

## HAKİKAT VE MECAZIN BELİRLEYİCİSİ MÜFESSİRDİR

### -Günümüz Tefsirinde Mecazın İmkânlarından İstifade Edilmesi-

İsmail ÇALIŞKAN

#### ÖZET

Mecâz, edebi anlatımda başvurulan önemli bir üsluptur. Bu enstrüman Kur'an'da sıkça kullanılmış, mecâzî ifadelerin yorumunda ise anlam genişliği ve mesaj çeşitliliği aranmıştır. Mecâzî ifadelerin sağladığı bu imkân geçmişte olduğu gibi günümüz tefsirinde de yerini almıştır. Her ne kadar dilciler bir ifadenin mecâz sayılabilmesi için şartlar ve özellikler belirlemişlerse de hakikât-mecâz, yorumculara göre değişkenlik arz etmiştir. Bu çalışmada mecâzî ifadelerin yoruma tabi tutulmasının tarihi kökenine kısaca değinilmiş, günümüz tefsirinde ise zaman zaman kabulü zor sonuçlara ulaşıldığı böylece tartışmanın daha fazla alevlendiği gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** tefsir, dil ve anlatım, anlatım üslubu, hakikât, mecâz, alegori, Kur'an Mesajı

#### THE DETERMINER OF TRUTH AND METAPHOR IS MUFASSIR/ EXEGETIST

#### -TO BENEFIT FROM FACILITIES OF METAPHOR IN THE CONTEMPORARY TAFSIR/EXEGESIS-

#### ABSTRACT

Metaphor is an important style in the literary expression. This method was used in the Qur'an frequently; and the width of meaning and variety of message were sought in the interpretation of metaphorical expressions. This facility that was provided by metaphorical expressions provided has taken its place in tafsir/exegesis today as had in past. Although linguists determined some conditions and characteristics for an expression to be considered as metaphorical, the truth and metaphor showed variability according to interpreters. This article briefly refers to the historical roots of interpretation of metaphorical expressions briefly, and shows there are conclusions difficult to accept in today's exegesis works today thus the debate rekindles much more.

**Key words:** tafsir/exegesis, language and expression, style of expression, truth, metaphor, allegory, The Message of The Qur'an

### GİRİŞ

Dil bir insani olgudur ve o insanın en başta gelen iletişim aracıdır. Kur'an da bir dil ile insana hitap etmiş, muhatapların dilinin temel ve genel üsluplarını bünyesinde barındırmıştır. Zira o, insana inmiş ve insanla doğrudan iletişime geçmek istemiştir.

\* Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi Tefsir AB. Dalı öğretim üyesi, icaliskan25@gmail.com

Bazı kelimelerin *hakikât* ve *mecâz* olmak üzere iki anlamı vardır. *Hakikât*, bir kelimenin otaya çıkışında konulan, söylendiğinde ilk akla gelen ve o dili konuşanların üzerinde uzlaştığı (*el-muvâda'a es-sâbika*) yaygın anlamıdır. Bu tür ifadeler için Arapça'da *zâhirî*, *lugavî*, *vad'î*; Türkçe'de ise *düz*, *temel*, *asıl*, *gerçek* kelimeleri kullanılır. *Mecâz* (Türkçe *yan*, *ikincil*, *aktarmalı*) yani, kelimenin veya sözcüğün asıl anlamının dışında delalet ettiği başka bir anlamdır.<sup>1</sup> Bir kelime keyfi bir şekilde hakikât ya da mecâz diye tespit edilemez. Bunun için biri *muwâda'a* diğeri de konuşanın kastının bilinmesi olmak üzere iki şarttan bahsedilir. Konuşanın neyi kastettiği de ya akli delil veya lâfzî delille bilinir.<sup>2</sup> Yan anlamlar (deyimler, teşbihler, kinâyeler, temsiller, mecâz ve istiâre) yorumlayıcı, duyguları ifşa edici, açık veya kapalı olarak değerlendirici, yumuşatıcı, kolaylaştırıcı özellikleri ile anlatıma farklı nitelik katar. Kavramlar da lafzın asli delaletinden farklı bir içerik kazandıkları için mecâza dâhil edilebilmektedir. Bu genel veya lugat anlamındaki mecâzdır. İstılahta ise söz sanatı olan mecâzdır ki *istiâre*, *mecâz-ı mürsel* (*mecâz-ı lugavî*) ve *mecâz-ı aklî*yi kapsamaktadır. Dilcilerin *hakikât-mecâza* ilişkin bu ayrımı, Kur'an ifadeleri için de geçerli kabul edilmiştir.<sup>3</sup>

Arap dilinin anlatım üslupları içinde mecâz önemli bir unsurdur. Araplara Arapça inen bir kitabın dilin bu önemli üslup özelliğini kullanmaması düşünülemez. Nitekim Kur'an'ın en muhteşem anlatımları bazen mecâzî ifadeler olmuştur. Esasında bu özellik sadece Kur'an'a has bir şey de değildir. Mecâz üslubu, dinin her zaman başvurduğu bir anlatım yöntemidir ve bu yüzdendir ki o, sadece Kur'an'da değil kutsal metinlerin hepsinde ve tabii ki Kitab-ı Mukaddes'te ihmal edilmemiştir. Aziz Klement (ö. 95), Kitab-ı Mukaddes'in üslup yönünden garip bir görüntü sergilemesi ve Tanrı'yla ilgili antropomorfik tasvirler içermesi sebebiyle, mutlaka alegorik (sembolik) yöntemle yorumlanması gerektiğini söylemiştir.<sup>4</sup>

Kur'an'da teşbih, mecâz, kinâye formlarına yer verilerek dolaylı dil kullanıldığı gibi, "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasın-

- 1 el-Hatib el-Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, şerh ve tah.: M. Abdulmunim Hafâci, Beyrut 1993, V,4-11; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağır, *Mecâzu'l-Kur'an: Hasâisuhu'l-fenniyye ve Belâğatuhu'l-Arabiyye*, Daru'l-müerrihi'l-arabi, Beyrut, ty, s. 6, 15-24, 35, 57 vd.; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1990, III,184.
- 2 Açıklamalar için bkz.: Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî (l'câzu'l-Kur'an)*, tah.: Emîni el-Hülî, Kahire, ty., XVI,200-201, 347-60, 367-68; Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl finâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl*, tah.: M. Ammara, Kahire ty., s. 31-32; Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille*, takdim ve şerh: M. Âbid el-Câbirî, Beyrut 2001, s. 205-208; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'an 'inde'l-Mutezile*, Beyrut 1982, s. 122, 181.
- 3 Kur'an'ın doğal dili ve mecâz için bkz.: Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut ty., II,254-315; Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, İst. 1978, II,47-54; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağır, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 7 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 93 vd.; Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecâzın Varlığı Problemi", *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı IV, Şanlıurfa 1998, s. 59-90; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara 2006, s. 138.
- 4 Necdet Çağlı, *Din Dili ve Mecâz -Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İz Yayıncılık, İst. 2008, s. 21 vd, 23.

dan ve yahut da bir elçi göndererek izniyle dilediğini vahyettirmesi suretiyle konuşur.”<sup>5</sup> ayetinin delaletiyle de Allah Teala vahyi dolaylı bir yolla insana ulaştırmış, yani insan ile dolaylı konuşmuştur. Vahiy vakıasının bu yolla gerçekleşmesi, dilinin de dolaylı bir anlatım üslubunu seçmesi, insanın Yaratıcısı ile kolayca iletişime geçmesi ve bildirimleri alabilmesini sağlar. Yine dolaylı bir dili tercih etmesi, Allah'ın gaybi meseleleri insanlara anlayabilecekleri seviyede anlatmayı, bazı konuları daha iyi vurgulamayı ve zihinlerde olumlu imaj bırakmayı murad ettiğini düşündürür.

Kur'an'ın nüzulünden itibaren dolaylı anlatımlar insanların dikkatini çekmiş, yer yer onlar hakkında konuşmaktan ve yorumundan çekinilmiş olunsa da sahabe dâhil her devirde onların yorumu yapılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da mecâz ifadelerin olup olmadığı tartışması,<sup>6</sup> tarihte kalmış olsa da hangi ifadelerin mecâz kapsamına girdiği, bunları yoruma tabi tutmanın sınırlarının neler olduğu münakaşası devam etmekte, ifadelerin yorumu müfessirlerin tercihinine göre değişmektedir. Bu mevzuda asıl tartışma, onların yorumlanması değil, hangi tür ifadelerin, nasıl ve nereye kadar yorumlanacağına dairdir.<sup>7</sup> Her ne kadar dilciler bir ifadenin mecâz sayılabilmesi için şartlar ve özellikler belirlemişlerse de nihai karar yorumculara kalmış, sonuçta farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, mecâz olarak kabul edilen ifade ve ayetler hakkında yapılan yorumlarda aşırıya kaçılarak ve gereksiz izahata girilerek, lâfzen, dinen ve aklen mümkün olmayan çıkarımlara varılmamasıdır. Ne yazık ki, geçmişte olduğu gibi günümüz tefsirinde de bu tür ifadelerin bazen aşırıya varan tefsir ve te'vili yoluna gidilmekte, ayetin maksadını aşmaya ya da istismara gitmeye<sup>8</sup> cesaret bile edilebilmektedir. Kur'an yorumunda cesareti müfessirin vazgeçilmez niteliği olarak görmekle birlikte kutsal bir metne ilişkin yorum ve çıkarımlarda aşırılığa yer olmadığını belirtmeliyim. Bu yazıda mecâz ifadelerin nasıl yorumlandığını, yorumsama ilkelerinin olup olmadığını ve bu konuda günümüz tefsirinin öncekilerle farkını göstermeye çalışacağız. Bu çerçevede günümüz tefsiri örneği olarak Muhammed Esed'in yorumlarına başvuracağız.

### I. İfadelerin Hakikât-Mecâz Ayrımının Kökleri

Sahabe ve tabiun, İmam Malik, Süfyân Sevrî, Evzaî ve Şafî gibi âlimler *hakikât* ve *mecâz*dan bahsetmemişlerdir. Sözün böyle bir ayrıma tabi tutulması hicri üçüncü asırdan sonradır. Mecâzdan ilk söz eden Ebu Ubeyde'dir. Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye* isimli eserinde Kur'an'da mecâz bulunduğu dair ifadeler

5 42 Şürâ 51.

6 Tartışmanın lehinde ve aleyhinde iki çalışma için bkz.: Abdulazim İbrahim el-Mutini, *el-Mecâz fi'l-luga ve Kur'âni'l-Kerîm beyne mücevvizihî*, Mektebetu Vehbe, Kahire t.y., s. 35 vd.; Muhammed el-Emin el-Muhtâr el-Cekeni eş-Şinkîti, *Men'u cevâzi'l-mecâz fi'l-menzil li't-tabbûd ve'l-câz*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty., s. 10 vd.

7 Kimi müfessirlerin mecaz dediğine bir diğernin hakikat dediğine ya da tersinin vaki olduğuna örneklerle bkz.: Muhammed Hüseyin Ali es-Sağir, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 96-105, 117-19, 132-38, 161-64; Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 30 vd.

8 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 43, 48, 123.

bulunur. Öte yandan Kur'an'da, hadiste ve hatta sözlükte dahi mecâzın olmadığını savunan kimseler vardır.<sup>9</sup>

Yukarıdaki ifadeler, Kur'an'da mecâz olgusunun oldukça geç devirde konuşulmaya başlandığını iddia etmektedir. Bu iddia edebi bir üslup olarak mecâzın tanımı ve şartlarının ciddi bir biçimde konuşulmaya başlanması için doğru kabul edilebilir. Gerçekte mecâz ve diğer edebi formların tam olarak ilk defa kabulü ve kurallarının tespiti, buna bağlı olarak Kur'an'da edebi mecâzın varlığının ispatı Seyyid Şerîf er-Radî (ö. 407/1016)<sup>10</sup> tarafından yapılmıştır.<sup>11</sup> Buna karşın ayetlerin mecâzî yorumu fiilen sahabeye hatta Hz. Peygamber'e kadar gitmektedir. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/), tefsirinin mukaddimesinde Kur'an metninin *muhkem-müteşâbih*, *mübhem*, *izmâr*, *takdim-te'hîr*, *hâss-âmm* gibi ifade tarzlarını bünyesinde barındırdığını söyler.<sup>12</sup> Ebu Ubeyde (ö. 207/822) tarafından kaleme alınan *Mecâzu'l-Kur'ân* ise kelimelerin lügat manaları ve Araplarca kabul görmüş olan dil üsluplarını yansıtmakla meşhur olmuştur.<sup>13</sup> Bunlar, Kur'an'ın tek boyutlu bir metin olmadığını erken dönemde fark edildiğini ima ettiği gibi, öncekilerin Kur'an mecâzlarını dilin bir olgusu olarak aldıklarını sonrakilerin ise onu Kur'an'ın edebi sanat üstünlüğünün ispatı sadedinde değerlendirdiklerini gösterir.

O halde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin âlimlerinin mecâzî ve işarî yorumlarını örnekleriyle görelim. Mesela sahabe, 'Siyah ipin beyaz ipten ayrılması'<sup>14</sup> ifadesinin maksadını anlamayınca Hz. Peygamber, bunu, 'ortalığın aydınlanmaya başlaması' şeklinde açıklamıştır.<sup>15</sup> Sahabeden İbn Mesud, Nur suresi 35. ayetteki temsili anlatımı mecâz olarak almış ve 'Onun nurunun misali'nin 'kalbine iman ve Kur'an yerleşmiş mümin'i anlattığı hatta mushaftaki bu yazımın *مَثَلٌ نُورًا لِّلْمُؤْمِنِينَ* olması gerektiğini söylemiştir.<sup>16</sup> Ubey b. K'ab da 'Onun nurunun misali'ni 'kalbine iman ve Kur'an yerleşmiş mümin', 'lamba'yı 'müminin kalbinde yanan iman ışığı', 'kandil'i 'insan', 'fanus'u 'insanın göğsü', 'mübarek ağaç'ı 'ihlâs' diye yorumlamıştır.<sup>17</sup> İbn Abbas ise aynı ayetin yorumu hakkında Kabû'l-Ahbâr'dan bilgi istemiş, o da Lambanın 'Hz. Peygamber'in kalbi', cam ve inciden bir yıldızın 'Hz. Peygamber'in karnı', yağın

9 Ahmet Şerbâsî, *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev.: M. Özcan, Özgü yay., İst. 2010, s. 59.

10 Seyyid Şerîf er-Radî el-Musevî Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Alevî'nin eseri *Telhûsu'l-beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân* (Beyrut 1986)'dır.

11 Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'ân*, s. 29; İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII,218 vd.

12 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah.: Ahmed Ferid, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, I,22.

13 Fazl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâhâtuhu*, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005, s. 236.

14 2 Bakara 187.

15 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tah.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Kahire 1422/2001, III,249-250.

16 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah.: Esad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1419/1999, VIII,2596.

17 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XVII,298 vd.; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII,2595-96; İbn Kesir, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetu Daveti'l-İslamiyye, Kahire 1400/1980, III,289-90.

ışık vermesi ve ışığın parıldamasının ise 'onun dini tebliğ etmesi' anlamına geldiği cevabını vermiştir.<sup>18</sup> Aşağıda ele alacağımız *Kur'an Mesajı*'nda da bu ayet sahabe ve onlardan sonraki birçok tefsirde olduğu gibi temsili anlatım olarak kabul edilmiştir. İslam ilim-kültür tarihinde yaygın olan bu tarz, basit bir anlama meselesi değil, insan-evren-tanrı tasavvurunun ayet aracılığıyla resmedilmesidir. Öte yandan bu örnekler, ayetin lafzının bu tür anlamalara açık ve müşkil yapısı nedeniyle, aynı devirde yaşayan mufessirlerin bir ayet üzerinde ne kadar farklı mecazi yoruma gidebildiklerini de gösterir.

Tabiine gelince, teşbihi ifadelerin mecâzî tevli Mucâhid (ö. 103/721) ile başlatılır, Kur'an'ı dirayet ve re'y ile ilk tefsir edenin o olduğu söylenir.<sup>19</sup> Sahabenin yorumları göz ardı edilirse bu doğrudur. Bir başka örnek de şudur: Hz. Peygamber'e ilk inen ayetlerden birisi olan Müddesir suresi 4. ayetinde, lâfzen "Elbiseni temizle وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ" denmektedir. Bazı sahabe ve tabiin lâfzî manayı tercih ederken, başta İbn-i Abbas olmak üzere tabiinden birçok kişi, 'Günahtan temizlen', 'Elbiseni günaha bulaştırma' gibi manalar vermiş, bunu da Arapların bu sözü, 'günahtan uzak durmak' anlamında zaten kullandıkları bilgisi ile desteklemişlerdir. Mucâhid ise bunu 'amelini ıslah et' manasına almıştır.<sup>20</sup> Bakara suresi 65. ayette, "Siz Cumartesi yasağını tanımayıp haddi aşanları kesinlikle bilmektesiniz. Bu yüzden onlara, 'aşağılık maymunlar olun' dedik." şeklinde ifadeyi, İsrailoğullarının gerçekten maymun olmayıp sadece kalplerinin değiştirildiğini söylemiştir. Bu yoruma delil olarak da, "Tevrat'ı taşımakla yükümlü olup da onun hakkını vererek taşımayanların hali, ciltlerce kitaplar taşıyan eşeğin hali gibidir."<sup>21</sup> ayetinde görevini yerine getirmeyen Yahudiler'in 'yük taşıyan eşeklere' benzetilmesini getirmiştir. Dahhâk ayetin zahiri manasına hükmetmiş, Taberî (ö. 310/922) de Mucâhid'i, yorumunun Kur'an'ın zahiri delaletine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.<sup>22</sup> Fakat Dahhâk diğer sahabe ve tabiinin aksine *elif lam mim* harflerinin her birinin bir anlamı olduğuna işaretle bu harflerin, "Ben Allah'ım ve bilirim" manasına geldiğini söyleyerek<sup>23</sup> uygun gördüğü yerde mecâza meyletmiştir.

Yukarıdaki veriler, mecâzî yorumların başlangıcı hakkında bir fikir verebilecek miktardadır. Şu halde diyebiliriz ki ilk zamanlardan itibaren, ayet lafızlarının zahiri manası, kast edilen manaya uzak görüldüğünde ve açıklayıcı

18 İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII,2595-2603; Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lubâbu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl (Kütâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr* içinde), İstanbul 1320, VI,399.

19 Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya terc.: M. Fehmî Hicâzî, Riyâd 1991, I,60, 70; Suûd b. Abdullah el-Fenisân, *İthilâfu'l-Mufessîrin -Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997, s. 40; M. Zeki Duman, "Tabiun Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, sayı 4, Kayseri 1987, s. 218-19; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 97-98.

20 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIII,405-410.

21 62 Cuma 5.

22 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II,64-65.

23 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I,23; Ebû'l-Kasım Dahhâk b. Müzâhim el-Horasânî, *Tefsîrû'd-Dahhâk*, cem-dirâse-tahkik: M. Şükri Ahmed ez-Zaviyeti, Dârü's-Selâm, Kahire 1999/1419, I,143.

bir nass da olmadığına söz konusu lafızlar temsil veya teşbîh kabul edilmiş ve onlara mecâzi manalar yüklenmiştir. Bu biraz da kaçınılmaz bir durumdur. Maksudımız bunu göstermek olduğu için mevzunun teorik kısmına ve yapılan yorumların tahlil ve tenkidine girmiyoruz. Tefsirin henüz yeşermeye başladığı bir devirdeki bu durum, sonraki devirlerde telif edilen tefsirlerde mecâza ne kadar çok başvurulduğuna ve onun imkânlarından ne derecede istifade edildiğine dair bir fikir verebilir. Bu mevzu sadece tefsirle ilgili olmayıp mezhepler arasındaki çeşitli konular hakkında önemli görüş ayrılıklarında da rol oynamıştır.<sup>24</sup> Bu uzun devreyi bir kenara bırakarak günümüz tefsirinde mecâz meselesi üzerinde durmak istiyoruz.

## II. Muhammed Esed'in Mecâz Anlayışı ve Kur'an Mesajı'nda Uygulayışı

### A. Anlama Yönteminde Mecâzın Yeri

Muhammed Esed (ö. 1992), büyük bir emek sarfettiği eserini 'mesaj' kelimesi ile kayıtladı: *The Message of The Qur'ân (Kur'an Mesajı)*. *Message (mesaj)* lâfzının mecâzi çağrışımları nedeniyle bu isim, Kur'an'ın insanlara dolaylı olarak bir şeyler anlattığını ima etmektedir. Bu isimlendirme, ister indiği dönemle sınırlı olmayıp bütün zamanlara bir şeyler söyleyen anlamında, isterse zahiri anlamların esasında söylemek istediklerinin başka şeyler olduğu anlamında olsun fark etmez. Kitabın ismi bir yana günümüzde mecâzın imkânlarından en iyi yararlanan ve onlardan kendince mesajlar çıkaran müellif Esed'dir. Onun bu kavrama yüklediği anlama ve bu çerçeveye dâhil ettiği ifadeleri nasıl yorumladığına geçmeden önce Kur'an'ı anlama yönteminde ve çeviri kuramında dayandığı temel prensiplere göz atalım:

- 1- Kur'an dilinin vahiy dönemdeki orjinal halini esas almak
- 2- Mecâzın imkânlarından yararlanmak
- 3- İcâzı dikkate almak
- 4- Kur'an kelimelerinin zamanla kavramlaşarak daha özel bir alanı anlatan anlamlarına (kurumsallaşma) itibar etmemek.
- 5- Kur'an bütünlüğünü gözetmek
- 6- Bağlama riayet etmek
- 7- Arka planı göz önünde bulundurmak
- 8- Saf tarihsel bakış açısını terk etmek
- 9- Üslûbu ve söylemi güncelleştirmek<sup>25</sup>

24 Konu hakkında geniş bilgi için bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 164 vd; Durmuş, "Mecaz", XXVIII,218 vd.; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 1. baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 91 vd; Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Bahsedilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 36 (2009/1), ss. 109-134.

25 Bu prensiplerin izahı için bkz.: İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 55-62.

*Mecâzın imkânlarından yararlanma prensibi*, hem Kur'an dilinin vahiy dönemindeki orijinal halini esas alma prensibinin devamı hem de muhkem-müteşabih taksiminin uygulaması niteliğindedir ve Esed bu prensibi mümkün olan her fırsatta kullanmıştır. Ona göre, Kur'an'ın anlatım üslubundan hareketle kelime ve ifadelerin mecâz olarak anlaşılması bazen bir tercih bazen de zorunluluktur. Onun Râzî'den (ö. 606/1209) mülhem<sup>26</sup> örneği şudur: Hz. Peygamber hakkındaki *müzzemmil* ve *müddessir* tanımlamaları, lâfzî ve mecâzî anlamaya müsaittir. Fakat Müzzemmil suresi 17. ayetteki *yec'alu'l-vildâne şibâ* ifadesini, Arapça'nın kadim kullanımındaki gibi, 'korkunç olaylarla geçen gün' için mecâz olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü 'Kur'an öğretisine göre çocuklar suçsuz -yani, yaptıklarından dolayı sorumsuz- sayılır, bu nedenle hesap gününün dehşetinden ve azabından uzak tutulurlar'.<sup>27</sup>

Esed, meal ve tefsirde sanat dilini yoğun bir şekilde kullanmıştır. Muhtevası bu bakımdan zengin olan *Kur'an Mesajı*'nda mecâz formunda kabul ettiği ifadelerin yorumları oldukça dikkat çekmektedir. O, hakikât ve mecâz ayırımında çoğunlukla klasik kaynaklarla paralel görüştedir, genellikle de başarılı sonuçlar elde etmiştir. Fakat kimi mecâz ifadelere yüklediği yorumsal anlam ile mecâz ihtimali zayıf kimi ifadeleri bu forma sokmaya çalışması onu diğerlerinden ayıran yanıdır. Bu arada *Kur'an Mesajı*'ndaki hakikât-mecâz tasnifine dayalı yorumları okurken iki noktayı dikkate almak gerekir. Birincisi, malum olduğu üzere konu çok karmaşıktır, yukarıda belirttiğimiz üzere mecâz, deyim ve kinâyeye hakkında dilciler ve tefsirciler arasında bir ittifak yoktur. Klasik tefsirciler ile son dönem dil anlayışlarından etkilenen tefsirciler de bu konu üzerinde müttefik değildir. Bu farklılık dile ve kültüre olan hâkimiyet ve ünsiyet kadar ayetlerin insan zihninde ve duygularında doğurduğu algı ve bakış açılarından da kaynaklanır.<sup>28</sup> İkincisi, Arapça ve İngilizce'deki dil üslupları, söz sanatları ve onlara ait kavramların farklılığıdır. Örneğin belagattaki *mecâz* (*mecâz-ı mürsel*, *mecâz-ı aklî*, *mecâz-ı lügavî/istiâre*), *teşbih*, *temsîl*, *kinâyeye* ve bunların alt birimlerinin çoğunun İngilizce'de aynen karşılıkları yoktur. O, belagat kapsamında gördüğü sanatlî ifadelerden mecâzî, *metaphor*, *figurative*, *tropical*, nadiren *spiritual*; hakikâtî *literal*, *linguistic*, *primary*, *original*, *physical*, *positive*; kinâyeyi *metonym*, teşbihi *allegory* ve *symbolic*; temsilleri ise *parable* terimleriyle tanımlamış, İngilizce'nin üslûp ve söz sanatları uyum sağlamadığı için Arapça'daki mecâz, teşbih ve kinâyenin alt birimlerini dikkate almamıştır.

Esed, tefsir literatüründe *müteşâbih* (*allegoric* ve *symbolic*) olarak isimlendirilen ifade ve sözcükleri de mecâz kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre

26 Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, XXX,162.

27 Muhammed Asad, *The Message of the Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1984, 903-904, 906 (Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsîr*; çev.: C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996, s. 1201, 1204).

Not: Karşılaştırma imkanı için eserin hem İngilizcesinden hem Türkçesinden referans verilmiştir. Bundan sonraki dipnotlarda eser ismi kısaltma ile verilecektir.

28 Krş.: Muhammed Hüseyin Ali es-Sağır, *Mecâzu'l-Kur'an*, 96-105, 117-19, 132-38, 161-64.

en genel anlamıyla *müteşâbihât*, 'betimleyici ve tasviri bir tarzda yani doğrudan birçok kelime ile değil de mecâzen ifade edilmiş mana ile anlatılan Kur'an pasajları'dır. Anlamını sadece Allah'ın bildiği gerçek müteşâbih ise, "karmaşıklık sebebiyle doğrudan terimlerle ve önermelerle yeterince ifade edilemeyen, detaylı ifadeler dizisi olarak değil de genel bir zihinsel imaj ile sadece sezgiyle kavranabilen şeyi betimleyici ve tasviri bir tarzda açıklamak"tır. İlahi kelâmın özünü (*ummu'l-kitâb*) olarak tanımlanan *muhkemât* ise Kur'an mesajının temelini oluşturan ana ilkeleri özellikle ahlâkî ve sosyal öğretileri kapsar. Bunlar, 'kendisi içinde ve kendiliğinden açık mesajlar'dır. Dolayısıyla *müteşâbihât*, anlamı açık ilke ve öğretiler ışığında doğru anlaşılabilir. Allah'ın Zâtı, filleri, ahiret hayatı, yaratılışa ilişkin birçok ayet ancak müteşâbih manada anlaşılabilir. Bunlara müteşâbih/teşbih (*allegory*), sembol (*symbol*), mecâz (*metaphor*), kinâye (*metonym*) veya temsil (*parable*) yoluyla anlam verilmezse Kur'an ruhuna aykırı davranılmış olur.<sup>29</sup> Onun, en netameli ve tartışmalı konulardan birisini Kur'an'ı anlamada temel ilke haline getirmesi işte bu şekildedir.

#### B. Kur'an Mesajı'nda Mecâzın İmkânlarının Seferber Edilmesi

Muhammed Esed'in mecâz anlayışını *metaphor*, *figurative* ve *tropical* kelimeleri çerçeveler. Bu üç kavram arasında mahiyet farkı vardır. Metaforda kelimeler ödünç alınmış, teşbih mantığı ile lafzın kendisi kullanılarak başka bir şey kastedilmiştir. Diğer bir ifadeyle lafzın yan anlamının ya da ikincil anlam(lar)ının da ötesine geçilerek bir şeyin söylenip başka bir şeyin kastedilmesi sebebiyle mecâz söz konusudur. Esed, metaforik ifadeleri mealde çoğunlukla lafzen aktarmış, kelimelerin mecâzi uzanımlarını ve varsa kişisel çıkarımlarını açıklama ve yorum kısmında belirtmiştir. Böylece o, okuyucuya alternatifleri görme imkânı da tanımıştır.<sup>30</sup> Mesela, İsrailoğulları'nın Filistin'e girerken Allah'ın onlara yönelik '*hitta* deyin' emri, sadece bu kelimeyi söyleme emri olmayıp her alanı kapsayan olumlu zihinsel tavır göstermelerini isteyen bir mecâzdır. Abduh'un (ö. 1323/1905) da belirttiği gibi,<sup>31</sup> onların kendilerinden isteneni değiştirmeleri, yani bilinçli olarak Allah'ın emirlerini göz ardı ederek kibir gösterisine kapılmaları, olumlu tavır göstermediklerine işaret eder.<sup>32</sup> Benzer şekilde, "Biz onun burnunu damgalayacağız"<sup>33</sup> deyimsel ifadesini, "Biz onu, yakasını kurtaramayacağı bir zillet ile damgalayacağız" diye çevirmiş ve bunun mecâzen 'onu kaçamayacağı bir rezillikle damgalayacağız' demek olduğuna işaret etmiştir.<sup>34</sup> Yine Esed'e göre, 'Ellerini ağızlarına koymak'<sup>35</sup> ifadesi, deyimsel olarak, 'kişinin makul bir öneriyi, mantıklı bir tezle reddetmekte gösterdiği acziyeti' dile getirir.<sup>36</sup>

29 *Message*, s. 66-67, 989-90 ve ayrıca 4, 450, 452, 464, 584, 709, 827, 936, 972 (*Mesaj*, s. 89, 1329-30 ve ayrıca 4, 600, 602, 617, 776, 942, 1100, 1244, 1300).

30 Örnek için bkz.: 14 İbrahim 22; 21 Enbiyâ 18; 34 Sebe 10, 14; 36 Yâsîn 78; 48 Fetih 2.

31 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ty., I, 324.

32 *Message*, s. 13 (*Mesaj*, s. 17). 2 Bakara 58-59.

33 68 Kalem 16.

34 *Message*, s. 884 (*Mesaj*, s. 1177).

35 14 İbrahim 9.

36 *Message*, s. 372 (*Mesaj*, s. 501).



Mecâzî veya sembolik ifadelerle çevrilmesi beklenen bazı yerleri zâhirî anlamlarıyla ele almış olması, Esed'in bu konudaki esnek yaklaşımının sonucudur. Şu çevirileri onun söz konusu esnek tavrına örnek olarak verebiliriz: 'Sina dağına üzerinize kaldırdık', 'Maymuna ve domuza çevirdik', 'Ne elinin boynuna asılı kalmasına müsaade et, ne de elini (kapasitesinin) son sınırına kadar aç', 'İki elinin takdim ettiği', 'Gözlerimin önünde', 'Kötülük yağmuru tarafından yağmurlanmış', 'kuşların konuşması öğretildi', 'pazunu kardeşinle destekleyeceğiz', 'yürekler gırtlığa geldiği zaman', 'sağ ellerinin sahip olduğu', 'melekler onların yüzlerine ve sırtlarına vuracak'.<sup>37</sup>

Müellifin tercihinine bağlı bu esneklik, deyim olmadığı halde bazı ifadeleri deyimsel anlatıma katarak alanı fazlasıyla genişletmesinde daha doğrusu aşırıya gitmesinde bir kez daha görülmektedir. Bu bağlamda Esed, muhtemelen ayetin bütünlüğü ile uyuşmayacağını düşünerek, bazı deyimlerin zâhirî anlamını vermiş ancak tefsirde deyimsel izahını yapmıştır. Mesela *tukatte'u eydiyehum ve erculehum* ifadesinin deyim olarak mecâzen 'birinin gücünü yok etmek' anlamına geldiğini söyler.<sup>38</sup> Mantıken bu yaklaşım doğru olabilir. Ancak o, benzer ayetlerde, mesela aynı suresinin 38. ayetindeki *kat'u'l-yed* ifadesi için deyimsel bir açıklamaya yer vermeyerek genel kabuldeki zâhirî anlama uymakla kendi tutarlılığını bozmuştur. Öte yandan Âl-i İmrân suresi 49. (ve Mâide 110) ayette Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yapıp ona üfleterek canlandırmasına dair anlatıda geçen *tayrın kader* anlamına geldiğini söylemektedir. Her ne kadar Esed bu kelimenin hem vahiy öncesi Arapça'da hem de Kur'an'da kader anlamında kullanımına dayanıyorsa da kanaatimize göre ayetin bağlamından böyle bir sonucun çıkması son derece zordur. Kısacası *tayr*dan maksat kesinlikle 'kader' değildir. O, bu yaklaşımını, ayette 'Allah'ın izniyle ölüleri dirilttiği' kısmını lâfzen çevirdikten sonra dipnotta bunun 'ruhen ölü bir topluma hayat vermek' anlamında mecâz olduğunu belirterek sürdürmüştür.<sup>39</sup> Esed'in bu yaklaşımı, mucizevî olaylara bakışına ve onları mecâzî şekilde te'vil edişine en güzel örneklerden birisidir. Mecâzî ifadeler deyimlerde çokça kullanılmakla birlikte Hz. İsa'nın şahsında tecelli etmiş olan mucizelerin Kur'an'ın geneline uygunluğu ve gerçekleşme imkânı, onların mecâzen yorumlanmasından daha iyi ve gerçekçidir. Demek ki, bu tür Kur'anî ifadelerin mecâzen yorumlanma imkânı olmakla birlikte, Esed'in yaptığı oldukça zorlama bir çeviridir.

37 Sırasıyla ayetler şunlardır: 2 Bakara 63 (ve 4 Nisâ 154); 5 Mâide 60; 17 İsrâ 29; 22 Hac 10; 23 Müminün 27; 25 Furkân 40; 27 Neml 16; 28 Kasas 35; 33 Ahzâb 10; 33 Ahzâb 55; 8 Enfâl 50.

38 3 Mâide 33.

39 *Message*, s. 74 (*Mesaj*, s. 99). Hz. İsa'nın 'çamurdan kuş yapması'nı mecâzen ilk yorumlayanın Abdurrezzak Kâşânî (ö. 730/1329) olduğunu belirten Cullandri, Esed'in bu yorumuna bazı eleştiriler getirmiş o da ona gönderdiği mektupta Kâşânî'nin tefsirini okumadığını bildirmiştir (Bkz.: Rashid Ahmad Jullundhri, "The message of the Qur'an - A New Translation with Explanatory Notes" (book review), *Muhammad Asad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), 1,363-65).

Esed'in figüratif ve tropical saydığı ifadelerin bir kısmı kinâyedir bir kısmı da kinâyeye benzemektedir. Bunlara getirdiği yorumlar, onların ima ettiği şey (*mantûk*) olup bir kısmına tefsirlerde işaret edilmiştir. Allah'ın Yûnus peygamberi balığın karnından kurtararak ıssız ve çorak bir toprağa ulaştırdıktan sonra bodur bir ağacı yeşerterek ona gölge yapmasını sağlaması, mecâzen, O'nun, karanlıklarda kaybolmuş bir kalbin ışığa ulaşmasını ve manevî hayata dönmesini temin edeceği anlamına gelir.<sup>40</sup> İlahi fiillere ilişkin bu tür imalar bir yana insanın davranış ve tavrına yönelik mecâzî bulgular daha özgün gibidir. Söz gelimi, 'Ey imana ermiş olanlar! Sesinizi nebînin sesinden fazla yükseltmeyin'<sup>41</sup> uyarısı, lâfzen Hz. Peygamber'in sahâbesine, mecâzen de onlardan sonraki müminlere yönelik olup bir kimsenin kişisel görüş ve tercihlerinin Allah Rasûlü tarafından ilan edilen kesin buyrukların üstüne çıkamayacağını dile getirir. Yine Hz. Peygamber'i reddedenler için kullanılan, 'Sana geldiklerinde...' <sup>42</sup> cümlecîği, lafzen o dönemdeki inkarcıları, mecâzen de her zaman onu düşmanca eleştirenlerin onun kişiliğine ve öğretilerine yönelik entelektüel yaklaşımlarını kastetmektedir. Tropical ifadelerden *ribâtu'l-hayl*, 'bütün askeri hazırlıklar'a;<sup>43</sup> *ulû'l-erhâm*, 'birbiriyie çok yakın ve dost olan tüm müminler'e;<sup>44</sup> *ahsenet fercehâ*, 'yasak veya kınanmış olan şeyden kaçınma'ya;<sup>45</sup> *avret*, 'manen ve ruhen uluorta açığa vurulmaması gereken hususlar'a;<sup>46</sup> *fırâş* 'karı veya koca'ya;<sup>47</sup> *el-felag*, 'belirsiz bir dönemden sonra hakikâtin ortaya çıkışı'na<sup>48</sup> işaret etmektedir.

Aralarındaki mahiyet farkından hareketle *tropical* ile *metaphor* arasındaki farkı örnekle gösterelim: Târık suresinin 1-3. ayetleri şöyledir: "Göğe ve târîka andolsun! Târîkın ne olduğunu sen nereden bileceksin? O, parlayan yıldızdır." Hem lafza ve bağlama en yakın hem de ilk muhatapların zihninde canlanan anlam bu olmalıdır, böyle de anlaşılmıştır. Esed ise *târîk* kelimesinin 'bir şeye vurdu, bir şeyi dövdü' anlamından hareketle onun mecâzen (*tropically*) 'gece gelen bir şey (veya bir kimseyi)' gösterdiğini, çünkü gece eve gelen kimsenin kapıyı çalacağını söyler. Bu genel ya da lûgat anlamındaki mecâz (*tropic*)dir. İstilahî mecâz olarak (*metaphor*) '*târîk*, felaketin ve sıkıntının derin karanlığında bunalmış bir insana zaman zaman gelen semavî bir teselliyi veya belirsizliğin karanlığını gideren anî, sezgisel bir aydınlanmayı; nihayet, adeta insanın kalp kapılarını çalan ve böylece hem teselli hem de aydınlanma fonksiyonlarını gören ilahî vahyi ifade eder'.<sup>49</sup> Buna göre o, söz konusu ayetleri kevnî bir hadisenin vurgulanmasından ziyadé, beşerî varo-

40 37 Saffât 139-146, *Message*, s. 691 (*Mesaj*, s. s. 920).

41 49 Hucurât 2.

42 58 Mücâdele 8.

43 *Message*, s. 249 (*Mesaj*, s. 336).

44 *Message*, s. 253 (*Mesaj*, s. 341-42).

45 *Message*, s. 500 (*Mesaj*, s. 662).

46 *Message*, s. 546 (*Mesaj*, s. 721).

47 *Message*, s. 832 (*Mesaj*, s. 1104).

48 *Message*, s. 986 (*Mesaj*, s. 1324).

49 *Message*, s. 944 (*Mesaj*, s. 1254).

luş süreçlerine ilahi katkıları hatırlatan mesaj olarak kabul etmektedir. Bu yüzden surenin başlangıcını yemin olarak almamış, ayrıca 4. ayeti öncekilere bağlayan bir sebep bağlacı ekleyerek ilk dört ayeti tek pasaj halinde çevirmiştir: “Düşün gökleri ve gece vakti geleni! Gece vakti gelenin ne olduğunu sana bildiren nedir? O, (hayatın) karanlığını delip geçen yıldızdır. (Zaten) hiçbir insan korunmasız değildir.”

Lafızların ima ile insan iletişiminde daha etkin rol oynaması, mecâzî (*metafor*) dilin vazgeçilmez aracı haline getirmiştir. Arapça bu bakımdan zengindir, bu durum Kur'an'a da yansımıştır. Sözelimi, 'Evlere kapılarından girin' ifadesi, lâfzî anlamı taşımakla beraber, Arapların zihinlerinde geçmişten beri kurguladığı ve bu söz söylendiğinde hemen çağrıştırdığı şey, 'bir probleme doğru dürüst yaklaşmak'tır. Bu bağlamda ayet, *gerçek dindarlığın* sadece dini vecibelerle sınırlı tutulmayarak bütün eylemlere Allah bilinci (*takvâ*) kapsamında girilmesi gerektiğine işaret eder.<sup>50</sup> Müşriklerin Kabe'deki tapınmalarına ilişkin anlatıda da aynı durum vardır:

Bazı erken dönem otoriteleri, ıslık ve el çırpmanın eşliğinde Kâbe'nin çevresinde yapılan dansların İslam öncesi dönemde Araplar tarafından fiilen uygulanan başlıca tapınma biçimlerinden biri olduğunu söylemektedirler. Bu ayet için böyle bir açıklama oldukça akla uygun görünse de onun anlam örgüsüne ya da akışına bakılacak olursa, buradaki "ıslık çalmak, el çırpma" ifadesi daha çok, zenginlik, iktidar, nüfûz, toplumsal konum gibi her türden çevresel, toplumsal olgulara; 'talih' ya da 'şans' denen ve sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanmasında acze düşülen soyut olgulara yarı-tanrısal bir mahiyet yakıştırmaya alışkın bir toplumun dinsel törenlerindeki ya da tapınma formlarındaki manevî boşluğa, yoksulluğa mecâzî yolla işaret etmek için kullanılmış gibidir.<sup>51</sup>

Yukarıdaki mecâzlara benzeyen bazı ifadeler şöyledir: *Hars*, 'genelde insan davranışları, özelde de toplumsal davranışlar'; *mehd* '(Hz. İsa'ya) küçüklükten itibaren verilen nebevi bilgelik'; *hufretun mine'n-nâr*, 'manevî körlük sonucu doğan ızdıraplar'; *lâ tüfettehu lehun ebvâbu's-semâ*, 'Allah'ın inkârcı ve kibirli günahkârların hiçbir iyi işini ve sonradan yalvarıp yakarmalarını kabul etmeyecek olması'; '*Evlerinizi kible edin'in*', 'İsrailoğulları'na tek kurtuluş yolunun Allah bilinci ile kendilerini O'na adamaktan geçtiği'; '*boyunlarındaki bukağular*', 'bazı sahte değerlere bağlanıp kendilerini sorumsuzca çarpık yaşama tarzlarına teslim edenlerin içine düştükleri ruhsal tutsaklığı dile getirme'; '*Allah'ın insana ruhundan üflemesi*', ona hayat, bilinç ve duyarlık yani, bir can bahşetmesi'; *tavanları başlarına yıkıldı*, 'bireysel ve toplumsal çöküş'; '*sema yarıldı*',

50 Bakara suresi 189. ayet ve yorumu: *Message*, s. 41 (*Mesaj*, s. 54).

51 *Message*, s. 244 (*Mesaj*, s. 330). Enfâl suresi 35. ayetin notu.

Başka metaforik anlam ve değerlendirmeler için şu ayetlerin *Kur'an Mesajı*'ndaki tefsir ve tercümesine bkz.: 3 Âl-i İmrân 91; 5 Mâide 20, 64, 93; 7 Arâf 26, 86; 8 Enfâl 44, 46; 9 Tevbe 111; 10 Yûnus 12; 11 Hûd 5, 81; 13 R'ad 35; 14 İbrahim 31, 33; 15 Hicr 65; 18 Kehf 11; 19 Meryem 80; 20 Tâhâ 97; 21 Enbiyâ 19; 25 Furkân 12; 27 Neml 89; 28 Kasas 81; 33 Ahzab 53; 35 Fatır 1; 36 Yâsin 65, 71; 37 Saffât 36, 65; 39 Zümer 29, 45, 74; 47 Muhammed 4; 48 Fetih 10; 83 Mutaffifîn 7-8, 22, 34; 61 Saff 10; 67 Mülk 16; 73 Müzzemmil 1; 74 Müddessir 1; 76 İnân 4.

'muhtemelen, kozmik sistemin toplu çöküşü'; *ashâbu'l-uhdûd ennâru zâtu'l-vegûd*, 'bütün zamanlarda zalimlerin inananlara uyguladığı işkence'.<sup>52</sup>

Kinâye lafızlar (*metonym*) için en iyi örnek, 'Yakîn sana gelinceye kadar Rabbin'e kulluk et'<sup>53</sup> buyruğundaki *yakîn* kelimesidir. Onun ne olduğuna karar vermek kulluğun ne zamana kadar devam edeceğine de hükmetmektir. Nitekim bu kelimeye bazen geliş güzel anlamlar verildiğine şahit olunmaktadır. Fakat Esed bu konuda, Buhârî'nin bir rivayetini<sup>54</sup> delil getirerek son derece net bir açıklama ile *yakîni* ölümden kinâye olarak ele almıştır. Ne var ki, hangi kelime ve sözcüğün kinâye kapsamına girdiği, hangi ifadenin neye işaret eden bir kinâye olduğu müfessirin kararına bağlıdır. Mesela Tîn suresindeki *tîn*, *zeytûn*, *tûr-i sînîn*, *el-beledi'l-emûn*ün bir nesne ismi mi yoksa bir kinâye mi olduğu konusunda başta işârî yorumlar olmak üzere hemen bütün tefsirlerde izahat vardır. Onlardan mülhem olarak Türkçe tefsir ve meallerde de kimi zâhîrî kimi de onların delalet ettiğini varsaydıkları anlamı yansıtmışlardır.<sup>55</sup> Esed bazı müfessirler gibi, *tîn* ve *zeytûn*ün bu ağaçların çokça bulunduğu toprakları, özellikle Filistin ve Suriye'yi sembolize ettiğini, çünkü peygamberlerin çoğunun bu bölgede tebliğde bulduklarını, dolayısıyla bu iki ağacın Hz. İsa'da doruğa erişen Allah'tan vahiy alan insanların ilan ettiği *dinî öğretilerden*, *tûr-i sînîn*'in Hz. Musa'nın peygamberliğinden, *el-beledi'l-emûn*'ün ise Hz. Muhammed'in doğduğu ve ilahî çağırısı aldığı Mekke'den kinâye olduğuna kanidir.<sup>56</sup>

Mecâz ve ilgili konuların hepsinde nispeten subjektiflik hâkim olmakla birlikte kinâyede kelime veya ifadenin kullanıldığı bağlamın belirleyiciliğine işaret etmeliyiz. *Kur'an Mesajı*'nda da bu kural bozulmamıştır. Burada bizi ilgilendiren, Esed'in tercih ve görüşlerinin doğru olup olmadığı değil neyi, nasıl kinâye kabul ettiği ve onun Kur'an'ı anlama yöntemindeki yeridir. O, kinâyeyi iki biçimde algılar. Birincisi kelimenin baştan beri kabul gören karşılığıdır ki, bu tür kinâyeleri klasik kaynaklara dayandırır. Yorumsal kinâye diyebileceğimiz ikincisinde ise kelime veya cümlelerin müellifin zihninde doğurduğu anlamdır. Bunda bir anlam genişlemesi söz konusudur ki bu, tefsir olgusunun doğasından kaynaklanır. O, anlamları ve çıkarımları ya da kendi tabiri ile 'Kur'an mesajı'nı bu yolla da elde etmektedir.

Kur'an'da bazı olay, olgu ve kıssalar remizli, temsili ve singeli anlatılır. Esed ise hâkim İslam düşüncesine paralel yaklaşım sergileyerek söz konusu ayetleri müteşabih kabul etmiştir. Bazı ilahî fiiller de sembolik ifadelerle anlatılır. Allah'ın kozmik yaratıcılığı, varlığı ve gücü 'Semada olan'<sup>57</sup> ifadesi ile;

52 Sırasıyla bkz.: *Message*, s. 44, 73, 83, 208, 305, 358, 386, 396, 889, 942 (*Mesaj*, s. 60, 98, 110, 278, 412, 484, 518, 532, 1182, 1253).

53 15 Hicr 99.

54 Buhârî, *Kütâbu't-tefsîr* (Suretu'l-Hicr), 5.

55 Toplu bir değerlendirmeye için bkz.: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VIII,5928-35.

56 *Message*, s. 961 (*Mesaj*, s. 1283).

57 67 Mülk 16.

Kıyamet günü müminlerin Allah'tan bağışlama dilemeleri ise peygamberlere verilen şefaahat hakkı ile sembolize edilmiştir.<sup>58</sup> Bu tür anlatımları lâfzî yönle-riyle anlamak, yanlış olmaz, çünkü onların hedefi Allah'ın mutlak yaratıcılığı doğrultusunda ahlakî bir öğretinin tesisidir. O halde bu tür ayetlerin yorumunda spekülasyondan kaçınmak gerekir.<sup>59</sup>

Müteşabihlerin en çok olduğu alan ahirettir. Ahiretin mahiyeti insan muhayyilesine, doğrudan hitapla ve beşeri tecrübeye ait maddi olgulara benzeti-lerek anlatılabilir. Böyle bir hitap mecâz, temsîl ve teşbîh olabilir.<sup>60</sup> Kur'an ve Hz. Peygamber, öte dünyadaki hayat tarzının teşbihi ifadelerle anlatılabilece-ğine işaret eder.<sup>61</sup> Bir misalle bunu açıklamaya çalışalım. "Bu dünyada kör olan ahirette de kör olacaktır.",<sup>62</sup> cümlesi lâfzen, "bu dünyada gözleri görme-yen birisi ahirette de öyle olacak"tır, anlamındadır. Acaba kastedilen bu mu-dur? Doğrusu ayet, Allah'ın vahyi ve nimetleri karşısında umarsız bir tutuma işaret eder. O halde cümleyi ya literal anlamlarıyla ya da Esed gibi 'kalbi kör' şeklinde sembolik çağrışımlarıyla ele almak gerekecektir. Böylece, Tâhâ su-resi 124-26. ayetlerin de delaletiyle bu ifadeler çözümlenmiş olacaktır.

Kur'an, insana, davranışlarına ve bunların uhrevi sonuçlarına aynı şe-kilde önem verir, bu onun bütün muhtevasına sinmiştir. Esed bu olguyu iyi kavramış, eserinde belki de en çok bu dengeyi vurgulamaya özen göstermiş-tir. Öte dünyada azap ve mükâfat bu vurgunun en öne çıkan tarafıdır. "İnsan yalnızca yapmış olduğunun karşılığını görecektir"<sup>63</sup> gibi beyanlar, ahiretteki karşılıkların bu dünyadaki tutum ve davranışların mantıki sonuçları oldu-ğunu gösterir. Dolayısıyla cennet nimetleri, sadece insanın daha kolay tahay-yül edebilmesi için dünyevi zevklerini çağrıştıran tasvirlerle ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Cennet için kullanılan *dâru's-selâm* teşbihi, ahiretteki nihai esenlik ortamını tasvir ettiği gibi onun mukabili olarak dünyada müminin Allah'la, çevresiyle ve kendisiyle barış içindeki durumu<sup>65</sup> ile mantıki bir bağa da işaret eder. Altılarından ırmaklar akan bahçeler; altın bilezikler, altın işlemeli ve ipek-li giysiler; harika koltuklar; yüksek tahtlarda oturmak; tatlı iklim; gölgeler; türlü türlü yiyecekler, içecekler ve meyveler; bal, su, süt ve şarap nehirleri;

58 *Message*, s. 288, 468 (*Mesaj*, s. 391, 621). İlgili ayetler için bkz.: 19 Meryem 85-87; 10 Yûnus 3; 2 Bakara 255.

59 *Message*, s. 459, 991, 985 (*Mesaj*, s. 611, 1332, 1322).

60 *Message*, s. 584, 745, 972, 991 (*Mesaj*, s. 776, 990, 1300, 1330). Ayrıca 37 Saffat 61-63; 13 R'ad 35; 74 Müddessir 31; 47 Muhammed 15; 17 İsrâ 60. ayetlere ilişkin notlar.

61 Bunun delili, Secde suresi 17. ayetteki "Şimdiye kadar gizli kalan..." ibaresi ve ayetin tefsirine ilişkin rivayet edilen şu hadislerdir: "Allah buyurur ki; Hiçbir gözün görmediği, hiçbir kula-ğın işitmediği ve hiçbir insanın aklına gelmeyen şeyler hazırladım" (Buhârî, *Bedu'l-halk*, 8, *Teşîru Sûreti's-Secde*, 1, *et-Tevhîd* 35; Müslim, *İmân*, 312, *el-Cennet*, 2-5; Tirmizî, *Teşîru'l-Kur'ân*, 32, 56; İbn Mâce, *ez-Zühd*, 39; Ahmed b. Hanbel, V/334; *Sahîfetu Hemmâm b. Mü-nebbih*, hadis no. 30). [Bkz.: *Message*, s. 635 (*Mesaj*, s. 845-46).

62 17 İsrâ 72.

63 52 Tür 16.

64 *Message*, s. 7, 700, 712, 779, 808 (*Mesaj*, s. 9, 931, 946, 1037-38, 1075).

65 *Message*, s. 294 (*Mesaj*, s. 398).

harika kadehler gibi<sup>66</sup> cennet nimetlerini ve ebedi hayatın görkemini anlatan ifadeler,<sup>67</sup> bilinçli ve keyifli mutluluğun tasvirleri, teşbihleri ve sembolleridir.<sup>68</sup> Günahkârlar ile cennetliklerin konuşmaları bireysel bilincin ahirette kesinlikle devam edeceğini gösterir.<sup>69</sup>

Bu arada Esed'in Cennetteki bir çeşme ismi olan *selsebî*<sup>70</sup> Hz. Ali'nin açıklamasına dayanarak 'Yolunu Ara' şeklinde çevirmesini<sup>71</sup> çok uzak bir anlam tercihi olarak kabul ediyoruz. Zira ayet, cenneti kazananların içtikleri ve adı *selsebîl* olan bir pınardan bahsetmektedir. Bağlamsal anlamdan uzaklaşma işte budur. Aynı yaklaşımı bu surenin bir sonraki (ve Vâkıa 17.) ayetteki *yetûfu* '*aleyhim vildânun muhalledûn* 'onları ölümsüz gençlikler (*immortal youths*) bekleyecek' ve bu ayete dayanarak *yetûfu* '*aleyhim ğilmânun lehum*<sup>72</sup> cümlesini, 'Onları (ölümsüz) gençlikler bekleyecek, (sanki) kendi (çocuklarıymış gibi)' diye çevirirken de sergilemiştir. Cennetteki yaşamın bozulmadan devamı yani ebedi gençliğin sembolü olarak kabul ettiği bu ifadenin çevirisi, birkaç noktadan tutarsızdır. Bir kere *yetûfu* fiilinin 'beklemek' anlamı yoktur.<sup>73</sup> *Vildânun muhalledûn*, cennete girecek olanları bekleyen ayrı varlıklardır, oraya gireceklerin bir vasfı değildir. Bu yaklaşıma göre *hûri* '*uyn*, cennetteki 'iri gözlü, güzel eşler' ödülünü tanımlamaktadır. Esed bu veciz ifadeyi parantez içi ilavelerle şöyle aktarmıştır: "Ve (kendi) en güzel gözlü temiz eşler(i) yanlarında olacak."<sup>74</sup> *Furuşin merfû'a* ise 've yüceltilmiş eşler(i) onlarla beraber olacak' şeklinde, yine eşlerin sıfatı olarak çevirmiş, bu anlamı verirken benzer açıklamalar yapan meşhur müfessirlere<sup>75</sup> dayanmıştır. Bütün bunlardan sonra *kâsirâtu't-tarf* '*uyn*<sup>76</sup> ile dile getirilen kadınların bu dünyadaki eşler olduğunda şüphe kalmayacak şekilde aktarır. Bu tür yorumlarda Esed'i haklı çıkaracak tek gerekçe, anlatımların müteşabih ve muğlâk karakterleri nedeniyle hem farklı çağrışımlara hem de lafızların yoruma açık olmasıdır.<sup>77</sup>

66 Ayetler için bkz.: 4 Nisâ 57; 5 Mâide 16; 8 Enfâl 4; 10 Yûnus 25; 13 R'ad 35; 15 Hicr 45-49; 18 Kehf 31; 22 Hac 23; 35 Fâtr 33; 36 Yâsîn 55-58; 47 Muhammed 15; 55 Rahmân 46-76; 56 Vâkıa 15-16; 71 Nuh 12; 72 Cîn 16; 76 İnân 12-22; 78 Nebe 31-37; 83 Mutaffîn 18-31; 85 Burûc 11; 88 Ğâşiye 8-16.

67 18 Kehf 31; 52 Tûr 17-28;

68 *Message*, s. 388, 678, 808, 828 (*Mesaj*, s. 520, 904, 1076, 1100).

69 *Message*, s. 685, 809 (*Mesaj*, s. 912, 1076). İlgili ayetler 34 Sâffât 50-62.

70 76 İnsân 18.

71 Rivayete göre Hz. Ali, kelimeyi *sel* (iste) ve *sebîl* (yol) bileşenlerine ayırarak bu anlama ulaşmıştır. Ancak rivayete yer veren Râzî (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, III,222), onu makbul görmez. Hz. Ali'ye büyük saygısı olan Zemahşeri (*el-Keşşâf*, Beyrut 1947, IV,672) ise onun açıklamasını bidat sayar ve daha makul açıklamalara yer verir.

72 52 Tûr 24.

73 Sâffât suresi 45. ayette cennet tasvirinde bu kelimeyi 'dolaşmak' manasında yani doğru çevirmiştir.

74 58 Vâkıa 22. Aynı çeviri için bkz.: 44 Duhân 54; 52 Tûr 20; 55 Rahmân 72; 37 Saffât 48.

75 58 Vâkıa 34. Müfessirlerin açıklamaları için bkz.: Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil*, Riyâd 1993, VIII,13; Zemahşeri, *Keşşâf*, IV,461; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV,145; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil (Mecmû'atun mine't-Tefûsîr* içinde), Beyrut 1320, VI,157.

76 37 Saffât 48; 38 Sâd 52.

77 Sırasıyla 4 Nisâ 57; 36 Yâsîn 56; 38 Sâd 52; 55 Rahmân 56; 56 Vâkıa 37; 78 Nebe 33.

### C. Esed'in Mecâz Anlayışında Problematik Yönler

Esed'in yaklaşık iki yüz ayette söz konusu ettiği metaforik kelime ve ifadelerin büyük kısmı, Kur'an'ın genel muhtevasına, özel bağlama ve dilin imkan çerçevesine uymaktadır. Bunları tahlil ederken Taberî, Zemahşerî, Râzî, Râgıb el-İsfahânî, Beydâvî, İbn Kesîr gibi mufessirlerin yorumlarına, sahabe-tabiiinden nakledilen açıklamalara ve klasik lügatlere dayanmış, fakat onlardan kendi mantığına en uygun olanı seçmiştir. Böylesi anlam ve açıklamaların Kur'an'a dayalı dini tefekkürün gelişmesine katkıları olacaktır. Ancak metafizik kavramların orjinalliğinin göz ardı edilmesi yanlış ve yanıltıcı olabilir. Allah'a nisbet edilen 'arş, kürsi, el' gibi şeylerin anlaşılmasında başlangıçtan beri sorunlar olmuştur. En kestirme yol, ne deniliyorsa o şekilde kabul etmek ve mahiyeti sorgulamamak olsa da insanın kutsal kitaplardaki her söylemi anlama merakı, farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Tefsirin ortaya çıkışında da böylesi bir temel vardır. Bu bağlamda Esed 'arş, 'sınırsız kudret tahtı',<sup>78</sup> *kürsîyi* 'sonsuz kudret'<sup>79</sup> olarak çevirmiştir. Allah'ı tavsif eden kelime veya cümleler hakkında yorum yapmaktan geri durmayan Esed, en çok tekrar eden *yed* ve *ayn*<sup>80</sup> kelimesini literal anlamı ile almış, bağlamına göre de bazı mecâzî açıklamalar yapmıştır.

Bir diğer problemlili husus Esed'in genel kabulü reddederek bazı ifadeleri mecâz olmaktan çıkarmasıdır. Mesela *hattâ yelice'l-cemelu fi semmi'l-hiyât*<sup>81</sup> ifadesi, ona göre, 'onlar, cennete, halatın iğne deliğinden geçebilmesinden daha kolay giremeyecekler' demektir. Sahabe ve sonraki âlimler *cemel* kelimesini 'kalın urgan' ya da 'halat' anlamında *cummel* okumuş olup, sözlüklerde *cuml*, *cumel* ve *cumul* şeklinde telaffuz edildiği bildirilmiştir. Dolayısıyla bu kelime 'deve' diye tercüme edilmemelidir, nitekim *hattâ* edatı da '...den daha kolay' manasına gelmektedir. Ayrıca 'devenin iğnenin deliğinden geçmesi' gibi münasebetsiz mecâz olamaz, çünkü deve-iğne arasında anlamlı bir alaka yoktur. Hâlbuki bağlamda imkânsız bir durumu anlatması bakımından iğne deliğinden geçmeyen halat ile iğne arasında mantıki ve anlamlı bir alaka vardır.<sup>82</sup>

Bazı tartışmalı konularda ise Esed'in biraz cesur davrandığı görülmektedir. 'Nefislerinizi öldürün', 'aşağılık maymunlar olun'<sup>83</sup> cümlelerini tabii ve sonraki mufessirlere dayanarak mecazi olarak ele alması<sup>84</sup> yadırganmaya bilir. Ancak şu ayetlerin çevirileri, kolay kabul edilebilir nitelikte değildirler. Kâf suresi 17-18. ayetlerin genel kabul gören anlamı şöyledir:

78 7 Arâf 54; 11 Hüd 7; 20 Tâhâ 5; 39 Zümer 75; 40 Ğafir 7.

79 2 Bakara 255.

80 3 Âl-i İmrân 26, 11 Hüd 37; 73; 23 Mûminûn 88; 38 Sâd 75; 39 Zümer 67; 48 Fetih 10.

81 7 Arâf 40.

82 *Message*, s. 208-209 (*Mesaj*, s. 277-78).

83 2 Bakara 54, 65; 7 Arâf 166.

84 *Message*, s. 12, 228 (*Mesaj*, s. 16, 308).

Onun sağında ve solunda yerleşmiş iki kayıtçı (*yetelekka el-mütelekkıyân*) vardır. Bir tek söz söylemez ki yanında, bu iş için hazırlanmış gözcü olmasın. (Kâf 17-18)

Esed'in çevirisinde ayetlerin anlamı şöyledir (İtalik olan kısma dikkat):

Gerçek şu ki, insanı yaratan Biziz ve onun en iç-benliğinin ona ne fısıldadığını Biz biliriz: çünkü Biz ona şah damarından daha yakınız. (16) (Ve böylece,) ne zaman (*tabiatının*) ilki eğilimi, sağdan soldan çatışarak karşı karşıya gelseler, (17) insan bir kelime söylediğinde yanbaşımda mutlaka bir gözetleyici bulunur (18).

Görüldüğü gibi *el-mütelekkıyân* tabiri, iki melek olarak anlaşılırken, o, bunu insan tabiatının iki güçlü motivasyonel eğilimi (temel arzuları ve akli) olarak almıştır. Sonraki 19-22. ayetlerde vicdanın ahirette insana nasıl şahitlik ettiğini de açıklamaya çalışır. "Üzerinizde koruyucular (*hâfızîn*) var, değerli yazıcılar (*kirâmen kâtibîn*)"<sup>85</sup> ayetlerini de bu paralelde anlamış, 'koruyucu'nun 'insanın bilinçaltında yatan bütün saiklerini ve eylemlerini kaydeden kendi vicdanı olduğuna hükmetmiştir. Hâlbuki surede insanın psişik yapısı değil Rabbine karşı nankörlüğünün sebebi sorulmakta ve ahirette karşılaşacağı durum hatırlatılmaktadır. Vicdanın günah ve sevabı kaydettiğine ve hesap gününde onları ortaya koyduğuna dair bir işaret yoktur. Kaldı ki vicdanın 'kaydı', Esed'in de aynen kabul ettiği, dünyada yapılanların kaydedilmesi ve ahirette bir kitap halinde önüne dökülmesi olgusuna da aykırıdır.<sup>86</sup> Her ne kadar o, ayetleri birbiri ile bağlantılı görerek yorumcu mahareti ile kendini ikna etmiş gibi gözükse de haklılığına dair bir delili yoktur. Tek haklı tarafı, *yetelekka el-mütelekkıyân* ifadesinin farklı yorumlamaya müsait oluşudur. Müfessirlerin literal anlamı tercih etmelerini ve *kirâmen kâtibîni* 'yazıcı melekler' olarak açıklamalarını da eleştiren Esed, kendisinin daha fazla eleştiriye açık olduğunun farkına varmamış gibidir. Bu yaklaşımını şeytan, melek ve cin gibi görünmez varlıklar hakkında da sürdürmüştü<sup>87</sup> doğal olarak eleştiriler almıştır.<sup>88</sup> Hâlbuki bu tür anlam keşifleri ve yorumlar metnin anlaşılmasında bazı açılımlar sağlasa da Kur'an'ın dinî bir metin olması hasebiyle mecâzî, işârî, bâtnî yorumlarda yukarıda bahsettiğimiz şartlar (kelimenin o manaya konulmuş olması ve mütekellimin o manayı kastedip etmediği) yanında ayetin siyakına ve dinin genel esaslarına uyup uymadığı da gözetilmelidir.

Muhammed Esed'in zorlama te'villeri ve tercihleri en çok, cehennem tasvirlerindeki müteşabih ifadelerle dairedir. Kur'an nazmında cehennem, cehen-

85 82 İnfıtâr 11.

86 17 İsrâ 13. ayetin çevirisi ve açıklamasına bkz.

87 Şu ayetlerin manası ve yorumuna bkz.: 6 Enâm 112; 2 Bakara 14; 23 Müminün 97; 43 Zuhuruf 36; 21 Enbiyâ 82; 38 Sâd 37; 15 Hicr 17; 22 Hac 3; 37 Saffât 7; 50 Kâf 27 (dipnot); 81 Tekvir 25; 26 Şuarâ 210, 221.

Şeytân kelimesine varlık olarak 'satan' manası verdiği yerler için bkz.: 4 Nisâ 117; 5 Mâide 90; 14 İbrahim 22; 19 Meryem 44; 24 Nûr 21; 25 Furkân 29; 31 Lokmân 21; 38 Sâd 41.

88 Abdullah Abdurrahman el-Hafîb, "Dirâse Nakdiyye li Tercümeti Muhammed Esed li Me'ânî'l-Kur'ân'il Kerîm ile'l-İncilîziyye (Risâletu'l-Kur'an) ma'a t'arîfi cevânîbi hayâtihi", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-dirâsetu'l-İslâmiyye*, sene: 21, aded: 67, Şaban 1427/September 2006, 122-28; İbrahim H. Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, s. 100-101.



nem ehli, azap tasvirleri ve teşbihleri mecâzî üslupla anlatılır. Ona göre insanın günah işlemesi ve ilahi hakikatlere sağır kalması sebebiyle öbür dünyada hak ettiği azabı kastetmek üzere başta cehennem ve onun diğer isimleri (*sakar, sa'ir, nâr, cahûm, lezâ, hutame*) mecâzî olarak kullanılmıştır. Yani şiddetli yakıcı ateş, alev, korkunç ses, yanan derilerin yenileriyle değiştirilmesi, iğrenç içecek ve yiyecekler, kavurucu elbiseler, demir kıskaçlar, zincirler, cehennem yedi kapısı ya da onun yedi ismi, azap çekenler ile Allah'ın konuşması gibi teşbihler,<sup>89</sup> söz konusu azabın çeşitli, dayanılmaz, dehşetli ve uzun süreli ümitsizlik niteliğine işaret eder ve bu dehşet ile korku salarak insanların uyarılmalarını hedefler.<sup>90</sup> Esed, işte bu yaklaşımı ile cehennemi tasvir eden ifadelerin büyük kısmını geleneksel anlayıştan farklı değerlendirmiştir. Müddessir suresinin 29. ayetinde cehennem azabının şiddeti *levvâhatun li'l-beşer* şeklinde tanımlanır. Bu ifade daima 'deriyi kavuran', 'insanın görüntüsünü değiştiren' şeklinde anlaşılmıştır. Esed ise *beşerin* 'insan' yani ölümlü varlık, *levvâh (lâhe)*ın ise 'göründü, görünür oldu'<sup>91</sup> anlamına dayanarak '(bir şeyi) görünür kılan' anlamı vermiştir. Böylece ayetin tamamı, 'Ölümlü insana (bütün hakikati) görünür kılan' olmuştur. Kelime anlamlarından böyle bir sonuca ulaşmak mümkün ise de bu tercih bağlama uygun gözükmemektedir. Cehennem insan üzerindeki etkisi hakikati anlamasını sağlamak değil acıyı tattırmaktır. Yani azaba uğrayan kimse, ahirette başına geleceklerle ilgili dünyada bildirilenlerin hakikat olduğunu anlayacaktır. Cehennem azabına ilişkin ifadelerin büyük çoğunluğu kavurucu bir ateş ve onun insan üzerindeki etkisini anlatır. Kısaca bu anlam surenin bağlamına uygun düşmemektedir.<sup>92</sup> Buna yakın bazı anlamaları<sup>93</sup> göz önünde bulundurarak az da olsa doğruluk ihtimali düşünülebilir, fakat surenin "Onun üzerinde on dokuz vardır. Cehennem ateşinin üzerindeki gözetleyicileri melekler kaldık" anlamındaki 30-31. ayetlerine verdiği şu anlamın ihtimal dışı olduğu açıktır: "Onun üzerinde on dokuz (güç) vardır. Çünkü yalnızca melekî güçleri (cehennem) ateşinin gözcüleri kaldık". Burayı tefsir ederken Râzî'nin aktardığı<sup>94</sup> İbn Sina gibi filozofların 'on dokuz güç'ün 'insanın kendi içindeki maddî, zihnî ve duysal güçleri, yani insanı potansiyel olarak öteki yaratıkların üstüne çıkaran, ama yanlış kullanıldıklarında onun bütün kişiliğinde yozlaşmaya ve bu nedenle öteki dünyada şiddetli bir azaba yol açan güçleri' olduğuna ilişkin görüşlerini aktarır. Sonra *melâike* için 'insana üstünlük sağlayan bu

89 5 Nisâ 55-56; 9 Tevbe 34-35; 14 İbrahim 49-50; 15 Hicr 43-44, 50; 17 İsrâ 97; 22 Hac 19-22; 23 Müminün 105-115; 25 Furkân 11-14; 34 Sebe 33; 39 Zümer 16; 44 Duhân 43-50; 56 Vâkıa 41-48; 66 Tahrîm 6; 73 Müzzemmil 11-13; 74 Müddessir 26-31, 35-37; 76 İnân 4-5; 88 Gâşiye 4-7; 101 Kâria 8-11; 104 Hümeze 4-9.

90 *Message*, s. 114-15, 295, 380, 387, 679, 707, 908 (*Mesaj*, s. 149, 400, 512, 520, 905, 939, 1207).

91 *Message*, s. 908 (*Mesaj*, s. 1207).

92 Krş.: İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara 2007, 1,316-18.

93 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII,5458-60.

94 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, XXX,179.

güçler' açıklamasıyla yorumunu tamamlar.<sup>95</sup> Bu minvalde ahiret ahvalini anlatan ayetlerin mecâzî çevirisine örnekler şöyledir: *Hamûn* kelimesini, 'ateş'in yakması değil, psikolojik manada 'yakıcı ümitsizlik',<sup>96</sup> *mâun sadîdi* ise kelimenin asıl anlamına ve Râzî'nin bir aktarımına dayanarak, inkârcıları ahirette bekleyen amansız ve hüsrana düşüren acıları tanımlamak için 'çok acı ızdırıp suyu' şeklinde çevirmiştir.<sup>97</sup> Benzer gerekçelerle *şeceretu'z-zakkûmu* 'ölümcül meyve ağacı',<sup>98</sup> *ğassâka* ruhun 'buz gibi soğuk karanlık',<sup>99</sup> *dârî* kelimesini 'kuru dikenlerin acılığı',<sup>100</sup> *sa'iri* 'kavurucu ateş',<sup>101</sup> *serâbiluhum min katirânu* (siyah ziftten elbiseler giydirilmiş)<sup>102</sup> 'günahkâr ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acılar, yakıcı ve dondurucu korkular' olarak anlamıştır.

Her ne kadar öte dünyanın tabiatı ve ona ait anlatımların üslûbu müteşabih olsa da Kur'an'ın genelinde anlatıldığına göre ahiret hayatı, cennet, ceennem ve her ikisini hak eden insanlar, yiyecekler ve daha birçok lütuf, hizmetçiler, görevli melekler vs. öğelerin varlığı ile anlam kazanmaktadır. Esed'in cennet-cehenneme ilişkin olayların bütününe yaklaşımından ruhanî bir hayatı tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Ancak kesin bir yargıya varmadığından uhrevî hayatın hem maddî hem manevî olduğunu belirtmekten geri kalmamış,<sup>103</sup> ayrıca, uhrevî azabın sırf mecâzî anlamda olamayacağına dair Râzî'nin kanaatini de aktarmıştır.<sup>104</sup> Müteşabih anlayışındaki en geniş dolayısıyla en tartışmalı anlama ve yorumlama alanı ahiret konusundadır. Onun meal ve tefsirine en büyük eleştiri de bu konuda olmuştur.<sup>105</sup> Benzer yaklaşımlarını bazı olağanüstü hadiselerin,<sup>106</sup> kıssaların ve temsillerin teşbihî anlatımları için de sergilemiştir. Bu hususa sadece işaret etmekle yetiniyoruz.<sup>107</sup>

95 *Message*, s. 909 (*Mesaj*, s. 1207).

96 *Message*, s. 182 (*Mesaj*, s. 240). Ayetler için bkz.: 6 Enâm 70; 10 Yûnus 4; 22 Hac 19; 38 Sâd 57; 44 Duhân 46, 48; 47 Muhammed 15; 55 Rahmân 44; 56 Vâkıa 42, 54; 78 Nebe 25.

97 *Message*, s. 374 (*Mesaj*, s. 504). Ayet için bkz.: 14 İbrahim 16.

98 37 Sâffât 62; 44 Duhân 43; 56 Vâkıa 52. Ayrıca 17 İsrâ 60.

99 38 Sâd 57; 78 Nebe 25.

100 88 Çâşiye 6.

101 76 İnsân 4.

102 14 İbrahim 50.

103 *Message*, s. 827 (*Mesaj*, s. 1099).

104 *Message*, s. 904 (*Mesaj*, s. 1201).

105 Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", s. 100-101; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsir'inde Bâtîni Te'vil Olgusu", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, s. 113-26; Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Uhrevî Azap Figürleri", *İslamîyat*, V/1, Ocak-Mart 2002, s. 106-107; Mustafa Öztürk, *Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 350-51, 381; İbrahim 'Avd, "el-Musteşriku'n-Nemsâvi Muhammed Esed (Leopold Weiss) Kemâ lâ Yarîfuhu'l-Kesîrûn", *Cerîdetu's-Ş'ab*, Mısır, 19 Ramazan 1425 - 2 November 2004, ss. 41-45.

106 Olağanüstü olaylara yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bkz.: İshak Özgel, "Kur'an'daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed'in 'Ayet' Kelimesi Çevirisi Üzerine", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007/2, sayı 19, ss. 151-171.

107 Şu ayetlerin tercüme ve tefsirine bakınız: 2 Bakara 26; 7 Arâf 175-76; 8 Enfâl 48, 50; 10 Yûnus 22; 14 İbrahim 22; 16 Nahl 82; 18 Kehf 9-26, 60-82, 83-98; 21 Enbiyâ 67-71, 81-82, 87-88; 27 Neml 17 vd.; 31 Lokmân 12-19; 34 Sebe 14; 36 Yâsin 13-27; 37 Saffât 139-147; 38 Sâd 21-27, 41-44; 59 Haşr 19; 68 Kalem 48-50; 72 Cinn 1-15.

İşte Esed'in *mecâz yoluyla mesaj çıkarım yöntemi* ya da *mecâz-mesaj ilişkisini* yorumlama biçimi böyledir ve bu, geleneksel anlayış ile onun yaklaşım tarzı arasındaki en belirgin noktalardan birisidir.<sup>108</sup>

## SONUÇ

Dilde aslolan hakikattir, mecaz ise anlatımda kolaylığı sağladığı gibi muhatabın zihninde doğuracağı imajlar açısından yardımcı bir üsluptur. Kur'an ayetlerinin büyük çoğunluğu hakikat tarzında ifade edilmiştir. Fakat münasip düştükçe mecaz da çok nefis bir tarzda kullanılmıştır. Bu bakımdan Kur'an'ın dengeli bir metin olduğu söylenebilir. Kur'an'ın tamamı mecazî, teşbîhî, kinâyeli ve sembolik olsaydı, zihinlerde hakikâtin doğuracağı imajların ve kavramların meydana gelmesi çok zor olacaktı. Keza metnin tamamı lâfzen hakikat tarzında ifade edilmiş olsaydı bu defa da müteşabih hususların somut varlıklar ile birebir eşleştirilmesi tehlikesi daha fazla artacaktı. Hâlbuki soyut olgular ancak mecaz ya da teşbîh ile daha kolay anlatılmaktadır. Bu anlatımlara dair yerinde ve makul mecazî yorumlar ise, coşkulu ve derinlemesine etkileyen bir dille Kur'an'ın her devirde insanlara konuşmasını temin eden dil unsurları olacaktıdır.

Bu yazıda hangi kelime ve ifadenin mecaz olduğuna müfessirin karar verdiği bir kez daha vurgulanmıştır. Her ne kadar mecazın şartları konulmuşsa da esneklik tamamen ortadan kaldırılamamış, bu olgu Kur'an yorumunda baştan beri devam ede gelmiştir. Bu, aynı zamanda Kur'an tefsirinin dinamik bir şekilde devamını sağlayan unsurlardan birisi olmuştur. Konunun esnekliği nedeniyle onun hakkında tartışma, eleştiri ve reddiyeler eksik olmamıştır. Muhammed Esed günümüzde bu tür tartışmaların odağındaki müelliflerden birisidir.

Esed, *Kur'an Mesajı* adlı eserinde gerek meal gerekse açıklamalar kısmında anlam ve muhtevayı daima ön planda tutmaktadır. Bu bağlamda düz ve sade anlatıma sahip ifadeleri lâfzen, veciz ifadeleri genişleterek çevirmiştir. Farklı olansa kavramların, deyimlerin, mecaz ifadelerin, temsillerin ve kısaltaların anlamını verirken ya da yorumlarken hem anlamı hem muhtevayı başarılı bir şekilde ortaya koymasıştır. Onun öznelliğinin yani kendine güveninin açıkça görüldüğü yerler, özellikle alegorik, mecazî ve sembolik diye adlandırdığı ifadeler hakkındaki bazı akli anlamlar ve yorumlardır. Bu yanı sıra onlar hem yeni yorumların geleneksel anlayıştan farklı yönünü hem de çağdaş tefsirin en çok eleştirilen tarafını temsil etmektedir. Her ne kadar o, bu tür girişimleri ile özellikle Batılı okuyucuyu ikna etme amacını gütsede bazı yorumlarının yanlış olma ihtimali ortadan kalkmaz. Esed'in meal-

108 Makalenin imkanları çerçevesinde burada yer verilmeyen hususlar ve Esed'in mecaz anlayışının tam panoraması için bkz.: Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidî*, s. 55 vd.

tefsirini değerlendirirken, geleneksel anlayıştan farklı yorumlar yapmasına neden olan bağımsız düşünme (öznellik) ilkesini, Batılı okuyucuyu hedef kit- le olarak seçmesini, dolayısıyla onun algısına hitabı ön plana almasını göz önünde bulundurmak gerekir.

Son söz olarak belirtelim ki, elbette söylenmesi gereken söylenecektir; yorum özgür olmalı, hiç kimse ona set çekmemelidir. Bu, isteyen istedi- ği şeyi istediği kadar söyleyebilecek demek değildir. Çünkü metin her ne kadar eli kolu bağlı ise de o, bir dinin temel kitabıdır. Dolayısıyla mesnet- siz, aşırı, Kelâmullâh'ın mantûk ve mefhûmuyla uyuşmayan anlam, yorum ve çıkarımlar özgür yorum kapsamına girmez. İşte tam bu noktada tefsir usûlü, bağı koruyan bekçidir, onun temel kuralları serbest atışların önün- de duracaktır.

### Bibliyografya

- Abdulazim İbrahim el-Mutini, *el-Mecâz fi'l-luga ve Kur'ânî'l-Kerîm beyne mücevvizihî*, Mektebetu Vehbe, Kahire t.y.
- Abdullah Abdurrahman el-Hatîb, "Dirâse Nakdiyye li Tercümeti Muhammed Esed li Me'âni'l-Kur'ân'il Kerîm ile'l-İnciliziyye (Risâletu'l-Kur'an) ma'a t'arifi cevânibi hayâtihi", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-dirâsetu'l-İslâmiyye*, sene: 21, aded: 67, Şa- ban 1427/September 2006, ss. 85-142.
- Ahmet Şerbâsî, *Hiz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev.: M. Özcan, Özgü yay., İstanbul 2010.
- Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl (Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr içinde)*, İstanbul 1320.
- Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut ty.
- el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl (Mecmû'atun mine't-Tefâsîr içinde)*, Beyrut 1320.
- Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, İst. 1978.
- Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1990.
- Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, Riyâd 1993.
- Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille*, takdim ve şerh: M. Âbid el-Câbirî, Beyrut 2001.
- Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fînâ beyne'l-Hükmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl*, tah.: M. Ammara, Kahire ty.
- Ebü'l-Kasım Dahhâk b. Müzâhim el-Horasânî, *Te'fsirü'd-Dahhâk*, cem-dirâse-tahkîk: M. Şükri Ahmed ez-Zaviyetî, Dârü's-Selâm, Kahire 1999/1419.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
- Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâhâtuhu*, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005.
- Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya terc.: M. Fehmî Hicâzî, Riyâd 1991.
- el-Hatîb el-Kazvinî, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, şerh ve tah.: M. Abdulmunim Hafâcî, Beyrut 1993.
- Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı IV, Şanlıurfa 1998, ss. 59-90.

- İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, tah.: Esad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm*, Mektebetu Daveti'l-İslamiyye, Kahire 1400/1980.
- İbrahim 'Avd, "el-Musteşriku'n-Nemsâvî Muhammed Esed (Leopold Weiss) Kemâ lâ Yarifuhu'l-Kesîrûn", *Cerîdetu's-Ş'ab*, Mısır, 19 Ramazan 1425 - 2 November 2004, ss. 41-45.
- İbrahim H. Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, ss. 95-112.
- İshak Özgel, "Kur'an'daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed'in 'Ayet' Kelimesi Çevirisi Üzerine", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007/2, sayı 19, ss. 151-171.
- İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara 2007, I,319-48.
- İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nun Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 2. baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII,218-19.
- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî (İ'câzu'l-Kur'ân)*, tah.: Emîn el-Hülî, Kahire, ty.
- M. Zeki Duman, "Tabiun Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, sayı 4, Kayseri 1987, ss. 209-87.
- Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1984.
- Muhammed el-Emin el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîti, *Men'u cevâzi'l-mecâz fi'l-menzil li't-taabbüd ve'l-i'câz*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir*, çev.: C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996.
- Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'ân: Hasâisuhu'l-fenniyye ve Belâğatuhu'l-Arabîyye*, Daru'l-müerrihi'l-arabi, Beyrut, ty.
- Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, tah.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 1422/2001.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah.: Ahmed Ferîd, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Uhrevî Azap Figürleri", *İslamiyat*, V/1, Ocak-Mart 2002, ss. 106-107.
- Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsir'inde Bâtınî Te'vil Olgusu", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, ss. 113-26.
- Mustafa Öztürk, *Aşırı Yorum*, Ankara 2003.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mutezile*, Beyrut 1982.
- Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz -Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İz Yayıncılık, İst. 2008.
- Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara 2006.
- Rashid Ahmad Jullundhri, "The message of the Qur'an -A New Translation with Explanatory Notes" (book review), *Muhammad Asad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), I,355-67.

- Seyyid Şerif er-Radî el-Musevi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Alevî'nin eseri *Telhîsu'l-beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.
- Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, *İthlâfu'l-Müfessirîn -Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1947.
- Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Bahsedilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 36 (2009/1), ss. 109-134.