

marife

bilimsel-birikim

yıl : 8 sayı :1 bahar 2008

MUHAMMED ESED'İN TEFSİR NOTLARINDAKİ YANLIŞ ATIFLAR ve ÇARPITMALAR ÜZERİNE

Mustafa ÖZTÜRK*

ÖZET

Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserindeki tefsir/açıklama notları farklı düzeylerde birçok yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içermektedir. Esed tefsir notlarında Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1143), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi klasik müfessirlere sıkça nakilde bulunmuş, ama bazı nakillerinde bu müfessirlere ait birçok ibare ve ifadeyi kimi zaman yanlış nakletmiş, kimi zaman da tahrif etmiştir. Daha ziyade Fahreddin er-Râzî ve Zemahşerî'ye ait metinleri tam tersi bir mânâya gelecek biçimde tersyüz ederek aktaran Esed böylelikle müfessirleri hiç konuşmadıkları konularda konuşturmuştur. Esed kimi zaman da müfessirlere ait izahatın sadece bir kısmını aktarmış ve bu şekilde asıl mânâ ve maksadından sapırdığı izahatı kendi fikrine mesnet teşkil eden bir enstrüman olarak kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an), çarpıtma/tahrif

ON THE MISREFERENCES AND DISTORTIONS IN MUHAMMAD ASAD'S COMMENTARY NOTES

Interpretation documents at Muhammed Esed's book called Kur'an Mesajı (Message of Qur'an) contain many distortion. Esed made many quotation on interpretation documents from classical interpreter such as Taberî (d.310/923), Begavî (d.685/1122) and Beyzâvî (d.685/1286); but he especially made some distortion partly or completely at the phrase and expression belong to these interpreters. Esed who was quoted the documents contorted and conversed meaning belonged to the mostly Fahreddin er-Râzî and Zemahşerî, in this way he discussed the themes that were never discussed by other interpreter. Esed sometimes quoted only one part of interpreter's explanation and by this way he used these things such as supports to his idea, the explanation changed from the real meaning.

Key words: Muhammed Esed, The Message of The Qur'an

GİRİŞ

Bilindiği gibi Muhammed Esed'in (1900-1992) *Kur'an Mesajı* (The Message of The Qur'an) adlı meal-tefsirindeki açıklama notları Tefsir, Hadis, Siret ve Arap

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. ozturk65@yahoo.com

Dili gibi çeşitli alanlarla ilgili birçok temel esere atıflar içermektedir. Mealinin kaynakçasında belirttiği üzere Esed'in istifade ettiği temel tefsir kitapları arasında Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Ma'âlimü't-Tenzil*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i (*Mefâtihu'l-Ğayb*), Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru'l-Tenzil*'i, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *Tefsîru Sitte Suver*'i, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*'i ve Muhammed Abduh ile Reşid Rıza'nın *Tefsîru'l-Menâr* ismiyle meşhur olan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*'i yer almaktadır. Mealdeki tefsir notlarında Esed'in daha ziyade Râzî, Zemahşerî ve Taberî'nin tefsirlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Muhammed Abduh bütün bu müfessirler arasında ayrı bir kompartımana yerleştirilmelidir. Çünkü Esed mealinin önsözündeki bir dipnotta şöyle demektedir:

Okuyucu, tefsir/açıklama notlarımda Muhammed Abduh'un (1849-1905) görüşlerine sıkça atıfta bulunduğumu görecektir. Abduh'un modern İslam dünyasındaki yerini tam olarak vurgulamak güçtür. Hiç mübalağasız şunu söyleyebiliriz ki çağdaş İslam dünyasındaki her eğilim, doğrudan veya dolaylı olarak, modern İslam düşüncesinin bu en parlak simasından etkilenmiştir. Onun planlayıp başlattığı Kur'an tefsiri 1905'de vefatıyla kesintiye uğradı. Daha sonra öğrencisi Reşid Rıza tarafından *Tefsîru'l-Menâr* adıyla devam ettirildi ve fakat maalesef yine tamamlanamadı. Ben de bu tefsirden geniş ölçüde yararlandım.¹

Evet, M. Esed *Menâr* tefsirinden çok istifade etmiş; ama çok kere de Abduh'a ait görüşleri kendine mal ederek nakletmiştir. Mesela, Fîl suresi 103/3. ayette geçen *ıyran ebâbil* ibaresine "salgın hastalık mikrobu taşıyan sinekler ve/veya böcekler" şeklinde bir mânâ takdir ederken Abduh'a hiçbir atıfta bulunmamıştır.² Oysa geçen yüzyıldan bu yana birçok tartışmaya konu olan bu meşhur yorum en azından çağdaş versiyonuyla Muhammed Abduh'a aittir.³ Bu husus Kur'an tefsiriyle az çok ilgilenen hemen herkes tarafından dahi bilinmesine rağmen Esed söz konusu yorumu her nedense kendine mal ederek aktarmıştır. Yine Esed, Bakara suresi 2/213. ayetteki *kâne'n-nâsu ümmeten vâhideten* (Bütün insanlık

¹ Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980, müellifin önsözü, v.; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996, I, müellifin önsözü, xxv. Esed'den aktardığımız kimi pasajların çevirisi, -tıpkı bu pasajda olduğu gibi- eserin Türkçe tercümesindeki ifadelerden kısmî farklılık arz etmektedir. Bu yüzden, dipnotta ilkin eserin İngilizce aslını, çevirisinde tasarrufta bulunmadığımız pasajlarla ilgili dipnotlarda ise ilkin eserin Türkçe çevirisini zikrettik.

² Asad, *The Message of The Qur'an*, s.976, [2. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1308, [2. not].

³ Bkz. Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1994, s. 120.

bir zamanlar tek bir topluluktu) ifadesine dair ilginç yorumu da ana fikir itibariyle *Menâr* tefsirinden iktibas etmiş, ama burada da kaynak göstermemiştir.⁴

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür; fakat Esed'in *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmiş olması, Abduh'tan mezkûr nitelikteki aşırı-maları hususunda kısmen de olsa bir hoşgörü ve tolerans imkânı yaratır. Bu noktada Esed'i belli ölçüde anlayışla karşılamak mümkündür; ama Kâdiyânî alim Muhammed Ali Lâhûrî'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı meal-tefsirindeki yüzlerce görüş ve yorumu kendine mal ederek aktarmış olmasını anlayışla karşı-lama imkânı yoktur.⁵ Hemen her tefsir notunda ahlak ve fazilete vurgu yapan Esed'in ilim ahlâkı açısından ciddi bir cürüm teşkil eden böyle bir fiilin faili olması düşündürücüdür.

Diğer taraftan, bize öyle geliyor ki Esed gerek Muhammed Abduh'tan sita-yişle söz etmek, gerekse *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmekle sanki bir tür hedef saptırma yoluna gitmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Esed, Mu-hammed Abduh'a yönelik özel vurgusuyla okuyucunun dikkatini belli bir noktaya teksif etmiş ve böylece hem eserindeki tefsir notlarının temel kaynağına ilişkin muhtemel merakları gidermiş, hem de Muhammed Ali Lâhûrî'nin meal-tefsirinden yaptığı intihalleri kendince gizlemiştir.

Esed'in ilmî açıdan ciddi bir cürüm veya iyimser yaklaşımla ciddi hata ola-rak nitelendirilebilecek diğer bir fiili de birçok müfessire ait görüş ve yorumları kimi zaman yanlış ve/veya çarpıtarak aktarması, kimi zaman da kendine ait bir görüşü "filan müfessirin görüşü" diye sunması, dolayısıyla söz konusu müfessirle-ri hiç konuşmadıkları bir konuda konuşurmasıdır.

İşte bu makalede Esed'in özellikle Fahreddîn er-Râzî, Zemahşerî ve Taberî'nin tefsirlerindeki muhtelif ibareleri nasıl yanlış aktardığı ve çarpıttığı gösterilecektir. Yanlış aktarma ve çarpıtma örneklerinde ilkin Esed'in iktibasları, ardından da söz konusu müfessirlerin ifadeleri aktarılacaktır. Ancak hemen belir-telim ki burada sunulacak örnekler Esed'in farklı düzeylerde çarpıtmalarına ma-ruz kalan görüş ve yorumlardan sadece birkaçıdır. Dahası, tefsir notlarındaki alıntılar asıl kaynaklardaki metinlerle karşılaştırıldığında Esed'in yanlış nakil ve tahriflerinin küçük çaplı bir kitap hacmine ulaşması kuvvetle muhtemeldir.

YANLIŞ ATIF VE ÇARPITMA ÖRNEKLERİ

Tefsir notları baştan sona tarandığında Esed'in çoğunlukla Fahreddîn er-Râzî ve Zemahşerî'ye atıf yaptığı görülmektedir. Atıf sayısı bakımından bu iki müfessiri Taberî takip etmekte, daha sonra da İbn Kesîr, Beyzâvî ve Beğavî gibi müfessirler gelmektedir. *Menâr* tefsirine ilişkin atıfları ise sayı itibariyle bu üç

⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1308, [2. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 976, [2. not]. Krş. Mu-hammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, II. 239-240.

⁵ Bu konuyla ilgili makale çalışmamız, "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine" başlığıyla *İslâmiyât* dergisinde yayımlanacaktır.

müfessirden yaptığı nakillerle paralellik arz etmektedir. Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarına en fazla maruz kalan müfessir Fahrreddin er-Râzî'dir. Bu müfessirin çarpıtılan ibare ve ifadelerinin daha ziyade cennet ve cehennemden söz eden ayetlerle ilgili olduğu dikkat çekmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarının önemli bir kısmı, kaynak belirterek zikrettiği kimi ifadelerin asıl kaynakta mevcut olmaması yahut kendisinin birtakım görüşler zikretmesi ve bunları asılsız olarak bazı müfessirlere nisbet etmesi şeklindedir. Eğer burada dikkatsizlik gibi bir kusur yahut zehl ve sehv gibi bir durum değil de, belli bir kasıt söz konusuysa, yanlış atıf ve asılsız isnatların herhangi bir metne birtakım ekleme ve çıkarmalar yapmakla eşdeğer bir tahrif olduğunu söylemek mümkündür.⁶ Bununla birlikte Esed'in klasik müfessirlerden naklettiği birçok görüşte anlam ve yorum tahrifine başvurduğunda şüphe yoktur. Onun bu tür tahrifleri daha ziyade kimi müfessirlere ait görüşlere bazen kendi yorumunu katması, bazen de kaynak gösterdiği müfessire ait görüşün sadece bir kısmını alıntılanmış olması şeklindedir.

YANLIŞ ATIFLAR VE/VEYA LAFZİ DÜZEYDEKİ ÇARPITMALAR

Esed'in yanlış atıf ve/veya lafız çarpıtmalarına konu olan muhtelif ibare ve ifadelerin büyük çoğunluğu Fahrreddin er-Râzî ve Zemahşerî'ye aittir. Söz konusu ifadeler ise çoğunlukla Kur'an'daki kimi kelime ve kavramların anlam içerikleriyle ilgilidir. Mesela Esed, Tâ-hâ suresi 20/12. ayette geçen "tuvan/tuvâ" kelimesine "iki kere" anlamı yüklemiş ve bu kelimeyle ilgili tefsir notunda şunları zikretmiştir:

Ne var ki bazı müfessirler *tuwan* (ya da *tuwâ*) sözcüğünün "kutlu kılınan vadi"nin ismi olduğunu söylemişlerdir. Oysa Zemahşerî, daha ikna edici biçimde,⁷ "iki kere yapılan" anlamındaki *tuwan* yahut *tivan* tabirinden yola çıkarak, sözcüğü "iki kere" mânâsına hamletmiştir; yani anlaşıldığı kadarıyla ilki Allah'ın nidasının işitilmesinden, ikincisi de Hz. Musa'ya peygamberlik görevi verilmesinden ötürü "iki kere kutsanmış" yahut "iki kere kutlu kılınmış."⁸

Esed'in burada Zemahşerî'ye atfettiği yorumda apaçık bir yanlış atıf ve/veya çarpıtma söz konusudur. Çünkü Zemahşerî ilkin bahis konusu kelimenin *tuwan* ve *tivan* şeklindeki iki farklı okuyuş çerçevesinde munsarif olduğunu belirtmiştir. Ardından *tuwâ* kelimesinin, bir mekân ya da mahal adına karşılık geldiğine

⁶ Bu makaleye konu olan yanlış atıf örneklerinin bir kısmına *Kur'an Yolu* adlı tefsiri incelememiz sırasında muttali olduğumuzu ve bu vesileyle, anılan tefsirin müelliflerini şükran duygusuyla andığımızı belirtmek isteriz.

⁷ Altı çizili vurgu ifadesi Türkçe çeviride yer almamaktadır. Bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not]. Oysa yukarıdaki pasajın İngilizcesi şöyledir: "Whereas some commentators assume that the word *tuwan* (or *tuwâ*) is the name of the 'hallowed valley', Zamakhshari explains it, more convincingly, as meaning 'twice' (from *tuwan* or *tivan*, 'twice done') -i.e., 'twice-hallowed'- apparently because God's voice was heard in it and because Moses was raised there to prophethood". Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not].

⁸ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 471, [9. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 625, [9. not].

ilişkin yorumu zikretmiş ve bu yoruma göre kelimenin gayri munsarif olduğunu belirtmiştir. Bunun ardından da "Tuvan lafzının iki kere anlamına geldiği de söylenmiştir" şeklinde ikinci bir görüş nakletmiştir. Ayrıca, Zemahşerî kelimenin anlamını "vadinin iki kere kutsanmışlığı"na hasretmeyip "iki kere seslenilmiş" şeklindeki başka bir yorumdan daha söz etmiştir.⁹

Sonuç olarak, Zemahşerî *tuvan* kelimesinin "iki kere" anlamına geldiği yorumunu tercih etmemiştir. Tam tersine bu kelimenin kutsal vadinin ismine delalet ettiğine ilişkin görüşü benimsemiştir. Kaldı ki klasik tefsirlerde âdet olduğu üzere ilkin tercihe şayan görüş zikredilir. Zayıf görüşler ise "kîle" (denildi/söylendi) şeklindeki temriz ve tez'îf sığasıyla nakledilir.

Esed'in Sebe 34/19. ayette geçen *rabbenâ bâid beyne esfârinâ* ifadesine düştüğü tefsir notu Zemahşerî'ye ait görüş ve yorumların çarpıtılmasına ilişkin bir diğer örnek olarak zikredilebilir. Anılan ayetteki ibare/ifade farklı şekillerde izah edilmiştir. "Ey Rabbimiz! Seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzat!" mealindeki ifade, bir yoruma göre nimet içinde yüzen Sebe halkının şımarmasına ve/veya rahatlık batması denebilecek bir duruma işaret etmektedir. Başka bir yoruma göre Sebe halkının bu sözü, "Bağ ve bahçelerimiz uzak yerlerde olsaydı, bu durum, istek ve iştahımızı daha çok kabartırdı" şeklinde bir mânâ taşımaktadır. Diğer bir yoruma göre bu söz, Sebe halkının uzun yol hazırlıkları yaparak seyahat etme özelemlerini yansıtmaktadır. Bütün bunlardan farklı bir yoruma göre ise mezkûr söz Sebe halkının şımarık hallerinin bir ifadesidir. Diğer bir deyişle, Sebe halkı, "Ey Rabbimiz! Seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzat!" sözünü dilleriyle değil, şımarık hal ve hareketleriyle (lisân-ı hal) ifade etmişlerdir.¹⁰

Bahis konusu ibare/ifade farklı şekillerde tefsir edilmesinin yanı sıra farklı şekillerde de okunmuştur. Bir kıraate göre söz konusu ifade, "Rabbimiz seyahat menzillerimiz aramızdaki mesafeyi uzattı" anlamına gelmektedir. Zemahşerî'nin izahına göre bu ifade alabildiğine müreffeh bir yaşantı içerisinde baş gösteren bir şımarıklığa işaret etmektedir. Sebe halkının seyahat menzilleri arasındaki mesafeler oldukça kısa olmasına rağmen onlar güya uzunluktan şikâyet etmiş ve şımarık bir tavırla, "Rabbimiz seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzattı" diyerek Allah'a karşı sözde üzüntü ve keder izhar etmişlerdir.¹¹

Zemahşerî'nin izahatı özetle bundan ibarettir. Ancak Esed bu ayetle ilgili tefsir notunda Zemahşerî'ye tam tersi bir izahat nişbet etmiştir. Şöyle ki:

Genel kabul gören kıraat şeklinde -Medine ve Kûfe'nin ilk âlimlerinin çoğunlukla kabul ettikleri kıraat- yukarıdaki ifade, nidâ ismi olan *Rabbenâ* ve emir kipinde *bâ'id* ("Ey Rabbimiz! ... mesafeleri uzat" vb.) ile

⁹ Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakeâiki't-Tenzil*, Beyrut trs., II. 531.

¹⁰ Bütün bu yorumlar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 286; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Cayb*, Beyrut 2004, XXV. 219; Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut trs., IV. 322.

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 286.

okunmaktadır ki bu kıraatin tatmin edici bir açıklamasını yapmak zordur. Diğer taraftan, bazı ilk dönem Kur'an müfessirlerinin rivayetlerine dayanan Taberî, Beğavî ve Zemahşerî, söz konusu kelimelerin başka muhtemel okunuş şekillerinden söz ederler: *Rabbunâ* (ismin yalın hali) ve *be'ade* (haber kipi) şeklindeki bu okunuşlar, anlamı benim çevirdiğim gibi vermektedir: "Rabbimiz... mesafeyi uzattı". Bana göre bu kıraat daha uygundur, çünkü (Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi), Sebe halkının, devletlerinin yıkılmasından, nüfusun büyük kısmının sürgüne gönderilmesinden ve neticede (büyük kervan yolları üzerindeki) birçok köy ve kasabanın terk edilmesinden duydukları gecikmiş üzüntü ve pişmanlığı dile getirmektedir.¹²

Esed'in bu notuna göre Zemahşerî, Sebe halkının sözünü helak ve hüsrana duyusunu içinde üzüntü ve pişmanlığın dile getirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki Zemahşerî bu sözü tam tersi bir mânâya, yani nimet içinde yüzen halkın şümarlığına ve sahte hüznün gösterisine hamletmiştir.¹³

Daha önce değindiğimiz gibi Esed çok kere de Râzî'ye ait ifadeleri yanlış veya çarpıtarak nakletmiş, kimi zaman çarpıtmalarının bir kısmını mesnetsiz vurgularla süslemiştir. Mesela, A'râf suresi 7/46. ayette geçen '*ale'l-a'râfi ricâlün*' ibaresine "[hayattayken] kendilerine [eğri ile doğruyu] ayırt edebilme yetisi bahşedilmiş kimseler" şeklinde bir anlam takdir eden Esed bu çerçevede *a'râf* kelimesine, cennetle cehennem arasına çekilen duvarın üst kısmı şeklinde bir mânâ yüklenmesini makul görmemiş ve kendisinin tercih ettiği görüşün bazı büyük müfessirler tarafından da benimsendiğini söylemiştir:

Nitekim Râzî'nin açık bir olumlamayla [with evident approval] kaydettiği üzere Hasan Basrî, Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur'an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir. Bu müfessirler, vurgulu biçimde [emphatically],¹⁴ '*ale'l-a'râf*' ifadesinin, "bilgi ve irfan sahibi olan" yahut "kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi bahşedilmiş" anlamındaki '*alâ ma'rifeh*' ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişler ve bu sıfatla muttasıf kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.¹⁵

Bu tefsir notunu tahlil ettiğimizde okuyucunun zihninde konuyla ilgili başka bir örnek daha zikredilmesinin zait olduğu istikametinde bir fikir belireceğinden eminiz. Çünkü bu nottaki ifadelerin hemen hepsi muhtelif düzeylerde yanlış atıf ve tahrif içermektedir. Esed'in buradaki en problemliler, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Zeccâc'a (ö. 311/923) isnat ettiği yorumlarla ilgilidir.

¹² Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 659, [27. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 876, [27. not].

¹³ Esed'in buradaki tahrifine dair ayrıca bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu*, Ankara 2006, III. 629-630.

¹⁴ Bu kelime Türkçe çeviride "ısrarla" şeklinde karşılanmıştır.

¹⁵ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 210, [37. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 280, [37. not].

Esed'in belirttiğine göre adı geçen müfessirler ayetteki '*ale'l-a'râf* ibaresini '*alâ ma'rifeh* ibaresiyle eşanlımlı addetmişler, üstelik bu yorumun sıhhati konusunda da -güya- ısrar etmişlerdir.

Evvela şunu belirtelim ki Râzî'nin naklettiklerinden anlaşıldığı kadarıyla söz konusu yorumun Hasan el-Basrî tarafından benimsendiği doğrudur; ama aynı şeyi Zeccâc için söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca, adı geçen müfessirlerin bu yorumun doğruluğunda ısrarcı olduklarından söz etmek hiç mümkün gözükmemektedir. Zeccâc'ın *a'râf* hakkındaki izahatı şundan ibarettir:

[Âlim] insanlar *a'râfta* bulunan kimselerin kimliği konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür. Bir grup [âlim] şöyle demiştir: *A'râfta* bulunanlar, iyilikleri ile kötülükleri birbirine eşit olan, dolayısıyla ne iyiliklerinden ötürü cennete ne de kötülüklerinden ötürü cehenneme girmeye müstahak olamayıp cennet ile cehennem arasındaki engelin üzerinde kalan kimselerdir. *A'râf* surun/duvarın yüksek kısımlarıdır. Nitekim yüksek olan her şeye [Arap dilinde] '*urf* denilir. '*Urf* kelimesinin çoğulu *a'râftır*.

'*Ale'l-a'râf* [*a'râf* üzerinde] ibaresinin -Allâhu a'lem- [46. ayette bahsi geçen] o kimselerin cennet ehli ile cehennem ehlini tanımaları anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim bir grup âlim, zikrettiğimiz bu yorumu benimsemiştir. Allah *a'râftaki* o kimseleri cennete yerleştirecektir. Bir grup âlim de *a'râfta* bulunanların peygamberler, diğer bir grup âlim ise bunların melekler olduğunu söylemiştir.¹⁶

Görüldüğü gibi, Zeccâc '*ale'l-a'râf* ibaresinin '*alâ ma'rifeh* anlamına geldiği şeklindeki yorumu tercihe şayan olduğunu söylememiş; bilâkis "Allah en iyisini bilir" kaydını zikrederek böyle bir mânânın da mümkün ve muhtemel olduğunu belirtmiştir. Şu halde Esed'in, "Bu müfessirler ısrarla, '*ale'l-a'râf* ifadesinin, 'bilgi ve irfan sahibi olan' yahut 'kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme yetisi verilmiş olan' anlamındaki '*alâ ma'rifeh* ifadesiyle eşanlımlı olduğunu belirtmişlerdir" ifadesi iki boyutlu bir çarpıtma içermektedir. İlki, Zeccâc'ın mümkün ve muhtemel kapsamında zikrettiği bir yorumu onun tercihi gibi takdim etmek, ikincisi de bu konuda ısrarcı olduğundan söz etmektir. Kaldı ki Râzî de bu yorumu "Zeccâc'ın iki görüşünden biri" olarak nakletmiştir.¹⁷

Diğer taraftan, Esed'in, "Bu sıfatla muhtasif kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir." şeklindeki görüşü Hasan el-Basrî ve Zeccâc'a nisbet etmiş olması da başka bir çarpıtmadır. Zira Zeccâc

¹⁶ Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Beyrut 1988, II. 342-343.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIV. 72.

a'râftakilerin bu tür bir vasıflarından hiç söz etmemiştir. Hasan el-Basrî'nin bu konuyla ilişkilendirilebilecek ifadeleri ise şundan ibarettir:

Hasan el-Basrî'ye a'râfta bulunan kimseler hakkında, "Acaba onlar iyilikleri ile kötülükleri eşit olan kimseler midir?" diye bir soru soruldu. Hasan el-Basrî de -dizlerine vurarak- şöyle cevap verdi: "Onlar, Allah'ın kendilerine cennetlikler ile cehennemlikleri tanıttığı kimselerdir. Bu sayede onlar cennet ve cehennem ehlini birbirinden ayırt edebilirler. Vallahi ne bileyim, belki de onlardan bazıları şu an bizimle beraberdir."¹⁸

Hemen belirtelim ki Hasan el-Basrî'nin bu ifadeleri, a'râf'ın bir mahal ve/veya mekân oluşunu nefyetmediği gibi o mahalde bulunacak kimselere tanıma/ayırt etme yetisinin dünyada bahşedildiğine dair bir anlam da içermemekte, hele hele a'râftakilerin eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarına dair hiçbir ima içermektedir.

Esed'in bu konuyla ilgili bir diğer çarpıtması da, kendisinin tercih ettiği yorumu, "açık bir oluclamayla kaydettiği üzere" şeklinde bir vurguyla Râzî'ye isnat etmesidir. Hâlbuki Râzî, herhangi bir tercih belirtmeksizin, ilk olarak bu konuda genel kabul gören yorumu nakletmiş, ardından Hasan el-Basrî ve Zeccâc'a atfen ikinci yorumu zikretmiştir. Daha sonra bu iki görüş kapsamındaki muhtelif izahatı uzun uzadıya serdetmiş ve en sonunda Hasan el-Basrî ile Zeccâc'a atfettiği görüşle ilgili olarak şunları söylemiştir:

"A'râf, cennetlikler ile cehennemlikleri tanıyan kimselerden ibarettir" diyenlere gelince, bu da ihtimal dışı [aşırı] bir yorum değildir. Ne var ki [46. ayette] sözü edilen kimselerin mutlaka hem cennetlikleri hem cehennemlikleri görebilecekleri yüksek bir yerde bulunmaları gerekir ki o zaman da bu yorum ilk yoruma raci olur.¹⁹

Bu ifadeler açıkça gösteriyor ki Râzî, Esed'in tercih ettiği yorumu değil, müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsenen ilk yorumu tercihe şayan görmüştür. Şu halde, Esed'in burada yaptığı iş düpedüz bir çarpıtma veya tahrif, Râzî'ye atfen kaydettiği "açık bir oluclamayla" (with evident approval) vurgusu da bu tahrifin oldukça sıntan süsüdür.

Esed'in Râzî'ye ait ifadelerle ilgili bir diğer yanlış atfı veya çarpıtması da, "Ama bütün bunlara rağmen, Allah dilediğini merhamet edip bağışlayacaktır; çünkü Allah çok acıyan-esirgeyen gerçek bağışlayıcıdır!" şeklinde çevirdiği Tövbe suresi 9/27. ayete ilişkin tefsir notunda karşımıza çıkmaktadır. Esed ilgili tefsir notunda şöyle demektedir:

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIV. 72.

¹⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, XIV. 74.

Müfessirlerin çoğu (Taberî, Beydâvî, Zemaşerî, İbn Kesîr vb.) bu ayetin daha çok inanmayanlarla ilgili olduğu ve genel bir mahiyet taşıdığı görüşündedirler. Hâlbuki Râzî, ayetin Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor. Bizce, ilk yorum daha tercihe şayandır.²⁰

Ne var ki Râzî bu ayetin tefsirinde Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerden hiç söz etmemiştir. Onun ayetle ilgili tefsiri, tövbe ve Allah'ın affının nasıl anlaşılması gerektiği konusuyla ilgilidir. Bu bağlamda Râzî ilkin "kâle ashâbunâ" ibaresiyle Eş'ârielerin görüşünü zikretmiş; ardından Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) Mutezilî yorumunu nakletmiş, daha sonra da ayetin zahirine aykırı düştüğü gerekçesiyle bu yorumun zayıf olduğunu belirtmiştir. En sonunda ise bu konuyla ilgili detaylı izahın Bakara suresi 2/37. ayetin tefsirinde serdedildiğini ifade etmiştir.²¹

Râzî'nin Tevbe 9/27. ayetin tefsirinde söylediklerinin tamamı bundan ibarettir. Böyle iken, Esed'in, "Hâlbuki Râzî, ayetin, Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor" şeklinde bir ifade kullanması gerçekten düşündürücüdür.²² Burada muhtemelen dikkatsizlikten kaynaklanan bir hata mevcuttur. Yok, eğer kasıt söz konusuysa "iftira"ya eşdeğer bir cürüm söz konusudur.

Esed'in yanlış atıf veya çarpıtmalarından nasibini alan bir diğer müfessir de Taberî'dir. Şöyle ki Esed, Hac suresi 22/29. ayetteki *sümme'l-yekdû tefesehüm* ibaresini, "Bundan sonra, uymak zorunda oldukları belli birtakım kısıtlamalara son versinler." şeklinde çevirdikten sonra bu ibareyle ilgili şöyle bir not düşmüştür:

Taberî'nin görüşüne göre, *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesi, "Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetleri (*menâsik*) yerine getirsinler" anlamına gelmektedir. Oysa diğer müfessirler ayette geçen bu (çok nadir) *tefes* sözcüğünü, haccın ifası sırasında gözetilmesi zorunlu, saç kesmemek, traş olmamak, cinsî münasabette bulunmamak, dikişsiz hacı *ihramından* başka bir giysi giymemek vb. (2: 197) belirli birtakım kısıtlamalara ilişkin bir atıf olarak anlamışlar ve sonuç olarak yukarıdaki ifadeyi "*tefes* [olarak nitelendirilen ve hac sırasında gözetilmesi zorunlu olan kısıtlamalara son versinler" şeklinde yorumlamışlardır.²³

Esed'in de belirttiği gibi *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesinin anlamına dair belli başlı iki yorum mevcuttur. İlk yoruma göre bu ifadede kastedilen, ihram yasağı dolayısıyla bedende oluşan kirlerin giderilmesi, özellikle tırnakların ve vücudun bazı bölgelerindeki kılların kesilmesi, saç sakal temizliğinin yapılmasıdır. Buna göre ayetteki ifadeye, "Sonra kirlerini gidersinler" şeklinde bir anlam veril-

²⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 354, [36. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 260, [36. not].

²¹ Fahrreddîn er-Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, XVI. 19-20.

²² Esed'in bu tahrifine dair ayrıca bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu*, II. 748.

²³ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 674, [42. not].

melidir. İkinci yoruma göre ise bu ifadenin anlamı hem zikri geçen işleri hem de şeytan taşlama, Kabe'yi tavaf etme gibi hac menâsikini kapsar. Ne var ki Taberî bu ikinci yorumu tercih ettiği halde²⁴ Esed onun görüşünü sadece "hac dolayısıyla zorunlu olan görevleri yerine getirsinler" şeklinde aktarmıştır.²⁵

Esed kimi zaman da kaynak referanslarında yanlış yapmıştır. Mesela, Hac suresi 22/5. ayette geçen *muhallakatin* ve *gayri muhallakatin* ibaresine, "(temel unsurları ve istidatlarıyla) tamamlanmış ama (bütün öğeleriyle) henüz tamamlanmamış" şeklinde bir anlam takdir eden Esed, bu ibareyle ilgili tefsir notunda şunları kaydetmiştir:

Yukarıdaki çeviri İbn Abbas ve Katâde'nin (önceki Beydâvî tarafından, sonraki Taberî tarafından kaydedilmiştir), embriyonik gelişmenin çeşitli evrelerine atfen, *muhalleka* ve *ğayr-i muhalleka* ibaresiyle ilgili açıklamaları doğrultusundadır. Taberî, *ğayr-i muhalleka* tabirini, ceninin (mudğa) henüz bireysel hayata ulaşmadığı -yahut, Taberî'nin kendi ifadesiyle, "kendisine henüz ruh üflenmediği" (*lâ yünfehu fiha'r-rûh*)- evreye işaret eden bir ifade olarak açıklamaktadır.²⁶

Burada evvela şunu belirtelim ki Esed'in *muhalleka* ve *gayri muhalleka* ibaresine takdir ettiği yorum katkılı mânâyı İbn Abbas ve Katâde'nin izahlarına dayandırması pek isabetli gözükmemektedir. Ayrıca, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirinde İbn Abbas'a ait herhangi bir yorum mevcut değildir. Yani Beyzâvî bu ayetle ilgili olarak İbn Abbas'tan nakilde bulunmamıştır.²⁷ Ancak Hâzîn'in (ö. 741/1340) tefsirine göz atıldığında İbn Abbas'ın *muhalleke* tabirine 'yaratılışı tamamlanmış', *ğayr-i muhalleka* tabirine de 'yaratılışı tamamlanmamış' şeklinde bir anlam yüklediği görülmektedir.²⁸ Hâzîn'in tefsiri, *Mecmû'a mine't-Tefâsîr* içindeki Beyzâvî tefsirinin hemen altında yer aldığı için muhtemelen Esed bu iki tefsirin ibaresini birbirine karıştırmış ve sonuçta İbn Abbas'a ait yorumu yanlışlıkla Beyzâvî'ye atfen nakletmiştir.²⁹

ANLAM VE YORUM DÜZEYİNDEKİ ÇARPITMALAR

Esed'in anlam ve yorum merkezli tahriflerinin büyük çoğunluğu cennet ve cehennem tasvirleri ile cin ve şeytan gibi gaybî/ruhânî varlıklardan söz eden ayetlerin tefsirinde göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Esed cennet ve cehennemle ilgili ayetlerdeki tasvirleri oldukça keyfi bir yaklaşımla sembol ve mecaz kapsamında değerlendirmiş; cin ve şeytan gibi varlıklardan söz eden ayetleri ise rasyonalist ve natüralist düşünce tarzının genel kabulleriyle örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiştir.

²⁴ Ebû Ca'fer Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, IX. 139.

²⁵ Esed'in bu tahrifine dair ayrıca bkz. Komisyon, *Kur'an Yolu*, Ankara 2006, III. 729.

²⁶ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 667-668, [4. not].

²⁷ Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut 2003, II. 82.

²⁸ Ali b. Muhammed el-Hâzîn, *Lübâbu't-Tevil fi Me'âni't-Tenzil*, Beyrut trs., III. 281.

²⁹ Komisyon, *Kur'an Yolu*, III. 713.

Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve takipçilerinin öncülüğünde teşekkül eden Hint İslam modernizminden çok belirgin izler taşıdığı şüphe götürmez olan bu yorum anlayışı uyarınca Esed cennet nimetleriyle ilgili tüm Kur'an ifadelerini genel çerçevede "mutluluk mecazı"na, cehennem azabıyla ilgili tüm ayetleri de "azap sembolizmi"ne hamletmiştir. Bunu yaparken kendine özgü bir mecaz kavramı üreten Esed, mesela çeşitli ayetlerde "kaynar su" anlamında kullanılan *hamîm* kelimesine "yakıcı ümitsizlik" gibi bir mecazi anlam takdir etmiş ve fakat bu mecazin lisanî bir mesnedinin bulunup bulunmadığını belirtmemiştir.³⁰

Kısacası Esed çok kere Arap dilindeki mecazla ilgili kural ve kaideleri hiçe sayan bir keyfî tutum sergilemiştir. Sonuçta, metnin hermenötik imkânlarını alabildiğine zorlamak ve hatta metne şiddet uygulamak suretiyle "Esed mecazları" denebilecek aşırı yorumlar üretmiştir. Mesela, cehennemden yedi kapısı bulunduğu bildiren Hicr suresi 15/44. ayete ilişkin tefsir notunda, "öte dünyaya ilişkin bu azap tanımları besbelli temsildir" (these designations of other-worldly suffering are obviously allegorical) diyen Esed,³¹ bu yorum anlayışını teyit maksadıyla sık sık klasik tefsirlerdeki görüşlere atıfta bulunmuştur. Ancak bu atıflarında kimi zaman müfessirlerin görüşlerini tamamen çarpıtmış, kimi zaman ilgili görüş ve yorumun sadece bir kısmını aktarmıştır. Mesela, Ğâşiye suresi 88/6-7. ayetlerde sözü edilen *darî'* (kuru ve zehirli diken) kelimesiyle ilgili tefsir notunda Kaffâl'e (ö. 365/976) atfen şunları zikretmiştir:

Kaffâl'e göre, (Râzî'nin naklettiği üzere) bu tür cehennem yiyecek ve içecekleri tam bir ümitsizliğin ve alçalmanın simgesidir. Kurumuş haliyle acı ve dikenli bir bitkiyi ifade eden (Cevherî) *darî'* ismi "o, küçüldü/aşağılandı" veya "gururu kırıldı" anlamlarına gelen *dara'a* veya *darî'a* fiilinden türetilmiştir; açıkça mecazî anlamda kullanılan bu ifadeyi "kuru dikenlerin acılığı" olarak çevirmemim sebebi budur.³²

Bu çeviriye göre cehennem ehlinin yiyecekleri şey "kuru dikenlerin acılığı"dır. Böyle bir yiyecek tanımlamasının son derece amorf ve hatta anlamsız olduğu aşikârdır. Diğer bir aşikâr husus da Kaffâl'in bu ayetlerde bahsi geçen cehennem ehlinin yiyecek ve içeceklerini ümitsizlik ve zilletin simgesi olarak yorumlamadığıdır. Ne var ki Esed, buradaki tefsir notuna Kaffâl'in izahatının sadece ilk cümlesini yansıtmış, diğer kısmını ise -Allahu a'lem- görmezden gelmiştir. Kaffâl'in konuyla ilgili izahatı şöyledir:

Ayette bu yiyecek ve içeceklerin zikrediliş maksadı, cehennem ehlinin son derece zelil ve perişan bir halde olacaklarını beyan etmektir. Şöyle ki cehennemdeki kimseler zincirler ve bukağılara vurulmuş halde uzun bir süre aç ve susuz kalacaklar; daha sonra ateşe atılacaklar. Ateşin içinde su ve bir bitki görecekler; bunun üzerine açlık ve susuzluklarını giderecekleri ümidiyle sevinecekler. Ama o suyun son derece kaynar olduğuna, dolayı-

³⁰ Bkz. Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 182, [62. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 240, [62. not].

³¹ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 387, [33. not]; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520, [33. not].

³² Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1263, [2. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 948, [2. not].

sıyla susuzluğu gidermek şöyle dursun insanı yakıp kavurduğuna tanık olacaklar. Söz konusu bitkinin de insanı doydurmadığını, açlığı gidermediğini anlayacaklar. Böylece, büsbütün ümitsizliğe kapılıp açlık ve susuzluklarını gidermeye yönelik tüm beklentilerini yitirecekler. Nitekim Allah, Kehf suresi 18/29. ayette, "İşte o korkunç ateşin içinde, 'Bir damla su veren yok mu?!' diye feryat ettiklerinde, kendilerine erimiş madeni andıran, buharı yüzleri kavuran bir su verilecektir" buyurmuş ve bu azap halinin son bulmayacağını, hiç kesintiye uğramayacağını bildirmiştir. Bu [korkunç] azaptan Allah'a sığınırız.³³

Görüldüğü gibi Kaffâl burada simge, sembol, mecaz veya metafor anlamına gelebilecek hiçbir şeyden söz etmemiştir. O halde, Esed'in, "Kaffâl'e göre, bu tür cehennem yiyecek ve içecekleri tam bir ümitsizliğin ve alçalmanın simgesidir" ifadesi tam anlamıyla yorum tahrifine tekabül etmektedir. Esed, Kaffâl'in Nur suresi 24/31. ayetteki *illâ mâ zahre minhâ* ibaresiyle ilgili yorumunu da eksik aktarmak suretiyle benzer bir tahrife imza atmıştır. Esed söz konusu ayetle ilgili tefsir notunda şunları zikretmiştir:

Bizim "[örfen]" sözcüğüyle yaptığımız ilave *illâ mâ zahre minhâ* ifadesiyle ilgili olarak ilk İslam âlimlerinin ve özellikle (Râzî'nin kaydettiğine göre) el-Kaffâl'in yaptığı, "kişinin hâkim örfe (*el-âdetü'l-câriyye*: geçerli âdet) uyararak açık tutabileceği, yani örtmemesinde beis olmayan yerler" şeklindeki açıklamayı yansıtmaktadır.³⁴

Esed, bu ifadelerinin ardından şöyle devam etmektedir:

İslam hukukunun geleneksel temsilcileri "görünmesinde [örfen] sakınca olmayan" ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimi göstermişler -hatta sınırlamayı bazen daha ileri götürmüşler- ise de *illâ mâ zahera minhâ*'nın anlamı bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çok anlamlılık) da bu hususta insanın ahlâkî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağımlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir.³⁵

Kısacası, Esed'e göre kadının hangi uzuvlarını örteceği veya açacağı konusunda belirleyici olan, hâkim örfür. Toplumsal örf zaman ve zemine göre değişiklik arz ettiğine göre -sözgelimi- Müslüman kadınların baş ve saçları da pekâlâ el ve ayak gibi görünmesinde sakınca bulunmayan uzuvlar kapsamında değerlendirilebilir. Ne var ki Esed'in bu cesur yoruma Kaffâl'i mesnet göstermesi tahrif içermektedir. Zira Kaffâl, "kendiliğinden görünen yerler hariç" mealindeki ifadeyle ilgili yorumu Esed'in söylediklerinden oldukça farklı bir mahiyete sahiptir. Kaffâl şöyle demiştir:

³³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtilu'l-Ğayb*, XXXI. 139.

³⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 713, [37. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 538, [37. not].

³⁵ Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 713, [37. not]; Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 538, [37. not].

Ayetteki *illâ mâ zahera minhâ* ifadesi, insanın cari örf'e göre açıkta bıraktığı uzuvlar anlamındadır. Bu uzuvlar kadınlarda yüz ve eller, erkeklerde ise yüz, kollar ve ayaklar gibi uzuvlardır. Buna göre müminler, zaruret olgusunun açık bırakılmasını gerektirmediği uzuvları örtmeye memur kılınmışlardır. [Bununla birlikte], âdet gereği açıkta bırakılan uzuvlar ile zarurettten ötürü izhar edilen uzuvların açık kalması konusunda kendilerine izin verilmiştir. Çünkü İslam'ın yüklediği görevler hem insan tabiatına uygun, hem kolay ve hem de toleranslıdır. Yüz ve ellerin açılmasının bir nevi zaruret olduğunda kuşku bulunmadığı içindir ki âlimler bu iki uzvun avret mahalli olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Ayağa gelince, bu uzvun açıkta bırakılmasının zarurî bir durum olduğu kesin değildir. Bu yüzden âlimler bu uzvun avret mahalli olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir.³⁶

Burada yeri gelmişken, Esed'in Kaffal'e ait bu görüşü eksik aktarmak suretiyle çarpıtması bağlamında *Kur'an Yolu* adlı tefsirdeki şu değerlendirmeyi zikretmek faydalı olacaktır:

"Bize göre Kaffâl'in ifadesinden böyle bir yoruma ulaşamaz. Esed'in kendi düşüncesi olarak kabul etmemiz gereken yoruma da katılmamız mümkün değildir; çünkü hâkim örfün İslâmî değer ve sınırlardan bağımsız olarak oluşması ve değişmesi mümkündür. İffetini koruma ilkesi, bu şekilde oluşan bir örf'e (daha doğrusu âdete, moda) karşı tavır almayı, direnmeyi gerektirebilir. Bugün birçok ülkede ve toplumda ahlâk, estetik anlayışa tâbi olmuştur, sanat için soyunmak ahlâka aykırı sayılmamaktadır. Başkalarının soyunması müslümanların da biraz açılmalarını gerektirmez. Çoğulcu bir toplum yapısında kendi değerlerini yaşamak durumunda olan müslümanlar, iffetlerini korumak için modanın değil, ihtiyacın gerektirdiğinden ve bu sebeple topluluğun âdet haline getirdiğinden daha fazla açılmazlar. Çünkü karşı cinse ilgi duymak ve bu duygunun görme, dokunma, baş başa kalma gibi durumlarda daha etkili hale gelmesi insan tabiatının gereğidir; bunun değişmesi ise fıtratın bozulması demektir".³⁷

Esed, kaynak gösterdiği bir müfessire ait ifadelerin sadece bir kısmını nakletmek ve o kısmî naklin içeriğini ilgili müfessirin görüşü olarak takdim etmek şeklindeki anlam ve yorum tahriflerine daha ziyade cennet ve cehennem tasvirleriyle ilgili ayetlerin tefsirinde başvurmuştur. Mesela, "Bunlardan her birini cehennem beklemektedir ve orada her birine azapla ağulanmış sudan içirilecektir" şeklinde çevirdiği İbrahim suresi 14/16. ayete ilişkin tefsir notunda Esed şunları kaydetmiştir:

Sadîd sözcüğü, öncelikli anlamı itibariyle "dönüp uzaklaştı" ya da "[bir şeyden] yüz çevirdi/tiksindi" yahut *-Kâmûs* ve *Esâs*'ta işaret edildiği üzere- (bir şeye karşı duyduğu tiksintiden ötürü) "yüksek sesle bağırdı/çığlık attı" mânâsına gelen *sadde* fiilinin mastarıdır. *Sadîd* sözcüğü tik-

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII. 179.

³⁷ Komisyon, *Kur'an Yolu*, IV. 97.

sinti veren bir şeyi ifade ettiği içindir ki, yaralardan akan cerahatten ya da organizmadan sızan kıvamlı sıvıyı ifade için mecaz olarak da kullanılır. Yukarıdaki ayete ilişkin yorumunda Râzî, *mâin sadîd* ifadesinin burada tamamen mecazî bir anlam taşıdığını ve *sadîd* gibi (irin ya da cerahat gibi, yani onun kadar tiksinti veren) su” olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Biz de bu yoruma uyarak yukarıdaki ifadeyi, dünyadaki hayatları süresince bütün manevî gerçekleri inkara eğilim gösteren kimseleri âhirette bekleyen amansız acıları, taciz edici, huylandırıcı azabı mecazî bir üslup içinde vermek üzere, “azapla ağulanmış” ifadesiyle çevirdik.³⁸

Esed’in buradaki ifadesine göre Râzî *sadîd* (irin) kelimesinin tamamen mecazî bir anlam taşıdığını belirtmiştir. Hâlbuki Râzî *min mâin sadîd* ibaresini tefsir ederken şunları kaydetmiştir:

Min mâin sadîd ibaresi atfı beyandır. Buna göre ayetteki ifadede şöyle bir takdir söz konusudur: Allah, “Cehennem ehline su içirilecek” buyurunca, sanki “Ne tür bir su?” diye sorulmuş da bunun üzerine Allah, “İrinli bir su” buyurmuştur. *Sadîd* cehennemliklerin derilerinden akan şeydir [irin]. Ayetteki takdîr ifadenin, “İşte [onlara] irin gibi bir su içirilir” şeklinde olduğu da söylenmiştir. Cehennem ehline irin gibi bir sıvı içirilmesi, Allah’ın cehennemde pis kokulu, koyu kıvamlı ve pis/tiksindirici olma noktasında irine benzeyen bir şey (sıvı) yaratmasıyla olur ki bu da yine bizatihi irin demek olur.³⁹

Esed, “O Gün, bütün suçluları zincirlerle, bukağularla birbirlerine bağlanmış olarak göreceksin; giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek.” şeklinde tercüme ettiği İbrahim suresi 14/49-50. ayetlere ilişkin tefsir notunda da şunları zikretmiştir:

Razi’ye göre ‘katrandan (katirân) giysileri’ ifadesiyle ‘ateş bürünmüş yüzler’ ifadesi, Hesap Günü’nde günahkar ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acıları, yakıcı, dondurucu korkuları dile getiren mecazî ifadelerdir.⁴⁰

Ne var ki, *sadîd* örneğinde olduğu gibi, Râzî bu ayetin mecazî anlam taşıdığına dair de hiçbir şey söylememiştir. Kaldı ki onun sıkı bir Eş’arî olduğu dikkate alınırca, böyle bir şey söylemesinin pek mümkün olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Râzî, “katrandan elbiseler” hakkında der ki:

Serâbil kelimesi gömlek anlamına gelen *sirbâl* kelimesinin çoğuludur. *Katirân* kelimesinin okunuşunda *katrân*, *kıtrân* ve *katirân* şeklinde üç farklı lehçe/şive mevcuttur. Katran, ebhel [karaardıç ?] denilen ağaçtan elde edilen bir sıvıdır. Bu sıvı kaynatılır ve uyuz develere sürülür. Böylece, katrandaki sıcaklık ve yakıcılık özelliği sayesinde uyuz illeti yakılır. Katranın sıcaklığı kimi zaman hayvanın iç organlarına nüfuz eder. Katran [tabiatı gereği] çok çabuk ateş alıp tutuşur. Rengi siyah, kokusu berbatır. İşte bu

³⁸ Esed, *Kur’an Mesajı*, II. 504, [22. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 374, [22. not].

³⁹ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XIX. 82.

⁴⁰ Esed, *Kur’an Mesajı*, II. 512, [65. not]; Asad, *The Message of The Qur’an*, s. 380, [65. not].

madde cehennem ehlinin derilerine sürülür ve böylece tıpkı bir sirbâl, yani bir gömlek/elbise gibi olur. Sonuçta, katran vesilesiyle dört çeşit azap hâsıl olur: İlki, katranın deriye yapışıp yakması, ikincisi ateşin cehennem ehlinin derilerine çarçabuk nüfuz etmesi, üçüncüsü iğrenç bir renk, dördüncüsü de pis bir koku. Ayrıca, âhiretteki katran ile dünyadaki katran, cehennemdeki ateş ile dünyadaki ateş arasındaki fark kadar birbirinden farklıdır.⁴¹

Râzî lafzın zâhirî mânâsına muvafık bu izahatının ardından "Bu konuda aklın payına düşen [yorum da] şudur" diyerek şunları kaydetmiştir:

Ruh, kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdeta bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler, sırf bu bedenden dolayıcıdır. Bu yüzden, bedenin ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden kaçı, bulanık ve karanlık olduğu için, ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer.⁴²

Hemen belirtelim ki Râzî'nin gnostik telakkileri anımsatan bu yorumu, manayı tayin edici olarak değil, deyim yerindeyse bir çeşni kabilinden zikretmiştir. Bu nedenle, mezkur yoruma istinaden ilgili ayetteki lafızların tamamen metaforik ve sembolik bir anlam taşıdığını söylemek hiç isabetli olmadığı gibi, Eş'arî mezhebinin önemli bir temsilcisi olan Râzî'ye de böyle bir isnatta bulunmak pek mümkün değildir.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmanın müdellel kıldığı sonuç şudur: Esed'in meal-tefsiri çok sayıda yanlış atıf ve çarpıtma içermektedir. Peki, Esed'i bu yanlış sevk eden sebep veya sebepler nelerdir? Burada ilkin klasik tefsirlerdeki görüşleri aktarmada Esed'in dikkatsiz ve özensiz davranmış olma ihtimalinden söz edilebilir. "Yanlış atıflar ve/veya lafzî düzeydeki çarpıtmalar" başlığı altında zikrettiğimiz örneklerin kısmen bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür ve dolayısıyla söz konusu örnekler kasıtlı çarpıtmadan ziyade hatalı atıflar olarak görülebilir. Ancak ikinci başlık altında sunulan örnekler kesinlikle böyle değildir. Zira bu kısımdaki örneklerin her biri kesinlikle anlam ve yorum tahrifine tekabül etmektedir.

Kanaatimizce, Esed'i tahrife sevk eden başlıca sebep, Esed'in kendi görüş ve yorumunu klasik müfessirlere onaylatma, böylece mesnetsiz bir yorumu okuyucunun idrakine -sözde- mesnetli biçimde sunma isteğidir. Burada söz konusu olan "okuyucu"nun evveleminde Batılı insana karşılık geldiği bilinmelidir. Çünkü Esed'in bu meal-tefsiri yazmaktaki öncelikli amacı Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmaktır. Ancak bu sunumda Batılının anlayış ve kavrayış tarzı merkeze alınmış, diğer bir deyişle, Kur'an'daki bazı kavramlar ve konular Batılı insanın

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XIX. 117.

⁴² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, XIX. 117.

hassasiyetlerini hesaba katan bir anlayışla tercüme ve tefsir edilmeye çalışılmıştır. Ancak Esed'e göre bu tefsir tarzının haklı gerekçeleri vardır. Şöyle ki:

Bütün müminler için Kur'an, Allah'ın insana rahmetinin en mükemmel tezahürüdür; en derin hikmet eşsiz ifade güzellikleri içinde bu kitapta dile getirilmiştir; kısacası o katıksız Allah kelâmıdır. Müslümanların Kur'an hakkındaki bu anlayışları, mevcut tercümelemin herhangi birini esas alarak Kur'an'a bakan Batılıları şaşırtır. Kur'an'ı Arapça okuyan bir müminin güzellik gördüğü bir yerde Müslüman olmayan okuyucu çoğu zaman bir kabalık sezdiğini iddia edebilir. Kur'ânî dünya görüşünün tutarlılığı ve insanlık durumu açısından anlamı, Müslüman olmayan okuyucunun gözünden kaçır ve Avrupalı ve Amerikalı oryantalist literatüründe genellikle "tutarsız bir dağınıklık" diye adlandırılan şeyin arkasında gizlenip kalır. Ayrıca, bir Müslüman için derin bir hikmetin ifadesi olan ayetler Batılı kulağa genellikle "düz" ve heyecansız" gelir.⁴³

İşte bu pasajdaki gerekçeler, Esed'in özellikle cennet, cehennem, azap, cin, melek, şeytan gibi kavramlarla ilgili ayetleri her defasında sembol ve/veya mecaza hamletme nedenini büyük ölçüde tavih etmektedir. Keza aynı gerekçeler, çok eşlilik, kölelik/cariyelik, had cezaları gibi konularla ilgili ayetlerin tefsirinde niçin apolojetik bir üslup kullandığına ilişkin istifhamları da bertaraf eder niteliktedir. Bu noktada, denebilir ki Esed'in Kur'an ve yorum anlayışı, Hind-Alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'an ekolünün temsilcileri başta olmak üzere Muhammed Abduh ve hatta Muhammed İkbâl gibi birçok önemli figürün farklı düzeylerdeki katkılarıyla ekolleşen modernist/reformist İslam anlayışıyla birebir örtüşmektedir.

Modernist ya da reformist anlayış, muhafazakâr/gelenekçi kanattan Kur'an hitabının tarih-üstütlüğü dogmasını, Kur'an'ın bütünüyle tarihe gömülmesi gerektiği fikrini savunan çağdaşçı kanattan ise modernitenin mutlak terakki olduğu dogmasını ödünç alarak, hem Kur'an'ı hem de çağdaşçılığı birer değer addeder. Ancak bu iki merkezli kör inanç, modernistleri Kur'an'ın lafzî delaleti ile çağdaş durum arasında türedi bir bağıntı kurmak gibi bir kolaycılığa sevk etmiştir. Doğrusu eklektik yaklaşımlar, ilkeli olduğu sürece tutarlı ürünler verebilirler. Ne var ki klasik İslam modernizmi tecrübesinde serapa bir ilkesizlik söz konusudur. Bu tecrübenin hâsılası, -Esed örneğinde olduğu gibi- kimi zaman çok ciddi tahrifler içeren birtakım filolojik manevralarla Kur'an lafızlarına çağdaş anlam ve değerler yüklemekten başka bir şey olmamıştır.⁴⁴

İslam modernizmine ilişkin bu genel değerlendirme, aynı zamanda Esed'in Kur'an ve yorum anlayışına ilişkin bir değerlendirmedir. Bu noktada Esed'in modernist/reformist İslam anlayışını benimseme süreci hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır. 1926'da eşiyile birlikte Müslüman olan Esed bu tarihten kısa bir süre sonra Arabistan'ı ziyaret eder. Burada Kral Abdülazîz İbn Suûd'un (1880-1953) yakın ilgi, alaka ve taltifine mazhar olur. Hatta 1929'da İbn Suûd

⁴³ Esed, *Kur'an Mesajı*, önsöz, XXI-XXII; Asad, *The Message of The Qur'an*, önsöz, II.

⁴⁴ Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004, s. 91-92.

tarafından Kuveyt'e gizli ajan olarak gönderilir. Arabistan'daki altı yıllık ikameti sırasında Esed, devlet ricaliyle yakın ilişkisinin bir sonucu -belki de bedeli- olarak İslam'ın Vehhabîliğe has yorumunu benimser. Hatta kimi değerlendirmelere göre Esed bu dönemde sıkı bir vehhabidir (solid wahhabi). 1932'de Hindistan-Pakistan topraklarına ayak basan Esed burada ilkin Ehl-i hadis ekolüne mensup âlimlerle dostluk kurar. Derken, Muhammed İkbal'le tanışma fırsatı bulur ve bu tanışmadan sonraki süreçte İkbal'in adeta sadık bir tilmizi olur. O kadar ki İkbal'i "manevî baba" addeder. Sonuçta, Esed'in büyük ölçüde İkbal'den aldığı ilhamla modernist İslam düşüncesine meylettiği söylenebilir.⁴⁵

Mevdudi ile Meryem Cemile arasındaki mektuplaşmalarda Esed'in İslamî düşünce hayatındaki bu dönüm noktasıyla ilgili çok ilginç tespit ve değerlendirmeler yer almaktadır. Mevdudi, 25 Şubat 1961 tarihli mektubunda Meryem Cemile'ye şu satırları yazar:

Esed'in *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* adlı kitabını okuyup okumadığımı soruyorsunuz. Evet, onun diğer yazılarının yanı sıra bu kitabını da okudum. Ayrıca onunla şahsen tanışma fırsatı da buldum. Kendisi ihtida ettikten sonra Pakistan'a yerleşmişti. Belki bilmek istersiniz, Muhammed Esed de köken olarak Avusturyalı bir Yahudi. İslâmî fikirleri izah ve ifade ediş biçimine ve bilhassa Batı kültürü ile materyalist felsefeye yönelik eleştirilerine büyük saygı ve hürmetim var. Ancak şunu da esefle belirtiyim ki ihtida edişinin ilk dönemlerinde sağlam, namazında niyazında bir Müslüman olan Esed, zaman içerisinde -tıpkı reform geçirmiş Yahudiler gibi- sözde "ilerici/reformcu" Müslümanların düşünce çizgisine kaydı. Geçenlerde Arap karısından boşanıp modern bir Amerikalı kızla evlenmesi bu makas değiştirme sürecine hatırı sayılır bir ivme kazandırdı. Gerçi, böylesi gönül işleri tartışma konusu yapılamaz. Bu yüzden ben de onu bu hususta çok fazla suçlayamıyorum. İslam'ı benimsediği ilk yıllarda kendisiyle tanıştığımızda, hayatında çok hoş ve memnuniyet verici değişiklikler gerçekleşmişti. Fakat bir insan gerçek bir Müslüman gibi İslam'ı yaşamaya başlayınca bütün mezziyetleri "piyasa değeri"ni (market value) kaybediyor. İşte Muhammed Esed'in yaşadığı da bu esef verici öykünün ta kendisiydi. O, Müslüman olmadan önce yüksek ve modern bir hayat standardında yaşamaya alışkın bir kişiydi. Fakat İslam'ı kabul ettikten sonra çok ciddi maddi sıkıntılarla yüz yüze gelmek durumunda kaldı. Sonuçta, birbiri ardınca fedakârlıklara/tavizlere zorlandı. Mamafih, ümit ederim ki, bu aksi yöndeki değişmelere rağmen her ne kadar pratik hayatı birçok dönüşüme uğramış olsa da fikir ve inançları başkalaşım geçirmemiştir.⁴⁶

M. Cemile de 8 Mart 1961 tarihli cevabi mektubunda Esed hakkında şu satırları yazmıştır:

⁴⁵ Esed'in Hindistan-Pakistan yılları ve fikrî dönüşüm süreci hakkında geniş bilgi için bkz. M. Ikram Chaghatai, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islam içinde*], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006, s. 315-352.

⁴⁶ Chaghatai, *Muhammad Asad's Indian Years*, s. 336-337. [*Correspondance between Maulana Maudoodi and Maryam Jameelah*, Lahore 1978, s. 14-15'den naklen].

Son mektubunuzda Muhammed Esed hakkında söylediğiniz şeyler beni derinden sarstı ve keyfimi kaçırdı. En son yazılarından ve bana gönderdiği mektuplardan bile, onun sıkı ve titiz bir Müslüman olmadığı yolunda bir kuşkuya hiç kapılmamıştım. [Kaldı ki] *Yolların Ayrılış Noktasında İslam* adlı kitabında, İslam'ın diri kalması ve yeni başarılarla imza atması için Sünnet'e de Kur'an gibi önem atfedilmesi gerektiğiyle ilgili şahane bölümü unutamıyorum. Hadisin otantisitesine ilişkin argümanları öylesine güçlü, İslam'a ilişkin derin duyarlılığı o denli aşikârdı ki maddi sıkıntıları hakkında bana anlattığınız şeylere rağmen ben hâlâ onun niçin böyle bir değişim/dönüşüm tecrübesi yaşadığını merak etmekten kendimi alamıyorum. [Bir yandan da] benim başıma böyle bir şey gelmesin diye Allah'a yakarıyorum.⁴⁷

Merak duygusunu kamçılایan bu satırlar ister istemez Esed'in kimliğiyle ilgili birtakım şüphe ve tereddütleri de davet etmektedir. Ancak burada söz konusu şüphe ve tereddütler üzerine kalem oynatmak, ahlâkî risklerinin yanı sıra bu çalışmanın maksadını aşmaktadır. Zira bu çalışmadaki temel maksat, başta da belirtildiği üzere Esed'in tefsir notlarının birçok yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içerdiği savını müdellel kılmaktan ibarettir. Bizce maksat hâsıl olmuştur. Belki bu son noktada bir kez daha, "Muhammed Esed, onca yanlış Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak için yapmıştır." denebilir ve bu durum, terğib-terhib maksadına matuf hadis uydurma olgusuna benzetilebilir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru Cüz'i 'Amme*, Kahire 1994, s. 120.
- Asad, Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980.
- Beyzâvî, Ebû Sa'îd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut 2003.
- Chaghatai M. Ikram, "Muhammad Asad's Indian Years (1932-1947)", [*Muhammad Asad: Europe's Gift to Islamiçinde*], ed. M. Ikram Chaghatai, Lahor 2006.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtihü'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, Beyrut trs.
- Komisyon, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2006.
- Özsoy, Ömer, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara 2004.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriy, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhi*, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf'an Hakâiki't-Tenzîl*, Beyrut trs.

⁴⁷ Chaghatai, *Muhammad Asad's Indian Years*, I. 337. [*Correspondance between Maulana Maudoodi and Maryam Jameelah*, Lahore 1978, s. 18'den naklen].