taraftan bize denmektedir ki: İnsanın 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 ölme durumu; ve bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun –ve tahayyül edilebilir herşeyden tamamen farklı- olan bu acıları, bu karanlığı ve bu çaresizliği tahayyül edin: böylece "cehennem" ile neyin kastedildiğini müphem de olsa anlayacaksınız.³⁵⁷

Bu uzun alıntı, Esed'in ahiret hayatıyla ilgili ayetlere yaklaşım mantığını ortaya koyması bakımından mühimdir. Zira ona göre uhrevî hayata ilişkin tüm Kur'anî atıflar temsili (sembolik) olarak anlaşılacak zorundadır. Hiç görmediğimiz ve tecrübe etmediğimiz uhrevî hayatla ilgili ayetlerin daha önce tecrübe ettiğimiz şeylerle benzerlik kurularak anlatılması yani Zemahşerî'nin tanımıyla "*temsilen li-ma ğabe annâ bi-ma nüşahidü*"³⁵⁸ şeklinde bir formül, esasında dilsel bir zorunluluğun sonucudur. Çünkü Allah'ı ve uhrevî hayatı insana anlatmanın yegâne yolu dili kullanmaktır.

³⁵⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1331.

³⁵⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1331-1332.

³⁵⁸ Zemahşerî, **Keşşaf**, C.III, s.355.

Kur'an'da yer alan uhrevî hayata ilişkin hususların nesneler dünyasına ait örneklemelerle müşahhas kılınması aşamasında, doğal olarak ilk hitap çevresinin lugatçesi kullanılacaktır ve kullanılmıştır da. Bu yüzden Allah cennet ve cehennem nesnelere dünyasında objektif karşılıkları olan motiflerle betimlemiş ve bunu yaparken ilk hitap çevresinin dünya görüşünü ve dilsel kullanımlarını dikkate almıştır.³⁵⁹

Kur'an'da anlatılan cennet ve cehennem tasvirlerindeki motiflerin nesneler dünyasındakilerle birebir aynı olduğunu düşünmek kadar bunların hiçbir nesnel karşılığının bulunmadığını düşünmek de hatalıdır. Zira böyle bir yaklaşım Allah'ın - haşa- muhataplarını olmayan birşeyle "kandırdığı" gibi muhal bir anlama yol açar. Bu konuda ortaya koyulacak en makul yol, uhrevî alemle ilgili tasvirlerin nesnel gerçekliklerinin bulunduğu, ancak mahiyet itibarıyla dünyadakilerden farklı olduğu gerçeğinin kabulüdür.³⁶⁰ Zira Kur'an dilinin bize sunduğu imkan dahilinde en makul açıklama budur. Yoksa bu kabil ayetlerin tamamen sembolik olduğu ve bir nesnel gerçekliğe sahip bulunmadığı biçimindeki anlayış, Esed'in bu tarz yorumlarında olduğu gibi bizleri bir dizi çelişki ve tutarsızlığa götürür.

Esed'in cennet tasvirlerini sembolik ve mecazî olarak kabul etmesi aslında kendi yöntemi açısından da çelişkili bir tutumdur. Zira Esed, Kur'an yorumunda nüzul döneminin dilsel ve kültürel kodlarının bilinmesini olmazsa olmaz bir şart olarak görmektedir. Buna rağmen muhtemelen geleneksel evrensellik telakkisinin ve birçok konudaki rasyonel bakış açısının bir tezahürü olarak Esed Kur'an'ın ayrıntılı cennet tasvirlerinin doğrudan nüzul dönemine özgü Arap Aklı'na ve zevkine hitap ettiğini atlamış ve bu yüzden de sözkonusu ayetlerle ilgili batınî te'villeri anımsatan oldukça zorlama yorumlar üretmiştir.³⁶¹

Şimdi Esed'in Kur'an'daki uhrevî aleme dair ayetlere getirdiği yorumlara bir göz atalım:

En'âm suresi 70. ayette geçen ve cehennemde inanmayanları bekleyen bir akıbet olarak sunulan "hamîm (kaynar su)" kelimesi Esed'e göre, "yakıcı ümitsizlik

³⁵⁹ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.316.

³⁶⁰ Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.316-317.

³⁶¹ Öztürk, **Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.230-231.

iksiri” olarak çevrilmelidir. Zira, ölüm ve ölümden sonraki hayat ile ilgili bütün Kur’anî atıflar mecazî olmak zorundadır.³⁶² Oysa aynı notunda, sözlüklerde bu kelimenin aşırı sıcaklık ve şiddetli soğukluk anlamına geldiğini söyleyen Esed’in bu yorumu, onun çeviri prensiplerindeki kelimenin nüzul döneminde Araplar tarafından bilinen ve anlaşılan ilk anlamını mutlak surette göz önünde bulundurma ve Kur’anî deyimlerin (özellikle soyut olanların) zaman içinde uğradığı değişiklere göre tercümesinin yanlış olduğu ilkesiyle çelişmektedir. Esed kelimeye verdiği bu batınî karakterli anlamda, ilk geçtiği bu ayetten başka aynı kullanımın bulunduğu diğer ayetlerde de ısrar etmiştir. Şöyle ki;

Muhammed suresi 15. ayet: “İşte bu cennet, ateşi mesken edinenlerin ve bağırsaklarını parçalaması için yakıcı ümitsizlik sularını içmeye mahkum edilenlerin [hak ettikleri karşılık] ile bir olur mu?”³⁶³

Vâkı‘a suresi 52-55. ayetler: “Siz kesinlikle ağulu meyve ağacından tadacaksınız. Ve karnınızı onunla dolduracaksınız. Ve yakıcı ümitsizliği (yudum yudum) içeceksiniz. Doymak bilmez susuz develerin içiş gibi içeceksiniz.”³⁶⁴

Vâkı‘a suresi 93-94: “[Öteki dünyada onu] yakıcı bir ümitsizlik karşılar, ve alev saçan bir ateşin sıcaklığı.”³⁶⁵

Ayetlerin tecümleri, oldukça zorlama bir yöntem izlendiğini ortaya koymaktadır. Zira konuyu müstakil bir makalede ele alan Mustafa Öztürk’ün ortaya koyduğu gibi:

1. *Hamîm* yakıcı bir ümitsizlik iksiriyse nâr neden bildiğimiz ateş olarak anlaşılsın? Ayrıca yakıcı ümitsizlik bağırsağı nasıl parçalar?

2. “Yakıcı ümitsizlik” gibi maddî olmayan bir kavram nasıl develerin içiş gibi içilebilir?

³⁶² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.240, 6:70/62.

³⁶³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1037.

³⁶⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1106.

³⁶⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1108.

3. *Hamîm* kaynar su olarak anlaşılmıyor da *cahîm* niçin alev saçan ateş olarak anlaşıyor?³⁶⁶

Hicr suresi 44. ayeti “O cehennem ki, yedi kapıdan girilir; her kapıdan onlardan (günahlarının niteliğine göre) ayrı bir kabile halinde” şeklinde çeviren Esed, ilgili yorumunda bu ifadenin şeytana uyanları bekleyen azabın yedi derecesini ya da seviyesini işaret ettiğini, daha da ileri giderek *cehennem* kavramının da Kur’an’daki diğer yedi kullanımda olduğu gibi mecazî olduğunu söyler ve bu kullanımları şöyle sıralar:

(...) *nâr* (“ateş” genel bir tabirdir), *cehennem*, *cahîm* (“harlı ateş”), *sa’îr* (“harlı alev”), *sakar* (“kavurucu ateş” ya da “cehennem ateşi”), *lezâ* (“hiddetli alev/alev püskürtüsü”) ve *hutame* (“ezici azap”). Belirttiğimiz gibi, öte dünyaya ait bu azap tanımları besbelli temsili olduğuna göre, diyebiliriz ki, “cehennemin yedi kapısı” ifadesi de aynı niteliktedir ve dünya hayatında yapılan/edilenlerle ilgili olarak cehenneme götüren yedi yolu işaret etmektedir. Ayrıca bilindiği gibi Samî dillerde –ve özellikle klasik Arapçada- “yedi” sayısı çok kere “muhtelif” ya da “değişik/çeşitli” anlamında çokluk, çeşitlilik ifade etmek için kullanılmaktadır. (...) Bunun içindir ki, yukarıdaki Kur’anî ifadenin de “cehenneme götüren çeşitli yollar” bir başka deyişle “günah işlemenin muhtelif yolları” gibi bir anlam taşıdığı pekala söylenebilir.³⁶⁷

Görüldüğü gibi burada da oldukça zorlama bir yorum yapılmıştır. Zira ayette apaçık bir “kapı”dan ve “girmek” fiilinden bahsedilmekte, “cehenneme götüren yedi yol”dan veya “günah işlemenin muhtelif yollarından girmek” şeklinde bir yorumla müsaade edecek herhangi bir karine bulunmamaktadır.

İbrahim suresinin cehennemden bahseden 16. ve 17. ayetlerini Esed’in çevirme tarzı şöyledir: “Bunlardan her birini cehennem beklemektedir; ve orada herbirine azapla ağulananmış sudan içirilecek. Onu (içecek olan) yutkunacak ama bir türlü yutamayacaktır. Ve orada insanı ölüm her yandan kuşatacak ama insan, kendisini daha zorlu bir azap beklediğinden bir türlü ölemeyecek.”³⁶⁸ Ayette geçen “*sadîd*” kelimesini ahiretteki amansız acıları, taciz edici, huylandırıcı azabı mecazî bir üslupla vermek üzere “azapla

³⁶⁶ Bkz. Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, s.318-319.

³⁶⁷ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.II, s.520, 15:44/33.

³⁶⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, C.II, s.503.

ağulanmış” şeklinde yorumlayan Esed, Razî’nin de sözkonusu ayeti tamamen mecazî yorumladığını söyler.³⁶⁹

Sâd suresi 57. ve 58. ayetler: “Bu, [işte böyleleri içindir] öyleyse bırak tatsınlar; yakıcı bir ümitsizlik ve buz gibi bir karanlık. Ve aynı cinsten azap üstüne azap.” Ayetteki “*ğassâk*” kelimesi birçok mealde “irin” olarak tercüme edilmiştir.³⁷⁰ Oysa Esed’in mecaz sözlüğünde bu ifade “buz gibi bir karanlık”a dönüşür:

(...) *ğassâk* terimi ise ‘karanlık oldu’ yahut ‘zifiri karanlık bastı’ anlamındaki *ğaseka* fiiliinden türetilmiştir: böylece *ğasik* “siyah bir karanlık” ve mecazî olarak “gece” yahut daha doğrusu “kara bir gece” anlamına gelir. Bazı otoritelere göre de *ğassâk* ismi “şiddetli [yahut “buz gibi”] bir soğuk” demektir. Bu ikili anlam birliği, bize “ruhun buz gibi karanlığı” anlamını verir ve “yakıcı/sarsıcı ümitsizlik” [*hamîm*] kavramıyla birlikte inatçı günahkârların öteki dünyadaki ızdıraplarını karakterize eder, *ğassâk* teriminin öteki bütün yorumları ise tamamen spekülatif olup, hiçbir temele dayanmazlar.³⁷¹

Görüldüğü gibi Esed, bu ayet sadedinde kendisinin mecaza dayalı yorumunu tek doğru yorum olarak kabul etmekte, diğer tüm çevirileri temelsiz bulmaktadır.

İbrahim suresi 50. ayeti “Giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek” şeklinde tercüme eden Esed, ilgili açıklamasında Râzî’ye dayanarak “katrandan giysiler” ve “ateşle bürünmüş yüzler” ifadelerinin hesap gününde günahkâr ruhları kaplayacak olan anlatılamaz acıları, yakıcı, dondurucu korkuları dile getiren mecazî ifadeler olduğunu söyler. Oysa Razî, ilgili ayet sadedinde katranın siyah renkli, pis kokulu, yakıcı ve çok yanıcı bir madde olduğuna kıyasla cehennemdeki dört ayrı azabın mevcudiyetinden bahsetmekte ve “Bu ahiretteki katran ile dünyadaki katran arasındaki fark, dünyadaki ateşle cehennem ateşi arasındaki fark gibidir” demektedir.³⁷² Yine Sebe’ suresi 9. ayette, cehennemde günahkârların boynuna geçirileceğinden

³⁶⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.504, 14:16/22; bkz. Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, **et-Tefsirü’l-kebir (Mefatihü’l-gayb)**, I-32, Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1934, C.XIX, s.99. Râzî’nin ayetle ilgili değerlendirmesi için bkz. aş. “Esed’e Yönelik Eleştiriler”.

³⁷⁰ Hasan Basri Çantay, **Kur’an-ı Hakîm e Meâl-i Kerîm**, İstanbul: Mürşid Çantay 1984, s.818; Ali Bulaç, **Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı (meal ve sözlük)**, İstanbul: Bakış Yayınları ts., s.272; Elmalılı Hamdi Yazır, **Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâlî**, M: Sadi Çögenli, Nevzat H. Yanık (sad.), İstanbul: Huzur Yayınevi ts., s.455; Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hzl.), s.256.

³⁷¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.931, 38:57/47.

³⁷² Râzî, **Mefatihü’l-gayb**, C.XIX, s.148.

bahsedilen “ağlal” (halkalar) Esed’e göre, bu kişilerin teslim oldukları geçersiz ve düzmece değerlere ruhlarını esir etmelerinin ve bu teslimiyetin yol açtığı azabın bir simgesidir.³⁷³

Cehennem tasvirlerinde olduğu gibi Esed’de cennet nimetleriyle ilgili tüm Kur’anî atıflar da sembolik ve mecazîdir. Şöyle ki:

Kehf suresi 31. ayette yapılan cennet tasviri şöyledir: “İçlerinde derelerin, ırmakların çağıldadığı, ebedî mutluluk-esenlik 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!” Ayetlere bakıldığında, bu ve benzeri cennet tasvirlerinde tamamen yerel ve tarihsel malzeme kullanıldığı, ilk muhatapları, yani nüzul dönemindeki Arapları cezbedecek objelerin öne çıkarıldığı görülür. Hemen hepsi maddî olan bu objelerden bazıları, huriler, suyu bol yeşil mekanlar, köşkler, içlerinde nehirler akan has bahçeler, bol yiyecek ve içeceklerdir.³⁷⁴ Bu sayılan nimetlerle Kur’an, suyun çok az bulunduğu, gölgenin çok kıymetli olduğu, kadın, cinsellik, içki gibi dünyevî zevklerin, zenginlik alameti olarak altın, gümüş, ipek gibi şeylerin oldukça önemli görüldüğü bir bedevî Arap toplumuna hitap ediyordu. Şimdi, böylesi bir toplumda, ayetlerde geçen “zıll, huri, ma-i meskub, zeheb, sündüs, istebrak” gibi sözkonusu dünyada tamamen maddî karşılıkları bulunan nesnelerin bu insanlar tarafından mecazî olarak anlaşılması mümkün müdür? Yani sıcaaktan bunalmış, dudakları çöl toprakları gibi çatlamış bir Arab’ın *zıll* kelimesini cennetteki koyu gölgelikler olarak mı yoksa sonsuz manevî mutluluk olarak mı anlaması daha muhtemeldir?

Bu noktada cennet ve cehennem tasvirlerindeki ifadeleri sembolik, mecazî anlayan yaklaşımların başlangıç ve bitim noktalarını belirlemede delilin ne olacağı hususunun da müphem olduğunu söyleyen Yusuf Işıcık, ilgili makalesinde konuyla ilgili şu sonuca ulaşır:

Allah’ın ayetleri, kendi hakiki ve zahiri manalarına delalet ederler. Kur’an ayetleri, bir takım zihin jimnastiklerine konu olsun diye

³⁷³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.880, 34:33/44.

³⁷⁴ Öztürk, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak**, s.211.

değil, insanların inanç ve amel dünyalarına, Allah'ın murad ettiği şeklin ve düzenin verilmesi için indirilmişlerdir. İnsanlığın, Allah'ın istediği istikamette, değişim ve salaha kavuşması da ancak bununla mümkündür. Dolayısıyla Kur'an ayetleri herhangi bir geçerli ve şer'î bir delil ve gerekçe olmadıkça, Arap dilindeki kendi hakiki ve reel manalarına göre anlaşılmalıdır. Şayet Allah'ın ayetleri, böyle değil de, bizim son derece karmaşık zihin dünyamızda icad ettiğimiz ve nihayet zann ve vehimden öteye geçmeyen ölçülere göre anlaşılacak olursa, o zaman konuşan ve mesaj veren ana öge Kur'an'ın kendisi değil, aksine, insanın nefs-i emmaresi ve hevası olur.³⁷⁵

Esed'in cennet ile ilgili tasvirleri anlayış biçimi de en az cehennemi anlayışı kadar mecazî ve semboliktir: Mesela açıkça “koyu gölge” anlamına gelen “*zılîl* *zalîlâ*” ifadesi Esed'e göre sonsuz mutluluk demektir. Hatta Esed ayetin tercümesinde gölgeden hiç bahsetmeden “sonsuz mutluluk” ibaresini tercih etmiş, gölge şeklinde bir mananın da olduğunu ancak dipnotta belirtmiştir: “Buna mukabil, iman edip doğru ve yararlı işlerde bulunanları içlerinden ırmaklar akan has bahçelere koyacağız, orda sonsuza kadar kalacaklar; ve orada tertemiz eşlere sahip olacaklar; (böylece) onları sonsuz mutluluğa eristireceğiz.”

Buna benzer olarak Yâsîn suresi 56. ayettteki *zılâl* kelimesi de mutluluk olarak çevrilmiştir: “Onlar ve eşleri sedirler üzerinde mutlu bir şekilde yatıp uzanacaklardır.” Ayetin çevirisinde ilginç olan nokta şudur: Madem *zîl* kelimesi ayette mutluluk olarak çeviriliyor, “*ale'l-eraiki müttekiun*” ifadesinin “manevî doygunluk veya zihin dinginliği”ni sembolize ettiği neden dipnotta verilmektedir? Nitekim şöyle bir çeviri tutarlılık açısından daha uygun olurdu: “Onlar ve eşleri, manevî doygunluk halinde ve mutlu bir şekilde uzanacaklar.” Zira aynı cümlede bir kelimeyi mecazî, diğerini lafzî tercüme etmenin makul bir dayanağı olmalıdır.

Esed'in cennetle ilgili ayetler bağlamında yaptığı ilginç yorumlardan biri de, *kevaib* kelimesine verdiği anlamdır. Hemen bütün meallerde belirli paralelliklerle anlaşılan³⁷⁶ “*kevâ'ibe etrâben*” ifadesi, Esed'e göre “müthiş uyumlu harika eşler” demektir. Bu çeviriyi yaparken kelimenin *Lisanu'l-Arab*'da geçen “üstünlük” ve “göz

³⁷⁵ Işıcık, s.32.

³⁷⁶ Mesela, Elmalılı, s.582; Bulaç, s.357; Ziya Kazıcı ve Necip Taylan (hızl.), **Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Türkçe Anlam)**, 3. bs., İstanbul: Çağrı Yayınları 2004, s.368; Çantay, s.1137. Bu meallerde “*kevâ'ibe etrâben*”, tamamen cennetteki hurilerin fiziksel görünüşünü ifade edecek şekilde anlamlandırılmıştır.

alıcı olma” gibi anlamlarına dayandığını söyleyen Esed, diğer müfessirlerce anlaşılan manayı eleştirir ve şöyle der:

Ancak özellikle belirtmeliyiz ki, Kur’an’ın cennetin güzellikleri ile ilgili tüm ayetleri aynı ölçüde hem erkek hem de kadın için geçerli bulunmaktadır.³⁷⁷ Cennet nimetleri ile ilgili Kur’anî tasvirlerin daima müteşabih olduklarını hatırlarsak, *kevaib* kelimesinin, yukarıdaki bağlamda, hiçbir cinsiyet ayırımı yapmaksızın “muhteşem [veya ‘harika’] varlıklar” anlamına geldiğini ve *etrâb* kelimesi ile birlikte “müthiş uyumlu harika eşler”i gösterdiğini anlarız: böylece kutsanmış kimselerin birbirleriyle ilişkilerine işaret edilmiş ve onların tümünün karşılıklı tamamlayacakları ve eşit ölçüdeki değerleri vurgulanmış olmaktadır.³⁷⁸

Esed’in bu alıntıyı yaptığımız dipnottan bizi gönderdiği bir diğer ayete (Vâkı‘a suresi 34. ayet) gittiğimizde yine son derece ilginç bir yorumun bizi beklediğini görürüz: Burada da “*ve furuşun merfû‘a*” ifadesi “ve yüceltilmiş eşler[i onlarla olacak]” şeklinde çevrilmiş ve benzer gerekçeler dipnotlarda gösterilmiştir.³⁷⁹

Rahman suresinde yoğun olarak geçen cennet tasvirlerinin tamamını sembolik olarak anlayan Esed’e göre surede geçen;

a. “iki bahçe”, öteki dünyadaki hayat ile ilgili bütün tasvirlerin temsilî karakterini gösterir.³⁸⁰

b. “iki çeşme”, (Beyzavî’ye atfen) ilm-i zahir ve ilm-i bâtını çağırıştırır.³⁸¹

c. “döşeklere uzanmak”, mutlak bir istirahat ve zihin dinginliğinin sembolüdür.³⁸²

d. “yemyeşil iki bahçe”, taze bir hayatın sembolüdür.³⁸³

³⁷⁷ Aynı mantıkla Esed, Kur’an’daki *huri* kelimelerini de genel anlayışın dışına çıkarak “saf ve temiz eşler” şeklinde çevirir. Bkz. 44:54, 52:20, 55:72, 56:22.

³⁷⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1227-1228, 78:33/16.

³⁷⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1105, 56:34/13.

³⁸⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1100, 55:46/22.

³⁸¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1100, 55:50/24.

³⁸² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1100, 55:54/26.

³⁸³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1100, 55:64/29.

Yine Esed, İnsan suresi 18. ayette batınî yorumları anımsatacak bir şekilde Ali b. Ebî Talib'in Zemahşerî ve Râzî'den nakledilen yorumuna dayanarak “*sel sebilen*” (“yolu” sor/iste [veya “ara”]) şeklinde iki bileşenine ayırarak açıklar ve bunun “yararlı işler yapmak suretiyle cennete giden yolu ara” anlamına geldiğini söyler. Zemahşerî'nin çok fazla benimsemediği bu yorum, kişinin dünyadaki olumlu tavırlarının bir ruhsal sonucu olarak “cennet” kavramının temsili karakterine işaret ettiği için Esed'e göre ikna edicidir.³⁸⁴

C. MELEK, ŞEYTAN, CİN GİBİ METAFİZİK VARLIKLARLA İLGİLİ İFADELER

Muhammed Esed'e göre, *cinn* teriminin anlamını ancak zihnimizi Arap folklorunda ona verilen anlamdan kurtararak anlayabiliriz. Bu terim sözkonusu çevrede bütün “şer güçler”i göstermek için kullanıldığından, Esed'e göre bu folklorist imaj, terimin orijinal anlamını ve kelime yapısını belli ölçüde gölgelemiştir. Zira *cenne* “gizledi”, “karanlığa boğdu/karanlıkla örttü” veya daha genel anlamda “[insan]ın duyularına kapalı olan şeyler”i işaret eder. Esed'e göre *cinn* kelimesi Kur'an'da hem şeytanları ve şeytanî güçleri hem de melekleri ve melekî güçleri gösteren bir kavramdır.³⁸⁵

Görüldüğü gibi Esed *cinn* terimi genelleştirerek “görünmeyen tüm varlık kategorileri”ni işaret ettiğini düşünmektedir.³⁸⁶ Buna göre mesela Kehf suresi 50. ayette İblis için geçen “*kane mine'l-cinn*” ifadesinin anlamı “o görünmeyen varlıklardan biriydi” şeklinde veren Esed, ilgili açıklamasında sözkonusu görünmeyen varlıkların “melekler” olduğunu söyler.³⁸⁷

Esed -çok emin olmamakla beraber- Cinn suresi 1. ayetteki Kur'an'a kulak veren “cinlerden bir nefer” ibaresinin Suriye ve Mezopotamya'daki Yahudiler olduğunu

³⁸⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1218, 76:18/17.

³⁸⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1335.

³⁸⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.246, 6:100/86.

³⁸⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.596, 18:50/53.

olduğunu söyler.³⁸⁸ Bu grubun, Kur'an'ı “Musa'nın kitabından sonra nazil olmuş bir vahiy” olarak anmak suretiyle ikisi arasında yer alan Hz. İsa'dan söz etmeyip adeta teslisi reddettiklerini göstermek istediğini söyleyen Esed, bu grubun söylediği asılsız şeylerin Yahudi ırkının üstünlüğü yönündeki iddiaları olduğunu belirtir.³⁸⁹

V. MECAZ

Mecâz kelimesi sözlükte *câze* fiilinin ism-i mekan (aynı zamanda ism-i zaman ve mimli masdar) kipi olup gelip geçilen yer, gelip geçilen zaman veya gelip geçmek manasına gelir.³⁹⁰

Hakikat, vazolunduğu manada kullanılan lafızdır. Mecaz ise vazolunduğu mananın haricindeki bir manada kullanılan lafızdır. Bu kullanmanın sebebi, hakiki mana ile bu kullanılan ikinci mana arasındaki alaka ve lafızdan hakiki mananın kastedilmesine mani olan bir karinenin bulunmasıdır. Cesur bir adam için “aslan” lafzının kullanılmasındaki alâka “aslan” lafzının asıl manasıyla, lafzın kullanıldığı manayı bağlayan, biraraya getiren mana olan cesurluk ve atılganlıktır.³⁹¹

Eğer mecazdaki alâka, benzerlik ise buna *isti'âre*, benzerlikten başka bir şey ise *mecâz-ı mürsel* denir. Cüz'îlik-küllîlik ilişkisi, benzerlik dışındaki alâka çeşitlerine örnek olarak zikredilebilir. Mesela Kur'an'da Nisâ suresinin 92. ayetindeki “*tahrîru rakabe*” (boyun [köle] azadı) ifadesinde kölenin bir cüz'ü zikredilip köle kastedilmiştir.³⁹²

İslâm alimleri Kur'an yorumunda mecazın bir araç olarak kullanılması konusunda üç gruba ayrılır. a) Kendi fikir ve metodlarına uymayan dinî metinleri te'vil konusunda mecazı bir silah olarak kullanan Mu'tezile; b) Kur'an'da hatta dilde mecazın

³⁸⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1195-1196, 72:1/1-2. .Esed, Ahkâf suresi 29. ayette geçen “cinlerden bir nefer/grup” ifadesini de aynı şekilde anlamıştır. Bkz. Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1032, 46:29.

³⁸⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1196, 72:1/1-2.

³⁹⁰ Bolelli, s.76.

³⁹¹ Zeydan, s.310-311; Ali Turgut, **Tefsir Usulü ve Kaynakları**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1991, s.184.

³⁹² Şaban, s.365-366.

varlığını kabul etmeyen Zahirîye; c) Dinî metinlerin yorumunda bu iki aşırı uca nazaran orta bir yol takip ederek akli ve vahyi uzlaştırmaya gayret eden Eş'ariyye ve Maturidiyye.³⁹³ İslâm alimlerinin az da olsa birkısmının, mecazı yalanla eşdeğer görerek Kur'an'da her ifadenin hakiki manada kullanıldığını iddia etmesine rağmen, Kur'an'ın edebî üslup güzelliğinin zevkine varan İslâm alimlerine göre bu görüş isabetli değildir. Zira Kur'an'dan mecazı kaldırmak onun bu güzelliğini ortadan kaldırmaktır. Bu sebeple ehl-i belagat, mecazin hakikatten daha belîğ olduğunda ittifak etmiştir.³⁹⁴

Kur'an'daki mecazlar, aklî ve lügavî olmak üzere iki kısımda ele alınabilir.

Aklî mecaz; bir fiili, onu yapandan başkasına isnad etmektir. “*fe-ma rabihat ticaratuhum*” (Bakara 2/16) ayetinde bu anlamda bir mecaz vardır. Burada fail ticaret olmasına rağmen, esasen bu ticareti yapanların kazançsız olduğu kastedilmektedir. Yani ayet “Onlar bu ticaretlerinde kazançlı olmamışlardır” şeklinde anlaşılmalıdır. Lügavî mecaz ise bir bütünü zikrederek cüzü veya cüzü zikrederek bütünü kastetmek şeklindeki mecazdır. Mesela Bakara 2/19'da “O münafıklar yıldırımlardan gelecek ölüm korkusu sebebiyle parmaklarını kulaklarına tıkırlar” ayetinde “parmaklar” şeklinde bir bütün zikredilmiş, fakat parmak uçları kastedilmiştir. Cüzün zikredilip onunla bütünün kastedilmesine ise Beled 90/13 ayetindeki “*fekku rakabe*” ifadesi örnek olarak verilebilir. Ayette zikredilen “*rakabe*”den maksat kölenin şahsıdır ve kölenin hürriyete kavuşturulmasını ifade eder.³⁹⁵

Esed'in metodolojisinde oldukça önemli bir yer tutan mecazî anlama yöntemi sadece onun uyguladığı bir yöntem değildir. Mesela son dönem alimlerinden Bediüzzaman Said Nursî'nin de Kur'an yorumunda mecaza hayli önem atfettiğini görüyoruz. Ona göre mecazın iyi kullanılabilmesi için bu sanatı öğreten mantık ve belagat ilimlerinin rehber edinilmesi gerekir. Bediüzzaman mecazı kullanmak hususunda çok dikkatli olmak gerektiğini ve onu rastgele kullanmanın tehlikeli olduğunu söyler. Belagat kuralları dışında mecazı hakikat ve hakikati mecaz şeklinde değerlendirmek cehlin istibdadına destek vermektir. Zira hakiki mananın bir alameti

³⁹³ Sadrettin Gümüş, “Risale-i Nur'da Mana Yorumu (Te'vil)”, **Kur'an'ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risale-i Nur Örneği**, İstanbul: Sözler Yayınevi 1998, s.227.

³⁹⁴ Subhi es-Salih, **Mebahis fi ulumi'l-Kur'an**, İstanbul: Dersaadet ts., s.329.

³⁹⁵ Bkz. Zeydan, s.312-313; Demirci, **Tefsir Usulü**, s.257-258.

vardır. Bu alameti taşıyan kelime, cümle ya da ayet veya herhangi bir metin mecaz olarak değerlendirilemez, yani te'vil edilemez.

Bediüzzaman'a göre akıl ile nakil tearuz ettiğinde akla itibar edilerek nakil te'vil edilir.³⁹⁶ Mesela Kur'an'da Allah'ın kainata hitapları ve onların müsbet cevapları tüm mahlukatın Allah'ın kudret ve yaratması sonucu olmasına bir işarettir.³⁹⁷ Kur'an-ı Kerim'deki “*kavârîra min fizza*” ifadesi lafzî olarak alınırsa gümüşten camlar gibi garip bir mana ortaya çıkar. Oysa ayette kastedilen cennetteki kapların şişe gibi şeffaf ve gümüş gibi beyaz olması demektir.³⁹⁸

Esed'in Kur'an'ı anlama yönteminde de mecazın çok mühim bir yeri olduğu görülmektedir. Esed, ayetlere yönelik mecazî çeviri ve anlamalarda kelimelerin Arap dilindeki zengin kullanım tarzlarından önemli ölçüde istifade etmiştir. Bunu yaparken kimi zaman temel Arapça lugatlerden bu kullanımın kaynağını belirtirken kimi zaman da buna işaret etme gereği duymamıştır.³⁹⁹ Bununla birlikte Esed'in zaman zaman herhangi bir mesnet göstermeden bazı ayetleri mecazî yorumlaması, eleştiriye açık hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Esed'in sık sık aşırıya varabilecek şekilde birçok tarihî, mucizevî, tabiat olaylarıyla, yaratılışla ve ahiret hayatıyla ilgili ibareyi mecazî olarak anladığını müşahade ediyoruz. Bu tutumun, Kur'an'ı “Batılı akla yaklaştırma” gayretinin bir sonucu olduğunu düşünsek bile bu tavrın bazı yerlerde Esed'i gereksiz birtakım zorlamalara sevkettiği de bir gerçektir.

Şimdi Esed'in Kur'an-ı Kerim'e uyguladığı mecazî anlama yöntemine örnekler verelim.

Esed, Vâkı'a suresinin cennet nimetlerinden bahseden 34. ayetindeki “*ve furuşin merfû'a* (yükseltilmiş döşek)” ibaresini “yüceltilmiş eşler” şeklinde mecazî olarak anlayıp ayeti “ve yüceltilmiş eşler[i onlarla olacak]” şeklinde çevirmiş ve bu

³⁹⁶ Bediüzzaman Said Nursi, **Muhâkemat**, İstanbul: Sözler Yayınevi 1991, s.10.

³⁹⁷ Nursi, s.11.

³⁹⁸ Nursi, s.69.

³⁹⁹ İbrahim H. Karşı, “Çeviri Kuramları açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C.XVI, S.1 (2003), s.109.

kullanımını “*fıraş*” kelimesinin mecazî olarak “kadın”ı veya “koca”yı ifade ettiği görüşüne dayandırmıştır.⁴⁰⁰

Esed’in ayeti mecazî olarak anladığı ilginç örneklerden biri de Kaf suresinin 17. ve 18. ayetlerine verdiği anlamda ortaya çıkıyor. Birçok mealde “İki melek (insanın) sağında ve solunda oturarak yaptıklarını yazmaktadır. İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek olmasın”⁴⁰¹ şeklinde anlaşılan ayetleri Esed şöyle çevirir: “[Ve böylece] ne zaman [tabiatında mevcut] iki eğilim sağdan soldan çatışarak karşı karşıya gelseler, insanın söylediği her şeyde yanbaşımda mutlaka bir gözetleyici bulunur.” İlgili açıklamasında, klasik müfessirlerin “*mütelakkiyân*” kelimesini “iki yazıcı melek” şeklinde anladıklarını, oysa kendisine göre, ayet insanın içindeki benliğin (*nefs*) ona fısıldamasından söz eden önceki ayetle uyum içinde okunduğunda, bu kelimeyle ilgili şöyle bir yorumun ortaya çıkacağını belirtmiştir: “(...) birbiriyle karşılaşmayı amaçlayan iki kişi/güç, buna göre, insanın tabiatında mevcut bulunan iki isteği veya daha doğrusu, iki temel motivasyonu gösterir: Yani bir taraftan onun cinsel olan ya da olmayan (ki tümü modern psikolojide “libido” terimiyle ifade edilmektedir) temel içgüdüsel dürtü ve arzuları, diğer taraftan hem sezgisel hem de düşünsel aklı.” Esed’e göre, “sağında ve solunda oturarak” ifadesi, her insanın içinde üstünlük kurmak için çabalayan bu iki gücün çatışan niteliklerini anlatan bir mecazdır.⁴⁰²

Esed aynı şekilde İnfitar suresi 10-12 ayetlerde geçen “insanların üzerindeki gözetici ve kaydedici değerli güçler (*kirâmen kâtibîn*)”ın aslında kendi vicdanlarının mecazî bir anlatımı olduğunu söyler.⁴⁰³

Âl-i İmrân suresinin 49. ayetine düştüğü 38. ve 39. dipnotlarda Hz. İsa’nın ölüleri diriltmesiyle ilgili ayeti nasıl yorumladığına bakalım:⁴⁰⁴ Ayetin çevirisi şu şekildedir:

⁴⁰⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, 56:34/13, s.1105.

⁴⁰¹ Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hızl.), s.518.

⁴⁰² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1063, 50:17/11.

⁴⁰³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1244, 82:10-12/17.

⁴⁰⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.99, 3:49/38-39.

Ben size Rabbinizden bir mesaj getirdim. Sizin için çamurdan adeta kaderinizin suretini yapacağım ve ona üfleyeceğim ki, Allah'ın izniyle sizin kaderiniz olsun. Körleri ve cüzzamlıları iyileştireceğim ve Allah'ın izniyle ölüleri yeniden hayata döndüreceğim; neleri yiyebileceğinizi ve evlerinizde neleri saklayabileceğinizi size bildireceğim.

Klasik tefsirlerde, tarihte yaşanmış peygamber mucizelerinden biri olarak anlaşılan ve böyle anlatılan bu ayetler, Esed'e göre tamamen mecazî ifadelerdir. Bu yüzden ayetin lafzen “kuş şeklindeki (bir şey) ve sonra ona üfleyeceğim ... ki bir kuş olsun” şeklindeki bölümü “adeta kaderinizin suretini yapacağım ve ona üfleyeceğim ki, Allah'ın izniyle sizin kaderiniz olsun” şeklinde çevrilmekte ve bu te'vilin sebebi de *tayr* ve *tâir* kelimelerinin hem İslâm'dan önceki hem de Kur'an'daki kullanımına örnekler vererek *tayr* ve *tâir*in kader veya talihi ifade ettiği şeklinde açıklanmaya çalışılmaktadır: “Böylece Hz. İsa çok sevdiği teşbîh üslubuyla İsrailoğullarına hayatlarının sâde balçığından kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştireceğini ve Allah'tan kendisine gelen ilhamla hayata geçirilen bu tasarımın, Allah'ın izniyle ve imanlarının gücüyle, onların gerçek kaderi olacağını îmâen ifade etmiştir.”⁴⁰⁵

Ayeti bu şekilde çevirerek bir peygamberin çamurdan insanlığın kader suretini yapıp ona üflemesi ve bunun “kader” olması gibi zorlama bir yoruma varmaya nazaran bir peygamber mucizesi sonucu Allah'ın izniyle Hz. İsa'nın çamurdan kuşa üfleyerek canlandırması, cüzzamlı ve körleri iyileştirmesine inanmak çok daha kolay görünüyor. Ayrıca birçok yerde aşırıya varacak bir akılcılıkla hareket ettiği ve klasik müfessirlerin yorumlarından ayrıldığı görülen Esed'in⁴⁰⁶ burada “insanlığın kader tasarımı”nın - Allah'ın izniyle de olsa- bir peygamber tarafından insanlığın “sâde balçığından” geliştirileceğine inanması ilginç bir tezat olarak görülebilir. Ayrıca bu yorumu desteklemek, tarihî ve aklî mesnetlerini vermek, olayın lafzen anlaşılacak bir mucize olduğunun teslim edilmesinden çok daha zor ve karmaşık görünüp, ancak Esed'in ayetle ilgili te'vili olarak değerlendirilebilir.

Yine Esed bu ayette Hz. İsa'nın ölüleri yeniden hayata döndürmesini de “ruhen ölmüş topluma yeniden hayat verişinin mecazî ifadesi” olarak anlıyor. Buna ise “[ruhen]

⁴⁰⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.98, 3:49/37.

⁴⁰⁶ Chande, s.82.

ölü iken hayata kavuşturduğumuz ve insanlar arasında yolunu bulması için kendisine ışık tuttuğumuz kimse -[o kimse] hiç içinden çıkamayacağı derin karanlığın içinde [gömülüp kalmış] biri gibi olur mu?” ayetini delil gösteriyor. Benimsediği bu yorum doğru ise o zaman kör ve cüzzamlıları iyileştirmenin de bir anlam kazanarak “ruhen hasta ve hakikate karşı kör olan insanların deruni olarak yeniden yaratılmaları” manasına geleceğini belirtiyor.⁴⁰⁷

Esed’in, ayetleri, lafızlarının açık delâletine rağmen mecazî görerek te’vile başvurduğu oldukça ilginç örneklerden birisi de fıkıh literatüründe hirabe ayeti olarak bilinen Mâide suresi 33. ayete getirdiği yorumlardır. “Allah’a ve Elçisine savaş açanların ve yeryüzünde fesadı yaymaya çalışanların büyük kısmının öldürülmeleri veya asılmaları veya döneklikleri yüzünden yeryüzünden tamamiyle sürülmeleri, yalnızca bir karşılıktan ibarettir. İşte bu, onların bu dünyada uğradıkları bir zillettir. Öteki dünyada ise [daha] korkunç bir azap bekler onları.”⁴⁰⁸

Esed, bu ayetteki “birinin elini ve ayağını kesmek” deyiminin, klasik Arapçada yaygın bir kullanım olan “birinin gücünü yok etmek” manasında kullanıldığını söyler. Bir alternatifin de “hem fiziksel hem de mecazî anlamda ‘meflûc/kötürüm hâle getirilmeyi’ gösteriyor olabileceğini”, “asılma”nın da “işkenceyle/azap çektilirerek öldürölme” anlamında bir mecaz olduğunu belirtir. Genellikle “çapraz olarak” şeklinde çevrilen “*min hilâf*” deyimini ise, “*hâlefehu* = ona muhalefet etti” fiilinden türetilmiştir ve *min hilâf*ın öncelikli anlamı “döneklikleri” veya “sapkınlıkları sebebiyle” olmalıdır.

Bu açıklamaların akabinde Esed, ayrıca klasik müfessirlerin sözkonusu ayeti bir şer’î hüküm olarak değerlendirmelerini eleştirir ve şu sebeplerle metnin bu yorumu teyid etmediğini belirtir:

a. Cümlede geçen dört edilgen fiil; “öldürölme”, “asılma”, “kesilme” ve “sürölme” geniş zaman kipinde olup bu şekilleriyle gelecek zaman veya emir ifade etmezler.

⁴⁰⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.99, 3:49/38.

⁴⁰⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.194, 5:33.

b. “*Yukattelû*” formu “onların büyük kısmı öldürülüyor” anlamına gelir. Bunlar emredilmiş cezalar ise birçoğunu değil tamamını kapsamalıydı. Zira aynı suçu işleyen kişilerden sadece bir bölümünün cezalandırılması ilâhî konuma atfedilmeyecek bir keyfiliktir.

c. Ayet şer’î bir hükümse “onlar yeryüzünden sürülecektir” ifadesinin anlamı nedir? Ki bu cümleyle ilgili birçok spekülâtif yorum oluşmuştur.

d. Ayrıca ayetin şer’î bir emir olarak yorumlanmasına en güçlü itiraz, Kur’an’ın kitlesel asılma ve kitlesel imhaya işaret eden tamamen aynı ifadeleri Firavun’un ağzından mü’minlere yönelik tehditler olarak kullanmasıdır (7:124, 20:71 ve 26:49). Firavun ile aynı işin, Kur’an tarafından yapılması ve onaylanması ise mümkün değildir.

Bu delilleri verdikten sonra Esed, ayeti şer’î bir hüküm olarak anlayan yorumların, sahipleri ne kadar büyük ve saygın olursa olsun reddedilmeleri gerektiğini söyler. Ayrıca ayet gerektiği gibi geniş zaman kipinde okunduğu zaman ikna edici yorum hemen ortaya çıkacaktır; ki bu şekilde okumada ayetin sadece bir durum tesbiti yaptığı görülür:

Allah’a karşı savaş açanların hak ettikleri cezanın kaçınılmazlığının bir ifadesi olarak ahlâkî yükümlülöklere düşmanlıkları, bütün dinî/manevî değerlerini kaybetmelerine yol açar, ve sonuçta düştükleri uyumsuzluk ve “sapkınlık”, aralarında dünyevî kazanç ve güç uğruna hiç bitmeyen bir çatışmayı teşvik eder; birbirlerinden çok sayıda insan öldürölür ve birbirlerine büyük ölçüde işkence eder ve sakat bırakırlar ve sonuçta bütün bir toplum silinip gider veya Kur’an’ın belirttiğı gibi, “yeryüzünden sürölürler”. Sadece bu yorum, ayette geçen ifadeleri tam olarak dikkate almaktadır -aşırı şiddet kısmıyla bağlantılı “büyük kısmı” kaydı, “yeryüzünden sürölme” ifadesi ve son olarak bu dehşetin “Allah düşmanı” Firavun tarafından kullanılan terimlerle ifade edilmiş olması-.⁴⁰⁹

Esed, yine klasik tefsir literatüründe, İsrailoğullarının bir adam öldürüp bu suçun sorumluluğunu birbirlerine atmalarıyla ilgili çözüm olarak Bakara suresi 73. ayette geçen ve lafzen “Onun (kurban ettiğınız sığırın) bir kısmı ile ona vurun” şeklinde çevirilebilecek ibarenin, müfessirler tarafından, daha önceki ayetlerde geçen kurban edilen hayvanın bir parça etiyle ölüye vurmalarının istenmesi ve mucize olarak ölünün

⁴⁰⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.195, 5:33/45.

konusacağı şeklinde anlaşılmasını şiddetli eleştirir ve ayeti şu şekilde çevirir: “Biz dedik ki; ‘Bu [prensibi] bu gibi [çözümlememiş cinayet olay]larının bazılarını da uygulayın: Bu yolla Allah canları ölümden korur ve kendi iradesini size gösterir ki (bunu görüp) muhakemenizi kullan[mayı öğrenen]bilesiniz.’”

Klasik müfessirlere atfettiği çevirinin gülünç bir iddia olduğunu söyleyen Esed, ne Kur’an’dan ne de Kitâb-ı Mukaddes’ten böyle bir mananın çıkabileceğini söyler. Kendisi ise ayeti mecazî olarak anlamasını şöyle izah ediyor:

İdribûhu bi-ba’dihâ tabiri, kelime anlamıyla: “onun bir kısmı ile ona vur” diye çevrilebilir ve bu karşılık, İsrâiloğulları’na, kurban edilen sığırın etinden bir parça ile öldürülen adamın cesedine vurmaları emrinin verildiği, bunun üzerine adamın mucizevî olarak canlanıp katili gösterdiği gibi gülünç bir iddianın pek çok müfessir tarafından ileri sürülmesine neden olmuştur. Ne Kur’an, ne Hz. Peygamber’in herhangi bir sözü, hatta ne de Kitâb-ı Mukaddes, bu son derece hayalî izaha en ufak bir ruhsat vermez. Bu nedenle, sözkonusu iddia kabul edilemez. *İdribûhu*’daki *hû* zamiri müzekker (eril) iken *nefs* ismi (ki burada adam diye çevrilmiştir) hakikatte müennes (dişil) isimdir: Buradan *idribûhu* emrinin muhtemelen *nefs*’e işaret etmediği sonucu çıkar. Diğer yandan, *darabe* fiili (kelime anlamı “vurdu”) çok sık sembolik veya mecazî anlamda kullanılan bir fiildir. Mesela, *darebe fi’l-ard* (“yeryüzünde seyahat etti”), veya *darabe’s-şey’ bi’s-şey’* (“bir şeyi diğer bir şey ile karıştırdı”, ya da *darabe meselen* (“benzetme yaptı” veya “bir kıssa anlattı” yahut “bir tasvir yaptı”) veya *‘alâ darbin vâhidin* (“aynen uygulandı” veya “aynî şekilde”) veya *duribet aleyhim ez-zilleh* (“onlar aşağılanmaya uğradılar” veya “onlara aşağılanma uygulandı”) ve diğerleri gibi. Bütün bunları göz önüne alarak, yukarıdaki Kur’an paragrafında görülen *idribûhu* emrinin “ona” veya “buna uygula” diye çevrilmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyim (bu şekildeki bir kullanım ile toplumsal sorumluluk prensibine atıf yapılmaktadır). *Ba’dihâ*daki (“onun bir kısmı”) *hâ* müennes zamiri ise, öncesindeki en yakın müennes isim ile ilgilidir -yani, öldürülen *nefis* (kişi) ile veya üzerinde (*fiha*) toplumun anlaşmazlığa düştüğü cinayet olayının kendisi ile. Böylece, *idribûhu bi-ba’dihâ* tabirinin en uygun karşılığı, “bu [prensibi] bu gibi [çözümlememiş cinayet olay]larından bazısına uygulayın” olmalıdır: Çünkü, açıktır ki, bilinmeyen şahıs veya şahıslar tarafından işlenen cinayetdeki toplumsal sorumluluk prensibi, bu tür bütün durumlara değil, yalnızca bazılarını tatbik edilebilir.⁴¹⁰

⁴¹⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.22, 2:73/57.

Esed, buna ilaveten, ölümden sonraki hayatla ilgili bütün Kur'anî atıfların mecazî olmak zorunda olduğunu düşünmektedir.⁴¹¹ Böyle olunca cennet ve cehennem mahiyetine ilişkin tüm tasvir ve temsiller sadece birer mecaz haline gelmektedir. Mesela Mâide suresi 76. ayette, dinlerini oyun ve eğlence haline getirenlerin cehennemde karşılaşacağı azabı ifade eden “*hamîm*” (kaynar sudan bir içki) kelimesini mecazî olarak anlamakta ve “yakıcı bir ümitsizlik iksiri” olarak tercüme etmektedir.

Bakara suresinin 24. ayetindeki cehennem tasvirinde geçen “yakıtı insanlar ve taşlar olan” ifadesindeki “taşlar”ın mecazen insanların Allah’ı bırakarak yöneldiği tapınma objelerinin güçsüzlük ve etkisizliğini, “insanlar”ın ise hakikat çizgisinden sapan insan eylemlerini sembolize ettiğini söyleyen Esed, bu yorumunu Abduh’un mezkur ayetle ilgili açıklamasına dayandırır.⁴¹²

Esed’in mecazla ilgili zorlama yorumlarından birisi de, Sebe’ suresi 10. ayette geçen ve Hz. Dâvûd’dan bahseden cümlelerin sonunda diğer bütün meallerde “Biz ona (Dâvûd’a) demiri yumuşattık” şeklinde çevrilen ibareyi “Biz ondaki bütün sertliği ve katılığı yumuşattık” olarak tercüme etmesidir. Ayetle ilgili dipnotta bu anlamlandırmanın gerekçesini şöyle açıklıyor: “*Hadid* terimi, kelimenin hem somut hem de soyut anlamıyla ‘keskin’ olan şey için kullanılır. Allah’ın Hz. Dâvûd’daki bütün keskinlikleri/sertliği ve katılığı yumuşatması, açıkça onun (Mezmurlarında ifade edilen) üstün güzellik duygusuna, iyiliğine/yüceliğine ve tevazuuna bir işarettir.” Bu çok farklı tercümeden sonra “alternatifi bir çeviri şöyle olabilir” diyerek klasik çeviriyi veriyor: “Biz demiri onun için yumuşattık.” Fakat herhangi bir delil göstermeksizin bu çeviriyi de lafzî anlamıyla almayıp onun şairlik, savaşçılık ve yöneticilik gibi üstün yeteneklerine bir işaret sayılabileceğini söylüyor.⁴¹³

⁴¹¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.240, n. 62.

⁴¹² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.8, 2:24/16. Abduh’uh yorumu için bkz. Muhammed Reşid Rıza, **Tefsirü'l-Kur’ani'l-Hakim**, 2. bs., Beyrut: Darü'l-Ma’rife [t.y.], C.I, s.197.

⁴¹³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.873, 34:10/12.

VI. NESHLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Nesh, bir şeyin sonradan gelen birşey tarafında yok edilmesi (mesela güneşin gölgeyi yok etmesi), izâle etmek, gidermek, değiştirmek, tebdil, tahvil ve nakletmek manalarına anlamına gelir.⁴¹⁴ Istılahta ise, bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmaktır,⁴¹⁵ başka bir deyişle, şer'î bir hükmün başka bir şer'î delil ile kaldırılması veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü muahhar tarihli bir nas ile değiştirilmesi veyahut da, mukaddes bir metnin ilgası manasında kullanılır.⁴¹⁶ Nesheden ayete *nâsîh*, hükmü kaldırılan ayete *mensuh*, mensuh olmayan ayete de *muhkem* denir.⁴¹⁷

Neshin var olup olmadığı meselesinin, tam belirleyici olmamakla beraber, hicrî birinci yılın sonlarına doğru çıkmış olduğunun söylenebileceğini ifade eden Ahmed Hasan, çelişkili görünen (*müşkil*) ayet ve hadisleri uzlaştıramayan müfessir ve fakihlerin bu teoriye sahip çıktıkları tahmininde bulunuyor.⁴¹⁸ Neshin sadece cüz'î fer'î meselelerde vuku bulduğu, küllî kaidelerde neshin meydana gelmediği bir gerçektir. Bir hüküm sabit olduktan sonra, onun hakkında nesh iddiasında bulunmak ancak birkısım delille mümkündür. Bu yüzden haber-i vahidin ne Kur'an'ı ne de mütevatir sünneti neshebileceği hususunda icma vardır.⁴¹⁹

Nesh konusunda İslâm alimleri farklı görüşlere sahiptir. Birkısım alim, neshi, eski kutsal kitapların Kur'an ile yürürlükten kaldırılması olarak kabul edip Kur'an'da neshin vukuunu reddeder. Bunların başında Ebu Müslim el-İsfahanî gelir.⁴²⁰ Kur'an'da neshin vukuunu kabul edenler mensuh ayet sayısında dahî ittifak edememişlerdir. Suyutî, çelişkili olarak kabul edilen ayetleri uzlaştırmak suretiyle mensuh ayet sayısını yirmiye, Şah Veliyyullah ise beşe kadar indirmiştir.⁴²¹ Aslında Kur'an'da aslolan nesh

⁴¹⁴ Rağîb el-İsfahanî, **el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'an**, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986, s.746; Muhammed Abdülazim ez-Zerkanî, **Menahilu'l-irfan fî ulumi'l-Kur'an**, Beyrut: Darü'l-kitabi'l-Arabî 1995, C.II, s.137; Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s.122.

⁴¹⁵ İsfahanî, s.746.

⁴¹⁶ Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s.122.

⁴¹⁷ Yıldırım, **Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş**, s.102.

⁴¹⁸ Ahmed Hasan, "Nesh Teorisi", Mehmet Paçacı (çev.), **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C.I., S.3 (Ocak 1987), s.107.

⁴¹⁹ Şâtırbî, s.99.

⁴²⁰ Ateş, s.11.

⁴²¹ Hasan, s.109.

değil ihkamdır. Mensuh olduğu iddia edilen ayetlerin çoğu aslında ihtiyaç zamanına kadar beyanı tehir edilmiş ayetlerdir.⁴²²

Neshi kabul edenler ise meydana gelişi itibariyle neshi üçe ayrılır: a. Metni mensuh, hükmü baki naslar (recm hükmü gibi), b.) Metni baki hükmü mensuh naslar (kıblenin tahvili gibi), c.) Hem hükmü hem de tilaveti mensuh ayetler (ademoğlunun iki vadi dolusu malı olsa dahi üçüncüsünü istemedeki hırsına dair).⁴²³

Bu konuda modern (çağdaş) alimler Kur'an'da bu şekilde çelişki doğuracak bir iddiayı kabul etmeme taraftarıdır. Mesela Abduh, prensipte neshi reddetmemekle birlikte, çelişkili ayetleri uzlaştırmayı tercih eder. Bir adım daha ileri giden Seyyid Ahmed Han, neshi, önceki şariatlerin ilgası olarak anlar ve teoriyi şiddetle reddeder.⁴²⁴ Aslında bir çözüm yolu olarak başvurulmuş neshin, problemleri halletmeye çalışırken birtakım yeni problemler ortaya çıkardığı da göz önünde bulundurulursa, Kur'an'daki her nassın, şart ve zaman elverdiğinde icra edecek bir fonksiyonu olduğunu kabul etmek en makul yol olarak görünmektedir.⁴²⁵

Muhammed Esed de, Kur'an'ı Kerim'de neshin varlığını kesin olarak reddeder ve sözde “nesh doktrini”nin temelinde bazı eski müfessirlerin Kur'an'ın bir pasajını bir diğeri ile telif etmedeki yetersizliklerinin yattığını düşünür.⁴²⁶ Esed, nesihle ilgili görüşlerin menşei olan Bakara suresi 106. ayetteki “Biz yürürlükten kaldırdığımız veya unuttuğumuz herhangi bir mesajı mutlaka daha iyisi veya bir benzeri ile değiştiririz.” ibaresindeki “değiştirme”yi -neshi reddeden diğer alimlerde olduğu gibi- “Kitâb-ı Mukaddes öğretisinin yerini Kur'an'ın getirdiği öğretiye bırakması” olarak anlamakta ve burada kullanılan *ayet* kelimesinin “mesaj” anlamına geldiğini; neshi kabul edenlerin işte tam bu noktada, *ayeti*, “Kur'an'ın cümlesi” olarak anlayarak yanlışlığa düştüğünü belirtmektedir: “Ayet terimini bu sınırlı anlamda alan bazı alimler, yukarıdaki pasajdan, Kur'an'ın bazı ayetlerinin vahiy tamamlanmadan önce Allah'ın talimatı ile ‘nesh’ edildiği (yürürlükten kaldırıldığı) sonucunu çıkarmaktadırlar. Bu

⁴²² Yıldırım, **Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş**, s.103.

⁴²³ Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s.127.

⁴²⁴ Bkz. yuk. s.14.

⁴²⁵ Demirci, **Tefsir Usulü**, s.177.

⁴²⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.30, 2:106/87.

iddianın -ki, yazdıklarını tashih için ikinci defa okurken bazı bölümleri atan veya başkaları ile değiştiren herhangi bir yazarı akla getirmektedir- saçmalığının yanı sıra Kur'an'ın herhangi bir ayetinin 'nesh' edilmiş olduğunu bildiren tek bir sahih hadis bile bulunmamaktadır.”⁴²⁷

Neshin, Kur'an'daki bir pasajı diğerleriyle uzlaştırmadaki yetersizliğin bir sonucu olduğunu söyleyen Esed, sözkonusu ayetlerden birinin “neshedildiği” yargısına vararak bu yetersizliğin altından kalkılmaya çalışıldığını düşünür. Ayrıca, bu görüşü savunanlar arasında kaç ayetin neshedildiği, neshedilen ayetlerin Kur'an'ın tertibinden tamamen mi çıkarıldığı, yoksa o ayet ile konulan özel hükmün veya beyanın mı iptal edildiği konusunda hiçbir ittifak olmamasının da bu fikrin mesnetsizliğine işaret ettiğini düşünür. Bu sebeplerle “nesh doktrini” hiçbir tarihsel olguya dayanmamaktadır ve reddedilmelidir. Esed'e göre Bakara suresi ayet 106'daki “ayet” terimi “mesaj” olarak anlaşılıp Yahudi ve Hristiyanların Kitâb-ı Mukaddes'in yerini alan herhangi bir vahyi kabul etmediklerini ifade eden önceki pasajla bağlantılı olarak okunduğu takdirde, görünen zahirî güçlük de ortadan kalkacaktır. Böyle okunduğunda, bu ayet bize, neshin Kur'an'ın bir bölümü ile değil, sadece geçmiş ilahî mesajlarla ilgili olduğunu gösterir.⁴²⁸

Şimdi Esed'in, neshe konu olduğu düşünülen ayetlerle ilgili yorumlarına bakalım:

Nisâ suresinin, “Hayasızca davranışlarda bulunan kadınlara gelince, aramızdan onların işlediği suça şahit olan dört kişi çağırın; bunlara onun için şahitlik yaparlarsa, suçlu kadınları ölüm alıp götürünceye; yahut Allah onlara [tevbe etmeleri suretiyle] bir kapı açıncaya kadar evlerinde hapsedin” şeklindeki 15. ayetinin, zina eden tarafların her ikisinin de yüzer kırbacla cezalandırılması esasını getiren Nûr suresinin 2. ayetiyle neshedildiği şeklindeki “mesnetsiz varsayım”, Esed'e göre kabul edilemez niteliktedir. Neshi kabul etmenin imkansızlığı bir tarafa, *fâhişe* ifadesi, ona göre, bizâtîhî gayrimeşru cinsel ilişki anlamını ifade etmez. Daha ziyade söz veya davranış olarak aşırı, çirkin, müstehcen, yakışsız yahut iğrenç şeyleri ifade eder (ve cinsel suçlarla sınırlandırılmaz). Esed'in vardığı sonuç şudur: “Bu bağlamda ayet Nûr suresi 2. ayet ile

⁴²⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.30, 2:106/87.

⁴²⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.30, 2:106-87.

bağlantılı olarak okunduğunda bu ifade zina ile sınırlanamayacak olan hayasızca davranmayı gösterir ve bu yüzden, dayakla cezalandırılan zinanın aksine samimi bir pişmanlıkla telafi edilebilir.”⁴²⁹

Bu ifadeleri ile, sözkonusu ayette neshin varlığını kabul etmeyen Esed’in, hapsedilmesi yahut haklarında Allah tarafından bir kapı açılmasının beklenmesi istenen kişilerin kimler olduğu konusunda isabet ettiği şüpheli görünmektedir. Zira hiçbir şekilde “cinsel suçlarla sınırlandırılmayacak” çirkin söz veya davranışın cezasının ölene kadar evde hapsedilmek oluşunun Esed’in rasyonel mantığına ters gelmesi gerekirdi. Ayette nesh olmadığını söylerken isabet ediyor görünen Esed, ayette sözü edilenlerin tam olarak kimler olduğu ve cezasının mahiyeti hususunda net bir açıklama yapmamış görünmektedir.

“Sarhoş iken namaz kılmaya kalkışmayın” ibaresinin yer aldığı Nisâ suresi 43. ayetin, alkolün kesin olarak yasaklandığı Mâide suresi 90. ayet ile neshedildiği iddialarını da reddeden Esed, bu tezin hiçbir haklı gerekçesi olmadığını söyler.⁴³⁰ Ona göre, alkolün tüm zamanlarda kesin olarak yasaklanması, insanın zayıf yaratılışı sebebiyle doğru yoldan saparak alkol kullanması ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bu ayet, bu gibi kişileri, sarhoş olma günahına ilaveten, sarhoşken namaza durma günahından alıkoymak amacındadır. Ayrıca, *sukârâ* sadece alkolden oluşan sarhoşluğu değil, insanı zihinsel melekelerini kullanmaktan alıkoyan herhangi bir zihinsel uyuşukluk durumunu da ifade eder ve uyuşturucu kullanma, sersemleme yahut şehvet yoluyla aklın geçici olarak dumanlanması gibi durumlar için de sözkonusudur. Bilincin yerinde olması, her ibadetin vazgeçilmez bir unsur olduğu için insan, namaza ancak zihinsel melekelerine tam olarak hakim olup ne söylediğini bildiği zaman durabilir.⁴³¹

Neshin vukuunu iddia edenlerin delillerinden biri olan Nahl suresi 101. ayette bulunan “Biz bir ayetin yerine başka bir ayeti getirdiğimizde” ibaresindeki *ayet* kelimesi

⁴²⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.136, 4:16/14.

⁴³⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.146, 5:90/454.

⁴³¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.146, 4:43/54.

de, Esed'e göre, önceki ümmetlere mahsus birtakım özel talimatların yerine Kur'an mesajının konulmasına işaret eder.⁴³²

Ayrıca Esed, Kehf suresi 27. ayetteki “O'nun sözlerini değiştirebilecek kimse yoktur” ibaresinin, neshi sistemli bir şekilde reddedenlerin ilki olan Ebu Müslim el-İsfahânî'nin dayandığı temel ayetlerden biri olduğunu belirterek bir manada görüşünü desteklemektedir.⁴³³ Aynı şekilde Fussilet suresi 42. ayetteki “Hiçbir boşluk ve anlamsızlık, ona ne açıkça yaklaşabilir ne de gizlice” ifadesinin, Râzî ve Ebû Müslim el-İsfahânî tarafından neshi reddederken kullanılan delillerden biri olduğunu söyler ve bu konuda kendi fikrini şu şekilde açıklar: “Herhangi bir Kur'an ayetinin ‘neshi’ onun iptali -yani nesihten sonra artık hükümsüz olduğunun açıktan veya zımnen ilanı- anlamına geldiğinden, neshedilen ayetin Kur'an'ın mevcut anlam örgüsü içinde 'bâtıl' (gereksiz ve anlamsız) olarak görülmesi gerekecekti; ve bu Ebu Müslim'in de işaret ettiği gibi ayetteki 'hiçbir batıl (boşluk ve anlamsızlık) ona yaklaşamaz' ifadesi ile açık bir şekilde çelişirdi.”⁴³⁴

Mücadele suresi 12. ayette “Peygamber'e ne zaman bir şey danışmaya niyet ederseniz, bu vesileyle karşılıksız yardımda bulunun.” ibaresinin, bir sonraki ayetteki “[Elçi'ye] danışmanız vesilesiyle kimseye bir yardımda bulunamamaktan dolayı [günah işlemiş olabileceğinizden] korkuyor musunuz? Eğer [imkanınız olmamasından dolayı] bunu yapamazsanız ve [böylece] Allah size affediciliğini gösterirse siz de namazlarınızda devamlı olun ve [sadece] arındırıcı yükümlülüklerinizi yerine getirin ve Allah'a ve Elçisi'ne itaat edin” ibaresiyle neshedildiği görüşünü de reddeden Esed, buradaki hatanın da *rasûl* kelimesinin sadece Hz. Peygamber'in kişiliği olarak algılanmasından kaynaklandığını söyler. Oysa *rasûl* kelimesi Kur'an'da aynı zamanda “Peygamber tarafından dünyaya aktarılan öğretiler bütünü” anlamında da kullanılmıştır. Bu bilindiği takdirde ayetin doğru anlaşılabilceğini söyleyen Esed, birçok Kur'anî öğütte (mesela “bir konuda ayrılığa düşerseniz, onu Allah'a [yani Kur'an'a] ve Elçi'ye [yani onun sünnetine] götürün” yahut “Allah'a ve Rasulü'ne kulak verin”) *rasûlün* “öğreti” manasında kullanıldığını söylüyor ve ayeti şöyle yorumluyor: “Bu anlamda

⁴³² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.550, 16:101/125.

⁴³³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.591, 18:27/35.

⁴³⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.979, 41:42/35.

alınınca ayetteki ‘elçiye danışma’ ifadesi yalnız onun kişiliğine ve çağdaşlarına değil daha çok onun genel öğretilerine ve bütün zamanlar ve mekanlardaki müminlere işaret eder. Başka bir deyişle her mümin ne zaman kendisini Elçi’nin öğretilerini araştırmaya (öğrenmeye) verse yahut Kur’an’ın tanımladığı gibi ilahî kelâmı bize aktaran Elçi’ye ‘danışma’ya niyetlense ‘karşılıksız yardımda bulunması’ -bu hem muhtaç bir kişiye maddî yardımda bulunma olabilir, hem de aydınlanmaya muhtaç olan bir kişiyi bilgilendirme ya da sadece zayıf bir insana iltifatta bulunma bile olabilir- tavsiye edilmiştir.”⁴³⁵

Esed’in ilgili açıklamaları, bu ayetler arasında nesih olmadığını isbatlar nitelikte değildir. Onun açıklaması sadece ayetteki “Elçi” terimini “onun öğretileri” şeklinde de anlayabileceğimiz noktada farklı bir görüş beyan etmekle sınırlıdır. Ve böyle anlaşılması, ayette nesih olmadığının delili değil ancak ayetin tefsiri olabilir. Zira “onun öğretisi”ne başvurmak isteyen kişi de ya karşılıksız yardımda bulunacak yahut bunu yapamaması durumunda namazlarında devamlı olacaktır. Bu da Esed’in “Elçi”yi “onun öğretisi” şeklinde açıklamasıyla neshin vaki olmadığını ispatlamasından değil, zaten böyle bir yürürlükten kaldırma sözkonusu olmadığındandır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.)’in öğretilerine (yani sünnetine) başvurmak ancak sonraki zamanlar için sözkonusu olabilir; çünkü, o hayatta iken zaten yazılı bir hadis külliyyatı bulunmadığından insanlar doğrudan ona başvuruyorlardı. Bu durumda ayette istenen sadaka verilmesi, -bu yapılamadığı takdirde de- namazlarda devamlı olunmasıdır, ki bu durumda her iki hüküm de ibka edilmektedir.

A’lâ suresi 6 ve 7. ayetlerde “Biz sana öğreteceğiz ve [öğrendiklerinden hiçbirini] unutmayacaksın. Allah’ın [unutmanı] diledikleri hariç” ayetlerindeki istisnâ cümleciği Esed’e göre birçok müfessiri sıkıntıya sokmuştur. Çünkü Allah’ın vahyettiği bir şeyi Peygamberine unutturması makul değildir. Bu yüzden ayetlere birçok açıklamalar getirildiğini belirten Esed, “bunlardan en az tatminkâr olanı da her şaşkın Kur’an yorumcusunun sığındığı nesih doktrininidir” diyerek bu fikri kabul edenleri tahkir edici ibarelerle tavsif etmekten kaçınmamıştır.⁴³⁶

⁴³⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1125, 58:12/22.

⁴³⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1260, 87:6-7/4.

Esed ayrıca bu pasajın, görünürde Peygamber'e hitab etmesine rağmen genel olarak insana yönelik olduğunu ve 96. surenin (Alâk) ilk beş ayeti, özellikle de Allah'ın "insana bilmediğini belletti"ğini söyleyen 3-5. ayetleri ile bağlantılı okunduğu takdirde zorluğun ortadan kalkacağını belirtir. Söz konusu ayetlerle ilgili açıklamada, bu ifadelerin kuşaktan kuşağa, medeniyetten medeniyete devrolunan insanoğlunun tecrübeyle eriştiği kazanım ve rasyonel bilgi birikimine işaret ettiğini söyleyen Esed'e göre bu ayetlerde de Allah'ın insana, biriktirip kaydedeceği ve kolektif olarak "hatırlayacağı" bilgi unsurlarını elde etme yeteneği vereceği ve böylece ona "öğreteceği" bildirilmektedir. Ancak zamanla daha geniş ve zengin bilgilerin yanısıra tüm dengelimci veya spekülâtif bilgilere sahip olması sonucu "unutturabileceği", yani terk ettirebileceği gereksiz ve yararsız hale gelen bilgiler bunun dışında kalır. Bir sonraki ayette ise bütün bu bilgi ve kazanımların ne kadar gerekli ve değerli olsalar da kesinlikle sınırlı bir geçerliliğe sahip olduğunu ve bu yüzden tek başına nihaî gerçekliği bulmaya yetmeyeceğini açıkça ortaya koymaktadır.⁴³⁷

Bu açıklamaları ile söz konusu ayetlerin Hz. Peygamber'e değil, tüm insanlığa yönelik olduğunu söyleyen Esed, 9. ayette "O halde [hakikati başkalarına] hatırlat, bu hatırlatma ister fayda ver[iyor görün]sün ister görünmesin" ibaresinin, birçok Kur'an ayetinde tekrarlandığı gibi Hz. Peygamber'in Kur'an mesajını insanlara tebliğ etmekle yükümlü olduğu, bunu anlayıp anlamamanın ise insanın iradesine bırakıldığı gerçeğini işaret ettiğini gözden kaçırmış görünüyor. Bu durumda ayetin doğal olarak önceki ayetlerle irtibatlı olduğu açıktır. Ayrıca Esed'in bu unutturmanın mahiyeti ile ilgili açıklama yapmış olmaması da bir müphemlik teşkil etmektedir.

VII. KISSALAR

Kassa ve *el-kasas*, bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek, bir kişiye bir sözü beyan edip bildirmek –ki Kur'an'da çoğunlukla bu şekilde geçer- anlamına gelir. Böylece *kassa* fiili "bir kimseye veya bir şeye ait hadiseleri, adım adım izleyerek noktası noktasına bildirdi" demek olur. Kelimenin üçüncü anlamı olan "anlatmak, hikaye

⁴³⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1260, 87:6-7/4.

etmek” şeklindeki daha sonraki kullanılışı, birinci ve ikinci manaları sınırlandırır. Bu yüzden, *kıssa* terimi yerine *hikâye* terimi kullanılmamalıdır. Zira *hikâye*, gerçekte vuku bulmamış şeyler için de kullanılır; oysa *kıssa* mazide gerçekleşmiş olayları bildirerek, ders almaları için insanlara o zamanda yaşatmayı gaye edinir.⁴³⁸ Kıssalar, Kur’an’ın ana hedefini gerçekleştirme vesilelerinden biridir, fakat böyle olması, kıssalarda sanat özelliklerinin görülmesine engel olmaz.⁴³⁹

Mesel ile *kıssa* da birbirinden farklıdır: Meselde gaye, anlatılmak istenen durumu, açıkça hissettirmektir. Meseller tabiri günlük hayatta tekrarlanıp durduğundan onların aynıyla gerçek olmaları şart değildir. Kur’an’daki köle ile hür (Nahl 75-76), birbirine rakip efendilerin arasında bölünen köle (Zümer, 29) gibi örnekler meseldir.⁴⁴⁰

Kur’an’da yer alan kıssaların birtakım gayeleri vardır:

- a. Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat,
- b. Bütün peygamberlerin İslâm’ı tebliğ ettiklerini göstermek,
- c. İbrete vesile olmak,
- d. Hz. Peygamber’in ve müminlerin gönlünü geliştirmek, tebliğ hususunda sebat etmelerini sağlamak,
- e. Allah’ın nebilerine ve seçkin kullarına ihsan ettiği nimetleri bildirip hatırlatmak,
- f. Şeytandan sakındırmak,
- g. Münferit meselelerin arkasındaki genel prensipleri ortaya koymak.⁴⁴¹

Kur’an, ilahî mesajları muhataplarına ulaştırmada tarihî olayları bir araç olarak kullanır ve bunu belli birtakım hususlara riayet ederek yapar. Şöyle ki;

⁴³⁸ Yıldırım, Suat, **Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş**, İstanbul: Ensar Neşriyat 2000, s.105.

⁴³⁹ Yıldırım, Suat, “Kur’an-ı Kerim’de Kıssalar”, **Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, S.3, F.1-2 (1979), s.38.

⁴⁴⁰ Yıldırım, “Kur’an-ı Kerim’de Kıssalar”, s.38-39.

⁴⁴¹ Yıldırım, “Kur’an-ı Kerim’de Kıssalar”, s.40-47.

a. Kıssalarda çoğunlukla zaman, mekan, şahıs gibi unsurlara rastlanmaz. Yusuf kıssası istisna edilirse, diğer bütün kıssalar fragmanlar halinde zikredilir.

b. Kıssa hangi mesajı vermek için zikrediliyorsa olayın sadece o yönü ele alınır.

c. Kıssalar genelde Araplar arasında peygamber olarak bilinenlerden seçilmiş ve bunlar tarihî birer belge gibi değil, Arap toplumundaki edebî ve menkıbevî özellikleriyle zikredilmiştir.

d. Kur'an bazı kıssalarda tasarruflarda bulunarak, tarih akışını değiştirmiş, gayeye hizmet etmeyen detayları hafzetmiştir.

e. Kıssalar çok kez Kur'an'da farklı üslup ve bağlamlarda tekrar edilmiş ve kıssaların anlatımında temsili bir anlatım tercih edilmiştir.⁴⁴²

Kur'an kıssaları hakkında cereyan eden tartışmalardan en önemli olanı, kıssaların tarihî gerçekliği meselesidir. Bu konuyu ilk kez ciddî bir şekilde dile getiren Muhammed Ahmed Halefullah'tır. Doktora tezi olarak hazırladığı ve ilk baskısı 1953'te yapılan *el-Fennu'l-kasasî fi'l-Kur'ani'l-Kerim*⁴⁴³ adlı eseri İslâm dünyasında büyük tartışmalara konu olmuş bir çalışmadır.⁴⁴⁴ Halefullah'a göre Kur'an tarihî olaylardan bahsederken hitap ettiği toplumun bu olaylar hakkındaki malumatını da değerlendirmiş ve onları edebî bir üslup içinde, Kur'anî gayeye hizmet sadedinde kullanmıştır. Bu yüzden bu olayların vuku bulup bulmadığına, gerçekten uyuşup uyuşmadığına önem vermemiştir.⁴⁴⁵ Halefullah'a göre, Kur'an, muhtevasında *esâtîr* (mitoloji) bulunduğunu değil, bu mitolojilerin vahiy eseri olmadığı ve semadan inmediği, dolayısıyla Hz. Muhammed'e ait olduğu tezini reddetmektedir. Oysa Kur'an hem *esâtîru'l-evvelîn* nitelemesini birçok ayette reddetmiş hem de kıssaların bizzat yaşanmışlığına işaret etmiştir.⁴⁴⁶ Ayrıca Kur'an'ın, birçok yerinde geçmişte yaşayan peygamberlerden

⁴⁴² Demirci, *Tefsir Usulü*, s.244-246.

⁴⁴³ Bu eser **Kur'an'da Anlatım Sanatı: el-Fennü'l-Kasasî** (Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2002) adıyla dilimize aktarılmıştır. Eserin müercimi Şaban Karataş da "Muhammed Ahmed Halefullah: Eserleri ve Kur'an Tefsiriyle İlgili Görüşleri" başlıklı bir doktora tezi (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002) yapmıştır. Karataş'tan aldığımız bilgiye göre bu çalışma da yakında yayınlanacaktır.

⁴⁴⁴ Hikmet Zeyveli, "Kur'an Kıssaları", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C.IX, S.1-2-3-4, 1996, s.177-178.

⁴⁴⁵ Demirci, *Tefsir Usulü*, s.246-247.

⁴⁴⁶ Bkz. Furkan 25/5-6, Nahl 16/24-25, Kalem 68/15-16, Yûsuf 12/102, Kehf 18/3.

bahseden ayetlerde “doğruluğu apaçık ve kesin olan haber” anlamında *nebe’* ve *enbâ’* kelimelerini kullanması⁴⁴⁷ da kıssaların gerçekliğine bir delildir.⁴⁴⁸

Belirtmek gerekir ki, ibret alınacak bir şeyi anlatmak için hayalî olayları zikretmek anlatılmak isteneni tam olarak canlandıracak bir olayı bilmeme durumunda olur; oysa Allah için böyle bir şey düşünülemez. Ayrıca Kur’an’ın hedefi inananlara mutedil ve gerçekçi bir bakış açısı kazandırmak ve onları bu şekilde eğitmek olduğundan, bu sonuç ancak gerçek olayların zikredilmesiyle elde edilebilir. Zira kapalı olay ve şahsiyetler kullanılması, bu gayeyi temin için yetersiz kalacaktır.⁴⁴⁹

Esed’in Kur’an’daki kıssalara bakış açısı örnekler üzerinden ortaya konulmak istendiğinde Hz. Adem’den başlanması uygun olacaktır. Esed’e göre Hz. Adem ve yaratılışı, meleklerin ona secdesi ve İblis’in isyanı, Hz. Adem’in eşi Havva ve yasak meyveden yiyen bu çiftin cennetten kovulması gibi hususlar, Kur’an’ın insan türünün Hz. Adem’de simgeleştirerek ortaya koyduğu tamamen temsilî anlatımlardır.⁴⁵⁰

Bakara suresi 30. ayette Allah’ın meleklerle yeryüzünde bir halife yaratacağını söylemesi, insanın yeryüzündeki meşru hakimiyetini göstermek için kullandığı bir temsildir.⁴⁵¹ Meleklerin Hz. Adem’e secde etmelerinin istenmesi, insanın kavramsal düşünme yeteneği sebebiyle onlardan bile üstün olduğunu göstermek içindir.⁴⁵²

İblis’in bu emre isyanı tamamen semboliktir⁴⁵³ ve zaten şeytan aslında Allah’ın planında belli bir işlevi yerine getirmektedir. Bu işlev de insanların iyi ve kötü

⁴⁴⁷ Bkz. 11/49, 11/100, 20/99, 26/69.

⁴⁴⁸ M. Emin Esen, “Muhammed Esed ve Kur’an Mesajı” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s.52. Tezini göndererek istifademize sunan Sayın M. Emin Esen’e teşekkür ederiz. Esed hakkında, ulaşamadığımız bir de bitirme tezi yapılmıştır: Lokman Arslan, “Hayatı ve Kur’an’ı Anlama Yöntemiyle Muhammed Esed” (Yayınlanmamış Bitirme Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2000).

⁴⁴⁹ Sait Şimşek, **Günümüzde Tefsir Problemleri**, Konya: Esra Yayınları 1995, s.254-255.

⁴⁵⁰ Bkz. Esed, **Kur’an Mesajı**, C. II, 20:115/102, C.II, 17:61/75, C.I, 2:30/21.

⁴⁵¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.12, 2:30/22.

⁴⁵² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.12, 2:34/25.

⁴⁵³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.12, 2:34/26.

tercihlerine vesile olmaktadır.⁴⁵⁴ Hz. Adem ve eşinin yerleştikleri bahçe sembolik olup⁴⁵⁵ Yaratıcı'nın insanın arzu ve eylemleri için koyduğu sınırları simgeleyen bir temsildir.⁴⁵⁶

Esed, Allah'ın Hz. Adem ve Havva'ya, İblis'in onların düşmanı olduğunu bildirdiği ve ona uyarılarsa içinde bulundukları ve kendilerini çıplak hissetmemelerinin sağlandığı hasbahçeden çıkabilecekleri uyarısını yaptığı Tâhâ suresi 117 ve 118. ayetlerle ilgili açıklamasında “hissedilemeyen çıplaklık” ifadesinin (mantıken) insanın hiçbir giysi taşımadığı halde çıplaklığını hissetmediği ilkel safiyet durumunu ifade ettiğini söyler.⁴⁵⁷

Adem ve Havva'nın yasak meyveden yediklerinde çıplaklıklarının farkına varmaları ve “bahçeden topladıkları yapraklarla” üzerlerini örtmeye çalışmaları da sembolik bir anlatım olup, kaybedilmesi halinde insanlara mutlak çaresizliklerini farkettilen “takva giysisi”ne yönelik bir atıftır.⁴⁵⁸

Adem ve Havva'nın yasağı çiğnemeleri sonucu bulundukları makamdan inmeleri, temsilî bir düşüş olup gerçekte burada insanoğlunun kozmik kaderi ya da durumunun temsilî bir anlatımı sözkonusudur. Esed'in burada yaptığı ilginç açıklamalarda insanın hayvanlar gibi içgüdülerinin peşinde, ahlâkî ve zihnî bir gelişimden uzak bir dönemden sonra bir bilinç/duyarlık sıçramasıyla irade sahibi bir varlığa dönüştüğünden bahseder. Burada kullandığı ifadeler daha yakından bakmak gereklidir: “(...) insanda Allah'ın buyruğuna karşı direngen bir itaatsizlik eylemi olarak simgelenen bilinç gelişimi ya da bilinç/duyarlık sıçraması, bu statik durumu bir anda değiştirdi; bu uyandırılmış bilinçtir ki, onu, sadece içgüdülerle yaşayan bir varlık olmaktan kurtarıp bizim şu bildiğimiz, tüylenmiş, gelişimini tamamlamış insan özüne – eğriyi doğruyu ayırdedebilme ve dolayısıyla hayatta tutabileceği yolu seçebilme yeteneğine sahip sahici insana- dönüştürdü.”⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.s.520, 15:41/31.

⁴⁵⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.12, 2:35/27.

⁴⁵⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.642, 20:120/106.

⁴⁵⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.642, 20:120/106.

⁴⁵⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.642, 20:121/107.

⁴⁵⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.274, 7:24:16. Esed başka açıklamalarında da “insan soyunun evrimi” gibi bir ifadeye yer vermektedir. Bkz. Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.270, 7:11/9; C.I, s.447, 11:108/135.

Esed'in Hz. Nuh ile ilgili yaklaşımı, bu kıssanın temsili olduğunu düşünmemesi bakımından klasik görüşüne uygunluk gösterse de bazı noktalarda farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, Esed'e göre, Nuh tufanı cihanşümul olmayıp, sadece Hz. Nuh'un tebliğine muhatab olduğu halde onu yalanlayanlar boğulmuştur. Ayrıca ona göre, "Bu tufan muhtemelen Buzul Çağında şimdiki Cebelitarık'ın bulunduğu yerde Atlas Okaynusu'nu engelleyen -ve yine şimdiki- Çanakkale Boğazı'nın bulunduğu yerde Karadeniz'i engelleyen, o çağda mevcut kara engellerinin çöküntüsüyle açıklanan ve bugün Akdeniz'in örtmekte olduğu büyük havzayı istila eden su baskınını simgelemektedir."⁴⁶⁰

Hûd suresi 40. ayetteki "Bu böylece devam etti ta ki hükmünüz vaki olup da yeryüzünde sular taşkınlar halinde kaynayıp coşuncaya kadar..." ifadesindeki "ve fâret tennûr" da bu olaya işaret eder.⁴⁶¹ Zira bu taşkınlar şimdiki Akdeniz'in bulunduğu büyük vadiyi basıp, sürekli ve şiddetli yağmurlarla çığırından çıkıp bugünkü Suriye ve Kuzey Irak'a doğru hızla yayılan Büyük Tufan'a delalet etmektedir.

Esed'e göre Hz. Nuh'un gemiye aldığı hayvanlar, Kitab-ı Mukaddes'teki anlatımın tersine yeryüzündeki tüm hayvanlar değil o anda Nuh'un yanında bulunan evcil hayvanlardır.⁴⁶²

Esed Bakara suresi 260. ayetteki ifadeleri şöyle çevirmiştir:

Hani İbrahim "Ey Rabbim! Ölüye nasıl hayat verdiğini bana göster!" demişti. O da "Yoksa inancın yok mu?" diye sormuştu. İbrahim cevap vermişti "Hayır, ama [görmeme izin ver] ki kalbim tamamen mutmain olsun." "Öyleyse" demişti Allah, "dört kuş al ve onlara sana itaat etmeyi öğret, sonra onları (etrafındaki) her tepeye ayrı ayrı sal; sonra da çağır: Uçarak sana gelecekler, bil ki Allah herşeye kadirdir, hikmet sahibidir."

Ayette görüldüğü gibi Hz. İbrahim, Allah'tan ölülerin dirilmesi konusunda bir örnek istemiştir. Bunun üzerine Allah ona dirilişin mahiyetini izah etmek yerine maddî bir örnek cevap vermiştir. Zira insanın idraki bu olayı kavramsal düzeyde ihata etmeye

⁴⁶⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.284, 7:64/47.

⁴⁶¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.432, 11:40/62.

⁴⁶² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.463, 11:40/63.

kadir değildir. Dolayısıyla burada diğer peygamberlerin de başından geçtiği gibi bir mucize meydana gelmiştir.⁴⁶³

Oysa Esed ayeti, “*surhünne ileyke*” emrinin öncelikli anlamına dayanarak “onları kendine alıştır yani sana itaat etmelerini öğret” şeklinde tercüme etmiştir. Ayrıca bu yorumu Ebu Müslim’in (Râzî’den naklen) şu yorumuna dayandırdığını söylemiştir: “Eğer insan kuşları çağrısına uyacak şekilde eğitebilirse –ki kesinlikle o güce sahiptir- öyleyse herşeyin iradesine teslim olduğu Allah da sadece ‘Ol!’ diyerek herşeye hayat verebilir.”⁴⁶⁴

Esed Kur’an’da Hz. Musa kıssasının da⁴⁶⁵ –diğerlerinde olduğu gibi- kesintisiz bir olaylar zinciri olarak verilmemesinin Kur’an’ın amacıyla uyuştüğunu zira Kur’an’ın bu pasajları belli ahlâkî öğretilere dikkat çekmek amacıyla kullandığını söyler. Esed Hz. Musa ile ilgili tüm mucizeleri aklîleştirerek te’vil eder. Ona göre A‘râf suresi 171. ayette bahsedilen Sina Dağı’nın gölge gibi İsrailoğullarının tepesinde sallandırılmasının Hz. Musa’ya Tevrat indirildiği zaman meydana gelen bir yer sarsıntısına atıf olması mümkündür.⁴⁶⁶ Yani olayın mucizevî bir yönü yoktur.

Hz. Musa’nın ailesi ile çölde yollarını kaybettiklerinde gördüğünden bahsettiği ateş (Neml suresi 7. ayet) Allah’ın peygamberlere bahsettiği aydınlanmaya işaret eder. Esed bu görüşün mukabili olarak “*men fi’n-nari ve men havleha*” ifadesinin bütün manevî aydınlanmaları kuşatan ve hepsinin kaynağı olan Allah’ın kendi ışığına yani nuruna atıf olarak da anlaşılabileceğini söyleyerek yine batınî yorumları çağrıştıran bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁴⁶⁷

Esed’e göre (Neml suresinin 10. ve Kasas suresinin 31. ayetlerinde de geçen) asa mucizesi de gizemli bir şekilde peygamberlere verilen vukuf ve sezgiye işaret eder. Hz. Musa -asayı yılan olarak değil- “sanki bir yılanmış gibi (*ke-ennehâ cânn*)” hızla

⁴⁶³ “Dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler...” Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hızl.), s.43.

⁴⁶⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.80, 2:260/257.

⁴⁶⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.297, 7:137/100.

⁴⁶⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.309, 7:171/137.

⁴⁶⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.763, 27:7-8/7.

akıyor görmüştür.⁴⁶⁸ Esed hemen devamında gelen ayette Allah'ın Hz. Musa'dan elini koynuna sokmasını ve elinin bembeyaz çıkacağını söylemesinden sonra gelen ifadeyi “ki böylece sana mucizelerimizden birkısmını göstermiş olalım” şeklinde çevirmiş ve fakat ayette geçen “mucize” sözcüğüyle ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.

Hz. Musa ve Hızır'ın beraber yolculukları ve bu sırada meydana gelen hikmetli olaylar Esed'e göre, baştan sona temsilîdir. Hızır (Yeşil Adam) bir isimden ziyade bir sıfat/lakap olup bu kişiye izafe edilen bilgi ve hikmetin her zaman yeni ve geçerli olduğunu ifade eden bir temsildir. Bu temsil de bize insan için varılması mümkün derinliğine kavrayış ve tecrübenin derinliğinin derecesini anlatır.⁴⁶⁹

Yine müellife göre, Musa ile Hızır'ın iki denizin birleştiği yere gittiklerinde yanlarındaki (sembolik) balığı unutmaları ve balığın denize dalıp gözden kaybolmasının, insanın sık sık bilgi ve hayatın nihaî kaynağının Allah olduğu gerçeğini unutmasını işaret eden bir ima olması muhtemeldir.⁴⁷⁰

Hz. İsa ile ilgili Kur'anî anlatımların da hemen tamamında mucizeleri aklîleştirerek te'vil etmeyi tercih eden Esed, Hz. Meryem'in babasız olarak bir çocuk dünyaya getirmesinden açıkça hiç söz etmemiştir.⁴⁷¹

Esed, “[Meryem] ‘Bana daha hiçbir erkek dokunmamışken, nasıl bir oğlum olabilir. Üstelik ben iffetsiz bir kadın da değilim’ dedi. [Melek] ‘Bu doğru’ dedi, [ancak] Rabbin diyor ki: ‘Bu benim için kolay; ve [böyle olduğu için de senin bir oğlun olacak] ve biz onu katımızdan bir sembol ve aydınlatıcı bir bağış kılacağız’” mealini verdiği Meryem suresinin 20. ve 21. ayetleriyle ilgili açıklamasında ayette Allah için her işin kolay olduğunun vurgulandığını, Âl-i İmrân suresi 47. ayette de Allah'ın bir şey dilediği zaman “Ol!” demesi ile o şeyin oluvermesi ile ilgili sebep sonuç ilişkisi hakkında herhangi bir güvenilir kaynak olmadığından bu olayın “nasıl” olduğuna dair bütün spekülasyon ve yorumların Kur'an tefsirinin dışında olduğunu söyler. Müellife göre, Enbiya suresi 91. ayette Allah'ın İsa'ya ruhundan üflemesi, bütün insanlar için

⁴⁶⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.627, 20:21/14.

⁴⁶⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.599-600, 18:65/73.

⁴⁷⁰ Balık ev iki denizin birleştiği yer için bkz. Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.598, 18:61/69, Esed'in yorumu için bkz. aynı yer, 18:60/67.

⁴⁷¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.98, 3:47/34.

sözkonusudur ve ona hayat vermesi anlamındadır. Hz Meryem’le ilgili olarak geçen “*elletî ahsenet ferceha*” ibaresi de, onun iffetini koruduğuna dolayısıyla (Nisâ suresi 156. ayette ve kapalı biçimde Meryem suresi 27-28. ayetlerde temas edilen Hz. İsa’nın meşru olmayan bir birleşmenin ürünü olduğu yolundaki) iftiraya mesnet olabilecek her türlü hafiflikten uzak olduğunu ifade eder.⁴⁷²

Esed Hz. İsa’nın beşikte konuşmasını da kabul etmez ve Âl-i İmrân suresi 46. ayetteki “O, (çocuk) insanlarla hem beşikte iken, hem de yetişkin bir adam olarak konuşacak...” şeklindeki açık ifadeye rağmen, bunun Hz. İsa’nın gelecekte konuşacağına işaret olduğunu söyler.⁴⁷³ Esed bu konu hakkındaki Meryem suresi 30. ayeti açıklarken kendisiyle çelişerek şunları söyler: “Kur’an her ne kadar 3:46’da Hz. İsa’nın ‘[daha] beşikte [iken] insanlarla konuştuğu’nu -yani, daha erken çocukluk çağlarında hikmetle donatıldığını- ifade ediyor ise de, 30-32 ayetler gelecekte gerçekleşecek birşeyi ifade için, te’kid amacıyla, geçmiş zaman kipini kullanarak olacak şeylerin tasavvurunu sağlayan bir mecaz özelliği gösterir gibidir.” Burada Esed, Kur’an’ın bundan açıkça söz ettiğini doğrulayarak aslında kendisiyle çelişmektedir.⁴⁷⁴

Meryem suresinin 26-33. ayetleri açık bir biçimde bir mucize olarak Hz. İsa’nın beşikte iken konuştuğundan bahsettiği halde Esed ısrarla olayı te’vile devam etmekte ve Meryem’e iftira eden halkın, 29. ayette zikredilen “Daha beşikteki bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz ki” ifadesi hakkında ise susmayı tercih etmektedir.

Esed, Hz. İsa’nın mucize olarak ölüleri diriltmesi, çamurdan kuş yaparak ona üflemesi ve onun canlanması, körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi, insanlara evlerinde ne yeyip biriktirdiklerini⁴⁷⁵ haber vermesi gibi olayları te’vil eder ve tümüne mecazî bazı açıklamalar getirir.

Hız. İsa’nın çamurdan kuş yaparak ona üfleyip diriltmesi, “onun çok sevdiği teşbih üslubuyla, İsrailoğullarına, hayatlarının sade balçığından kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştireceğini ve Allah’tan kendisine gelen ilhamla hayata geçirilen

⁴⁷² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.662, 21:91/88.

⁴⁷³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.98-99, 3:46/33.

⁴⁷⁴ Hz. İsa’nın beşikte iken konuşmasıyla ilgili diğer bir açıklaması için bkz. Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.613, 19:30/24.

⁴⁷⁵ Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hızl.), s.55.

bu tasarımın, Allah'ın izniyle ve imanlarının gücü ile onların gerçek kaderi olacağını îmâen ifade etmesi"dir. Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verişinin mecazî ifadesidir. Körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi de ruhen hasta ve hakikate karşı kör olan insanların derunî olarak yeniden yaratılmaları anlamına gelir.⁴⁷⁶

Esed aynı zamanda Hz. Meryem'e mabedde iken Allah tarafından mucizevî olarak yiyecek gönderilmesi ve havarîlerin Hz. İsa'dan isteği üzerine gökten sofraya indirilmesini de mucize olarak kabul etmemiştir. Hz. Meryem'in "Bunlar Allah'tandır, Allah dilediğine hesapsız rızık bağışlar" ifadesi, onun asıl rızık verici olarak Allah'a karşı duyduğu derin sorumluluk bilincini yansıtır.⁴⁷⁷ Havarilerin sofraya istemeleri ise bir mucize talep ettikleri çağrışımı verse de bu onların Hz. İsa'nın duasındaki günlük yiyecek isteğinin bir yansıması olabilir ve Allah'ın süreklilik arzeden maddî ve manevî rızık vericiliğini çağrıştırır.⁴⁷⁸

Esed'e göre, Hz. Süleyman ile ilgili Kur'anî anlatımlar, onunla ilgili gerek Yahudi-Hristiyan kültüründe gerekse İslâm öncesi Arap halk kültüründe mevcut olan çeşitli şiirsel menkıbelerden bahsetmek şeklinde tezahür eder. Bu olaylar Kur'an'ın ilk muhataplarının zihninde o kadar yer etmiştir ki, Kur'an'da verilmek istenen ahlâkî gerçeklerin temsili olarak yansıtılabilmesi için son derece uygun ifade araçları haline gelmiştir. İşte bu yüzden bu olayların rasyonel bir şekilde yorumlanma çabaları mümkün olmakla birlikte gereksizdir zira tarihen vuku bulmamıştır. Zaten Kur'an'ın amacı da bu tür menkıbelerin efsanevî mahiyetlerini doğrulamak veya yalanlamak olmadığından bu olayları, aktarmak istediği ahlâkî mesajı iletmede bir fon, bir üslup aracı olarak kullanmıştır.⁴⁷⁹

Görüldüğü gibi Esed, M. Ahmed Halefullah'ın Kur'an kıssalarıyla ilgili bakış açısıyla birebir örtüşen bir biçimde bu olayların tarihî gerçeklikleri olup olmasının Kur'an açısından önemsiz olduğunu düşünmektedir. Oysa bu tanım, *hikâye* kavramını akla getirir. Zira hikayedeki aktarımda da olayın gerçekte vuku bulması şart değildir. Kur'anî kıssalarda ise geçmiş eserleri, izleri açığa çıkarmak ve bu

⁴⁷⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.99, 3:49/37-38.

⁴⁷⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.85, 3:37/27.

⁴⁷⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.219, 112/137; C.I, s.220, 3:115/138.

⁴⁷⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.660-661, 21:82/77.

suretle dikkatleri, insanların unutmuş bulundukları veya gafil oldukları olaylar üzerinde yoğunlaştırmak sözkonusudur.⁴⁸⁰

Bu çerçevede Esed, Hz. Süleyman'ın insan, cin ve kuşlardan oluşan ordusu (ayet 17), karınca ve hüthüt kuşu ile konuşması (ayet 18-19), Belkıs'ın tahtını -cinlerden bir ifritin değil Hz. Süleyman'ın kendisinin- göz açıp kapayıncaya kadar getirmesi (ayet 38-40), Belkıs'ın zemini camla döşenmiş sarayı su zannederek eteğini toplaması (ayet 42-44) gibi kıssaya dair tüm hususlar birer sembol ve manevî hakikatlerin dile getirilmesi yolunda birer temsil olarak görür. Esed'in mezkur ayetlere dair açıklamalarının hemen hemen tamamı son derece ilginç ve batınî karakterli olmasına rağmen, öne çıkan şu iki yorumu zikretmek gerekir:

Esed, tahtına doğru yürüyen Belkıs'ın zemini su ile kaplı zannederek eteklerini toplamasını ama buna rağmen yürümeye devam etmesini şöyle yorumlar: “Yani, böylece, dipsiz gibi görünen suda yürümeyi yahut belki de yüzmeyi göze alarak; bu derinlik motifinin, gerçeği arayan insanın sahip olduğu zihnî ve toplumsal güven ve rahatlığı terk edip manevî tecrübenin henüz bilinmeyen derinliklerine girmeyi göze alırken duyduğu korkuyu sembolik bir üslup içinde dile getiriyor olması mümkündür.”⁴⁸¹

Enbiya suresinin, rüzgarın Hz. Süleyman'ın emrine verilmesinden bahseden 81. ayeti ise Esed'e göre, hesapsız zenginlikleri Filistin'e taşıyarak Hz. Süleyman'ın dillere destan zenginliğini meydana getiren gemi filolarını ima eder.⁴⁸²

Hz. Davut ve Süleyman'ın bir dava hakkındaki hükümleri ve Hz. Süleyman'ın hükmünün isabetli oluşu sebebiyle bununla hükmedilmesini anlatan Enbiya suresinin 78. ve 79. ayetleri, Esed'e göre o devirde eski Arap sözlü geleneğinde çok bilinen bir menkıbeden ibarettir.⁴⁸³

⁴⁸⁰ Yıldırım, “Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar”, s.38.

⁴⁸¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.769-770, 27:44/41.

⁴⁸² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.659, 21:81/75.

⁴⁸³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.658-659, 21:78/70.

Hız. Davud’a zırh yapma sanatının öğretildiğini kabul etmeyen Esed’e göre, ayet “lebûs” kelimesinin birincil anlamı olan “giysi”nin⁴⁸⁴ bizi “*libasu’t-takva* (Allah’a karşı sorumluluk giysisi)” kavramına götürmesi sebebiyle şu şekilde çevrilmelidir: “Ve sizin için O’na, sizi her türlü korkuya karşı [Allah’a karşı sorumluluk bilinci giysisiyle] zırhlandıracak (üstün) bir koruma sanatı öğrettik; peki [bütün bunlar için] şükrediyor musunuz?”⁴⁸⁵

Kur’an-ı Kerim’de yer alan tarihî olaylarla ilgili kıssalar, Esed tarafından çoğu zaman farklı anlaşılmıştır. Ona göre klasik müfessirlerin ayetlerle ilgili olarak rivayet ettikleri tarihî olayların -kıssaların- çoğu ya asılsız şeylerdir, ya Kitâb-ı Mukaddes kıssalarından kopyalanmıştır, yahut esas önemsenmesi gereken mesajı unutturacak kadar önplana çıkarılmıştır. Bu sebeple, Kur’an pasajları sırf tarihî açıdan açıklandığı zaman genel bir muhtevanın kendi kendini açıklayıcı ahlâkî öğretilerine gereksiz bir sınırlama koyulduğunu söyler, ki bu da zihni ayetin vermek istediği mesajdan uzaklaştırmaktadır.

Mesela Bakara suresi 259. ayette “Yoksa [ey insanoğlu, sen] halkının terk ettiği, çatıları yıkılıp harab olmuş (virane) bir kasabadan geçen [ve]: ‘Allah bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltebilirmiş?’ diyen o kişi [ile aynı fikirde] misin?” ibaresinden sonra, böyle söyleyen kişiyi Allah’ın yüzyıl süre ile ölü bıraktığı ve tekrar hayata döndürerek “Bu halde ne kadar kaldın” diye sorduğu; o kişinin de “Bir gün ya da daha az” diye cevap verdiği; Allah’ın ise “Hayır, bu halde yüzyıl kaldın, yiyecek ve içeceğine bak -geçen yıllar onu bozmamış- ve eşeğine bak. Bütün bunları insanlara bir ibret olman için yaptık.” dediği şeklindeki kıssada anlatılan bu kişinin “kimliği” ile kasabanın neresi olduğu konusunda bazı ilk dönem müfessirlerinin spekülasyonları tamamen temelsiz olup Talmud efsanelerinin etkisinin bir sonucudur. Oysa bu ayette anlatılan kıssa, Allah’ın ölüyü diriltme kudretini tasvir etmeyi amaçlayan temsilî bir anlatımdır.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Bkz. Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hız.), s.327.

⁴⁸⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.659, 21:80/74.

⁴⁸⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.79, 2:259/252.

Görüldüğü gibi Esed, Kur'an-ı Kerim'deki kıssaların daima Allah'ın insanlara vermek istediği mesajları aktarmada kullandığı temsilî anlatımlar olduğunu düşünerek, Kur'an kıssalarının tarihî gerçekliği konusundaki menfî tavrını ortaya koymaktadır.

Bu tavrına en güzel örneklerden biri de Kehf suresinde anlatılan Ashab-ı Kehf kıssası ile ilgili yorumlardır. Esed'e göre, müfessirlerin çoğu bunun ilk dönem Hristiyanlık tarihiyle, yani Roma imparatoru Desius'un zulmüne uğrayan Hristiyanlarla ilgili olduğu görüşüne meyletmektedir. Burada bilinen kıssayı kısaca anlattıktan sonra, esasen kıssanın bu Hristiyan versiyonun, Hristiyanlık öncesi döneme, Yahudi kaynaklarına kadar giden çok eski ve sözlü bir geleneğin son uzantısından başka bir şey olmadığını söyler. Böyle olmasa idi, Yahudi din adamları, bu kıssaya kendi geleneksel söylenceleri arasında yer vermezlerdi. Esasen bu kıssada, "Hz. İsa'nın zuhurundan hemen önce ve hemen sonraki yüzyıllarda Yahudi tarihinde önemli bir rol oynayan çileci Essene kardeşliği hareketine ve özellikle onun kollarından biri olan ve Kumran cemaati olarak bilinen bir topluluğun hayatına ilişkin çarpıcı bir temsil bulunduğunu" söyler.⁴⁸⁷

Buraya özetleyerek aldığımız bu tarihî açıklamalarından sonra Esed, kaynağı ne olursa olsun, Kur'an'ın bu menkîbeyi bütünüyle temsilî bir anlamda, yani Allah'ın ölümü (yahut "uykuyu") ve sonraki dirilişi (yahut "uyanışı") gerçekleştirmesini ve bu arada, insanları dinlerinin safiyetini korumak için günah ve kötülük dolu bir dünyayı terk etmeye sevkeden dinî hassasiyeti yansıtan ve nihayet Allah'ın böyle bir imanı, zamanı ve ölüm olgusunu aşan manevî/ruhanî bir uyanma bahşederek nasıl ödüllendirdiğini dile getiren bir temsil olarak zikrettiğini söyleyerek ayetleri ilginç bir şekilde te'vil etmektedir.

Tâhâ suresi 99. ayette "işte sana geçmişte olup bitenlerin mahiyetinden de böyle (bir üslup içinde) bahsediyoruz; çünkü katımızdan hatırlatıcı bir öğreti bahsettik sana" ayetiyle ilgili açıklamasında⁴⁸⁸ Esed, Kur'an-ı Kerim'in kıssaları ele alış tarzı ile ilgili görüşlerini şöyle dile getiriyor: "Ayetin başında yer alan 'kezalike' (böyle/böylece) zarfı, hem Kur'an'ın geçmiş olayları -bunlar ister tarihî olaylar ister menkîbevî yahut

⁴⁸⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.586, 18:9/7.

⁴⁸⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.639, n.85.

temsili olaylar olsun- ele almasındaki amaca, hem de ele alış tarzına dikkat çekmek için kullanılmıştır. Kur'an'daki her kıssanın ya da olaylara ilişkin her anlatımın altında yatan amaç, hep belli bir biçimde birtakım temel gerçeklerin yansıtılması olduğu için, ele alınan şu veya bu olaya dair anlatım, çoğu zaman Kur'an'ın öne çıkarmak ya da dikkat çekmek istediği ilke ve gerçeklerle bağlantısı olmayan çizgiler bir kenara bırakılarak amaca doğrudan hizmet eden yoğun, özlü ve veciz ifade birimleriyle ortaya konulmaktadır.”⁴⁸⁹

Yine Ankebût suresi 43. ayette “İşte insanın önüne bu temsilleri koyuyoruz: ama onların gerçek anlamını ancak [bizi] tanıyanlar kavrayabilir” ibaresiyle ilgili açıklamada, Kur'anî kıssaları (ve dolayısıyla telmihleri ve temsilleri de) tam olarak kavramanın ön şartının Allah'ın varlığından haberdar olmak olduğunu söyler.⁴⁹⁰ Esed'e göre, iki önceki ayette Allah'tan başkasına sığınanların durumunun, kendine ağ ören örümceğe benzetilmesinin hemen ardından gelen bu ayetteki “temsil” kelimesinin Kur'an kıssalarını ifade ettiği görüşünün nereden çıkarıldığı pek anlaşılamamaktadır. Zira, örümcekten bahseden ve sureye adını veren ayet, tarihî kıssalardan değil, gerçekten bir temsil yahut bir teşbihten bahsetmektedir.

Esed kıssaların çoğu zaman temsili anlatımlar olduğunu düşündüğünden, çok bilinen bazı kıssalardaki şahsiyetlerin de esasen Kur'an'ın anlatım vasıtaları olduğunu düşünür. Lokman suresinde bahsedilen Lokman'ın, Kur'an'ın insanın uyması gereken davranış tarzları konusundaki öğütlerinin bir anlatım vasıtası olarak kullanıldığını, onun dünyevî üstünlük ve kazançlara değer vermeyen ve ruh olgunluğu için çaba gösteren bilgelerin bir prototipi olarak örnek verildiğini söyler.⁴⁹¹

Esed, bu bağlamda bazı kıssalarda anlatılan şahısların da temsili karakterler olduğunu düşünür. Buna göre, Kehf suresinde anlatılan “Mağara insanları”,⁴⁹² Hızır,⁴⁹³

⁴⁸⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.639, 20:99/85.

⁴⁹⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.812, 29:43/38.

⁴⁹¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.836, 31:12/12.

⁴⁹² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.587, 18:9/7.

⁴⁹³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.599, 18:65/73.

Zülkarneyn⁴⁹⁴ tarihî ya da menkîbevî kişiler değil, değişik vurgulara ilişkin örnekler olarak kullanılan temsili şahsiyetlerdir.

Esed, Kur'an-ı Kerim'deki yaratılışla ilgili anlatımların da psikolojik ya da sosyolojik bazı gerçekleri resmetmek için ortaya konmuş temsili hikayeler olduğunu düşünür. Mesela, ona göre, Hz. Adem'in yaratılış kıssasıyla ilgili olarak Kur'an'da geçen olaylar tamamen allegorik (sembolik) pasajlardır. Yasak meyveden yediklerinde Hz. Adem ile Havva'nın çıplak hale gelmeleri de ona göre, insanoğlunun cennetten çıkarılmadan önceki saf ve masum durumuna işaret eden bir temsildir.⁴⁹⁵

Esed, bu olayın temsili oluşunu, müteakip ayetlerde (23-24) Hz. Adem ile Havva'nın "Ey Rabbimiz, biz kendimize yazık ettik; bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen, hiç şüphesiz kaybedenlerden olacağız." şeklinde ikili duasının hemen ardından Allah'ın çoğul bir kullanıma geçerek: "İnin (bundan böyle) birbirinize düşman olarak!" ifadesini kullanmasına bağlar. Yazara göre bu hitap değişimi ile "Hz. Adem ve Havva kıssasının, gerçekte, insanoğlunun kozmik kaderi ya da durumunun temsili bir anlatımı olduğu açıklık kazanmış olmaktadır". Bu ibarenin ardından Esed, insanın yaratılışı ve günahlarla ilgili seçimine dair oldukça ilginç açıklamalar yapar:

O ilk sâfiyet, masumiyet döneminde insan, kötülüğün varlığından ve dolayısıyla eylem ve davranışları için var olan sayısız imkan arasında her an bir seçim yapma gerekliliğinden haberdar değildi: diğer bir ifade ile, başka bütün hayvanlar gibi sadece içgüdülerinin gösterdiği yolda yaşayıp gidiyordu, Yine de bu sâfiyet, mâdem ki bir erdem değil de yalnızca bir varoluş şartı durumundaydı, o halde, insan hayatına statik bir nitelik veren ve böylece insanı ahlâkî ve zihnî gelişimden alıkoyan bir nitelikti. İnsanda Allah'ın buyruğuna karşı direngen bir itaatsizlik eylemi olarak simgelenen bilinç gelişimi ya da bilinç/duyarlık sıçraması, bu statik durumu bir anda değiştirdi; bu uyandırılmış bilinçtir ki, onu, sadece içgüdüleriyle yaşayan bir varlık olmaktan kurtarıp, şu bizim bildiğimiz, tüylenmiş, gelişimini tamamlamış insan özüne, eğriyi doğruyu ayırdedebilme ve dolayısıyla hayatta tutacağı yolu seçebilme yeteneğine sahip sahici insana dönüştürdü.

Bu itibarla, en derin anlamıyla Düşüş temsili hiç bir zaman bir gerileme, yozlaşma olgusunu değil, tersine, insanın gelişip olgunlaşma sürecinde yepyeni bir evreyi, ahlâkî bilince uyanma evresini tasvir

⁴⁹⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.602, 18:83/81.

⁴⁹⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.272, 7:20/14.

etmektedir. “Ağaca yaklaşma”yı yasaklamakla Allah, insanoğlunu eğri davranma imkanından haberdar etmekle kalmadı, dolayısıyla, kendi irade ve ihtiyarıyla doğru davranma imkanını da bahşetmiş oldu ona. Ve böylece insan, kendisini doğal güdü ve sezgileriyle yaşayan diğer bütün yaratıklardan ayıran özgür ve ahlâkî bir iradeyle donanmış oldu.⁴⁹⁶

Görüldüğü üzere Esed, insanın yaratılışı ve bunun safhalarıyla ilgili oldukça ilginç görüşler sergilemekte fakat onu ilk günahattan önce adeta iradesiz basit bir hayvan gibi görerek indirgemektedir. Oysa insan henüz yaratılmadan önce Allah meleklerle “yeryüzünde bir halife” var edeceğini söylemiştir. Halife olacak bir varlığın ise basit ve iradesiz bir başlangıçla yaratılıp, sonradan irade sahibi bir insana evrilmesi, Kur’an’ın yaratılış mefhumuna ters düşer. Ayrıca, Allah’ın insanı yarattığı anda, cennetin bütün nimetlerinden faydalanabileceklerini fakat yasaklanan bir ağaca dokunmamaları gerektiğini bildirmesi, baştan beri onun teklife muhatap olduğunu gösterir. Zira, iradesiz bir varlığın bir şeyden menedilmesi abestir.

Esed, yine A’râf suresinin 11. ayetindeki “Evet, gerçekten de sizi yarattık, sonra size biçim verdik...” ifadesinin bireysel anlamda, rüşeym safhasından başlayarak gelişimi tamamlayıncaya kadar insanın bedensel gelişme sürecinin olduğu kadar insan soyunun evrimini de îmâ ettiğini belirtir.⁴⁹⁷

Gayb alanıyla ilgili tüm anlatımların mecazî ve temsilî olduğunu vurgulayan Esed, bu çerçevede Elest Bezmi’ni de bir temsil olarak görmektedir: “Ve senin Rabbin, her ne zaman, Ademoğullarının sulblerinden onların soylarını çıkaracak olsa, onları kendi hakkında tanıklık etmeye çağırır: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar cevaben: ‘Elbette!’ derler, ‘buna tanıklık ederiz’.”⁴⁹⁸

Esed’e göre, metnin orijinalinde bu karşılıklı ifade için geçmiş zaman kipi kullanılmasına rağmen insanın, sürekli yaratılışı, mahiyeti itibarıyla bir tekerrür bir ifade ettiğinden, bu devamlılığın şimdiki zaman kipiyle ikinci bir dile aktarılması ayetin maksudını ortaya koyar:

⁴⁹⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.274, 7:24/16.

⁴⁹⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.270, 7:11/9.

⁴⁹⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.309, 7:172.

Kur'an'a göre Allah'ın varlığını sezme, algılama yatkınlığı, insanda fitraten var olan bir hususiyettir. Sonradan kendini beğenmişlik, nefesine düşkünlük gibi arızî duygular eliyle ya da yoldan çıkarıcı çevresel etkilerle üzeri örtülebilir, bulandırılabilir olsa da, böyle içsel, sezgisel bir idrak imkanının varlığıdır ki, akıl sahibi her insanı Allah'ın önünde 'kendi hakkında tanıklık yapma'ya yöneltmektedir. Kur'an'da sık sık görüldüğü üzere, Allah'ın 'konuşması, söylemesi, ya da sorması' insanın da 'cevap vermesi' gerçekte Allah'ın yaratıcı eylemini ve insanın da buna varoluşsal cevabını, tepkisini dile getirmek için kullanılan temsili ifadeler durumundadır.⁴⁹⁹

Görüldüğü gibi, yazar, ruhlar âleminde insanın Allah'ın varlığı ile ilgili soruya muhatap olmasının da, buna olumlu cevap vermesinin de, insanın fitraten bir yaratıcı gücün varlığını kabul etmeye uygun yaratıldığına işaret etmesi için ortaya konulmuş temsili anlatımlar olduğunu düşünüyor. Zira insanın algı ve tasavvur alanının ötesinde kalan (gaybî) hususlarda Kur'an'ın mesajını mecaz ve temsillerle ifade etmesi de bu yüzdendir.⁵⁰⁰

Cennet ve cehennem tasvirlerini, gayba dair ifadeler oldukları için tamamen temsili olarak anlayan Esed, aynı şekilde Ye'cûc-Me'cûc'un da klasik anlayıştaki gibi belli kavimler veya varlıklar olarak anlaşılmasının yanlış olduğunu, son saatten önce, insan uygarlığının bütünüyle yok olmasına yol açacak bir toplumsal felaketler serisi anlamında, bütünüyle temsili olarak anlaşılması gerektiğini söyler.⁵⁰¹

VIII. HURUFU MUKATTA'AT

Bazı surelerin başında bulunan ve bazen basit bazen de birkaç harften mürekkep rûmuzları oluşturan harflere *hurufu mukatta'at* denir.⁵⁰² Kur'an surelerinin - Bakara ve Âl-i İmrân haricinde- hepsi Mekkî olan 29 tanesi bu münferit hece harfleriyle başlar.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.309, 7:172/139.

⁵⁰⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.600, 18:68/74.

⁵⁰¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.606, 18-98/100.

⁵⁰² Cerrahoğlu, **Tefsir Usulü**, s.134.

⁵⁰³ Yıldırım, **Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş**, s.111.

Alimler bu harfler konusunda ikiye ayrılmışlardır: Bir kısmı bunların Kur'an'ın esrarı olduğunu ve manasını yalnızca Allah'ın bildiğini söylerken diğer kısmı ise bunların müteşabih olduğu ve üzerinde düşünülüp te'vil edilmesi gerektiği görüşündedir.⁵⁰⁴ Bu alimler sözkonusu harflerin, Allah'ın isim ve sıfatlarından birkısına delalet ettiği, Allah'ın bu harflerle yemin ettiği, başlarında bulundukları surelerin isimleri olduğu, inanmayanların dikkatini çekmek için konduğu gibi farklı yorumlarda bulunmuşlardır.⁵⁰⁵

Reşid Rıza ise, bu harflerin, muhatapları söylenecek sözün önemi konusunda uyardığını söyler. Subhi Salih, vahyin inişi sırasında hitap ettiği kimseler açısından bu hikmetin psikolojik vakıya uygun olduğunu, ayrıca bu harflerle başlayan bütün surelerde Kur'an, vahiy ve peygamberlikten bahsedilmesinin de bu görüşü teyit ettiğini söyler.⁵⁰⁶

Esed'in hurufu mukatta'at ile ilgili görüşlerini eserin sonundaki konuyla ilgili ekte bulmak mümkündür.⁵⁰⁷ Ona göre, Kur'an surelerinin yaklaşık dörtte birinin başında bulunan ve *mukatta'ât* yahut *fevâtiḥ* diye adlandırılan harfler, esrarlı/gizemli harf-sembollerdir. Bu harf-sembollerin baştan beri müfessirlerin aklını karıştırdığını, bu konuda ne bir sahih hadis ne de sahabenin Hz. Peygamber'den bu konuda bilgi istediğine dair bir rivayet bulunduğunu ifade eden Esed, buna rağmen sahabenin -Hz. Peygamber'e uyararak- bu harfleri, başında bulunduğu surenin bir parçası saydığını söylemektedir. Bu gerçek ise, bazı oryantalistlerin, bu harflerin Hz. Peygamber'e gelen vahiyleri yazan katiplerin veya ilk üç halife döneminde Kur'an'ın nihâi cem'i yapılırken onu kaydeden sahabilerin isimlerinden başka birşey olmadığı iddialarını geçersiz kılmaktadır.

Tefsir usulünde de bilindiği gibi, hurufu mukatta'atın, bir kısım müfessir tarafından Allah'ın sıfatlarına dair kısaltmalar olarak alınıp yeniden kurulmaya çalışıldığına da değinen Esed, bunun anlamsızlığını şu sözleriyle belirtir: "Muhtemel terkiplerin pratikte bir sınırı olmadığından, bu tür bütün yorumlar son derece keyfî olup,

⁵⁰⁴ Turgut, s.156.

⁵⁰⁵ Demirci, **Tefsir Usulü**, s.198-202.

⁵⁰⁶ es-Salih, s.243-245.

⁵⁰⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1333-1334.

herhangi bir gerçek faydadan yoksundur.” Bazılarının da bu harfler ile Arap harflerinin sayı değerleri arasında irtibat kurarak çeşitli batınî delaletler ve gaybî haberler “ürettiğini” belirten Esed, bu çabanın da boş bir girişim olduğunu düşünür.

Bu yorumları verdikten sonra mukattaât ile ilgili en kabul gören ve birçok İslâm alimi tarafından da dile getirilen yorumla aynı fikirde olduğunu belirterek görüşünü şu ibarelerle ortaya koymaktadır:

Birinci olarak Arap dilinin istisnasız bütün kelimeleri ya tek harfin ya da iki, üç, dört yahut azamî beş harfin terkiibinden oluşturulmuştur ve bunlar mukattaâtın oluşturduğu köklerdir.

İkinci olarak bu harf-semboller ile başlayan bütün sureler, doğrudan veya dolaylı olarak ya genel anlamda yahut özel bir tezahür olarak Kur’an anlamında vahye atıfla başlayan surelerdir. Üç sure bu kuralın istisnası olarak görülebilir, ancak bu varsayım yanıltıcıdır. 29. surenin (Ankebût) ilk ayetinde “Biz iman ettik” -yani Allah’a ve onun mesajlarına- ifadesinde vahye açık bir îmâda bulunmaktadır. 30. surede (Rûm) 2-4. ayetlerdeki Bizans’ın zaferiyle ilgili haberlerde de şüphesiz ilahî vahiy bulunmaktadır. 68. surenin (Kalem) 1. ayetinde “kalem”in çağrışım yaptırıcı şekilde anılmasıyla açıkça vahiy olgusuna işaret edilmektedir. O halde bir veya daha fazla mukattaât ile başlayan surelerde hiçbir istisna yoktur; hepsi de ilahî vahye bir atıfla başlar.

Bu olgu mukattaâtın adeta Arap dilinin bütün kelime-formlarını yansıttığı gerçeği ile birlikte düşünüldüğünde, el-Müberra, İbn Hazm, Zemahşerî, Râzî, Beydâvî, İbn Teymiyye, İbn Keşîr -ki bunlar sadece bir kısmıdır- gibi alim ve düşünürler şu kanaate ulaşmıştır: “Mukattaât, insan kavrayışının ötesindeki bir alemde oluşturulmasına rağmen, harflerle temsil edilen olağan insan konuşmasının sesleri aracılığıyla, insanlara aktarılabilen -ve aktarılmakta olan- Kur’an vahyinin taklit edilemez, olağanüstü, benzersiz tabiatını yansıtmayı amaçlamaktadır.”⁵⁰⁸

Yakın olduğu bu klasik görüşü verdikten sonra, aslında bunun bile tam ikna edici olmadığını belirten müellif, ilahî vahye açık bir atıf ile başlamasına rağmen başında bu harflerden bulunmayan birçok sure olduğunu; ikinci ve en ciddî itiraz olarak da sözkonusu açıklamanın da son tahlilde bir faraziye olmaktan öte gitmediğini söyleyerek, bu probleme getirilecek tüm çözümlerin yine de kavrayışımızın ötesinde kalacağını teslim ediyor ve Hz. Ebu Bekir’in: “Her ilahî kelamda bir esrar vardır.

⁵⁰⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1333.

Kur'an'ın esrarı ise surelerin baş harflerinde bulunmaktadır.” sözü ile bitirerek bu konuya kesin bir açıklama getirilemeyeceğini belirtiyor.

Mukatta‘at ile başlayan surelerde okuru, eserinin sonunda yer alan konuyla ilgili eke yönelten Esed zaman zaman birtakım yorumlar yapmaktan kendini alıkoyamasa da sonuç olarak, bu harflerin bilinemez niteliğini vurguluyor. Mesela Nûn suresinin başındaki (*nûn*) harfi ile ilgili olarak şu açıklamayı yapıyor: “Çoğunlukla Taberî tarafından nakledilen, bazı müfessirlerin, ‘nûn’ harfinin hem ‘büyük balık’ hem de ‘mürekkep hokkası’ anlamına gelen aynı telaffuza sahip ismin kısaltılması olduğu şeklindeki görüşleri, bazı tanınmış otoriteler (mesela Zemahşerî ve Râzî) tarafından gramatik gerekçelerle reddedilmiştir.”⁵⁰⁹

Esed Yâsîn suresinin ilgili açıklamasında, surenin başında bulunan *yâ* ve *sîn* harflerinin mukatta‘at harflerinden olmayıp, surenin Hz. Muhammed ve arkadaşlarının beşer yönüne yaptığı vurgudan hareketle “Ey insan” (*yâ* ve *uneysîn*in Tayy kabilesindeki kısaltması olan *sîn* harflerinin birleşimi) anlamına geldiği fikrini benimser.⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1174, 68:1/1.

⁵¹⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.896-897, 36:1/1.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ESED'İN GÖRÜŞLERİ

I. EHL-İ KİTÂBA BAKIŞI

A. HRİSTİYANLARLA İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Esed, ilgili yerlerde Hristiyanlıkla ilgili olarak objektif bir tutum sergiler ve onların ilahî vahyi tahrif etmelerini, Allah'ın birliğini teslis inancıyla zedelemelerini vs. eleştirir.

Mâide suresi 14. ayette “Ve [aynı şekilde] 'Biz Hristiyanız' diyenlerden kesin bir taahhüt almıştık; ama onlar da akıllarından çıkarmamaları emredilen şeylerin çoğunu unutmuşlardır; bu nedenle, onlar arasında mahşer gününe kadar [sürecek] düşmanlık ve kini arttırdık: ve zamanı geldiğinde Allah onlara neler işlediklerini gösterecektir.” ifadeleriyle ilgili açıklamalarında, Kur'an'ın “'Biz Hristiyanız' diyenler” şeklinde bir ibare kullanmasının, dolaylı biçimde onların Hz. İsa'nın gerçek izleyicileri olmadıklarını, çünkü onu haksız bir şekilde uluhiyet makamına yükselterek getirdiği mesajın özünü reddetmiş olduklarını ortaya koyduğunu söylüyor. Yani bu ibare “Siz, 'Biz Hristiyanız' diyorsunuz, ama bu sadece sizin görüşünüz, çünkü Hristiyanlığın özünden uzaklaştınız” manasını mündemiçtir.⁵¹¹

Yine Hz. İsa'nın gerçek öğretisinden yani sahih tanrı inancından uzaklaşmaları sonucu, sözde Hristiyan kavimlerin sık sık birbirine düştüklerini, sonu gelmez savaş ve karşılıklı öldürmelere yol açan düşmanlık ve nefret içinde olduklarını belirtiyor.⁵¹²

Esed, Mâide suresinin bütün insanlar içinde inananlara en çok şefkat gösterenlerin, aralarında kibre kapılmayan keşiş ve rahipler bulunması sebebiyle

⁵¹¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.188, 5:14/26.

⁵¹² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.188, 5:14/27.

Hristiyanlar olduğunu anlatan 82. ayetinde onlardan bu şekilde söz edilmesini, Yahudiler gibi, vahyi kendilerine özgü bir lütuf olarak görmemelerine bağlar. Burada dikkatleri çeken husus, Hristiyanlığın teslis inancının da esasen kasıtlı olarak çok tanrılı olmadığını, sadece bir yanlış anlama ve inanma sonucu böyle bir hal aldığını söylemesidir:

Burada kayda değer husus şudur: Kur'an bu bağlamda Hristiyanları "Allah'ın yanı sıra başka herhangi bir kimseye veya şeye ilahlık yakıştırmaya şartlanmış olanlar" (*ellezîne eşrakû* -geçmiş zaman kipinde kullanımında ifadesini bulan kasıt unsuru burada da vardır, tıpkı *ellezîne keferû* ve *ellezîne zalemû*'da olduğu gibi) arasında saymamıştır: zira Hristiyanlar Hz. İsa'yı ilahlaştırarak şirk günahı işledikleri halde, birden fazla ilaha *bilinçli olarak* tapmazlardı, çünkü onların akidesi, teorik olarak kendisini bir görüntüler veya "kişiler" üçlüsünde -ki Hz. İsa'nın da bu üçlünden biri olduğu kabul edilir- tezahür ettirdiği düşünülen Tek Allah inancını varsayar. Bu doktrin, Kur'an'ın öğretilerine ne kadar ters düşse de onların *şirki*, bilinçli bir niyete dayanmaz; tersine, onların Hz. İsa'yı kutsamaları da "hakkın sınırlarını ihlal etme"lerinden kaynaklanır.⁵¹³

Yine, Yahudi ve Hristiyanlarla dost olmayı yasaklayan ve onların yalnızca birbirinin dostu olduğunu söyleyen Mâide suresi 51. ayetle ilgili açıklamasında, bu iki toplumun, gerçek dostluğu yalnızca kendi mensupları için kabul ettiklerini, bu yüzden de Kur'an'a tabi olanlara gerçek bir dostlukla yaklaşmalarının beklenemeyeceğini belirtir.⁵¹⁴

Fakat onlarla yasaklanan dostluğun, ahlâkî dostluk olduğunu, bunun Müslümanlara karşı iyi niyetli olanlarıyla kurulan normal, dostça ilişkilere karşı bir anlam taşımadığını belirten Esed, bu yorumunu *velî* kavramının birbirine yakın ama birbirinden farklı (dost, arkadaş, yardımcı, koruyucu) anlamlara sahip olduğu, manalardan hangisinin seçileceğinin ise daima hangi bağlamda kullanıldığına göre belirleneceğini ortaya koyarak destekliyor.⁵¹⁵

⁵¹³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.209, 5:82/97.

⁵¹⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.202, 5:51/72.

⁵¹⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.203, 5:51/73.

B. YAHUDİLERLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Yahudilerle ilgili görüşlerinde de genelde objektif olduğu gözlenen Esed, onları sık sık seçilmiş kavim oldukları inancı ve Yahudiliği sadece milletlerinin dini olarak kabul etmeleri sebebiyle eleştirir.

Fatiha suresinin sonunda yer alan ve klasik eserlerde “Yahudiler ve Hristiyanlar” olarak tefsir edilen “*el-mağdûbi aleyhim*” ve “*ed-dâllin*” ibareleriyle ilgili açıklamasında Yahudi ve Hristiyan kelimelerini hiç kullanmamakta, Gazalî ve Menar'a dayanarak Allah'ın gazabının, O'nun rehberliğini bilerek reddetmenin sonucu başa açılan bela ve felaketler, sapkınların ise ya hakikatin hiç ulaşmadığı ya da onu hakikat olarak kabul etmelerini güçleştirecek kadar değişmiş ve bozulmuş olarak ulaştığı insanlar olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁶

Burada dikkati çeken husus, Esed'in gazaba uğramışlar ve sapıtmışlarla ilgili olarak *Yahudi* ve *Hristiyan* kelimelerini kullanmadığı gibi, Allah'ın yolundan sapanlarla ilgili açıklamasında adeta sapmanın, ilahî öğreti ya ulaşmadığı yahut tahrif edilmiş bir şekilde ulaştığı için meydana geldiği şeklinde bir intiba vermesidir. Bu durumda da, sorumluluğun sapan toplumun üzerinden kalkması gerektiği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Zira, kendilerine ilahî vahiy ulaşmayan topluluklar zaten sorumlu olmayacağı gibi, tahrif edilmiş olarak ulaşan toplumlarda da sorumluluk payı olmaması gerekir.

Yahudilerle ilgili ılımlı/olumlu görüşlerinden birini gözlemlediğimiz Bakara suresi 248 ayetle ilgili yorumunu oldukça dikkat çekici olduğu için aynıyla aktaralım:

Ve peygamberleri onlara: “Bakın, meşru hükümlerliğin bir işareti olarak size içinde Rabbiniz tarafından bahşedilmiş bir iç huzuru ile Musa'nın ailesi ve Harun'un ailesinden geriye kalan, meleklerce taşınan mirasın bulunduğu bir kalp bağışlanacaktır. Eğer [gerçekten] inanıyorsanız bunda sizin için bir işaret vardır.” dedi.⁵¹⁷

Ayetteki “(...) size kalbinin gelmesi olacaktır” ibaresini “(...) bir kalp bağışlanacaktır” şeklinde çeviren Esed, şu açıklamayı yapıyor:

⁵¹⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.2, 1:7/4.

⁵¹⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.74, 2:248.

Geleneksel olarak *tâbût* kelimesi -burada kalp olarak çevrilmiştir- çok süslü bir sandık veya çekmece olduğu söylenen, Tevrat'taki On Emir Muhafaza Sandığı'nı (Ark of the Covenant) gösterdiği şeklinde yorumlanmıştır. Bu ikinci anlamı kabul eden müfessirlerin çoğunluğu tarafından yapılan açıklamalar çok çelişkilidir ve sandık çevresinde örülmüş bulunan Talmud efsanelerine dayanmaktadır. Ancak en üst derecedeki birçok otorite “tâbût”a, “kalb” veya “gönül” anlamı da yüklemektedirler: Beydâvî'nin bu ayetle ilgili yorumunda teklif ettiği alternatiflerden birinde, Zemahşerî'nin (*Keşşâf*'ında değil de) *Esâs*'ında, İbnü'l-Esîr'in *Nihâye*'sinde, Râgıb'da ve *Tâcü'l-Arûs*'ta (hepsinde *t-b-t* maddesinde) böyle yorumlanmıştır. Eğer *tâbût*un ayette bu anlamda kullanıldığını kabul edersek bu, İsrâiloğullarının gelecekte kalplerini değiştireceklerine bir işaret olur. (Bakara suresi 243. ayette genel terimlerle anlatılan değişiklik: “Sen ölüm korkusuyla yurtlarını değiştiren binlerce kişiyi görmedin mi ki, bu durumda Allah onlara 'ölün' diye seslenmiş ve sonra da onları hayata geri döndürmüştü.”) Daha sonra *tâbût*ta “iç huzuru”ndan bahsedilmesi karşısında onun “kalp” olarak çevrilmesinin “sandık” olarak çevrilmesinden daha uygun olduğu anlaşılır.⁵¹⁸

Görüldüğü gibi Esed, buradaki *tâbût* kelimesini önceki çevirilerden farklı olarak “kalp” diye tercüme etmekte ve aynı surenin 243. ayetinde milletlerin çabalayarak yeniden ahlâkî konumlarını kazanabileceklerini ifade eden ibarelerle ilgili olarak 248. ayette İsrâiloğullarına “iç huzuru ile Musa'nın ve Harun'un ailesinden geriye kalan, meleklerce taşınan mirasın bulunduğu bir kalp” bağışlanmasının bu milletin gelecekte kalplerini ve dolayısıyla konumlarını değiştirebileceklerine bir işaret bulunduğunu varsaymaktadır. Ayrıca hükümranlılığın “meleklerce taşınan mirasın” meşru bir işareti olarak kalpte taşınması, oldukça zorlama ve telif edilmesi güç bir yorum olarak görünmektedir.

Müellif, bu olumlu ifadelerinin yanında çoğu zaman da ayetlerin ışığında Yahudileri kıyasıya eleştirmekten de geri durmaz. Mesela Bakara suresi 88. ayette Yahudilerle ilgili olarak: “Ama onlar: 'Kalplerimiz zaten bilgiyle dolu' derler. Hayır, bilakis Allah onları hakikati kabul etmeyi reddettikleri için gözden çıkarmıştır. Zira, onlar sadece basmakalıp bir kaç şeye inanırlar.” ifadesiyle ilgili açıklamada onların “kalplerimiz bilgiyle doludur” demelerinin zaten sahip oldukları dinî bilgiden dolayı başka ilave bir öğretiyeye ihtiyaçları olmadığı şeklindeki böbürlenmelerine işaret

⁵¹⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.75, 2:248/240.

olduğunu söyler.⁵¹⁹ Yine onların basmakalıp birkaç şeye inanmasının bütün inançlarının bizâtihi kendileri ve Allah katında sahip olduklarını iddia ettikleri sözde “imtiyazlı” statü üzerine odaklanmasını ifade ettiğini belirtir.⁵²⁰

Ayrıca Esed, yeri geldikçe Kitâb-ı Mukaddes’teki kıssaların anlatımındaki yanlış, eksik yahut fazlalıkları da belirtmektedir:

Mesela, A’râf suresi 108. ayette bir mucize olarak Hz. Musa’nın elinin bembeyaz olmasını anlatan ayetle ilgili açıklamasında (başka ayetlere de atıflarda bulunarak: 20:22, 27:12, 28:32 gibi) Hz. Musa’nın elinin “lekesiz bir beyazlık, parlaklık içinde olduğunu, yoksa Kitâb-ı Mukaddes’teki gibi “kar gibi cüzzamlı” olmadığını belirterek sözkonusu yanlış ortaya koyuyor.⁵²¹

Esed, yine A’râf suresi 117’de anlatılan Hz. Musa ile Harun kıssasında, Hz. Musa’nın yokluğunda İsrâiloğullarının altın buzağı yapıp ona tapınmalarıyla ilgili olarak Hz. Harun’un suçsuzluğunun Kur’an tarafından ortaya konduğunu söyler. Kur’an’a göre Hz. Harun’un tek suçu, aralarında ayrılık çıkmasından korkarak halkın bu putperest eylemi karşısında pasif kalmasıdır. Esed, buna rağmen Tevrat’taki anlatımda Hz. Harun’un altın buzağıyı yapmak ve ona tapmak eylemine fiilen katılmış olarak görüldüğünü söyleyerek buradaki yanlışlığa dikkat çekiyor.⁵²²

II. BAZI FIKHÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

Esed, şeytanın, insanları hakkında bilgi sahibi olmadıkları şeyleri Allah’a isnad etmeye çağırmasından bahseden Bakara suresi 169. ayeti, ilgili dipnotta Zemahşerî’ye isnaden şu şekilde açıklıyor:

Bu, Allah tarafından açıkça bildirilenden daha fazla emir ve yasağın ona keyfi olarak izafe edilmesine işaret eder. Bazı müfessirler bu ifadenin kapsamına, Kur’an veya sahih hadislerde lafzen açık olarak

⁵¹⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.25, 2:88/73.

⁵²⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.25, 2:88/74.

⁵²¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.293, 7:108/85.

⁵²² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.302, 7:150/117.

belirlenmediği halde bazı Müslüman alimlerin kendiliklerinden sübjektif kıyas yöntemleriyle çıkardıkları ve sonra Allah'ın emirleri diye ortaya koydukları sayısız farazî “hukukî” talimatı da dahil etmişlerdir. Ayrıca bu ayetler ve önceki ayetler arasındaki bağlantı açıktır. Önceki ayetlerde Kur'an “Allah'a ortak koşulan varlıklara inanmayı tercih edenler”den söz etmektedir; bu aynı zamanda, bu kimselere dinî ve itikadî mahiyette buyruklar çıkarma hakkı izafe etmeye ve ayrıca yalnızca geçmişten kaynaklanması dışında bir anlamı olmayan geleneklere dinî bir geçerlilik yüklemeye işaret eder.⁵²³

İfadelerden anlaşıldığına göre Esed, *edille-i erbaadan* sayılan kıyası, ayrıca örfü kabul etmiyor görünmektedir. Bu konuya ilişkin olarak Şûrâ suresi 10. ayette “Öyleyse ayrılığa düştüğünüz her konuda hüküm Allah'a aittir.” ayetiyle ilgili açıklamada bu ayetin İslâm hukukunun İbn Hazm gibi bazı büyük temsilcilerinin nassın zahirinin ve Hz. Peygamber (s.a.)'in açık emirlerinin formüle etmediği dinî hukuk ilkelerini “tesis etme”nin bir aracı olarak kıyasın kullanılmasına karşı çıkarken dayandıkları bir ayet olduğunu belirten Esed, bu konuda onlarla hemfikir olduğuna işaret etmektedir.⁵²⁴

Şimdi Esed'in modern zamanlarda tartışma konusu edilmiş belli başlı fikhî hükümlerle ilgili ve Batı'ya karşı savunmacı bir tutumun tesirlerini kolaylıkla görebileceğimiz görüşlerine örnekler verelim:

A. HIRSIZLIĞIN CEZASI

Mâide suresinin 38. ayetinde hırsızlık yapan erkek ve kadının Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olarak ellerinin kesilmesi ile ilgili hüküm hakkında İslâm'ın öngördüğü sosyal yapıyla ilgili uzun bir açıklama yapan Esed, Kur'an'ın bu açık cezasını kabul etmekte ve bunu da ortaya koyduğu İslâmî düzende haklı bir yere oturtmaktadır: “Kur'an'ın öngördüğü bu cezanın bu derece şiddetli oluşunun hikmeti, ancak kimseye karşılığında bir hak verilmeksizin hiçbir görev yüklenemeyeceği şeklindeki temel İslâm hukuk prensibi dikkate alınırse anlaşılabilir; ve 'görev' terimi, bu bağlamda aynı zamanda ceza ehliyetini de kapsar. ... Özetlersek, hırsızlığın cezası olarak el kesilmesinin, başka hiçbir şartta değil, yalnızca halihazırda mevcut olan ve tam olarak

⁵²³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.46, 2:169/137.

⁵²⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.984, 42:10/8.

işleyen bir sosyal güvenlik programının bulunması halinde uygulanabileceği sonucunda rahatlıkla varabiliriz.” Esed bu görüşünü Hz. Ömer’in Arabistan’ı etkileyen bir kıtlık döneminde el kesme cezasını bir süre ertelemesi ile de destekler.⁵²⁵

B. ÇOKEVLİLİK

Nisâ suresinin dört eşle evlenmeye kadar izin veren 3. ayetiyle ilgili olarak yaptığı açıklamalarda Esed’in de geleneksel görüşü kabul ederek, evlenmede dörde kadar izin bulunduğunu, fakat bunun adil davranmaktan korkulması halinde bir ile sınırlandırıldığı kanaatinde olduğunu anlıyoruz.⁵²⁶

Onun esas ilgi çeken görüşü, hür ya da esir olduklarına bakılmaksızın evlenilecek kadın sayısının dördü geçmeyeceği ile ilgili olanıdır:

“(…) sağ ellerinizin sahip oldukları” -yani Allah yolunda girişilen bir savaşta esir alınanlar-. Açıktır ki, “ikisi, üçü veya dördü ile ... ama korkarsanız” ibaresi hem cümlemin ilk bölümünde değinilen hür kadınlar, hem de esirler -çünkü bu her iki isim de “evlenin” emir-fiili ile bağlantılı olarak kullanılmaktadır- ile ilgili bir yan cümleciktir. Böylece cümlemin tümü şu anlama gelir: “Size helâl olan [diğer] kadınlar arasından veya meşru şekilde sahibi olduklarınız [arasın]dan biri ile evlenin; [hatta] ikisi, üçü ya da dördü [ile]. Ama onlara adil bir tarafsızlıkla muamele edemeyeceğinizden korkarsanız [sadece] bir tane [ile].” Bununla, kadınların hür mü yoksa menşe itibarıyla esir mi olduğuna bakılmaksızın evlenilecek kadın sayısının dördü geçmemesi îmâ edilmektedir. Muhammed Abduh, yukarıdaki ayeti işte böyle anlamıştır.

Esed bu görüşünü, ayrıca yine Nisâ suresinin 25. ayetiyle de destekliyor. “Aranızdan kim, içinde bulunduğu sıkıntıdan dolayı hür bir mümin kadın ile evlenecek durumda değilse, onu meşru şekilde sahip olduğunuz mümin bakirelerden biri [ile evlendirin]. ... O halde fuhuşta bulunmayan, dost tutmayan ve meşrû evlilik bağına gözetken kadınlarla sahiplerinin iznini alarak evlenin ve mehirlerini uygun şekilde verin.” şeklindeki bu ayette köle kadınlarla cinsel ilişkilere yalnızca evlilik dahilinde izin olduğunu ve bu konuda onlarla hür kadınlar arasında bir farklılık bulunmadığını ve

⁵²⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.197, 5:38/48.

⁵²⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.133, 4:3/3.

İslâm'da cariyeliğin sözkonusu olamayacağını tereddütsüz şekilde ortaya konduğunu söyler.⁵²⁷

Esed, hür ya da cariye, toplam evlenme sınırının dördü aşamayacağı görüşünü ayrıca Nûr suresi 32. ayetle de desteklemektedir. Buradaki “Ve içinizden bekar olanları ve kadın ya da erkek kölelerinizden [evlenmesi] uygun olacak olanları evlendirin” ifadesi, evlilik-dışı tüm cinsel ilişkileri yasaklayıp erkekle onun kadın kölesi arasında tek yasal cinsel birleşme yolunun evlilik olacağını öngörmektedir.⁵²⁸

Görüldüğü üzere Esed, evlilik sınırının hür ya da köle olsun dört sınırını aşamayacağını söyler. Birden fazla evliliğin ise adil bir tarafsızlıkla muamele edilememesinden korkulması durumunda, bir ile sınırlandırıldığını, ayrıca çok evliliğin de yalnızca çok istisnâî durum ve şartlarda sözkonusu olabileceğini belirtir.

Aynı iznin neden kadına verilmediği sorusunu da kadına fitraten çok evlilik içgüdüsü verilmemiş olmasıyla açıklayan müellif, bunun evliliğin biyolojik yönünün korunmasıyla ilgili bir durum olduğunu, ruhsal yönün ise taraflara bırakılıp, boşanma başvurusunun iki tarafa da daima açık olduğunu belirtiyor.⁵²⁹

C. ZİNANIN CEZASI

Nûr suresi 2. ayetindeki had cezasını (100 değnek) zinanın cezası olarak gören Esed, ister evli ister bekar kişiler tarafından işlenmiş olsun- zina cezasının 100 değnek vurulması olduğunu belirtmektedir.⁵³⁰ Ayetle ilgili notunda recmden hiç bahsetmemesi böyle bir vakayı dikkate almadığını gösteriyor. Eserde *recm* kelimesi 1 defa⁵³¹ ve zinanın cezası olarak bilinen recmle hiç alakası olmayan bir şekilde kullanılmıştır: Bu kullanım, “Biz yeryüzüne en yakın olan gökleri ışıklarla süsledik ve onları [insanlar arasında bulunan] şeytan ruhluların boş ve anlamsız spekülasyonlarına konu yaptık...”

⁵²⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.140, 4:25/32.

⁵²⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.715, 24:32/43.

⁵²⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.133, 4:3/4.

⁵³⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.706, 24:2/2.

⁵³¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1169, 67:5/5.

şeklindeki Mülk suresi 5. ayetle ilgili açıklamasında geçmektedir. Esed, cümlede geçen *recm* (çoğulu *rücûm*) kelimesinin [bir şeyi] taş gibi -yani rastgele- fırlatmayı ifade ettiğini, fakat çoğu zaman mecazî olarak “zanna dayanarak konuşmak” anlamında kullanıldığını söyler.⁵³²

D. ÖRTÜNME

Esed’in örtünmeyle ilgili ayetlerde de farklı bir yaklaşımı olduğunu gözlemliyoruz. Birçok hükmü tarihsel olarak kabul etmeyi şiddetle reddeden Esed, örtünmeyle ilgili oldukça tarihsel yorumlar yapabilmektedir. Mesela “İnanan kadınlara söyle onlar da gözlerini bakılması yasak olandan çevirsınlar; iffetlerini korusunlar; [örfen] görünmesinde sakınca olmayan yerleri dışında, cazibe ve güzelliklerini açığa vurmasınlar ve bunun için başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar.”⁵³³ şeklindeki Nûr suresi 31. ayetle ilgili olarak şöyle demektedir:

Bizim [örfen] sözcüğüyle yaptığımız ilave *illâ mâ zahera minhâ* ifadesiyle ilgili olarak ilk İslâm alimlerinin ve özellikle (Râzî’nin kaydettiğine göre) el-Kaffâl’ın yaptığı “kişinin hakim örfe (*el-âdetü’l-câriyye*: geçerli adet) uyarak açık tutabileceği, yani örtmemesinde beis olmayan yerler” şeklindeki açıklamayı yansıtmaktadır. İslâm hukukunun geleneksel temsilcileri, “görünmesinde [örfen] sakınca olmayan” ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimi göstermişler -hatta sınırlamayı bazen daha ileri götürmüşler- ise de *illâ mâ zahera minhâ*’nın anlamı bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çokanlamlılık) da bu hususta, insanın ahlâkî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan, zamana bağımlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Örtünmeyi emreden ayetten bir önceki ayette de erkeklere yönelik mesajın özü “haramdan gözlerini çevirmeleri ve iffetlerini korumaları” noktasında düğümlenmektedir; kişinin, yaşadığı çağda, Kur’an’ın toplumsal ahlâk konusunda getirdiği ilkeleri göz önünde tutarak, dış görünüşünde, giyim kuşamında göstermek zorunda olduğu dikkatin sınırlarını da bu ölçü belirlemektedir.⁵³⁴

⁵³² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1169, 67:5/5.

⁵³³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.712, 24:31.

⁵³⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.712, 24:31/37.

Burada dikkatlerin çekilmesi gereken öncelikli husus, kıyas ve örfle ilgili reddine delil olarak kullandığı Bakara 169. ayetle ilgili notunda⁵³⁵ örfle ilgili olarak “yalnızca geçmişten kaynaklanması dışında bir anlamı olmayan geleneklere dinî bir gerçeklik yüklemek” ifadesini kullanan Esed, örtünme gibi farziyeti kesin olan bir konuda sırf -üstelik kabul etmediği- örfle dayanarak “kendiliğinden görünen” kısmı genişleterek ilginç bir tezat sergilmektedir.

Ayrıca ayetle ilgili 38. notunda bu tezadı daha da belirginleştiriyor. Zira burada, *himâr* (çoğulu, *humur*) kelimesinin açıklamasını veren Esed, bunun hem İslâm’dan önce hem de sonra Arap kadınlarının geleneksel başörtüsü olduğunu ve İslâm-öncesi dönemde uçları örtünen kadının sırtına serbestçe bırakılma suretiyle az çok süs giysisi olarak kullanıldığını belirtiyor. O günün modasına göre kadınların giydikleri gömlek ya da bluzun önünde genişçe bir açıklık bulunup göğüslerin örtülmediğini, *himar* ile işte bu açık olan göğüslerin örtülmesi gerektiğini vurguluyor ve şöyle devam ediyor: “Göğsün *himâr* ile örtülmesinin emredilmesi illâ *himâr* ile örtülmesini gerektirmez, fakat, sadece kadınların göğüs kısmının, örfen açık bırakılmasında sakınca bulunmayan yerlerden olmadığını ve dolayısıyla örtülmesi, gösterilmemesi gerektiğini ifade eder.”⁵³⁶

İfadelerdeki çelişkinin belirginleştiği yer, bu son cümledir. Daha önce, örfle göre açık kalabilecek yerler genişletilebilir diyen müellif, burada ayetin tam da indirilen emirden önce “örfen açık olan yerlerin” kapatılmasını emrettiğini gözden kaçırıyor görünmektedir.

Örtünmeyle ilgili daha açık ibarelerin yer aldığı Ahzâb suresi 59. ayetle ilgili açıklamasında Esed, bu konuda çok daha modern görünerek, sınırları alabildiğine genişletmektedir:

Ey Peygamber, Eşlerine, kızlarına ve [öteki] bütün mümin kadınlara [toplum içine çıktıklarında] dış kıyafetlerini üzerlerine almalarını söyle: bu, onların [temiz kadınlar olarak] tanınmalarını ve rahatsız edilmemelerini temin eder. Ama [unutma ki] Allah çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.

⁵³⁵ Bkz., Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.46, 2:169/137.

⁵³⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.713, 24:31/38.

“Ayetin spesifik ve zamanla kayıtlı ifade tarzı”nın Hz. Peygamber’in eşlerine ve kızlarına atfı bulunmasından açıkça belli olduğunu söyleyen yazar, burada da kendisiyle çelişmektedir. Zira, nüzûl sebepleri ile ilgili pasajlarında daima hiçbir ayetin tarihsel, zamanla sınırlı alınamayacağını, nüzûl sebebinde takılıp kalmanın ayetin vermek istediği evrensel mesajı gölgelediğini tekrarlayıp duran yazarın, kesin bir emir olduğu ve tüm zamanlardaki mümin kadınları bağladığı asırlardır kabul görmüş bir hükmü -hem de sadece indî yorumlarıyla- geçmiş zamanla sınırlaması, anlaşılabilir bir tutum değildir. Daha da ilginç olan husus, ayette hitabın sadece Peygamber eş ve kızlarına olduğunun nereden çıkarıldığıdır. Zira emrin diğer mümin kadınlar için de bağlayıcı olduğu apaçık bir ibare ile ayette yer almaktadır: “Ey Peygamber, eşlerine, kızlarına ve [öteki] bütün mümin kadınlara ... söyle.” Yine aynı notun devamında, ayetteki “dış kıyafeti üzerine alma” tavsiyesinde bilinçli bir müphemlik olduğunu söyleyen Esed - ki böyle bir müphemliğin ayetin neresinde bulunduğu meçhuldür- şöyle devam ediyor: “Bu müphemlik, ayetin, terimin genel, zaman ve mekan üstü anlamıyla, bir hüküm ifade etmekten çok, zamanın ve sosyal çevrenin sürekli değişmesi karşısında uyulması gerekli ahlâkî bir rehber anlamı taşıdığını gösterir. Ayetin sonunda Allah’ın affediciliğine ve rahmetine yapılan atıf da, bu görüşü desteklemektedir.”⁵³⁷ Bu ifadelerden Esed’in, nereye istinad ettiği belirsiz bir hayalî “müphemlik” ile, ayeti ahlâkî bir emir niteliğinde anladığı müşahade ediliyor.

E. CİHAD

Esed’in cihada verdiği tek karşılık “savunma savaşı”dır. Bunu birçok ayetle ilgili yorumunda tekrar etmektedir.

“İster küçük gruplar halinde, ister toplu halde savaşa giderken tehlikelere karşı hazırlıklı olun” şeklindeki Nisâ suresi 71. ayetle ilgili açıklamasında şu ifadeleri kullanır: “Müslümanların toplumsal hayatlarını Kur’an’da ortaya koyulan ideolojik öncüllere dayalı bir devlet çerçevesi içinde organize etmeleri istendiğinden, onların İslâm’ın sosyal sistemine ve dünya görüşüne muhalif olan ve -beklendiği gibi- onun

⁵³⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.865, 33:59/75.

yıkılması için şartlanmış bulunan grup ve milletlerin düşmanlığına karşı hazırlıklı olmaları gerekir. Sonuç olarak Allah yolunda savunma savaşı kavramı (*cihad*) İslâm'ın sosyopolitik modelinde hakim bir rol oynar ve Kur'an'ın pek çok yerinde zikredilir.” Görüldüğü gibi Esed, cihadın sadece “savunma” mahiyetinde olduğunu ortaya koymaktadır.⁵³⁸

Yine Nisâ suresinin 91. ayetini “Hem sizden hem de kendi kavimlerinden emin olmak isteyen [ama] kötülük eğilimi ile her karşılaştıklarında kendilerini gözü kapalı ona kaptıran başkalarını[n da var olduğunu] göreceksiniz. O halde şayet onlar sizi bırakmaz ve üstünüzden ellerinizi çekmezlerse, onları her gördüğünüz yerde yakalayın ve öldürün: işte size kendileriyle açıkça [savaşma] izni verdiklerimiz bunlardır.” şeklinde çeviren ve ayetin sonundaki “*sultanen*” ifadesini “savaşma izni” olarak anlayan Esed, ilgili açıklamasında bu kelimenin lafzen “size üzerinde açık bir otorite (*sultan*) vermiş olduğumuz” şeklinde çevrileceğini belirtip, bu ifadelerin yalnızca savunma amacıyla savaşa izin veren buyruğun açık bir teyidi olduğunu söylemekte ve bu görüşün Bakara suresinin 190. ayeti ile de açıkça teyit edildiğini belirtmektedir. Şimdi bu açıklamalara bakalım:

“Size savaş açanlara karşı Allah yolunda savaşın, ama [amacınızı aşıp] saldırganlık yapmayın, doğrusu Allah saldırganları sevmez” ayeti, Müslümanlar için savaşın meşruiyetinin yalnızca (kelimenin en geniş anlamıyla) kendini savunma amacına bağlı olduğunu tereddütsüz bir şekilde ortaya koymaktadır. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, *lâ ta'tedû* ibaresinin, bu bağlamda “saldırganlık yapmayın” anlamına geldiği, *mu'tedîn* ile de “saldırganlıkta bulunanlar”ın kastedildiği konusunda hemfikirdirler. “Allah yolunda” -yani Allah tarafından konulmuş ahlâkî ilkeler uğrunda- savaşmanın savunma amaçlı olma özelliği, ayrıca, “size savaş açanlar”a yapılan atıfla bariz bir şekilde ortaya konulmuş ve 22. surenin 39. ayetinde –“kendilerine haksız yere saldırılan kimselere [savaşma] izni verilmiştir”- daha da açık bir şekilde ifade edilmiştir. Eldeki bütün nakillere göre, bu son ayet *cihad* yahut kutsal savaş meselesine en ilk ve (bu nedenle de en köklü) Kur'anî atıftır.⁵³⁹

Klasik görüşte cihadı emreden temel ayetlerden biri olarak görülen “Ve artık zulüm ve baskı kalmayıncaya, ve [insanların] kulca yönelişleri bütünüyle ve yalnızca Allah'a adanıncaya kadar onlarla savaşın.” şeklindeki Enfâl suresi 39. ayeti de “savunma

⁵³⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.153, 4: 71/87.

⁵³⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.54, 2:190/167.

savaşı” tezine delil gösteren Esed, buradan, nefsi müdafaa’nın savaşı haklılaştıran tek sebep olduğu sonucunun çıkarılması gerektiğini söyler.⁵⁴⁰

III. BAZI KELÂMÎ KONULARDAKİ GÖRÜŞLERİ

Esed’in kelimâ görüşlerinde Mu‘tezilî tesir açık bir şekilde görülmektedir. Birçok Kur’an ayetine oldukça aklî ve felsefî yaklaşımlarda bulunan müellif, bu görüşlerini de belli başlı tefsirlerle desteklemektedir. Şimdi bir kısım kelimâ konulara yaklaşımını inceleyelim:

A. İRADE HÜRRİYETİ

İrade hürriyeti ile ilgili görüşleri Ehl-i sünnet akaidi⁵⁴¹ ile paralellik gösteren Esed, sık sık kulların izafî seçme hürriyetlerinden bahsetmiştir. Mesela, Hûd suresi 118. ayetteki “Eğer Rabbin dileseydi, bütün insanlığı tek bir ümmet yapardı. Fakat, [O, yollarını seçmede kendilerini özgür bıraktı diye] hâlâ farklı görüşler benimsemekteler.” şeklindeki ifadeleri, kişinin doğru ile eğri arasında seçim yapma ve bu suretle hayatına kendisini diğer canlılardan ayıran ahlâkî bir anlam ve manevî bir boyut kazandırma imkanı veren, izafî de olsa serbest irade ve seçme hürriyetine sahip olduğuna bir işaret olarak gösterir.⁵⁴²

Esed, İbrahim suresi 4. ayetteki: “(...) artık bundan sonra Allah [sapmayı] dileyeni sapıklık içinde bırakır, yine [doğru yolu tutmayı] dileyeni de doğru yola yöneltir” ifadesiyle ilgili notunda⁵⁴³ “Allah’ın saptırması” ya da “sapıklık içinde bırakması”na ilişkin tüm Kur’anî atıfların ancak Bakara suresinin 26 ve 27. ayetlerinde ortaya koyulan “Allah, kendisine karşı taahhütlerini bozan fasıklardan başkasını

⁵⁴⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.330, 8:39/39.

⁵⁴¹ Ehl-i sünnetin, irade konusunda Allah’ı mutlak ilim sahibi ve fakat insanı da irade sahibi sayan ortayol görüşü için bkz. Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi –Giriş-**, ilaveli 5. bs., İstanbul: Damla Yayınevi 1993, s.290.

⁵⁴² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.451, 11:118/150.

⁵⁴³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.499, 14:4/4.

saptırmaz.” ilkesiyle birlikte düşünülmesi gerektiğini söyler: Bu, şu demektir: İnsanın “sapıp da yoldan çıkması” kelimenin avâmî anlamıyla “kader”in ya da “alinyazısı”nın keyfî bir sonucu değil fakat kesinlikle insanın “kendi tutum ve eğilimlerinin bir sonucudur.” Gördüğümüz gibi müfessir, insanın cebren değil fiilleriyle ilgili kendi seçimlerinden sonra hidayet yahut dalâlet içinde bırakıldığına işaret ediyor.

Esed, insanın iradesini yok sayıp, onun fiillerinin yaratıcısı olamayacağını, onun tarafından yapılan herhangi bir hareketin kendisine nispet edilmeyeceğini savunan⁵⁴⁴ Cebriyye'nin görüşlerini ise açıkça reddetmektedir:

En'âm suresi 148. ayetteki “Allah'tan başka şeylere ilahlık yakıştırmaya şartlanmış olanlar, 'Eğer Allah dileseydi, ondan başkasına ilahlık yakıştırmazdık; atalarımız da [öyle yapmazdı]; ve [O'nun izin verdiği] hiçbir şeyi de yasaklamazdık' derler. Onlardan önce yaşamış olanlar da böyle yaparak hakikati yalanladılar, ta ki azabımızı tadıncaya kadar.” şeklindeki ibarelerin Allah'ın insanı doğru ile yanlış arasında *seçimde bulunma* yeteneği ile donattığına işaret ettiğini ve bu ayetin “Cebriyye” doktrinini kesin olarak reddettiğini söyler.⁵⁴⁵ Ayrıca ayetin devamında, Peygamberimize hitaben: “De ki: 'Bize sunabileceğiniz [kesin] herhangi bir bilgiye sahip misiniz? Siz sadece [başka insanların] zanlarına uyuyorsunuz ve kendiniz tahminde bulunmaktan başka birşey yapmıyorsunuz.” şeklinde devam eden ibarede de “hakkında bilgiye sahip olunmayan şey”in “Cebriyye ile ilgili bilgi” olduğunu ifade eder.⁵⁴⁶

B. İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

İlgili ayetlerin yorumuna bakarak, Esed'in ameli imandan bir cüz saydığını söyleyebiliriz.

En'âm suresi 158. ayetteki “(...) [ama] Rabbinin [kesin] işaretlerinin ortaya çıkacağı gün iman etmenin, daha önce inanmamış ya da inandığı halde bir hayır yapmamış olan kimseye hiçbir yararı olmaz.” ayetindeki “inandığı halde bir hayır

⁵⁴⁴ Talat Koçyiğit, **Kelamcılar ve Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Ankara: TDVY 1984, s.57.

⁵⁴⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.261, 6:148/141.

⁵⁴⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.261, 6:148/142.

yapmamış olan” ibaresi için şöyle demektedir: “Lafzen 'imanyla bir iyilik kazanmamış olan': böylece iyi işler yapmaya yol açmayan iman burada hiç iman sahibi olmamakla eşdeğerde tutulmaktadır.” Gördüğümüz gibi Esed, salih amelde bulunmamanın hiç iman sahibi olmamaya denk olduğunu düşünmektedir.⁵⁴⁷

Yine Tevbe suresi 105. ayetteki “Ve [ey Peygamber, onlara] de ki: Yapın (yapmak istediğinizi)! Allah yapıp-ettiklerinizi görüyor; O'nun elçisi de (görüyor), inananlar da: (nasıl olsa) sonunda, insanın hem görüş ve kavrayış alanı dışında kalan âlemi hem de duyuları ve tasavvurlarıyla tanıklık edebileceği âlemi bütün gerçekliği ile bilen Allah'ın huzuruna çıkarılacaksınız.” ifadeleriyle ilgili olarak, daha önceki ayetlerde Hz. Peygamber'in iman konusunda ikiyüzlülük edenlerden, verenin Müslümanlığına delalet ettiği için zekat almaması üzerine, 105. ayette pişman olup tevbe edenlerden zekat kabul edilebileceğinin söylendiğini ifade ediyor.

Ayetle ilgili açıklamasında “Yapın [yapmak istediklerinizi]. Allah yapıp ettiklerinizi görüyor.” ifadelerinin 103. ayetteki “onların mallarından Allah için sundukları şeyleri kabul et” ifadeleriyle bağlantılı olduğunu söyleyerek iman-amel ilişkisiyle şu şekilde irtibatlandırıyor: “İmanın bütünleyici bir parçası olarak yapıp etmeler (amel) konusundaki ısrar, Kur'an'ın ahlâk öğretileri çerçevesinde son derece büyük, son derece aslî bir önem taşımaktadır.⁵⁴⁸

C. CEHENNEMİN EBEDİLİĞİ

Esed, cehennem azabının ebedî olmadığına inanmaktadır. Bu konuda da Mu'tezilî görüşlerin etkisi altında olduğu gözlenen Esed, çeşitli ayetlerle bu görüşünü destekliyor. Bunlardan biri Zâriyât suresi 13. ayette inanmayanlarla ilgili olarak kullanılan “[O gün] onlar ateşle denenecekler” ibaresidir. Esed'e göre bu “ateşle denenme” (*fitne*), öteki dünyada “cehennem” olarak tanımlanan azabın, ebedî

⁵⁴⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.265, 6:158/160.

⁵⁴⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.380, 9:105/139.

olmayacağını belirten ayetlerdendir.⁵⁴⁹ Ona göre, azabın geçiciliği ayrıca birçok ayetle de desteklenmiştir.⁵⁵⁰

Yine En‘âm suresi 128. ayette, birbirini ayartıp Allah'a iman ve kulluktan alıkoyan insan ve şeytanî varlıklarla yakınlık içinde olanlarla ilgili ibarelerde, hesap günü kendilerine yakın olan birkısım insanın pişmanlık içinde: “Ey Rabbimiz! Biz [hayatta] birbirimizin arkadaşlığından yararlandık, ama [artık] süremizin sonuna geldik - senin bizim için tayin ettiğin sürenin- [ve artık yolumuzun yanlışlığını görüyoruz!]” diye pişman olacaklarını, ama Allah'ın “Sizin yurdunuz ateş olacak, Allah aksini dilemedikçe” diyeceğini söylüyor.

Bu ibarelerden, inanmayanların Allah dilediği zaman ateşten çıkabileceğini anlayan Esed, ilgili yorumunda şöyle diyor: “Bazı büyük kelimcilerin, bu ayetten ve Hz. Peygamber'in birçok sahih hadisinden çıkardıkları sonuca göre, sonsuza kadar sürecek olan cennet nimetlerinin tersine, günahkârların öteki dünyadaki azabı, Allah'ın rahmetinden dolayı sınırlı kalacaktır.”⁵⁵¹

Allah'ı inkar edenlerin hesap günü duydukları büyük pişmanlık sonucu “Ey Rabbimiz, sen bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin! Peki, günahlarımızı itiraf ettiğimiz şu anda [bu ikinci ölümden = [yeryüzündeki bilinçli manevi körlüklerinden dolayı ruhsal bir ölümle karşı karşıya olmaları]] bir kurtuluş yolu yok mudur?” diye feryat etmeleri üzerine⁵⁵² “[Onlara şöyle denilecektir:] Bu [başınıza geldi], çünkü tek Allah'a her çağrıldığınızda bu hakikati inkar ettiniz; ama O'na ortak koşulunca hemen inandınız! Artık hüküm, büyük ve yüce Allah'ındır!”⁵⁵³ şeklinde hitap olunmaları ile ilgili açıklamasında şöyle demektedir:

11. ayetin sonundaki günahkârların sorularının cevabı, Hz. Peygamber'in şu temsîlî sözünde bulunabilir: “[Hesap günü] cenneti hak edenler cennete girecekler, cehennemi hak edenler ise cehenneme, o zaman, yüce Allah şöyle diyecektir: ‘Kalplerinde bir hardal tanesi kadar iman [veya bazı rivayetlerde ‘iyiliği’] olan herkesi [cehennemden]

⁵⁴⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1069, 51:13/8.

⁵⁵⁰ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1069, 51:13/8.

⁵⁵¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.254, 6:128/114.

⁵⁵² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.957, 40:11.

⁵⁵³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.957, 40:12.

çıkartın!’ Bunun üzerine o ana kadar yanmış olan cehennem ehli oradan çıkarılacak ve hayat ırmağına atılacaklar: ve sonra bir akıntının kenarında yeşeren otlar gibi hayata geri dönecekler; sen onun nasıl sarardığını ve tomurcuklandığını görmez misin?” (Ebu Sa’îd el-Hudrî’den naklen Buhârî, Kitâbu'l-îmân ve Kitâbu Bed’u'l-halk, ayrıca Müslim, Neseî ve İbn Hanbel) “Sararmış” ve “tomurcuklanmış” -yani taze ve açık renkte- şeklindeki tanımlama, bağışlanan günahkârların yeni hayatlarının tazeliğini gösterir.⁵⁵⁴

Hadis-i şerifte geçen “kalplerinde hardal tanesi kadar iman olan herkes” ibaresi, Esed'in kafirlerle ilgili anlatımlarda bu hadisi kullanmasının pek uygun olmadığını düşündürüyor. Zira, Ehl-i sünnet akidesine göre, inanmış fakat günah işlemiş kişiler cehennemde zaten sınırlı bir süre kalacaktır.

Yine Zuhruf suresi 74. ayetteki “[Ama] dikkat edin, günaha batmış olanlar, cehennem azabı içinde kalacaklar” ayetiyle ilgili notunda⁵⁵⁵ bu ayetin En‘âm suresi 128. ayetteki cehennemde kalmayla ilgili “Allah aksini dilemedikçe” ibaresi ve Gâfir suresinin 12. ayetinin açıklamasında verilen hadis (cehennemden çıkanların yeniden yeşermesi) ile bağlantılı olduğunu söyleyen Esed, bu atıfların “Allah, rahmet ve şefkati kendisine ilke edinmiştir.”⁵⁵⁶ şeklindeki Kur’an ifadesi gereğince cehennem azabının sınırsız bir süreyi kapsamayacağını gösterdiğini düşünür. Bu görüşünü Râzî’nin de “onlar cehennem azabı içinde kalacaklar” ifadesinin yalnızca belirsiz bir süreyi gösterdiğini, yoksa süreklilik anlamı taşımadığını düşündüğünü söyleyerek destekler.⁵⁵⁷

D. ŞEFAAT

Esed, Ehl-i sünnetteki şefaati kabul eden yaygın anlayışı açıkça ve şiddetle reddeder. Bu konuya dair görüşlerini, ilgili birçok yerde açıkça ortaya koyan Esed, şefaati kabul etmenin Allah’ın, ilminde vasıta kabul etmeyen Âlim-i Mutlak ve değişmeyen mutlak irade sahibi olmasıyla çelişeceğini söyler.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.957, 40:12/10.

⁵⁵⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1008, 43:74/53.

⁵⁵⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.225, 6:12/54.

⁵⁵⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1009, 43:74/53.

⁵⁵⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.391, 10:3/7.

Yûnus suresinin 3. ayetini, “O’nun izni olmadıkça araya girip kayıracak kimse yoktur” şeklinde tercüme eden Esed, ilgili açıklamasında bu ayetle Kur’an’ın yaşayan ya da ölmüş olan Peygamber ve velîlerin şartsız ya da kendiliklerinden şefaât ve aracılık yapabilecekleri şeklindeki avâmî inancı reddettiğini söylemektedir.⁵⁵⁹

Esed'e göre şefaât, (Kur’an’ın başka yerlerinde de -20:109, 21:28, 34:23- belirtildiği gibi) dünyada iken zaten Allah’ın rıza ve hoşnutluğunu kazanmış bulunan günahkârlar için sadece “sembolik” olarak peygamberlere verilecek olan bir kayırma iznidir. Zaten Allah’ın affedeceği kişiler için peygamberlerine “bu bağışlamanın bir ifadesi olarak” şefaât yetkisi vereceğini söyleyen Esed’in bu konudaki açıklamaları tam bir netlik göstermemektedir. Ayrıca ayetteki “izni olmadıkça” şeklindeki istisnayı ve peygamberlerine böyle bir hak vermesinin Allah’ın ilmi ve mutlak iradesiyle neden çeliştiğini açıklamaması zihinde soru işareti bırakmaktadır.

Ayrıca, Meryem suresi 87. ayetteki “[Hayattayken] o sınırsız rahmet sahibiyle bir bağ/bağlantı içine girmiş olmadıkça kimse şefaatten bir pay alamayacaktır.” ifadesiyle ilgili açıklamasında da -Allah’a iman şartıyla- büyük günah sahiplerinin dahi - kıyamet günü peygamberlere verilecek şefaât hakkıyla sembolik olarak ifade edilen-bağışlanmayı umabileceğini söyleyen müellif⁵⁶⁰ şefaatin ancak “peygamberlere” “sembolik” olarak verileceğini söylemekle onun hakikî oluşunu ve şehit ve velilere de verileceği yolundaki Ehl-i sünnet inancısını kabul etmediğinin işaretini vermektedir.

Uydurduğu yalanları Allah’a yakıştırıp O’nun ayetlerine yalan gözüyle bakan kimselerin günaha gömüldüklerinin ve kurtuluşa asla erişemeyeceklerinin anlatıldığı Yûnus suresi 17. ayetin ardından gelen ifadeyi şefaatin reddine delil gösteren Esed, 18. ayeti şöyle tercüme ediyor: “Ve Allah’la beraber kendilerine ne bir yarar ne de zarar verebilecek durumda olmayan şeylere veya varlıklara kulluk edip [kendi kendilerine] “Bunlar bizim Allah katındaki kayırcılarımızdır” diyen [kimse]ler...”

Ayetle ilgili açıklamasında: “Bu ayetle, herhangi bir kimsenin Allah katında izinsiz ve koşulsuz olarak şefaât edebileceğine, Allah’la kul arasında aracı bir rol

⁵⁵⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.391, 10:3/7.

⁵⁶⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.621, 19:86/74.

üstlenebileceğine inanmanın, kullarını günahları ve erdemleriyle her an ve bütün şartlar altında bilen ve gözeten Allah'ın mutlak ve sınırsız ilmini inkâr anlamına geldiği daha iyi anlaşılıyor.” diyen Esed, şefaati kabul etmenin Allah'ın ilim sıfatına halel getireceğini vurgulamaktadır.⁵⁶¹

Ayette dikkat çeken husus, ayetin çevirisinde, şefaati kabul etme ve ummayı, “kendilerine fayda yahut zararı dokunamayacak olan şey veya varlıklara kulluk etmek ve onları Allah katında kayırcı olarak görmek” ile eşdeğer görmesidir.

Şefaatin sadece peygamberlere ve Allah'ın zaten bağışlayacağı müminlerle ilgili ve sembolik olarak verileceği hususuna Nebe’ suresi 38. ayeti⁵⁶² delil gösteren Esed, ilgili açıklamasında, o gün konuşmasına izin verilecek olanların “sembolik” şefaati hakkı verilmiş bulunan peygamberler olduğunu belirtmektedir.⁵⁶³

Şefaati ile ilgili açıklamalarında, bu terimin, en yanlış anlaşılan İslâmî kavramlardan biri olduğunu söyleyen Esed,⁵⁶⁴ şefaati kabul etmek ve ummaktan bahsettiği cümlelerinde zaman zaman oldukça sert bir yaklaşım da sergilemektedir. Mesela, Allah'a ortak koşulan varlık ve güçlerin esasen hiçbir kudrete sahip olmadıklarının anlatıldığı Fâtır suresi 40. ayetle ilgili notunda ilginç bir şekilde bu ortak koşulan varlıkların azîz ve velîler olduğunu söyleyerek şu ifadeleri kullanmaktadır: “Yani, ilahî yahut yarı-ilahî sıfatlar atfettikleri azizlerin ve velilerin kendileriyle Allah arasında 'aracılık' yapacakları veya Allah nezdinde kendileri için 'şefaati' olacakları beklentisi, bir kuruntudan başka birşey değildir.”⁵⁶⁵

Görüldüğü gibi Esed, bağışlanma vesilesi olarak Allah'ın velî kullarını görmeyi adeta şirk saymakta ve bunun Allah'la kişinin arasına başka bir kulu sokmak manasına geldiğini düşünmektedir. Onun, Peygamberler için sözkonusu olduğunu düşündüğü “sembolik” şefaati ise, açıklanmaya muhtaç bir görüştür. Zira, Allah'ın zaten bağışlamayı murad ettiği bir kul için peygamberlerine böyle bir “sembolik” hak vermesi anlaşılabilir

⁵⁶¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.395, 10:18/26.

⁵⁶² "Bütün [insan] ruhların[ın] ve bütün meleklerin saf saf sıralandıkları gün: Rahman'ın izin verdikleri dışında kimse konuşmayacak ve [herkes yalnız] doğruyu söyleyecek."

⁵⁶³ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1228, 78:38/19.

⁵⁶⁴ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1209, 74:48/27.

⁵⁶⁵ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.892, 35:40/28.

bir durum olmayıp bu durumda esasen o peygamberlere “bir şey” verilmiş olmaz, sadece “verilmiş gibi” olur, ki bu da Allah'ın hakîm sıfatıyla çelişir gibi gözükmetedir.

Esed'in şefaati adeta şirk saydığını gösteren başka bir ifadesi de İbrahim suresinin geçmiş zamanlarda da inkarcı kavimlerin peygamberleri yalanladıklarını ve onların getirdikleri vahiyden yana şüphe içinde olduklarını belirten 9. ayetiyle ilgili notunda bulunmaktadır: “(...) Bu genelleme Allah'ı bütünüyle inkar eden ya da onun varlığını bütünüyle bilinçli olarak inkar etmese de, kendileriyle Allah arasında birtakım hayal ürünü, (ilahî veya yarı-ilahî olduğu düşünülen) ‘aracılar, şefaatchiler’ vehmetmek suretiyle dolaylı olarak ya da zımnen, O'nun herşeyi bilen, herşeye gücü yeten biricik ilah olduğu karşısında inkâr durumuna düşen kimselerin inatçı tutumlarının mümeyyiz vasfını ortaya koyar niteliktedir.”⁵⁶⁶

E. CİNLER

Esed, Kur'an'da kullanıldığı şekliyle *cinn* teriminin anlamını, ancak bu terimi Arap folklorunda ona verilen manadan kurtararak kavranabileceğini belirtir.⁵⁶⁷ Sözkonusu çerçevede bu terimin bütün “şer güçler”i ifade için kullanıldığını ve bu folklorist imajın terimin orijinal anlamını ve kelime yapısını belli ölçüde gölgelediğini söyler: “Kök fiil *cenne*'dir: ‘Gizledi’ yahut ‘karanlığa boğdu/karanlık ile örttü’; bu fiil geçişsiz halde de kullanıldığından (“o kişi [veya şey] gizliydi” [veya “gizlendi”] ve “karanlık ile örtüldü”), bütün klasik dilbilimciler, *el-cinn* teriminin “yoğun [veya, “şaşırtıcı”] karanlığı” ve daha genel anlamda “[insanın] duygularına kapalı olan şeyler”i yani, normal olarak insanın kavrayamayacağı ama yine de kendilerine ait somut ya da soyut objektif bir gerçekliği bulunan şeyleri, varlıkları veya güçleri gösterdiğine işaret ederler.” Esed, ilkel folklordaki kullanımdan tamamen farklı olan Kur'an'daki *cinn* teriminin çok çeşitli anlamlara sahip olduğunu, en çok karşılaşılan anlamın da bedensel bir varlığı olmayan, bu yüzden de bizim bedensel duyularımızın kavrayış alanının dışında kalan ruhsal güçler veya varlıklar olup, bunun hem “şeytanlar”ı ve “şeytânî

⁵⁶⁶ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.II, s.502, 14-9/11.

⁵⁶⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1335.

güçler”i hem de “melekleri” ve “melekî güçler”i ihtiva eden bir anlam olduğunu söyler. Bunun sebebi ise onların tümünün duyularımıza kapalı olan varlık veya güçler olmasıdır. Esed'e göre Kur'an'ın bu varlıkları “ateşten”, “kavurucu rüzgarların ateşinden”, “ateşin şaşırtıcı alevinden” yâhut “nurdan” gibi ifadelerle tavsif etmesi, bedensel bir tabiata sahip olmadıklarını belirtmek için başvurduğu temsilî anlatımın sonucudur.⁵⁶⁸ Hz. Peygamber (s.a.)'in bir hadiste meleklerden nurdan yaratılmış varlıklar olarak söz edilmesi de bu meyanda anlaşılmalıdır, çünkü ateş ve nur benzer olup, kendilerini birbirleri aracılığıyla ve birbirleri üzerine yansıtırlar.

Cinn terimi ile ilgili açıklamalarının yer aldığı Ek 3'te Esed bu terimin anlamlarını sırası ile ve ayetlerden de örnekleyerek veriyor:

Cinn teriminin aynı zamanda bazı klasik müfessirlerce belli duyarlı organizmaları kapsayan geniş bir olgular yelpazesi içinde kullanıldığını ve yapıları gereği, duyularımızla kavranamayacak varlıklar olmasının onların inkarı gerektirmediğini söyleyen Esed, Kur'an'da sık sık insan kavrayışının ötesindeki alanla (gayb) ilgili atıflarda bulunurken Allah'ın bütün âlemlerin Rabbi olduğu şeklinde ifadeler kullanıldığını, bunun da, bizimkinden ve muhtemelen birbirlerinden farklı ve birbirleriyle çok ince etkileşmelerde bulunan başka hayat tarzlarının olduğuna işaret ettiğini söyler.

Yine *cinn* teriminin Kur'an'da bazen “duyularımıza kapalı bulunan” çünkü kendilerini bize öz gerçeklikleri ile değil de tezahürleri ile duyuran temel tabiat güçleri için de kullanıldığını söyleyen Esed, bu kullanıma Sâffât suresinin 58. ayetini örnek olarak gösteriyor: “Bazıları da Allah ile bütün görünmez varlık türleri arasında bir yakınlık uydurdu ki oysa bu görünmez varlıklar da pekala bilir ki, onlar, [bu şekilde Allah'a isnadda bulunanlar] mutlaka [Hesap Günü O'nun huzurunda] yargılanacaklardır.”

Ayetle ilgili açıklamasında birçok müfessirin ayetteki *el-cinne* ifadesini melekler olarak anlamasına rağmen, kendisinin kelimenin, doğrudan görülemeyen fakat etkileriyle hissedilen tabiat güçlerine işaret ettiğini düşündüğünü, “insan duygularının

⁵⁶⁸ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1335.

ötesinde bulunan” manasındaki *el-cinne* kelimesinin kullanılmasının da bunun delaleti olduğunu söyler. Yorumun devamında tabiat güçlerinde yaratıcı bir özellik vehmeden felsefî görüşe değinen Esed, Kur’an’ın, bu kişilerin, sözkonusu varlıklar (tabiat güçleri) ile Allah arasında bir “yakınlık” uydurduklarını, yani onlara Allah’a ait bazı vasıflar ve güçler yüklediklerini söylediğini ifade ediyor.⁵⁶⁹

Bu anlamlardan başka olarak, Kur’an’ın cinne, akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunduğu birçok yerde, ya insanın şeytânî güçlerle (*şeyâtîn*) ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesi şeklinde kullandığını yahut da bir kişinin “esrarlı güçler” şeklinde tanımlanan gerçek ya da yanılsama ürünü güçlerin etkisi altına girmesinin ve bunun sonucu Kur’an’ın suçlayıcı terimlerle andığı sihirbazlık, falcılık, astroloji gibi uygulamaların sembolü olarak kullanıldığını belirtiyor. “*Cinn* terimi, öncelikle insan duyularının dışında kalan varlıkları gösterir ve bu nedenle görünmeyen varlıklar ya da güçlerin her türüne teşmil edilebilir.”⁵⁷⁰

Birinci türden kullanıma verdiği örneklerden biri olan En’âm suresi 112. ayetteki “Ve işte, böylece, hem insanlar hem de görünmez varlıklar içinden zihin çelmeyi amaçlayan yıldızlı/parlak yarı-hakikatleri birbirine fısıldayan şeytanî güçleri her peygambere düşman kıldık” ibaresi ile ilgili açıklamasında şöyle diyor:

Şeyâtîn kelimesinin “şeytanî güçler” olarak tercemesine gelince, *şeyâtîn* terimi Kur’an’da çoğunlukla hem insanda hem de ruhsal dünyada mevcut olan şeytânî güçler anlamında kullanılır. Taberî tarafından nakledilen birçok sahih hadise göre Hz. Peygamber (s.a.)’e “İnsanlar arasında şeytanlar var mı? diye sorulduğunda, “Evet, üstelik onlar görünmez varlıklar (*cinn*) arasındaki şeytanlardan daha kötüdürler” şeklinde cevap verdi.⁵⁷¹

Esed, bu açıklamaların akabinde ayetin her peygamberin, ne sebeple olursa olsun hakikati reddeden ve başka insanları da saptırmaya çalışan şeytanî kimselerin maddî-manevî düşmanlığına karşı koymak zorunda kaldığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.

⁵⁶⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.922, 37:158/67.

⁵⁷⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.246, 6:100/86.

⁵⁷¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.249, 6:112/98.

F. İSRÂ VE MİRAC

Esed, İsrâ ve Miracın ruhsal alanda vuku bulduğuna inanmakta ve Hz. Peygamber (s.a.)’in bu konuyla ilgili doğrudan hiçbir açıklama bırakmamış olmasının, sahabe dahil Müslüman düşünürlerin onun gerçek niteliği konusunda farklı görüşlere varması sonucunu doğurduğunu söylemektedir.⁵⁷²

Sahabeden, bu vakanın hem ruhî hem bedenî olduğuna inanan kişilerin çokluğuna rağmen, küçük bir grubun da olayın sadece ruhî boyutta gerçekleştiğini düşündüğünü belirten yazar, bu gruptan Hz. Aişe’yi ve Hasan-ı Basrî’yi örnek gösterir. Burada Esed, Hz. Aişe’nin: “O, yalnızca ruhu ile (*bi-rûhihî*) seyahat etti ve bedeni yerinden hiç ayrılmadı” sözünü zikreder. Ayrıca İsrâ ve Miracın fiziksel tecrübeler olduğuna inanan akaidcilerin -bu konuda aynı düşünen sahabe çoğunluğu gibi- Hz. Peygamber (s.a.)’in tek bir hadisini dahî görüşlerine delil olarak serdedemediklerini, bazı Müslüman alimlerin de İsrâ suresinin 1. ayetinde geçen “*esrâ bi-abdihî*” ifadesinin “kişinin bütünlüğünü, yani ruh ile beden birlikteliğini gösterdiği gerekçesiyle, fiziksel İsrâ ve Miraca delil gösterdiklerini, oysa bu ifadenin, Kur’an’da çokça kullanılan şekliyle Hz. Peygamber (s.a.)’in -diğer bütün peygamberler gibi- sadece Allah’ın fânî bir kulu olduğunu, yani beşerî vasfını ortaya koyduğunu belirtir. Nitekim ayette Hz. Peygamber (s.a.)’e Allah’ın bazı sembollerinin (*min âyâtihî*) gösterilmesinden bahsedilmesi ve ayetin “yalnız O’dur her şeyi işiten her şeyi gören” ifadesiyle son bulması, Hz. Peygamber (s.a.)’in beşer vasfına atıfta bulunulması ile uyum içindedir.

İsrâ ve Miracın ruhsal yorumunu destekleyen en ikna edici delilin, bu olayı anlatan hadislerdeki son derece müteşabih (*allegorical*) tasvirler olduğunu söyleyen Esed, bu tasvirlerin olayın fiziksel yorumuna aslâ imkan vermeyecek yapıda olduğunu belirtir: “Mesela, Allah’ın Rasûlü Kudüs’te ve daha sonra da gökte hepsi de kendinden önce göçüp gitmiş olan diğer peygamberlerle karşılaştığını anlatır. Bir hadise göre (İbn Kesîr’de Enes’ten naklen) Musa’yı kabrinde ziyaret eder ve onu namaz kılarken bulur. Yine Enes’ten rivayet edilen başka bir hadiste, Hz. Peygamber, İsrâ esnasında nasıl yaşlı bir kadınla karşılaştığını ve Cebrail’in “Bu yaşlı kadın, ölümlü dünyadır.” dediğini anlatır. Ebû Hureyre’den rivayet edilen başka bir hadise göre ise “Hz. Peygamber tohum

⁵⁷² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1337.

eken ve ekin biçen insanların yanından geçti; ekini her biçtiklerinde yeniden büyüyordu. Cebrail ‘Bunlar Allah yolunda savaşırlardır’ dedi. Sonra kafaları taşlara çarpıp parçalanan insanların yanından geçtiler. Kafaları her parçalandığında hemen yeniden tamamlanıyordu. Cebrail ‘Bunlar, kafalarında ibadetten bir eser olmayanlardır’ dedi. Sonra bozulmuş çiğ et yiyip pişmiş olarak tüküren bir grup insanın yanından geçtiler. (Cebrail) onlar için: ‘Bunlar zinâ edenlerdir’ dedi.”

Bu müteşabih pasajlardan sonra, Mirac ile ilgili olarak, Hicr’de (Kâbe’nin yakınında) bir meleğin geldiği ve Hz. Peygamber (s.a.)’in göğsünü yarıp, iman dolu bir altın leğende kalbini yıkadığı anlatan meşhur hadisi (Buhârî tarafından nakledilen) veren Esed, Hz. Peygamber (s.a.)’in bu hadiste soyut bir kavram olan imandan bu şekilde bahsetmesinin, Miracın başlangıcının, -dolayısıyla kendisinin ve İsrânın- tamamen ruhsal tecrübeler olduğunu gösterdiğini söylemektedir.⁵⁷³

Ayrıca, İsrâ ve Miracın bedensel olduğuna dair ikna edici bir delil bulunmamasının, onun gerçekleşmediğini gösteremeyeceğini belirten yazar, sahabenin olayın fizikî olduğunu iddia etme sebebini, yeterli psikoloji bilgisine sahip bulunmadıkları için, olayın ya fizikî olduğu yahut rüyada gerçekleştiği alternatiflerinden fizikî olanı seçmeleri olarak açıklamaktadır. Bu şıkkı tercih etme sebepleri ise, bu muhteşem olayların salt bir rüyâya hapsedilmesi halinde anlamlarını yitireceğini düşünmeleri idi ve bu yüzden Hz. Aişe’nin sözü, Muaviye ve Hasan-ı Basrî’nin karşıt görüşlerine rağmen hararetle fiziksel olduğunu savundular.

Olayın ruhsal yönünü modern psikolojinin tezleriyle açıklayan Esed, bu konuda şunları söylüyor:

Şimdi biliyoruz ki, rüya fiziksel gerçekleşmenin tek alternatifi değildir. Hâlâ bebeklik döneminde olsa da modern psişik araştırmalar her ruhsal tecrübenin zihnin salt sübjektif tezahüründen ibaret olmadığını göstermiştir. Ancak böyle bir tecrübe belli durumlarda insanın fizyolojik organizması aracılığıyla gerçekleştiğinden kelimenin objektif anlamıyla daha az gerçek veya “olgusal” olduğu söylenemez. Bu tür istisnâî psişik aktivitelerin gerçek niteliği konusunda henüz çok az şey biliyoruz ve dolayısıyla onların özellikleriyle ilgili kesin sonuçlara ulaşmamız hemen hemen imkansızdır. Bununla birlikte modern psikologların bazı

⁵⁷³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1338.

gözlemleri, insan ruhunun canlının bedeninden geçici olarak “kopması” ihtimalini -tarihin başından beri bütün dinlerin mistikleri tarafından ileri sürülen bir ihtimal- doğrulamıştır. Böyle bir geçici kopma durumunda ruh veya can, zaman ve mekanı serbestçe aşabilir; normalde birbirinden geniş ölçüde farklı gerçeklik kategorilerine ait olan olayları ve olguları kendi kavrayış alanı içine alabilir ve onları büyük derinlik, berraklık ve kapsayıcılığın sembolik kavrayışları içinde yoğunlaştırabilir görünmektedir. Ancak bu tür “hayalî/görme/görüş” (daha iyi bir terim bulamadığımız için bunu kullanmak zorundayız) tecrübeler, benzeri bir tecrübeyi hiçbir zaman yaşamamış olan insanlara anlatmak gerektiğinde, yaşayan şahıs -bu durumda Hz. Peygamber- mecazî (*figurative*) ifadeler kullanmak zorunda kalmaktadır. Bu, İsrâ ve Mirac esrarlı tecrübeleriyle ilgili bütün hadislerin müteşabih (*allegorical*) üslubunu açıklayan bir unsurdur.⁵⁷⁴

Sonuç olarak Esed’e göre İsrâ ve Mirac ruhî boyutta gerçekleşmiştir ve bu olayları anlatan hadislerdeki müteşabih ifadeler de bunun kanıtıdır.

IV. AYETLERE SOSYOLOJİK BAKIŞI

Esed, ayetleri açıklarken sosyolojik boyutunu da göz önünde bulundurmaktadır. O, insanlık tarihini bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı bir bütün olarak görür. Zira tarihin belli dönemleri tek başlarına kopuk kopuk incelenirse anlamsızlaşır, doğru olan ise ancak her döneminin önceki ve sonrakilerle etkileşim içinde görüldüğü bütüncül bir okumadır. Bu çerçevede ilgili ayetlere⁵⁷⁵ baktığımızda, Esed’de “Allah’ın değişmez yasası” olarak, *sünnetullah* kavramının öne çıktığını görüyoruz. Sünnetullah, Allah’ın tarih içindeki davranış tarzıdır ve bu kavram Kur’an’ın insanlığa vermek istediği tarih bilincinde merkezî bir konuma sahiptir.⁵⁷⁶

Bakara suresi 7. ayetteki “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Ve gözlerinin üstünde de bir perde vardır” ifadesiyle ilgili açıklamasında, ayetin, “Bâtıl inançlara inatla sarılan ve hakîkatin sesini dinlemeyi reddeden kişinin zamanla hakîkati kavrama yeteneğini kaybedeceği ve sonunda kalbinin mühürlenmiş olacağını işaret

⁵⁷⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1338.

⁵⁷⁵ Bkz. Ahzab 33/38, Ahzab 33/62, Fatır 35/43, Mü’min 40/85, Fetih 48/23.

⁵⁷⁶ Ömer Özsoy, **Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması**, Ankara: Fecr Yayınevi 1999, s.184. Sünnetullah Reşid Rıza’nın da temel kavramlarından biridir, Bkz. Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.284.

ettiğini bunun da ilâhî bir kânun olduğunu beliren Esed,⁵⁷⁷ ayetteki “mühürleme”nin Allah’a izafe edilme sebebinin, bütün tabiat kanunların vaz‘ edicisi olmasından yani sünnetullahtan kaynaklandığını, yoksa insanın seçimleriyle ilgili bir “önceden takdir edilme”ye işaret etmediğini, Kur’an’da Allah’ın “mükâfaat” yahut “azab”ına yapılan tüm atıfların da aynı şekilde anlaşılması gerektiğini söyler.⁵⁷⁸ Zira, sebep-sonuç ilişkisini bütün mahlûkâtı için geçerli kılan, Allah’tır ve bu yüzden herkes yaptığının karşılığına katlanmak durumundadır.⁵⁷⁹

Buradan ve *sünnetullah* kavramının geçtiği diğer yerlerden Esed’in kelimeyi “sebep-sonuç kanunu” olarak anlamlandırdığını görüyoruz.⁵⁸⁰

Esed’e göre, kainatta, herşey Allah’ın sünnetine uygun cereyan etmektedir ve hiçbir şey gayrı tabîi değildir. Abduh’un mucizeleri rasyonelleştirmesiyle birebir örtüşen bir şekilde Esed de mucizeleri tabiatüstü değil tabîi olarak görür. Zira sünnetullahın dışında değil, bizzat bu çerçevede gerçekleşmektedirler.⁵⁸¹

Sünnetullah kavramı çerçevesinde dikkat çekilebilecek bir husus da Esed’in *mekrullah* kelimesi için klasik çevirilerde pek karşılaşmadığımız “sünnetullah = Allah’ın önceden bilinmeyen, anlaşılamayan tertibi, tasarımı” manasını vermesidir.⁵⁸²

Ra’d suresi 11. ayette geçen “Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez” ifadeleriyle ilgili açıklamasında ise Esed’in sünnetullahın toplumsal boyuttaki anlamına ilişkin görüşünü bulabiliriz:

“İçlerinde olanı” ifadesinin olumlu ve olumsuz olmak üzere iki anlamı vardır: Yani, insanlar kendi nefislerini fesat ve yozlaşmaya terk etmedikçe Allah, yardım ve esirgemesinden onları yoksun kılmaz; buna karşılık, yine Allah, bilerek-isteyerek günah işleyen kimseler içlerindeki eğriliği, olumsuz eğilimleri değiştirerek bunu hak etmedikçe, onlara rahmet ve inayetini nasib etmez. En geniş anlamıyla bu ifade, hem bireysel, hem de toplumsal hayata yön ve biçim veren; taşıyıcılarının

⁵⁷⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.5, 2:7/7.

⁵⁷⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.6, 2:7/7.

⁵⁷⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.126, 3:178/135.

⁵⁸⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.155, 4:79/94.

⁵⁸¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.248, 6:109/94.

⁵⁸² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.291, 7:99/79.

ahlâkî niteliklerine ve “iç dünyalarındaki” ruhî/mânevî biçimlenmelere göre uygarlıkları yükselten ya da alçaltan ilâhî sebep-sonuç ilke ya da ilişkisini, yani sünnetullahı dile getirmektedir.⁵⁸³

Bu bağlamda Allah’ın kişiyi yahut herhangi bir toplumu “saptırması” değil, ancak onların inkârda ve gûnahta ısrarcı tutumlarından dolayı “azgınlık içinde kalmalarını dilemesi” sözkonusu olabilir.⁵⁸⁴ Esed; hidayet ve idlâlî Kur’andaki kullanımıyla ilgili olarak, ana kaynaklarından Zemahşerî’ye şöyle bir atıfta bulunuyor: “Allah, inkârcıyı, bu günahında ısrar edeceğini bilerek olduğu gibi bu durum içinde bırakıp tevbe etmekten alıkoyduğu zaman [Allah’ın] bu fiili [Kur’an’da] “insanı hatâyâ meylettirmesi” (*iğvâ*) ve “saptırması” (*idlâl*) olarak tanımlanmaktadır; benzer biçimde, Allah, kişinin tevbe edeceğini bilerek onu koruyup ona lutfettiği zaman da, Allah’ın bu fiili “insana doğru yolu göstermesi” (*irşâd*) ya da “ona rehberlik etmesi/doğru yola yöneltmesi” (*hidayet*) olarak tanımlanmaktadır.”⁵⁸⁵

Kişinin iyi ya da kötüyü kendi özgür irâdesiyle seçtiği ve fakat günah işlemenin de sünnetullah çerçevesinde gerçekleştiğini sık sık vurgulayan yazar “Gökte ve yerde var olan herşey ya da herkes isteyerek ya da zorunlu olarak Allah’ın önünde eğilmektedir” şeklindeki Kur’anî ifadenin (13:15) de bu hususu dile getirdiğini söyler.⁵⁸⁶

Esed’in açıklamalarında; olayların tarihî sebep veya arkaplanından ziyade evrensel mesajına vurgu yapması da, hem sünnetullah kavramına yüklediği anlam hem sosyolojik bakış açısı bakımından önemlidir. Şimdi bu geniş yaklaşımını birkaç örnekle görelim.

Nisâ suresinin “Allah, onları suçlarından dolayı [bizzat] dışladığı halde münafıklar hakkında nasıl mütereddid olabilirsiniz?” mealindeki 88. ayetiyle ilgili açıklamasında, buradaki münafıkların kimliğinden ziyade, genel anlam çerçevesindeki manasının önemli olduğunu belirten Esed şu açıklamayla devam eder:

⁵⁸³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.487, 13:11/26.

⁵⁸⁴ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.430, 11:34/56.

⁵⁸⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.430, 11:34/56.

⁵⁸⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.538, 16:50/57.

Bu münafıkların kimliği konusunda hemen hemen tümü tarihsel nitelikte olan çok çeşitli varsayımlar vardır. Bazı müfessirler, bu ayetin Hicret'ten sonraki ilk yıllarda Medine'deki münafıklara işaret ettiğini düşünürler; diğerleri ise (mesela Taberî) İbn Abbas tarafından ifade edilen görüşü tercih ederler. Onlara göre bu ayet; İslâm'ı zahiren kabul eden, ama Kureyş müşriklerini gizlice desteklemeye devam eden bazı Mekkelilere işaret etmektedir. Ancak bana göre yukarıdaki ayetin "tarihsel" yorumlarını araştırmaya hiç gerek yoktur, çünkü onu genel muhtevanın içinde kolayca anlayabiliriz. Önceki ayet Allah'ı konu almakta ve hem O'nun birliğini ve vahyedilen mesajında mevcut olan açık hakikati, hem de Kıyâmet günü yargılanmanın kesinliğini vurgulamaktadır. "O halde" diye devam eder bu yorum; "Allah'ın mesajının gerçekliğini sözde kabul etmiş görünen ama yine de hak ile bâtil arasında dürüstçe bir seçim yapmak istemeyen insanların ahlâkî konumları hakkında nasıl mütereddid olabilirsiniz?"⁵⁸⁷

Esed, İslâm dünyasının yeryüzündeki geri kalmış konumunun, asla din ve Kur'an'ın yapısından kaynaklanmadığını, bu durumun yegâne suçlusunun, İslâm'ı yanlış ve katı anlayan Müslümanlar olduğunu bıkmadan tekrar eder ki *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm* adlı eserini sırf İslâm'ın yanlış anlaşılma ve uygulanmasının, onu ne hale getirdiği ve yeni bir canlanmanın gereklerinin neler olduğu konusuna hasretmiştir. Esed'e göre Müslümanların geri kalmasının sebebi yavaş yavaş İslâmî esasların ruh ve manasına uymayı terketmiş olmalarıdır. Bu durumda İslâm ancak ruhsuz bir ceset gibi var olmaktadır.⁵⁸⁸

Ayetlerin açıklamalarında; her fırsatta İslâmî toplum yapısıyla ilgili değerlendirmeler yapan Esed, mesela hırsızlığın cezasının (ve diğer hadlerin) kesin ve katı bir şekilde uygulanmasının ancak tam olarak işleyen bir sosyal güvenlik programı dahilinde mümkün olacağını söyler:

Kur'an'ın hırsızlığı caydırıcı bir ceza olarak; şiddetli el kesme hükmü getirmesi, İslâm'ın öngördüğü sosyal güvenlik programının gereğidir. Herkese tam güvenlik ve sosyal adaletin sağlandığı bir toplumda bir kimsenin toplumun diğer mensuplarının aleyhine olarak kolay ve haksız kazanç sağlama teşebbüsünde bulunması, bir bütün olarak sisteme karşı bir saldırı olarak görülmeli ve buna göre cezalandırılmalıdır. Fakat bütün mensupları için eksiksiz bir sosyal güvenlik sistemi oluşturamayan bir toplum veya devlette bir kimsenin gayrı meşru yollarla zenginleşme eğilimi çoğunlukla karşı konulamaz

⁵⁸⁷ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.158, 4:88/106.

⁵⁸⁸ Muhammed Esed, **Yolların Ayrılış Noktasında İslâm**, s.13.

hâle gelir ve sonuçta hırsızlık, sosyal güvenliğin tam anlamıyla yürürlükte olduğu bir toplumdaki kadar şiddetle cezalandırılmaz ve cezalandırılmamalıdır. Eğer toplum, mensuplarının her biriyle ilgili yükümlülüklerini yerine getiremiyorsa, münferit ihlallere karşı ceza hukukunun (*hadd*) en sert müeyyidelerini uygulama hakkına da sahip olamaz ve bu durumda kendisini idarî cezanın yumuşak şekilleri ile sınırlamalıdır.⁵⁸⁹

Şeriat ve *minhâc* terimlerini açıkladığı notlarında, din olgusunun değişmez, temel manevî hakikatleri kapsayan genişliğini vurgular. Bu değişmez din/vahiy olgusunu yerli yerine oturtuktan sonra da, *şeriat* (Peygamberler tarafından tesis edilen belli bir hukuk sistemi) ve *minhâc*ın (tavsiye edilen hayat biçimi) ise, evrensel olmayıp zamanın ihtiyaçlarına ve her toplumun kültürel gelişmesine bağlı olarak değiştiğini söyler ve bu durumu “çoklukta birlik” olarak nitelendirir.⁵⁹⁰

V. AYETLERE PSİKOLOJİK BAKIŞI

Ayetlerle ilgili açıklamalarında sık sık insan psikolojisine göndermeler yapan Esed, özellikle iman-küfür seçimiyle ilgili ince sınıra dair insanî durumları/gelgitleri çok iyi tesbit eder.

Esed insanın (psikolojik olarak) “tatminsiz” yaratıldığını anlatan Me‘âric suresi 19. ayetle ilgili açıklamasında insanın kendini aynı derecede hem verimli başarılarla hem de kronik memnuniyetsizlik ve hayal kırıklıklarına sürükleyen bir iç tatminsizlikle donatıldığını, bu donanımın pozitif yahut negatif karakterini belirleyenine ise, insanın bu Allah vergisi donanımı kullanma tarzı olduğunu belirtir: “Başına bir kötülük geldiği zaman sızlanmaya başlar, bir iyilikle karşılaşınca da onu bencilce [sahiplenip başka insanlardan] uzak tutar” ayetleri⁵⁹¹ bahsedilen negatif karaktere, mü’minlerin vasıflarını anlatan 22-25. ayetler ise pozitif karaktere vurgu yapar: “Ancak namazda bilinçli olarak Allah’a yönelenler böyle değildir [ve] namazlarında devamlı ve kararlı olanlar ve şunlar:

⁵⁸⁹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.197, 5:38/48.

⁵⁹⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.201, 5:48/66.

⁵⁹¹ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1187, 70:20-21.

malları üzerinde (başkasının) hak sahibi olduğunu kabul edenler, [yardım] isteyenlerin ve [hayatın güzel şeylerinden] yoksun bulunanların.”⁵⁹²

Esed için oldukça önemli olan *fitratullah* (insan fitratı) tabiri, elest bezmiyle ilişkili olup insanın doğuştan getirdiği doğruyu yanlıştan ayırdetmesine ve Allah’ın varlık ve birliğini kavramasına imkan veren sezgisel yeteneğini ifade eder.⁵⁹³ Esed’in fitrat anlayışının İslâm’ı benimseme ve kabul’e doğuştan yatkın olarak şeklinde olduğu görülmektedir. Oysa Mustafa Akçay’a göre fitrat, “bir iman etme yeteneğinden öte hem entelektüel hem de duygusal olarak Allah’ın varlığı ve birliği şuuruна yatkın olarak yaratılmaktır” ve bu bağlamda Esed’in fitrat anlayışı doğru olmakla beraber eksiktir.⁵⁹⁴

Esed’in insan psikolojisiyle ilgili yaklaşımlarına bir örnek de, İsrâiloğullarının işledikleri günahlar yüzünden maymuna çevrildiğini anlatan ayetleri tamamen psikolojik manada olumsuz bir değişime uğramaları şeklinde anlamasıdır. O, bu konudaki görüşlerini Tabiînin meşhur müfessirlerinden Mücahid’e, ayrıca Muhammed Abduh ve Rağıb’ın görüşlerine dayandırmaktadır.⁵⁹⁵

A’râf suresinin 176. ayetinde Allah’ın mesajlarını bir tarafa atan kimsenin durumu ile ilgili “(...) böyle birinin durumu [kışkırtılan] bir köpeğin durumu gibidir: öyle ki, onun üzerine korkutarak varsan da dilini sarkıtıp hırlar, kendi hâline bıraksan da. Bizim ayetlerimizi yalanlamaya kalkan kimselerin hâli işte böyledir.” benzetmesiyle ilgili şu açıklamayı yapıyor “Tutum ve davranışları yalnızca dünyaya bağlı/dünyaya bağlayıcı arzularının ona günü birlik ‘fayda’ ya da ‘zarar’ olarak gösterdiği şeyler tarafından belirlendiği için, bu bölümde anlatılan insan tipi, hâricî şartlar ne olursa olsun, daima aklıyla bedensel güdülerindeki çatışmanın ve dolayısıyla içsel huzursuzluğun, hayâtî korku ve kuruntuların kurbanı durumundadır. Bunun için de, inanmış bir kişinin inanç yoluyla eriştiği zihnî berraklıktan, ruhî dengeden yoksundur.”⁵⁹⁶

⁵⁹² Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, 1187, 70:19/7.

⁵⁹³ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.826, 30:30/27.

⁵⁹⁴ Akçay, s.18.

⁵⁹⁵ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.308, 7:166/133.

⁵⁹⁶ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.310, 7:176/142.

Esed, klasik yorumda tarihî bir bakışla ala alınan bazı ayetlerin aslında insanın psikolojik durumuna işaret ettiğini düşünür. Bu ilginç örneklerden birisi, Alak suresi 17 ayetteki “*Felyed‘û nâdiyeh*” = Bırak, kendi aklının [asılsız, düzmece] tavsiyelerini [yardımına] çağırsın” ibaresiyle ilgili dipnotta yer verdiği şu açıklamasıdır: “Bu gibi ayetleri tamamen tarihî bir bakışla açıklamaya eğilimli olan müfessirlere göre bu ifade, müşrik Mekke’deki ihtiyarlar meclisine (Dâru’n-Nedve) bir işaretir; ama bana göre, büyük ihtimalle insanı ‘kendi kendine yeterli’ görmesine yol açan küstahlık ve kibire bir işaretir.”⁵⁹⁷

VI. AYETLERE FELSEFÎ BAKIŞI

Esed, ayetlere gerektiğinde felsefî vukufunu da gösteren yaklaşımlarda bulunur. Bunu genellikle de inanç konularıyla ilgili ayetlerde yapar, akabinde de İslâm’ın yaratılışla ilgili yaklaşımını ortaya koyar.

En‘âm suresinin 150. ayetindeki “Başka güçleri Rablerine denk görenler” ibaresini şöyle açıklıyor: “Yâni; bazı çarpıtılmış tabîî güçlere ilâhî veya yarı ilâhî vasıflar yakıştıranlar -mesela, ‘kendiliğinden’ yaratıcı evrime, yâhut bütün varoluşun temelinde bulunduğu varsayılan esrarengiz, gayrışahsî hayat hamlesine (*elan vital*) inanmak gibi.”⁵⁹⁸

Yine, İnşikâk suresindeki “Yok yok! Hayır! Akşamın [geçip giden] alaca karanlığını tanıklığa çağırırım ve geceyi, onun [safha safha] gözler önüne serdiklerini, ve dolunay hâline gelen ayı” şeklinde kainatta birbiri ardınca meydana gelen değişimleri anlatan ayetlerden çıkardığı “evrendeki süreklilik/deveran” fikrini şu felsefî izahlarıyla ortaya koyuyor:

Böylece Allah, kendi yarattığı evrendeki hiçbir şeyin durağan olmadığı gerçeğini ‘tanıklığa çağırmakta’dır. Çünkü her şey, sürekli olarak bir durumdan diğerine, her durumda görüntüsünü değiştirerek,

⁵⁹⁷ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.III, s.1288, 96:17/9.

⁵⁹⁸ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.I, s.262, 6:150/145.

hareket edip durmaktadır: Yunan filozofu Heraklitus tarafından yerinde olarak *panta rhei* (“her şey akar/değişir”) ifadesiyle tanımlanan olgu.⁵⁹⁹

Yûnus suresinde 12. ayetteki “Zaten, insanın başına bir sıkıntı gelince yan yatarken de, oturup kalkarken de bize yalvarıp yakarır” ifadesinin, insanın inkar durumunda olsa bile içinde bir inanma ve sığınma ihtiyacı duymasına işaret ettiğini belirten Esed, felaket anlarının çaresizlik duygusu içinde “Allah’a yalvarıp yakarmak” ifadesinin, kendini “bilinemezci” (*agnostic*) sayan ve pozitif düşünce saplantısı içinde Allah inancını kendilerine yakıştıramayan pek çok insanın bu gibi durumlardaki içgüdüsel tepkisini dile getirdiğini söyler.⁶⁰⁰

VII. ESED'E YÖNELİK OLUMLU DEĞERLENDİRMELER

Muhammed Esed hayatı boyunca aradığı mutlak hakikatin peşinde yıllarını harcamış, sadece kendi hidayetini değil, İslâm dünyasının ihyasını da hedef almış bir şahsiyet olarak özellikle son yıllarda dikkatlerin üzerinde yoğunlaştığı alimlerden biri olmuştur. Onun bu denli dikkat çekmesinin sebebi ve serüvenlerle dolu hayatının yanısıra ömrünün neredeyse yarısını vakfederek kaleme aldığı meal-tefsir çalışması *Kur'an Mesajı*'nın orijinalliğinde aranmalıdır. Zira Muhammed Esed'in Arapça tefsir kaynaklarına dayanarak hazırladığı bu ciddi ve büyük emek mahsulü bu eseri⁶⁰¹ hem uzun soluklu bir çalışma oluşu hem de Batı'ya İslâm'ı ve Kur'an'ı sahih bir şekilde tanıtmayı amaçlaması yüzünden öncelikle entelektüel kesimlerce olumlu karşılanmış; farklı coğrafyalarda yaşayan, farklı din ve kültürlere mensup birçok insandan çok olumlu değerlendirmeler almıştır.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, C.III, s.1251, 84:18/9.

⁶⁰⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, C.I, s.393; 10:12/19.

⁶⁰¹ Yıldırım, *Oryantalistlerin Yanılgıları*, s.297.

⁶⁰² Kahraman, s.527.

Bu olumlu karşılamının başlıca sebeplerinden biri, hiç şüphesiz, Kur'an yorumunda birkısım yeni deyimler kullanmakla beraber, klasik kaynaklardan da iyi bir şekilde yararlanmayı bilmesidir.⁶⁰³

Esed'in tarz olarak Hasan Basri Çantay'ın benzeyen bu çalışmasında tek amacı Kur'an metnini sadece dilbilimsel yahut tarihsel bağlam açısından izah etmek değildir. Zira o, sosyal bilimlerin verilerinden de istifade ederek Kur'an'ın mesajını çağdaş muhataplarına sunma amacındadır.⁶⁰⁴ Esed bunu yaparken, Abduh gibi dilbilim ve tabîî bilimlerin en son verilerinden istifade etmiş, İslâm'ın yaşayan düşünce sistemini rasyonel söylemi dışlayan bir noktaya vardırıan sufice yöntem ve efsanelere itibar etmeyerek direkt bir açıklama tarzını tercih etmiştir.⁶⁰⁵

Esed'in en çok dikkati çeken ve takdir edilen yönü, Kur'an'ın deyimsel ifadelerini tercemedeki özgünlük ve ustalığıdır. Zira çeviri yönteminde, Kur'an'ın ilk muhataplarıyla arasında kurduğu duygusal ve düşünsel iletişimi İngilizcede yeniden üreterek aynı iletişimi hedef dilde de gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bunu sağlamak için tümtümüne çeviri yöntemini⁶⁰⁶ tercih eden müfessir, ayetlerin içerdiği mana inceliklerini yani delalet sahasını günümüzdeki Kur'an muhataplarına kapsamlı bir biçimde yansıtmaya yolunda önemli bir çaba sarfetmiştir.⁶⁰⁷ Bu çaba da bir çok mealde bulunmayan bir yenilik ve tarz doğurmuştur. Bu bağlamda okuyucu, sorumluluk bilinci (*takva*), insan idrakini aşan şeyler (*gayb*), Allah yolunda çaba sarfetmek (*cihad*), hakikati inkar eden (*kâfir*), kötülük yurdundan iyilik yurduna göç (*hicret*), bâtil olan herşeyden uzak duran (*hanîf*) ve kutsal ilham (*Ruhu'l-kuds*) gibi farklı bir üslup kullanımı ile karşılaşmıştır.

⁶⁰³ Yıldırım, **Oryantalistlerin Yanılgıları**, s.297; Mustafa Çetin, "Kur'an Mesajı", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.4 (1997), s.292. Mevcut meallere bakıldığında, klasik tefsirlerden bu derece faydalanan başka bir eser olmadığı görülür. Muhtasar bazı tefsirlere başvuran birkaç meal hariç tutulursa, Türkçe meallerde harfî tercümenin yaygın olduğu görülür. Öztürk, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, s.304.

⁶⁰⁴ Karşı, s.96.

⁶⁰⁵ Arabia, "Öncü Bir Düşünür: Muhammed Esed", s.38.

⁶⁰⁶ Çeviri yöntemleri; 1) sözcüğüne, 2) taslağına ve 3) tümtümüne çeviri yöntemi olarak üçe ayrılır. Sözcüğüne çeviride, cümledeki sözcük anlamları ardarda dizilir. Taslağına çeviri, cümlelerin genel anlamını yaklaşık olarak vermeyi amaçlar. Tümtümüne çeviri ise cümlelerin anlamını elden geldiğince dolgun ve eksiksiz olarak aktarmaya çalışır. Özcan Başkan, "Dilde Çeviri İşlemi", **Türk Dili**, 322 (1/7/1978) s.27'den nakleden Karşı, s.96.

⁶⁰⁷ Karşı, s.111.

Esed'in başka bir müsbet yönü de ihtida etmiş birçok Batılının aksine oryantalist düşünce tarzından etkilenmemiş olmasıdır.⁶⁰⁸ Zira o kaynak olarak daima klasik İslâmî literatüre başvurma yolunu tercih etmiştir.

Esed'in yönteminde, tevhid akidesinin insanlık tarihi boyunca peygamberler silsilesi ile kazandığı sürekliliği vurgulamak çok önemli bir yer tutar.⁶⁰⁹ Bu bağlamda tarihten günümüze sürekli atıflar yapan Esed, insanî durumların benzerliğini ve ilahî vahyin evrenselliğini vurgular.

VIII. ESED'E YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Dili, özgünlüğü ve çeviri yöntemindeki birçok prensibi açısından yukarıda zikrettiğimiz türden övgülere mazhar olan Esed'in eleştirilen birçok yönünün de bulunduğu bir gerçektir. Esere, tefsir ve terceme bakımından yöneltilen eleştiriler de bulunmakla birlikte Esed en fazla te'vil hususundaki bazı aşırılıkları sebebiyle eleştirilere maruz kalır. Bunların başında ise Esed'in bazı hükümleri, mucizeleri çağdaş aklın anlayabileceği şekilde açıklamaya çalışması ve müteşabih ayetlerin birçoğunu te'vil etmesi gelir ki bu çaba birçok durumda onu rasyonel zorlamalara kaydırmıştır.⁶¹⁰

Esed, yaşadığı dönemde İslâm dünyasında cereyan eden gelişmelerden etkilenmiş, modernizm ekseninde Mısır, Hindistan-Pakistan, Arabistan'daki ıslahçı-selefi çevrelerle münasebetleri olmuştur. İslâm'ın özüne dönme ve ilk asrını örnek alma çağrısına bakarak selefi diyebileceğimiz Esed'in düşünsel alanda ise pozitivist, determinist ve rasyonalist olduğu⁶¹¹ iddialarına maruz kalma sebebi de onun mucizeler, kıssalar, müteşabihat ve bazı ahkam ayetlerine yaklaşımı gibi konulardaki bu te'vilci

⁶⁰⁸ Hüseyin Altuntaş – Kudret Büyükcoşkun, “Galiçya’dan Arabistan Çölüne - I”, **Yeni Şafak**, 06.11.1995, s.2.

⁶⁰⁹ Hüseyin Altuntaş – Kudret Büyükcoşkun, “Galiçya’dan Arabistan Çölüne - II”, **Yeni Şafak**, 07.11.1995, s.2.

⁶¹⁰ Yıldırım, “Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı Adlı Tefsiri Hakkında”, s.1.

⁶¹¹ Akçay, s.2.

tutumudur. Özellikle müşahhas konular incelenirken kullandığı delil ve dayanakların yanısıra ulaştığı sonuçlar da eleştirilere hedef olmaktadır.⁶¹²

Onun bu tarz yaklaşımları ve ulaştığı birtakım sonuçların sebebini aslında biraz da farkında olmadan Batılıları “ikna etme” çabasında aramak gerekir. Kur’an’da modern akla uygun gibi görünmeyen ayetler sözkonusu olduğunda Esed bunları te’vil ederek rasyonel açıklamalar getirmeye çabalamıştır.⁶¹³

Pozitivizmin ilerleyişte olduğu yüz sene kadar önce Seyyid Ahmed Han ve Muhammed Abduh gibi zatlar da bu tür rasyonalist yorumlara gitmişlerdi. Bu tutum onların dönemi için bir dereceye kadar mazur görülebilirse de, pozitivizmin ve rasyonalizmin oldukça zayıfladığı 20. asrın ikinci yarısında yazılan bu tefsirin böylesine “kaba” rasyonalist yorumlara tenezzül etmesi de eleştirileri noktalarından birini oluşturur.⁶¹⁴

Diğer eleştiri noktaları ise mealde eksik çevirilerin bulunduğu, isabetsiz anlamlar verildiği, batınî yorumlara sapıldığı, bilgilerin kaynaklardan doğru aktarılmadığı, birkısım ayetlerin yorumunda kullanılan metodun Kur’an’ın bütününde sürdürülmediği yönünde yoğunlaşmaktadır.⁶¹⁵

Şimdi bu eleştirileri sıralayalım:

a. Mealde eksik ya da yanlış çevirilerin bulunduğu eleştirisi:

Esed’in bazı ayetlerdeki çevirilerinde eksiklikler bulunabilmektedir. Mesela Bakara suresi 104. ayetin ilk bölümündeki “*râinâ*” ifadesi Esed tarafından “bizi dinle” şeklinde çevrilmiştir. Oysa “*râinâ*”, “bizi gözet” anlamına gelir. “*Unzurnâ*” da “*râinâ*” ile aynı anlamdadır.⁶¹⁶

⁶¹² Esen, Hüseyin, “Muhammed Esed’in Hirabe (Eşkiyalık) Suçuyla İlgili Yaptığı Meal-Tefsir Üzerine”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.20 (İzmir, 2004), s.142.

⁶¹³ H.A. Metin, “Bir Batılı Müslüman ve Tefsiri”, www.patikalar.net/esed/huseyin.htm (29.01.2006).

⁶¹⁴ Yıldırım, “Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı”, s.2.

⁶¹⁵ Kahraman, s.527.

⁶¹⁶ Baş, s.4.

Âl-i İmrân suresi 83. ayetteki Kitab-ı Mukaddes'in izleyicilerine yönelik "*E-fe-ğayra dinillahi yebğûn*" ifadesindeki "*dîn*" kelimesinin manasını iman olarak daraltan Esed, "Onlar Allah'a imandan başka bir itikat mı arıyorlar?" çevirisini verir. Oysa bu ifade "Onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyor?"⁶¹⁷ şeklinde, İslâm dinini ifade edecek şekilde çevrilmiştir. Aynı şekilde Esed, "*dîn*" ibaresini birçok yerde "ahlâkî değerler sistemi" olarak çevirmeyi tercih eder.⁶¹⁸ Bakara suresi 248. ayette geçen "*tâbût*" ifadesine "kalp" manasını vererek zorlama bir yol tercih etmiş ve sonuçta şöyle bir tercüme ortaya çıkmıştır: "Ve peygamberleri onlara 'Bakın meşru hükümlerin bir işareti olarak size içinde Rabbiniz tarafından bahşedilmiş bir iç huzuru ile Musa'nın ailesi ile Harun'un ailesinden geriye kalan, meleklerce taşınan mirasın bulunduğu bir kalp bağışlanacaktır.'"⁶¹⁹

Esed, Rahman suresi 54. ayetteki "*müttekîne ala furuşin bataînuha min istebrak*" ifadesini "[İşte böyle bir cennette kutsananlar] atlastan dokunmuş halılara uzanarak [hayat sürecekler]" şeklinde tercüme etmiştir. Oysa "*ittekee*" "dayandı, yaslandı", "*furûş*" ise "minder, döşek, yatak" gibi anlamlara gelmektedir. Aynı ayet Elmalılı ve TDV meallerinde "Hepsi de örtüleri atlastan minderlere yaslanırlar" şeklinde çevrilmiştir.⁶²⁰

b. Bâtînî yorumlara saptığı eleştirisi:

Bu konuyla ilgili örneklerin bir kısmı yukarıda "Müteşabihat" başlığı altında dercedilmiş olduğundan burada iki örnekle yetinilecektir. Esed Sâffât suresi 142. ayette Hz. Yunus'un balık tarafından yutulmasını -batînî yorumları anımsatan bir şekilde- manevî çöküşün derin karanlığını sembolize ettiği şeklinde yorumlar.⁶²¹

⁶¹⁷ Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hızl.), s.59; Elmalılı, s.59.

⁶¹⁸ Bkz. Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1312, 107:1; C.III, s.1285, 95:7.

⁶¹⁹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.I, s.274, 2:248. Başka örnekler için bkz. Baş, "Muhammed Esed'in 'Kur'an Mesajı' Adlı Eserinin Meal Açısından Değerlendirilmesi".

⁶²⁰ Elmalılı, s.532; Karaman, Özek, Dönmez, Gümüş ve Turgut (hızl.), s.532.

⁶²¹ Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.920, 37:142/56.

Yine Tîn suresinin ilk ayetindeki incir ve zeytinin, son İbranî peygamber olan İsa'da doruğa erişen peygamberler zincirinin dile getirdiği dinî öğretilerin sembolü olabileceğini söyler.⁶²²

c. Bilgileri kaynaklardan doğru aktarmadığı eleştirisi:

İbrahim suresi 50. ayeti “Giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek” şeklinde çeviren Esed, bu yorumunu Râzî'ye dayandırır ve mecazî olarak hesap günü günahkâr ruhları kaplayacak anlatılmaz acıları ve yakıcı, dondurucu korkuları dile getirdiğini söyler. Oysa Râzî, Esed'in ona nisbet ettiği görüşü salt akla dayalı spekülâtif bir yorum olarak nakletmiş ve cehennemdeki katranın maddî niteliği ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur.⁶²³

Bakara suresi 14. ayetteki “*şeyâtîn*” kelimesini “şeytanî dürtüler” olarak çeviren Esed, yorumunu Rağıb el-İsfahanî'ye dayandırır. *Müfredat*'ta ise ayetteki *şeyâtîn*'in “cin veya insanlardan dostlar” olarak yorumlandığını görüyoruz.⁶²⁴ Ayrıca ayette “şeytanî dürtüleriyle başbaşa kaldıklarında” “aslında biz sizin yanınızdayız” demeleri de bir çelişki doğurmaktadır. Zira şeytanî dürtülere muhatap olmak, anlaşılmaz bir durumdur.⁶²⁵

Esed, İbrahim suresi 16. ayetteki “*min mâin sadîdin*” ifadesini Râzî'ye dayanarak mecazen “azapla ağulanmış” olarak çevirmiş ve Râzî'nin ifadeyi “sadîd gibi (irin ya da cerahat gibi yani onun kadar tiksinti veren) su” şeklinde ifade ettiğini söylemiştir. Oysa Râzî bu görüşü, zayıflığa delalet eden “*kîle*” ifadesiyle vermiş, “*sadîd*”ı ise “cehennem ehlinin derilerinden akan irin” olarak açıklamıştır.⁶²⁶

Yine aynı surenin “Rablerini inkara şartlanmış olanların yapıp ettikleri, fırtınalı bir günde rüzgarın hışımla saçıp savurduğu küle benzemektedir. Böyleleri kazandıkları [iyi] şeylerden [de ahirette] hiçbir yarar sağlayamazlar.” şeklinde çevirdiği 18. ayetindeki “yapıp ettikleri” ifadesini Râzî'ye istinaden “iyi olanları bile” diye

⁶²² Esed, **Kur'an Mesajı**, C.III, s.1283, 95:1/1.

⁶²³ Râzî, C.XIX, s.99.

⁶²⁴ el-İsfahanî, s.383.

⁶²⁵ Yıldırım, “Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Tefsiri Hakkında”, s.1.

⁶²⁶ Râzî, C.XIX, s.103.

açıklamıştır. Oysa Râzî bu kelimenin (a. Sadaka, sıla-i rahim, anne-babaya iyilik ve açları doyurmak gibi iyilik olarak yaptıkları şeyler, b. İman zannederek ve kurtuluşu bulacaklarına inanarak putlara tapmaları, c. Her ikisi de) olmak üzere üç vechi bulunduğunu söyler ve bunlar arasında bir tercihte bulunmaz.⁶²⁷

Rahman suresi 54. ayette geçen ve “halılara uzanmak” şeklinde çevirdiği *ittekee* ifadesini, Râzî’ye dayanarak, cennetteki mutlak dinginliğin sembolü şeklinde yorumlar. Râzî’nin bu halıların atlastan dokunmuş olduğunu vurgulanmasının -cennetin güzelliğinin derunî ve ruhî olması sebebiyle- dış görünüşle herhangi bir ilgisinin olmadığına delalet ettiğini söyler. Oysa Râzî, ayetle ilgili ifadesinde özetle, cennetteki halıların astarlarının bile atlastan olduğu düşünülürse dışının tahayyül bile edilemeyecek kadar güzel olacağını söyler.⁶²⁸

Esed aynı ayetle ilgili açıklamasının devamında, Zemahşerî’nin burada bahsi geçen halıların ışıktan yapılmış olduğuna dair eski bir yorum naklettiğini söyler. Oysa Zemahşerî burada -halıların ipekten ya da nurdan yapıldığı şeklinde- iki görüş nakletmiş fakat “*kîle*” ifadesini kullanmak suretiyle bunların zayıf olduğunu ima etmiştir.⁶²⁹

Yâsîn suresinin ilk ayetini teşkil eden “*yâsîn*” ifadesini “Ey insan!” olarak çeviren Esed, görüşünü Zemahşerî’ye dayandırır.⁶³⁰ Oysa Zemahşerî eserinde, bu görüşün İbn Abbas’tan nakledildiğini ve Tayy kabilesinin bu şekilde bir kullanımı olduğunu söylemektedir. “Bunun doğru olup olmadığını Allah bilir” diyerek bir tercihten geri duran Zemahşerî, bu görüşün doğru olması durumunda “*sîn*” harfinin “*yâ uneyşîn*” ifadesinin kısaltılmış hali olacağını söyler.⁶³¹

⁶²⁷ Râzî, C.XIX, s.105.

⁶²⁸ Râzî, s.XXIX, s.125

⁶²⁹ Zemahşerî, C.VI, s.17.

⁶³⁰ Esed, **Kur’an Mesajı**, C.II, s.896-897, 36:1/1.

⁶³¹ Zemahşerî, C.V, s.164.

SONUÇ

Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı meal tefsiri, İslâm hakkında hâlâ yeterli ve doğru bir fikre sahip olmayan çağdaş Batı'ya Kuran'ın üslup güzelliği ile onun ruh ve beden birlikteliği ekseninde oluşturduğu dünya görüşünü tam olarak yansıtmak gayesiyle kaleme alınmış bir eserdir. Bu sebeptendir ki dipnotlardaki açıklamalarda sadece gramer ve sebep-i nüzul gibi metodik bilgilerle yetinilmemiş tabî ve sosyal bilimlerin verileri de kullanılmıştır. Batı dillerine yapılan Kur'an çevirilerinin, genelde gayrimüslimler tarafından kaleme alındığı bazı sözlükler ve sınırlı sayıda kitaptan faydalandığı için İslâm hakkında doğru ve yeterli bir kanaat oluşturmaktan uzaklığı düşünüldüğünde Esed'in hem bir mühtedi olmasının hem de eseri hazırlarken sarf ettiği ciddi emeğin önemi kendiliğinden ortaya çıkar.

Çeviride kelime ve ifadelerin sonraki dönemlerde kazandıkları anlam dikkate alınmayarak nüzul dönemi manalarının esas alınması –ve fakat anlamın bu dönemle sınırlanmadan evrenselleştirilmesi-, Kuran'ın kendi kendisinin açıklayıcısı olduğunda hareketle, ayetler ve sureler arası çapraz referanslara başvurulması ve Kuran'ın vecîz üslubu gereği eksiltili görünen ifadelerin parantez içi açıklamalarla desteklenmesi gibi prensiplerin öne çıktığını görüyoruz. Bir dili tüm yönleri ile başka bir dile aktarmanın ancak o dili kullanan toplumun içinde bulunmak ve kültürünü özümsemekle mümkün olacağını düşünen Esed, yıllarca Arabistan çöllerinde dolaşarak bunu yapmaya çalışmıştır. Onun “*elliptic* (eksiltili)” dediği veciz ifadeleri ara kelime veya cümleciklerle desteklemesi de iki dil arasında bahsedilen irtibatı sağlamak adına yapılmıştır.

Gerek çeviri prensipleri gerek Arapçaya vukufiyeti gibi müspet özelliklerinin yanında Esed'in zaman zaman yöntem ve ulaştığı bazı sonuçlar bakımından birtakım eleştirilere hedef olduğu da bir gerçektir. Mesela Kuran'ın indiği dönemde anlaşılan manaların önemine yaptığı haklı vurguya rağmen bazı ifadelere sırf lügat manalarına

dayanarak nüzul döneminde mevcut olmayan anlamlar vermek suretiyle birtakım zorlama yorumlar yapmış ve kendi yöntemi ile çelişmiştir.

Onun bu tarz tutumunun genellikle Kuran'daki gayb alanı ve yaratılışla ilgili pasajlar, Cennet-Cehennem tasvirlerinin mecazî anlaşılması, bazı kıssalardaki mucizelerin te'vil edilerek rasyonelleştirilmesi, hüküm ifade eden bazı ayetlerin durum ifade edecek şekilde anlaşılması gibi hususlarda yoğunlaştığını görüyoruz. Bu gibi durumların bazılarında Esed tarafından kendi çeviri prensibiyle çelişme pahasına kelimenin lugattaki manalarından uygun görülen birisi alınmış, nüzul döneminde kullanım göz ardı edilmiştir.

Esed'in özellikle Cennet ve Cehennem tasvirlerini birer temsil olarak değerlendirdiği mecazî hatta zaman zaman Batınî karakterli yorumları esasen hem nüzul dönemi anlayışına zıttır hem de Allah'ın muhataplarına muhayyel bir şeyi vaat ettiği gibi bir sakınca taşımaktadır. Ayrıca Esed'in bu bağlamda yaptığı alıntılarının bazılarında bir takım eksik ve yanlışların bulunduğu, bazı rivayetlerin ise zayıflığı belirtilmeden kullanıldığı görülmektedir. Aynı şekilde bazı Kuranî kıssaların ve buralardaki şahsiyetlerin temsili olduğunu düşünmek de Kuran'ın öğütlerini hayalî kurgular ve doğru mu yanlış mı olduğu belli olmayan birtakım efsaneler üzerinden ilettiği gibi bir yanlışlığı doğuracaktır. Oysa Kuran'ın kendisi, inanmayanların "evvelkilerin masalları" iddiasını reddetmekte ve ibret alınması için tarihte yaşanmış olaylardan bahsettiğini vurgulamaktadır.

Esed'in Kuran kelimelerine yüklediği kavramsal ifadeler tutarlı ve isabetli olmakla birlikte mesela *dini* "ahlâkî değerler sistemi", *İslâmı* "Allah'a teslim olma" şeklinde karşılaması yanlış olmamakla birlikte sözkonusu ifadelerin yerleşmiş ve kavramsallaşmış kullanımını dikkatlerden uzaklaştırmakta ve manayı daraltmaktadır.

Eserin birincil muhatabı İslâm hakkında bilgisiz fakat önyargılı Batılılar olduğundan Esed, onların kabulde zorlanacağını düşündüğü durumlarda kendini rasyonalist te'viller yapmak zorunda hissetmiştir. Peygamberlerin mucizeleri, sihir, büyü, şefaat, bazı haddler, örtünme, cihat gibi hususlarda bu saikle yaptığı yorumlar hemen dikkat çekmektedir. Batı'ya karşı tarihî süreçte meydana gelen bir eziklik sonucunda edinilen bu "savunmacı" yaklaşım aslında sadece Esed'e mahsus bir tutum

olmayıp modernizmin etkisi ile yapılan hemen tüm tefsir faaliyetlerinde gözlemlenen bir olgudur.

Kur'anî üslubu yansıtmı bakımından yeni açılımlar getiren bu özgün eserin methedilecek birçok yönü bulunmakla birlikte, eser Esed'in bazı ayetlerle ilgili rasyonalist te'villeri, mükafaat ve ceza vaat eden ayetleri, yaratılışla ilgili pasajları ve birkısım kıssaları temsilî olarak yorumlaması gibi hususlarda dikkatli okunmalıdır.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed, “Tefsire Mukaddime”, İsmail Cerrahoğlu (çev.), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.V, S.1-4: 183-188, 1956.

Abid, Lise J., “Visionar der goldenen Mitte”, **der.wisch: zeitschrift für viel.seitige: Grenzgaenger** (Muhammed Esed Özel Sayısı), S.4: 6-13, 01/05.2003.

Abu-Rabi, Ibrahim M., **Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World**, New York: SUNY Press 1996.

Ahmed, Aziz, **Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm**, Ahmet Küskün (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları 1990.

Akçay, Mustafa, “Muhammed Esed’in ‘Sünnetullah, Fıtratullah, Sıbgatullah, Bezm-i Elest ve Fıtrat’ Kavramlarını Anlamlandırışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul Mealleriyle Karşılaştırılması”, **Kur'an Mealleri Sempozyumu**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı, 24-26 Nisan 2003.

Albayrak, İsmail, **Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar**, İstanbul: Ensar Neşriyat 2004.

Altuntaş, Hüseyin - Büyükcoşkun, Kudret, “Galiçya’dan Arabistan Çölüne - I”, **Yeni Şafak**, 06.11.1995, s.2.

Altuntaş, Hüseyin - Büyükcoşkun, Kudret, “Galiçya’dan Arabistan Çölüne - II”, **Yeni Şafak**, 07.11.1995, s.2.

Arabia, “Muhammed Esed: Öncü Bir Düşünür”, Ahmet Ertürk (çev.), **Kelime**, S.13: 36-46, Temmuz 1987.

Asad, Muhammad, "Postscript This Is The Story of The Home-Coming of My Heart, Tanca 1973", **The Road to Mecca**, Gibraltar: Dar al-Andalus, reprinted 1981 içinde, s.376-380.

Asad, Muhammad, **Der Weg nach Mekka**, S. Fischer Verlag, 1955.

Asad, Muhammad, Hans Zbinden, **Islam und Abendland, Begegnung Zweier Welten**, Eine Vortragserfolge (von Studio Bern Winter 1958/59), Olten&Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1960.

Asad, Muhammad, **Islam at the Crossroads**, Delhi-Lahor: Arafat Publications 1934.

Asad, Muhammad, **Sahîh al-Bukhârî: The Early Years of Islam**, Delhi and Lahore: Arafat Publications 1938

Asad, Muhammad, **The Message of The Qur'an, Translated and Explained by Muhammad Asad**, Gibraltar: Dar al-Andalus 1993.

Asad, Muhammad, **The Principle of State and Government in Islam**, California: University of California Press 1962.

Asad, Muhammad, **The Road to Mecca**, New York: Simon&Schuster 1954.

Asad, Muhammad, **This Laws of Our and Other Essays**, Gibraltar: Dar al-Andalus 1987.

Ateş, Süleyman, **Kur'an'da Nesih Meselesi**, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat 1996.

Ay, Mahmut, "Muhammed Esed'in 'The Message Of The Qur'an' İsimli Eserinin Türkçe Çevirisi Hakkında Bazı Mülahazalar", yayınlanmamış makale, s.1-15.

Azmeh, Aziz el-, **İslâmlar ve Moderniteler**, Elçin Gen (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları 2003.

Baljon, J. M. S., **Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler**, Şaban Ali Düzgün (çev.), Ankara: Fecr Yayınevi 1994.

Baş, Erdoğan, “Muhammed Esed’in ‘Kur’an Mesajı’ Adlı Eserinin Meal Açısından Değerlendirilmesi”, **Kur'an Mealleri Sempozyumu**, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı, 24-26 Nisan 2003.

Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi –Giriş-**, ilaveli 5. bs., İstanbul: Damla Yayınevi 1993

Bolelli, Nusrettin, **Belâgat: Beyan Me’ânî, Bedî’ İlimleri, Arap Edebiyatı**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 2001.

Bulaç, Ali, **Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı (meal ve sözlük)**, İstanbul: Bakış Yayınları ts.

Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Tarihi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1988.

Cerrahoğlu, İsmail, **Tefsir Usulü**, Ankara: TDV Yayınları 1988.

Chande, Abdin, “Symbolism and Allegory in the Qur’ân: Muhammad Asad's Modernist Translation”, **Islam and Christian-Muslim Relations**, C.15, S.1: 79-89, January 2004.

Çalışkan, İsmail, “Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.2: 419-436, 1988.

Çantay, Hasan Basri, **Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm**, İstanbul: Mürşid Çantay 1984.

Çapan, Engin, “Kur’an-ı Kerim’in Evrenselliği ve Tarihselci Yaklaşım”, **Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, İzmir: Yeni Ümit Kitaplığı 2003.

Çetin, Mustafa, “Kur’an Mesajı”, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.4: 287-292, 1997.

Davutoğlu, Ahmet, “Tarih Metodolojisi ve Geleneği Yeniden Yorumlama Sürecindeki Önemi”, **İslâm, Gelenek ve Yenileşme**, İstanbul: TDV İSAM 1996, s.107-116.

Demir, Ömer, Mustafa Acar, “Modernizm”, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Ağaç Yayınları 1992.

Demir, Şehmus, **Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması**, İstanbul: İnsan Yayınları 2002.

Demirci, Muhsin, **Kur'an'ın Müteşabihleri Üzerine**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık 1996.

Demirci, Muhsin, **Tefsir Tarihi**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 2003.

Demirci, Muhsin, **Tefsir Usulü**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 2003.

der.wisch: zeitschrift für viel.seitige: Grenzgaenger (Muhammed Esed Özel Sayısı), S.4, 01/05.2003.

Düzgün, Şaban Ali, “Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri”, **2. Kur'an Sempozyumu, Tebliğler-Müzakereler, 4-5 Kasım 1995**, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları 1996.

Eren, Şadi, **Kur'an'da Teşbih ve Temsiller**, İstanbul: Işık Yayınları 2002.

Erten, Mevlüt, “Nass-Yorum İlişkisi”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998.

Ertürk, Ahmet, “Bürokrasi Neron gibi, sigortam atmak üzere”, Nuriye Akman (kon.), **Zaman**, 02.05.2005, <http://www.zaman.com.tr/?bl=roportaj&alt=&trh=20050502&hn=164928> (02.05.2005).

Esed, Muhammed, “Bir Kudüs Vizyonu”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 86-91, Ocak-Haziran 2002.

Esed, Muhammed, **İslâm'da Yönetim Biçimi**, M. Beşir Eryarsoy (çev.), İstanbul: Yöneliş Yayınları, 3. bs., 1995.

Esed, Muhammed, **Kur'an Mesajı**, Ahmet Ertürk, Cahit Koytak (çev.), C.I-III, İstanbul: İşaret Yayınları 1996.

Esed, Muhammed, **Mekke'ye Giden Yol**, Cahid Koytak (çev.), 5. bs., İstanbul: İnsan Yayınları 2000.

- Esed, Muhammed, **Sahîh-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları**, Mustafa Armağan (çev.), İstanbul: İşaret Yayınları 2000.
- Esed, Muhammed, **Yolların Ayrılış Noktasında İslâm**, Hayreddin Karaman (çev.), yeniden gözden geçirilmiş 3. bs., Ankara: Nur Yayınları ts.
- Esed, Pola Hamide, “Hayat Yoldaşının Dilinden Muhammed Esed”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 15-17, Ocak-Haziran 2002.
- Esen, Hüseyin, “Muhammed Esed’in Hirabe (Eşkiyalık) Suçuyla İlgili Yaptığı Meal-Tefsir Üzerine”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.20: 139-166, İzmir, 2004.
- Esen, M. Emin, “Muhammed Esed ve Kur’an Mesajı”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Faruk Tuncer, “Mühtedi Gazeteci”, **Zaman**, 18.08.1993.
- Gingrich, Andre, “Ein Löwe im Gegenlicht”, Günther Windhager, **Leopold Weiss alias Muhammad Asad: von Galizien nach Arabien 1900-1927** (Wien: Böhlau Verlag 2000) içinde, s.11-19.
- Görgün, Tahsin, “Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine”, **Kur’an-ı Kerim, Tarihselcilik ve Hermenötik**, Hayreddin Karaman vd., İstanbul: Işık Yayınları 2003.
- Görgün, Tahsin, **Anlam ve Yorum: Dinî Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması**, İstanbul: Gelenek Yayınları 2003.
- Guneymî, Necâh Mahmud el-, **Muhammed Esed ve devruhu fî fikri'l-İslâmî el-muâsır**, Helyopolis: Daru'l-Menar 1989.
- Gümüş, Sadrettin, “Kur’an-Sünnet Bütünlüğü”, **Kur’an ve Tefsir Araştırmaları 1**, İstanbul: Ensar Neşriyat 2000, s.15-26.
- Gümüş, Sadrettin, “Risale-i Nur’da Mana Yorumu (Te’vil)”, **Kur’an’ı Anlamada Çağdaş Bir Yaklaşım: Risale-i Nur Örneği**, İstanbul: Sözler Yayınevi 1998, s.224-234.

Gümüş, Sadrettin, **Kur'an Tefsirinin Kaynakları**, İstanbul: Kayıhan Yayınları 1990.

Hak-Söz, "Muhammed Esed'in Kur'an'a Yaklaşımı", **Hak-Söz**, S.76 (Temmuz 1997), s.58-59.

Hamidullah, Muhammed, **Kur'an-ı Kerim Tarihi**, Salih Tuğ (çev.), İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1993.

Hasan, Ahmed, "Nesh Teorisi", Mehmet Paçacı (çev.), **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C.1, S.4: 102-109, Nisan 1987.

Hasan, Pipip Ahmad Rifai "The Political Thought of Muhammad Asad", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Montreal: Concordia University 1998.

Hodgson, M. G. S., **İslâm'ın Serüveni**, Birol Çetinkaya (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık 1990, C.1.

Hofmann, Murad W., "Muhammad Asad: Europas Geschenk an den Islam", **der.wisch: zeitschrift für viel.seitige: Grenzgaenger** (Muhammed Esed Özel Sayısı), S.4: 14-22, 01/05.2003.

Hourani, Albert, **Arabic Thought in the Liberal Age**, Cambridge: Cambridge University Press 1984.

<http://tdk.org.tr/tdksozluk/sozbul.asp?kelime=bağlam> (06.06.2006).

Hüseyin, Muhammed, **Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi**, Sezai Özel (çev.), 2. bs., İstanbul: İnsan Yayınları 2000.

Iqbal, Muzaffar, "Research in Progress, Muhammad Asad: A Biography", **Islamic Studies**, C.37, S.4: 544-547, 1998.

İsfahanî, Rağıb el-, **el-Müfredat fî garîbi'l-Kur'an**, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.

İşıcık, Yusuf, "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.13: 15-34, Bahar 2002.

Işık, Vahdettin, “Muhammed Esed’in ‘Kur’an Mesajı’: Kur’an’a Açılan Yeni Bir Pencere”, **Hak-Söz**, S.71 (Şubat 1997), s.47-49.

Izutsu, Toshihiko, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, Süleyman Ateş (çev.), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat ts.

İbn Manzur, Ebu Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, **Lisanü’l-Arab**, Beyrut: Daru Sadır t.y.

İslâmoğlu, Mustafa, “Muhammed Esed ve Meali - I”, **Yeni Şafak**, 24.02.2003.

İslâmoğlu, Mustafa, “Muhammed Esed ve Meali - II”, **Yeni Şafak**, 28.02.2003.

İslâmoğlu, Mustafa, “Muhammed Esed ve Meali - III”, **Yeni Şafak**, 03.03.2003.

İslâmoğlu, Mustafa, “Muhammed Esed ve Meali - IV”, **Yeni Şafak**, 07.03.2003.

Jullandri, Rashid Ahmad, “Muhammad Asad, The Message of The Qur’an, Vol. I, Mecca: Muslim World League 1964. xxiv, 377 pp, 25 s.”, **The Islamic Quarterly**, C.XII, S.3: 174-180, July and September 1968.

Kadî, Abdülfettah el-, **Esbab-ı Nüzul –Sahabe ve Muhaddislere Göre-**, Salih Akdemir (çev.), Ankara: Fecr Yayınları 1996.

Kahraman, Kemal, “Muhammed Esed”, **DİA**, C.30, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2005.

Karaman, Hayrettin, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut (hızl.), **Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2005.

Karataş, Şaban, “Muhammed Ahmed Halefullah: Eserleri ve Kur’an Tefsiriyle İlgili Görüşleri”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Karslı, İbrahim H., “Çeviri Kuramları açısından Muhammed Esed’in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C.16, S.1: 95-112, 2003.

- Kattan, Mennâ' Halil el-, **Ulûmu'l-Kur'an: Kur'an İlimleri**, Arif Erkan (çev.), İstanbul: Timaş Yayınları 1997.
- Kazıcı, Ziya ve Necip Taylan (hızl.), **Kur'ân-ı Kerîm Meâli (Türkçe Anlam)**, İstanbul: Çağrı Yayınları, 3. bs. 2004.
- Keddie, Nikki, **Cemâleddin Afganî –Siyasî Hayatı-**, Alâeddin Yalçinkaya (çev.), İstanbul: Bedir Yayınevi 1997.
- Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit ("Tevrat" ve "İncil"), İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi 1958.
- Koca, Ferhat, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis: (Daraltıcı Yorum)**, İstanbul: TDV İSAM 1996.
- Koçyiğit, Talat, **Kelamcılar ve Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Ankara: TDVY 1984.
- Koestler, Arthur, **Onüçüncü Kabile: Hazar İmparatorluğu ve Mirası**, Belkıs Çorakçı (çev.), İstanbul: Say Yayınları 1976.
- Kramer, Martin (ed.), **The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis**, Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999.
- Kramer, Martin, "The Jewish Discovery of Islam", <http://www.geocities.com/martinkramerorg/JewishDiscovery2.htm> (30.11.2005).
- Kramer, Martin, "The Road from Mecca: Muhammad Asad (born Leopold Weiss)", <http://www.geocities.com/martinkramerorg/WeissAsad.htm> (30.11.2005).
- Lapidus, Ira M., **Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi**, Safa Üstün (çev.), İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1996.
- Marshall, Gordon, "Modernizm", **Sosyoloji Sözlüğü**, Osman Akınhay, Derya Kömürcü (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları 1999.

Mertoğlu, Suvat, “Almanca Yapılmış Kur’an Çalışmaları”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Mertoğlu, Suvat, “Osmanlı’da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı: (Sırat-ı Müstakim/ Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914)”, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001.

Metin, H.A., “Bir Batılı Müslüman ve Tefsiri”, www.patikalar.net/esed/huseyin.htm (29.01.2006).

Nursi, Bediüzzaman Said, **Muhâkemat**, İstanbul: Sözler Yayınevi 1991.

Okiç, Tayip, **Tefsir ve Hadis Usulünün Bazı Meseleleri**, İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.

Özsoy, Ömer, **Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması**, Ankara: Fecr Yayınevi 1999.

Öztürk, Mustafa, **Kur’an’ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2004.

Öztürk, Mustafa, **Tefsir Tarihi Araştırmaları**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005.

Öztürk, Mustafa, **Yorum ve Aşırı Yorum**, Ankara: Kitâbiyât 2003.

Parker, Mushtaq, “Muhammad Asad”, **The Independent**, 23.03.1992, s.19.

Rahim, Hasan Zillur, “Vizyon Sahibi Bir Müslüman Alim: Muhammed Esed”, M. Kübra ersin (çev.), www.patikalar.net/esed/esedceviri.htm (29.01.2006).

Rahman, Fazlur, **İslâm**, Mehmet Dağ, Mehmet Aydın (çev.), 4. bs., Ankara: Selçuk Yayınları 1996.

Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-, **et-Tefsirü'l-kebir (Mefatihü'l-gayb)**, I-32, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1934.

Rıza, Muhammed Reşid, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakim**, I-XII, 2. bs., Beyrut: Darü'l-Ma'rife [t.y.].

Rıza, Muhammed Reşid, **Tefsirü'l-Kur'ani'l-Hakîm**, I-XII, 4. bs., [y.y.]: Darü'l-Menar, 1954.

Sadr, Muhammed Bâkır es-, **Kur'an Okulu**, Ankara: Fecr Yayınları 1996.

Salih, Subhi es-, **Mebahis fi Ulumi'l-Kur'an**, İstanbul: Dersaadet ts.

Sıddıki, Mazharüddin, **İslâm Dünyasında Modernist Düşünce**, Göksel Korkmaz (çev.), Murat Fırat, İstanbul: Dergâh Yayınları 1990.

Simon, Karl Günter, “Mekke’ye Giden Yol: Muhammed Esed”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 93-103, Ocak-Haziran 2002.

Simon, Karl Günter, “Muhammad Asad and The Road To Mecca”, Elma Ruth Harder (çev.), **Islamic Studies**, C.37, S.4: 533-544, 1998.

Soysaldı, Mehmet, **Kur'an'ı Anlama Metodolojisi**, Ankara: Fecr Yayınevi 2001.

Suyutî, Celaledin Abdurrahman es-, **el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an**, I-II, 3. bs., Beyrut: Daru İbn Kesîr 1996.

Szczesny, Gerhard (hızl.), **Die Antwort der Religionen -auf einunddreissig Fragen-**, München: Szczesny Verlag 1964.

Şaban, Zekiyyüddin, **Usul-ı Fıkıh**, İbrahim Kafi Dönmez (çev.), Ankara: TDVY 1996.

Şâtıbî, **el-Muvâfakât, İslâmî İlimler Metodolojisi**, Mehmed Erdoğan (çev.), C.I-IV, İstanbul: İz Yayıncılık 1993.

Şimşek, Sait, **Günümüzde Tefsir Problemleri**, Konya: Esra Yayınları 1995.

Taşpınar, Halil, “Muhammed Abduh Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.VII, S.2 (Aralık 2003), http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak_ilahiyat/der72/012-htaspinar.htm (29.01.2006).

Turgut, Ali, **Tefsir Usulü ve Kaynakları**, İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1991.

Uygar **Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4, Ocak-Haziran 2002.

Uygar, “Bir Çeviri Serüveni: Kur’an Mesajı ve Muhammed Esed, Ahmet Ertürk ile Sohbet”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 50-60, Ocak-Haziran 2002.

Uygar, “Muhammed Esed Bibliyografyası”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 105-110, Ocak-Haziran 2002.

Uygar, “Muhammed Esed Hayat Kronolojisi”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 7-9, Ocak-Haziran 2002.

Uygar, “Muhammed Esed ya da ‘Kitab’ı Hayatıyla Bütünleştirmek: Kudret Büyükcoşkun ile Muhammed Esed Üzerine Bir Sohbet”, **Uygar Fikir ve Hayal Dergisi Muhammed Esed Özel Sayısı**, S.3-4: 61-65, Ocak-Haziran 2002.

Weis, Leopold, “İslâm Siyaseti”, Lord Hadly-Leopold Weis, **Avrupalı Gözüyle İslâm** içinde, Âkif Nuri-Hasan Şahin (çev.), İstanbul: Hikmet Yayınları 1969, 79-94.

Weiss, Leopold, **Unromantisches Morgenland: Aus dem Tagebuch einer Reise**, Frankfurt: Main: Societats-Verlag 1924.

Windhager, Günther, **Leopold Weiss alias Muhammed Asad –von Galizien nach Arabien 1900-1927-**, Wien: Böhlau Verlag 2000.

Yazır, Elmalılı Hamdi, **Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli**, M. Sadi Çögenli, Nevzat H. Yanık (sad.), İstanbul: Huzur Yayınevi ts.

Yıldırım, Suat, “Kur’an-ı Kerim’de Kıssalar”, **Ankara Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, S.3: 37-63, 1979.

Yıldırım, Suat, “Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı Tefsiri Hakkında”, S.58 (ekim kasım aralık 2002), http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=33&yumit=bolum2 (24.10.2005).

Yıldırım, Suat, “Muhammed Esed’in Kur’an Mesajı”, **Zaman**, 03.07.2002, <http://www.zaman.com.tr/2002/07/03/yorumlar/default.htm> (22.10.2005).

Yıldırım, Suat, **Kur’an-ı Kerim ve Kur’an İlimlerine Giriş**, İstanbul: Ensar Neşriyat 2000.

Yıldırım, Suat, **Oryantalistlerin Yanılgıları: Oryantalistlerin İslâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler**, İstanbul: Ufuk Kitapları 2003.

Yıldırım, Suat, **Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri**, İstanbul: Kayıhan Yayınları 1998.

Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-, **et-Tefsir ve’l-Müfessirun**, I-III, Beyrut: Darü’l-Erkam ts.

Zemahşerî, Ebü’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-, **el-Keşşâf an hakaiki gavamizi’t-tenzil ve uyuni’l-ekavil fi vücuhî’t-te’vil**, I-IV, Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1998.

Zerkanî, Muhammed Abdülazim ez-, **Menahilu’l-irfan fi ulumi’l-Kur’an**, I-II, Beyrut: Darü’l-kitabi’l-Arabî 1995.

Zeydan, Abdülkerim, **Fıkıh Usulü**, Ruhi Özcan (çev.), İstanbul: MÜİFAV Yayınları 1993.

Zeyveli, Hikmet, “Kur’an Kıssaları”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C.9, S.1-4: 177-178, 1996.