

# marife

dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 12 • sayı / issue: 1 • bahar / spring 2012

# Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği

## Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı

Hikmet Zeyveli

İnşaat Yüksek Mühendisi  
hzeyveli@gmail.com

Öz

Prof. Dr. Mustafa Öztürk "Marife" dergisinde yayınlanan bir makalesinde, Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı adlı eserinin Mevlâna Muhammed Ali'nin The Holy Kur'an adlı eserinden intihal edildiğini iddia etmiştir. "İslâmiyât" dergisinde yayınlanan diğer bir makalesinde ise Esed'in, anılan eserinin dipnotlarında, Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1143), Râzî (ö. 606/1209), Beydâvî (ö. 685/1286) gibi klasik müfessirlerden yapmış olduğu bazı nakillerde, bu müfessirlere ait birçok ibare ve ifadeyi kimi zaman yanlış naklettiğini, kimi zaman da tahrif ettiğini iddia etmiştir. Bu çalışma; Öztürk'ün Esed aleyhinde her iki makalesinde ileri sürdüğü itham ve iddiaların, peşin kanaatler ve yetersiz incelemeler sonucunda varılan haksız yargılar olduğunun tespiti ve bu konuda serdedilen argümanların tek tek çürütülmesini konu edinmektedir. Anahtar Kelimeler: Muhammed Esed, Mustafa Öztürk, Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an), intihal, çarpıtma, tahrif.

### Two Wrongs Against Muhammed Asad

In one of his articles which has been published in "Marife" journal, Prof. Dr. Mustafa Öztürk asserts that Muhammad Asad's The Message of Qur'an was plagiarized from The Holy Kur'an, written by Maulana Muhammad Ali. In Öztürk's another article, which has been published in "Islamiyat" journal, he claims that in the annotations of the aforementioned work, Esed intentionally altered or falsified numerous phrases and passages belonging to traditional commentators such as At-Tabari (d. 310/923), Al-Baghawi (d. 516/1122), Az-Zamakshari (d. 538/1143), Ar-Razi (d. 606/1209), Al-Baydawi (d. 685/1286).

In this article, Öztürk's claims against Esed are criticised one by one. It is also demonstrated that all these accusations arose from Öztürk's unjustified prejudice and his inadequate research.

Key Words: Muhammad Asad, Mustafa Öztürk, The Message of The Qur'an, plagiarism, falsification, alteration.

Atf

Hikmet Zeyveli, Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı, Marife, Bahar 2012, ss. 25-46

## I. Giriş

1986 Haziran'ında başlayan mütevazı bir dergicilik tecrübemiz<sup>1</sup> esnasında Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an (Kur'an Mesajı)* adlı eseri ile tanışmıştık. Özgün bulduğumuz bu eserden yer-yer yaptığımız çeviri alıntılara dergimiz sayfalarında yer vererek okuyucularımızın da bu eserle tanışmasına vesile olmuş<sup>2</sup>, bu meyanda Esed'le yapılan bir röportaj çevirisine de yer vermiştik.<sup>3</sup> Daha sonra 1990'lı yılların başında, İşaret Yayınları sahibinin talebi üzerine iki değerli çevirmenimizi bu eserin Türkçeye kazandırılması konusunda ikna edip eserin çevirisini başlatmıştık. Elde olmayan sebeplerle vaki olan uzunca bir gecikmeden sonra *Kur'an Mesajı* 1996'da yayımlanmış oldu. O tarihten bu yana defalarca basımı yapılan eser, toplumumuzda genel bir teveccühe mazhar olmuş, olumlu-olumsuz tenkitler de almıştır.

*Kur'an Mesajı*'na ve yazarına yönelik en şiddetli tenkid bir akademisyenden, Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ten gelmiştir. Öztürk'ün Muhammed Esed'in bu eserine karşı yazdığı iki makale, önce *İslamiyat* ve *Marife* dergilerinde<sup>4</sup> yayımlanmış, sonra da Mustafa Öztürk'ün *Meâl Kültürümüz* isimli kitabında<sup>5</sup> yer almışlardır.

Sözkonusu iki makale şunlardır:

1. "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine"<sup>6</sup>

2. "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine".<sup>7</sup>

Öztürk, birinci makalesinde Esed'i *intihal* (eser hırsızlığı) yapmakla suçlamakta, ikincisinde ise Esed'i başka kaynaklardan yaptığı alıntılarda *çarpıtmalar/tahrifler* yapmakla itham etmektedir.

Bu çalışmada Öztürk'ün, bu iki makalesinde, Esed aleyhinde ileri sürdüğü ithamlarda ne kadar *ilmî* ve ne kadar haklı olduğu tartışılacaktır.

## II. Usûl ve Üslûp

Öztürk'ün, Esed aleyhindeki tavır ve tepkisi, sadece bu iki makaleyle sınırlı kalmamıştır. Kendi danışmanlığında, asistanı Hadiye Ünsal'a hazırlatılan *Mevlana Muhammed Ali'nin 'The Holy Qur'an' Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme* adlı Yüksek Lisans tezinde de –kendi yazılarına bolca atıflar yaptırılmak suretiyle– Esed aleyhindeki intihal iddialarının tekraren işlenmesi sağlanmıştır<sup>8</sup>. Ayrıca, yakın bir geçmişteki bazı konferanslarında<sup>9</sup> ve yenilerde basılan *Cumhuriyet Türkiye'sinde*

<sup>1</sup> *Kelime Dergisi*, Haziran 1986–Ekim 1987; 12 sayısı Konya'da, 4 sayısı İstanbul'da basılmıştır.

<sup>2</sup> *Kelime Dergisi*, S. 1, s. 11, 12, 39-43; S. 2, s. 21-22; S. 4, s. 23, 25; S. 7, s. 33-34; S. 10, s. 46-54 (*The Message of the Qur'an'ın Önsöz'ü*); S. 15, s. 23-25; S. 16, s. 31-32.

<sup>3</sup> *Kelime Dergisi*, "Öncü Bir Düşünür" (M. Esed'le bir röportaj), S. 13, s. 36-46.

<sup>4</sup> *İslamiyat*, C. 10, S. 3, Ankara 2007; *Marife*, yıl. 8, S. 1 (Bahar), Konya 2008, s. 45-62.

<sup>5</sup> Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 105-160.

<sup>6</sup> *A.g.e.*, s. 105-138.

<sup>7</sup> *A.g.e.*, s. 139-160.

<sup>8</sup> Kabul edilen bu tez, daha sonra *Tefsirde Heterodoksi – Kadiyânîlik ve Kur'an* adıyla 2011 tarihinde Ankara Okulu Yayınları arasında basılmıştır.

<sup>9</sup> Meselâ, Bursa Ördekli Kültür Merkezi, Aralık 2011'deki konferansında "Hepimiz gördük ki Muhammed

→

*Meal ve Tefsirin Serencamı* isimli eserinde<sup>10</sup> de aynı iddiaların ısrarla sürdürüldüğü gözlemlenmiştir.

Öztürk bu iki makalesinde, diğer yazılarının aksine, akademik nezaket sınırlarını zorlayan bir üslûp sergilemiştir. İthamlarını, argümanlarını sunduktan sonra yapması beklenirken, âdetâ ‘ispattan önce itham’ taktiğine başvurmuştur. Makalelerin zaten itham taşıyan başlıklarıyla yetinmeyip hemen her paragrafında usandırıcı bir sıklıkla aynı ithamları tekrarlamaktadır. Meselâ, bahse konu olan 2. makalesinde tam 29 defa *çarpıtma*, 19 defa da *tahrif* kelimelerini kullanarak ithamda bulunmuştur. Aşağıda detaylı inceleyeceğimiz iki makalesinde Öztürk’ün Esed’e yönelttiği ithamlar şöyle sıralanabilir:

1. İntihalcıdır: Eser hırsızdır –telifte ahlâksızlık yapmıştır (1. Makale).
2. Referanslarından yaptığı alıntıları çarpıtmıştır/tahrif etmiştir (2. Makale).
3. Kimliği ve kökeni ile ilgili şüphe ve tereddütler sözkonusudur [Yahudi kökeni!] (s. 160).<sup>11</sup>
4. Lahor Ahmedîleri aracılığıyla Müslüman olmuştur [Ahmedî’dir!] (s. 138-139).
5. Rasyonalist, natüralist, modernist ve reformisttir (s. 117, 158, 159).
6. Mucizeleri rasyonel bir çerçevede tevil etmektedir [Mucizeye inanmaktadır!] (s. 117).

1. ve 2. sıradakiler temel ithamlar olduğundan onların üzerinde detaylı durulacaktır. Bununla birlikte her iki makalede de Öztürk’ün planı (başlıkları) aynen korunacaktır. (Öztürk’ten yapılan alıntılarda altı çizilmek suretiyle yapılan vurgular tarafımıza aittir.)

### 1. Makale: “Muhammed Esed’in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine” (s. 105-138)

“Giriş” (s. 105-106)

Öztürk, işin başında, Muhammed Esed’in *The Message of The Qur’an (Kur’an Mesajı)* adlı meal-tefsirinin Türkçeye kazandırıldığı günden itibaren ülkemizde dikkat çekici bir ilgi ve beğeniye mazhar olduğunu kabul etmekte; kendisinin de meal çalışmalarında bu eserin birçok yorumundan istifade ettiğini itiraf etmektedir. Ancak bütün bu takdirler, Esed’in *intihalcı* olduğunun keşfinden önceki kanaatler olduğu unutulmamalıdır.

Öztürk, meal çalışmaları sırasında, Ömer Rıza Doğrul’un *Tanrı Buyruğu* adlı meal-tefsirini incelerken buradaki birçok tefsir notlarının M. Esed’in izahlarıyla örtüşüğünü farkeder. Sonra, *Tanrı Buyruğu*’nun tefsirî notlarının –zaman zaman

→

*Esed de Mevlana Muhammed Ali’den intihalcı çıktı. İntihallerini gösterdik”* kabilinden ifadeler kullandığını öğreniyoruz.

<sup>10</sup> *A.g.e.*, s. 45.

<sup>11</sup> Buradaki ve bundan sonraki parantez içi atıflar, Mustafa Öztürk’ün, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara, 2008 kitabının sayfalarındadır.

işaret edilen- kaynağının Mevlâna Muhammed Ali isminde bir şahıs olduğunu keşfeder. İşte tam bu noktada, Öztürk bu iki denklemden şu sonucu çıkartır: O halde Esed'in kaynağı da Mevlâna Muhammed Ali olmalıdır. Öyleyse Esed 'düpedüz intihalcı'dır.

Esed'in intihal kaynağının Mevlânâ Muhammed Ali'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı eseri olduğu yolundaki tespitini yazar şöyle dile getirir:

Esed, eserindeki tefsir notlarının önemli bir kısmını kimi zaman harfi harfine ama daha çok da mânâ ve mefhum itibarıyla M. Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinden iktibas etmiş ve fakat (...) kısmen müphem bir atfı dışında ne anılan eseri ne de yazarını zikretmişti. (...) Bizce bunun adı düpedüz intihal, yani hırsızlıktı (s. 106).

Tabii Öztürk, bu iddiasının büyüklüğünün farkındadır, fakat bunu ispatlayacağına dair kendine güveni de tamdır:

Kuşkusuz bu son ifademiz, ispatlanamaması halinde altında kalacağımız bir iddia içermektedir. Ancak bu büyük iddiayı tereddüde mahal kalmayacak şekilde ispatlayacak verilere sahibiz (s. 106).

*"Esed'in İntihal Kaynağı: Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî"* (s. 106-109)

Öztürk, burada Mevlana Muhammed Ali'nin biyografisini verir. Bu meyanda, Kâdiyaniliğin lideri Gulam Ahmed'le ilgili bilgiler de verir; Muhammed Ali'nin onunla ilişkisini, sonraları Kâdiyanilerden ayrılarak Lahor Ahmedileri ekolünü kurduğunu anlatır. Öztürk, sanki bu yazdıklarıyla Muhammed Ali konusunda da ihtiyatlı olmamızı telmih etmektedir.

Bu arada, Öztürk'ün delillerini incelerken dikkate alacağımız iki İngilizce tefsirden de okuyucularımızı haberdar etmek istiyoruz. M. Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an*'ından sonra basılan bu iki tefsir de Ahmedîlere ait olup M. Muhammed Ali'nin tefsiri ile aynı isim, aynı form, aynı uslûp ve hemen-hemen aynı yorumları paylaşmakta ve Öztürk'ün Muhammed Esed için, 'intihal belgesi' olarak ileri sürdüğü âyetler için de aynı yorumları içermektedir. Bu iki tefsir şunlardır:

1. *The Holy Qur'an*, Bashiruddin Mirza Mahmood Ahmad, I. bs. Pakistan 1947-1966; II. bs. Woking U.K. 1988 (5 cild, 3039 sayfa).

2. *The Holy Qur'an*, Malik Ghulam Farîd, Rabwah, Pakistan 1969 (Tek Cild, 1461 sayfa).

*"Esed'in Mealindeki Maddi Hatalara İlişkin Bazı Tespitler"* (s. 109-113)

Öztürk, bu başlık altında, Esed'in meal-tefsirindeki maddi hatalara işaret eder. Bunlar, tamamen kasıtsız baskı hatalarıdır ve Öztürk'ün tespitleri elindeki baskı için doğrudur. "Elindeki baskı için" diyoruz; çünkü meâlin son baskısında, önemsiz üç *zühûl* dışında Öztürk'ün tespit ettiği bütün maddi hatalar giderilmiştir. Zaten Öztürk de bu maddi hataları "parantez-içi" vermektedir.

*"Esed'in İntihalleriyle İlgili Bazı Genel Tespitler"* (s. 113-116)

Öztürk bu bölümde şöyle diyor:

İntihal (aşırma) konusuna gelince, burada ivedilikle belirtelim ki Esed'in *The Message of The Qur'an*'ı şekil yönünden Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinin adeta bir kopyası gibidir. Şöyle ki: M. Ali'nin eseri tıpkı Esed'in mealı gibi

bir meal-tefsirdir. Her iki eserde de müelliflere ait sunuşlardan sonra kaynakçalar yer almaktadır. Kaynakçalar karşılaştırıldığında her iki mealde de eser listesinin önemli ölçüde aynı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca M. Ali'nin eserinde de tıpkı Esed'in mealindeki gibi hemen her ayetle ilgili bir veya birkaç tefsir/açıklama notu yer almaktadır. Bunun yanında her iki eserde de hemen hemen aynı kelime ve kavramlara tefsir notu düşüldüğü ve notlandırma tarzının birebir örtüştüğü fark edilmektedir. Yine her iki eserdeki tefsir notlarının çoğunlukla aynı muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Keza söz konusu notlarda kahir ekseriyetle aynı yorumların tercih edildiği ve çoğu kez aynı yerde aynı kaynaklara atıf yapıldığı dikkat çekmektedir (s. 114).

Bu bakış açısıyla Öztürk, M. Ali'nin tefsirinden önce –yukarıda verdiğimiz– Beşiruddin Mirza Mahmud Ahmed veya Malik Ghulam Farîd'e ait tefsirlerden biriyle tanışsaydı, aynı heyecanla onun hakkında da yukarıdaki aynı tespitleri yapar ve Esed'in intihal kaynağı olarak ilân ederdi, diye düşünüyoruz. Çünkü bu iki eser de, M. Ali'ninkiyle, yukarıda verilen aynı özelliklere sahiptirler ve Esed'in eserinden önce telif edilmişlerdir. Biçim olarak buna Yusuf Ali (ö. 1953)'nin mealini de ekleyebiliriz.

Öztürk; M. Ali veya M. Esed tefsirlerinin formunun, artık batıda benzer literatür için bir standart olduğunun, bu standardı sağlamak için de bir 'aşırma'ya gerek kalmadığının farkında değildir. Şu argümanını da ibretle okuyalım:

Muhammed Ali'nin eserinde her surenin ismi, nüzul dönemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin önemli bir kısmını Esed'in mealinde de aynıyla bulmak ve hatta kimi zaman aynı cümlelere rastlamak mümkündür. Mesela M. Ali 2. Bakara suresiyle ilgili malumat verdiği pasaja, "The name of this chapter is taken from the story narrated in vv. 67-71." (Bu bölümün/surenin ismi 67-71. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.) şeklinde bir ifadeyle başlamıştır.<sup>12</sup> Esed ise aynı sureyle ilgili ilk cümlesine, "THE TITLE of this sûrah is derived from the story narrated in verses 67-73" (Bu surenin başlığı 67-73. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.)<sup>13</sup> şeklinde formüle etmiştir (s. 115).

Öztürk'e göre; bir sûrenin ismini hangi âyetten aldığını ifade etmek o kadar 'özgün' bir iş ki, bir müfessirin diğerinden 'aşırma'dan bu işi başaracağına inanmamaktadır ve sanki bu giriş bilgileri sadece bu iki tefsirde bulunmaktadır. Mâmâ-fih, bizzat kendisi de buraya kadar ileri sürdüğü argümanlarındaki za'fî şöyle itiraf etmektedir:

Bütün bu tespit ve teşhislere rağmen Esed'in meal-tefsirinde intihaller bulunduğu iddiasının ispat edilemeyeceği söylenebilir. Birtakım genel tespitlerden hareketle böyle ciddi bir iddianın ispatlanamayacağı fikri kuşkusuz doğrudur. Ama aşağıdaki başlıklar altında sunacağımız örnekler intihal iddiamızla ilgili tüm kuşku ve tereddütleri bertaraf edecek niteliktedir (s. 116).

<sup>12</sup> Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 9.

<sup>13</sup> Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 3; Esed, *Kur'an mesajı*, I. 3.

Yukarıdaki ilk iki cümle, aslında buraya kadar söylenenlerin gerçekte argüman niteliği taşımadığının ifadesi olduğundan, bize bu konuda sözü uzatmaya ihtiyaç bırakmamaktadır. Geriye yazarın tek tek ele aldığı “intihal örnekleri”ni incelemek kalmaktadır.

“Esed’in İntihallerinden Örnekler” (s. 116-137)

Öztürk’ün bu bölümde Esed’in intihallerine örnek olarak tartıştığı yirmi âyet ile “Değerlendirme ve Sonuç” bölümünde atıfta bulunduğu beş âyet (toplam 25 âyet) okuyucuya kolaylık olması için aşağıda çizelge halinde özetlenmiştir:

### Mustafa Öztürk’ün Tartıştığı Ayetler

Sıra	KONULAR	Âyetler	Yorum	İfadeler	Başka Kaynaklarda var mı?	İntihal mı?	Kitaptaki Sayfası
a	b	c	d	e	f	g	h
<b>(1) Kıssalar ve Mucizeler</b>							
1	“Sen” (Ey insan!)	10/94	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	111
2	Karye ve Üç Elçi	36/13-14	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	117
3	Hz.İbrahim’in Ateşe Atılması	21/69	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	118
<b>Hz. İsa’nın Mucizeleri</b>							
4	a) Kuşu Diriltmesi	3/49	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	119-121
5	b) Beşikte Konuşması	19/30	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	121-122
6	c) Gökten İnen Sofra	5/112	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	122
7	d) Meryem’e Gelen Rızık	3/37	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	122-123
8	İnşıkak-ı Kamer (Aynı yarılması)	54/1	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	123-124
<b>(2) Gaybi Varlıklar</b>							
9	Melekler ve Kanatları	35/1	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	125
10	Cinler	6/128, 130	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	125-126
11	Cehennemin 7 Kapısı	15/44	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	126-127
<b>(3) Bazı Kelimeler ve Kavramlar</b>							
12	“Mevt”	2/55-56	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	127-128
13	“Nesh”	2/106	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	128-129
14	“İbil”	88/17	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	129-130
15	“A’râf”	7/46	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	130-131
16	“Tâbût”	2/248	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	131-132

17	"7 Semâ" ve "şümme = ve"	2/29, 7/54	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	132-134
18	"Necm"	53/1	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	134-135
19	"Kutsal Vadi: "Tuvâ"	20/12	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	135-136
20	"Kasem 'Vâv'"	37/1, 74/32	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	136-137
<b>"Değerlendirme ve Sonuç" bölümünden</b>							
21	"Âdem" = "insan"	2/31	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
22	"Fa'qtulû enfusekum"	2/54	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
23	"Ve-rafe'na fevqakumu't-tûr"	2/63	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
24	"Qulubunâ ğulf"	2/88	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
25	"Fe-surhunne ileyk"	2/260	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137

Öztürk'ün Esed'in intihallerine delil olarak sunduğu bu iddiaları dikkatle incelediğimizde, şu tespitler yapılabilir:

- Esed'le M. Ali'nin, bütün bu âyetlerin tefsirinde "aynı" görüşü paylaştıkları doğrudur. Fakat bu görüşler sadece Esed'le M. Ali'ye has görüşler olmayıp klasik veya modern başka müfessir veya meâl yazarları tarafından da yer yer tercih edilmiş (paylaşılmış) görüşlerdir. Tablodaki '1' numaralı ilk iddia örnek olarak şu şekilde incelenmiştir:

Önce, 10/Yûnus 94 âyetinin meâlini verelim (M. Öztürk'ün kendi meâlin-den):

[Ey Peygamber!] Sana vahyettiğimiz bu kıssalardaki bilgilerin doğruluğundan herhangi bir şüphene varsa, senden öncekilere verdiğimiz kitapları okuyanlara [Yahudiler ve Hıristiyanlara] sor.

Bu âyette; M. Ali ve Esed, diğer birçok müfessirler veya Öztürk gibi, âyetin başına [Ey Peygamber] şeklinde bir anlam takdir etmek yerine, [Ey insanoğlu!] şeklinde bir takdir yapmanın daha doğru olacağı görüşündedirler. Çünkü bir peygamberin, kendisine vahyolunan bilgilerden *şüph*e ettiğini düşünmenin yanlış olacağına inanmaktadırlar. İşte her iki müfessirimiz de bu hitabın neden "Ey insanoğlu!" olması gerektiği konusunda görüşlerini serdetmişlerdir. Bu görüşlerdeki ifadelerin birbirine yakın olacağı aklen kaçınılmazdır.

Esed'in meâli şöyledir:

BÜTÜN bunlardan sonra, [ey insanoğlu], sana indirdiğimiz şey[in doğruluğundan] hâlâ şüphede isen, önceki çağlarda vahyedilmiş metin(leri) okuyan kimselere sor:

Esed bu tercihinin Râzî'ye atfen 115 numaralı dipnotuyla şöyle savunmuştur:

Bazı müfessirler 94. ve 95. ayetlerin Hz. Peygamber'e hitab ettiğini söylemişlerdir. Oysa bu görüş, 95. ayette, "Allah'ın ayetlerine yalan gözüyle bakan kimselerden olma" öğüdü gözönünde bulundurulursa bizce gerçeğe son derece aykırı gözükmektedir, çünkü açıktır ki, Allah tarafından peygamber olarak seçilen birinin bu öğütle işaret edilen günaha düşmesi muhaldir. Sonuç olarak Râzî, bu iki ayeti genel olarak insana hitap olarak ele almakta ve "sana indirdiğimiz şey" ifadesi de bizim



anladığımız şekilde, insanlığa vahiy yoluyla ulaştırılan, tebliğ edilen hakikat bilgisi olarak açıklanmıştır. Bu yorum ayrıca, yukarıdaki bölümün, son ilahî kitap olan Kur'an'la insanlığa bahşedilen hidayetten söz eden 57-58. ayetlerle de yakından ilgili olduğunu göstermektedir.

Öztürk'ün alıntıladığı şekliyle M. Ali'nin aynı âyetle ilgili dipnotu ise şöyledir:

It should be noted that the person addressed in the Holy Qur'an is not always the Holy Prophet, though the form may be singular, as here. Nor does the form revealed to you (literally thee) show that the Prophet is meant, for the Holy Qur'an is many places spoken of as being revealed to all the people, as for instance, in what has been revealed to us (2: 136), and in "We have revealed to you a Book" (21: 10)... Throughout the Holy Qur'an the Holy Prophet appears as having the greatest certainty about the word which was revealed to him, so much so that he never entertained the slightest doubt about the truth of the promise of future success and triumph when to the material eye there appeared nothing around but failure and disappointment". M. Ali, The Holy Qur'an, s. 449, [1155. not].

Öztürk, Esed'in bu konudaki yorumu için önce "*Muhammed Ali'den intihal gibi gözükmektedir*", demektedir (s. 111). Fakat hemen devamında bu *gibi* edatını bile fazla bulur. Aslında bunun intihal olduğundan emindir ve şöyle bir dipnotla kanaatini beyan eder:

Gerçi Esed burada Râzî'ye atıfta bulunmuştur; ancak aynı ayetle ilgili tefsir notunda M. Ali'nin de temelde aynı şeyleri söylemiş olması Esed'in esin kaynağının Râzî'den ziyade M. Ali olduğuna işaret etmektedir. Kaldı ki Râzî'nin tefsiri M. Ali'nin en temel başvuru kaynağıdır (s.111, dn.8).

Bu ifadeler, yazarın Esed hakkında beslediği su-i zannın hangi boyutlarda olduğunun göstergesidir: Esed, yorumuna kaynak olarak Râzî'yi göstermiş olduğu halde Öztürk, buna inanmamaktadır ve –ona göre– Esed, 'Râzî' kaynağını da, intihalde bulunduğu Muhammed Ali'den aşırılmış olmalıdır; çünkü 'Râzî', Muhammed Ali'nin de kaynakları arasında zikredilmiştir. Böyle bir '*peşin hükümlülük*' karşısında ne yapılabilir ki? Biz yine de sorularımızı soralım:

◇ Esed'le M. Ali'nin ibarelerinde *birebirlik* bir örtüşme var mıdır? Hayır! (Bunu Öztürk de iddia edemiyor; sadece "yorum tercihleri aynıdır" diyor).

◇ Bu yorum ilk defa M. Ali tarafından mı ileri sürülmüştür? Hayır!

◇ Esed'in kaynak olarak gösterdiği 'Râzî' tefsirinde bu yorum var mı? Evet! (Hattâ ondan önceki tefsirlerde de –mesela *Keşşâf*'ta da– var).

Bu durumda, yukarıda verdiğimiz "*..aynı ayetle ilgili tefsir notunda M. Ali'nin de temelde aynı şeyleri söylemiş olması Esed'in esin kaynağının Râzî'den ziyade M. Ali olduğuna işaret etmektedir*" ifadeleri, Öztürk'ün peşin yargısının tescili olmuyor mu? Öztürk böyle bir gaybî bilgiye (Esed'in yalan söylediğine) hangi yetenekleriyle ulaşabilmiştir?

• Esed'le M. Ali'nin bu tercihlerini açıklayan ifadeleri hiçbir yerde Mustafa Öztürk'ün iddia ettiği gibi "birebir" / "tamıtamına" / "tıpatıp" örtüşmemektedir. Bu husus, kendisinin de zaman-zaman İngilizcelerini veya tercümelerini verdiği alıntı-

lardan kontrol edilebilir. Bunlar sadece anlam olarak birbirine yakın ifadelerdir ki, bu da çok tabiidir. Bir örnek vermek gerekirse, Kur’ân âyetlerinin birbirini nesh etmediğini/etmeyeceğini savunan bir müfessir için, 2/Bakara 106 âyetinin tefsirinde kaçınılmaz olarak ileri süreceği iki argüman şu anlamda olacaktır:

◊ “Bu konuda Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hiçbir sahih hadis yoktur”.

◊ “Nesh iddiasının temelinde, müfessirlerin âyetleri birbiriyle uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır.”

Bu görüşlerin mutlaka bir müfessirden nakledilmesi gerekmez veya bu konuda benzer ifadeler kullanmak, aynı argümanları kullanmış olan başka bir müfessirden “intihal etmek” anlamına gelmez. Fakat Öztürk, böyle bir benzerliği hep “intihal belgesi” olarak görmektedir. Mesela, bu konuda her iki müelliften alıntılarla –yukarıda verdiğimiz iki argümanı dile getiren– şu ifadeler, Öztürk’e göre intihal delilidir (s.128-129, dn. 47,48):

But there is not a single report tracing the abrogation of a single verse to the Holy Prophet (...) What happened was really this, that somebody, being unable to reconcile one verse with another, pronounced one of them to have been abrogated by the other (M. Ali).

There does not exist a single reliable Tradition to the effect that the Prophet ever declared a verse of the Qur’an to have been ‘abrogated’. At the root of the so-called ‘doctrine of abrogation’ may lie the inability of some of the early commentators to reconcile one Qur’anic passage with another (M. Esed).

Peki bunlar “birebir örtüşen” ifadeler midir? Hayır! Fakat ne yazık ki Öztürk, bu kabil benzer ifadeleri hep “birebir örtüşen” şeklinde nitelemekten çekinmemektedir.

#### *“Değerlendirme ve Sonuç” (s. 137-138)*

Öztürk, buraya kadar verdiği örneklerle “intihal” iddiasını kanıtladığına kesin olarak inanmakla beraber işi daha da sağlama almak için şunları ilave eder:

Burada tekrar ifade edelim ki Esed’in eserindeki intihallere ilişkin yüzlerce örnek daha verilebilir. Mesela, sadece Bakara suresinden birkaç örnek olarak, 31. ayette geçen Âdem kelimesinin genel manada “insan”a delalet ettiği; 54. ayette geçen *fehtulû enfüseküüm* ibaresinin “*nefsinizi ya da içinizdeki kötü duyguları öldürün*” şeklinde bir mana içerdiği, 88. ayetteki *gulûbunâ ğulf* ibaresinin “*kalplerimiz bilgile dolu*” manasına geldiği, 63. ayetteki *ve-rafe’nâ fevkakümü’t-târ* ibaresinin fiziksel anlamda dağın yukarı kaldırılmasını ifade etmediği, 260. ayetteki *fe-surhünne ileyk* ibaresinin “*o kuşları eğiterek kendine alıştırdı*” anlamına geldiği şeklindeki yorumlar Esed’in intihalleri arasında zikredilebilir.

Öztürk, önceki bölümde verdiği örneklerin ikna ediciliği konusunda tereddütler yaşıyor olmalı ki, “*daha yüzlerce örnek verilebilir*” şeklinde –hiç de ilmî olmayan– bir abartıyla iddiasını pekiştirmek ihtiyacını hissetmektedir.

Şimdi de, yukarıdaki alıntıda ilave edilen beş intihal delilinden sadece birini gözden geçirmekle yetineceğiz:

Öztürk, “2/Bakara 260 âyetindeki “فَضْرُهِنَّ إِلَيْكَ : fe-surhunne ileyke” ibaresinin “o kuşları eğiterek kendine alıştı” anlamına geldiği şeklindeki yorum da Esed’in M. Ali’den intihalleri arasında zikredilebilir” demektedir ki bu iddiası da tamamen keyfi ve su-i zan yüklü bir yargıdır. Zira Ebu Muslim Isfehânî’ye ait olan bu ‘ikna edici’ yorum, ilk defa Râzî tarafından nakledildikten sonra M. Ali’ye gelinceye kadar birçok müfessirin benimsediği bir yorum olmuştur. Nitekim Öztürk de, bizzat kendi mealinde Râzî’yi kaynak göstererek aynı yorumu tercih etmiştir. Bu durumda sormak gerekiyor: Mustafa Öztürk, bu yorumu Râzî’yi kaynak göstererek alma hakkına/şansına sahip oluyor da, Esed neden eli altında orijinal Râzî kaynağı dururken gidip tâ M. Ali’den aşırma zorunda kalıyor? Bunun mâkul bir izahı var mıdır?

Mâmâfih Öztürk, bu türden muhtemel savunma noktalarını da dikkate almaktadır:

Bu yazıda aktardığımız yorumların en azından bir kısmının klasik tefsirlerde de mevcut olmasından hareketle, “Esed bunları Muhammed Ali’nin meal-tefsirinden aşırma, bilakis gelenekten tedarik etmiştir” diye düşünülebilir.

Elhak, bu düşünce doğrudur. Fakat Öztürk’e göre bunun da cevabı var:

Ancak Esed’in yorum ve kaynak tercihlerinin Muhammed Ali’nin tercihleriyle hep aynı olması bızce bu düşünceyi hükümsüz kılmaktadır. Ayrıca Esed’in tefsir notlarındaki ifadelerin çok kere Muhammed Ali’nin ifadeleriyle birebir örtüşmesi tevafuk veya tesadüfle izah edilemeyecek bir mahiyet arz etmektedir.

Öztürk’ün, her iki yazar için “aynî”liğinden dem vurduğu “kaynak tercihleri”, aslında genel-geçer lügat kitapları (*Lisânu’l-Arab*, *Mufredât...* gibi), klasik tefsir kitapları (Taberî, Râzî, Zemahşerî, Beydâvî, Beğavî... gibi müfessirlerin tefsirleri) v.b. İslâmî literatür ile Batı dilleriyle tefsir yazanların sıklıkla başvurdukları Edward W. Lane’in *Arabic-English Lexicon*’u ve genel-geçer birkaç ansiklopediden ibarettir ki bunlar, günümüzde hemen her müfessirin –eminim ki Öztürk’ün de– âdeta olmazsa-olmaz kaynaklarıdır. Acaba Öztürk, Muhammed Ali’nin sahip olduğu, fakat Esed’de bulunması mümkün olmayacak bir kaynak ismi verebilir mi?

İki yazarın tefsir notlarında çoğu kere “ifadelerin birebir örtüştüğü” şeklindeki iddiaya gelince, bu da, buraya kadar serdedilen örneklerle henüz ispatlanmamıştır.

“Ama yorumlar birebir örtüşüyor” şeklindeki bir savunma da anlamsız olur. Aynı yorum’un tercih edilmesi elbette *birebir* olur. Nitekim birçok müfessir yüzlerce âyetin yorumunu *birebir* paylaşmaktadır, kimin kimden intihalde bulunduğu hiç kimsenin problemi olmamıştır!

Öztürk bu mentaliteyle, *Keşşâf* tefsiriyle Beydavî veya Neseff tefsirlerini mukayese etse, son iki müfessiri *Keşşâf*’tan intihal yapmakla suçlaması işten bile değildir. Zira işin uzmanları Beydâvî tefsirini, “*Keşşâf’ın Sünnî-Şâfiî özeti*”; Neseff’i ise, “*Keşşâf’ın Sünnî-Hanefî özeti*”<sup>14</sup> olarak nitelemişlerdir<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Buna rağmen her iki müfessir de önsözlerinde kaynak olarak “Keşşâf”ı hiç anmamışlardır. Metinlerde →

Kur'ân-ı Kerîm'in 6236 âyetini tefsir eden iki müfessirimiz 20-30 âyetin tefsirinde birbirine yakın ifadelerle *aynı yorumu* paylaşmışlarsa bu durum, bizi hemen 'intihalci' aramaya sevketmeli midir? Şiir intihalinde bile, "*Çaldıysam mîrî malî çaldım*" latîf savunması geçerli olurken, bu "tefsir ummanı"nda sadece bir benzerliği *tedâi ettirici* tercihler neden intihal olarak addedilsin?

Bütün bu 'değerlendirme'lerden sonra Öztürk'ün aklına birden önemli bir soru takılmıştır:

Tam bu noktada, Muhammed Esed'in genelde Kâdiyânîler (Ahmedîler) özelde de Lahor Ahmedîler'ıyla herhangi bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı sorulabilir (s. 137).

Öztürk, buraya kadar *müdadkık* bir okuyucu için Esed'in mahkûm edilemediğinin farkında olmalı ki, birden başka bir konuya geçiyor. Okuyucunun şüphesini celbedecek, Esed'in marjinal bir cemaatle ilişkisi olup olmadığı konusuna sözü getiriyor. (Aslında kimsenin aklına böyle bir sorunun geldiği yok. Öztürk "*Böyle de sorulabilir*" diye takdir ediyor!). Bu konuda da *internet* imdada yetişiyor: Bir sitede, Esed'in Kadiyanîlerin bir koluyla ilişkisi olduğu ispatlanıyor(!), ki bu da gelenekçi Müslüman bir okuyucu için yeterli bir 'şâibe'dir. Ve Mustafa Öztürk artık son ve öldürücü darbeyi vurmaya hak kazanmıştır: Muhammed Esed'in ahlâksızlığının ilân edilmesinin vaktidir:

Bütün bunlardan sonra, Esed'in intihalleri olarak zikrettiğimiz çeşitli görüş ve yorumların bir kısmını makul ve makbul addettiğimizi belirtmek isteriz. Takdir edileceği üzere, herhangi bir görüşün herhangi bir eserde intihal olarak bulunması onun makbûllük vasfını haleldar etme sorunu doğurmaz. Kaldı ki bizim burada okuyucunun idrakine sunmaya çalıştığımız şey tefsirde sıhhat sorunu değil, telifte ahlak sorunudur (s. 138).

Görülen o ki, Mustafa Öztürk'ün niyeti "üzüm yemek değil, bağcı dövmek"tir! Bu bağcı, isterse *Mekke'ye Giden Yolda* asırlık bir ömür tüketmiş Muhammed Esed gibi "Öncü Bir Düşünür" olsun!

## 2. Makale: "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine" (s. 139-160)

"Giriş" (s. 139-141)

Mustafa Öztürk, bu yazısının başlığıyla ilgili konuya girmeden önce 1. Makalesinde işlediği *intihal* konusuna yeni deliller ekleme gayretiyle bazı *niyet okumaları* yapmaktadır:

... bize öyle geliyor ki Esed gerek Muhammed Abduh'tan sitayişle söz etmek, gerekse *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmekle sanki bir tür hedef

→

ise, yaptığımız elektronik taramalara göre: Beydâvî Keşşâf'ı yine hiç anmamış; Neseфі ise, üç yerde "*Zemaşeri*", onbir yerde "*Sahibu'l-Keşşâf*" veya sadece "*Keşşâf*" diye atıfta bulunmuştur.

<sup>15</sup> Yakın ifadeler için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 351; El-Qay'î, *El-Aslâni fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, s. 157; Zehebî, *Et-Tefsir ve'l-Mufessirîn*, s. 96.

saptırma yoluna gitmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Esed, Muhammed Abduh'a yöne-  
lik özel vurgusuyla okuyucunun dikkatini belli bir noktaya teksif etmiş ve böylece  
hem eserindeki tefsir notlarının temel kaynağına ilişkin muhtemel merakları gi-  
dermiş, hem de Muhammed Ali Lâhûrî'nin meal-tefsirinden yaptığı intihalleri ken-  
dince gizlemiştir.

Ardından “çarpıtma” konusuna giren Öztürk, iki paragrafta beş defa “çar-  
pıtma” kelimesini defaatle tekrarlar ve “*Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarının küçük  
çaplı bir kitap hacmine ulaşması kuvvetle muhtemeldir*” diye bizi konuya hazırlar.

“*Yanlış Atıf ve Çarpıtma Örnekleri*” (s. 141-142)

Burada da Öztürk, okuyucuyu “*ikna oda*”sına almışçasına, Esed'in tahrif-  
çi/çarpıtmacı olduğunu yine iki paragrafta dokuz defa tekrarlar. Bu arada, Esed'in  
yanlış atıf ve çarpıtmalarına en fazla maruz kalan müfessirin Fahreddîn er-Râzî  
olduğu iddiasında bulunur. Ancak bu başlık altında herhangi bir ‘çarpıtma’ örneği  
vermez.

“*Yanlış Atıflar ve/veya Lafzî Düzeydeki Çarpıtmalar*” (s. 142-150)

Öztürk, bu başlık altında 6 ‘çarpıtma’ örneği sıralamaktadır. Biz, bu iddiaları  
tek-tek inceleyeceğiz:

1. *Çarpıtma İddiası* (s. 142-143)

Esed, 20/Tâ-hâ: 12 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir (İngilizce aslından  
Türkçe'ye çeviri bize aittir. H.Z.):

Bazı müfessirler *tuvâ* sözcüğünün (âyetteki) “kutsal vadi”nin (özel) ismi olduğunu  
söylerken, [yani, “*Tuvâ kutsal vadisi*”] Zemahşerî, daha ikna edici olarak ve *tuvâ* ya-  
hut *tivâ* sözcüğünün iki-kez şeklindeki anlamından yola çıkarak, ibareyi “iki-kez  
kutsanmış” diye izah eder. [yani, *İki-kez kutsanmış vadi*].

Öztürk'e göre:

Zemahşerî; önce *tuvâ* kelimesinin âyette geçen “kutsal vadi”nin ismi olduğu  
görüşüne yer vermiştir. Daha sonra da aynı kelimenin “iki-kez” anlamına da geldi-  
ğini, “*kîle*” (denildi/söylendi) şeklinde temrîz ve tez'îf sîgasıyla zikretmiştir. Klasik  
tefsirlerde âdet olduğu üzere, ilkin tercihe şayan görüş zikredilir. Zayıf görüşler ise  
“*kîle*” (denildi/söylendi) şeklindeki temrîz ve tez'îf sîgasıyla nakledilir. Hal böyle  
iken, Esed'in burada “daha ikna edici olarak ... *iki-kez* diye izah eder” ifadesiyle  
ikinci görüşü Zemahşerî'ye atfetmesi yanlış atıf ve/veya **çarpıtma**'dır.

**İnceleme:** *Zamakhsharî explains it, more convincingly, as meaning 'twice':*  
Zemahşerî, daha ikna edici olarak, ‘iki-kez’ diye izah eder” cümlesini, iyi niyetle  
düşünürsek, Zemahşerî için değil, Esed'in kendisi için *daha ikna edici olarak* anlaşılabilir.  
Bu da çok normaldir. Zemahşerî'nin *tâlî* olarak naklettiği bir görüş, Esed  
için ‘ikna edici’ olabilir. Ayrıca *izah eder* (‘explains’) demek *tercih eder* demek de-  
ğildir. Zemahşerî bu görüşü tenkid veya red etmiş de değildir; sadece *tâlî* bir alter-  
natif olarak *temrîz* sîgasıyla (qîle ile) vermiştir. Kaldı ki bu *qîle* ile verilen rivayet-  
ler, her yerde değil<sup>16</sup>, daha çok hadisçilerin terminolojisinde ‘temrîz’ ve ‘tez'îf’ ifade

<sup>16</sup> *Qîlenin* her zaman *temrîz* ifade etmediğine Râğîb El-İsfehânî'nin *Mufredât*'ından bir örnek verebiliriz:

→

eder. Nitekim Zemahşerî'nin birinci sırada verdiği *ilk* görüşü tercih ettiğine dair hiçbir beyanı da yoktur.

**Sonuç:** Esed'in yukarıdaki ifadelerinden 'çarpıtma' kasdı çıkarılamaz.

## 2. Çarpıtma İddiası (s. 143-144)

Esed, 34/Sebe 19 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

...“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.

Öztürk'e göre, “(Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi)” parantezinden sonraki ifadeler, Zemahşerî'nin gerçek görüşünü yansıtmamaktadır. Öztürk şöyle der:

Zemahşerî'nin izahına göre “*Rabbimiz seyahat menzillerimiz aramızdaki mesafeyi uzattı*” ifadesi; 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 (s. 144).

Esed'in bu notuna göre Zemahşerî, Sebe halkının sözünü helak ve hüsrân duygusu içinde üzüntü ve pişmanlığın dile getirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki Zemahşerî bu sözü tam tersi bir manaya, yani nimet içinde yüzen halkın şımarıklığına ve sahte hüznün gösterisine hamletmiştir (s. 144).

Öztürk'e göre, burada Zemahşerî'nin yorumu çarpıtılmıştır.

**İnceleme:** “*As pointed out by Zamakhshari* : Zemahşerî'nin *işaret ettiği gibi*” ifadesinden “Zemahşerî'nin *dediği gibi*” anlaşılmalıdır. Birinci ifade alıntının birebir olmadığı anlamına gelirken ikinci ifade alıntının birebir olmasını gerekli kılar. Esed de, bu rahatlıkla, Sebe halkının “Allah'a karşı üzüntü keder izhar etmeleri” anlamını Zemahşerî'den aynen almışken, bu üzüntü ve keder izharının gerekçesinde kendi görüşünü yazmıştır. Zemahşerî bu “üzüntü keder izharının” *sahte* olduğunu iddia ederken, Esed bunu bir *vakıa* olarak görmektedir.

**Sonuç:** Bu durumun bir 'çarpıtma' olmadığını söyleyebiliriz.

## 3. Çarpıtma İddiası (s. 145-148)

Esed 7/A'râf 46 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

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], *'ale'l-a'râf* ifadesinin, “bilgi ve irfan sahibi olan” yahut “kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme

→

Orada “وانشق القمر” ifadesine verilen üç alternatif tefsirin üçü de “*dendi ki*” diye başlamaktadır. Bu durumda müellif'in her üç görüşü de aynı derecede “zayıf” saydığına mı; yoksa aynı derecede tercihe sayan gördüğüne mi hükmetmeliyiz?

yetişi bahşedilmiş” anlamındaki ‘alâ ma’rifeh ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişler ve bu sıfatla muttasif 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.

Öztürk’e göre, Esed’e ait “bu nottaki ifadelerin hemen hepsi muhtelif düzeylerde yanlış atıf ve tahrif içermektedir”:

“1. Bu yorumun Hasan el-Basrî tarafından benimsendiği doğrudur, ama aynı şeyi Zeccâc için söyleme imkânı yoktur. Çünkü Zeccâc, *Ma’âni’l-Kur’ân* isimli tefsirinde bu konuda *iki görüş* serdetmiştir. Râzî’nin ona nisbet ettiği görüş *ikinci sıradaki* görüş olduğundan bu görüşü benimsediği söylenemez.

“2. Bahsi geçen yorumun Râzî tarafından “*açık bir olumlama*yla” kaydedildiğinin ifade edilmesi “düpedüz bir çarpıtma ve tahrif”dir”.

**İnceleme:** Önce Râzî’nin ifadesini verelim:

والقول الثاني: وهو قول الحسن وقول الزجاج في أحد قوليه: أن قوله "وعلى الأعراف" أي وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسياهم.

*İkinci Görüş:* Hasan [Basrî] ve Zeccâc’ın –iki görüşünden birinde– görüşüdür ki, buna göre, ve ‘alâ’l-a’râfi, “Cennetlikleri ve cehennemlikleri tanıyabilen kimseler” demektir ki bunlar cennetlik ve cehennemlik her bir kimseyi sîmalarından tanırlar.

Râzî bu ifadeleriyle bu *ikinci* görüşü hem Hasan el-Basrî’ye ve hem de Zeccâc’a isnad ettiği açıktır. Üstelik, Öztürk’ün büyük bir heyecanla Zeccâc’ın tefsirinden naklettiği *birinci* görüşünden de haberdar olduğunu “*iki görüşünden birinde*” şeklinde parantez-içinde hatırlatarak. Peki, Râzî, zikrettiği bu ikinci görüşü tenkid veya red ediyor mu? Hayır. Hatta bu görüş için: فهذا القول أيضاً غير بعيد: Bu görüş de –önceki gibi– akla uzak bir görüş değildir” demekle iki görüşü de aynı değerde onaylıyor.

Peki, Zeccâc kendi tefsirinde iki görüş hakkında herhangi bir tercih yapıyor mu? Öztürk’ün de itirafı ile, Zeccâc tercih yapmıyor. Aynı derecede itibar edilen iki görüşü alt-alta yazmak mutlaka birinci sıradakini tercih etmek mi demektir? Hayır. Öztürk’ten başka kimse bunu iddia etmemiştir. O zaman bu doğru tespitlerimiz yukarıdaki galiz ithamları geçersiz kılar. Bu iddia kapsamında geri kalan lüzumsuz detayı tartışmamıza da artık gerek kalmamaktadır.

**Sonuç:** Burada Öztürk, haksız yere Esed’i ‘çarpıtmacılık’la suçlamaktadır.

#### 4. Çarpıtma İddiası (s. 148)

Esed 9/Tevbe 27 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

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

Öztürk'e göre, Râzî bu ayetin tefsirinde Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerden hiç söz etmemiştir. Dolayısıyla Esed'in Râzî'ye atfettiği görüş bir 'çarpıtma'dır.

**İnceleme:** Tevbe sûresinin 25-27 âyetleri *Huneyn* savaşı ile ilgilidir ve 25. âyette 'Huneyn' ismi açıkça geçmektedir. Râzî ilk iki âyetin tefsirinde Huneyn'den bahsettiği için, önceki iki âyetin devamı olduğunu açıkça gösteren "summe" ('daha sonra') bağlacı ile başlayan 27. âyette "Huneyn ashabı"nın doğrudan anmak yerine: "مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فإن الله تعالى قد يتوب عليهم" *Me'a kulli mâ cerâ 'aleyhim mine'l-khizlâni fe-inne'llâhe teâlâ qad yetûbu 'aleyhim*: Bütün bu ihanetlerine rağmen Allah Teâlâ onları affetmiştir" diyerek Huneyn'deki ilk bozguna sebep olanlara "هم: onlar" zamiriyle atıfta bulunmaktadır. Arapçasında, bu cümlede iki defa yer alan "عليهم" 'aleyhim'deki "هم hum" zamirleri kesinlikle yukarıdaki "Huneyn ashabı"na râcidirler. Esed'in, bu zamirleri 'zâhir' anlamlarıyla vermesi bir 'tahrif' değil, 'tavzîh'tir. Nitekim Öztürk de, kendi meâlinde aynı âyette "Huneyn savaşı"na parantez-içi atıfta bulunarak Esed'le aynı görüşü paylaşmaktadır.

**Sonuç:** Burada, iddia edildiği gibi bir tahrif/çarpıtma sözkonusu değildir. Öztürk yanılıyor!

Öztürk, yukarıdaki iddiasının sonunu şu iki cümle ile bitiriyor:

Burada muhtemelen dikkatsizlikten kaynaklanan bir hata mevcuttur. Yok, eğer kasıt söz konusuysa "iftira"ya eşdeğer bir cürüm söz konusudur.

Bu son cümle, Öztürk'ün Esed hakkında su-i zan etmeğe ne kadar eğilimli olduğunun işareti değil midir?

#### 5. Çarpıtma İddiası (s. 148-149)

Esed 22/Hac 29 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Taberî'nin görüşüne göre, *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesi, "Hac dolayısıyla yapıları zorunlu olan ibadetleri (menâsik) yerine getirsinler" anlamına gelmektedir. (...)

Öztürk; Taberî'nin, "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَتْمِيمَهُمْ" : *summe'l-yekdû tefesehum* cümlesine sadece "Hac *menâsik*ini yerine getirsinler" anlamını vermediğini, "hem Hac '*menâsik*'ini yerine getirsinler, hem de Hac yasaklarına uysunlar" şeklinde daha kapsamlı olan ikinci görüşü tercih ettiğini ileri sürmüş ve dolayısıyla Esed'i yine tahrifçilikle itham etmiştir.

**İnceleme:** Taberî tefsirinde "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَتْمِيمَهُمْ" : *summe'l-yekdû tefesehum* ifadesine:

ثم ليَقْضُوا ما عليهم من مناسك حجهم: من حلق شعر، وأخذ شارب، ورمي جرة، وطواف بالبيت.

"Sonra haclarının 'menâsik'inden olan sorumluluklarını ifa etsinler –saç traş, bıyık kasaltma, cemre [şeytan] taşlama, kâbeyi tavaf... gibi"

... şeklinde bir anlam yükledikten sonra "Ve binahvi'llezî qulnâ fî zâlike qâle ehlu't-te'vîl: Ehl-i te'vîl de bu konuda bizim dediğimiz



gibi demiştir” diye bir açıklama yapar ve ondan sonra da “ذكر من قال ذلك : *Zikru men qâle zâlik*: Böyle diyenlerin zikri (sıralanması)” başlığı altında onaltı rivayet sıralar ve başkaca hiçbir yorumda bulunmaz.

Dikkat edilirse, Taberî'nin yukarıdaki yorumundan açıkça “*hac yasaklarına da uysunlar*” anlamı çıkmamaktadır. Bu anlamı ancak sıralanan onaltı rivayetin toplamından çıkarabilmekteyiz. Şöyle ki, bu rivayetlerden, âyetteki “تَفَسَّ : *tefes*” kelimesine başlıca şu anlamların atfedildiğini görüyoruz:

1. İhramdan çıkıldıktan sonraki ruhsatlar (Tıraşlar, temizlikler vb.);
2. İhramdayken uyulması gereken yasaklar (“حرمهم : *haremuhum*”);
3. İhramda iken ve ihramdan çıkıldıktan sonraki bütün sorumluluklar;
4. Haccın bütün gerekleri (“المناسك كلها : *El-menâsiku kulluhâ*” / “ما هم عليه في الحج : *Mâ hum 'aleyhi fî'l-haccî*”).

*Mâ hum 'aleyhi fî'l-haccî*).

Burada sıralanan yorumlarıyla bütün bu *ehl-i te'vîl* Taberî gibi söylemiş oluyorsa, bu demektir ki, Taberî bu sayılanların hepsini *menâsik* kapsamında görmektedir. Yani *menâsik*; hem ihramda iken, hem ihramdan çıkıldıktan sonraki bütün *vecibeleri*, *yasakları* ve *ruhsatları* kapsamaktadır. İhramdayken yasaklara uymak, ihramdan çıkıldıktan sonra ruhsatlardan faydalanmak da ibadet kapsamında müta-laa edilmişlerdir. (Öztürk, burada, meâlinde 6/151 âyetindeki *harrame*'ye takdir ettiği –ve bizim de katıldığımız– kapsamlı mânâyı hatırlamalıdır).

O zaman Esed, Taberî'nin görüşünü:

“Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetleri (menâsik) yerine getirsinler”

... şeklinde verirken neden tahrifçi olsun? “Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetler” kapsamından “yasaklara uyma” sorumluluğunu hariç tutmuyor ki...

**Sonuç:** Esed Taberî'yi doğru anlamış ve doğru nakletmiştir; herhangi bir ‘çarpıtma’ sözkonusu değildir.

#### 6. Çarpıtma İddiası (s. 149-150)

Esed, 22/Hac 5 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

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.

Öztürk, Esed'in bu notunu şöyle tenkid etmektedir:

Burada evvela şunu belirtelim ki Esed'in *muhalleka ve ğayr-i muhalleka* ibaresine takdir ettiği yorum katkılı manayı 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 ayete ilgili olarak İbn Abbas'tan nakilde bulunmamıştır.

Dolayısıyla Öztürk'e göre, Esed bu defa kaynak referansını yanlış yaparak okuyucuyu yanıltmaktadır.

**İnceleme:** Burada çok vâhim bir durumla karşı-karşıyayız. Öztürk, Esed'i kendi yanlışının kurbanı yapmaktadır: İngilizce metinde *Baghawî*, Türkçe çeviride *Beğavî* olan tefsirin adını yanlışlıkla *Beydâvî/Beyzâvî* şeklinde okumuş ve alıntısına da öyle yansıtmıştır. Tabii bu durumda yanlış tefsire (Beyzâvî'ye) bakıp yanlış bir yargıya varmıştır: “*Beyzâvî tefsirinde böyle bir yorum yoktur ve İbn Abbas ve Katâde'den de böyle bir rivayet yapmamıştır*”. Oysaki *Beğavî* tefsirinde bunların hepsi var!

**Sonuç:** Öztürk'ün bu tutumunu nasıl bir *hüsn-ü ta'lîl* ile yorumlayabiliriz? Acaba, Türkçe ilk çevirilerinde tashih hatalı olarak *Beğavî* yerine *Beydâvî* mi yazılmıştı? Elimizde, sayfa numaraları Öztürk'ün verdikleriyle örtüşen 1999 baskılı 3 ciltlik bir *Kur'ân Mesajı* var, ona bakıyoruz; “*Beğavî*” şeklinde doğru yazılmış. Kaldı ki, Öztürk'ün eli altında İngilizce aslının bulunduğunu ve her örnekte bu asla mü-racaat ettiğini yakinen bilmekteyiz. O zaman Türkçe çevirisindeki muhtemel bir tashih hatası da Öztürk için mazeret sayılamaz.

“*Anlam ve Yorum Düzeyindeki Çarpıtmalar*” (s. 150-156)

Öztürk bu bölüme de şu peşin ithamlarla başlamaktadır:

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 değerlendirilmiş; cin ve şeytan gibi varlıklardan söz eden ayetleri ise rasyonalist ve natüralist düşünce tarzının genel kabulleriyle örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiştir.

Aslında, Öztürk, burada karşı çıktığı ve “rasyonalist/natüralist düşünce tarzı” olarak isimlendirdiği; cin ve şeytan gibi “gaybî/ruhânî varlıklar”ın ya da cennet ve cehennem gibi metafizik gerçeklerin sembol ve mecaz kapsamında değerlendirilmesi görüşüne daha sonra yazmış olduğu yazılarında sahip çıkıp benimsemiş görünmektedir. Nitekim *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine –Problemler, Tespitler, Teklifler-* adıyla yayınlanan eserinde *Ulûmü'l-Kur'an Literatüründe “Müteşabih”in Anlam ve Kullanımı* başlığı altında savunduğu görüşler, tam da Esed'in görüşleriyle örtüşmektedir ve ondan mülhemdir. Mesela, orada, Kur'ân'ın 3/Âl-i İmrân 7. âyetiyle işaret edilen *olumsuz anlamda* “te'vîl” konusunda şöyle demektedir (s. 112-113):

Bu çalışmaya konu teşkil eden ayetteki müteşabih kavramına sebep-i nüzul çerçevesinde yüklediğimiz anlam, gaybî konularla ilgili ayetlere de teşmil edilebilir. Zira ahiret ahvâli ve bilhassa haberî sıfatlarla ilgili ayetlerde teşbih, temsil ve mecaz ağırlıklı bir dil kullanıldığı bilinen bir husustur (...).

Buna göre, “tevil” denen şey, müteşabihin gerçek mana ve mahiyetini belirlemek adına, metafizik alan hakkında kullanılan bir kelimenin medlülünü nesnel dünyasıyla ilgili anlam ve kullanımına eşitlemek, yani bir bakıma teşbih, temsil veya mecazı hakikate hamletmek olsa gerektir.

Bu satırlarıyla Öztürk, âhiret ahvali ile ilgili âyetlerde veya daha genel anlamıyla “metafizik alan hakkında kullanılan kavramlarda” teşbih, temsil ve mecaz ağırlıklı bir dilin kullanıldığını (ve de kullanılması gerektiğini) itiraf etmiyor mu?

Şimdi insafla düşünelim: Müteşabih gerçeklikler konusunda bu yorum tarzı Öztürk için *usûl* oluyor da, aynı yorum tarzını iltizam eden Esed için neden “rasyonalist ve natüralist düşünce” veya “Esed mecazları” yaftalarıyla “aşırı yorumlar” kategorisine sokulup mahkûm ediliyor? Bu yaman çelişkinin bizce en makul ve mâsum izahı da, Öztürk’ün sonraları bu konuda fikir değiştirmiş olduğudur.

Öztürk; bu “rasyonalist ve natüralist düşünce”nin, Seyyid Ahmed Han’ın öncülüğünü yaptığı Hint İslam modernizminden çok belirgin izler taşıdığını; Esed’in Arap dilindeki mecazla ilgili kural ve kaideleri hiçe sayan bir keyfî tutum sergilediğini; metnin hermenötik imkânlarını alabildiğine zorladığını ve hatta “metne şiddet uyguladığını” kaydettikten sonra, bu başlık altında dört âyetle ilgili Esed’in yaptığı *çarpıtmalar*’ı belgelemeye devam eder. Bunlar, 88/Ġâşiye 6-7, 24/Nûr 31, 14/İbrahim 16 ve 14/İbrahim 49 âyetleridir.

Öztürk’ün ısrarla “çarpıtma” dediği bu örnekleri incelediğimizde, dördünde de –peşin hükümlülüğümüzden kurtulabilirsek– ithama değer bir durum olmadığını görmekteyiz. Sözü fazla uzatmamak için sadece 14/İbrahim 49 âyetindeki “çarpıtma” iddiasını tartışacağız:

#### 7. Çarpıtma İddiası (s. 155-156)

Esed:

“O Gün, bütün suçluları zincirlerle, bukağularla birbirlerine bağlanmış olarak göreceksin; giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek.”

... şeklinde tercüme ettiği 14. İbrahim 49-50. âyetleriyle ilgili dipnotta şunları zikretmiştir:

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

Oysa Öztürk’e göre;

Râzî bu âyetin mecâzî anlam taşıdığına dair de hiçbir şey söylememiştir; kaldı ki onun sıkı bir Eş’arî olduğu dikkate alınır, böyle bir şey söylemesinin pek mümkün olmadığı kendiliğinden anlaşılır.

**İnceleme:** Tartışma “katrandan elbiseler” kavramının mecaz mı, yoksa hakikat mı olduğu üzerinedir. Öztürk bu konuda Râzî’den lafzın zâhirî manasına muvafık gördüğü bazı şeyler nakleder ve bunları Esed’in “çarpıtma”sına yeterli kanıt olarak görür. Fakat Râzî’nin Öztürk’ün naklettiklerine bir ilavesi vardır. Öztürk bu ilaveyi de:

Fahreddîn er-Râzî lafzın zâhirî manasına muvafık bu izahatının ardından “Bu konuda aklın payına düşen [yorum da] şudur” diyerek şunları kaydetmiştir.

... ifadeleriyle vermek zorunda kalır. Aslında bu bir “ilave” değildir. Râzî “*Ve Eqûlu: Ben derim ki*” diye bu konudaki asıl ‘tercih’ini vermektedir:

Ruh, kutsî âlemde ve yüceliğın insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler, sırf bu bedenden dolaydır. Bu yüzden, bedenın ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine

bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için, ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebiidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer.

Orijinal metninden de anlaşıldığı üzere, Râzî, “وأقول حظ العقل من هذا : *Ve eqûlu:*

*Hazzu'l-'aqli min hâzâ: Ben derim ki: Bu konuda aklın payına düşen şudur” ifadeyle aslında kendi tercihini vurgulamış ve bu tercihinde de “katrandan gömlekler”i “beden” anlamında bir *mecâz* olarak görmüştür. Fakat Öztürk buna da itiraz etmektedir:*

Hemen belirtelim ki Râzî gnostik telakkileri anımsatan bu yorumu manayı tayin edici olarak değil, deyim yerindeyse bir çeşni kabilinden zikretmiştir. Bu nedenle, mezkur yoruma istinaden ilgili âyetteki 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.

Öztürk, bu ifadeleriyle Râzî'nin *tercih ettiği* yorumu, “Bunu ciddiye alamayız, çeşni olsun diye zikredilmiştir” kabilinden garip ifadelerle önce ciddiyetsiz buluyor; arkasından da “Benim tanıdığım Râzî, Eş'arî'dir; bunları söylemez!” diyerek (hem de iki yerde) garip bir tahakküm örneği sergiliyor. Ne diyelim! Demek ki, Râzî'nin hangi tercihi yapacağına, söylediği hangi sözleri ciddiye alacağımıza ve de bir Eş'arî'nin neler söylemesi gerektiğine Öztürk karar veriyor!

**Sonuç:** Esed çarpıtmıyor. Öztürk öyle görüyor!

*“Değerlendirme ve Sonuç” (s. 156-160)*

Öztürk, artık iddialarını ispatladığından emin olarak bu bölüme şöyle başlar:

Bu çalışmanın müdellel kıldığı sonuç şudur: Esed'in meal-tefsiri çok sayıda yanlış atf ve çarpıtma (tahrif) içermektedir.

Sonra da “Peki, Esed'i bu yanlışa sevk eden sebep veya sebepler nedir?” diyerek Esed'in psikozunun(!) sû-i ta'lîl'ini yapan Öztürk, Esed'in yanısıra bakınız kimleri nasıl itibarsızlaştırmaktadır:

Öztürk'ün kanaatine göre:

Esed'i “bir tür tahrife sevk eden başlıca sebep” onun bu meal-tefsiri yazmak-taki öncelikli amacının Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak olmasıdır. Bu sebeple Esed; özellikle cennet, cehennem, azap, cin, melek, şeytan gibi kavramlarla veya çok eşlilik, kölelik/cariyelik, had cezaları gibi konularla ilgili âyetlerin tefsirinde apolojetik bir üslup kullanmıştır. Esed'in bu Kur'an ve yorum anlayışı, denebilir ki, Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'ân 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. Ancak bu “modernist/reformist anlayış”, ya da “klasik İslam modernizmi” muhafazakâr / gelenekçi kanattan Kur'an hitabının tarih-üstülüğü dogmasını, Kur'an'ın bütünüyle tarihe gömülmesi gerektiği fikrini savunan çağdaşçı kanattan ise modernitenin mutlak terakki olduğu dogmasını ödünç alarak, “iki merkezli kör bir inanç” şeklini almakta ve “serapa bir ilkesizlik” sergilemektedir. İşte “bu tecrübenin hâsılası –Esed örneğinde olduğu gibi– kimi zaman çok ciddi

*tahrifler* içeren birtakım filolojik manevralarla Kur'ân lafızlarına çağdaş anlam ve değerler yüklemekten başka bir şey olmamıştır” (s.156-158, özetlenerek).

Dahası:

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.

...diye devam eden Öztürk, Esed'in geçmişi ile ilgili kafa-karıştıran birçok bilgi(!) vermektedir:

1926'da Müslüman olduktan kısa bir süre sonra ziyaret ettiği Arabistan'da Kral Abdülazîz İbn Suûd'un alaka ve taltifine mazhar olduğunu; 1929'da İbn Suûd tarafından Kuveyt'e gizli ajan olarak gönderildiğini; Arabistan'daki altı yıllık ikamet sırasında devlet ricaliyle yakın ilişkisinin bir sonucu -belki de bedeli- olarak İslâm'ın Vehhabîliğe has yorumunu benimsediğini; hatta kimi değerlendirmelere göre Esed'in bu dönemde sıkı bir vehhabi (solid wahhabi) olduğunu; 1932'de Hindistan-Pakistan topraklarına ayak basan Esed'in burada ilkin Ehl-i hadis ekolüne mensup âlimlerle dostluk kurduğunu; derken, Muhammed İkbâl'le tanışma fırsatı bulduğunu ve bu tanışmadan sonraki süreçte İkbâl'in adeta sadık bir tilmizi olduğunu; o kadar ki İkbâl'i “manevi baba” addettiğini ve sonuçta, Esed'in büyük ölçüde İkbâl'den aldığı ilhamla modernist İslam düşüncesine meylettiğini... (s. 158-159).

1960'lı yıllarda Mevdu'dî'nin Meryem Cemile'ye yazdığı ve “*Esed, zaman içerisinde -tıpkı reform geçirmiş Yahudiler gibi- sözde 'ilerici/reformcu' Müslümanların düşünce çizgisine kaydı*” şeklinde yargılar içeren mektubu ile, Meryem Cemile'nin bu mektuba cevaben yazdığı ve “(Esed'in durumunu kasederek) *Benim başıma böyle bir şey gelmesin diye Allah'a yakarıyorum*” şeklindeki duasını içeren mektubunu alıntılamanın Öztürk, Esed'in kimliği konusunda yeterli “şüphe ve tereddütler” uyandırdığının farkındadır:

Merak duygusunu kamçılayan bu satırlar ister istemez Esed'in kimliğiyle ilgili birtakım şüphe ve tereddütleri davet etmektedir. Ancak burada söz konusu şüphe ve tereddütler üzerine kalem oynatmak, ahlâkî risklerinin yanı sıra bu yazının maksadını aşmaktadır.

Öztürk, Esed'in kimliği konusundaki birikimini “yazısının maksadını aştığı” ve de “ahlâkî riskler” taşıdığı için bizimle paylaşmamaktadır. (Demek ki, buraya kadar bizimle paylaştıkları ahlâkî risk taşıyor!).

Artık Öztürk, Esed'e son öldürücü darbeyi de vurmaya hak kazanmıştır:

... [B]u yazıdaki 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 (s. 160).

Nasıl ki Hz. Peygamber adına hadis uyduranların, “*terğib ve terhib için uydurduk*” mazereti geçerli görülmemiş ve bunlar, “*cehennemdeki yerlerine hazırlan-*

sınlar” tehdidinde müstahak olmuşlarsa, aynı şekilde Esed’in bütün bu çarpıtma ve tahriflerine de “Kur’an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak için yapmıştır” savunması mazeret olamaz. Dolayısıyla Esed “hadis uydurmacılığı”na benzer *şenî* bir cürüm işlemiştir.

### III. Sonuç

Öztürk, bahse konu iki makalesini yazarken –takdire şayan bir gayretle– hem *Kur’ân Mesajı*’nı mercek altına alıp satır satır okumuş, hem de Esed’in hayatı ve kişiliğini didik didik etmiştir. Bu avantajla da, Esed aleyhinde geliştirdiği itham ve tenkidleri, okuyucunun kolaylıkla tahkik edemeyeceği *gözden uzak* alanlardan seçmiştir. Bu da, ortalama bir okuyucu için ilk bakışta Öztürk’ün itham ve tenkidlerinde haklı olduğu izlenimini vermektedir. Oysa yukarıda görüldüğü üzere kapsamlı bir tahkik, Esed aleyhinde geliştirilen *intihal* ve *çarpıtma/tahrif* ithamlarının geçersizliklerini ortaya çıkarmaya yetmektedir:

Öztürk, *intihal* ithamında ikna edici deliller sunamamıştır. Önce iki eserin baskı teknikleri ve formlarındaki genel-geçer benzerliklerden karineler çıkarmaya çalışmış, fakat bu karinelerin pek ikna edici olmayacağını bizzat kendisi de itiraf etmiştir. İkinci olarak “birebir örtüşen” *intihal* ifadelerinin varlığını iddia etmiş, fakat bu meyanda ileri sürdüğü örneklerin hiçbirinde “birebir örtüşen” tek cümle verememiştir.

*Çarpıtma/tahrif* ithamına delil olarak ileri sürdüğü örneklerde ise, yaptığımız tahlillerle, Öztürk’ün abartılı ve tekellüflü bir bakış açısı sergilediği; kimi zaman alıntı yapılan kaynağı, kimi zaman da Esed’in ifadelerini anlamakta sıkıntı çektiği ortaya çıkmıştır.

Öztürk, Esed aleyhinde sadece maddi deliller ileri sürmekle yetinmemiş; akademik kariyerine yakışmayan galiz ifadelerle de başvurmuştur (“düpedüz *intihal*, yani hırsızlık”, “*iftira*’ya eşdeğer bir cürüm”, “düpedüz *çarpıtma* veya *tahrif*” vb.). Bunun da ötesinde, Esed hakkında kimi zaman niyet okumaları yapmış, kimi zaman da Esed’in kimliği, menşei, ilişkileri konusunda şüphe ve tereddütler uyardıran ve ahlâki risk taşıyan alanlara da girmiştir. Bu alanlarda kalem oynatırken zan ve tahminlerle yol almaktan çekinmemiş; Esed hakkında ne kadar olumsuz yargı bulmuşsa devşirmiştir.

Öztürk, bu iki makalesinin sonunda “Maksad hasıl olmuştur” demektedir ki bu ifade, onun nasıl bir peşin yargıyla yola çıktığının işaretini taşımaktadır.

Öztürk’ün birinci makalesinin girişinde vurguladığı bir cümlesini burada hatırlatmak gerekiyor:

Kuşkusuz bu son ifademiz [düpedüz *intihal*, yani hırsızlık H.Z.] ispatlanamaması halinde altında kalacağımız bir iddia içermektedir.

Yukarıdaki incelemelerimizle gösterdik ki, Öztürk iddialarını ispatlayamamıştır ve dolayısıyla “ahlâki riski”yle beraber iddiasının altında kalmıştır.

Bütün bu yazdıklarımızdan, Esed’i hatasız göstermeye çalıştığımız sonucu asla çıkarılmamalıdır. Bir *beşer* olarak onun da hatalarının var olması kaçınılmazdır. Tefsir olarak yazdığı her görüşü de benimseyen değil; katılmadığımız onlarca

görüşü var. Ancak bazı görüşlerine katılmıyor olmamız, insaf sınırlarını aşır hasmâne saldırıya geçmemize mazeret kılınmaz.

Eğer Öztürk ön-yargılarından kurtulabilseydi, bizzat kendisinin de yararlanmış olduğu Esed'in yüzlerce doğru tespit ve *özgün* görüşünü hak-nâ-şinâşlıkla görmezden gelmezdi. Nitekim birçokları meyanında, kendisine ait bir makalenin *Ashâb-ı Kehf: Efes'in Yedi Uyurları mı Yoksa Esseniler mi?* şeklindeki başlığı da<sup>17</sup>, 20/Tâ-hâ 96 âyeti için verdiği parantez-içi yorumun bir bölümü olan "[... soyut bir Allah'a inanmak yerine elle tutulur gözle görülür bir tanrı edinmenin daha gerçekçi olduğunu kavradım]" şeklindeki tefsirî ifadeleri de tamamen Esed'den mülhemdir.

Sonuç olarak, Sayın Prof. Dr. Mustafa Öztürk, haksız yere Muhammed Esed'i şâibelendirmeye ve itibarsızlaştırmaya çalışmıştır/çalışmaktadır ve sergilediği bu tavrın, kendisini de dönüp vuracak bir bumerang olduğunun farkında değildir.

Bizim için, Esed'in islâmındaki samimiyetine *Mekke'ye Giden Yolda* tükettiği asırlık bir ömür, özgün ilmine de *Kur'ân Mesajı* tanıktır.

Öztürk'ün bu iki makalesi ise *talihsiz iki yazı* nitelemesiyle hafızalarda kalacaktır.

## Kaynakça

- Asad, Muhammad (1900-1992), *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980.
- Bashiruddin, Mirza Mahmood Ahmad (1889-1965), *The Holy Qur'an*, II. bs. Woking U.K. 1988 (I. bs. Pakistan, 1947-1963).
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd (ö. 516/1122), *Me'âlimü't-Tenzil*, Dâru İbn Hazm, I. bs. Beyrut 2002.
- Beydâvî, Nâsiru'd-Dîn Ebû Sa'îd Abdullah b. 'Umer (ö. 685/1286), *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Muessesetu'l-'İlmî Li'l-Matbû'ât, Beyrut 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi II Tabakatu'l-Müfessirîn*, DİB Yay. Ankara 1960.
- Esed, Muhammed (1900-1992), *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2009.
- Malik Ghulam Farîd, *The Holy Qur'an*, O.R.P.C. Ltd. Rabwah, Pakistan 1969.
- Muhammad Ali, Maulana (1874-1951), *The Holy Qur'an: Arabic Text with English Translation and Commentary*, Ahmediyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. Ohio, U.S.A. 2002.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Haqâiqu't-Te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996.
- Qay'î, Muhammed Abdulmun'im, *El-Aslâni fi 'Ulûmi'l-Qur'ân*, IV. bs.
- Öztürk, Mustafa, *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara 2008.
- , "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine" *Marife Dergisi*, yıl: 8, S. 1, (Bahar), Konya 2008.
- , *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu, Ankara, Ocak 2012.
- , *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.
- Râğîb el-İsfahânî (ö. 425/1033), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, I. bs. Beyrut 1992.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh (ö. 606/1209), *Et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran, tsz.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1506), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/923), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân (Tefsiru't-Taberî)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Ünsal, Hâdiye, *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara 2011.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *Et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erqâm, Beyrut, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Qâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf 'an Haqâiqi Çavâmidit-Tenzil*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 1998.
- Kelime Dergisi* (Aylık), Konya/İstanbul, Haziran 1986-Ekim 1987, S. 1-16.

<sup>17</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 311-332.