



T. C.

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**SON DÖNEM KUR'ÂN TERCÜMELERİNE
MUKÂYESELİ BİR BAKIŞ
(MUHAMMED ESED VE MUSTAFA
İSLAMOĞLU ÖRNEĞİ)
(Yüksek Lisans Tezi)**

Vehbi CANSIZ

**Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU
Danışman**

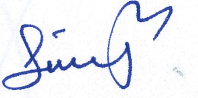
**RİZE
2019**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, Vehbi CANSIZ tarafından hazırlanan *Son Dönem Kur'ân Tercümelerine Mukâyeseli Bir Bakış (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği)* başlıklı bu çalışma, 09.07.2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

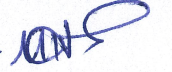
Başkan : Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Kabul/Red



Üye : Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

Kabul/Red



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR

Kabul/Red



14 / 7 / 2019



Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 09/07/2019



Vehbi CANSIZ

ÖNSÖZ

Kur'an, insanoğluna rehberlik etmek için gönderilmiş ilâhî bir mesajdır. İnsanoğlunun manevi reçetesi hükmünde olan bu Kur'an'ı anlayabilmek, tedavi esnasında takip edilmesi gereken yola girebilmek için hayatî önem taşımaktadır. Yaratılışı itibarı ile yoldan çıkmaya meyilli olan insanın, Allah'ın rızâsına götürecek olan bu yolda, istikametini tayin eden yönlendirmelerin taşıdığı ehemmiyet, sadece Müslümanlarca değil, gayrimüslimlerce de fark edilmiştir.

Birbirinden farklı niyetlerle de olsa gerek Müslümanlar gerekse gayrimüslimler tarafından, Kur'ân'ı anlama/açıklama çalışmaları, Kur'ân tarihi açısından önemlidir. Konunun önemine binâen, tarihî süreç içerisinde Kur'ân'a yönelik yapılan anlama faaliyetlerini ve son dönemde kaleme alınan iki meâl-tefsiri (Kur'ân Mesajı ve Hayat Kitabı Kur'ân) ele alarak mukayese etme adına bu çalışmayı hazırladık.

Bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmamızla ilgili yöntem ve kapsama dair bilgiler verilirken birinci bölümde Kur'ân tercüme tarihine, ilgili kavramlara temas edilmiş ve Kur'ân'ın tercümesi meselesine dair farklı görüşler ele alınmıştır. Ayrıca Batı, Doğu ve Cumhuriyet Türkiye'si'nde yapılan tercüme çalışmaları incelenmiş ve mukâyese edilen eserler ve yazarlarıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde Kur'ân'da geçen bazı kavramlara ve deyimlere verilen anlamlar ve varsa açıklamalar mukâyese edilerek iki eser arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur.

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde müelliflerin, gerek ilgili âyetlere verdikleri anlamlar ve gerekçeleri, gerekse konuya ilişkin yapmış oldukları geniş değerlendirmeler ele alınmıştır. Buna göre üçüncü bölümde eserler arasında metodolojik yaklaşımlar üzerinden kıyaslamalar yapılmıştır. Tefsir metodolojisi olarak ulûmü'l-Kur'ân konuları ve müelliflerin meseleleri değerlendirirken metodolojik olarak öne çıkan sembolik ve aklî yaklaşımları incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise müelliflerin gelenekten farklı olarak yorumladıkları kelâmî ve fikhî konular üzerinden bir mukâyese yapılmıştır.

Başlangıcından tamamlanmasına kadar geçen süre zarfında; konu ve isim tespitinden hataların tashihine kadar her aşamasında çalışmamıza ciddi katkı sağlayan çok kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU'na; çalışmamızın olgunlaşması ve gerekli düzeltmelerin yapılması konusunda yardımcı olan değerli hocalarım Doç. Dr. Muhammet YILMAZ, Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUGAY, Dr. Öğr. Üyesi Kadir TAŞPINAR, Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKOCAASLAN, Öğr. Gör. Dr. Abdülkadir KİŞMİR, Arş. Gör. Dr. Enes BÜYÜK, Arş. Gör. Ersin ÇELİK ve Arş. Gör. Mustafa YÜCE'ye; çalışma boyunca, daima motivasyonumu artırıcı telkinlerde bulunan değerli hocalarım/arkadaşlarım Öğr. Gör. İmran ÇELİK, Vahap VAHAPOĞLU ve Yunus Emre YILMAZ'a ve çalışma sürecinde kendilerini çokça ihmal etmeme rağmen her zaman bana destek olan sevgili eşim Zeynep ve çocuklarım Mehmet Emin, Erva Nur ve Ahmet Selim'e en kalbî şükranlarımı arz ediyorum.

Vehbi CANSIZ

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	2
ETİK BEYAN	3
ÖNSÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	10
KISALTMALAR	12
GİRİŞ	13

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ MESELESİ VE KURÂN TERCÜMELERİ

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	17
II. KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ MESELESİ	23
III. KUR'ÂN TERCÜMELERİ	26
IV. “KUR'ÂN MESAJI” VE “HAYAT KİTABI KUR'ÂN” ADLI MEÂLLERİN TANITIMI	35
A. Kur'ân Mesajı (The Message of The Qur'an)	35
1. Üslûp ve Yöntemi	36
2. Kaynakları	38
3. Eleştiriler	40
B. Hayat Kitabı Kur'ân	45
1. Üslûp ve Yöntemi	46
2. Kaynaklar	48
3. Eleştiriler	49

İKİNCİ BÖLÜM

ESED VE İSLAMOĞLU'NUN KAVRAM VE DEYİM ÇEVİRİLERİ

I. KAVRAMLAR	52
A. İnançla İlgili Kavramlar	52

1. Gayb (غيب).....	52
2. Zan (ظن)	54
3. Yakîn (يقين).....	57
4. Takvâ (تقوى).....	58
5. Kûfür (كفر)	59
6. Şirk (شرك).....	61
7. Nifak (نفاق).....	64
B. Amelle İlgili Kavramlar	66
1. Sâlih Amel (العمل الصالح).....	66
2. Salât (صلاة).....	69
3. Zekât (زكاة)	72
4. İnfâk (إنفاق)	75
5. Cihad (جهاد).....	78
6. Tertîl (ترتيل).....	80
C. Muhtelif Kavramlar	82
1. Cin (جن)	82
2. Tâğût (طاغوت) ve Cibî (جبت)	88
3. Ruh (روح).....	90
4. Necvâ (نجوى).....	93
5. Naîm (نعيم)	96
6. Âdiyât (العادات)	97
II. DEYİMLER	99
A. Âhirete Dair Deyimler.....	100
1. وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ	100
2. يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ	101
3. حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ	102
4. اَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ	103
B. Hayata Dair Deyimler	104
1. وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي	104
2. وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئاً	105
3. وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ	105

4. كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ	106
---	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKTEN AYRILDIKLARI METODOLOJİK YAKLAŞIMLARI

I. ULÛMÛ'L-KUR'ÂN KONULARINA YAKLAŞIMLARI.....	107
A. Sebeb-i Nüzûl.....	107
B. Muhkem-Müteşâbih	110
C. Nesh.....	115
D. Meseller.....	118
E. Yeminler	122
II. SEMBOLİK ve AKLÎ YAKLAŞIMLAR	125
A. Yer ve Göklerin Altı Günde Yaratılması ve Arşa İstivâ	126
B. İnsanın Çamurdan Yaratılması ve Hz. Âdem.....	129
C. Cennet-Cehennem	133
1. Cennet Tasvirleri.....	135
2. Cehennem Tasvirleri	139
D. Kıssalar.....	143
1. Hz. Mûsâ'nın Salih Kul ile Yolculuğu	144
2. Hz. Mûsâ'nın Âsâsının Yılana Dönüşmesi	146
3. Balığın Hz. Yûnus'u Yutması.....	148
4. Karıncanın Endişesi ve Hz. Süleyman'ın Hüdhüd ile Diyalogu..	150
5. Sebe Melikesi'nin (Belkıs) Tahtının Getirilmesi	152
6. Ye'cüc ve Me'cüc	154
7. Hz. İsa'nın Babasız Olarak Dünyaya Gelmesi.....	157
8. Hz. İsa'nın Beşikte İken Konuşması.....	161
9. Hz. İsa'nın Çamurdan Yaptığı Kuşu Canlandırması, Hastaları İyileştirmesi ve Ölülerini Diriltmesi	163

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKTEN AYRILDIKLARI KELÂMÎ VE FİKHÎ YAKLAŞIMLARI

I. KELÂMÎ KONULARA YAKLAŞIMLARI.....	166
A. Mûcize.....	166

B. İsrâ-Mi‘râc.....	173
C. Kader	179
D. Ecel.....	183
E. Ru‘yetullah	187
F. İsmet.....	190
G. Şefaât.....	195
H. Nüzûl-i İsa.....	198
II. FIKHÎ KONULARA YAKLAŞIMLAR.....	202
A. Çok Eşlilik ve Cariyelik/Kölelik.....	202
B. Nüşûz-Darb	207
C. Talâk ve İddet.....	211
D. Kadının Şahitliği	217
E. Tesettür	219
F. Ribâ.....	223
G. Cezalar.....	228
1. Zinâ	228
2. Adam Öldürme.....	233
3. Hırsızlık.....	236
4. Eşkîyâlık	239
SONUÇ	242
KAYNAKLAR	247
ÖZ GEÇMİŞ	268

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

Hazırlayan: Vehbi CANSIZ

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 268

ÖZET

SON DÖNEM KUR'ÂN TERCÜMELERİNE MUKÂYESELİ BİR BAKIŞ (MUHAMMED ESED VE MUSTAFA İSLAMOĞLU ÖRNEĞİ)

Tarihî süreç içerisinde Kur'ân, çeşitli dillere olduğu gibi Türkçe'ye de tercüme edilmiş; bu tercümelerin sayısı Cumhuriyet döneminden itibaren yüzlerle ifade edilir olmuştur. Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu tarafından hazırlanan “*Kur'ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur'ân*” adlı meal-tefsirler de bu tercümeler arasında yer almaktadır. Söz konusu iki eserin mukayese edildiği bu çalışmada; eserlerin üslûp, yöntem ve kaynakları incelenmiş; çeşitli kavram ve deyimlerin çevirileri ve muhtelif konulara müelliflerin yaklaşımları mukâyese edilerek, eserler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmuştur. Özellikle müelliflerin yoğun eleştirilere maruz kaldıkları sembolik/bâtınî yaklaşımları, olağanüstü sayılabilecek durumları aklî zemine taşınma gayretleri ve gelenekten ayrıldıkları hususlar ele alınmış olup müellifler arasındaki etkileşimin boyutları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, meâl, tercüme, Esed, İslamoğlu.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Thesis Type: Master's Thesis

Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa HOCAOĞLU

Author: Vehbi CANSIZ

Year: 2019

Number of Pages: 268

ABSTRACT

A COMPARATIVE VIEW OF THE LATEST QURAN TRANSLATIONS (SAMPLE OF MUHAMMAD ESED AND MUSTAFA İSLAMOĞLU)

In the historical process, the Quran was translated into Turkish as well as various languages. The number of Turkish translations since the Republican period are expressed in hundreds. In this study, in which the meaning and tafsirs of “*The Message of The Quran*” and “*Quran: The Book of Life*” prepared by Muhammed Assad and Mustafa İslamoğlu are compared, style, methods, and sources of the works were examined; similarities and differences between the works were revealed by comparing translations of various concepts and phrases and the author's approaches to various subjects. In particular, symbolic / western approaches which the authors were subjected to intense criticism, efforts to bring extraordinary situations to the rational ground, and the issues which they separated from tradition were examined. The dimensions of the interaction between the authors was tried to be determined.

Keywords: Tafsir, meaning, translation, Esed, İslamoğlu.

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
by.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Doç.	: Doçent
Dr.	: Doktor
drl.	: Derleyen
dzl.	: Düzenleyen
ed.	: Editör
H	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazret, Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
no.	: Numara
öl.	: Ölüm tarihi
ör.	: Örnek, Örneğin
Prof.	: Profesör
s.	: Sayfa
S	: Sayı
t.y.	: Basım tarihi yok
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı; ve diğerleri
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüz yıl

GİRİŞ

Allah'ın, yarattığı insanla iletişime geçmesi, peygamberler aracılığı ile gönderdiği kitaplarla olmuştur. Kur'an Allah'ın insanlara gönderdiği son mesajdır. İlâhî mesajın Hz. Peygamber'in kavminin dili (Arapça) ile gönderilmesinin gerekçesi, muhatapları tarafından anlaşılması olarak zikredilmektedir.¹ Arap olmayan Müslümanların Kur'an'ı anlamaları Arapça öğrenmelerinin yanında Kur'an'ı kendi dillerine tercüme etmeleriyle mümkündür. Asr-ı saadet döneminde Kur'an âyetlerinden bazılarının Farsçaya tercüme edildiği² rivâyetleri, bunun bir ihtiyaç olduğunun göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Dünya üzerinde İslâm'ın ulaştığı ve kabul gördüğü bölgeler genişledikçe ilâhî mesajın anlaşılmasına yönelik duyulan ihtiyaç daha da artmış ve bu ihtiyacın karşılanması için ilk dönemlerden itibaren “*Meâni'l-Kur'an*” tarzı eserlerle Kur'an'daki bazı kelimelerin açıklamaları yapılmış; dinî hayata yön veren hükümlerin anlaşılabilmesi için de “*Ahkâmü'l-Kur'an*” tarzı eserler kaleme alınmıştır. Kur'an'la ilgili ilmî disiplinler geliştikçe müstakil tefsir kitapları te'lîf edilmiş ve sonraları da Kur'an'ın tamamı farklı dillere tercüme edilmiştir. Özellikle son dönemde Türkiye ölçeğinde Kur'an tercümeleri yüzlerle ifâde edilecek sayıya ulaşmıştır.

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Özellikle son dönemlerde birbirinin tekrarı niteliğinde olan meâl çalışmaları ciddi bir problem olarak görülmektedir. Çalışmamızda, üslûp, yöntem, kapsam ve özgün yaklaşımlarıyla diğer meâllerden farklı olarak kabul edilen fakat ilk bakışta dahi benzerlikleri fark edilebilen iki meal-tefsir çalışması mukâyese edilecektir. Türkiye'de ciddi bir muhatap kitlesi olan bu iki eser, Muhammed Esed (öl. 1992) tarafından “*The Message of The Qur'an*” ismiyle kaleme alınan ve Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından Türkçeye tercüme edilerek “*Kur'an Mesajı*” ismiyle yayımlanan eserle, Mustafa İslamoğlu tarafından telif edilen “*Hayat Kitabı Kur'an*”

¹ Yûsuf 12/2.

² Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 1989), 1: 37.

isimli eserdir. Bu eserlerle ilgili mukâyese ve değerlendirme bâbında makale, tez ve kitap gibi çeşitli çalışmalar yapılmış olup; bu çalışmalar genel anlamda ya dar kapsamlı olmuş, ya da tercüme teknikleri ve tercih ettikleri görüşler arasındaki lafzî benzerlikler/farklılıklar üzerinden değerlendirilmiştir. Bu çalışmadaki iki temel hedefimizden biri, yapılan diğer çalışmalardan da istifade ederek, Esed'in İslamoğlu üzerindeki etkisi ve iki eser arasındaki benzerliklerin ve İslamoğlu tarafından yapılan iktibasların ortaya konulmasıdır. Diğer hedefimiz ise özellikle her iki esere yönelik yapılan eleştiriler bağlamında başta sembolik ve aklı yaklaşımlar olmak üzere müelliflerin, gelenekten ayrı düştüğü noktaların tespit ve değerlendirilmesidir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAPSAMI

Mukâyese edilen iki tercüme eserden biri Muhammed Esed tarafından İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Fakat bu çalışmada, Esed'in İngilizce eserinin Türkçe'ye tercüme edilen ve Türkiye ölçeğinde büyük beğeni toplayarak belli bir muhatap kitlesi oluşturan “*Kur'ân Mesajı*” isimli eser dikkate alınmıştır. Dolayısıyla çalışma içerisinde Esed'e atfen söylenen bütün tespitler aslında tercüme edenlerin aktarımına göre belirlenmiştir. Çalışmayı okuyanların bunu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir.

Bu çalışma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın amacı, kapsamı ve takip edilen yöntemle ilgili bilgiler paylaşılmıştır. Birinci bölümde Kur'ân tercüme tarihine, genel bir bakış açısıyla temas edilmiş, ilgili kavramlar kısaca açıklanmış, Kur'ân'ın tercüme edilmesiyle ilgili farklı görüşler değerlendirilmiştir. Ayrıca Batı, Doğu ve Cumhuriyet Türkiye'sinde yapılan tercüme çalışmaları çok fazla detaya girilmeden incelenmiştir.

Yine bu bölümde, müellif ve eserlerle ilgili bilgilere yer verilmiştir. Müelliflerin hayatlarına temas edilmeyen bu kısımda, eserlerinde takip ettikleri yöntem ve kullandıkları üslûp belirlenmiş ve kullanılan kaynaklarla müelliflere ait diğer eserler sadece isim olarak zikredilmiştir. Ayrıca bu kısımda iki eser hakkında yapılan çeşitli çalışmalar incelenerek yöneltelen eleştirilere temas edilmiştir.

İkinci bölümde daha ziyâde tercüme niteliğinde olan kısımlar ele alınarak Kur'ân'da geçen bazı kavramlara ve deyimlere verilen anlamlar ve varsa açıklamalar mukâyese edilmiş; çalışmamızda belirlediğimiz amaç doğrultusunda iki eser arasındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilmiştir. Bu bölümde müelliflerin kavramlara verdikleri farklı anlamlar için ileri sürdükleri gerekçeler her ne kadar tefsir olarak değerlendirilebilse de, konuya ilişkin genel bir hüküm ortaya koyacak mâhiyet taşımadığı için daha çok çeviri yönüyle öne çıkan konular ele alınmıştır.

Üçüncü ve dördüncü bölümlerde yukarıdaki bölümden farklı olarak müelliflerin, gerek ilgili âyetlere verdikleri anlamlar ve gerekçeleri, gerekse konuya ilişkin yapmış oldukları geniş değerlendirmeler ele alınmıştır. Bu iki bölümdeki başlıklar özellikle müelliflere yöneltilen eleştiriler ve gelenekten ayrı düştükleri meseleler ekseninde oluşturulmuştur. Buna göre üçüncü bölümde eserler arasında metodolojik yaklaşımlar üzerinden bir mukâyese yapılmıştır. Tefsir metodolojisi olarak ulûmü'l-Kur'ân konuları ve müelliflerin meseleleri değerlendirirken metodolojik olarak öne çıkan sembolik ve aklî yaklaşımları incelenmiştir. Dördüncü bölümde ise müelliflerin gelenekten farklı olarak yorumladıkları kelâmî ve fikhî konular üzerinden bir mukâyese yapılmıştır.

Kur'ân tercümesinin tamamı çalışmanın hacmini oldukça arttıracığından, her tercümede bulunabilecek tercihlerden ziyâde, özgün sayılabilecek çeviri ve yaklaşımları ve güncel tartışmalara konu olan bazı hususlar tespit edilerek, çeviri açısından “*kavramlar ve deyimler*”, metodolojik yaklaşım açısından da “*ulûmü'l-Kur'ân, kelâmî ve fikhî hususlara*” ilişkin değerlendirmeler konu edilmiştir. Belirlenen bölümlerde bu hususlar üzerinden bir mukâyese yapılarak çalışmanın amacına yönelik elde edilen tespitler okurun dikkatine sunulmuştur.

Çalışmada, ilgili başlıklar altında ele alınan hususlar önce sözlük ve terim anlamıyla ifâde edilmiş; sonrasında klasik döneme dair genel bilgiler verilmiştir. Bu kısa giriş cümlelerinden sonra tarihi kronoloji de gözetilerek önce Esed'in tercihlerine yer verilmiş, müelliflere ait görüşlerin birbiriyle örtüştüğü kısımlarda ise bu görüşler birlikte zikredilmiştir. Müelliflerin görüşleri aktarıldıktan sonra

ilgili başlık altında iki eser arasındaki benzerlikler ve farklılıkların kısaca değerlendirilmesinin yanı sıra gelenekten ayrıldıkları noktalara da temas edilmiştir.

Çalışmanın ana konusu iki eserin mukâyesesi olduğu için başlıklarda müelliflerin tercihlerine yoğunlaşmış, bunun dışındaki genel açıklamalar detaya girilmeden ele alınmış ve okur, o kısımlarla ilgili yapılan diğer çalışmalara yönlendirilmiştir.

Tespit edilen başlıklar altında, doğrudan konuyla ilgili olan âyetlerin yanı sıra müelliflerin işâret ettiği diğer âyetler de değerlendirilmeye çalışılmıştır. Değerlendirilen bu âyetler kısa ise, âyetin Arapça metni ve tercümesi metin içerisinde, sûre ve âyet numarası dipnotta; eğer âyet uzun ise sûre ve âyet numarası metin içerisinde, âyetin Arapça metni ve tercümesi dipnotta zikredilmiştir. Müelliflerin çevirilerinin zikredilmediği âyet tercümelerinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlarından neşredilen ve ilmî bir heyet tarafından hazırlanan “*Kur’ân Yolu Meâli*” dikkate alınmıştır. Ayrıca müelliflerin kullandığı kaynaklar ve müelliflere ait eserler alfabetik sıraya göre tanzim edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ MESELESİ VE KURÂN TERCÜMELERİ

Çalışmanın bu bölümünde, Hz. Peygamber'den günümüze kadar, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması için yapılan çalışmalar üzerinde durulacak, konu ile ilgili kavramların ifâde ettiği mânalar açıklanarak, benzerlik ve farklılıklar tespiti çalışılacaktır. Yine nüzûlünden günümüze kadar olan süreçte Kur'an'ın tercüme edilmesi etrafında gerçekleşen tartışmalara temas edilecek ve Batı'da Doğu'da ve Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yapılan tercüme çalışmaları kısaca ele alınacaktır. Ayrıca çalışmamıza konu olan “Kur'ân Mesajı” ve “Hayat Kitabı Kur'ân” adlı meal tefsirler tanıtılacaktır.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Kur'ân'ı anlamaya çalışan, bu konuda çalışma yapan herkesin en azından, “*Tefsir, Te'vîl, Tercüme ve Meâl*” kavramlarını, aralarındaki ortak noktaları ve farklılıkları bilmesi gerekir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren yapılan çalışmalarda bu kavramlardan bazıları kimi zaman aynı anlamda kullanılsa da zamanla farklı anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Aynı ya da farklı anlamda olsa da kullanılan bütün kavramların Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacı ile oluşturulduğunu ifâde etmek gerekir.

Alanla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, kavramların genişçe açıklamasını bulmak mümkündür. Aynı şeylerin tekrarı olmaması için bu bölümde, kullanılan kavramlar, sözlük ve terim anlamları ile açıklanarak, özet şeklinde ele alınmıştır.

A. Tefsîr

Kur'ân'da bir yerde³ zikredilen “*tefsîr*” kelimesi, sözlükte, “*keşfetmek, kapalılığı kaldırmak, açıklamak, ortaya koymak, açığa çıkarmak*” gibi anlamlara

³ Furkan 25/33; *وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا* / Onlar ne zaman bir mesel/örnek/soru ileri sürseler biz sana kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı bildiririz.

gelmektedir.⁴ Bunun yanında kelimenin, kalb yöntemi⁵ ile “سفر” kökünden türetildiği de ifâde edilmektedir. Kur’ân’da farklı formlarda⁶ geçmekte olan سفر kökü, sözlükte “süpürmek, silmek, açmak, kaldırmak, yazmak, ayırmak, yolculuk yapmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁷ Gerek “فسر” gerekse “سفر” kökleri için sözlükte benzer mânalar bulunmaktadır.⁸ Ancak “سفر”, elle tutulur gözle görülür zâhirî/somut şeylerin,⁹ “فسر” ise, bâtinî/soyut şeylerin ortaya çıkarılması için kullanılmaktadır.¹⁰

Kaynaklarda tefsir, istilâhî olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Mâtürîdî (öl. 333/944), tefsirin “Kur’ân lafızlarındaki mânanın ve murâdî ilâhînin ne olduğu ile ilgili kesin bilgi vermek” olduğunu söylemiştir.¹¹ Zerkeşî (öl. 794/1392), tefsiri “Âyetlerin, sûrelerin ve kıssaların sebab-i nüzûlünü; Mekkî-medenî, muhkem-müteşâbih, nâsih-mensuh, umûmî-husûsî, mutlak-mukayyed ve kapalı-açık olmaları açısından tertibini bilmektir.” şeklinde tanımlarken,¹² Zürkânî (öl. 1367/1948),

⁴ Ebû Nasr İsmail el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir vd. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 888; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Nizar Mustafa el-Bâz (Mekke: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 1: 491; Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010), 1: 361; Muhammed Murteza el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc (Kuveyt: Devlet Matbaası, 2004), 13: 323.

⁵ Kalb Yöntemi, Arap dilinde bir kelimedeki harflerin yerlerini değiştirerek yeni bir kelime türetmektir. bk. İsmail Durmuş, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 232; Ali Cüneyt Eren, “Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009): 135.

⁶ سَفَر formunda “yolculuk” anlamında: el-Bakara 2/184-185-283, en-Nisâ 4/43, el-Mâide 5/6, et-Tevbe 9/42, el-Kehf 18/62; سَفَرَةٌ formunda “yazıcılar” anlamında: Abese 80/15; مُسْفِرَةٌ formunda “parlayan” anlamında: Abese 80/38; أَسْفَر (fiil) formunda “açmak/ortaya çıkarmak” anlamında: el-Müddessir 74/34

⁷ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 12: 41.

⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 541; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 308; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 36; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 12: 41.

⁹ سفرت المرأة وجهها / Kadın yüzünü açtı” ifâdesi (سفر) kökünde bulunan, “kapalılığı kaldırmak, açığa çıkarmak” gibi anlamların, somut şeylerle ilgili olduğunu ifâde etmek için kullanılan örneklerdendir. bk. ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 12: 41.

¹⁰ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 416; Celalüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2016), 847; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli (Kuveyt: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 2: 6; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 1: 18.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilât-ü Ehli's-Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 25.

¹² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2006, 417.

“Beşer gücünün yettiği ölçüde Allah ’ın kastettiği mânaya delâleti açısından Kur ’ân âyetlerini araştıran bir ilimdir.” şeklinde tarif etmiştir.¹³

B. Te’vîl

“Te ’vîl” sözlükte, “geri döndürmek, bir şeyi varacağı yere vardırarak,” anlamında olup¹⁴ bu temel anlamının yanında, “tefsir, beyân, tercüme, keşif ve netice” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.¹⁵

Klasik usul kitaplarında “te ’vîl” terim olarak; “Bir delile dayanarak, âyete, muhtemel mânalardan birini vermektir.”¹⁶ şeklinde tanımlanırken, günümüz tefsircileri tarafından güncellenerek, “Meşrû bir sebep veya dilden ötürü, herhangi bir âyeti ya da kelimeyi zâhirî mânasından alıp bağlamından koparmadan kitap ve sünnete uygun bir şekilde yorumlamaktır.”¹⁷ şeklinde ifâde edilmiştir.

Kur’ân’da on beş âyette¹⁸ geçen “te ’vîl” kelimesinin, genel olarak “açıklama/beyân” anlamında kullanılsa da bazı yerlerde “tefsir/açıklama/hakîkî anlam¹⁹, sebep²⁰ ve sonuç²¹” gibi farklı anlamlarda kullanıldığını söylemek mümkündür.

C. Tefsir-Te’vîl Farkı

Tefsir ve te’vîl ilk dönemlerde, birbirinin yerine kullanılmaktayken, zamanla tefsir ilmi gelişip sistematik bir disiplin haline gelince, farklı anlamlar

¹³ ez-Zürkânî, *Menahilü’l-İrfan*, 2: 6.

¹⁴ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 64; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 39; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 172; ez-Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 28: 32.

¹⁵ ez-Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, 28: 32.

¹⁶ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2006, 417; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 848.

¹⁷ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 26.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/7, en-Nisâ 4/59, el-A’râf 7/53, Yûnus 10/39, Yûsuf 12/6-21-36-37-44-45-100-101, İsrâ 17/35, el-Kehf 18/78-82

¹⁹ Âl-i İmrân 3/7. Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 191; Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ânî ve İ’râbühû*, thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 1: 378.

²⁰ el-Kehf 18/78. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîl-i Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâr-u Hicr, 2001), 10: 241.

²¹ Nisâ 4/53; Araf 7/53. ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 2: 68, 341.

yüklenmiş ve birbirinden ayrı kavramlara dönüşmüştür.²² Bu sebeple, aralarında oluşan farklılıkları görmek adına bazı tespitler yapmak mümkündür.

İmam Mâtürîdî'ye göre tefsir, sahâbe tarafından yapılan anlama faaliyeti iken te'vîl, fukahânın, âyetlerin mânaları ile ilgili, son tahlilde beyân ettiği görüşleridir.²³ Sahâbe, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olduğundan dolayı, âyetlerde zaman zaman karşılaştıkları, anlaşılamayan/kapalı yerleri Hz. Peygamber'e sorarak öğrenmişlerdir.²⁴ Bu bağlamda sahâbenin Hz. Peygamber'den öğrendiklerini, sonraki kuşaklara aktarmalarını tefsir olarak düşündüğümüzde, tefsirin ortaya koyduğu sonuçların, rivâyete dayandığından dolayı, kesinlik arz ettiğini ve bağlayıcılığını söylemek mümkündür. Birtakım delillerden hareketle ortaya çıkan muhtelif mânalardan birinin, fukahâ tarafından tercih edilmesi olan “te'vîlin” ise, ictihâdî bir durum olması sebebi ile ortaya koyduğu sonuçlar açısından mutlak olarak kesinlik ifâde ettiğini ve bağlayıcı olduğunu söylemek mümkün değildir.²⁵

Elmalılı (öl. 1942), tefsirinin mukaddimesinde, yukarıda zikredilenlere ilâveten, tefsirin daha çok kelimelerin, te'vîlin ise cümlelerin açıklanması olduğunu ifâde etmektedir. Yani tefsir, cümle içerisindeki anlaşılmayan bir/birkaç lafzın açıklanmasıyken te'vîl, cümlenin ifâde ettiği geniş mânaya yönelik genel bir tespit ve yorum yapmaktır.²⁶

Yine tefsir, rivâyetle gelen bilgiler ışığında âyetlerin birincil ve açık mânasını tespit etmek iken, te'vîl belli usul ve esaslar çerçevesinde ve bir delile dayanarak, anlaşılan açık mânanın dışında, daha kapalı ve ikinci derecede olan başka bir mânayı tespit edip âyetlerin dirâyet yolu ile yorumlanmasıdır.²⁷

²² Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1: 19; Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 27.

²³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*, 1: 25.

²⁴ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan*, 2: 10.

²⁵ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan*, 2: 8; Ömer Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 188.

²⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1: 20.

²⁷ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 848; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1: 19-20; Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 188.

D. Tercüme - Meâl

“Tercüme”, sözlükte “bir sözü kendi dilinde²⁸ veya başka bir dilde izah etmek, açıklamak, bir dilden başka bir dile aktarmak” anlamlarına gelir.²⁹ Dilimizde aslına uygun olarak (terceme) da kullanılmaktadır; ancak tercüme şeklindeki kullanımı daha yaygındır. Bir sözü/metni başka bir dile çevirip yazana tercüman dendiği gibi, konuşmacının konuştuklarını başka dilde aktarana/izah edene de tercüman denmektedir. Bütün bu anlamların ortak noktasının, “izah etmek” olduğu görülmektedir.³⁰

İstılahta ise, tercüme iki başlık altında ele alınmaktadır:

1. Harfî/Lafzî Tercüme

Zürkânî ve Zehebî (öl. 1977) gibi âlimler, tercümeyi lugavî açıdan yukarıdaki gibi açıkladıktan sonra, ıstılâhî olarak harfî/lafzî tercümeyi, “Bir sözün, ihtivâ ettiği bütün mânalar korunarak, nazmına ve tertibine de riâyet edilerek, bir dilden başka bir dile aynen aktarılmasıdır.” şeklinde tanımlamışlardır.³¹ Elmalılı da tercümenin, aynen aktarma olabilmesi için sözün/metnin her açıdan (sarâhat-delâlet, icmâl-tafsîl, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, kuvvet, hüsn-ü edâ, anlatım tarzı, elde edilen bilgi vb.) karşı dildekiyle aynı olması gerektiğini ifâde etmektedir.³²

Bu tür tercümede mütercim, tercüme edeceği metnin bütün kelimelerini ayrı ayrı ele alarak, kapsadığı her mânayı ifâde edecek şekilde diğer dile aktarır. Kur’ân için böyle bir tercümenin imkânından bahsedemeyiz. Çünkü Kur’ân, kendine mahsus üslûbu ile müşriklere meydan okumuş ve benzeri bir sûre getirmeleri

²⁸ Hz. Peygamber (a.s)’dan dinî ilimlerde derinleşmesine dair özel dua alan Abdullah İbn Abbâs’ın (öl. 68/687-88) “Tercümanü’l-Kur’ân” (Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), İlim, 17; Vüdû’, 10.) olarak adlandırılmasının nedeni, Kur’ân’a olan vukufiyeti ve onu izah etmesi olarak söylenebilir. bk. İsmail Lütî Çakan - Muhammed Eroğlu, “Abdullah b. Abbas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 78.

²⁹ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 431; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 426; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, 32: 222.

³⁰ Zülfikar Durmuş, *Kur’ân’ın Türkçe Tercümeleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 38.

³¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* (Kuveyt: Dâru’n-Nevâdir, 2010), 1: 24; ez-Zürkânî, *Menahilü’l-İrfân*, 2: 91; Çelik, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 189.

³² Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 1: 3; Mustafa Ballı, *Meâl Geleneği Açısından Suat Yıldırım’ın Kur’ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî’nin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011), 20.

konusunda onları âciz bırakmıştır.³³ Dolayısı ile yapılacak olan bu tür tercümeler Kur'ân'ın, üslûp açısından birçok özelliğini ortadan kaldıracak ve onu mûciz olma mertebesinden, beşerî bir mertebeye indirmiş olacaktır. Bu da kabul edilebilir bir şey değildir.³⁴

2. Tefsîrî/Manevî Tercüme – Meâl

Tefsîrî/Manevî tercüme “*Bir sözün, nazmına ve tertibine riâyet edilmeksizin, başka bir dilde açıklanmasıdır.*”³⁵ Bu tür tercümede mütercim, tercüme edeceği metnin bütün kelimelerini ayrı ayrı ele almaksızın, kastedilen mânayı başka bir dile güzel ve anlaşılır bir şekilde, kendi üslûbu ile aktarır.

Tefsîrî tercümeyi günümüzde yaygın olarak kullanılan “*meâl*” kavramı ile ifâde etmek mümkündür. “*Meâl*” kelimesi sözlükte “*bir şeyden dönmek, eksik olmak, eksiltmek, netice, çıkarım*” gibi anlamlara gelirken³⁶ ıstılâhta, “*Bir sözün/metnin başka bir dilde yaklaşık mânasını vermek*” şeklinde tanımlanmıştır.³⁷ Kur'ân'ın, tam anlamıyla tercüme edilemeyeceğinden dolayı Kur'ân çevirisi ile ilgili olarak, özellikle Elmalılı Hamdi Yazır'dan sonra “*tercüme*” yerine daha çok “*meâl*” kavramı kullanılmaktadır.³⁸ Elmalılı, tefsirinin mukaddimesinde “*meâl*” kelimesinde eksiltmek mânası bulunduğundan ötürü, yaptığı çalışmanın, ne kadar iyi olursa olsun, Kur'ân'ın yanında eksik kalacağını vurgulamak adına, eserini isimlendirirken, özellikle “*meâl*” kavramını kullandığını ifâde etmektedir.³⁹

³³ el-Bakara 2/23

³⁴ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1: 25; ez-Zürkânî, *Menahilü 'l-İrfan*, 2: 91.

³⁵ ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1: 24; ez-Zürkânî, *Menahilü 'l-İrfan*, 2: 91; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 33.

³⁶ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 64; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 39; İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, 1: 175; ez-Zebîdî, *Tâcü 'l-Arûs*, 28: 31.

³⁷ Davut Aydın, *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 28.

³⁸ Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 28.

³⁹ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1: 41.

II. KUR'ÂN'IN TERCÜMESİ MESELESİ

Kur'ân, Allah tarafından bütün insanlara,⁴⁰ anlaşılmak üzere Arapça olarak gönderilen bir kitap⁴¹, Hz. Muhammed (a.s) de kendi çağındaki insanlara Kur'ân'ı tebliğ ve tebyîn ile görevlendirilmiş bir peygamberdir.⁴² Kur'ân âyetlerinden anlaşılmayan hususlar sahâbe tarafından bizzat Hz. Peygamber'e sorularak öğrenilmiştir.⁴³ Hz. Peygamber'den sonra da yapılan tefsir faaliyetleri münferit olarak sahâbîler tarafından, sahip oldukları bilgilerle (Peygamberin açıklamaları, nüzûl sebepleri, kadim Arap dili kullanımları vb.) âyetlerdeki anlaşılmayan yerleri tefsir etmişlerdir.⁴⁴ Selmân-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 ?) Fâtihâ sûresini Farsçaya tercüme etmesi rivâyetinden⁴⁵ hareketle tercüme faaliyetlerini Hz. Peygamber dönemine kadar götürenler olmakla birlikte, zamanla İslâm devletinin sınırları genişleyip Arap olmayan milletler de İslâm'ı benimseyerek Müslüman olunca Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilmesi ihtiyacı doğmuştur. Ancak Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilip edilmeyeceği de tartışma ve ihtilaf konusu olmuştur. Kimileri bu durumun gerekliliğini ve mümkün olduğunu savunurken kimileri de bir takım delillerden hareketle bunun uygun olmayacağını ve imkânsızlığını ifâde etmişlerdir.⁴⁶

Kur'ân'ın tercümesine karşı çıkanlar arasında Şâtıbî⁴⁷ (öl. 672/1274), Zerkeşî,⁴⁸ Suyûtî⁴⁹ (öl. 911/1505) Reşit Rızâ⁵⁰ (öl. 1935) gibi âlimler

⁴⁰ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ / “Biz seni başka değil, ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlığa gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmek istemiyorlar.” es-Sebe’ 34/28

⁴¹ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ / “Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.” Yûsuf 12/2

⁴² وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ / “İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamaları için ve (ola ki üzerine) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.” en-Nahl 16/44

⁴³ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan*, 2: 10.

⁴⁴ Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 24.

⁴⁵ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 37.

⁴⁶ Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, 54.

⁴⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeria*, thk. Muhammed Abdullah Diraz ve Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Suudi Arabistan: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Dave ve'l-İrşad, t.y.), 2: 50.

⁴⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2006, 423.

⁴⁹ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 850.

⁵⁰ Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Kahire: Daru'l-Menar, 1947), 9: 324-329.

bulunmaktadır. Bu âlimler, Kur'ân'ı her yönü ile tercüme etmenin ve aynı özelliğe sahip bir çalışma ortaya koymanın mümkün olamayacağından hareketle, yapılacak tercümenin Kur'ân'ı tahrife ve tebdile yol açacağından endişe etmektedirler. Zira onlara göre tercüme, aynen aktarımdır ki bu da harfî/lafzî tercümedir.⁵¹ Kur'ân lafzı ve mânası itibarı ile mûciz oluşundan dolayı, Arapçadan başka dilde tam anlamıyla karşılık bulamayacak, bu da Kur'ân'da eksiklik olmasına sebep olacaktır. Bu sebeple onlara göre Kur'ân, sadece Arapça ile tam olarak anlaşılabilir.⁵²

Kur'ân'ın tercüme edilmesine karşı çıkanların dikkat çektiği hususlara bakıldığında, temel sebebin, yapılacak tercümelerin Kur'ân'ın yerini alma endişesi olduğu görülür. Bu temel sebebin yanında yukarıda da ifâde edildiği gibi, Arapçanın Müslümanlar arasında ittihadı sağlayıcı unsur olduğunu düşünmeleri, tercümelerin bu birliği bozabileceğine inanmaları, onların Kur'ân tercümesine karşı olmalarına sebep olduğu söylenebilir.

Ebû Hanîfe⁵³ (öl. 150/767), Cessâs⁵⁴ (öl. 370/981) Zemahşerî⁵⁵ (öl. 538/1144), Kurtubî⁵⁶ (öl. 671/1273) Elmalılı⁵⁷ ve Mevdûdî⁵⁸ (öl. 1979) gibi âlimler ise Kur'ân'ın tercüme edilmesinin mümkün olduğunu savunanlar arasındadır.⁵⁹ Tercümenin mümkün/gerekli olduğunu savunanlardan Ebû Hanife ve Cessas, Şu'arâ sûresindeki “وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ” / O Kur'ân, şüphesiz öncekilerin kitaplarında da vardır.”⁶⁰ âyetinden hareketle, yapılan tercümenin de Kur'ân gibi olacağını kabul etmektedir. Çünkü onlara göre âyette “زُبُرِ الْأَوَّلِينَ” ifâdesiyle kastedilen

⁵¹ Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, 55.

⁵² eş-Şâtîbî, *el-Muvâafakât*, 2: 50; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2006, 423; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 850.

⁵³ Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Muhtelifü'r-Rivâye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1: 80; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 37; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Gâvâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 4: 415.

⁵⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî (Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 1992), 5: 215.

⁵⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 362.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'âni ve'l-Mübeyyinü limâ Tezammenühü mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2006), 1: 111; 22: 236.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1: 9.

⁵⁸ Abdülhamit Birışık, “Ebû'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011): 13.

⁵⁹ Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, 63.

⁶⁰ eş-Şu'arâ 26/196.

kitaplar farklı dillerde nâzil olmuş, Kur'ân'ın da o kitaplarda bulunduğu belirtilmiştir. Bu sebeple dil farklı olsa da, vahiy, Kur'ân olma özelliğini taşımaktadır.⁶¹ Ebû Hanîfe ve Cessâs dışındakiler bu görüşe katılmayarak, yapılan tercümenin Kur'ân gibi olamayacağını altını çizmektedir.⁶²

Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilmesini savunanların gerekçelerinin temelinde, Kur'ân'ın bütün muhatapları tarafından anlaşılmasının gerekliliği yatmaktadır. İlgili âlimlerce bunu gerekli kılan “*Kur'ân'ın evrensel oluşu*”⁶³, *Kur'ân'ın tebliğ edilmesinin gerekliliği*⁶⁴, *Kur'ân'a muhatap olan insanların farklı dillerde yaratılmış olması*⁶⁵ ve *her peygamberin kendi kavminin dili ile gönderilmiş olması*⁶⁶ gibi hususlar Kur'ân ayetleri çerçevesinde tespit edilerek muhatabın dikkatine sunulmuştur.

Bu hususların yanında Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı anlamaları için Arap olmayan insanları Arapça öğrenmeye zorlamaması; hattâ bazı sahâbîlerden yabancı dil öğrenmelerini istemesi ve farklı yerlerdeki insanlara ilâhî mesajı bu sahâbîlerle ulaştırması⁶⁷ bu konuda bir yasaklamanın olmadığına işâret etmektedir. İnsanlar bir sözü/metni anadillerinde daha iyi anladıklarından dolayı⁶⁸ Arapça öğrenerek Kur'ân'ı anlamak isteyenlere engel olmamakla birlikte; Arapça öğrenme imkânı bulamayan insanların da Kur'ân'ı anlamaları için tercüme faaliyetleri ciddi önem arz etmektedir.

⁶¹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1992, 5:215; es-Semerkandî, *Muhtelifü'r-Rivâye*, 1:80; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:415.

⁶² el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 242; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1: 8; Ebu'l-Â'la el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.), 4: 69.

⁶³ el-En'âm 6/19; el-Enbiyâ 21/107; es-Sebe' 34/28; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 331; 4: 170; 5: 123; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8: 337; 14: 302; 17: 315.

⁶⁴ Âl-i İmrân 3/104; el-Mâide 5/67; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 604; 2: 269; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 5: 253; 8: 89.

⁶⁵ er-Rûm 30/22; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 571.

⁶⁶ İbrahim 14/4; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 362.

⁶⁷ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilberr el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstiâb fî Mârifeti'l-Eshâb*, thk. Adil Mürşid (Amman: Dâru'l-İmân, 2002), 246.

⁶⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 415.

III. KUR'ÂN TERCÜMELERİ

Hız. Peygamber'in, sahâbe için yaptığı Arapça açıklamaların yanında, kendisine iman eden acemlerden Arapça bilmeyenlerin anlayacağı şekilde çevirilerin yapıldığı bilinmektedir.⁶⁹ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda, Kur'ân'ın tercüme tarihinin, onun nüzûlü ile başladığını söylemek mümkündür. İmam Ebû Hanife'nin tercümeyle namazın câiz olduğu yönündeki fetvasına delil olarak zikredilen, Selmân-ı Fârisî'nin namazda okunmak üzere Fâtihâ sûresini Farsçaya tercüme ederek İranlılara göndermesi buna örnek olabilir.⁷⁰ Yine Hız. Peygamber'in hükümdarlara gönderdiği davet mektupları Kur'ân'ın tercüme edilmesine örnek olması açısından dikkate değerdir. İçerisinde Kur'ân âyetlerinin de olduğu bu mektuplar, gönderilen elçi veya hükümdarların kendi tercümanları tarafından tebliğ edilmiştir.⁷¹ İlâhî mesajın ulaştırılması ve İslâm'a davetin gerçekleşebilmesi için âyetlerin tercüme edilmesi ihtiyacı, daha Hız. Peygamber hayattayken kendini göstermiş ve doğal olarak bu ihtiyaç da sahâbe arasında başka dil bilenler tarafından karşılanmıştır.⁷²

Zürkânî, doğu ve batı dillerinden otuz beş farklı dilde, yüzün üzerinde Kur'ân tercümesinin bulunduğunu ve bunlar arasında en fazla, İngilizce, Fransızca Almanca ve İtalyanca olmak üzere Farsça Türkçe Çince Latince Afganca Cavaca ve Urduca tercümelerin bulunduğunu ifâde etmektedir. Zürkânî'ye göre bu tercümelerin bir kısmı İslâm'a hizmet etme gayesi ile bir kısmı da İslâm'a karşı düşmanlık yapma ve zarar verme maksadı ile yapılmıştır.⁷³

Batı'da Kur'ân tercümeleri denilince akla ilk olarak oryantalistlerin yaptığı çalışmalar gelmektedir. Müslümanlarla savaşıarak mücâdele etmenin başarıya ulaştıramayacağını anlayan oryantalistler, bu mücâdeleyi, muhataplarının dilini bilerek ve dinî kaynaklarına yoğunlaşarak, misyonerlik faaliyetleri çerçevesinde

⁶⁹ Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, trc. Abdülaziz Hatip - Mahmud Kanık (Ankara: Beyan Yayınları, 2016), 104.

⁷⁰ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1: 37.

⁷¹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1: 227.

⁷² Ebû Ömer Şihabüddin Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-Ferîd*, thk. Abdülmecid et-Terhîni (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 4: 244; Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, 88.

⁷³ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan*, 2: 88.

sürdürmenin daha başarılı olacağına kanaat getirmişlerdir. İnsanları inandıkları şeylerden vazgeçirmek kolay olmadığından dolayı, hedeflerine ulaşma adına Kur'ân'ı kendilerine göre yorumlayarak ilâhî mesajın Müslümanlar üzerindeki etkisini azaltmak istemişlerdir.⁷⁴

Batı'da ilk Kur'ân tercümesinin, İslâm hakkında Avrupa'daki kanaatlerin oluşmasına temel teşkil eden eserlerin yazarı Pierre Alphonse'nin talimatı ile Robert of Ketton tarafından Latince olarak, XII. yy.'da hazırlandığı ifâde edilmektedir. Tercümede, Kur'ân sûrelerinin 124'e çıkarıldığı ve tercümenin asıl metinden uzak bir mâna ifâde edecek şekilde yapıldığı belirtilmektedir.⁷⁵ Bunun yanında, Marc De Toledo⁷⁶, Andre Du Ryer⁷⁷, George Sale⁷⁸ gibi oryantalistler tarafından yapılan tercümeler de mevcuttur.

Kur'ân tercümeleleri açısından oryantalistlerin çalışmaları oldukça fazladır. Gerek oryantalistlerin gerekse Batı'daki Müslümanların yaptığı tercüme faaliyetleri hakkında, çokça bilgi elde etmek mümkündür.⁷⁹ Ancak özet mâhiyetinde, Hüseyin Polat'ın “*Alman Oryantalistlerin Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları (Rudi Paret Örneği)*” isimli tezinde verdiği bilgiler, çeşitliliği görme açısından yeterli olacaktır.⁸⁰

⁷⁴ Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)* (Ankara: Akid Yayıncılık, 1989), 42; Alau Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'ân Çalışmaları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 9.

⁷⁵ Muhammed Hüseyin Ali es-Sağır, *el-Müsteşrikûn ve 'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye* (Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999), 58; Hartmut Bobzin, “Kur'ân'ın Latince Tercümeleleri: Kısa Bir Genel Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Yusuf Öztel 18/1 (2009): 610.

⁷⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990): 105.

⁷⁷ Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'ân Çalışmaları*, 26; Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleleri*, 96.

⁷⁸ Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 107; es-Sağır, *el-Müsteşrikûn*, 65; Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'ân Çalışmaları*, 27; Abdülhamit Birişik, “Sale, George”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (Ankara, 2009), 25.

⁷⁹ Batı'da yapılan tercüme faaliyetleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*; ez-Zürkânî, *Menahilü'l-İrfân*; Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”; Hidayet Aydar, *Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014); es-Sağır, *el-Müsteşrikûn*; Adilbayev, *Rus Oryantalistlerin Kur'ân Çalışmaları*; Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleleri*; Bobzin, “Kur'ân'ın Latince Tercümeleleri: Kısa Bir Genel Bakış”; Birişik, “Sale, George”; Hüseyin Yaşar, *Alman Oryantalizminde Kur'ân'a Bakış* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); Hüseyin Polat, *Alman Oryantalistlerin Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları (Rudi Paret Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2011).

⁸⁰ Polat, *Alman Oryantalistlerin Kur'ân ve Tefsir Çalışmaları (Rudi Paret Örneği)*, 31-32.

Doğu'da, Kur'ân'ın anlaşılmasında, Farsça, Urduca ve Türkçe öne çıkmaktadır. Hz. Peygamber dönemine kadar uzanan kısmî tercümeler olsa da Kur'ân ilk defa tam olarak Sâ mânîler döneminde emir Mansûr b. Nûh (öl. 961-976) tarafından kurulan, içerisinde Türk asıllı âlimlerin de bulunduğu bir komisyonca, Buhara'da Farsça'ya tercüme edilmiştir.⁸¹ Yapılan bir başka Farsça tercüme de Şâh Veliyyullah Dihlevî'nin (öl. 1230/1815), dönemin âlimlerince öldürülmesinin uygun görülmesine sebep olan "*Fethu'r-Rahmân*" isimli eseridir.⁸²

Türkçe tercümeler bağlamında Kur'ân'ın ilk olarak Karahanlı Türkçesi ile tercüme edildiği düşünülmektedir.⁸³ Kim tarafından yapıldığı bilinmeyen ve bazı Arapça ve Farsça kelimelerin de kullanıldığı bu çalışmada mütercimnin, Farsça tercümeyi taklit ettiği ve satır arası Türkçe tercümesi yaptığı belirtilmektedir.⁸⁴ Zeki Velidi Togan bu tercümenin Farsça tercüme komisyonunda bulunan Türk asıllı âlimler tarafından yapılmış olabileceğini söylemektedir.⁸⁵

Janos Eckmann, XII-XVI. yy.'ları arasında, Doğu Türkçesi ile yapılmış altı adet tercümenin bulunduğunu söylemektedir.⁸⁶ Muhammed Hamîdullah (öl. 2002) ise Türklerin yaptığı ilk tercüme çalışmalarının İslâm'dan önce kullandıkları Uygur alfabesi ile yazıldığını fakat bu çalışmaların Kur'ân'ın tamamını kapsayacak şekilde yapılmadığını ifâde etmektedir.⁸⁷ Kur'ân'ın tamamını kapsayacak şekilde

⁸¹ Seyfullah Efe hicrî üçüncü asrın sonlarında yazılmış olabileceği tahmin edilen manzum bir Farsça tercümeden bahsetmektedir. Tercümenin elde edilen nüshalarında Yûnus 10/62. âyetten İbrahim 14/30. âyete kadar olan bölümün bulunduğunu ve daha sonra Ahmed Ali Recai Buhari tarafından tashih edilerek basıldığını ifâde etmektedir. Bu tercüme ilk Farsça tercüme örneklerinden sayılabilir. bk. Seyfullah Efe, "Kur'ân'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Tefsirler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (Ocak 2013): 223.

⁸² Düccane Cündioğlu, "Matbû Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu" (2. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (4-5 Kasım 1995), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 167.

⁸³ Janos Eckmann, "Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, trc. Ekrem Ural 21 (1973): 17; Emek Üşenmez, "Türkçe İlk Kur'ân Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2006): 91.

⁸⁴ Eckmann, "Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri", 17; Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, 91.

⁸⁵ Zeki Velidi Togan, "Londra ve Tahran'daki İslâmî Yazmaların Bazılarına Dair", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (1960): 135.

⁸⁶ Eckmann, "Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri", 17-22. Janos Eckmann ilgili makâlesinde bu altı tercümenin hangi metotla hazırlandığını, yazmalarının nerede olduğunu, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları, örnekler vererek detaylı bir şekilde izah etmiştir.

⁸⁷ Hamidullah Türkler tarafından Uygur alfabesiyle yapılan iki adet tercüme çalışmasından bahsetmektedir. bk. Muhammed Hamidullah, "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri", *Türkiyat Mecmuası*, trc. Salih Tuğ 14 (1965): 66.

yapılan Türkçe tercümelerin, Arap alfabesiyle yazıldığını belirten Hamîdullah, bu tercümelerle ilgili çeşitli merkezlerde kayıtlı olan birçok yazma nüshanın, varsa, birbiriyle olan benzerlik ve farklılıklarını da belirterek, tanıtımını yapmıştır.⁸⁸

Kur'ân tercümesi ile ilgili olarak Doğu'da öne çıkan dillerden biri de Pakistan'ın bugünkü resmî dili olan Urduca'dır. Kur'ân'ın Urduca'ya ilk tercümesi XVI. yy.'ın sonlarına doğru Hindistan'da yapılmıştır. Kim tarafından ve hangi tarihte yapıldığı bilinmeyen bu tercüme, otuzuncu cüzün tercümesi olup içerisinde yer yer kısa tefsirler şeklinde notlar da bulunmaktadır. Birişik, o döneme ait iki tercümenin daha bulunduğunu söylemektedir.⁸⁹

Şah Veliyyullah Dihlevî'nin oğullarından Mevlana Şah Refiuddin (öl. 1233/1818) ve Şah Abdulkadir b. Ahmet (öl. 1230/1815), Kur'ân'ı Urduca'ya tercüme etmişlerdir. Mevlana Şah Refiuddin'in yaptığı tercüme satır arası lafzî tercüme şeklinde yapılmıştır. Tercüme, dilinin çok edebî olması ve anlaşılmasının zorluğu sebebi ile fazla itibar görmemiştir.⁹⁰ Şah Abdülkadir'in yazdığı tercüme ise önceki tercümelerin aksine âyetler anlaşılabilir ölçüde cümlelere ayrılarak çevrilmiş, geniş kitlelere hitap edecek tarzda günlük konuşma dili ile yapılmıştır. "Mûzih-u Kur'ân"⁹¹ adlı bu tercüme, üslûp açısından genele hitap etmesi, dilinin akıcılığı ve uzun yıllar süren hassas çalışmalar neticesinde hazırlanması sebebi ile Hintli Müslümanlarca daha çok benimsenmiştir.⁹²

XVIII. yy.'dan sonra Hintli Müslümanlar tarafından yapılan Kur'ân tercümesi çalışmaları hız kazanmıştır. Bu çalışmalarda Hint Alt Kıtası dilleri arasında Urduca önemli bir yer tutmuştur. Hamîdullah'a göre Urduca Kur'ân

⁸⁸ Hamidullah, "Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri", 67-75.

⁸⁹ Abdülhamit Birişik, "Urduca Kur'ân Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003): 380.

⁹⁰ Mustafa Öz, "Dihlevî, Abdülkâdir b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 9 (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 293.

⁹¹ Birişik "Muzih-u Kur'ân" adlı eserin, yapmış olduğu tercümeden sonra, gelen talepler üzerine kaleme aldığı, kısa bir tefsir olduğunu ifade etmektedir. bk. Birişik, "Urduca Kur'ân Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi", 384.

⁹² Birişik, "Urduca Kur'ân Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi", 384; Öz, "Dihlevî, Abdülkâdir b. Ahmed", 293; Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleri*, 92.

tercümelerinin sayısı üç yüzden fazla⁹³ iken, Abdülhamit Birışık bu sayıyı yedi yüzlerle ifâde etmektedir.⁹⁴

Kur'ân'ın tercümesi meselesine, Cumhuriyet dönemi açısından daha farklı yaklaşmak gerekir. Çünkü “*Kur'ân tercüme edilmeli mi, edilmemeli mi?*” tartışmaları, genellikle Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yönelik yapılırken, son dönemde daha çok ideolojik bir kaygı ile yapılır olmuştur.⁹⁵

1839'da Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesi ile Türk toplumunun Batılılaşma sürecine sokulması için birçok adım atılmaya başlanmıştır. Aydınlar tarafından atılan bu adımlardan biri de toplumu, Kur'ân dilinden koparıp Arapça ve Farsçadan arındırılmış öz Türkçe olacağı iddia edilen “*Milli dil*” söylemleri ile yeni bir dil kabulüne sevk etmektir. Bu “*Milli dil*” ideolojisini hayata geçirmek için her alanda çalışmalar başlatılmış ve gazete, mecmua vb. yayınlar “*Arabî ve Fârisî'den muarrâ, Türkî bir lisanla*” hazırlanmıştır.⁹⁶ Bu bağlamda “*herkesin anlayacağı bir dilde, hurafelerden arındırılmış*” bir din kitabı oluşturulmak için tefsir/meâl/Türkçe Kur'ân çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Ancak bu tür çalışmalar, başta, yapılan Arapça veya Farsça tefsir/tercümelerin Türkçe'ye aktarılmasından ibâretken, 1908'de II. Meşrûtiyet'in ilanından sonra, müstakil çeviri teşebbüsleri olarak ortaya çıkmıştır.⁹⁷

Tanzimat fermanının ardından “*Terceme-i Tefsir-i Tibyân*” ismi ile ilk matbu Türkçe Kur'ân çevirisi Debbağzâde Ayintâbî Mehmed Efendi (öl. 1111/1699) tarafından yapılmıştır. II. Meşrûtiyet'e kadar geçen süre zarfında birçok

⁹³ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, 106.

⁹⁴ Birışık, “Urduca Kur'ân Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi”, 379. Ayrıca Doğuda yapılan Kur'ân tercümeleri ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Togan, “Londra ve Tahran'daki İslami Yazmalar”; Hamidullah, “Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri”; Eckmann, “Kur'ân'ın Doğu Türkçesine Tercümeleri”; Cündioğlu, “Matbû Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”; Dücan Cündioğlu, *Söyleşiler Bir (Kur'ân ve Dile Dâir)* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005); Üşenmez, “Türkçe İlk Kur'an Tercümesi”; Mehmet Şeker, “İslâm Tarihinde Kur'ân'ı Kerîmin Türkçe'ye İlk Çevirileri” (Kur'ân Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1; ; Efe, “Kur'ân'ın Farsça'ya Tercümesi ve İlk Tefsirler”; Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*; Birışık, “Urduca Kur'ân Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi”.

⁹⁵ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 9.

⁹⁶ Cündioğlu, *Söyleşiler Bir (Kur'ân ve Dile Dâir)*, 55.

⁹⁷ Cündioğlu, “Matbû Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, 164-171; Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 20; Cündioğlu, *Söyleşiler Bir (Kur'ân ve Dile Dâir)*, 55.

tercümenin yanı sıra, tamamlanamamış çalışmalar veya tek tek sûrelerin tercüme/tefsirlerini ihtivâ eden risâle veya kitaplar da yayımlanmıştır.⁹⁸

1908’de II. Meşrûtiyet ilan edilmesi ile “*Millî din*” veya “*Türkçe İslâm*” düşüncesinin dillendirildiği bu dönemde Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım (öl. 1920) gibi, İktidara yakın olma çabasında olan birçok kimse Kur’ân’ın tercüme ve tefsiri ile ilgili çalışmalar başlatmış, dönemin gazete ve mecmualarında çeşitli sûre ve âyetlerin Türkçe çevirileri yayımlanmıştır.⁹⁹

1914 yılında müstakil olarak neşredilen ilk tercüme, aslında Suriyeli bir Hristiyan olan, fakat “*İlahî kelâm karşısında Müslüman oldum, imana geldim.*” diyen¹⁰⁰ Zeki Meğamiz’in yaptığı ve Araplar tarafından, “*Türkler Kur’ân’ı tahrif ediyorlar.*” söylemleri ile Osmanlı aleyhinde propaganda malzemesi olarak kullanılan tercümedir.¹⁰¹ Ancak tepkiler üzerine, daha sonra bu tercümenin basımı durdurulmuştur.¹⁰²

Cumhuriyetin ilanının ardından Türkçe Kur’ân oluşturma çabaları artmıştır. Bu dönemde, Seyyid Süleyman Tevfik el-Hüseyinî tarafından yapılan ve “*Türkçe Kur’ân-ı Kerîm*” ismi ile basılan tercümedir. Gelen tepkiler üzerine bu isim “*Zübdetü’l-Beyân*” olarak değiştirilmiştir.¹⁰³

el-Hüseyinî’nin tercümesinden hemen sonra Hüseyin Kazım Kadri (öl. 1934) riyasetinde bir heyet tarafından hazırlandığı belirtilen “*Nuru’l-Beyân*” adlı bir tercüme daha neşredilmiştir.¹⁰⁴

Bu dönemde basılan ve birçok eleştirinin hedefinde olan bir eser de Albay Cemil Said’in yaptığı ve Ermeni asıllı Mihran Efendi tarafından basımı yapılan

⁹⁸ Sadrettin Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 arası) Meâl Çalışmaları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi*, 5 (2015): 289.

⁹⁹ Cündioğlu, *Türkçe Kur’ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 20; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 20.

¹⁰⁰ Cündioğlu, *Söyleşiler Bir (Kur’ân ve Dile Dâir)*, 61.

¹⁰¹ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 21.

¹⁰² Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde Meal Çalışmaları”, 290.

¹⁰³ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 22. Seyyid Süleyman Tevfik el-Hüseyinî’nin yaptığı diğer çalışmaları şu isimlerle neşredilmiştir: 1-Terceme-i Şerife/Türkçe Kur’ân-ı Kerim (İstanbul: 1926), 2- Türkçe Kur’ân-ı Kerim (İstanbul: 1926). 3- Kur’ân-ı Kerim Tercümesi/Türkçe Mushaf-ı Şerif (İstanbul: 1927) 4- Türkçeli Kur’ân-ı Kerim (İstanbul: 1927). bk. Hidayet Aydar, “Türklerde Kur’ân Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1995): 181-182.

¹⁰⁴ Aydar, “Türklerde Kur’ân Çalışmaları”, 182; Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde Meal Çalışmaları”, 291.

“*Türkçe Kur’ân-ı Kerîm*” isimli tercümedir.¹⁰⁵ Tercümenin, Albin (Albert) de Biberstein Kazimirski tarafından hazırlanan Fransızca tercümenin (Le Koran)¹⁰⁶ Türkçe’ye çevrilmesinden ibâret olduğu söylenmektedir.¹⁰⁷ İleride “*Türkçe İslâm*” ideolojisine temel kaynak oluşturacak olan ve müellif tarafından Atatürk’e hediye edilen bu eser 1932 yılı Ramazan ayında, saraya davet edilen, Sadettin Kaynak, Nuri Börekçi, Burhan Sesyılmaz ve Yaşar Okur gibi hafızlara dağıtılarak İstanbul’un, daha önce belirlenen, çeşitli camilerinde Türkçe tilâvet etmeleri istenmiştir. Hafızların tercih ettiği Fâtihâ, İnfitâr, Enbiyâ sûrelerinden âyetler, çeşitli makamlarda okunmuş, okunan bu âyetler de dönemin gazetelerinde neşredilmiştir.¹⁰⁸

Kur’ân’ın tercüme edilme meselesi toplumun bazı kesimlerince bir ticarî kapı olarak görülmüş, matbaalar ve mütercimler daha fazla para kazanabilmek için Kur’ân tercüme çalışmalarına hız vermiştir. Ekonomik kaygılarla yapılan bu tercümelerin, haliyle, eksiklerle dolu olması, toplumda ciddi tartışma ortamı oluşturmuştur. Toplumda oluşan bu olumsuz tablonun giderilmesi için liyâkat sahibi kişiler tarafından Kur’ân’ın tercüme edilmesinin gerekliliği hükümetin de gündemine girmiştir. Bu sebeple 1925 yılında hadislerin ve Kur’ân’ın tercümesi ve tefsir edilmesine yönelik bir bütçe ayrılarak, Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde bu görevlerin ehli olan kişilere tevdi edilmesi için bir karar alınmış, bu karar çerçevesinde de Kur’ân’ı tefsir etme görevi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’a verilirken tercüme görevi de Mehmet Akif Ersoy’a verilmiştir.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’si’nde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 23.

¹⁰⁶ Suat Yıldırım, “Kazimirski, Albin (Albert) de Biberstein”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 153.

¹⁰⁷ Cündioğlu, *Türkçe Kur’ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 83.

¹⁰⁸ Cündioğlu, *Türkçe Kur’ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 141-143.

¹⁰⁹ Hidayet Aydar, “Mehmet Akif ve Kur’ân-ı Kerîm Tercümesi”, *Diyanet İlmi Dergi* 32/1 (1996): 48. Düccane Cündioğlu’na göre, alınan bu karar her ne kadar tefsir ve hadis çalışmalarını kapsasa da o günkü ideolojinin temel hedefi, nazım ve üslûp yönüyle Kur’ân’a alternatif olabilecek bir Türkçe Kur’ân oluşturmaktır. Bundan dolayı, Kur’ân’ı tercüme etme görevi, edebî yönü çok güçlü olan, Milli Şair Mehmet Akif Ersoy’a verilmiştir. Akif’in yazacağı bir “*Türkçe Kur’ân*”, dil ve üslûp açısından güçlü olacağından, toplum tarafından benimsenecek ve Kur’ân’ın yerini alacaktır. Tercüme görevini kabul eden Akif, daha sonra, hükümet politikalarının değişmesi ile oluşabilecek tehlikeyi fark ederek, aldığı ücretle birlikte görevi de iade etmiştir. Cündioğlu, *Türkçe Kur’ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*, 65; Cündioğlu, *Söyleşiler Bir (Kur’ân ve Dile Dâir)*, 63.

1928 yılı, Arap elif-ba'sının yerine Latin alfabesinin kullanılmasına yönelik kararın alındığı, harf inkılabının yapıldığı yıldır. Türkiye'de herkes Latin alfabesi ile okuyup yazmak zorunda bırakılmış, Türkçe Kur'an oluşturma çabaları farklı bir boyut kazanmıştır. Zira oluşturulmak istenen Kur'an'ın dili Türkçe olduğu gibi artık metni de Latin harfleri ile yazılıp yayımlanmaya başlanmıştır.¹¹⁰ Bu dönemde yayımlanan tercümeleler daha çok Kur'an tertibine göre son bölümlerde olan, "*Kısa Sûreler*" diye bilinen bölüm, "*Amme ve Tebareke Cüzü*" şeklinde yapılmışsa¹¹¹ da 1927'de İzmirli İsmail Hakkı (öl. 1946) tarafından yazılıp Arap harfleri ile basılan Türkçe tercüme, 1932'de Latin harfleri ile tekrar yazılarak neşredilmiştir. Daha önce yazılıp Latin harfleriyle yeniden basılan bir tercüme de Süleyman Tevfik Özzoroğlu'na (öl. 1939) ait ve "*Kur'an-ı Kerîm*" adıyla basılan tercümedir.¹¹²

1934 yılında Mehmet Akif Ersoy'un damadı olan Ömer Rızâ Doğrul "*Tanrı Buyruğu*" isimli bir tercüme yaparak neşretmiştir.¹¹³ Yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olduğu ifade edilen bu tercüme, Kâdiyânîlik mezhebinin görüşlerini yansıttığı gerekçesi ile Hasan Basri Çantay (öl. 1964) tarafından şiddetle eleştirilmiştir.¹¹⁴

Akif'in iade ettiği tercüme görevini de üstlenen Elmalılı, "Hak Dini Kur'an Dili" isimli tefsirini 1938'de tamamlamıştır. Eserde âyetleri, meâllerini verdikten sonra tefsir etmiş, böylece meâl yazma görevini de yerine getirmiştir. Elmalılı'nın tefsir gerek o dönemde, gerekse günümüze kadar geçen süre zarfında, ciddi itibar görmüş ve alanla ilgili ilmî araştırma ve çalışmalarda tercih edilen kaynaklar arasında yerini almıştır.¹¹⁵

Bu dönemde devlet tarafından kararlaştırılan "*Türkçe ezan*", "*Türkçe İbadet*" dayatmaları, "*Türkçe Kur'an*" oluşturma çabalarının ideolojik arka planı ile ilgili bir fikir yürütebilme imkânı sağlamaktadır. Dinde reform hareketlerinin

¹¹⁰ Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", 199.

¹¹¹ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 29.

¹¹² Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", 199; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 26.

¹¹³ Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*, 47.

¹¹⁴ Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", 200; Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde Meal Çalışmaları", 305.

¹¹⁵ Aydar, "Türklerde Kur'an Çalışmaları", 194; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 28.

önemli isimlerinden olan¹¹⁶ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (öl. 1978), uluslaşmanın din kitaplarını anadilde çevirmekle mümkün olabileceğine inanmaktadır. Yapılacak çevirinin de Süleyman Çelebi'nin (öl. 825/1422) mevlidinde ve Yûnus Emre'nin (öl. 720/1320 ?) şiirlerindeki gibi halk dili/öz Türkçe ile olması gerektiğini savunan Baltacıoğlu¹¹⁷, yaptığı tercümeyi 1957'de "Tercüme: Kur'ân" adı ile neşretmiştir.¹¹⁸ Sadece Türkçe'yi esas alarak yazdığı bu tercümeden dolayı Baltacıoğlu bir kesim tarafından Kur'ân'ın mânalarını tahrif ettiği gerekçesiyle eleştirilirken, Türkçe ibâdet ve Türkçe Kur'ân söylemlerini savunan diğer bir kesim tarafından da övgü ile anılmıştır.¹¹⁹

1960 ihtilalinden sonra, hükümet Kur'ân âyetlerinin Latin alfabesi ile yazılmasını ve tercüme edilmesini talep etmişse de özellikle âyetlerin Latin harfleriyle yazılmasının anlam kargaşasına sebep olacağından, yapılan muhalefet neticesinde bu talepten vazgeçilmiştir. Hükümet Diyanet İşleri Başkanlığı'nı devreye sokarak tercüme görevini Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay'a vermiştir. Kısa sürede çalışmalarını bitiren Atay ve Kutluay, hazırladıkları meâli Diyanet İşleri Başkanlığı'na teslim etmiş, başkanlık da bunu "*Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, Meâl*" ismi ile 1961 yılında yayımlamıştır.¹²⁰

1960'tan günümüze kadar olan süreçte meâl yazma konusunda aşırı bir artış olduğu söylenebilir. Bazı cemaatler, yayınevleri, liyakatli olsun olmasın, bazı şahıslar, Kur'ân'ı tercüme etme/meâl yazma girişiminde bulunmuştur. Öyle ki günümüzde bu meâllerin sayısı yüzlerle ifâde edilir olmuştur.¹²¹ Bu tercüme/meâl çalışmalarından çoğu, ticarî veya ideolojik kaygılarla yapılmasının yanında, birbirinin tekrarı veya daha önce yapılan tercümelerden/meâllerden üç beş tanesinin sentezi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²²

¹¹⁶ Aydar, "Türklerde Kur'ân Çalışmaları", 205.

¹¹⁷ İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Kur'ân'ın Ana Dilimize Çevrilmesi Kur'ân Nedir", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1952): 34.

¹¹⁸ Gümüş, "Cumhuriyet Döneminde Meal Çalışmaları", 325.

¹¹⁹ Aydar, "Türklerde Kur'ân Çalışmaları", 207.

¹²⁰ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 55.

¹²¹ Fatih Tiyek, *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 251.

¹²² Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 38-39. Ayrıca Cumhuriyet döneminde yapılan Kur'ân tercümeleri ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Baltacıoğlu, "Kur'ân'ın Ana Dilimize Çevrilmesi Kur'ân Nedir"; Aydar, "Türklerde Kur'ân Çalışmaları"; Aydar, "Mehmet Akif ve Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi"; Cündioğlu, "Matbû Kur'ân Çevirileri ve

IV. “KUR’ÂN MESAJI” VE “HAYAT KİTABI KUR’ÂN” ADLI MEÂLLERİN TANITIMI

Çalışmamızda, Muhammed Esed tarafından yazılan “*Kur’ân Mesajı (The Message of The Qur’an)*” ve Mustafa İslamoğlu tarafından kaleme alınan “*Hayat Kitabı Kur’ân*” adlı meâller mukâyeseli olarak ele alınacaktır.

A. Kur’ân Mesajı (The Message of The Qur’an)

“*Kur’ân Mesajı*” adlı eser, Esed tarafından İngilizce olarak kaleme alınarak ve 1980 yılında basılmış olan “*The Message of The Qur’an*” isimli Kur’ân meâlinin Türkçe’ye tercümesidir.¹²³ 1996’da Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından Türkçe’ye tercüme edilen¹²⁴ bu eser, Batı’nın İslâm’a karşı taşıdığı önyargıyı yıkmak ve ilâhî mesajı en güzel şekilde aktarabilmek için telif edilmiştir. Ömrünün bir bölümünü bedevi Araplar arasında geçiren Esed, bu dönemde Arap dilinin, kitaplara konu olmayan inceliklerine vakıf olma ve Kur’ân’da sıkça kullanılan deyimsel ifâdelerin, mecâzların, Arap zihnindeki karşılığını doğru tespit edebilme imkânı bulduğunu ifâde etmiştir. Esed’in bu Arapça altyapısıyla kaleme aldığı Kur’ân çevirisi, Batı’da yapılan diğer Kur’ân çevirilerine alternatif olmuştur. Esed bu eseriyle, Kur’ân’ın sadece âhirette mutluluk vaat etmediğini, aynı zamanda, insanın dünyadaki bütün eylemlerine müdâhil olarak, ruhsal, fiziksel ve sosyal anlamda kaliteli bir hayat yaşamasını hedeflediğini Batılılara aktarmak istediğini

Kur’ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”; Cündioğlu, *Söyleşiler Bir (Kur’ân ve Dile Dâir)*; İbrahim Şener, “Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Meâllerine Günümüz Türkçesi Açısından Bir Yaklaşım” (Kur’ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 340-360; Sema Üstün, “Cumhuriyetin İlanından Günümüze Kur’ân Tercümeleri Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012): 457-481; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*; Gümüş, “Cumhuriyet Döneminde Meal Çalışmaları”.

¹²³ Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerîm Tarihi*, 163; Kemal Kahraman, “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 527; Meryem Demiray, *Muhammed Esed’in Kur’ân Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 38; Betül Arslanoğlu, *Elmalılı ve Muhammed Esed’in Tefsirlerinde Mu’cize ile İlgili Ayetlerin Mukâyesesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 25.

¹²⁴ Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından yapılan tercümeyle ilgili detaylı bilgi için bk. İsmail Çalışkan, “The Message of the Qur’an’ın Türkçe Çevirisi (Kur’ân Mesajı)’nin Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 21/3 (2010): 151-164; Mahmut Ay, “Muhammed Esed’in the Message of the Qur’an’ın Türkçe Çevirisinin Tenkidi”, *Marife Dergisi*, 3 (2010): 59-89.

belirtmiştir. Bu bağlamda aklı önemli bir ölçüt olarak kabul etmiş ve âyetlerde zikredilen bazı olağanüstü hususları aklî zeminde tartışmaya ve değerlendirmeye gayret etmiştir.¹²⁵

1. Üslûp ve Yöntemi

Bahse konu olan “*Kur’ân Mesajı*”, üslûbunun alışılmış meâllerden farklı olması sebebiyle bazı eleştirilere maruz kalsa da birçok kesim tarafından çok başarılı bulunmuştur.¹²⁶ Meâl, lafızdan ziyâde mânânın ve maksadın anlaşılması hedeflendiği için daha serbest bir çeviri özelliği taşımaktadır. Çeviride nüzûl dönemindeki anlamlar tercih edilmiş ve kavramların/lafızların sonradan kazandığı yeni anlamlar dikkate alınmamıştır.¹²⁷ Âyetlerin nüzûl sebeplerine yer yer değinilmişse de çoğu yerde ya hiç zikredilmemiş ya da nüzûl sebebi belirtilmesine rağmen, anlamın tüm zamanları kapsadığına dikkat çekilmiştir.¹²⁸ Ona göre Kur’ân’ın sözlü bir hitap olduğuna dikkat çekilerek cümlelerin sesle kazandığı vurgular ya parantez içi eklemelerle, ya da dipnotlarda yapılan izahlarla muhataba yansıtılmaya çalışılmıştır. Cümleler, bâzen lafzî olarak tercüme edilip alternatif anlam dipnotta verilmiş; bâzen de kastedilen anlam tercümede zikredilmiş, dipnotta lafzî anlama dikkat çekilmiştir.

Akıcı bir üslûba sahip olan bu eser, ne diğer meâller gibi çok kısa; ne de geniş izahlarla hacmi büyütülen tefsirler gibi çok geniştir. Gerek âyet içinde parantezlerle eklemeler yapılarak, gerekse müellifin tercihinin gerekçesi ve konuya ilişkin farklı görüşler; içeriğe dair veya dilbilimsel açıklamalar, dipnotlarda zikredilerek, okuyucuyu bıktırmayan bir hacim elde edilmiştir. Kur’ân’ın en önemli özelliklerinden biri sayılan veciz (eksiltili) ifâde tarzına önem verilerek, eksik veya çelişkili gibi görülen bu tür ifâdelerin, diğer âyetlerle bağlantısı kurularak konu bütünlüğünün sağlanmasına dikkat edilmiştir.¹²⁹

¹²⁵ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsir*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2004), XXIII-XXV.

¹²⁶ Kahraman, “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”, 527.

¹²⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, XXIV.

¹²⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1288.

¹²⁹ Demiray, *Muhammed Esed’in Kur’ân Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu*, 57-74.

Eserde bazı kavramların/ibârelerin tercümesinde, alışılmışın dışında bir anlam tercih edilerek, ilgili kullanımların kiminin kapsamı genişletilirken kiminin de anlamına vurgu katılmıştır. Örneğin, genelde “*inkâr edenler*” şeklinde tercüme edilen “الَّذِينَ كَفَرُوا” ifâdesi, mâzî sigasının anlamı pekiştirici özelliğinden dolayı “*hakîkati inkâra şartlanmış kişiler*”¹³⁰ şeklinde tercüme edilerek kelimenin taşıdığı anlama vurgu kazandırılmıştır. Aynı durum “الَّذِينَ ظَلَمُوا” ve “الَّذِينَ أَشْرَكُوا” ifâdelerinde de görülmektedir. Bu ifâdeler “*Allah’tan başkasına ilâhlık yakıştırmaya şartlanmış olanlar*”¹³¹ ve “*zulmetmeye şartlanmış olanlar*”¹³² şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tercihin, gelen onca ilâhî mesaja rağmen, “*inkâr/şirk/zulüm*” gibi eski alışkanlıklarında ısrar etmelerini vurgulamaya yönelik olduğu söylenebilir. Yine eserde, farklı olarak çevrilen ifâdelerden biri de “أَهْلَ الْكِتَابِ” ifâdesidir. Genelde Yahudi ve Hristiyanlar olarak anlaşılan bu ifâdeye, “*önceki vahyin takipçileri/izleyicileri/mensupları*”¹³³ gibi anlamlar verilerek kavramın kapsamı daha da genişletilmiştir. Bunun yanında, “كِتَابَ” için “*ilâhî kelâm/ilâhî vahiy*”¹³⁴, “هَيْجَرَةً” için “*zulüm ve kötülük diyarını terk etme*”¹³⁵, “آيَةً” için “*mesaj/işâret*”¹³⁶ gibi anlamlar tercih edilmiştir.¹³⁷

Önsözünde, eserde takip edilen yöntem ve üslûba dair geniş açıklamalar yapılmıştır. Kaynaklar bu kısımda zikredilmiş olup son kısma konulan “*EK’lerde*” de “*Sembolizm (müteşâbih)*” “*Hurûf-u Mukatta‘a*” “*Cin kavramı*” ve “*Gece yolculuğu (İsra)*” konularıyla ilgili geniş açıklamalara yer verilmiştir. Kitap “*dizin*” ile son bulmuştur.

Bu meâl-tefsirde, resmî mushaf sırası esas alınmış olup sayfalar soldan sağa doğru tertip edilmiştir. Sûrelerin başında, ilgili sûrenin nâzil olduğu döneme, varsa iniş sebebine, sûrenin ismine ve içeriğine dair önemli olarak görülen hususlarla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-u mukatta‘alar, olduğu gibi (*Elif-Lam-Mim*) yazılarak konuya ilişkin eserin sonunda yer alan

¹³⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 5, 178, 957.

¹³¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 27, 208, 261.

¹³² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 17, 187, 233.

¹³³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 28, 102, 130.

¹³⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 4, 88, 171.

¹³⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 63, 130, 340.

¹³⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 110, 176, 626.

¹³⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, XVI-XVII.

açıklamaya atıfta bulunulmuştur. Âyetlerin tercümesinde tercih edilen anlamların gerekçeleri, bu anlama götüren dilbilimsel faktörler veya âyette işlenen konunun anlaşılmasını sağlayacağı düşünülen rivâyetlere ise dipnotlarda işâret edilmiştir. Hz. Peygamber'in hadislerinden, Sahâbe sözlerinden, Kitab-ı Mukaddes'ten ve birçok klasik tefsirden, dil kitapları ve sözlüklerden alıntı yapılarak konulara açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Alıntı yapılan kaynaklarla ilgili, cümlelerin sonunda parantez içinde, sadece ya kitap ismi ya da yazar ismi zikredilmiş, sayfa ya da cilt numarası gibi detaylara girilmemiştir.

Bir konuyla ilgili gerek aynı sûrede gerekse farklı sûrelerde bulunan diğer âyetlere atıflarda bulunularak, mesele Kur'ân bütünlüğü içerisinde ele alınmıştır. Bu bağlamda Esed'in, Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetle, sahâbe kavli ile eski şariatlarla tefsir edilmesi ilkesine riâyet ettiği ve bu ilkeyi benimsediği söylenebilir.¹³⁸

“*Kur'ân Mesajı*” dışında müellifin kaleme aldığı diğer eserler de şunlardır:

1- Islam at The Crossroads. 2- Sahih al-Bukhari. 3- The Road to Mecca. 4- The Principles of State and Government in Islam. 5- This Law of Ours and Other Essays. 6- Unromantisches Morgenland

2. Kaynakları

“*Kur'ân Mesajı*” adlı tercümede, yukarıda da ifâde edildiği gibi Kitab-ı Mukaddes'ten klasik sözlüklere kadar birçok kaynağa müracaat edilmiştir. Bu başlık altında, Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılarda “*Resmî Kral James Nüshası'nın*” esas alındığı belirtilen eserin kaynaklarından bazılarını sadece yazar ve eser isimlerini alfabetik sıraya göre vermekle yetineceğiz:

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855): *el-Müsned*.

el-Begavî (öl. 516/1122): *Meâlimu't-Tenzîl*.

el-Beydâvî (öl. 685/1286): *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*.

¹³⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, XIII-XVIII; Kahraman, “Muhammed Esed (Leopold Weiss)”, 527; Demiray, *Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu*, 81-92; Arslanoğlu, *Elmalılı ve Muhammed Esed'in Tefsirlerinde Mu'cize ile İlgili Âyetlerin Mukâyesesi*, 24-27.

el-Buhârî (öl. 256/870): *el-Câmiu's-Sahîh*.
el-Cevherî (öl. 400/1009'dan önce): *Tâcü'l-Lüğa ve Sıhâhü'l-Arabiyye*.
ed-Dârekutnî (öl. 385/995): *Kitâbü's-Sünen*.
ed-Dârimî (öl. 255/869): *Kitâbü's-Sünen*.
Ebû Dâvûd (öl. 316/929): *Kitâbü's-Sünen*.
el-Fîruzâbâdî (öl. 817/1415): *el-Kâmûsü'l-Muhît*.
İbn Hazm (öl. 456/1064): *el-Muhallâ*.
İbn Hacer (öl. 852/1449): *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*.
İbn Hibbân (öl. 354/965): *Kitâbü't-Tekâsim ve'l-Envâ'*.
İbn Hişâm (öl. 761/1360): *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârib*.
İbn Kesîr (öl. 774/1373): *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*.
İbn Manzûr el-İfrîkî (öl. 711/1311): *Lisânü'l-Arab*.
İbn Mâce (öl. 273/887): *Kitâbü's-Sünen*.
Mâlik b. Enes (öl. 179/795): *el-Muvatta'*.
Muhammed Abduh (öl. 1905) ve Reşid Rızâ (öl. 1935): *Tefsîru'l-Menâr*.
Müslim b. el-Haccâc (öl. 261/875): *el-Câmi'u's-Sahîh*.
en-Nesâî (öl. 303/915): *Kitâbü's-Sünen*.
en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014): *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn fî'l-Hadîs*.
er-Râğıb el-İsfahânî (öl. V/IX yy.): *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*.
er-Râzî (öl. 606/1210): *et-Tefsîru'l-Kebîr*.
es-Suyûtî: *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*.
eş-Şevkânî (öl. 1250/1834): *Neylû'l-Evtâr Şerh-u Münteka'l-Ahbâr*.
et-Taberî: *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*.
et-Tirmizî (öl. 279/892): *el-Câmiu's-Sahîh*.
el-Vâkıdî (öl. 207/823): *Kitâbü'l-Meğâzî*.
ez-Zebîdî (öl. 1205/1791): *Tâcü'l-Arûs*.
ez-Zemahşerî: *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmizi't-Tenzîl*.¹³⁹

¹³⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, XXVIII-XXX.

3. Eleştiriler

Akademik çalışmalara bakıldığında, Esed’le ilgili “tez, kitap, makâle, sempozyum bildirisi ve ansiklopedi maddesi” gibi birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bizim de çalışmamızın kaynağını oluşturan “*Kur’ân Mesajı*” adlı meâl-tefsiri üzerine yoğunlaşılın bu çalışmalarda, Esed’in tercüme tekniğinden üslûbuna, âyetlere verdiği anlamlardan meselelere yaklaşımına kadar birçok konu üzerinde inceleme yapılmış ve söz konusu tercihleri kimi yerde olumlu, kimi yerde ise olumsuz bir tarzda eleştiriye tabi tutulmuştur. Eleştiri yapanlardan bazıları, alışlagelmiş meâl çalışmalarından farklı olarak daha özgün ve cesur sayılabilecek tercihlerde bulunması sebebiyle onu oryantalist emellere hizmet etmekle itham etmişlerdir. Bazıları da Esed’in, hidâyetinden önceki yaşantısında dine karşı daha sorgulayıcı ve aklına geleni diline dökme serbestliğinden¹⁴⁰ kaynaklanan rahat tavrı ve cesur tercihleri karşısında; eleştiri yapanların içinde bulundukları toplum yapısının ve ilmî geleneğin, mevzu Kur’ân olunca, çok temkinli bir yaklaşım sergiliyor olmalarının onları bu ithama götürdüğünü söylemektedirler. Onlara göre hal böyle olsa da Esed’in gerek Müslüman olması, gerek Kur’ân’ı anlama çabaları, gerekse yukarıdaki ithama dair bir beyânının bulunmaması sebebi ile sergilenen bu yaklaşımın niyet okuma ve ispatı mucip bir ithamdan ibârettir.¹⁴¹

Bu eserle ilgili yapılan çalışmalarda sembolik yaklaşımlara yönelik olumsuz eleştiriler daha fazla göze çarpmaktadır. Araştırmacıların bu konuda en çok temas ettikleri husus, mecâza hamledilmesi için herhangi bir karîne olmamasına rağmen birçok meselenin mecâzî anlamda kullanılmış olmasıdır. Bu bağlamda Allah’ın zâtıyla ilgili âyetler, cennet-cehennem tasvirleri gibi âhiret hayâtına dair gaybî meseleler, insanın yaratılışı, peygamber kıssaları ve mûcizevî olaylar gibi birçok hususa sembolik yaklaşılması, onun tenkit edilmesinin başlıca nedenleri arasında yer almaktadır.¹⁴²

¹⁴⁰ İsmail Çalışkan, *M. Esed’in Kur’ân Mesajı’nın Tahlil ve Tenkidi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 9-10; Kemal Çakır, *Muhammed Esed Meâline Meâllerden İtirazlar* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2010), 8.

¹⁴¹ İsmail Çalışkan, “Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1998): 435.

¹⁴² Yusuf Işıcık, “Kur’ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli’ne Genel Bir Bakış” (Kur’ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 93-111; Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed’in ‘Meâl-Tefsiri’nde Bâtınî Te’vîl Olgusu” (Kur’ân Meâlleri Sempozyumu -

Olumsuz eleştirilere sebep olan bir başka husus da eserde bulunduğu ifâde edilen tercüme hataları ve tutarsızlıklardır. Esed'in “*gayb, cihad, zekât, münafik*” gibi ıstılâhî özellik kazanan bazı kavramları tercüme ettiği veya âyetlerde bulunan kimi kelimelerin tercümeyle yansıtmadığı ifâde edilmektedir. el-Bakara 2/238. âyette geçen “وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى” ifâdesini dikkate almadığı ve “*en uygun şekilde ifâ etmeye*”¹⁴³ anlamını vererek cümleyi yansıtmaması yapılan bu tür eleştirilerde verilen örnekler arasında yer almaktadır.¹⁴⁴

Kur’ân’ı modern Batı düşüncesine hitâben yazması sebebi ile Batı tasavvurunun ilk bakışta karşı çıkabileceği bazı hususlarda Kur’ân âyetlerini farklı yorumlaması bu tür eleştirilerin odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda el-Mâide 5/33. âyette¹⁴⁵ ele alınan eşkıyalığın cezalarına yönelik yaptığı değerlendirmeler ve bunun sonucunda ilgili kelimelere yüklediği anlamlar, bu konuda yapılan olumsuz eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.¹⁴⁶ Buna göre Esed ilgili âyette ellerin ve ayakların çaprazlama kesilmesine yönelik zikredilen “*مِنْ خِلَافٍ*” ifâdesine “*döneklikleri yüzünden*” anlamını vermektedir. Ayrıca âyetin inşâî değil ihbârî bir anlam taşıdığını iddia etmektedir.¹⁴⁷ Yine âyetlerde geçen bazı kavramlar için tercih ettiği anlamlar gerek Arap dili gerekse tefsir usûlü açısından

Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1: 385-410; İshak Özgel, “Kur’ân’daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed’in ‘Âyet’ Kelimesi Çevirisi Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/19 (2007): 151-171; Çalışkan, *Kur’an Mesajı’nın Tahlil ve Tenkidi*; Maşallah Turan, “Allah ve Âhiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed’in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Artuklu Akademi Dergisi* 1/1 (2014): 131-157.

¹⁴³ Esed, *Kur’an Mesajı*, 72.

¹⁴⁴ İshak Yazıcı, “Edip Yüksel ve Muhammed Esed’in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme” (Kur’ân Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1: 319-348; Mustafa Öztürk, *Meâl Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 109-113.

¹⁴⁵ “إِنَّمَا جَزَاُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ / Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.”

¹⁴⁶ Hüseyin Esen, “Muhammed Esed’in Hirâbe (Eşkıyalık) Suçuyla İlgili Âyetler İçin Yaptığı Meâl -Tefsir Üzerine”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2004): 139-166; Maşallah Turan, “Mâide 33-34 Ekseninde Muhammed Esed’in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Marife Dergisi*, 3 (2010): 45-57.

¹⁴⁷ İlgili başlık altında mesele detaylı olarak işlenecektir.

yanlış bulunmakta ve bazı âyetlere verilen anlamların dipnotta yapılan açıklamalarla çelişmesi eleştirilmektedir.¹⁴⁸

Esed'in olumsuz eleştiriye maruz kaldığı bir diğer husus da; yaptığı bazı atıflarda tutarsızlık olması veya hiçbir atıf yapmaksızın başka müelliflere ait görüşleri kendisine mal etme çabasıdır. Konuyla ilgili çalışmalarda müellifler, Esed'in en çok istifade ettiğini belirttiği Muhammed Abduh'a ait olduğu tespit edilen birtakım görüşleri¹⁴⁹, kaynak belirtmeyerek kendisine mal ettiğini söylemektedirler.

Mustafa Öztürk, Esed'in yaptığı bu intihalin birçok yerde Abduh'a vurgu yapması sebebi ile hoş görülebileceğini belirttikten sonra, eserinde hiç değinmediği Kadiyânî âlim Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî'ye (öl. 1951) ait birçok bâtinî yorumu kendine mal ederek aktardığına dikkat çekmektedir. Hattâ Öztürk, Esed'in Abduh'a aşırı vurgu yaparak Kâdiyânî merkezli bâtinî yorumları okurun gözünden kaçırmak istediğini savunmaktadır. Özellikle yukarıda eleştirilen sembolik yaklaşımlarını Mevlânâ Muhammed Ali'nin meâl-tefsiriyle mukâyeseli olarak ele almakta ve Esed'i sert bir dille eleştirmektedir.¹⁵⁰ Buna ilâveten, eserde en çok atıfta bulunulan Râzî, Zemahşerî ve Taberî gibi müfessirlere ait olduğu iddia edilen görüşlerin aslında onlara ait olmadığını söylemektedir. Öztürk, yaptığı çalışmada Esed'in düştüğü bu hataları çeşitli örnekler¹⁵¹ üzerinden aktarmakta ve onu özellikle anlam ve yorum merkezli çarpıtmalar başlığı altında değindiği gaybî konularda bilinçli bir şekilde tahrife düştüğünü ve asılsız atıflar yaparak klasik

¹⁴⁸ Erdoğan Baş, "Muhammed Esed'in 'Kur'an Mesajı' Adlı Eserinin Meâl Açısından Değerlendirilmesi" (Kur'an Meâlleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1: 411-422; Işıcık, "Kur'an Tercümesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar"; Ali Osman Koçkuzu, "'Aziz Kur'an' ve 'Kur'an Mesajı' Meâl-Tefsir' Adlı Eserler Üzerine Birkaç Söz" (Kur'an Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler- (24-26 Nisan 2003), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 3-23; Çakır, *Muhammed Esed Meâline Meâllerden İtirazlar*; Abdullah Aygün, "Tefsirlerde Görülen Bazı Tutarsızlıklar ve Sebepleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018): 953.

¹⁴⁹ el-Fil 105/3'teki "طَيْرًا أَبَابِيلَ" ifâdesini "salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler veya böcekler" şeklinde çevirmesi buna örnek olabilir. Zira bu görüşün Abduh'a ait olduğu ifâde edilmektedir. Bk. Öztürk, *Meâl Kültürümüz*, 140.

¹⁵⁰ Öztürk, *Meâl Kültürümüz*, 116-138.

¹⁵¹ Tâhâ 20/12. âyette geçen "طَوًى" kelimesinin Zemahşerî tarafından "iki kere" manasına hamledildiğini iddia etmektedir. Esed, *Kur'an Mesajı*, 624.

müfessirlere kendi görüşlerini onaylatmak istediğini iddia etmektedir.¹⁵² Esed’le ilgili yapılan buna benzer olumsuz eleştirilerde bâzen yumuşak bir üslûp kullanılırken bâzen de söylemler sertleşmekte ve eleştiriler çeşitli ithamlara dönüşmektedir.¹⁵³

Buna mukabil Hikmet Zeyveli, Esed’e yönelik yaptığı eleştirilerindeki sert üslûbuna ve itham edici iddialarına, karşı deliller sunarak Öztürk’ün önyargılı olduğunu vurgulamaktadır. Öztürk’ün Esed’le ilgili yaptığı iki çalışma¹⁵⁴ üzerinden meseleyi ele alan müellif, bu çalışmalardaki iddiaları tek tek incelemekte ve Öztürk’ün ileri sürdüğü delillerin, okuyucu tarafından tespit edilmesinin imkânsıza yakın olduğu meselelerden seçtiğini belirtmektedir. Müellif, ilgili çalışmalarda Esed’le ilgili “*intihal (akademik hırsızlık), çarpıtma, tahrif, kimliği ve kökeniyle ilgili şüphe*” gibi itham içeren hükümlerin, peşinen zikredilmesinin ne kadar önyargı taşıdığının altını çizmektedir. Zeyveli’ye göre kapsamlı bir tahkikat yapıldığında, Öztürk’ün verdiği “*intihal ve çarpıtma*” hükmü için ileri sürdüğü bu delillerin hakîkati yansıtmadığı kolaylıkla fark edilebilmektedir.¹⁵⁵

İslamoğlu da çalışmamıza konu olan “Hayat Kitabı Kur’ân” adlı eserinde birkaç yerde Esed’i eleştirmektedir. Örneğin; “لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ” / *Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin.*” âyetinde zikredilen “لَا” edatının “*nehiy lâ’sı*” ile birlikte kullanıldığında cümleye “*ne... ne de...*” anlamı katacağını ifâde etmesine rağmen bunu tercümeyle yansıtmadığını; yansıtırsa bile bu yaklaşımın yanlış olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶ Yine Hz. Peygamber’e hitaben وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا / *hainlerden taraf olma!*¹⁵⁷ ve وَأَسْتَغْفِرِ اللَّهَ / *Allah’tan mağfiret dile.*¹⁵⁸ âyetlerinde Esed’in tercihini yanlış bulmaktadır. Ona göre ilk âyet münafıkları konu edinirken

¹⁵² Öztürk, *Meâl Kültürümüz*, 139-160.

¹⁵³ Mehmet Emin Akın, *Te’vîlin Tahrife Dönüşmesi Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği* (Ankara: Medarik Yayınları, t.y.).

¹⁵⁴ Mustafa Öztürk, “Muhammed Esed’in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine”, *Marife Dergisi*, 1 (2008): 45-62; Öztürk, *Meâl Kültürümüz*, 105-138.

¹⁵⁵ Hikmet Zeyveli, “Muhammed Esed’e İki Haksızlık Örneği Esed’in Kur’ân Mesajı ile İlgili ‘İntihâl’ ve ‘Çarpıtma’ İddialarının Tutarsızlığı”, *Marife Dergisi*, 1 (2012): 25-46.

¹⁵⁶ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meâl-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008), 1: 155.

¹⁵⁷ en-Nisâ 4/105.

¹⁵⁸ en-Nisâ 4/106.

ikinci âyet Hz. Peygamber'e genel anlamda istiğfâr çağrısıdır. Esed'in önceki âyette münafıklara işaret etmesine rağmen sonraki âyete “(onlara) *af dile*” anlamını vermesinin Kur'ân'ın ilkelerine aykırı olduğunu ve Esed'in bu tercihinin dair bir delilin bulunmadığını belirtmektedir.¹⁵⁹

Esed'in meâl-tefsiriyle ilgili olumlu eleştiriler genelde üslûp ve tercüme tekniği çevresinde yoğunlaşmaktadır.¹⁶⁰ Âyetlerde geçen kalıplaşmış ifâdelere, yeminlere, hitap cümlelerine, deyimlere ve bazı kavramlara verdiği anlamlar, alışılmış Türkçe meâl geleneğine alternatif olarak değerlendirilmektedir. Hakkında yapılan çalışmalarda, yer yer hatalı yönlerine değinilmiş olsa da eser, genel hatlarıyla başarılı bulunmaktadır. Meâl-tefsir özelliği taşıyan eserin dilinin akıcı ve meselelerin izahında aşırı detaya girilmemiş olması Türkiye'de rağbet edilen çalışmalar arasında yer almasına sebep olduğu ifâde edilmektedir. Olumlu eleştiriler bağlamında, yukarıda da değinildiği gibi bazı kavram ve deyimlere dair Esed'in yorumu daha önce yapılan çevirilerden farklı ve muhatap açısından da daha anlaşılır bulunmaktadır.¹⁶¹ Bazı mezhebî kabullerin ve modern düşüncelerin Kur'ân'a onaylatılması hatasının önceki çalışmalarda gözle görülür bir mâhiyette olduğu ifâde edilirken Esed'in, ilgili bölümlerde nüzûl ortamını referans alması ve dolayısıyla da sonradan ortaya çıkan çeşitli kabullerin eserinde yer bulamaması olumlu olarak değerlendirilmektedir. Esed'in, Kur'ân'ı tüm zamanları içeren dinamik bir metin olarak gördüğü ve âyetlerin ilk muhataplar için hitap, sonraki dönemler için ise mesaj niteliği taşıdığı düşüncesine dikkat çekilmektedir. Bu düşüncesi sebebiyle tercümede nüzûl dönemindeki anlamlar tercih edilirken dipnotlarda da taşıdığı mesaja vurgu yapıldığı belirtilmektedir.¹⁶²

¹⁵⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 174. Ayrıca İslamoğlu'nun Esed'e yönelttiği diğer eleştiriler için bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 247, 378.

¹⁶⁰ Çalışkan, “Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed”, 426-435.

¹⁶¹ İbrahim Hilmi Karlı, “Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 95-112; Mustafa Akman, “Muhammed Esed'in 'Kur'ân Mesajı' Adlı Meâl-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 127-155; Baş, “Muhammed Esed'in 'Kur'ân Mesajı' Adlı Eserinin Meâl Açısından Değerlendirilmesi”, 1: 411-415; Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 45; Şükrü Aydın, “Kur'an'daki Yeminlerde (Aksamü'l-Kur'an) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016): 914-924.

¹⁶² İsmail Çalışkan, “Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası ve Muhammed Esed Örneği”, *Eski Yeni*, 17 (2010): 90-97.

Muhammed Esed'in, âyetler üzerinden insanın birey olarak kendisiyle, diğer insanlarla, toplumla ve Rabbi ile olan hukûkuna dikkat çekerek, yaratılış gayesinin imtihan olduğuna vurgu yapmış olması da olumlu değerlendirilmektedir. Aynı zamanda onun toplumsal hayâtı disipline eden âyetlerin taşıdığı evrensel mesajları öne çıkarması ve muhatabın dikkatini bu alana çekmesi de başarılı bulunmaktadır.¹⁶³

B. Hayat Kitabı Kur'ân

Mustafa İslamoğlu tarafından telif edilen “*Hayat Kitabı Kur'ân*” isimli meâl, müellifin ifâdesiyle on bir yılda tamamlanmıştır. İslamoğlu, meâlin hazırlanmasını bir zorunluluk olarak görmekte ve onun, on beş yıl süren “*Tefsîru'l-Kur'ân ve Te'vîlü'l-Furkân*” isimli sesli ve görüntülü tefsir projesinin bir sonucu olduğunu belirtmektedir. Nüzûl ortamından uzaklaşıldıkça ilâhî mesajın “*lafız-mâna-maksat*” bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesinin göz ardı edildiğini ifâde eden İslamoğlu, maksadın dikkate alınmamasının, mâna üretimini durdurduğunu ve ihmale açık hale getirdiğini, bunun sonucunda da lafzın aşırı yüceltildiğini savunmaktadır. Dikkat çektiği bu durum neticesinde nesne haline gelen ilâhî mesajın tekrar akıllara ve gönüllere, dolayısıyla da fiillere sirâyet etmesi ve özne haline gelmesi için, eserinde Allah'ın murâdının yansıtılmaya çalışıldığını dile getirmektedir.¹⁶⁴

¹⁶³ Mustafa Kayhan, “Muhammed Esed'in ‘Kur'ân Mesajı’nda Bazı Âyet ve Kavramlara Yaptığı Birey ve Toplum Ekolojisi ile İlgili Yorumlar Üzerine”, *Turkish Studies* 11/5 (2016): 401-430. Esed'in eseriyle ilgili diğer çalışmalardan bazıları da şunlardır: Çalışkan, “Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed”; Demiray, *Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu*; Çalışkan, “Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası ve Muhammed Esed Örneği”; Vildan Akıncı, *Muhammed Esed'in Meâl Tefsirinde Aklî Yaklaşımlar* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010); İbrahim Yiğit, *Muhammed Esed'in Meâlinde Yorum* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012); Arslanoğlu, *Elmalılı ve Muhammed Esed'in Tefsirlerinde Mu'cize ile İlgili Âyetlerin Mukâyesesi*; Zeynep Gürler, *Kur'ân'daki Mûcize Haberlerine Yaklaşımlar: İbn Âşûr ve Muhammed Esed Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016); Sait Ali Ekinci, “*Kur'ân Mesajı*” ile “*Hayat Kitabı Kur'ân*” Adlı Meal-Tefsirlerin Karşılaştırılması (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2017); Merve Nur Karahüseyin, *Batılı Mühtedilerin Hz. Muhammed Algısı: Muhammed Esed Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018).

¹⁶⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, XII-XIII.

1. Üslûp ve Yöntemi

Araştırmamızda, “*Hayat Kitabı Kur’ân*” adlı eserin, 2008 yılında iki cilt halinde yayımlanan baskısı esas alınmıştır. Eser, mushaf tertibine göre hazırlanmış olup sayfalar soldan sağa doğru düzenlenmiştir. Girişinde “*söz başı*” ve “*söz sonu*” başlıklarıyla kaleme alınmış bir mukaddime bulunmaktadır. “*Söz başı*” başlığı altında; meâlin yazılma gerekçesi, “*vahiy*”, “*Kur’ân*” ve “*meâl*” konularına ilişkin çeşitli açıklamalar yapılmış ve sonrasında takip edilen usule dair genişçe bilgi verilmiştir. “*Söz sonu*” kısmında da eserin hazırlanmasında emeği geçenlere teşekkür edilmiştir. Son kısımda ise “*kaynakça*” ve “*dizin*” yer almaktadır.

Türkçe açısından oldukça akıcı ve muhatabı yormayan bir üslûba sahip olan meâl, lafzî çeviriden ziyâde, tefsirî bir tercüme yöntemiyle kaleme alınmıştır. Tercüme metinlerinde parantez içi ilâveler ve dipnotlardaki açıklamalarla kapsamı biraz aha genişletilmiş; fakat klasik tefsirlerde olduğu gibi, her bir âyetle ilgili söylenen her şey aktarılacak yerine, murâdı ilâhîyi yansıtacak mâhiyette çeşitli açıklamalara yer verilmiştir. Bu açıklamalar, bâzen bir kelimenin dilbilimsel açıdan kısa bir değerlendirilmesi, bâzen de konuya ilişkin geniş çaplı izahlar şeklinde olmuştur. Âyetlerin açıklamalarında, konuyla irtibatlı olan diğer âyetlerle bağlantı kurularak mesele bütüncül bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Konunun anlaşılmasına yönelik ise, Kitab-ı Mukaddes dâhil birçok tefsir, hadis, lügat ve belâğat kitaplarına başvurulmuş, fakat kaynaklarla ilgili sadece isim (yazar ya da kitap ismi) zikredilmiştir.

Deyim ve mecâz gibi sanatların kullanıldığı âyetlerde, yer yer lafzî çeviriler yapılsa da, bu sanata Türkçe’de hangi kullanım denk geliyorsa o anlam tercih edilmeye çalışılmıştır. Bu tür tercihler ya çeviri metninde verilmiş ya da alternatif anlam olarak açıklamasıyla birlikte dipnotta aktarılmıştır. Örneğin; el-Hac 22/9. âyetteki “ثَانِي عِطْفِهِ” ifâdesi “*gerdan kırmak*”¹⁶⁵ şeklinde tercüme edilirken, et-Tûr 52/30. âyette geçen “رَبِّ الْمُنُونِ” ifâdesi için ise “*feleğin sillesini yemek*”¹⁶⁶ tâbiri tercih edilmiştir.

Bunun yanında, “*sâlih amel, salât ve zekât*” gibi bazı kavramlar Arapça kullanımı ile aktarılırken, daha sonra çeşitli ilmî disiplinlerde literal anlam

¹⁶⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 641.

¹⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1049.

kazanmış kelimelere ise, sonradan kazandığı anlamlar değil, sözlük anlamı verilmeye dikkat edilmiştir. Aynı anlamı taşıdığı ifade edilen kelimeler (”الْفَيْنَا” - ”سِقَايَة - صَوَاع”,¹⁶⁹ ”ذُنُوب - سَيِّئَات”,¹⁶⁷ ”وَجَدْنَا” vb.) arasındaki nüanslar zikredilerek; bu kelimeler arasında tam manada bir eş anlamlılığın olmadığına dikkat çekilmiştir.

Mustafa İslamoğlu Esed’e göre daha fazla eser kaleme almıştır. Makâle, gazete yazıları, kitaplar vb. nitelikli onlarca çalışmaya imza atan müellif, düşünce alanından tarihe, dinî meselelerden toplumsal sorunlara kadar birçok alandaki çalışmalarıyla geniş bir okur kitlesine sahiptir. İslamoğlu’nun yazdığı kitapların sayıca fazlalığı sebebi ile burada tamamı zikredilmeyecek ve adı geçen eserlerin içeriğine temas edilmeden sadece isimlerinin paylaşılmasıyla yetinilecektir. Müellifin kaleme aldığı ve sayısı kırkı aşan eserlerden bazıları şunlardır:

1- Adayış Risâlesi **2-** Âlemlerin Rabbi Allah (cc) Bilmek Tanımak Anlamak **3-** Âyetlerin Işığında **4-** Berceste Âyetler **5-** Bir Yaradan Kurşun Çıkarır Gibi **6-** Dağarcık **7-** Divan. **8-** Efendim **9-** Hayâtın Yeniden İnşası İçin **10-** İmamlar ve Sultanlar **11-** İman Bilinci **12-** İman: İnsanın Saadeti **13-** İslâmî Diriliş Hareketleri **14-** İslâmî Hareketler ve Kıyâmlar Tarihi **15-** İslâm Nedir **16-** Kalemle Öğreten Adına **17-** Kur’ân’ı Anlama Yöntemi **18-** Kur’ân Peygamberi Hz. Muhammed **19-** Kur’ân Sûrelerinin Kimliği **20-** Pasif İyiden Aktif İyiye **21-** Savaş Kesmeyen Sözler **22-** Tavsiyeler 1 **23-** Tavsiyeler 2 **24-** Toplumu İnşa Eden Kur’ân Kavramları **25-** Üç Muhammed **26-** Yahudileşme Temayülü **27-** Yerliler ve Yersizler **28-** Yürek Devleti **29-** Yürek Fethi

Müellifin, burada zikredilen kitaplarının dışında, gerek müstakil gerekse çeşitli makâle ve gazete-dergi yazılarının derlendiği “yazılar serisi” şeklinde kitaplaştırılan eserleri de mevcuttur.¹⁷⁰

¹⁶⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 60.

¹⁶⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 422.

¹⁶⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 445.

¹⁷⁰ Erişim 21.04.2019. <https://mustafaİslamoglu.com/eserleri/>;
<https://www.pandora.com.tr/Arama?text=Mustafa+%C4%B0slamo%C4%9Flu&type=3&araButon=>

2. Kaynakları

Eserde kullanılan kaynaklara bakıldığında, özellikle geniş tefsir külliyyatı ve belâğat kitapları dikkat çekmektedir. Eserlerle ilgili mezhepsel bir kategori yapılmaksızın, hangi düşünce tarzına ait olursa olsun, bütün eserlerden istifâde edilmeye çalışılmıştır. İslamoğlu'nun istifâde ettiği kaynaklardan bazıları şu şekilde sıralanabilir:

Abduh ve Reşit Rızâ: *Tefsîru'l-Menâr*.

el-Ahfeş (öl. 215/830 ?): *Meâni'l-Kur'ân*

Ahmed Hanbel: *el-Müsned*.

el-Beğavî: *Meâlimü't-Tenzîl*.

el-Beydâvî: *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*.

el-Buhârî: *el-Câmiu's-Sahîh*.

ed-Dârekutnî: *Kitâbü's-Sünen*.

Ebû Dâvûd: *Kitâbü's-Sünen*.

Ebû Hayyân (öl. 745/1344): *el-Bahru'l-Muhît*.

Elmalılı M. Hamdi Yazır: *Hak Dîni Kur'ân Dili*.

el-Ferrâ (öl. 207/822): *Meâni'l-Kur'ân*.

İbn Âşûr (öl. 1973): *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*.

İbn Atiyye (öl. 383/993): *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*.

İbn Cinnî (öl. 392/1002): *el-Hasâis*.

İbn Düreyd (öl. 321/933): *Cemheratü'l-Lüğâ*.

İbn Hacer: *Fethu'l-Bârî bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*.

İbn Hazm: *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*.

İbn Hevâzin (öl. 465/1072): *Letâifü'l-İşârât*.

İbn Kesîr: *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*.

İbn Manzûr el-İfrîkî: *Lisanü'l-Arab*.

İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201): *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*.

el-Kurtubî: *el-Cami' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*.

el-Mahallî (öl. 864/1454) ve es-Suyûtî: *Tefsîru'l-Celâleyn*.

Malik b. Enes: *el-Muvatta'*.

el-Mâverdî (öl.450/1058): *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*.

el-Mevdûdî: *Tefhîmü 'l-Kur'ân*.
Muhammed Esed: *Kur'ân Mesajı* (çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk).
Müslim b. el-Haccâc: *Kitâbü's-Sahih*.
en-Nesâî: *Kitâbü's-Sünen*.
er-Râzî: *Mefâtîhu 'l-Gayb*.
es-Se'âlibî (öl. 429/1038): *Fikhu 'l-Lüğa ve Sirru 'l-Arabiyye*.
es- Sîbeveyh (öl. 180/796): *Kitâb-ü Sîbeveyh*.
es-Suyûtî: *el-İtkân fî Ulûmi 'l-Kur'ân*.
eş-Şâtîbî: *el-Muvâfakât fî Usûli 'l-Ahkâm*.
et-Tabâtabâî (öl. 1981): *el-Mîzân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*.
et-Taberî: *Câmiu 'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi 'l-Kur'ân*.
et-Tirmizî: *el-Câmiu's-Sahih*.
ez-Zebîdî (öl. 1205/1791): *Tâcü 'l-Arûs*.
ez-Zeccâc (öl. 3211/923): *Meâni 'l-Kur'ân*.
ez-Zemahşerî: *Esâsü 'l-Belâğa*.
ez-Zemahşerî: *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmizi 't-Tenzîl*.¹⁷¹

3. Eleştiriler

İslamoğlu'nun bu meâliyle ilgili çok fazla çalışmaya rastlanamamıştır. Eleştiriler daha çok İslamoğlu'nun düşünce dünyası, konferansları, TV programları, gazete ve dergi yazıları üzerinde durulmuştur. Olumsuz nitelikte olan bu eleştiriler de genellikle kısa süreli videolar, özel dergi ve gazetelerde bireysel yazılar, TV programları olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, araştırmamıza konu olan “*Hayat Kitabı Kur'ân*” isimli meâlle ilgili yapılan çalışmalar üzerinde durulacaktır.

İslamoğlu'nun eseriyle ilgili yazılan makâle, kitap ve tez gibi çalışmalarda öncelikle vurgulanan şey, gerek üslûp ve yöntem gerekse birçok âyetin tercümesi ve meselelere yaklaşımı açısından Esed'in eseriyle benzerlik arz etmesidir. Esed'de olduğu gibi İslamoğlu'nda da gayb içerikli âyetlerde tercih edilen anlamlar eleştirilerde öne çıkan başlıklar arasında yer almaktadır. Gerek “*gayb*” kavramının

¹⁷¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1331-1332.

geçtiği âyetlerde gerekse “Allah, melek, âhiret, cin, şeytan, mûcizevî olaylar” gibi mâhiyetinin muhatapça gaybî nitelik taşıyan meselelere yaklaşımı ve âyetlere verdiği anlamlar çeşitli örnekler üzerinden tenkit edilmektedir.¹⁷²

Halis Demir tarafından yapılan bir çalışmada, bahse konu eser birçok yönüyle ele alınmış, olumlu yönlerine değinildikten sonra birkaç başlık altında eksik ve hatalı bulunan kısımlar okurun dikkatine sunulmuştur. Buna göre; eserin girişinde takip edilen yöntemin belirtilmiş olması, meâl geleneği açısından olumlu bir yenilik olarak kabul edilmekle birlikte, kaynak kullanımına dair bir yöntemin zikredilmemiş olması eleştirilmiştir. Bunun yanında, İslamoğlu’nun yöntemde ifâde ettiğinin aksine, âyetlerde geçmeyen birtakım isim ve ifâdeleri parantez içi takdirlerle eklemesi, tercih ettiği yanlış anlamlar, sûre girişlerinde çok iddialı ve delillendirilmesi güç ifâdeler kullanması ve bazı kavramlara yüklediği anlamlar tenkit edilmektedir.

Yine meâlde, kavramların sonradan kazandığı anlamlar dikkate alınmadığı ve nüzûl dönemindeki anlamların tercih edildiği iddiasının uygulanabilirliğinin mümkün olmadığı savunulmaktadır. Ayrıca İslamoğlu’nun bazı fikhî meselelere yaklaşımları ve çeşitli argo sayılabilecek ifâdeleri olumsuz şekilde eleştirilirken, olağanüstü olayları aklî düzleme indirgeme çabasının onu, ilgili âyetleri farklı yorumlamaya ittiği vurgulanmaktadır.¹⁷³ Bedir Savaşı’nda meleklerin yardımı, insanoğlunun amellerini kayıt altına alan meleklerin mâhiyeti, cinlerin varlığı, cehennemin ebediliği gibi hususlar, İslamoğlu’nun rasyonelleştirme çabası içerisinde olduğu başlıklar arasında ele alınmaktadır.¹⁷⁴

İslamoğlu meâl-tefsiri Ebubekir Sifil tarafından ilk altmış âyet üzerinden değerlendirmektedir. Yapılan değerlendirmede, eserin bazı olumlu yönleri belirtildikten sonra, tespit edilen hatalar sert bir dille eleştirilmekte, hattâ yapılan bu hataların bilinçli bir operasyonun parçası olduğu iddia edilmektedir. İslamoğlu’nun eserinde yaptığı hatalar “yanlış ve zorlama çeviriler, gereksiz ve

¹⁷² Sait Ali Ekinci, “Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meâl-Tefsir’in ‘Gayb İçerikli Âyetler’ Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami Araştırmaları Dergisi*, 1 (2017): 97-124.

¹⁷³ Halis Demir, “Hayat Kitabı Kur’ân-Gerekçeli Meâl-Tefsir Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011): 149-176.

¹⁷⁴ Erdoğan Baş, “Mustafa İslamoğlu’nun Hayat Kitabı Kur’ân Adlı Eserinde Rasyonel Yorum”, *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2008): 77-106.

uygunsuz ifâdeler, yanlış hükümler” başlıkları altında ele alınmakta ve bu bağlamda birçok örnek üzerinde durulmaktadır.¹⁷⁵

İslamoğlu’nun “*Kur’ân Mesajı*” adlı eseriyle ilgili yapılan tenkitlerde genel hatlarıyla yukarıdaki hususlara temas edilmekte, bu hususlar kimi çalışmalarda dar çerçevede ele alınırken¹⁷⁶ kimilerinde ise oldukça kapsamlı bir şekilde eleştiriye tâbi tutulmaktadır.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Ebubekir Sifil, *İhyâ ve İnşâ* (İstanbul: Rihle Kitap, 2015), 137-171.

¹⁷⁶ Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’si’nde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*, 46-47.

¹⁷⁷ Akın, *Te’vilin Tahrife Dönüşmesi*. İslamoğlu ile ilgili yapılan diğer çalışmalar için bk. Yusuf Ceylan, *H. Basri Çantay’ın “Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm” Adlı Meâli ile Mustafa İslamoğlu’nun “Hayat Kitabı Kur’ân” Meâli Üzerine Mukâyeseli Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011); Kevser Serap Eliaçık, *Çağdaş Meâl-Tefsir Analizleri (Recep İhsan Eliaçık - Mustafa Öztürk - Mustafa İslamoğlu Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015); Ekinci, “*Kur’ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur’ân*”; Maşallah Turan, “Mustafa İslamoğlu’nun Kur’ân Sûrelerinin Kimliği İsimli Eserindeki Bazı Farklı Yorumların Kritiği”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018): 79-116.

İKİNCİ BÖLÜM

ESED ve İSLAMOĞLU’NUN KAVRAM ve DEYİM ÇEVİRİLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde, âyetlere konu olan herhangi bir meseleyi bu iki müellifin nasıl anladığından ziyâde, çeviri açısından bazı kavram ve deyimlere nasıl yaklaştıkları ele alınacaktır. “*Kavramlar*” ve “*Deyimler*” olarak iki ana başlıktan oluşan bu bölümde, müelliflere yöneltilen eleştiriler dikkate alınarak belirlenen kavramların ve deyimlerin meâllerinde nasıl tercüme edildiği ve varsa bunun gerekçeleri üzerinde durulacak, böylece iki eser arasındaki benzerlik ve farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca tercih ettikleri anlamlarda genel kabulün dışında bir durum söz konusu ise bu da belirtilecektir.

I. KAVRAMLAR

Bu kısımda, yukarıda da ifâde edildiği gibi, müelliflerin eleştiri aldıkları hususlar dikkate alınarak tespit edilen bazı kavramlar, kategorik olarak tasnif edilip bu kavramlarla ilgili tercih ettikleri anlamlar ve bu tercihlerinin gerekçelerine ilişkin yaptıkları açıklamalar mukâyese edilecektir.

A. İnançla İlgili Kavramlar

Bu başlık altında müelliflerin, “*gayb, zan, yakîn, takvâ, küfür, şirk, nifak,*” gibi doğrudan ya da dolaylı olarak inançla ilgili olan kavramları nasıl tercüme ettiklerine ve meâllerinde kavramlar üzerinden dikkat çektikleri hususlara değinilecektir.

1. Gayb (غيب)

Gayb, insanın akıl ve duyu yoluyla idrak edemeyeceği alan için kullanılan bir terimdir. Başta âhiret hayâtıyla ilgili olmak üzere, Allah’ın bildirmesi olmadan asla bilinemeyecek bütün konuları içermektedir.¹⁷⁸

¹⁷⁸ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1: 134; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 3321-3322; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 475; İlyas Çelebi, “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 404.

Muhammed Esed “gayb” kavramını, “İnsan idrâkini aşan olgular”¹⁷⁹ şeklinde çevirirken; İslamoğlu, Esed’in çevirisiyle aynı sayılabilecek “İdraki aşan hakikatler”¹⁸⁰ anlamını vermektedir. “Gayb” kavramı için genellikle “görünmeyen” şeklinde sınırlı bir anlam tercih edildiğine dikkat çeken her iki müellif de bunu yeterli bulmamakta ve algılanamayan âlemin daha geniş olduğuna vurgu yaparak, her iki âlemi, yani görünen ve görünemeyen âlemi de içine alabilecek şekilde bir çeviri yapmayı hedeflediklerini ifâde etmektedirler.¹⁸¹

Buna ilâve olarak İslamoğlu, gaybın, “أَنِّي لَمْ أَخْنُ بِالْغَيْبِ / Aziz’in, yokluğunda ona hainlik etmedim”¹⁸² âyetinde kullanıldığı gibi “(insanların) bulunmadığı yer” anlamına¹⁸³ gelebileceğine işâret ederek, el-Bakara 2/3’teki “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ” cümlesini, “münâfıklar gibi sadece inananların bulunduğu ortamlarda” değil, onlardan ayrılp “kendi başlarına kaldıklarında da iman ederler” şeklinde çevirmenin de mümkün olduğunu ifâde etmektedir.¹⁸⁴ İslamoğlu, bu görüşün Ebû Müslim’e ait olduğunu belirtmesine rağmen hangi kaynaktan aldığına eserinde yer vermemiştir. Ancak şu var ki; İslamoğlu’nun kaynakları arasında yer alan Râzî de bu görüşü Ebû Müslim’e nispet etmektedir.¹⁸⁵

el-Mâide 5/94. âyetteki “مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ” ifâdesini Esed, “insan idrâkinin ötesinde olmasına rağmen kendisinden korkanlar” şeklinde çevirirken İslamoğlu “aşkın olan zâtından korkanlar” şeklinde tercüme ederek “غَيْب” kelimesini Allah’ın zâtına işâret eden zamire sıfat kılmıştır.¹⁸⁶

“غَيْب” kelimesi, Kur’ân’da beş yerde¹⁸⁷ “يَخَافُهُ” kelimesiyle yakın anlama gelen “يَخْشَى” fiili ile birlikte zikredilmektedir. Müellifler, bu beş yerdeki ifâdeler aynı olmasına rağmen, “يَخْشَى” fiiline “korku/ürperti” anlamı verirlerken, “غَيْب” kelimesi için tercih ettikleri anlamı, farklı farklı cümlelerle ifâde etmişlerdir.

¹⁷⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 6.

¹⁸⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 4.

¹⁸¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 6; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 5.

¹⁸² Yûsuf 12/52.

¹⁸³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 466-477; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 440.

¹⁸⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 5.

¹⁸⁵ Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, thk. İbrahim Şemsüddîn ve Ahmed Şemsüddîn (Bağdat: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 2: 26.

¹⁸⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 212; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 213.

¹⁸⁷ Muzârî formunda (يَخْشَى): el-Enbiyâ 21/49; el-Fâtır 35/18; el-Mülk 67/12. Mâzi formunda (خَشِيَ): Yâsîn 36/11; Kâf 50/33.

Örneğin; Esed bu ifâdeyi Enbiyâ sûresinde “*Algı ve tasavvurlarının ötesinde*”; Fâtır sûresinde “*kavrayışlarının ötesinde*”; Yâsîn ve Kâf sûrelerinde “*insan kavrayışının ötesinde/dışında*”; Mülk sûresinde de “*kendi kavrayışlarının ötesinde*”¹⁸⁸ şeklinde çevirirken, İslamoğlu, bu ifâdenin çevirisinde Enbiyâ, Fâtır, Yâsîn ve Kâf sûrelerinde “*idrak sınırını/idrâki aşan bir hakikat*”; Mülk sûresinde de “*gaybî bir hakikat*”¹⁸⁹ şeklinde cümleleri tercih etmiştir.

Tekvîr sûresindeki “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ” âyetinde zikredilen “*gayb*” ifâdesi birçok müfessir¹⁹⁰ tarafından “*vahiy*” olarak anlaşılmışken, Esed “*insan kavrayışının ötesindeki şeylerin bilgisi*” şeklinde tercüme etmiş; İslamoğlu ise buradaki kavrama, “*görünmeyenin bilgisi*” anlamını vermiştir. Bunun yanında her iki müellif de dipnotta bu kavramın “*vahiy*” anlamına da gelebileceğini belirtmişlerdir.¹⁹¹

Yukarıdaki bilgiler çerçevesinde “*gayb*” kavramıyla ilgili müelliflerin yaklaşımlarının hemen hemen aynı olduğu görülmektedir. Her iki müellif de kavrama “*idrâki aşan hakikatler*” anlamını vermekte olup buna ilâveten “*ingiyâbında*” anlamına gelebileceğini de söylemektedirler.

2. Zan (ظن)

Sözlükte “*kuşku, kesinleşmemiş kanaat, ilim, düşünüp taşınarak ulaşılan kesin bilgi*”¹⁹² gibi farklı anlamlara gelen bu kavrama Esed, “*kesinlikle bilmek, zanna dayanmak, -olarak görmek, anlamak, -den eminmişçesine*”¹⁹³ gibi anlamlar vermektedir. “*Zan*” kavramıyla ilgili etraflıca bir açıklama yapmayan Esed, sadece birkaç âyette, bu kavramın neye delâlet ettiğiyle ilgili olarak dipnotlarda kısa izahlar yapmaktadır. Örneğin; Yûsuf 12/110’da¹⁹⁴ geçen “وَلَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوا أَمْرَهُ”

¹⁸⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 654, 888, 896, 1062, 1168.

¹⁸⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 626; 2: 864, 872, 1035, 1149.

¹⁹⁰ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 12: 473; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 699; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 31: 68.

¹⁹¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1241-1242; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1227-1228.

¹⁹² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 412; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2762; Mustafa Çağrı, “*Zan*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 120.

¹⁹³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 13, 23, 283, 385, 789.

¹⁹⁴ / حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ”
Nihâyet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada

cümlesini “büşbütün yalancılıkla damgalandıklarını düşündüklerinde” şeklinde tercüme ederek, âyetteki “zann” kavramının, tıpkı el-Bakara 2/214. ayette¹⁹⁵ olduğu gibi, “Allah’ın yardımının geleceğine ilişkin peygamberlerin bir karamsarlığa düştüklerine” işâret ettiğini söylemektedir.¹⁹⁶

İslamoğlu ise kavrama, “kesin gözüyle bakmak”, “zannetmek, -in peşinden gitmek, bakış açısı, akli iyice yatmak, bâtil inanç”¹⁹⁷ şeklinde farklı anlamlar vermektedir. Bunun yanında “ظَنَّ” fiilinin “أَنَّ” ile birlikte kullanıldığında “kesin inanç”, “أَنَّ” ile birlikte kullanıldığında ise “şüphe” ifâde ettiğini; mümine nispetle “imana”, kâfire nispetle “inkâra” delâlet ettiğini; âhirete dair hususlarla ilgili de “kesin bilgi” anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁹⁸ Ayrıca kavramın ifâde ettiği “kesin inancın”, bir araştırma neticesinde elde edilen inancı değil, sonsuz güven duyulan bir kaynaktan gelen bilgiye, görmüş gibi inanmayı ifâde ettiğini söylemektedir. Mesela; “kesin gözüyle bakmak” anlamını verdiği el-Bakara 2/46’daki¹⁹⁹ “zann” kavramı ona göre bu şekildedir.²⁰⁰

Esed, Mısırlıların Allah’a ve âhiret gününe inanan bir toplum olmalarına rağmen el-Kasas 28/39. âyetten²⁰¹, azgınlıkları sebebiyle Firavun ve avenesinin âhirete ve hesaba inanmayanlara benzetilmesinden dolayı, âyetteki “وَوَظَّنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ” cümlesindeki “ظَنَّ” kelimesinin “emin olmak” anlamına geldiğini, cümlelerin anlamının da “bize dönmeyeceklerinden eminmişçesine” şeklinde

onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. Fakat suça gömülmüş olanlardan azabımız geri çevrilmez.”

¹⁹⁵ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُؤْنَ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا مَعَهُ مَتَى نَصَرَ اللَّهُ الْآلَ إِنَّا نَصَرَ اللَّهُ قَرِيبٌ” / Yoksa sizden öncekilerin çektikleriyle karşılaşmadan cennete girebileceğinizi mi sandınız? Onlar öylesine yoksulluk ve sıkıntı çekmişler, öyle sarsılmışlardı ki peygamber ve yanındakiler, "Allah'ın yardımı ne zaman gelecek?" diye niyaz etmişlerdi. Bilesiniz ki Allah'ın yardımı yakındır.”

¹⁹⁶ Esed, Kur'an Mesajı, 481.

¹⁹⁷ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an, 1: 19, 30, 246; 2: 903, 1199.

¹⁹⁸ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an, 2: 1165.

¹⁹⁹ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” / Onlar kesinlikle rablerine kavuşacaklarını ve O'na döneceklerini bilen kimselerdir.”

²⁰⁰ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an, 1: 19, 21.

²⁰¹ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ” / Firavun ve askerleri, bize döndürülmeyecekleri kanaatine kapılarak yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar.”

olduğunu dile getirmektedir.²⁰² İslamoğlu ise ilgili cümleye “sandılar ki kendileri bizim huzurumuza hiç çıkmayacaklar.” anlamını vermektedir.²⁰³

İsra 17/101-102. âyetlerde geçen “إِنِّي لَأَظُنُّكَ” ifâdesini her iki müellif de “senin... -diğini düşünüyorum” şeklinde tercüme etmektedir.²⁰⁴ Her ne kadar, “-diğini düşünüyorum” ifâdesi, kişinin kanaatini yansıtmaması için kullanılıyor olsa da ayetteki te’kitler dikkate alındığında söz konusu tercümelerin bu te’kidi yansıtmadığı söylenebilir.

Müellifler, el-Hucurât 49/12. âyette²⁰⁵ yasaklanan “zannın”, “başkalarının davranışlarıyla ilgili olarak hakîkate taalluk etmeyen, asılsız iddia ve iftiraları” ifâde ettiğini²⁰⁶ ve bunun en-Nûr 24/19. âyetteki²⁰⁷ “الْفَاحِشَةُ” kelimesinin işâret ettiği kötü fiiller kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Buna ilâveten İslamoğlu, bir başkası hakkındaki düşünceyi de ifâde eden “zann” kavramının, kişinin iç dünyasında taşıdığı gizli bir dua olduğunu belirterek, hüsnü zannın duaya, suizannın ise bedduaya delâlet ettiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda en-Nûr 24/12. âyetin²⁰⁸ hüsnü zanna, el-Hucurât 49/12. âyetin ise sûizanna işâret ettiğini söyleyerek, suizanni “başkalarında kendini görmek” şeklinde yorumlamakta ve bunun, âyette kesin bir dille yasaklandığını vurgulamaktadır.²⁰⁹

İslamoğlu ayrıca, Kur’ân bağlamında bâtil inançların cehaletle olan ilişkisini gündeme getirerek, çıkış noktalarının cehalet olduğuna işâret edildiğini belirtmektedir. O, bâtil inançlar gibi vahiy temelli olmayan dindarlığın taklide dayandığını; dolayısıyla da “vahiy/kitap” yerine sahte kutsalların icat edilmesinin

²⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 790.

²⁰³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 762.

²⁰⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 549; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 579.

²⁰⁵ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ” / Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının; çünkü bazı zanlar günahıdır.”

²⁰⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1057.

²⁰⁷ “إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ” / Mü’minler arasında ahlâksızlığın yaygınlaşmasını isteyenlere dünyada ve âhirette can yakıcı bir ceza vardır.”

²⁰⁸ “لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِنَفْسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ” / Bunu işittiğiniz zaman mü’min erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve “Bu apaçık bir iftiradır” demeleri gerekmez miydi?”

²⁰⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 709, 1057; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 681, 1030.

kaçınılmaz olduğunu savunmaktadır.²¹⁰ Bu bağlamda “إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ”²¹¹ âyetindeki “zann” kavramının “bâtıl inanç” anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Ona göre âyette, toplumsal grupların kendi kafalarına göre belirlediği, “iyi-kötü, helal-haram, sevap-günah” kriterlerinin, ne kadar sübjektif olduğuna dikkat çekilmektedir. Nitekim o, âyetin sonrasındaki kısımda müşriklerin bazı hayvanlara birtakım kutsallıklar atfederek etlerini kendilerine haram saymaları²¹² da bu kabilden olduğunu ifade etmektedir.²¹³ Esed ilgili kısmı “onlar ancak (başkalarının) zanlarına tabi oluyorlar” şeklinde çevirmektedir.²¹⁴

“Zan” kavramını, İslamoğlu’nun Esed’den daha geniş şekilde ele aldığı görülmektedir. Müelliflerin görüşleri kimi yerde örtüşse de, kapsam olarak birbirinden farklı olduğu için bazı yerlerde mukâyeseye imkân bulunamamaktadır. İslamoğlu, Esed’in tercih ettiği anlamların yanında, kavramın mümin için “iman”, kâfir için “inkâr” anlamına geldiğini söylemekte; ayrıca “ظَنَّ” fiilinin “أَنَّ” ile birlikte “kesin inanç”, “أَنَّ” ile birlikte “şüpheli” ifade ettiğini söylemesi ve kavrama “bâtıl inanç” anlamı vermesi dikkat çekmektedir.

3. Yakîn (يقين)

Kur’ân’da birçok âyette çeşitli formlarda zikredilen “yakîn” kavramı, sözlükte “her türlü şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde bilmek; nihaî hüküm verecek şekilde anlamak” gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁵ İbn Manzûr “yakîn” kavramının “ilimle” olan bağıını, “cehaletin” “şüpheli” ile olan ilişkisine benzetmektedir. Şöyle ki; ilim cehaletin; yakîn de şüphenin zıttı olmaktadır.²¹⁶ Dinî terminolojide ise “yakîn” kavramı, “doğruluğunda şüpheli bulunmayan, vakıya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, kanaat (itikât), şüpheli ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik” şeklinde tanımlanmaktadır.²¹⁷

²¹⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 30.

²¹¹ el-En‘âm 6/116.

²¹² el-En‘âm 6/119

²¹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 247.

²¹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 249.

²¹⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 718; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4964.

²¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4964.

²¹⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 718; Osman Demir, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 271.

Kavramın âyetlerde geçen “يُوقِنُونَ” şeklindeki olumlu ve “لَا يُوقِنُونَ” şeklindeki olumsuz formlarını Esed, “bütün kalbi ile emin olmak, gerçek bir imanla inanmak, tam bir iç tatmine ulaşmak, tereddütsüz inanmak”²¹⁸ şeklindeki benzer anlama gelen farklı ifâdelerle çevirmektedir. Esed’in kullandığı bu farklı ifâdelerin ortak anlamının, “tam anlamı ile ikna olmak” olduğu açıktır.

İslamoğlu ise “yakîn” kavramını, hemen hemen geçtiği her âyette “mutmain bir kalple/gönülden/yürekte inanmak”²¹⁹ şeklinde tercüme etmekte, kavrama dair yaptığı açıklama kısmında ise, “yakînin” kalbi tatmin eden ve harekete geçiren bir meleke olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre bu meleke, Kur’ân âyetlerinin işâret ettiği ve kâinatta Allah’ın varlığına ve inanılması gereken değerlere delâlet eden elle tutulur, gözle görülür, kevnî delillerle elde edilebilir. Yani kişi Kur’ân âyetleri ışığında iman sahibi olurken, çevresindeki kevnî delillerle de Allah’a olan imanı yakîn derecesine çıkar.²²⁰

Müelliflerin “yakîn” kavramına verdikleri anlamlar farklı kelimelerle ifâde edilse de “kesin kanaat” anlamını taşıdığı görülmektedir. Esed kavramla ilgili açıklama yapmazken İslamoğlu, yakînin imanla arasındaki farkına dikkat çekmektedir.

4. Takvâ (تَقْوَى)

Sözlükte “korumak, sakınmak”²²¹ gibi anlamlara gelen “takvâ” kavramı, terim olarak “Allah’a itaat ederek azabından sakınmak” şeklinde tarif edilmiştir.²²²

Esed; “takvâ” kavramına yönelik olarak yapılan “Allah’tan korkan, kötülükten sakınan, sorumluluğu konusunda dikkatli olan” şeklindeki çevirilerin, bu kavramın kapsadığı olumlu mânayı tam anlamıyla yansıtamadığını ifâde ederek, kavramın bütün kalıplarını (إِتَّقُوا، التَّقْوَى، مُتَّقِينَ vb.) “Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olmak” şeklinde çevirmektedir.²²³

²¹⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 4, 777, 831, 847.

²¹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 6, 2: 749, 805, 821.

²²⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 7.

²²¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 688; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 5901.

²²² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 688; Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 484.

²²³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 4, 53, 57.

İslamoğlu ise, söz konusu kavramın farklı formlarına “*takvâ sahipleri, muttakiler, sorumlu davranmak/hareket etmek, saygıda kusur etmemek, Allah kaygısı, sorumluluk bilinci*”²²⁴ gibi birbirinden farklı anlamlar vermektedir. İslamoğlu bu farklı anlamları, sadece dil ve üslûp uygunluğu/estetliği açısından değil, kavramın bağlamına göre taşıdığı vurguyu dikkate alarak tercih ettiğini belirtmektedir.²²⁵

“*Takvâ*” kavramına, İslamoğlu’nun vermiş olduğu bu anlamların, Esed’in tercihinin izlerini taşıdığını ifâde etmek mümkündür.

5. Küfür (كفر)

Küfür kavramı sözlükte “*örtmek, gizlemek; nankörlük etmek; inkâr etmek*”²²⁶ gibi anlamlara gelirken, terim olarak “*Allah’ı inkâr ederek, din adına Allah’tan alıp tebliğ ettiği hususlarda, peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak*” şeklinde tanımlanmaktadır. Allah’a karşı nankörlük edip onu yok sayana, gönderdiği ilâhî mesajı kabul etmeyenlere de “*kâfir*” denmektedir.²²⁷

Esed, Kur’ân’daki “*küfür*” kavramının tüm formlarının, çoğunluk tarafından tercih edilen “*inkâr etme*” anlamından daha geniş bir mânayı ifâde ettiğini vurgulamaktadır. O, İslâm öncesi Araplar tarafından kullanılan “*örtmek*” şeklindeki sözlük anlamından hareketle, el-Hadîd 57/20’de²²⁸ geçen “*الْكُفَّارُ / çiftçi*” örneği üzerinden bu kavramın bilinçli bir tercihe işâret ettiğinin altını çizmektedir.²²⁹ Nitekim Esed, bu sebeple “*الَّذِينَ كَفَرُوا*” ifâdesine “*hakîkati inkâra şartlanmış olanlar*” anlamını vermektedir.²³⁰

İslamoğlu da hemen hemen aynı gerekçelerle söz konusu bu kavramı, “*küfre şartlanmış kişiler*” şeklinde çevirmektedir.²³¹ İnkârın “*Allah’ı yok sayma*” anlamına geldiğini belirten İslamoğlu, el-Hac 22/44’teki “*فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ*” ifâdesini “*Haydi,*

²²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 6, 70, 130, 208, 281, 360; 2: 842, 914.

²²⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 6, 66.

²²⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 559; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5: 3897-3898.

²²⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 559; Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 533.

²²⁸ “*كَمْثَلٍ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ*” / *Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir.*”

²²⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1205.

²³⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 5, 187, 485, 731.

²³¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 8.

inkâr nasıl olurmuş görsünler bakalım!” şeklinde çevirerek Allah’ı yok sayan kâfirlerin de Allah tarafından yok sayıldığına işâret etmektedir. Böylece kulun inkâr ederek Allah’ı yok sayması Allah için herhangi bir sonuç doğurmazken, Allah’ın bir kişiyi yok saymasının, asıl felaket olduğuna dikkat çekildiğini söylemektedir.²³²

Ayrıca Esed, el-Bakara 2/7. âyette²³³ geçen, “*inkâr edenlerin kalplerinin ve kulaklarının mühürlenmesi*” hâdisesini, “*hakîkate kulak tıkayıp bâtil inançların peşine düşenlerin, zamanla hakîkati idrak etme yeteneklerinin kaybolması*” olarak yorumlamaktadır. O, bu âyet bağlamında zikredilen, “*kâfirlerin kalplerini ve kulaklarını mühürleyen Allah olduğu*” söylemelerini kabul etmemektedir. Ona göre bütün tabiat kanunları Allah tarafından konulduğu için bu durum, dolaylı olarak mümkün olsa da aslında insanın hür irâdesinin bir sonucudur. Çünkü inkâr eden kişi, kendi hür irâdesiyle bâtil inançlara yönele yönele fitratında var olan hakîkati idrak etme melekesini yitirmektedir. Bu da sünnetullah gereği doğal bir sonuç olup sorumluluğu da kişinin kendisine aittir.²³⁴ İslamoğlu ise bu hususta bir açıklama yapmaksızın, kalpleri ve kulakları mühürleyen Allah olduğunu ifâde edecek şekilde ilgili cümleye “*Allah onların kalpleri ve kulakları üzerine mühür vurmuştur.*” anlamını vermektedir.²³⁵ İslamoğlu “*وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلَزَمْنَا طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ*”²³⁶ âyetinde kişinin kendi tercihlerinin onun kaderini çizdiğini söylemesine²³⁷ karşın burada kalplere mühür vuranın Allah olduğu anlaşılabilecek şekilde bir çeviri yapması dikkat çeken bir durumdur.

Gerek konuya ilişkin yaptığı kısa açıklamalardan, gerekse “*الَّذِينَ كَفَرُوا*” ifâdesine verdiği anlamdan hareketle, İslamoğlu’nun Esed’le aynı düşünceyi paylaştığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

²³² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 650.

²³³ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً / Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır.”

²³⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 5.

²³⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 8.

²³⁶ el-İsrâ 17/13.

²³⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 531.

6. Şirk (شرك)

Sözlükte “ortaklık, ortak olmak, ortak koşmak”²³⁸ anlamlarına gelen “şirk” kavramı, terim olarak “Allah’ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O’na ibâdet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğuna inanmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda, Allah’tan başkasına ilâhlık vasfı yükleyenlere de “müşrik” denmektedir.²³⁹

Esed, Kur’ân’ın devamlı sûrette Allah’ın birliğine, eşi ve benzeri bulunmadığına vurgu yapmasının, insanın diğer varlıklara olan bağımlılığını yok ederek ruhen yücelmesini sağlama amacına yönelik olduğunu söylemektedir. Bu amacı ortadan kaldırdığı için de “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ / Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz”²⁴⁰ âyetinden hareketle, “Allah’tan başkasına ilâhî vasıflar atfederek” Allah’a iftira atmanın, tevbe edilmediği sürece bağışlanmayacağını belirtmektedir.²⁴¹

İslamoğlu ise “şirk” kavramını kimi yerde, olduğu gibi “şirk” şeklinde kullanırken²⁴², kimi yerde ise “Allah’a mahsus özellikleri başkalarına yakıştırmak/yakıştıranlar”²⁴³ şeklinde tercüme etmekte ve insanın bağımsızlığının önündeki en büyük engelin “şirk” olduğunu söylemektedir. Ona göre insan, şirk koştuğu varlık karşısında edilgen bir duruma düşeceğinden²⁴⁴ dolayı, şirk insanî vasıfları ve ruhen yücelme çabalarını boşa çıkarmaktadır. Böylece insan Allah’a şirk koşarak kendisine en büyük zulmü yapmış olur.

İslamoğlu’na göre, şirkin bir başka boyutu da Allah’ın sevgisine ihanet niteliği taşımasıdır. Çünkü Allah’ın dışındaki herhangi bir varlığa ilâhî özellik atfeden kişi, aynı zamanda eşyanın konumunda değişiklik yaparak haddini aşır Allah’a alternatif tanrılar ihdas etmek sûretiyle “korkunç bir zulme”²⁴⁵ sebep olmakta ve hayata dair bir alanda Allah’ı devre dışı bırakmaya teşebbüs etmektedir.

²³⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 341; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2249.

²³⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 342; Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 193.

²⁴⁰ en-Nisâ 4/48

²⁴¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 148.

²⁴² et-Tevbe 9/1

²⁴³ et-Tevbe 9/3

²⁴⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 882.

²⁴⁵ Lokmân 31/13

Bu sebeple de benzer ifâdelerin bulunduğu diğer âyetlerde şirk dışındaki bütün günahların Allah tarafından affedilebileceği, şirkin ise tevbe edilmeden bağışlanmayacağı vurgulanmaktadır.²⁴⁶

Esed, “*küfür*” kavramında olduğu gibi “*şirk*” kavramının Kur’ân’da geçtiği âyetlerde özellikle, bu günahı işleyenlerin bilinç durumuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda el-Mâide 5/82. âyette²⁴⁷ müminlere düşmanlıkları dile getirilen Yahudilerin, vahyin sadece İsrâiloğullarına özgü bir durum olduğunu düşündüklerini; müşriklerin ise, Allah’ın yanı sıra, başka varlıklara, ilâhlık yakıştırmayı bilinçli olarak yaptıklarını dile getirmektedir. Müellif, âyetteki “الَّذِينَ أَشْرَكُوا” ifâdesinde geçmiş zaman (mâzi) kipi kullanılarak, cümleye kazandırılan “*bilinçli*” anlamından hareketle bu sonuca vardığını belirtmektedir. Ona göre Hristiyanlar, her ne kadar Hz. İsa’ya ilâhlık vasfı yükleyerek şirke düşseler de onlardaki ilâh inancının temelini “*üçlü görüntü (teslis)*” şeklinde gerçekleşen tek tanrı inancı²⁴⁸ oluşturmaktadır. Bu yüzden de söz konusu âyette Hristiyanlar, “الَّذِينَ أَشْرَكُوا” ifâdesinin kapsamında zikredilmemişlerdir. Esed, Hristiyanların bu inancının (teslis), bilinçli bir durumda olmasa da, şirk içermesi ve onların Allah’ın koyduğu sınırları ihlal ederek Hz. İsa’ya kutsallık atfetmeleri sebebiyle, Kur’ân’ın temel öğretilerine de ters düştüğünü söylemektedir.²⁴⁹

Ayrıca Esed, müşriklerin, “وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ” / *Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz ortak koşanlar olmadık*²⁵⁰ sözlerinin, düştükleri bu şirk günahını onların bilinçli olarak işlemediklerini iddia edenlere kaynaklık ettiğini belirtmektedir. İddiaya göre; müşriklerin Allah’ın dışındaki varlıklara ilâhlık yakıştırmaları, aslında Allah’a, başka bir varlığı alternatif kılmak değil; O’ndan daha alt kategoride (مِنْ دُونِ اللَّهِ) olan bir varlığa kul ile Allah arasında aracılık görevi yüklemekten ibârettir. Müşriklerin bu düşünceyle, başka varlıklara ilâhî ya da yarı ilâhî özellikler

²⁴⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 161; 2: 998.

²⁴⁷ / لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى / *Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının Yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın olanların da "Biz Hristiyan'ız" diyenler olduğunu göreceksin.*

²⁴⁸ Hristiyanların teslis inancına dair değerlendirmeler için bk. Recep Ertugay, *Müsteşriklerin Yumuşak Dikenini W. Montgomery Watt'ın İslâm Âmentüsüne Yaklaşımı* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 54-57.

²⁴⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 209.

²⁵⁰ el-En‘âm 6/23

yüklemeleri her ne kadar şirk olsa da zihin planlarında en üst kategoride Allah olduğu için bu günahın tek tanrı inancına doğrudan bir aykırılığı yoktur. Esed bu tür iddiaların ve itikât bozukluklarının Kur'ân'da ısrarla reddedildiğini belirtmektedir.²⁵¹

Her iki müellif de en-Nahl 16/75-76²⁵² ve er-Rûm 30/28²⁵³ âyetlerinin insan fitratının dahi kendisinden daha düşük konumda olanlarla otorite paylaşımına razı olmayacağına dikkat çektiğini; bu nedenle Kâdir-i Mutlak olan Allah için ise böyle bir şeyin hiçbir sûrette mümkün olmayacağına işâret ettiğini dile getirmektedir.²⁵⁴ Buna ilâveten Esed, es-Sebe' 34/22.²⁵⁵ âyetinin, geçmişten günümüze varlığını devam ettiren, bazı “velilere/vaizlere/meleklerle” kutsallık yükleme inancının reddedildiğine ve bu tür yakıştırmalar yapılanların Allah katında herhangi bir şefaât yetkilerinin bulunmadığına delâlet ettiğini savunmaktadır.²⁵⁶

Bazı âyetlerde şirkle bağlantılı olarak zikredilen “أَنَدَاد” kelimesi ise, sözlükte “eş/denk”²⁵⁷ anlamına gelse de Esed, bu kelimeyi “ortaklar/rakipler” şeklinde çevirmektedir.²⁵⁸ Dipnotta yaptığı açıklamada, bu kavramın Allah’la irtibatlandırılmasında ya başlı başına bir tanrı, ya da tanrıda bulunması gereken

²⁵¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 228.

²⁵² ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوِي الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ وَالْآخَرُ بَصِيرٌ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ / Allah size, hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasının mülkü konumundaki köle ile katımızdan kendisini güzel bir şekilde rızıklandırıdığımız ve bundan gizli-açık başkalarını da yararlandıran kişiyi örnek veriyor: Bunlar hiç eşit olur mu? Hamd Allah’a mahsustur ama onların çoğu bilmezler. Yine Allah şu iki insanı örnek veriyor: Biri dilsizdir, elinden hiçbir şey gelmez, efendisinin sırtında yüküdür, onu nereye gönderse yararlı bir sonuçla gelmez. Şimdi bununla adaleti emreden ve kendisi de dosdoğru yolda bulunan kimse bir olur mu?”

²⁵³ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ / Allah size kendinizden bir örnek veriyor: Elinizin altında bulunan hizmetçileriniz arasında size verdiğimiz rızıklarda, sizinle eşit haklara sahip ve birbirinizden çekindiğiniz gibi kendilerinden çekindiğiniz ortaklarınız var mı? İşte aklını kullanan kimseler için âyetlerimizi böyle açıklıyoruz.”

²⁵⁴ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 544-545; 826; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 799.

²⁵⁵ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمْ مِنْ شَرِكٍ وَمَا لَهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ / De ki: "Allah'tan başka (ilâhî güçlere sahip) sandığımız varlıkları çağırın bakalım! Onlar göklerde ve yerde zerre miktarı bir şeye sahip olmadıkları gibi buralarda herhangi bir ortaklıkları da yoktur; Allah'ın onlardan bir destekçiye de ihtiyacı bulunmamaktadır.”

²⁵⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 876.

²⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6: 4382.

²⁵⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 7, 45.

güçleri üzerinde toplamış bir kutsalın kastedildiğini söyleyerek, bu anlamı karşılayacak olan en uygun çevirinin “ortaklar” şeklinde olacağını belirtmektedir.²⁵⁹ İslamoğlu ise, “أنداد” kelimesinin taşıdığı “denklik” anlamının, “dostluk” değil, “düşmanlık” ve “zıtlık ifâde eden bir eşitlik” olduğunu belirterek,²⁶⁰ kelimeyi “eşdeğer rakip güçler” şeklinde tercüme etmektedir.²⁶¹

Esed “şirk” kavramını “Allah’tan başkasına ilâhî vasıflar atfetmek” şeklinde tercüme ederken, İslamoğlu kavram için “Allah’a mahsus özellikleri başkalarına yakıştırmak” anlamını tercih etmektedir. Görüldüğü gibi İslamoğlu’nun tercihi Esed’in tercihiyle neredeyse aynıdır.

7. Nifak (نفاق)

“Nifak/Münâfık” kavramı, sözlükte, köstebek ve fare gibi hayvanların birden fazla girişi olan yuvaları için kullanılan “نفق” kökünden türetilmiş olup mecâzî olarak, durum ve şartlara göre, kendine fayda sağlayacak bir pozisyon alan “ikiyüzlü” kişileri ifâde etmektedir.²⁶²

Kavramın taşıdığı bu anlama dikkat çeken Esed, “münâfık” kavramını genellikle “ikiyüzlü” şeklinde çevirmektedir. Esed, bu kavramın batı kökenli dillerde, olduğundan farklı görünen ve başkalarını kandırmayı da başaran kişileri ifâde ettiğini; Kur’ân’da ise, daha çok, itikadî anlamda “ikiyüzlü davranarak, aslında sadece kendini kandıran kişiler” için kullanıldığını; bu sebeple de kavramın geçtiği yerlerde, dipnotta yaptığı açıklamalarla, bu anlam farklılığına dikkat çektiğini söylemektedir.²⁶³ Ayrıca, bu kavramın hem Hz. Peygamber zamanındaki münâfıklar gibi bilinçli ve planlı bir şekilde “ikiyüzlü” davrananları²⁶⁴, hem de zihinlerindeki karışıklık ve irâdelerindeki zayıflık sebebi ile ilâhî hakikatler karşısında kararsızlık içerisinde olanları kapsadığını ifâde etmektedir.²⁶⁵

²⁵⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 7.

²⁶⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 943.

²⁶¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 10.

²⁶² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 650; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4509; Hülya Alper, “Münâfık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 565.

²⁶³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 806.

²⁶⁴ Esed et-Tevbe 9/67’de bahsi geçen münâfıkların, bilinçli ve organize bir biçimde, hem itikadî hem de siyâsî anlamda ikiyüzlü tavır sergileyenler olduğunu ifâde etmektedir. Bk. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 368.

²⁶⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 366.

“Nifak” kavramının, imanı ciddiye almamayı ve iman ahlâkından mahrum olmayı ifâde ettiğini söyleyen İslamoğlu ise, münâfıkların probleminin -çarpık bir Allah inancının yanında, âhireti inkâr etmelerinden dolayı- itikadî olmaktan çok ahlâkî bir problem olduğunu savunmaktadır. Ona göre Kur’ân, inanç bakımından insanları üç kategoride ele almaktadır: İnancını net bir şekilde ortaya koyanlardan inananları “mümin”, inkâr edenleri “kâfir”; inancıyla ilgili ahlâkî bir problem olan “ikiyüzlü” tavır sergileyenleri ise “münâfık” olarak nitelemektedir.²⁶⁶

Esed’e göre, Kur’ân’da nifak konusu Medine münâfıkları üzerinden işlenmiş olsa da Nisâ sûresindeki “فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ / Size ne oluyor da münâfıklar hakkında ikiye bölünüyorsunuz?”²⁶⁷ âyeti, tarih boyunca aynı psikolojiyi taşıyanlara yönelik olarak, münâfık zihniyetine karşı, Müslümanların zihinlerinde bir tereddüt yaşanmamasına vurgu yapmaktadır.²⁶⁸ Ayrıca “فَلَا تُعْجِبْكَ / O halde onların malları da evlatları da seni imrendirmesin”²⁶⁹ âyetiyle, Hz. Peygamber’in şahsında müminlere, münâfıkların inanç yapılarına meyletmek şöyle dursun, dünyaya dair sahip oldukları mallara ve evlatlara bile imrenilmemesi gerektiği ihtarı çekilmektedir.

Münâfıkların, Hz. Peygamber ve müminlere karşı olan tutumlarının anlatıldığı²⁷⁰ kısımdaki bu âyeti, “Artık onların, (sınamak için verdiğimiz) mallarının ve çocuklarının (çokluğuna) şaşırma” şeklinde çeviren İslamoğlu ise, Hz. Peygamber’in, kâfir ve münâfıkların sahip olduğu mal ve evlatlara imrenmemesi gerektiğinin, el-Hicr 15/88.²⁷¹ ve Tâhâ 20/131.²⁷² âyetleriyle çok daha önceden vurgulanmış olduğunu söylemektedir. İslamoğlu “فَلَا تُعْجِبْكَ” ifâdesinin, Esed’in görüşünün aksine, bir imrenmeyi yasaklamaya yönelik değil,

²⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1128.

²⁶⁷ en-Nisâ 4/88

²⁶⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 158.

²⁶⁹ et-Tevbe 9/55

²⁷⁰ et-Tevbe 9/43-59

²⁷¹ “لَا تَمْدَنَّ عَيْنَكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ / Sakın ola ki, onlardan bazı gruplara verdiğimiz geçici dünya nimetine göz dikmeyesin! Onlardan yana üzülme!”

²⁷² “وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنَكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى / Sakın kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandığımız dünya hayatının çekiciliğine göz dikme! Rabbinin sana verdiği nimetler daha hayırlı ve daha kalıcıdır.”

öncesinde anlatılan onca isyana rağmen, onlara bu tür nimetlerin verilmesine “şaşırmamak” gerektiğine işâret ettiğini belirtmektedir.²⁷³

Müellifler, kavramın “ikiyüzlülük” ifâde ettiğini belirtmekte ve bu ikiyüzlülüğün insanı kendini kandırmaktan öte geçmeyeceğine dikkat çekmektedirler. Ayrıca âyetlerde her ne kadar Medine münâfıkları üzerinden anlatılsa da, konunun, bütün dönemleri kapsayıcı bir mâhiyet taşıdığını ifâde etmektedirler. Buna ilâveten İslamoğlu bu ikiyüzlülüğü itikadî değil, ahlâkî bir sorun olarak görmektedir.

B. Amelle İlgili Kavramlar

Bu kısımda müelliflerin, “sâlih amel, salât, zekât, infâk, cihat” gibi amele taalluk eden kavramlara hangi anlamları verdiklerine ve bu kavramlar üzerinden önemli gördükleri ve muhataplarına aktardıkları hususlara değinilecektir.

1. Sâlih Amel (العمل الصالح)

Sözlükte “iş, çaba, çalışma” anlamlarına gelen “amel” kavramı, bilinçli olarak yapılması bakımından “fiil” kavramından ayrılmaktadır. Bu anlamda “fiil” her canlının yaptığı işler için kullanılırken; “amel” kavramı ise sadece bilinçli varlık olan insan fiilleri için kullanılmaktadır.²⁷⁴ Dinî terminolojide ise “sâlih amel”, “emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, sonunda ceza veya mükâfat bulunan tutum ve davranış” şeklinde tanımlanarak zamanla kapsamı daraltılmış ve din adına yapılan işleri ifâde eder bir hal almıştır.²⁷⁵ Sözlükte, “fesat” kavramının zıttı olan, “faydalı”²⁷⁶ anlamındaki “salih” kavramı, ameli niteleyecek şekilde “amel-i salih” olarak “amel” kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Kur’ân’da pek çok âyette geçen “sâlih amel” tamlaması, “Farz, vacip sünnet, müstehap/mendup” olarak belirlenen amelleri kapsayacak şekilde, “dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği;

²⁷³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 343.

²⁷⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 451; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 3107-3108.

²⁷⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 452; Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 13.

²⁷⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 373; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2479.

iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler” anlamında kullanılmaktadır.²⁷⁷

“Sâlih amel” kavramını genellikle “doğru ve yararlı işler, dürüst ve erdemli davranışlar” şeklinde tercüme eden Esed, Kur’ân’ın birçok yerinde “sâlih amelin” “iman” kavramıyla birlikte “الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ”²⁷⁸ şeklinde, zikredilmesinin imanın değerini ortaya çıkaran bir yönü olduğunu söylemektedir.²⁷⁹ Bu bağlamda, En’âm sûresindeki “يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا / Daha önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, rabbinden bazı işâretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz.”²⁸⁰ âyetinin sâlih ameli tetiklemeyen imanın kıyâmette hiçbir fayda sağlamayacağına delâlet ettiğini savunmaktadır.²⁸¹

İslamoğlu ise, “sâlih amel” kavramının nüzûl süreci içerisinde çeşitli anlamlar kazanarak zenginleştiğini ve bireysel bir anlam taşıırken zamanla toplumsal bir mâhiyet kazandığını söylemektedir. Ona göre, nüzûl sürecinin başlarında, kişisel ve ahlâkî bir mâhiyette, erdemlilik ve dürüstlüğü ifâde eden “sorumlu davranış: takvâ” vurgusu taşıırken; orta dönemlerde “Allah’ın razı olduğu imana uygun davranış” vurgusu kazanmıştır. Müslümanların devlet sahibi olduğu son dönemde (Medine dönemi) ise bu kavram, “sahibini ve başkalarını ıslah edici davranış” şeklindeki asıl anlamını kazanmıştır.²⁸² O, el-Asr 103/3’te²⁸³ “hakkın ve sabrın tavsiye edilmesini”, sâlih amelin ne olduğunun net bir şekilde ortaya konulması açısından önemli bulmaktadır. Ayrıca “salihat” ile “hasenat” arasında ayırım yapan İslamoğlu, kişi ile Allah arasındaki hukûka delâlet eden hususların “hasenat”, daha çok toplumsal yapının ıslahına yönelik olan hususların da “salihat” kısmına girdiğini savunmaktadır. İslamoğlu, “hasenat” için bire on karşılık vaad

²⁷⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 373; Uludağ, “Amel”, 13.

²⁷⁸ el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/173 vb.

²⁷⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 8, 632-633.

²⁸⁰ el-En’âm 6/158

²⁸¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 265.

²⁸² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 12; 2: 1275; 2: 1300.

²⁸³ “إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ” / Ancak iman edip iyi, dünya ve âhiret için yararı işler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır.”

edilirken²⁸⁴, “salihat” için ebedî cennetin müjdelendiğine²⁸⁵; “hasenat” türünden ameller işleyenlerin kötülüklerinin iyiliklerle değiştirileceği ifade edilirken²⁸⁶, “salihat” işleyenlerin insanların en hayırlısı olduğunun belirtildiğine dikkat çekerek, iki kavram arasındaki değer farkını ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁸⁷

“Sâlih amel” kavramını, yukarıda belirttiği hususlar çerçevesinde, “sâlih amel”; “erdemli ve sorumlu davranmak”; “Allah’ın rızâsına uygun işler”; “imanla uyumlu iyilikler/hareketler/ıslah edici iyi işler”; “ıslah edici iyi işler/eylemler”²⁸⁸ şeklinde, farklı farklı tercüme eden İslamoğlu, “sâlih amel” kavramı için beş özellik zikretmektedir:

- 1- “İfsat” kavramının zıttı olarak, bir kötülüğü düzeltmelidir.
- 2- “Fâsık” kavramının zıttı olarak, doğru bir mâhiyette olmalıdır.
- 3- “Seyyie” kavramının zıttı olarak, özü itibarı ile iyi olmalıdır.
- 4- Nefretin zıttı olarak, barış ve sevgiye götüren bir yapıda olmalıdır.
- 5- “Fâsit” kavramının zıttı olarak, faydalı bir özellikte olmalıdır.

Buna ilâveten İslamoğlu da Esed gibi, kavramın “الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ”²⁸⁹ formunda, “iman” kavramıyla birlikte zikredildiği yerlerde, imanla uyumlu bir yaşam tarzına delâlet ettiğini belirtmektedir.²⁹⁰

Müellifler Hz. Nûh’un, inanmayan oğlu için Allah’a dua etmesine karşı zikredilen “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ”²⁹¹ ifadesiyle ilgili olarak farklı açıklamalar yapmaktadırlar. Esed bu cümlelerin Hz. Nûh’a mı, oğluna mı yönelik olduğu hakkında müfessirlerin ihtilaf içerisinde olduğunu belirtmekte ve âyeti “çünkü o iyi ve doğru olmayan bir iş yaptı” şeklinde tercüme ederek tercihini ikinci görüşe göre yansıtmaktadır. Bunun yanında birinci görüşün tercih edilmesi halinde anlamın “bu (yakarış senin hesabına) doğru olmayan bir davranıştır” şeklinde olacağını da alternatif olarak dipnotta zikretmektedir.²⁹²

²⁸⁴ el-En‘âm 6/160

²⁸⁵ el-Bürûc 85/11

²⁸⁶ Furkan 25/70

²⁸⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 2: 1300.

²⁸⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 1: 12, 97, 162, 177, 186, 398; 2: 1274, 1299, 1300.

²⁸⁹ el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/173 vb.

²⁹⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 1: 12.

²⁹¹ Hûd 11/46.

²⁹² Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 433-434.

İslamoğlu ise sonraki âyette affedilemesini gerekçe göstererek konunun Hz. Nûh'un yakarışıyla ilgili olduğunu söylemekte ve söz konusu cümleye “*dolayısıyla bu (bu tarz yaklaşım) doğru olmayan bir davranıştır*” anlamını vermektedir. Dipnotta yaptığı açıklamada alternatif olarak diğer anlamı veren İslamoğlu, insanın çocuğunun onun ameli olduğunu belirterek anlamın “*o (oğul) yerini bulmamış bir ameldir*” şeklinde olacağını dile getirmektedir. Ona göre bu ifadeyi Hz. Nûh'un oğluna hamledenler konuyu peygamberlerin masumiyeti çerçevesinde ele almaktadırlar.²⁹³

İslamoğlu “*sâlih amel*” kavramını Esed'den daha geniş bir şekilde ele almaktadır. Bazı tercihleri Esed'le örtüşse de kavramın, değişen zaman ve şartlara göre farklı anlamlar taşıdığını söylemesi dikkat çekmektedir.

2. Salât (صلاة)

Salât, sözlükte “*dua etmek, ibâdet etmek, yalvarmak*”²⁹⁴ gibi anlamlara gelmektedir. İslâm'ın beş temel esasından biri olan namaz²⁹⁵ için kullanılan bu kavramın, aynı zamanda Allah'a nispetle mağfiret, meleklerle nispetle istiğfar, kullara nispetle dua anlamına geldiği de ifâde edilmektedir.²⁹⁶

Müellifler, Kur'ân'da geçen “*salât*” kavramına ait birçok anlamın bulunduğunu ifâde etmişlerdir. “*Salâtın*” “*أَقَامَ*” fiiliyle birlikte kullanıldığı yerlerde “*ibadet*” anlamına geldiğini söyleyen Esed ve İslamoğlu, yalın olarak geçtiği yerlerde ise, “*nimet, dua, salât, ibâdet, kutsamak, destek ve dik durmak*”²⁹⁷ gibi anlamlara geldiğini beyân etmektedirler. Ayrıca “*salât*” kelimesinin bazı yerlerde evrensel mesajlar içerdiğine de dikkat çekmişlerdir. Örneğin; Alak sûresindeki “*أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى / Gördün mü, bir kulu namaz kılarken engelleyen o adamı?*”²⁹⁸ ifâdesinin, Kâbe'de namaz kılan Peygamber'i engellemeye çalışan Ebû

²⁹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 408-409.

²⁹⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 374; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2490.

²⁹⁵ el-Buhârî, *İman*, 1.

²⁹⁶ M. Kemal Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 350; M. Suat Mertoğlu, “Salâtüselâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 36 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 23.

²⁹⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 43, 132, 377, 616, 859, 865, 1260; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 21, 57, 193, 356, 587.

²⁹⁸ el-Alak 96/9-10.

Cehil'den (öl. 2/624) bahsettiğini söyleyenlerin aksine, âyetin yalnızca spesifik bir olayı ele almaktan çok, bütün çağlara hitap ettiğini belirtmektedirler. Buna göre âyet, tarih boyunca, İslâm'ın namazla sembolize edilen hayata müdâhil olmasını engellemek isteyenlere işâret etmektedir. Bu engellenmenin arka planında ise dinin kişisel bir mesele olduğu, dolayısıyla da kişinin Allah'la bir bağ kurmaya ihtiyacının olmadığı düşüncesi bulunmaktadır.²⁹⁹ Namaz farz kılınmadan önce indirildiğini iddia ettikleri “قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ / Onlar şöyle cevap verirler: "Biz namaz kılanlardan değildik.”³⁰⁰ âyetinde geçen “salât” kavramının da, müşriklerin bu düşüncesinde yatan, “kulluk/Allah'la kurulan bağ” anlamında olduğunu dile getirmektedirler.³⁰¹

Esed “salât” kavramıyla ilgili diğer âyetlerde herhangi bir açıklama yapmazken; İslamoğlu, farklı anlamlarda kullanıldığını düşündüğü birçok yerde, gerekçe mâhiyetinde bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Mesela; “salât” kavramıyla birlikte geçen “أَقَامَ” fiili ona göre müfessirler tarafından genellikle ta'dîl-i erkân şeklinde anlaşılmaktadır. Esed, bu konuya hiç değinmeden, fiile “dikkatli ve devamlı olmak” anlamı verirken; İslamoğlu ise, fiilin ta'dîl-i erkânla ilgili olmayıp; daha çok namazı eda eden kişinin taşıdığı niyetle ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda “يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ / namazı kılarlar”³⁰² âyetinde tavsiye edilen namazın “فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ / Vay haline o namaz kılanların!”³⁰³ âyetinde kınanan namazın zıttı olduğunu dile getirmektedir. Namazı ikame etmenin dinin hayata yaptığı müdahalenin bir sonucu olduğu, Allah rızâsı için kılındığı ve hayata yön verme özelliğine sahip olduğu anlamlarına geldiğini savunmaktadır.³⁰⁴ Kınanan namazın ise, içi boşaltılarak “ıslık çalma ve el çırpmadan”³⁰⁵ ibâret hale getirilen namazı ifade ettiğini belirtmektedir.³⁰⁶ Bu bağlamda ona göre, Meryem 19/59.

²⁹⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1288; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1279.

³⁰⁰ el-Müddessir 74/43

³⁰¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1208; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1194.

³⁰² el-Bakara 2/3

³⁰³ el-Mâûn 107/4

³⁰⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 7.

³⁰⁵ el-Enfâl 8/35

³⁰⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1310.

âyette³⁰⁷ “*ibâdetin*” zayi edilmesiyle birlikte, kişinin nefsinin esiri olmasının zikredilmesi, “*İbadeti ihmal eden, şehvetinin esiri olur.*” mesajını içermektedir.³⁰⁸

“*Salât*” kavramının, şer’î olarak “*namaz*”, sözlük olarak “*dua*” ve kök olarak da “*destek*” anlamına geldiğini ifâde eden İslamoğlu, kavramın türetildiği “*الصَّلَا*” kelimesinin insanı ayakta tutan uyluk kemiği veya omurga anlamı taşıdığı için el-Bakara 2/45.³⁰⁹ ve el-Ahzâb 33/43.³¹⁰ âyetlerinde geçene “*salât*” kavramlarına “*dik durmak*” anlamı verdiğini belirtmektedir.³¹¹

Son olarak, birçok âyette olduğu gibi el-Ahzâb 33/59. âyetteki³¹² “*salât*” kavramına “*destek*” anlamı veren İslamoğlu, kavramın lafzında bulunan “*dua*” anlamından dolayı, Allah ve meleklerle isnat edilen “*salât*” konusunda çeşitli ihtilaflara yer vermektedir. Ona göre, âyette ifâde edilen “*destek*”, Allah’ın vahiy göndermesi; meleklerin bu vahyi iletmeleri; insanların da vahyi kabul edip risâlet yolunda bütün benlikleriyle Hz. Peygamber’in yanında olmalarıdır. Hz. Peygamber’e salavât getirilmesi de bu desteğin sözlü ifâdesidir.³¹³ Esed buradaki kavrama “*kutsamak*” anlamını vermektedir.³¹⁴

Müelliflerin “*salât*” kavramı için tercih ettikleri anlamlar “*nimet, dua, salât, ibâdet, kutsamak, destek ve dik durmak*” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bazı tercihlerde her iki müellif ortak olsa da İslamoğlu’nun kavramı “*الصَّلَا*” kelimesiyle ilişkilendirerek “*dik durmak*” anlamı vermesi dikkat çekmektedir.

³⁰⁷ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا / Sonra bunların ardından artık namazı kılmayan ve nefsanî arzulara uyan bir nesil geldi. Bunlar elbette azgınlıklarının cezasını bulacaklardır.”

³⁰⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 588.

³⁰⁹ وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ / Sabır ve namazla Allah’tan yardım isteyin.”

³¹⁰ هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ / Sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için O size rahmetiyle lütufta bulunuyor, melekleri de dua ediyor.”

³¹¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 21; 2: 835.

³¹² إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا / Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun.”

³¹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 841.

³¹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 865.

3. Zekât (زكاة)

Sözlükte “*artma, arıtma; övgü ve bereket*”³¹⁵ mânalarına gelen zekât, terim olarak, “*gerekli mâlî yükümlülüğe sahip olan Müslümanların, dinî bir zorunluluk olarak, her yıl, mallarının belli bir oranını fakirlere vermelerini*” ifâde etmektedir.³¹⁶

Esed, “*zekât*” kavramını, Müslümanlara hitap eden âyetlerde, mânevî kirlerden temizleme özelliğinden dolayı, “*arındırıcı (mali) yükümlülükler*” şeklinde tercüme etmektedir. el-Bakara 2/43’te³¹⁷ olduğu gibi, İsrâiloğullarına yönelik olan veya yukarıda belirtilen anlamın dışında kullanılan yerlerde ise, bu kavram için “*karşılıksız yardım*” anlamını tercih etmektedir. Ona göre; bu âyetteki zekât kavramı yalnızca fakirlere verilen sadakayı/karşılıksız yardımı kapsamaktadır.³¹⁸

İslamoğlu ise, “*zekât*” kavramının kökündeki “*çoğalma, artma, arınma*” anlamlarına dikkat çekerek, kavramı “*arınıp yücelmek için ödenmesi gereken bedel*” şeklinde tercüme etmekte ve Kur’ân’da zekâtla hedeflenen şeyin ekonomik değil ahlâkî bir netice olduğunu belirtmektedir.³¹⁹ Ayrıca “*zekât*” kavramının Kur’ân’ın nüzûl sırasına göre muhtemelen ilk geçtiği yer olan el-A‘râf 7/156’.³²⁰ âyetinin Mekke’de nâzil olduğunu ve o dönemde zekâtın henüz kurumsallaşmadığını ifâde eden İslamoğlu; zekâtın, günümüzdeki anlamının ötesinde, emek harcamadan, hak etmeden elde edilen kazançlardan vazgeçmeye işâret ettiğini dile getirmektedir.³²¹ Aynı şekilde Mekkî bir sûre olan Neml sûresi 3.

³¹⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 282; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3: 1849.

³¹⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 282; Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 197.

³¹⁷ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ / Namazı kılın, zekâtı verin, rüku edenlerle beraber rüku edin.”

³¹⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 14.

³¹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 294.

³²⁰ فَسَاكِنُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ / Rahmetimi Allah korkusu taşıyanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.”

³²¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 294-295.

âyetindeki³²² “*zekât*” ifâdesinin, “وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ / Yoksulu doyurmaya teşvik etmezdi.”³²³ âyetine konu olan zihniyete reddiye içerdiğini zikretmektedir.³²⁴

Diğer taraftan; çoğu yerde “*zekât*” anlamında kullanılan “*sadaka*” kavramının İngilizcede tam olarak karşılığının olmadığını belirten Esed, kavramı genel bir anlam ifâde edecek tarzda “*Allah için sunulan şeyler*”³²⁵ şeklinde çevirdiğini ve bu kavramın *zekât*tan daha kapsamlı olduğunu ifâde etmektedir. Çünkü Esed’e göre “*sadaka*” kavramı, müminin kendi arzusuyla ve Allah’ın rızâsı dışında hiçbir şey beklemeden yaptığı fiili, nakdi veya ayni yardımları ifâde ettiği gibi, farz olan *zekât*ı da ifâde eden daha geniş bir kavramdır.³²⁶ Ayrıca ona göre; et-Tevbe 9/58³²⁷ ve 103’de³²⁸ geçen “الصَّدَقَاتِ / صدقة” kelimeleri, Müslümanlar ya da İslâm devlet başkanı tarafından toplanılıp ilgili yerlere dağıtılan *zekât*ı ifâde etmektedir.³²⁹

*Zekât*ın sadece “*karşılıksız harcamak*” anlamına gelmediğini, aynı zamanda arınmak için fedakârlık yapmak anlamına da geldiğini söyleyen İslamoğlu, bu anlamın *zekât*la sadakayı buluşturduğunu ve bu buluşmanın en güzel örneğinin et-Tevbe 9/103. âyet³³⁰ olduğunu belirtmektedir.³³¹ Nitekim ona göre, Tevbe 103’teki “خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً” ifâdesinde belirtilen “*sadaka*”, Esed’in dediği gibi farz olan *zekât* değil, tevbenin kabul edilmesi için günahkâr tarafından verilen sadakadır. Bu bağlamda, Tevbe Seferi’ne mazereti olmadığı halde katılmayan Ka’b b. Mâlik’in (öl. 50/670) tevbesinin kabulünün ardından malının tamamını tasadduk etme isteğine karşı Hz. Peygamber’in üçte birini kabul etmesini, buna örnek olarak zikretmektedir. İslamoğlu, “*tevbe sadakası*” şeklinde adlandırılabilir olan bu

³²² الَّذِينَ يَتْلُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ / Namazı kılan, *zekât*ı veren ve âhirete kesin bir şekilde iman edenler.”

³²³ el-Hâkka 69/34; Benzer âyetler, el-Fecr 89/18; el-Mâûn 107/3’da zikredilmektedir.

³²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 736.

³²⁵ “The offerings given for the sake of God”

³²⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 366.

³²⁷ وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ / Onlardan sadakaların taksimi husûsunda sana dil uzatanlar da var.”

³²⁸ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا / Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından *sadaka* al!”

³²⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 380.

³³⁰ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا / Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından *sadaka* al!”

³³¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1187.

sadakanın Hz. Peygamber tarafından kabul edilmesinin, tevbenin kabulüne işâret ettiğini belirtmektedir.³³²

Esed'e göre, zekâtın nerelere verileceğini ifâde eden et-Tevbe 9/60. âyetteki “*الْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ / kalpleri kazanılacak olanlar*” ifâdesinin kapsamına, gönülleri İslâm'a meyledenler yanında, insanlara dinî tebliğin etkili bir biçimde ulaşması için doğrudan ya da dolaylı olarak çaba sarf etmek de girmektedir. Yine ona göre; söz konusu âyetteki “*فِي الرِّقَابِ / azat edilecek köleler*” ifâdesi, savaş esirlerinin ve kölelerin özgürlüklerine kavuşturulmasını; “*الْغَارِمِينَ / borçlular*” ifâdesi de, iyi niyetle ve ihtiyaçlarından ötürü borçlanıp kendi ihmallerinden kaynaklanmayan sebeplerden ötürü borcunu ödeyemeyen kimseleri kapsamaktadır. Âyetteki “*فِي سَبِيلِ اللَّهِ*” ifâdesinin savaş ya da barış zamanı olması dikkate alınmaksızın İslâm mücâdelesini için yapılan meşrû harcamaların tamamını içerdiğini³³³ belirten Esed, “*ابْنِ السَّبِيلِ*” ifâdesinin ise, zengin de olsa evinden uzakta olduğu için yeterli mâlî imkâna sahip olamayan kişiler yanında, sürgün veya iltica sebebi ile geçici veya sürekli olarak evlerinden uzakta kalmak zorunda olan kişileri kapsadığını dile getirmektedir.³³⁴

Sadaka için herhangi bir miktar belirtilmezken, zekât miktarının Hz. Peygamber tarafından belirlendiğinin³³⁵ altını çizen İslamoğlu, zekât verilecek sekiz grubun ifâde edildiği et-Tevbe 9/60'da³³⁶, ilk dört gurubun isimlerinin başına “*lam (ل)*”, son dördünün başına ise “*fi (في)*” harf-i cerinin bulunduğu dikkat çekmekte ve buradan hareketle; son dört sınıfın zekât almaya ilk dörtten daha muhtaç ve layık olduğunu savunmaktadır.³³⁷

³³² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 359.

³³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 366.

³³⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, 47-48.

³³⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1187. İslamoğlu Hz. Peygamber'in 1/40 olarak belirlediği bu miktarın Hz. Ali tarafından “*cimrilerin zekâtı*” olarak nitelendirildiğini aktarmaktadır. bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 7.

³³⁶ “*إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ*” *Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, azat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.*”

³³⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 344.

Müellifler “zekât” kavramına verdikleri anlamla kavramın insanın malında gerçekleştirdiği arınmaya vurgu yapmaktadırlar. Kavramı “arındırıcı (mali) yükümlülükler / arınıp yücelmek için ödenmesi gereken bedel” şeklinde aynı anlamı taşıyan farklı kelimelerle tercüme etmektedirler. Âyetlerde geçen bu kavramla ilgili kısmî anlamda farklı yaklaşımlar görülse de genel itibariyle aynı noktalara vurgu yaptıkları görülmektedir.

4. İnfâk (إنفاق)

“İnfak” kelimesi sözlükte “bitirmek, yok etmek”³³⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, “Allah’ın hoşnutluğunu elde etme amacıyla kişinin kendi servetinden harcama yapması, muhtaçlara ayni ve nakdi yardımda bulunmasıdır.” şeklinde, farz olan zekâtı da kapsayan genel bir tarif edilmektedir.³³⁹

Esed, “أَنْفَقَ” fiilinin geçtiği bütün âyetlerde hangi hedefe matuf olursa olsun, başkası için yapılan harcamayı ifâde ettiğinden dolayı, “infâk” kavramına “başkaları için harcamak” anlamını vermektedir. Kavramın, el-Bakara 2/3. âyette³⁴⁰ takvâ ve namazla birlikte zikredilmesinin, “hakikî erdeme ulaşabilmek için gönülden gelerek yapılan bu tür amellere ihtiyaç duyulduğuna” işâret ettiğini söylemektedir.³⁴¹

“أَنْفَقَ” fiilinin kökünde bulunan “cömertçe, bol bol” anlamından hareketle “infâk” kavramını “cömertçe harcamak” şeklinde çeviren İslamoğlu da bu kavramın namazla birlikte zikredilmesinin önemine dikkat çekmektedir. Kulun Allah’a karşı olan sorumluluğunu namazın, topluma karşı sorumluluğunu da infâkın (zekâtın) ifâde ettiğini belirterek, Allah’ın rızâsına kavuşabilmek için bu iki sorumluluğun da dikkatle yerine getirilmesi gerektiğini söylemektedir.³⁴²

³³⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 650; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4508.

³³⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 650; Mustafa Çağrı, “İnfâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 289.

³⁴⁰ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ / (Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar.”

³⁴¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 4; 737.

³⁴² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 308.

et-Tevbe 9/53. âyet³⁴³, başkalarına gösteriş yapmaya ve insanların takdirini/övgüsünü kazanmaya yönelik, münâfıkların bonkörce yaptıkları harcamalar için “أَنْفَقَ” fiilinin kullanıldığını³⁴⁴ belirten Esed, eş-Şûrâ 42/38. âyet³⁴⁵, iman edenlerin özellikleri arasında sayılan infâk için de aynı fiilin kullanıldığına dikkat çekmektedir. Ayrıca ilgili âyet, “وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ” / Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar.” cümlesinin, “وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ / İşleri de aralarındaki danışma ile yürür.” ifâdesinden hemen sonra geldiği için buradaki infâk kavramı üzerinden sosyal adaleti tesis etmek ve toplumdaki ekonomik dengesizliği gidermek için yapılan harcamalara vurgu yapıldığını savunmaktadır.³⁴⁶ Yâsîn 36/47. âyet³⁴⁷ dikkat çekildiği üzere, başkaları için yapılan harcamaların ahlâkî ve sosyal anlamda ne kadar önemli olduğunu dile getiren Esed, soyut olan “infâk” kavramının, “zekât” ve “sadaka” ile hayâtın içerisinde somutlaştığını savunmaktadır.³⁴⁸

İslamoğlu ise, nüzûl sırasına göre “infâk” kavramının ilk geçtiği yer olan bu âyetle söz konusu kavramın, “fayda sağlayan herhangi bir şeyi, ihtiyaç sahiplerine karşılıksız olarak vermeyi” ifâde ettiğini söylemektedir. Bunun yanında “أَنْفَقَ” fiilinin müteaddi (geçişli) oluşunu, her iki taraf (infâk eden ve kendisine infâk edilen) olmadan bu ibâdetin gerçekleşmeyeceği sonucuna bağlamaktadır. “Infak” kavramının, benzer kavramları (zekât, sadaka vb.) ihtivâ edecek şekilde geniş kapsamlı olduğunu belirten İslamoğlu, buna göre; farz olarak yapılan infâka “zekât”; nafile olarak yapılan infâka “sadaka”; Ramazan ayına mahsus olarak yapılan infâka “fitr”; sadece maldan yapılan infâka “hayır” denildiğini

³⁴³ قُلْ أَنْفَقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ / De ki: "İster gönüllü harcadayın ister gönülsüz, sizden asla kabul edilmeyecek! Zira siz günaha gömülmüş kimseler oldunuz."

³⁴⁴ Esed, Kur'an Mesajı, 364.

³⁴⁵ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ / Rablerinin çağrısına uyarlar, namazı özenle kılarlar. İşleri de aralarındaki danışma ile yürür. Kendilerine verdiğimiz rızıktan başkaları için harcarlar."

³⁴⁶ Esed, Kur'an Mesajı, 992.

³⁴⁷ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ رَزَقْكُمْ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أطعمه إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ / Onlara, "Allah'ın size verdiği rızıktan başkaları için de harcadayın" dediğinde, inkârcılar mü'minlere derler ki: "Dilese Allah'ın doyuracağı kimseleri biz mi besleyeceğiz! Doğrusu siz açık bir yanılga içindesiniz."

³⁴⁸ Esed, Kur'an Mesajı, 903.

belirtmektedir.³⁴⁹ İslamoğlu, “İnfak” kavramının zekât henüz kurumsallaşmadan önce, وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ / Sana neyi infâk edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını.”³⁵⁰ âyetinde olduğu gibi “ihtiyaçtan fazlasını vermeyi” ifâde ettiğini; ancak Müslüman toplumunun gelişip sorumluluklarının artması üzerine bu kavramın yukarıdaki kavramları da kapsayacak biçimde, anlamına bazı sınırlamaların getirildiğini dile getirmektedir.³⁵¹

el-Hadîd 57/10. âyetinden³⁵² hareketle her iki müellif de mülkün gerçek sahibinin Allah olduğu gerçeğini göz ardı ederek, dünya malına tamah eden insanın kınandığını söylemektedir.³⁵³ Buna ilâveten İslamoğlu, el-Hadîd 57/7. âyette³⁵⁴ iman emri ile infâk emrinin birlikte zikredilmesini dikkate değer bulmaktadır. Ona göre, iman ettiği halde Allah yolunda infâk etmemek, “Allah’a güvenmemek” anlamına gelir. Zira Kur’ân’ın “Allah yolunda” nitelemesi yaptığı üç şeyden (infâk, cihat, hicret) biri olan “infâk”, Müslüman tasavvurunda, “mülkün asıl sahibinin sadece Allah olduğu; imanın aynı zamanda Allah’a güvenmek anlamına geldiği; servetin insana emanet olarak verildiği” gibi üç temel ilkeye dayanmaktadır. İslamoğlu bu bağlamda Kur’ân’ın üç tavsiyede bulunduğunu aktarmaktadır:

1- Bollukta ve darlıkta Allah yolunda infâk edilmesi gerektiği: Bu durum âyette şöyle bildirilmiştir: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ / Onlar (takvâ sahipleri) bollukta da darlıkta da Allah yolunda harcarlar.”³⁵⁵

2- Sevdigi şeylerden infâk edilmesi gerektiği: Bu hususa âyetlerde şöyle temas edilmiştir: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ / Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden harcamadıkça iyiliğe asla eremezsiniz.”³⁵⁶ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى ... Sevdigi maldan yakınlara,

³⁴⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 879.

³⁵⁰ el-Bakara 2/219

³⁵¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 7.

³⁵² وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ / Göklerin ve yerin tamamı zaten Allah’a kalacak olduğu halde ne diye hala Allah yolunda harcama yapmıyorsunuz?”

³⁵³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1111; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1087.

³⁵⁴ آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ / Allah’a ve resulüne iman edin; O’nun size emanet olarak verdiklerinden, başkaları için de harcayın. İçinizden iman edip böyle harcamada bulunanlara büyük mükâfat vardır.”

³⁵⁵ Âl-i İmrân 3/134

³⁵⁶ Âl-i İmrân 3/92

yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan, ...”³⁵⁷

3- Gizli ve aşikâr olarak infâk edilmesi gerektiği: Bu özelliğe de “وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً / Kendilerine rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda gizli açık harcayanlar...”³⁵⁸ gibi âyetlerle dikkat çekilmiştir.

Müslümanın, bu tavsiyeler çerçevesinde infâk yaparken ayrıca, “Allah için verdiğini çok görmeme ve başa kakmama”³⁵⁹ adabına uyması gerektiğini belirten İslamoğlu, bu şekilde yapılan infâkın Allah’a verilen “güzel bir borç” olduğuna dikkatleri çekmektedir. İslamoğlu’na göre Allah’a borç vermek, ona karşı duyulan güveni temsil etmektedir.³⁶⁰ Ayrıca infâkın, kazancın filtresi konumunda olduğunu söyleyen İslamoğlu, Hz. Peygamber’in “Sadaka, suyun ateşi söndürdüğü gibi, hataları söndürür.”³⁶¹ hadisinden hareketle, el-Hadîd 57/15’te³⁶² bahsi geçen cehennem ateşine karşı kalkan olabileceğini belirtmektedir.³⁶³

Müellifler, kavramın kullanıldığı bağlamı da dikkate alarak “infâk” kavramıyla ilgili oldukça benzer tercihlerde bulunmaktadırlar. Fakat İslamoğlu, bu tercihlere ilâveten kavramı “nifak” kavramıyla irtibatlı bir şekilde değerlendirerek birbirinin alternatifi olabileceğine dikkat çekmektedir.

5. Cihad (جهاد)

“Cihad” kelimesi, sözlükte “güç ve gayret sarf etmek, bir işi başarmak için elinden gelen bütün imkânları kullanmak”³⁶⁴ anlamına gelmektedir. Özellikle “dinin öğrenilmesi, öğretilmesi ve yaşanması; ilâhî mesajın bütün muhataplara ulaştırılması; nefse ve şeytana veya dış düşmanlara karşı mücâdele edilmesi için

³⁵⁷ el-Bakara 2/177

³⁵⁸ er-Ra’d 13/22

³⁵⁹ el-Müddessir 74/6: وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ / Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma.”

³⁶⁰ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’ân, 2: 1084-1085.

³⁶¹ Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), İman, 8.

³⁶² فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوِيكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلِيكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ / Bugün artık ne sizden ne de açıkça inkâr edenlerden bir fidye kabul edilir. Varacağımız yer ateştir. Size yaraşan odur. Ne kötü bir gidiş!”

³⁶³ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’ân, 1087.

³⁶⁴ el-İsfahânî, el-Müfredât, 1: 131; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 1: 709.

azami gayret sarf edilmesi” şeklinde terim anlamı verilen bu kavram aynı zamanda, Müslümanlara karşı savaş açanlarla bizzat savaşmayı da ifâde etmektedir.³⁶⁵

Her iki müellif de, “cihad” kavramının Kur’ân’da bizatihi sıcak savaş anlamına gelmekle birlikte daha çok, Hz. Peygamber’in “en büyük cihad” olarak tanımladığı “nefisle mücâdele”³⁶⁶ kapsamında, insanla İslâm arasındaki engelleri kaldırmak için ahlâkî ve mânevî anlamda gösterilen her türlü çabayı ifâde ettiğini söylemektedirler.³⁶⁷ “جَهْدٌ” fiilinin taşıdığı, “doğru yolda ya da haklı sebeplere dayanarak, yılmadan savaşmak, uğraşmak” şeklindeki anlamına dikkat çeken müellifler “cihad” kavramını, “kavga vermek”³⁶⁸, “üstün çaba sarf etmek”³⁶⁹, “büyük direnç göstermek”³⁷⁰, “cehd/cihad etmek”³⁷¹, “tüm gayretini sarf etmek”³⁷², “var gücünü harcamak”³⁷³ gibi birbirine yakın ve soyut anlamlar vererek tercüme etmektedirler. Örneğin; يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ / Ey peygamber! İnkârcılara ve münâfıklara karşı cihad et!”³⁷⁴ meâlindeki iki farklı sûrede aynı ifâdelerle geçen âyetlerde Hz. Peygamber’in şahsında bütün müminlere emredilen cihadın, daha çok soyut anlamda olduğunu ifâde etmektedirler. Buna göre; âyette Hz. Peygamber’e münâfıklara yönelik fiili bir savaş başlatması değil; kâfir, münâfık veya dinin muhatap aldığı bütün insanlara yönelik yürütülen ikna çabalarında, usanmaksızın üstün bir gayret sarf etmesi gerektiği emredilmektedir.³⁷⁵ Buna ilâveten İslamoğlu, münâfıklar özelinde yapılacak olan mücâdelenin ince bir siyaset takip edilerek, onların asıl yüzlerini ortaya çıkarmanın da cihat kapsamında olduğunu belirtmektedir.³⁷⁶

Diğer bir örnek de henüz savaş izninin verilmediği Mekke döneminde nâzil olan Furkân sûresindeki فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا / Öyleyse artık

³⁶⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 132; Ahmet Özel, “Cihâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 527.

³⁶⁶ et-Tirmizî, *Fedâilü’l-Cihâd*, 2.

³⁶⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 162; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 74, 330.

³⁶⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 352.

³⁶⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 686; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 657.

³⁷⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 735.

³⁷¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1137; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 333; 2: 1111.

³⁷² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 707.

³⁷³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 791.

³⁷⁴ et-Tevbe 9/73; et-Tahrîm 66/9

³⁷⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 371-372; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 349.

³⁷⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1146.

inkârcılara boyun eğme, bu Kur'ân'la onlara karşı bütün gücünle mücâdeleni sürdür."³⁷⁷ meâlindeki âyettir. Bu âyette de aynı şekilde fiili savaşa değil; ne kadar zor olursa olsun, ilâhî mesajın bütün insanlığa ulaştırılması için sarf edilmesi gereken büyük çabaya işâret edildiğini belirten İslamoğlu, el-Mümtehone 60/7. âyetten³⁷⁸ hareketle, İslâm'daki cihad emrinin, düşmanlığa değil, sevginin ve kardeşliğin tesisine yönelik olduğunu ifâde etmektedir.³⁷⁹

"Cihad" kavramıyla ilgili müelliflerin tercihleri kısmî farklılıklar olsa da büyük oranda birbiriyle örtüşmektedir. Her iki müellif de bu kavramın "*sıcak savaş*" anlamında olacağı gibi "*nefis mücâdeles*" ve "*dinin tebliği için yapılan her türlü çabayı*" içine alacağını ifâde etmektedirler.

6. Tertîl (ترتیل)

Sözlükte, "*bir sözü ağır ağır, doğru ve düzgün bir şekilde telaffuz etmek*"³⁸⁰ anlamlarına gelen "*tertîl*" kavramı, terim olarak, "*Kur'ân'ı yavaş yavaş, düşünerek doğru bir şekilde okumak*" anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında, "*tahkik, tedvir ve hadr*" gibi Kur'ân okuma seyirlerinden, daha çok tahkik seyrinin yerine kullanılmaktadır. Fakat "*tertîl*", anlamın düşünülmesini de ifâde ettiği için tahkik seyrinden biraz farklı kabul edilmektedir.³⁸¹

Müellifler, "*tertîl*" kelimesinin, "*bütünü oluşturan parçaların, yerli yerine konularak bir düzene sokulması*", "*bütünlüğü olan bir şeyin, iç bütünlüğünü bozmadan, anlaşılıp yaşanabilmesi için bir tertip ve sıra dâhilinde talim edilmesi*" anlamlarına geldiğinden dolayı, Kur'ân'ın kendi içindeki tutarlılığı ifâde ettiğini söylemektedirler.³⁸²

³⁷⁷ Furkan 25/52.

³⁷⁸ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ / Belki de Allah sizinle onlardan düşmanınız olan kimseler arasında (karşılıklı) bir dostluk meydana getirecektir. Allah kadirdir. Allah bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir."

³⁷⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1114.

³⁸⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 1578.

³⁸¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 249; Abdurrahman Çetin, "Tilâvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 156.

³⁸² Esed, *Kur'ân Mesajı*, 732; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 704, 1185.

Bu bağlamda Esed, el-Furkân 25/32'deki³⁸³ “وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا” cümlesini “*tutarlı bir bütün olacak şekilde belli bir düzen içinde ağır ağır vahy ediyoruz*”³⁸⁴ şeklinde çevirmektedir. Bu âyetle müşriklerin Kur’ân’ın peyderpey indirilmesine yönelik yaptıkları eleştiriye cevap verildiğini söyleyen Esed, âyetteki bu kavramın, yirmi üç yılda parça parça indirilmiş olsa da Kur’ân içerisinde hiçbir çelişkinin bulunmadığına işâret ettiğini dile getirmektedir.³⁸⁵

İslamoğlu ise, “*Biri diğerini açıklayacak şekilde yerleştirerek*”³⁸⁶ anlamını verdiği bu âyetteki “تَرْتِيل” kelimesinin, sûrenin 30. âyetinde³⁸⁷ geçen ve peygamberin şikâyetine maruz kalanların Kur’ân’ı umursamadıklarını ifâde eden “مَهْجُور” kelimesine karşı bir panzehir olarak kullanıldığını söylemektedir.³⁸⁸

el-Müzzemmil 73/4'teki³⁸⁹ “وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” cümlesini ise “*ağır ağır, duyarak Kur’ân oku*”³⁹⁰ şeklinde tercüme eden Esed, kavramın buradaki kullanımının, Kur’ân okuma esnasında okuyan ve dinleyen tarafından anlaşılabilir tarzda, ağır ağır okumaya delâlet ettiğini savunmaktadır. Esed’e göre; “*tertil*” kavramı Kur’ân’da geçtiği iki yerden birinde, Kur’ân lafzının okunmasına, diğerinde ise içeriğindeki tutarlılığına delâlet etse de neticede Kur’ân’ın mânasının anlaşılmasına yönelik bir eylemi vurgulamaktadır.³⁹¹ Buna mukabil İslamoğlu “*ve oku Kur’ân’ı sindire sindire*” şeklinde çevirdiği “*tertil*” kelimesinin, Kur’ân okurken uyulması gereken tecvid kurallarına işâret ettiğini söyleyenleri eleştirmektedir. Ona göre “*tertil*” kavramı, Kur’ân’da geçtiği iki yerde de lafzî bir okumadan ziyâde, âyetlerin anlamlarının akleden kalplere intikalini sağlamaya delâlet etmektedir. İslamoğlu, eleştirilerine dayanak olarak ise,

³⁸³ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا / *İnkarcılar, "Kur’ân ona bütünüyle bir defada indirilseydi ya!" diyorlar. Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık ve onu uygun aralıklarla parça parça gönderdik.*”

³⁸⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 731.

³⁸⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 732.

³⁸⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 703.

³⁸⁷ وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا / *Resul, "Rabbim! Kavmim bu Kur’ân’a büsbütün ilgisiz kaldılar" dedi.*”

³⁸⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 704.

³⁸⁹ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا / *(veya gecenin biraz ilerleyen vaktinde kalk) ve Kur’ân’ı tane tane, hakkını vererek oku.*”

³⁹⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1200.

³⁹¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1201.

mufassal sûreleri (Hucurât sûresinden Nas sûresine kadar olan kısım) bir gecede okuduğunu söyleyen sahâbiye, İbn Mes'ûd'un (öl. 32/352-3) “*şiiir okur gibi okumuşsun*” şeklindeki eleştirisini aktarmaktadır.³⁹²

“*Tertîl*” kavramı müelliflerce, “*bütünü oluşturan parçaların düzenli bir şekilde sıralanması*” olarak anlaşılmakta ve gerek vahyin iç tutarlılığı, gerekse lafzî olarak ağır ağır okuma anlamı her ikisi tarafından da Kur'ân'ın anlamına vurgu yaptığı şeklinde değerlendirilmektedir.

C. Muhtelif Kavramlar

Çalışmanın bu bölümünde “*cin, tâğût, ruh, necvâ*” gibi birbirinden farklı kavramlar ele alınacak; müelliflerin bu kavramları nasıl tercüme ettikleri ve kavramlara dair yaptıkları açıklamalar mukâyese edilecektir.

1. Cin (جن)

“*Cin*” kavramı, sözlükte “*örtmek, gizli kalmak*”³⁹³ gibi anlamlara gelen “*جَنَ*” kökünden türetilmiştir. Terim olarak ise “*cin*” kelimesi “*duyularla idrak edilemeyen ve insandan farklı bir yaşam alanına sahip olan varlıkları*” ifâde etmektedir. Bu tür varlıkların dinî hükümlerle sorumlu oldukları ve itikadî açıdan insanlar gibi “*mümin, münâfık, kâfir*” şeklinde farklılıklar arz ettikleri de ifâde edilmektedir.³⁹⁴

Esed, “*cin*” kavramının tam olarak neyi ifâde ettiğini anlayabilmek için Arap tasavvurunda ona yüklenen bütün anlamlardan tamamen bağımsız bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini ifâde etmektedir. Ona göre, nüzûl döneminde bu kavram tüm şer güçleri kapsayacak bir anlam kazanmış ve kazandığı bu anlam üzerinden hayâtın içerisinde belli bir yer tuttuğu için türediği kökün işâret ettiği gerçek anlam ikinci planda kalmıştır.³⁹⁵

³⁹² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1185.

³⁹³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 128; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1: 701.

³⁹⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 128; M. Süreyya Şahin, “*Cin*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 8: 5.

³⁹⁵ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1335.

“Cin” kavramının, türetildiği “جَنُّ” fiilinde bulunan “gizledi, karanlığa boğdu”³⁹⁶ gibi anlamlardan dolayı dilbilimciler tarafından, “yoğun (veya şaşırtıcı) karanlık” ya da “insanın duyularına kapalı şeyler” şeklinde anlaşıldığını söyleyen Esed, tercih edilen bu anlamın, “normal şartlarda insanın kavrayamayacağı, fakat kendilerine ait somut veya soyut, objektif bir hakîkate sahip olan varlıklara veya güçlere” işâret ettiğini belirtmektedir. Esed, klasik müfessirlerin, cinlerin fizyolojik yapılarının insaninkinden çok farklı olduğu ve insan duyularıyla algılanamayan çeşitli canlı organizmalara delâlet ettiği şeklindeki görüşlerine yer vermektedir. O, müfessirlerin ifâde ettiği gaybî âlemlerin varlığının, “رَبِّ الْعَالَمِينَ” ifâdesinden zaten anlaşıldığını; bu âlemlerin birden fazla olma ihtimâlini ve birbirleriyle çeşitli mâhiyetlerde etkileşimde bulunabileceklerini kabul etmektedir. Fakat o, bu varlıkların mâhiyetinin ne olduğunun bilinmediğini iddia ederek bu kavramı “görünmez varlıklar” şeklinde tercüme etmektedir. Ayrıca, müfessirlerin öne sürdüğü “cin” anlamının doğru olduğu kabul edilse dahi, insanın yaşadığı fizikî âlemle irtibatlarının çok sınırlı çerçevede ve çok nadir olabileceğinin göz ardı edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre, bu hakikat göz ardı edildiğinden dolayı, toplumda “hayalet, ifrit, cin” gibi birtakım sübjektif mâhiyetler arz eden varlıklar ihdas edilmektedir.³⁹⁷

İslamoğlu ise, cinlerin ateşten, meleklerin de nurdan yaratıldığını belirtmekte; nar (ateş) ve nur (ışık) kavramları arasında ilişki kurarak ateşten çıkan narın cinleri; ışığın da melekleri temsil ettiğini söylemektedir. Ayrıca, Kur’ân’da “ins (insan)” ve “cin” kavramlarının on sekiz yerde birlikte kullanıldığını belirterek, “ins-cin” kavramının, “görünen-görünmeyen bütün irâdeli varlıklar” anlamına geldiğini ifâde etmektedir.³⁹⁸

Müellifler, Kur’ân’da geçen “cin” kavramının, Câhiliye dönemi Araplarında geçerli olan genel kabulden farklı olarak, çeşitli anlamlara geldiğini söylemektedirler:

³⁹⁶ el-En’âm 6/76: “فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي” / Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü. “Rabbim budur” dedi.”

³⁹⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1335.

³⁹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 246-247.

1- İnsanın duyularıyla algılayamayacağı bir mâhiyet taşıyan ve “ruhsal güçler” kapsamına girecek tarzda ifâde edilen “meleki veya şeytanî güçler” anlamına gelmektedir. Esed, Kur’ân’daki, “وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ” / *Cin türüne gelince daha önce onu da kavurucu alevden yaratmıştık.*³⁹⁹, “وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ” / *Cinleri de yalın ateşten yarattı.*⁴⁰⁰ gibi temsîlî ifâdelerin, bu güçlerin bedensel bir varlıkları olmadan yaratıldığını vurguladığını söylemektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber’in, meleklerin nurdan yaratıldığını ifâde eden sözlerinin de sahih yolla günümüze kadar ulaştığına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, el-Kehf 18/50’deki⁴⁰¹ “cin kavramı”, ateşten yaratılan şeytanın, melekler âlemine ait olduğunu ifâde ederken⁴⁰²; “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ” / *Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.*⁴⁰³ âyetinin ise, nurdan yaratılan meleklerin, gayb âlemine ait olsalar da kulluk sorumluluğu taşıdığını ifâde etmektedir.⁴⁰⁴ İslamoğlu bu âyetin, müşriklerin “Cinler, Allah’a bile boyun eğmezler.” şeklindeki inançlarını reddettiğini ifâde etmektedir.⁴⁰⁵

2- Asıl gerçekliği ile hissedilemeyen fakat tezahürleriyle insanlar tarafından algılanabilen bir takım tabiat güçleri anlamına gelmektedir. Müellifler, doğrudan görülmesi mümkün olmayan fakat insanı etkisi altına alan bu güçlerin el-En‘âm 6/100.⁴⁰⁶, es-Sâffât 37/158.⁴⁰⁷ ve Nas 114/6. âyette⁴⁰⁸ ele alındığını belirtmektedirler. Onlara göre; bu güçlerin, kalp körlüğü ve ihtiraslar sonucunda atadan miras kalan şeytanî eğilimler olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. İlgili âyetler de inkâr edenlerin bu eğilimlerden vazgeçerek, Allah’a benzettikleri bu

³⁹⁹ el-Hicr 15/27

⁴⁰⁰ er-Rahmân 55/15

⁴⁰¹ “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ” / *Hani biz meleklerle, "Âdem'e secde edin" demiştik; İblisten başka hepsi secde ettiler. O cinlerdendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı.*”

⁴⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 595.

⁴⁰³ ez-Zâriyât 51/56

⁴⁰⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1072.

⁴⁰⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1045.

⁴⁰⁶ “وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ” / *Cinleri Allah’a ortak koştular. Oysa onları da Allah yaratmıştır.*”

⁴⁰⁷ “وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّ أَنَّهُمْ لِمُحْضَرُونَ” / *Onlar Allah ile görülmez varlık türleri arasında da bir soy birliği yakıştırdılar. Oysa bu varlıklar iyi biliyorlar ki kendileri de mutlaka hesap yerine götürüleceklerdir.*”

⁴⁰⁸ “مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ” / *Cinlerden olsun insanlardan olsun*”

varlıkların şerrinden yine O'na sığınmaları gerektiğini ifâde etmek için nâzil olmuştur.⁴⁰⁹

3- İnsanın şeytanî güçlerle iletişime geçmesinin sembolize edildiği âyetlerde de bu kavram kullanılmaktadır. İlgili âyetlerde insan, ya iletişimde bulunduğu bu güçlerle özdeşleştirilerek ifâde edilmekte ya da insanda gerçek veya yanılsama tarzında bulunan “*sihirbazlık, falcılık, astroloji*” gibi uygulamalara işâret edilmektedir. Her iki müellif de el-En‘âm 6/128⁴¹⁰ ve er-Rahmân 55/33’deki⁴¹¹ “*cin*” kavramının geçtiği hitap cümlesinin (يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ), bu anlamda kullanıldığını kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre, “*مَعْشَرَ*” kelimesinin kökünde bulunan “-ile aynı şartlar altında yaşayan” “-ile çok yakın olan” anlamlarından hareketle hitap cümlesi, “*Ey görünmez (şeytanî) varlıklarla yakın olan (onlarla bir arada yaşamış olan) sizler!*” anlamına gelmektedir. Bu hitabın muhatabı da el-En‘âm 6/112’de⁴¹² dikkat çekilen “*zihinleri çelmeyi amaçlayan yaldızlı sözlere*” kanarak yoldan çıkan insanlardır.⁴¹³ Esed bu görüşünü, aynı hitap cümlesiyle başlayan el-En‘âm 6/130’da⁴¹⁴ “*أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ*” cümlesinin desteklediğini söylemektedir. Zira cin ve insanların farklı varlık kategorilerinde görülmeleri, cinlere de kendi varlık türlerinden bir peygamberin gönderilmesinin gerekliliğini ortaya çıkarırdı. Oysa Kur‘ân’da sadece insan peygamberden bahsedilmektedir. Bu nedenle Esed’e göre cinler, insandan ayrı bir yaşam düzlemine sahip olan ve kendilerine peygamber gönderilen bir varlık türü değillerdir.⁴¹⁵

İslamoğlu ise Esed’in aksine, yaşam düzlemleri farklı olmasına rağmen insan ve cinlerin sorumlu birer varlık türü olarak yaratıldığını ve her iki varlığa da

⁴⁰⁹ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 882, 1327; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 2: 1179.

⁴¹⁰ “وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ قَدْ اسْتَكْبَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ / Allah, onların hepsini bir araya topladığı gün, “*Ey cinler (şeytanlar) topluluğu! Siz insanlarla çok uğraştınız*” (der).”

⁴¹¹ “يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا / Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp öteye geçebilirsiniz haydi geçin!”

⁴¹² “وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا / Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar, aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar.”

⁴¹³ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 254, 1098; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 1: 251.

⁴¹⁴ “يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا / Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bugünle karşılaşacağınıza dair sizi uyan peygamberler gelmedi mi?”

⁴¹⁵ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 254, 1098.

kendi türlerinden peygamberler gönderildiğini savunmaktadır. O, “أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ” ifâdesinin de bu ayrıma işâret ettiğini belirtmektedir. İnsan ve cin arasındaki bu ayırım ve peygamberlerinin de kendi türlerinden olması zarureti, Cin sûresinde⁴¹⁶ Hz. Peygamber’e gelerek Kur’ân âyetlerini dinleyenlerin cinler olmadığı, aksine o dönemde uzak bölgelerde yaşayan veya Hz. Peygamber’e görünmeden onu dinleyen insanlar olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁴¹⁷

4- “Cin” kavramı, yukarıdaki anlamların dışında, mâhiyeti itibariyle görünmez olmayıp, uzakta olmak gibi sebeplerle daha önce görülmeyen/bilinmeyen -insan da dâhil- varlıklara işâret etmektedir. Meâl sahipleri, Cin sûresinin baş tarafında Kur’ân’ı dinlediklerinden bahsedilen topluluğun bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Buna göre el-Cin 72/1’de⁴¹⁸ geçen kavram, hicaz bölgesi dışından olup daha önce görülmeyen/tanınmayan insanlara delâlet etmektedir. Kesin olmamakla birlikte, bu insanların Suriye/Mezopotamya Yahudileri veya Fırat’ın yukarısında (Nusaybin) yaşayan insanlar olduğunu söyleyen müellifler, el-Cin 72/3’te⁴¹⁹ bu insanların teslis inancını reddettiklerinin ifâde edilmesinin, ilgili topluluğun Hz. Mûsâ’nın şeriatine tabi olan Yahudiler olduğu sonucuna götürdüğünü ifâde etmektedirler.⁴²⁰ Nitekim el-Ahkâf 46/29’daki⁴²¹ “نَفَرٌ” kelimesinin, sayıları üçten ona kadar olan bir gruba işâret etmesi de bu görüşü destekler niteliktedir.⁴²²

Buna ilâveten İslamoğlu, en-Neml 27/17-18’in⁴²³ de “cin” kavramının Kur’ân’da fizikî bir varlığı ifâde edecek şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Ona

⁴¹⁶ el-Cin 72/1-17

⁴¹⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1179.

⁴¹⁸ *De ki: Cinlerden bir topluluğun (Kur’ân’ı) dinleyip şöyle söyledikleri bana vahyolundu: "Biz, doğru yolu gösteren harika bir okuma dinledik."*

⁴¹⁹ *Şu muhakkak ki rabbimizin şanı çok yücedir; O, ne bir eş edinmiştir ne de çocuk."*

⁴²⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1195-1196.

⁴²¹ *Bir zamanlar cin topluluğundan bir grubu, Kur’ân’ı dinlemek üzere sana doğru yönlendirmiştik."*

⁴²² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1032; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1179.

⁴²³ *وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ* / Bir zaman cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan orduları Süleyman’ın emrinde toplanmış, birlikte sevk ve idare ediliyordu.

göre; karıncaların, kendilerini ezmelerinden korktuğu orduda cinlerin de bulunduğu dikkate alındığında, cinlerin karıncaları ezebilecek bir özgül ağırlıklarının olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu da âyetle zikredilen cinlerin soyut gerçekliğe sahip olduğu düşünülen görünmez varlıklar değil, gözden uzak olmaları sebebiyle o civarda rastlanmayan/kıt görülen insanlar olduğuna işâret etmektedir. Ordudaki cinlere ve kuşlara sembolik anlam vermenin de mümkün olabileceğini söyleyen İslamoğlu, bu durumda Neml sûresindeki ilgili âyetlerdeki “cin” kavramının, büyücülük ve astroloji alanında bölgenin merkezi konumunda olan Babil’i; “kuş” kavramının da kartalla sembolize edilen Hitit ve atmacayla sembolize edilen Mısır’ı ifâde ettiğini belirtmektedir.⁴²⁴

5- “Cin” kavramı, nüzûl dönemi insanının zihnine yerleşmiş, efsanevî güçleri de ifâde etmektedir. Meâl sahipleri, Kur’ân’da bu anlamda kullanılan âyetlerdeki asıl gayenin, zihinlerde efsane olan şeyi hedef almak değil, onun üzerinden ahlâkî bir öğreti inşa etmek olduğunu belirtmektedirler.⁴²⁵ Bu bağlamda, el-Enbiyâ 21/82⁴²⁶ ve es-Sebe’ 34/12’de⁴²⁷ Hz. Süleyman’ın emrinde cinlerin çalıştırılmasına değinilmesini, gerek Yahudi-Hristiyan kültüründe gerekse Arap kültüründe Hz. Süleyman’ın efsanevi güçlerinin olduğu yönündeki inançlarının neticesinde çeşitli menkıbe şiir vb. şeylerin ortaya konulması üzerinden bir mesaj verilmesine yönelik olarak görmektedirler. Müelliflere göre câhiliye Arapları, efsanevi güçleri Hz. Süleyman’ın kendine mahsus saysalar da âyetler, insanın ulaştığı bütün mevkilerin ve elde ettiği kazanımların Allah’ın dilemesi ve yaratmasıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca İslamoğlu, Hz. Süleyman’ın emrinde çalışan işçilerin “cin gibi, ele avuca sığmayan” insanları da

Nihâyet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!"

⁴²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 738.

⁴²⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1335-1336; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 848.

⁴²⁶ وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَنْ يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ / Şeytanlar (cinler) arasından da onun için dalgıçlık ve daha başka işler yapanlar vardı. Biz onları gözetim altında tutuyorduk.”

⁴²⁷ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ / Cinlerden de rabbinin izniyle onun maiyetinde çalışanlar vardı. Onlardan kim buyruğumuzdan sapsa, ona yakıcı ateşin azabını tattırırdık.”

ifâde edebileceğini aktararak, es-Sâd 38/37’de⁴²⁸ bu işçilere “şeytan” yakıştırmasının bu görüşü desteklediğini ifâde etmektedir.⁴²⁹

Müelliflerin Kur’ân’da geçen “cin” kavramına verdikleri anlamların aynı olduğu görülmektedir. Bilinen “cin” anlamının dışında, kavramın “*ruhsal güçler, tabiat güçleri, sihir/büyü/astroloji, tanınmayan insanlar ve mitolojik güçler*” şeklinde beş farklı anlamda daha kullanıldığını ifâde eden müellifler, bazı yaklaşımlarda farklılık göstermektedirler. Örneğin; Esed cinlerin insanlardan farklı bir yaşamsal düzlemde olmadıklarını ve kendilerine peygamber gönderilmediğini söylerken; İslamoğlu insandan farklı bir yaşam düzlemine ait olan cinlere kendi türlerinden peygamber gönderildiğini savunmaktadır. Hem Esed hem de İslamoğlu bu görüşlerini “أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ” âyetine dayandırmaktadırlar.

2. Tâğût (طاغوت) ve Cibt (جبت)

Tâğût kelimesi sözlükte, “*haddi aşan, azgınlık yapan*”⁴³⁰ anlamına gelmektedir. “*Kahinler, sihirbazlar, cinciler*” gibi Allah’ın yasakladığı işlerle uğraşanları da kapsayan bu kavram, terim olarak “*Allah’tan başka, kendisine tapılan her şey*” şeklinde genel bir tanım içermektedir. Bunun yanında, bazılarının göre Kur’ân’da geçen “*tâğût*” kelimesinin, “*Huyey b. Ahtab ve Ka’b b. Eşref*” gibi Yahudi bilginlerini ifâde etmektedir.⁴³¹

Esed, “*tâğût*” kavramının; kendisine ibâdet edilerek kulları Allah’tan uzaklaştıran Allah dışındaki her şeyi ifâde ettiğini ve hem tekil (müfret) hem de çoğul (cemi’) anlamı taşıdığını belirterek, kavrama “*şeytanî güçler ve düzenler*” anlamını vermektedir.⁴³² İslamoğlu ise, “*tâğût*” kelimesinin, eski Mısır tanrısı “*Thot’un*”, Arapça gibi Sami dillerinden olan Fenikeceye “*Tâut*” şeklinde geçtiğini, oradan da Arapçaya geçerek “*tâğût*” şeklini almış olabileceğini söylemektedir. Bu bağlamda Thot’un Eski Mısır’da tanrılaştırılan bir bilge olduğuna dikkat çeken

⁴²⁸ “وَالشَّيَاطِينُ كُلُّ بَنَاءٍ وَغَوَاصٍ” / Bina kuran ve dalgıçlık yapan bütün şeytanları.”

⁴²⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 661, 873-874; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 848-849.

⁴³⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 397; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2678.

⁴³¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 510; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 397; Metin Yurdagür, “Tâgut”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 372. “Tâğût” kavramıyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Süleyman Gür, *Kur’ân’a Göre Tuğyan ve Tâğût* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 91-113.

⁴³² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 78.

İslamoğlu, kavramın Kur’ân’da, “Allah’a rağmen, hüküm ve otorite sahibi olarak görülen somut ya da soyut her şeyi” ifâde ettiğini dile getirmektedir.⁴³³ Bu sebeple “tâğût” kavramını, “şeytanî güç odakları”, “ilâhlaştırılan otoriteler”, “Allah’a isyanı sistemleştiren güç odakları”⁴³⁴ şeklinde, Esed’in tercihinine yakın anlamlarla çevirmiştir.

“أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ / Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtıla iman ediyorlar.”⁴³⁵ âyetinde “tâğût” kavramıyla birlikte zikredilen “الجِبْتِ” kelimesinin ise, Arapça kökenli olmadığını ifâde eden müellifler, bu kavramın “kendi başına hiçbir değeri ve gücü bulunmayan şey” “kutsama ve falcılık” gibi anlamlarda kullanıldığını belirtmektedirler. Esed bu anlamları kapsaması amacıyla kavramı “asılsız muammalar” şeklinde tercüme ettiğini söylerken, İslamoğlu kavrama “eşya ve olaylarda uğur ve uğursuzluk” anlamını vermektedir.⁴³⁶

Âyetteki “tâğût” kavramının “müneccimlik, kâhinlik” gibi, Kur’ân tarafından lanetlenmiş asılsız inançlara delâlet ettiğini savunan müellifler, buradaki kavramı “şeytanî güçler” şeklinde tercüme etmişlerdir.⁴³⁷ Esed, en-Nisâ 4/60⁴³⁸ ve ez-Zümer 39/17’de⁴³⁹ ise, bu tür inançlara tevessül edenlerin, ilâhî mesajın rehberliğinden mahrum kalacaklarına işâret ettiğini vurgulamaktadır.⁴⁴⁰

ez-Zümer 39/17’deki⁴⁴¹ “tâğût” kelimesinin, âyetin devamında gelen “أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا” / اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ / Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyanlar”⁴⁴² cümlesiyle zıt bir içeriğe sahip

⁴³³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 161.

⁴³⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 87, 503; 2: 914.

⁴³⁵ en-Nisâ 4/51.

⁴³⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 148; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 161.

⁴³⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 147-148; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 160-161.

⁴³⁸ اَلَّذِينَ يَرْجِعُونَ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا” / Onu tanınamaları kendilerine emredildiği halde tâğûtun önünde mahkemeleşmek istiyorlar. Şeytan da onları büsbütün sapırmanın yollarını arıyor.”

⁴³⁹ اَلَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى” / Sahte tanrılara kulluk etmekten kaçınan, yüzünü ve özünü Allah’a çevirenlere müjdeler olsun.”

⁴⁴⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 151, 939-940.

⁴⁴¹ اَلَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى” / Sahte tanrılara kulluk etmekten kaçınan, yüzünü ve özünü Allah’a çevirenlere müjdeler olsun.”

⁴⁴² ez-Zümer 39/18.

olduğu düşünüldüğünde, “*tâğût*” kavramı “*gücün sözünü, sözün gücüne hâkim kılan otoriteler*” anlamına gelmektedir.⁴⁴³

Yukarıdaki bilgiler ışığında müelliflerin “*tâğût*” kavramına verdikleri anlamların benzeştiğini söylemek mümkündür. Genel itibariyle kavrama “*şeytânî otorite*” anlamını veren müellifler gerekçelendirmede kısmî farklılıklar ortaya koymaktadırlar.

3. Ruh (روح)

Sözlükte “*rüzgâr esintisi, rahatlık, ferahlık*” gibi anlamlara gelen “*رُوح*” kelimesiyle aynı kökten gelen “*ruh*” kavramı, “*canlılara hayat veren şey*”⁴⁴⁴ anlamında kullanılmaktadır. Terim olarak ise, genellikle, “*Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat.*” şeklinde tanımlanmaktadır. Buna mukabil İsfahânî bu kavrama “*kendisiyle hayat bulunan, fayda elde etmenin ve zararlardan korunmanın kendisiyle sağlandığı şey*”, “*büyük melekler için kullanılan bir sıfat*” ve “*vahiy*” anlamlarını vermektedir.⁴⁴⁵

“*Ruh*” kavramının Kur’ân’da geçtiği yerlere bakıldığında, her iki müellifin de birbiriyle aynı denecek yakınlıkta açıklamalarda bulundukları ve bu kavram için İsfahânî’nin belirttiği “*vahiy, melek (Cebrail), insan ruhu*” şeklindeki üç ayrı anlamı tercih ettikleri görülmektedir:

Vahiy: “*Ruh*” kavramının Kur’ân’da çoğunlukla, “*ilâhî mesaj/vahiy*” anlamında kullanıldığını belirten müellifler, el-Bakara 2/87’de⁴⁴⁶ geçen “*رُوحِ الْقُدُسِ*” ifâdesini “*kutsal ilham*⁴⁴⁷/*kutsal ruh*⁴⁴⁸” şeklinde tercüme etmektedirler. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’in, Hassan b. Sabit’e (öl. 60/680 ?) yaptığı “*Allah seni Ruhu’l-Kudüs ile desteklesin.*”⁴⁴⁹ şeklindeki duasına ve el-Mücâdele 58/22.

⁴⁴³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 915.

⁴⁴⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 271; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3: 1766.

⁴⁴⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 272; Yusuf Şevki Yavuz, “*Rûh*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 187.

⁴⁴⁶ “*وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ*” / *Meryem Oğlu İsa’ya da açık kanıtlar verdik ve onu Ruhu’l-Kudüs ile destekledik.*”

⁴⁴⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 24.

⁴⁴⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 32.

⁴⁴⁹ et-Tirmizî, *Edep*, 70.

âyetle⁴⁵⁰ müminlerin desteklendiği şey için de “ruh” kavramının kullanıldığına dikkat çekmektedirler. Onlara göre mümin, vahyi anlayacak bir basirete sahip olduğundan dolayı, vahyin rehberliğinde bir hayat yaşayarak desteğini daima üzerinde hissetmektedir.⁴⁵¹ Ayrıca, eş-Şûrâ 42/52’de⁴⁵² geçen “ruh” kavramı önceki âyetle birlikte okunduğunda, “hayat veren bir mesaj” anlamı taşıdığını söylemekte⁴⁵³ ve ruhun, ölü olan bir bedene hayat verdiği gibi, vahyin de cehalet sebebiyle ölü gibi olan kalbi, içerdiği bilgiyle hayata döndürdüğüne işâret etmektedirler.⁴⁵⁴

Şu‘arâ sûresindeki “نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ”⁴⁵⁵ âyetini Esed, “mutlak güvenilirlik derecesinde vahiy” şeklinde tercüme etmektedir. Buna göre; “نَزَلَ بِهِ” ifâdesine “inmiştir” anlamı veren Esed, “Ruhu’l-Emin” kavramına “Cebrail” anlamı veren müfessirlere⁴⁵⁶ karşı çıkmakta ve sonraki âyetle geçen “عَلَى قَلْبِكَ” ifâdesinden dolayı bunun doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre, peygamberin kalbine inen şey bir melek olamaz, olsa olsa vahiy olur.⁴⁵⁷ İslamoğlu ise, âyetin meâl kısmında, “o, güvenilir ruh ile birlikte geldi” anlamıyla kavramı “Cebrail’e” hamletmekte; açıklama kısmında da Esed’in benimsediği görüşü alternatif olarak zikretmektedir.⁴⁵⁸

Hiz. Peygamber’e mâhiyetiyle ilgili soruların sorulduğu bildirilen el-İsrâ 17/85. âyetindeki⁴⁵⁹ “ruh” kavramı Esed’e göre, “vahiy” anlamındadır. Çünkü ona göre, sonraki âyetlerde Kur’ân’a işâret edilmektedir. Bu yüzden Esed, kavramı

⁴⁵⁰ “أَوَّلِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ” / İşte Allah bu mü’minlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir.”

⁴⁵¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 24-25; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1099.

⁴⁵² “وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا” / İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur’ân) vahyettik.”

⁴⁵³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 995; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2. 967.

⁴⁵⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 527.

⁴⁵⁵ eş-Şu‘arâ 26/193

⁴⁵⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 24: 142; İmadüddîn Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîr-u’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 6: 146; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîr-u et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Beyrut: Müessesetü’t-Târîh, t.y.), 19: 194.

⁴⁵⁷ “نَزَلَ” fiilinin harf-i cerli kullanımının “نَزَلَ / indirdi” anlamına geldiği düşünüldüğünde, Esed’in bu itirazında haklı olmadığı söylenebilir.

⁴⁵⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 758; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 730.

⁴⁵⁹ “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا” / Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir.”

“ilâhî esinlenme” şeklinde tercüme etmekte ve bu kavramın, “*insan ruhu*” anlamına geldiğini savunanların görüşünü ise reddetmektedir.⁴⁶⁰

İslamoğlu, Esed’den farklı olarak, öncesi insandan sonrası da Kur’ân’dan bahsettiği için kavramın hem insan ruhuna hem de vahye delâlet ettiğini savunmaktadır. Ona göre, insan için söz konusu olduğunda “*ruh*”, sadece hayat veren bir unsur olmaktan çok, onu diğer canlılardan ayıran akletme melekesine işâret etmektedir. Ayrıca, Allah’ın insana bahsettiği ruhun tabii bir neticesi olarak bu kavramın, ilâhî olanla insanî olan arasındaki bağlantıyı ifâde etmektedir. İslamoğlu, Allah’ın Hz. Âdem’e eşyanın isimlerini öğretmesini de bu bağlantının bir tezahürü olarak görmekte ve buna göre insan eğitiminin başlangıcının vahiy olduğunu ifâde etmektedir. Bu sebeple insanın, vahiyle ruhu arasındaki bu bağlantıyı sağlam bir şekilde kurarak hayâtın gerçek ruhunu yakalayabileceğini belirtmektedir.⁴⁶¹

Melek (Cebrail): Müellifler, Meryem 19/17’deki⁴⁶² “رُوحَنَا” ifâdesini “*vahiy meleğimizi*”⁴⁶³ şeklinde tercüme etmektedirler. Esed ve İslamoğlu, metafizik âleme ait varlıklar olmaları sebebi ile, meleklerin fizikî âleme ancak bir insan sûretinde gelebileceklerine işâret ederlerken, âyette meleğe ruh denilmesini, tamamen ruhanî bir yapıda olmalarına bağlayan Râzî’nin⁴⁶⁴ bu görüşünü nakletmektedirler.⁴⁶⁵ Ayrıca yukarıda da ifâde edildiği gibi İslamoğlu, Şu‘arâ sûresindeki “نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ”⁴⁶⁶ âyetinin de Cebrail’e işâret ettiği görüşündedir.⁴⁶⁷

İnsan ruhu: İnsanın yaratılışından bahseden es-Secde 32/9.⁴⁶⁸ ve insanlar ile meleklerin saf saf dizileceği kıyâmet gününü anlatan en-Nebe’ 78/38. âyetteki⁴⁶⁹

⁴⁶⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 576.

⁴⁶¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 546-547.

⁴⁶² “فَارْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَمَثَلَتْ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا” / *Derken, ona ruhumuzu gönderdik.*”

⁴⁶³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 610; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 581.

⁴⁶⁴ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 21: 168.

⁴⁶⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 611; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 582.

⁴⁶⁶ eş-Şu‘arâ 26/193

⁴⁶⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 730.

⁴⁶⁸ “ثُمَّ سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَا لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ” / *Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!*”

⁴⁶⁹ “يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا” / *Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün, Rahman’ın izin verdiklerinden başkası konuşamayacak; konuşan da doğruyu söyleyecektir.*”

“ruh” kavramı her iki müellife göre, insana can veren ruh anlamındadır. Müellifler insanın yaratılışında Allah’ın kendi ruhundan üflemesini ise mecâzî olarak değerlendirmektedirler.⁴⁷⁰ Ayrıca kıyâmet günü toplanacak insanlar için kullanılan “ruh” kelimesinin müfret (tekil) olarak gelse de cemi (çoğul) bir mânaya delâlet ettiğini belirtmektedirler.⁴⁷¹

Müelliflerin Kur’ân’da geçen “ruh” kelimesi için verdikleri anlamların aynı olduğu görülmektedir. Kavramın “vahiyy, melek (Cebrail) ve insan ruhu” şeklinde üç anlama geldiğini her ikisi de ifâde ederken; el-İsrâ 17/85. âyette geçen “ruh” kelimesiyle ilgili farklı görüşler ortaya koymaktadırlar.⁴⁷²

4. Necvâ (نجوى)

Sözlükte “iki kişi arasındaki sır, gizli görüşme” gibi anlamlara gelen “necvâ” kavramı, Kur’ân’da geçtiği âyetlerde de yaklaşık olarak bu mânada kullanılmıştır.⁴⁷³ Âyetlerde genel olarak; Müslümanların aleyhinde yapılan komplo toplantıları için kullanılmışken⁴⁷⁴, Hz. Peygamberle baş başa yapılan görüşmeleri ifâde etmek için de bu kelime tercih edilmiştir.⁴⁷⁵

Esed, hem “necvâ” kavramını, hem de kavramla aynı kökten gelen “نَجِيًّا”⁴⁷⁶ kelimesini, “kendi aralarında gizli gizli görüşme”⁴⁷⁷ şeklinde tercüme ederken, İslamoğlu kavramın bağlamına göre, “özel görüşme, gizli randevu, kulis, fiskos ve dedikodu” gibi anlamlara geldiğini belirtmektedir.⁴⁷⁸

Müellifler, bu kavramın anlamının tespitinde, görüşmenin içeriğinin belirleyici olduğunu ifâde etmektedirler. Bu bağlamda, söz konusu kavramla ilgili olarak “faydalı, faydasız ve zararlı” şeklinde üç farklı içeriğe dikkat çekerek, en-

⁴⁷⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 844; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 818.

⁴⁷¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1228; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1215.

⁴⁷² İkinci tarafından yapılan çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. İkinci, “*Kur’ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur’ân*”, 130-133.

⁴⁷³ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 626; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4361.

⁴⁷⁴ el-Mücâdele 58/7.

⁴⁷⁵ el-Mücâdele 58/12.

⁴⁷⁶ Yûsuf 12/80; Meryem 16/52.

⁴⁷⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 567; 1122.

⁴⁷⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 617.

Nisâ 4/114. âyet⁴⁷⁹ de olduğu gibi, toplumsal açıdan faydalı sonuçlar elde edilebilecek gizli görüşmelerin el-Mücâdele 58/7. âyet⁴⁸⁰ yasak kapsamına girmedigini söylemektedirler. Örneğin; Esed, devletlerarası barış görüşmeleri veya devletin işleyişinde mahrem kalması gereken konuların görüşüldüğü gizli toplantıların yasak olmayan kısımda yer aldığını; hattâ bazı konuların gerekli olgunluğa kavuşmadan önce alenen gündem yapılmasının fayda yerine zararlar sonuulanabileceğini söylemektedir. Ayrıca, ihtiyaç sahiplerinin gönlünü incitebileceğinden dolayı, özellikle yardım içerikli toplantıların da gizli yapılmasının daha doğru olduğunu savunmaktadır.⁴⁸¹

Esed, Mücâdele sûresinde kınanan ve yasaklanan “*necvânın*”, Hz. Peygamber’e ve Müslümanlara karşı tertip edilmesi düşünülen bir komplo görüşmesi olduğunu ifade etmektedir. Buna rağmen; âyetteki yasaklamanın, gizli kapılar ardında yapılan görüşmelerin iyi sonuçlar doğurmayacağından hareketle, başta o dönem olmak üzere bütün çağlarda yapılması muhtemel tüm gizli toplantıları kapsadığını dile getirmektedir.⁴⁸² Buna mukabil İslamoğlu, zararlı içeriğine işâret edilerek âyetle kınanan ve yasaklanan “*necvânın*”, “*özel görüşme yapılan kişinin töhmet altında bırakılması ve zamanının çalınması; görüşmenin övünme vesilesi kılınarak bir kıskançlık oluşturulması; aleyhte kulis yapılarak komplo hazırlanması*” gibi farklı amaçlar taşıdığına dikkat çekmektedir.⁴⁸³

Esed, el-Mücâdele 58/12. âyet⁴⁸⁴, Hz. Peygamberle özel görüşme yapacakların görüşme öncesinde sadaka vermelerinin emredilmesini, sadece o

⁴⁷⁹ خَيْرٌ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ / Onların fısıldaşmalarının birçoğunda hayır yoktur. Ancak bir sadaka verilmesini yahut bir iyilik yapılmasını ya da insanların arasının düzeltilmesini isteyenler müstesnadır.”

⁴⁸⁰ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْعِدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ / Gizli konuşmaktan menedilen o kimseleri görmüyor musun, yine dönüp yasaklandıkları şeyi yapıyorlar; günah işleme, haksızlık etme ve peygambere karşı gelme hususunda fısıldaşıyorlar.”

⁴⁸¹ Esed, Kur’ân Mesajı, 167.

⁴⁸² Esed, Kur’ân Mesajı, 1122.

⁴⁸³ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’ân, 2: 1095.

⁴⁸⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ / Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezih davranış budur. Şâyet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.”

döneme mahsus görenlerin sonraki âyetle⁴⁸⁵ “*necvâ sadakasının*” nesh edildiği sonucuna varmalarını eleştirmektedir. Zira Esed’e göre âyetlerin nesh edilmesi söz konusu değildir. Bu konuda Esed’le aynı düşünen İslamoğlu da, “*necvâ sadakası*” emrinin sonraki âyetle nesh edildiği görüşünün bir âyetin hükmünün iptal edildiğini iddia etmek olduğu için tehlikeli; âyetin öğrettiği güzel bir davranışı engellediği için zararlı; Allah’ın koyduğu bir hükmün işlevselliğini ortadan kaldırdığı için de veballi olduğunu söyleyerek, temelde nesh teorisini reddetmektedir.⁴⁸⁶

Müellifler, el-Mücâdele 58/12. âyetinin, kendisine gelen yerli-yersiz görüşme taleplerinin hem Hz. Peygamber’i rahatsız etmesi, hem de çevredekilerin bu durumu olumsuz karşılamaları üzerine nâzil olduğunu ve özellikle Hz. Peygamber’in engin hoşgörüsünü istismar edip özel görüşmeyi bir maske olarak kullanan münâfıkların bu maskelerini düşürmeye yönelik olduğunu belirtmektedirler. Her ikisi de bu uygulamanın sadece nüzûl dönemi için geçerli olmadığını düşünmektedir. Esed’e göre âyette zikredilen görüşme, sahâbe için Hz. Peygamber’in şahsına delâlet ederken diğer Müslümanlar için Hz. Peygamber’in getirdiği ilâhî mesaja delâlet etmektedir. Bu bağlamda âyette, tüm zamanlarda geçerli olmak kaydıyla, Kur’ân’dan bir konuyu mütalaa etmek isteyen bir Müslümanın, “*ihtiyaç sahiplerine yardım etmesi veya ilmî bir konuyu öğrenmek isteyen onu öğretmesi yahut da hiç değilse zayıf birine bir iltifatta bulunması*” şeklinde sadaka sayılabilecek bir davranışta bulunması tavsiye edilmektedir.⁴⁸⁷

Ayrıca İslamoğlu’na göre “*necvâ sadakası*”, tüm dönemlerde önemli bir konumda olan insanların, zamanlarının meşgul edileceği durumları da kapsamaktadır. Mesela; ilmî seviyesi yüksek bir şahsın, kendisinden ilim talep eden ibtidâî seviyedeki birinden, ön okuma yapmasını istemesi ve bu bağlamda ona belli sorumluluklar yüklemesi bu kapsama girmektedir. İslamoğlu buna ilâve olarak, ağır

⁴⁸⁵ “أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوِيكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ / Özel görüşme yapmadan önce sadaka verecek olmanızdan dolayı (vermediğiniz takdirde) korkuya mı kapıldınız? Madem bunu yapmadınız ve Allah da sizi bağışladı, o halde namazı özenle kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resulüne itaat edin.”

⁴⁸⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1125; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1098.

⁴⁸⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1124-1125; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1097-1098.

sorumluluk gerektiren makamlardaki kişilerle yapılmak istenen özel görüşmeler için de aynı durumun geçerli olduğunun altını çizmektedir.⁴⁸⁸

Yukarıda yapılan açıklamalardan “*necvâ*” kavramı konusunda da müelliflerin aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır. “*Gizli görüşme*” anlamı verdikleri bu kavramın yasak olup olmamasında onlara göre söz konusu görüşmenin içeriği belirleyici olmaktadır.

5. Naîm (نعيم)

“*Naîm*” kelimesi sözlükte “*bolluk, refah, sükûnet, mal*” gibi anlamlara gelen “*nimet*” kavramının mübalağalı veznidir. Dünyada ya da âhirette verilen nimetlerin bolluğunu ifâde etmektedir.⁴⁸⁹ Kur’ân’da on yedi yerde geçen bu ifâde genellikle cennet için kullanıldığı gibi (جَنَّاتُ النَّعِيمِ), dünya⁴⁹⁰ ve özellikle âhiret nimetleri⁴⁹¹ için de kullanılmaktadır.

Esed “جَنَّاتُ النَّعِيمِ” şeklinde gelen kısımları “*nimet/mutluluk bahçeleri, nimetlerle dolu has bahçeler*”⁴⁹² şeklinde tercüme ederken; İslamoğlu bu ifâdeye “*nimetler diyarı/ölümsüz nimetlerle dolu cennet*”⁴⁹³ anlamını vermektedir. Âhiret nimetleri için kullanılan yerlerde söz konusu kelimeyle ilgili her iki müellif de bir açıklama yapmamaktadır. Bu yerlerde Esed kavram için “*doyum, mutluluk ve kutsanmışlık*”⁴⁹⁴ anlamlarını tercih etmekte; buna mukabil İslamoğlu kelimeyi “*sınırsız/her türlü nimet ve sonsuz mutluluk*”⁴⁹⁵ şeklinde tercüme etmektedir.

“*Naîm*” kelimesi, “ثُمَّ لَتُسَلَّنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ / Nihayet o gün nimetlerden elbette sorguya çekileceksiniz.”⁴⁹⁶ âyetinde dünya nimetleri için kullanılmaktadır.⁴⁹⁷ Esed herhangi bir açıklama yapmaksızın âyeti “*Ve o gün hayatın nimetleri(ne karşı*

⁴⁸⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1098.

⁴⁸⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 645; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4478; Fatma Candan Günaydın, “Nimet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 129.

⁴⁹⁰ et-Tekâsür 102/8.

⁴⁹¹ et-Tevbe 9/21; el-İnsân 76/20; el-Mutaffîfîn 83/24.

⁴⁹² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 206, 392, 682, 749, 834.

⁴⁹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 208, 371, 653; 2: 722, 808.

⁴⁹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 352, 1217, 1247.

⁴⁹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 332; 2: 1203, 1233.

⁴⁹⁶ et-Tekâsür 102/8.

⁴⁹⁷ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 603-604; el-Mâturîdî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 5: 515; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 785.

yaptıklarınız) için mutlaka sorguya çekileceksiniz.” şeklinde tercüme ederek dünya nimetlerine işaret etmektedir.⁴⁹⁸

İslamoğlu ise “*naîm*” kelimesinin Kur’ân’da geçtiği diğer yerlerde âhiret nimetleri anlamında olduğunu; bu sebeple burada da aynı şekilde anlaşılmasının daha doğru olacağını ve ayrıca kelimenin öncesinde bulunan “*an* (عن)” harficerinin, kelimeye “*vazgeçmek, yüz çevirmek*” anlamı yüklediğini söylemektedir. İslamoğlu bu gerekçelerle âyette asıl vurgulanan şeyin âhiret nimetleri olduğunu belirterek cümleyi “*Nihayet o gün, ebedî nimetlerden vazgeçip (geçici nimetlere yönelmenizden) dolayı hesaba çekileceksiniz.*” şeklinde tercüme etmektedir. Fakat İslamoğlu’nun, kelimeye “*vazgeçmek, yüz çevirmek*” anlamı kattığını söylediği harficer, öncesindeki “*سَأَل*” fiiliyle ilgilidir. Kur’ân’da birçok âyette “*يَسْأَلُ...عَنْ*” formu kullanılmaktadır. Bu formun kullanıldığı başka âyetlere İslamoğlu’nun verdiği anlam dikkate alındığında, yukarıda ileri sürdüğü gerekçenin çelişki doğurduğu görülmektedir. Örneğin Enfâl sûresindeki “*يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ*” ifâdesini İslamoğlu “*Sana cihadın bahşettiği gelirler hakkında soruyorlar.*”⁴⁹⁹ şeklinde tercüme etmektedir. Hâlbuki yukarıdaki gerekçeyi, söz konusu ifâde için her yerde geçerli kılsaydı İslamoğlu bu âyete yaklaşık olarak “*Sana (vazgeçtikleri) ganimetler (cihadın bahşettiği gelirler) hakkında soruyorlar*” anlamını vermesi gerekirdi. Bundan dolayı İslamoğlu’nun kendi tercihleri arasında çelişkili bir durum olduğu söylenebilir.

6. Âdiyât (العاديّات)

“*Âdiyât*” kelimesi sözlükte “*atılmak, hızlı koşmak*” anlamlarına gelen “*عدو*” kökünden türemiş olup, özellikle çevik atılgan hızlı atlar ve develer için kullanılmaktadır.⁵⁰⁰ Âdiyât sûresinin ilk âyetlerinde bu kelime üzerinden savaş esnasındaki çetin sahnelerle yemin edilerek mücahitlerin kıymetine işaret ve diğer müminlerin de bu konuda daha duyarlı olmaya teşvik edildiği aktarılmaktadır.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1302.

⁴⁹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 307.

⁵⁰⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 424; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2845.

⁵⁰¹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24: 570-573; el-Mâturîdî, *Te’vîlât-ü Ehli’s-Sünne*, 5: 508; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 32: 60-61; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 780; Emin Işık, “Âdiyât Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 386.

Her iki müellif de klasik dönemde müfessirler tarafından Âdiyât sûresinin ilk âyetlerinin müşriklerle yapılan savaşlara hamledilmesinin doğru olmadığını söylemektedirler. Esed'e göre 6. âyetten sonraki bölüm kınama ve tehdit içerdiğinden dolayı, sûrenin baş tarafının olumlu bir mâhiyet taşıdığını söylemek bir yanılgıdan ibârettir. İslamoğlu'na göre ise sûre müşriklerle sözlü mücâdelelenin bile başlamadığı Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olduğu için ilgili kısmın hicretten sonra yapılan savaşlara hamledilmesi mümkün değildir.⁵⁰²

Bu bilgiler çerçevesinde Âdiyât sûresinin ilk âyetlerinin, temsîlî bir duruma işâret ettiğini belirten Esed, oradaki yemin ifâdesini şaşkınlık ve hayret belirten “Ooo!” ünlemiyle belirterek “وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا”⁵⁰³ ayetini “Ooo! Nefes nefese koşan binek atları.” şeklinde tercüme etmekte; âyette geçen atların da hakikat yolundan sapan insan ruhunu temsil ettiğini söylemektedir.⁵⁰⁴

İslamoğlu ise, yukarıdaki gerekçenin yanında, “الْعَادِيَاتِ” kelimesinin taşıdığı “düşmanlık” anlamından hareketle, ilk âyetlerin Mekke’de iman edenlere karşı yapılan saldırıları konu edindiğini savunmaktadır. Bu sebeple de kelimenin başındaki yemin vavı’nın “ta’zim” değil, “tehdit” içerdiğini öne sürerek, âyeti “Allah Şahittir! (Vahye) dinmez bir hınçla saldıranlara” şeklinde tercüme etmektedir.⁵⁰⁵

Müellifler Âdiyât sûresinin ilk âyetlerinin savaşlara hamledilmemesi gerektiği hususunda hemfikir olmakla birlikte; söz konusu ayetlere yaklaşımları açısından farklılık arz etmektedirler. Buna göre Esed konuyu sembolik olarak değerlendirmekte; âyeti genel kabule göre tercüme etmektedir. İslamoğlu ise bu konuda çok farklı bir değerlendirmede bulunmaktadır. O, sûrenin Mekkeli müşriklerin, iman edenlere yönelik saldırıları konu ettiğini öne sürerek “الْعَادِيَاتِ” kelimesinin “hızlı koşan atları” değil; “vahye dinmez bir hınçla saldıranları” ifâde ettiğini savunarak sûreye herkesten farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

⁵⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1297; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1292.

⁵⁰³ el-Âdiyât 100/1.

⁵⁰⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1297-1298.

⁵⁰⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1297; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1292.

II. DEYİMLER

Deyimler, “*toplumların felsefesini, dünya ve hayat görüşünü yansıtan; ifâde edilmesi güç ve anlam yetersizliğine neden olabilecek durumlarda kullanılan kısa ve etkili anlatım araçlarıdır.*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁰⁶ Bu açıdan bir dilden başka bir dile aktarımda bulunmak, her iki dili iyi bilmenin yanında, mensuplarının zihin dünyalarında farklı karşılığı olan birtakım deyimssel ifâdelerin ne anlama geldiğini bilmeyi ve karşı dilde bu deyimle kastedilen anlama yakın kullanımlara vukufiyeti gerektirmektedir. Zira maksadı vurgulamak için bu tür ifâdelere, kelimelerin taşıdığı hakîkî anlamlardan ziyâde mecâzî anlamlar yüklenmiştir.⁵⁰⁷

Cümledeki maksadın daha iyi anlaşılması ve ifâde edilmesi adına bu tür mecâzî vurguların önemli olduğu husûsuna her iki müellif de eserlerin girişinde dikkat çekmişlerdir.⁵⁰⁸ Buna ilâveten Esed, deyimssel ifâdelerin sadece akademik seviyede bir Arapça bilgisi ile anlaşılamayacağını, bu ifâdelerin insanların zihin dünyasındaki asıl karşılıklarını iyi bilecek şekilde, o kültürün içerisinde uzun bir müddet yaşamak gerektiğini vurgulamaktadır. Hattâ aslen Arap olmasına rağmen, günün modern şartlarında zihni alt yapısı saflığını kaybetmiş olan kişilerin bile bu hususta, tam bir aktarım yapamayacağını söylemektedir. Ona göre, kendilerini modern dünyadan izole etmiş bedevilerin kullandıkları dil, Kur’ân Arapçasından kısmen farklı olsa da Hz. Peygamber dönemindeki Arapların zihin dünyasını yansıtması açısından çok önemli bir işleve sahiptir. Sadece kelimelerin sözlük anlamları ile çevrilemeyecek olan bu tür kullanımlar, saflığını korumuş bedeviler içerisinde daha net anlaşılabilir. Ayrıca, deyimlerin karşı dile aktarımında, zaman içerisinde uğradığı anlam değişiklikleri varsa, bu değişimden etkilenmeden nüzûl ortamındaki karşılığının tespit edilmesi de oldukça önemlidir.⁵⁰⁹

Müellifler deyimleri genellikle, deyimi oluşturan kelimeleri ihtivâ edecek şekilde çevirirlerken bâzen de Türkçe’de farklı lafızlarla ifâde edilen fakat aynı anlama gelen deyimleri tercih etmişlerdir. Yine bazı deyimler için tercih ettikleri

⁵⁰⁶ Hayrullah Hamidov, “Türkçe Deyimlerin Anlam Özellikleri: Konuşma İle İlgili Deyimler”, *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 22 (t.y.): 40.

⁵⁰⁷ Gülfidan Ayvaz, “Sözcükler, Söz Öbekleri, Deyimler ve Atasözleri’nin Çevirisi ve Çeviri Eylemine Etkisi”, *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 2 (2013): 215-217.

⁵⁰⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, XXIII; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, XXIII.

⁵⁰⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, XXIII-XXV.

anlamanın gerekçesiyle ilgili olarak dipnotlarda açıklamalar yaparlarken bazılarını ise sadece tercüme etmekle yetinmişlerdir.

Kur'ân'da deyim sayılabilecek çokça örnek bulunmaktadır. Fakat meselenin müellifler açısından nasıl değerlendirildiğini görmek için birkaç örnek üzerinde durmanın yeterli olacağını düşünmekteyiz.⁵¹⁰

A. Âhirete Dair Deyimler

Bu başlık altında âhiret hayâtıyla ilgili olan âyetlerde zikredilen deyimssel ifâdeler ele alınacak ve müelliflerin tercih ettikleri anlamlar mukâyese edilerek eserlerinde belirledikleri usûle uygunluğu tespit edilecektir.

1. وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ

Kıyâmet gününde, Yüce Allah dışında kutsiyet atfederek peşlerinden gittikleri kişiler/varlıklar tarafından tanımazlıktan gelinenlerin durumuyla ilgili olarak, Bakara sûresinde ⁵¹¹ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ deymi kullanılmaktadır. Deyimin sözlük anlamı, ⁵¹² تَقَطَّعَتْ kelimesinin “kesilme/ayrılma”⁵¹² ve “الْأَسْبَابُ” kelimesinin “kendisiyle bir şeye ulaşılan bağ”⁵¹³ anlamlarından hareketle “onların bütün bağları kesildi/koptu”⁵¹⁴ şeklindedir. Müfessirler bu deyimle azabı gören inkarcıların dünyada ümit bağladıkları ilahlarıyla irtibatlarının kopacağını anlatıldığını söylemektedirler.⁵¹⁵ Esed, “الْأَسْبَابُ” kelimesinin, âyette konu edilenlerin kurtuluş ümitlerine işâret ettiğini belirterek, “تَفَعَّلُ” babındaki mübâlağa özelliğini de anlama yansıtmak için cümleyi, “bütün ümitleri paramparça olmuş” şeklinde tercüme etmektedir. İslamoğlu ise, “الْأَسْبَابُ” kelimesinin taşıdığı anlamı âyete konu olanlar arasındaki bağa hamletmekte ve cümleyi “birbirleri arasındaki bütün ilişkiler kökten kesiliverecek” şeklinde çevirmektedir. İslamoğlu'nun

⁵¹⁰ Müelliflerin diğer bazı deyimssel ifâdelere verdikleri anlamlar için de ayrıca bk. Esed, *Kur'ân Mesajı*, 233, 431, 444, 456, 652, 1176; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 231, 406, 418, 430, 624; 2: 1158.

⁵¹¹ el-Bakara 2/166

⁵¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3674.

⁵¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 1910.

⁵¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3674.

⁵¹⁵ el-Mâturîdî, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*, 1: 117; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 210.

tercümeye ilâve ettiği “kökten” kelimesinin, “تَفَعَّلَ” babındaki mübâlağa özelliğini yansıtmaya düşüncesi sebebiyle olduğu anlaşılabilir.⁵¹⁶

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ 2.

Kıyâmet gününün dehşetinden insanların yaşayacağı endişe, çaresizlik ve korkunun mecâzî bir ifâdesi olarak zikredilen “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ”⁵¹⁷ deyimindeki “سَاقٍ” kelimesi sözlükte “baldır”⁵¹⁸, “يُكْشَفُ” kelimesi de “kaldırmak, açmak” anlamına gelmektedir. Sözlük anlamının “O gün baldırlar açılacak” şeklinde olan bu cümle Araplar arasında korku ve endişe anında kadınların eteklerini yukarı kaldırarak kaçışmasını ifâde eden bir deyimdir.⁵¹⁹ Âyette de bu deyimle kıyâmet günü insanın elinin ayağına dolaşacağı bir durum yaşayacağı vurgulanmaktadır. Âyeti “İnsan bedeninin bir kemik yığınının ibâret hale getirileceği gün” şeklinde tercüme eden Esed buradaki “يُكْشَفُ” kelimesinin “açmak” anlamını soyut olarak asıl hakîkatin ortaya çıkarılması olarak anlamaktadır. Ona göre bu cümle, insanın taşıdığı bütün düşüncelerin kıyâmet günü bütün çıplaklığıyla açığa çıkarılacağını ifâde etmektedir.⁵²⁰ İslamoğlu ise âyetin devamında secdeye davet edildiği için bu deyimle dünyada ibâdetsiz bir hayat sürenlerin âhirette zorunlu olarak Allah’a itaat edeceklerine vurgu yapıldığını söylemektedir. “سَاقٍ” kelimesinin mecâzen “güç, kuvvet” anlamına geldiğini belirten İslamoğlu söz konusu âyeti “O ezici gücün kendini gösterip dizde dermanın kalmadığı gün” şeklinde tercüme etmektedir. Buna ilâveten dipnotta “paçaların tutuştuğu gün” deyimini de alternatif olarak zikretmektedir.⁵²¹

Yine benzer bir deyim de kişinin ölümü esnasında âhiretle yüz yüze gelmesinden duyacağı endişeyi ifâde etmektedir. Kıyâme sûresinde zikredilen “وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ”⁵²² deyimindeki “الْتَفَتِ” fiili sözlükte “dolanmak,

⁵¹⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 45; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 59.

⁵¹⁷ el-Kalem 68/42.

⁵¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3: 2154.

⁵¹⁹ el-Mâturîdî, *Te’vîlât-ü Ehli’s-Sünne*, 5: 218; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 581. Benzer bir ifâde Sebe Melikesi’nin Hz. Süleyman’ın yaptırdığı, zemini billurdan olan köşke girerken eteklerini yukarı çekmesi için de kullanılmaktadır. (en-Neml 27/44) Fakat burada Belkıs’ın eteklerini yukarı çekmesi endişe ve korkudan değil billur zemini su zannetmesinden dolayıdır.

⁵²⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1176-1177.

⁵²¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1158-1160.

⁵²² el-Kıyâme 75/29.

çevrelemek⁵²³ anlamına gelmektedir. Dünyadan ayrılmanın oluşturduğu endişe ve korku halinin mecâzî olarak anlatıldığı bu deyimî Esed “Ölüm sancıları ile örülmektedir.” şeklinde çevirmiştir. Cümlelerin lafzen “ayaklar ayaklara dolaşmakta” anlamına geldiğini belirten Esed, “ساق” kelimesinin, lafzen “baldır” anlamına gelse de mecâzen “şiddet, zorluk ve sıkıntıyı” ifâde ettiğini söylemiştir. İslamoğlu ise bu cümleyi “Artık ayrılık vaktinin gelip çatığına aklı iyice yatmıştır.” Şeklinde tercüme etmiştir.⁵²⁴

حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ 3.

Allah’ın âyetlerini yalanlayan ve ona inanmayı kendilerine yediremeyip kibirlenenlerin cennetin kokusunu dahi alamayacakları A’râf 7/40. âyetinde⁵²⁵ haber verilmekte ve cennete girmelerinin imkânsızlığı da “حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ”⁵²⁶ deyimî ile ifâde edilmektedir.⁵²⁷ Bu deyimdeki kelimelere sözlük anlamları açısından bakıldığında, “يَلِجُ” fiilinin “girmek”⁵²⁸, “جَمَلٌ” kelimesinin “erkek deve”⁵²⁹, “سَمٌّ” kelimesinin “delik”⁵³⁰ ve “خِيَاطٌ” kelimesinin de “dikiş iğnesi”⁵³¹ anlamlarına geldiği görülmektedir. Müellifler, “جَمَلٌ” kelimesinin “erkek deve” anlamında değil, “جَمَلٌ / جُمْلٌ” gibi farklı kırâat tercihlerinden hareketle, “halat/urgan” anlamına geldiğini belirterek, deyimî “halat iğne deliğinden geçmedikçe”⁵³² şeklinde tercüme etmektedirler. Onlara göre, deveyle iğne arasında anlam bakımından herhangi bir ilişki bulunmadığından dolayı, deyimî ifâdelerde bu tür kullanımlar uygun değildir. Bu sebeple “iğne” ile anlam ilişkisi bulunan “urgan/halat” tercihi daha doğrudur. Ayrıca her iki müellif de bu deyimî, âyette

⁵²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5: 4055.

⁵²⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1213; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1199.

⁵²⁵ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ “وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ” Bizim âyetlerimizi asılsız sayanlar, büyüklenip onlardan yüz çevirenler var ya, işte onlara göğün kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezalandırırız!”

⁵²⁶ el-A’râf 7/40

⁵²⁷ el-Mâturidî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 2: 231; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 100.

⁵²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4913.

⁵²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 683. İbn Manzûr “جَمَلٌ” kelimesinin “erkek deve” anlamına geldiğini belirttiği yerde bu deyimî örnek vermektedir.

⁵³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3: 2102.

⁵³¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 1302.

⁵³² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 277; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 269.

ele alınanların cennete girmelerinin imkânsızlığını ifâde ettiğini söylemektedir.⁵³³ Bu deyimdeki gibi imkânsızlığı ifâde eden “*balık kavağa çıkarsa*” deyiminde de balık ve kavak arasında bir anlam ilişkisinden söz etmek mümkün değildir. Deveyle iğne arasında bir anlam ilişkisi bulunması gerektiğini söylemek deyimleri lafzî düzeye indirgemek anlamına gelebilir. Hâlbuki deyimler yukarıda da ifâde edildiği gibi daha çok mecâzî bir anlam taşımaktadır.

4. اَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ

el-En‘âm 6/135. âyetteki “اَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ” ifâdesi özelde Mekke müşriklerine, genelde bütün inkârcılara meydan okuma ve âhirete yönelik tehdit anlamı taşıyan bir deyimdir. Sözlükte “*konum, durum, prestij*”⁵³⁴ gibi anlamlara gelen “مَكَانَةٌ” kelimesiyle inkârcılara, kinâyeli olarak bulundukları hal üzere devam etmeleri ve ellerinden geleni yapmaları ifâde edilerek kıyâmette asıl kurtuluşun Hz. Peygamber ve ona inananların olacağı vurgulanmaktadır.⁵³⁵ Esed bu deyime “*Gücünüz içinde olan her şeyi yapın*” anlamını verirken; İslamoğlu söz konusu ifâdeyi “*Siz kendinize yakışanı yapın*” deyimiyile tercüme etmiştir.⁵³⁶

Yine kıyâmet günü müşriklere hitâben söylenen, Yûnus sûresindeki “مَكَانَكُمْ”⁵³⁷ ifâdesinin tehdit, azarlama ve aşağılama anlamı taşıdığı ve somut bir anlam taşıdığı söylenmektedir.⁵³⁸ Esed’in “*Olduğunuz yerde kalın!*”⁵³⁹ diye çevirdiği bu deyimi İslamoğlu “*Haydi yerlerinize!*” şeklinde tercüme etmiştir. İslamoğlu buradaki “مَكَان” kelimesinin “yer” anlamında somut değil, “konum” anlamında soyut bir mâhiyet taşıdığını belirterek, ayete somut anlam yükleyen Esed’i eleştirmektedir. Ona göre müşrikler, Allah dışında birtakım ilahlar tayin etmeleri sebebiyle kulluk konumundan ilah atama konumuna geçmekte; ilah olarak benimsedikleri şeyleri de olmaları gereken durumdan farklı bir yere taşımaktadırlar.

⁵³³ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 278; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 1: 270.

⁵³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4250.

⁵³⁵ el-Mâturîdî, *Te‘vîlât-ü Ehli’s-Sünne*, 2: 178; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 65.

⁵³⁶ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 255; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 1: 252.

⁵³⁷ Yûnus 10/28.

⁵³⁸ el-Mâturîdî, *Te‘vîlât-ü Ehli’s-Sünne*, 2: 477; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 332; Abdulcelil Bilgin, *Kur‘ân’daki Deyimler ve Zemahşerî’nin Keşşâf’ı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 294.

⁵³⁹ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 399.

Âyette de, bu konum değişikliğine gönderme yapılarak kıyâmet günü “*şimdi herkes asıl konumuna geçsin*” şeklinde bir mesaj verileceği ifâde edilmektedir.⁵⁴⁰

B. Hayata Dair Deyimler

Bu kısımda dünya hayatında insanların durumları ve amelleriyle ilgili deyimler ele alınarak ve müelliflerin bu deyimlere verdikleri anlamlar üzerinden bir mukâyese yapılmak suretiyle bu anlamların belirledikleri yönetime uygunluğu tespit edilecektir.

1. وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي

Meryem sûresinde, kendisine evlat müjdesi verilen Hz. Zekeriya’nın, yaşlılığını ifâde etmek için iki deyimsele ifâde kullandığı görülmektedir. Bunlardan biri “وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي”⁵⁴¹ cümlesidir. Sözlükte, “*zayıflamak/gevşemek*”⁵⁴² anlamına gelen “وَهَنَ” fiili ve “kemik”⁵⁴³ anlamındaki “الْعَظْمُ” kelimesinin oluşturduğu bu deyim lafızlar dikkate alınarak tercüme edildiğinde “*kemiklerim iyice zayıfladı/gevşedi*” anlamına gelmektedir. Müfessirler, bu deyimle ihtiyarlığın yol açtığı takatsizlik; gücün kuvvetin azalması kastedildiğini ifâde etmektedirler.⁵⁴⁴ Fakat kemiklerin zayıflamasına ihtiyarlıktan daha çok, hastalıkların sebep olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla; bu deyim tercüme edilirken âyette anlatılmak istenen mecâzî anlamın muhatabın zihninde tam olarak karşılık bulması için Türkçe’deki “*elden ayaktan düşmek/kesilmek*” gibi deyimsele bir karşılığının tercih edilmesi daha doğru olacaktır.⁵⁴⁵ Bu deyimi Esed, “*artık kemiklerim gevşedi*”⁵⁴⁶ şeklinde, lafızlara bağlı kalarak tercüme ederken; İslamoğlu, tercümede lafızlardan bağımsız olarak “*benden (iş) geçti*” şeklinde bir ifâdeyi tercih etmiştir.⁵⁴⁷

⁵⁴⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 378-379.

⁵⁴¹ Meryem 19/4

⁵⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4934-4935.

⁵⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 3005.

⁵⁴⁴ el-Mâturîdî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 3: 257; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 4.

⁵⁴⁵ Bilgin, *Kur’an’daki Deyimler*, 117.

⁵⁴⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 608.

⁵⁴⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 579.

2. وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا

Hız. Zekeriya'nın kullandığı diğler deyimsel ifâde de “وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا”⁵⁴⁸ cümlesidir. Cümleyi oluşturan kelimelerden “اشْتَغَلَ / tutuşmak/alev almak”⁵⁴⁹; “شَيْءٌ” ise “saçtaki beyazlık”⁵⁵⁰ anlamına gelmektedir. Yukarıdaki deyimde olduğu gibi, burada da yaşlılığın bir sonucu olan saçın ağarması mecâzî bir dille ifâde edilmektedir.⁵⁵¹ Gerek “اشْتَغَلَ”, gerekse “الرَّأْسُ” kelimelerinin lafzî anlamlarına bağılı kalarak “başım beyaz ateşle tutuştu” gibi çeviriler, muhatap tarafından tam olarak anlaşılamayacaktır. Bu sebeple yukarıda ifâde edildiği üzere, tercümede deyimlerin taşıdığı mecâzî anlam tercih edilmelidir. Müelliflerin her ikisi de deyimini vurguladığı mânayı (ihtiyarlık) ifâde edecek şekilde bir anlam tercih etmişlerdir. Esed, Türkçe’de var olan “saçlarım ağardı” deyimini tercih ederken, İslamoğlu, Türkçe’deki “saça ak düşmek” deyimini, yukarıdaki cümlede geçen “الرَّأْسُ” kelimesini yansıtabilmek için “başa ak düştü” şeklinde tercüme etmiştir.⁵⁵²

3. وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ

Âl-i İmrân sûresindeki “وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ”⁵⁵³ deyiminde, Hız. Peygamber’in vefâtından sonra Müslümanların olası dinden dönme hatalarına dikkat çekilmektedir. Deyimi oluşturan kelimelerden “انْقَلَبَ” sözlükte “geri dönmek”⁵⁵⁴, “عَقَبَ” kelimesi de “topuk/ökçe”⁵⁵⁵ anlamına gelmektedir. Sadece kelimelerin sözlük anlamları dikkate alındığında cümlenin “Kim ökçeleri üzerine geri dönerse” anlamına geldiği görülecektir. Her iki müellif de deyimini “topukları üzerine geriye dönmek” şeklinde lafızlara bağılı kalarak çevirmişler ve yaptıkları açıklamalarda âyette kastedilen şeyin, dinden dönmek olduğunu da belirtmişlerdir.⁵⁵⁶ Fakat buradaki deyimsel ifâdenin bağlamına bakıldığında, “geri dönüş” ile fizikî bir dönüşten ziyâde inandıkları hakîkatten vazgeçmenin

⁵⁴⁸ Meryem 19/4

⁵⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2281.

⁵⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2371.

⁵⁵¹ el-Mâturidî, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*, 3: 257; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 4.

⁵⁵² Esed, *Kur'ân Mesajı*, 608; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 579.

⁵⁵³ Âl-i İmrân 3/144.

⁵⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3713.

⁵⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 3023.

⁵⁵⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 117; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 132.

kastedildiği anlaşılmaktadır. Yani “*Muhammed vefât etti diye inandığınız bu dinden vaz mı geçeceksiniz?*” denmiş olmaktadır.⁵⁵⁷ Bundan dolayı yazarların tercih ettikleri anlam her ne kadar maksadı ifâde ediyor olsa da cümlelerin lafzî anlamına vurgu yapılmaksızın, “*caymak/yüz çevirmek*” gibi deyimssel ifâdelerin tercih edilmesi, mecâzî anlamı yansıtmaları açısından daha doğru ve yazarların benimsedikleri yönteme de daha uygundur.

4. كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ

İsrâ sûresinde, verilen nimetler karşısında insanların yüz çevirdiği⁵⁵⁸ belirtildikten sonra, insan karakterine işâret eden “*كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ*”⁵⁵⁹ ifadesi kullanılmaktadır. “*شَاكِلَة*” kelimesi sözlükte “*tabiat, huy, karakter, yöntem*”⁵⁶⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Müfessirler de “*شَاكِلَة*” kelimesinin ifâde ettiği bu anlamlara dikkat çekmektedirler.⁵⁶¹

Âyette geçen bu deyimssel ifâde Esed tarafından “*Herkes kendi yapısına göre davranmaktadır.*”⁵⁶² şeklinde tercüme edilmiştir. İslamoğlu da “*müşâkele*” kelimesinde “*nicelik ve nitelik açısından uyum ve benzerlik*” anlamı bulunduğunu söyleyerek âyette insan aklının verdiği koordinatlar doğrultusunda eylemlerin oluştuğuna dikkat çekildiğini ifade etmiş ve bundan dolayı da söz konusu deyim için “*Herkes kendi tasavvur ve aklının verdiği istikâmet üzere eylemde bulunur.*”⁵⁶³ anlamını tercih ettiğini belirtmiştir. Buna ilâveten “*Herkes kendine yakışanı yapar.*” deyimini alternatif bir anlam olarak dipnotta zikretmiştir.⁵⁶⁴

Deyimlerin çevirisinde aynı yöntemi takip eden müellifler, Kur’ân’daki deyimssel ifâdeleri yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, büyük oranda belirledikleri usûle uygun olarak tercüme etmektedirler.

⁵⁵⁷ el-Mâturîdî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 1: 319; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 415.

⁵⁵⁸ el-İsrâ 17/83.

⁵⁵⁹ el-İsrâ 17/84.

⁵⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2310.

⁵⁶¹ el-Mâturîdî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 3: 188-189; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 663.

⁵⁶² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 575.

⁵⁶³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 545.

⁵⁶⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 546.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKTEN AYRILDIKLARI METODOLOJİK YAKLAŞIMLARI

Çalışmamızın bu bölümünde, gerek tefsir ilmî açısından gerekse müellifler açısından metodolojik konular incelenecektir. Buna göre klasik eserlerde ulûmü'l-Kur'ân başlığı altında ele alınan meselelere Esed ve İslamoğlu'nun nasıl yaklaştıkları ortaya konulacaktır. Bununla birlikte müelliflerin kıssalarda geçen mûcizevî olaylara ve cennet-cehennem gibi gaybî hakîkatlere metodolojik olarak sembolik veya aklî yaklaşımları mukâyese edilecektir. Yapılan eleştiriler göz önünde bulundurularak tespit edilen konulara yönelik müelliflerin görüşlerindeki benzerlik ve farklılıklara temas edilecek; varsa aralarındaki etkileşim tespit edilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda müelliflerin ilmî gelenekten farklı olarak kabul ettikleri görüşlere de dikkat çekilecektir.

I. ULÛMÜ'L-KUR'ÂN KONULARINA YAKLAŞIMLARI

Ulûmü'l-Kur'ân, “*Kur'ân'ın nüzûlü, tertibi, toplanması, yazılması, kırâati, tefsiri, îcâzı, nâsih ve mensuhu, dil, üslûp ve belâğatı*” gibi konuları ihtivâ eden bir ilim dalıdır. “*Tefsir usulü*” şeklinde de zikredilen bu ilim dalı, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında takip edilecek metodolojiyi belirlemektedir.⁵⁶⁵

Bu başlık altında eserlerinde yeterli bilgiye ulaşılan “*nesh, sebeb-i nüzûl, muhkem-müteşâbih, meseller ve yeminler*” konuları ele alınarak müelliflerin bu konulara yaklaşımları mukâyese edilecek ve aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilecektir. Aynı zamanda tefsir geleneğinden farklı olarak ileri sürdükleri görüşler de ortaya konulacaktır.

A. Sebeb-i Nüzûl

Kur'ân âyetlerinin bir kısmı, vahyin doğal süreci içerisinde nâzil olurken, bir kısmı da sorulan bir soruya cevap olarak veya yaşanan bir olayı aydınlatmak üzere indirilmiştir. Âyetlerin iniş sebepleri anlamına gelen bu kavram, bir soru veya

⁵⁶⁵ ez-Zürkânî, *Menahilü'l-İrfan*, 1: 14-23; Abdülhamit Birışık, “Ulûmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 132-133.

olay sebebi ile nâzil olan âyetleri konu edinmektedir. Kur'ân'daki pek çok âyetin doğru bir şekilde anlaşılması; hangi âyetin daha önce indiğini; taşıdığı hüküm hangisinde genel, hangisinde özel bir anlama sahip olduğunu tespit edebilmek için nüzûlüne sebep olan hâdisenin bilinmesi gerekmektedir.⁵⁶⁶

Konuyla ilgili rivâyetler aracılığıyla bilinmesi mümkün olan bu husus, müellifler tarafından da dikkate alınmaktadır. Müellifler, çoğu âyet için herhangi bir sebep zikretmezlerken, bazı âyetlerin nüzûl sebeplerini aktarmakta ve genelde bu âyetlerdeki hükmün bütün zamanları kapsadığını ifâde etmektedirler. Birkaç örnek üzerinden, meseleye yaklaşımlarını görmek mümkün olacaktır:

Hiz. Peygamber'in, amcası Ebû Tâlib'in (öl. 619 m.) iman etmesi husûsunda ısrarlı çabalarına yönelik indirildiği kabul edilen “إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ / Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Ama Allah dilediğini hidâyete erdirir.”⁵⁶⁷ âyetinde her iki müellif de âyetin iniş sebebiyle ilgili rivâyetleri zikretmekte ve bu durumun sadece o güne ve Hiz. Peygamber'e mahsus olmadığını bilakis bütün zamanları kapsayıcı bir mâhiyet arz ettiğini söylemektedirler. Onlara göre bu âyet, kişinin irâdesinin, hidâyete erme konusunda belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Bu yüzden de âyetteki “مَنْ يَشَاءُ” kelimesinin tercümesine parantez içinde “yönelmek isteyen” ilâvesi yaparak Hiz. Peygamber veya bir başkası, sevdikleri kişilerin Müslüman olmaları için ne yaparlarsa yapsınlar kendileri istemedikçe Allah'ın onlara hidâyet nasip etmeyeceğini ifâde etmişlerdir.⁵⁶⁸

Havle bint Sa'lebe (öl. ?), kendisine zihar yapan kocası Evs b. Samit'le (öl. 32/652-53) arasındaki hukûkî durumu Hiz. Peygamber'e sormuş, Hiz. Peygamber de henüz konuyla ilgili bir âyet inmediği için câhiliye dönemindeki uygulamayı esas alarak kocasıyla arasında nikâh bağının koptuğunu söylemiştir. Bunun üzerine çocuklarının telef olma ihtimâlini dile getirerek konuyu Hiz. Peygamber'le tartışmış ve konuyla ilgili Mücâdele sûresinin ilk âyetleri nâzil olmuştur.⁵⁶⁹ Müellifler, “فَدَّ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ / Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir.”⁵⁷⁰ âyetinin yukarıda anlatılan iniş

⁵⁶⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 84-85.

⁵⁶⁷ el-Kasas 28/56

⁵⁶⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 794; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 767.

⁵⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 28: 7.

⁵⁷⁰ el-Mücâdele 58/1

sebebini açıklama kısmında zikretmişler ve Hz. Peygamber zamanında gerçekleşen münferit bir olay üzerine indirilmiş olsa da âyetin, içerdiği hüküm açısından bütün zamanları kapsadığını dile getirmişlerdir. Hattâ Esed âyetinde, kocasını şikâyet eden kadının belirsiz (anlam açısından) bir şekilde ifâde edilmiş olmasının, âyetin kapsamını genişlettiğini söylemektedir. Ona göre haksız yere boşamanın yanında, aile içi geçimsizliğe sebep olan koca ihmalleri de bu âyetin kapsamına girmektedir.⁵⁷¹

Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde Hz. Âişe'nin belli bir zaman ordudan geride kalması ve sahâbeden biri tarafından bulunması üzerine, münâfıkların hakkında çıkardıkları söylentiler üzerine Nûr sûresinin 11-20 âyetleri nâzil olmuştur. İfk (iftira) hâdisesi⁵⁷² olarak zihinlere yerleşen bu olayda Hz. Âişe, Allah tarafından aklanmıştır. Müellifler bu âyetlerle ilgili sebep-i nüzûlü aktardıktan sonra âyetlerin taşıdığı ilâhî mesajın her döneme hitap ettiğini vurgulamaktadırlar. Onlara göre âyetler, muhataplarına, ispat edilene kadar kişilik haklarının ihlaline sebep olacak yakıştırmalara/isnatlara/iftiralara nasıl tepki vermeleri gerektiğini öğretmektedir. Esed 16. âyetdeki “سُبْحَانَكَ” ifâdesinin bu tür söylentiler karşısında Müslümanların Allah'ı hatırlamaları ve bu iftiralarından kaçınmaları gerektiğini vurguladığını söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in konuyla ilgili sözlerini aktararak Müslümanların ayıplarının örtülmesi emrini de tekrar hatırlatmaktadır. İslamoğlu da yukarıdaki bilgilere ilâveten, Hz. Âişe'ye atılan iftirada Hz. Peygamber'i sıcak savaşla bitiremedikleri için psikolojik savaş başlatan müşriklerle işbirliği yapan münâfıkların aktif rol aldığına dikkat çekmektedir.⁵⁷³

Müellifler âyetlerin anlaşılmasında iniş sebeplerinin bilinmesinin önemli olduğunu belirtmelerine rağmen çoğu yerde sebep-i nüzûlü zikretmemektedirler. İniş sebebini zikrettikleri âyetler için de, her ne kadar belli bir olay/kışi/soru hakkında indirilmiş olsa da âyetin taşıdığı mesajın bütün dönemleri kapsadığını vurgulamaktadırlar.

⁵⁷¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1120-1121; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1093-1094.

⁵⁷² Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Recep Erkocaaslan, *Hiz. Âişe'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Hiz. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Yeri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 118-131.

⁵⁷³ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 708-709; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 680-681.

B. Muhkem-Müteşâbih

“Muhkem” sözlükte “*korunmuş, sağlam kılınmış*”⁵⁷⁴ anlamlarına gelirken tefsir ıstılahında “*başka bir ihtimâl taşımayan açık mânalı âyetler*”⁵⁷⁵ için kullanılmaktadır. Sözlükte “*birçok yönden birbirine benzeyen, benzeşen*”⁵⁷⁶ anlamına gelen “müteşâbih” kelimesi ise terim olarak “*mâna yönünden birden fazla ihtimâl taşıdığından dolayı anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya söz*”⁵⁷⁷ şeklinde tanımlanmaktadır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere Kur’ân âyetlerinden bir kısmı ilk bakışta anlaşılabilir netlikte iken; bir kısmı da taşıdığı mesajın çeşitli karinelerle anlaşılabilirliği yapıdadır. Klasik dönemde müfessirler arasında muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlığıyla ilgili bir ihtilaf söz konusu değilken, hangi âyetlerin muhkem, hangi âyetlerin müteşâbih olduğuyla ilgili ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur.⁵⁷⁸

Esed, konuyla alakalı olarak geniş açıklama yaptığı eserinin son bölümünde (Ek I) Kur’ân’ın kullandığı çok sayıda anahtar ibârelerin bulunduğunu ve bu ibârelerin, zâhirî anlamlarının ötesinde, vurguladığı aşkın bir hakîkatin olduğunu söylemektedir. Örneğin; insanın yaratılışını anlatan “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ” / *Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yarattı.*⁵⁷⁹ gibi âyetlerin, insanoğlunun mütevâzî ve ilkel yapısına veya “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا / شَرًّا يَرَهُ” / *Kim zerre miktarı hayır / şer işlemişse onu (karşılığını) görür.*⁵⁸⁰ âyetinin, insanın dünya hayâtında

⁵⁷⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 169; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 952.

⁵⁷⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 169; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 475; Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 42.

⁵⁷⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 335; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2190.

⁵⁷⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 335; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 477; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 204.

⁵⁷⁸ Şükrü Özbuğday, “Kur’ân-ı Kerîm’deki Muhkem - Müteşâbih Ayrımının İncelikleri”, *Diyanet İlmi Dergi* 35/3 (1999): 30-35; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, “Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşâbih, Nâsîh ve Mensûh Hakkında”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Selim Türcan 9/17 (2010): 226-228. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Zülfikar Durmuş, “Müteşâbih Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Müteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”, *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 259-273; Galip Türcan, “Mâturîdî’ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (2010): 277-294; Muhammed Hadi Marifet, “Muhkem ve Müteşâbih”, *Misbah Dergisi* 2/21 (2013): 179-198; Fahrüddin er-Râzî, “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefî Bakışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Celalettin Divlekci, 32 (2014): 175-188.

⁵⁷⁹ el-Fâtır 35/11

⁵⁸⁰ ez-Zilzâl 99/7-8

bilinçli bir şekilde yaptığı iyi veya kötü her şeyin kaçınılmaz sonuçlarına âhirette katlanacağına ve yaptığıının sorumluluğunu üstlenmek zorunda kalacağına delâlet ettiğini belirtmektedir. Kur’ân’da buna benzer çok sayıda ibâre bulunduğunu söyleyen Esed, bu tür ibârelerin, dolayısıyla da Kur’ân’ın anlaşılması noktasında, Âl-i İmrân sûresindeki “مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ” / *Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir.*”⁵⁸¹ âyetinin anahtar görevi görmekte olduğunu savunmaktadır.⁵⁸²

Muhammed Esed, muhkem âyetlerin ilâhî mesajın temelini oluşturan ana ilkeleri ve ahlâkî öğretileri kapsadığı için “*ilâhî kelâmın özü (Ümmü’l-Kitab)*” niteliğinde; müteşâbih âyetlerin ise muhkem âyetlerin ifâde ettiği ilkeler ışığında yorumlanabilecek, mecâzî/temsîlî/teşbîhî ibâreler olduğunu savunmaktadır. O, âyetler için muhkem-müteşâbih ayrımı yaparken, meseleyi sadece lafızlara indirgeyerek ilk bakışta anlaşılır derecede açık ve açıklayıcı olan âyetleri “*muhkem*”, lafızlarında kapalılık olduğu için anlaşılamayan diğer âyetleri de “*müteşâbih*” olarak kabul eden müfessirlere itiraz etmektedir. Ona göre, müteşâbih ibâreler, insan tahayyülünün ötesindeki (metafizik) konuları insan idrâki seviyesine çekilebilecek lafızlarla istiare yoluyla aktarmaktadır. Örneğin, “*Allah’ın zâtı-sıfatları, cennet-cehennem, kıyâmet, ölümden sonra dirilme ve meleklerin mâhiyeti*” gibi konular, normalde insan idrâki seviyesini aşan bir mâhiyette olmasına rağmen, insanın anlayabileceği tarzda benzer ifâdelerle temsil/mecâz/teşbih yoluyla aktarılabilmektedir.⁵⁸³

İslamoğlu da müteşâbih kelimesinin bulunduğu bâba (تفاعل) ait dilbilimsel bir değerlendirme yaparak “تفاعل” babında “*-miş gibi görünmek*” anlamı olmasından hareketle, ilgili kavramın kapsamına giren hususların bir anlamda Esed’in de vurguladığı gibi, metafizik âleme ait konuların, fiziksel âlemdekilere benzetilerek aktarılmasından ibâret olduğunu söylemektedir. İletişimde “*hatip hitap ve muhatap*” üçlüsüne dikkat çeken İslamoğlu, Kur’ân’daki kapalılığın (müteşâbihlik) hatipten (Allah) kaynaklanma ihtimâlinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Çünkü her hatip anlaşılmak için hitap eder. Allah da “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا”

⁵⁸¹ Âl-i İmrân 3/7

⁵⁸² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1329.

⁵⁸³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 89.

عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ / Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”⁵⁸⁴ âyetinde, Kur'ân'ı anlaşılması için gönderdiğini ifâde etmektedir. İslamoğlu, bu kapalılığın, Kur'ân'ın “مُبِين / açık ve açıklayıcı”⁵⁸⁵ olma özelliğinden dolayı, hitaptan (Kur'ân) da kaynaklanmadığını belirtmektedir. Bu durumda Kur'ân'daki kapalılık, muhataptan kaynaklanmaktadır. İslamoğlu'na göre, muhataptan kaynaklanan kapalılık iki kısma ayrılır:

1) Kur'ân'ın bir kısmının diğerine benzemesi: ez-Zümer 39/23. âyette⁵⁸⁶ ifâde edildiği gibi Kur'ân'ın tamamını kapsayan bu benzerlik (مُتَشَابِهًا), lafzî ve mânevî olarak iki şekilde tezahür eder:

“Lafzî benzerlik”, vahyin çift kutupluluğunu (مَثَانِي) ifâde etmektedir. Mahlûkatın yasası olan bu çift kutupluluk (emir-yasak, hak-sorumluluk, ödül-ceza, cennet-cehennem, aydınlık-karanlık gibi), Kur'ân'ın tamamını şamil bir yöntem olarak görülmektedir.

“Mânevî benzerlik” ise, âyetteki “نَزَّلَ” kelimesinin taşıdığı mânadan hareketle⁵⁸⁷, vahyin kaynağına (Allah'a) nispet edilmesi ve beşer idrâki seviyesine çekilen ifâdelerin, mâna itibariyle aşkın bir hakîkate delâlet etmesidir.⁵⁸⁸

2) Kur'ân lafızlarının kastettiği mânalarda kapalılığın olması: Kur'ân lafızlarında bulunan bu kapalılık da izâfî ve hakîkî olarak iki şekilde ortaya çıkmaktadır:

“İzâfî kapalılık”, muhatapın hatip ve hitaba olan yakınlığı ile ilgilidir. Muhatap dilbilimsel alandaki (dil, belagat, bedi', beyân, meani vb.) yeterliliğini artırdıkça izâfî kapalılık ortadan kalkar ve onun için müteşâbih olan âyetler muhkem olur.

⁵⁸⁴ Yûsuf 12/2

⁵⁸⁵ el-Mâide 5/15

⁵⁸⁶ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي / Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi.”

⁵⁸⁷ İslamoğlu “إِنزَال” kavramının, Kur'ân'ın insan idrak seviyesine (dünya semasına) indirilmesini, “تَنْزِيل” kavramının ise, Kur'ân'ın Allah'a veya meleklerle nispetle ele alınmasını ifâde ettiğini söylemektedir. Ona göre Kur'ân, kaynağına isnat edildiğinde “تَنْزِيل” kelimesi, hedefine (Arapça oluşuna ve Peygambere) isnat edildiğinde “إِنزَال” kelimesi kullanılmaktadır. Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 429.

⁵⁸⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 917.

“*Hakikî kapalılık*” ise, yukarıda ifâde edilen hususlarda (Allah’ın zâtı-sıfatları, cennet-cehennem, kıyâmet, ölümden sonra dirilme, meleklerin mâhiyeti vb.) bulunan kapalılıktır ki bu da mecâzî/temsîlî/teşbîhî ifâdelerin kullanıldığı yerlerdir. Bu tür gaybî konular, insan aklı için daima müteşâbih kalsa da insanın Allah’a samimi olarak iman edip bağlanması ve yaşantısındaki istikamet, bu konularda onun kalbini mutmain kılacaktır.⁵⁸⁹

Esed’e göre, insan için gayb kategorisinde olan bu hususların, yaşadığı fizikî ortamda bulunan benzerleri ile ifâde edilmesi, Kur’ân’ın anlaşılmasında temel ölçü olmalıdır. İnsan zihni, yaşanan tecrübe âleminin dışında kalan hususları tahayyül bile edemez. Fakat kendisi için tahayyül edilemez nitelikte olan şeyin, bir müddet sonra, aslında, daha önce tecrübe ettiği şeylerin farklı farklı parçalarının birleştirilmesi ile formüle edildiğini kavrayabilecektir. İşte bu kavrayışı sağlayan şey, metafizik alana ait hususların, fizikî tecrübelerle benzetilerek (temsîl/mecâz/teşbih yoluyla) aktarımıdır.⁵⁹⁰

Kur’ân’ın birçok kısmının müteşâbih olarak anlaşılmaya çalışılması gerektiğini savunan Esed, Kur’ân’ın her ifâdesine lafzî/zâhirî anlamıyla yaklaşıp temsîl/mecâz/müteşâbihat olma ihtimâlinin göz ardı edilmesinin, ilâhî mesajın gerçek ruhuna aykırı olduğunu savunmaktadır.⁵⁹¹

Âl-i İmrân 3/7. âyette⁵⁹² müteşâbih ifâdeleri saptırmak için maksatlı olarak bu âyetlerin peşine düşenlerin kınandığını söyleyen İslamoğlu, bu kınamanın herkesi kapsamadığını, kalbinde eğrilik bulunmayıp hakikat arayışında olanların bu âyetleri anlama çabalarının övüldüğünü belirtmektedir. Bu bağlamda Kur’ân’daki

⁵⁸⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 106.

⁵⁹⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1329-1330.

⁵⁹¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1330.

⁵⁹² هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ / Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te’vîl etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vîlini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek payeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.”

müteşâbih ibârelerin kalplerin sınanması ve ilâhî mesaj üzerinde derin düşünceye ve araştırmaya sevk etmesi şeklinde iki hikmet barındırdığını dile getirmektedir.⁵⁹³

İslamoğlu, bütün bu açıklamalarından sonra, Furkân sûresindeki “وَلَا يَأْتُونَكَ” / *Onlar ne zaman bir talep ileri sürseler biz sana* *mutlaka kesin gerçeği ve en güzel açıklamayı bildiririz.*”⁵⁹⁴ âyetinde, Mekkî sûrelerin Medenî sûreleri, muhkem âyetlerin müteşâbih âyetleri ve vahyin kendisinin de varlığın hakikatini tefsir ettiğinin vurgulandığını ifâde etmektedir.⁵⁹⁵ Bunun yanında, Kur’ân’ın açıklayıcı özelliğini vurgulayan Yûnus 10/37. âyette⁵⁹⁶, ilâhî mesajın sadece tefsire konu olmayıp aynı zamanda tefsir eden bir yönünün de olduğuna dikkat çekerek, “*varlık, yaratılış ve denetleniş yasaları, bireyin tabi olduğu yasalar ve toplumların tabi olduğu sosyolojik ve tarihsel yasalar*” şeklinde hâricî objelerin Kur’ân tarafından; “*Medenî sûrelerin Mekkî sûreleri, Ahkâmla ilgili âyetlerin akîdevî âyetleri ve Müteşâbih âyetlerin, bu âleme ve öte âleme ilişkin gaybî hakikatleri tefsir ettiği*” gibi de dâhilî objelerin Kur’ân’ın kendi içinde tefsir edildiğini söylemektedir. Ayrıca dâhilî ve hâricî bütün tefsirlerin merkezinin de “*Levh-i Mahfûz*” olduğunu eklemektedir.⁵⁹⁷

Muhkem-müteşâbih konusu Esed tarafından daha kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. İslamoğlu’nun da ilgili âyetlerde yaptığı açıklamalardan bu konuda Esed’le aynı düşüncede olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre ilâhî mesajın omurgası niteliğinde olan temel ilkelerin konu edildiği muhkem âyetler üzerinde çok fazla düşünölmeye gerek olmadan anlaşılabilecek mâhiyette iken; müteşâbih âyetler insan idrâkini aşan hususların insanın anlayabileceği tarzda mecâzî/temsîlî/teşbîhî ifâdelerdir. Müellifler müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında muhkem âyetlerin referans alınması gerektiğini ifâde etmektedirler.

Esed ve İslamoğlu’nun, muhkem-müteşâbih ayrımında meselenin sadece lafızdaki kapalılığa dikkat edilmesi husûsunda gelenekten ayrıldıkları söylenebilir.

⁵⁹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 106.

⁵⁹⁴ Furkan 25/33

⁵⁹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 705.

⁵⁹⁶ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ / Bu Kur’ân Allah’tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir; o, kendisinden önceki kitapları (asıllarını) doğrulamakta ve konulmuş olan hükümleri açıklamaktadır; bunda kuşku yoktur, O âlemlerin rabbindendir.”

⁵⁹⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 380.

Onlara göre lafzen anlaşılan fakat mâhiteyi itibariyle insan tasavvurunun ötesinde kalan konuların ele alındığı âyetler de müteşâbih sayılmaktadır.

C. Nesh

“Nesh” sözlükte “bir şeyin yerine başka bir şey getirmek, ortadan kaldırmak, geçersiz kılmak”⁵⁹⁸ gibi anlamlara gelirken; terim olarak “şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir delille kaldırılmasını” ifâde etmektedir.⁵⁹⁹

“Nesh” genel anlamıyla, sonradan gelen bir şeriatın öncekini yürürlükten kaldırması olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda en son İslâm dini/Kur’ân gelerek öncesindeki şeriatların hükümlerini ortadan kaldırmıştır. Bunun yanında daha özel anlamıyla “nesh” Kur’ân âyetlerinin hükmünün kaldırılması için de kullanılmaktadır. İlki için ihtilaf söz konusu değilken ikinci nesh konusunda âlimler arasında çeşitli ihtilaflar göze çarpmaktadır. Buna ilâveten mensuh âyetlerin sayısı ve hangileri olduğu hakkında da farklı görüşler aktarılmaktadır.⁶⁰⁰

Neshin mümkün olmadığını savunanlar el-Bakara 2/106. âyette ifâde edilen şeyin Kur’ân âyetleri değil önceki peygamberlere gönderilen şeriatlar veya onlara verilen mucizeler olduğunu söylemektedirler.⁶⁰¹ Neshi mümkün olarak görenler ise değişen zaman ve şartlara göre şer’î hükümlerin değişmesinin dinin tekâmülü için gerekli olduğunu ve Kur’ân’da verilen bir hükmün, başka bir hükümle yürürlükten kaldırılma örneklerinin bulunduğunu ifâde etmektedirler.⁶⁰²

Esed, nesh konusunu ele alırken önce “نَاشٍ” kelimesinin taşıdığı “mesaj” anlamına vurgu yapmaktadır. O, “mesaj” anlamındaki “نَاشٍ” kelimesinin “Kur’ân’ın kapsadığı hükümler” anlamını içerse de daha geniş anlamı ile “Allah’ın gönderdiği

⁵⁹⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 633; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4407.

⁵⁹⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 633; es-Suyûtî, *el-İtkân*, 519; Abdurrahman Çetin, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 579.

⁶⁰⁰ M. Zeki Duman, “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mâna Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”, *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, 2009, 82-94.

⁶⁰¹ Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, trc. Harun Ünal - Nusrettin Bolelli (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 1: 566.

⁶⁰² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2006, 2: 21-25. Nesh konusunda âlimler tarafından ileri sürülen şartlar, nâsih ve mensuh âyetler vb. hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Ahmad Hasan, “Nesh Teorisi I”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, trc. Mehmet Paçacı 1/3 (1987): 105-109; Ahmad Hasan - Mehmet Paçacı, “Nesh Teorisi III”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/4 (1987): 102-107; Veysel Güllüce, “Kur’ân’da Nesh Edilmiş Âyet Var Mıdır?”, *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (2006): 51-74.

kitapları/peygamberleri/dinleri” ifâde ettiğini söylemektedir. Esed’e göre, “آية” kelimesini, dar anlamıyla, “Kur’ân’ın kapsadığı hükümler” şeklinde kabul edip Bakara sûresindeki “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا” / *Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.*”⁶⁰³ âyetinin neshe delâlet ettiği ve Kur’ân’daki bazı hükümlerin değiştiği sonucunu çıkaranlar, saçma ve beyhude bir çaba içerisinde. Zira yazdığı kitabı tashih etmek için tekrar okuyan kişinin, tespit ettiği hataları düzeltmesine benzeyen bu durumun Kur’ân âyetleriyle alakalı olduğuna dair hiçbir sahih hadis de bulunmamaktadır. Kur’ân’da birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen âyetler arasında uzlaşma yolu bulamayan müfessirler tarafından kolaycılık ve yetersizlik ürünü olarak ortaya atılan nesh teorisinin, kaç âyeti kapsadığı, bu kapsama giren âyetlerin Kur’ân tertibinden çıkarılıp çıkarılmadığı gibi hususlardaki kapalılık, bu teorisinin ne kadar keyfi olduğuna işâret etmektedir. Bu sebeple de kabul edilmemelidir.⁶⁰⁴

İki müellif de el-Bakara 2/106’daki “آية” kelimesinin ifâde ettiği “mesaj” anlamının, bir önceki âyette⁶⁰⁵ geçen “مِنْ خَيْرٍ” kelimesi ile doğrudan ilgili olduğunu ve 106. âyet ile Yahudi ve Hristiyanların kendi toplumları dışında birine indirilecek vahye inanmak istememelerine cevap verildiğini savunmaktadır. Buna göre nesh âyeti önceki âyetle birlikte değerlendirildiğinde, neshin Kur’ân âyetlerine değil, önceki ilâhî mesajlara yönelik olduğu sonucuna varılmaktadır. Buna ilâveten İslamoğlu, âyetin neshe delâlet etmediğine dair Ebû Müslim’den üç gerekçe aktarmaktadır:

1) Âyette değiştirildiği ifâde edilen hususlar, Tevrat ve İncil’de bulunan cumartesi yasağı gibi hükümleri ifâde etmektedir.

2) Nesh kelimesi âyette, “istinsah” anlamında olduğu için ilâhî mesajın levh-i mahfuzdan aktarılmasını ifâde etmektedir.

3) Âyet şart ve cevap cümlesi olduğundan dolayı, neshin gerçekleştiğine değil, gerçekleşmesi halinde nesh edilen âyetin yerine daha iyisinin gönderileceğine işâret etmektedir.⁶⁰⁶

⁶⁰³ el-Bakara 2/106

⁶⁰⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 30-31.

⁶⁰⁵ “مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ” / *Ehl-i kitap’tan kâfirler ve putperestler rabbinizden size iyi bir şey indirilmesini istemezler.*” el-Bakara 2/105

⁶⁰⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 31; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 41.

Ayrıca Esed, er-Ra'd 13/39. âyetle⁶⁰⁷ bütün ilâhî mesaj ve öğretilerin kaynağının Allah olduğu vurgulanarak her dönem ve her toplum için gönderilen mesajın hükmünün, Allah tarafından yürürlükten kaldırılabileceğine işâret ettiğini belirtmektedir. Yani Allah, farklı toplumlara gönderdiği mesajların içeriğinde değişiklik yapmaktadır. Bunun dışında özellikle aynı topluma gönderilen mesajlarda herhangi bir değişiklik/yürürlükten kaldırma gibi hususlar söz konusu değildir.⁶⁰⁸ Bu bağlamda, neshi savunanların delil olarak ileri sürdükleri, en-Nahl 16/101. âyetle⁶⁰⁹ “يُنَزَّلُ” kelimesi ile ifâde edilen “peyderpey indirilmesi” husûsunun, insanlığın toplumsal ve zihinsel gelişimine göre ihtiyaç duyduğu talimatların, her dönemde değişerek indirildiğine işâret ettiğini söyleyen Esed, âyetin, tarihsel süreç içerisinde gönderilen diğer ilâhî mesajlara delâlet ettiğini savunmaktadır.⁶¹⁰

en-Nahl 16/101'teki “آيَةً” kelimesine “risâlet” anlamı veren İslamoğlu'na göre âyet, neshi savunanların en önemli delilleri olmasına rağmen yine onlar tarafından konulan “Nesh, inançla ilgili âyetlerde değil, ahkâmla ilgili âyetlerde geçerlidir.” temel kuralına aykırı bir durum arz etmektedir. Çünkü âyet Mekke'de nâzil olduğundan dolayı, nesh edildiği iddia edilen ahkâm âyetleri henüz nâzil olmamıştır. Ayrıca âyetle “neshten” değil “tebdilden” bahsedildiğini söyleyen müellif, tebdilin de Esed'in temas ettiği gibi tarihsel süreç içerisinde peyderpey indirilen ilâhî mesajların zamanın şartlarına ve toplumsal yapıya göre değişerek farklı farklı talimatlar içermesinden ibâret olduğunu ifâde etmektedir. Ayrıca İslamoğlu, İbn Abbâs'ın, âyetlerin değiştirilmesinin (tebdil) “üslûp farklılığına delâlet ettiği” görüşünü de aktararak üslûptaki bu farklılaşmanın, hükümlerin geçersiz kılınmasına değil, “أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ” / Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et.”⁶¹¹ âyetinin ihtivâ ettiği yöntemin, bizzat vahiy tarafından uygulandığına işâret ettiğini söylemektedir.⁶¹²

⁶⁰⁷ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ / Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”

⁶⁰⁸ Esed, Kur'an Mesajı, 495.

⁶⁰⁹ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ / Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler.”

⁶¹⁰ Esed, Kur'an Mesajı, 551.

⁶¹¹ en-Nahl 16/125

⁶¹² İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'an, 1: 519.

Esed, Fussilet sûresindeki “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ” / *Asılsız bir şey ona ne önünden ne arkasından yaklaşabilir.*”⁶¹³ âyetinin, neshin olmadığına dair Ebû Müslim tarafından kullanılan en güçlü delil olduğunu zikretmektedir. Ona göre bir Kur’ân âyetinin nesh edilmesi, hükmünü ortadan kaldıracağı için o âyetin anlamsız/bâtıl olmasına sebebiyet vereceğinden âyetteki “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ” ifâdesi bunu reddetmektedir. Âyetteki “مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ” ifâdesinin, “ekleme çıkarma yoluyla açıkça yapılan”; “مِنْ خَلْفِهِ” ifâdesinin de “düşmanca veya bilerek yapılan” saptırıcı/yanıltıcı yorumlar anlamında olduğunu belirten Esed, âyetin, Kur’ân için her ikisinin de imkânsız olduğunu vurguladığını dile getirmektedir.⁶¹⁴

Her iki müellif de Kur’ân âyetlerinin hükmünün ya da lafzının nesh edilmesinin mümkün olmadığını, hattâ aynı dönem içerisinde gönderdiği bir hükmün belli süre sonra yürürlükten kaldırılması veya değiştirilmesi iddiasının Allah’a bir noksanlık atfetme anlamına geleceğini savunarak gelenekten ayrılmaktadırlar. “Nesh” hakkında olduğu düşünülen âyetleri ise önceki şeriatların yürürlükten kaldırılması ya da bazı hükümlerin değiştirilmesi olarak anlamaktadırlar.

D. Meseller

Sözlükte “benzeyen” anlamına gelen “mesel” kavramı terim olarak “âyetlerdeki mâna ve maksadın insan ruhunda iz bırakan ve hayranlık uyandıran bir biçimde kısa ve özlü olarak ifâde edilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁶¹⁵

Kur’ân hem lafız hem de mâna yönünden muhatabını etkileyici bir üslûba sahiptir. Kur’ân’ın bu etkileyiciliğini oluşturan unsurlardan biri de darb-ı mesellerdir. Kur’ân’daki mesellerin hedefi, İbrahim 14/25⁶¹⁶, el-İsrâ 17/89⁶¹⁷, el-

⁶¹³ el-Fussilet 41/42

⁶¹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 979.

⁶¹⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 596; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4132; Bedrettin Çetiner, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29 (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 299.

⁶¹⁶ “وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” / *Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.*”

⁶¹⁷ “وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا” / *Muhakkak ki biz bu Kur’ân’da insanlara (gerçekleri anlatmak için) her türlü misali denedik. Yine de insanların çoğu inkârcılıkta direndikçe direndiler.*”

Ankebût 29/43⁶¹⁸, ez-Zümer 39/27⁶¹⁹ gibi birçok âyetle ifâde edildiği üzere, muhatabın meseleyi daha iyi anlamasını sağlamaktır.⁶²⁰ “Emsâlü’l-Kur’ân” başlığı altında ele alınan bu husus, “iman-inkâr-şirk-nifak, mümin-kâfir-müşrik-münâfık, cennet-cehennem ve hak-bâtıl” gibi çeşitli konuların benzetme yoluyla aktarılmasıdır.⁶²¹ Zerkeşî Kur’ân’da geçen mesellerin, “vaaz, uyarma, teşvik, sakındırma” gibi birçok fayda barındırdığını, mâhiyetine göre işin değerli veya değersiz oluşunu, övülen veya yerilen durumunu ve karşılığında ödül veya ceza verileceğini ifâde edecek şekilde farklı içeriklere sahip olduğunu belirtmektedir.⁶²²

Müellifler Kur’ân’daki mesellerin, muhatabın idrâkini aşan hususları, onun anlayacağı bir boyuta indirgeyerek anlatan kısımlar olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre meseller, işlenen konuların muhatabın zihninde kalıcılığını sağlayan belâği üslûp türlerinden biridir. Kur’ân’da çeşitli formlarda (“ضَرْبَ... مَثَلٍ” “مَثَلُ... مَثَلٍ” vb.) gelen bu meseller, aynı zamanda, soyut ve somut alana ait olan iki şey arasındaki benzerliğin en güzel şekilde kullanılmasının bir örneğidir.⁶²³ Her iki müellif de “مَثَلُ... مَثَلٍ” formunda gelen yerlere “durumu/örneği”⁶²⁴ gibi anlamlar verirken, Allah’a isnat edilen “ضَرْبَ... مَثَلٍ” formunu “misal/örnek vermek, benzetme yapmak”⁶²⁵, emir kipiyle gelen “ضَرْبَ... مَثَلٍ” formunu ise, “anlat/örnek ver”⁶²⁶ şeklinde tercüme etmişlerdir. Buna ilâveten

⁶¹⁸ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ / İşte biz, insanlara bu misalleri anlatıyoruz ama bunların hikmetini gerçek bilgi sahibi olanlardan başkası kavrayamamaktadır.”

⁶¹⁹ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ / Muhakkak ki biz, düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu Kur’ân’da her türlü örneği ortaya koyduk.”

⁶²⁰ Veli Ulutürk, “Kur’ân-ı Kerîm’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’ân)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1993): 80.

⁶²¹ İsmail Durmuş, “Temsîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 435.

⁶²² Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 1: 315-316. Bu konuda ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014); Ulutürk, “Kur’ân-ı Kerîm’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’ân)”; Durmuş, “Temsîl”; Şeyh Sabır Hasan Muhammed Ebu Süleyman, “Emsâlü’l-Kur’ân”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, trc. Mustafa Hocaoglu 12/1 (2012): 257-268; Hatice Görmez, “Beşer Dilinin İmkanları ve Kur’ân-ı Kerîm’in Anlatım Üslûbuna Dâir”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/1 (2016): 22-30.

⁶²³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 942; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 568.

⁶²⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 7, 47, 80, 503, 507, 812, 1037; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 10, 60, 90, 474, 477; 2: 785, 1009.

⁶²⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 505, 507, 544, 554, 714; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 475, 477, 512, 522; 2: 686.

⁶²⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 592, 594, 898; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 562, 564; 2: 874.

İslamoğlu, “ضَرَبَ... مَثَلٌ” formunda gelen mesellerin, “ضَرَبَ” fiilinde bulunan “vurma” anlamından hareketle, muhatapta oluşturacağı etkiyi gösterdiğini ve tabir yerindeyse, “*kafalarına vura vura*” hakîkatin anlatılmasını çağrıştırdığını söylemektedir.⁶²⁷

Bakara sûresinin 17-20. âyetlerinde münâfıkların iç dünyalarında yaşadıkları gel-gitler, betimsel bir anlatımla karanlıkta ateş yakmaya ve şimşek ışığı altında yürümeye çalışan bir kişiye benzetilmektedir. el-Bakara 2/17’de geçen “إِسْتَوْقَدَ نَارًا” cümlesini Esed, “*ateş yakan*” şeklinde çevirmiş ve âyetin sonundaki “لَا يُبْصِرُونَ” ifâdesine, Allah’ın müdahalesine işâret edecek şekilde, “*Allah, göremesinler diye ışıklarını alıp onları zifiri karanlığa gömer*” anlamını vermiştir. İslamoğlu ise, cümlenin devamındaki yolda yürüme işlemini gerekçe göstererek burada zikri geçen ateşin ısınmak için değil aydınlanmak için yakıldığını ifâde etmiş ve cümleyi “*meşale tutuşturan*” şeklinde çevirmiştir. Ayrıca yolda gitmek için şiddetle ihtiyaç duyduğu ışığı elde etmelerine rağmen, gözlerini kapayıp yine karanlıkta kalmalarından ötürü, “لَا يُبْصِرُونَ” ifâdesine “*artık göremezler*” anlamını vermiştir.

Esed, “وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ” cümlesinde geçen “*işitme ve duyma*” yetisini mecâzî olarak ele alarak bunun, insanda fitrî olarak bulunan “*iyi ile kötüyü ayırt etme melekesi*” olduğuna işâret etmiştir. Allah’ın dilemesi halinde onları işitme ve görme yeteneklerinden mahrum bırakabileceğini; fakat bunu dilemediğini vurgulayan Esed, günün birinde insanın hakîkati bulup yolunu düzeltme ihtimâlinin Allah tarafından ortadan kaldırılmayacağını belirtmiştir. İslamoğlu ise âyette geçen “*gök gürültüsü*” ve “*şimşek*” benzetmelerine dikkat çekerek kör olanın gök gürültüsünü duyacağından, sağır olanın da şimşeği göreceğinden hareketle âyetin, hakîkati inkâr için hiçbir mazeretin geçerli olmayacağını vurguladığını dile getirmektedir.⁶²⁸

Dünya hayâtına dair, sahip olunan şeylerin, insanda oluşturduğu özgüvenin olumsuz neticelerini konu edinen bir mesel de el-Kehf 18/32-44 âyetlerinde zikredilmektedir. İki bahçe sahibinin aralarında geçen diyalogun anlatıldığı bu meselde, bahçesinin daha güzel ve verimli, ailesinin de kalabalık oluşuyla

⁶²⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 875.

⁶²⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 7; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 10-11.

arkadaşına karşı kibirlenen kişi, dünya malının sağladığı özgüvenin olumsuz neticesinin örneği olarak zikredilmektedir. Buna mukabil diğeri de mülkün hakîkî sahibinin Allah olduğu inancında olup gerçek zenginliğin ve gücün Allah'ın rızâsını kazanmak olduğuna inananları temsil etmektedir. Esed bu meselle, dünya hayâtında sahip olunan her şeyin bir imtihan vesilesi olduğunun vurgulandığını belirtirken, İslamoğlu buradaki temsîlî anlatımın, varlık sahibi olmanın ya da yoksul olmanın göreceliliğini vurguladığını; dolayısıyla da asıl zengin ve güçlünün kim olduğunun Allah'ın ona yüklediği değerle belli olacağına işâret ettiğini söylemektedir. Bu yüzden de insanın değer atfettiği şeyleri tekrar gözden geçirmesini ve Allah katında asıl değerli ve kalıcı olan şeylerin yeniden zihnine tanımlamasını tavsiye ettiğini savunmaktadır.⁶²⁹

Allah'ın nurunun teşbih ve sembollerle anlatıldığı en-Nûr 24/35 âyetiyle ilgili her iki müellifin yaklaşımı da benzer niteliktedir. Âyetin başındaki “اللَّهُ نُورٌ” cümlesini Esed, açıklama yapmadan “*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*” şeklinde çevirirken, İslamoğlu “*Allah, göklerin ve yerin nuru(nun kaynağı)dır.*” şeklinde parantez içi ilâve ile tercüme etmiş ve nuru “*kaynağı görünmeyen fakat hedefini görünür kılan çok özel bir ışıık*” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre âlemin yokluktan var edilmesi, âyette ifâde edilen Allah'ın nuruna delâlet etmektedir. Bu yüzden de cümlenin “*Allah göklerin ve yerin nurunu var edendir.*” şeklinde anlaşılmalıdır.

Âyetin devamında bulunan “مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكُوهٍ” ifâdesindeki “مَثَلٌ” kelimesi ve teşbih harfi (ك), her iki müellife göre, Allah'ın zâtının temsil veya teşbih yoluyla da olsa, anlaşılmasının imkânsızlığına delâlet etmektedir. Esed, buradaki nurun ilâhî mesaja tâbi olarak elde edilen mânevî aydınlanmaya delâlet ettiğini savunurken, İslamoğlu, Tevrat⁶³⁰, İncil⁶³¹ ve Kur'ân⁶³² için “*nur*” nitelemesi yapıldığını hatırlatarak -yukarıda söylediğinin aksine- burada nurun, vahyin temsîli olduğunu ifâde etmektedir.

⁶²⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 593; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 563, 565.

⁶³⁰ el-Mâide 5/44

⁶³¹ el-Mâide 5/46

⁶³² en-Nisâ 4/174

Esed, “مَشْكُوءَ” kelimesinin, müminin kalbini, “الْمَصْبَاحُ” kelimesinin ise vahyi temsil ettiğini ifâde etmektedir. İslamoğlu ise, “الْمَصْبَاحُ” kelimesi için Esed’in de Taberî’den aktardığı, Ubey b. Ka‘b’in tercihi olan “akıl” yorumunu benimsemektedir. “يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ” cümlesini iki müellif de ilâhî mesajın taşıdığı hakîkatin evrensel olduğuna ve hidâyet veya dalaletin Doğu’ya ya da Batı’ya ait olmadığına işâret ettiğini kabul etmektedir. Bu sebeple de Allah’ın nuruna ancak isteyenlerin ulaşabileceğini ifâde edecek şekilde “يَهْدِي” cümlesine “اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ” cümlesine “Allah (erişmek isteyen) nuruna eriştirir.” “Allah, isteyen (nurunun peşine takarak) doğru yola iletmeyi diler.” anlamını vermişlerdir.⁶³³

Kur’ân’da birçok âyette zikredilen meseller, her iki müellife göre insanın idrak seviyesinin dışındaki konuların onun anlayacağı forma sokulmasından ibâret olup ilâhî mesajın muhatabın zihninde kalıcı olmasını sağlayan belağî bir üslûptur. Müelliflerin mesellerin izahında insan tasavvurunun ötesinde yaptıkları vurgunun klasik dönemde çok fazla öne çıkmadığı söylenebilir.

E. Yeminler

Arap kültüründe çok yaygın olarak kullanılan yeminler Kur’ân’da da çeşitli formlarda yer almaktadır. Kur’ân ilimleri çatısı altında “Aksâmü’l-Kur’ân” başlığıyla ele alınmaktadır. Bâzen hakîkati teyit için kullanılan yemin formları, bâzen de muhatabın dikkatini çekmek üzere, kendisine yemin edilen şeyin taşıdığı kıymete işâret etmek için kullanılmaktadır.⁶³⁴ Suyûtî, Kur’ân’da yedi yerde⁶³⁵, Allah’ın kendi zâtına, diğer yerlerde de mahlûkata yemin ettiğini söylemektedir. Allah’tan başkası adına yemin edilmemesi gerektiğini savunanlara karşı cevaben, “mahlûkata yapılan yemin kalıplarında mahzûf bir muzaf (رَبُّ) olduğu; Araplar bu

⁶³³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 714-716; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 686-687.

⁶³⁴ Celal Kırca, “Aksâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 290.

⁶³⁵ en-Nisâ 4/65; Yûnus 10/53; el-Hicr 15/92; Meryem 19/68; ez-Zâriyât 51/22; et-Teğâbün 64/7; Meâric 70/40. Suyûtî, eserinde zikretmese de en-Nahl 16/56 ve es-Sebe’ 34/3’te de Allah kendi zâtına yemin etmektedir.

şeylerin üzerine yemin ettikleri için Allah'ın da yemin ettiği; üzerine yemin edilen şeylerin, bir yaratıcıya delâlet ettiği" şeklinde üç gerekçe zikretmektedir.⁶³⁶

Kur'ân'da yemin formları, farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Yeminler genellikle, yemin harfleriyle (و⁶³⁷, ت⁶³⁸, ل⁶³⁹) ifâde edilirken, bazı yerlerde de لَا أَقْسِمُ⁶⁴⁰ şeklinde gelmektedir. Esed, yeminlerin, üzerine yemin edilen şeylerin hakîkatine vurgu yaptığını belirterek mahlûkat üzerine yapılan yeminlere, "-ı/-i düşün" anlamı verirken, İslamoğlu yeminleri, "yüksek bir belagat" ifâdesi olarak görmekte ve yemine konu olan şeyler üzerinden, muhataba ders verildiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, Allah dışındaki her varlığa, Allah'ın zâtına şahitlik etme görevi yüklendiğini söyleyerek, bu tür yeminleri "... şahit olsun" şeklinde tercüme etmektedir.⁶⁴¹ Buna mukabil Allah'ın zâtına yapılan yeminleri, her iki müellif de "Rabbine andolsun" "Rabbin hakkı için" şeklinde çevirmektedir.⁶⁴²

Kendilerini helak etmek üzere gelen meleklerle kötü niyet besleyerek musallat olmaya çalışan kavmi ile Hz. Lût arasında geçen diyalogun işlendiği kısımdaki لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ⁶⁴³ âyeti, meleklerin Hz. Lût'a söylediği bir ifâde olmasının yanında, Allah'ın Hz. Peygamber'e hitâben yaptığı yemin olarak da kabul edilmektedir.⁶⁴⁴ Fakat hem Esed hem de İslamoğlu, bu âyetin Melekler tarafından Hz. Lût'a söylenen bir tesellî cümlesi olarak kabul ettiklerinden dolayı, yemin ifâdesini bağlama uygun olması açısından "Canı sağ olasıca!" ve "Hay, sen

⁶³⁶ es-Suyûtî, *el-İtkân*, 739. Bu konuda ayrıca bk. Abdülbaki Turan, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1986): 97-114; Celal Kirca, "Aksâmu'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 1999); Kutbettin Ekinci, "Kur'ân'da Allah'ın Zâtı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözü'nün Maksadı Açısından Anlamak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016): 85-102; Aydın, "Kur'an'daki Yeminlerde Anlama Problemi".

⁶³⁷ el-Hicr 15/92; Meryem 19/68; ez-Zâriyât 51/23; et-Tûr 52/1; en-Necm 53/1; el-Kalem 68/1

⁶³⁸ en-Nahl 16/56, 63.

⁶³⁹ el-Hicr 15/72

⁶⁴⁰ el-Vâkıa 56/75; el-Hâkka 69/38; Meâric 70/40; el-Kıyâme 75/1-2; et-Tekvîr 81/15; el-İnşikâk 84/16; el-Beled 90/1

⁶⁴¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 909, 924, 1067, 1208, 1257, 1273; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 884, 899, 1040, 1191, 1208, 1244, 1262.

⁶⁴² Esed, *Kur'ân Mesajı*, 151, 525, 618, 870, 1068, 1154; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 164, 494, 589; 2: 845, 1041, 1133.

⁶⁴³ el-Hicr 15/72

⁶⁴⁴ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 19: 161.

bin yaşa!” şeklinde tercüme etmekte, açıklama kısmında da lafzî anlamının “*ömrüne andolsun/yemin olsun*” olduğunu belirtmektedirler.⁶⁴⁵

Kur’ân’da geçen yemin formlarından sekiz tanesi de “لَا أَقْسِمُ”⁶⁴⁶ şeklindedir. Esed, herhangi bir açıklama yapmaksızın bu ifâdeyi bağlamına göre, bazı yerlerde “*Hayır hayır!*”⁶⁴⁷ “*Yok yok! Hayır!*”⁶⁴⁸ ilâvesi yapsa da her yerde “*tanıklığa çağırırım*” şeklinde tercüme etmektedir.⁶⁴⁹ İslamoğlu ise bu ifâdelerin Allah’ın bizzat yemin ettiği yerler olduğu, fiilin başındaki “لَا” ekinin, aslî anlamından hareketle de Allah’ın yeminin azametini delâlet ettiğini belirtmektedir.⁶⁵⁰ Bu yüzden de “لَا أَقْسِمُ” ifâdesinin bütün çevirilerinin başına “*Ötesi yok*” şeklinde bir ekleme yapmaktadır. İnşikâk sûresindeki “فَلَا أَقْسِمُ بِالْشَّفَقِ”⁶⁵¹ âyetini, “*Ötesi yok! İşte Şafak vaktini ben şahit tutuyorum*”⁶⁵² şeklinde tercüme eden İslamoğlu, diğer yerlerdeki “لَا أَقْسِمُ” formunu ilgili ilâveyle birlikte “*yemin ediyorum*” anlamı vermektedir.⁶⁵³

Esed ve İslamoğlu bazı yerlerde de yukarıdaki genel tercihlerinden farklı tercümeler yapmışlardır. Örneğin Esed, el-Ankebût 29/3’teki “وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ” ifâdesini “*Evet, andolsun ki biz, kendilerinden öncekileri de sınadık*” şeklinde tercüme ederek, diğer yerlerin aksine, buradaki “لَقَدْ” ekine yemin anlamı yüklemiştir.⁶⁵⁴ İslamoğlu da hurûf-u mukatta’a’dan sonra gelen yemin ifâdelerine “-ın kıymetini bilin” anlamını vermektedir. Bu tercihinin gerekçe olarak mukatta’a harflerinin yemin anlamı taşıdığını⁶⁵⁵ ileri süren İslamoğlu, Yâsîn sûresinin ilk âyetini mukatta’a harfî olarak kabul etmeyip “*Ey insan*” anlamı verdiğinden dolayı, devamındaki yemin cümlesini “-a andolsun” şeklinde tercüme etmiştir.⁶⁵⁶

⁶⁴⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 523-524; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 491-492.

⁶⁴⁶ el-Vâkıa 56/75; el-Hâkka 69/38; Meâric 70/40; el-Kıyâme 75/1-2; et-Tekvîr 81/15; el-İnşikâk 84/16; el-Beled 90/1

⁶⁴⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1239.

⁶⁴⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1251.

⁶⁴⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1106, 1184, 1211, 1270, 1239, 1251.

⁶⁵⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1259.

⁶⁵¹ el-İnşikâk 84/16

⁶⁵² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1237.

⁶⁵³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1079, 1166, 1197, 1226, 1259.

⁶⁵⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 804.

⁶⁵⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 969, 983, 1033.

⁶⁵⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 872.

Müellifler Kur'ân'daki yeminlerin, üzerine yemin edilen şeylerin ehemmiyetine vurgu anlamı taşıdığını ifâde etmektedirler. Yeminlerin tercümelerinde kısmî farklılıklar bulunsa da bazı yeminlerin çevirisinin aynı olduğu görülmektedir. Mesela; Allah'ın zâtına yapılan yeminleri her ikisi de “*Rabbine andolsun*” “*Rabbin hakkı için*” şeklinde tercüme etmektedirler. Yine Hz. Lût'a yönelik meleklerin söylediği “لَعْمُرْكَ” ifâdesi müelliflere göre bir tesellî cümlesi olup “*Canı sağ olasıca!*” “*Hay, sen bin yaşa!*” anlamına gelmektedir. Bir yemin çeşidi olan “لَا أَقْسِمُ” ifâdesinin geçtiği âyetlerde cümleye Esed “*Yok yok! Hayır*” eklemesi yaparken İslamoğlu “*Ötesi yok*” ifâdesini eklemektedir. Bunlara ilâve olarak İslamoğlu hurûf-u mukatta‘a'nın yemin anlamı taşıdığını savunmaktadır. Hem Esed hem de İslamoğlu'nun “لَعْمُرْكَ” ve “لَا أَقْسِمُ” ifadeleri için tercih ettikleri anlamlar açısından klasik yaklaşımdan ayrıldığı görülmektedir.

II. SEMBOLİK ve AKLÎ YAKLAŞIMLAR

Sembolik dil Kur'ân'ın, özellikle metafizik âleme ait olan konuları fizikî âlemde yaşayan insanın anlayabileceği seviyeye indirmek için kullandığı bir üslûptur.⁶⁵⁷ Kur'ân'da sıkça kullanılan bu üslûp, insan zihnine doğrudan aktarılması mümkün olmayan bilgiler çeşitli semboller üzerinden mecâz, kinaye ve temsil yoluyla aktarılmasıdır.⁶⁵⁸ “*Allah'ın zâtı ve sıfatları, melekler, cennet-cehennem, mucizeler*” gibi konuların anlatıldığı, müteşâbih olarak da kabul edilen âyetlerde, aynı zamanda sembolik anlatımlar öne çıkmaktadır. Kur'ân'ın anlaşılmasında ve çağın gereksinimlerine göre yeniden yorumlanmasına imkân sağlayan bu tür anlatımlar, yukarıda ifâde edilen müteşâbih âyetlere konu olan metafizik alana ait hususlarda olduğu gibi, muhkem âyetlerin konu edindiği “*ibâdet, itikât, kutsal sayılan varlıklar, kıssalar, darb-ı meseller*” gibi hususların anlatımında da kullanılmaktadır.⁶⁵⁹

⁶⁵⁷ Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 203.

⁶⁵⁸ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 86-88; İdris Tüzün, *Kur'ân'da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 11.

⁶⁵⁹ Muhammed Hamidullah, “İslâm'da Sembolik Anlatım”, *Diyanet Dergisi*, trc. Sadık Kılıç 25/1 (1989): 3-15; Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, 269-271.

Her iki müellif de eserlerinde Kur'ân'ın kullandığı sembolik dille ilgili yukarıdakine paralel olarak çeşitli izahlarda bulunmuşlar ve âyetlerin anlaşılmasında bu tür kullanımların bilinmesinin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda gaybî konuların insan idrâkine sunulabilmesi için teşbih, mecâz ve kinaye içeren temsîlî anlatımları temel öncül olarak kabul etmişlerdir. Hattâ Esed, temsîlî ifâdelerin temelini oluşturan müteşâbih konuların sembolik yaklaşımla anlaşılmasına çalışılmasının Kur'ân'ın bir emri olduğunu iddia etmektedir.⁶⁶⁰

Bu kısımda Esed ve İslamoğlu'nun meâl-tefsirlerine yönelik yapılan olumsuz eleştirilerin yoğunlaştığı sembolik yaklaşımlar “*Kıssalar, Cennet-Cehennem, İnsanın Çamurdan Yaratılması ve Altı Günde Yaratma*” başlıkları altında mukâyese edilecektir.

A. Yer ve Göklerin Altı Günde Yaratılması ve Arşa İstivâ

Kur'ân'da yer ve göklerin (kâinâtın) yaratılışıyla ilgili olarak “سِتَّةَ أَيَّامٍ / *altı gün*” ifâdesi kullanılmaktadır. Yaratacağı her şeye “ol” demesi yeterli olan Allah'ın kâinâtın yaratılmasının altı günde gerçekleştiğini ifâde etmesi dikkat çekicidir. Zemahşerî Allah'ın kâinâtı bir anda değil de altı günde yaratmasının, insanlara işlerinde aceleci olmamaları gerektiğini; planlama yapmanın önemini öğretmeye yönelik olduğunu savunmaktadır.⁶⁶¹

Râzî “سِتَّةَ أَيَّامٍ” ifâdesinin “*yer, gök ve ikisi arasındakiler*” şeklinde üç unsuru kapsadığını söylemektedir. Bu üç unsurun her birinin “*zâtı ve sıfatının*” var olduğunu belirten müfessir, söz konusu ifâdenin bu durumlara tekabül ettiğini savunmaktadır. Ayrıca yaratılışla ilgili “*gün*” kavramının kullanılmasıyla meselenin insan idrâki seviyesine indirildiğini de eklemektedir. Ona göre insan yaratmayı bir fiil olarak telakkî etmektedir. İnsan zihninde fiil de zaman içerisinde gerçekleşen bir durum olduğu için Allah, kâinâtın yaratılmasını zaman kavramıyla insan idrâkine sunmaktadır.⁶⁶²

Zemahşerî, Allah'ın arşa istivâ etmesini, dünyada hükümdarın tahtına oturmasına benzeterek izah etmektedir. Ona göre taht, hükümdar oturmasa bile

⁶⁶⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1329-1332; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 106.

⁶⁶¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 281.

⁶⁶² er-Râzî, *et-Tefsîru 'l-Kebîr*, 25: 146.

yönetime sahip olduğuna işâret etmektedir. Aynı şekilde Allah'ın arşa istivâ etmesi de onun için zâhirî anlamda bir yerleşme söz konusu olmazken Allah'ın otoritesinin bir nişanesi olarak zikredilmektedir.⁶⁶³ Râzî de bu hususa dikkat çekmekte⁶⁶⁴ ve Allah'ın arşa istivâ etmesinin mâhiyetinin bilinemeyeceğini savunmaktadır.⁶⁶⁵

Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu, Kur'an'da yer ve göklerin (kâinâtın) yaratılması ile ilgili kullanılan “فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ” ifâdesine⁶⁶⁶, “altı evrede/aşamada” anlamı vermişlerdir. Esed, âyetlerde geçen “يَوْمَ-أَيَّامٍ” kelimesinin “السَّاعَةُ” kelimesi gibi yirmi dört saatlik zaman dilimini ifâde etmesinin yanında, soyut zaman fikrini ve bunun çok küçük (an) veya çok daha uzun bir kesitini de ifâde ettiğini söylemektedir. Bu sebeple kâinât henüz yaratılmamışken, bizim algıladığımız zaman kavramının daha oluşmadığı da dikkate alındığında, ilgili kelimeye “evre” anlamı vermek onlara göre daha doğrudur.⁶⁶⁷

Müellifler, Fussilet sûresinde zikredilen, yerin yaratılmasıyla ilgili “iki evrenin”⁶⁶⁸ göğün yaratılmasıyla ilgili de “dört evrenin”⁶⁶⁹ diğerleri (altı evre) gibi yaratmanın aşamalarına dikkat çekmek için kullanılan temsîlî ifâdeler olduğunu söylemektedirler. Aynı zamanda “iki ve dört evre” olarak zikredilen aşamaların “altı evrenin” içeriğini ifâde ettiğini; buna göre de kâinâtın altı evrede yaratılmasının, yerin iki, göklerin de dört evrede yaratılmasıyla gerçekleştiğini belirtmektedirler. Buna ilâve olarak İslamoğlu, kudreti sonsuz olan Allah'ın bile kâinâtı altı evrede yaratmasının insanoğluna “toplumsal dönüşümün bir anda olmasının mümkün olmadığı” mesajını vererek plansız-programsız bir şekilde yapılan çalışmalarla başarı sağlamanın mümkün olmadığına işâret ettiğini söylemektedir.⁶⁷⁰

Konunun nüzûl sırasına göre ilk geçtiği Kâf sûresinde, kâinâtın yaratılma sürecinin altı günde (evrede) ve bu süreçte Allah'ın herhangi bir yorgunluğa düşmesinin imkânsız oluşunun zikredilmesini her iki müellif de sûrenin 15.

⁶⁶³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 50.

⁶⁶⁴ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 22: 8.

⁶⁶⁵ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 25: 147.

⁶⁶⁶ el-A'râf 7/5; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Furkan 25/59; es-Secde 32/4; Kâf 50/38; el-Hadîd 57/4.

⁶⁶⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, 276, 281-282; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1037-1038.

⁶⁶⁸ el-Fussilet 41/9

⁶⁶⁹ el-Fussilet 41/12

⁶⁷⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 972; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 399.

âyetinde⁶⁷¹ işâret edilen, Yahudilerdeki “Allah’ın kâinâtı altı günde yarattı, yedinci gün istirahat çekildi.” yanlış inancına bir reddiye olarak kabul etmektedir.⁶⁷² İslamoğlu ayrıca konuyu “كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ / O her an yaratma halindedir.”⁶⁷³ âyetiyle birlikte değerlendirerek yaratılıştaki aşamaların Allah’ın “sürekli olarak yaratılışa müdahale etmesine” işâret ettiğini söylemektedir.⁶⁷⁴

Müelliflerin Allah’ın arşa istivâ etmesi meselesine yaklaşımları da birebir aynıdır. Kur’ân’da geçen “الْعَرْشُ” kavramının kâinâtın yaratılmasıyla da ilgili olarak, “Allah’ın kudret ve iktidar makamını” ifâde ettiğini belirten müellifler⁶⁷⁵, “ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ” cümlesini “o sınırsız kudret ve iktidar/mutlak hükümranlık makamına kuruldu” şeklinde tercüme etmişler.⁶⁷⁶

Esed, Zümer sûresindeki “meleklerin, Allah’ın arşının etrafında toplanıp, onu hamd ile yücelttiklerini” ifâde eden 15. âyette⁶⁷⁷ geçen “الْعَرْشُ” kavramına “kudret tahtı” anlamı vererek, bu kavramın “Allah’ın bütün varlıklar âlemi üzerindeki mutlak otoritesini” ifâde eden mecâzî bir kullanım olduğunu söylemektedir. İslamoğlu ise bu kelimeyi “hükümranlık makamı” şeklinde tercüme ederek meleklerin tesbihini, Allah’ın mü’minlere bahsettiği nimetlerden duydukları memnuniyetin ifâdesi olarak değerlendirmektedir. Ona göre melekler, kendisine secde ettikleri insanın aldığı mükâfata sevinerek şeytan gibi onun düşmanı olmadıkları için Allah’a hamd etmektedirler.⁶⁷⁸

Müellifler, Mü’min sûresinde geçen “الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ” âyetindeki⁶⁷⁹ “tahtın taşınmasının” mecâzî olup “tahtın sahibinin yüklediği sorumluluğun taşınmasına” işâret ettiğini vurgulamaktadırlar. Esed söz konusu cümleye “(Allah’ın) Kudret tahtını(ın bilgisini içlerinde) taşıyanlar” anlamını verirken; taşınan bilginin neye tekabül ettiğiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

⁶⁷¹ “أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ” / Düşünseler ya, ilk yaratışta acze düştük mü? Buna rağmen onlar yeni bir yaratma konusunda şüphe içindeler.”

⁶⁷² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1064-1065.

⁶⁷³ er-Rahmân 55/29.

⁶⁷⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 710.

⁶⁷⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 282; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 595.

⁶⁷⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 281, 390, 483, 737; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 272, 369, 456, 709.

⁶⁷⁷ “وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ” / Meleklerin de rablerine hamd ile yüceliğini dile getirerek arşın çevresini kuşattıklarını görürsün.”

⁶⁷⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 953; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 925.

⁶⁷⁹ el-Mü’min 40/7.

İslamoğlu ise cümleyi, yukarıdaki görüşüne paralel olarak “(Allah’ın) hükümranlık makamına (layık bir) sorumluluk taşıyanlar” şeklinde tercüme etmiştir.⁶⁸⁰

Hûd sûresinde⁶⁸¹, Allah’ın arşının suyun üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Müelliflere göre bu ifadeyle canlıların kendisinden var edildiği suya⁶⁸² atıfta bulunularak Allah’ın kudretine işâret edilmektedir. Müellifler, önceki âyette “وَمَا مِنْ دَابَّةٍ” ifadesi ile her türlü canlıya vurgu yapılmasının ve akabinde, canlıların yaratılmış olduğu maddenin (suyun) zikredilmesinin bu görüşlerini desteklediğini söylemişlerdir.⁶⁸³

Yukarıdaki bilgilerden hareketle müelliflerin bu konuda birebir aynı düşündükleri anlaşılmaktadır. Âyetlerde geçen “فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ” ifadesini “altı evrede/aşamada” şeklinde tercüme eden müellifler, “الْعَرْشِ” kelimesinin Allah’ın kudretini sembolize ettiğini savunmaktadırlar. Klasik dönemde de konuyla ilgili mecâzî yaklaşımlar hissedilse de müelliflerin özellikle “tahtın taşınması” ve “su üzerinde bulunmasıyla” ilgili yaptıkları açıklamaların bu anlamda farklı bir durum arz ettiği anlaşılmaktadır.

B. İnsanın Çamurdan Yaratılması ve Hz. Âdem

Kur’ân’da Âdem’in/insanoğlunun yaratılışı, toprağın farklı formları⁶⁸⁴ kullanılarak aktarılmaktadır. Müfessirler Âdem’in topraktan yaratılma sürecini hakikî anlamda kabul etmişler; toprağın (تراب) çeşitli aşamalardan sonra (سلالة / طين) insan sûretine dönüştürüldüğünü ve ruh üflenerek de son şeklini aldığını söylemişlerdir.⁶⁸⁵

⁶⁸⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 954-955; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 927.

⁶⁸¹ “وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ” / *Arşı, su üzerinde iken...*. Hûd 11/7

⁶⁸² “وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ” / Her canlıyı sudan yarattık”. el-Enbiyâ 21/30

⁶⁸³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 422-423; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 399.

⁶⁸⁴ “تراب” Hacc 22/5, “طين” el-En’âm 6/2, “سلالة من طين” el-Mü’minûn 23/12, “صلصال” el-Hicr 15/26, “صلصال كالْفَخَّارِ” el-Hicr 15/26, “حمًا مسنون” er-Rahmân 55/14.

⁶⁸⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 361; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 5: 156; Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî Ebu Hayyân, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017), 2: 501. İnsanın yaratılış aşamalarıyla ilgili ayrıca bk. M. Sait Kavşut, “Kur’ân’da İnsanın Yaratılış Aşamaları - Te’vîlât Ekseninde Bir Değerlendirme-”, *e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi*, 7 (2012): 290-298; Avnullah Enes Ateş, “Kur’ân’da İnsanların Yaratılışı Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016): 354-367.

Her iki müellifin insanın çamurdan yaratılması husûsuna yaklaşımları aynıdır. Müelliflere göre insanoğlu “*toprağın üstünde ya da altında asal şekilde bulunan organik veya inorganik maddelerden*” yaratılmıştır. Yaratılışla ilgili farklı formlarda da olsa toprağa değinilmesi ise, mükemmel bir yaratma kudreti ile var olan insanın biyolojik altyapısının ne kadar basit olduğunu vurgulamak içindir. Ayrıca bu formlardan “*صَلْصَال / ses çıkaran kuru balçık*” kelimesi, insanın diğer canlılardan farklı olarak “*konuşma ve lisan üretebilme*” yeteneğine sahip olduğuna ve yapısındaki kırılganlığa; “*biçim verilmiş ve pişirilmiş balçık*” anlamlarına gelen “*حَمًا مَسْنُونًا*” ve “*صَلْصَالٌ كَالْفَخَّارِ*” ifâdeleri de insanın ilk yaratılmasından son ana kadar gelişerek evirildiğine/evirileceğine işâret etmektedir.⁶⁸⁶

İnsanoğlunun hem ilk andaki hem de ana rahmindeki yaratılış sürecinin anlatıldığı Mü’minun sûresinde geçen “*سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ*” ifâdesi müelliflere göre, süzülerek elde edilen “*balçığın özü*” anlamında kullanılmıştır. Esed, diğer toprak formları ile birlikte düşünüldüğünde, “*سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ*” ifâdesinin “*insan bedeninin, toprakta yetişen ya da toprağın bileşiminde bulunan muhtelif organik ve inorganik unsurlardan teşekkül ettiğine, toprakta yetişen besinlerin özümlemesi yoluyla bu unsurların sürekli olarak canlı ve üretken hücrelere dönüştüğüne*”⁶⁸⁷ işâret ettiği sonucuna varmaktadır.⁶⁸⁸

Âyetteki “*سُلَالَةٍ*” kelimesinin vezni (فُعَالَةٌ) ile ilgili farklı anlamlara temas eden İslamoğlu, kelimeye veznin kattığı “*bir işin nihaî/son amacı*” anlamını da birleştirerek, yaratılışın ilk aşamasında “*süzme işlemi yapılarak hayat tohumu elde edildiği*” sonucuna varmaktadır. İslamoğlu’na göre çamur, toprakla suyun bileşimini temsil ettiği için âyet zımnen, insanın topraktaki element ve minerallerden meydana geldiğine delil teşkil etmektedir. Bu da insanın balçıktan yaratılmasının hem ilk (elementer) aşamanın hem anne rahmindeki (embriolojik) aşamanın hem de doğumdan sonraki (biyolojik) aşamanın topraktan elde edilen maddelerle gerçekleştiğine işâret etmektedir. Zira topraktaki bütün elementler insanda yaklaşık olarak mevcuttur. Bu bağlamda İslamoğlu, hem Mü’minun

⁶⁸⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 101, 517; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 485-486.

⁶⁸⁷ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 23: 74.

⁶⁸⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 690.

sûresindeki⁶⁸⁹ hem de İnsan sûresindeki⁶⁹⁰ “الْإِنْسَانُ” kelimesinin, tür ifâde eden belirlilik anlamı taşıdığı için insan türünün tamamını (Âdem dâhil) kapsadığını söylemektedir.⁶⁹¹

Esed, yaratma âyetlerinde kullanılan mâzi sıgının (خَلَقْنَا), ilk andan son ana kadar bütün yaratılış sisteminin Allah’ın öngördüğü şekilde tekrarlanmasını ifâde ettiğini söyleyerek kelimeyi muzâri (şimdiki/gelecek zaman) kipi ile tercüme etmiştir. O, müşriklere yönelik, evrenin yaratılışı ile insanoğlunun yaratılışının kıyaslandığı âyetle⁶⁹² de “*Her şeyiyle yoktan var edilen karmaşık bir sistemin (kâinâtın) yaratılması karşısında insanın yaratılmasının Allah için ne kadar basit olduğu*” mesajı verilerek,⁶⁹³ yaratılışlarındaki bu biyolojik basitlik karşısında, insanların Allah’ın yüce kudretini idrak ve ikrar ederek ona olan şükran borcunun bilincinde olmaları istendiğini belirtmiştir.⁶⁹⁴

Müelliflere göre Kur’ân’da geçen “Âdem” ismi, insan türünü ifâde eden temsîlî bir kullanımdır. Esed, Allah’ın “اسْجُدُوا لِآدَمَ / Âdem’e secde edin”⁶⁹⁵ temsîlî emri ile insanın “*kavramsal düşünme*” yeteneğine dikkat çekilerek, meleklerden daha üstün olduğuna işâret edildiğini belirtmektedir.⁶⁹⁶ İslamoğlu da A’râf sûresi 11. âyetteki⁶⁹⁷ zamirlerden (خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) sonra hitabın Âdem’e dönmesini (اسْجُدُوا لِآدَمَ), “Âdem” isminin, insan türünü ifâde ettiği temsîlî anlatımlara bir örnek olarak zikretmektedir.⁶⁹⁸

Nisâ sûresindeki “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا / Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ...

⁶⁸⁹ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ / Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz.” el-Mü’minûn 23/12

⁶⁹⁰ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ / Hakîkatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık.” el-İnsân 76/2

⁶⁹¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 661.

⁶⁹² فَاسْتَفْتِهِمْ أَهَمْ أَسَدٌ خَلَقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ / Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık. Doğrusu sen hayranlık duydun, onlarsa alay etmektedirler.” es-Sâffât 37/11-12

⁶⁹³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 910.

⁶⁹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 689.

⁶⁹⁵ el-Bakara 2/34; el-A’râf 7/11.

⁶⁹⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 12, 270.

⁶⁹⁷ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ / Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklerle, “Âdem’e secde edin” diye emrettik.”

⁶⁹⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 12, 101; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 262.

Rabbimize itaatsizlikten sakının.”⁶⁹⁹ âyetinde geçen “مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ” ifâdesine “bir can(lı)dan” anlamı veren Esed, ilk yaratılanın tek değil birçok insan olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu görüşünü desteklemek için de âyette geçen “وَخَلَقَ مِنْهَا” cümlesindeki zamirin müennes oluşunun, erkeğin (Âdem) eşinin (Havva) yaratılması değil, “زَوْجٍ” kelimesinin hem müzekker hem de müennes için kullanıldığını dikkate alarak, her iki cins için “birbirlerine eş olacak kişilerin” aynı candan (مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ) yaratıldığını söylemektedir.⁷⁰⁰

İslamoğlu “مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ” ifâdesinin “Âdem’in de kendisinden yaratıldığı ilk organik bileşene (hücre)”;⁷⁰¹ “وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا” ibâresinin de eşinin (Havva) de “aynı elementer kökten” yaratıldığına delâlet ettiğini söylemektedir. Bu ibâreyi kadının kürek kemiğinden yaratıldığına dair Buhârî’den nakledilen hadisi⁷⁰² esas alarak değerlendirenlere göre Hz. Havva, Hz. Âdem’in kürek kemiğinden yaratılmıştır. Fakat İslamoğlu, mezkûr rivâyetin Müslim’de geçtiği versiyonunu⁷⁰³ zikrederek bu rivâyetin mecâzî anlam taşıdığını savunmaktadır.⁷⁰⁴

Ayrıca insanın nutfeden yaratıldığının ifâde edildiği İnsan sûresindeki ilgili dipnotta, “الْإِنْسَانُ” kelimesinin insan türünü kapsamasından dolayı Âdem’in de nutfeden yaratıldığı sonucuna varan İslamoğlu, Nisâ sûresinin ilk âyetine yaptığı açıklamasına atıfta bulunarak, buradaki Âdem’le kastının yaratılan ilk insan olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁴

İnsanın çamurdan yaratılması meselesine her iki müellif de gelenekten farklı olarak sembolik bir yaklaşım sergilemektedirler. Onlar insanın elementer yapısını topraktakilerle aynı olduğunu söylerlerken; Kur’ân’da insanın yaratılışıyla ilgili olarak toprağa ve çeşitli aşamalarına işâret edilerek insan yapısının ne kadar basit bir durumda olduğuna dikkat çekildiğini ifâde etmektedirler. Ayrıca toprağın çeşitli

⁶⁹⁹ en-Nisâ 4/1

⁷⁰⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 132.

⁷⁰¹ “Kadınlara iyi muamele edin; çünkü kadınlar kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Kaburga kemiğinin en eğri (ve hassas) tarafı üst tarafıdır. Düzeltmeye kalkışırsanız kırarsınız; tamamen terk ederseniz eğri kalır. Kadınlara hayırla muamele edin.” el-Buhârî, Enbiyâ, 1.

⁷⁰² “Kadın kaburga kemiği gibidir; düzeltmeye kalkışırsan onu kırarsın; onu kırmak, boşamaktır.” Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Radâ, 59.

⁷⁰³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 262.

⁷⁰⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1201; 1: 16.

aşamalarına değinilmesinin de yaratmanın bir çırpıda olmadığına işâret ettiğini savunmaktadırlar.

C. Cennet-Cehennem

“Cennet” kelimesi sözlükte “*duyuların algılayamayacağı şekilde bir şeyi örtmek, gizlemek*” anlamlarına gelen “جَنَّة” kökünden türemiştir. Ağaçlarının sıklığı sebebi ile zemini görünmeyen bol ağaçlı bahçeler için de kullanılan⁷⁰⁵ “cennet” kelimesi, Kur’ân’da birçok âyette “*iman edip sâlih amel işleyenler/muttakiler için hazırlanan ebedî mükâfat yurdu*” olarak ifâde edilmektedir.⁷⁰⁶

“Cehennem” ise sözlükte “*derin çukur, kuyu*” anlamlarına gelmektedir.⁷⁰⁷ Bu kelimeyi “*Allah’ın yaktığı ateş için kullanılan bir isim*” olarak ifâde eden İsfahânî buna ilâve olarak kelimenin Farsça kökenli olduğunu ve “*cihnam*” kelimesinden dönüştüğünü söylemektedir.⁷⁰⁸ “Cehennem” kelimesi Kur’ân’da “*kâfirlerin, münâfıkların, zalimlerin, hakîkate boyun eğmeyenlerin azap görecekları yer*” için kullanılmaktadır.⁷⁰⁹

Cennet ve cehennemin yaratılmış olup olmadığıyla ilgili âlimler arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Ehl-i sünnet cennetin hali hazırda mevcut olduğunu savunurken; Mu‘tezile henüz yaratılmayıp kıyâmetten sonra yaratılacağı görüşünü benimsemektedir.⁷¹⁰ Cehennemin yaratılmışlığı konusu ise cennete kıyas yapılarak kabul veya reddedilmektedir.⁷¹¹ Bunun yanında bazı mutasavvıflara göre de cennet ve cehennem kısmen yaratılmış olup henüz tamamlanmamıştır.⁷¹²

⁷⁰⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 128; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 701.

⁷⁰⁶ el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/98; et-Tevbe 9/72; İbrahim 14/23.

⁷⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 715.

⁷⁰⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 133.

⁷⁰⁹ Âl-i İmrân 3/12; en-Nisâ 4/115; el-Enfâl 8/36; el-Kehf 18/105-106.

⁷¹⁰ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*, trc. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3: 136; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, thk. Abdüsselâam b. Abdilhâdî Şennar (Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 2009), 119.

⁷¹¹ Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 229; Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 385.

⁷¹² Hasan Hüseyin Tunçbilek, “Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 55-59.

Cennetin yaratılma konusu genellikle Hz. Âdem kıssası üzerinden değerlendirilmektedir. Cennetin hali hazırda mevcut olduğunu savunanlar bu görüşlerini ilgili kıssa üzerinden delillendirmektedirler.⁷¹³ Fakat bu görüşün diğer âlimlerce eleştirildiği ifâde edilmektedir.⁷¹⁴

Hz. Âdem ve Hz. Havva ile ilgili zikredilen cennetle ilgili de fikir birliği yoktur. Kıssada bahsi geçen cennetin, mü'minler için hazırlanan ebedî mükâfat yurdu veya Allah'ın Hz. Âdem ve Hz. Havva için hazırladığı bir bahçe olabileceği ifâde edilmektedir.⁷¹⁵ Meseleye özellikle Hz. Âdem'in cennetten kovulması üzerinden yaklaşanlar, ileri sürdükleri çeşitli gerekçelerle⁷¹⁶ Hz. Âdem'in kovulduğu cennetin dünyada bulunan bir bahçe olduğunu belirterek cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığını savunmaktadırlar.⁷¹⁷

Esed söz konusu bahçeyle ilgili müfessirler arasındaki görüş farklılıklarına temas ettikten sonra el-Bakara 2/35. âyetteki “الْجَنَّةُ” kelimesiyle dünya bahçelerinde bir ikâmet kastedildiğini söylemektedir. Bu konuda Esed'le aynı görüşü paylaşan İslamoğlu, gerekçe sadedinde yaptığı açıklamada “جَنِّ” kökündeki “örtünme, gizlenme” anlamına dikkat çekerek, âyette zemini görünmeyecek kadar sık ağaçlarla dolu dünya bahçelerine işaret edildiğini savunmaktadır. Her ikisi de âyetteki “الْجَنَّةُ” kelimesini “bahçe” şeklinde tercüme etmektedir.⁷¹⁸

Kısmî farklılıklarla birlikte, insanoğlunun erdemli davranışlarına ve Allah'a karşı işlediği suçlara karşılık âhirette verilecek mükâfat (cennet) ve cezanın (cehennem) Kur'an'da temsîlî olarak tasvir edildiğini söyleyen müelliflere göre insan dünyada kendisi için hem mükâfat hem de ceza olabilecek durumlar

⁷¹³ el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 119.

⁷¹⁴ Topaloğlu, “Cennet”, 385.

⁷¹⁵ Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 1: 104.

⁷¹⁶ Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten çıkarılmaları, cennete girenlerin oradan çıkarılmayacağını ifâde eden el-Hicr 15/48. âyete aykırı gözükmektedir. Şeytanın Hz. Âdem'i ebedî kalacakları bir cennetle kandırması da buna işaret etmektedir. er-Ra'd 13/35. âyette cennet nimetlerinin bir zaman sınırı olmadığı ifâde edilmesine rağmen, Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten çıkarılarak nimetlerinden faydalanmaları sona eristir. Bunun yanında cennet ehli için hiçbir sınırlama olmayacakken Hz. Âdem'in yasak ağaca karşı uyarılması da bu görüşü destekler niteliktedir. Mustafa Hocaoglu, *Kur'an'da Peygamber Kıssaları Hz. Âdem'den Hz. İsa'ya* (Konya: Hüner Yayınevi, 2014), 13-14.

⁷¹⁷ Mustafa Öztürk, “Âdem, Cennet ve Düşüş”, *Milel ve Nihal Dergisi* 1/2 (2004): 169-170; Bahattin Dartma, “Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 13-18; Hocaoglu, *Kur'an'da Peygamber Kıssaları*, 13-14.

⁷¹⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 11-12; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 14, 17.

yaşamaktadır. Duygusal olarak insanı olumlu veya olumsuz şekilde etkileyecek bu durumlar, Kur'ân'ın âhirete yönelik tasvirlerinde de kullanılmaktadır. İnsan idrâkini aşan (gayb) konularla ilgili genel yaklaşımlarını “*müteşâbih*” başlığı altında ele aldığımız müellifler, cennet ve cehennemle ilgili hususların bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla da konuyla ilgili ifâdelerin gerçek mâhiyetinin bilinemeyeceğini, ancak fizikî âlemde insanın idrak edebileceği betimlemelerle anlatıldığını dile getirmektedirler. Örneğin cennetle ilgili tasvirlerde geçen, “*takılar*”⁷¹⁹, “*giysiler*”⁷²⁰, “*sedirler/koltuklar*”⁷²¹, “*yiyecek-içecekler*”⁷²², “*huriler*”⁷²³; cehennem tasvirlerinde geçen, “*kaynar sudan içecek*”⁷²⁴, “*irinli su*”⁷²⁵, “*zakkum ağacı*”⁷²⁶ gibi ifâdeler, tamamen temsîlî olup insanın hoşlandığı/hoşlanmadığı ve duyularıyla algıladığı bu güzellikler/çirkinlikler, âhiretle ilgili olarak ancak teşbih, temsil ve mecâz yoluyla insan idrâkine sunulabilir.⁷²⁷

1. Cennet Tasvirleri

Kur'ân'da cennet ehline verilecek nimetler içerisinde, giysiler, takılar ve tahtlardan bahsedilmektedir. Müelliflere göre Kur'ân'daki cennet tasvirleri, sembolik bir değer taşımaktadır. Hz. Peygamber'in cennet nimetleriyle ilgili “*hiçbir gözüün görmediği; hiçbir kulağın işitmediği; hiçbir kalbin kavramadığı*” şeklindeki tasviri⁷²⁸ üzerinden konuya sembolik olarak yaklaşan müellifler, el-Kehf 18/31⁷²⁹,

⁷¹⁹ el-Kehf 18/31; Hacc 22/23.

⁷²⁰ el-Fâtır 35/33; el-İnsân 76/21.

⁷²¹ et-Tûr 52/20; el-Vâkıa 56/15.

⁷²² Muhammed 47/15; el-Mutaffifîn 83/25.

⁷²³ ed-Duhân 44/54; er-Rahmân 55/72.

⁷²⁴ el-En'âm 6/70; Yûnus 10/4.

⁷²⁵ İbrahim 14/16.

⁷²⁶ es-Sâffât 37/62.

⁷²⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1331; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 563; 2: 987-988.

⁷²⁸ el-Buhârî, *Bed'ü'l-Halk*, 8.

⁷²⁹ يُحَلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُندُسٍ وَاسْتَبْرَقٍ مُتَكِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ / Onlar orada ince ve kalın ipekli yeşil elbiseler giyecekler; altın bileziklerle bezenecekler; orada tahtların üzerine kurulacaklardır.”

el-Fâtır 35/33⁷³⁰ ve el-İnsân 76/21.⁷³¹ âyetlerde zikredilen “*altın takılar, ipekten yeşil giysiler ve tahtlar*” gibi nimetlerin, dünyada inançları gereği gösterilen fedakârlığa karşılık âhirette verilecek olan daha gösterişli ve kalıcı bir güzelliğe sahip nimetlere işaret ettiğini belirtmektedirler. İslamoğlu bu fedakârlığa örnek olarak, Hz. Peygamber’in erkeklere yasakladığı altın takı ve ipek giysileri zikretmekte ve dünyaya ait geçici güzelliklerden vazgeçenlerin cennette ebedî güzelliklerden istifade edeceğinin altını çizmektedir.⁷³²

Cennette bahsedilecek nimetler içerisinde yiyecek ve içecek tasvirleri de yer almaktadır. el-Bakara 2/25. âyette⁷³³, cennetliklerin, kendilerine ikram edilen rızıkların, dünyadakileri andırdığını ifade edecekleri belirtilmektedir. Esed, cennet rızıklarının, dünyada yapılan yararlı işlerin karşılığı olduğunu hatırlamalarını sağlayacağını ve yapılan her güzel amelin cennetteki nimetlere yansıyacağını belirterek, âyetteki “وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا” cümlesini, “Çünkü onlara o (geçmişte tadılanlar)ı hatırlatacak şeyler verilecek” şeklinde tercüme etmektedir. İslamoğlu ise, “مُتَشَابِهًا” kelimesinin “bir şeyin özünün sabit kalıp şeklinin değişmesi veya şeklinin sabit kalıp özünün değişmesi” anlamına geldiğinden hareketle Cennet nimetlerinin dünyadakilerin çok uzak bir kopyası olduğunu belirterek, cümleye “Oysaki bu, o nimetlerin çağrıştırdığı belli-belirsiz bir benzerlik.” anlamı vermektedir.⁷³⁴

Cennette ikram edilecek olan bu rızıklar, çeşitli âyetlerde tasvir edilmektedir. Örneğin, el-Vâkıa 56/17-21’de⁷³⁵ anlatılan yiyecek-içecek ve sunulan hizmetlerin baş döndürücü tasviri, muhatabını cenneti hak edecek amellere

⁷³⁰ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ / Onların gireceği yer adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süsleneneceklerdir. Orada onların giysileri de ipektir.”

⁷³¹ عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُدُوسٌ خُضَرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ / Oradakilerin üzerlerinde yeşil renkli, ince ve kalın ipek elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir.”

⁷³² Esed, Kur’ân Mesajı, 593, 845-846; İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’ân, 1: 563.

⁷³³ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا / Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir.”

⁷³⁴ Esed, Kur’ân Mesajı, 9; İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’ân, 1: 13.

⁷³⁵ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفِقُونَ وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ / Çevrelerinde kaynaktan doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle sonsuza dek hizmet sunacak gençler dolaşır. Bundan dolayı ne baş ağrısına tutulurlar ne de sarhoş olurlar. Beğendikleri meyvelerle ve canlarının çektiği kuş etleriyle...”

yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Özellikle Esed, yukarıda zikredilen hadisi⁷³⁶ göz önünde bulundurarak, bu tasvirlerin de insanın dünyada gördüğü/göreceği tarzda bir temsil olduğunu ifade etmektedir. Her iki müellif de cennet ehlinin daima genç kalacağı hadisinden⁷³⁷ dolayı, “يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلِدَانٌ مُّخَلَّدُونَ” âyetini “ölümsüz gençlikler onları bekleyecek” şeklinde tercüme etmiş, fakat İslamoğlu alternatif olarak “ölümsüz gençler servis yapacaklar” anlamını dipnotta zikretmiştir. Ayrıca “فَاكِهَةٌ” kelimesini “kuruyemiş” anlamına da geldiğini söyleyerek, kelimeyi “meyve ve kuruyemiş” şeklinde çevirmiş ve önce meyve/kuruyemiş, sora da etten bahsedilmesinin, doğru beslenmeye işaret ettiği sonucuna da varmıştır.⁷³⁸

Cennette inananlara müjdelenen nimetlerden birisi de hurilerdir. Kur’ân’da bazı âyetlerde “أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ” / *tertemiz eşler*⁷³⁹ şeklinde ifade edildiği gibi, bazılarında “حُورٌ” / *huriler*⁷⁴⁰ şeklinde zikredilmektedir. Müellifler Medenî sûrelerdeki “أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ” formunda, “tertemiz/pırıl pırıl eşler” şeklinde lafzî bir çeviri yaparken, Mekkî sûrelerde bulunan “حُورٌ” kelimesi husûsunda farklı bir bakış açısı sergilemektedirler. Hem Esed hem de İslamoğlu, kelimenin, müzekker “أَحْوَ” ve müennes “حَوْرَاءُ” kelimelerinin ortak çoğulu olduğunu ifade ederek, anlam açısından sadece erkeklere eş olarak tahsis edilenleri (Huri) değil, aynı zamanda kadınlara verilecek eşleri de kapsadığını savunmaktadırlar. Esed kelimenin kökünde “göz küresinin yoğun beyazlığı ile iris’in siyahlığının kontrastı” anlamı olduğunu belirterek, bu tasvirin, sağlıklı olma özelliğini yansıttığını vurgulamaktadır. İslamoğlu ise, kelimenin kökünde “renk” “geri dönüş” ve “kendi ekseninde dönmek” gibi anlamlar bulunduğunu beyân ederek, “eşlerine karşı sadakatlerine” dikkat çekmektedir.⁷⁴¹ “حُورٌ” kelimesi Kur’ân’da geçtiği dört yerden üçünde “حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ”⁷⁴² terkihiyle, birinde de “حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ”⁷⁴³ formunda

⁷³⁶ “Ben salih kullarım için cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayal edemeyeceği birtakım nimetler hazırladım.” el-Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 8.

⁷³⁷ Müslim, Cennet, 22.

⁷³⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1104; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1077. Müelliflerin benzer içerikli âyetlerle ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bk. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 886, 1246-1248; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 911, 1233-1235.

⁷³⁹ el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57.

⁷⁴⁰ ed-Duhân 44/54; et-Tûr 52/20; er-Rahmân 55/72; el-Vâkıa 56/22.

⁷⁴¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1104-1105; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1074.

⁷⁴² ed-Duhân 44/54; et-Tûr 52/20; el-Vâkıa 56/22.

⁷⁴³ er-Rahmân 55/72.

kullanılmaktadır. Hem “حُور” kelimesindeki gözün güzelliğine işâret eden anlam, hem de bizatihi göz anlamında olan “عَيْن” kelimesi sebebiyle “حُورٌ عَيْنٌ” terkbini Esed “*en güzel gözlü, saf ve temiz eşler*” şeklinde tercüme etmektedir. İslamoğlu ise, “حُور” kelimesinin göze nispet edildiğinde “*kusursuzluk, güzellik ve çekicilik*” anlamına geldiğini belirterek, bu terkip için “*kusursuz bakışlı temiz eşler*” ve “*pırıl pırıl (bir kalp) taşıyan eşler*” anlamlarını tercih etmektedir. İslamoğlu, ikinci tercihinin gerekçesinde, “*göz göze bakışacaklar*” şeklinde çevirdiği ed-Duhân 44/53. âyetin sonundaki “مُتَقَابِلِينَ” kelimesinden dolayı, 54. âyetteki “حُورٌ عَيْنٌ” ifâdesinin gönülde taşınan tarifsiz sevgiye işâret ettiğini belirtmektedir.⁷⁴⁴

Rahmân sûresindeki “حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ” formunu ise her iki müellif de başka âyetlerde geçen “قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ” ifâdesiyle birlikte değerlendirmektedir. Esed bu ifâdenin, “*bakışları kontrollü/sınırlı*” anlamından hareketle, sevgi dolu bakışlarını sadece eşlerine yönelteceklerinin mecâzî bir anlatımı olduğunu zikrederek,⁷⁴⁵ “حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ” formunu “*saf ve çekingen, yumuşak huylu eşler*” şeklinde tercüme etmektedir. Buna mukabil İslamoğlu, gerekçe olarak, hemen hemen Esed’le aynı şeyleri ifâde etmesine rağmen⁷⁴⁶ tercümede, “*gözü gönlü dışarda olmayan pırıl pırıl eşler*” anlamını tercih etmektedir.⁷⁴⁷

Yine cennet eşlerinden bahseden en-Nebe’ 78/34. âyetteki “كَوَاعِبُ” kelimesini klasik kabulden farklı olarak değerlendirmektedirler. Kelimenin taşıdığı “*üstünlük, göz alıcılık*” gibi anlamlardan hareketle, âyeti “*müthiş uyumlu harika eşler*” “*dengi dengine göz alıcı eşler*” şeklinde tercüme etmişlerdir. Âyetin hem erkek hem de kadınları kapsayacak şekilde değerlendirilmesi gerektiğini ifâde eden Esed, cennet nimetlerinin her iki cins için ortak olması üzerinden izah ederken, İslamoğlu “كَوَاعِبُ” kelimesinin, müzekker ve müennes için kullanıldığını iddia ederek açıklamaktadır. Buna ilâve olarak Esed, Cennetle ilgili teşbihlerin mecâzî bir anlama sahip olduğunu hatırlatarak, “كَوَاعِبُ” kelimesinin, halk dilinde yaygın olarak kullanılan “*göğüsleri göz alıcı hale gelen kız*” karşılığının tercih edilmesinin anlamı somutlaştıracağından dolayı doğru bir karşılık olmayacağını

⁷⁴⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1015, 1075, 1104-1105; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 987, 1049, 1077.

⁷⁴⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 931.

⁷⁴⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 887.

⁷⁴⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1101; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1074.

vurgulamaktadır.⁷⁴⁸ Esed'in, Kur'an'ın anlaşılmasında Arap kültürünün ehemmiyetinden bahsetmesine rağmen, halk dilindeki karşılığı doğru bulmaması bir çelişki olarak düşünülebilir. Bir çelişki de kelimenin anlamıyla ilgili verdiği kaynak açısından göze çarpmaktadır. Çünkü kaynak olarak verdiği Lisanü'l-Arab'da "كَوْاعِبٌ" kelimesinin izahında bu âyet zikredilmekte ve kelimenin, "göğüsleri yeni çıkmış genç kız" anlamına geldiği ifade edilmektedir.⁷⁴⁹

2. Cehennem Tasvirleri

Cehennem, Kur'an'da genellikle "النَّارُ / ateş" olarak zikredilmektedir. el-Bakara 2/24⁷⁵⁰ ve et-Tahrîm 66/6'de⁷⁵¹ bu ateşin yakıtının insanlar ve taşlar olduğu ifade edilmektedir. Esed, âyetteki "الْحِجَارَةُ / taşlar" ifâdesinin, insanın, Allah'tan başka ilâhlık vasfı yüklediği bütün varlıklara delâlet ettiğini ve o varlıkların, Allah'ın yüce kudreti karşısında ne kadar güçsüz olduğu, taşların cansızlığı ile sembolize edildiğini; "النَّاسُ / insanlar" kelimesinin ise Allah'ın rızâsına uygun olmayan insan fiillerinin temsîlî bir ifâdesi olduğunu söylemektedir. İslamoğlu ise, et-Tahrîm 66/6 ile ilgili açıklamada, "نَارٌ" kelimesinin belirsiz (nekre) oluşu üzerinde durmakta ve bu belirsizliğin, ateş azabının âhirette olduğu gibi dünyada da insana dokunabileceğine işâret ettiğini dile getirmektedir. Ona göre insan, kendisini ve yakınlarını kötü fiillerden korumazsa, hayatları cehenneme döner ve bir anlamda, kendileri ve yaşadıkları mekânlar, o cehennemin yakıtı haline gelirler. Yani insan, yaşadığı hayâtın ilâhî mesaja uyumlu olup olmamasıyla, evini cennetin veya cehennemin bir şubesi haline getirebilmektedir.⁷⁵²

Cehennemde uygulanacak azap sadece ateşle sınırlı değildir. Birçok âyette Cehennemde uygulanacak olan farklı azap türlerinden bahsedilmektedir. Bu farklı azap tasvirleri de cennet nimetlerinin tasvirlerinde olduğu gibi, müellifler tarafından sembolik olarak değerlendirilmektedir. Örneğin, Cehennemliklerin

⁷⁴⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1227; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1215.

⁷⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3888.

⁷⁵⁰ فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ / Yakıtı insanlar ve taş olan ateşten sakının."

⁷⁵¹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ / Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun."

⁷⁵² Esed, *Kur'an Mesajı*, 8; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1145.

giysilerinin katrandan⁷⁵³ ve ateşten⁷⁵⁴ olacağı zikredilmektedir. Her iki müellif de Râzî'den⁷⁵⁵ alıntı yaparak, “سَرَابُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ / Onların giysileri katrandandır.”⁷⁵⁶ cümlesinin insan ruhunun hissedeceği şiddetli acı ve korkuların mecâzî bir ifâdesi olduğunu söylemektedir. Onlara göre ruh, insan idrâkini aşan bir boyuta sahip cevher; beden de bu cevheri saran ve bütün acıları hissetmesine sebep olan bir arazdır. Ruhun parlaklığı karşısında kaskatı bir mâhiyette olan beden, yukarıdaki cümle ile katrandan gömleklere benzetilmektedir.⁷⁵⁷

Cehennem ehline azap olarak verilecek olan şeylerden biri de içeceklerdir. Çeşitli şekillerde tasvir edilen bu içecekler, müellifler tarafından, diğer hususlarda olduğu gibi, yine sembolik olarak değerlendirilmektedir. Kuran'da birçok âyette geçen “حَمِيمٌ” kelimesi bazı âyetlerde “sıcak dost”⁷⁵⁸, bazılarında da “kaynar su”⁷⁵⁹ anlamında kullanılmıştır. “شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ” tarzında cehennem içeceklerinin yakıcı özelliğini ifâde eden “حَمِيمٌ” kelimesi, iki müellif tarafından da sembolik olarak değerlendirilmiş ve “yakıcı bir ümitsizlik” “(gelecek) için yakıp kavurucu bir (umutsuzluk)/gam/pişmanlık” şeklinde tercüme edilmiştir.⁷⁶⁰ Birbiriyle hemen hemen aynı olan bu çeviride İslamoğlu, cümleye yüklediği mecâzî anlamı parantez içi ilâvelerle ortaya koymuştur. Esed, âhiretle ilgili hususların mecâzî olarak ele alınmasının bir zorunluluk olduğunu vurgulayarak, “حَمِيمٌ” kelimesinde bulunan “aşırı sıcaklık”⁷⁶¹ anlamlarının da günahkârların hissedecekleri ümitsizliğin yakıcılığına işâret ettiğini savunmaktadır. Esed'in açıklamasına ilâveten İslamoğlu, bu tür ifâdelerin mü'minler için kullanılan “لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” / Onlara ne korku vardır ne de üzüleceklerdir.”⁷⁶² müjdesinin zıttı olduğunu zikretmektedir.⁷⁶³

⁷⁵³ İbrahim 14/50.

⁷⁵⁴ el-Hac 22/19.

⁷⁵⁵ er-Râzî, *et-Teşîru'l-Kebîr*, 19: 118.

⁷⁵⁶ İbrahim 14/50.

⁷⁵⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 512, 1021; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 480.

⁷⁵⁸ eş-Şu'arâ 26/101; el-Mü'min 40/18; el-Fussilet 41/34 gibi.

⁷⁵⁹ el-En'âm 6/70; Yûnus 10/4; el-Hac 22/19 gibi.

⁷⁶⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 239, 390, 671, 966; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 236, 369, 643; 2: 938.

⁷⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 1008.

⁷⁶² el-Bakara 2/38.

⁷⁶³ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 240; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 237, 370.

Müellifler, cehennem içecekleri için kullanılan “irin” anlamındaki “عَسَاق” kelimesi⁷⁶⁴ ile ilgili de sembolik bir yaklaşım sergilemektedirler. Esed bu kelimenin “zifiri karanlık” anlamındaki “عَسَقَ” fiilinden türediğine dikkat çekerek -Kur’ân’da geçtiği iki yerde⁷⁶⁵ de “حَمِيم / yakıcı ümitsizlik” kelimesiyle birlikte zikredildiği için- kelimeyi “buz gibi bir karanlık” olarak tercüme etmektedir. İslamoğlu ise, “zift gibi iç karartıcı” ve “zift gibi sıvanan buz gibi karanlık” şeklinde tercüme ettiği “عَسَاق” kelimesinin açıklamasında, el-Felak 113/3. âyette geçen “عَاسِقَ” kelimesine atıfta bulunmaktadır. Bu kelimenin kökünde “kokuşmuşluk, zehirlilik, buz gibi olmak ve şiddet” gibi anlamların bulunduğunu ifâde eden İslamoğlu, nüzûl döneminde Arapların karanlıktan korkmaları sebebiyle, geceyi “şer ilâhî” edinmelerine dikkat çekerek, tercih ettiği anlamın psikolojik olarak hissedilen bir korkuya işâret ettiğini savunmaktadır.⁷⁶⁶

Cehennemliklere verilecek olan yiyecekler, “شَجَرَةُ الزَّقُّومِ”⁷⁶⁷ “غِسْلِينَ”⁷⁶⁸ gibi ifâdelerle zikredilmektedir. Kur’ân’da üç âyette geçen “شَجَرَةُ الزَّقُّومِ” ifâdesini Esed, “ölümcül/ağulu meyve ağacı” şeklinde çevirmektedir. “الزَّقُّومِ” kelimesinin “öldürücü her türlü yiyecek”⁷⁷⁰ anlamına geldiği için bu anlamı tercih ettiğini belirten Esed, devamındaki, “إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ” / Biz o zakkumu zalimler için bir sınaama aracı yaptık.”⁷⁷¹ âyetinden hareketle, bu ağacın, dünyada imtihanda başarılı olamayanların yaptıkları hataların doğal bir sonucu olduğunu ifâde etmektedir. Ayrıca el-İsrâ 17/60’ta⁷⁷² “lanetlenmiş ağaç” olarak zikredilmesinin de cehennemi sembolize ettiğine işâret olduğunu söylemektedir.⁷⁷³

⁷⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 5: 3256.

⁷⁶⁵ es-Sâd 38/57; en-Nebe’ 78/25

⁷⁶⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 931, 1225; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 905, 1212, 1326-1327. Ayrıca müelliflerin, “صَدِيدَ” (İbrahim 14/16) ve “بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ” (el-Kehf 18/29, ed-Duhân 44/45) ifâdeleriyle ilgili yaklaşım ve tercümeleri için bk. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 504, 592, 1015; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 474, 562; 2: 987.

⁷⁶⁷ es-Sâffât 37/62; ed-Duhân 44/43; el-Vâkıa 56/52.

⁷⁶⁸ el-Hâkka 69/35

⁷⁶⁹ el-Gâşiye 88/6

⁷⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3: 1846.

⁷⁷¹ es-Sâffât 37/63

⁷⁷² / وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا” Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’ân’da lanetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, fakat bu onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz.”

⁷⁷³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 572, 913-914.

İslamoğlu ise, “شَجَرَةُ الزُّقُومِ” ifâdesini, “*zehir zakkum*”⁷⁷⁴ “*zakkum ağacı*”⁷⁷⁵ ve “*zehirli cehennem ağacı*”⁷⁷⁶ şeklinde çevirmiştir. O, es-Sâffât 37/62. âyette misafir ağırlamayı temsilen kullanıldığını belirterek, bu ifâde ile dünyada kendilerine sunulan türlü türlü nimetlere nankörlük edenlere, âhirette mecâzen “*zehir zıkkım yiye*” denileceğine işâret edildiğini söylemektedir. Bunun yanında, Türkçe’de kokusu ve rengi güzel, fakat zehirli olan bir ağaç türüne “*zakkum (nerium oleander)*”⁷⁷⁷ ismi verildiğini belirterek, kokusu ve rengine aldanıp bu ağaçtan yiyenlerin zehirlenmesini, günaha benzetmektedir. Ona göre, cazibesine kapılarak günah işleyenlerin sonunun azap olması, bu ağaçla temsîlî olarak anlatılmıştır.⁷⁷⁸

el-Hâkka 69/36. âyetteki “غَسْلِينَ” kelimesine Esed, “*pislik*” anlamı verirken, İslamoğlu “*pis bir atık*” anlamını tercih etmiştir. Esed, kelimenin anlamıyla ilgili klasik tefsirlerde, farklı ve çelişkili karşılıklar bulunduğunu ve İbn Abbâs’ın, bunun anlamını bilmediğini ifâde etmektedir. Tercih ettiği “*pislik*” karşılığının “*ruhî anlamda iğrenç olan her şeyi iştahla atıştırma*” anlamını içerdiğini söyleyen Esed, sonraki âyette, “*sadece günahkârların yiyeceğinin*” zikredilmesini, dünyada günah olarak yaptıklarının, âhirette de bunun karşılığının ne kadar iğrenç olduğuna işâret ettiğini vurgulamaktadır. İslamoğlu ise, kelimenin, “*yıkadı*” anlamındaki “غَسَلَ” fiiliyle aynı kökten olduğunu ve “*bir şey yıkandıktan sonra geriye kalan atık*” (kir) anlamında olduğunu belirtmektedir. Ona göre “غَسْلِينَ” kelimesi, kişinin dünyada âhiret için hazırlamış olduğu kötü azığın mecâzî karşılığıdır.⁷⁷⁹

Cehennem ehline verilecek olan yiyeceklerden biri de el-Ğâşiye 88/6. âyette zikredilen “ضَرِيعٍ” kelimesi ile ifâde edilmektedir. Esed kelimenin “*acı ve dikenli bir bitki türü*” için kullanıldığını ve kökünde “*küçülme/aşağılanmak/gururu kırılmak*” gibi anlamların bulunduğunu belirtmektedir. Bu anlamlar çerçevesinde, kelimenin mecâzî karşılığını yansıtabilmek için de “*kuru dikenlerin acılığı*” anlamını tercih ettiğini beyân etmektedir. İslamoğlu da Esed gibi, kelimenin kök anlamına dikkat çekmekte, fakat ondan farklı olarak, “*onursuzların yiyeceği*” şeklinde tercüme

⁷⁷⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 888.

⁷⁷⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 987.

⁷⁷⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1079.

⁷⁷⁷ Ahmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 1233.

⁷⁷⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 888-889, 987-988.

⁷⁷⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1184; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1166.

değerlendirilse de bu tür anlatımlara konu olan olayların yaşanmış olma zorunluluğu taşımadığı ifade edilmektedir.⁷⁸⁴

Kıssalar Kur'ân'da çok geniş yer tutmaktadır. Kıssalarda geçmiş ümmetlere dair dikkat çeken olaylar/haberler aktararak “*ilâhî mesajın insan üzerindeki etkisinin artırılması; çektikleri sıkıntılara karşı Hz. Peygamber'in ve mü'minlerin tesellî edilmesi; önceki şeriatlerin içeriğine temas edilerek İslâm'ın evrensel oluşunun bilinmesi ve dinin bütün insanlara ulaşması için çaba sarf etmenin zorunluluğunun farkına varılması*” gibi kazanımlar hedeflenmiştir.⁷⁸⁵ Bu bağlamda aktarılan olaylarla/haberlerle ilgili peygamberlerin veya kavimlerin isimleri zikredildiği gibi “*önceki ümmetler*” şeklinde genel bir ifade ile de söz konusu olaylar anlatılmaktadır.⁷⁸⁶

Bu kısımda müelliflerin kıssalara bakışını yansıtabilme adına Kur'ân'da öne çıkan bazı kıssaları ele alarak müelliflerin yaklaşımları mukâyese edilecektir.

1. Hz. Mûsâ'nın Salih Kul ile Yolculuğu

Kur'ân'da Hz. Mûsâ ile ilgili birçok kıssa anlatılmaktadır. Salih Kul (Hızır) ile yapmış olduğu yolculuk bu kıssalar içerisinde en meşhurlar arasında yer almaktadır. Kehf sûresi 60-82. âyetlerde geçen kıssada Hz. Mûsâ'nın Salih Kul (Hızır) ile buluşması ve birlikte çıktıkları yolculukta karşılaştıkları üç hâdise anlatılmaktadır.

⁷⁸⁴ İdris Şengül, “Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi” (1. Kur'ân Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994), Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 134-139; İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 499; Hocaoglu, *Kur'ân'da Peygamber Kıssaları*, 5-6; Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11-12.

⁷⁸⁵ Şengül, “Kur'ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”, 138; Hocaoglu, *Kur'ân'da Peygamber Kıssaları*, 7.

⁷⁸⁶ Abdullah Acar, “Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9 (2007): 99-103. Kur'ân'da zikri geçen peygamber kıssalarıyla ilgili daha geniş bilgi için Mustafa Hocaoglu'na ait “*Kur'ân'da Peygamber Kıssaları*” isimli eserinden; bunun yanında, kıssaların genel mâhiyetiyle ilgili de şu çalışmalardan istifade edilebilir: İdris Şengül, “Kur'ân Kıssalarının Tarihi Değeri” (IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (17-18 Ocak 1998), Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 169-184; Mustafa Kayhan, “Kur'ân Kıssalarının İbadât Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 133-186; Tahsin Görgün, “Kur'ân Kıssaları'nın Neliği (Mâhiyeti) Üzerine” (IV. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu (17-18 Ocak 1998), Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 19-40.

Tefsirlerde Hz. Mûsâ'nın yolculuk yaptığı Salih Kul'un hangi vasfı (melek, insan; nebi, veli gibi) taşıdığıyla ilgili çeşitli ihtilaflar zikredilmektedir.⁷⁸⁷ Ayrıca el-Kehf 18/60. âyette⁷⁸⁸ geçen “مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ” ifâdesi klasik müfessirler tarafından hakikî anlamda değerlendirilmiş; aynı zamanda bu ifâde ile Hz. Mûsâ ve Hızır'ın kast edilmiş olduğu görüşüne de yer verilmiştir. Bunun yanında kıssada aktarılan “gemiye zarar verilmesi, çocuğun öldürülmesi ve duvarın onarılması” hâdiselerinin de gerçek hayattan bir kesit olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁷⁸⁹

Esed ve İslamoğlu kıssanın tamamını sembolik olarak değerlendirmektedirler. Bu bağlamda kıssanın başında geçen balığın, “insanın ulaşmak istediği mutlak bilgiyi” ya da “ebedî hayâtı”; iki denizin birleştiği yerin de “zâhirî ve bâtınî bilginin kesişmesini” temsil ettiğini söylemektedirler.⁷⁹⁰ Müelliflere göre kıssada insanoğlunun idrak edebildiği zâhirî bilginin arkasında yatan sanal gerçekliği bilememesi ve olayları değerlendirirken gizli bir hakikat olabileceği ihtimâlini göz ardı etmemesi gerektiği anlatılmak istenmiştir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın bu hakîkatin peşine düştüğü serüvende yol arkadaşı olan Salih Kul (Hızır) da insan idrâkinin ulaşabileceği derinliği simgeleyen temsîlî bir şahsiyettir.⁷⁹¹

Buna ilâveten İslamoğlu, kıssada zikri geçen Mûsâ'nın peygamber olan Hz. Mûsâ mı yoksa bir başkası mı olduğu konusunu gündeme getirerek, Nevf el-Bikali'ye⁷⁹² ait olan, Hz. Mûsâ olmadığı görüşünün yanında, Talmut'ta da benzer

⁷⁸⁷ Mustafa Öztürk, “Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15 (2003): 58-59; Hocaoglu, *Kur'an'da Peygamber Kıssaları*, 76-79.

⁷⁸⁸ “وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتِيلِهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حَقْبًا” / Bir vakit Musa genç adamına, “Ta iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim” demişti.”

⁷⁸⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8: 245-270; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 702-713; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 21: 122-138; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 5: 156-170.

⁷⁹⁰ İslamoğlu bu görüşünü Beydavi ve Alusi'ye isnat etmektedir. Fakat mezkur eserlerde bu görüşün müelliflerin kendilerine ait olmayıp, temriz sigası (فيل) ile zikredildiği görülmektedir. Bilgi için bk. Nasıruddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâr-u İhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 3: 286; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîmî ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Mahmud Şükri el-Âlûsî (Beyrut: Dâr-u İhyâ-i't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 15: 312.

⁷⁹¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 598-600; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 569-570.

⁷⁹² Bu kişi Ka'bû'l-Ahbar'ın üvey oğlu (İslamoğlu yeğeni olarak zikretmektedir.) olup bu görüşünden dolayı, İbn Abbâs tarafından “Allah'ın düşmanı yalan söylemiş” sözü ile tenkit edilmiştir. Bk. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 11: 122.

olayın farklı kişi üzerinden anlatıldığını zikretmektedir.⁷⁹³ Ayrıca yolculuk esnasında gerçekleşen üç olayı, Hz. Mûsâ ile ilgili Kur'ân'da zikri geçen diğer olaylarla ilişkilendirmektedir. Örneğin; gemiye zarar verilmesine karşı Hz. Mûsâ'nın verdiği tepkiyi, denize yürütmek istediği kavminin kendisine verdiği tepkiye benzeterek arka planda var olan hakîkatin insanlar tarafından görülemediğine işâret ettiğini vurgulamaktadır. Yine Salih Kul (Hızır) tarafından çocuğun öldürülmesini Hz. Mûsâ tarafından Kıptî'nin öldürülmesine benzeterek, öldürülen çocuğun yerine daha hayırlısının verilecek olmasını Hz. Mûsâ'daki sert mizacın dayanağı olan nefsin öldürülüp ruhun arındırılması olarak aktarmaktadır. Kendilerine yardım etmeyen köy halkının, İsrâîloğullarına; duvarın sahibi olan iki yetimin Hz. Mûsâ ve Hz. Harun'a; duvarın altında bulunan hazinenin ise nübüvvet ve hikmete uyarlanabileceğini ifâde etmektedir.⁷⁹⁴

Mûsâ-Hızır kıssası iki müellife göre de tamamıyla sembolik bir anlam ifâde etmektedir. Temsîlî yaklaşımlarıyla gelenekten ayrı düşen Esed ve İslamoğlu, bu kıssanın, genel olarak insanın ulaşması mümkün olan bilginin nihâî noktasından ötede de bir başka bilginin olabileceğinin ve zâhirî ve bâtinî bilgi türlerinin kıssada anlatılan şahıslar ve olaylarla sembolize edildiğini iddia etmektedirler. Buna ilâveten İslamoğlu yaşanan üç olayın Hz. Mûsâ'nın kavmiyle yaşadığı farklı olayları temsil ettiğini de söylemektedir.

2. Hz. Mûsâ'nın Âsâsının Yılana Dönüşmesi

Hz. Mûsâ'nın Firavunla yaşadığı olaylar içerisinde en dikkat çekici olanlardan biri de sihirbazlarla yaptığı düelloda âsâsının yılana dönüşmesi mûcizesidir. Bu olay Kur'ân'da birçok sûrede⁷⁹⁵ ele alınmaktadır. Sihirbazların göz yanılması olarak sundukları yılanların âsâ tarafından yutulması karşısında iman ettiklerinin anlatıldığı bu kıssa müfessirler tarafından Hz. Mûsâ'nın bir mûcizesi olarak anlaşılmaktadır.⁷⁹⁶

⁷⁹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 569.

⁷⁹⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 571-572.

⁷⁹⁵ el-A'râf 7/117; Yûnus 10/80; Tâhâ 20/20, 66-70; eş-Şu'arâ 26/32, 45; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31

⁷⁹⁶ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 440; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 301; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 24: 114; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 126.

Esed A'râf 7/117. âyetin⁷⁹⁷ açıklamasında bu olayın, sihirbazların yaptıklarına karşılık, Hz. Mûsâ'nın eliyle gerçekleşen bir mûcize olduğunu ifâde etmektedir.⁷⁹⁸ Fakat Tâhâ, Neml ve Kasâs sûrelerinde ise bu mûcizenin, aslında görünüş ve gerçeklik arasındaki farkı ortaya koyma adına, tıpkı Hz. Mûsâ'nın Sâlih Kul (Hızır) ile yaptığı yolculukta olduğu gibi Allah'ın seçkin kullarına kavratmak için bahşettiği mânevî vukuf ve sezgiyi sembolize ettiğini vurgulamaktadır.⁷⁹⁹

İslamoğlu bu olayı, eşyada etkisi görülen ve sihirbazlara boyun eğdiren ilâhî bir müdahale, bir mûcize; bu mûcizenin, sihirbazların gönlünü fethederek onları imâna sevk etmesini de daha büyük bir âyet olarak değerlendirmektedir.⁸⁰⁰

İslamoğlu, Kasas ve Neml sûrelerinde âsâ için kullanılan *كَانَهَا جَانٌّ* / *yılan gibi*⁸⁰¹ ifâdesinden hareketle, ilâhî müdahalenin âsâya değil görenlerin algısına olduğunu iddia etmektedir. Ona göre âsâ, hakîkî anlamda yılan dönüşmemiş, izleyenlere öyle gösterilmiştir.⁸⁰² Yine, eş-Şu'arâ 26/32. âyette⁸⁰³ yılan tasvir edilirken kullanılan, *"kalın ip"* anlamındaki *تُعَبَّانُ* kelimesinin, yılanın görünüşte iri cüsseli; Neml ve Kasas sûrelerinde geçen *"hareketli, çevik"* anlamındaki *جَانٌّ* kelimesinin de harekette küçük yılanlar gibi hızlı ve atik olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Âyetlerdeki bu ifâdelerin de hakîkî bir dönüşümden ziyâde algıda hissedilen bir yansımaya işâret ettiğini savunmaktadır.⁸⁰⁴

Hz. Mûsâ'nın âsâsının yılan dönüşmesini Esed sembolik olarak değerlendirirken, İslamoğlu iki farklı açıklama yapmaktadır. İslamoğlu'nun bir tarafta olayın mûcize olduğundan bahsederken diğer tarafta bu mûcizeyi, izleyenlerin algısına ilâhî bir müdahaleden ibâret görmesi, çelişkili bir durum arz ettiği gibi olayın hakîkî olmadığını düşündüğü izlenimi vermektedir. Bu yönüyle

⁷⁹⁷ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ / Biz de Musa'ya "Asanı at!" diye vahyettik.

Bir de baktılar ki bu, onların uydurduklarını yakalayıp yutuyor!"

⁷⁹⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 293.

⁷⁹⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 627, 763, 787.

⁸⁰⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 284, 389.

⁸⁰¹ en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31

⁸⁰² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 736, 761.

⁸⁰³ فَالْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ / Bunun üzerine Musa âsâsını atıverdi; bir de ne görsünler, âsâ düpedüz bir yılan oluvermiş!"

⁸⁰⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 717.

Esed gibi onun da müfessirlerce kabul edilen görüşten farklı bir yaklaşım sergilediği sonucuna varılmaktadır.

3. Balığın Hz. Yûnus'u Yutması

Hz. Yûnus kıssası en geniş anlamda Sâffât sûresinde ele alınmıştır. Kıssada Rabbinin verdiği risâlet görevinin kavmi tarafından karşılık bulmaması üzerine Hz. Yûnus'un öfkelenip oradan ayrılması; yolculuk esnasında gemiden atıldığında balık tarafından yutulması ve Allah'ın lûtfu ile kıyıya çıkması anlatılmaktadır. Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması müfessirler tarafından hakîkî bir mâhiyetle anlaşılmakta ve mucize olarak kabul edilmektedir.⁸⁰⁵

Esed, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmasına sembolik bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Ona göre balığın içi, Allah'ın verdiği görevi tamamlamadan kaçan birinin yaşadığı mânevî çöküntü ve bunun yol açtığı zifiri karanlığı sembolize etmektedir. Esed, kölenin efendisinden kaçışına benzettiği Hz. Yûnus'un bu kaçışının, peygamber bile olsa, insanoğlunun yaratılışı gereği fitratında var olan bazı zaafların etkisinde kalabileceğine, bunlardan tam anlamıyla kurtulmanın mümkün olmadığına işâret ettiğini savunmaktadır. Ayrıca âyetlerde balık için kullanılan "أَلْحُوتُ"⁸⁰⁶ ve "النُّونُ"⁸⁰⁷ kelimelerinin başında lâm-ı ta'rîfin (ال takısı) bulunmasının, kıssanın çok meşhur olduğunu gösterdiğini ve aynı kıssanın Tevrat'ta da anlatıldığını söylemektedir.⁸⁰⁸

İslamoğlu kıssaya Esed gibi sembolik olarak yaklaşmamaktadır. Hattâ olayın bizzat yaşanmış olduğunu vurgulamak için Mevdûdî'den benzer bir olay nakletmektedir. 1891 yılında İngiltere'de yaşanan olayda denize düşen bir balıkçı, balina tarafından yutulmuş, altmış saat sonra avlanan balinanın karnından balıkçı sağ olarak çıkarılmıştır.⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10: 526; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 58; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 26: 144; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 7: 34-35.

⁸⁰⁶ es-Sâffât 37/142; el-Kalem 68/48

⁸⁰⁷ el-Enbiyâ 21/87

⁸⁰⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 920.

⁸⁰⁹ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, 5: 43.

es-Sâffât 37/140. âyetle⁸¹⁰ geçen “أَبَقَ” fiilindeki “*Kölenin efendisinden kaçması*”⁸¹¹ anlamından ötürü, Hz. Yûnus’un kaçışını İslamoğlu da Esed gibi, kölenin kaçmasına benzetmektedir. İslamoğlu, bu kaçış esnasında Hz. Yûnus’un çektiği sıkıntıların Allah tarafından kesilen bir ceza olduğunu ve Allah’ın zımnen, “*Görevini terk edip kaçan kişi peygamber de olsa cezasız kalmaz.*” mesajını verdiğini söylemektedir. Ayrıca, peygamber olan Hz. Yûnus’un bu kaçışının, peygamberlere veya başka şahıslara mükemmellik izafe eden her türlü düşünceye reddiye niteliği taşıdığını da vurgulamaktadır.⁸¹²

Ayrıca Esed, “*mânevî çöküntü/iç huzursuzluk*” şeklinde çevirdiği es-Sâffât 37/145. âyetle⁸¹³ “سَقِيمٌ” kelimesi ve “*ve onun üzerinde (çorak toprakta) ... bitirdik*” şeklinde çevirdiği 146. âyetle⁸¹⁴ “أَنْبَتْنَا عَلَيْهِ” cümlesinin temsîlî bir anlam taşıdığını ifâde etmektedir. Kur’ân’ın mecâzî üslûbu dikkate alındığında söz konusu bu temsîlî ifâdelerle Allah’ın kupkuru bir toprakta yemyeşil bir bitki bitirdiği gibi, karanlıkta bocalayan yürekleri de tekrar aydınlığa kavuşturarak teskin edebileceğini göstermeyi hedeflediğini ifâde etmektedir.⁸¹⁵

Müelliflere göre, Kalem sûresindeki “وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ” / *balığın yoldaşı (Yûnus peygamber) gibi olma.*”⁸¹⁶ âyeti ile Hz. Peygamber’e, halkının kendisine inanmamasına kızarak Allah’ın verdiği görevi bırakıp kaçan Hz. Yûnus hatırlatılmaktadır. Hz. Yûnus’un çektiği sıkıntılı sürecin sona ermesini, İnşirâh sûresindeki “إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا” / *Doğrusu her güçlüğün ardından bir kolaylık var.*”⁸¹⁷ âyeti ile birlikte değerlendiren müellifler, Mekkelilerin inkârlarına karşı sergilemesi gereken tutum hakkında Hz. Peygamber’in uyarıldığını söylemektedirler.⁸¹⁸

Esed Hz. Yûnus’un balık tarafından yutulmasının, kavminin ona karşı olan tavırlarının yol açtığı “*iç çöküntüyü*” sembolize ettiğini söyleyerek gelenekten ayrılmaktadır. İslamoğlu ise olayın hakîkî anlamda yaşandığını ifâde etmektedir.

⁸¹⁰ “إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ” / *Vaktiyle o, yüklü bir tekneyle ülkesinden kaçmıştı.*”

⁸¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 1: 9.

⁸¹² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 633; 2: 895.

⁸¹³ “فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ” / *Sağlığı bozulmuş olarak onun ıssız bir kıyıya bırakılmasını sağladık.*”

⁸¹⁴ “وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ” / *Üstüne (gölge yapması için) kabak türünden bir bitki bitirdik.*”

⁸¹⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 920.

⁸¹⁶ el-Kalem 68/48.

⁸¹⁷ el-İnşirâh 94/6.

⁸¹⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1179; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 895.

İslamoğlu'nun benzer bir olay aktararak hâdisenin yaşanmışlığına vurgu yapması, ona göre olayın mucize olup olmadığıyla ilgili akıllara kuşku düşürmektedir. Yani 1891 yılında da benzer bir hâdise yaşanmışsa, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması İslamoğlu'na göre olağan bir durum arz etmektedir. Kıssanın Kur'ân'da zikredilmesi ise her iki müellife göre de Mekkeli müşriklerin tutumlarına karşı Hz. Peygamber'e bir uyarı niteliği taşımaktadır.

4. Karıncanın Endişesi ve Hz. Süleyman'ın Hüdhüd ile Diyalogu

Hz. Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusuyla geçtiği sırada, kraliçe karıncanın koloniyi ezilmeye karşı uyarmasının ve Hüdhüd ile arasında geçen diyalogun anlatıldığı kıssa Neml sûresinde bulunmaktadır. Klasik dönem müfessirleri karıncanın uyarısını ve Hz. Süleyman'ın Hüdhüd'le olan diyalogunu hakikî anlamda değerlendirmekte hattâ ana karıncanın ismi, kabilesi ve büyüklüğü; Hüdhüd'ün de görevleriyle ilgili çeşitli bilgiler aktarmaktadırlar.⁸¹⁹

Esed sûrenin 18 ve 19. âyetlerinde⁸²⁰ anlatılan karınca hâdisesini temsîlî olarak değerlendirmekte ve “فَتَبَسَّ صَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا” cümlesini “(Süleyman, temsildeki karıncanın) bu sözüne neşeyle güldü” şeklinde tercüme etmektedir. Ona göre Hz. Süleyman'ın karıncanın uyarısına tebessümle şahitlik edip Allah'a hakkıyla şükredebilmeyi istemesi, Allah'ın bu küçük canlılara karşı bile ne kadar şefkat ve merhamet sahibi olduğunu idrak ettiğine işarettir. Aynı zamanda bu âyetlerin, Hz. Süleyman'ın doğa sevgisinden bahseden es-Sâd 38/31-33. âyetlere⁸²¹ atıfta bulunduğunu ifâde eden Esed, bu temsîlin, muhataplarına da doğaya ve karınca gibi

⁸¹⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 504-505; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 344-347; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 24: 161-163; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 6: 166-168.

⁸²⁰ “حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٌ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ” / Nihayet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: "Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!" Onun bu sözünden dolayı Süleyman neşeyle gülmüştü"

⁸²¹ “إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا” / Bir gün akşama doğru alımlı, soylu koşu atları önüne getirildiğinde, "Ben malı (atları), rabbimi hatırlattığı için sevdim" dedi. Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi. (Daha sonra) "Onları bana geri getirin" dedi; bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı." es-Sâd 38/31-33

güçsüz varlıklara karşı sevgi ve şefkatle yaklaşımları gerektiğine işaret ettiğini söylemektedir.⁸²²

İslamoğlu ise konuyu farklı açıdan değerlendirmektedir. Hâdisenin temsîlî olduğunu beyân etmemekle birlikte, kıssa üzerinden muhataplara, erdem sahibi olan kişilerin yapmaları gerekenlerin anlatıldığını belirtmektedir. Ona göre dünyayı yönetecek gücü olan ve uygarlıkların temellerini atan bir hükümdarın Allah'a sığınması, “*sorumluluk bilincinde olan kişi, Sultan Süleyman da olsa karıncayı dâhi incitmekten uzak durur*” mesajını vermektedir.⁸²³ İslamoğlu’nun bu çıkarımı hâdiseye Esed gibi yaklaştığı izlenimini vermektedir.

Hiz. Süleyman’ın tebessümle karşıladığı şeyin ise, dişi karıncanın liderliği olduğunu söyleyen İslamoğlu, karıncalarla ilgili ayetler nâzil olduğunda Mekkelilerin, dişi bir karıncanın liderlik yapmasını kınadıklarını ve bu durumu da Hiz. Peygamber’in ayetleri kendi uydurduğuna delil kabul ettiklerini dile getirmektedir.⁸²⁴

Müellifler Hiz. Süleyman’ın Hüdühüd’e yaptığı tehdidin⁸²⁵ tamamen mecâzî olduğuna dikkat çekmektedirler. Kuşla aralarında geçen temsîlî bir diyalog vesilesiyle Allah’ın, varlık âleminin en alt tabakasında olanların bile bazen peygamber olmasına rağmen Hiz. Süleyman’ın bilmediği bir bilgiye sahip olabileceği⁸²⁶ ve insanoğlunun sahip olduğu ilim ve rütbenin cazibesine kapılarak kibirlenmemesi gerektiği mesajını verdiğini ifâde etmektedirler.⁸²⁷

Gerek karıncanın uyarısını gerekse Hiz. Süleyman’ın Hüdühüd’le olan diyalogunu müellifler tamamen temsîlî olarak değerlendirmekte ve kıssada zikri geçen hayvanlarla ilgili olarak detay zikredecek kadar olayları hakîkî anlamda değerlendiren klasik müfessirlerin görüşlerine ters düşmektedirler. Açıkça beyan etmemesine rağmen, konuyla ilgili mecâzî bir mesaj çıkarması, İslamoğlu’nun Esed gibi düşündüğü izlenimini vermektedir.

⁸²² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 764.

⁸²³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 737.

⁸²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 737.

⁸²⁵ “لَاَعْدِيَّتُهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَاذْبَحَتْهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ” “Ya bana açık bir gerekçe getirir veya onu şiddetle cezalandırırım ya da onu boğazlarım!”

⁸²⁶ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 24: 163.

⁸²⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 764; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 737.

5. Sebe Melikesi'nin (Belkıs) Tahtının Getirilmesi

Kur'ân'da Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi (Belkıs) arasında geçen kıssa Neml sûresinde anlatılmaktadır. Hz. Süleyman'ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan oluşan ordusuyla geçtiği sırada, kraliçe karıncanın koloniyi ezilmeye karşı uyarmasının da anlatıldığı bu kıssada, teftiş sırasında hazır bulunmayan Hüdühüd'ün getirdiği haberle Belkıs'la iletişime geçişi anlatılmaktadır. Bu kıssada Hz. Süleyman'ın Belkıs'a mektup göndermesi, tahtının getirtilip değiştirilmesi ve devamında Belkıs'ın kendisine yöneltilen davete icabet etmesi üzerinden birtakım mesajlar verildiği ifade edilmektedir. Buna göre, gerek Belkıs'ın gerekse âyetlerin muhataplarının dikkatlerinin Allah'ın kudretinin azametine ve Hz. Süleyman'ın peygamberliğine çekildiği belirtilmektedir.⁸²⁸

Esed, bu kıssaya da tamamen sembolik olarak yaklaşmakta ve Hz. Süleyman'ın getirilmesini istediği tahtın mecâzî olarak “*saltanat, güç, nüfuz*” anlamına⁸²⁹ geldiğine dikkat çekmektedir. Buradan hareketle de Hz. Süleyman'ın, Sebe Melikesi'ni, sahip olduğu dünyevî güç ve saltanatından daha gösterişli bir şekilde karşılayarak, elinde bulunan bu gücün Allah'ın eşsiz kudreti karşısında hükümsüz kalacağını göstermek istediğini söylemektedir.⁸³⁰

Ayrıca Hz. Süleyman'ın istediği tahtı, “*yerinden kalkana kadar*” getirebileceğini söyleyen kişi için kullanılan “*عَفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ*” ifâdesini “*görünmeyen varlıklar içerisinde gözü pek biri*” şeklinde tercüme etmektedir. Buna mukabil tahtı “*göz açıp kapayıncaya kadar*” getirebileceğini söyleyen kişi için kullanılan “*الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ*” ifâdesine de “*vahiyle bilgilendirilmiş olan kişi*” anlamını vererek bu kişinin Hz. Süleyman'ın kendisi olduğunu belirtmektedir.⁸³¹ Esed'e göre Hz. Süleyman'ın ifritin söylediğine karşı kendi potansiyelini zikretmesi, vahiyle elde edilen ilmin sihirle elde edilenden daha hızlı sonuç verdiğini vurgulamak içindir. Bu durumda tahtın getirilmesi hakîkî değil sembolik bir anlam taşımaktadır. Böylece, insanların hakîkati kavramaları ve

⁸²⁸ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 529-530; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 355-356; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 24: 169; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 6: 176.

⁸²⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 428.

⁸³⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 769.

⁸³¹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 24: 169.

mânevî olgunluğa erişmelerini sağlayacak hususlar bir takım sembollerle hikâyeleştirilmiştir.⁸³²

Esed, Hz. Süleyman'ın tahtın değiştirilmesi talebini de “Acaba Sebe Melikesi'nin, o ana kadar içinde bulunduğu dünyevî bakış açısı ile sadece tahtın dış görünüşüne mi odaklanacak, yoksa derinlemesine mânevî bir boyutun da olduğu gerçeğini kavrayabilecek mi?” sorularına cevap aramaya yönelik bir durum olarak görmektedir. Buna göre Hz. Süleyman, taht üzerinde yaptırdığı değişikliklerle, Sebe halkının iç dünyasını şekillendiren dünyevî şeylerin kolaylıkla değişebileceğini göstererek, asıl değişimin mânevî anlamda olması gerektiğini, bunun da ancak Allah'a iman ve mânevî sorumluluk bilinci ile mümkün olacağını vurgulamıştır.⁸³³

Muhammed Esed, kendisine tahtının sorulmasına karşılık olarak Belkıs'ın “كَانَهُ هُوَ / Tıpkı o!”⁸³⁴ cevabını vermesinin önceki içsel durumu ile ilgili şüpheye düştüğünü sembolize ettiğini ifâde etmektedir. Şüpheyi hakikat arayışında atılan ilk adım olarak gören Esed'e göre Belkıs, değiştirilen tahtın görünüşte kendi tahtı gibi olsa da hakikatte mânevî bir derinliğe sahip olduğunu görmeye başlamıştır.⁸³⁵

İslamoğlu bu kıssayla ilgili Esed'den farklı bir bakış açısıyla, tahtın bir anda getirilmesinin bir mûcize olduğunu söylemektedir. Mûcizelerin, varlık içerisinde potansiyel olarak bulunan bir durum olduğunu belirten İslamoğlu, bu durumların da ancak ilimle/bilimle keşfedilebileceğini vurgulayarak, âyetin insanoğlunu tabiatla bulunan bu potansiyeli ortaya koyacak azami gayreti sarf etmeye çağırdığını ifâde etmektedir. Ayrıca 42. âyette geçen “كَانَهُ هُوَ / Tıpkı o!” cümlesindeki teşbih edatından (ك) hareketle, tahtın getirilmesinden maksadın, bir benzerinin yapılması da olabileceğini ifâde etmektedir.⁸³⁶

İslamoğlu'na göre, “أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ” “Doğru yolu bulacak mı? Yoksa doğru yolu bulamayan kimselerden mi olacak?”⁸³⁷ âyeti, bu kıssanın amacının muhatabını adım adım hidâyete yönlendirmek olduğunu açıkça göstermektedir. Yani, dünyevî nüfuz ve saltanatın geçiciliğini görerek, asıl saltanat

⁸³² Esed, *Kur'an Mesajı*, 769.

⁸³³ Esed, *Kur'an Mesajı*, 769.

⁸³⁴ en-Neml 27/42

⁸³⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 769.

⁸³⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 742.

⁸³⁷ en-Neml 27/41

sahibi olan yüce Allah’a teslim olmayı hedeflemek gerekir. Nitekim Belkıs da “وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” / *Süleyman’la beraber âlemlerin rabbi olan Allah’a teslim oldum.*”⁸³⁸ diyerek kendisi gibi bir kul olan Hz. Süleyman’a değil, âlemlerin Rabbine teslim olduğunu ifâde etmektedir.⁸³⁹

Esed’in tamamen sembolik olarak değerlendirdiği bu hâdise, İslamoğlu’na göre tabiatta bulunan potansiyelin o dönemde ortaya çıkmasından ibârettir. İslamoğlu bu konunun âyetlerde zikredilmesinin, insanoğlunu bilim konusunda kendini sınırlamaması gerektiğine ve maddenin içinde bulunan bu potansiyeli ortaya çıkaracak bilim seviyesine ulaşması gerektiğine işâret ettiğini söylemektedir. Esed her ne kadar dolaylı olarak Allah’ın kudretine atıfta bulunsa da hâdisenin yaşanmışlığıyla ilgili sembolik yaklaşımı sebebiyle gelenekten ayrıldığı görülmektedir.

6. Ye’cüc ve Me’cüc

Ye’cüc ve Me’cüc kelimelerin Arapça kökenli olup kargaşa ve huzursuzluğa sebep olmalarından dolayı “çok tuzlu, şiddetli sıcak” anlamlarına gelen “أَج” kelimesiyle anlam ilişkisi kurularak türetildiği kabul edilmektedir.⁸⁴⁰ Buna mukabil söz konusu kelimelerin başka dillerden Arapçaya geçmiş olduğunu savunanlar da mevcuttur.⁸⁴¹

Ye’cüc ve Me’cüc’ün mâhiyetiyle ilgili geçmişten günümüze çeşitli yorumlar yapılmaktadır. Bu kelimelerin insanlara zarar veren bir toplum olduğuna dair genel bir kanaat bulunmakta olup ihtilaflar daha çok kim oldukları etrafında şekillenmektedir.⁸⁴²

Ye’cüc ve Me’cüc Kehf sûresindeki Hz. Zülkarneyn kıssasında ve Enbiyâ⁸⁴³ sûresinde geçmektedir. Kıssada Hz. Zülkarneyn’in doğu-batı arasında yaptığı

⁸³⁸ en-Neml 27/44

⁸³⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 742.

⁸⁴⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 12; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 31.

⁸⁴¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2:717; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 21: 145. Başka dillerden Arapçaya geçmesiyle ilgili bk. İlyas Çelebi, “Ye’cüc ve Me’cüc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 373-374.

⁸⁴² Çelebi, “Ye’cüc ve Me’cüc”, 374-375.

⁸⁴³ el-Enbiyâ 21/95-97.

yolculukların birinde uğradığı yerleşim yerindeki halkın şikâyeti üzerine Ye’cüc ve Me’cüc’le onların arasına madenî bir set yaptığı anlatılmaktadır.⁸⁴⁴

Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu, Zülkarneyn kıssasını, temsîlî bir anlatımla belirli ahlâkî ilkelerin aktarılması olarak değerlendirmektedirler. Ayrıca kıssada zikredilen yerleşim yerinin Kafkaslar olduğu iddialarını Kur’ân ve hadislerde bu yönde bir bilgi olmadığından dolayı, bağlayıcılıktan uzak yorumlar olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda İslamoğlu, Enbiyâ sûresindeki âyetlerle birlikte ele alındığında Ye’cüc ve Me’cüc’ün belli zaman ve mekâna mahsus, belli gruplar olmadığını, bilakis her yerde ve her dönemde ortaya çıkabilecek yıkıcı güçlerin temsîlî bir anlatımı olduğunu kabul etmektedir.⁸⁴⁵ Ayrıca Enbiyâ sûresi 96. âyette geçen “فُتِحَتْ” kelimesi müennes getirilerek cümleye çoğul anlamı kattığını ve bunun da yukarıdaki görüşünü desteklediğini ifade etmektedir.⁸⁴⁶

Esed, Ye’cüc ve Me’cüc’ün iddia edildiği gibi belli topluluğun kastedildiği bir olgu değil, kıyâmete yakın bir zamanda gerçekleşecek olan toplumsal felaketler silsilesinin de temsîlî bir anlatımı olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre Kehf sûresinin 99-101.⁸⁴⁷ ve Enbiyâ sûresinin 95-97.⁸⁴⁸ âyetlerinde kıyâmet günü ile ilgili hususlar meseleye dâhil edilerek aktarılmaktadır. O, âyetlerde helak edilecek kavimlerin gittikleri yanlış yoldan dönmelerinin imkânsızlığının ve bunun da ancak Ye’cüc ve Me’cüc’ün ortaya çıktığı zamanda mümkün olabileceğinin belirtilmesinin, kıyâmetin kopmasıyla ilgili olduğunu savunmaktadır. Ayrıca 96. âyette geçen “مِنْ كُلِّ حَدَبٍ” ifâdesinin de “her taraftan geldikleri” anlamında olup kıyâmetin kopmasından hemen önce insanlığın tamamını kuşatacak olan toplumsal

⁸⁴⁴ el-Kehf 18/ 93-97.

⁸⁴⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 604; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 575.

⁸⁴⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 635.

⁸⁴⁷ وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا وَعَرَّضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرَضًا الَّذِينَ “O gün (kıyâmet günü) biz onları, birbirine çarparak çalkalanır bir halde bırakmışızdır; sura da üfürülmüş, böylece onları bütünüyle bir araya getirmişizdir. Ve (dünyada iken) gözleri beni hatırlatacak delillere kapalı bulunan, vahye kulak vermeye de tahammül edemez olan kâfirleri o gün cehennemle yüz yüze getirmişizdir.”

⁸⁴⁸ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ وَاقْتَرَبَ “Helâk ettiğimiz bir belde için artık dönüş imkânsızdır; onlar geri dönemeyeceklerdir. Nihâyet Ye’cüc ve Me’cüc (setleri) açıldığı ve onlar her tepeden akın ettiği zaman; Şaşmaz sözün gerçekleşmesi yaklaşmıştır; bir de bakarsın ki inkârcıların gözleri yerinden fırlamış! "Gerçekten biz, bu konuda gaflet içindeymişiz; daha da ötesi büsbütün zulme batmışız" diye yakınmaktadırlar!”

karışıklığı ve yıkıcı felaketleri deyimisel olarak ifâde ettiğini dile getirmektedir.⁸⁴⁹ Bunun yanında, Hz. Peygamber'in gördüğü bir rüya sonrasında, “*Zülkarneyn'in seddinde bir delik açıldığını söylediği*” rivâyetten hareketle Taberî'nin Ye'cüc ve Me'cüc'ü, ileride yaşanacak olaylara işâretle Moğol ve Tatarlarla özdeşleştirdiğini söyleyerek, bahse konu olan rivâyeti, Abbâsî İmparatorluğu'nun çöküşüne sebep olan Moğol istilalarına hamledenlerin de olduğunu belirtmektedir.⁸⁵⁰

İslamoğlu, Ye'cüc ve Me'cüc kelimelerinin “*yandı, yaktı, parladı*” anlamına gelen “أَجَّ” köküne nispet edilebilecek şekilde Arapça dil kalıbına uygun hale getirilmiş yabancı kelimeler olduğunu zikretmektedir. Ona göre bu iki kelimeyi hemzesiz (يَا جُجْ وَ مَا جُوجْ) olarak okuyan kırâatler⁸⁵¹ dikkate alındığında, bu kelimelerin aslında Kitab-ı Mukaddes'te geçtiği şekli ile (Gog-Magog) aslen Grekçe olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda “*Tanrıları kendi arzuları doğrultusunda sevk eden*” anlamındaki “*Teagog*” kelimesi Ye'cüc'ü, “*İnsanlara baskı yapan, onları etkisi altına alan*” anlamındaki “*Demagog*” kelimesi de Me'cüc'ü ifâde etmektedir. İslamoğlu'nun iddiasına göre bu kelimeler başta olumlu anlamda kullanılırken, sonraları Ye'cüc “*zorba, eşkıya, çete lideri*”, Me'cüc ise “*eşkıyâlık yapan grup çete*” anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁸⁵²

Ayrıca İslamoğlu, bu kavramlar için Kur'ân'da cinsiyet, zaman ve mekân sınırlaması olmadığı için her dönemde ve her sûrette var olabileceğini; askerî ve ekonomik gücü elinde bulunduran egemen küresel güçlerin de günümüzün Ye'cüc ve Me'cüc'ü olduğunu ifâde etmektedir. Eski dinlerine ait ne kadar kutsal varsa, hepsini kendine mal ederek Allah'a başkaldıran (Ye'cüc) ve insanları kendi menfaatlerine hizmet etmeye zorlayan (Me'cüc) egemen güç, İslamoğlu'na göre, yeryüzüne gelmiş Ye'cüc ve Me'cüc türlerinin en gelişmiş ve en dehşetli olanıdır.⁸⁵³

Her iki müellif de Ye'cüc ve Me'cüc hakkında aynı düşünceye sahiptirler. Onlara göre Ye'cüc ve Me'cüc, insanlara büyük ölçüde zarar verecek olan

⁸⁴⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 663.

⁸⁵⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 606.

⁸⁵¹ Asım kırâatinin dışındaki bütün kırâatler bu kelimeleri hemzesiz olarak okumaktadır. Ebu Amr Osman b. Saïd ed-Dânî, *et-Teyisîr fî'l-Kirâati's-Seb'i*, thk. Halef b. Hamud b. Salim eş-Şağdelî vd. (Suudi Arabistan-Hail: Dâru'l-Endelüs, 2015), 421.

⁸⁵² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 635.

⁸⁵³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 635.

felaketlerin/güçlerin temsîlî bir anlatımıdır. Esed bu felaketlerin/güçleri kıyâmete yakın bir zamanda meydana gelecek olan felaketler olarak değerlendirirken İslamoğlu her dönemde olabileceğini savunmaktadır.

7. Hz. İsa'nın Babasız Olarak Dünyaya Gelmesi

Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelmesi Âl-i İmrân, Meryem, Enbiyâ ve Tahrîm sûrelerinde anlatılmaktadır. Âl-i İmrân ve Meryem sûrelerinde daha detaylı olarak ele alınan bu durum, müfessirler tarafından, mâhiyetiyle ilgili farklı detaylar verilse de Allah'ın kudreti çerçevesinde hakîkî olarak değerlendirilmektedir.⁸⁵⁴

Her iki müellif de Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya gelişine delil olarak kabul edilen Âl-i İmrân 3/59. âyetinin⁸⁵⁵ siyak ve sibakı dikkate alındığında Hz. İsa'nın ilâh olduğu kabulüne bir reddiye/itiraz niteliği taşıdığını ifâde etmektedirler.

Esed, âyette ifâde edilen yaratılış benzerliğini, genel kabulün (babasızlık) aksine yapısal anlamda bir benzerlik olarak kabul ederken; İslamoğlu Hz. İsa'nın yaratılışının Hz. Âdem'e benzetilmesini “*Babasız dünyaya gelmek ilâhlık olsaydı, Âdem ilâh olurdu*” mesajını içeren bir reddiye olarak kabul etmektedir.

Esed'e göre âyette geçen “أَدَمَ” kelimesi, “*insanoğlunu*” ifâde etmektedir. Yani insanoğlu (Âdem) nasıl ki toprakta bulunan maddelerden yaratılmışsa, Hz. İsa da aynı maddelerden yaratılmıştır. Dolayısıyla İsa da diğerleri gibi ölümlü bir insandır; ilâh olamaz. Ayrıca Esed için, Kur'ân'da birçok âyette⁸⁵⁶ bütün insanların topraktan yaratıldığının belirtilmesi ve yukarıdaki âyetin sonundaki “فَيَكُونُ” kelimesinin gelecek zaman ifâde etmesi, burada “*Âdem*” ile kastedilenin “*insanoğlu*” olduğuna delil niteliği taşımaktadır.⁸⁵⁷

İslamoğlu'na göre ise, Hz. Âdem üzerinden insanoğlunun elementer yapısının belirsiz (nekre) ve farklı farklı ibârelerle (“تُرَابٌ / toprak”⁸⁵⁸, “طِينٌ /

⁸⁵⁴ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8: 322-326; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 10-13; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 21: 170-171; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 5: 193-199.

⁸⁵⁵ “إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” / Allah nezdinde İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona "ol" dedi ve oluverdi.”

⁸⁵⁶ el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; er-Rûm 30/20; el-Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67

⁸⁵⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 100.

⁸⁵⁸ Âl-i İmrân 3/59

çamur”⁸⁵⁹, “صَلْصَال / kuru çamur”⁸⁶⁰, “حَمًا مَسْنُون / şekillenebilir özlü balçık”⁸⁶¹, “صَلْصَال كَالْفَخَّار / ateşte pişirilmiş (gibi) kuru çamur”⁸⁶²) tasvir edilmesi, yaratma işinin hakîkî anlamda kurutma, şekil verme ve pişirme gibi bilinen bir işlem olmadığını; bilakis bunun ötesinde bir mâhiyet taşıdığını göstermektedir. İslamoğlu âyetteki “فَيَكُونُ” kelimesinin “*gelişerek yenilenmeyi*” ifâde ettiğini belirterek, kelimeyi “*oluş sürecine girdi*” şeklinde çevirmiştir.⁸⁶³

Hiz. İsa’nın ana rahmine düşmesi ile ilgili olarak Enbiyâ ve Tahrîm sûrelerinde ona ruh üflenmesinden bahsedilmektedir. İlgili âyetlerde⁸⁶⁴ geçen “فَنَفَخْنَا فِيهِ/فِيهَا مِنْ رُوحِنَا / Ona ruhumuzdan üfledik” ifâdesi müelliflere göre, insanoğlunun (Âdem’in) yaratılması ile ilgili diğer âyetlerde⁸⁶⁵ olduğu gibi, burada da “*Allah’ın insana hayat bahşetmesi*” anlamında mecâzî bir kullanım olup zımnen “*herkes gibi İsa da Allah’ın kendisine hayat bahşettiği bir insandır.*” mesajını vermektedir.⁸⁶⁶

İslamoğlu ayrıca “فَنَفَخْنَا فِيهِ/فِيهَا مِنْ رُوحِنَا” cümlesindeki zamirin, âyetlerin birinde⁸⁶⁷ müennes (فِيهَا), diğerinde⁸⁶⁸ müzekker (فِيهِ) olmasına dikkat çekerek bu kullanımın teslis inancına götüren aşırı yüceltmeye karşı bir reddiye olduğunu ve Hiz. İsa’nın yanında Hiz. Meryem’in de insan olduğunun vurgulandığını da söylemektedir.⁸⁶⁹ Ayrıca o, Tahrîm sûresindeki zamirin müzekker olmasının kapı açtığı farklı değerlendirmelere de yer vermektedir. Buna göre söz konusu zamir Hiz. İsa’ya değil de Hiz. Meryem’in rahmine döndürülürse, mâna “*Onun rahmine ruhumuzdan üfledik*” anlamına gelmektedir. Eğer bu müzekker zamir Hiz. Meryem’e hamledilirse, Enbiyâ sûresindeki müennes zamirle birlikte değerlendirilmesi gerekir. Bu durumda da diğer insanlardan farklı olarak, Hiz. Meryem’in çift cinsiyet taşıdığı ve kendi kendine döllendiği sonucu ortaya

⁸⁵⁹ el-A‘râf 7/12

⁸⁶⁰ el-Hicr 15/26

⁸⁶¹ el-Hicr 15/26

⁸⁶² er-Rahmân 55/14

⁸⁶³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 116.

⁸⁶⁴ el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12

⁸⁶⁵ el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; es-Sâd 38/72

⁸⁶⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 662; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 634.

⁸⁶⁷ el-Enbiyâ 21/91

⁸⁶⁸ et-Tahrîm 66/12

⁸⁶⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 634.

çıkılmaktadır. Bu sonuca göre Hz. Meryem’le ilgili Âl-i İmrân sûresinde geçen “وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا” / *Onu güzel bir şekilde yetiştirdi*”⁸⁷⁰ âyeti, lafzî anlamı ile “Onu bir bitki gibi yetiştirdi.” şeklinde çevrilerek Hz. Meryem’in bitkilerde olduğu gibi, tek asıllı/analı (monomer) üreme yolu ile hamile kaldığı anlaşılmaktadır.⁸⁷¹ İslamoğlu bu görüşü Elmalılı’ya dayandırmaktadır.⁸⁷²

Esed, Hz. Meryem’le ilgili olarak kullanılan “الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا” / *İffetini korumuş olan kadın*” nitelemesi ise her şeyden önce, Hz. İsa’nın gayri meşrû bir birlikteliğin neticesinde dünyaya gelmediğine yönelik bir vurgu olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre; “مُحْصِنِينَ / مُحْصَنَاتٍ” ifâdesi Kur’ân’da, hem erkek⁸⁷³ hem de kadın⁸⁷⁴ için “evlilik yaparak kendilerini zinâdan koruyan” anlamında kullanılmaktadır.⁸⁷⁵

Ayrıca Esed, Hz. İsa’nın doğum süreciyle ilgili Meryem sûresindeki kısımdan önce Hz. Zekeriya’ya çocuk müjdesinin verilmesine dikkat çekmektedir. Hz. Zekeriya ile Hz. Meryem’in aynı müjdeye⁸⁷⁶ aynı tepkiyi⁸⁷⁷ vermelerinin doğal bir şey olduğunu belirten Esed, bunun da çocuk müjdesinin genelde beklenmedik bir anda, ya da idrâki imkânsız bir durumda olmasından kaynaklandığını söylemektedir. Esed’e göre Kur’ân’da bu iki müjdeye ve iki tepkiye yer verilmesi, insan için imkânsız görünen şeylerin aslında Allah için çok kolay olduğunu vurgulamak içindir. Buna ilâveten Hz. Meryem’in doğum sancısı çekmesinin Hz. İsa’nın doğumu ve ilgili sürecin diğer insanlarda olduğu gibi doğal bir süreç olduğuna işâret ettiğini savunmaktadır.⁸⁷⁸

Esed, Hz. Meryem’in hamileliği ile ilgili olarak Âl-i İmrân sûresinde zikredilen “إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” / *Bir işin olmasını istedi mi ona sadece ‘ol!’ der, o da olur.*”⁸⁷⁹ âyetindeki “كُنْ / ol” emrinin mâhiyeti ve gerçekleşme

⁸⁷⁰ Âl-i İmrân 3/37

⁸⁷¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1147.

⁸⁷² Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 2: 427.

⁸⁷³ el-Mâide 5/5

⁸⁷⁴ en-Nisâ 4/24

⁸⁷⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 662-663.

⁸⁷⁶ Meryem 19/7, 19

⁸⁷⁷ Meryem 19/8, 20

⁸⁷⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 611.

⁸⁷⁹ Âl-i İmrân 3/47

şekliyle ilgili sebep-sonuç ilişkisine dair, Kur'ân'da ve sünnette net bir bilgi mevcut olmadığını ifade etmektedir. Bu yüzden de ilgili olayların vukuuna dair yapılan bütün yorumları bağlayıcılıktan uzak olarak kabul etmektedir.⁸⁸⁰

Açıkça belirtmemesine rağmen Esed'in gerek Hz. İsa'nın yaratılışının insanoğlunun (Âdem'in) yaratılışına benzetilmesi meselesine, gerekse Hz. Meryem'le ilgili, “*iffetini koruyan*” nitelemesine getirdiği yorumlar, Hz. İsa'nın mûcizevî bir şekilde babasız olarak değil, diğer insanlar gibi normal ve tabii yollarla dünyaya geldiğini savunduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca ilgili âyetlere, bu görüşü destekler nitelikte geniş açıklamalar getirmesine rağmen, kavminin Hz. Meryem'e yönelik, eleştirel anlamda sarf ettiği “يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا” / *Ey Meryem! Gerçekten sen çirkin bir şey yaptın!*”⁸⁸¹ sözlerindeki “فَرِيًّا” kelimesine “*tuhaf*” anlamı vermekle yetinmesi ve kavminin bebeği tuhaf karşılamalarının gerekçesi ile ilgili herhangi bir açıklama yapmaması eleştiriye açık bir durumdur.

İslamoğlu, kavminin Hz. Meryem'e söylediği “يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا” sözünü, Esed'den farklı olarak, “*Ey Meryem! Doğrusu sen çok dehşet bir iş işlemişsin.*”⁸⁸² şeklinde çevirmiş, aynı zamanda “فَرِيًّا” kelimesi ile “أَفْتِرَاء” kelimesinin kök birlikteliğinden hareketle âyete “...*ashlı olmayan bir şey peydahladın*” anlamının da verilebileceğini belirtmiştir.⁸⁸³

Arap kültüründe olmamasına rağmen Hz. Meryem'in Kur'ân'da ismi anılarak övülen tek kadın şahsiyet olduğunu ifade eden İslamoğlu, bunun Allah'ın bir ikramı olarak Hz. Meryem'e yöneltilen iftiralara bir reddiye ve Roma'nın erkek egemen kültürüne eleştirel bir gönderme olduğunu dile getirmiştir.⁸⁸⁴

İslamoğlu'nun konuyla ilgili âyetlere yapmış olduğu açıklamalardan, mâhiyeti ile ilgili bir görüş beyân etmemekle birlikte, Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini; bunun da bir mûcize olarak değil tabiatla var olan imkânlar dâhilinde gerçekleştiğini savunduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İslamoğlu'na göre, âyetlerin zikredilmesindeki maksat, teslis inancına ve Hz. Meryem'in şahsına yönelik atılan iftiralara cevap vermektir.

⁸⁸⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 611.

⁸⁸¹ Meryem 19/27

⁸⁸² Meryem 19/27

⁸⁸³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 582.

⁸⁸⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 582.

Esed Hz. Meryem'in normal yollarda gebe kaldığını belirtmektedir. İnceleme fırsatı bulduğumuz tefsirlerde buna benzer bir açıklamaya rastlamamış olmamız bu görüşün ilk defa Esed tarafından iddia edildiği sonucuna götürmektedir. Buna mukabil İslamoğlu'nun ifâde ettiği “*kendi kendine döllenme*” meselesi, Elmalılı tarafından zikredilmiş olsa da, klasik dönemlerde zikredilmeyen bir husustur. Bu yönleriyle müellifler, kendi aralarındaki her iki farklı yaklaşımla, genel kabulden ayrı bir tercih yapmaktadırlar.

8. Hz. İsa'nın Beşikte İken Konuşması

Hz. İsa'nın Kur'an'da zikredilen bir diğer mûcizesi de beşikte iken konuşmasıdır. Âl-i İmrân, Mâide ve Meryem sûrelerinde zikredilen bu mûcize klasik dönemde, Hz. İsa'nın yetişkin gibi anlaşılır ve etkileyici bir konuşma yeteneğinin olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Henüz beşikte iken sahip olduğu bu mûcizenin aynı zamanda ileride kendisine verilecek risâlet görevine de işâret ettiği bildirilmektedir.⁸⁸⁵

Esed konuyu değerlendirirken, önce Hz. İsa'nın “مُقَرَّبُونَ / (Allah'a) yakın kılınanlardan”⁸⁸⁶ olduğuna ve cennet ehlinde olan bu kimselerin âyette⁸⁸⁷ ifâde edildiği gibi mükemmel vasıflarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda beşikte iken konuşmayı, Hz. İsa'nın taşıdığı bilgelik (peygamberlik) vasfının, küçük yaştan itibaren kendisine ilham kaynağı olduğuna mecâzî anlamda bir vurgu olarak anlamaktadır.⁸⁸⁸

Meryem 19/30-33. âyetlerde kundakta bir bebek olan Hz. İsa'nın kurduğu cümlelere yer verilmektedir.⁸⁸⁹ Esed, bu cümlelerin mâzî siga ile gelmesinin gelecekte gerçekleşmesi kesin olan hususların te'kidini ifâde ettiğini söylemektedir.

⁸⁸⁵ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 280-281; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 358; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 8: 45-46; İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2: 36.

⁸⁸⁶ Âl-i İmrân 3/ 45

⁸⁸⁷ el-Vâkıa 56/11

⁸⁸⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 98.

⁸⁸⁹ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ أَنَا أَنَا الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّا“ / Ben Allah'ın kuluyum; O, bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana namazı, zekâtı ve anneme saygılı olmayı emretti; beni zorba ve isyankâr yapmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır.”

O, henüz zihinsel olgunluğa ulaşmayan birine peygamberlik vazifesi verilemeyeceğinden dolayı, bu konuşmanın gelecekte (peygamberlik görevi verildikten sonra) yapacağı konuşma; ya da Hz İsa'nın ileriki dönemde sahip olacağı mânevî/ahlâkî değerlerin ve sadece Allah'a kul olma bilincinin önceden ifâdesi olabileceğini savunmaktadır.⁸⁹⁰

İslamoğlu ise Hz. İsa'nın beşikte konuşmasını mecâzî olarak anlamış olsa da Esed'den farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Meryem sûresinde, kavminin Hz. Meryem'e söylediği *كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا* / *Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz.*⁸⁹¹ sözünü İslamoğlu, âyetle geçen “كَانَ” fiilinin cümleye kattığı “geçmişte kalmış, olup bitmiş” anlamından dolayı “*Daha dünkü bir beşik bebesiyle nasıl konuşuruz.*” şeklinde tercüme ederek, genç yaşta peygamber olarak gönderilen Hz. İsa'nın, yaşlı Yahudi din adamlarınca “*ağzı süt kokan dünkü uşak*” olarak görüldüğünü belirtmektedir. Ayrıca sonraki âyetlerde yer verilen Hz. İsa'ya ait sözlerde ifâde edilen, özellikle peygamberlik verilmesi, namazla, zekâtla ve annesine iyilik yapmakla emrolunması ona göre; daha düşünme melekeleri gelişmemiş ve hayata dair herhangi bir tecrübe kazanmamış birisi için mümkün değildir. Zira bu sorumluluklar ancak yetişkinlere yüklenebilir.⁸⁹²

İslamoğlu, Meryem 19/30-33. âyetlerde geçen konuşmayla, Hz. Meryem'in kavmiyle arasında geçen diyalog arasında zamansal bir farklılığın olduğunu ve Hz. İsa'nın bu cümleleri, büyüüp risâlet vazifesi aldıktan sonra söylediğini belirtmektedir. Aynı bölüm içerisinde zamansal anlamda böyle bir farkın oluşmasının da Kur'an'ın veciz üslûbu içerisinde birçok benzeri olduğunu ifâde etmektedir.⁸⁹³ Fakat İslamoğlu'nun önceki âyetle⁸⁹⁴ gerekçe olarak sunduğu şeyi⁸⁹⁵, sonraki âyetle yok sayması, bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslamoğlu, Âl-i İmrân sûresindeki *“وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا”* âyetini “*O beşikte ve erişkin iken insanlarla konuşacak.*” şeklinde tercüme etmekte, fakat

⁸⁹⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 613.

⁸⁹¹ Meryem 19/29

⁸⁹² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 584.

⁸⁹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 584.

⁸⁹⁴ Hz. Meryem'in kavmiyle olan diyalogunun anlatıldığı Meryem 19/29.

⁸⁹⁵ Hz. İsa'nın risâlet, namaz, zekât ve annesine iyilikle mükellef kılınmasının kundaktaki bir bebek için mümkün olamayacağı.

açıklama kısmında, âyetteki “beşikte” ifâdesinin Meryem sûresindeki gibi anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca “كَهْلًا / erişkin” kelimesinin Hz. İsa’nın nüzûlünü ifâde ettiğini söyleyenlerin bu görüşüne katılmayan İslamoğlu, bu âyetin her ölümlü gibi Hz. İsa’nın da doğup büyüdüğünü, böylece lisan-ı hal ile kendisine tanrılık isnat edenlere “Ben tanrı değilim. Zira tanrı için büyüme serüveni düşünülemez” mesajı verdiğini söylemektedir.⁸⁹⁶

Hiz. İsa’nın beşikte iken konuşmasını müellifler birbirinden farklı değerlendirmektedirler. Esed bu konuşmanın, Hiz. İsa’nın taşıdığı peygamberlik vasıflarının kundaktayken kendisine bahşedildiğinin mecâzî bir ifâdesi olduğunu söylemektedir. Ayrıca Meryem sûresinde zikredilen diyalogların ileride gerçekleşmesi kesin olan diyaloglar olduğunu savunmaktadır. İslamoğlu ise sözü edilen konuşmanın Hiz. İsa’nın peygamber olduğu dönemde gerçekleştiğini; İsrâiloğulları’nın “كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا / Beşikteki bir çocukla nasıl konuşuruz.” sözlerinin ellerinde büyüyen biri tarafından uyarılmalarını hazmedemeyerek Hiz. İsa’ya “kundak bebesi” muamelesi yaptıklarının bir göstergesi olduğunu öne sürmektedir. Gerek Esed’in, gerekse İslamoğlu’nun yukarıda zikredilen tercihleri, olayın mûcizevî bir tarafının olmadığı sonucuna götürmektedir. Bu sonuç da kadîm müfessirlerin tercihleriyle örtüşmemektedir.

9. Hiz. İsa’nın Çamurdan Yaptığı Kuşu Canlandırması, Hastaları İyileştirmesi ve Ölüleri Diriltmesi

Kur’ân’da Hiz. İsa’nın birçok mucizesinden bahsedilmektedir. Çamurdan yaptığı kuşu canlandırması, kör ve cüzzam hastalarını iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi bu mûcizeler arasında yer almaktadır. Âl-i İmrân 3/49.⁸⁹⁷ ve el-Mâide 5/110.⁸⁹⁸ âyetlerde zikredilen bu olaylar müfessirlerce lafzî anlamıyla

⁸⁹⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 113.

⁸⁹⁷ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ / Size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah’ın izni ile derhal kuş oluverir...”

⁸⁹⁸ وَأَدُّ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي / Benim iznimle çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu.”

değerlendirilmekte ve her bir olayın bir mûcize olarak gerçekleşmesi şeklinde anlaşılmaktadır.⁸⁹⁹

Esed âyetlerde kuşun canlandırılmasına dair kullanılan ifâdeleri deyimisel bir kullanım olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda “طَيْرٌ” kelimesinin sözlükteki ilk anlamının “kuş” olmasına rağmen, İslâm’dan önceki toplumlarda ve Kur’ân’da⁹⁰⁰ “iyi ya da kötü tâlih” anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir. Esed “طَيْرٌ” kelimesinin “tâlih” anlamını dikkate alarak Âl-i İmrân sûresindeki âyeti “Sizin için çamurdan, adeta kaderinizin sûretini yapacağım ve ona üfleyeceğim ki, (sizin) kaderiniz olsun.”⁹⁰¹; Mâide sûresindeki âyeti de “Benim iznimle çamurdan (sana uyanların) kaderini şekillendirdiğini ve sonra bunun benim iznimle (onların) kaderi olabilmesi için ona üflediğini hatırla.”⁹⁰² şeklinde tercüme etmiştir. Esed’e göre âyetle Hz. İsa’ya atfedilen şey, İsrâiloğulları’nın geleceğine dönük bir kader inşa edeceği; imanlarının gücü ve Allah’ın yardımı ile de bu tasarımın hayata geçeceği⁹⁰³dir.

İslamoğlu meseleye Esed’den farklı yaklaşmakta ve âyetleri, lafzî anlam üzerinden tercüme etmektedir.⁹⁰⁴ Bu konuda İslamoğlu’nun dikkat çektiği en önemli nokta, Hz. İsa’nın çamurdan yapmış olduğu kuşun, “Allah’ın izni” ile dirilmesidir. Kuşun dirilmesini Allah’tan değil de Hz. İsa’dan bilenleri eleştiren İslamoğlu bunu, ayı işâret eden birinin parmağına bakmaya benzetmektedir. Ona göre kuşun dirtilmesini Hz. İsa’ya izafe etmek, aya bakmak yerine işâret edenin parmağına bakmak gibidir. Muhatabın dikkatinin aya çekilmek istendiği gibi bu âyetlerle dikkatler Allah’ın izni ve kudretine çekilmektedir.⁹⁰⁵

Esed, hastaların iyileştirilmesi ve ölülerin dirtilmesi hususlarını da sembolik olarak değerlendirmektedir. Konuyla ilgili olarak el-En’âm 6/122.

⁸⁹⁹ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3: 274-277; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 358-360; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 8: 49-52; İbn Kesîr, *Tefsîr-u’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 2: 37-39.

⁹⁰⁰ el-A’râf 7/131; İsra 17/13; en-Neml 27/47; Yâsîn 36/19

⁹⁰¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 98.

⁹⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 218.

⁹⁰³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 99.

⁹⁰⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 113, 219.

⁹⁰⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 114.

âyete⁹⁰⁶ dikkat çeken Esed, Hz. İsa'nın iyileştirdiği “körler ve cüzzamlıların” aslında, toplumda “ruhen hasta” ve “hakîkate karşı kör olanları”; dirilttiği “ölülerin” de “ruhen ölmüş olan toplumu” sembolize ettiğini ifade etmektedir. Ona göre, Hz. İsa, getirdiği şeriatla hastalıklı ruhları iyileştirmiş, hakîkate kapalı gözleri açmış ve mânevî anlamda ölmüş olan toplumu, ilâhî vahiyle yeniden hayata döndürmüştür.⁹⁰⁷ Esed'in, aynı âyette zikredilen bu üç mûcizeyi de sembolik olarak değerlendirmesine rağmen, ilkinin mecâzî; diğer ikisini ise lafzî anlam vererek tercüme ettiği görülmektedir.⁹⁰⁸

İslamoğlu meseleyi, yukarıdaki gibi ilâhî izne/kudrete vurgu yaparak, hakikat olarak ele almaktadır. Yani kuşun canlanmasında olduğu gibi hastaların iyileşmesi ve ölülerin dirilmesi de Allah'ın izni ve kudreti ile olmuştur. Buna ilâveten “müsaade” anlamındaki “أُذُنٌ” ile “kulak” anlamındaki “أُذُنٌ” arasında bağ kurarak,⁹⁰⁹ mûcizenin Hz. İsa'ya mal edilmesinin hakkı duyamayanlar tarafından Hz. İsa'nın ilâhlaştırıldığının bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir.⁹¹⁰

Kur'ân'da Hz. İsa'ya ait olduğu zikredilen bu üç mûcize, Esed tarafından sembolik olarak değerlendirilmektedir. Çamurdan kuşun “tâlih” anlamında olduğunu, iyileştirilen hastaların “ruhen hasta/hakîkate karşı kör olanları” diriltilen ölülerin de “ruhen ölü” olan kişileri sembolize ettiğini söylemektedir. İslamoğlu ise bu üç hâdisenin Allah'ın lütfettiği bir mûcize olarak gerçekleştiğini; fakat bu konuda Allah'ın kudretinin ve izninin göz ardı edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. İslamoğlu'nun bu tercihi gelenekle örtüşürken; Esed diğer birçok meselede olduğu gibi burada da gelenekten ayrı bir yaklaşım sergilemektedir.

⁹⁰⁶ *أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَاحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا* / Ölü iken dirilttiğimiz ve insanlar arasında yürüyebilmesi için kendisine ışık tuttuğumuz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?”

⁹⁰⁷ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 99.

⁹⁰⁸ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 98, 218.

⁹⁰⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1215.

⁹¹⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 114.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GELENEKTEN AYRILDIKLARI KELÂMÎ ve FIKHÎ YAKLAŞIMLARI

Bu bölümde her iki müellifin itikad ve amele taalluk eden bazı konulara ilişkin değerlendirmeleri incelenecektir. Tercih edilen başlıklar genel anlamda kendilerine yöneltilen eleştiriler çerçevesinde belirlenmiştir. Çalışmamızın amacında da belirttiğimiz üzere bu başlıklarda iki meâl arasında göze çarpan benzerlik ve farklılıkların yanında, müelliflerin klasik dönem müfessirlerinden ayrıldıkları noktalara da temas edilecektir.

I. KELÂMÎ KONULARA YAKLAŞIMLARI

İtikad konuları ilmî disiplinlerde, doğrudan ya da dolaylı olarak kişinin inancını etkilediği ifade edilen konulardır. Özellikle kelâm ilmî çerçevesinde ele alınan bu konuların mâhiyeti ve götürdüğü sonuçlarla ilgili görüş ayrılıkları göze çarpmaktadır. Naslarda bulunan kapalılık sebebiyle üzerinde ittifak edilemeyen meselelerin ilgili otoritelerce tanımlanması; inkârı durumunda kişinin imanının etkilenip etkilenmemesi; inkâr edenin mücrim mi kâfir mi olduğu gibi noktalar etrafında serdedilen görüşler günümüzde de farklılık arz etmeye devam etmektedir.

Çalışmanın bu kısmında itikadla irtibatı kurulan “*kader, ecel, şefaât, ru’yetullah*” gibi kelâmî konularla ilgili âyetler ele alınarak müelliflerin bu konulara yaklaşımları mukâyese edilecektir.

A. Mûcize

“*Mûcize*” sözlükte “*güç yetirememek, âciz kalmak*” anlamına gelen “عَجَزٌ” kökünden türemiş ismi fail olup “*muhatabını âciz bırakan, karşı konulamayan*” anlamlarına gelmektedir.⁹¹¹ Kelimenin sonunda bulunan “*ta (ة)*” harfinin müenneslik (dişil) değil mübâlağa ifade ettiği belirtilmektedir. İstılahta ise bu ifade “*nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve*

⁹¹¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 419; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2817.

nitelikleri bakımından benzerini getirmekten insanları âciz bırakan; aynı zamanda meydan okumayla birlikte zuhur eden hâdiseler” için kullanılmaktadır.⁹¹²

Kur’ân’da geçmiş peygamberlerin kavimlerine karşı getirmiş oldukları mûcizelere temas edilmektedir. Genellikle kavmin inkârlarına ve mûcize taleplerine karşı gönderilen harikulade hâdiseler, bir anlamda insanlara iman etmeleri için son şans tanımadır. el-İsrâ 17/59. âyette “وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا” / Oysa biz mûcizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.” cümlesi üzerinden müfessirler meseleyi bu şekilde değerlendirmektedirler.⁹¹³ Zira Allah’ın gönderdiği mûcizeler karşısında inkârlarına devam eden birçok kavmin helak edildiği Kur’ân âyetleriyle ifâde edilmektedir.⁹¹⁴

Hz. Peygamber’e mûcize verilip verilmediğiyle ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in en önemli mûcizesinin Kur’ân olduğu konusunda görüş birliği olsa da yukarıdaki âyet üzerinden kavminin helak olmaması sebebi ile başka bir mûcizenin verilmediğini savunanlar⁹¹⁵ olduğu gibi; inkâra devam edildiği halde helakı gerektirmeyen mûcizelerin verildiğini savunanlar da bulunmaktadır.⁹¹⁶

Esed Kur’ân’da geçen “آيَةً” kavramının “mûcize” anlamının yanında, “simge, işâret, mesaj” gibi anlamları ihtivâ etse de çoğunlukla “mesaj” anlamında kullanıldığını; bunun da Allah’tan gelen, insan aklının normalde ulaşamayacağı olağandışı bir mesaja, hakîkî ya da sembolik olarak işâret ettiğini söylemektedir.⁹¹⁷

⁹¹² Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 29; Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü’l-Arabî Örneği* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 130. Mucize kavramıyla ilgili birçok tanıma rastlamak mümkündür. Bu tanımların aşağı yukarı aynı anlamı taşıdığını ifâde edilebilir. Bu bağlamda ayrıca bk. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 350; Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 210; Muhammed Ebû Zehre, *En Büyük Mu’cize Kur’ân*, trc. Muhammet Yılmaz (İstanbul: Okur Akademi, 2018), 24.

⁹¹³ el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, 3: 252; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 647-648; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 20: 187-188.

⁹¹⁴ el-A’râf 7/96, 182; Yûnus 10/13

⁹¹⁵ Muhammed Hamidullah, “Mûcize Kerâmet ve İstidrâc”, *Hikmet Yurdu*, trc. Zahit Aksu 2/3 (2009): 83-90; İhsan Arslan, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017): 93-95.

⁹¹⁶ Sancar, *Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, 130-142; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 211-222; Ebû Zehre, *En Büyük Mu’cize Kur’ân*, 24-25.

⁹¹⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 248; 559.

Ona göre tabiat kanunları, sünnetullahın kavranabilir tezahürleri olduğundan dolayı, insan için olağanüstü sayılabilecek bu mesajlar/mûcizeler tabî bir durum içermektedir. Zira insan idrâkinde sınırlı olarak kavranabilen sünnetullahın kapsamının genişliği bu mesajları/mûcizeleri içine alacak şekildedir. Ayrıca Esed, mesajların/mûcizelerin, özel yeteneklerle donatılmış peygamberler tarafından ortaya konulduğu için peygamberlerden “*mûcize gösterici*” olarak söz edilse de “*قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ* / *De ki: "Mûcizeler ancak Allah'a aittir."*”⁹¹⁸ âyetinin, bunun bir yanılgı olduğuna işâret ettiğini dile getirmektedir.⁹¹⁹

Esed’e göre önceki peygamberler, kendi dönemlerine ve sadece kendi toplumlarına hitap etmekte idiler. Toplumların düşünce seviyeleri henüz evrilip belli bir olgunluğa ulaşmamış; insanlar da bağımsız olarak düşünebilme aşamasına gelmemiş olduklarından dolayı peygamberler, getirdikleri soyut mesajı ve içerdiği hakikatleri ispat edebilmek için somut ve nesnel nitelikli birtakım mûcizevî belgelere ihtiyaç duymuşlardır. Kur’ân ise özellikle Tevrat ve İncil’in kapsama alanındaki bölgelerde, vahyin sürekliliği ile inşa edilen bir zihinle kavrayış seviyeleri yükselen; soyut mesajın ve içerdiği hakikatlerin mâhiyetini anlamak için birtakım somut işâretlere ihtiyaç duymayan bir topluma gönderilmiştir. Bu sebeple de Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında mûcizesi olduğu varsayımı doğru değildir.⁹²⁰

Her iki müellif de el-İsrâ 17/59. âyetin⁹²¹ Hz. Peygamber’in diğer peygamberler gibi, mûcize gösterme gücü ile donatılmadığına delâlet ettiğini söyleyerek, Hz. Peygamber’in tek mûcizesinin, hiçbir değişikliğe/tahrife uğramadan bütün çağlara hitap eden Kur’ân olduğunu savunmaktadır. Çünkü âyetteki “*وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا*” ifâdesi onlara göre, mûcizelerin korkutma amacı⁹²² taşıdığına; inkâra devam edilmesi durumunda da o kavmin helak

⁹¹⁸ el-En‘âm 6/109.

⁹¹⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 248.

⁹²⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 571-572.

⁹²¹ وَمَا مَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا / *Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd Kavmi’ne, açık bir mucize olmak üzere dişi deveyi vermiştik, ama ona (inanmayıp) kötülük yaptılar. Oysa biz mucizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.*”

⁹²² Müelliflerin, Semûd Kavmi örneğinde İsrâ 17/59’da ifâde edilen “*وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا*” / *Oysa biz mucizeleri yalnızca korkutup uyarmak için göndeririz.*” cümlesinden hareketle mûcizelerin sadece korkutmak ve inkârın devam etmesi halinde helak etmek için gösterildiği sonucuna varmaları çelişki arz etmektedir. Zira Kur’ân’da peygamber kıssalarında anlatılan her mûcizenin

edileceğine işâret etmektedir. Kur'ân'ın ilk muhataplarının inkârlarına rağmen helak olmamaları, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında bir mûcizesinin olmadığına delil niteliği taşımaktadır.⁹²³ Ayrıca İslamoğlu, Hûd 11/12. âyette⁹²⁴ ifâde edilen, müşriklerin birtakım mûcizeler istemesine karşı, Hz. Peygamber'in canı sıkılıp göğsünün daralmasının, geçmiş ümmetlerin helak olma sürecini göz önünde bulundurarak, inkâra devam etmeleri durumunda karşı karşıya kalacakları helak ihtimâline işâret ettiğini belirtmektedir.⁹²⁵ İslamoğlu'na göre, Kur'ân'ın, mûcize olarak yetmediği kişilere, başka mûcizeler de fayda sağlamayacaktır. Çünkü Kur'ân, diğer kitaplar gibi sadece gönderildiği çağ ve toplumla sınırlı değil, kıyâmete kadar geçen bütün çağ ve toplumları içine alacak bir kapsama alanına sahiptir. Asırlar geçse de Kur'ân'ın ilk günkü etkileyiciliğini koruması ve ilgili zaman ve toplumun problemlerine ışık tutması en büyük mûcizedir.⁹²⁶

Müellifler el-Ankebût 29/51. âyeti⁹²⁷ bu görüşlerine delil olarak zikretmektedirler. Âyette, Kur'ân'ın içerdiği mûcizevî kanıtların, başka bir mûcizeye ihtiyaç bırakmayacak kadar net ve açık olduğunun beyân edildiğini söyleyerek müşriklerin ısrarla çeşitli mûcize taleplerinin, el-En'âm 6/109.⁹²⁸ ve A'râf 7/203⁹²⁹ gibi âyetlerle kesin bir dille reddedilmesini de bu bağlamda dikkate değer bulmaktadırlar.⁹³⁰

bu amaca yönelik olmadığı görülmektedir. Örneğin, Hz. İbrahim'in yaratılış konusundaki merakının giderildiği "kuş mucizesi" ve İsrâiloğullarına "gökten sofraya indirilmesi" kalbin mutmain kılınmasına yönelik olduğu ifâde edilmektedir.

⁹²³ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 571-572; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 541.

⁹²⁴ "فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ" / "Ona bir hazine indirilse veya onunla beraber bir melek gelse ya!" demelerinden dolayı canın sıkılarak sana vahyedilen âyetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya!"

⁹²⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 399.

⁹²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'âni'l-Azîm*, 788.

⁹²⁷ "أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ" / Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?"

⁹²⁸ "قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ" / De ki: "Mucizeler ancak Allah'a aittir."

⁹²⁹ "وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ" / Sen onlara bir mucize getirmediğin vakit, "Onu da derleyip toplayaydın ya!" derler. De ki: "Ben sadece rabbimden bana vahyedilene uyarım. İşte bu Kur'ân, rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidâyettir, rahmettir."

⁹³⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 316, 815; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 541. Her iki müellifin de el-Ankebût 29/51'deki "أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ" / Kendilerine okunan bu kitabı sana göndermiş olmamız onlara yetmiyor mu?" âyetinde geçen "كَفَىٰ / yeterli oldu" fiilini delil göstererek, Hz. Peygamber'e Kur'ân dışında mucize verilmediğini savunmalarının, diğer bazı

Esed müşriklerin bu mûcize taleplerinin, mesajın hakîkatini kavramaya yönelik olmadığı gibi, bu talepleri karşılanırsa bile iman etmeyeceklerinin birçok âyetle (el-En‘âm 6/7⁹³¹, 111⁹³²; Yûnus 10/96-97⁹³³, er-Ra‘d 13/31⁹³⁴) ifâde edildiğini söylemektedir.⁹³⁵ Ona göre müşriklerin bu talepleri, geçici dünya menfaatlerine kendilerini kaptırarak Allah’la olan bağlarını kopardıklarından ötürü, ilâhî mesajın işâret etiği yolu ve Allah’ın rahmetine duydukları ihtiyacı idrak edememelerinden kaynaklanmaktadır.⁹³⁶

İslamoğlu, Esed’in yukarıda zikrettiği âyetlerden (el-En‘âm 6/7, 111, Yûnus 10/96-97, er-Ra‘d 13/31) hareketle, Kur‘ân’ın ilk muhataplarında bulunan çarpık mûcize anlayışları üzerinden, sonraki dönemlerde oluşabilecek bu tür taleplere dikkat çekmekte ve Yûsuf 12/15. âyetle⁹³⁷ bu çarpık düşünceye cevap verildiğini söylemektedir.⁹³⁸

Esed ve İslamoğlu, Hz. Peygamber’e ait bir mûcize olarak zikredilen “ayın ikiye yarılması” hâdisesinin “optik bir yanılsamaya yol açan, kısmî bir ay tutulması” olabileceğini söylemektedirler. Fakat bu mûcizeye işâret ettiği kabul

konular dikkate alındığında çelişki doğurduğu sonucuna varılmaktadır. Örneğin; وَكَفَى اللَّهُ / وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (el-Ahzâb 33/25) “Allah mü'minlere savaş için yetip arttı.” (en-Nisâ 4/45) gibi âyetler olmasına rağmen, savaşa yönelik bir takım tedbirler alınmasının ve hazırlık yapılmasının emredildiği يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ “Ey iman edenler! Tedbirinizi alın da savaşa ya ayrı bölükler halinde çıkın veya hep birlikte çıkın.” (en-Nisâ 4/71) gibi âyetler de mevcuttur.

⁹³¹ Şâyet sana kâğıt / وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قُرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ “üzerine yazılmış bir kitap indirseydik ve onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de o inkârcılar, "Bu apaçık bir büyü, başka bir şey değil" derlerdi.”

⁹³² Eğer (istedikleri gibi) / وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكِةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا “onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, yine de inanacak değillerdi.”

⁹³³ Şu bir gerçek ki, / إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ “haklarında rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar kendilerine her türlü kanıt gelse bile elem veren azabı görmedikçe iman etmezler.”

⁹³⁴ Eğer gelmesi sebebiyle dağların / وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلُّم بِهِ الْمَوْتَى “yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölülerin konuşturulduğu bir Kur‘ân olsaydı (yine inanmazlardı).”

⁹³⁵ Esed, Kur‘ân Mesajı, 486.

⁹³⁶ Esed, Kur‘ân Mesajı, 578.

⁹³⁷ وَكَانَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ / Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler.”

⁹³⁸ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur‘ân, 1: 458.

edilen el-Kamer 54/1. âyet⁹³⁹ müelliflere göre kıyâmete yakın bir zamanda meydana gelecek olan olayları ifâde etmektedir. Zira Kur’ân âyetlerinde, özellikle kıyâmete dair hususlar aktarılırken, ileride gerçekleşeceğini teyit etme açısından, mâzi (geçmiş zaman) sigası kullanılmaktadır. Bu yüzden de âyete, “*Son saat yaklaşacak ve ay yarılacak!*” şeklinde muzâri (gelecek zaman) anlamı vermektedirler.⁹⁴⁰ Buna ilâve olarak Esed, âyetteki “إِنْشَقَّ الْقَمَرُ” cümlesinin Ragıb’a göre⁹⁴¹, kıyâmet gününden önce meydana gelecek olan “*kozmetik felaketi (kıyâmetin kopması)*” ifâde ettiğini söylemektedir. Ona göre Kıyâmet gününün yakın olduğunu ifâde eden hiçbir âyetin, beşeri anlamdaki bir zaman dilimi içermediği dikkate alındığında, ayın yarılması ile kıyâmetin yaklaşması arasında bilinçli bir bağlantının kurulduğu ve olayın Hz. Peygamber’e isnat edilen bir mûcizeden ibâret olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁴²

Esed önceki ümmetlere dair peygamber kıssalarında geçen ve mûcize olarak kabul edilen hususları ya sembolik anlam yükleyerek ya da modern bilim verileri ile irtibat kurarak aklın idrâki seviyesinde izah etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Semûd Kavmi’ne verilen devenin mûcize olduğuna dair, Kur’ân’da ve sahih sünnette hiçbir açıklama olmadığı için devenin bir mûcize olmadığını savunmaktadır. İslamoğlu ise Semûd Kavmi’ne verilen ve helak olmalarına sebep olan deve üzerinden Hz. Peygamber’e mûcize verilmeyişinin müşriklerin lehinde olduğunun beyân edildiğine dikkat çekmektedir.⁹⁴³

Esed, Hz. Salih tarafından, “*deveye iyi davranılması*” ısrarının, güçsüz olan herkese karşı kaba davranıp bunu gurur vesilesi yapan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaran kavminin kaba kuvvetine dikkat çekilerek, sahipsiz ve savunmasız bir hayvana nasıl davranmaları gerektiğinin anlatıldığına işâret ettiğini

⁹³⁹ “إِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ” / *Vakit yaklaştı ve ay yarıldı.*”

⁹⁴⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1087; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 540; 2: 788.

⁹⁴¹ Esed’in Ragıb el-İsfahânî’ye attığı görüş, ilgili eserde temrîz sîgasıyla (قيل) zikredilmektedir. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 347.

⁹⁴² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1087-1088. İnşikâku’l-Kamer hâdisesiyle ilgili ayrıca bk. İhsan Arslan, “Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen İnşikâku’l-Kamer Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017): 13-48.

⁹⁴³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 286; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 541.

zikretmektedir.⁹⁴⁴ Aynı şekilde, eş-Şu‘arâ 26/155. âyette⁹⁴⁵ geçen su içmek için gün taksiminin, kendi develeri ile birlikte bu sahipsiz devenin de sulanmasının emredildiğini dile getirmektedir.⁹⁴⁶

İslamoğlu ise deveyi özel kılan şeyin, Semûd Kavmi’nin ona sahte kutsallık atfederek ilâhî hiyerarşiye müdahale etmeleri olduğunu söylemektedir. Ona göre el-Mâide 5/103. âyette⁹⁴⁷ zikredilen, müşriklerin bazı hayvanların kulaklarını yarararak hiçbir şekilde kullanılmamak üzere Allah adına kurban olarak adamaları, Semûd Kavmi’nin devesine işâret etmektedir. Buradan hareketle de câhiliye döneminde var olan bu âdetin Semûd Kavmi’ne dayandığı sonucuna varılabilmektedir.⁹⁴⁸

Müelliflere göre, el-İsrâ 17/59’daki “مُبَصَّرَةٌ” ve el-Kamer 54/27’deki⁹⁴⁹ “فِتْنَةٌ” kelimeleri devenin mucize olduğunu değil, Allah’ın izin vermesi ile kavmi için bir imtihan vesilesi kılındığını; el-A‘râf 7/73. âyette deve için kullanılan “أَيَّةٌ” kelimesinin de nekre gelerek yapılan imtihanın büyüklüğünü ve bu imtihanın bilinmeyen sonucunu ifâde etmektedir.⁹⁵⁰ Müellifler, “نَاقَةُ اللَّهِ / Allah’ın devesi” ifâdesinden hareketle deveye mucizevî bir mâhiyet yükleyenleri eleştirerek bu ifâdenin “بَيْتُ اللَّهِ / Allah’ın evi” veya “أَرْضُ اللَّهِ / Allah’ın arzı/yeri/toprağı” ifâdelerinde olduğu gibi devenin kamuya ait olduğuna işâret ettiğini dile getirmektedirler.⁹⁵¹ Buna ilâve olarak İslamoğlu, A‘râf 7/73 ve Hûd 11/64’te “نَاقَةُ اللَّهِ” şeklinde belirgin (marife) gelirken, eş-Şu‘arâ 26/155’te⁹⁵² “نَاقَةٌ” şeklinde belirsiz (nekre) gelmesi, devenin, câhiliye Araplarının yaptığı gibi birtakım

⁹⁴⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 286.

⁹⁴⁵ “قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ / Salih, "İşte (mucize) bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir.”

⁹⁴⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 754.

⁹⁴⁷ “مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ” / Allah bahîre, sâibe, vasîle ve ham ile (diye bazı hayvanların işâretlenip kullanımdan alıkonması) ilgili bir buyruk koymamıştır. Fakat inkârcılar kendi uydurdıkları yalanları Allah’a yakıştırmaya çalışıyorlar.”

⁹⁴⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 216.

⁹⁴⁹ “إِنَّا مَرْسَلْنَا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَبِعْهُمْ وَاصْطَبِرْ” / (Allah Salih peygambere şöyle buyurdu:) “Şüphesiz biz dişi deveyi onları sınamak için göndermiş bulunuyoruz. Şimdi sen onların ne yapacağını izle ve sabret.”

⁹⁵⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 572; 1090; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 412-413.

⁹⁵¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 286; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 412-413.

⁹⁵² “قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ / Salih, "İşte (mucize) bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir.”

kutsallıklar atfederek salınan bir deve olduğu sonucuna götürdüğünü ifade etmektedir.⁹⁵³

Mûcize konusunda müelliflerin görüşlerini “Hz. Peygamber ve diğer peygamberler” şeklinde iki kısımda ele almak gerekir. Mûcizeyi inkârcıların talepleri doğrultusunda gönderilen ve inkâra devam edilmesi halinde helakı gerekli kılan bir takım olağanüstü olaylar şeklinde değerlendiren müellifler, Hz. Peygamber’e Kur’ân dışında bir mûcizenin verilmediğini savunmaktadırlar. Önceki peygamberlere verilen mûcizeler ise Esed’e göre zihni olgunluğu henüz tamamlanmayan insanlara ilâhî mesajın soyut hakikatini kavratmaya yönelik gösterilen bir takım somut hâdiselerdir. Fakat Esed genelde mûcize olarak değerlendirilen olağanüstü hâdiseleri ya sembolik olarak değerlendirmekte ya da aklî zemine taşımaya çalışmaktadır. İslamoğlu ise peygamberlere verilen mûcizeleri, Allah’ın kudretinin peygamberler eliyle yine onun iznine bağlı olarak tezahür etmesi olarak anlamaktadır. Hz. Peygamber’in mûcizeleri konusunda her iki müellifin; diğer peygamberlerinkiler konusunda da Esed’in, tefsir geleneğinin dışında bir fikir beyan ettiği görülmektedir.

B. İsrâ-Mi’râc

“İsrâ” sözlükte “gecenin tamamını ya da çoğunu kapsayan yolculuk”⁹⁵⁴ anlamına gelirken; terim olarak İsrâ sûresinde⁹⁵⁵ ifade edildiği gibi “Allah’ın Hz. Peygamber’i geceleyin Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya götürmesi” şeklinde kullanılmaktadır.⁹⁵⁶ “Mi’râc” ise sözlükte “yükselmek, yukarı çıkmak; yücelmek” anlamlarında olan “عُرُوج” kelimesinden türemiş olup “yükselme aracı, merdiven” anlamlarına gelmektedir. Literatürde de “isrâ” ile birlikte kullanılmakta ve “Hz. Peygamber’in Mescid-i Aksa’dan göklere yükselmesi” anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in bir mûcizesi olarak kabul edilen bu hâdise, isrâ (Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya götürülmesi) ve mi’râc olarak ayrı ayrı ifade edilse de

⁹⁵³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 727.

⁹⁵⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 305; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 2003.

⁹⁵⁵ İsrâ 17/1

⁹⁵⁶ Salih Sabri Yavuz, “Mi’rac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 132; Salih Sabri Yavuz, *İsrâ ve Mirâc* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 14.

günümüzde mi'râc kelimesi, bu yolculuğun iki aşaması için de kullanılır olmuştur.⁹⁵⁷

el-İsrâ 17/1. âyette⁹⁵⁸ sadece Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürüldüğü anlatıldığı için, Hz. Peygamber'e verilen bir mucize olarak kabul edilen mi'râc hâdisesi, konuyla ilgili rivâyetlere dayanmaktadır. Bu sebeple de hangi mâhiyette gerçekleştiği husûsunda âlimler arasında görüş ayrılıkları göze çarpmaktadır.⁹⁵⁹ Bunun yanında konu itikadî olarak ele alınmakta; inkâr edenlerin bid'at ehli olduğu ifade edilmektedir.⁹⁶⁰

Esed, eserinin sonuna ilâve ettiği bölümde (EK IV) isrâ-mi'râc hâdisesinin mâhiyetiyle ilgili Hz. Peygamber'den doğrudan bir açıklama bulunmadığını, bu sebeple de çeşitli ihtilafların ortaya çıktığını aktarmaktadır. O, isrâ-mi'râc hâdisesinin âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından fiziksel olarak gerçekleştiği kabul edilirken; Hz. Âişe (öl. 58/678) ve Hasan Basrî'nin (öl. 110/728) de aralarında bulunduğu azınlığın, hâdisenin sadece ruhî bir tecrübeden ibâret olduğunu kabul ettiklerini dile getirmektedir. Hâdisenin fiziksel gerçekliğine dair Hz. Peygamber'den açık bir rivâyetin bulunmadığını söyleyen Esed, âyette geçen "أَسْرَىٰ بَعْبِهِ" cümlesindeki "عَبْدٌ" kelimesinin "ruh ve bedenle var olan" bir kula delâlet ettiğinden dolayı, hâdisenin fiziksel olarak gerçekleştiğini iddia edenlere itiraz ederek, buradaki "عَبْدٌ" kelimesinin Hz. Peygamber'in beşeri yönüne işâret ettiğini vurgulamaktadır.⁹⁶¹

⁹⁵⁷ Yavuz, "Mi'râc", 132; Yavuz, *İsrâ ve Mirâc*, 15.

⁹⁵⁸ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا / Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Haram'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehdir."

⁹⁵⁹ el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, 3: 225; ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, 622; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 20: 118.

⁹⁶⁰ Ali b. Sultan el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Mervân Muhammed eş-Şe'âr (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009), 227. İsrâ-Mi'râc hâdisesiyle ilgi yapılan diğer çalışmalar ve farklı yaklaşımlar için ayrıca bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Mi'râc Gerçeği* (İstanbul: Akbel Yayınları, 1991); Yener Öztürk, "Muhtelif Yönleriyle Mi'râc Mucizesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014): 89-130; Arslan Karaoğlu, "İsrâ ve Mi'râc Hadisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/34 (2017): 555-601; İhsan Arslan, "Mi'râc Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018): 905-924; İhsan Arslan, "İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2018): 43-79.

⁹⁶¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1337.

İslamoğlu ise, âyetin tenzih ifâdesi (سُبْحَانَ) ile başlamasının, muhatabın zihnindeki Allah tasavvurunun; “أَسْرَى بِعَبْدِهِ” cümlesinin ise peygamber tasavvurunun inşasına yönelik olduğunu söylemektedir. Buna göre âyet, Allah’ın zâtının aşkın yüceliğine hâlel getirecek bir anlayıştan sakındırırken Hz. Peygamber’i de beşer kimliğinden soyutlayacak ve bütün gaybî hakîkatlere vakıf olduğuna işâret edecek bir düşünceden men etmektedir. Müellif, âyetin sonundaki “إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ” / O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” cümlesinin de bunu vurguladığına dikkat çekmektedir.⁹⁶²

Ayrıca Esed, “لِتُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا” / bazı âyetlerimizi gösterelim diye” cümlesi ve mi’râca delâlet ettiğini söylediği,⁹⁶³ Necm sûresindeki “لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى” / Hiç kuşkusuz o, rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü.”⁹⁶⁴ âyetini, “إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ” / O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.” cümlesi ile birlikte değerlendirerek, Hz. Peygamber’e, varlığın yaratılış hakîkatlerine dair sembollerin sadece bir kısmının gösterilmesinin yanında her şeyi işiten ve bilen Allah olduğu hatırlatılarak, bütün hakîkatlerin yalnızca Allah tarafından bilineceğine dikkat çekilmesini de aynı hedefe matuf olarak görmektedir.⁹⁶⁵

İslamoğlu da Esed gibi Necm ve İsrâ sûrelerindeki ilgili âyetlerin birbiriyle irtibatlı olduğunu söylemektedir. Bu âyetlerin, gaybî hakîkatlerin bir kısmının gösterildiğine işâret ettiğine değinen İslamoğlu, Necm sûresinde vahiy meleğinin insan idrâki seviyesine indirilişinin, burada ise, insan idrâkinin melekî âleme yüceltilişinin anlatıldığını ifâde etmektedir.⁹⁶⁶

⁹⁶² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 528.

⁹⁶³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1081.

⁹⁶⁴ en-Necm 53/18

⁹⁶⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1337.

⁹⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 541; 2: 1055. Müelliflerin birbiriyle irtibatlandıkları Necm ve İsrâ surelerinin nüzûl dönemleri arasında yaklaşık beş yıl kadar fark bulunmaktadır. Her iki müellif de Necm sûresinin ilk yıllarda İsrâ sûresinin ise Mekke döneminin sonlarına doğru nâzil olduğunu ifâde etmektedirler. Fakat Esed isrâ-mi’râc hâdisesine işâret ettiğini söylediği 13-18. âyetlerin Mekke döneminin sonlarına doğru indirildiğini belirtmektedir. İslamoğlu ise sûrenin ilk 18 ayetinin 3. veya 4. yılda, tek seferde veya peyderpey indirildiğini ifâde etmektedir. Necm sûresinin girişinde bunu söyleyen İslamoğlu, 18. âyetin isrâ-mi’râc hâdisesine işâret ettiğini belirttikten sonra, sûreler arasındaki zaman farkını “hâdisenin birden fazla gerçekleşmiş”; “12-18. âyetlerin daha sonra inmiş” ve “el-İsrâ 17/1. âyetin daha önce inmiş” olabileceği şeklinde üç ihtimal zikrederek açıklama yoluna gitmektedir. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1079; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1053, 1506.

İsra-mi‘râc hâdisesinin mâhiyetiyle ilgili olarak, ruh-benden birlikteliğinde veya sadece ruh düzeyinde gerçekleştiğini ifâde eden iki farklı görüşü ele alan Esed, o dönemde psikoloji ilmi günümüzdeki gibi tekâmül etmediğinden dolayı, birinci görüşü benimseyenler için “*rüya veya gerçeklik*” gibi iki alternatif bulunduğunu; bu yüzden de Hz. Peygamber’in yaşadığı o muhteşem tecrübenin rüya gibi sınırlı bir âleme hapsedilmemesi adına, diğer alternatifi tercih ederek olayın fiziksel olarak gerçekleştiğini söylediklerini ifâde etmektedir. Ona göre sadece ruh ile gerçekleştiğini savunanlar ise, olayın rüyadan farklı olarak bir insanın öldükten sonra görebileceği hakikat sembollerini, Hz. Peygamber, ruhunun geçici süreyle bedeninden ayrılarak çıktığı bu yolculukta, müşahede etme imkânına sahip olduğunu kabul etmektedir.⁹⁶⁷ Âyette geçen “لَيْلًا” kelimesinin bir vakit tayini olduğunu belirten İslamoğlu, rüyaların zamandan bağımsız olmasından hareketle bu kelimenin, hâdisenin rüya olmadığına; âyetin başındaki “أَسْرَى” fiilinin kökünde bulunan “*şeref, onur, büyümek ve yücelmek*” gibi anlamlardan hareketle de bu yolculuğun maddî değil mânevî bir tarafının olduğuna işâret ettiğini söylemektedir.⁹⁶⁸

Esed Hz. Peygamber’in yaşadığı bu tecrübenin, yaşamayanlara aktarabilmesini ancak sembolik bir anlatımla mümkün olarak görmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber’in, kalbinin yarılarak, iman dolu bir altın leğende yıkanması; Hz. Mûsâ’nın kabrinde namaz kılarken görülmesi; ektiği tohumu, her biçtiğinde yeniden başaklanıp büyüyen çiftçinin, Allah yolunda savaşanlara benzetilmesi gibi rivâyetlerin, son derece sembolik anlatımlar içermesi, Esed’e göre hâdisenin beden-ruh birlikteliğinde fiziksel olarak değil, sadece ruh düzeyinde gerçekleştiğinin bir göstergesidir.⁹⁶⁹

el-İsrâ 17/1. âyette, insanlar için ilk inşa edilen mescitle (Mescid-i Haram) birlikte, birçok peygamberin sembolü haline gelen Süleyman Mabedinin (Mescid-i Aksa) zikredilmesinin, Kur’ân’ın yeni bir din getirmediğine; taşıdığı mesajın

⁹⁶⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1138.

⁹⁶⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 528-529.

⁹⁶⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1338.

önceki peygamberlerin getirdiği mesajın devamı olduğuna işâret ettiğini söylemektedir.⁹⁷⁰

Müellifler sûrenin 60. âyetinde⁹⁷¹ geçen “الرُّءْيَا” kelimesinin, bildiğimiz rüyadan ziyâde özellikle “gösterildiği” (الَّتِي أَرَيْنَاكَ) vurgulanarak gösterenin daha aktif olduğuna dikkat çekilen bir hakîkate⁹⁷² işâret ettiğini dile getirmektedirler. Bu hakîkatin de insan bilincini aşan doğası gereği, sembolik ifâdelerle anlatılmasının, muhataplarının imanlarını ölçecek bir imtihana delâlet ettiğini savunmaktadırlar.⁹⁷³ Buna ilâve olarak İslamoğlu, mi‘râc olayının bir mûcize; mûcizelerin de muhatapta hakkı ispat, bâtılı iptal etmeye yönelik bir takım ilâhî müdahaleler olduğunu hatırlatarak Yûnus 10/105. âyet⁹⁷⁴ üzerinden, mi‘râc gibi olağanüstü mûcizelerin, olağan mûcizeleri fark edemeyenler tarafından idrak edilemeyeceğini ifâde etmektedir.⁹⁷⁵

Esed, eserinin sonundaki bölümde İbn Kesir ve İbn Hacer’den naklettiği İsrâ-mi‘râc hâdisesi ile ilgili rivâyetlerden hareketle, İslâm inancında önemli bir yere sahip olan beş vakit namazın mi‘râcta farz kılındığını ifâde etmektedir.⁹⁷⁶

Namazın mi‘râcta farz kılındığını savunanlara itiraz eden İslamoğlu, İsrâ sûresinden daha önce inen Tâhâ sûresi 130. âyetinde⁹⁷⁷ beş vakit namazın farz kılındığını belirtmektedir. Ayrıca, Bakara sûresinin tamamının Medenî olduğu gerekçesiyle son iki âyetinin mi‘râcta vahy edildiği görüşünü de reddederek isrâ-

⁹⁷⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 560.

⁹⁷¹ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ / Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’ân’da lanetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik.”

⁹⁷² Her iki müellif de el-Fetih 48/27. âyetinde Allah’ın gerçekleştirdiği ifâde edilen rüyanın, Hz. Peygamber’in Hudeybiye Antlaşması’na dair gördüğü rüya olduğunu ifâde etmektedirler. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1050; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1024.

⁹⁷³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 572; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 541.

⁹⁷⁴ وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ / Göklerde ve yerde nice deliller vardır ki onlar bu delillerden yüz çevirerek geçip giderler.”

⁹⁷⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 529.

⁹⁷⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1337.

⁹⁷⁷ فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ / Sen onların söylediklerine sabret. Güneşin doğmasından önce de batmasından önce de rabbini övgüyle tesbih et; yine gecenin bazı vakitlerinde ve gündüzün iki ucunda da tesbih et ki hoşnutluğa erişesin.” İslamoğlu, âyetdeki kelimelerin, vakitlere delâletini şu şekilde açıklamıştır: 1) وَأَطْرَافَ النَّهَارِ 2) قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ 3) وَقَبْلَ غُرُوبِهَا 4 ve 5) وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 614. Ayrıca Hûd 11/114’ün dilsel olarak beş vakte delâleti için bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 423.

mi'râc hâdisesiyle ilgili mecâzî anlatımlardan ötürü, rivâyetlere bazı uydurmaların karıştığına dikkat çekmektedir.⁹⁷⁸

İslamoğlu, milattan sonra 70. yılda gerçekleşen Titus katliamında harabeye çevrilerek Hristiyanlar tarafından çöplük haline getirilen Kudüs'teki Süleyman Mabedinin, İsrâ olayı esnasında tamamen yıkılmış bir durumda olduğunu söylemektedir. Bu sebeple, İslamoğlu'na göre âyette zikredilen “الْمَسْجِدُ الْأَقْصَا” ifâdesi “*Süleyman Mâbedi'nin yıkılmadan önceki halî*” veya “الْبَيْتُ الْمَعْمُور”⁹⁷⁹ gibi, “*göklerin ötesindeki en uzak mescid*” şeklinde iki anlamda kullanılmış olabilir. Âyetin devamında İsrâiloğullarından detaylı bir biçimde bahsedilmesinin, birinci ihtimâlin daha güçlü olduğuna işâret ettiğini belirten İslamoğlu, eğer ikinci ihtimâl kabul edilecek olursa, secde “*kulun Allah'a bağlılığını sunması*” anlamına geldiğinden dolayı, “الْمَسْجِدُ الْأَقْصَا” ifâdesi de “*insanın, Allah'a bağlılığını sunacağı en yüksek makam*” anlamında kullanılmış olacağını zikretmektedir.⁹⁸⁰

Her iki müellif de isrâ-mi'râc hâdisesinin rûhî bir süreç olduğunu; Hz. Peygamber'in yaşadığı bu tecrübenin ancak sembolik olarak ifâde edilebileceğini söylemektedirler. Bu sebeple konuyla ilgili rivâyetlerin sıhhati konusunda tereddüt ederlerken; diğer taraftan söz konusu rivâyetlerde anlatılan olayların sembolik tarafına dikkat çekmektedirler. Sait Ali Ekinci tarafından yapılan ve Esed'le İslamoğlu'nu konu edinen çalışmada Esed'in mi'râcı kabul ettiği İslamoğlu'nun ise reddettiği yönünde bir sonuç elde edildiği aktarılmaktadır.⁹⁸¹ Fakat bizim ulaştığımız sonuca göre her iki müellif de Kur'ân'da mi'râcın geçmediğini belirtmelerine rağmen, olayın, geleneğin kabul ettiği gibi gerçek ya da rüyâ şeklinde değil rûhî bir boyutta gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Hattâ İslamoğlu olayın mûcizevî yönüne vurgu yapmaktadır. İsrâ-mi'râc hâdisesinin rûhî bir süreç olduğuyla ilgili İslamoğlu'nun Esed'le aynı görüşü paylaşması ve ona atıfta bulunmaması bu konuda bir iktibasın olduğu izlenimi vermektedir.

⁹⁷⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 529.

⁹⁷⁹ et-Tûr 52/4

⁹⁸⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 528.

⁹⁸¹ Ekinci, “*Kur'ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur'ân*”, 74.

Bunun yanında Esed çeşitli rivâyetler üzerinden namazın mi'râcta farz kılındığını ifâde ederken; İslamoğlu onun aksine, namazın daha önce farz kılındığını savunmaktadır.

C. Kader

Sözlükte “*gücü yetmek; planlamak, ölçü ile yapmak*”⁹⁸² gibi anlamlara gelen “*kader*” kelimesi, terim olarak “*Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi*” şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁸³ Tanımdan da anlaşılacağı üzere kader konusu âlimler tarafından “*Allah’ın ilmi, kudreti ve takdiri*” çerçevesinde ele alınmaktadır. Kamer sûresindeki “*إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ* / Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”⁹⁸⁴ âyetinde geçen “*قَدَرٍ*” kelimesi müfessirler tarafından farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Bu ifâdeye “*ölçü/miktar ile; nizam çerçevesinde*” gibi anlamlar verildiği gibi, “*takdir edilmiş, yazılmış*” gibi mânalar da tercih edilmektedir.⁹⁸⁵

Yukarıdaki âyet bağlamında, insanın fiillerinin Allah tarafından önceden takdir edilmiş olması insan irâdesini ortadan kaldırır mı? Bu durumda insan, kendisine biçilen rolü hiçbir irâde ortaya koymadan mı gerçekleştirmiştir; yoksa Allah’ın bu hususları biliyor olması, icbârî bir sonuç doğurmamış; insan kendi fiillerinde sınırsız bir tercih hakkına mı sahiptir? Bu sorulara verilen farklı cevaplar, âlimler arasındaki fikir ayrılıklarının bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İmam Mâtürîdî bu âyetin tefsirinde hiçbir insanın kendisi için takdir edilen fiillerin dışına çıkamayacağını; zamanı gelince takdir edilen şeyin gerçekleşeceğini; bu durumun da o fiili yaratanın Allah olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir. Zemahşerî ise her şeyin bir ölçü ile yaratılıp levh-i mahfuzda yazılı olduğunu ve gerçekleşmeden önce Allah tarafından bilindiğini ifâde etmektedir.⁹⁸⁶ Mu‘tezile

⁹⁸² el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 511; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3545-3546.

⁹⁸³ Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 24 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 58.

⁹⁸⁴ el-Kamer 54/49.

⁹⁸⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*, 9:457-458; Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî Meâlimü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâr-u Tîbe, 1988), 7: 435; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 430; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, 8: 182.

⁹⁸⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*, 9: 558; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 430.

âlimleri, gerçekleşecek olan her şeyin Allah tarafında önceden biliniyor olmasının insan fiillerinde ilâhî müdahalenin olduğu sonucuna götürmeyeceğini; mutlak irâde sahibi Allah olsa da insanın her fiilinin kendi irâdesiyle gerçekleştiğini savunmaktadırlar.⁹⁸⁷

Esed kader inancının mâhiyeti ve inanca müteallik yönüyle ilgili net bir açıklama yapmazken; İslamoğlu el-Bakara 2/177.⁹⁸⁸ ve Nisa 4/136.⁹⁸⁹ âyetlerde zikredilen beş unsura, “*Cibril hadisinde*”⁹⁹⁰ “kader” konusunun da eklenerek imanın şartlarının altıya çıkarıldığını söylemektedir. Fakat iman edilmesi gereken hususların bunlarla sınırlı olmayacağını; Kur’ân’da kat’î olarak zikredilen her hükmün iman konusu olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹¹ İslamoğlu’nun “*Cibril hadisine*” işaret ettikten sonra yaptığı “*Kur’ân’da bulunma*” vurgusu, hadisle ifâde edilen “kader” konusunu iman şartı olarak görmediği izlenimi vermektedir.

Müellifler Kur’ân’da geçen “قَدَرٌ” kelimesi ve türevlerine genel olarak “ölçü” anlamı vererek Allah’ın koyduğu yasalara/düzene vurgu yapmaktadırlar. Örneğin; Hicr sûresindeki “وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ / Biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz.”⁹⁹² âyetindeki “قَدَرٌ” kelimesine “ölçü” anlamı vererek, âyetin Allah’ın kâinât üzerinde çizmiş olduğu plan ve her bir varlığın o plan içerisindeki rolüne uygun olması gerektiğine işâret ettiğini söylemektedirler.⁹⁹³ Esed el-Furkân 25/2.⁹⁹⁴, el-Kamer 54/49.⁹⁹⁵ ve el-A‘lâ 87/3.⁹⁹⁶ âyetlerini de bu kapsamda değerlendirmektedir.⁹⁹⁷

⁹⁸⁷ Abdülhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu’tazile’nin ‘Kader’ Anlayışı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006): 74; Namık Kemal Okumuş, *Allah , İnsan ve Tabiat Yasaları Bağlamında Ecel Problemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 52-53.

⁹⁸⁸ “وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ” / Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden...”

⁹⁸⁹ “وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا” / Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kimse iyice sapmıştır.”

⁹⁹⁰ el-Buhârî, İman, 37.

⁹⁹¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 62.

⁹⁹² el-Hicr 15/21

⁹⁹³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 517; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 485.

⁹⁹⁴ “وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا” / Her şeyi yaratan, yarattığına belli bir ölçüye göre düzen veren Allah’tır.”

⁹⁹⁵ “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” / Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.”

⁹⁹⁶ “وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى” / Ölçülü ve amaçlı yapan, yol gösteren.”

⁹⁹⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 726.

İslamoğlu ise Esed’le aynı görüşte olmasının yanında; el-Furkân 25/2. âyette varlığın kaderinin bir ölçü üzerine yaratılmak olduğunu söylerken, el-Kamer 54/49. âyette, irâde ile yapılan işlerin gerçekleşebilmesi için o işin irâde edilmesinin de bir kader olduğunu iddia etmektedir. el-A‘lâ 87/3. âyette ise “فَهْدَىٰ” kelimesiyle ifâde edilen hidâyetin kaderle birlikte zikredilmesinin, sonucun sebebe bağlı olduğuna işâret ettiğini belirterek bu âyetin Kur’ân’ın kader anlayışını net bir şekilde ortaya koyduğunu savunmaktadır.⁹⁹⁸

Bedir Savaşı’yla ilgili inen Enfâl sûresi 42. âyette⁹⁹⁹, kervana saldırmayı düşünen sahâbenin müşrik ordusuyla savaşmalarının Allah’ın irâdesi ve takdiri olduğu anlatılmaktadır. Esed âyette geçen “وَلَكِنْ لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا” / *Fakat Allah, olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirmek için böyle yaptı.*” cümlesini, sûrenin 17. âyetindeki “وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ” / *(Oku) attığında da sen atmadın, Allah attı.*” cümlesiyle birlikte ele alarak Allah’ın dilediği şeyin, zaten olup bitmiş olarak kabul edilmesi gerektiğini ve olayın Allah’ın irâdesinin tecellisi olduğunu söylemektedir.¹⁰⁰⁰

el-Hadîd 57/22. âyette¹⁰⁰¹ geçen “مُصِيبَةً” kelimesinin tabii felaketlere, insanın kendinden kaynaklı maddî-mânevî çöküşlere, hastalıklara veya maddî sıkıntılara delâlet ettiğini belirten Esed, bu tür musibetlerin ancak Allah’ın dilemesi ve onun gerçekleştirmesi ile olacağını/olduğunu ifâde etmektedir. Âyetteki “مِنْ قَبْلِ” cümlesine “daha önce buyruğumuzda (öngörölmüş) olmadıkça” anlamı veren Esed’e göre, kâinâtta her şey Allah’ın akıl sır ermez planı çerçevesinde gerçekleştiği için ne olduysa/olacaksa, olmak zorunda olduğu için olmuştur/olacaktır.¹⁰⁰² Allah’ın yazmasını da yukardaki gibi değerlendiren Esed,

⁹⁹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 698, 1068, 1248.

⁹⁹⁹ إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَا خِلْفَ لَكُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ “إِذَا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ” / İki birlik karşılaştığı sırada siz vadinin (Medine) daha yakın yamacında idiniz, onlar ise daha uzak olan yamaçta idiler, kervan da sizden daha aşağıda bulunuyordu. Eğer siz karşılaşma yeri ve zamanı hususunda anlaşma yapmaya çalışsaydınız aranızda ihtilâf çıkardı; fakat Allah, olmasını murat ettiği şeyi gerçekleştirmek için böyle yaptı; ta ki ölenin niçin öldüğü, yaşayanın niçin yaşadığı da apaçık ortaya çıksın. Kuşkusuz Allah her şeyi işitir, her şeyi bilir.”

¹⁰⁰⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 332.

¹⁰⁰¹ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ” / Yeryüzünde vuku bulan veya başınıza gelen hiçbir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce bir kitapta yazılı olmasın. Kuşkusuz bu Allah’a göre kolaydır.”

¹⁰⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1116.

“قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا” / De ki: “Allah bize ne yazmışsa başımıza ancak o gelir”¹⁰⁰³ âyetini de bu kapsamda ele almaktadır.¹⁰⁰⁴

İslamoğlu ise “مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا” cümlesine “daha önceden kayıt altına aldığımız bir tasarımız olmadıkça” anlamı vermekte ve Allah’ın her an hayata müdâhil olduğunu, hayâtı yaratmadan önce ona dair yasaları yaratarak işi şansa bırakmadığını belirtmektedir. Ona göre insan, zamansız alanla ilgili bilgi sahibi olmadığından dolayı Allah’ın irâde ve meşîetini kavrayamamaktadır. İnsanoğlu koca kâinâtın küçücük bir parçası içerisinde bulunduğu için bütünü görmekten ve ilâhî faaliyetler için öncelik-sonralık olmadığının farkına varmaktan âcizdir.¹⁰⁰⁵

Bazı müfessirlerin, İnsan sûresindeki “فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا” / Artık dileyen rabbine bir yol tutar.¹⁰⁰⁶ ve “وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” / Sizler ancak rabbinizin (bunu) dilemesi sayesinde dileyebilirsiniz.¹⁰⁰⁷ âyetleri arasında çelişki olduğu düşüncesinin problemli olduğunu söyleyen Esed, 30. âyeti, parantez içi ekleme yapıp, “Ama Allah (size o yolu göstermeyi) dilemedikçe siz onu dileyemezsiniz.” şeklinde çevirerek iki âyetteki güçlü bağlantıyı yansıttığını ve problemi çözdüğünü ifâde etmektedir. İslamoğlu ise söz konusu âyeti “Zaten Allah (dilemenizi) dilemezse siz asla dileyemezsiniz.” şeklinde tercüme etmiştir.¹⁰⁰⁸

Kader konusu müelliflerce Allah’ın kâinâtın düzenini sağlamak için koyduğu yasalar bağlamında değerlendirilmektedir. Onlara göre “kader” kelimesi “ölçü” anlamında olup sebep sonuç ilişkisi içerisinde anlaşılması gerekir. İnsan, irâdesini kullanarak yaşadığı hayata dair bütün sorumluluğu taşıırken; başına gelen olaylar yine Allah’ın koyduğu yasalar çerçevesinde sebep sonuç ilişkisine bağlıdır. Dolayısıyla Allah’ın önceden yasalar koyması insan irâdesini ve sorumluluğunu ortadan kaldıracak bir durum arz etmemektedir. Bu yönüyle müelliflerin tercihleri daha çok Mu‘tezilî âlimlerin yaklaşımlarını anımsatmaktadır.

¹⁰⁰³ et-Tevbe 9/51.

¹⁰⁰⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 332, 363.

¹⁰⁰⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1089.

¹⁰⁰⁶ el-İnsân 76/29

¹⁰⁰⁷ el-İnsân 76/30

¹⁰⁰⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1219; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1206.

D. Ecel

“Ecel” sözlükte “*tayin edilen zaman, ömür, bir şeyin (zaman) son anı*”¹⁰⁰⁹ gibi anlamlara gelirken; terim olarak “*hayat süresinin sonu (ölüm vakti), borç için belirlenen son ödeme tarihi, boşanan veya eşi ölen kadının tekrar evlenmeden önce beklemesi gereken süre (iddet), kâfirlerin helâk edilmeden evvel kendilerine tanınan müddet*” anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁰¹⁰

Ecel kavramını genellikle “kader” kavramıyla birlikte değerlendiren âlimler, insan ömrünün sonunu ifâde eden bu kavrama ilişkin farklı değerlendirmeler yapmaktadırlar. İlmî disiplinler arası bu farklı yorumlamalar, insan ömrünün uzayıp uzamayacağı; cinâyet, kazâ ve hastalık gibi olağan dışı sebeplerle ölenlerin, aksi olması halinde yaşayabilmesinin imkânı çerçevesinde karşımıza çıkmaktadır.¹⁰¹¹ Bu bağlamda el-En‘âm 6/2. âyette geçen “*ecel-i kazâ*” ve “*ecel-i müsemmâ*” kavramlarının neyi ifâde ettiği konusunda çeşitli değerlendirmeleri görmek mümkündür. Müfessirler genellikle bu kavramlardan birincisini “*insan hayâtının sonu*”; ikincisini de “*dünyanın sonu (kıyâmet)*” şeklinde anlamaktadırlar.¹⁰¹² Bunun yanında birincisinin uyku, ikincisinin ölüm; birincisinin kâinâtın yaratılmasıyla kıyâmet arası, ikincisinin de kıyâmetin kopmasıyla tekrar dirilme arası (berzâh) anlamına geldiğini savunanlar da bulunmaktadır.¹⁰¹³

Müellifler “ecel” konusunu genel hatlarıyla “*insanın eceli*” ve “*toplumun eceli*” şeklinde ayrı ayrı ele almaktadırlar. Esed Kur‘ân’da birçok âyette geçen “ecel” kavramını genellikle “*süre, vade, çağ, ömür*” şeklinde tercüme etmektedir. “ecel” kavramının, bazı âyetlerde dünyanın bitimine ve yeniden dirilmeye delâlet

¹⁰⁰⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 13; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 32.

¹⁰¹⁰ Cihat Tunç, “Ecel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 380.

¹⁰¹¹ Yukarıda ifâde edilen durumlarda ölen kişilerin, eğer o durum başlarına gelmeseydi yaşamlarının imkân dâhilinde olduğunu savunanlar da mevcuttur. Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî ve Ala el-Â‘lemî (Beyrut: Müessesetü’l-Â‘lemî li’l-Matbûât, 2013), 4: 7.

¹⁰¹² el-Mâturîdî, *Te’vîlât-ü Ehli’s-Sünne*, 2: 96; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 4; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-Muhît*, 4: 75-76; Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menar*, 7: 445.

¹⁰¹³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 4; Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menar*, 445-446. Ayrıca Mu‘tezile içerisinde bir grubun, bu iki ecel türünün tek anlamda olduğunu ve insan hayatına tekabül ettiğini savunanların bulunduğu da söylenmektedir. Okumuş, *Ecel Problemi*, 55.

ettiğini söyleyen Esed, bazı âyetlerde de münferit olarak insan hayâtının sona ermesini ifâde ettiğini söylemektedir.¹⁰¹⁴

İslamoğlu da “أَجَلٌ” kavramının sözlükte “*bir eylem için konulan belirli süre*” anlamına geldiğini; dolayısıyla da bu kavramın sadece hareketli varlıklar için kullanıldığını söylemektedir. İnsanı hayatta tutan solunum, sinir ve kan dolaşımı sistemlerinin Allah’ın koyduğu yasa gereği çalıştığını, bu sistemlerin işlevselliğini yitirmesinin de ecel kanunu gereği ölüm olarak sonuçlandığını dile getirmektedir.¹⁰¹⁵ Bunun yanında, âyetlerde geçen “*sınırlı süre*” anlamındaki “أَجَلٌ” ifâdesinin belirsiz (nekre) oluşundan hareketle, sürenin sınırının kimse tarafından bilinemeyeceğini; bunun da Allah’tan başka her şeyin bir sonunun olduğuna işâret ettiğini dile getirmektedir.¹⁰¹⁶

Esed, insan ömrünün sona ermesiyle ilgili olan Âl-i İmrân sûresindeki وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا¹⁰¹⁷ âyetine dair bir açıklama yapmaksızın metni, lafzî olarak “*Hiç kimse, tayin edilmiş bir vadeden önce, Allah’ın izni olmadan ölmez.*” şeklinde tercüme etmiştir. İslamoğlu ise “*ecel*” kavramının, sonu yasayla belirlenmiş bir vade olarak,¹⁰¹⁸ hücrenin yazılımında bulunan biyolojik ömre delâlet ettiğini¹⁰¹⁹ ve insanın ölümünün sadece bu yasaya göre gerçekleşeceğini belirterek âyeti “*Hiç kimse Allah’ın izniyle yasalaşmış vade dışında ölmez.*” şeklinde çevirmiştir.¹⁰²⁰

el-En‘âm 6/2. âyette¹⁰²¹ geçen “أَجَلٌ مُّسَمًّى” ifâdesine “*O’nun bildiği bir ömür*” anlamı veren Esed, buradaki “أَجَلٌ” kavramının hem insan hayâtına hem de dünyanın sona ermesine delâlet ettiğini ifâde etmektedir.¹⁰²² Ayrıca Yûnus 10/49.

¹⁰¹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 404.

¹⁰¹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 396-397.

¹⁰¹⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 998.

¹⁰¹⁷ Âl-i İmrân 3/145

¹⁰¹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1131.

¹⁰¹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 508.

¹⁰²⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 132.

¹⁰²¹ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ / Sizi (özel) bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O’dur. O’nun katında bir ecel daha vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz.”

¹⁰²² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 223.

âyet¹⁰²³ aynı kavramın kıyâmetin kopmasına ve hesap gününün gelmesine delâlet ettiğini dile getirmektedir.¹⁰²⁴

İslamoğlu ise Esed'in aksine, el-En'âm 6/2. âyetin baş tarafında, insanoğlunun yaratılışından bahsedildiği için âyet¹⁰²⁵ geçen “*ecel*” kavramının tekil olarak ayrı ayrı insan hayâtına değil, insan soyuna; Yûnus 10/49. âyet¹⁰²⁶ ise kıyâmete değil toplumların/uygarlıkların sona ermesine delâlet ettiğini savunmaktadır.¹⁰²⁶

Esed, el-A'râf 7/34'te¹⁰²⁷ geçen “*أُمَّةٌ*” kelimesine “*toplum*” anlamı vererek âyetin, her toplumun Allah'ın kendileri için tayin ettiği süre zarfında, ilâhî mesaja kulak verip vermeme husûsunda özgür olduklarına ve kendilerine verilen bu sürenin uzatılmayacağına işâret ettiğini dile getirmektedir. “*سَاعَةٌ*” kelimesinin Kur'ân'da sadece günün 1/24'üne değil, aynı zamanda zamanın soyut varlığına veya küçük ya da büyük kısmına delâlet ettiğini belirten Esed, buradaki “*سَاعَةٌ*” kelimesinin, zamanın en küçük kısmı (an) anlamında olduğunu;¹⁰²⁸ dolayısıyla da bulundukları çevre ve ortamı dikkate alarak tevbe etmelerine imkân tanımak için Allah'ın rahmetinin bir göstergesi olarak onlara verilen sürenin bir an bile uzatılmayacağını savunmaktadır.¹⁰²⁹ İman etmelerine karşılık olarak kendilerine yazılan azabın kaldırıldığı Hz. Yûnus'un kavmine verilen mühleti ifâde eden “*وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ*” cümlesinin “*toplumsal süreçlerle, doğal olarak ayakta kalma süresi*” anlamına geldiğini; yoksa verilen mühletin, doğal süreci içerisinde yok olması gereken bir durumu kurtarmaya yönelik olmadığını iddia etmektedir.¹⁰³⁰ Esed'e göre, her ümmet/uygarlık/toplum diğer canlılar gibi, büyüme gelişme ve çöküş süreçlerini yaşamaktadır. Bu süreç ilâhî irâde tarafından belirlenen yasalar çerçevesinde ayakta kalma sürecidir. Doğal süreç içerisinde kendileri için tayin

¹⁰²³ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ / Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiğinde ne bir an geri kalır ne de bir an ileri gidebilirler.”

¹⁰²⁴ Esed, Kur'ân Mesajı, 404.

¹⁰²⁵ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'ân, 1: 224.

¹⁰²⁶ İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur'ân, 1: 382.

¹⁰²⁷ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ / Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler.”

¹⁰²⁸ Esed, Kur'ân Mesajı, 276; 540.

¹⁰²⁹ Esed, Kur'ân Mesajı, 393.

¹⁰³⁰ Esed, Kur'ân Mesajı, 416.

edilen zamanın dolması da ilâhî yasalar dâhilinde toplumların çöküşüne zemin hazırlayan sebeplerin yol açtığı nihaî sonuçtur.¹⁰³¹

Toplumu, kökleri toprağa sıkıca yerleşmiş ağaca benzeten İslamoğlu da toplumların varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli şartları taşımaları gerektiğini, bu şartların da el-A‘râf 7/34’teki “لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ” cümlesi ile zımnen ifâde edildiğini belirtmektedir. İslamoğlu’na göre “أَجَلٌ” kavramı, “لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ” cümlesiyle birlikte sadece toplumlar için takdir edilen yasalara bağlı doğal süreç için kullanılmaktadır. Tekil insan hayatı için kullanılması mümkün olmayan bu ifâde ve “أُمَّةٌ” kavramının geçtiği diğer âyetler bir anlamda, müminlere yakında kuracakları Medine medeniyetinin habercisidir.¹⁰³²

Ra‘d sûresindeki “لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ”¹⁰³³ cümlesindeki “أَجَلٌ” kelimesine “çağ” anlamı veren Esed bu âyetin Mâide sûresindeki “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا” / *Her birinize bir şeriat ve bir yol yöntem verdik.*¹⁰³⁴ ifâdesiyle birlikte anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹⁰³⁵ Söz konusu cümleyi “*Her dönemin (kendine has) bir mesajı vardır.*” şeklinde çeviren İslamoğlu, bu cümlelerin Hz. Peygamber’e yöneltilmesi muhtemel olan “*Önceki peygamberlere verilen mucizeler sana neden verilmedi?*” ve “*Diğer ilâhî mesajlar varken, neden yeni bir mesaja ihtiyaç duyuldu?*” şeklindeki iki soruya cevap niteliği taşıdığını ifâde etmektedir. İslamoğlu bu iki sorunun cevabının, ilgili cümlelerin taşıdığı anlam içerisinde mevcut olduğunu Zemahşerî’den aktardığı şu açıklama ile ifâde etmektedir: “*Her şeriatın muhatapları adına hedeflediği maslahatlar vardır. Bu maslahatlar şeriatın ve zamanın değişmesi ile değişebilir. Dolayısı ile her zamana uygun bir hüküm vardır ve kullar üzerine, onların iyiliğine olan ne ise o yazılmaktadır.*”¹⁰³⁶

İslamoğlu ayrıca, insanın ömrüne ilişkin Kur’ân’daki bütün kavramların Zümer sûresindeki “اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا” / *Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefât ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi*

¹⁰³¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 515.

¹⁰³² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 268, 382.

¹⁰³³ er-Ra‘d 13/38.

¹⁰³⁴ el-Mâide 5/48.

¹⁰³⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 495.

¹⁰³⁶ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 513; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 467.

yapar.”¹⁰³⁷ âyeti ışığında anlaşılması gerektiğini ifâde etmektedir. Bu bağlamda âyetteki “مَوْتٍ” kelimesinin insan bedenine; “يَتَوَفَّى” kelimesinin de insanın ruhuna taalluk ettiğini belirtmektedir. Ona göre, insanın ölümü (مَوْتٍ) anında ruhu Allah’ın emrine vefa göstererek bedenden ayrılmaktadır (يَتَوَفَّى). Burada, öldürmenin Allah’a isnat edilmesinin anlamı Allah’ın koyduğu yasalar gereği, insanı hayatta tutan sebeplerin ortadan kalkması (ölüm) esnasında Allah’ın, ruhu bedenden ayırmasıdır.¹⁰³⁸

Yukarıdaki bilgilerden hareketle, kısmî farklılıklar olsa da “*ecel*” konusunda müelliflerin genel hatlarıyla aynı bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Onlara göre “*ecel*”, “*sonu yasayla belirlenen süre*” anlamına gelmekte ve insanların hayatlarının sona ermesi sebep sonuç ilişkisi içerisinde gerçekleşmektedir. Esed âyetlerdeki “لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ” cümlesinin muhatapları yanlıştan vazgeçirip tevbe etmelerini teşvik etmeye yönelik olduğunu söylerken; İslamoğlu bu cümlenin sadece toplumların ömürleri için kullanıldığını; insan ömrü için böyle bir durumun söz konusu olmadığını savunmaktadır. Müelliflerin, “*ecel-i kazâ ve ecel-i müsemmâ*” konusunda sergiledikleri yaklaşımla gelenekten ayrıldıkları görülmektedir.

E. Ru’yetullah

“*Ru’yet*” kelimesi sözlükte “*görmek*” anlamına gelen mastardır.¹⁰³⁹ Allah lafzıyla birlikte oluşturulan “*ru’yetullah*” terkihi ise “*âhirette cenneti hak eden müminlere verilecek en büyük nimet olarak Allah’ı görmelerini*” ifâde etmektedir.¹⁰⁴⁰

Âhirette Allah’ın görülmesi meselesi klasik dönemde de tartışma konusu olmuştur. el-Kıyâme 75/22-23. âyetleri¹⁰⁴¹ etrafında ele alınan bu husus özellikle Mu‘tezile tarafından imkânsız görülmüştür. Zemahşerî “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” âyetini tefsir

¹⁰³⁷ ez-Zümer 39/42

¹⁰³⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 919.

¹⁰³⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1:275; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 3: 1537.

¹⁰⁴⁰ Temel Yeşilyurt, “*Rü’yetullah*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 311.

¹⁰⁴¹ “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” / Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.”

ederken Allah'ın görünmesinin muhal olması sebebiyle “نَاطِرَةٌ” kelimesinin “bekleme, ümit etme” anlamında olduğunu ifâde etmektedir.¹⁰⁴² Mâtürîdî ise önceki âyette yüzleri parlayacak olanların zikredilmesinin, o kişilerin her türlü nimete kavuştuklarının göstergesi olduğunu; bu nimetlerin dışında daha yüce olan nimetin, Allah'ın cemalini görmek olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla ona göre “إِلَى رَبِّهَا” âyeti “Allah'ın cemalinin görülmesi” anlamındadır.¹⁰⁴³

Müellifler, konuyla ilgili tartışmaların odağında olan Kıyâme sûresindeki “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ”¹⁰⁴⁴ âyetine herhangi bir açıklama yapmamaktadırlar. Esed âyeti “Rablerine bakarken.” şeklinde tercüme ederken; İslamoğlu da âyetteki “نَاطِرَةٌ” kelimesinin belirsiz (nekre) olarak kullanılmasından ötürü, âyeti “Rablerine tarifsiz bir biçimde nazar edecek.” şeklinde çevirmektedir.¹⁰⁴⁵ Müellifler konuyla ilgili diğer âyetlerde, Allah'ın varlığının insan idrâkini aşan mâhiyetine vurgu yapmaktadırlar.

Her iki müellif de En‘âm sûresindeki “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ” / Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.”¹⁰⁴⁶ âyetinde geçen “اللَّطِيفُ” sıfatının son derece ince ve fark edilemez şeylere delâlet etmesinden hareketle, bu âyetin Allah'ın zâtının insanın sadece göz ufkunu değil, tasavvur ve tahayyül ufkunu da aştığına işaret ettiğini söylemektedirler.¹⁰⁴⁷

Hiz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinin anlatıldığı el-A‘râf 7/143. âyette¹⁰⁴⁸ lafzî olarak ancak dağın yerinde durabilmesi halinde Allah'ın görülebileceği anlamına gelen “فَسَوْفَ تَرِينِي” ifâdesinin, cümlelerin kuruluşu itibarı ile imkânsızlığa

¹⁰⁴² ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 649-650.

¹⁰⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*, 5: 340. Ru'yetullah meselesiyle ilgili olarak ayrıca bk. Burhan Baltacı, “Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan ‘Ziyâde’ Kelimesinin ‘Ru'yetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnançının Etkisi”, *Dînî Araştırmalar* 8/24 (2006): 293-304; Fatmanur Ceran, “Mûtezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2014): 102-113; Yusuf Karatay, “En‘âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 161-181.

¹⁰⁴⁴ el-Kıyâme 75/23

¹⁰⁴⁵ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 1213; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 2: 1199.

¹⁰⁴⁶ el-En‘âm 6/103

¹⁰⁴⁷ Esed, *Kur‘ân Mesajı*, 247; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur‘ân*, 1: 244.

¹⁰⁴⁸ “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ” / O, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin” buyurdu.”

delâlet ettiğini belirten müellifler, Hz. Mûsâ'nın bu talebini, Allah'ın insanlar tarafından görülemez olduğunu vurgulamaya yönelik bir talep olarak görmektedirler.¹⁰⁴⁹

Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu'nun sıkça başvurdukları kaynaklardan bir olan Râzî, Yûnus 10/26.¹⁰⁵⁰ ve Kâf 50/35. âyetlerdeki “مَزِيدٌ زِيَادَةً” / “Ru'yetullaha delâlet ettiğini, naklî ve aklî delillerle açıklamasına rağmen¹⁰⁵¹ onlar bu kelimeleri el-En'âm 6/160 ile birlikte değerlendirerek “daha iyisi ve daha fazlası” anlamını vermişlerdir.¹⁰⁵²

Yine Râzî, el-Mutaffifin 83/15.¹⁰⁵³ âyetteki mahrum olunacak şeyin “Ru'yetullah” olduğunu çeşitli müfessirlerin görüşleriyle açıklarken¹⁰⁵⁴ Esed, âyete “Rablerin(in rahmetin)den yoksun bırakılacaklar.” anlamı vererek, aslında konu ile ilgili düşünce ve görüşünü genel hatlarıyla ortaya koymaktadır.¹⁰⁵⁵

İslamoğlu ise Esed'den farklı olarak âyeti “Rablerinden mahrum kalacaklar.” şeklinde tercüme etmekte; fakat bu âyeti Âl-i İmrân 3/77¹⁰⁵⁶ ile birlikte değerlendirerek buradaki Rablerinden mahrum kalmayı, “Allah'ın kıyâmet günü onlarla konuşmaması, onların yüzüne bakmaması ve onları arındırmaması” olarak anlamaktadır.¹⁰⁵⁷

Müelliflerin, Kıyâme sûresindeki ilgili âyette konuya ilişkin bir açıklama yapmaksızın âyeti “Rablerine bakarken.” “Rablerine tarifsiz bir biçimde nazar edecek.” şeklinde tercüme etmelerine rağmen, Allah'ın varlığının insan idrâkinin ötesinde oluşuna vurgu yapmaları, cennette Allah'ın görülmesi meselesine olumsuz

¹⁰⁴⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 299; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 289.

¹⁰⁵⁰ “لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ” / *Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır.*”

¹⁰⁵¹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 17: 63; 28: 156.

¹⁰⁵² Esed, *Kur'an Mesajı*, 399, 1062; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 378; 2: 1035.

¹⁰⁵³ “كَأَنَّ لَهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ” / *Ve gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.*”

¹⁰⁵⁴ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31: 87-88.

¹⁰⁵⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1246.

¹⁰⁵⁶ “إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ” / *Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir bedelle satanlara gelince, işte onların âhirette hiç nasipleri yoktur. Kıyâmet günü Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır.*”

¹⁰⁵⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1233.

olarak yaklaştıkları izlenimini vermektedir. Bu yönüyle Esed ve İslamoğlu'nun Mu'tezile'nin sahip olduğu görüşleri benimsedikleri anlaşılmaktadır.

F. İsmet

“İsmet” kelimesi sözlükte “*korumak, engel olmak*” anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁵⁸ Istılâhta ise “*peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması*” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁰⁵⁹ İsfahânî bu korumayı, Allah'ın, peygamberleri saf bir yaratılışla bedenlen ve ruhen üstün kılması; huzur ve sükûnet bahşederek itaatte sebat etmelerine yardım etmesi ve kalplerini günaha meyletmekten koruyarak günaha düşme konusunda onları muvaffak kılması şeklinde anlamaktadır.¹⁰⁶⁰

Peygamberlerin mâsumiyeti konusunda âlimler arasında ihtilaf söz konusu değildir. Bütün itikadî mezhepler peygamberlerin gûnahtan korunduğunu kabul etmekle birlikte; bu durumun mâhiyetiyle ilgili olarak farklı görüşler aktarılmaktadır. Bu bağlamda Eş'ariyye'ye göre, peygamberlerin günaha düşme ihtimâllerinin olmadığı; Mâtûrîdiyye'ye göre ihtimâl bâki kalmakla birlikte, peygamberlerin daima Allah'a itaat ettiği; Mu'tezile'ye göre de mâsumiyet buluş çağıyla başladığı ve öncesinde hata yapmalarının mümkün olacağı ifâde edilmektedir. Şia'ya göre ise bu mâsumiyetin, doğumdan itibaren bütün hayâtı ve sehven de olsa küçük büyük bütün hata ve günahları kapsadığı ifâde edilmektedir.¹⁰⁶¹

Peygamberlerin mâsumiyeti ve Kur'ân'da onlara atfedilen hatalarla (zelle) ilgili olarak Esed, Nûr sûresinde geçen “تَوَبَّوْا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ” / *Ey müminler! Hepiniz Allah'a tevbe edin!*”¹⁰⁶² cümlesinin, Hz. Peygamber dâhil hiç kimsenin hata ve günahlardan korunmuş olmadığına işâret ettiğini söylemektedir. O, Nisâ

¹⁰⁵⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 437; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2976.

¹⁰⁵⁹ Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 134.

¹⁰⁶⁰ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 437.

¹⁰⁶¹ Zeki Yıldırım, “Kur'ân'da Peygamberlerin İsmeti”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2003): 90-96; Mahmut Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 115-118.

¹⁰⁶² en-Nûr 24/31

sûresindeki “خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا / İnsan zayıf yaratılmıştır.”¹⁰⁶³ âyetini ve Hz. Peygamber’in “Günde yüz kere tevbe edip Allah’a yöneliyorum.”¹⁰⁶⁴ sözünü bu görüşüne delil olarak zikretmektedir.¹⁰⁶⁵ Ayrıca Fetih sûresindeki “لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَاَخَّرَ / Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah’ın bağışlaması için...”¹⁰⁶⁶ âyetinin de hatadan münezze olanın sadece Allah olduğunu, ne kadar yüce olursa olsun, her insanın hata işleyebileceğini ifâde ettiğini dile getirmektedir.¹⁰⁶⁷

Esed’e göre, İsrâ sûresindeki “وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا / Seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse -biraz da olsa- onlara kayacaktın!” âyeti, Hz. Peygamber’in imanının ne kadar güçlü ve böyle bir düşünceyi onun için imkânsız kılacak kadar sağlam olduğuna işâret etmektedir.¹⁰⁶⁸ Bu bağlamda Muhammed¹⁰⁶⁹ ve Mü’min¹⁰⁷⁰ sûrelerinde geçen “وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ / Günahının bağışlanmasını iste” ifâdesinin, Muhammed sûresinde insanoğluna¹⁰⁷¹; Mü’min sûresinde ise Peygamberin şahsında bütün müminlere hitap ettiğini dile getirmektedir.¹⁰⁷² İslamoğlu ise, peygamberlerin, risâlet görevlerinden dolayı Allah’ın koruması altında ve günah işlemekten mâsum olduklarını açıkça ifâde etmektedir. “وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ / Günahının bağışlanmasını iste”¹⁰⁷³ ifâdesinin, peygamberin şahsında bütün mü’minlere hitap ettiğini söyleyen İslamoğlu, “ذَنْب” kelimesinin, “إِثْم” ve “جُنَاح” kelimeleriyle aralarındaki farklara değinmektedir. İslamoğlu’na göre, “إِثْم” kasıtlı olarak işlenen hatalara/günahlara, “جُنَاح” ise sadece Allah’a karşı işlenen günahlara delâlet etmektedir. Buna mukabil “ذَنْب” kelimesi Allah’a veya onun dışındaki varlıklara karşı kasıtlı veya kasıtsız olarak işlenen hatalara/günahlara delâlet etmektedir. İlgili âyetlerde “ذَنْب” kelimesinin kullanılması ve Hz. Peygamber’in günde yüz defa istiğfar ettiğini dile getirmesi,

¹⁰⁶³ en-Nisâ 4/28

¹⁰⁶⁴ Müslim, Zikr, 41.

¹⁰⁶⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 713.

¹⁰⁶⁶ el-Fetih 48/2

¹⁰⁶⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1045.

¹⁰⁶⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 574.

¹⁰⁶⁹ Muhammed 47/19

¹⁰⁷⁰ el-Mü’min 40/55

¹⁰⁷¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1037.

¹⁰⁷² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 964.

¹⁰⁷³ el-Mü’min 40/55; Muhammed 47/19.

muhabatın zihnindeki peygamber tasavvurunu inşa etmeye yöneliktir. İslamoğlu Hz. Peygamberin, mâsumiyet gerekçesi ile Hristiyanların yaptığı gibi aşırı yüceltilip ilâhlaştıramayacağı gibi, buna benzer âyetler ve günde yüz defa istiğfar etmesinden hareketle, Yahudilerin yaptığı gibi indirgemeci ve aşağılayıcı bir şekilde düşünölemeyeceğini vurgulamaktadır.¹⁰⁷⁴

Müellifler, Hz. Peygamber'in Tebük seferinde çeşitli mazeretler ileri sürerek savaşa katılmak istemeyenlere izin vermesine yönelik, Tevbe sûresindeki "عَفَا اللَّهُ عَنْكَ / Allah seni affetti."¹⁰⁷⁵ âyetinde, Hz. Peygamber'in yaptığı taktiksel bir hatanın affedildiğini, Hz. Peygamber'in bu hatadan ötürü, şefkat diliyle uyarıldığını ve bu hatayı, ahlâkî anlamda bir günaha hamletmenin mümkün olmadığını söylemektedirler.

Esed, bu ifâdenin, Hz. Peygamber'in kendini suçlamayı terk etmesine yönelik olduğunu belirtirken; İslamoğlu âyeti, el-Kehf 18/110'da geçen "إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ / Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım." cümlesiyle birlikte değerlendirerek Hz. Peygamber'in, beşerî kararlarının tahlile açık olduğunu ifâde etmektedir.¹⁰⁷⁶ Ayrıca İslamoğlu, Esed'in aksine, Fetih sûresindeki "لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ" / Senin geçmiş gelecek bütün günahını Allah'ın bağışlaması için..."¹⁰⁷⁷ âyetinin, Hz. Peygamber'in savaşlarla ilgili yaptığı ve yapması muhtemel taktiksel hatalara işâret ettiğini düşünmektedir. Ona göre Hz. Peygamber, el-Mü'min 40/55 ve Muhammed 48/19'da kastedilen hatalar konusunda mâsumdur; fakat buradaki ve et-Tevbe 9/43'teki taktiksel hataların onun tarafından yapılması ise imkân dâhilindedir.¹⁰⁷⁸

Müşriklerin ileri gelenlerine tebliğ yaptığı esnada, kör ve sosyal statüsü düşük olan İbn Mektûm'un (öl. 15/636) kendisinden Kur'ân âyetleri dinleme/öğrenme istemesinden rahatsızlık duyan ve yüzünü ekşiten Hz. Peygamber'e bir îkaz olarak "عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى" / Suratını astı, yüzünü çevirdi. Çünkü ona gözü görmeyen biri gelmişti."¹⁰⁷⁹ ve devamındaki âyetlerin nâzil

¹⁰⁷⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 936.

¹⁰⁷⁵ et-Tevbe 9/43

¹⁰⁷⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 362; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 340.

¹⁰⁷⁷ el-Fetih 48/2

¹⁰⁷⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1018.

¹⁰⁷⁹ Abese 80/1-2

olduğu aktarılmaktadır. Klasik dönemde bu âyette ikaz edilen kişinin Hz. Peygamber olduğu konusunda ittifak edilmiştir.¹⁰⁸⁰

Esed bu âyetlerin, söz konusu davranışın sıradan biri tarafından yapılması halinde basit bir hata olacağını; fakat fiilin bir peygamber tarafından yapıldığında büyük bir günah olarak sayılacağına işâret ettiğini vurgulamaktadır. Esed’e göre Hz. Peygamber’in yaptığıнын büyük bir hata olduğu, gerek bu âyetlerle gerekse zaman zaman İbn Mektûm’a “*Hoş geldin, Rabbimin kendisi yüzünden beni azarladığı adam!*” şeklinde hitap etmesinden anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Hz. Peygamber’in, kendisine dair azar içeren âyetleri tebliğ etmesi ve bu durumu zaman zaman dile getirmesi, taşıdığı risâlet vazifesinin hak olduğuna ve “وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ” / *Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır.*”¹⁰⁸¹ âyetinde ifâde edildiği gibi kendisinin uydurduğu bir şey olmadığına işâret etmektedir.¹⁰⁸²

İslamoğlu ise bu konuda Esed’den farklı düşünmektedir. Klasik dönemde söz konusu âyette azarlanan kişinin Hz. Peygamber olduğu husûsunda ittifakın olduğunu belirten İslamoğlu, geleneğin bu şekilde düşünmesine, âyetin sebep-i nüzûlüne dair gelen rivayetlerin etkisine işâret etmektedir. Fakat o, Müddessir sûresinde aynı (عَبَسَ / *surat astı*) ve benzer (أَدْبَرَ / *sırt dönüp uzaklaştı*) kelimelerin geçtiği âyetlerle¹⁰⁸³ ilgili sebep-i nüzûl rivâyetlerinde Velîd b. Muğîre (öl. 1/622) veya Ubey b. Ka’b (öl. 33/654 ?) isimlerinin zikredildiğini söylemektedir. Hem bu sebepten, hem de devamındaki âyetlerde failin değişmesinden dolayı İslamoğlu’na göre “عَبَسَ وَتَوَلَّى” âyetinde Hz. Peygamber değil bu iki isimden biri azarlanmaktadır. Müellif dipnotta “*Veya: “O (Peygamber) surat astı ve sırtını dönüp uzaklaştı, yanına amâ geldi diye...”*” şeklinde, geleneğin kabulünü yansıtan anlamı alternatif olarak zikretmektedir.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁰ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 25: 102-103; el-Mâturîdî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 5: 381; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 687-688; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 32: 50-51; İbn Kesîr, *Tefsîr-u’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8: 320-321.

¹⁰⁸¹ en-Necm 53/3.

¹⁰⁸² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1235-1236.

¹⁰⁸³ el-Müddessir 74/23-24.

¹⁰⁸⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1221-1222. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. İhsan Arslan, “Abese’nin Muhatabı Kimdir? (Abdullah b. Ümmü Mektûm Olayı)”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017): 41-74.

Peygamberlerin mâsumiyetini kabul etmediği anlaşılan Esed’e göre, Hz. Yûnus¹⁰⁸⁵ kendisine verilen görevi terk ederek, bir köle gibi kaçmış¹⁰⁸⁶; Hz. Âdem¹⁰⁸⁷, yasak meyveyi yiyerek çıplaklığının farkına varmak¹⁰⁸⁸ sûreti ile Rabbine karşı gelip ciddi bir hataya düşmüş¹⁰⁸⁹; Hz. İbrahim, hasta olmadığı halde kavmine “*ben rahatsızım*”¹⁰⁹⁰ demiştir. Hz. İbrahim’in bu sözdeki kastının, kavminin putlara tapmasından duyduğu rahatsızlık olduğunu belirten¹⁰⁹¹ Esed, ilâh arayışı esnasında Hz. İbrahim’in yıldızı, ayı ve güneşi ilâh olarak görmesini, herhangi bir açıklama yapmaksızın, hakîkî olarak yansıtmaktadır.¹⁰⁹²

Peygamberlerin mâsum olduğunu söylemesine rağmen İslamoğlu, Hz. Yûnus’un kaçışını, Esed gibi, kendisine Allah tarafından verilen görevden bir kölenin kaçışı şeklinde ifâde etmektedir. Hz. Yûnus’un bu kaçışının, mâsumiyete aykırı olup olmadığıyla ilgili herhangi bir açıklama yapmazken, bu durumun, peygamberlere mutlak mükemmeliyet atfeden her türlü düşüncüyü reddetmeye yönelik olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁹³

İslamoğlu, Hz. İbrahim’in, hasta olmamasına rağmen, kavmine “*ben rahatsızım*” demesini, Allah’ın peygamberlerine, zorda kaldıklarında kullanabilecekleri bir çıkış yolu olarak bahsettiği tevriye sanatı¹⁰⁹⁴ olduğunu; kavminin inanç problemlerinden duyduğu rahatsızlığı ifâde eden bu cümlenin, kavmi tarafından, yıldızlara bakarak hasta olacağı sonucunu çıkardığı şeklinde anlaşıldığını ifâde etmektedir.¹⁰⁹⁵

Aynı durumun, kendisine zinâ teklifiyle gelen Züleyha’ya karşı Hz. Yûsuf’un söylediği “مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ / *Haşa, Allah’a sığınırım! Zira kocan*

¹⁰⁸⁵ es-Sâffât 37/140; el-Kalem 68/48

¹⁰⁸⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 920, 1179.

¹⁰⁸⁷ Tâhâ 20/121

¹⁰⁸⁸ Esed, Hz. Âdem ve Havva’nın çıplaklıklarının farkına varmalarının, temsili bir anlatımla, mutlak çaresizliklerine ve Allah’a bağımlı bir durumda olduklarına işret ettiğini belirtmektedir.

¹⁰⁸⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 642.

¹⁰⁹⁰ es-Sâffât 37/89

¹⁰⁹¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 916.

¹⁰⁹² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 241.

¹⁰⁹³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 895.

¹⁰⁹⁴ Tevriye sanatı: “Biri, kelime söylendiğinde herkesçe anlaşılan, diğeri sadece erbabı tarafından bilinen iki anlamlı kelimeyi gizli bir karineye dayanarak uzak anlamında kullanmaktır.” İsmail Durmuş, “Tevriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 45.

¹⁰⁹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 891.

benim velinimetimdir, bana iyilik edip evini açtı.”¹⁰⁹⁶ sözünde de geçerlidir. İslamoğlu’na göre Hz. Yûsuf “رَبِّي” kelimesi ile Allah’ı kastetmekte, fakat Züleyha burada kocasını kastettiğini düşünmektedir. Böylece Hz. Yûsuf evin hanımının, kendi aleyhine kullanacağı bir koz vermemiştir.¹⁰⁹⁷

Hz. Âdem ve Havva’nın, Kur’ân’da insanoğlunu temsil eden sembolik bir kişilik olduğunu ifâde eden İslamoğlu, şeytanın ayaklarını kaydırmasının bir imtihana; hayır ve şerri tercih etmede insanoğlunun irâdesinin bulunduğuna işret ettiğini zikretmektedir. Ayrıca Hicr sûresindeki “إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ” / *Şüphesiz, kullarım üzerinde senin hâkimiyetin olmayacaktır.*” âyeti ile şeytanın insanoğlu üzerinde hiçbir otoritesinin olmadığını vurgulayarak, Allah’a inananların da şeytanın oyununa gelebileceğinin altını çizmektedir. Allah’a karşı günah işleyen şeytan ve insanoğlu (Âdem) arasındaki farkın da şeytanın günahına Allah’ı sorumlu tutarken, insanoğlunun (Âdem’in) günahının farkına vararak Allah’tan af dilemesi olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹⁸

Peygamberlerin mâsum olmasıyla ilgili olarak müelliflerin sahip olduğu görüşler birbirinden farklıdır. Esed hiçbir insanın günahlardan korunmuş olmadığını; peygamberlerin de insan olmaları sebebiyle mâsum olmadıklarını fakat günah işleme konusunda diğer insanlara göre çok daha hassas olduklarını savunarak gelenekten ayrılmaktadır. Buna mukabil İslamoğlu, peygamberlerin risâlet görevlerinden ötürü mâsum olduklarını; yapmış oldukları bazı hataların ise dünyevî işlere dair teknik hatalardan ibâret olduğunu söylemektedir.

G. Şefaât

“Şefaât” sözlükte “biri adına talepte bulunmak, yardımcı olmak için aracılık etmek”¹⁰⁹⁹ gibi anlamlara gelirken; dinî bir terim olarak “kıyâmet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen salih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması” şeklinde kullanılmaktadır.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁶ Yûsuf 12/23

¹⁰⁹⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 435.

¹⁰⁹⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 17.

¹⁰⁹⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 346-347; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2289.

¹¹⁰⁰ Mustafa Alıcı, “Şefâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 411.

Hiz. Peygamber'in âhirette şefaati edeceği konusunda ihtilafın bulunmadığı; üzerinde ihtilaf edilen konunun şefaatin kimlere yapılacağı husûsunda olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda kıyâmette şefaati edilecek kimseler, âlimlerin farklı değerlendirmeleriyle “sadece küçük günah işleyenler”, “tevbe etmesi şartıyla büyük günah işleyenler” ve “tevbe etsin etmesin, büyük günah işleyen müminler” şeklinde üç grupta ifade edilmektedir.¹¹⁰¹

Her iki müellif de Kur'an'da geçen şefaati içerikli âyetlerin, Yûnus 10/18. âyette¹¹⁰² zikredildiği gibi, Allah'tan başka taptıkları putların, kendilerine şefaati edeceğini iddia eden müşriklere ve buna benzer düşüncedeki diğer insanlara karşı bir reddiye olduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlamda Esed Kur'an'daki, “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ / O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaati edemez.”¹¹⁰³, “مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ / O izin vermedikçe şefaati edecek biri de yoktur.”¹¹⁰⁴ ve “وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ / Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz.”¹¹⁰⁵ gibi âyetlerin, sağ ya da ölü, peygamberlerin ve bazı kulların (velilerin), kendiliğinden ya da hiçbir izne ve şarta bağlı olmaksızın şefaati/aracılık yapacakları yönündeki yaygın inancı reddettiğini söylemektedir.¹¹⁰⁶

İslamoğlu da Kur'an'da şefaati ilgili yirmi beş âyet olduğunu; bunlardan yirmi üç tanesinde konunun, “لَا، مَا، مَنْ، لَيْسَ، لَمْ، أَمْ” gibi edatlarla olumsuz (nefy) kılındığını; kalan iki tanesinden birinde, müşriklerin sözlerinin aktarıldığını; diğerinde de şefaatin Allah'a hasredilmesi ile bir anlamda Allah dışındakiler için

¹¹⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Şefâat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 413; Süleyman Narol, “Fahreddin Râzî ve Kâdi Abdülcebbar'ın Şefâat Konusundaki Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015): 130-132; Hüseyin Çelik, “Kur'an'da Şefaati”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015): 289-298. Şefaati âyetlerinin klasik tefsirler tarafından nasıl anlaşıldığıyla ilgili olarak bk. Muhammet Yılmaz, “Hicri İlk Üç Asırda ‘Şefâat’ ile İlgili Âyetlerin Tefsiri”, *Marife Dergisi* 14/1 (2014): 109-132.

¹¹⁰² “وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ” / Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve “Bunlar Allah katında bizim aracılarımız” diyorlar.”

¹¹⁰³ el-Bakara 255

¹¹⁰⁴ Yûnus 10/3

¹¹⁰⁵ es-Sebe' 34/23

¹¹⁰⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, 391.

şefaatin imkânsız olduğuna işâret edildiğini belirtmekte ve bu sebeple konunun nefy çatısı altında işlendiğine dikkat çekmektedir.¹¹⁰⁷

Müelliflere göre, nefy çatısı altında işlenen âyetlerde¹¹⁰⁸ şefaatin Allah'ın iznine bağlanması, müminlerin, dünyadaki düzgün yaşantı ve tevbeleri sebebi ile hak kazandıkları Allah'ın şefaatin (affını) takdim etme iznine işâret ettiğini savunmaktadırlar. Yani şefaati Allah'ın affına mazhar olan kullara verilecek af ödülünün peygamber eliyle takdim edilmesidir. Tıpkı bir programda kurum amirinin vereceği ödülün, takdir ettiği bir başkası tarafından verilmesi gibi. Bu durumda ödül (şefaati), takdim edene (Hz. Peygamber'e) değil, takdim ettirene (Allah'a) aittir.¹¹⁰⁹ İslamoğlu şefaati konusunun Kur'an'da ilk ele alındığı Müddessir sûresindeki “فَمَا تَتَفَعَّلُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ” / *Artık şefaatiçilerin şefaati onlara fayda vermez.*¹¹¹⁰ âyeti başta olmak üzere el-Enbiyâ 21/28¹¹¹¹, es-Sebe' 34/23¹¹¹² ve ez-Zümer 39/44¹¹¹³ gibi âyetlerin bu görüşü destekler nitelikte olduğunu ifâde etmektedir.¹¹¹⁴

Meryem sûresindeki “(O gün) لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا” / *Rahman'ın katında söz ve izin alandan başkasının şefaati hakkı olmayacaktır.*¹¹¹⁵ âyetinde geçen “عَهْدًا” ve Tâhâ sûresindeki “يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ” / *O gün –Rahman'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna- şefaatin bir yararı olmaz.*¹¹¹⁶ âyetindeki “قَوْلًا” kelimelerinin, “iman” anlamına geldiğini; imanın da Allah'la kul arasında yapılan bir anlaşma olduğunu

¹¹⁰⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 920.

¹¹⁰⁸ Tâhâ 20/109; el-Enbiyâ 21/28; es-Sebe' 34/3 gibi.

¹¹⁰⁹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 391; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 920.

¹¹¹⁰ el-Müddessir 74/48

¹¹¹¹ “يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ” / *Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaati edemezler ve Allah korkusundan titrerler!*”

¹¹¹² “وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ” / *Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz.*”

¹¹¹³ “قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” / *De ki: "Şefaati etme yetkisi bütünüyle Allah'a aittir; göklerin ve yerin hükümlerini O'nun elindedir; sonunda kaçınılmaz olarak dönüp O'na varacaksınız."*

¹¹¹⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 852-853; 2: 920; 2: 1195.

¹¹¹⁵ Meryem 19/87

¹¹¹⁶ Tâhâ 20/109

belirterek, kıyâmet günü, kişiye sadece imanının ve amelinin şefaathçi olacağını savunmaktadırlar.¹¹¹⁷

Esed, Zümer sûresindeki “أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ” / *Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın?*”¹¹¹⁸ âyetinde ifâde edilen, hakkında azabın kesinleştiği kimselerin, günahkar olup ölmekten önce tevbe etmeyenlere işâret ettiğini belirtmektedir. O, bu durumda olanlar için Allah’ın şefaath izni vermeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, Allah’ın affına mazhar olanlar, sadece, gerek itikadî olarak gerekse amelî olarak düştükleri günahlara ölmekten önce tevbe edenlerdir.¹¹¹⁹ Ne müşrikler gibi taptıkları putların, ne Yahudiler gibi, Hz. İbrahim’in soyundan gelmelerinin, ne de diğer düşüncelerde olduğu gibi Allah’tan bağımsız olarak, birtakım somut ve soyut değerlerin, Kıyâmet günü hiçbir fayda vermeyeceğini ifâde eden Esed, Şefaath konusuyla ilgili diğer âyetleri, yukarıda belirttiği “sembolik bir şefaath izni” çerçevesinde ele almaktadır.¹¹²⁰

Esed ve İslamoğlu Kur’ân’daki şefaath âyetlerinin, müşriklerin putlarına dair ileri sürdükleri şefaath iddialarına bir reddiye olduğunu söylemekte; konunun nefy çatısı altında işlenmesini de buna delil olarak görmektedirler. Tefsir geleneğinden farklı olarak kıyâmet gününde peygamberlerin veya başka insanların şefaath yetkisinin olmadığına vurgu yapan müellifler, şefaathin “Allah’ın, kulunu affetmesi” olarak anlaşılması halinde, affa mazhar olanlara bu müjdenin peygamberler eliyle takdim edilmesi olarak kabul edilebileceğini; fakat böyle bir şefaathin de Allah’ın azap hükmü verdikten sonra mümkün olmadığını söylemektedirler. Buna göre şefaath dünyada Allah’ın istediği şekilde bir hayat sürerek; yapılan günahlardan da tevbe ederek elde edilebilir.

H. Nüzûl-i İsa

Sözlükte “alçalmak, yüksek bir yerden inmek”¹¹²¹ gibi anlamlara gelen “nüzûl” kelimesi “nüzûl-i İsa” terkihiyle “Hz. İsa’nın kıyâmetten önce tekrar

¹¹¹⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 621, 640; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 592, 622.

¹¹¹⁸ ez-Zümer 39/19

¹¹¹⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 940.

¹¹²⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 34.

¹¹²¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 631; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 4399.

yeryüzüne indirilmesini” ifâde etmektedir. Hz. İsa’nın çarmıha gerilerek öldürülmesi, Allah’ın katına yükseltilmesi ve kıyâmete yakın bir zamanda tekrar yeryüzüne indirilmesi tartışmaları öteden beri devam etmektedir. Özellikle en-Nisâ 4/157-159. âyetleri etrafında gerçekleşen bu tartışmalarda Hz. İsa’nın nüzûlünü kabul edenlerin, onun yerine ona benzeyen birinin öldürüldüğünü; Hz. İsa’nın ise kıyâmete yakın bir zamanda yeryüzüne indirilmek üzere ruhen ve bedenen Allah’ın katına yükseltildiğini savundukları ifâde edilmektedir. Bunun karşısında olanların ise Yahudiler tarafından çarmıha gerilerek öldürülmek istenen Hz. İsa’nın tabi bir ölümle Allah tarafından öldürüldüğünü; dolayısıyla da nüzûlünün imkânsız olduğunu savundukları aktarılmaktadır.¹¹²²

Zemahşerî en-Nisâ 4/157. âyetteki¹¹²³ “حِيلَ إِلَيْهِ / ona öyle göründü” anlamına geldiğini, hakîkatte Hz. İsa’yı onların öldürmediğini söylemektedir. Ayrıca Ehl-i kitaptan herkesin ölümünden önce Hz. İsa’ya inanacağı ifâde edilen 159. âyetle ilgili olarak, Hz. İsa’yı inkâr eden herkesin ölümü esnasında onun hak peygamber olduğunu anlayacağını fakat bu durumda imanın fayda sağlamayacağını zikretmektedir.¹¹²⁴

Mâtürîdî ise âyetlerde ifâde edilen öldürme işleminin, Allah tarafından Hz. İsa’ya benzetilen kişi üzerinde gerçekleştiğini, Hz. İsa’nın ise tekrar yeryüzüne indirilmek üzere Allah’ın katına çıkarıldığını söylemektedir. O, diğer ihtimâlleri de aktarmakla birlikte, 159. âyetin Hz. İsa’nın nüzûlüne işâret ettiğini ve kıyâmetten önce bütün ehli kitabın ona iman edeceğini zikretmektedir.¹¹²⁵

Her iki müellif de Hz. İsa’nın Yahudiler tarafından öldürülmüş olduğunu ya da onun yerine başkasının çarmıha gerildiğini reddetmektedirler. Onlar, Âl-i İmrân 3/55’te ifâde edildiği gibi Hz. İsa’nın Allah tarafından ölüme gönderildiğini ve

¹¹²² İlyas Çelebi, “İsâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 472-473.

¹¹²³ “وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ” / Hâlbuki onu ne öldürdüler ne de çarmıha gerdiler; (başkası ona benzer kılındığı için) şüphe içine düşürüldüler.”

¹¹²⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 575-576.

¹¹²⁵ el-Mâtürîdî, *Te’vilât-ü Ehli’s-Sünne*, 1: 526. Nüzûl-i İsa meselesiyle ilgili yapılan değerlendirmeler için ayrıca bk. Süleyman Aydın, “Kur’ân Lügatı İlmi Açısından Hz. İsa’nın (a.s.) Ref’i ve Nüzûlü”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2015): 53-112; Muhittin Akgül, “Nüzûl-i İsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2016): 43-75; Hanefi Şola, “Menâr Ekolünün Hz. İsa’nın Ref’i ve Nüzûlü Hakkında Referans Kabul Edilen Âyetlere Yaklaşımı”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 79-100.

nüzûlünün imkânsız olduğunu kabul etmektedirler. Âl-i İmrân sûresindeki “إِنِّي مُتَوَفِّيكَ” cümlesine ikisi de “*seni ölüme yollayacağım*” anlamını vermektedir. İslamoğlu, bu cümlelerin Hz. İsa’nın Yahudiler tarafından öldürüldüğü inancına reddiye niteliği taşıdığını ifâde etmekte ve Hz. İsa’nın da eceli geldiğinde diğer peygamberler gibi Allah tarafından ruhunun teslim alındığını söylemektedir. Ona göre “وَمَا جَعَلْنَا لِيَشْرَ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ / Senden önce de hiçbir insana ölümsüzlük vermedik.”¹¹²⁶ âyeti bu konu hakkında yeterince fikir vermektedir.¹¹²⁷

157. âyetteki “شُبَّهَ لَهُمْ” cümlesini “*onlara öyle (olmuş gibi) göründü/geldi*” şeklinde tercüme eden müellifler, benzetilen/öyleymiş gibi gösterilen şeyin “*çarmıha gerilme/öldürülme*” olduğunu ifâde etmektedirler.¹¹²⁸ Buna ilâveten Esed, bu âyetin Hz. İsa’nın çarmıha gerildiği inancını reddettiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. İsa’nın yerine, ona benzeyen bir kişinin öldürüldüğünü kabul edenler, meseleyi İncil’deki çarmıha gerilme tasvirleriyle uyumlu hale getirmek için böyle bir yola başvurmuşlardır. Bu kabulü destekleyecek hiçbir âyet ve sahih hadis de bulunmamaktadır. Ayrıca “شُبَّهَ لِي” cümlesinin “حِيلَ لِي / bana öyle geldi” ifâdesiyle eş anlamlı olduğunu da ilâve etmektedir.¹¹²⁹

Hz. İsa’nın nüzûlü etrafında gelişen tartışmaların temelinde “بَلَّ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” cümlesi yatmaktadır. Nüzûlü kabul edenlerce Hz. İsa’nın “*tekrar gönderilmek üzere Allah’ın katına yükseltildiğini*” ifâde eden bu cümle müellifler tarafından farklı anlaşılmaktadır. Her iki müellif de bu cümleyi, “*Allah onu kendi katına yüceltti*” şeklinde çevirmektedir.¹¹³⁰ İslamoğlu’nun hiçbir açıklama yapmadığı bu âyetle ilgili Esed, bir insanın yüceltilme fiilinin, Allah’a atfedildiğinde “*onurlandırma*” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Aynı ibârenin Âl-i İmrân 3/55’te¹¹³¹ Hz. İsa, Meryem 19/57’de¹¹³² de Hz. İdris için kullanıldığına dikkat çeken Esed, bu cümlelerin, bütün peygamberlere lütfedilen bir nimeti ifâde

¹¹²⁶ el-Enbiyâ 21/34

¹¹²⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 100; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 115.

¹¹²⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 176; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 183.

¹¹²⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 177.

¹¹³⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 176; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 183.

¹¹³¹ “إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمُطَهَّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا” / Allah buyurmuştu ki: “Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım.”

¹¹³² “وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا” / Onu üstün bir konuma getirdik.”

ettiğini savunmaktadır.¹¹³³ İslamoğlu da Esed’e paralel olarak, Hz. İsa’nın Allah’a yüceltilmesinin, Hz. Lût’un “إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي / Artık ben rabbime göç edeceğim.”¹¹³⁴ ve Hz. İbrahim’in “إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي / Ben rabbime gidiyorum” ifâdelerinde olduğu gibi mecâzî bir kullanım olduğunu belirtmektedir.¹¹³⁵

Hız. İsa’nın kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne indirileceğine delil olarak kabul edilen “وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ / Bilin ki, o kıyamete ait bir bilgidir.”¹¹³⁶ âyeti müelliflerce farklı değerlendirilmektedir. Âyetteki zamirin Hız. İsa’ya râci olduğu görüşünü reddeden müellifler, Katâde (öl. 117/735), Hasan Basrî ve Saîd b. Cübeyr’in (öl. 94/713 ?) tercihlerini ileri sürerek söz konusu zamirin Kur’ân’a veya vahye râci olduğunu savunmaktadırlar. Âyeti de bu tercihlerine uygun olarak “Bakın, bu (ilâhî kelâm) son saati(n geleceğini) bildiren bir araçtır.” “İyi bilin ki o (Kur’ân) son saatin geleceğine ilişkin tarifsiz bir bilgi kaynağıdır.” şeklinde tercüme etmektedirler.¹¹³⁷

“وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ” / Ehl-i kitap’tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir”¹¹³⁸ âyetini ise müellifler birbirinden farklı değerlendirmişlerdir. Esed, Hız. İsa hakkında asılsız inançlara sahip olanların, ölümleri anında bu inançlarının yanlış olduğunu farkına varıp onunla ilgili hakîkati kavrayacaklarını söylerken İslamoğlu, “مَوْتِهِ” kelimesindeki zamiri Hız. İsa’ya hamlederek âyetin, onun ölümü arefesinde her Yahudinin hakîkati kabul edeceğine işâret ettiğini savunmaktadır. Ona göre, tekil zamirin çoğul olan Yahudilere hamledilmesi doğru değildir. İslamoğlu, görüşünü teyit etmesi açısından, ayrıca “لَيُؤْمِنَنَّ” kelimesinin tekil bir kullanıma sahip olduğuna dikkat çekmekte ve aksi olması durumunda kelimenin “لَيُؤْمِنَنَّ” şeklinde çoğul olarak gelmesi gerektiğini de aktarmaktadır.¹¹³⁹ Fakat İslamoğlu’nun bu son aktarımı, tercih ettiği anlam açısından bir çelişki arz etmektedir. Çünkü “لَيُؤْمِنَنَّ” kelimesini tekil olduğu halde, Hız. İsa hayatta iken çevresindeki Yahudileri ifâde edecek

¹¹³³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 177.

¹¹³⁴ el-Ankebût 29/26

¹¹³⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 115.

¹¹³⁶ Zuhruf43/61.

¹¹³⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1006; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 978.

¹¹³⁸ en-Nisâ 4/159

¹¹³⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 177; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 184.

şekilde tercüme etmiştir. Bu durumda kelime, iddia ettiği gibi “لَيُؤْمِنَنَّ” şeklinde çoğul olarak gelse de değişen bir şey olmayacaktır.

Her iki müellif de, müfessirlerin Hz. İsa’nın öldürülmeyip kıyâmete yakın yeryüzüne indirilmek üzere Allah’ın katına yükseltildiği yönündeki görüşlerini reddetmektedir. Onlara göre söz konusu âyetle geçen “وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ” ifâdesi Yahudilerin iddialarını reddetmeye yöneliktir. Bu âyetle Allah, Hz. İsa’yı öldürdüklerini iddia eden Yahudilere, onu öldürenin kendisi olduğunu beyân etmektedir. “بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ” cümlesi ise fizikî olarak bir yükselmeyi değil, mânevî olarak yücelmeyi ifâde etmektedir.

II. FIKHÎ KONULARA YAKLAŞIMLAR

Ahkâm konuları, dinî hayatta karşılaşılan problemlerin çözümüne kaynaklık eden edille-i şer’iyye (kitap, sünnet, icmâ, kıyas) etrafında şekillenen somut sonuçları ifâde etmektedir. Müslüman toplumun karşılaştığı bu problemlerin çözümüne ilişkin, öncelikle âyetlerden hüküm istinbât edilmektedir. Söz konusu âyetler, delâlet ettiği probleme dair herhangi bir kapalılık barındırmıyor, ilgili hüküm ilk bakışta anlaşılıyorsa, sonuç o âyete göre belirlenmektedir. Âyetle net olarak anlaşılmayan bir durum söz konusuysa, o zaman sünnete bakılarak âyet anlaşılmakta ve probleme çözüm üretilmektedir. Eğer kitap ve sünnetten bir sonuca ulaşılamazsa sırasıyla icmâ ve kıyâsa müracaat edilerek günlük hayatta ortaya çıkan tikanıklıkların önü açılmaktadır.¹¹⁴⁰

Bu kısımda, ilgili âyetler üzerinden, özellikle günümüzde hakkında çeşitli tartışmaların yapıldığı bazı fikhî hükümlere ve uygulamalara müelliflerin yaklaşımları mukâyese edilecektir.

A. Çok Eşlilik ve Cariyelik/Kölelik

Literatürde “teaddüd-i zevcat” kavramıyla anılan “çok eşlilik” İslâm öncesi Araplar arasında herhangi bir üst sınırı olmaksızın yaygın olarak uygulanmaktaydı. İslâm, muhataplarında var olan bu uygulamayı devam ettirmiş fakat üst sınırını dört

¹¹⁴⁰ Zekiyyüddîn Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 45-46.

olarak belirlemiştir.¹¹⁴¹ Ancak söz konusu uygulamaya ilişkin öne sürdüğü şartlar¹¹⁴² dikkate alındığında İslâm'ın tek eşliliği tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁴³

Günümüzde üzerine birçok tartışmaların yapıldığı bu konu, şer'î hukûka göre câiz olsa da medenî hukuk tarafından yasaklanmıştır. Hukuklar arası bu farklılık kültürün de etkisiyle çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. Âlimlerin bir kısmı bu uygulamanın tamamen yasaklanması gerektiğini savunurken bir kısmı da prensip olarak tek eşliliğin esas alınmasını fakat durum ve şartlara göre çok eşliliğe müsaade edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.¹¹⁴⁴

Günümüzde tartışılan bir başka konu da kölelik/cariyelik meselesidir. Çok eşlilik gibi bu konu da nüzûl döneminde çok yaygın olan uygulamalardan biriydi. Çeşitli yollarla insanlar esir alınarak köleleştirilmekteydiler. Toplum içerisinde en alt statüde görülen köleler, sahiplerinin üzerlerindeki sınırsız tasarruf hakkına sahip olmaları sebebiyle sıradan bir mal gibi kabul edilmekteydiler.¹¹⁴⁵

İslâm'da kölelik konusunda açıkça bir yasaklama getirilmemiş fakat her fırsatta kölelerin özgürlüklerine kavuşturulması gerek tavsiye, gerekse işlenen suçlarına karşılık bir ceza olarak belirlenmek sûretiyle artan köle sayısının azaltılması hattâ bitirilmesi amaçlanmıştır. Bunun yanında câhiliye Araplarının kölelere karşı kötü tutumları reddedilerek yaptıkları yanlış uygulamalar yasaklanmıştır. Bu bağlamda cariyelerin fuhşa zorlanması yasaklanmış¹¹⁴⁶, efendileriyle veya başka erkeklerle evlenmelerine ruhsat verilmiş¹¹⁴⁷; kölelerin

¹¹⁴¹ en-Nisâ 4/3.

¹¹⁴² Birden fazla evlilikte eşler arasında adaletin tesisinin şart koşulması (en-Nisâ 4/3). Kardeşlerin bir nikâh altında bulunmasının yasaklanması (en-Nisâ 4/23).

¹¹⁴³ Kevser Kamil Ali - Salim Ögüt, "Çok Eşlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 8 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 366.

¹¹⁴⁴ İsmail Yalçın, "Günümüz İslâm Âile Hukûku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi- Journal of the Human and Social Science Researches* 6/3 (2017): 1710. Konuya ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Ali Rıza Demircan, "Teaddüd-i Zevcât" (Hz. Peygamber ve Âile Hayatı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul: İlmi Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş., t.y.), 245-259; Mustafa Yıldırım, "Nisâ Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi" (Dinlerde Nikah Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (6-8 Nisan 2012), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırmalar Vakfı, 2012), 533-546; Abdullah Durmuş, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Birden Fazla Evlilik (Teaddüd-İ Zevcât) Konusundaki Yaklaşımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32 (2015): 251-276.

¹¹⁴⁵ Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 238.

¹¹⁴⁶ en-Nûr 24/33.

¹¹⁴⁷ en-Nisâ 4/24-25.

evlendirilmeleri¹¹⁴⁸, onlara iyi davranılması¹¹⁴⁹ ve kendi çabalarıyla özgürlüklerine kavuşmak isteyenlere imkân tanınması¹¹⁵⁰ tavsiye edilmiştir.¹¹⁵¹

İslâm'da çok eşlilik, en-Nisâ 4/3. âyetinde¹¹⁵² ifâde edilen ve farklı yaklaşımlarla ele alınan bir husustur. Müellifler, yetim kızlarla mehir vermeden evlenmek isteyenlerin durumuna işâret eden bu âyetin, muhataplarına, “Yetimlerin haklarına karşı nasıl dikkatli olmanız gerekiyorsa, evleneceğiniz kadınların haklarına karşı da öyle dikkatli olmalısınız.” mesajını verdiğini söylemektedirler.

Çok eşlilikle ilgili verilen cevazın, yapılan sınırlamalarla, çok istisnâî durumlarda mümkün olabileceğini belirten Esed, bu cevazın kadınlar için verilmeyişinin neslin korunmasına matuf olduğunu savunmaktadır. Bir erkek aynı dönemde, birden fazla kadınla birlikte olup her birinden ayrı ayrı çocuk sahibi olabilirken kadın için bu durumun imkânsız olduğuna dikkat çeken müellif, aynı dönemde birden fazla erkekle birlikte olan bir kadının sadece birinden çocuk sahibi olabileceği için doğacak çocuğun babaya nispetinin şüpheli olacağını ve bu durumun neslin bozulmasına yol açacağını ifâde etmektedir. Âyette geçen “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرُبَاعَ / Beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın.”¹¹⁵³ cümlesinin bir sınırlama olduğunu belirten Esed, âyeti “Size helal olan (diğer) kadınlar arasından veya meşrû şekilde sahibi olduklarınız (arasından) biri ile evlenin; (hattâ) ikisi, üçü, dördü (ile). Ama onlara adil bir tarafsızlıkla muamele edemeyeceğinizden korkarsanız (sadece) bir tanesi (ile).” şeklinde

¹¹⁴⁸ en-Nûr 24/32.

¹¹⁴⁹ en-Nisâ 4/36.

¹¹⁵⁰ en-Nûr 24/33

¹¹⁵¹ Hamza Aktan, “Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur’ânî Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2001): 61-62. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Ali Abdülvahid Vafî, “İslâmiyete Göre Kölelik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Kemal Işık 9 (1962): 207-212; Canan Kuş, “Tevrât, İncil ve Kur’ân-ı Kerîm’deki Kölelik Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 1: 33; Ali Hatalmış, “İlk Dönem İslâm Tarihi Ekonomik Hayatta Kölelik ve Cariyelik”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23 (2012): 198-228.

¹¹⁵² وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيِّنَاتِ فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَّةَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً “Yetimlerin hakkına riâyet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan cariye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır.”

¹¹⁵³ en-Nisâ 4/3.

tercüme etmiştir. Ona göre bu âyetle, evlenilebilecek kadın sayısı, hür veya cariye olduğuna bakılmaksızın dört ile sınırlandırılmaktadır.¹¹⁵⁴

İslamoğlu ise, bu âyetin sadece evlilere hitap ettiğini, bu yüzden de “مَتْنِي” kelimesi ile başladığını savunmaktadır. Bu durumda âyet adaletin gözetilme endişesi olması halinde yetim veya dullardan “فَوَاحِدَةً / sadece bir tanesi” ile (ikinci eş olarak) evlenmeyi ifâde etmektedir. İslamoğlu’na göre âyet, savaşların ortaya çıkardığı özel durum sebebi ile oluşan mağduriyetlerin giderilmesi adına, çok eşliliğe cevaz vermekte, normal şartlarda ise tek eşliliği tavsiye etmektedir.¹¹⁵⁵

Her iki müellif de Kur’ân’ın ve Hz. Peygamber’in uygulamalarının evlilik bağı (nikâh) olmadan cariye ile de olsa hiçbir cinsel münasebete izin vermediğini; bu sebeple de cariyelerle nikâhsız birlikteliğin efendilerinin arzularına bırakılmasının kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda en-Nisâ 4/25.¹¹⁵⁶ ve Hz. Peygamber’e hitap eden el-Ahzâb 33/50. âyetini¹¹⁵⁷, cariyelerle nikâhsız birlikteliğin haram olduğuna delil göstermektedirler. Onlara göre âyette cariyelerin mehirlerinden bahsedilmemiş olması onların nikâh olmaksızın helal olduğu anlamına gelmemekte, zira cariyelerin evlilikle özgürlüğe kavuşturulması onlar için bir mehir niteliği taşımaktadır.¹¹⁵⁸ Bu bağlamda İslâm’ın köleliğe bakışını da ele alarak, her fırsatta, o dönemde elde bulunan köle stoğunun eritilmesine yönelik tavsiyelerde bulunduğunu belirten müellifler, sıcak savaş ortamı dışında, insanların esir alınarak köleleştirilmesinin Enfâl sûresi 67. âyetle¹¹⁵⁹ yasaklandığını söylemektedirler. Âyetteki “حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ” ifâdesine “Zorlu bir meydan savaşı/Kıran kırana gerçekleşen savaş” anlamı vererek, ilgili kısma “çokça kan dökmek” anlamı verilmesini reddetmektedirler.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 133.

¹¹⁵⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 144.

¹¹⁵⁶ “فَانكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ / Öyleyse iffetli yaşamaları, zinâ etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayıp alın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin.”

¹¹⁵⁷ “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ / Ey peygamber! Mehirlerini verdiğin eşlerini, Allah’ın sana ganimet olarak verip de elinin sahip olduğu kadınları, ... sana helal kıldık.”

¹¹⁵⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 140, 861; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 837.

¹¹⁵⁹ “مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ / O yerde gerekli temizliği yapıp hâkimiyetini kuruncaya kadar bir peygamberin esirlerinin olması uygun değildir.”

¹¹⁶⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 338; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 324.

İslamoğlu, Râzî'nin bir devletin otoriteyi ancak düşmanlarına karşı sert tedbirler alarak sağlayabileceğini belirterek ilgili kısmı, “çokça kan dökmek” şeklinde anladığını¹¹⁶¹ aktarmaktadır. O, Râzî'nin bu yaklaşımında döneminin şartlarına göre insanların zihnindeki siyaset anlayışının ve otorite fikrinin etkili olduğunu belirterek Râzî'nin bu görüşünü hatalı bulmaktadır. Bunun yanında söz konusu âyetin Bedir Savaşı'yla ilgili olduğu görüşünün de yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre âyet, devamındaki “ثَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ” “Siz geçici dünya varlığını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti istiyor.” cümlesinden de anlaşıldığı üzere Bedir Savaşı'ndan önce planlanan kervan baskınıyla ilgilidir.¹¹⁶²

Buna ilâve olarak, insanları esir almak şöyle dursun, savaş sırasında esir alınanların bile savaş bittikten sonra, gerek bir karşılık alınarak gerekse karşılıksız olarak salıverilmelerinin emredildiğini¹¹⁶³ savunmaktadırlar.¹¹⁶⁴

Esed ve İslamoğlu, savaş esirleri ile ilgili hükümleri ana hatları ile belirleyen Muhammed sûresi 4. âyeti¹¹⁶⁵ bağlamında, savaş devam ettiği sürece esir alınabileceğini fakat bu esirlerin köleleştirilmesine asla müsaade edilmediğini; alınan esirlerin savaş bittikten sonra bir karşılık (fidye) olarak ya da karşılıksız olarak salıverilmelerinin emredildiğini ifâde etmektedirler.¹¹⁶⁶

İslamoğlu nüzûl döneminde insanların dört yolla (eşkîyâlık/yol kesicilik, maddî borca karşılık, savaşlar ve aileleri köle olan çocukların köle olarak kalması) köleleştirildiğine dikkat çekmektedir. Ona göre İslâm, bu dört yoldan “eşkîyâlık/yol kesicilik ve maddî borç karşılığında” insanların köleleştirilmesini kesinlikle yasaklamış; savaş yolu ile köleleştirmenin kapsamını daraltmış; köle ailelerin çocukları ile ilgili durumu da çeşitli vesilelerle köle azadını emr/tavsiye ederek bitirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda yemin kefaretinde¹¹⁶⁷, yanlışlıkla işlenen

¹¹⁶¹ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 15: 158.

¹¹⁶² İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 324.

¹¹⁶³ Muhammed 47/4.

¹¹⁶⁴ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 338; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 324.

¹¹⁶⁵ “حَتَّىٰ إِذَا أَنْتَضْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا” / Nihayet onları çokkurtince esirleri sağlam bağlayın (kaçmamaları için tedbir alın). Sonra ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel olarak; ta ki savaş ağır yüklerini indirsin (sona ersin).”

¹¹⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1008.

¹¹⁶⁷ el-Mâide 5/89.

cinâyetlerde¹¹⁶⁸ ve zıhar kefaretinde¹¹⁶⁹ köle azadı emredilmektedir. Ayrıca zekât malının köle azat etmek için kullanılabilmesi¹¹⁷⁰; özgürlüklerine kavuşabilmeleri için kölelerle ücret anlaşması yapılması¹¹⁷¹ (mükatep kölelik) ve evlilik yolu ile özgürlüklerine kavuşturulmasının¹¹⁷² özendirilmesi, köleliğin tamamen kaldırılmasına yönelik tavsiyelerdir. İslamoğlu, İslâm'ın getirdiği bunca emir ve tavsiyelerin, köleliğin ilk dönemlerde sona ermesine yeterli olmasına rağmen, Müslümanların asırlar boyu bunu devam ettirmelerinin Kur'ânî bir izahının olmadığını savunmaktadır.¹¹⁷³

Çok eşlilik konusunda müelliflerin fikirleri örtüşmektedir. Onlara göre savaşın açtığı mağduriyetlerin giderilmesi adına, adaletin gözetilmesi şartıyla, İslâm birden fazla evliliğe cevaz vermektedir. Bu cevaz aynı zamanda, o dönemde çok yaygın olan çok eşliliğe bir sınır getirmektedir. İslâm'ın çok eşliliğe cevaz verse de belli şartlara bağlaması tek eşliliği tavsiye ettiğine bir delil niteliğindedir.

Cariyelerle birliktelikle ilgili ise her iki müellif de nikâhı şart olarak kabul etmektedirler. Nikâhsız olarak cariyelerle birlikte olmayı zinâ olarak değerlendiren müellifler, cariyelerin mehirlerinin özgürlükleri olduğunu savunmaktadırlar. Meâl sahipleri İslâm'ın köleliğe bakışını da aynı doğrultuda ele alarak, sıcak savaş dışında insanların esir alınmasının, savaşta esir alınan insanların da köleleştirilmesinin yasaklandığını; her fırsatta köle azadını ve mükatep kölelik kurumunu tavsiye edildiğini belirtmektedirler.

B. Nüşûz-Darb

“Nüşûz” kelimesi sözlükte “*yerden yükselmek, ayağa kalkmak; (eşler arasında) kötü muamele, geçimsizlik*”¹¹⁷⁴ anlamlarına gelirken, terim olarak

¹¹⁶⁸ en-Nisâ 4/92.

¹¹⁶⁹ el-Mücâdele 58/3.

¹¹⁷⁰ et-Tevbe 9/60

¹¹⁷¹ en-Nûr 24/33

¹¹⁷² en-Nûr 24/32.

¹¹⁷³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 2: 1008.

¹¹⁷⁴ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 637; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6: 4425.

“kadının evlilik hukûkuna riâyet etmemesi, evlilik birliğini sürdürmeyi engelleyecek düzeyde geçimsizlik sergilemesi” anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁷⁵

en-Nisâ 4/34. âyette¹¹⁷⁶ aile kurumunda erkeğin söz sahibi olduğu ifâde edildikten sonra kadınlardan “nüşûz” sayılacak bir davranış tespit edildiğinde önce onlara nasihat edilmesi sonra yatakların ayrılması tavsiye edilmekte ve durumlarında herhangi bir düzelme olmadığı takdirde dövülmeleri (فَاضْرِبُوهُنَّ) istenmektedir.

Özellikle son dönemlerde Aile içerisinde hem huzuru hem de disiplini sağlamak için İslâm’ın öngördüğü bu tedbirlerden ilk ikisine yönelik herhangi bir itiraz olmamışken üçüncü tedbir üzerinde çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bazıları âyetteki “فَاضْرِبُوهُنَّ” ifâdesinden “İslâm kadına şiddeti emrediyor” şeklinde, meseleyi mecrasından çıkarıp genel bir olumsuz yargıya dönüştürmektedir. Bu sebeple İslâm’ın şiddet içeren bir emri/tavsiyesi olmadığını muhataplara gösterme adına söz konusu ifâdeyi “kendilerini rahat bırakın; onları çıkarın; onları geçici olarak evden uzaklaştırınız; onları evden çıkarın/bulundukları yerden başka yere gönderin.”¹¹⁷⁷ şeklinde tercüme edenleri görmek mümkündür.¹¹⁷⁸

“Nüşûz” kavramını “kötü niyet” olarak çeviren Esed, kelimenin lafzen “isyan” anlamına geldiğini fakat burada kastedilenin “kadının, evliliğin kendisine yüklediği sorumluluğu kasıtlı ve devamlı olarak ihmal etmesi” olduğunu

¹¹⁷⁵ Hacı Mehmet Günay, “Nüşûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 33 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 303.

¹¹⁷⁶ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ / Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Saliha kadınlar Allah’a itaatkârdırlar. Allah’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukukuna) başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövin.”

¹¹⁷⁷ Kur’ân Mealleri: Abdülaziz Bayındır; Edip Yüksel; Bayraktar Bayraklı; Yaşar Nuri Öztürk. erişim: 25 Mayıs 2019, <http://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=4&âyet=34>.

¹¹⁷⁸ Rıfat Uslu, “Nisâ Sûresi 34. Âyeti Çerçevesinde İslâm Hukûkunda Nüşûz” Kavramına Bir Yaklaşım”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016): 1138. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Abdülkerim Seber, “Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ Sûresi 34-35. Âyetlerinde Geçen Kavramların Siyâk-Sibâk Açısından Değerlendirilmesi” (Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu (2-3 Mayıs 2014), Konya: Dizgi Ofset, 2014), 110-127; Zeynel Abidin Aydın, “Nisâ Sûresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden ‘Darb’a Dair”, *Turkish Studies* 12/27 (2017): 87-100; Osman Kaya, “Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur’ân ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi”, *Route Educational and Social Science Journal* 4/6 (2017): 324-346.

söylemektedir. Sûrenin 128. âyetinde¹¹⁷⁹ geçen kocanın nüşûzunun ise, eşine karşı “*kötü muamelede bulunması*” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹¹⁸⁰

İslamoğlu da kavramı “*sadakatsizlik*” şeklinde tercüme etmektedir. Hz. Peygamber’in bu kavramı veda hutbesinde “*iffetsizlik*” olarak açıkladığını söyleyen İslamoğlu, 128. âyette zikredilen erkeğin nüşûzunu da dikkate alarak her ikisini de içine almasını sağlamak için bu anlamı verdiğini belirtmektedir. Fakat ona göre kadın için “*iffetsizlik*” ifâdesinin alenen işlenen bir fuhuştan ziyâde, “*eşler arasındaki sadakati zedeleyen ve şiddetli geçimsizliğe yol açan davranışlar*” olarak anlaşılması gerekmektedir. İslamoğlu eşler arasında özellikle kadının nüşûzuna dikkat çekilmesini neslin emniyetinden birinci derecede onun sorumlu olmasına bağlamaktadır. Bu sorumluluğun da kadının aile içi geçimsizliğin odağı olma konusunda daha ciddi bir konumda olduğuna işâret ettiğine dikkat çekerek kadının nüşûzunun erkeğinkinden daha ağır bir şekilde cezalandırıldığını savunmaktadır.¹¹⁸¹

Esed âyetteki “*فَاضْرِبُوهُنَّ*” ifâdesini “*dövün*” şeklinde tercüme etmiştir. Fakat dipnotta yaptığı açıklamada Hz. Peygamber’in kadının dövülmesini yerdğine dair birçok rivâyete yer vermiş Hz. Peygamber’in bu tavrının konu hakkında belirleyici bir unsur olduğunu vurgulayarak âyetin verdiği cevazın kullanılmaması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca bu yaklaşımını desteklemek ve verilen cevazın o dönemde meydana gelen bir hâdise üzerine olduğunu göstermek için de âyetin iniş sebebini zikretmiştir.

Âyetin sebebi nüzûlüne dair Menar’dan naklettiğine göre Hz. Peygamber kendisine tokat atan kocasını şikâyete gelen hanım sahâbîye, kısas olarak onun da bir tokat vurmasını emretmesi üzerine bu âyet nâzil olmuş; Hz. Peygamber de “*Ben bir şey istedim. Ama Allah başka bir şey murad etti. Allah’ın murad ettiği şey en hayırlısıdır.*” demiştir.¹¹⁸² Buna ilâveten müellif, Hz. Peygamber’in Veda Hutbesi’nde kadının “*ahlâk dışı davranışlar dolayısı ile hakkında verilecek kesin*

¹¹⁷⁹ *وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا* / Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur.”

¹¹⁸⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 143.

¹¹⁸¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 158, 178.

¹¹⁸² Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, 5: 116.

bir hüküm” sebebi ile ancak dövülebileceğini bunun da acı vermeyecek şekilde (gayrı mürebbih) olması gerektiğini belirterek konuya ciddi sınırlama getirdiğini dile getirmiştir.¹¹⁸³

İslamoğlu ise, “ضرب” kelimesinin Kur’ân’da kullanıldığı farklı anlamlara işâret ederek, genelde bu kelime için tercih edilen “dövme” anlamında kullanılan birçok farklı kelimenin âyetlerde¹¹⁸⁴ var olduğunu ifâde etmiştir. İslamoğlu’nun bu ifâdesinden ilgili kelimeye “dövme” anlamı verilmesine karşı çıktığı akla gelse de âyette geçen “فَاضْرِبُوهُنَّ” cümlesini “(İlle de dövecekseniz) bundan sonra dövün.” şeklinde çevirdiği görülmektedir. İslamoğlu parantez içi ilâve (İlle de dövecekseniz) ile toplumda yaygın olan bir uygulamanın kontrol altına alınmasının amaçlandığını göstermek istemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’e ait olan kınama rivâyetleri ve Esed’in de zikrettiği âyetin sebebi nüzûlünü paylaşarak Kur’ân onaylamasa da Hz. Peygamber’in kadının kocasına kisas olarak tokat atma hükmünü vermesini o dönemde toplumun durumunu görme açısından dikkat çekici bulmuştur.¹¹⁸⁵

Esed “nüşûz” kelimesini “kötü niyet”; İslamoğlu da “iffetsizlik” şeklinde tercüme etmektedir. Kelimeye farklı anlam vermiş olsalar da müellifler bu kavramın, aile hayâtının eşlere yüklediği sorumlulukların kasıtlı ve devamlı olarak terk edilmesini ifâde ettiğini söylemektedirler. Esed ve İslamoğlu âyette geçen “فَاضْرِبُوهُنَّ” ifâdesinin dövme anlamında olduğunu bildirmekte ve Hz. Peygamber’in yaşantısını ve sözlerini örnek vererek bu cevazın kullanılmaması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Bunun yanında İslamoğlu âyetin, o dönemde çok yaygın olan, kadının dövülmesinin sınırlandırılmasına delâlet ettiğini belirtmektedir.

Ekinci, İslamoğlu’nun, baskısı bizim esas aldığımız baskıdan daha sonra olan meâlinde “فَاضْرِبُوهُنَّ” ifadesine “nihayet (geçici bir süre) ayırın!” anlamını verdiğini ifâde etmektedir. Bu durum da zamanla İslamoğlu’nun bu konudaki fikrinin değiştiğine ve bu konuda genel kabulün dışına çıktığına işaret etmektedir.¹¹⁸⁶

¹¹⁸³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 144.

¹¹⁸⁴ Tâhâ 20/18 “Yaprak silkelemek için dala vurmak: أَهْشُ”; el-Kasas 28/15 “Yumruk vurmak: فَوْكْرَه”; ez-Zâriyât 51/29 “Alına/yanağa tokat vurmak: فَصَكْتُ وَجْهَهَا”; el-Hâkka 69/46 “Vurmak/koparmak: لَقَطَعْنَا مِنْهُ”

¹¹⁸⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 158.

¹¹⁸⁶ Ekinci, “*Kur’ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur’ân*”, 119.

C. Talâk ve İddet

“*Talâk*” kelimesi sözlükte “*serbest bırakmak, bağını çözmek*” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁸⁷ Terim olarak ise “*belirli bir lafız ya da onun yerine geçen bir sözle hemen ya da gelecekte nikâh bağının ortadan kaldırılması*” şeklinde tanımlanmaktadır.¹¹⁸⁸ “*İddet*” ise sözlükte “*sayı, miktar, adet; bir şeyi saymak*”¹¹⁸⁹ gibi anlamlara gelirken; terim olarak “*evliliğin herhangi bir sebeple sona ermesi durumunda kadının yeni bir evlilik yapabilmek için beklemek zorunda olduğu süreyi*” ifâde etmektedir.¹¹⁹⁰

Aile kurumunu oluşturan en önemli unsur olan nikâh bağının çeşitli sebeplerle koparılmasına delâlet eden “*talâk*”, dinen meşrû bir durum olsa da Hz. Peygamber tarafından “*Allah’ın en çok kızdığı helal*”¹¹⁹¹ olarak ifâde edilmektedir. Bakara sûresi 229. ve 230. âyetlerinde eşlerin üç nikâh bağıyla bağlandığı; hepsi koptuğu takdirde tekrar birleşmenin, ancak başkasıyla yapılan meşrû bir nikâh ve boşanmadan sonra mümkün olacağı zikredilmektedir. Âyette geçen “*الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ*” ifâdesinden ötürü bu bağların tek seferde koparılmasının mümkün olmadığı ifâde edilmektedir. Zira âyette geçen “*مَرَّتَانٍ*” kelimesi fiilin tekrar edilmesine delâlet etmektedir.¹¹⁹²

Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu, talâkla ilgili Kur’ân’da geçen ifâdelerin konunun hassasiyetini ortaya koymasından çok önemli olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre eşler arasındaki nikâh bağının üç talâkla

¹¹⁸⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 399; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2692.

¹¹⁸⁸ H. İbrahim Acar, “*Talâk*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 497.

¹¹⁸⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 2: 421; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4: 2833.

¹¹⁹⁰ H. İbrahim Acar, “*İddet*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 466.

¹¹⁹¹ Süleymân b. el- Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), *Talâk*, 3.

¹¹⁹² Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2007), 1: 458; Muahmmmed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîr-u Âyâtü’l-Ahkâm* (Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 2007), 1: 236. Konuyla ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Selahaddin Eroğlu, “*Talâk Hakkında Kur’ân-ı Kerîm’in Genel Tutumu*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986): 159-165; M. Selim Arık, “*Boşanma (Talâk) Konusunda Bazı Yanlış Algılamalar*”, *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004): 101-112; Ülfet Görgülü, “*İslâm Âile Hukukunda Bid’î Talâk Meselesi*”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 30 (2017): 337-363.

korunması¹¹⁹³ ve üç talâk gerçekleştikten sonra tekrar birleşmenin mümkün olmaması¹¹⁹⁴, evliliğin çok ciddi bir kurum olduğunun ifâdesidir. Müellifler, gerek nikâhın eşler arasında ciddi bir bağ oluşturması, gerekse “الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ” cümlesinde geçen “مَرَّةً” kelimesinin “*zamandan bir bölüm*” anlamında olması sebebiyle el-Bakara 2/229-230. âyetlerde sınırları çizilen üç talâk hakkının bir anda kullanılmasının geçerli olmadığını; dolayısıyla da bu hakların iddet süreleri beklenerek ayrı ayrı kullanılması gerektiğini söylemektedirler. Böylece, ailenin dağılmaması için tüm seçenekler kullanılmış ve hayâtın her alanına müdâhil olan Allah’ın murâdına uygun olarak zamanın fırsata çevrilmesi sağlanmış olacaktır.¹¹⁹⁵

Erkeğin hanımını boşamak üzere bir irâde beyân etmesi, kadın için belli bir iddet süresi gerektirir. Boşama gerçekleşmesine rağmen bu süre zarfında kadının kocasının evinde yaşamaya devam etmesini her iki müellif de doğabilecek pişmanlıklar sebebiyle evlilik hayâtının tekrar kurulmasını sağlamaya ve muhtemel hamileliğin fark edilerek çocuğun babaya nispetini teminat altına almaya yönelik bir uygulama olarak görmektedir.¹¹⁹⁶ Buna ilâve olarak İslamoğlu el-Bakara 228. âyette geçen “وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” cümlesini “*Boşanmış hanımlar, üç temizlenme süresince kendilerini gözetlerler.*” şeklinde tercüme ederek âyetin kadının iddet müddeti içerisinde rahminde olup bitene dair ilk ve gerçek gözlemi kendisinin yapması gerektiğine de işâret ettiğini belirtmektedir.¹¹⁹⁷

Muhammed Esed, Hz. Peygamber’in “أَبْغَضُ الْحَلَائِلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ” / *Allah katında izin verilen fiillerin en çirkini boşamadır.*¹¹⁹⁸ sözü sebebi ile boşanmalarda iddet sürecinin olumlu neticelendirilmesine katkı sunulması ve evliliğin başka hiçbir alternatifle kurtarılması mümkün olmadığı anda boşanmanın gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹⁹⁹ Bu bağlamda, Talâk sûresinde geçen “لَا تُخْرِجُوهُنَّ” / *Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmassınlar.*¹²⁰⁰ ifâdelerinin kadının

¹¹⁹³ el-Bakara 2/229.

¹¹⁹⁴ el-Bakara 2/230.

¹¹⁹⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 67; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1139.

¹¹⁹⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 67; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 78.

¹¹⁹⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 78.

¹¹⁹⁸ Ebû Dâvûd, *Talâk*, 3.

¹¹⁹⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1159.

¹²⁰⁰ et-Talâk 65/1.

sokağa terk edilerek mağdur edilmesinin önüne geçilmesine veya aynı evde geçirilen zaman diliminde eşler arasında tekrar bir ünsiyet sağlanarak evliliğin kurtarılmasına işâret ettiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre kadın iddet dolana kadar evli hükmünde olup eşinin malından tasarruf ve evinde ikamet etme hakkına sahiptir.¹²⁰¹ Âyetteki “وَلَا يَخْرُجْنَ” emrine “Ayrılmak zorunda bırakılmasın.” anlamı veren Esed, bu emrin, kadının ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olan kocasına yönelik olduğunu ve kocanın çeşitli entrikalar çevirerek kadını mağdur etmemesi gerektiğine vurgu yapıldığını ifâde etmektedir.¹²⁰² İslamoğlu ise âyetteki “وَلَا يَخْرُجْنَ” ifâdesini, devamındaki istisna cümlesiyle birlikte değerlendirerek; istisna edilen şey “kadının iffetsizlik yapması” ise bu cümlenin anlamının “iffetsizlik yapması halinde çıkarabilirsiniz”; yok eğer ayrıldığı takdirde iffetsizliğe düşebilme ihtimali ise bu durumda da anlamın “boşadığınızda fuhşa sürüklenecekse, boşamaktan vazgeçin” şeklinde olacağını dile getirmektedir.¹²⁰³

Eşi ölen kadınların, gerek iddet süresince (dört ay on gün)¹²⁰⁴ gerekse geçiminin sağlanmasının vasiyet edildiği sürede (bir yıl)¹²⁰⁵ kadının rızâsı dışında evden gönderilmemesi ve onu ölen kocasının bir emaneti olarak kabul edip mağduriyet yaşatılmaması gerektiğini söylemektedir.¹²⁰⁶ İslamoğlu ise, eşi ölen kadınların bekleme süreleri ile ilgili Bakara sûresi 234. ve 240. âyetlerde farklı hükümler zikredildiğine temas ederek 234. âyetin, 240. âyeti nesh veya tahsis ettiği görüşünü reddetmektedir. Ona göre 234. âyet, câhiliye döneminde kadına yüklenen “bir yıl eşinin yasını tutmak için evinde bekleme” sorumluluğunu kaldırarak bu süreyi dört ay on gün olarak belirlemektedir. 240. âyet ise, eşini kaybeden kadınların nafaka haklarıyla ilgilidir. Kadın isterse, bir yıl boyunca ölen eşinin evinde kalmasına müsaade edilmesi ve bu süre zarfında bütün ihtiyaçlarının karşılanması gerekir.¹²⁰⁷

¹²⁰¹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1160.

¹²⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1159.

¹²⁰³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1139.

¹²⁰⁴ el-Bakara 2/234.

¹²⁰⁵ el-Bakara 2/240.

¹²⁰⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 70, 73.

¹²⁰⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 83.

Talâk sûresinde geçen “وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ” / *İçinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun.*¹²⁰⁸ ifâdesinden hareketle İslamoğlu, tarafların herhangi bir mağduriyet yaşamamaları için nikâhta olduğu gibi, talâkta da iki şahit bulunmasını zorunlu olarak görmektedir. Ona göre bu şekilde, talâk da hukûkî bir bağlayıcılığa kavuşturularak muhtemel mağduriyetin önüne geçilmiş olunacaktır. Dolayısıyla şahitler huzurunda yapılmayan talâk, ilâhî emre aykırı olduğundan dolayı geçersizdir.¹²⁰⁹ Esed talakta şahitlik konusunda herhangi bir açıklama yapmaksızın söz konusu cümleyi “*Ve kendi toplumunuz içinden dürüst(lüğü bilinen) iki kişi (verdiğiniz karara) şahit olarak bulunsun.*”¹²¹⁰ şeklinde tercüme etmektedir.¹²¹¹

İslamoğlu talâkla ilgili üç başlık açmaktadır:

1- *Ahsen Talâk*: Kur’ân’ın da önerdiği bu talâkta eşler kadın temizlik döneminde iken alınan kararlar iddet süresinin sonunda, geri dönüş imkânı baki kalacak şekilde ayrılırlar. Geri dönüş için eşlerin karşılıklı rızâsı şarttır.

2- *Hasen Talâk*: Bakara sûresi 229 ve 230. âyetlerde zikredilen talâktır. Bu tür talâklarda, iddet süreleri ayrı ayrı tamamlanması halinde geri dönüş artık mümkün değildir. Belirlenen iddet süreleri dolmadan dönülmesi halinde ise, o ana kadar olan haklar yanmakta, sonraki haklar saklı kalmaktadır.

3- *Haram/Geçersiz Talâk*: İslamoğlu haram olduğunu savunduğu talâk çeşitlerini de üçe ayırmaktadır:

a) Kişinin eşini hayız döneminde boşaması. Hz. Peygamber Abdullah b. Ömer’e (öl. 73-692) bu uygulamasını geçerli saymayarak ona eşine dönmesini emretmiştir.¹²¹²

b) Kişinin eşini temizlik döneminde fakat birlikte olduktan sonra boşaması. İslamoğlu’na göre bu talâk, kadına zulüm olduğu ve neslin karışmasına sebebiyet verdiği için haramdır.

¹²⁰⁸ Talak 65/2.

¹²⁰⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 1139.

¹²¹⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 1159.

¹²¹¹ Ekinci, “*Kur’ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur’ân*”, 112.

¹²¹² el-Buhârî, Talâk, 1.

c) Kişinin üç talâk hakkını bir anda kullanması. Hz. Peygamber Abdüyezîd (öl. 42/662 ?) isimli bir sahâbînin bu uygulamasını geçerli saymamış¹²¹³ ona eşine dönmesini emretmiştir.¹²¹⁴

Muhammed Esed, Bakara sûresi 29. âyette geçen “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ” / *Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblağ vermesinde taraflara bir vebal yoktur.*” cümlesinin hiçbir gerekçe olmasa bile aldığı mehri iade etmek şartıyla, sadece kadının talebi doğrultusunda boşamanın gerçekleşeceğine işaret ettiğini belirtmektedir. Hz. Peygamber döneminde benzer olayların vuku bulunduğunu belirten Esed, konu ile ilgili çok fazla detaya girmeden okuyucuyu İbn Rüşd'e ait “*Bidâyetü'l-Müctehid*” adlı eserin ilgili bölümüne¹²¹⁵ yönlendirmektedir. İslamoğlu Esed'le aynı hâdiseye dikkat çekmesine rağmen, kadının talebiyle nikâh akdinin bozulmasını, el-Bakara 2/229.¹²¹⁶ ve en-Nisâ 4/128.¹²¹⁷ âyetlerde zikredilen şartlar dâhilinde mümkün görmektedir.¹²¹⁸

İslamoğlu ayrıca boşanan kadınların mehirleri ile ilgili, âyetlerden referans alarak dört başlık açmaktadır:

1- *Mehirleri belli olan ve kendileri ile birlikte olunan kadınlar:* Bu durumda olan kadınlara, el-Bakara 2/229.¹²¹⁹ ve en-Nisâ 4/20.¹²²⁰ âyetleri bağlamında belirlenen mehirlerinin tamamının verilmesi ve kesinlikle hiçbir şeyin geri alınmaması gerekir.

¹²¹³ Ebû Dâvûd, Talâk, 10.

¹²¹⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1139. İslamoğlu'nun yukarıda talak esnasında şahitlerin bulunmasının zorunlu olduğunu, aksi takdirde talakın geçersiz olacağını belirtmesine rağmen, “*Haram/Geçersiz Talak*” başlığı altında buna yer vermemesi bir çelişki olarak değerlendirilebilir.

¹²¹⁵ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak (Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 1995), 3: 129-138.

¹²¹⁶ “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ” / *Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblağ vermesinde taraflara bir vebal yoktur.*”

¹²¹⁷ “وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا” / *Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur.*”

¹²¹⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, 68; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 78.

¹²¹⁹ “وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا” / *Onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz.*”

¹²²⁰ “وَأَتَيْتُمْ إِحْدِيهِنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا” / *Onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın.*”

2- *Mehirleri belli olmayan ve kendileri ile birlikte olunmayan kadınlar:* Bu durumda olanlara, el-Bakara 2/236. âyet¹²²¹ bağlamında eşlerinin maddî durumları nispetinde mâlî destek yapılması gerekir.

3- *Mehirleri belli olan ve kendileri ile birlikte olunmayan kadınlar:* Bu durumda olan kadınlara el-Bakara 2/236. âyet¹²²² bağlamında belirlenen miktarın yarısının verilmesi gerekir.

4- *Mehirleri belli olmayan ve kendileri ile birlikte olunan kadınlar:* İslamoğlu bu durumda olan kadınlara, birinci maddedekilere muâdil bir mehir takdir edilerek verilmesi gerektiğini beyân etmektedir. Ayrıca bu durumun en-Nisâ 4/24. âyet¹²²³ bağlamında değerlendirilebileceğini ve mâkul şartlarda haklarının tayin edilerek kendilerine verilmesi gerektiğine de dikkat çekmektedir.¹²²⁴

Talâk ve iddet konusu müelliflerce genel anlamda aynı bakış açısıyla değerlendirilmektedir. Âyetlerde talâk hakkının üçle sınırlandırılmasını evlilik kurumunun ciddiyetine işâret olduğunu söyleyen müellifler, gerek eşlerin gerekse çevrelerinde söz sahibi olan insanların, basit gerekçelerle bu kurumu sonlandırma konusunda hassas davranmaları gerektiğine vurgu yapmaktadırlar.

Boşanma sonrasında kadının beklemesi gereken iddetin eşler arasında tekrar birleşmeye zemin hazırlamaya yönelik olduğunu; birleşme olmayacaksa da çocuk olma ihtimâlinin sonuçlanmasına imkân sağladığını; eşi ölen kadının iddet süresince kocasının evinde kalma ruhsatının da mirasçılara ölen kişinin emanetine sahip çıkma sorumluluğu yüklediğini ifâde etmektedirler. Meseleyi Esed'den daha kapsamlı bir şekilde ele alan İslamoğlu, Esed'den ve gelenekten farklı olarak boşama esnasında iki şahit bulundurmanın zorunluluk olduğunu savunmaktadır.

¹²²¹ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ / Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara mâkul, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.”

¹²²² فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ / Belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur.”

¹²²³ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً / Onlarla karı-koca ilişkisi yaşamanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin.”

¹²²⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 83.

D. Kadının Şahitliği

İslâm, sosyal statüsü ne olursa olsun kişinin karşılaştığı problemlerin çözümünde adaleti esas almaktadır. İşlenen suçun mâhiyetine göre ortaya koyacağı sonuç suçun tespitine bağlı olarak şekillenmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan problemin tespitinde şahitlik önemli bir konuma sahiptir. Kur'ân'da “borçlanma¹²²⁵, talâk¹²²⁶ ve zinâ¹²²⁷” gibi hususlarda şahit bulundurulması emredilmektedir. İstenen bu şahitliğin kim tarafından yapılacağı konusunda ihtilaf söz konusudur. Âyetlerde söz konusu meselelerde belirtilen sayılar erkek üzerinden değerlendirilmiş; borçlanma konusunu içeren el-Bakara 2/282. âyette¹²²⁸ bir erkek yerine iki kadının şahitlik edebileceği ifâde edilmiştir. Cessas bu konuda, âyette zikredilen sayılara riâyetin şart olduğunu söylemektedir.¹²²⁹

Bir erkeğe karşı iki kadının şahitliğiyle ilgili yapılan güncel tartışmalar, genelde “İslâm'ın kadına bakışı” üzerinden yürütülmektedir. Bu bağlamda âyetteki “*أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى*” / *biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için*” ifâdesinin kadında bir kusurun bulunduğunu ima ettiği söylenmektedir. Bunun yanında tarihsel bir bakış açısıyla nüzûl dönemindeki kadınların kültür seviyelerine göre bugün hayâtın her alanında aktif olan kadınların kültür seviyelerinin çok daha yüksek olduğunu, bu sebeple de ilgili hükmün bugün için geçerli olmayacağını söyleyenler de mevcuttur. Bu konuda bir başka yaklaşım ise, kadının şahitliğinin sadece âyetin konu ettiği ticarî faaliyetlerle ilgili bir durumda bire iki şeklinde olduğu yönündedir.¹²³⁰

Bakara sûresi 282. âyetinde, yapılan ticarî anlaşmalarda iki erkek şahit bulunmaması halinde, bir erkek ve iki kadın şahit bulundurulması gerektiği ifâde

¹²²⁵ el-Bakara 2/282.

¹²²⁶ Talak 65/2.

¹²²⁷ en-Nûr 24/4.

¹²²⁸ “وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى” / *Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar.*”

¹²²⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1992, 1: 624-625.

¹²³⁰ Hayrettin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991): 286-287; Orhan Çeker, “Kadının Şahitliği Üzerine”, *Marife Dergisi* 1/1 (2001): 243-245; Zeynel Abidin Aydın, “Kadının Şahitliğiyle İlgili Âyetlerin Tefsirlerdeki Yansımalarına Eleştirel Bir Bakış”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014): 96-99.

edilmektedir. Her iki müellif de bir erkek yerine iki kadının şahitliğine başvurulması emrinin sadece âyette de bahsi geçen ticarî konularda olduğu görüşündedir. Çünkü onlara göre, dönemin şartları itibarı ile kadın ticarî faaliyetlerde çok fazla görev almadığı için işin inceliklerine vakıf değildir. Yoksa âyette kadının aklî melekeleri ile ilgili erkeğe göre herhangi bir noksanlık ima edilmemiştir.¹²³¹ Ayrıca İslamoğlu'na göre, ticarî anlaşmalarda kadının bu durumunun göz önünde bulundurulması, oluşabilecek haksızlığı önleme konusunda İslâm'ın ne kadar titiz olduğunun ve alınan tedbirin bir göstergesidir. Şahitlik konusunda erkeğe karşı kadının iki kişi olmasının belirlenen bir ölçü olmadığını belirten İslamoğlu, kadınlardan birinin unutulması/yanılması/şaşırması halinde diğerinin hatırlatması ile şahitliğin zaten tek kadına düştüğünü belirtmektedir. O, en-Nisâ 4/15.¹²³² ve en-Nûr 24/6.¹²³³ âyetlerde zinâ suçu ile ilgili (dört); et-Talâk 65/2'de¹²³⁴ de boşama ile ilgili (iki) istenen şahitlerin cinsiyet ayrımı yapılmadan sadece sayı olarak belirtilmesini bu görüşüne delil olarak zikretmektedir.¹²³⁵

Esed ve İslamoğlu'na göre, bir erkeğe karşı iki kadının şahitliği meselesi, sadece ticarî konuları kapsamaktadır. Âyette bunun emredilmesinin, kadının aklında noksanlığa delâlet etmediğini söyleyen müellifler, Ticarî faaliyetler dışında (hattâ gelişen ve değişen günümüz şartlarında kadının hayatta aktif olması dikkate alındığında ticarî faaliyetlerde de) kadının şahitliğinin erkeğinki ile aynı durumda olduğunu savunarak ilmî geleneğe aykırı, tarihselci sayılabilecek bir değerlendirme yapmaktadırlar.

¹²³¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 85; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 99.

¹²³² وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ / Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.”

¹²³³ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا / İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin.”

¹²³⁴ فَإِذَا بَلَغَ الْبُلُغَ فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ / Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayırın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin.”

¹²³⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 100.

E. Tesettür

“Tesettür” kelimesi “ستر” kökünden türemiş olup sözlükte “örtünmek, kapanmak, gizlenmek” gibi anlamlara gelmektedir.¹²³⁶ Dinî literatürde ise “ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş örtünme yükümlülüğü” anlamında kullanılmaktadır.¹²³⁷

İnsan vücudunun örtülmesi insanlık tarihiyle yaşıt bir uygulamadır. Kur’ân’da Hz. Âdem ve Hz. Havva’nın şeytanın vesvesesine aldandıklarında avretlerinin birbirine görüldüğü¹²³⁸ anlatılmaktadır. İnsanın fitrî bir ihtiyacı olarak belirtilen örtünme, diğer dinlerde olduğu gibi İslâm’da da sınırları naslarla belirlenmiş bir uygulamadır. Kur’ân’da birçok âyette insanın örtünmesiyle ilgili çeşitli tavsiyeler ve uyarılar¹²³⁹ bulunmaktadır.¹²⁴⁰ Bu emir ve tavsiyeler doğrultusunda İslâm’ın Müslümanlar için çizmiş olduğu tesettür sınırları bağlamında örtünmesi zorunlu olan kısımlar (avret) belirlenmektedir.¹²⁴¹

en-Nûr 24/31. âyette geçen başörtüsü (حُمْر) emrinin mâhiyetiyle ilgili fikir ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Söz konusu emrin başı değil boyun ve göğüslerin kapatılmasına yönelik olduğunu savunanlar bulunduğu gibi; bu emrin zaten kullanılmakta olan başörtüsünün boyun ve göğüsleri kapatacak şekilde kullanılmasına yönelik olduğunu savunanlar da vardır. Bu bağlamda câhiliye döneminde kadınların başlarını boyunları göğüs kısımları açık kalacak şekilde bağladıkları ve âyette geçen “حُمْر” kelimesinin bu örtüyü ifâde ettiği söylenmektedir.¹²⁴²

¹²³⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1: 295; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 1935.

¹²³⁷ Yunus Apaydın, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 538.

¹²³⁸ el-A‘râf 7/22.

¹²³⁹ İnsanların örtünmeleri için giysilerin indirildiği (el-A‘râf 7/26); Mümin kadınların dışarı çıkarken dış kıyafetlerini üzerlerine almaları (el-Ahzâb 33/59); Câhiliye adeti olan başkalarının dikkatini çekecek tarzda bir kıyafet (teberrüc) tercih etmemeleri (en-Nûr 24/60); Başörtülerini yaka ve göğüslerini örtecek şekilde kullanmaları (en-Nûr 24/31). Kur’ân’ın Müslüman erkek ve Müslüman kadından gözlerinin haramdan sakınmalarını emretmesi (en-Nûr 24/30-31) de bu konuya dâhil edilebilir.

¹²⁴⁰ Hocaoğlu, *Kur’ân’da Peygamber Kıssaları*, 15.

¹²⁴¹ Suat Erdem, “İslâm Fıkında Tesettür”, *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (2014): 255-260.

¹²⁴² Mustafa Öztürk, “Klasik Tefsirlerdeki ‘Tesettür’ Formu Üzerine”, *İslâmiyât* 4/2 (2001): 77-78. Tesettür ve başörtüsü meselesine dair geniş bilgi için ayrıca bk. Ali Akdoğan - Erol Sungur, “Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması)”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1

Nûr sûresi 30 ve 31. âyetlerde erkek ve kadınların tesettürü ile ilgili emir ve tavsiyeler zikredilmektedir. Esed, “يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ / يَغُضُّنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ” cümlesine “gözlerini, bakılması yasak olan şeylerden çevirsinler” anlamı vererek bu cümle ile hem fiziksel anlamda karşı cinsin mahrem bölgelerine hem de duygusal anlamda karşı cinse istismar edici bir cinsel arzu ile bakmanın yasaklandığını söylemektedir. Ayrıca âyette bu emrin erkeğe ve kadına yönelik ayrı ayrı ifâde edilmesindeki asıl hedefin insanın yaşadığı çağda Kur’ânî ilkeler çerçevesinde giyim kuşamına yansıyacak bir ahlâk anlayışı inşa etmek olduğuna işâret ettiğini belirtmektedir.¹²⁴³

İslamoğlu, erkek ve kadınların karşı cinse yönelik bakışlarıyla ilgili bu sakındırmanın bütün bakışları kapsamadığını söylemektedir. Özellikle kadınların dişiliği üzerinden bir istismara yol açacak nitelikte olan bakışlar yasaklanırken sosyal konumu gereği muhatabın sadece kişiliğinin ön planda tutulduğu bir diyalogun bu yasak kapsamına girmeyeceğini ifâde etmektedir.¹²⁴⁴

Muhammed Esed, “(Örfen) görünmesinde sakınca olmayan yerler” anlamını verdiği “إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا” cümlesinde istisnâ edilen yerleri “kişinin yaşadığı dönem ve bölgenin örfüne göre açılmasında bir beis görülmeyen yerler” şeklinde kapalı bir ifâde ile açıklamaktadır. O, İslâm hukûkunda bu yerlerin “el, yüz ve ayak” olarak sınırlandırılmasını doğru bulmayarak insanın ahlâkî ve toplumsal gelişimi gereği ortaya çıkabilecek değişikliklerin de dikkate alınması gerektiğini savunmaktadır.¹²⁴⁵

Âyette örtülme husûsunda istisnâ edilen yerlerle ilgili İslamoğlu Esed’den tamamen farklı düşünmektedir. Ona göre “إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا” ifâdesinin kapsamına en fazla “el, yüz ve ayaklar” girmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in Hz. Esmâ (öl. 73/692) annemize tarif ederek öğrettiği yerler buralardır. Bu üç yerin kapatılması örfü göre iken diğer yerlerin nassın ışığında örtülmesi gerekmektedir. Ayrıca âyetteki “وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ” cümlesini “Cazibe ve güzelliklerini kamuya açmasınlar” şeklinde çeviren İslamoğlu, bu cazibe ve güzelliklerin yukarıda istisnâ edilen yerlerin (el, yüz, ayaklar) dışında kalan vücudun bütün azaları olduğunu

(2016): 67-78; Fatih Tok - Merve Müftüoğlu, “Nûr Sûresi 31. Âyetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 79-107.

¹²⁴³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 712.

¹²⁴⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 685.

¹²⁴⁵ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 713.

söylemektedir. İslamoğlu, bu emrin kadının kişiliğini, dişiliğinin önüne alarak istismar edilmesini önlemeye ve kadını sosyal hayata dâhil etmeye yönelik olmasının yanında üç unsurun ahlâkının gözetilmesine işâret ettiğinin altını çizmektedir:

1- *Kadın*: Özel bir nimet olarak kendisine bahşedilen cinselliğini kamuya açarak genelleştirmemelidir.

2- *Erkek*: Kadınlarla girdiği diyaloglarda onların dişiliğini istismara yol açacak bir tutum içerisinde olmamalıdır.

3- *Toplum*: Kadın-erkek ilişkilerini tanzim ederken karşılıklı istismarın önüne geçecek bir düzen kurmalıdır.¹²⁴⁶

Âyette geçen “خُمْرٌ” kelimesinin ise, câhiliye döneminde kullanılan uçları sırttan aşağı salınan bir başörtüsünü ifâde ettiğini söyleyen Esed’e göre âyet başörtüsü kullanmanın zorunluluğuna dair bir anlam içermemektedir. Bilakis âyette o dönemde gömlek tarzı kıyafetlerin önünde bulunan derin dekolte sebebi ile açık tutulan göğüslerin kapatılması için başörtüsünün sırttan aşağı salınan uçları ile göğüslerin kapatılmasına vurgu yapılmaktadır. Yapılan istisnâya rağmen o dönemde yaygın olarak açık bırakılan göğüslerin kapatılması emri, göğüs bölgesinin mahremiyetine dikkat çekmektedir.¹²⁴⁷

İslamoğlu ise başörtüsü anlamındaki “خُمْرٌ” kelimesinin, “وَلْيَسْتُرْنَ” / “örsünler” gibi sıradan bir emir yerine, “وَلْيَضْرِبْنَ” / “sıkıca bağlasınlar” emri ile birlikte zikredilmesinin konunun ehemmiyetine işâret ettiğini söylemektedir. Akli örten içki için de aynı kökten gelen “خُمْرٌ” kelimesinin kullanılmasını dikkate değer bulan İslamoğlu, bu iki kelimenin ortak noktasının “baş” olduğunu belirterek âyetin başörtüsüyle ilgili olduğu konusunda hiçbir şüpheyi yer vermemektedir. Müellif “خُمْرٌ” kelimesinde “baş” anlamına işâret eden herhangi bir karinenin bulunmadığını iddia ederek konuyu farklı yerlere çekmek isteyenlere Türkçe’deki “yazma, yaşmak, yemeni...” gibi başörtüsü türlerini örnek vererek itiraz etmektedir. Ona göre bu yaklaşım art niyet taşımıyorsa cehaletten kaynaklanmaktadır. Zira

¹²⁴⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 685.

¹²⁴⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 712-713.

âyette emredilen şey başlarını kapatan kadınların başörtülerinin kalan kısımlarıyla da göğüslerini kapatmalarındır.¹²⁴⁸

el-Ahzâb 33/59. âyette¹²⁴⁹ Hz. Peygamber'in eşleri ve kızları da dâhil olmak üzere Müslüman kadınların dışarda iken dış kıyafetlerini giymeleri emredilmektedir. Esed, hitaba Hz. Peygamber'in eşleri ve kızlarının da dâhil edilmesi ve üzerlerine alınacak elbiseyle ilgili müphemlik olmasından hareketle bu âyetin herhangi bir hüküm ifâde etmediğini iddia etmektedir. Ona göre âyet zaman ve mekânın değişen şartlarına göre ahlâkî değerlere sahip çıkılmasına işâret etmektedir. Âyetin sonunda Allah'ın merhametine ve affına atıfta bulunması da bunu destekler niteliktedir.¹²⁵⁰ İslamoğlu, bu âyette geçen “جَلَابِيبٌ” kelimesinin sadece gözlerin açıkta kaldığı günümüz “çarşafına” delâlet ettiğini savunanları eleştirmektedir. Ona göre, “جَلَابِيبٌ” kelimesi ile çarşaf emredilmiş olsaydı başörtüsünün üzerine giyilen çarşaf vücudun tamamını örttüğü için en-Nûr 24/31. âyette ayrıca göğüslerin kapatılmasının emredilmesine gerek kalmazdı. en-Nûr 24/31. âyetin, kişisel tesettürü tarif ettiğini, el-Ahzâb 33/59. âyetin ise tesettürün toplumsal boyutuna dikkat çektiğini söyleyen İslamoğlu, âyette kapanmaya gerekçe olarak zikredilen “tanınma” ifâdesinin iffetli Müslüman kadının nasıl giyinmesi gerektiğinin toplum tarafından da bilinmesi ve dikkate alınması gerektiğine vurgu yaptığını belirtmektedir.¹²⁵¹

Müellifler Kur'an'da erkek ve kadınlara yönelik tesettür emrinin sadece fiziksel değil aynı zamanda duygusal bir tarafının da olduğu konusunda aynı düşünceye sahiptirler. Fakat âyette geçen “خُمْرٌ” kelimesiyle kapatılması istenen bölgenin ne olduğuyla ilgili fikirleri farklılık arz etmektedir. Esed söz konusu âyette câhiliye döneminde açık bırakılan göğüs bölgesinin kapatılmasına vurgu yapıldığını söylerken; İslamoğlu “خُمْرٌ” kelimesinin özellikle başörtüsü anlamında

¹²⁴⁸ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 685.

¹²⁴⁹ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ
اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا / Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, dış
giysilerini üzerlerine bürünsünler. Bu, tanınıp rahatsız edilmemeleri için en uygun olanıdır.
Allah ziyâdesiyle bağışlamakta ve çok esirgemektedir.”

¹²⁵⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 865-866.

¹²⁵¹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 841.

kullanıldığını ve bu örtünün yakaları kapatacak şekilde kullanılması gerektiğini savunmaktadır.

Âyetteki “إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا” ifâdesini Esed her dönemin örfüne göre oluşan tesettür anlayışı dikkate alınacak şekilde yorumlamaktadır. Esed’in bu yaklaşımının, “tesettür” olgusunun hakîkî anlamını yitirmesine ve meselenin moda vb. etkilerle içinin boşaltılmasına kapı aralayacağını ihtimal dâhilinde görmek gerekir. Buna mukabil İslamoğlu ise bu ifâdenin sadece “yüz, el ve ayakları” kapsadığını söylemektedir. Ekinci tarafından yapılan çalışmada, Esed’in Kaffâl’e dayandırdığı “örfün belirleyiciliği” görüşünü, İslamoğlu’nun, isim vermeden zikrettiği belirtilerek, bu konuda Esed’den iktibas yaptığı ve “إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا” ifâdesiyle ilgili Esed gibi düşündüğü iddia edilmektedir.¹²⁵² Fakat tespitlerimize göre İslamoğlu, söz konusu görüşü Kaffâl’e atfederek zikretmekte ve örfün belirleyeceği üst sınırın “el, yüz ve ayaklar” olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Esed’in genel kabulden farklı düşündüğü; İslamoğlu’nun ise geleneğin kabulünü benimsediği görülmektedir.

F. Ribâ

“Ribâ” sözlükte “artma, çoğalma; yükselme”¹²⁵³ anlamlarına gelirken, dinî literatürde “borç verilen bir parayı veya malı belli bir süre sonunda belirli bir fazlalıkla; yahut borç ilişkisinden doğan ve süresinde ödenmeyen bir alacağa ek vade tanıyıp bu süreye karşılık onu fazlalıkla geri alma” anlamında kullanılmaktadır.¹²⁵⁴

Ribâ câhiliye döneminde günümüzde tefecilik olarak adlandırılan şekliyle verilen borcu, miktarını artırarak geri alma şeklinde uygulanıyordu. Kur’ân âyetlerinin hedef aldığı “ribâ”, öncelikle bu uygulamaydı. Gelişen ve değişen şartlara göre ortaya çıkan yeni uygulamaların da buraya kıyas edilerek “ribâ” kapsamına girip girmediği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Müfessirler kendi dönemlerindeki ticarî faaliyetler çerçevesinde “ribâ” kapsamını genişletmişler ve

¹²⁵² Ekinci, “Kur’ân Mesajı” ve “Hayat Kitabı Kur’ân”, 114.

¹²⁵³ el-İsfahânî, el-Müfredât, 1: 248; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 3: 1572.

¹²⁵⁴ İsmail Özsoy, “Fâiz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 110.

ortaya çıkan yeni uygulamaları mâhiyetine göre bu kapsamda değerlendirmişlerdir. Örneğin takas yöntemiyle yapılan alışverişlerde kalitesine bakılmaksızın aynı cins ürünün (altınla altın, gümüşle gümüş, buğdayla buğday, kumaşla kumaş vb.) miktarında olabilecek fazlalığı “*ribâ*” olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁵⁵

Günümüzde ise bu tartışmalar bankacılık işlemleri üzerinden yapılmaktadır. Gelişen ekonomik şartlarda piyasayla mücâdele edebilecek mâlî gücü, bankalardan alınan kredili borçlanmayla elde etmenin de Kur’ân’daki “*ribâ*” kapsamına girip girmediği ihtilaf konularından biridir.¹²⁵⁶

Esed, Kur’ân terimi olarak “*ribâ*” kavramının “*bir kimsenin veya kurumun başka birine ödünç olarak verdiği belli bir mal veya para miktarının fâiz yoluyla meşrû olmayan bir artış sağlaması*” anlamına geldiğini belirtmektedir. İlk dönem fakihlerinin ribâ konusunu, o dönem ve öncesinde geçerli olan ekonomik şartlar çerçevesinde ele aldıklarını bu yüzden de “*gayri meşrû artışı*” ifâde eden “*ribâ*” kavramını miktarı ve gerekçesini dikkate almaksızın “*fâiz karşılığı verilen borçtan elde edilen kazanç*” şeklinde değerlendirdiklerini söylemektedir. Müellif, ribâyı kesin bir dille yasaklayan âyetlerin¹²⁵⁷ Hz. Peygamber’in vefâtından hemen önce indiğinden dolayı, mâhiyetiyle ilgili tatmin edici bir bilgi olmadığından tarih boyunca fakihler arasında sadra şîfa bir tanım birliği olmamasına dikkat çekmektedir. Bunun yanında Kur’ân’da ve hadislerde konuyla ilgili zikredilen olumsuz ifâdelerin “*ekonomik olarak zayıf durumda bulunan kimselerin, güçlü ve servet sahibi kimselerce sömürülmesine*” delâlet ettiğini dile getirmektedir. Ona göre, ribâda borç veren kişi için hiçbir risk ve emek yokken borç alan kişi için yapılması muhtemel zararın yanında ribâdan kaynaklanan fazlalığın ödenmesi de söz konusudur.¹²⁵⁸

İslamoğlu ise “*ribâ*” kavramına “*fâiz*” karşılığını vermektedir. Ribânın sözlükteki “*artma, fazlalaşma, serpilip gelişme*” anlamlarıyla “*fâiz*” kavramının

¹²⁵⁵ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2007, 1: 563-564.

¹²⁵⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Ziauddin Ahmad, “Ribâ Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Ali Rıza Gül 44/1 (2003): 453-465; Mahmut Özdemir, “Fâiz (Ribâ) Kavramına İslâmî Bir Yaklaşım”, *Eski Yeni*, 18 (2010): 62-76; Mehmet Akif Berber, “Osmanlı Devleti’nde Ribâ Kavramı” (II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - V (6-8 Mayıs 2013), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013), 1381-1392.

¹²⁵⁷ el-Bakara 2/275-279

¹²⁵⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 827.

“*taşan, kabaran*” anlamlarının benzerliğinden dolayı 19. yy.’da Osmanlı Devleti’nin aldığı fâizli borçları âyet kapsamından çıkarma ve gelecek tepkileri minimize etme adına bir hile-i şer’iyye sonucunda “*ribâ*” yerine “*fâiz*” kavramının yaygın olarak kullanıldığını iddia etmektedir.¹²⁵⁹

Muhammed Esed, bugünün şartlarında ribâ sorununun parayı verenle alan arasındaki sosyo-ekonomik ilişkiyle alakalı ahlâkî bir sorun olup para hareketlerinde ortaya çıkan fazlalığın hangi tarafa ne kadar verileceğiyle doğrudan ilgili olduğunu belirtmektedir. Fakat ona göre, gelişen ve değişen ekonomik şartlar dikkate alındığında bu sorunun çözümüne yönelik her dönemi kapsayan net bir şey söylemek mümkün değildir. Bu sebeple, Kur’ân ve sünnet tarafından kesin ve sert bir dille yasaklandığı hatırdan çıkarılmadan, günün şartlarına göre kısmî değişikliklerin gerekliliği dolayısıyla her kuşak kendi dönemlerinin sosyo-ekonomik şartlarına uygun bir mâhiyette ribânın kapsamıyla ilgili bir değerlendirme yapma sorumluluğu taşımaktadır.¹²⁶⁰

Nüzûl sırasına göre ilk geçtiği er-Rûm 30/39’da¹²⁶¹ ribânın açıkça yasaklanmadığını ifâde eden Esed, âyetin başkalarının alın teri üzerinden kendi refahını artırma düşüncesinin gayrı ahlâkî oluşuyla ilgili ilâhî uyarılar zincirinin ilk halkasını oluşturduğunu belirtmektedir.¹²⁶² Bu âyetle fâizin yasaklanmasıyla ilgili ilk adımın atıldığını belirten İslamoğlu ise, sonraki adımları, Yahudilerin tefeciliğinin kınanması (en-Nisâ 4/160-161)¹²⁶³, Uhud Savaşı bağlamında yasaklayıcı ilk emrin gelmesi (Âl-i İmrân 3/130)¹²⁶⁴ ve fâizin kategorik olarak, kesin ve sert bir dille yasaklanması (el-Bakara 2/275-279)¹²⁶⁵ şeklinde sıralamaktadır. İslamoğlu ayrıca, ribânın ilk dönem müfessirleri tarafından rüşvet

¹²⁵⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 97.

¹²⁶⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 828.

¹²⁶¹ وَمَا أَنْتُمْ مِنْ رَبٍّ لَّيْرَبُّوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُّوا عِنْدَ اللَّهِ / İnsanların malları içinde artsın diye faizli ödünç verdikleriniz Allah katında artmaz.”

¹²⁶² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 828.

¹²⁶³ فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ “ وَأَكْلَهُمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا / Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helal kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.”

¹²⁶⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً / Ey iman edenler! Kat kat faiz yemeyin.”

¹²⁶⁵ Âyetlerin metinleri ve anlamları yukarıda verilmiştir.

sayılabilecek mâhiyetteki hediyeleşmeler şeklinde anlaşıldığını belirtmekte ve fâiz ve zekâtın bu âyette birlikte zikredilmesinin aralarındaki zıtlığa işâret ettiğini savunmaktadır. Fâiz, bir emek ve karşılık sarf etmeden almak; zekât, karşılık beklemeden vermektir. Fâiz haram; zekât farzdır.¹²⁶⁶

Esed, “وَذَرُّوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” / Gerçekten iman etmiş iseniz fâizden kalanı bırakın!¹²⁶⁷ cümlesinin ifâde ettiği yasağın sadece nüzûl döneminde değil, kıyâmete kadar geçen bütün dönemlerde geçerli olduğunu ifâde etmektedir. Allah yolunda karşılıksız olarak vermenin (infâk) anlatıldığı âyetlerin¹²⁶⁸ ardından ribâ konusunun ele alınmasının iki kavramın da ahlâkî olarak birbirinin zıttı olduğuna işâret ettiğini savunan Esed, infâkın herhangi bir karşılık beklemeden vermeyi ifâde ettiğini, ribânın ise bunun tam tersi olarak kazanç sağlama beklentisiyle başkasına verme anlamına geldiğini belirtmektedir.¹²⁶⁹

İslamoğlu ise âyette geçen “يَخْبَطُ” kelimesinde “düşüncesizce, akılsızca vurma”¹²⁷⁰ ve “delilik, akla musallat olma, akli çelme”¹²⁷¹ anlamlarının bulunduğunu belirterek fâiz alan kişinin deliye benzetildiğini ifâde etmektedir. Çünkü başkalarının alın terini sömürecek kadar gözünü mal hırsı bürümüş kişi aklıyla değil nefsinin dürtüleriyle hareket etmektedir. Ayrıca, “إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا” / Alım satım da ancak fâiz gibidir” diyenlerin Allah’ın koyduğu sınırları aşmalarının yanında haram olan şeyi helal gibi görerek küfürlerini; fâiz günahında ısrar ederek inatçılıklarını; Allah’ın kendisine lütfettiği malı haram yola aktararak da nankörlüklerini dışa vurduklarını ifâde etmektedir. Ona göre el-Bakara 2/278. âyet¹²⁷², bu mantıkta olanlar ve fâiz yiyenler için işledikleri günahın olumsuz sonuçlarını ortadan kaldırmaya yönelik net bir tevbe çağrısıdır. Müellif bu çağrıya

¹²⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 801-802.

¹²⁶⁷ el-Bakara 2/278.

¹²⁶⁸ el-Bakara 2/270-274.

¹²⁶⁹ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 84.

¹²⁷⁰ İslamoğlu bu anlamı Zemahşeri’ye atfetse de Keşşaf’ın ilgili kısmında böyle bir anlamın olduğunu tespit edemedik. bk. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 315.

¹²⁷¹ İslamoğlu bu anlamı Lisanü’l-Arab’a atfetmektedir. İlgili sözlükte, “خَبَطَ” kelimesinin, âyetteki gibi “الْمَسَ” kelimesiyle birlikte kullanıldığında “cin çarpmış” anlamını kazandığı ifâde edilmektedir. bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 1094.

¹²⁷² “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” / Ey iman edenler! Allah’tan korkun ve gerçekten iman etmiş iseniz faizden kalanı bırakın.”

uymayıp günaha devam edenlerin, “Allah ve Rasulüne savaş açmak”¹²⁷³ gibi, sert bir tehditle karşı karşıya kaldıklarını dile getirmektedir.¹²⁷⁴

İslamoğlu, fâizin haksız yolla kazanç sağlamak olduğunu vurguladıktan sonra vadeli alışveriş veya uzun süreli borçlanmalarda enflasyon sebebi ile taraflardan birinin zarara uğratılmasının da bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Buna göre parayı veren için fâiz haksız kazanç sağlarken enflasyonun yol açtığı değer kaybı da haksız bir şekilde zarar etmesine sebep olmaktadır. Bu bağlamda vadeli satışlarda fiyat farkının cevazına yönelik ortaya konulan görüşlere değinen İslamoğlu, uzun süreli borçlanmada enflasyonun sebep olduğu değer kaybının tazminine yönelik net bir açıklama yapmamaktadır.¹²⁷⁵

Âl-i İmrân sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً” / *Ey iman edenler! Kat kat fâiz yemeyin.*”¹²⁷⁶ âyetinin, öncesinde ele alınan Uhud Savaşı’yla bağlantılı olduğunu vurgulayarak konuyu Kaffâl’in (öl. 365/976) Râzî’de geçen görüşü üzerinden değerlendirmektedir. Kaffâl’e göre Mekke’li müşrikler Müslümanların karşısına çıkardıkları güçlü orduyu tefecilik yoluyla sahip oldukları servetle finanse ettiklerinden dolayı onlara karşı koyabilmek için ihtiyaç duyulan maddî imkânı elde edebilme adına Müslümanlar da bu yola meyledebilirlerdi.¹²⁷⁷ Buradan hareketle Esed, âyetin tefeciliği kesin bir dille yasakladığını; böylece niyet ne olursa olsun hem o günkü hem de sonraki Müslümanların bu yola tevessül etmelerini engellediğini ifâde etmektedir.¹²⁷⁸ İslamoğlu ise bu âyetin Uhud Savaşı’yla ilgili kısımda bulunmasının okçuların emri dinlememelerinin sebebinin fâiz olduğuna işâret ettiğini söylemekte fakat konuya dair bir açıklama yapmamaktadır.¹²⁷⁹

Müellifler ribâ konusunu günümüz tefeciliği üzerinden değerlendirdiklerinde, bunun âyette kesin bir dille yasaklandığı konusunda

¹²⁷³ el-Bakara 2/279

¹²⁷⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 97-98.

¹²⁷⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 98.

¹²⁷⁶ Âl-i İmrân 3/130

¹²⁷⁷ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 9: 3.

¹²⁷⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 115.

¹²⁷⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 129.

hemfikirdirler. Fakat Esed’e göre gelişen ve değişen ekonomik şartlar çerçevesinde ortaya çıkabilecek yeni problemlerin çözümü o günkü şartlara göre belirlenmelidir. İslamoğlu ise bu konuda sadece enflasyonun sebep olduğu zararın tazmininin bu kapsamda değerlendirilemeyeceğini îmâ etmektedir.

G. Cezalar

İslâm’da suça yönelik uygulanan cezalar “*kısas, diyet, had ve ta’zir*” gibi başlıklarda ele alınmaktadır. Kısas; kasten adam öldürme suçuna, had; zinâ, iftira, hırsızlık ve eşkıyâlık gibi suçlara, ta’zir de bunların dışında kalan suçlara uygulanan cezaî işlemlerdir. Diyet ise, maktulün yakınları tarafından affedilmesi halinde ya da hataen işlenen cinâyetlerde vb. katilin ödemesi gereken kan parasıdır. Kısas ve had cezaları naslarla belirlenirken; ta’zir cezası devlet başkanının veya onun yetkili kıldığı hâkimin takdirine bırakılmıştır.¹²⁸⁰

Yukarıda ifâde edilen hükümlere tarihselci bakış açısıyla yaklaşanlar işlenen suçlara İslâm’ın uyguladığı söz konusu cezaların o dönemin şartlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini ve günün şartlarına göre yeniden güncellenmenin mümkün olduğunu savunmaktadırlar.¹²⁸¹

Bu başlık altında Kur’ân’da zikri geçen “*cinâyet, zinâ, iftira, hırsızlık ve eşkıyâlık*” suçlarına yönelik uygulanacak cezalara ilişkin müelliflerin yaklaşımları ele alınarak mukâyese edilecektir.

1. Zinâ

İslâm’ın önem verdiği hususlardan birisi de neslin muhafazasıdır. Neslin muhafazasını nikâh akdiyle teminat altına alan dinimiz, nikâh bağı olmayan bütün birliktelikleri gayrimeşrû olarak değerlendirmektedir. Gerek dinin, gerek bireyin, gerekse toplumun onuruna saldırı olarak görülen bu suça dair öngörülen cezalar ana

¹²⁸⁰ Ali Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 547; Şamil Dağcı, “Kısâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 488; Tuncay Başoğlu, “Ta’zir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 198.

¹²⁸¹ Fazlurrahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), XIII. Konuyla ilgili ayrıca bk. Sabri Erturhan, “Hadd ve Kısas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu” (İslâm Ceza Hukûku Uluslararası Sempozyumu (30 Nisan-3 Mayıs 2015), İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017), 1: 477-513.

hatlarıyla Nûr sûresi etrafında şekillenmektedir. Âyette zinâ eden erkek ve kadına yüz değnek vurulması emredilmektedir.¹²⁸²

Bu suçu evli olduğu halde işleyenlere yönelik recm uygulanması konusunda klasik dönemle modern dönem arasında ciddi görüş ayrılıkları mevcuttur. Müfessirlere göre, Hz. Peygamber'in uygulamalarına dair aktarılan rivâyetlerden ötürü, bekâr olanlar için celd (yüz değnek); evli olanlara ise recm (taşlanarak öldürme) uygulanması gerekmektedir.¹²⁸³ Bunun yanında recm cezası için Hz. Ömer'e (öl. 24/644) isnâd edilen ve tilâveti mensuh hükmü bâkî olduğu kabul edilen recm âyetini¹²⁸⁴ delil gösterenlerin olduğu da söylenmektedir.¹²⁸⁵

Buna mukabil son dönemlerde bu görüşe itiraz edenlerin olduğu ifade edilmektedir. İtiraz gerekçesi olarak da Hz. Peygamber'in uygulamalarının sopa cezası gelmeden önce olması; âyette açık ifade varken hadislerle amel edilememesi gerektiği; recm cezasının çok ağır bir ceza olması sebebiyle hakkında kesin bir ifâdenin olması gerektiği; kölelere verilecek cezanın hürlerinkinin yarısı olması¹²⁸⁶ emrine binaen ölüm cezasının yarısı olamamasını zikretmektedirler. Bunun yanında Hz. Peygamber'in uyguladığı recm cezasının ta'zir kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini savunanların olduğu da ifade edilmektedir.¹²⁸⁷

Müellifler, “zina” kavramının evli veya bekâr diye bir ayırım yapılmaksızın nikâhsız olarak yapılan cinsel birliktelik için kullanıldığını ifade ederek bu suça verilen cezanın hem evlilere hem de bekârlara uygulanması gerektiğini savunmaktadırlar. Esed, âyette geçen “مَاءَةً جَلْدَةً / yüz değnek” cezasının mâhiyeti ile ilgili bir açıklama yapmazken cezanın infazı esnasında birilerinin bulunması

¹²⁸² en-Nûr 24/2.

¹²⁸³ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2007, 1: 333; et-Tûsî, *et-Tibyân*, 7: 310; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 204; el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, 3: 459.

¹²⁸⁴ Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb Atnâut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995), 1: 296.

¹²⁸⁵ Ömer Menekşe, “Osmanlı'da Zinâ Cezası Olarak Recm”, *Marife Dergisi* 3/2 (2003): 9-10. Zinâ suçunun cezası ve doğurduğu fikhî hükümler açısından daha geniş bilgi için ayrıca bk. İbrahim Çalışkan, “İslâm Hukukunda Zinâ Suçunun Mahiyeti ve Cezası”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992): 61-100; Bayram Demir, “Cezaların Bireyselleştirilmesi Açısından Zinâ Haddi”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/23 (2005): 123-134; Ali Kumaş - Muharrem Yılmaz, “Sihriyetin Oluşmasında Zinânın Etkisi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2017): 51-67.

¹²⁸⁶ en-Nisâ 4/25.

¹²⁸⁷ Hüseyin Esen, “Zinâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 443.

emrinin belirsiz (nekre) olarak gelmesinin cezanın kamuya açık şekilde uygulanması fakat seyirlik bir törene de dönüşmemesi gerektiğine işâret ettiğini söylemektedir. Buna mukabil İslamoğlu “مَائَةٌ جَلْدَةٍ” ifâdesini “*etkisi cilt ile sınırlı yüz vuruş*” şeklinde tercüme etmekte ve kamu huzurunda tatbik edilmesi emrinden hareketle verilen bu cezanın suçlunun canını yakmaya değil suçtan vazgeçirmeye yönelik olduğunu ifâde etmektedir. Ayrıca zinâ suçunun tespiti için dört şahidin şart koşulmasının suçun kamuya açık bir şekilde işlenmesine işâret ettiğini belirterek bu suçun sadece bireye değil topluma yönelik işlenmiş olduğunun da altını çizmektedir. Dolayısıyla ona göre zinâ yasağı özelde aile kurmaya veya aileyi korumaya, genelde ise toplumsal hayatta ahlâkî düzeni sağlamaya işâret etmektedir.

1288

Muhammed Esed, en-Nûr 24/3. âyette¹²⁸⁹ geçen “لَا يَنْكِحُ” kelimesinin aile kurmak için taraflar arasında yapılan nikâh akdini; “مُشْرِكٌ/مُشْرِكَةٌ” kelimelerinin ise Allah’a ortak koşarak şirke düşen kişiyi ifâde etmediğini söylemektedir. Ona göre “لَا يَنْكِحُ” ifâdesi “*kişiler arasında geçen cinsel ilişki (zina)*”; “مُشْرِكٌ/مُشْرِكَةٌ” ifâdesi ise mecâzî olarak “*nefsinin cinsel arzularını Allah’ın yasaklarının önünde tutarak adeta nefsinin ilâhlaştıran kişi*” anlamındadır. Cümleler arasındaki “أَوْ” bağlacının “*veya, yahut, bir başka deyişle*” anlamına geldiğini belirten Esed, âyetin “*Zina eden erkek, zinâ eden, bir başka deyişle, zinâ ederek nefsinin ilâhlaştıran bir kadınla; zinâ eden kadın da zinâ eden, bir başka deyişle nefsinin ilâhlaştıran bir erkekle birlikte olur (zina eder).*” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.

Esed, bu âyetten zinâ edenlerin evlilikleri ile ilgili hüküm çıkaranlara itiraz etmekte; bu itirazına âyetin yukarıdaki şekilde anlaşılmasına ilâve olarak, Râzî’den¹²⁹⁰ naklettiği üç gerekçe zikretmektedir:

a) Kur’ân, günahı ne kadar büyük olursa olsun bir mü’minin Allah’a inanmayan/ortak koşan biriyle evlenmesine izin vermez.¹²⁹¹

¹²⁸⁸ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 706; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 679.

¹²⁸⁹ / أَلْزَانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ / Zina eden erkek ancak zinâkar veya müşrik bir kadınla evlenir, zinâ eden kadınla da ancak zinâkar veya müşrik bir erkek evlenir. Bu mü’minlere haram kılınmıştır.”

¹²⁹⁰ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 22: 129-130.

¹²⁹¹ / وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ ... وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا / İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin. ... İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan erkeklerle de kadınlarınızı evlendirmeyin.” el-Bakara 2/221

b) İslâm hukûkuna göre suçlu suçunun cezasını çektiği zaman artık toplumda ona karşı bir başka yaptırım uygulanamaz.

c) Âyette geçen “لَا يَنْكِحُ” ifâdesi emir (inşâî) değil durum bildirme (ihbârî) niteliği taşımaktadır.¹²⁹²

Nûr sûresi 3. âyeti ile ilgili yaklaşımı, bütün gerekçe ve izahları ile Esed’le birebir örtüşen İslamoğlu, bu görüşü Taberî¹²⁹³ ve Ferrâ’da¹²⁹⁴ geçen bilgiler çerçevesinde elde ettiğini söylemektedir.¹²⁹⁵ Ancak mezkûr eserlerde “لَا يَنْكِحُ” fiilinin zinâyı ifâde ettiğine dair görüş mevcut iken, “مُشْرِكٌ/مُشْرِكَةٌ” ifâdelerinin karşılığı olarak verilen mecâzî anlama rastlanmamaktadır. Bu da bizi, İslamoğlu’nun ilgili âyetlerin değerlendirilmesinde Esed’den ciddi anlamda etkilendiğini hattâ ona atıfta bulunmadığı için iktibas yaptığı sonucuna götürmektedir.

Esed, konu ile ilgili Nisâ sûresi 15-16. âyetlerinde¹²⁹⁶ geçen “الْفَاحِشَةُ” kelimesinin, müfessirlerin çoğu tarafından “eşcinsel birliktelik” olarak anlaşıldığını belirtmesine rağmen, “hayasızca davranış” şeklinde tercüme etmiş ve her iki âyetin başında geçen ilgi zamirlerini (وَالَّذَانِ/وَالَّتِي), lafızdaki farklılıklarını (müzekker-müennes) dikkate almadan aynı anlamda kullanmıştır. Ayrıca bazı müfessirlerin “الْفَاحِشَةُ” kelimesine “zina” anlamı vererek en-Nûr 24/2. âyetiyle bu âyetin nesh edildiği görüşlerini nakleden Esed, neshin imkânsızlığının yanı sıra kelimeye “zina” anlamını vermenin doğru olmadığını savunmaktadır. Ona göre bu kelime en-Nûr 24/2. âyet de dikkate alındığında dört şahitle ispatlanmış zinâ suçunun dışında kalan ahlâkî olarak çirkin kabul edilen her türlü söz ve fiilleri ifâde etmekte; bu yüzden de samimi bir pişmanlıkla telafi edilebilmektedir.¹²⁹⁷

¹²⁹² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 706.

¹²⁹³ et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 17: 157-161.

¹²⁹⁴ el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2: 245.

¹²⁹⁵ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 2: 679.

¹²⁹⁶ وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا / Kadınlarınızdan çirkin fiilde bulunanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açıncaya kadar evlerde tutun. İçinizden bu çirkin fiili işleyen ikilinin canlarını yakın. Eğer tövbe eder, durumlarını düzeltirlerse artık onlara eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah tövbeleri çok kabul eden, çok esirgeyendir.”

¹²⁹⁷ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 136.

İslamoğlu Nisâ sûresindeki âyetlere, Esed'den farklı yaklaşmaktadır. O, âyetlerin başındaki ilgi zamirlerinin lafzî kullanımlarını (وَالَّذَانِیْ) esas alarak 15. âyetin lezbiyenlikle; 16. âyetin ise homoseksüellikle ilgili olduğunu söylemekte ve Ebû Hanife'nin “*Livataya had yoktur. Tazir vardır.*” fetvasını delil olarak zikretmektedir. Bu tür ahlâksızlıklara bulaşanlara verilecek cezayla ilgili olarak, âyette geçen “أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا” / veya Allah onlara bir yol açıncaya kadar...” cümlesinin en-Nûr 24/2. âyetiyle “yüz değnek/taşlama” şeklinde açıklandığını savunanlara, Râzî'de geçen Mücahid ve Ebû Müslim'in görüşleri¹²⁹⁸ çerçevesinde itiraz etmektedir. Buna göre, âyetteki “لَهُنَّ” ifâdesi “açılacak yolun” suçlunun lehinde olacağına işâret etmektedir. Bu bağlamda “yüz değnek” veya “taşlama” cezası da “ev hapsi” veya “eziyet/toplumsal baskı/dışlama” cezalarına göre suçlunun lehinde değildir.¹²⁹⁹

Nûr sûresi 4. âyette ele alınan zinâ iftirası (kazf) ile ilgili olarak Esed, öncelikle “الْمُحْصَنَاتُ” kavramı üzerinde durmaktadır. Kavramın “evlilik, iman veya kendine duyduğu saygı ile iffetsizliğe karşı korunmuş” anlamına geldiğini; dolayısıyla da aksi ispat edilene kadar her kadının iffetli olduğunu vurgulamaktadır. Esed'e göre, âyette iffetli kadınlara iftira atan erkekler ele alınsa da hüküm tersi için de aynıdır. Yani aksi ispat edilene kadar her erkek de iffetli olarak kabul edilmelidir.¹³⁰⁰

Müellifler, “*alışveriş, nikâh ve talâk*” gibi konularda iki şahit istenirken zinâ isnâdı için dört şahidin şart koşulmasını insan iffetinin ne kadar önemli olduğuna, konunun ciddiyetine ve toplumsal ahlâkı zedeleyecek bu tür gelişigüzel yakıştırmaların önüne geçilmesi zaruretiyle işâret ettiğini söylemektedirler.¹³⁰¹ Ayrıca, âyette açıkça ifâde edilmese de Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlerden hareketle, şahitliği istenen dört kişinin, zinâ fiilini bizzat görmeleri gerektiği sonucu çıkarılmaktadır. Bir başka deyişle, zinâ fiilinin bizzat görülmeyip ona delâlet eden bir durumun görülmesi (ikinci dereceden şahitlik) suçun tespiti için yeterli değildir. Esed, zinâ suçu için istenen şahitliğin bu şekilde imkânsıza yakın hale getirilmiş

¹²⁹⁸ er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 9: 187.

¹²⁹⁹ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 149.

¹³⁰⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, 706.

¹³⁰¹ Esed, *Kur'an Mesajı*, 706; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 679.

olmasını dikkate alarak âyetin asıl amacının tarafların samimi bir şekilde tevbe ederek işledikleri suçu itiraf etmelerini sağlamak; bu durumda varsa cezaî hüküm vermek, değilse toplumda şüyu vukûundan beter hâdiselerin önüne geçmek olduğunu söylemektedir.¹³⁰²

Her iki müellif de “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا” / *Bundan sonra tevbe edip hallerini düzeltenler müstesna.*”¹³⁰³ âyetinde iftira atanların sadece “*şahitliklerinin kabul edilmemesi*” hükmünden istisnâ edildiğini; kendileri için hükme bağlanan “*seksen değnek*” cezasının ise uygulanması gerektiğini söylemektedir. Esed bu cezanın nasıl uygulanacağına dair bir açıklama yapmazken; İslamoğlu cezanın uygulanışının, zinâ cezasında olduğu gibi “*etkisi cilt ile sınırlı*” olması gerektiğini savunmaktadır. Bunun yanında müellifler, eşler arasındaki suç isnâdı için yapılması istenen lanetleşmenin (liân) de boşanma dışında herhangi bir hükmün verilmesine engel olduğunu belirtmektedirler.¹³⁰⁴

Zina suçuna yönelik Nûr sûresinde uygulanması emredilen yüz değnek cezasının mâhiyeti ve nasıl uygulanması gerektiğiyle ilgili olarak müellifler birebir aynı görüşleri paylaşmaktadırlar. Onlara göre âyette emredilen ceza evli-bekâr herkese uygulanması gerekir. Bu görüşleri ile evlilerin işlediği zinâ suçunda klasik dönem müfessirlerce kabul edilen recm cezasının uygulanmasını reddetmektedirler. Ayrıca iftira suçu için İslâm’ın emrettiği seksen değnek cezasıyla, toplumda onarılması mümkün olmayan yıkımlara sebep olacak bir iftiranın önüne geçmenin hedeflendiğini; bu yüzden de zinâ suçunun tespiti için dört şahit bulma şartının konulduğunu söylemektedirler.

2. Adam Öldürme

Kur’ân’da bir kişinin öldürülmesinin bütün insanların öldürülmesine benzetilmesi¹³⁰⁵ İslâm’ın insan hayâtına verdiği önemi göstermektedir. Diğer cezaî işlemlerde de olduğu gibi kısasta da hedeflenen şey cezanın caydırıcılığıyla insan

¹³⁰² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 706.

¹³⁰³ en-Nûr 24/5

¹³⁰⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 707; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 679.

¹³⁰⁵ el-Mâide 5/32.

hayâtını koruma altına almaktır. Bu sebeple el-Bakara 2/179. âyet¹³⁰⁶, kısasta insanlar için hayat olduğuna dikkat çekilmektedir.

Cessas, ilgili âyetteki “كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ / Öldürülenler hakkında kısas size gerekli kılındı.” ifâdesinden hareketle bütün deliller ortaya konularak tespit edildiğinde öldürülen kişinin hangi dine mensup olduğuna ve katilin sosyal statüsüne bakılmaksızın kısas cezasının uygulanmasının zorunlu olduğunu ifâde etmektedir.¹³⁰⁷ Buna karşın mezhepler arasında katille maktulün statü farklılığı olması durumunda hükmün uygulanmasıyla ilgili ihtilaf olduğu ifâde edilmektedir. Buna göre Şâfi’î, Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri eşitsizlik durumunda kısasın uygulanmayacağını savunurken Hanefî mezhebi din ve statü farkını hükmün uygulanmasına engel olarak görmemektedir.¹³⁰⁸

Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu, cinâyetlerle ilgili uygulanması emredilen kısasın bir misilleme olmaktan ziyâde suçun durumuna göre, cezanın suça eşitlenmesi anlamına geldiğini belirterek kısas kavramını “*adil karşılık*” şeklinde çevirmişlerdir. Müelliflere göre toplumda vuku bulan cinâyetlerin tamamı kasten işlenmemekte; yanlışlıkla, aşırı tahrik altında ya da nefsi müdafaa durumunda da cinâyet olayları vukû bulabilmektedir. Bu sebeple “القِصَاصُ” kavramının “*adil karşılık*” şeklinde anlaşılacak kasten öldürme dışındaki cinâyet olaylarına verilecek hükmün toplum hayâtının temel taşı olan adaleti tesis edecek şekilde olması gerekmektedir. Zira adalet toplumu oluşturan her birey için hayat niteliği taşımaktadır. Müellifler herhangi bir ayırım yapmaksızın bütün cinâyetlerle ilgili olarak tefsirlerde kavram için tercih edilen “*misilleme*” anlamı üzerinden bir hüküm verilmesini adaletsizlik olarak kabul etmektedirler. Zira onlara göre en-Nisâ 4/92. âyet¹³⁰⁹ yanlışlıkla işlenen cinâyetlerde hüküm “*köle azat etme ve diyet ödeme*” olarak belirlenmiştir.¹³¹⁰

¹³⁰⁶ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.”

¹³⁰⁷ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1992, 1: 162-163.

¹³⁰⁸ es-Sâbûnî, *Tefsîr-u Âyâtî'l-Ahkâm*, 1: 122-123.

¹³⁰⁹ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ / Yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir.”

¹³¹⁰ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 49; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 63.

Her iki müellif de “أَلْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى / *Hüre hür, köleye köle, kadına kadın.*” cümlesinin lafzî olarak değerlendirilerek ölen kişinin toplumsal konumu üzerinden ona karşılık aynı statüdeki birinin idam edilmesi sonucu çıkarılmaması gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre, âyette vurgulanan şey katilin toplumsal konumudur. Buna göre âyette katil “*hür de olsa, köle de olsa, kadın da olsa...*” kendisine kısas uygulanacağı belirtilerek adaletin toplumun her kesimine eşit derecede uygulanması ve herkese suçunun niteliğine uygun düşen cezanın verilmesi gerektiğine işâret edilmiştir. Ayrıca “فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ / *öldürme hususunda haksızlığa sapmasın*”¹³¹¹ âyetini de bu kapsamda değerlendirerek, katilin kat’î suretle tespit edilmeden kimseye bir ceza verilmemesi, hattâ yukarıda ifâde edilen hafifletici sebepler dikkate alınarak idam cezasından vazgeçilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu ayetle cezalandırmada taşkınlığın yasaklandığını söyleyen müellifler, sadece nüzûl döneminde değil öncesinde ve sonrasında hattâ bu modern dönemde bile varlığını sürdürmekte olan, zayıfın öldürdüğü güçlü bir kişiye karşılık, soykırıma tabi tutulmasını da engellediğini belirtmektedirler.¹³¹²

Esed, âyetteki “فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ / *Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa...*”¹³¹³ kısmında geçen “أَخِيهِ” kelimesindeki zamirin maktule raci olduğunu iddia etmenin dil açısından hiçbir izahının olmadığını; buradaki zamirin biyolojik yakınlığa (kardeş-akraba) değil din kardeşliğine delâlet ettiğini söylemektedir. Ona göre bu âyet “*eğer kardeşi (yani toplum veya onun yasal organları) tarafından suçlu kimse(nin suçundan bir bölümü) bağışlanmışsa*” şeklinde anlaşılmalı ve işlenen cinâyette hata, aşırı tahrik veya nefsi müdafaa gibi hafifletici unsurların ya da bir ihmalin olup olmadığı tespit edilmelidir.¹³¹⁴

¹³¹¹ İsra 17/33

¹³¹² Esed, *Kur’ân Mesajı*, 50, 566; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 63, 535. Yapılan saldırı ve sataşmalara yönelik bir sınır çizen Nahl16/126. ve el-Hac 22/60. âyetleriyle ilgili olarak İslamoğlu açıklama yapmamakta ve âyetleri “Cezalandırıldığınızda mutlaka sizin maruz kaldığınız miktarı aşmadan cezalandırınız.” “Kendisine yapılan saldırıya misliyle karşılık veren kimse bunun ardından yine insafsız bir saldırıya maruz kalırsa Allah böyle birine kesinlikle yardım eder.” şeklinde tercüme etmiştir. Esed, en-Nahl 16/126. âyetin, müminlerin gayrimüslimlerle yaptıkları tartışmalarda onur kırıcı söylemlerden uzak durmalarını; el-Hac 22/60. âyetin ise savaşta düşmandan gelen saldırılara, sınırları aşmayacak şekilde nefsi müdafaa kabilinden bir karşılığın verilmesini ifâde ettiğini savunmaktadır. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 557, 683; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 524, 653.

¹³¹³ el-Bakara 2/178

¹³¹⁴ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 50.

Müellifler, cinâyetler bahsinde affın ve sabrın tavsiye edilmesini özellikle yanlışlıkla işlenen veya hafifletici unsur taşıyan cinâyetlerde katili affetmenin ve diyetten vazgeçmenin tavsiye edilmesi şeklinde anlamakta; “*kıyasın insanlar için hayat olduğunun*”¹³¹⁵ ifâde edilmesini de işlenmesi muhtemel cinâyetlerin önüne geçilerek toplumun her ferdinin hayâtının teminat altına alındığının bir göstergesi olarak değerlendirmektedirler.¹³¹⁶

Cinâyet suçlarında İslâm’ın emrettiği kıyasın uygulanabilmesi için hafifletici hiçbir sebebin olmaması gerektiğini savunan müellifler, suçun kim tarafından işlendiğine bakılmaksızın, hükmün herkese uygulanması gerektiğini söylemektedirler.

3. Hırsızlık

İslâm, ferдин ve toplumun mal güvenliğini teminat altına almaktadır. Bu sebeple daima helal kazancı tavsiye etmekte; meşrû olmayan yollarla elde edilen kazancı haram olarak nitelemektedir. Hırsızlık, dinimizin teminat altına aldığı mal güvenliğini ihlal eden bir suç olduğu için diğer benzer suçlarda olduğu gibi burada da had cezası uygulanmakta ve ilgili şartlar¹³¹⁷ mevcutsa hırsızın elinin kesilmesi emredilmektedir.¹³¹⁸

Klasik dönemde âyette ifâde edilen hüküm çalan kişinin elinin kesilmesi olarak anlaşılmakta; hükmün tatbiki için öngörülen şartlarda ihtilaf edilmektedir.¹³¹⁹ Özellikle modern dönemde meseleye tarihsel bakış açısıyla yaklaşarak “*el kesme*” hükmünün nüzûl döneminin şartlarına göre verildiğini; bugünün şartlarına göre güncellenerek alternatif hükümlerin uygulanabileceğini savunmaktadırlar. Bu düşüncede olanlar âyetteki “*فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا*” ifâdesinin lafzî olarak “*el kesmek*” anlamında olduğunu; fakat anlatılmak istenen şeyin hırsızlığı

¹³¹⁵ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ / Kıyasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri, umulur ki sakınırsınız.” el-Bakara 2/179

¹³¹⁶ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 50.

¹³¹⁷ El kesme cezasının uygulanabilmesi için fakihler tarafından ortaya konulan şartlar için bk. Abduh - Reşid Rıza, *Tefsiru’l-Menar*, 501-503; Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 386; Hüseyin Atay, “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002): 6-10.

¹³¹⁸ el-Mâide 5/38.

¹³¹⁹ el-Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1992, 2: 518-519.

engellemek olduğunu söylemektedirler. Onlara göre âyette el kesmek deyimsel bir anlamda kullanılmış olup hırsızın bu fiilden el çektirmesini sağlamayı karşılamaktadır. Bu bağlamda yetki hâkimlere verilmelidir.¹³²⁰

Hırsızlık suçuyla ilgili Mâide sûresinde “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ / Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah’tan bir ibret olarak ellerini kesin.”¹³²¹ buyrulmaktadır. Esed, bu cezayı son derece şiddetli bularak bütün hırsızlık suçları için uygulanamayacağını savunmaktadır. İslâm hukûkunda “kimseye, karşılığında bir hak verilmeyecek hiçbir sorumluluğun yüklenmemesi” gibi temel prensibin var olduğunu söyleyen Esed’e göre “el kesme” cezasının uygulanabilmesi için -Müslüman olsun gayri müslim olsun- her bireyin toplumsal hayat içerisindeki temel hak ve menfaatlerden yararlanmasının sağlanması gerekmektedir. Toplumun bir kısmı refah içerisinde yaşarken diğer bir kısmı sefalet çekiyorsa o toplumda hırsızlık suçuna “el kesme” haddi uygulanamaz. Bu bağlamda toplumun bir parçası olan her erkek, kadın ve çocuğa; **a)** Yeterli düzeyde yiyecek-içecek (iaşe), **b)** Yeterli düzeyde barınma (ibate), **c)** Yeterli düzeyde eğitim hakkı, fırsat ve imkân eşitliği, **d)** Yeterli düzeyde tedavi olma imkânlarının sağlanması gerekir ki işlenecek suç için haklı ya da haksız bir gerekçe/tahrik oluşmasın. İnsanların çalışıp kazanma çağlarında onlara iş imkânının sağlanmasının yanında yaşlılık, hastalık, dulluk, zorunlu işsizlik ve küçüklükten doğan imkânsızlık gibi durumlarda da toplum ya da devlet eliyle yukarıdaki ihtiyaçların karşılanması gerekir.

Esed, yukarıda saydığı şartların sağlandığı bir toplumda hırsızlık olayı olmuşsa bunun sadece mağdura karşı işlenen bir suç değil, bütün bu imkânları sağlayan sisteme karşı bir başkaldırı olarak kabul edildiğinden “el kesme” gibi oldukça şiddetli ve caydırıcı bir cezanın verildiğini ifâde etmekte; şâyet toplumda belirtilen şartlar sağlanamamışsa orada gayri meşrû yollarla zenginleşme çabalarının önüne geçilmesi imkânsız hale geleceğinden hırsızlık için emredilen “el kesme” cezası yerine daha hafif cezaların uygulanması gerektiğini savunmaktadır.

¹³²⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, XIII; Adnan Koşum, “İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar”, *Diyanet İlmi Dergi* 37/3 (2001): 89-93; Atay, “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”, 15-17.

¹³²¹ el-Mâide 5/38.

Hiz. Ömer'in kıtlık dönemleri boyunca “*el kesme*” cezasını uygulamadığını belirten Esed, Hiz. Ömer'in bu uygulamasını görüşüne delil olarak sunmaktadır.¹³²²

Burada İslamoğlu, hırsızlık suçuna verilen “*el kesme*” cezasının ilk defa Kur'ân tarafından verilmediğini, daha önce Kureyş'te yaygın olarak kullanılan bir ceza olduğunu söylemektedir. Hiz. Peygamber'in bu geleneksel cezayı kısıtladığını belirten İslamoğlu, Hiz. Peygamber ve sahâbe uygulamalarından birçok örnek naklederek “*el kesme*” cezasının uygulama alanının neredeyse hiç olmadığına işâret etmektedir. Örneğin aç olan birinin çaldığı buğdaylar sebebi ile mal sahibi tarafından dövülmesi üzerine Hiz. Peygamber tarafından mal sahibinin azarlandığını ve aç olanın doyurulması gerektiğini vurgulamasını buna örnek olarak zikretmektedir. Yine, deve çalıp kesen köleler için efendilerine kızan Hiz. Ömer'in develerin ücretini kölelerini aç bırakıp dolaylı olarak hırsızlığa mecbur eden efendilerinden tahsil etmesini örnek vererek bir anlamda Esed'in söylediği toplumsal şartları ima etmektedir. İslamoğlu'na göre, Kur'ân'ın emrettiği bütün cezalar suçluyu cezalandırmaktan öte suça karşı caydırıcı önlem niteliğindedir. Böylece İslâm, öngördüğü bu tedbirlere rağmen toplumda suç işlenmişse suçluya ceza vererek “*Suça maruz kalıp mağdur olanın, içerisinde suç işlenen kamunun ve suça bulaşmış suçlunun vicdanına*” su serpmektedir.¹³²³

Esed, “فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ” / *Kim bu haksız davranışından sonra tevbe eder ve halini düzeltirse bilsin ki Allah onun tevbesini kabul eder.*”¹³²⁴ âyetinde ifâde edilen “*tevbe etme ve halini düzeltme*” durumunun yakalanmadan önce ve çalınan malın sahibine teslim edilmesinden sonra olması gerektiğini belirtmektedir.¹³²⁵

İslâm'ın hırsızlık için belirlemiş olduğu “*el kesme*” cezasını çok ağır bulan müellifler, bu cezanın uygulanabilmesi için toplumun ileri düzeyde refah seviyesine ulaşmış, insanların her türlü ihtiyacının karşılanmış olması gerektiğini ifâde etmektedirler. Bu şartların oluşmadığı toplumlarda “*el kesme*” cezası yerine başka caydırıcı tedbirlerin alınması gerektiğini sözlerine eklemektedirler. Böylece

¹³²² Esed, *Kur'ân Mesajı*, 196-197.

¹³²³ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 198-199.

¹³²⁴ el-Mâide 5/39

¹³²⁵ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 197.

müelliflerin klasik dönem fıkıh usûlünün hükmün tatbiki için belirlediği şartları oldukça genişlettikleri görülmektedir.

4. Eşkîyâlık

İslâm'da bireyin emniyeti ne kadar önemli ise kamunun emniyeti de o kadar önemlidir. Klasik fıkıh literatüründe “*hirabe*” kelimesi ile karşılık bulan “*eşkîyâlık*” fıkıh disiplinleri arasında küçük farklılıklar olmakla birlikte; “*silahla yahut başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip veya baskın yapıp mala ve cana tecavüz, kamu düzenini ve âsâyîşi ihlal etme*” olarak tanımlanmaktadır.¹³²⁶

el-Mâide 5/33. âyette¹³²⁷ bu suç Allah ve Rasulü'ne savaş açmak olarak nitelendirilmekte ve suçlularla ilgili “*öldürmek, asmak, el ve ayaklarını çaprazlama kesmek veya sürgün etmek*” şeklinde cezâî işlemlerin yapılması emredilmektedir. Klasik dönemde âyette ifâde edilen cezâî müeyyideler, lafzî anlamıyla anlaşılmakta ve “*öldürülme, asılma, el ve ayakları çaprazlama kesme ve sürgün etme*” cezalarıyla ilgili herhangi bir te'vîle gidilmemektedir. Ancak bu cezaların tatbikine ilişkin görüş farklılığına temas edilmektedir.¹³²⁸

Esed konuyla ilgili olarak genişçe bir izahat yapmaktadır. Ona göre, Allah ve Rasulü'ne savaş açmak sadece insanların inançlarına yönelik yürütülen saldırıları değil aynı zamanda bütün peygamberlerin getirdiği ortak ahlâkî değerlere karşı düşmanca bir muhalefeti de kapsamaktadır.

Âyette geçen “*مِنْ خِلَافٍ*” ifâdesine “*döneklikleri yüzünden*” anlamı veren Esed, klasik tefsirlerde tercih edilen “*çaprazlama kesme*” anlamını reddetmektedir.¹³²⁹ İslamoğlu da Esed'e atıfta bulunarak bu ifâdeyi “*döneklikleri yüzünden*” şeklinde tercüme etmektedir.¹³³⁰ Arapçada “*birinin elini ayağını kesmek*” deyiminin “*gücünü yok etmek*” anlamında kullanıldığını hatırlatan Esed,

¹³²⁶ Ali Bardakoğlu, “Eşkîyâlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 11 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 463.

¹³²⁷ “*إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ*” / *خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ* / Allah'a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.”

¹³²⁸ el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1992, 2: 511; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:615; el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 436-437.

¹³²⁹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 194.

¹³³⁰ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân*, 1: 285.

“خَالَفَهُ” cümlesinin “Onunla anlaşmazlığa düştü/ ona muhalefet etti.” anlamından hareketle âyetteki “خِلَافٌ” kelimesinin “döneklik” anlamında olduğunu söylemektedir.

Esed bu âyetten eşkıyâlık yapanlarla ilgili “öldürülme, asılma, elleri ve ayakları çaprazlama kesilme veya sürgün edilme” hükümlerini çıkaranlara dört gerekçe ile itiraz etmektedir:

1- Âyette geçen fiiller (يُقْتَلُوا / يُصَلَّبُوا / تُقَطَّعُ / يُنْفَوُ) geniş zaman kipinde olduğu için emir ya da gelecek zaman anlamı çıkarılmaya imkân yoktur.

2- Âyetteki “يُقْتَلُوا / يُصَلَّبُوا / تُقَطَّعُ” filleri Arap dilinin temel kuralı¹³³¹ gereğince bahse konu olan suçu işleyenlerin tamamını değil çoğunluğunu kapsamaktadır. Bu sebeple suçu işleyenlerin bir kısmının cezadan beri tutulması Allah’a atfedilemeyecek bir keyfiyet ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca, suçu işleyen tek kişi ise kelimenin ifade ettiği çoğunluk (teksir) anlamının uygulanması imkânsız hale gelmektedir.

3- Bazı müfessirlerin “İslâm toprakları” anlamını verdiği “الْأَرْضِ” kelimesinin “yeryüzü” dışında bir anlamda kullanılmasının Kur’ân’da bir örneği olmaması sebebi ile âyette geçen “أَوْ يُنْفَوُ مِنَ الْأَرْضِ” ifâdesinden hakîkî bir sürgün hükmünü çıkarmak imkânsızdır.

4- Âyette zikredilen ceza türlerinin hepsi Firavun’un mü’minlere karşı yaptığı tehditlerdir.¹³³² Kur’ân’da Allah’ın düşmanı olarak nitelenen birisine izafe edilen söylemlerin aynısının ilâhî bir kanun olarak yürürlüğe konulması düşünülemez.¹³³³

Konuyla ilgili çok kısa açıklama yapan İslamoğlu, âyetin inşâî (emir ifâde eden) değil ihbârî (durum ifâde eden) olmasından dolayı “el-ayak kesme” ifâdesinin, sadece bir nakilden ibâret olduğunu belirtmekte ve Allah Rasûlü’nün hiç kimseye bu cezayı uygulamadığına dikkat çekmektedir.¹³³⁴

¹³³¹ Tef’îl babının “teksir” ifâde etmesi. Abduh Râcihi, *et-Tatbîku’s-Sarfî* (Beyrut: Daru’n-Nehzati’l-Arabî, 2009), 34.

¹³³² Esed Firavun’un tehditlerini içeren el-A’râf 7/125, Tâhâ 20/71 ve Şu’arâ 26/49. âyetlerde “مِنْ” ifâdesine “döneklikleri yüzünden” anlamı vermekte fakat “el ve ayak kesmeyi” yukarıdaki gibi mecâzî olarak değil hakîkî olarak anlamaktadır. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 294, 632, 745.

¹³³³ Esed, *Kur’ân Mesajı*, 195.

¹³³⁴ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, 1: 197, 285.

Esed, alanlarında ne kadar mahir ve ne kadar büyük âlim olurlarsa olsunlar kendi görüşünün aksini iddia edelerin, yukarıdaki gerekçelerle, reddedilmesi gerektiğini söylemektedir. Esed'e göre, yukarıdaki şartlar göz önüne alınarak geniş zaman kipi ile okunduğunda âyet bir durum tespiti ifâde etmektedir. Bu da Allah'a ve Rasulü'ne savaş açıp yeryüzünde fesadı yaymaya çalışanların hak ettikleri cezanın kaçınılmaz ifâdesi olarak; *ahlâkî sorumluluklara karşı düşmanlıkları bütün dinî/mânevî değerlerini kaybetmelerine yol açar ve sonuçta düştükleri uyumsuzluk ve sapıklık, aralarında dünyevî kazanç ve güç uğruna hiç bitmeyen bir çatışmayı teşvik eder. Birbirlerinden çok sayıda insan öldürürler; birbirlerine büyük ölçüde işkence eder ve sakat bırakırlar. Sonuçta bütün bir toplum silinip gider. Böylece Kur'an'ın da belirttiği gibi yeryüzünden sürülmüş olurlar.*¹³³⁵

Hirâbe suçuna yönelik uygulanması istenen cezâî müeyyidelerle ilgili birebir aynı düşünen müellifler, ileri sürdükleri gerekçelerle âlimlerin genel tercihlerine muhalif bir sonuç ortaya koymaktadırlar. İslamoğlu bu konudaki tercihlerinde Esed'e atıfta bulunmaktadır.

¹³³⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, 194-195.

SONUÇ

İnsanlara rehber olarak gönderilen ilâhî mesajın yerine ulaşabilmesi için muhataplarınca anlaşılması gerekir. Bu sebeple indiği dönemden itibaren Müslümanlar Kur'ân'ı anlamak için çaba sarf etmişlerdir. Nüzûlden günümüze kadar yapılan Kur'ân'ı anlama çabalarını ve son döneme ait “*Kur'ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur'ân*” isimli meâl-tefsirleri konu edinen bu çalışmada elde edilen sonuçları, maddeler halinde şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kur'ân'ın ilâhî bir kelâm olması sebebi ile başka dillere tercüme edilmesi tartışmalı bir konudur. Temelde Kur'ân'ın yerini alma endişesinden hareketle, Kur'ân'ın başka dillere tercüme edilmesine karşı çıkanların yanı sıra Kur'ân'ın evrensel mesajının bütün insanlar tarafından anlaşılması gerektiğine dikkat çekerek, tercümenin mümkün, hattâ zorunlu olduğunu savunanlar da olmuştur. İlk dönemlerde bu tartışmalar, yapılan tercümenin Kur'ân'ın yerini alma endişesi çerçevesinde yapılırken, özellikle Cumhuriyet döneminde Türkiye özelinde Türkçe Kur'ân oluşturma ideolojisi ile gündeme getirilmiştir. Selmân-ı Fârisî'nin Fâtihâ sûresini Farsça'ya tercüme etmesiyle başlayan süreçte, ilk olarak Sâ mânîler döneminde olmak üzere, Kur'ân'ın tamamı Farsça, Urduca ve Türkçe'ye çevrilmiştir. Bunun yanında oryantalistlerin Kur'ân'ı tercüme çalışmaları da Batı'da hız kazanmış ve Kur'ân İngilizce, Fransızca, Almanca ve İtalyanca gibi Batı dillerine tercüme edilmiştir. Kur'ân üzerinde, Tanzimat'tan günümüze kadar geçen çeşitli dönemlerde (II. Meşrûtiyet'in ilanı, Cumhuriyet'in ilanı, harf inkılabı ve askerî darbeler) gerek devlet eliyle gerekse ehliyetli-ehliyetsiz kişiler tarafından yapılan Türkçe tercümeler, günümüzde yüzlerle ifade edilecek sayılara ulaşmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Türkçe Kur'ân oluşmasının önüne geçmek için kullandığı “*meâl*” kavramı son dönem tercüme çalışmalarında daha çok tercih edilmiştir.

- Çalışmamızın temelini oluşturan “*Kur'ân Mesajı*” ve “*Hayat Kitabı Kur'ân*” isimli eserler üslûp ve yöntem açısından ciddi benzerlikler içermektedir. Her iki eserde de müellifler Mushaf sırasını esas almış, sayfaları soldan sağa doğru tertip etmişlerdir. Âyetlerin tercümelerinde parantez içi ilâveler yapılmış, konuya

ilişkin geniş açıklamalar dipnotta verilmiştir. Âyetlere dair yapılan açıklamalarda konuyla ilgili diğer âyetlere atıflarda bulunularak kapsam genişletilmiştir. Başka âyetlere yapılan atıflar sûre ve âyet numaraları (ör. 45:52) şeklinde yapılmıştır. Esed dipnot numaralarını her sûrede yenilerken; İslamoğlu her Mushaf sayfası için numaraları yenilemeyi tercih etmiştir. İslamoğlu konuyla ilgili detaylı açıklamaları genellikle nüzûl sırasına göre ilk inen âyetlerde yapmaya çalışmıştır.

- Müellifler “*Kitab-ı Mukaddes’in*” yanında “*tefsir, hadis, siyer ve dil*” kitaplarından istifâde etmiş kullandıkları kaynakların önemli bir kısmını eserlerin sonuna liste halinde eklemiştir. Esed dipnotlarda yaptığı açıklamalarda, tercih ettiği görüşlerin dayandığı kaynağı çoğunlukla zikrederken; İslamoğlu savunduğu görüşlerle ilgili kaynaklara Esed’e nispeten daha az atıfta bulunmuştur. Her iki müellif de kaynak bildirimlerinde sadece müellif veya eser ismi (ör. Râzî veya Keşşâf) zikretmekle yetinmişlerdir.

- Kur’ân’da geçen bazı kavram ve deyimlerin tercümelerinde iki eser arasından kısmî farklılıklar olsa da büyük oranda benzerlikler bulunmaktadır. Bu bağlamda “*gayb, küfür, şirk, takvâ*” gibi kavramlarda İslamoğlu’nun Esed’le neredeyse aynı tercihlerde bulunduğu görülmektedir. Bunun yanında İslamoğlu tarafından daha geniş kapsamlı ele alınan “*zan, nifâk, sâlih amel*” gibi kavramlarda da kısmî benzerliklerin olduğu göze çarpmaktadır.

- Müellifler, deyimlerin çevirisinde lafzî anlamdan ziyâde, karşı dilde aynı anlama gelen deyimsele ifâdelerin tercih edilmesi gerektiğini ifâde etmektedirler. Müelliflerin deyim çevirilerinde büyük oranda bu usûle uygun tercihler yaptıkları; fakat bazı deyimlerin çevirilerinde ise lafzî anlamlar tercih ettikleri tespit edilmektedir. Örneğin “*وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا*” ifâdesini “*saçlarım ağardı / başa ak düştü*” şeklinde deyimsele ifâdelerle çevirirlerken; “*وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ*” deyiminin mecâzî olarak “*dinden dönmek, vazgeçmek*” anlamında olduğunu belirtmelerine rağmen, metinde bu deyime “*topukları üzerine geriye dönmek*” şeklinde lafzî bir anlam vermişlerdir.

- Ulûmü’l-Kur’ân başlığı altında ele alınan “*sebeb-i nüzûl, muhkem-müteşâbih, nesh, meseller ve yeminler*” konusunda her iki müellifin görüşleri birebir örtüşmektedir. İleri sürdükleri görüşlerden hareketle müelliflerin, tefsir

usûlü açısından klasik dönem âlimlerinden, “*nesh*” konusunda tamamen diğer konularda ise kısmen farklı bir bakış açısına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

- Esed ve İslamoğlu’nun en fazla eleştirildikleri konu sembolik ve aklî yaklaşımlarıdır. İnsan idrak seviyesinin ötesinde olan ve olağanüstü sayılabilecek konularla ilgili olarak müelliflerin sembolik değerlendirmeleri, bir karîne olmamasına rağmen konuyu mecâza hamletmeleri ve meseleleri aklî zemine indirgeme çabaları dikkat çekmektedir. Kur’ân’ın büyük bir kısmının insan idrâkini aşan bir mâhiyette (mütesâbih) olduğunu ve bu yüzden de sembolik bakış açısıyla anlaşılabilirliğini metodoloji olarak benimseyen müellifler, bu yaklaşımları sebebiyle bir çok konuda gelenekten farklı görüşlere sahiptirler. Bu bağlamda “*yer ve göklerin yaratılması*” hakkında kısmî, “*insanın yaratılışı, cennet-cehennem ve kıssalarda aktarılan olağanüstü olaylar*” hakkında ise ciddi bir fark görülmektedir. Kıssalar konusunda müellifler arasında da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Esed tarafından bazı kıssalar tamamen sembolik olarak anlaşılırken bazı mûcizevî olaylar da aklî düzlemde izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu durum İslamoğlu’nda Esed’e nispeten daha az görülmektedir. Örneğin; “*Mûsâ-Hızır yolculuğu, karınca, Hüdühüd, Belkıs’ın tahtı ve Ye’cüc-Me’cüc*” konusunda aynı görüşü paylaşırlarken “*asanın yılanı dönüşmesi, balığın Hz. Yûnus’u yutması ve Hz. İsa ile ilgili mûcizeler*” hakkında müellifler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır.

- İtikâda taalluk eden konularla ilgili müelliflerin değerlendirmelerinde de önemli oranda benzerlik bulunmaktadır. Müelliflerin “*isrâ-mi’râc, kader, ecel, ru’yetullah, şefaât ve nüzûl-i İsa*” konularına yaklaşımları ve ulaştıkları sonuçlar aynı iken “*mûcize ve ismet*” konularında birbirinden farklıdır. Hz. Peygamber’in tek mûcizesinin Kur’ân olduğu konusunda Esed ve İslamoğlu fikir birliği içerisinde. Fakat Esed diğer peygamberlere verilen mûcizelerin, soyut mesajı kavrayacak aklî olgunluğa ulaşamayan insanların vahyi idrâk etmelerine yardımcı olma bâbında gönderilen somut olaylar olduğunu iddia etmektedir. Buna rağmen o, olağanüstü hâdiseleri ya sembolik olarak değerlendirmekte ya da aklî îzahlarla anlamaktadır. İslamoğlu ise diğer peygamberlere verilen söz konusu mûcizeleri Allah’ın kudretinin peygamberler eliyle izhar edilmesi olarak görmektedir. Ayrıca Esed, peygamberlerin masum olmadıklarını düşünürken İslamoğlu, risâletleri

sebebiyle bütün peygamberlerin günahlardan korunduğunu savunmaktadır. Bu açıklamalarla müelliflerin, İslamoğlu'nun “*mûcize ve ismet*” konularına yaklaşımı hariç, inceleme yaptığımız bütün itikadî konularda geleneğin benimsediği görüşlerden farklı bir tercih yaptıkları anlaşılmaktadır.

- Ahkâm konularıyla ilgili çoğu yerde müelliflerin aynı yaklaşımı sergiledikleri gözlemlense de bazı meselelerde gözle görülür bir fark bulunmaktadır. Örneğin “*talâk, çok eşlilik, kadının şahitliği, recm, el kesme cezası*” gibi meselelerde birbirine yakın kanaatlere sahiplerken; “*tesettür ve ribâ*” konusunda farklı görüşler ortaya koymaktadırlar. Esed, kadının tesettüründe ve ribânın mâhiyetinde dönemin şartlarının belirleyici olduğunu ifade emekte; buna mukabil İslamoğlu kadının tesettür sınırının el, yüz ve ayak dışındaki yerler olduğunu; enflasyon oranıyla ilgili değer kaybı dışında anaparaya yapılacak her türlü ziyâdenin ise ribânın kapsamına girdiğini savunmaktadır.

- Araştırmamızda ulaştığımız bazı sonuçlar Esed ve İslamoğlu'yla ilgili yapılan ve kendisinden istifâde ettiğimiz diğer çalışmalarla farklılık arz etmektedir. Bu farklılıklar kimi yerde İslamoğlu'nun zamanla fikir değiştirdiği konuların eserin yeni baskısına yansıtılması sebebi ile olurken; kimi yerde de araştırmacının değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin, en-Nisâ 4/34. âyetteki “*فَاضْرِبُوهُنَّ*” ifadesine bizim incelediğimiz baskıda “... (ille de dövecekseniz) bunlardan sonra dövün” şeklinde tercüme edilmişken bu tercüme sonraki baskıda “*nihayet (geçici bir süre) ayırın!*” şeklinde değiştirilmiştir. Yine Ekinci tarafından yapılan çalışmada, İslamoğlu'nun tesettür konusunda aynı fikre sahip olduğu ifade edilmekte ve Kaffâl'in ilgili görüşü üzerinden İslamoğlu'nun ictibas yaptığı belirtilmektedir. Fakat bizim tespitimize göre İslamoğlu tesettür konusunda Esed'den tamamen farklı düşündüğü gibi, alternatif olarak zikrettiği görüşte de Kaffâl'e atıfta bulunmaktadır.

- Eserler arasında, yukarıda zikrettiğimiz şekil, üslûp ve yöntem benzerliğinin yanında âyetlere verilen anlamlarda ve birçok meseleye yaklaşımlarda ciddi etkilenmeler ve birebir örtüşmeler göze çarpmaktadır. Tespit ettiğimiz kadarıyla İslamoğlu yaklaşık yirmi yerde Esed'i zikretmiş, bunlardan bir kaçında onu eleştirirken diğerlerinde, tercihinde Esed'in katkısını dile getirmiştir.

Hâlbuki çalışmamızda da görüldüğü üzere İslamoğlu'nun Esed'le birebir aynı veya benzer tercihleri oldukça fazladır. Bu da İslamoğlu'nun Esed'den ciddi anlamda etkilendiği sonucunu doğurmaktadır. İnsanların birbirlerinin fikirlerinden etkilenmesinin normal olduğu düşünülse de etik olarak, görüşlerin kime ait olduğuyla ilgili bir atıfta bulunulması gerekmektedir. İslamoğlu, Esed'le örtüşen görüşleriyle ilgili olarak, genellikle ya başka kaynaklara atıfta bulunmakta ya da hiç kaynak zikretmemektedir. Her ne kadar İslamoğlu'nun atıfta bulunduğu kaynaklarda söz konusu görüş bulunsun da gerek Esed'in aynı kaynağı zikretmesi gerekse İslamoğlu'nun kaynakları arasında Esed'in de bulunması sebebiyle, İslamoğlu'nun bu görüşü Esed'den almış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu konuda bizde oluşan kanaat, özellikle geleneğin dışına çıkılan konularda İslamoğlu'nun Esed'in eserinden ciddi anlamda istifade ettiği ve hattâ ondan iktibâs yaptığı yönündedir.

Yaptığımız bu çalışmanın alanla ilgili küçük de olsa bir boşluğu doldurmasını; öncekilerden istifade ettiğimiz gibi sonrasında yapılacak olan benzer çalışmalarda *“kendisinden istifade edilen ilim”* kapsamında değerlendirilerek hakkımızda âhiret sermayesi olmasını niyaz ediyoruz.

KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed - Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Kahire: Daru'l-Menar, 1947.
- Abduh, Muhammed - Reşîd Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Trc. Harun Ünal - Nusrettin Bolelli. 14 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Acar, Abdullah. "Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'ân Kıssaları". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 9 (2007): 97-152.
- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 466-471. c. 21. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 496-500. c. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Adilbayev, Alau. *Rus Oryantalistlerin Kur'ân Çalışmaları*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.
- Ahmad, Ziauddin. "Ribâ Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ali Rıza Gül 44/1 (2003): 453-465.
- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri (Eleştirel Bir Yaklaşım)*. Ankara: Akid Yayıncılık, 1989.
- Akdoğan, Ali - Sungur, Erol. "Postmodern Ortamda Dindarın Değişen Giyim Anlayışı (Başörtüsü ve Tesettür Örneği Üzerinden Kimlik Tartışması)". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/1 (2016): 67-78.
- Akgül, Muhittin. "Nüzûl-i İsâ Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (2016): 43-75.
- Akın, Mehmet Emin. *Te'vîlin Tahrife Dönüşmesi Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği*. Ankara: Medarik Yayınları, t.y.
- Akıncı, Vildan. *Muhammed Esed'in Meâl Tefsirinde Aklî Yaklaşımlar*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Akman, Mustafa. "Muhammed Esed'in 'Kur'ân Mesajı' Adlı Meâl-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 127-155.

- Aktan, Hamza. “Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur’ânî Yaklaşım”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (2001): 59-79.
- Alicı, Mustafa. “Şefâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 411-412. c. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ali, Kevser Kamil - Öğüt, Salim. “Çok Eşlilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 365-369. c. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Alper, Hülya. “Münâfik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 565-568. c. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Âlûsî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîmi ve’s-Seb’i’l-Mesânî*. Thk. Mahmud Şükri el-Âlûsî. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.
- Apaydın, Yunus. “Tesettür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 538-543. c. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Arık, M. Selim. “Boşanma (Talâk) Konusunda Bazı Yanlış Algılamalar”. *Diyanet İlmi Dergi* 40/1 (2004): 101-112.
- Arslan, İhsan. “Abese’nin Muhatabı Kimdir? (Abdullah b. Ümmü Mektûm Olayı)”. *Diyanet İlmi Dergi* 53/2 (2017): 41-74.
- Arslan, İhsan. “Hissî Mucize Olarak Hz. Peygamber’e İsnâd Edilen İnşikâku’l-Kamer Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017): 13-48.
- Arslan, İhsan. “İsrâ Olayı ve el-Mescidü’l-Aksâ”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2018): 43-79.
- Arslan, İhsan. “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Peygamber ve Mûcize”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (2017): 882-903.
- Arslan, İhsan. “Mi’râc Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018): 905-924.
- Arslanoğlu, Betül. *Elmalılı ve Muhammed Esed’in Tefsirlerinde Mu’cize ile İlgili Âyetlerin Mukâyesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Atay, Hüseyin. “Dinde Reformun Yöntemi ve Bir Örnek: Hırsızlık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002): 1-18.

- Ateş, Avnullah Enes. “Kur’ân’da İnsanların Yaratılışı Meselesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016): 353-369.
- Ay, Mahmut. “Muhammed Esed’in the Message of the Qur’an’ın Türkçe Çevirisinin Tenkidî”. *Marife Dergisi*. 3 (2010): 59-89.
- Aydar, Hidayet. *Kur’ân-ı Kerîm’in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Aydar, Hidayet. “Mehmet Akif ve Kur’ân-ı Kerîm Tercümesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 32/1 (1996): 43-57.
- Aydar, Hidayet. “Türklerde Kur’ân Çalışmaları”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1995): 159-235.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamidullah, Muhammed. “Köle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 237-246. c. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Süleyman. “Kur’ân Lügatı İlmi Açısından Hz. İsa’nın (a.s.) Ref’i ve Nüzûlü”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/9 (2015): 53-112.
- Aydın, Şükrü. “Kur’an’daki Yeminlerde (Aksamü’l-Kur’an) Çeviri/Anlama Problemi ve Alternatif Muhammed Esed Çevirisi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016): 914-924.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Kadının Şahitliğiyle İlgili Âyetlerin Tefsirlerdeki Yansımalarına Eleştirel Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014): 95-121.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Nisâ Sûresinin 34. Âyeti Bağlamında Evlilik Hayatında Kadının Geçimsizliği Durumunda Uygulanacak Çözümlerden ‘Darb’a Dair”. *Turkish Studies* 12/27 (2017): 87-100.
- Aydüz, Davut. *Tefsir Tarihi Çeşitleri ve Konulu Tefsir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Aygün, Abdullah. “Tefsirlerde Görülen Bazı Tutarsızlıklar ve Sebepleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/55 (2018): 945-958.
- Ayvaz, Gülfidan. “Sözcükler, Söz Öbekleri, Deyimler ve Atasözleri’nin Çevirisi ve Çeviri Eylemine Etkisi”. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*. 2 (2013): 211-221.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed. *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*. Thk. Abdüssel3am b. Abdilhâdî Şennar. Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 2009.

- Ballı, Mustafa. *Meâl Geleneği Açısından Suat Yıldırım'ın Kur'ân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli'nin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Baltacı, Burhan. “Yûnus 10/26. Âyette Yer Alan ‘Ziyâde’ Kelimesinin ‘Ru’yetullah’ Olarak Anlaşılmasında Ehl-i Sünnet İnancının Etkisi”. *Dînî Araştırmalar* 8/24 (2006): 293-304.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. “Kur’ân’ın Ana Dilimize Çevrilmesi Kur’ân Nedir”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (1952): 33-61.
- Bardakoğlu, Ali. “Eşkıyâlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 463-466. c. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. “Had”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 547-551. c. 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 384-396. c. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Baş, Erdoğan. “Muhammed Esed’in ‘Kur’ân Mesajı’ Adlı Eserinin Meâl Açısından Değerlendirilmesi”. 1: 411-422. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Baş, Erdoğan. “Mustafa İslamoğlu’nun Hayat Kitabı Kur’ân Adlı Eserinde Rasyonel Yorum”. *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi*. 10 (2008): 77-106.
- Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42-44. c. 31. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Başoğlu, Tuncay. “Ta’zîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 198-202. c. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd. *Tefsîru’l-Beğavî Meâlimü’t-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyad: Dâr-u Tîbe, 1988.
- Berber, Mehmet Akif. “Osmanlı Devleti’nde Ribâ Kavramı”. 1381-1392. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- Beydâvî, Nasıruddîn Ebi’l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfîî. *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâ-i’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.

- Bilgin, Abdulcelil. *Kur'ân'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Birişik, Abdülhamit. “Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin Kur'ân Yorumunu Şekillendiren Temel Dinamikler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2011): 1-20.
- Birişik, Abdülhamit. “Sale, George”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24-25. c. 36. Ankara, 2009.
- Birişik, Abdülhamit. “Ulûmü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 132-135. c. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Birişik, Abdülhamit. “Urduca Kur'ân Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi”. *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003).
- Bobzin, Hartmut. “Kur'ân'ın Latince Tercümeleri: Kısa Bir Genel Bakış”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Yusuf Öztel 18/1 (2009): 609-622.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 350-352. c. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 134-136. c. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ceran, Fatmanur. “Mûtezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 41 (2014): 102-113.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1990): 95-136.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarîhi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmail. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-Arabiyye*. Thk. Muahmmmed Muhammed Tamir - Enes Muhammed eş-Sâmî - ve Zekerîyya Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Ceylan, Yusuf. *H. Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" Adlı Meâli ile Mustafa İslamoğlu'nun "Hayat Kitabı Kur'ân" Meâli Üzerine Mukâyesele Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Cündioğlu, Dücan. "Matbû Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu". 157-237. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Cündioğlu, Dücan. *Söyleşiler Bir (Kur'ân ve Dile Dâir)*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Cündioğlu, Dücan. *Türkçe Kur'ân ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Çağrı, Mustafa. "İnfâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 289-290. c. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Zan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 120-122. c. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çakan, İsmail Lütfi - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Çakır, Kemal. *Muhammed Esed Meâline Meâllerden İtirazlar*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2010.
- Çalışkan, İbrahim. "İslâm Hukukunda Zinâ Suçunun Mahiyeti ve Cezası". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (1992): 61-100.
- Çalışkan, İsmail. "Çağdaş Bir Düşünür ve Müfessir Olarak Muhammed Esed". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1998): 419-436.
- Çalışkan, İsmail. *M. Esed'in Kur'ân Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Çalışkan, İsmail. "Modern Zamanlarda Tefsirin Rotası ve Muhammed Esed Örneği". *Eski Yeni*. 17 (2010): 90-97.
- Çalışkan, İsmail. "The Message of the Qur'an'ın Türkçe Çevirisi (Kur'ân Mesajı)'nin Eleştirisi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 21/3 (2010): 151-164.
- Çeker, Orhan. "Kadının Şahitliği Üzerine". *Marife Dergisi* 1/1 (2001): 243-245.

- Çelebi, İlyas. “İsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 472-473. c. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çelebi, İlyas. “Ye’cûc ve Me’cûc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 373-375. c. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelik, Hüseyin. “Kur’ân’da Şafaat”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015): 283-313.
- Çelik, Ömer. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. “Nesih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 579-581. c. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çetin, Abdurrahman. “Tilâvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 155-157. c. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetiner, Bedrettin. “Mesel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 299-301. c. 29. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Çınar, Mahmut. “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mûcize ve İsmet”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 21 (2011): 95-127.
- Dağcı, Şamil. “Kısâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 488-495. c. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Dânî, Ebu Amr Osman b. Saîd. *et-Teyssîr fî l-Kırâati’s-Seb’i*. Thk. Halef b. Hamud b. Salim eş-Şağdelî - Ali b. Abdurrahman el-Huzeyfî - ve Abdurrâfî’ b. Rıdvân b. Ali eş-Şerkânî. Suudi Arabistan-Hail: Dâru’l-Endelüs, 2015.
- Dartma, Bahattin. “Hz. Âdem’in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009): 11-22.
- Demir, Bayram. “Cezaların Bireyselleştirilmesi Açısından Zinâ Haddi”. *Ekev Akademi Dergisi* 9/23 (2005): 123-134.
- Demir, Halis. “Hayat Kitabı Kur’ân-Gerekçeli Meâl-Tefsir Üzerine”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36 (2011): 149-176.
- Demir, Osman. “Yakîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 271-273. c. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demiray, Meryem. *Muhammed Esed’in Kur’ân Mesajı İsimli Tefsirindeki Metodu*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Demircan, Ali Rıza. “Teaddüd-i Zevcât”. 245-259. İstanbul: İlmi Neşriyat İç ve Dış Ticaret A.Ş., t.y.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Doğan, Ahmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Duman, M. Zeki. “Kur’ân’da Neshe Delil Gösterilen ve Mensuh Addedilen Âyetlerin Mânâ Yönünden Yeniden Değerlendirilmeleri”. *Tarihten Günümüze Kur’ân İlimleri ve Tefsir Usulü*. 2009. 79-106.
- Durmuş, Abdullah. “Ahmed Hamdi Akseki’nin Birden Fazla Evlilik (Teaddüd-İ Zevcât) Konusundaki Yaklaşımı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 32 (2015): 251-276.
- Durmuş, İsmail. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 232-233. c. 24. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. “Temsîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 434-435. c. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. “Tevriye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 45-47. c. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur’ân’ın Türkçe Tercümeleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Durmuş, Zülfikar. “Mûtezili Müfessir Zemahşerî’nin Muhkem ve Mûteşâbih’e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelemesi”. *Marife Dergisi* 3/3 (2003): 259-273.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el- Eş’as b. İshâk es-Sicistânî. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvez - Zekerriyya Abdülmecid en-Nûtî - ve Ahmed en-Necûlî el-Cemel. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017.
- Ebu Süleyman, Şeyh Sabır Hasan Muhammed. “Emsâlü’l-Kur’ân”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. Trc. Mustafa Hocaoglu 12/1 (2012): 257-268.
- Ebû Zehre, Muhammed. *En Büyük Mu’cize Kur’ân*. Trc. Muhammet Yılmaz. İstanbul: Okur Akademi, 2018.
- Eckmann, Janos. “Kur’ân’ın Doğu Türkçesine Tercümeleri”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. Trc. Ekrem Ural 21 (1973): 14-24.

- Efe, Seyfullah. “Kur’ân’ın Farsça’ya Tercümesi ve İlk Tefsirler”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37 (Ocak 2013).
- Ekinci, Kutbettin. “Kur’ân’da Allah’ın Zatı Dışında Kullanılan Yeminleri Sözüün Maksudı Açısından Anlamak”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016): 85-102.
- Ekinci, Sait Ali. “Hayat Kitabı Kur’ân Gerekçeli Meâl-Tefsir’in ‘Gayb İçerikli Âyetler’ Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami Araştırmaları Dergisi*. 1 (2017): 97-124.
- Ekinci, Sait Ali. “Kur’ân Mesajı” ile “Hayat Kitabı Kur’ân” Adlı Meal-Tefsirlerin Karşılaştırılması. Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2017.
- Eliaçık, Kevser Serap. *Çağdaş Meâl-Tefsir Analizleri (Recep İhsan Eliaçık - Mustafa Öztürk - Mustafa İslamoğlu Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015.
- Erdem, Suat. “İslâm Fıkında Tesettür”. *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (2014): 253-276.
- Eren, Ali Cüneyt. “Arapça Alfabetik Sözlüklerin Tanıtımı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009).
- Erkal, Mehmet. “Zekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 197-207. c. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Erkocaaslan, Recep. *H. Âişe’nin Hayatı, Şahsiyeti ve H. Peygamber Sonrası İslâm Tarihindeki Yeri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Eroğlu, Selahaddin. “Talâk Hakkında Kur’ân-ı Kerîm’in Genel Tutumu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986): 159-165.
- Ertugay, Recep. *Müsteşriklerin Yumuşak Dikeni W. Montgomery Watt’ın İslâm Âmentüsüne Yaklaşımı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Erturhan, Sabri. “Hadd ve Kısas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”. 1: 477-513. İstanbul: Lale Yayıncılık, 2017.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsir*. Trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.

- Esen, Hüseyin. “Muhammed Esed’in Hirâbe (Eşkîyâlık) Suçuyla İlgili Âyetler İçin Yaptığı Meâl -Tefsir Üzerine”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2004): 139-166.
- Esen, Hüseyin. “Zinâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 440-444. c. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fazlurrahman. *İslâm*. Trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Ferrâ, Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Görgülü, Ülfet. “İslâm Âile Hukukunda Bid'î Talâk Meselesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 30 (2017): 337-363.
- Görgün, Tahsin. “Kur'ân Kıssaları'nın Neliği (Mâhiyeti) Üzerine”. 19-40. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Görmez, Hatice. “Beşer Dilinin İmkanları ve Kur'ân-ı Kerîm'in Anlatım Üslûbuna Dâir”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 27/1 (2016): 22-30.
- Güllüce, Veysel. “Kur'ân'da Nesh Edilmiş Âyet Var Mıdır?” *Ekev Akademi Dergisi* 10/26 (2006): 51-74.
- Gümüş, Sadrettin. “Cumhuriyet Döneminde (1923-1960 arası) Meâl Çalışmaları”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Dergisi*. 5 (2015): 285-331.
- Günay, Hacı Mehmet. “Nüşûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 303-304. c. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Günaydın, Fatma Candan. “Nimet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 129-130. c. 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Gür, Süleyman. *Kur'ân'a Göre Tuğyan ve Tâğût*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Meâller*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Gürler, Zeynep. *Kur'ân'daki Mûcize Haberlerine Yaklaşımlar: İbn Âşûr ve Muhammed Esed Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Hamidov, Hayrullah. “Türkçe Deyimlerin Anlam Özellikleri: Konuşma İle İlgili Deyimler”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*. 22 (t.y.): 39-45.
- Hamidullah, Muhammed. “İslâm'da Sembolik Anlatım”. *Diyanet Dergisi*. Trc. Sadık Kılıç 25/1 (1989): 3-16.

- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. Trc. Abdülaziz Hatip - Mahmud Kanık. Ankara: Beyan Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed. “Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Yazma Tercümeleri”. *Türkiyat Mecmuası*. Trc. Salih Tuğ 14 (1965): 65-80.
- Hamidullah, Muhammed. “Mûcize Kerâmet ve İstidrâc”. *Hikmet Yurdu*. Trc. Zahit Aksu 2/3 (2009): 81-93.
- Hasan, Ahmad. “Nesh Teorisi I”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. Trc. Mehmet Paçacı 1/3 (1987): 105-109.
- Hasan, Ahmad - Paçacı, Mehmet. “Nesh Teorisi III”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/4 (1987): 102-107.
- Hatalmış, Ali. “İlk Dönem İslâm Tarihi Ekonomik Hayatta Kölelik ve Cariyelik”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 23 (2012): 198-228.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Kur'ân'da Peygamber Kıssaları Hz. Âdem'den Hz. İsâ'ya*. Konya: Hüner Yayınevi, 2014.
- İbn Abdірabbih, Ebû Ömer Şihabüddin Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-Ferîd*. Thk. Abdülmecid et-Terhini. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîr-u et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîh, t.y.
- İbn Hanbel, Ebû Abdіllah Ahmed. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. Nşr. Şuayb Atnâut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Trc. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kesîr, İmadüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîr-u'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükерrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 6 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak. 4 Cilt. Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 1995.

- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İlyas Çelebi. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 404-409. c. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Nizar Mustafa el-Bâz. 2 Cilt. Mekke: Mektebet-ü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.y.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân Gerekçeli Meâl-Tefsir*. 2 Cilt. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'ân Tercemesinde Dikkat Edilmesi Gereken Bazı Hususlar ve Muhammed Esed Meâli'ne Genel Bir Bakış". 93-111. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Işık, Emin. "Âdiyât Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 386-387. c. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kahraman, Kemal. "Muhammed Esed (Leopold Weiss)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 526-527. c. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Karahüseyin, Merve Nur. *Batılı Mühtedilerin Hz. Muhammed Algısı: Muhammed Esed Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018.
- Karaman, Hayrettin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 5/4 (1991): 284-291.
- Karaoğlu, Arslan. "İsrâ ve Mi'râc Hadisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi". *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/34 (2017): 555-601.
- Karatay, Yusuf. "el-En'âm 6/103. Âyet Bağlamında Ru'yetullah Meselesi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 161-181.
- Kârî, Ali b. Sultan. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. Thk. Mervân Muhammed eş-Şe'âr. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Karlı, İbrahim Hilmi. "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirilmesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 95-112.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebet-ü Vehb, 1995.

- Kavşut, M. Sait. “Kur’ân’da İnsanın Yaratılış Aşamaları - Te’vîlât Ekseninde Bir Değerlendirme-”. *e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi*. 7 (2012): 289-301.
- Kaya, Osman. “Nisâ Sûresi 34. Âyet Bağlamında Kur’ân ve Sünnete Göre Kadın Erkek Eşitliği ve Kadınların Dövülmesi Meselesi”. *Route Educational and Social Science Journal* 4/6 (2017): 324-346.
- Kayhan, Mustafa. “Kur’ân Kıssalarının İbadât Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013): 133-186.
- Kayhan, Mustafa. “Muhammed Esed’in ‘Kur’ân Mesajı’nda Bazı Âyet ve Kavramlara Yaptığı Birey ve Toplum Ekolojisi ile İlgili Yorumlar Üzerine”. *Turkish Studies* 11/5 (2016): 401-430.
- Kırca, Celal. “Aksâmü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 290-291. c. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kırca, Celal. “Aksamü’l-Kur’an”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 290-291. c. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koçkuzu, Ali Osman. “‘Aziz Kur’ân’ ve ‘Kur’ân Mesajı Meâl-Tefsir’ Adlı Eserler Üzerine Birkaç Söz”. 2: 3-23. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Koşum, Adnan. “İslâm Hukukunda Hırsızlık Konusunda Yeni Yaklaşımlar”. *Diyanet İlmi Dergi* 37/3 (2001): 85-116.
- Kumaş, Ali - Yılmaz, Muharrem. “Sihriyetin Oluşmasında Zinânın Etkisi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2017): 51-67.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’âni ve’l-Mübeyyinü limâ Tezammenehü mine’s-Sünneti ve Âyi’l-Furkân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Mektebetü’r-Risâle, 2006.
- Kuş, Canan. “Tevrât, İncîl ve Kur’ân-ı Kerîm’deki Kölelik Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler”. *Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010): 1: 33.
- Mahmut Özdemir. “Fâiz (Ribâ) Kavramına İslâmi Bir Yaklaşım”. *Eski Yeni*. 18 (2010): 62-76.
- Marifet, Muhammed Hadi. “Muhkem ve Müteşâbih”. *Misbah Dergisi* 2/21 (2013): 179-198.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlât-ü Ehli's-Sünne*. Thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Menekşe, Ömer. "Osmanlı'da Zinâ Cezası Olarak Recm". *Marife Dergisi* 3/2 (2003): 7-18.
- Mertoğlu, M. Suat. "Salâtüselâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23-24. c. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mevdûdî, Ebu'l-Â'la. *Tefhîmü'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. Trc. Muhammed Han Kayani - Yusuf Karaca - Nazife Şişman - İsmail Bosnalı - Ali Ünal - Hamdi Aktaş. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Mi'râc Gerçeği*. İstanbul: Akbel Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Narol, Süleyman. "Fahreddin Râzî ve Kâdi Abdülcebbar'ın Şefâat Konusundaki Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015): 125-144.
- Nemerî, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdilberr el-Kurtûbî. *el-İstiâb fî Mârifeti'l-Eshâb*. Thk. Adil Mürşid. Amman: Dâru'l-İmân, 2002.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn. *Tebsîratü'l-Edille*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Okumuş, Namık Kemal. *Allah , İnsan ve Tabiat Yasaları Bağlamında Ecel Problemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Öz, Mustafa. "Dihlevî, Abdülkâdir b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 293. c. 9. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Özbuğday, Şükrü. "Kur'ân-ı Kerîm'deki Muhkem - Müteşâbih Ayrımının İncelikleri". *Diyanet İlmi Dergi* 35/3 (1999): 27-38.
- Özel, Ahmet. "Cihâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 527-531. c. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Özgel, İshak. “Kur’ân’daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed’in ‘Âyet’ Kelimesi Çevirisi Üzerine”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/19 (2007): 151-171.
- Özsoy, İsmail. “Fâiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 110-126. c. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mustafa. “Âdem, Cennet ve Düşüş”. *Milel ve Nihal Dergisi* 1/2 (2004): 151-186.
- Öztürk, Mustafa. “Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslâm Kültüründe Hızır Mitosu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14-15 (2003): 245-281.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meâl ve Tefsirin Serencâmı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Klasik Tefsirlerdeki ‘Tesettür’ Formu Üzerine”. *İslâmiyât* 4/2 (2001): 69-88.
- Öztürk, Mustafa. *Meâl Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. “Muhammed Esed’in ‘Meâl-Tefsiri’nde Bâtınî Te’vîl Olgusu”. 1: 385-410. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Öztürk, Mustafa. “Muhammed Esed’in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine”. *Marife Dergisi*. 1 (2008): 45-62.
- Öztürk, Yener. “Muhtelif Yönleriyle Mi’râc Mûcizesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014): 89-130.
- Polat, Hüseyin. *Alman Oryantalistlerin Kur’ân ve Tefsir Çalışmaları (Rudi Paret Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2011.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku’s-Sarfî*. Beyrut: Daru’n-Nehzati’l-Arabî, 2009.
- Râzî, Fahrüddin. *et-Tefsîru’l-Kebîr*. Thk. İbrahim Şemsüddîn - ve Ahmed Şemsüddîn. 16 Cilt. Bağdat: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013.
- Râzî, Fahrüddin. “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefîn Bakışı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Celalettin Divlekci. 32 (2014): 175-188.
- Sâbûnî, Muahmmmed Ali. *Tefsîr-u Âyâtî’l-Ahkâm*. Kahire: Dâru’s-Sâbûnî, 2007.

- Sağır, Muhammed Hüseyin Ali. *el-Müsteşrikûn ve'd-Dirâsâtü'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999.
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Seber, Abdülkerim. “Kadına Şiddet Bağlamında Nisâ Sûresi 34-35. Âyetlerinde Geçen Kavramların Siyâk-Sibâk Açısından Değerlendirilmesi”. 110-127. Konya: Dizgi Ofset, 2014.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Muhtelifü'r-Rivâye*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbü'l-Mebsût*. Thk. Halil el-Meys. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1989.
- Sifil, Ebubekir. *İhyâ ve İnşâ*. İstanbul: Rihle Kitap, 2015.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin 'Kader' Anlayışı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2006): 69-92.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Küfür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 533-536. c. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 193-198. c. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevvez Ahmed Zümerli. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2016.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. Trc. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Şahin, M. Süreyya. “Cin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5-8. c. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*. Thk. Muhammed Abdullah Diraz - ve Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Vezâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Dave ve'l-İrşad, t.y.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim. “Umûm, Husûs, Muhkem, Müteşâbih, Nâsih ve Mensûh Hakkında”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Selim Türcan 9/17 (2010): 223-228.

- Şeker, Mehmet. “İslâm Tarihinde Kur’ân’ı Kerîmin Türkçe’ye İlk Çevirileri”. 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Şener, İbrahim. “Cumhuriyet Dönemi Kur’ân Meâllerine Günümüz Türkçesi Açısından Bir Yaklaşım”. 2: 340-360. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Şengül, İdris. “Kıssa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 498-501. c. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şengül, İdris. “Kur’ân Kıssalarının Tarihi Değeri”. 169-184. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Şengül, İdris. “Kur’ân Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi”. 133-140. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Şola, Hanefi. “Menâr Ekolünün Hz. İsa’nın Ref’i ve Nüzûlü Hakkında Referans Kabul Edilen Âyetlere Yaklaşımı”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 79-100.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu’l-Beyân an Te’vîl-i Âyi’l-Kur’ân*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâr-u Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tiyek, Fatih. *Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Togan, Zeki Velidi. “Londra ve Tahran’daki İslâmî Yazmaların Bazılarına Dair”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (1960).
- Tok, Fatih - Müftüoğlu, Merve. “Nûr Sûresi 31. Âyetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 79-107.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 227-233. c. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 376-386. c. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tunç, Cihat. “Ecel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 380-382. c. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Cennet ve Cehennem Halen Mevcut mu?” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005): 53-62.
- Turan, Abdülbaki. “Kur’ân-ı Kerîm’deki Yeminler (Aksâmu’l-Kur’ân)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1986): 97-114.
- Turan, Maşallah. “Allah ve Âhiret İnancı Bağlamında Muhammed Esed’in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Artuklu Akademi Dergisi* 1/1 (2014): 131-157.
- Turan, Maşallah. “Mâide 33-34 Ekseninde Muhammed Esed’in Sembolizm Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Marife Dergisi*. 3 (2010): 45-57.
- Turan, Maşallah. “Mustafa İslamoğlu’nun Kur’ân Sûrelerinin Kimliği İsimli Eserindeki Bazı Farklı Yorumların Kritiği”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018): 79-116.
- Tûsî, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. Thk. Ahmed Habib Kasir el-Âmilî - ve Ala el-Â’lemî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü’l-Â’lemî li’l-Matbûât, 2013.
- Türçan, Galip. “Mâturîdî’ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”. *Milel ve Nihal Dergisi* 7/2 (2010): 277-294.
- Tüzün, İdris. *Kur’ân’da Sembol ve Sembolik Anlatım (Neml Sûresi Süleyman (a.s) Kıssası Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Amel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13-16. c. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. “Takvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 484-486. c. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ulutürk, Veli. “Kur’ân-ı Kerîm’de Meseller (Emsâlü’l-Kur’ân)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11 (1993): 74-110.
- Uslu, Rıfat. “Nisâ Sûresi 34. Âyeti Çerçevesinde İslâm Hukûkunda Nüşûz” Kavramına Bir Yaklaşım”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016): 1133-1141.
- Üstün, Sema. “Cumhuriyetin İlanından Günümüze Kur’ân Tercümeleri Üzerine”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (2012): 457-481.

- Üşenmez, Emek. “Türkçe İlk Kur’ân Tercümesi ve Tercümedeki İslâmî Terimlerin Türkçe Karşılıkları Üzerine”. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2006): 89-99.
- Vafi, Ali Abdülvahid. “İslâmiyete Göre Kölelik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Kemal Işık 9 (1962): 207-212.
- Yalçın, İsmail. “Günümüz İslâm Âile Hukûku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi-Journal of the Human and Social Science Researches* 6/3 (2017): 1707-1725.
- Yaşar, Hüseyin. *Alman Oryantalizminde Kur’ân’a Bakış*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Yaşaroğlu, M. Kemal. “Namaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 350-357. c. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur’ân’da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yavuz, Salih Sabri. *İsrâ ve Mirâc*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi’rac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 132-135. c. 30. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 58-63. c. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşâbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 204-207. c. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Rûh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 187-192. c. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefâat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 412-415. c. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Te’vîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27-28. c. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yazıcı, İshak. “Edip Yüksel ve Muhammed Esed’in Meâllerine Eleştirel Bir İnceleme”. 1: 319-348. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Yeşilyurt, Temel. "Rû'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 311-314. c. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Mustafa. "Nisâ Sûresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi". 533-546. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Araştırmalar Vakfı, 2012.
- Yıldırım, Suat. "Kazimirski, Albin (Albert) de Biberstein". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 153-154. c. 25. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yıldırım, Zeki. "Kur'ân'da Peygamberlerin İsmeti". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19 (2003): 87-118.
- Yılmaz, Muhammet. "Hicri İlk Üç Asırda 'Şefâat' ile İlgili Âyetlerin Tefsiri". *Marife Dergisi* 14/1 (2014): 109-132.
- Yiğit, İbrahim. *Muhammed Esed'in Meâlinde Yorum*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Yurdağur, Metin. "Tâgut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 372. c. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc. 45 Cilt. Kuveyt: Devlet Matbaası, 2004.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Serî. *Meâni'l-Kur'âni ve İ'râbühû*. Thk. Abdülcelil Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - ve Ali Muhammed Muavvez. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

Zeyveli, Hikmet. “Muhammed Esed’e İki Haksızlık Örneği Esed’in Kur’ân Mesajı ile İlgili ‘İntihâl’ ve ‘Çarpıtma’ İddialarının Tutarsızlığı”. *Marife Dergisi*. 1 (2012): 25-46.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Thk. Fevvaz Ahmed Zümerli. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1995.



ÖZ GEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Vehbi CANSIZ		
Doğum Yeri ve Yılı	Şiran - 1983		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça - İyi		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lisans	2010	2013	RTE Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2013	2019	RTE Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurumlar		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Diyanet İşleri Başkanlığı		2004	2015
2. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi		2015	Devam ediyor
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	vehbi.cansiz@erdogan.edu.tr		