MUHAMMED ESED'İN KUR'AN MESAJI* ADLI MEAL-TEFSİRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on Muhammad Asad's Translation of the Qur'an Called "The Message of the Qur'an"

Mustafa AKMAN**

Özet

Makale Muhammed Esed'i kısaca, "Kur'an Mesajı" adlı meal-tefsirini ise biraz geniş olarak tanıtmayı ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Makalede onun mealdeki tutumu, ayetlere yaklaşımı ve değerlendirme tarzı tespit edilmeye çalışılmış, bu bağlamda sözgelimi kendisinin geçmişteki kültürüne karşı tutumuna, bireysel-toplumsal sorumluluk ve taklid gibi konulara dair görüşlerine dikkat çekilmiştir. Bu arada onun, mealinde öne çıkan başörtüsünün örf olması, kavramlara sözlükler desteğinde anlamlar verilmesi, cehennemin süreli oluşu gibi görüşleri üzerinde durulmuş ve bunların niçin kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Cehalet, Başörtüsü, Örf, Dinî Çoğulculuk, Cariyelik, Rivayetler, Nâsih-Mensuh, Hûrî, Kıssalar, Aracılar, Taklit, Kur'ân'ın Üslubu ve Sembolik İfadeler.

Abstract

This article tries to introduce Muhammad Asad's personality in brief and his book "The Message of the Qur'an" in depth. In order to do this, it is tried to determine Asad's a ttitude and evaluation style towards the verses of the Qur'an. In this context, paid attention to his attitude towards his previous culture, individualistic and social responsibility and imitation, all of which were scattered throughout his work; in addition to all of these conceptions evaluated by him, it is also tried to evaluate the meanings he developed for such ideas as the traditionality of the hijab, which wasn't agreed with him, and another idea which he developed through lexicological means and modes stressing that the hell is chronological and so on, were also among those meanings drawn from the conceptions not subscribed by the author.

Key Words

Ignorance, Hijab, Manners, Religious Pluralism, Slave (Jariyah) Application, Rumors, Abrogation, Houri, Mediators, Imitation, The Qur'anic Style, Symbolic Expressions.

I

A. Giriş

Muhammed Esed (Leopold Weiss) 1900 yılında şimdilerde Ukrayna'nın batı ucunu teşkil eden Doğu Galiçya'da Yahudi kökenli bir ailede doğdu. Müslüman olduktan sonra uzunca bir dönem Ortadoğu ve Pakistan'da kaldı. Pakistan adına diplomatik temsilciliklerde bulundu. 1992 yılında İspanya'da öldü.[1]

Bu makalede hayat hikâyesini kısaca özetlediğimiz Muhammed Esed'in birikiminin ifadesi olarak kabul ettiğimiz mealini tanıtmaya, yine bu mealle sınırlı olmak üzere onun düşüncesini, tespitlerini ve konuları ele alış mantığını belirlemeye çalışacağız. Gayemiz Esed'in kendisini tanıtmak ve geriye bıraktığı bütün eserlerini değerlendirmek olmadığı için ona dair söyleyeceklerimiz de mealindeki yorum ve yaklaşımları ile sınırlı olacaktır. Bu nedenle onun ihtidası, ihtidadan önceki ve sonraki hayatı ile ilgili bilgiler için atıf yaptığımız kaynaklara baş vurulmalıdır. Dinî, ilmî, felsefî vb. duruşu hakkında ise Kur'an Mesajı adını verdiği mealinin bize ilettiği 'mesaj'larla sınırlı olmak üzere değerlendirmeler yapacağız. Kuşkusuz bu değerlendirmelerdeki hedefimiz, Esed'in söylemlerinin aksini kanıtlamaktan çok okuyucuya bu söylemlere farklı bir pencereden bakmayı/ bakabilmeyi işaret etmek; dahası, O'nun bu konularda genel kanıdan ayrıldığını belirtmektir. Bu nedenle değerlendirmelerimizi olabildiğince kısa, öz ve sayılı tutmaya çalıştık. Bunu yaparken, Esed'in yaptığı meale düştüğü dipnotlara atıf yapacak ve bu atıfları biz de dipnotlarda göstereceğiz. Dipnotlardaki numaralar -ayet olduğu belirtilmemiş ise- Esed'in ilgili sureye düştüğü dipnotun numarasını

* Muhammed Esed, Meal-Tefsir (Mushafsız), Çeviri: Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1998.

** İmam Hatip Lisesi Öğretmeni

1 Hayatı ve eserleri için bkz. Çalışkan, İsmail, Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed, C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 2, Sivas 1998., 419-423; Ertürk, Ahmet, Öncü Bir Düşünür, Kelime Dergisi 13, Bursa 7/1987., 36-46 (Arabia September 1986'dan çeviri).

göstermektedir. Nitekim bunu dipnotta, en sonuna 'not/notlar' diyerek belirttik. Öte yandan yazarın görüşlerini aynen alıntılamış isek bunları tırnak işaretiyle gösterdiğimizi, değilse tırnak açmadan kastını kendi ifademiz ve fakat yine olabildiğince onun kelimeleri ile verdiğimizi belirtmek isteriz. Böylesi yerlerde söylemlerinin boşlukta kalmaması için kimi zaman doğal olarak satır aralarını doldurduğumuz olmuştur. Ancak bu, kendisine amaçlamadığı şeyler nispet ettiğimiz anlamına gelmez.

Bu bağlamda onun bir kısım tespit ve değerlendirmelerini yorumlamaksızın vereceğiz; bunlar arasında katıldığımız görüşleri olduğu gibi katılmadıklarımız da olmuştur. Ancak yine de bu grupta zikrettiklerimiz hakkında değerlendirme gereği duymadık. Kaydettiğimiz diğer bir kısım görüşlerine yönelik beğenimizi ifade ederken nihayet katılmadığımız ve aynı zamanda çok öz bir şekilde de olsa değerlendirme gereği duyduğumuz son kısmını[2] vereceğiz. Bu arada aynı konuya dahil edebildiğimiz görüşlerini uygun başlıklar altında vermeğe çalıştık. Esasen bu bölümler, mealin kendine has işaretleri olarak da algılanabilir diye düşünüyoruz. Öte yandan az da olsa kimi zaman yerinde ve alakasına binaen yazarın görüşleri ile kendi kanaatlerimizi birbirine mezcederek verdik. Böylesi yerlerde Esed'e (Kur'an Mesajı'na) yaptığımız atıfları/ dipnotları 'bkz.' kısaltması ile verdik.

B. Kur'an Mesajı Hakkında Genel Bilgiler

Meal, Türkçe'ye İşaret Yayınları için Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından düzgün bir Türkçe ile 1996 yılında çevrilmiştir. Mushaflı olarak yapılan üç baskısından sonra dördüncüsü elimizdeki mushafsız baskıdır (1054 sahife).[3] Bazı önemsiz dizgi hatalarının[4] dışında eserde kaliteli bir tertip ve baskı sistemi kullanılmıştır. Çevirenler çok az da olsa gerekli gördükleri yerlerde 'Tçn.' kısaltması ile parantez içerisinde bazı notlar[5] eklemişlerdir. Esed'in hayatı, Kitab'ın kimlik bilgileri ve içindekiler bölümünden sonra yayınevine ait 'çevirinin önsözü' ve müellifin önsözü verilmiştir. Meale geçilmeden önce ise son olarak yazarın istifade ettiği/ dayandığı kaynakların listesi sunulmuştur. 35-1040 sayfaları arası meal-tefsir yapıldıktan sonra meal boyunca ilgili atıfların yapıldığı Ek'ler ve son olarak da sure tertibine dair iki liste verilmiştir. Yayınevi son sahifeye, dizin/ indeks'e dair ileriki baskılarda verilecek diye bir not düşmüş ise de biz dördüncü baskıya kadar bunun hâlâ gerçekleştirilmemiş oluşunu düşündürücü buluyor, önemli bir noksanlık olarak telakki ediyoruz.

Yazar, meal-tefsirini haçlı seferlerinden beri, İslam karşıtı önyargılarla dolu Batılı okuyucuya[6] önyargısız bir Kur'an bilgisi sunmak için yazmıştır. Belirttiğine göre kendisinden önce meal yapmış bütün mütercimler Arapça'yı akademik yollarla öğrenmişlerdir. Dolayısıyla deyimleri, ifade tarzlarını, unsurlarını ve nüanslarını tefrikte yetersiz kalmışlardır. Esed bu duruma düşmemek için Arapça ve Kur'an bilgisini Bedevî Arap hayatının içinde öğrenmiştir.[7] Ancak onun Kur'an bilgisi ve yorumlarının tek dayanağı, edindiği Bedevî Arap kültürü değildir. O aynı zamanda başta hadis, klasik tefsir, ilk dönem tarih ve lugat sahasının temel kaynaklarından da yararlanmıştır. Esasen yaptığı işin bu kaynaklardan faydalanmadan yapılmasının güç olduğunun farkında olan Esed, yaptığı çevirinin kaynak ve esasları hakkında şunları söylemektedir:

"Klasik müfessirlerin hiçbiri kendi yorumlarının 'kesinliği'ni iddia etmemişlerse de geçmiş çağlardaki alimlerin bu gerçekten orijinal ve muazzam çalışmaları olmaksızın hiçbir çağdaş Kur'an tercümesinin -benimki de dahil- başarıya ulaşma ümidi taşıması mümkün değildir. Onların yorumlarından ayrıldığım zaman bile, gerçeği bulma yolunda bana güç katan bilgilerini takdirle karşıladım. 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 Arapça'nın ruhu ile çatışacağını ve vahiy kavramında mevcut bulunan ağırbaşlılığa alışkın bir kulağı tırmalayacağını düşündüm. Bununla birlikte yine de,

---

2 Buna uygun olarak makaleyi de önce I., II. ve III. şeklinde üç ana bölüme ve sonra bu bölümleri de A. B. C... şeklinde alt başlıklara ayırdık.

3 Muhammed Hamidullah (Kur'an'ı Kerim Tarihi, Çeviri: Salih Tuğ, M.Ü. İlahiyat F. Vakfı (İfav) Yay., İstanbul 1993., 168), mealin ilk (İngilizce) baskısı hakkında şu bilgiyi vermektedir:"Mekke'deki Râbıtat'ul-Âlem'il-İslâmî teşekkülünün desteği altında yayınlanmış ve fakat bu yayın bir müddet sonra durdurulmuş ve piyasadan çekilmiştir; kalan kısmın yayınından da vazgeçilmiştir (1964). İngilizce tam çeviri metni: Gibraltar 1978; arapça metinle birlikte aynı şehir 1980 (40+XII+998 sahife)."

4 Misalen bkz. Kasas 28/53., Casiye 45/32. notlar; Mücadele 58/22. ayet.

5 Tevbe 9/53. 54., Ankebut 29/45. 46., Yasin 36/5., Fetih 48/39., Tur 52/27., Kamer 54/1., Saf 61/15., Nuh 71/14., Cin 72/3., Mutaffifin 83/8., Alak 96/5., Beyyine 98/7., Adiyat 100/1., Tekasür 102/2. notlar.

6 Krş. Düzgün, Şaban Ali, İki Dünyanın Karşılaşması: Müslüman ve Latin Batı Dünyası Arasında Haçlı Seferleri Dönemindeki İlişkiler, İslamî Araştırmalar (Dergisi), cilt: 14 sayı: 3-4, Ankara 2001., 349-360.

7 Bkz. Türkçeye çevirinin önsözü, 22-25.

Kur'an'ın tavsifi çok zor olan âhenk ve belağatını yeniden canlandırdığımı iddia edecek değilim. Kur'an'ın büyüleyici güzelliğini samimi olarak hisseden hiçbir kimsenin böyle bir iddiada bulunacak ve hatta böyle bir teşebbüse kalkışacak kadar haddini aşacağını da düşünemiyorum. Ve ben yaptığım tercümeyle Kur'an'ın hakkını tam olarak veremediğimin ve onun bütün anlam katmanlarına yeterince nüfûz edemediğimin farkındayım."[8]

C. Kur'an Mesajı'nın Özellikleri

Esed, sure başında, surenin indiği dönemi belirttikten sonra sure hakkında kısa bilgiler vermekte ve bu girişlerde bir kısım açıklayıcı mahiyette özet bilgiler sunmaktadır.[9] Mushaf'tan anlaşılması gerekeni ya da anladığını meal olarak veren Esed, akabinde yaptığı meale, dipnotlar halinde izahlar getirir. Mushaf tertibine göre surelere sırayla anlam verir. Bilindiği gibi bu, Pakistanlı Alim Ebu'l-Ala el-Mevdudi'nin tefsiri Tefhim'ul-Kur'an'ın tarzıdır. Ancak aynı bölge ve dönemin insanı oldukları halde Esed ona hiç atıf yapmaz. Bu, kendi duruşunun farklı oluşuna binaen muhtemelen bilinçli bir tutumdur.[10]

Esed, Kur'an'ın bir bütün olarak anlaşılması gerektiğini vurgular.[11] Sözgelimi meşiet ve hususen amacı[12] ve dini özgürlüklerin savunulması açısından[13] savaşa dair yorumunda bunun önemini özellikle belirtir.[14] Keza bu anlayış çerçevesinde eşyada ibahat esastır[15] sabitesinden hareketle Ehl-i kitabın kestiği, İslâmî kesim[e] uygun değilse yenmez[16] derken bunun esas[ın] Musa (a) şeriatında da yasak[17] olduğundan bahseder. Nitekim bu prensibin tutarlı neticesidir ki kimilerinin[18] Kur'an'ın bu mantık[19] ve bütünlüğünü göz ardı ederek imansız amelin de fayda verebileceğini iddia etme yanlışına düşmeyip, ba's ve ahireti inkar günahı salih amellerine ağır ba-sacak; kâfirin amelini kabul etmeyecektir,[20] demektedir.

Bu amaçla sık sık çapraz atıflar yapar. Gerektiğinde aynı kavramı yerine göre ayrı ayrı yorumlar.[21] Bazen ayetlere öyle yorumsal anlamlar verir ki metinle karşılaştırmak ihtiyacı doğabilmektedir.[22] Zaten kendisi de genelde böyle yerlerde serbest[23] meal yaptığına dikkat çeker ve çoğu zaman 'lafzen' anlamını dipnotta verir.[24] Cümlelere kelime karşılığından hareketle orijinal anlamlar verir.[25] Bu çe-şidi de dahil çeşitli psikolojik,[26] sosyolojik[27] vs. kıy-metli tahlilleri,[28] takdire şayan tahlilli yorumları vardır.[29]

---

8 Türkçeye çevirinin önsözü 28 (Müellife ait olduğu anlaşılan bu önsöze 'Türkçeye çevirinin önsözü' denilmiş olması bir sehiv olsa gerek).

9 Sözgelimi Yasin Suresi'nin girişinde şöyle demektedir: "Hemen hemen tümüyle insanın ahlakî sorumluluğu problemine ve dolayısıyla yeniden dirilmenin ve Allah'ın yargılamasının tartışılmazlığına tahsis olunmuştur. Hz. Peygamber, bu sebeple, bu sureyi ölüm halinde olana ve ölmüş bulunana yapılan duada okumalarını müminlere tavsiye etmiştir." Yasin 36/giriş notu.

10 Krş. Mevdudi- Meryem Cemile, Mektuplaşmalar, Çeviri: Ebubekir Doğan, Akabe Yay., İstanbul 1986., 28-33.

11 İsra 17/129., Taha 20/101., Kıyamet 75/6. notlar.

12 Bakara 2/167. 233. 249., Nisa 4/87. 113., Enfal 8/59. 62. 72., Tevbe 9/9. 40., Hac 22/57., Neml 27/29., Muhammed 47/38., Mümtehine 60/3. notlar.

13 Hac 22/59., Muhammed 47/4., Müddessir 74/5. notlar.

14 Bakara 2/7., Tevbe 9/9. 40., İbrahim 14/4., Muhammed 47/4. notlar.

15 Maide 5/12. 120., En'am 6/129., A'raf 7/24., Yunus 10/81., Hac 22/44. notlar.

16 Bu konuda ayrıca bkz. Akman, Mustafa, Allah'tan Başkası Adına Kesilenler, İslamî Araştırmalar (Dergisi), cilt: 14 sayı: 3-4, Ankara 2001., 389-404.

17 Maide 5/14. not.

18 Murat Sülün, Kur'an'ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi -İnanış ve Davranış İfade Eden Kavramların Tefsir ve Tahlili- (Ekin Yay., İstanbul 2000) adlı çalışmasında bu iddiayı savunmaktadır. İzutsu tarzında yazılmış, araştırma mahsulü ve yine Kur'an bütünlüğüne atıf yapan böylesi bir kitabın bu iddiası için bkz. 401, 406.

19 Bkz. Bakara 2/62; Al-i İmran 3/22; Nisa 4/150-151; Maide 5/5; En'am 6/88; Tevbe 9/17, 54; Hud 11/16; İbrahim 14/18; Nahl 16/97; İsra 17/19; Enbiya 21/94; Nur 24/55; Neml 27/4-5, 89; Secde 32/18-19; Şura 42/22; Muhammed 47/1, 32; Beled 90/19.

20 A'raf 7/31., Hud 11/27., Kehf 18/104., Enbiya 21/101., Sebe 34/65., Yasin 36/11., Muhammed 47/3. 9. notlar.

21 Hud 11/56. not.

22 Msl. Hicr 15/91; Nahl 16/4, 103.

23 Bakara 2/171., Yusuf 12/79., Nahl 16/5., Kasas 28/95., Cin 72/20. notlar.

24 Al-i İmran 3/37., A'raf 7/141., Enfal 8/52., Tevbe 9/10. 137. 162., Yunus 10/73., Hud 11/129., İbrahim 14/33., Enbiya 21/10., Hac 22/67., Mü'minun 23/62., Nur 24/1., Furkan 25/5., Secde 32/10., Buruc 85/4. notlar.

25 Bakara 2/57., Nisa 4/102., Enbiya 21/101., Mü'minun 23/44., Fussilet 41/25. 33., Şura 42/36., Mülk 67/17., Cin 72/4., Müzzemmil 73/13., Müddessir 74/9. notlar.

26 Tevbe 9/93., Hac 22/47., Şuara 26/78., Kasas 28/40., Kaf 50/11. 12. 14. 15. 16. 17. 19. 20., Cin 72/4., Mutaffifin 83/14., Şems 91/6., Duha 93/1., Adiyat 100/2. notlar; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1050.

27 Hud 11/4., Taha 20/68. 82., Nur 24/77. 81. 89., Furkan 25/55., Şuara 26/30., Neml 27/66., Mücadele 58/18. 22., Mümtehine 60/13., Kalem 68/9. 13., Duha 93/2. notlar.

28 Hud 11/67., Yusuf 12/2. 104., İbrahim 14/50. 54., Fatır 35/27., Saffat 37/2., Tarık 86/1. notlar.

29 Bakara 2/41. 148. 240., Al-i İmran 3/42., Hud 11/17.,

Gerekli gördüğü yerlerde[30] ya da ilgili sebebi nüzul, hadis veya i'caza binaen[31] meale parantez içi kelimeler eklemiş ve izahta bunun nedenini belirtmiş, ayrıca kelime seçiminin sebebini açıklamıştır.[32]

II.

A. Mealdeki Genel Tutumu ve Çeşitli Konulara Dair Görüşleri

Esed, Batılıların İslâm'ı yanlış bildiğini; zira oryantalistlerin[33] onlara çarpıtarak bildirdiğini[34] belirtir. Bu anlamda, mesela onlar, Kur'an'ın Allah'a dair kullandığı zamirlerde tutarsız bir dağınıklık sergilediğini iddia etmişlerdir.[35] O ise böylesi saptırmalara gayet makul cevaplar verir.

Zemahşeri'nin İbn Abbas'tan naklen 'cemel'in deve olarak tercümesinin yanlış olduğunu belirtmesinden sonra oryantalistlerin de bunu 'deve' diye anladığını, ancak bu yanılgılarının sebebinin İncil'deki benzer bir kelimeden kaynaklandığını[36] belirtir.

İlk dönemde Yahudilerin davete sıcak bakacakları ümit ediliyordu[37] diyen müfessir, İncil'e dair yaptığı değerlendirmede onun aslının Aramca -İsa (a) zamanında Filistin'de konuşulan dil- olduğunu, bu asıl metnin kaybolduğunu ve adı geçen dilden yapılan çeviri mütercimlerinin hata ettiğini[38] söyler.

Esed, münafık ve sadaka gibi, İngilizce tam bir karşılığını bulamadığı kelimelere,[39] özlü ifade[40] veya edatlara[41] dikkat çeker. Bazen katılmadığı halde cumhurun görüşünü esas alarak meal yapar.[42] Zira mealini ilk bilginlere dayandırmaktan[43] ve müfessirlerin yorumuna bağlı kalmaktan, onların kanaatlerine atıf yapmaktan[44] adeta zevk duyar gibidir. Bu anlamda güneşin batışı olayını, Razi'nin bu konudaki tespitini bilimsel doğrulukla nitelemek ve bunu onun daha önce ölen Cübbai'nin tefsirinde geçtiğini belirterek aktarır.[45]

Esed, kimi zaman en uygun karşılık bize bu geldi,[46] der. Bu bağlamda örneğin 'ma beyne yedeyh',[47] 'müteşabih (alegorik- sembolik)'[48] gibi kavramlara dair geliştirdiği özel olabilecek yorumlar,[49] anlam merkezli tercümeler[50] yapar. Tercümede, verilmek isteneni çevirilen dilde daha anlaşılır kılmak adına uygun zaman kalıbını kullandığını söyler.[51] Keza kavramların kastını tayin amacıyla çeviride muadil kavramlarla yetinmeyerek ilaveten bazı izahlar yapar.[52]

Esed kimi zaman klasik müfessirlerin verdiği anlam budur,[53] demektedir. Öyle ki bazı ifadeleri atıf yaptığı kişiden Arapçasıyla aynen aktarır.[54]

Nahl 16/98. 130. 131., İsra 17/125., Taha 20/22. 69. 83., Enbiya 21/21. 23. 87., Hac 22/66., Nur 24/4. 5., Şuara 26/69., Neml 27/29., Kasas 28/48., Fatır 35/16., Yasin 36/10., Zümer 39/44., Ğafir 40/4. 37., Fussilet 41/34., Necm 53/1., Alak 96/1. notlar.

30 A'raf 7/124. 164., Hud 11/45., Yusuf 12/51., Ra'd 13/65., Hicr 15/65., Taha 20/117., Nur 24/16., Furkan 25/24., Rum 30/42., Ahzab 33/8., Yasin 36/18., Saffat 37/40., Fussilet 41/3., Şura 42/48., Teğabun 64/8., Tahrim 66/6., Beyyine 98/2. notlar.

31 A'raf 7/164., Hud 11/39. notlar.

32 Hud 11/60., Sebe 34/55., Yasin 36/19. 31., Sad 38/30., Muhammed 47/13. 25., Necm 53/28., Teğabun 64/5., Mearic 70/9., Müddessir 74/22., İnfitar 82/6., Mutaffifin 83/8., Kadr 97/4. notlar.

33 Önsöz 22; Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1041; ayrıca bkz. Sönmezsoy, Selahattin, Kur'an ve Oryantalistler, Fecr Yay., Ankara 1998., 55, 62, 67, 81, 83, 143, 146, 236.

34 Maide 5/51., Nahl 16/130. notlar.

35 Önsöz 2., Yunus 10/34., Nahl 16/59., Mü'minun 23/60., Furkan 25/38. notlar.

36 A'raf 7/32., Mürselat 77/12. notlar.

37 Bakara 2/60. not.

38 A'raf 7/32. not.

39 Tevbe 9/80. 81., Ankebut 29/7. notlar.

40 Tevbe 9/88. not.

41 Yunus 10/119., Mümtehine 60/4. notlar.

42 Bakara 2/83. not.

43 Al-i İmran 3/28. 70., Tevbe 9/155., Ra'd 13/17., İsra 17/32., Kehf 18/7. 34., Meryem 19/41., Şuara 26/95., Necm 53/1., Vakıa 56/26., Hadid 57/17., Kalem 68/4., Nebe 78/18. not.

44 Bakara 2/208. 259., Al-i İmran 3/23., Enfal 8/14., Tevbe 9/130., Yunus 10/72. 125., Hud 11/10. 28. 32. 56. 68., Yusuf 12/51., Ra'd 13/17. 39., Nahl 16/109., İsra 17/84., Mü'minun 23/60., Neml 27/32. 38., Ankebut 29/24., Secde 32/20., Haşr 59/31., Beyyine 98/2. notlar.

45 Kehf 18/85. not.

46 Enfal 8/25., Tevbe 9/147., Teğabun 64/9. notlar.

47 Bakara 2/247., Al-i İmran 3/2., Yunus 10/60., Ra'd 13/24. 25. notlar.

48 Al-i İmran 3/10., Nur 24/50. notlar; Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1041-1044.

49 Bakara 2/247., İbrahim 14/64., Furkan 25/5. 25. notlar; Esed'in müteşabihe dair yorumlarına ilişkin eleştirisi için bkz. Kayacan, Murat, Kur'an Kıssalarında Gerçeklik, Haksöz (Dergisi), sayı: 116-117 (Kasım-Aralık), İstanbul 2000., 66.

50 Bakara 2/73. not ve 101. ayet; Enfal 8/82., Kasas 28/51. notlar.

51 A'raf 7/139. 141., Secde 32/6., Müddessir 74/7. 9. notlar.

52 Ankebut 29/7. not.

53 Mü'minun 23/53. not.

54 Ğafir 40/4., Şura 42/14., Tekvir 81/6. notlar; Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1042; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1049.

Sözgelimi, arşın mecazî oluşu ile ilgili temsil ifade eden ibareleri aynen verir. Bu, söz konusu o müfessire verdiği değerin ifadesi olsa gerektir. Yaygın kıraati/ kanaati benimseyerek kendi kanaatine göre meal vermediği[55] yerler olduğu gibi bazen de bana göre bu kıraat, genel kıraate aykırı olduğu halde daha uygundur,[56] demektedir.

O, kendi mutmainliğinin bir işareti olarak üzerinde çok polemik yapılmış meselelere, örneğin Ğaranik Meselesine değinmez. Ayrıca, 'bana göre' diyerek, klasik dönem müfessirlerine katılmadığını belirttiği tahliller yapar.[57] Ancak bu tür yerlerde çoğu zaman gayet makul tespitler yaparken bazen de belirttiği hususta isabet etmediği görülür.[58]

Esed, kimi yerde müfessirlerin yorumunu belirtir ama o konudaki kanaatini belirtmez. Örneğin Beyzavi'nin zahir ilim-batın ilim tasnifine sadece atıf yapar.[59] Keza dipnotta ayetin ne anlama geldiğini bazen 'zımnen' kelimesiyle açıklar.[60] Konuların ya da kavramların/kelimelerin nüzul itibariyle ilk geçtiği yere işaret eder.[61] Değerli felsefî tahlilleri olan Esed ilgili ayetlere de bu doğrultuda anlam verir.[62] Kimi zaman siyak-sibak benim çevirimin daha doğru olduğunu gösterir[63] diyen yazar, edatlara orijinal makul karşılıklar verir.[64] Doğru bildiğini savunur. O, görüşüne itiraz edilen kişi ne kadar saygın bir müfessir olsa da bundan geri durulmaması gerektiğini söyler ve buna teşvik[65] eder. Ancak geçmiş ulemadan bigane kalamayız[66] isabetli tespitini de yapar.

Bu doğrultuda kimi zaman müfessirlerin yorumunu esas aldığı oluyor. İlk müfessirlerden özellikle Ebu Müslim İsfehani'yi[67] takdir etmektedir. Bu arada çeşitli vesilelerle Esnam'ın yazarı Kelbi,[68] Zemahşeri,[69] Razi,[70] İbn Teymiye,[71] İbn Kayyım[72] ve Abduh'u[73] över; ayrıca Menar'ı tavsiye eder.[74]

'Hakikati inkâra şartlanmış olanlar' (ellezine keferu),[75] 'kendi kişiliklerini boşa harcayanlar' (ellezine hasiru enfusehum), 'kendi kendini ziyan eden'[76] ve 'kendi kendine yazık eden/ kendi gücünü yeteneklerini boşa harcayan' (müsrif)[77] gibi orijinal anlamlar geliştiren müellif bu kadarla kalmaz; 'takva' kelimesini Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşımak,[78] diye çevirir ki bu, takdire şayan bir anlamlandırmadır. Keza şu ifadesi de kendisinin bu sahadaki kapasitesinin işareti olarak görülmelidir: 'ellezine zalemu' geçmiş zaman çekiminin kullanılmış olması, Kur'an'da sıkça görüldüğü üzere, zulümde kastı ve ısrarı belirtmek içindir. Bu nedenle belirtilen ifadeyi zulümde ısrar edenler diye çevirdiğini[79] belirtmekte ve öte taraftan zulüm kazara ya da bilmeden işlenen hatalar için değil, özellikle, bilerek işlenen haksızlıklar için kullanılır;[80] buna binaen de 'zalemu enfusehum', kişinin kendisine zararı anlamındadır,[81] demektedir.

Esed'e göre, cahiliye zamanla kayıtlı değildir.[82] İslâm Hukuku başlangıçtan itibaren köleliğin ilgasını amaçlamıştır.[83] O, 'din halkın afyonudur' safsatasını reddeder.[84] Vahdet-i vücudu red[85] anlamında der

55 Maide 5/137., Tur 52/16. notlar. (Örneğin -hely/testetiu- Maide 5/112 ayeti).

56 Sebe 34/27., Yasin 36/19., İnsan 76/17. notlar.

57 Nisa 4/80. 171. 174., Maide 5/45. 108., En'am 6/112., Tevbe 9/29., Ra'd 13/25., İsra 17/101. 119., Kehf 18/2., Meryem 19/41., Taha 20/69. 82., Enbiya 21/23., Mü'minun 23/17., Kasas 28/74., Saffat 37/1. 72., Zümer 39/65., Ğafir 40/4., 34., Casiye 45/15., Kaf 50/11., Rahman 55/28., Müddessir 74/14., Nebe 78/16., Naziat 79/1., Alak 96/9., Adiyat 100/2. notlar.

58 Msl. Sad 38/47., İnsan 76/17. notlar.

59 Kehf 18/67., Rahman 55/24. notlar.

60 Enbiya 21/47., Ankebut 29/12., Sebe 34/55. notlar.

61 Ankebut 29/7., Rum 30/35., Sad 38/46. 52., Zümer 39/12., Kaf 50/2., Necm 53/31., Kalem 68/17. 26., Müzzemmil 73/9. 14., Müddessir 74/4. 13. 16. 18. 23. 25., Mürselat 77/6., Tekvir 81/6., Buruc 85/7. not, Alak 96/6., Kadr 97/3., Nas 114/2. notlar.

62 A'raf 7/151., Mülk 67/1., Naziat 79/12. notlar.

63 Zuhruf 43/13., Mutaffifin 83/3. notlar.

64 Bakara 2/21., Al-i İmran 3/119., Nisa 4/38., Yunus 10/119., Kehf 18/3. 67., Secde 32/10., Zümer 39/23., Talak 65/9., Müddessir 74/23. notlar.

65 Maide 5/45. not.

66 Önsöz 28.

67 Ra'd 13/25., Taha 20/81. 82., Nur 24/5., Saffat 37/1., Fussilet 41/35., Nebe 78/5., Naziat 79/1. notlar.

68 Nuh 71/14. not.

69 İbrahim 14/4., Şura 42/7. notlar.

70 Yunus 10/114. not.

71 Beyyine 98/2. not.

72 Gece Yolculuğu -Ek IV, 1050-1051.

73 Önsöz 25, Bakara 2/17. 38., Tevbe 9/40., Furkan 25/1., Kıyamet 75/9. notlar.

74 Enfal 8/41., Tevbe 9/88., İhlas 112/3. notlar.

75 Bakara 2/6., Enfal 8/58., Hicr 15/3., Müddessir 74/4. notlar.

76 Yunus 10/21., Enbiya 21/12. notlar.

77 Hud 11/42. not.

78 Bakara 2/2., Alak 96/6. notlar.

79 Hud 11/142., Rum 30/23. notlar.

80 İsra 17/39. not.

81 Yunus 10/36. not.

82 Maide 5/71., Ahzab 33/36. notlar.

83 Nur 24/46., Mücadele 58/7. notlar.

84 Meryem 19/59. not.

85 En'am 6/88., Enbiya 21/18. ayet, 22., Hadid 57/2.notlar.

ki: "Yaratılmış âlemdeki her şeyin sonlu ve yok olabilir olduğu gerçeği, O'nun sonsuz ve bakî olan Yaratıcı'nın bir 'yansıması' olabileceği yolundaki iddiayı kökünden çürütmektedir."[86] Müsteşriklerin[87] aksine hanif kavramının risalet öncesi varlığını[88] kabul eder. O görüntü ve gerçekliğin ayrı şeyler[89] olduğunu söyler. Firavun kıssasında geçen elini ayağını kesmek deyimi gücünü yok etmek demek olabilir.[90] Ona göre dini pratiklere özgürlük esastır. Bu nedenle inananları dinlerinin simgesel merkezini ziyaret etmekten alıkoymak ve onun saygınlığına/dokunulmazlığına gölge düşürmek amaçlı faaliyetler yasaktır.[91]

Esed bütün gerçek dinlerin temelinde yatan ahlakî kavram ve öğretiler özde hep aynıdır[92] demektedir. Mesela, Semud toplumu belirsiz bir şekilde Allah kavramıyla tanışık[93] olduğu gibi İbrahim'in kavmi de aynı şekilde Allah'a (c) inanıyordu.[94] Keza Mekkelilerin, üstün varlık olarak gördükleri Allah[95] inançları vardı.

Zemahşeri'den naklen iffetli, erdemli olmanın gerçek anlamının, insanın içinde kötü arzuların hiç uyanmaması değil, aksine bunun kişinin arzulara karşı yenik düşmemesinden ibaret olduğunu belirtmektedir.[96]

Dünyadan feragatin insanın Allah'a inanma ve bağlanma tavrının vazgeçilmez bir parçası olmadığını[97] söyleyen bu düşünür, İslâm'ı, Kur'an'ı ciddi manada savunur.[98] Bunun kendi içinde tutarlı olmasını[99] esas alır. Kur'an kendini tefsir eder[100] diyen müellif, son derece veciz olduğunu belirttiği[101] Kur'an'daki i'caz örneklerinden[102] bahseder. Ona göre Kur'an'da mecaz vardır.[103] Sözgelimi düşman ordusunu az gösterdi ifadesi mecazdır. Bu, siz onları küçümsediniz,[104] demektir. Nitekim melek yardımı da mecazîdir.[105] Keza ölümden sonraki bütün atıflar da mecazîdir. Değilse ilgili ifadeler yanlış anlaşılacaktır.[106] Bu atıfların temsili örnekler olduğunu belirten Esed, esasen ahiretin olacağına dair sarsılmaz bir inanca sahiptir.[107] Yine

86 Enbiya 21/21. not.

87 Watt, W. Montgomery, Hz. Muhammed'in Mekke'si, Çeviri: Mehmet Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1995., 72-73; a.g.mlf., Hz. Muhammed Mekke'de, Çeviri: Rahmi Ayas-Azmi Yüksel, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1986., 170-172; a.g.mlf., Kur'an'a Giriş, Çeviri: Süleyman Kalkan, A. Okulu Yay., Ankara 1998., 23, 29, 139; Kuzgun, Şaban, Hanif, Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1988 vd., 16/33-37; ayrıca bkz. Hüseyin, Taha, Fi'l-Edeb'il-Cahili, Dar'ul-Mearif, 16. Baskı, Kahire., 141 vd.

88 Bakara 2/110. not.

89 Kehf 18/Önsöz, 74., Taha 20/14., Neml 27/42., Kasas 28/30. notlar.

90 Maide 5/44. not.

91 Hac 22/33. not.

92 Taha 20/12., Şuara 26/6. 83., Neml 27/43., Kasas 28/47., Yasin 36/10., Gafir 40/37., Şura 42/12., Ahkaf 46/10., Kamer 54/31., Talak 65/16., Müzzemmil 73/9., Tin 95/1. notlar; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1051.

93 Neml 27/48. not.

94 Saffat 37/31. not.

95 Necm 53/14. not.

96 Yusuf 12/23. not.

97 Kehf 18/Önsöz.

98 Nisa 4/97., Maide 5/66., Tevbe 9/162., Yunus 10/60., Nahl 16/34. 130. 148., İsra 17/63. 71. 78., Taha 20/85., Enbiya 21/102., Hac 22/92., Furkan 25/27., Kasas 28/47. notlar.

99 Nisa 4/97., Şuara 26/26., Furkan 25/27., Yasin 36/38., Vakıa 56/26. notlar.

100 Önsöz 27.

101 Enfal 8/45., Yunus 10/125., Hud 11/39., Nahl 16/5. 131., İsra 17/71., Taha 20/68. 85. notlar.

102 Maide 5/81., Nur 24/85., Sebe 34/22., İnsan 76/28. notlar.

103 Enbiya 21/23., Ahzab 33/5. 69., Zümer 39/77., Vakıa 56/25., Kalem 68/9., Müzzemmil 73/10., Müddessir 74/13. notlar.

104 Enfal 8/49. not.

105 Al-i İmran 3/93., Enfal 8/14. notlar.

106 En'am 6/62., Ra'd 13/65., İbrahim 14/63., Hicr 15/33., Kehf 18/41., Taha 20/90., Mü'minun 23/62., Furkan 25/9. 10., Neml 27/64., Secde 32/15., Sebe 34/44., Saffat 37/21. 23., Sad 38/45., Zümer 39/19. 33., Şura 42/34. 36., Muhammed 47/13., Müzzemmil 73/7., Müddessir 74/13. 21., Nebe 78/16. notlar; Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1042-1044; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1049; krş. İsra 17/87. 114., Saffat 37/21. 22., Şura 42/34., Tur 52/14., İnşikak 84/11. notlar; ayrıca krş. Öztürk, Mustafa, Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler, İslâmiyât -üç aylık araştırma dergisi-, cilt: 4 sayı: 1 (Ocak-Mart), Ankara 2001., 161-162.

107 Neml 27/65. 66., Sebe 34/65., Sad 38/27., Nebe 78/1. notlar; Mustafa Öztürk, Esed'in konuya dair tahlillerini şöyle yorumlar: "Cehennem ve ateş azabını metaforik biçimde yorumlama geleneği, XX. yüzyılın başında Hint Altkıtası'nda ortaya çıkan ve Kur'an'daki irrasyonellikleri rasyonelleştirme gayreti içerisinde dini, doğa yasasını selamlayan bir tür deizme dönüştüren Ehl-i Kur'an (ehlu'z-zikr ve'l-kur'an) ekolünün temsilcileri tarafından da savunulmuş ve nihayet Muhammed Esed'in daha ustalıklı sunumuyla günümüze kadar gelmiştir (Esed'in rasyonalizme nisbetinin haksızlık olduğuna dair bkz. Hocaoğlu, Sami, Muhammed Esed (IV), Yeni Şafak Gazetesi 07.03.2003). Esed, Türkiye piyasasında dolaşıma sokulan onlarca Kur'an meali arasında epeydir liste başı olan The Message of The Qur'an (Kur'an Mesajı) adlı meal-tefsir çalışmasında, uhrevi hayatla ilgili Kur'an ayetlerindeki tüm atıfların mecazi olmak zorunluluğu bulun-

meleklerin varlığını da kabul etmekle beraber onların kanatlar ile nitelenmesi sembolik dolayısıyla mecazdır[108] görüşündedir. O, böylesi ayetlerin dışındaki bazı ayetler için gerektiğinde hem lafzî yani o dönemin durumuyla ilgili hem de mecazî yani bu günü de kapsayıcıdır demektedir.[109]

Onun istinbatlarına göre: 'dilini depretme' ayeti, 'Kur'an'ı aceleye getirip bütünlüğünü göz ardı etme' durumundan sakındırma[110] anlamındadır. Hızır/ Yeşil Adam, isimden çok bir sıfat/ lakaptır. Bu ise halk söylencesine göre ondaki hikmet ve bilginin her zaman yeni ve geçerli olduğunu gösterir.[111] Bu, temsilî bir durumdur. Nitekim Lokman kıssası da böyledir.[112] Alış- veriş noktasında 'karşılıklı rızaya dayalı olsa da', birbirinizi haksız yere heba etmeyin/ aldatmayın demektir.[113] 'Kimse arkasına bakmasın' ifadesinden kasıt, maddi anlamda geriye bakma değil, bunlarla bütün ilişkileri kesmek demektir.[114] Nuh tufanı bölgeseldir.[115] Müşrike ile evlenilmez.[116] Sağ yan ya da sağ yamaç terimleri muhtemelen soyut bir kutluluk, selamet ve güven çağrışımıyla yüklü kavramlardır.[117] Mekke'deki tanınmayan müslümanların kimlikleri genellikle bilinmiyordu.[118]

Gelecek bilgisi Allah'a mahsustur.[119] Mukataat harfleri, -Ebubekr'in (r) sözüne atıfla- en doğru görüşle Kur'an'ın esrarıdır.[120] Kur'an'daki sayılar çoğunluktan kinayedir.[121] Kur'an'da antropomorfizmden uzak bir sembolizm ve alegori mevcuttur.[122] Onda tek eşliliğe yatkınlık vardır.[123] Cuma zorunlu tatil günü değildir.[124] Sihirbazlar Amon dininin resmi rahipleriydiler.[125] Ömer'den sonra gelenler yeterli ve yetkin değillerdi.[126] Kimi kasıtlı tenkitçilerin iddia ettiği gibi ya ihtida ya ölüm söz konusu değildir.[127]

Müellife göre nefsin, ruh/ can diye çevrilmesi yanlıştır. Çünkü insan ruhu onun bedensel ölümüyle ölmez. Aksine sonsuza kadar yaşamaya devam eder.[128] Ruhundan üflemesi[129] bir can bahşettiği anlamına gelmektedir. Bu ise her insan için geçerli bir durumdur. Oysa bu -hatalı olarak- sadece İsa (a) için düşünülmüştür.[130] Öte yandan Meryem'e (a) ruh üflenmesi de temsilî bir anlatımdır.[131]

Güvenilir hadislerde dile getirildiği gibi toplumsal düzen ve ahlak açısından evli olmak bekâr kalmaktan evladır.[132] Öte yandan gece-gündüze atıf, üzerinde düşünülsün diyedir.[133] Keza 'takiyye' caizdir. "Ancak yine de, kişinin inancı uğruna şehit düşmesi, insanoğlunun ulaşabileceği en yüce erdemdir."[134] İlk müminler, toplumun aşağı sınıflarına mensup olanlardan çıkmış ve kurulu

duğu tezine istinaden, söz konusu ayetleri 'Ben yaptım oldu' kabilinden ihdas ettiği bâtını mecazlar yordamıyla, bir bakıma tahrifle eşdeğer biçimde yorumlamıştır. Sözgelimi, cehennemdeki azap türlerinden birini ifade eden hamim (kaynar su) kelimesinin Esed'in bâtını mecaz sözlüğündeki karşılığı, 'yakıcı ümitsizlik iksiri'dir. Ancak Arap dilinde kelimenin bu tarz bir mecazi kullanımı yoktur. Kaldı ki, mecaz, Kur'an yorumunda mecaza en sık başvuran Mutezilede dahi bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, 'şimdi'yi önceleyen bir 'toplumsal uzlaşım' (muvada'a), 'kasd-ı mütekellimin istidlalî olarak bilinmesi' ve 'lafzi veya aklî karîne'den oluşan üç temel koşulun mevcudiyetiyle meşruluk kazanır. Hülasa, cehennem ve azapla ilgili ayetleri, sembolik, metaforik veya alegorik şekilde yorumlamak, son kertede 'mecaz, yalanın biraderidir' tezini savunanları haklı çıkarmanın yanı sıra, Allah'ın -haşa- blöf yaptığını söylemekle eşdeğer bir anlam ifade etmektedir. Bu noktada, Allah'ın ceza ve azap tehdidinden dönmesinin mümkün ve muhtemel olduğu düşüncesi hatırlanabilir." Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri, İslâmiyât -üç aylık araştırma dergisi-, cilt: 5 sayı: 1 (Ocak-Mart), Ankara 2002.,106-107. Ancak Öztürk'ün değerlendirmesinde, Esed'in yorumlarından, müellifinin kastını aşan bir çıkarsama yaptığı ve müstahak olmadığı bir ithamda bulunduğu açıktır. Zira yazarın bu kanaati, geçen dipnotta (107) yapılan atıflardan da anlaşılacağı üzere -isabet edip etmediği bir yana-, ilgili ifadelerin yanlış anlaşılacağı endişesinden kaynaklanmıştır.

108 Fatır 35/1. not.

109 Hucurat 49/2. not.

110 Kıyamet 75/6. not.

111 Kehf 18/73., Lokman 31/12., Rahman 55/29. notlar.

112 Lokman 31/12. not.

113 Nisa 4/38. not.

114 Hud 11/112. not.

115 A'raf 7/47., Hud 11/62. notlar.

116 Nur 24/5., Mümtehine 60/10. ayet.

117 Meryem 19/38., Hadid 57/12. notlar.

118 Fetih 48/32. not.

119 Mülk 67/6. not.

120 Mukattaat -Ek II, 1045-1046.

121 Bakara 2/20., Hicr 15/33., İsra 17/119., Mü'minun 23/30. notlar.

122 Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1041-1044.

123 Nisa 4/21. 147. notlar.

124 Cuma 62/10. not.

125 Şuara 26/21. not.

126 Maide 5/48. not.

127 Tevbe 9/9. not.

128 Zümer 39/44. 60. notlar.

129 Nisa 4/181., Hicr 15/26., Secde 32/9. notlar.

130 Enbiya 21/87., Tahrim 66/25. notlar.

131 Enbiya 21/87. not.

132 Nur 24/42. not.

133 Neml 27/77. not.

134 Ankebut 29/5. not.

düzeni ellerinde tutanlar ise buna karşı çıkmıştır.[135] İsmail'in (a), salatı ve zekatı zorunlu ibadet biçimleri olarak ilk vaz'eden peygamberlerden olduğundan[136] söz eden yazar, kıyas zandır[137] ve münker akıl dışı olandır,[138] demektedir.

Esed'e göre kıraat farklılıkları Kur'an'ın korunmuşluğuna halel getirmez.[139] İbn Mesud'un kıraati, açıklayıcı kenar notlarıdır.[140] Bu onun gerçekten takdire şayan bir yaklaşımıdır. Öte yandan münafıkların 'O her şeye kulak asan biridir' ifadesi duyduğu her şeye inanıyor demek olmayıp, kendini aldatarak yanılgı ile vahiy aldığı anlamına gelir. Yazar burada tahliller yaparak bu ithamı red etmektedir.[141]

İslâm Hukukuna göre yetkiyi elinde tutan ve ona göre yöneten her yönetim[142] ifadesiyle İslâm Hukuku'nun esas alınması gereği sabitesinden bahseden Esed, bu ifadenin yerine konan şeriat denilenin, sonradan konulan ahkam ile kesif ve karmaşık bir hale getirildiğinin[143] altını çizer.

İlk dönem ulema riba mevzusunda kendi zamanındaki ekonomik şartlara göre fıkhî istinbat yapmıştır. Ne var ki riba hakkında Resulullah (s) yeterli izahat vermeden vefat etti. Zira ilgili ayetler son dönemde inmişti. Bu nedenle o günden beridir kesin bir tanımlama birliğine varılamamıştır. Şu halde tanımlar, farklı durum ve şartlara göre değişebilmelidir. Yine de Kur'an'ın riba kavramı ve uygulamasını mahkum ettiği kesindir.[144] Öte yandan müfessirler bazen kimi ayetlerin hüküm içerdiğini sanmışlardır. Esed, yaptığı tahlille bu tür ayetlerin ahkam içermediğini belirtmektedir.[145]

Yazar hikayecilikten uzak bir yorum mantığına sahiptir.[146] Mevzuyu gereksiz sorularla giriftleştirmemek, sade halinde bırakmak lazım[147] diyen Esed, Talmut'tan mülhem israiliyat[148] ile zayıf rivayet ve yorumlarından dolayı müfessirleri eleştirir.[149] Nüzul tarihini göstererek bazı müfessirlerin kanaatine[150] ve hatalı bulduğu için sebebi nüzullerin kimisine tahliller yaparak itiraz eder.[151] Mesela mevzuyu tarihe gömmeleri sebebiyle muhtelif yerlerde müfessirlerin yorumuna itirazda bulunur.[152] Müfessirlerin sebebi nüzul olarak gösterdiklerine sıhhatinden ötürü saygı duymakla beraber, ayette belirtilen hüküm/ ahlakî değer veya ikazın zamanla kayıtlı değil, dolayısıyla ilgili göründüğü olaylardan bağımsız olduğunu söyler.[153] Somut bir örnekle 'ulu'l-erham' ifadesini mirasla ilgili olmadığı halde öyle olduğu zannıyla 'kardeşlik' uygulamasını kaldırmaya yönelik anlamaları yanlıştır,[154] demektedir. Öte yandan yazara göre müfessirlerin 'boynuz' anlamını seçmesinde, boynuz imajının kadim Orta-Doğu kültüründe taşıdığı kudret ve iktidar çağrışımları rol oynamıştır. Oysa bunun nesil, çağ ve devir anlamının da mevcut olduğunu[155] söylemektedir. Keza bir kısım müfessirlere itirazla "sizden yirmi kişi iki yüz kişiye bedeldir" ayetini, anlam örgüsüne (siyak-sibaka) bağlı olarak tahlil eder ve bu, 'yüreklendirmek' demektir, diye yorumlar.[156]

B. Geçmiş Kültürüne Karşı Tutumu

Yahudiler, kendilerinin İbrahim'in (a) nesli olduğunu düşünüyor ve bu nedenle de seçilmiş kavim olduklarına inanıyorlardı.[157] Yazar işte bu Yahudi 'seçkinci'[158] ırkçılığından kurtulduğu gibi

135 Hud 11/47. not.

136 Meryem 19/40. not.

137 Yunus 10/58., Şura 42/8. notlar.

138 Nahl 16/109. not.

139 Hicr 15/10., Enbiya 21/5. 102., Sebe 34/27., Fussilet 41/35., Buruc 85/11. notlar.

140 Kehf 18/34., Meryem 19/20., Yasin 36/19. notlar; ayrıca Ubey b. Ka'b için bkz. Kureyş 106/giriş notu.

141 Tevbe 9/86. not.

142 Tevbe 9/82. not.

143 Bakara 2/55. 137., Maide 5/120-121., Rum 30/35. notlar; ayrıca bkz. Çalışkan, Çağdaş Bir Düşünür, 425.

144 Rum 30/35. not.

145 Nur 24/5. not.

146 Taha 20/82. 83. not.

147 Bakara 2/55. not.

148 Bakara 2/57. 232. 240. 252., Al-i İmran 3/130., En'am 6/66., Hud 11/62., Yusuf 12/74., Kehf 18/7., Enbiya 21/64., Sad 38/32., Buruc 85/4. notlar.

149 Kehf 18/94., Sad 38/22. notlar.

150 Maide 5/75. not.

151 Maide 5/6., En'am 6/41., Tahrim 66/4. notlar.

152 Nisa 4/133., Tevbe 9/91., Hud 11/31., Nahl 16/62., Şuara 26/94. 95., Kasas 28/96., Yasin 36/10., Ahkaf 46/13., Fetih 48/48., Mücadele 58/22., Buruc 85/4. not, Alak 96/9., Adiyat 100/2. notlar.

153 Nur 24/27., Mücadele 58/1. 2. 11. notlar.

154 Enfal 8/86., Tevbe 9/91., Yunus 10/115., Hud 11/.57., Ra'd 13/51., Nahl 16/62., Kehf 18/81. 94., Meryem 19/41., Şuara 26/94. 95., Saffat 37/72. notlar; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1050.

155 Kehf 18/81. not.

156 Enfal 8/70. 71. notlar.

157 A'raf 7/135., Bakara 2/50., Enfal 8/34., İbrahim14/54., Nahl 16/147., İsra 17/125., Taha 20/65., Saf-fat 37/45., Duhan 44/16., Cin 72/8. notlar.

158 Bakara 2/32. 35. 43. 50. 60. 64. 65. 73. 74. 75. 86. 99. 101. 109. 113., Al-i İmran 3/58. 83. 144., Nisa 4/66. 68. 71. 143., Maide 5/18. ayet, Maide 5/60.

bunun İslâm'da olmadığını da belirtir.[159] Bu hususta kendisinde iz kalmaması bir yana, geçmiş kültüründen kaynaklanan duyarlılıkla, Musa (a) ile ilgili notta Musa'nın, kavmî insiyakla (ırkî peşin hükümle) davrandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda Esed, zürriyet kaynaklı seçilmişliği red[160] sadedinde Resul (s) kendi soyuna ayrıcalık tanınsın istememiştir. Zaten kelimede (el-kurba) mülkiyet zamiri, yani nispet olmayışı bunu gösterir. Kaldı ki Kur'an bütünlüğü de bunu gerektirir,[161] demektedir.

"*Musa ve Harun'a da lütufda bulunduk*" (Saffat 37/114): Bu, kendi faziletlerinden dolayı olmuştur, yoksa onların İbrahim ve İshak'ın soyundan geldikleri için değil[162] diyen Esed, bu seçilmişlik ayrıcalığı konusunda şöyle der: "Kur'an, soya dayanarak ortaya atılan tüm üstünlük, seçilmişlik iddialarını ısrarla reddetmektedir."[163] "Yahudilerin çoğu, Tevhid dininin esaslarına açıkça ters düşen bir biçimde, sırf bu büyük Peygamber'in soyundan gelmiş olmalarına dayanarak kendilerinin 'Allah tarafından seçilmiş kavim' olduklarını ileri sürmek suretiyle Hz. İbrahim'in gerçek dininden sapmışlardı."[164] "Hasbelkader bir peygamberin fiziksel neslinden gelmiş olmanın, tek başına kişiye bir erdem kazandıracağı anlayışı reddedilmiş olmaktadır."[165]

"*Biz onları bilerek bütün diğer toplumlardan üstün kıldık.*" (Duhan 44/32) ayetinin izahında İsrailoğulları o dönemde Allah'a ibadet eden tek topluluktu.[166] Belki de Kur'an'da,[167] onların yaşadıkları dönemde üstün kılınmalarına dair gelen ifadelerin sebebi budur, diyen Esed'in Beniisrail için ayrıca şu şekilde bir tespiti vardır: "Yüzyıllarca süren bir tutsaklıktan sonra siyasî ve toplumsal bağımsızlığına kavuşan bir halkın geçmişinin yozlaştırıcı etkisinden daha uzun bir süre kurtulamayacağı ve özlenen manevî ve toplumsal düzen ve disiplini tek başına ve bir anda gerçekleştiremeyeceği gerçeğini dile getirmektedir."[168]

Yahudilerin 'seçkinlik' iddiası, kendilerinin İbrahim'in (a) neslinden olmak hasebiyle seçilmiş kullar olduğu ve dolayısıyla yapıp ettiklerine bağlı olmaksızın gönül rahatlığı ile davranabilecekleri, akabinde ise bu konumun doğal bir neticesi olarak cennete girecekleri saplantısının bir benzeri olarak, Kureyş de yine İbrahim'in (a) soyundan olma ayrıcalığı ile uydurduğu 'hums/ahmes'lik[169] kurumuna binaen kendilerinin daha dünyadayken çeşitli imtiyazlara sahip olduğu vehmine kapılmıştı. İmdi sonrakiler olan biz Kur'an izleyicilerinin de böylesi garantiler ihdas ettiği ve buna dayandığı görüntüsünü verecek fenomenlerden uzak durması lazımdır. Diğer bir ifade ile geçmişin kıssalarında görülen ve faydasız olduğu zahir bu tür zanlara kapılınması doğru olmasa gerektir.

Öte yandan Esed, kitap ehli yani 'geçmiş vahiylerin izleyicileri'nin[170] Kur'an'ı kendilerinden mülhem saymış olmaları kabul edilemez,[171] demektedir. Çünkü ona göre, okuma-yazma bilmezliği O'nun (s) Kitab-ı Mukaddes'e aşina olduğunu değil, ilahi vahye müstenit olduğunu ifade eder.[172] Aksine ondaki (Kitab-ı Mukaddes) yüksek felsefi çizgiler taşıyan 'Eyyub' destanı hikayesi dahi, Arap asıllı bir boyun şiirinin İbranca bir tercümesi ya da şerhidir. Çünkü Eyyub Yahudi değil, Arap kökenlidir.[173]

Ona göre Barnaba İncili'nin[174] aslı şimdi olmadığından, mevcut nüshalarla bir karara varılamaz. Öte yandan İncil'de geçen ve İncil'in orijinal dili olan Aramca'da Periklytos (çok övülen) kelimesi Ahmed ve Muhammed ismi ile aynı anlama gelir.[175]

94., A'raf 7/135., Enfal 8/34., Nahl 16/144. 148., İsra 17/125., Saffat 37/45., Hadid 57/23. 53., Cuma 62/6. ayet, 4., Cin 72/2. 6. notlar.

159 Kasas 28/15. 19., Hucurat 49/16. 17. notlar.

160 Krş. İbrahim 14/54., Saffat 37/45. notlar.

161 Şura 42/29. not; ayrıca bkz. Aktaş, Faruk (Mustafa Akman), Kur'an'da Cehalet Kavramı, Ekin Yay., İstanbul 2001., 147-150.

162 Saffat 37/46. not.

163 Nahl 16/144. ve 148., Kasas 28/84. notlar.

164 Nahl 16/147. not.

165 Ahzab 33/50. not; ayrıca bkz. Aktaş, Cehalet, 148.

166 Duhan 44/15., Casiye 45/14. notlar.

167 Bakara 2/47; Duhan 44/32; Casiye 45/16.

168 Taha 20/68. not.

169 İbn Habib, Ebu Cafer M. el-Bağdadi (v.245/859), el-Muhabber, Dar'ul-Afak'ıl-Cedide, Beyrut tsz., 178-181; Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (224-310), Taberi Tefsiri, Çeviri: Kerim Aytekin- Hasan Karakaya, Hisar Yay., İstanbul 1996., 1/454-455; Ortakaya, Mehmet, İslâm Öncesi Hicaz Bölgesi Araplarının Din Anlayışları, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü. Sos. Bln. Ens., Ankara 1995., 78, 96, 104 vd.; Naim, Ahmed- Miras, Kamil, Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi, Diyanet İşleri Başk. Yay., Ankara., 2/291, 6/32-34, 138-139, 191, 10/396, 11/55-56; Aktaş, Cehalet, 37, 43, 54; Uslu, Recep, Hums, Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1988 vd., 18/364; Özaydın, Abdülkerim, Hac, a.g. eser., 14/387; Hubo, Ahmed Rahim, Te'rih'ul-Arab Kabl'el-İslâm es-Siyasi ve'l-Hadari, Camiat'ul-Haleb, Halep 1996., 274-276, 290-292.

170 Önsöz 26.

171 Al-i İmran 3/78., Nahl 16/130. notlar.

172 A'raf 7/124. not.

173 Enbiya 21/78. not.

174 Barnaba için bkz. Akman, Mustafa, Kitab-ı Mukaddes/ Kutsal Kitab'a Dair, Fecre Doğru (Aylık Düşünce Dergisi), sayı: 64 (Şubat), Ankara 2001., 49.

175 Saf 61/6. not.

Onların bu durumu kabul etmemeleri, Kur'an'da, bir peygamberin gelecek olması ve dolayısıyla hakikatin gizlenmesi olarak nitelenmiştir,[176] demektedir.

Kur'an'ın Tevrat'a yönelik isnatlarını, Tevrat'tan hareketle ve de tarihî tahliller yapmak suretiyle ispatlamayı ihmal etmeyen[177] Esed, Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an'ın farklı değindiği aynı konuda Kur'an'ın nitelemesini yeğler.[178] Esasen onun Luka'ya[179] dahası Kitab-ı Mukaddes'e itirazı vardır.[180] Zira Tevrat[181] ve özelde Kitab-ı Mukaddes, Pavlus ve ondan sonrakiler tarafından tahrif edilmiştir.[182] O bazen Kur'an'ın tashih ettiği veya zıt olduğu[183] ve Kur'an'da var olanın ondakiyle karıştırılmaması gerektiği ve hatta ayrı olduğu uyarısını yapar.[184] Esed'e göre Muhammed (s) son peygamber, Kur'an ise son kitaptır.[185] Sünnet bağlayıcıdır.[186] Ancak bu, Allah'ın/ Kitabın yanında ve beraberinde olacak şekilde demek değildir.[187] Daha çok şu anlamdadır: "Birinin kişisel görüşleri ve tercihleri Hz. Peygamber tarafından duyurulan kesin yasal buyrukların ve/veya ahlakî kayıtların üstüne çıkmamalıdır."[188]

Esed, peygamberler hakkında derin tarihî[189] hatta coğrafik bilgiye sahiptir.[190] Bu bilgi ışığında Kitab-ı Mukaddes desteğinde ve fakat Kur'an'a ters düşmeyen noktada linguistik tahlille uygun kıssalara izah getirmiş,[191] ayrıca paraleline atıf yapmıştır.[192] Mesela gemi, Van Gölü bölgesindeki, eski Süryanca'da 'kard' olarak bilinen Cudi Dağı'na oturdu. Ararat, Asurca'sı Urartu olan dağın ismi eskiden muhtemelen burayı da kapsıyordu ki Kitab-ı Mukaddesin ifadesi de bu yöndedir, der.[193]

O, mealini samimi duygular içinde yazmıştır.[194] Yahudi bilginlerin, geçmişte de İslâm'a girdiğini belirten Esed, ayet paralelinde destekleyici ciddi beyanlarda bulunur.[195] Başka bir yerde ise "nihayet eski Arap lehçelerinden biri olan İbranice"[196] ifadesini kullanan müellif, İsrail oğullarını Arap kökenli sayar.[197] Orijinal anlamlar verdiği[198] ve yüksek bir duyarlılık örneği ayet mealleri olan[199] yazar için kimi çevrelerce, kötü niyetli olduğu şeklinde yapılan ithamlara Ali Bulaç gibi[200] biz de katılmıyoruz.

Esed'e göre fıtrat aslî kötülükle yüklü değildir.[201]

176 Bakara 2/33. (Tesniye 18/15, 18'den naklen), 62., Hicr 15/65., Taha 20/120., Haşr 59/giriş ve 1., Saf 61/6. notlar.

177 Tevbe 9/45. not.

178 Taha 20/106., Saffat 37/43., Sad 38/22., Buruc 85 / 4. notlar.

179 Al-i İmran 3/29. not.

180 A'raf 7/47., Taha 20/117., Buruc 85/4. notlar.

181 Bakara 2/33., Al-i İmran 3/60., Nisa 4/151., Maide 5/14. 62., A'raf 7/125., Tevbe 9/44., Yunus 10/60. 116., Hicr 15/10., İsra 17/71., Taha 20/73. 117., Şuara 26/84., Neml 27/69., Kasas 28/47. 52., Cuma 62/4. notlar.

182 Maide 5/14., Şuara 26/84. notlar.

183 A'raf 7/117., Enfal 8/28., Hud 11/101., Yusuf 12/giriş ve 9. 70. 72., Sad 38/22. notlar.

184 Kasas 28/6. 84. notlar.

185 İsra 17/63. 64. 71., Hac 22/94., Furkan 25/24. 40., Şuara 26/82. notlar.

186 Nisa 4/77. 84., Maide 5/121., Tevbe 9/88., Hud 11/145., Nur 24/92., Hucurat 49/2., Mücadele 58/22. notlar; ayrıca bkz. Çalışkan, Çağdaş Bir Düşünür, 422, 425.

187 Tevbe 9/88. not.

187 Tevbe 9/88. not.

188 Hucurat 49/2., Mücadele 58/12. 13. 22. notlar.

189 A'raf 7/48., Yusuf 12/44., Ankebut 29/33., Ğafir 40/24. notlar.

190 Sebe 34/23. 24. notlar.

191 Yusuf 12/96., Taha 20/73., Enbiya 21/83., Şuara 26/33. notlar.

192 A'raf 7/92. 96., Taha 20/73., Şuara 26/35., Kasas 28/25., Ankebut 29/12., Saffat 37/50. 54. 55., Sad 38/41. notlar.

193 Hud 11/66. not.

194 Krş. Tevbe 9/29., Cin 72/6. notlar.

195 Şuara 26/84. not.

196 Yusuf 12/44., Şuara 26/82., Saffat 37/49., Sad 38/45. notlar.

197 A'raf 7/48., Yusuf 12/44. notlar.

198 En'am 6/151., Hud 11/42., Nahl 16/131., Taha 20/99. 110., Nur 24/19., Şuara 26/94., Neml 27/54. 62. 63., Saffat 37/20., Sad 38/5., Zümer 39/65., Tin 95/1., Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1041-1044; Mukattaat -Ek II, 1045-1046; Cin Terimi Ve Kavramı -Ek III, 1047-1048; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1049-1051.

199 Neml 27/63., Zümer 39/65., Beyyine 98/2. notlar.

200 Bulaç, Ali, İslâm, Yahudilik ve Anti Semitizm, Fecre Doğru Dergisi, sayı: 64 (Şubat), Ankara 2001., 24.

201 Nisa 4/90., Şems 91/6. notlar; ayrıca bkz. Akman, Kitab-ı Mukaddes, 50-51; Aktaş, Cehalet, 103 vd.; krş. (İncil) Romalılara 7/15-23; Ekinci, Lütfi- Gilchrist, John, Evet Kitabı Mukaddes Tanrı Sözü'dür (Kitap Ehli'nden Sorulara Yanıtlar), Müjde Yay., İstanbul 1993., 27, 38-39, 42, 100, 103, 194, 195, 231; Stott, John, Tarihsel Gerçeklere Dayanan Mesih İnancı Tablosu-Hıristiyanlığın Temelleri, 3. baskı, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 1998., 10, 41, 44-45, 67, 91, 92, 94, 102, 103, 109, 111, 112, 122, 123, 141, 144, 155, 173; Milne, Bruce, Tanrı Öğretisi Hristiyan İnancının El Kitabı, Çeviri: Levent Kınran, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 1995., 4, 7, 8, 11, 19, 40, 48, 59, 100, 101, 103, 105, 114, 122, 123; McDowell, Josh, Marangozdan Da Öte (More Than a Carpenter), Çeviri: Levent Kınran, Kaya Basım Yayın Dağıtım Tic. Ltd. Şti., İstanbul 1997., 82 vd.

Aksine fıtratta Allah'ın aşkınlığını sezme algılama yatkınlığı vardır. Sonradan kendini beğenmişlik, nefsine düşkünlük gibi arızî duygular ya da çevresel etkiler ve sosyal faktörler ile üzeri örtülebilir.[202] Keza onun doğuştan getirdiği yeti ve yatkınlıkları vardır. Ama zamanla buna yabancılaşılmaktadır.[203] Çünkü en basitinden çevre faktörü buna tesir edebilmektedir. Bu nedenle günahkâr kimseler çevre ve ortam hesap edilerek cezalanır.[204] Zira hiç kimse hata ve ayartıdan korunmuş değildir.[205] Ancak yine de çoğu insanın hakikatin sesine sağır kalmayı ve böylece kendilerini ruhî körlüğe mahkum etmeyi tercih ettikleri gerçeğini[206] de göz ardı etmemek gerektir. Açıktır ki ortaya konulacak çarpık örneklerle yol gösterilen insanlar da yoldan çıkar,[207] çıkabilmektedir. Oysa istibsar terimi gerçeği kavrama yeteneği[208] demektir. Bu nedenledir ki Ad ve Semud kavimleri hakikati kavrama yeteneğine sahip oldukları halde şeytan, işlediklerini (günahlarını) güzel gösterdi ve onları yoldan alıkoydu.[209] Buna göre insanın, zayıf yaratılmışlığı ve yol göstericiliğe muhtaç[210] olması nedeniyle bir kez kabul ettim demekle doğru yolda kalma garantisine sahip olamayacağını ve bir şekilde sapabileceğini bilmek lazımdır. Nitekim Adem (a) bile uyarıldığı halde unutmuş ve hata etmişti. Ve yine İbrahim'e (a) zürriyetinden dolayı uyarı[211] yapılarak soyundan iyi işler yapan da zulmeden de çıkacak denilmiş olması bunu gösterse gerektir.

Bu bağlamda dinin temsilciliği Yahudilere emanet edilmişti. Onlar bunu hakkıyla yerine getirmeyince onlardan alındı.[212] Son olarak, sonradan müslüman olarak bilinecek olan[213] kimselere verilmiştir. Ancak Esed burada şuna dikkat çeker: Hiç kimse garantide değildir. Değişim her an için mümkündür. Nitekim bu, Kur'an izleyicilerinde de gözlemlenebilen[214] bir durumdur. Müellif, Enfal 8/19'daki feth teriminin izahında İbn Kesir'in Ubey b. Kab'a dayandırdığı yorumunu esas almaktadır. Bu yorumu tahlil eder ve bunu Kur'an izleyicilerine bir uyarı[215] olarak algılar. Nitekim bu manada Peygamber'in(s) şu öngörüsünü kabul eder:[216] "Dikkat edin, insanlar dine büyük gruplar halinde giriyorlar -ama öyle bir zaman gelecek ki yine büyük gruplar halinde ayrılacaklar."[217]

İlk günah saçmadır.[218] Çünkü ahlakî sorumluluğun bir başkasına devredilmesi imkansızdır. Bu, İsa'nın(a) vekaleten kefaretliği düşüncesi[219] ve Allah'ın Oğlu ifadesini çürütür.[220] Öte taraftan Esed, İsa(a) gelecek (Zuhruf 43/61)'deki zamiri, cumhura muhalif olarak ve fakat ilk dönem bir kısım ulemaya atfen Kur'an'a yapar.[221] Bu manada o, çok orijinal anlamlar istinbat etmektedir: Kimse kimsenin günahını yüklenmez ayetini İsa'nın(a) kefaletliği anlayışının imkansızlığına hamletmekte ve sonra da aracılara dikkat çekmektedir.[222]

Bu anlamda Esed, Resul'ün (s) beşer olduğuna dikkat çekilmesi, yandaşlarının onda yanlış eğilimlere kapılmalarına engel olmak içindir.[223] Başka bir deyişle bütün sahabenin, toplumun manevî babası olarak gördüğü[224] Peygamber'in konumunun bu şekilde ifade edilmesi adeta başkalarıyla yarışa girilmesi ve onun ilahlaştırılmasını önlemek içindir.[225]

C. Bireysel - Toplumsal Sorumluluk ve Taklid

Olumsuz şartların baskısı, Allah'ı unutmaya mazeret değildir. Öyle ki kötülüğün egemenlik alanını

202 A'raf 7/139., Yunus 10/48., Rum 30/27., Zuhruf 43/41., Tur 52/3., Teğabun 64/1., İnsan 76/5., Abese 80/4. 7. notlar.

203 Yunus 10/28. not.

204 Yunus 10/17., Taha 20/121. notlar.

205 Nur 24/41., Tahrim 66/16., Mearic 70/11., Müddessir 74/24., İnfitar 82/3. notlar.

206 Yasin 36/16. not.

207 İsra 17/90., Kasas 28/65. notlar.

208 Ankebut 29/34., Fussilet 41/3. notlar.

209 Ankebut 29/38.

210 Taha 20/103., Nur 24/41. notlar.

211 Bkz. İbrahim 14/54. not.

212 Cuma 62/4. not; Aktaş, Cehalet, 141.

213 Kalem 68/17., Müddessir 74/4. notlar.

214 Maide 5/giriş notu, Al-i İmran 3/82., Nisa 4/66., En'am 6/161., Enfal 8/21., Hud 11/94., İsra 17/64., Mü'minun 23/30., Furkan 25/giriş ve 24., Nasr 110/2. notlar.

215 Enfal 8/21. not.

216 Ahzab 33/17. not.

217 Nasr 110/2. not.

218 Bakara 2/109., Nisa 4/171., En'am 6/163., Fatır 35/16., Necm 53/31. notlar; ayrıca bkz. Akman, Kitab-ı Mukaddes, 54 (133. not); Aktaş, Cehalet, 48.

219 Fatır 35/16., Zümer 39/12. notlar.

220 Meryem 19/25. 76. 77., Zümer 39/4., Zuhruf 43/45. 46. 56. 60., Saf 61/15. notlar.

221 Zuhruf 43/48. not.

222 En'am 6/163., Fatır 35/16., Zümer 39/12., Şura 42/31., Necm 53/31., Mücadele 58/18., Kalem 68/8., Cin 72/2. 6., Müzzemmil 73/10. notlar.

223 En'am 6/38. 94., A'raf 7/150. 154., Ra'd 13/74., Nahl 16/45., Mü'minun 23/27., Furkan 25/16., Sad 38/63., Fetih 48/2., Tahrim 66/1., Tekvir 81/7. notlar; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1049.

224 Ahzab 33/8. not.

225 En'am 6/38., A'raf 7/150. 154., Tevbe 9/138., Ra'd 13/17. 74., Enbiya 21/10. notlar, Kasas 28/giriş notu.

terk etmek (hicret) gerekse dahi bu, zorunludur;[226] kanaatinde olan Esed:

"Allah'ın şu ya da bu dönemde her ümmete, her uygarlığa peygamber gönderdiği ve dolayısıyla belli başlı hiçbir insan topluluğunun, hiçbir ümmetin ilahî yol gösterme rahmetinden yoksun kalmadığı"nı[227] söyler. Bu konuda ayrıca:

"Bu bölümün ana teması, liderliğin batıl, tevhid dışı bir yol izlemesi sorunu ve böyle bir 'yüksek otoriteye' baş eğmek konusunda insanın bireysel olarak ve ahlaken sorumlu olup olmayacağı sorusudur. Kur'an bu soruya üstüne basarak olumlu cevap veriyor ve diyor ki: bu durumda hem yöneten, hem de yönetilenler eşit derecede sorumludur; hiç kimse bütün suçunun, statü olarak kendisinden üstte bulunan kimselerin verdiği emirleri körü körüne yerine getirmek olduğu mazeretiyle bu sorumluluktan kendini kurtaramaz. İnsanın nisbî olarak serbest irade sahibi olduğuna -yani, doğru ile eğri arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olduğuna- ilişkin bu dolaylı atıf, bu surede sözü geçen peygamberlerin ve onların zalim ve inkarcı toplumlarının kıssalarından çıkarılacak en uygun ders durumundadır."[228] demektedir.

Şüphesiz Allah, kişiyi/ toplumları habersiz olduğu sürece yanlışlıklarından dolayı yok etmez. Ki bu haklarında hükmetmez demek değil, onlara azap etmez demektir. Nitekim helak edilen bütün toplumlara, onlara ahlakî bir mesaj ulaştırarak doğruyla eğriyi-hakla batılı tefrik edebilmeleri ve ölçü sahibi olmaları amacıyla elçi gelmiştir.[229]

Allah'ın sapıklıkta bırakması ve insanın maneviruhani yazgısı ya da kaderi de, hür seçimlerinin (serbest irade) neticesi olarak insanın kendisine bağlıdır.[230] Buna göre:

"İnsanın iyi ya da kötü bütün eylemlerinin -ve buna bağlı olarak bütün eğilimlerinin ve onların sonucu olan tutum ve davranışlarının- serbest seçim ya da iradenin ürünü olmayıp Allah'ın takdiri olduğu yolundaki çarpık inanca işaret"tir.[231]

Esed'e göre fert peşinden koştuğu şeylere göre karşılık alır. Bununla bilinçli yapıp etmeler kastedilmektedir. Yani, elde olmaksızın yapılan eylemler ve farkında olmadan yapılan ihmaller buna dahil değildir. Şüphesiz kişi yaptıklarının ve yapmayı ihmal ettiklerinin sonucuna göre karşılık alacaktır.[232] Farkında olarak yapılan eylemler ile bilerek yapılan ihmaller (emr-i maruf nehy-i münkerin terki) başka bir ifade ile kötülük yapmak ya da buna duyarsız kalıp engellememek tavrıyla oraya ulaşıp aydınlık isteyenlere, ışığı yeryüzündeyken aramalıydınız,[233] denilir.

"Kimse kimsenin inancı ve inancında rol oynayan saikler hakkında kişinin kendi ikrarı dışında hüküm veremez; insanın içinde sakladıklarını ancak Allah bilir; toplum yalnızca *zahire* göre hükmetmektedir ki, bu da kişinin ortaya koyduğu fiil ve ikrarla sınırlıdır. Bunun içindir ki, biri 'inanıyorum' diyor ve sözleri ve fiilleriyle benimsediği inanca ters düşecek bir hal sergilemiyorsa, toplum o kişiyi mümin olarak görmek zorundadır." Bunu "*Eğer iyi düşünecek olursanız, onları yargılamak ancak Rabbime düşer!*" (Şuara 26/113) gibi ayetlerden istinbat etmektedir.[234]

Ancak kimileri gibi doğru yolda olduğunu sanarak[235] ya da sapmışlığa rağmen, içinde bulunulan durumun Allah katında güzel ve makbul görüleceği zannıyla davranmak da kişiye bir fayda vermeyecektir. Nitekim bizi yoldan çıkaranlar bunlardı diyenler kastettikleri ile müşterek/aynı potada değerlendirilmektedirler.[236] Bu sebeple müslümanın da aklını kullanmaya teşvik edilmesi gerekir. Zaten mealin başına da konan Kur'an'ın düşünen bir toplum için olduğunu bildiren ayeti[237] bu amaca dönük bir uyarı olarak algılanmalıdır.

Bu çerçeveden akla tevcihte[238] bulunmakta ve 'hakikatı inkara şartlanmış olanlar akıllarını kullanmazlar'a[239] dikkat çekmektedir. Zaten:

226 Ankebut 29/53., Mearic 70/3. 7., Zelzele 99/3. notlar.

227 Nahl 16/45., İnsan 76/4. notlar.

228 Hud 11/129., Kasas 28/65. 66. 74., Ankebut 29/34. 53., Yasin 36/36. 37., Sad 38/52., Fussilet 41/3. 51., Mearic 70/7., Şems 91/6. notlar.

229 Bkz. Furkan 25/16., Secde 32/12., Şura 42/22., Kamer 54/31., Naziat 79/8., Beyyine 98/2. notlar; ayrıca bkz. Al-i Ferrac, Ebu Yusuf Midhat b. el-Hasan, İslâm Hukuku Açısından Cehalet, Çeviri: Mustafa Akman, Kayıhan Yay., İstanbul 2000.

230 Bakara 2/7., En'am 6/141. 143., A'raf 7/16. 81. 110. 152., Yunus 10/29. 56. 122. 123., Hud 11/129. 150. 152., Ra'd 13/56., İbrahim 14/4., Hicr 15/31. 42., Nahl 16/8. 57., İsra 17/17., Meryem 19/72., Mü'minun 23/62., Nur 24/64., Kasas 28/74., Ankebut 29/34., Secde 32/12., Ahzab 33/87., Yasin 36/36. 37., Şura 42/7., Teğabun 64/1., Mearic 70/7., Şems 91/6. notlar.

231 Nahl 16/118., Mearic 70/7. notlar.

232 Taha 20/12., Mü'minun 23/61., Necm 53/32., Kıyamet 75/4., İnfitar 82/2., Tin 95/3. notlar.

233 Hadid 57/14. not.

234 Şuara 26/50., Mümtehine 60/11. notlar.

235 Nahl 16/71. not.

236 Bkz. Hud 11/129. not.

237 Bkz. Ğafir 40/37. not.

238 Yusuf 12/3. 104. notlar.

239 Mülk 67/19. not.

"Günahkarın aklı, kendisini kötülüğe yönelten dürtülerin ve isteklerin her zaman az veya çok bilincinde olmuş, hatta belki de bunlara karşı eleştirici davranmıştır: ama... bu gecikmiş ve bu sebeple ahlaken etkisiz kavrayış, insanın sorumluluğunu azaltmaz, belki tersine daha da arttırır."[240] Yani insanın zihni moral hakikatlerden sapmadıkça onun şeytanî dürtüleri ve istekleri bir üstünlük sağlayamaz.[241] Nitekim:

"İnançsızlık, kişinin... Allah'ın mesajlarını anlamak, algılamak noktasında aklını kullanmaya peşinen isteksiz olmasının bir sonucu olarak gösterilmektedir."[242] Kaldı ki Allah insan aklını vahyin rehberliğiyle destekleyerek hakkı seçmeyi ve ona götüren yolu bulmayı insanların kendi ihtiyarına bırakmıştır.[243] Bu nedenle;

"Günahkarca bir yaşama tarzı seçmenin hakkı inkar etmekle aynı anlama geldiğini gösterdikten sonra"[244] diyen Esed, teori ile retoriğin uyumlu olmasını istiyor, dolayısıyla:[245] "Haksız eylemlerde ısrar kişinin inançlarına da mutlaka yansıyacaktır."[246] demektedir. Zira varis olmanın şartı uymaktır.[247] Ancak yine de Allah tarafından öngörülen tüm biçimsel yükümlülükler (ritual) kendi başına birer amaç değildir. Bunlar sadece manevi ve ruhani disiplinin biçimlendirilmesinde araç ve vesile olarak iş görürler.[248]

'Taptığınız, gerçekte, harici nesnelerle özdeşleştirip üstünü örttüğünüz kendi heva ve hevesleriniz, kendi ihtiraslarınızdı.' Bu, sadece tapanların kendi şuuraltı istek ve arzularının yansıtılmasıdır.[249] Zayıf olanlar, mesaja umursamazlık gösterdikleri için toplum içinde düşünce ya da aksiyon alanında önder olarak bilinen kimselerin ortaya koydukları sözde örnek tutum ve davranışlara öykünerek kişilik ve ahlak zayıflığı, heva ve hevesine düşkünlük yüzünden günah işleyen kimselerdir.[250]

Kişinin kendi istek ve eğilimi olmadıkça onu, doğru yola sokmaya, doğruya inandırmaya ya da yanlış ve hatalı olan çizgiden uzaklaştırmaya çalışmak yararsızdır.[251] Nitekim İbrahim'in (a) soyundan gelmiş olmayı ayrıcalık kabul ederek bunu Kâbe'ye bekçilik gerekçesi sayan,[252] bilmeyen ve anlamayan[253] ve ondan inatla yüz çeviren Kureyş[254] de "Allah'ın insana bağışladığı akıl melekesini kasıtlı bir şekilde yanlış kullanmakla ve -O'ndan gafil olmanın sonucunda- kendi ruhi potansiyelini boşa harcamak suretiyle"[255] istek ve eğilimlerini bu doğrultuda kullanmamıştır. Şöyle ki Ebu Talib ölürken Abdulmuttalib'in ya da eşyah/ataların dinine bağlılığını ifade ederek öldüğü[256] gibi Mekkeliler de, senin getirdiklerini benimsersek halk bizi cedlerimizin dinine ihanet etmekle suçlayacaktır[257] diyordu. Bu tarihî vaziyetten sonrakiler olan bizlerin, zamanla tevhidî yoldan ayrılıp Yahudilik, Hıristiyanlık gibi ayrı isimler altında hizbî bir taassup içine kapanıp katılaşan[258] bu insanlar gibi olmayıp, akıl melekesini gereğince kullanmamız gerektir.

Çünkü manevî değerleri göz ardı ettikleri için 'kafirlerin' başına kardeş kavgaları, uyuşturucu, 'faydalı' ilaç kullanımı sebebiyle genetik bozukluklar, nükleer dehşet, doğal çevrenin bozulması, karşılıklı haksızlık ve tecavüzler yoluyla sosyal felaketler gelmişse,[259] sel gibi doğal felaketler onları etkilemişse[260] bunun, böylesi ibret sahnelerinden ders almayan sonrakilerin başına da geleceği muhakkaktır. Hatta:

"Kur'an, bir toplum için, o toplumun dinî önderleri sıkıntılara karşı sabrettikleri ve inançlarında kararlılık gösterdikleri sürece bir doğru yol rehberi ve hidayet kaynağıdır. (Zemahşeri'ye ait) bu yorum, ahlakî değerlerini ve inançlarını kaybetmiş bir topluma Kur'an'ın hiçbir fayda sağlamayacağını ifade eder."[261]

Nur 24/3'deki müşrik lafzı, "bedeni arzularına

240 Kaf 50/16. not.
241 Kaf 50/21., Mearic 70/7. notlar.
242 Yunus 10/124. not.
243 Yunus 10/29., Mülk 67/8., Mearic 70/3. notlar.
244 İsra 17/10. not.
245 Saf 61/giriş ve 1. notlar.
246 Saf 61/4., Mutaffifin 83/4. notlar.
247 Enbiya 21/101., Tur 52/21. ayet.
248 Nahl 16/147. not.
249 Yunus 10/46. not.
250 İbrahim 14/28., Nur 24/41. notlar.
251 Kasas 28/55., Ankebut 29/11. 12., Cin 72/9. notlar.
252 Enfal 8/34. not; ayrıca bkz. Ortakaya, Hicaz Bölgesi, 25, 42-56, 72-83, 95-99, 104-112, 122-129; İbn Hişam (v.213/828), Sireti İbni Hişam, Çeviri: Hasan Ege, Kahraman Yay., İstanbul 1985., 1/265-266; Kutub, Seyyid (v.1966), Fi Zilal'il-Kur'an, Çeviri: Bekir Karlığa- M. Emin Sarac- İ. Hakkı Şengüler, Hikmet Yay., İstanbul tsz., 1/414-415, 6/510, 16/407.
253 Nahl 16/101; Enbiya 21/24.
254 Enbiya 21/24.
255 Haşr 59/25. not.
256 Kasas 28/55. not.
257 Kasas 28/57., Sebe 34/43. ayet.
258 Mü'minun 23/30., Hadid 57/53. notlar.
259 Ra'd 13/57., Nahl 16/138., Rum 30/39., Yasin 36/42., Cin 72/13. notlar.
260 Sebe 34/16-17.
261 Secde 32/20. not.

karşı ancak Allah'a gösterilmesi gereken tutsakça bir teslimiyet ve küçülme eğilimi gösteren ve böylece O'nun tarafından vaz'edilen ahlakî ve manevî ilkeleri, sınırları çiğneyen kişiye işaret etmek üzere, terimin en geniş mecazî anlamıyla kullanılmıştır."[262]

İnsanlar kültür ve anlayışlarının etkisinde kalırlar ve böylece şartlanırlar. Bunun ismi atacılıktır. Şöyle ki atalar, toplumların kültürel geçmişini anlatan bir mecaz olarak görülebilir. Bu sebeple atalarının uyarılmamış olmasından söz edilmesi doğru ahlakî değerlerden uzaklaşmış olan halkın devraldığı etik mirasın çürümüşlüğüne işarettir.[263] Bu durumdakiler (Zemahşeri'den naklen) mesajı anlamak için en ufak bir çaba göstermezler ve dolayısıyla muhtevasından mahrumdurlar. Ancak kuru bir taraftarlık da yaparlar.[264] Bunun adı taklittir.[265] Razi'nin taklide dair söylediklerine çokça atıf yapan Esed, amelî taklitle kalmaz, ayrıca kavramlardaki taklide de dikkat çeker.[266] İkincisini fark edip bu noktada duyarlılık göstererek uyarıda bulunmak övgüye değer bir tespittir.

Oysa "Kur'an öğretisini bütünlüğü içinde ele aldığımızda görürüz ki, bütün sahih itikatların temel hedefi, ilkin Allah'ın varlığının ve her insanın O'na karşı sorumluluğunun kavranması; ikinci olarak, insanın Allah'ın yaratma planındaki olumlu *-mantıken/ tabiatıyla zorunlu-* bir öge olarak sahip olduğu değerli konumun bilincine varması ve böylece her türlü hurafeden ve irrasyonel korkulardan kendini kurtarması; ve son olarak da (45/15. ayette ifade edildiği gibi) insana yaptığı her iyi ve kötü şeyin sadece kendi faydası veya zararına olduğu bilincinin kazandırılmasıdır."[267]

Ancak "önceki toplulukların imanın gerçek amacını kendi pratik hayatlarında gerçekleştirememelerinden sonra"dır[268] ki yeni peygamberler gelmiştir. Bu arada eskilerin neslinden olan yeni nesiller getirilir.[269] Zira bu eskiler doğru yol üzere olma iddialarına rağmen yoldan sapmış olduklarının farkında değillerdir. Böyle iken Allah onları yeni bir peygamber ile mesaja yeniden muhatap kılar ve bunların içinden birileri bu mesaja kulak verir. Böylece Kur'an'ın ifadesiyle bunların içinden yeni nesiller ortaya çıkmış olur.

262 Nur 24/4. not.

263 Yasin 36/4. not.

264 Enbiya 21/32., Furkan 25/55., Şuara 26/38. 79., Neml 27/62., Kasas 28/66., Hadid 57/14. notlar.

265 Şuara 26/38. 79., Neml 27/62. notlar.

266 Ankebut 29/4., Lokman 31/20., Zuhruf 43/23. notlar.

267 Casiye 45/15. not.

268 Casiye 45/17.. Hucurat 49/20. notlar.

269 Mü'minun 23/31, 42.

D. Nasih ve Mensuh

"Her şaşkın Kur'an yorumcusunun"[270] başvurduğu 'nesh' diye bir şey yoktur. Esasen bu (Bakara 2/106) ayetin mesaj anlamı da vardır. Dolayısıyla nesih denilen şey, geçmiş mesajlar arası bir değişiklik anlamındadır. Bu nedenle Kur'an'ın kendi ayetleri için söz konusu edilen bu savunulamaz 'nesh doktrini', doğru olamaz.[271] Buna göre önceki mesajlar zamanla kayıtlıydı[272] ve;

"Müslüman alimlerin ileri sürdüğü gibi Kur'an'ın bir ayetinin hükmünü kaldırıp 'neshedip' onun yerine bir başka ayet koyarak değil, fakat önceki ümmetlere mahsus birtakım özel talimatların yerine Kur'an mesajını koyarak."[273] demektir. Üstelik her peygambere farklı bir sistem ve farklı bir hayat tarzı belirlenmiştir ve her çağa özgü bir mesaj vardır.[274] Esed bu duruma çoklukta birlik adını veriyor.

E. Kur'an Üslubu ve Sembolik İfadeler

"Asâ'nın mucizevi bir biçimde yılana dönüşmesi, kanaatimizce, gizemli bir anlam taşımaktadır; bununla, öyle anlaşılıyor ki, görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına ve buna bağlı olarak, Allah'ın, bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına bahşettiği manevî vukuf ve sezgiye işaret edilmek isteniyor."[275] Yazar böylesi izahları için açıklama denemesi[276] ya da 'muhtemelen'[277] demektedir.

Fil Suresi tefsirinde son derece tehlikeli çiçek veya tifus salgınına yakalanarak diyor. O, Yorumcuların sarıldığı bütün tasvirler tamamıyla hayali olduklarından üzerinde ciddi olarak durmaya gerek yoktur,[278] demektedir.

Esed şöyle demektedir: Adem- Havva, kozmik ve temsilî bir anlatımdır.[279] Allah'a dair tespitlerde (konuşma vs.) de durum aynıdır.[280] Bunun gibi balık

270 Ala 87/4. not.

271 Bakara 2/87., Nisa 4/14. 54., Maide 5/66., Fussilet 41/35., Mücadele 58/22. notlar.

272 Maide 5/59. 62. 66., A'raf 7/126., Enbiya 21/57. 102., Kasas 28/47., Yasin 36/10., Ğafir 40/37., Şura 42/14. notlar.

273 Nahl 16/125. not.

274 Maide 5/66., Ra'd 13/76., İsra 17/71., Kasas 28/47. notlar.

275 Taha 20/14. not.

276 Hud 11/56. 76., Furkan 25/10., Neml 27/9. notlar.

277 Kasas 28/26. not.

278 Fil 105/giriş ve 2. notlar.

279 A'raf 7/16., Taha 20/102. 105. 106. notlar.

280 A'raf 7/139., Ahzab 33/5., Ğafir 40/4. 7., Fussilet 41/7. 13., Mülk 67/15., Hakka 69/11., İhlas 112/2. notlar; Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1041-1044; Gece Yolculuğu -Ek IV, 1049.

da sembol olabilir.[281] Aynı şekilde iblisin kovulması da semboliktir.[282] Öte yandan İbrahim'in (a) ateşe atıldığına dair Kur'anî bir işaret yoktur. Aksine zulüm ateşine maruz kalmış ve sonradan rahatlamıştır. Bu temsilî bir üslupla anlatılmaktadır.[283] Kur'an üslubuna dair bir diğer tespitinde ise Esed, hayat bir bütündür ahlakî düzenleme, sosyal ve ibadet hayatı iç içedir,[284] demektedir.

Ebu Leheb'in yüzünde var diye bilinen kızarıklığın olmadığını söyleyen müellif, bu lakabın İslâm öncesi dönemde de kullanıldığını, dolayısıyla buna olumsuz bir anlam yüklemenin geçerli bir dayanağının olmadığını, söylemektedir.[285]

Ona göre Duha 93/10'da *'yardım isteyeni geri çevirme'* ifadesi hem maddî hem de manevî açıdan zor durumda iken yardım ve hatta bir konuda aydınlanma (tavsiye) isteyen herkesi kapsar.[286]

F. Kadınlar ve Huri Kavramı

Esed, bütün dürüst ve erdemli kadınların, öldükleri zamanki yaşları ve durumları ne olursa olsun güzel kadınlar olarak dirilecekleri belirtmiştir.[287] Ahirette kadınlar, bakire ve ebedi gençlik yaşarlar,[288] demektedir.

'Huri' kelimesi Arapça'ya özgü bir kural olarak hem müzekkerlik (erkeklere mahsus) hem de müenneslik (bayanlara mahsus) ifade eder. İşte bu nedenle, saf ve temiz eşler diye çevirdim, diyor Esed.[289] Oysa nakle göre, Hasan Basri de dahil ilk dönem müfessirleri bunu kadın olarak anlamış ve 'dişleri dökülmüş bu yaşlı kadınlarınızı [bile] Allah yeni varlıklar olarak diriltecektir.' demiştir.[290] Cennet nimetlerine dair tasvirlerde muhatap noktasında cinsiyet farkı yoktur, iki taraf da aynı haklara sahiptir.[291] Böylece O, genellikle erkek hakimiyetli ahiret mükafatlarını isabetle cinslerin ikisine de teşmil eder:[292] "Kur'an'ın cennetin güzellikleri ile ilgili bütün teşbihleri aynı ölçüde hem erkek hem de kadın için geçerli bulunmaktadır."[293] Şüphesiz bu zarafet dolu bir yaklaşım tarzıdır. Bu inceliğin tezahürüdür ki dünyadaki hukukî işlemde de mesela boşamanın kadına aidiyeti[294] noktasında derin tahlillerde bulunmaktadır.

G. Resulullah'ın Zeynep Annemizle Evliliği

Zeyneb(r), Resul'ün(s) haberi olmadan O'nu seviyordu. Boşanınca Peygamber, duyduğu ahlakî sorumluluktan ötürü, bu sorumluluğu telafi adına kendisiyle evlendi.[295] Bu izah belki çok anlamlı veya olayın özünü hakikati ile yansıtmıyor olabilir. Ancak yine de mesela "Resul'ün haklarından biri de şudur: Bir kadın görür de ondan hoşlanırsa kocasının bu kadını boşayarak onunla evlendirmesi vacibdir."[296] çiğ ifadesine nazaran büyük bir kıymeti haizdir. Esed ayrıca Resulullah'ın eşlerinden hiçbirini boşamadığını bildiriyor.[297]

H. On Dokuz Rakamı

Kimilerinin varmak istediği noktaya basamak kılıp mucize(!) diye lanse ettiği[298] on dokuz rakamı için Esed, Razi'den naklen şöyle der: Bunlar insanın kendi içindeki maddî, zihnî ve duygusal güçlere işaret etmektedir. İnsanı potansiyel olarak öteki yaratıkların üstüne çıkaran, ama yanlış kullanıldıklarında onun bütün kişiliğinde yozlaşmaya ve bu

281 Kehf 18/67. not; Kuşkusuz Esed'in, Kur'an üslubuna dair böylesi 'temsilî' ve 'sembolik' şeklindeki nitelemeleri, kimi tarihselcilerde olduğu gibi (bkz. Fazlur Rahman, İslâm, (genişletilmiş 2. baskı), Selçuk Yay., Ankara 1992., 168; krş. Kotan, Şevket, Kur'an ve Tarihselcilik, Beyan Yay., İstanbul 2001., 212-213, 250-252, 260), Peygamber'in hakikati sezgi yoluyla bir çırpıda kavramış olması ve akabinde içten gelen itici bir güçle bu hakikati temsilî sembollere dökerek avamın anlamısını sağladığı anlamında değildir.

282 Bakara 2/26. not.

283 Enbiya 21/64. not.

284 Nisa 4/145. 183., Nahl 16/34., Nur 24/77., Müzzemmil 73/13. notlar.

285 Mesed 111/1. not.

286 Duha 93/4. not.

287 Saffat 37/20., Sad 38/46., Vakıa 56/14. notlar.

288 Secde 32/15., Vakıa 56/6. 8. 14. notlar.

289 Farklı bir yaklaşım için bkz. Öztürk, Yerel ve Tarihsel Motifler, 149-154.

290 Sad 38/46., Rahman 55/30., Vakıa 56/8. notlar.

291 Vakıa 56/13., Nebe 78/16. notlar.

292 Bkz. Vakıa 56/15. not.

293 Nebe 78/16. not.

294 Bakara 2/218., Nisa 4/4., Mücadele 58/1. notlar.

295 Ahzab 33/42. not.

296 el-Gazali, Muhammed b. Muhammed Ebu Hamid (v.505 / 1111), el-Veciz fi Fıkh'ı Mezheb'il-İmam'ış-Şafii, Zabt ve Tashih: Halid el-Attar, Dar'ul-Fikr, Beyrut 1994., 245 (kitab'un-nikah); ayrıca bkz. Aktaş, Cehalet, 88.

297 Tahrim 66/10. not.

298 Deedat, Ahmed, Kur'an En Büyük Mucize, Çeviri ve İlave: Edip Yüksel, İnkılab Yay., İstanbul 1983; a.g.mlf., Kur'an En Büyük Mucize, Çeviri: Edip Yüksel, Madve Yay., İstanbul 1983; krş. Erdeğer, Bülent Şahin, Apaçık Kur'an'ın Şifresi Olur mu, Haksöz (Dergisi), sayı: (Kasım) 140, İstanbul 2002., 48-55; a.g.mlf. ve dergi, Tepkisel Savrulmanın İzinden 19 Sınavının Öğrettikleri, sayı: (Aralık) 141., 41-50; İslamoğlu, Mustafa, İsrailoğullarından Ümmet-i Muhammed'e Yahudileşme Temayülü, 6. baskı, Denge Yay., İstanbul 1997., 230-239; Draz, Abdullah, Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru, Çeviri: Salih Akdemir, Mim Yay., Ankara 1983., XXXIII-XLVIII (S. Akdemir'in girişi).

nedenle öteki dünyada şiddetli bir azaba yol açan güçler. Bunlar, yedi organik fonksiyon, beş fiziksel duyu (dışsal), -Razi'nin çok güvendiğini belirttiği- İbni Sina'dan menkul beş zihni (içsel) ve hem içsel hem de dışsal olan korku ve öfkedir. Toplu olarak ele alındığında insana kavramsal düşünme yeteneği kazandıran ve onu bu konuda meleklerin bile üstüne çıkaran bu güçlerdir. İnsan, bilinçli algılama ve kavramsal düşünme yetenekleri sayesinde iyi ile kötüyü ayırt etme bilgisine sahip olduğundan ve böylece büyük ruhî üstünlüklere kavuştuğundan, bu güçler burada 'melekî güçler' olarak tanımlanmıştır. Diğer taraftan, bu melekî güçlerin göz ardı edilmesi veya kasıtlı olarak kötü kullanılması, insanın bütün günahlarının ve dolayısıyla öteki dünyada çekeceği azabın temelinde yer aldığından, söz konusu güçler, önceki ayetteki 'onun üzerinde' ifadesini tamamlayıcı olarak, '[cehennem] ateşinin gözcüleri (ashab)' şeklinde anılmışlardır.[299]

I. Kayıt Melekleri

Yetelekka'l-mütelekkiyan ayetini, klasik müfessirler, kural olarak 'kaydetmekle görevli olanlar kaydederler' şeklinde anlarlar. Bu ise amelleri kaydetmekle görevli iki melek demeye gelir. Ancak Esed'e göre burada anlatılan durum mecazî bir anlatımdır. Şöyle ki bu -bağlam bütünlüğüne de dikkat edilirse- 'birbirleriyle karşılaşmayı amaçlayan iki kişi/ güç karşılaşırlar' şeklinde olmalıdır. Bu ise insan benliğinde bulunan iki isteği/ iki temel motivasyonu gösterir. Yani bir taraftan onun cinsel olan ya da olmayan temel iç güdüsel dürtü ve arzuları, diğer taraftan hem sezgisel hem de düşünsel aklı. Nitekim bu anlam, saik ve şahid kelimelerinin geçtiği (Kaf 50/21) ayetle de desteklenmektedir. Saik insanın aslî dürtülerini -ve özellikle onu kendi tutkularına sınırsız şekilde bağlayan ve böylece günaha sürükleyen dürtüleri- anlatırken, şahid terimi ki vicdan diye çevirdim burada insanı kendisine karşı şahidlik yapmaya zorlayan kendi manevî/ahlakî gerçekliğinin farkına varmasına yol açan insan vicdanının daha derin katmanlarının uyanışına işaret eder. İnsanın yanındaki gözetleyici ise vicdanıdır.[300]

J. Deyimleri Anlamanın Yolu

O dönemin örfünden türemiş deyimler de o dönemi bilmek/tanımakla anlaşılabilecektir: Sözgelimi 'size komşuyum'/ben de sizin arkanızdayım[301] gibi deyimler kullanılmıştır.[302] Bu bağlamda eski Arap deyimlerinde uzun gün üzüntü ve acıklı, kısa ise mutlu günler için[303] keza meymene/doğruyu bulmuş olma, meş'eme/ kötülüğe batmış olma anlamında kullanılır. Bunun gibi örflerinde sağ, uğurlu; sol ise uğursuz anlamında kullanılırmış. Esed burada kavram oluşturma durumundan bahsetmektedir.[304] Keza kâfir ve müslüman kavramlarının etimolojisi ile bu kavramların Kur'an sonrası kullanılmaya başlanılması ve sınırlandırılma durumlarından bahsetmektedir.[305]

K. Kıssalar

Tarihî atıflar değişmez tabiattaki ahlakî öğretileri göstermek içindir.[306] Nitekim Kur'an'ın olaylara atfı da zamanlar üstüdür. Münhasıran zikredilen olayla ilgili değildir.[307] Başka bir ifade ile kişiye kayıtlı değildir. Aksine zihniyet tarzını gösterir.[308] Esasen Kur'an'ın olaylara bakışı biyografik amaçlı olmayıp bütün insanî durumlarda uygulanabilecek bir ahlakî ders vermek biçimindedir.[309] Şu halde Kur'an aynı zamanda bugünü de kapsar.[310] Bu sebeple Furkan 25/31'de (*Biz her peygambere suçlulardan bir düşman kıldık*) Kur'an'ın artık günü geçmiş bir mesaj olduğu aldatıcı iddiası anlamlı bir şekilde önceden örneklendirilmiştir.[311]

Şüphesiz kıssalardan (örneğin İsrailoğulları'ndan) amaç tarihsel bilgilendirme değildir. Nitekim adı geçen kıssa kesintisiz olaylar dizisi olarak verilmemektedir. Dahası belli ahlakî ülkü ve öğretilere ilişkin temsil edici çizginin karakteristik motiflerine dikkat çekilerek sürdürülür.[312] Zira kıssalardan amaç ibrettir;[313] yani geçmişin kıssaları ibret sahneleridir. Bu

299 Müddessir 74/15. 16. notlar.

300 Kaf 50/11. 12. 14. 17. 19., İnfitar 82/7. notlar.

301 Enfal 8/52. not.

302 Saffat 37/20. not.

303 Secde 32/4. not.

304 Vakıa 56/3., Müddessir 74/25. notlar.

305 Kalem 68/17., Müddessir 74/4. notlar.

306 En'am 6/41., Hud 11/73. 117. 129. 131., Nahl 16/8., Taha 20/85. notlar.

307 Bakara 2/8. 85., Nisa 4/80., Enbiya 21/57. 102., Mü'minun 23/28., Furkan 25/29., Kasas 28/55. 57., Sebe 34/18., Kamer 54/26., Haşr 59/13. 22. notlar, Mümtehine 60/giriş notu.

308 Lokman 31/4., Cin 72/15. notlar.

309 Tahrim 66/1. not.

310 Önsöz 27; En'am 6/41., Enfal 8/26. 55. 59. 77. 78., Tevbe 9/73. 104. 108. 132. 155. 157., Hud 11/94. 117., Hicr 15/6., Nahl 16/66. 132., İsra 17/36. 90. 109., Kehf 18/4., Taha 20/28. 101., Ahzab 33/68., Yasin 36/17., Ahkaf 46/13. 29., Fetih 48/48., Hucurat 49/17. 20., Kaf 50/2., Mülk 67/17., Beled 90/1. notlar, Münafikun 63/giriş notu.

311 Furkan 25/25. not.

312 Nisa 4/175., A'raf 7/100., Yunus 10/110., Hud 11/131., Taha 20/85., Saffat 37/56. notlar.

313 Yunus 10/34., Hud 11/73. 94. 129. 154., Taha 20/85., Sebe 34/30. notlar.

espriden hareket eden Esed kimi zaman surelerde geçen kıssaların zikrediliş sebeplerini de belirtir.[314]

Bu bağlamda klasik dönem sonrası müfessirlerin çoğu, yecuc-mecuc'u Moğollar ve Tatarlar'la özdeşleştirmekte ve geleceği ima eden bir haber olarak görmektedirler. Oysa bu, siyak- sibak bütünlüğünde bir kıyamet alameti olarak gösterilmektedir. Kaldı ki bunun, belli kavimler ya da varlıklar anlamında değil, fakat son saatin gelip çatmasından önce insan uygarlığının bütünüyle yok olmasına yol açacak bir toplumsal felaketler serisi anlamında, bütünüyle temsilî bir unsur olduğunu söylemek son derece mantıki olacaktır,[315] demektedir.

Alak 96/10 *'bir kulu namazdan'* ifadesine dair şöyle der: bu "pasajın muhtevası, aslında herhangi bir tarihsel olayın veya durumun çok ötesine uzanmaktadır; çünkü her dönemde görülen, dinin ('namaz' kavramında sembolize edilen) sosyal hayatı şekillendirme fonksiyonuna karşı koyma teşebbüslerinin tümü için geçerlidir bu teşebbüsler, ya dinin bireylerin 'özel meselesi' olduğu ve bu nedenle sosyal hayata 'nüfz etmesine' izin verilemeyeceği görüşü, yahut, alternatif olarak, insanın hiçbir metafizik rehberliğe muhtaç olmadığı iddiası şeklinde gerçekleşmektedir."[316]

Esed'e göre Zulkarneyn hadisesi temsilîdir. Tarihî ya da menkıbevî bir kişilik değildir. Onunla ilgili anlatım dünyevî güç ve iktidar problemi çerçevesinde iman ve ahlaka ilişkin temsilî bir söylem irad etme amacını taşır.[317]

Zülkifl belli bir peygamberin ismi değildir. Klasik müfessirler zayıf da olsa herhangi bir mesnede dayanmadıkları halde gelişi güzel isimler teklif ediyorlar. Kaldı ki bunu haklı gösterecek bir sebep de yoktur. Oysa bu, kendisini antla Allah'a bağlayan her peygamberi demektir.[318]

Ashab-ı Uhdud, temsilî bir darb-ı meseldir. Müfessirlerin gereksiz yere menkıbevî rivayetlere dayanarak ve hikayeler antolojisi oluşturup tarihe gömmelerinin aksine bu Kur'an pasajında atıfta bulunulan ateş çukuru, işkenceci zalimlerin inanan lara yönelik işkencelerinin mecazî bir ifadesidir. Bu ise zamanla sınırlı olmayıp tekrarlana gelen bir durumdur.[319]

Bu anlamda Kehf hadisesini de farklı yorumlar.[320] İlgili uzun notunda Esed, 1. Malum kıssa Hıristiyan değil, Yahudi tandanslıdır (İbn Kesir'den destekle). 2. Bu kıssa, İsa'dan hemen önce ve zuhurundan hemen sonraki bir dönemde cereyan etmiştir. 3. Yahudi dininin tarihinde önemli bir rol oynayan dinî bir harekete/ muhtemelen İsa'nın da dahil[321] olduğu çileci Essene Kardeşliği hareketinden Kumran Cemaati'ne ait bir temsildir. 4. Mağaraya girip üç yüz sene sonra tekrar uyanmaları efsanedir. 5. Bunlar, kendilerini dini metinleri yazmaya ve muhafazaya adamış olarak dünyadan el etek çekme ve tecrit durumu içinde yaşadıkları için ileri derecede saygı uyandıran ve böylece dindaşlarının muhayyilesinde yüzyıllarca 'uyuyan' ve 'uyanan' mağara temsiline dönüşmüş olması mümkündür.

O, Ğaşiye 88/17'de *develere bakmazlar mı?* şeklinde meşhur olmuş ayete lugatler desteğiyle bunun yağmur yüklü bulutlar demek olduğunu belirtir. Şöyle ki şayet deve olsa bunun ibretliği o dönem ve öylesi şartlara mahsus kalırdı. Üstelik geçmiş olaylara tarihî atıfların faydasından da yoksun olurdu. Oysa Kur'an'da Allah'ın yarattığı evrenin olağanüstülüklerini gözlemlemek için yapılan çağrı, bütün zamanların ve bütün toplumların insanlarına yöneliktir.[322]

Bu bağlamda Enbiya 21/82 (*Onun için denizde dalgıçlık yapan ve bundan başka işler de gören şeytanlardan kimseleri de emrine verdik.*) tefsirinde Süleyman kıssasına dair şöyle diyor: Kur'an burada gerek Yahudi-Hıristiyan gerekse Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası haline gelen muhtelif şiirsel menkıbelere atıf yapar. Kur'an'daki bu bahislerin rasyonel izahı mümkündür. Ancak böylesi bir çaba gereksizdir. Zira bu menkıbeler ilk muhataplarının hayal dünyasında öylesine yoğrulmuştu ki bu efsanevî hikayeler kültürel bir gerçeklik halini, bir üslup ve ifade özelliğini almıştı. Dolayısıyla Kur'an'da verilmek istenen belli ahlakî gerçeklerin temsilî olarak yansıtılması için başvurulabilecek uygun ifade araçları haline gelmişti. Kur'an ise bunların efsanevî içeriklerini konu dışı bir tasdik veya tekzibe gitmeden her tür güç ve ihtişamın nihaî kaynağının keza bazen mucizevî sınırlara varsa bile beşerî hüner ve dehanın Allah'ın yaratma gücünün tezahürü olduğunu bir fon, bir üslup ve ifade aracı olarak kullanmaktadır.[323]

314 Şuara 26/14., Kasas 28/15. notlar.

315 Kehf 18/95. 100., Enbiya 21/94. notlar; ayrıca bkz. Cerrahoğlu, İsmail, Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler, A.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, cilt: 20, Ankara 1975., 97-125.

316 Alak 96/5. not.

317 Kehf 18/81. 94., Taha 20/85. notlar.

318 Enbiya 21/81. not.

319 Buruc 85/4. not.

320 Kehf 18/7. not.

321 Al-i İmran 3/42. not.

322 Ğaşiye 88/5. not.

323 Enbiya 21/77., Neml 27/giriş ve 33., Sebe 34/20. 25., Saffat 37/56. 58., Buruc 85/4. notlar.

Süleyman kıssasını ayet ve hadisle aydınlatmak olanaksız olduğu için sahabilere dayandığını belirten Esed, bunun kaynağı o devirdeki eski Arap sözlü geleneğinde çok bilinen bir rivayet olduğunu söyler. O bunu İsrailiyattan ayrı tutmaktadır.[324]

Öte yandan müellif, peygamberlerin masumiyeti, geliştirilmiş doktrinin aksine doğuştan değil, iç mücadelelerinin ve sınanmaların bir sonucudur,[325] demektedir.

Ahiret tasvirleri uyarıcı sahnelerdir. Bunlardan ibret alınmalıdır.[326] O kadar ki ilk inen surelerde sure çapında kıyamet tasvirlerinin yoğunluğu söz konusudur. Bunlar, geçmiş olarak muhtelif kıssaları, gelecek olarak kıyamet sahnelerini ve bunların ikisini birden muhataplarla mezcederek hal olarak ifade etmektedirler. Sözgelimi Nuh Tufanı anlatılırken burada 'sizi' ifadesiyle bütün klasik müfessirlerin ittifakı ile 'atalarınız' kastedilmiştir.[327] Yani geçmiş kıssadan başlıyor, hale (siz) getirip bağlıyor ve akabinde geniş kapsamlı ibretamiz kıyamet sahnesine geçiyor.[328] Bu 'bütünsel' bir ibret atmosferidir.

L. Aracılar

Esed, kişiyi aracı güçler hiyerarşisine karşı uyarır ve bu inancın Allah'ın ilim ve adalet sıfatlarına ters olduğunu belirtir.[329] Ona göre 'aracılar/aracılık', sadece sahte ilahlara değil, aynı zamanda yaşayan veya ölmüş azizler/veliler, gündelik zihinlerin karizmatik nitelikler yüklediği bazı soyut kavramlar, servet, iktidar, sosyal statü, ulusal veya ırksal üstünlük, insanın kendi kendine yeterli olduğu düşüncesi ve insanların düşünce ve isteklerine hakim kılınan bütün düzmece değerlere de teşmil edilmelidir. Nitekim ateist, her zaman bu hayalî güçlere ve değerlere dikkat edilmesinin gerekliliğini vurgular; hem kendisini hem de hemcinslerini, bunu ihmal etmenin pratik hayatlarında kötü sonuçlar doğuracağı ihtimali ile korkutur.[330]

"*Hal böyleyken, yine de bazıları 'O sınırsız rahmet Sahibi Kendine bir oğul edinmiştir!' diyorlar.*" (Meryem 19/88) Bu ayet "Allah'ın varlığına inanmakla birlikte, kendileriyle Allah arasında 'aracılık' rolü oynayabilirler ümidiyle, peygamberleri ve aziz ya da veli olarak bilinen kimseleri de tanrılaştıran kimselere işaret etmektedir. Bu tanrılaştırma, Allah'ın müte'âl birliği, eşsiz ve ortaksız olduğu ilkesiyle bağdaşmayacağı içindir ki, insanın 'Allah'la olan bağının/ bağlantısının' koparılması anlamına gelmektedir; ve eğer bu yolda inat ve ısrar gösterilirse, affedilmez bir günah halini almaktadır."[331] Zira bu, Allah'ı tümüyle dışlamak değil, nihayetinde O'na (c) ulaşmayı kolaylaştıran ya da garanti(!) eden aracılar edinmek olarak şirk demeye gelir.

Öte yandan Esed, şefaat için Allah'ın bağışlamasını ve hoşnutluğunu zaten kazanmış bulunan günahkârlar için yargı gününde peygamberlere sembolik olarak şefaat izni verilecek[332] demektedir.

III.

A. Baş Örtüsü

"Bizim '[örfen]' sözcüğüyle yaptığımız ilave *illâ mâ zahera minhâ* ifadesiyle ilgili olarak ilk İslâm alimlerinin ve özellikle (Râzî'nin kaydettiğine göre) el-Kiffâl'in yaptığı 'kişinin hakim örfe (*el-'âdetu'l-câriyye*: geçerli âdet) uyarak açık tutabileceği, yani örtmemesinde beis olmayan yerler' şeklindeki açıklamayı yansıtmaktadır. İslâm Hukuku'nun geleneksel temsilcileri 'görünmesinde [örfen] sakınca olmayan' ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimini göstermişler hatta sınırlamayı bazen daha da ileri götürmüşler- ise de, *illâ mâ zahera minhâ*'nın anlamı bizce çok daha geniştir; nitekim, kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çok anlamlılık) da bu hususta, insanın ahlakî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağımlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Yukarıda, aynı kelimelerle hem erkeklere ve hem de kadınlara ulaştırılmak istenen mesajın özü, onların 'haramdan gözlerini çevirmeleri ve iffetlerini korumaları' noktasında düğümlenmektedir; kişinin, yaşadığı çağda, Kur'an'ın toplumsal ahlak konusunda getirdiği ilkeleri göz önünde tutarak, dış görünüşünde, giyim kuşamında göstermek zorunda olduğu dikkatin sınırlarını da bu ölçü belirlemektedir."[333]

---

324 Enbiya 21/70., Sebe 34/20., Saffat 37/56. notlar.

325 Sad 38/22., Zümer 39/65. notlar.

326 Bkz. Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1043.

327 Bkz. Hakka 69/6. not.

328 Bkz. Hakka 69/1-37; Kur'an'da Sembolizm Ve Alegori -Ek I, 1043; Aktaş, Cehalet, 154-156.

329 Hud 11/92. 94., Zümer 39/1. 39., Necm 53/16. 20. 31., Tahrim 66/22. notlar.

330 Zümer 39/39. not; İsmail Çalışkan, böylesi durumların tümü için 'vesilecilik' üst başlığını kullanmakta ve "Kur'an'ın temel tevhid öğretisinde Allah-insan ilişkisinde aracılık yapan üçüncü bir varlık kategorisine aslâ yer verilmemiştir.", demektedir. Bkz. Allah-İnsan İlişkisinde Aracı fikri: Vesilecilik, İslâmiyât -üç aylık araştırma dergisi-, cilt: 5 sayı: 1 (Ocak-Mart), Ankara 2002., 183, 190.

331 Meryem 19/76., Zümer 39/1., Necm 53/20., Tahrim 66/22. notlar.

332 Yunus 10/7. 26. 27., Kehf 18/102., Meryem 19/74. notlar.

333 Nur 24/37. not; krş. Tevfik, Rıza (1869-1949), Musahabe-i İctihad -Musahabemizde Su-i Tefehhüme Meydan Vermeyelim, a.g.dergi, cilt: 4 sayı: 2 (Nisan-Haziran),

Esed kadının örtüsüne dair yukarıda geçen notunu vermeden önce aynı sure girişinde şöyle diyor:

"Allah'ın bu sureyi 'açık ve kesin hükümlerle' indirdiğinin özellikle belirtilmesi, öyle görülüyor ki, surede vaz'edilen buyrukların kat'îliğiyle alakalıdır; bir başka deyişle, bu durum, vaz'edilen buyrukların tümdengelim, (çıkarsama) yoluyla ya da Kur'an'ın açık lafızlarıyla bağlantısız şu ya da bu mülahazayla genişletilmeleri, yeniden tanımlanmaları ya da sınırlandırılmaları yönünde girişilebilecek her türlü teşebbüse karşı kesin bir uyarı getirmektedir."[334]

Burada örtüye dair söyledikleri ile sureyle ilgili verdiği malumat birbiriyle çelişmektedir. Ayrıca sure kesin şeyleri ifade ediyor ise suredeki tasvirlerin en önemlilerinden biri hakkında bu kadar esnek bir değerlendirme yapılması/ yapılabilmesi ve bunun, kaynağı belli olmayan ve de her an için müdahaleye açık olan örfe terk edilmesi pek de tutarlı gözükmemektedir. Şayet kastedilen örf, cahiliyedekinin istinad ettiği İbrahimî örf gibi ilahî kaynaklı ise bunda bir sorun söz konusu olmayacaktır. Zira bu durumda amaç ve keyfiyet sabit olduğundan problem yaşanmayacaktır. Yoksa, günümüzde oluşan ya da dayatılan ve ancak Esed'in daha çok mensubu olduğu dolayısıyla sadece Kifal denilen kişinin kanaati olarak değil, esasen birazcık da etkisinde kaldığı kültürün örfü baz alınacak ise burada sorun var demektir. Öyle ya günümüzde, yazarın belirttiği ve örtülmesini gerekli gördüğü 'açık göğüsler'i örtmek de mümkün olmayacaktır. Çünkü bugün bu vaziyet de dayatılan örfün/ adetin bir parçası haline gelmiştir.

Kur'an ilk dönem Arap örf ve kültüründe anlaşılabilir.[335] Sözgelimi kabul etmiş olduğu haram aylar[336] ve reddetmiş olduğu kız çocuğunu gömmeyi ancak o örfü bilmekle anlamlandırmak mümkündür.[337] Dahası ancak o örfü bilmekle, İbrahim'den (a) geldiği kesin[338] olan haram ayların vakti ve saldırmazlık örfü anlaşılabilir. O kadar ki Kur'an, bunlar için bir vakit tayinine bile gitmemekte ve sadece hac bilinen aylardadır[339] demektedir.

Çünkü onlar geneli 'din'den kaynaklanan ya da bu din ile biçimlenen bir örfe sahip idiler. Başka bir ifade ile bu dinin hemen bütün ilke ve kuralları (ibadetleri) kendilerinde bir örf halinde duruyordu.[340] Öyle ki onlar, müslüman olduktan sonra bile İslâm değiştirinceye kadar alışkın oldukları örf ve adetleri üzerinde devam ettiler.[341] Zira onlar hala kendilerini, atalarından tevarüs ettikleri bu din üzere sanıyorlardı.[342]

Ankara 2001., 150, 152; ayrıca bkz. Öztürk, Mustafa, Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine, a.g.dergi, 80-81.

334 Nur 24/1. not.

335 Bkz. Maide 5/124. not; verilen örneklerden de anlaşılabileceği gibi Esed bunu, tarihselci bir yaklaşımdan hareket le söylememektedir. Bilindiği gibi -Ş. Kotan'ın sözcükleri ile- müslüman tarihselciler dış kültürel kodlarda oluşan bu kavramı, kavramın tarihî seyir ve nihaî keyfiyetini dikkate almadan Kur'an'a uyarlamakta ve tarihsel bağlam gereği ya da belli bir tarihî vasatta 'durumsal' olarak cereyan etmiş bir kısım fenomenlerden hareketle, bütün ahkâmı/ hududullahı değiştirmeyi hedeflemektedirler. Çağdaş tarihsellikte mağlupların dilini kullanan bu kimseler mağlubiyetlerinin nedeni olarak kitlelerin vahye karşı duruşu yerine sanki mevcut durumun sebebi ilgili hükümlermiş gibi bu hükümlerin toplamı olan fıkhı tartışmaya açıyor ve bu meyanda geçmiş ulemayı eleştiriyorlar. Şüphesiz kendi tarihselliğinde yorum ve ahkâmın değişmesi pekala mümkün olmakla beraber kişinin 'süper özne'liğe yeltenerek Allah'ın niyetini/ zihnini deşifre etmeye kalkışmas ı da bir o kadar abestir. Başka bir ifade ile vahye mü'min birinin, hayatın içinden olduğu için belli bir tarihe hitap eden ve fakat evrensel olan Kur'an'ı, inzal çağı örf ve kültürünü önemsemeyip yaşadığı çağa göre kurgulaması koşulsuz teslimiyeti bekleyen Kur'an bağlamında imkânsızdır. İşte Esed'in belirtilen kanaati imkânsıza yeltenmeyen bir duruşu göstermektedir. Bu konudaki söylemler ve ilgili tartışmalar için bkz. Kotan, Tarihselcilik, 41, 172-174, 182-186, 198-209, 242-244, 258, 268, 276, 280-294, 300-301, 306, 314, 317, 340, 344-353, 358, 371, 374, 395; Kesler, Fatih, Kur'ân-ı Kerim'in Evrenselliği ve Tarihsellik, İslâmî Araştırmalar Dergisi, cilt: 14, sayı: 1, Ankara 2001., 27-32; Zülaloğlu, Fevzi, Temel Kaynağımız Kur'an, Ekin Yay., İstanbul 2002., 19, 32, 40-52, 62-63, 90-98, 108, 113, 116-120, 194-197, 217, 323.

336 Bkz. Tevbe 9/6. 53. notlar, Fetih 48/giriş notu.

337 Bkz. Nahl 16/66. not.

338 Bkz. Enfal 8/34. ayet ve not.

339 Bakara 2/197; burada Kur'an'ın Musaddık ve Muhaymin sıfatlarını hatırlamak gerekir (Maide 5/48). bkz. Zülaloğlu, Temel Kaynağımız Kur'an, 202, 207-209,217.

340 Krş. Ateş, A. Osman, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri, Beyan Yay., İstanbul 1996., 112, 135 vd., 148-149, 157-158, 212 vd., 232 vd., 269-270, 308, 313, 329 vd., 375, 379 vd., 468 vd.; a.g.mlf., Asr-ı Saadet'te Dinler ve Gelenekler, (Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslâm, Editör: Vecdi Akyüz, kitabının içinde), Beyan Yay., İstanbul 1994., 199-299; İbn Kuteybe (213-276), Hadis Müdafası, Çeviri: M. Hayri Kırbaşoğlu, 1. Basım, Kayıhan Yay., İstanbul 1979., 152, 155-156; İbn Kesir (v.774/1372), İ. Ebu'l-Fida İsmail, el-Bidaye ve'n-Nihaye (Büyük İslâm Tarihi), Çeviri: Mehmet Keskin, Çağrı Yay., İstanbul 1994., 2/308-309; Alusi (v.1342/1924), Mahmut Şükri, Buluğ'ul-Ereb fi Marifet'i Ahval'il-Arap, Şerh: M.B. el-Eseri, 2. baskı, Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, Beyrut tsz., 2/194 vd.

341 Kıyıcı, Selahattin, İslâm Hukukunda Örf ve Adet, İşaret Yay., İstanbul 1990., 91; Naim- Miras, Tecrid, 6/94, 139, 8/136; Aktaş, Cehalet, 169-170.

342 Ortakaya, Hicaz Bölgesi, 42, 50, 78, 82-83, 96, 99,

Bu anlamda İslâm, cahiliyenin 'İbrahimî Örf'ünü kötü adetlerden ayıklamış; bir kısmını ibka bir kısmını ıslah ve bir kısmını ise red etmiştir.[343] Buna göre aynen ibka ve külliyen reddettikleri bir yana ıslah/ tağyir ettiği örflerinden biri de örtüdür. Nitekim o da bunu şu şekilde ifade etmektedir:

"O günün yaygın modasına göre, kadınların giydiği gömleğin ya da bluzun önünde genişçe bir açıklık bulunur ve böylece göğüsler örtülmezdi. Bunun içindir ki, göğsün *himâr* ile örtülmesinin emredilmesi bu iş için mutlaka *himâr* kullanılmasının gerektiğini ifade etmez; fakat, sadece kadınların göğüs kısmının, örfen açık bırakılmasında sakınca bulunmayan yerlerden *olmadığını* ve dolayısıyla örtülmesi, gösterilmemesi gerektiğini ifade eder."[344]

Bu nottan da anlaşılacağı üzere İslâm cahiliyenin bu tutumuna da müdahale etmiş ve 'İbrahimî Örf'ten[345] sapma olan bu açıklığı red ederek düzeltmiştir. Diğer bir ifade ile bu örfü aynen benimsemediği gibi tümüyle dışlamamış da. Aksine bunu düzelttiği örfler kategorisine katmış ve 'himar' veya Esed'in söylediği gibi bu işlevi görecek bir şey ile örtülmesini emretmiştir.

Ayrıca şöyle diyor: "Ayetin[346] spesifik ve zamanla kayıtlı ifade tarzı (ki Hz. Peygamber'in eşlerine ve kızlarına atıfta bulunmasından açıkça bellidir) ve kadınların toplum içine çıktıklarında 'dış kıyafetlerini (*min celabibihinne*) üzerlerine almaları' tavsiyesindeki bilinçli müphemlik, bu ayetin, terimin genel, zaman ve mekan üstü anlamıyla, bir *hüküm* ifade etmekten çok, zamanın ve sosyal çevrenin sürekli değişmesi karşısında uyulması gerekli ahlakî bir rehber anlamı taşıdığını gösterir. Ayetin sonunda Allah'ın affediciliğine ve rahmetine yapılan atıf da, bu görüşü desteklemektedir."[347]

Şimdi ayetten açıkça anlaşıldığı gibi, net bir ifade ile dış kıyafetlerin örtülmesinin emredilmiş olması değil müphem bırakılan, aksine bu dış kıyafetin 'ne'liğidir açıklanmamış olan. Nitekim 'dış giysilerini çıkarmalarında bir sakınca yoktur.'[348] ifadesi de yabancının yanında keyfiyeti İbrahimî örf olarak malum bir örtünme gerekliliğinden bahsetmektedir. İmdi şayet Kur'an hayatın bu alanına hiç değinmeseydi/ örfte düzeltmede bulunmasaydı bu durumda denebilirdi ki bunu önemsememiş ve adet olarak kendi haline terk etmiştir. Oysa tanzim etmiş ve olduğu hal üzere bırakmamış; yani müdahale etmiştir, İbrahim'in (a) tahrif edilmiş bu bakiyesine.

Esasen örtünme binyıllardır süren kadim bir gelenektir.[349] Nitekim "tüm ilahi dinlerde başörtüsünün bulunduğu, İslâm'dan önce İran, Bizans ve Hint medeniyetlerinde yaygın bir uygulama olduğu, bunlara ait dinsel ve tarihsel metinlerden açıkça anlaşılmaktadır. İslâm, böyle bir uygulamayı hazır bulmuş ve yeni bir hüküm getirmek yerine, takılış biçimine çekidüzen vermek suretiyle varlığını

104 vd., 112 vd., 126; İbn Kelbi (v.204/819), Putlar Kitabı-Kitab'ul-Asnam, Nşr. A. Z. Paşa, Çeviri: Beyza Düşüngen, Ankara 1969., 26-27; İbn Habib, el-Muhabber, 156-157, 179 vd.; a.g.mlf., el-Munammak, 1. baskı, Alem'ul-Kutub, Beyrut 1985., 21-26, 155-156, 228, 273, 329; el-Ezraki, Eb'ul-Velid M. (v.250/854), Kâbe ve Mekke Tarihi, Çeviri: Y. Vehbi Yavuz, 2. baskı, Çağrı Yay., İstanbul 1980., 104, 166; Çağatay, Neşet, İslamdan Önce Arap Tarihi Ve Cahiliye Çağı, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1957., 90-92, 102 vd., 138; Kapar, M. Ali, Hz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti, İlim yay., İstanbul 1987., 27, 35, 50, 63, 75, 85, 114, 280; Topaloğlu, Bekir, Allah, Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1988 vd., 2/473.

343 Emin, Ahmed, Fecrü'l-İslam, Çeviri: Ahmet Serdaroğlu, 1. baskı, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976., 328-329; Zeydan, Abdulkerim, İslâm Hukukuna Giriş, Çeviri: Ali Şafak, Kayıhan Yay., İstanbul 1985., 41, 45, 48, 50-65, 67, 71-73, 81, 89, 134, 161, 304-305, 313; Şener, Mehmet, İslâm Hukukunda Örf, İzmir 1987., 108, 113, 118-119, 129-130, 157; Kıyıcı, Örf ve Adet, 54-58, 63-65, 67-73, 80, 82-98, 99-103, 107, 115, 117, 119-121, 132, 138; Karaman, Hayreddin, Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslâm Hukuk Tarihi, İrfan Yay., İstanbul., 30; Şa'ban, Zekiyüddin, İslâm Hukuk İlminin Esasları, Çeviri: İ. Kafi Dönmez, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996., 196; Atar, Fahrettin, Fıkıh Usulü, M.Ü. İlahiyat F. Vakfı (İfav) Yay., İstanbul 1988., 89; Naim- Miras, Tecrid, 5/187-188, 6/93-94, 102,327; Çelik, Ali, İslâm'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları- Hicaz Bölgesi, Beyan Yay., İstanbul 1995., 122-123, 127-128, 136, 231, 242, 250, 302-307; a.g.mlf., Takriri Sünnet (Mahiyeti, Özellikleri ve Hükmü), Diyanet İlmi Dergi, cilt: 36 sayı: 2 (Nisan-Haziran), Ankara 2000., 14-15, 17-18, 21, 35-36; Farukî, Muhammed Y., Hulefâ-i Raşidîn ve İlk Fukahânın Kararlarında Örfün Etkisi, Çeviri: F. Mehveş Kayani, İslamî Sosyal Bilimler Dergisi (üç aylık araştırma dergisi), cilt: 2 sayı: 1 (Bahar), İstanbul 1994., 39-54.

344 Nur 24/38. not.

345 İbrahimî (a) Örf hakkında daha geniş bilgi için bkz. Akman, Allah'tan Başkası Adına Kesilenler, 389-404; ayrıca bkz. Zülaloğlu, Temel Kaynağımız Kur'an, 199, 203-209, 218-220, 228-242.

346 Ahzab 33/59.

347 Ahzab 33/75. not.

348 Nur 24/60; ayrıca bkz. Erdoğan, Mehmet, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, 3. basım, M.Ü. İlahiyat F. Vakfı (İfav) Yay., İstanbul 1994., 51-52, 116.

349 Ay, Eyüp, Örtünmenin Tarihsel Görünümleri ve Sembolik Anlam(lar)ı, İslâmiyât -üç aylık araştırma dergisi-, cilt: 4 sayı: 2 (Nisan-Haziran), Ankara 2001., 11-15; Görmez, Mehmet, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, a.g.dergi, 22; Yasdıman, Hakkı Ş., Hıristiyanlığın Mimarı Pavlus'un Kadınların Örtünmesiyle İlgili Sözleri Üzerine Bir Değerlendirme, Marife (Dergisi), yıl: 2 sayı: 2, Konya 2002., 9-13.

onaylamakla yetinmiştir."[350] Bilindiği gibi "kutsal metinlerin atıfları, bir çeşit kabul, hatta ilahi bir buyruk telakki edilmiştir."[351] Kısacası İslâm bu örfü düzeltmek suretiyle 'takrir'[352] etmiştir.

B. Lugatler

Esed, yaşadığı dönemdeki bedevilerin saf Arapça'sına değer verir ve över. Kimi kelimeleri de (neces) onlara dayanarak anlamlandırır.[353] Esasen o hem bu bölgede mesleği olan gazetecilik nedeniyle ve hem de Türkçe'ye de çevirilmiş olan 'Mekke'ye Giden Yol' adlı kitabındaki tasvirlerinden anlaşıldığı kadarıyla yaşadığı dönemdeki bedevi hayatıyla iç içedir. Dolayısıyla o güne kadar saf haliyle gelmiş Arapça'yı yakından tanımıştır. O, bu vukufiyetinin yanında çoğu zaman Arapça'nın temel kaynakları olan ansiklopedik çapta sözlük/ lugatlerden de en yüksek seviyede faydalanır. Ancak onun mealinin dilsel dayanakları sadece bunlarla da sınırlı değildir şüphesiz. Aksine o, dilin ayrılmaz parçası o insanların kültürüne de vakıftır. Bunların ikisini mezcederek ibareleri anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır.

Bu bağlamda dili anlamak için değerli çıkarsamaları olmakla beraber o, yine de genelde kelimenin/ kavramın ilk dönemki anlamını belirlemeye çalışmaktan çok, sözlüklere dayanarak[354] muhtelif tespitlere[355] ulaşır. Kuşkusuz bu, kelimenin lugatler öncesi dönem kullanımını hiç önemsemediği anlamına gelmez. Zira nadiren de olsa bu yönde atıfları vardır.

Bu anlamda 'lebus' kelimesini sözlük anlamıyla açıklar. Belirttiğine göre İslâm öncesi dönemde nadiren zırh anlamına da gelmektedir. Klasik müfessirlerin, Taberi kaynaklı Katade'den gelen bir rivayete dayanarak bunu zırh ile izah ettiklerini söyler ve fakat -sözlüklere dayanarak- bunun farklı anlamlarının olduğunu da belirtir. Bu anlamlara göre orijinal tahliller geliştirir.[356] Ancak acaba bu anlamlar belirtilen kelimenin ne zamanki karşılıklarıdır? Şayet sonraki dönem anlamları ise o zaman bu çabası boş değil, yalnız bu durumda -küçümsememekle beraber- kabulde ihtiyatlı olunmasında fayda var demektir. İşin özünde bu izahlar da onun bir yorum denemesi olarak kabul edilmelidir.

Esasen kelime anlamı üzerinde yoğunlaşması,[357] yazarın çok belirgin bir özelliğidir. Her ne kadar seyrek de olsa bazı kelimeler için anlam kaymasına uğradığını söylemekte ise de bu hassasiyeti yaygın bir şekilde her yerde göstermez. Sözgelimi bazen kelimenin sözlük anlamlarına dikkat çeker ve anlamın buna göre değişeceğini belirtir.[358] Ancak sözlüklere dayanırken sözlükteki verdiği anlamın hangi döneme ait olduğunu belirtmez.[359] İşin özünde dayandığı dilciler de bunu belirtmemiştir.

O, kelimeyi sözlük desteğiyle izah ederken bazen Razi, Zemahşeri, Taberi gibi müfessirlerle paralel[360] anlamlar vermeye çalışır. Hatta bu konuda bazı kelimelerin İbranca karşılığından da destek alır:[361] Adn kelimesi için İbranca'daki neşe/mutluluk anlamındaki 'edn'le akrabadır,[362] der. Özetle genelde kelimenin (şeytan, nikah vs.) sözlük

350 Görmez, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, 19, 28; ayrıca bkz. Naim, Ahmed (1872-1934), Nisa'iyat -Feylesof Rıza Tevfik Bey Efendi'ye, a.g.dergi, 160-161, 164; Duman, M. Zeki, Kur'an'da Örtünmenin Temel Sınırları, a.g.dergi, 37, 44; Ünal, İsmail Hakkı, Hadislere Göre Kadının Örtünmesi, a.g.dergi, 54, 56-58, 67; Apaydın, Yunus, Klasik Fıkıh Literatüründe Örtünme, a.g.dergi, 91; Öztürk, Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine, 70, 78; Hamidullah, Muhammed, İslam Peygamberi, Çeviri: Salih Tuğ, 4. baskı, İrfan Yay., İstanbul 1980., 2/1127; Altıntaş, Ramazan, Cahiliye Arap Toplumunda Kadın, Diyanet İlmi Dergi, cilt: 37 sayı: 1 (Ocak-Mart), Ankara 2001., 68; Işıcık, Yusuf, Kur'an-ı Kerim'in Terceme Edilmesi ve Ayetlerinin Sıhhatli Anlaşılması Konusu Üzerine Bazı Mülahazalar, İslamî Araştırmalar (Dergisi), cilt: 14 sayı: 1, Ankara 2001., 4; Zülaloğlu, Temel Kaynağımız Kur'an, 49-50, 60, 80-81, 160-161, 164-165, 269, 311.

351 Görmez, İlahi Dinlere Göre Başörtüsü, 23.

352 Hamidullah, İslâm Peygamberi, 2/949, 951; Altıntaş, Kadın, 72-78.

353 Tevbe 9/37. not.

354 Önsöz 23-26; Ra'd 13/48., Hicr 15/68., Kehf 18/7., Sebe 34/12., Zuhruf 43/11. 30., Zariyat 51/5., Rahman 55/1. 29., Vakıa 56/13. 15., Kalem 68/4. 8., Kıyamet 75/11., Nebe 78/16., Mutaffifin 83/5., Mesed 111/4. notlar.

355 Maide 5/90., A'raf 7/165., Tevbe 9/19., Hud 11/76. 147., Ra'd 13/79., Taha 20/64., Enbiya 21/87., Hac 22/28. 49., Nur 24/73., Şuara 26/60., Ankebut 29/47., Sad 38/45., Ğafir 40/4., Zuhruf 43/55., Kamer 54/1., Rahman 55/18. 23., Vakıa 56/8., Haşr 59/7., Tahrim 66/12., Müzzemmil 73/3., Müddessir 74/7. 12., İnsan 76/7. 14., Mutaffifin 83/2., Tarık 86/1. 3., Şems 91/1., Hümeze 104/3. notlar.

356 Enbiya 21/74., Ahzab 33/69. notlar.

357 Kehf 18/7. 11. 78. 85. notlar; Mustafa Öztürk, bu yoğunlaşmayı, Esed'in, nüzul döneminin dilsel ve kültürel kodlarının bilinmesini, Kur'an'ın sağlıklı şekilde anlaşılması bağlamında olmazsa olmaz bir şart olarak görmesi şeklinde yorumlar. Bkz. Yerel ve Tarihsel Motifler, 162.

358 Yusuf 12/48., Ra'd 13/48., Hicr 15/68., Kehf 18/11., Sebe 34/12., Fatır 35/18. notlar.

359 Ra'd 13/48., Sebe 34/12. notlar.

360 İbrahim 14/22., Nahl 16/52., Taha 20/87., Enbiya 21/101., Kasas 28/42., Sebe 34/27., Saffat 37/1., Rahman 55/23., Vakıa 56/13., Tur 52/17., Hadid 57/26. notlar.

361 Sad 38/45. not.

362 Tevbe 9/100. not.

anlamından hareketle kanaat oluşturmuş[363] ve kelimelerin sözlük anlamını esas alırken bazen "bizim tercih ettiğimiz karşılık büyük dilci Ebu 'Ubeyd Kâsım el-Herevî'nin bu fiil için yaptığı açıklamaya dayanmaktadır."[364] gibi cümleler kullanmıştır. Ayrıca sözlüklerden faydalanarak örnek olarak 'damir' kelimesine çıkarsama yoluyla anlam vermekte[365] ve mesela 'hullife'ye yine sözlükler desteğinde farklı anlam vermek mümkündür; şöyle ki ayette zikri geçen sayıdan üç kişi değil, bunun yerine üç grup da anlaşılır,[366] demektedir. Ne var ki dayandığı ve kendilerinden sonuçlar çıkardığı bu lugatlerin kendileri için herhangi bir sorgulamada bulunmaz. Bu sözlüklerin netice itibariyle kıymeti harbiyesinin ne olduğunu belirtmez.[367]

Ne gariptir ki Esed de tetkik etmediği konularda meşhur olanın tesiri altında kalmıştır. Örneğin Habil-Kabil kıssasında Tevrat'a da atıf yaparak[368] mevzuyu sadece meşhur olmuş varyantı ile tasvir eder. Oysa ilgi kurulan ayetlerin anlam örgüsü başka izahları da mümkün kılmaktadır. Şayet bilinegelen kanaatin ağır baskısından kurtulunabilinmiş ise bu durumun tefriki mümkündür. Bunun gibi 'cehalet' kavramını bilgisizlik olarak anlıyor,[369] Esed. Muhtemelen bu, kendisinin biraz da çokça başvurduğu lugatlerden etkilenmiş olmasının neticesidir. Çünkü dayandığı -kimisi ansiklopedik çapta olan- bu sözlükler, belirtilen kelimenin öncelikli anlamını bu şekilde kaydetmektedirler. Ne var ki adı geçen terimle ilgili yapılmış çalışmalarda bu kavramın baskın anlamının daha çok duyguların te'sirinde kalınarak kabalık etmek, sert ve hoyratça davranmak veya hilimsizlik, başka bir ifade ile, insan eğilimlerinin, ifrat ve tefrite sapmasından dolayı fıtr dengenin bozulması olduğu belirtilmektedir.[370] Oysa o da klasik dediği dönemden sonra kelimelerin anlamlarında biraz kayma yani sonradan değişme olduğundan bahsetmektedir.[371]

Çünkü şüphesiz kavram, içinde geliştiği kültürün anlayışı ve bu kültürün ona yüklediği anlamı taşır. Sözgelimi 'kurtuluş' kavramı İslâm'da ayrı Hıristiyanlık'ta ayrı içeriklere sahiptir.[372] Bu nedenle herhangi bir terime ne tür bir karşılık verilmesi gerektiğinin tespiti için o terimin doğduğu ya da tanımlandığı ortamı bilmek gerekir.

Oysa bilindiği gibi dil, bir canlı organizma gibi değişim ve gelişmeler gösterir. Bu nedenle anahtar terim işlevi gören bir kavramın tarihî seyir içerisinde nasıl bir gelişme ve değişim geçirdiğinin takip edilmesi gereği açıktır. Buna göre sözgelimi Kur'an'ın ilk muhataplarının düşünce ve hayatlarını mahkum etmede temel bir ifade olarak kullandığı cehalet kavramının tarihi süreç içerisinde geçirmiş olduğu değişiklikler akabinde son olarak kazandığı manadan önce ilk dönem kullanıcılarının bunu hangi anlam çerçevesinde kullandıklarını tespit etmek zorunluluğu vardır. Cehalet kavramının Kur'an'da hangi anlam alanı içerisinde kullanıldığının anlaşılması bağlamında bunu belirlemek gerekir. Bu ise nispeten geç dönemlerde yazılmış olan lugatlar ekseninde çözümlenebilecek bir durum değildir. Esasen birbirini tefsir etme özelliğine sahip Kur'an ayetlerinden ve indiği ortamdaki insanların sözgelimi Ebu'l-Hakem'in yaklaşımlarından ötürü Ebu Cehil diye nitelenmesinden hareket edildiğinde, bu kavramın baskın anlamının öncelikle teslimiyetten uzak bir zorbalık ve haddini bilmezlik demek olduğunu anlarız.[373] Durum böyle iken çeşitli sebeplerden dolayı bu kavramın sonraki dönemlerde baskın bir şekilde öncelikle bilmezlik demek olduğunun ifade edildiğini görmekteyiz.

Öte taraftan cahiliye döneminde tedavülde olan kelimelerin çoğu Kur'an'da kullanılırken o dönemdeki anlamlarını aynen muhafaza etmemiş, önemli ölçüde mana değişimine uğramışlardır. Kur'an'da özellikle anahtar terimlere yeni ve sözlüklerdekinden büyük oranda farklı anlamlar yüklenmiştir. Kur'an, Araplar'ın inanç ve yaşam tarzlarını kökten değiştirdiği gibi kavramların anlam ve kullanım sahalarını da değiştirmiştir. Bu itibarla Kur'an'ın iyi anlaşılabilmesi için kavramlara yüklediği manaların çok iyi bilinmesi gerekir. Sözlük anlamları bu kavramların gerçek manalarını asla ifade edemez.

Kur'an'da geçen bir kavramın anlamı, hicri 6. veya 8. yüzyıllarda telif edilen ve Kur'an'ın nüzulünden asırlarca sonra oluşmuş anlamları ön plana çıkaran lugatlerle belirlenemeyecek kadar, üzerinde

363 İbrahim 14/32., Meryem 19/33., Enbiya 21/76., Nur 24/5. 84., Mülk 67/5. notlar.

364 Nur 24/26., Mutaffifin 83/2. notlar.

365 Hac 22/38. not.

366 Tevbe 9/155. not.

367 Bu konuda bkz. Aktaş, Cehalet, 31-32; Ünver, Mustafa, Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya doğru, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara 1998., 159-160, 165-166; Karagöz, İsmail, Kur'an'ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi ve İnsanı Anlatan Kur'an'ın Temel Kavramları, Diyanet İlmi Dergi, cilt: 31 sayı: 3 (Temmuz-Eylül), Ankara 1995., 51-52.

368 Maide 5/27. ayet, Maide 5/35. 40. notlar.

369 En'am 6/54. ayet; A'raf 7/163. not.

370 Bkz. Aktaş, Cehalet, 15, 23-33.

371 Bkz. Ra'd 13/48. not.

372 Maide 5/29. not.

373 Bkz. Aktaş, Cehalet, 33.

hassasiyetle durulması gereken çok hayati bir konudur.[374] Sözgelimi Rağıb (v.503/1109) Müfredat'ında cehalet kavramının esas anlamının bilgisizlik olduğunu söylerken bu tespitinin tarihi semantik bağlamında hangi döneme yani cahiliye dönemine mi, Asr-ı Saadet'e mi yoksa kendi yaşadığı dönemdeki kullanımına mı ait olduğunu belirtmemektedir. Bu durum Hicri 8. asırda telif edilmiş İbn Manzur'un (v.711/1311) Lisan'ul-Arab'ında daha bir belirgindir.[375]

Buna göre Kur'an'ın nüzulünden asırlarca sonra ve sistematik olmaktan uzak bir tarzda kaleme alınan lugatlere bakıldığında problem içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Çünkü bu durumda kelimelerin büyük ihtimalle Kur'an'ın nüzulü dönemindeki anlamları değil, aksine nüzulden sonraki dönemlerde ortaya çıkmış anlam yüklenimleri ile lugatların kaleme alındığı zamanlardaki anlamları öğrenilmiş olunmaktadır.[376]

Öte yandan yapılmış her bir tanım bunu yapanın önceliklerinin bir belirtisidir. Diğer bir ifade ile farklı tanımlar, amaçların değişikliklerinin bir alametidir. Bu nedenle geçmiş dönem müelliflerini bu tür yaklaşımlarından dolayı tenkit etmek de doğru olmasa gerektir. Kaldı ki onlardan büsbütün müstağni kalmak da olası değildir.[377]

Verilen örnek bağlamında belirtilen sebeplerden dolayı Esed'in kavramlara lugatler desteğinde yüklediği anlamlara en azından ihtiyatla bakılmalıdır. Elbette onun bazı kavramlar için geliştirdiği karşılıklar övgüye değerdir. Örneğin bugüne değin adeta 'korku/ korkmak' diye anlaşılmış olan 'takva' kavramına verdiği anlam[378] teslim olunan (İslâm) üzerinde gayet derin bir tefekkür ve ona samimi teslimiyetin bir tezahürü olarak anlaşılmalıdır. Keza 'ğayb' için 'kavrayış alanının ötesinde',[379] 'her tür günah' için 'kendi kendine yazık' veya 'kendi kendine zulmetmesi',[380] 'gaflet' için 'umursamazlık'[381] anlamını vermesi ve zevc/ ezvac[382] terimini iki cinse de teşmili, vurgulanması gereken tespitlerdir.

Ona göre ateş, tutku ve ihtiras sembolüdür.[383] Tağut, şeytani güçler[384] ve 'tair', 'talih/ kader' demektir. Bu son anlama bütün muteber Arapça sözlüklerde rastlanır,[385] demektedir.

Esed'in şeytan kelimesini algılaması çok farklıdır. Teklif ettiği bu anlama yine sözlükler yardımı ile ulaşır.[386] İşin özünde verdiği mana doğru olabilir. Fakat burada benzer kavramlar için, geç dönem sözlüklerindense ilk muhataplarının bunlardan ne ve nasıl anladığına ya da Elçi'nin (s) bunu nasıl tanımladığına öncelik verilmelidir diye düşünüyoruz. Esasen bu yaklaşım bile onun düşündüğü anlamın belli bağlamlarda geçerli olabileceğini mümkün görür. Ancak kavramlar için genel tanımlamalar yapmak ve buna sınırlar belirlemek ayrı bir husustur.

Keza 'cinn' terimini de sözlüklere atıfla farklı yorumlar.[387] Ancak görünmeyen varlıkların, kişileş-

374 Ünver, Sinokronik Semantik, 159.

375 Ünver, Sinokronik Semantik, 165-166; Firuzabadi (v.817/1414) için bkz. aynı kaynak, 166, 167; Ayrıca Kamus hakkında bir değerlendirme için bkz. Naim-Miras, Tecrid, 5/44, 364, 365, 366.

376 Ünver, Sinokronik Semantik, 160; Öte yandan Nevin Abdulhâlık Mustafa da, ilgili sözlükler için -'muarada (muhalefet)' kelimesinin anlamını belirleme sadedinde-benzer bir değerlendirme yapmaktadır. Ancak onun belirtilen kelimeye dair sözlüklerde bulunmadığını belirttiği anlam, bu kelimenin geç dönemlerde kazandığı anlamdır. bkz. İslâm Siyâsî Düşüncesinde Muhâlefet, Çeviri: Vecdi Akyüz, İz Yay., İstanbul 1990., 41, 44-45.

377 Aktaş, Cehalet, 11-12, 32.

378 Çevirinin önsözü 16; Alak 96/6. notlar.

379 Bakara 2/3. not.

380 Nahl 16/103. not.

381 Enbiya 21/1.

382 En'am 6/130., Ra'd 13/7., Hicr 15/63., Mü'minun 23/3., Sad 38/46., Duhan 44/30., Teğabun 64/11. notlar.

383 Neml 27/7., Sad 38/60. notlar; Cin Terimi Ve Kavramı -Ek III, 1047.

384 Bakara 2/250., Zümer 39/20. notlar.

385 Al-i İmran 3/37., A'raf 7/95., İsra 17/17. notlar.

386 Bakara 2/10., En'am 6/98. 112., İbrahim 14/31. 33., Hicr 15/16., Nahl 16/122., Meryem 19/33., Enbiya 21/76., Neml 27/20., Mülk 67/5. notlar; ayrıca bkz. Aktaş, Cehalet, 66.

387 En'am 6/86. 112., Sebe 34/52., Nas 114/2. notlar; Cin Terimi Ve Kavramı -Ek III, 1047-1048; Esed'in böylesi yaklaşımlarını Suat Yıldırım, "Sünnî müfessirlerin tefsirlerine aykırı olan hatalı bulduğumuz yorumlarına temas etmeyi de bir sorumluluk olarak görüyorum." düzleminde eleştirmektedir (Zaman Gazetesi 03.07.02). Daha sonraki bir makalesinde (Yeni Ümit -Dinî İlimler ve Kültür Dergisi-, yıl: 15 sayı: 58 (Ekim-Aralık), İzmir 2002.) Esed'i, müfessirlerin 'ekseriyet'ine tabi olmadığı için adeta kınayan Yıldırım şöyle devam etmektedir: "Kaynakları arasında İbn Teymiye'nin 'sahih-i menkûl ve sarih-i ma'kûl' çizgisinin ön plâna çıktığı gözlemleniyor... (mesela: Nesefi, İbni Atiyye, Kuşeyri, Nisaburi, Ebu's-Suud, Alusi gibi bir çok tefsire başvurmadığı anlaşılmaktadır.) Bu kaynakça onun izlediği fikir sistemi konusundaki tercihini yansıtmaktadır. Gerçekten, tefsiri okuyan herkes, müfessirimizin; İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şevkani, M. Abduh, M. Reşid Rıda gibi zahiri ön plâna alan ve bir mezhep sistemi içine girmeyen bir çizgi izlediğini gözlemler." (6), "Açıklamalarını yaparken herhangi bir mezhep sistemine dahil olmaksızın müstakil olarak tefsir etmiştir... bütün Sünni tefsirlere aykırı olan bu te'villerini açıkça

tirilmiş biçim halinde yer aldığı ayetleri de işaret eder.[388] Dediğine göre, cin kavramı Kur'an'da bir çok anlamda kullanılmıştır.[389]

Bu anlamda O, Cin Suresi'nde bahsedilen cinlerin muhtemelen Suriye ve hatta Mezopotamya'dan gelme Yahudiler olduğunu söyler. Ancak bu açıklamasının henüz kesinleşmemiş bir görüşten ibaret olduğunu vurgulamak isteğini de belirtir[390] ve atıfta bulunduğu Ahkaf 46/36. notta burası için muhtemel bir açıklama ifadesini kullanır.

İsa (a) çarmıha gerilmedi diye söylerken yine sözlük anlamından hareketle kendine has açıklama yapar.[391] Verdiği bu anlamlar yanlış olmayabilir. Hatta isabetli olması da mümkündür. Ancak nihai anlam gözüyle bakılarak farklı izahları görmezden gelinmemelidir.

Müellif diyor ki İsa (a) göğe kaldırılmadı. Zira 'rafae' fiili bütün peygamberler için 'kadrinin yüceliği' anlamındadır (Abduh'a atıf).[392] İsa'nın (a) beşikteyken söylediği diye nitelenen ifadeler (Taberi desteği ile), gelecekte söylenecek bir şeyi ifade için mecaz özelliği gösteren sözler olarak da düşünülebilir. Esed burada da yine kelime tahlilleri yapmaktadır.[393] İsa'nın (a) ölüleri diriltmesi ruhendir.[394] Onun sevenleri onu ilahlaştırdı,[395] demektedir.

C. Dinî Çoğulculuk

"*Şüphesiz iman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiiler; bunlardan kim Allah'a ve ahiret gününe iman eder ve hayırlı iş işlerse, işte onların mükafatı rableri katındadır.*" Bakara 2/62. "Kur'an'da birçok kez tekrarlanan yukarıdaki paragraf İslam'ın temel bir doktrinini inşa etmektedir. Başka hiçbir itikadda benzeri olmayan bir görüş zenginliği ile, 'kurtuluş' fikri, burada sadece üç şarta bağlanmıştır: Allah'a iman, Hesap Günü'ne iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak."[396] "Böylece Kur'an'a göre kurtuluş, herhangi bir özel 'zümre'ye tahsis edilmiş olmayıp Allah'ın birliğini kavrayan, kendini O'nun iradesine teslim eden ve dürüst şekilde yaşamak suretiyle bu ruhsal tercihe pratik bir anlam kazandıran herkese açıktır."[397] Bakara 2/113 ifadesi[398] "yalnız kendi zümrelerine mensup olanların öteki dünyada Allah'ın rahmetine mazhar olacaklarını iddia eden herkese işaret etmektedir."[399] diyen Esed'in bu ifadeleriyle neyi kast ettiği pek anlaşılamamaktadır. Burada şayet nihai olarak 'kurtuluş'un ne ile sağlanacağı ve bunun 'kuşatıcılık'ını tespite çalışıyor ise birincisi Kur'an bütünlüğünü gözardı ettiği[400] açıktır. İkincisi de kurtuluşun kuşatıcılığı noktasında Kur'an bağlamında yanılgıya düşmektedir. Zira bu konu Kur'an merkezli düşünüldüğünde bu sonucu vermemektedir.

Ferdin genelde doğduğu çevrede bulduğuyla tedeyyün ettiği, vahyin ise evrensel olduğu ve bu bağlamda kişinin, tahrif edilmiş bile olsa bağlandığı bu dinden dolayı, hak mesajla tanışma olanağı bulamadıkça (fetret) ilahî adalet gereği cezaya müstehak görülmemesi gerektiği esprisinden hareket eden bu ekol, böylesi durumdaki bir insanın kurtuluşa ermesi gerektiğini[401] ya da esasen hakikat üzere olduğunu[402] savunmaktadır. İslâm açısından cehaletin hangi durumlarda mazeret teşkil ettiğiyle[403] ilgili olan bu konu günümüzde 'Dinî Çoğulculuk' adıyla ele alınmaktadır.

---

reddetmek gerekir." (11) Burada Yıldırım'ın, okuyucu zihnine ima yoluyla da olsa- bilinen klasik bir yaftayı çağrıştırmak istediği açıktır. (Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Yönetmen (Murat Kapkıner), Kelime Dergisi 7, Konya 12/86., 35-36.) Ayrıca Dücane Cündioğlu'nun, Suat Yıldırım ve yaptığı meale yönelik değerlendirmeleri için bkz. "Açıklamalı Meal" hakkında zaruri açıklama (I-II-III-IV), Yeni Şafak Gazetesi, 21-22, 28-29.12.2002.

388 Neml 27/16., Saffat 37/67., Cin 72/3. notlar; Cin Terimi Ve Kavramı -Ek III, 1047-1048.

389 Cin 72/1. not.

390 Cin 72/1. not.

391 Nisa 4/171. not.

392 Nisa 4/172. not.

393 Meryem 19/23. 24. notlar.

394 Al-i İmran 3/38. not.

395 Maide 5/91. not.

396 Bakara 2/50. not.

397 Bakara 2/92. not; "*Kim ihlas ile yüzünü Allah'a çevirirse, işte onun bu amelinin, Rabbi katında sevabı vardır.*" Bakara 2/112.

398 "*Hepsi de kitabı okuyup durdukları halde, yahudiler hıristiyanların bir şey üzerinde olmadıklarını söylerken, hıristiyanlar da yahudilerin bir şey üzerinde olmadıklarını söylemektedirler. Bilmeyenler de aynen onların sözlerini söylüyorlar...*"

399 Bakara 2/93. not; ayrıca bkz. Bakara 2/113. not.

400 Mesela bkz. Esed, Nisa 4/162. not.

401 Aslan, Adnan, Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım, İslam Araştırmaları Dergisi, İsam (Diyanet Vakfı), sayı: 4, İstanbul 2000., 17-30.

402 Aydın, Mahmut, Dinî Çoğulculuk Üzerine Bir Mülahaza, İslamî Araştırmalar (Dergisi), cilt: 14 sayı: 2, Ankara 2001., 291-305; Watt, Kur'an'a Giriş, 204-206; ayrıca mutasavvıfların benzer yöndeki değerlendirmeleri hakkında bkz. Hodgson, Marshall G.S., İslâm'ın Serüveni, Çeviri: Kurul, İz Yay., İstanbul 1993., 1/368-369.

403 Cehaletin mazeretliğiyle ilgili tartışmalar için bkz. Al-i Ferrac, Ebu Yusuf Midhat b. el-Hasan, İslâm Hukuku Açısından Cehalet, Çeviri: Mustafa Akman, Kayıhan Yay., İstanbul 2000.; Aktaş, Cehalet, 256-280.

Kimilerinin 'diyalog' adına, İslâm sanki kendi uydurduğu ideolojisiymiş gibi dünden razı olduğu ve başkalarında olağanlaşmış[404] dinde reform için gerekçe saydığı[405] bu proje, esasen salt insan ve onun daha çok uhrevî kurtuluşu gayesine matufen ele alınmaktadır. Buna göre ölü yahut yaşayan bütün dinler orjin itibariyle tevhidî dinlerdir. Diğer bir ifade ile İslâm zincirinin birer halkasıdırlar. Kurucuları olarak bilinenler ise muhtemelen kavimlerine gönderilmiş elçilerdir. Bu yol göstericilerden sonra kavimleri, çeşitli sebeplerle ve fakat genelde ya unutarak ya da farkında olmadan onların yaydığı düşünce ve pratiklerden sapmış, kimliklerine kadar farklı bir mecraya kaymışlardır. Böylece sahip olmaya başladıkları şekildeki (yeni) 'din'in ismi ve kendilerinin bu dine bağlı olarak nitelendikleri sıfatları değişmiş ve yeni bir isimle anılmaya başlanmışlardır. Zira bidayetten nihayete hak din hep İslâm ve müntesiplerinin sıfatı ise Müslüman olmuştur.[406] Nihayet yeni bir elçi gelmiş ve onlara yeniden 'rüşd yolu'nu göstermiştir. Ennihayet Muhammed(s) de bu yolu, zincirin son halkası olarak bütün insanlığa yöneltmiştir. İşte gerek Muhammed'den(s) önce gerekse sonra nerede ve kim olursa olsun gelen bu mesaja bihakkın vakıf olamamışlarsa bunların uyarıcı olmadan azap edilmeyecekleri kaidesi gereğince mazur görülecekleri anlaşılmaktadır.[407] Elbette bu vukufiyetle kastedilen bilfiil bilgiye malikiyet olmayıp sağlıklı olarak ulaşılabilen bilgidir. Burada madem yanlış yol üzere oldukları halde mazur olabilmektedirler şu halde oldukları hal üzere terk edilerek mesajdan habersiz yaşamaları görmezden gelinebilir mi? gibi bir yanılgıya bu kez 'din'in habersiz insanlara ulaştırılması emri engel olmakta ve sorumluluk kendilerine tevhidi sağlıklı bir şekilde ulaştırmayan öteki kimselerde olmaktadır. Özetle tek olan hak (İslâm) gelmiştir ve bundan habersiz olanlar haberdar olasıya dek mazur olmakla beraber bunun mesuliyeti onu ulaştırmayan müntesiplerine aittir.

Kuşkusuz Allah'tan mesaj almayan/ alamayan ya da kendisine mesajın ulaşmadığı insanların, üzerinde bulundukları hale binaen sorumlu tutulmaları ilahî adalete uygun düşmeyecektir. Zira bilindiği gibi Allah (c) kendisi hakkındaki doğru bilgiye, insanların akıllarıyla yapacakları muhakeme sonucu ulaşmalarını şart koşmamış yahut mükellefiyeti sırf buna yüklememiş; aksine aynı zamanda elçiler de göndermiş ve mesuliyeti bunların risaletlerinden haberdar olup olmamaya bağlamıştır. Esasen risaletten habersiz bir toplum bırakılmamıştır. Ancak süreç içerisinde tahrifatın yapıldığı da bir realitedir. İşte bu tahrifatın yapıldığı bölgelerde doğan/ yaşayan ve bu tahrifata varis olan kimselerin çevrelerinde bulduklarından ötürü sapıklıkta olmaları, -bu sapıklıklarının kendileri için 'doğru' kabul edildiği anlamında değil, fakat sorumluluğun şartları olan akıl ve risaletten ikincisinden sağlıklı bir şekilde haberdar olamadıkları için İslam'ın 'kanunîlik ilkesi'[408] gereği- kendilerini ahiret ahkâmı açısından sorumlu kılmamaktadır.

Buna göre Esed'in, kurtuluşun herhangi bir 'özel zümre'ye tahsis edilmemiş olduğu şeklindeki kanaati -şayet- çoğulcu (pluralist)[409] anlamda her zümrenin, temelde birbirine çelişik bütün durumlarına rağmen, zaten hakikat üzere olduğu tezine dayanıyorsa bunun yine Kur'an'a göre yanlış olduğu açıktır. Çünkü kurtuluş elbette ırksal anlamda belli bir zümreye değil; fakat Allah'ı ihlasla[410] birleyenlere mahsustur.

404 II. Vatikan Konsili'nin bu konudaki karar değişikliği için bkz. Aslan, Adnan, Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk Meselesi, İslam Araştırmaları Dergisi, İsam (Diyanet Vakfı), sayı: 2, İstanbul 1998., 147-148; Pignedoli, Sergio (Vatikan Eski Kardinali), Katolik Kilisesi Ve Musevi Ve İslâm İnançları: İbrahimî Dinlerin Trialoğu, Çeviri: Mesut Karaşahan, (Ed. İsmail R. Farukî, İbrahimî Dinlerin Diyaloğu kitabının içinde), 1. baskı, Pınar Yay., İstanbul 1993., 22-23, 28.

405 Bkz. Aydın, Çoğulculuk, 293-295, 297, 305.

406 Krş. Aydın, Çoğulculuk, 296 vd.; ayrıca bkz. Sarmış, İbrahim, Teorik ve Pratik Açıdan Tasavvuf ve İslam, 2. baskı, Ekin Yay., İstanbul 1997., 257-272, 448-450; Özütoprak, Ahmet Y., Dini Doğru Anlamak, Pınar Yay., İstanbul 1997., 249-292.

407 Bkz. Razi, Fahreddin (v.606/1209), Tefsir-i Kebir, Çeviri: Kurul, Akçağ Yay., Ankara 1994., 4/192, 204-206, 7/431-432, 11/40, 103-104, 145, 18/299, 348, 23/12; Alusi, İbn Kesir ve Taberi, Bakara 2/62. ayet tefsiri; Vehbi, Mehmed, Hulasat'ül Beyan fi Tefsir'il Kur'an, 4. baskı, Üçdal Neş. İstanbul 1968., 2/862; Ulutürk, Veli, Kur'an'da Ehl-i Kitab, İnsan Yay., İstanbul 1996., 74; Dünya, Süleyman, İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı (Faysalu't-Tefrika beyn'el-İslam ve'z-Zendeka), Çeviri: A. Turan Aslan, Risale Yay., İstanbul 1992., 186-188; Canan, İbrahim, Hadis Külliyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, 1. baskı, Akçağ Yay., Ankara 1991., 2/208-209; Şimşek, M. Said, Kur'an Kıssalarına Giriş, Yöneliş Yay., İstanbul 1993., 84-85, 99; Kara, Necati, Kur'an'a Göre Hz. Musa Firavun Ve Yahudiler, 2. baskı, Seha Neş., İstanbul 1991., 421; Mevdudi, Eb'ul-Ala (v.1978), Tefhimu'l Kur'an, Çeviri: Kurul, İnsan Yay., İstanbul 1987., 4/167; el-Arif, Hişam Fehmi, Siyret'u İbrahim el-Halil fi'l-Kur'an'ıl-Mecid ve'l-Ahadis'is-Sahiyha, Dar'ul-Beşair el-İslamiyye, 1.baskı, Beyrut 1996., 204.

408 Bkz. Aktaş, Cehalet, 172.

409 Bkz. Günerigök, Mustafa, Dinlerin Çokluğu Problemi-Dinsel Dışlayıcılık Kapsayıcılık ve Çoğulculuk, (basılmamış lisans tezi), Y.Y.Ü. İlahiyat Fak., Van 2002., II, 12-15, 39-55.

410 Krş. Nisa 4/146, 163-165; A'raf 7/29, 32, 59, 65, 73, 85; Hud 11/50, 61, 84; Hicr 15/40-42; Nahl 16/36; Saffat 37/40, 74, 128, 160, 169; Sad 38/83; Zümer 39/3, 11, 14; Ğafir 40/14, 65; Şura 42/13; Beyyine 98/5.

D. Cariyelik

Esed, Abduh'un anlayışına da atıf yaparak cariye ile nikahsız temasın yasak olduğunu söyler.[411] Ona göre, buna cevaz veren çoğu müfessirin bu düşüncesi yanlıştır, Kur'an'a terstir. Hatta Siyer'den bile bir örneği yoktur.[412] Şimdi bu konuda müfessirlerin görüşü, dediği gibi yanlış olabilir. Ancak Siyer'den örneği yoktur, şeklindeki iddiası gariptir. Zira ashabın durumu bir yana bizzat Resulullah'ın, İbrahim'in annesi Mariye ve Reyhane adında iki cariyesinin var olduğu tarihen sabittir.[413] Ve yine tarihi realite olarak bilinen bu temasın kendi şartlarında nikah gerektirmediği idi.[414] Böylesi konuların ise içtihada açık durumu yoktur. Ki kendi içtihadıdır denilerek yorumsuz geçilebilsin.

Fakat onun da isabetli bir şekilde yorum farklılıklarının mümkün olduğundan, istenmeyen bir durum olduğu halde bunun, sahte manevî/ ahlakî değerleri benimsemeye götürmediği sürece affedilmez olmadığından,[415] aksine affedilmez olanın kötü olan hizbî ihtilaf olduğundan[416] bahsetmesi takdire şayan bir tespittir. Nitekim bizzat kendisi de teknik tahlillerle yapılmış yorumlara itiraz etmiştir.[417] Yine de bu, söylediği her hususta isabetli olduğunun işareti olarak algılamayı lüzumlu kılmasa gerektir.

E. Cehennemin Süresi

Esed, cehennem azabının süreli olduğunu[418] söyler. Buna dair yorumlarında bazen Razi'nin yorumlarına atıf[419] yapar. O burada da sözlükler yardımı[420] ile düşüncesini ifade eder. Hatta, şayet sahih ise müslümanların cehennemden çıkışına dair gelen bir hadisten yanlış istidlalle bunun, kafirlerin de çıkacağına[421] delil olduğunu zanneder.

Atıf yaptığı yerlerde Razi, onun naklettiklerini söyler. Fakat bu konuda onun düşündüğünün aksini savunur. Dahası Razi bazılarının yanlış olan bu düşüncelerine kendince cevaplar verir ve azabın ebedi olacağını söyler.[422] Esasen o da Razi'ye savunmadığı bir şey isnat ediyor değil.[423] Lakin cümlelerin akışından okuyucu böyle bir vehme kapılabilir. Bu sebeple biz hem yazarın böylesi önemli bir konudaki atıflarının sıhhatini ve hem de bu konunun orada nasıl izah edildiğini tespit gayesiyle ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında adı geçen müellife başvurduk.

Razi, açıklamasına atıfta bulunulan ayetlerin tefsirinde 'ayet incelikleri' adıyla bazı tahliller yapmakla beraber azabın süreli değil, ebedi olduğunu belirtir.[424] Üstelik ahkab/ hukb kelimesinin, "onlar orada, bir darlık ve kıtlık içinde oldukları halde beklerler." anlamına da işaret ettikten sonra bu (Nebe 78/23) ayetten *mefhum* olarak onların çıkacakları yani azabın süreli olduğu anlaşılır gibi ise de çıkamayacakları ve azabın süreli olmadığı, Maide 5/37'de *mantuken/ açıkça* belirtilmektedir,[425] demektedir. Ne gariptir ki Esed bu düşüncesindeki sabit fikrinden olacak ki '*yüridune en yahrucu minennari vema hum bihariciyne minha velehum azabun mukim*'[426] ayetini, gösterir hiçbir işaret olmadığı halde "Onlar ateşten kurtulmak isterler, ama kurtulamazlar; *uzun sürecek bir azap bekler onları.*" şeklinde çevirir. Üstelik bunun nasıl bu kadar, ifade ettiğinin tam tersi bir anlama geldiğini de açıklamaz. Oysa ayet apaçık lafızlarla, Razi'nin

411 Nisa 4/4. not; krş. Mevdudi, Tefhim, 3/366-367, 1/308-309, 4/396.

412 Nisa 4/26. 32., Mü'minun 23/3., Nur 24/43. 48., Ahzab 33/58. 67., Mearic 70/13. notlar.

413 Hamidullah, İslam Peygamberi, 1/344, 351, 2/745-746; Hasan, H. İbrahim, İslam Tarihi, Çeviri: Kurul, Kayıhan Yay., İstanbul 1987., 1/220; Akgündüz, Ahmed, İslâm Hukukunda Kölelik- Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem, Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV) Yay., İstanbul 1995., 108-109; Abbasi, S. M. Madni, Hz. Peygamber (sav)'in Aile Hayatı, Çeviri: Ali Zengin, Kayıhan Yay., İstanbul 2000., 261-262, 303.

414 Bkz. Hamidullah, İslam Peygamberi, 2/749; Canan, Hadis Külliyatı, 12/44-49; Akgündüz, Kölelik- Cariyelik, 108, 152, 163-165, 264, 303-304; Ünal, Hadislere Göre Kadının Örtünmesi, 61; Mevdudi, Eb'ul-Ala, İtikadi İktisadi Sosyal Siyasal ve Fıkhi Meselelere Fetvalar, Çeviri: M. Osmanoğlu,-A. H. Chohan, Nehir Yay., İstanbul 1990., 3/77-79; Savaş, Rıza, Râşid Halifeler Devrinde Kadın, Ravza Yay., İstanbul 1996., 165-176.

415 Enbiya 21/91., Kasas 28/92. notlar, krş. Nur 24/4. not.

416 Mü'minun 23/30. 32. notlar.

417 Al-i İmran 3/136. not.

418 10., Zuhruf 43/53., Zariyat 51/8., Nebe 78/14. notlar.

419 Lokman 31/6., Zuhruf 43/53. notlar.

420 Nebe 78/12. not.

421 Ğafir 40/10., Nebe 78/12. notlar.

422 er-Razi, Fahr (v.606/1209), et-Tefsir'ul-Kebir, 2. baskı, Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, Tahran., 13/193, 18/63-67, 27/41, 16/8-9; Razi, Tefsir-i Kebir, 10/182-183, 13/125-130, 19/263, 11/443.

423 Ancak Ebubekir Sifil bunun farklı bir örneğini vermektedir. Bkz. Sohbet, Uygar (fikir ve hayal dergisi, Muhammed Esed özel sayısı), sayı: 3-4 (Ocak- Haziran), İstanbul 2002., 79; ayrıca farklı açıdan bir eleştri için bkz. Hocaoğlu, Sami, Muhammed Esed (I-VII), Yeni Şafak Gazetesi 17.03.2003.

424 er-Razi, et-Tefsir, 25/142, 27/226; Razi, Tefsir-i Kebir, 18/148, 19/546.

425 er-Razi, et-Tefsir, 31/13-14; Razi, Tefsir-i Kebir, 22/426-427; ayrıca bkz. Mevdudi, Tefhim, 7/17.

426 Maide 5/37.

deyimiyle '*mantuken* -açık ifade olarak okunan kelime ile' çıkamayacaklarından yani bunun süresizliğinden bahsetmektedir.

Esed'in bahsettiği bu düşüncesine katılanlar vardır. Sözgelimi Cehm b. Safvan ve Allaf, cehennemin de cennetin de süreli olduğunu ve bir anlamda yok olacağını söylerler.[427] Bilindiği kadarıyla bunların dışında cennetin süreli olduğunu iddia eden yoktur. Ancak cehennemin ebediliği noktasında da bir ittifakın olmadığından söz edilmektedir. Dahası bir nevi sonlu olduğunu söyleyenlerin varlığı bilinmektedir.[428]

F. Bilimsel Gelişmeler

Kur'an'ı, adı bugün bilimsel ancak yarın yanlışlanabilir tespitlerle izah etmek doğru değildir,[429] diyen Esed, Kur'an'ın izahı ile astrofizikçilerin tespiti,[430] biyolojik[431] ve botaniksel tespit[432] ile ayrıca evrenin genişlemesi[433] ve sudan yaratılma[434] uyumlarından bahsettiği sıra ihtiyatı elden bırakmazken muhtemelen döneminin bilimsel kanaatlerinden etkilenmişlik eseri olarak anne karnındaki çocuğun kız mı yahut erkek mi veyahut sağlıklı mı olduğunun bilinememesinden[435] söz etmektedir. Esed burada kendi döneminde geçerli bilgisine göre tefsir yapmıştır. Oysa bugün ziyadesi bir yana en az bu üç husus da tespit edilebilmektedir. Bu demektir ki müfessir, farklı hususların yanında hususen bilimsel olduğu söylenenlerde Esed'in de işaret ettiği ihtiyatı hiç elden bırakmamalıdır. Değilse Razi ve Bağdadi'nin, ehl-i sünnetin, dönemlerinde hakim kanaati olarak belirttikleri bilimsel hatanın benzerine düşülmüş olunacaktır.[436] Tıpkı Esed'in durumu gibi.

Öte yandan Muhammed Esed, evrimleştiği/inkişaf ettiği,[437] evrim sahnesi[438] ve evrim süreci[439] gibi nitelemeler ile "insan türünün evrimini, yani yeryüzünde yaşayan en ilkel organizmalardan başlayarak en yüksek gelişme safhalarına tedricî bir şekilde yükselmesini ve sonuçta insanın sahip olduğu beden, akıl ve ruhun eşsiz bileşimine ulaşmasını ifade eder."[440] tabirini kullanmaktadır. Ancak bununla ne kastettiğini kestirmek biraz güç gibidir. Çünkü kendisinin de 'müslüman sufiler'[441] dediği bir kısım insanların kabul ettiği[442] gibi evrim teorisini mi öngördüğü yoksa kastının bu olmadığı mı, anlaşılamamaktadır.

G. Müşriklerin Mescide Yaklaşması ve Nakildeki Tutumu

Öte yandan yine Razi'den destekle müşriklerin mescide yaklaşmasının yasak olmadığını[443] belirtir. Oysa Razi yorum yapmadan Vahidi'den sadece şunu nakleder: Evla olan, mescitlere saygı göstermek ve kafirleri mescitlerden uzak tutmaktır. Buralara izinli olarak girmelerinde bir mahzur yoktur. Değilse mescide girmeleri men edilir. İzinli olarak girene bir ceza verilmez.[444] Anlaşıldığı kadarıyla Vahidi'nin izne bağlı gördüğü Sakif kabilesinin H. 9. yılda mescide alınmış olmasını Esed, Razi'nin ifadesi olarak anlamış ve bunu, girişin yasak olmadığına hamletmiştir. Ne ki Razi burada kendine ait bir değerlendirmede bulunmamakta sadece Vahidi'nin görüşünü aktarmaktadır. Bu görüşü yorumsuz aktardığına göre buna katıldığını da ima etmiş olmaktadır. Bu bağlamda Esed'in sezilen tavrının ne demeye geldiğinin izahı okuyucuya ait olmakla beraber, bizim burada dikkat çeke-

427 Sanay, Emin, Cennet ve Cehennem Hayatının Ebediliği, A.Ü. İlahiyat Fak. (Basılmamış Lisans Tezi), Ankara 1994., 23-29.

428 Sanay, Cennet ve Cehennem, 32, 35-36, 39-40; İbn Kayyım el-Cevziye (691-751), Hadi el-Ervah ila Bilad'il-Efrah, 2. baskı, Mektebet'u Nahdat'i Mısr, Kahire 1971., 280 vd.; ayrıca bkz. Taberi, Tefsir, 4/524; Topaloğlu, Bekir, Cehennem, Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul 1988 vd., 7/231-232; Yavuz, Yusuf Şevki, Azap, a.g. eser., 4/305-309; Öztürk, Uhrevi Azap Figürleri, 93, 105, 107-110.

429 Enbiya 21/38. not.

430 Enbiya 21/38. not.

431 Hud 11/10. not.

432 Ra'd 13/7. not.

433 Zariyat 51/31. not.

434 Enbiya 21/39. not.

435 Şura 42/51. not.

436 Razi, Tefsir-i Kebir, 2/112 ve dipnot; Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkahir (v.429/1037), Mezhepler Arasındaki Farklar -el-Fark Beyne'l-Fırak, Çeviri: E. Ruhi Fığlalı, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991., 259; dünyanın düz olduğu ve dönmediği, hatta bu konuda Ehl-i Sünnet'in icma ettiği itikadî bilimsel tespitinden sonra Beycuri (v.1277/1860) de kuyu sularından bahsettiği yerde okuyucusuna şu 'faide'yi vermekten kendisini alamaz: "Kuyu sularının kışın sıcak, yazın soğuk oluşunun hikmeti şudur: Güneş yeraltına batmakta ve sabaha kadar orada kalmaktadır. Kış gecelerinin uzun olması ve bu sürede güneşin orada kalması nedeniyle sular ısınmaktadır. Yaz gecelerinin kısalığı nedeniyle de sular soğuk olmaktadır." Haşiyet'ul-Allame eş-Şeyh İbrahim el-Beycuri ala Şerh'il-Allame İbni Kasım el-Ğuzzi ala Metn'i eş-Şeyh Ebi Şuca, Eda Neşriyat (İşraf: Mektebet'ul-Buhus'ud-Dirasat), İstanbul., 1/39; ayrıca bkz. Aktaş, Cehalet, 12.

437 Hud 11/10., Hicr 15/24. notlar.

438 Hud 11/135. not.

439 Nuh 71/7. not.

440 Nuh 71/10. not.

441 Furkan 25/42., Mutaffifin 83/8. notlar.

442 Bkz. Bayrakdar, Mehmet, İslamda Evrimci Yaratılış Teorileri, İnsan Yay., İstanbul 1987.

443 Tevbe 9/27. not.

444 er-Razi, et-Tefsir, 16/7-8; Razi, Tefsir-i Kebir, 11/441.

ceğimiz husus yazarın bu vesile ile yaptığı çıkarsamadır: müşriklerin mescitleri ziyaret etmeleri onların kendileri açısından ahlakî bir uygunsuzluğu, ikiyüzlülüğü gösterir. Bu ise konudan bağımsız olarak övgüye değer bir tespittir.

H. Cahiliye Dönemi Müşriklerine Dair Kanaati

Müşriklerin *'Allah kendine bir oğul edindi'* (Kehf 18/2) iddiasında geçen 'bihi' zamirini klasik müfessirler belirtilen iddiaya havale etmişlerdir, diyor. Ancak kendisi bunun zayıf bir yorum olduğunu da belirtir. Burada hakkında bilgi sahibi olmadıkları Allah'tır. Dolayısıyla zamir O'na döner, demektedir.[445] Oysa daha önce ayetin açık ifadesinde müşrikler Allah'a nispet ettiklerinden yana bilgisiz olarak nitelenmiş ve dolayısıyla doğru yolda olma iddiaları reddedilmişti.[446] Benzer bir değerlendirmesine daha önce de dikkat çekilmiş olan Esed'in cahiliye müşriklerine dair yaptığı böylesi yorumlarında da isabet etmediği anlaşılmaktadır.

Zira Mekkeliler Allah'a ve alakadar olmadıkları, gereğini yerine getirmedikleri için sanki yokmuş gibi kabul edilen[447] -en azından bir kısmı- ahirete inanıyorlardı.[448] Esasen ilahî yargı fikrini de içeren bu inanç, toplumsal olarak her dönemde (msl. Eski Mısırlılar'da[449]) en yaygın şekliyle olagelmiştir. Özellikle Allah inancı onlarda 'lafzi bi medlul/ anlamsız lafız'[450] değildi. Nitekim O'nun (c) adına iftiralar uyduruyorlardı. Kaldı ki Hudeybiye'de 'Rahman' kendilerince bi medlul olduğundan kabul edilmezken Allah adıyla muahede imzalıyorlardı.[451]

Öte yandan ayette putları için *'layalemun'* denirken Allah için böyle bir durum söz konusu olmamaktadır.[452] Bu sebepten onlar İsevî olan ve kendileri gibi tek Allah'a inanan Bizanslıların yenilgisine sevinmediler.[453] Ancak yine de ahlakî sorumluluk istemiyorlardı. Zira bu, onların tabiatını sıkıyordu.[454]

445 Kehf 18/2. not.

446 Nahl 16/56-57, 62-63.

447 Necm 53/20. not.

448 Yunus 10/26., Necm 53/20. notlar; ayrıca bkz. Aktaş, Cehalet, 41; Şami, Yahya, eş-Şirk'ul-Cahili ve Alihet'ul-Arab el-Mabude Kabl'el-İslâm, 1. baskı, Dar'ul-Fikr'il-Lübnani, Beyrut 1986., 55-57; Draz, Kur'an'ın Anlaşılması, 85; krş. Yunus 10/18; Zümer 39/3; Kehf 18/52.

449 Kasas 28/39. not.

450 Krş Yıldırım, Suad, Kur'an'da Uluhiyyet, 1. baskı, Kayıhan yay., İstanbul 1987., 94.

451 Bkz. Fetih 48/36. not.

452 Nahl 16/56-57, 62-63.

453 Bkz. Rum 30/2. not.

454 Nahl 16/66., Nur 24/4. notlar.

I. Rivayetler

Esed, sahih/doğru bulduğu rivayetleri kabul eder.[455] Mesela rivayet tahliline dayanarak ayın yarılmasına dair gelen rivayetleri kabul ederek bunların ay tutulması olarak düşünülmesinin mümkün olduğunu ancak bunun, ayın yarılması olarak gelecekte olacağı kesin gibidir,[456] der. Salih'in devesi hakkında müfessirler mucizevî şeyler anlatmış, ama bunu destekleyen ne bir ayet ne de sahih bir hadis vardır.[457] Reşid Rıza'nın dediği gibi. O da bizim gibi anlamış, görüşü de budur.[458] Rivayetten emin olmasa da bazen ona dayanarak sanki doğruymuş gibi tahlilde bulunur.[459] Ancak rivayetlere sahih olmadığı için itiraz ettiği de olur. Sözgelimi Bedir savaşında 'rama/ kum attı'ya dair rivayetleri[460] ve Resul'ün (s) eşleriyle ilişkisine dair gelen[461] merviyatı kabul etmez.

Bununla beraber, kimi zaman sahih olduğu kanaatiyle rivayetlere dayanarak görüş belirtir, ancak bu kez bahsi geçen rivayetin sıhhatine dair oluşan kanaatinde yanılmış olabilmektedir. Bu anlamda, Taha Suresi'nin iniş tarihini belirlerken zikrettiği Ömer'in (r) müslüman olmasıyla ilgili olarak bilinen meşhur rivayete dayanarak kesin kanaatini belirtir. Her ne kadar kendisi son dönem müfessirlerini, surenin iniş tarihine dair zayıf iddialarına binaen eleştiriyor[462] ise de, bu rivayetin kendisinin o denli sahih olmama dolayısıyla kanaatinin yanlış olması ihtimali yüksektir. Zira hem belirtilen konuda farklı ve de Ömer'in kendi dilinden aktarılan rivayetlerin[463] varlığı hem de adı geçen rivayetin zaafı mevcuttur.[464] Şöyle ki müşriklerin necis olduğunu belirten ayet ile abdest ve yıkanma ayetleri medeni-

455 Tevbe 9/3. 29. 116. 162., Kehf 18/94., Nur 24/7., Kasas 28/15. 55., Rum 30/27., Secde 32/15., Ahzab 33/8., Necm 53/32., Abese 80/1. notlar.

456 Kamer 54/1. not.

457 A'raf 7/57. not.

458 Hud 11/2. 4. notlar.

459 Tahrim 66/1. 4. 6. notlar.

460 Enfal 8/19. not.

461 Tahrim 66/1. not.

462 Taha 20/giriş notu, Yasin 36/1. not.

463 İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik (v.213/828), Siyret'un-Nebi, Mektebet'ut-Ticariyye'l-Kubra, Kahire 1937., 1/368-371; a.g.mlf., Hz. Muhammed'in Hayatı (es-Siyret'un-Nebeviyye), Çeviri: Neşet Çağatay vd., A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1971., 1/226-227; a.g.mlf., Sireti İbni Hişam, 1/462-464; Atay, Hüseyin, Hadislere Göre Kur'an Okuma, A.Ü. İlahîyat Fak. Dergisi, xxxvı, 1997., 8.

464 Atay, Hadislere Göre Kur'an Okuma, 7.

dir.[465] Bu bir, ikincisi de onun benimsediği meşhur rivayet, hem senet hem de içerik olarak çelişkilidir.[466]

J. Bedir Esirleri

Esed, Bedir esirlerini öldürmemeyi Kur'an'a uygun bulur ve bu konuda İbn Kesir ile Taberi'nin rivayetlerine atıf[467] yapar. Ona göre Resulullah'ın (s) Ebubekr'in (r) kanaatini benimseyişini bilahare Kur'an pekiştirmiştir; Ömer'in teklifini benimseyecek olsa idi azim bir durum olurdu, diyor. Oysa Esed burada hem rivayetlerine atıf yaptığı müfessirlerin olayı kendisinin tercih ettiğinin aksini ifade eden rivayetlerinin içeriğini hem de bu müelliflerin kanaatlerini görmezden gelmiştir. Bu konuda, adı geçenler de dahil, müfessirler Ömer'in görüşünün benimsendiğini söylüyor ve sebeb-i nüzul olarak bu anlamda hadisler rivayet ederek, ayaklar yere sağlamca basmadan 'esir' tutmanın uygun görülmediğini[468] ve bahsi geçen rivayetlerde Resul'ün (s) üzüntüsünden bahsedildiğini[469] belirtiyorlar. Bundan öte Razi Nebi'nin masumiyetine yönelik buna bağlı muhtemel ithamları bertaraf etmeye çalışıyor.[470]

K. Çağdaş Müfessirleri Eleştirmesi

Esed, Seyyid Kutub'un (ve Merağı), İdris Peygamber'in ismini tayinde zorlama bir yoruma girdiğini söyler.[471] Bu dediğinin doğru olması mümkündür. Ancak farklı bir açıdan özellikle, kendisinin de bolca değindiği İ'caz'ul-Kur'an ve edebi tasvirde (ki bu noktada Zemahşeri'den çokça istifade etmektedir.[472]) ondan, özellikle Türkçe'ye de çevrilmiş olan 'Kur'an'da Edebi Tasvir' adlı çalışmasından yararlanmış olsa idi, Kur'an'ın ifade tarzına dair tespitlerinde daha ileri noktalara ulaşması mümkün olurdu, diye düşünüyoruz.[473] Yine de bu, üstün bir zeka ürünü olduğu anlaşılan mealine halel getirecek bir durum değildir. Zira müellifin kendisi de ileri seviyede dil bilgisi ve zevkine sahip biridir. Ve zaten bu, aynı düzeyde mealine de yansımıştır.

IV. Sonuç

Aklî yaklaşımın etkisinin egemen olduğu Kur'an Mesajı bu doğrultuda yapılmış, kıymetli, ufuk açıcı değerlendirmelerle doludur. Nitekim müellifin kendisi de böylesi bir muhakemenin sonucu olarak bulunduğu yerdedir. Fakat o, akletmenin 'nihai neticesi'ne ulaşmış olmakla beraber kullandığı aklı, olması gereken yerde tutmasını da bilmiştir. Esasen Kur'an çağrısının hitap tarzının geri planında da bu espri yatmaktadır. Zaten *'düşünen bir topluma/ li kavmin yetefekkerun*[474] gelmemiş miydi? İşte Kur'an Mesajı da bu amaca yönelik büyük bir gayretin eseridir. Elbette bu, sonuçta insan tefekkürünün ürünü olmak hasebiyle birtakım yanlışlıklardan hali olmayabilir. Ne var ki burada önemli olan sahibinin vukufiyet ve samimiyetidir.

Bu vesileyle Esed'e kaynaklık eden ya da onun kendilerinden istifade ettiği temel kitaplardan Taberi, Razi, İbn Kesir gibi kalıcı eserlerin tercüme edilmiş olduğunu ve Reşit Rıza'nın el-Menar'ının ehil bir komisyonca Türkçeye çevirilmekte olduğunu biliyoruz. Temennimiz İbn Hazm'ın el-Muhalla'sı ile, sadece Esed'e ileri derecede kaynaklık ettiğinden ötürü değil aynı zamanda yazıldığı tarihten beridir hemen bütün ilmî çalışmaları şöyle veya böyle etkilemiş, dolayısıyla müstağni kalınamayacak olan Zemahşeri'nin el-Keşşaf adlı eserinin de tercüme edilerek, dil probleminden dolayı bunlardan faydalanamayan büyük okuyucu kitlesinin de adı geçen eserlerden istifadesinin sağlanmasıdır.

---

465 Abdulbaki, Fuad, el-Mucem'ul-Müfehres, ncs mad.

466 Atay, Hadislere Göre Kur'an Okuma, 8.

467 Enfal 8/73. not.

468 Taberi, Tefsir, 4/242-243; İbn Kesir (v.774/1372), Hadislerle Kur'an'ı Kerim Tefsiri, Çeviri: Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1990., 7/3379-3382; Elmalı, M. Hamdi Yazır (v.1942), Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neş. 1979., 4/2432-2433; Kutub, Fi Zilal, 7/83-86; Erdoğan, Ahkâmın Değişmesi, 49.

469 Kadı İyaz, Ebulfadl İyaz b. Musa b. İyaz (v.544/1149), İkmal'ul-Mu'lim bi Fevaid'i Müslim (Şerh'u Sahih'il-Müslim li Kadi İyaz), Tahkik: Y.İ., 1. baskı, Dar'ul-Vefa, 1998., 6/96-97; Naim- Miras, Tecrid, 2/350; Tirmizi (v.209/827), Sünen-i Tirmizi Tercemesi, Çeviri: O. Zeki Mollamehmetoğlu, Yunus Emre Yay., İstanbul tsz., 5/194-196.

470 Razi, Tefsir-i Kebir, 11/369-377.

471 Meryem 19/41. not; oysa Seyyid Kutub bu tür rivayetleri okuyucuya kanaat değil, bilgi kabilinden nakletmekte ve söylenti olarak nitelemektedir. Fi Zilal, 9/520, 10/163; öte yandan ilginçtir ki Kutub, Nisa 4/162 ayetiyle ilgili olarak Muhammed Esed'in kendisine atıf yaptığı yerde cümlesine "asla tezkiye etmemekle beraber" ifadesiyle başlamaktadır. 4/43 (dipnot).

472 Furkan 25/9. not.

473 Ayrıca bkz. Sarmış, İbrahim, Bir Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub, Fecr Yay., Ankara 1993; Civelek, Yakup, Seyyid Kutub: Ediben ve Nakiden, Y.Y.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 2 (Aralık), Van 1998., 213-224.

474 Yunus 10/24; Ra'd 13/3; Nahl 16/11.