



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

KUR'AN MEÂLLERİ SEMPOZYUMU

-eleştiriler ve öneriler-

(I)

24-26 Nisan 2003

İZMİR

DÜZENLEYEN

Diyanet İşleri Başkanlığı

&

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ANKARA—2007

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları / 672
İlmi Eserler / 112

Tertip Heyeti:

Prof. Dr. Ömer DUMLU
Doç. Dr. Hüseyin YAŞAR
Yard. Doç. Dr. Mustafa ÖZEL
Araş. Gör. Dr. Muammer ERBAŞ
Araş. Gör. Ziya ŞEN

Redaksiyon

Dr. Ömer MENEKŞE

Tashih

Dr. Kıyasettin KOÇOĞLU
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
A. Osman PARLAK
H. Duran NAMLI

Dizgi & Grafik

Recep KAYA
Hüseyin DİL
İlker ÇALIŞKAN

Baskı

GURUP Matbaacılık
Tlf.: (0312) 384 73 44

2007-06-Y-0003-672
ISBN: 978-975-19-4115-2

© Diyanet İşleri Başkanlığı

Dini Yayınlar Dairesi Başkanlığı
Derleme ve Yayın Şubesi Müdürlüğü
Tel: (0312) 295 72 93 - 295 72 94 - Fax: (0312) 284 72 88
e-posta: diniyayinlar@diyanet.gov.tr

MUHAMMED ESED'İN "MEÂL-TefsİR"İNDE BÂTİNÎ TE'VİL OLGUSU

Dr. Mustafa ÖZTÜRK*

GİRİŞ

Bu tebliğde, "Kur'an Mesajı" ismiyle Türkçeleştirilen meâl-tefsirindeki bâtinî karakterli bazı yorumlarını tahlil ve tenkit edeceğimiz Muhammed Esed (Leopold Weiss), 1900 yılında -bugün Ukrayna'nın Batı ucunda yer alan- Lvov şehrinde dünyaya geldi. Yahudi asıllı bir ailenin çocuğu olan Esed, gençlik yıllarında eşyle birlikte Müslüman oldu. Yaklaşık bir asra bâliğ olan hayatı boyunca İslâm coğrafyasının hemen her bölgesini dolaştı ve bu sayede Mustafa el-Merâğî, Muhammed İkbâl, Kral Abdülazîz, Şeyh Senûsî ve Cinnah gibi bazı meşhur Müslüman düşünürler ve devlet adamlarıyla tanışıp görüşme fırsatı buldu. 1952 yılı başlarında Pakistan'ı Birleşmiş Milletler'de temsil etmek üzere New York'a gitti, fakat kısa bir süre sonra bu görevinden ayrıldı. Daha sonraki yıllarını Kur'an meâli yazmaya hasreden Esed, 1992 yılında İspanya'da Hakk'ın rahmetine kavuştu.

Esed, Müslüman olmasını müteakip dönemde çeşitli eserler telif etti. Bu eserler arasında, ana temasını, "bir Avrupalının İslâm'ı keşfedip tanınması ve Müslüman toplumla bütünleşmesinin hikayesi" şeklinde özetlediği *The Road to Mecca* adlı eseri, "Mekke'ye Giden Yol" adıyla iki kez Türkçe'ye çevrildi (Yağmur Yayınları, İstanbul 1967; İnsan Yayınları, İstanbul 1984). *Islam at The Crossroads* ve *The Principles of State and Government in Islam* adlı iki eseri ise, Arapça çevirilerinden, "Yolların Ayrılış Noktasında İslâm" (Nesil Yayınları, İstanbul 1965) ve "İslâm'da Yönetim Biçimi" (Düşünce Yayınları, İstanbul 1977) adlarıyla Türkçe'ye aktarıldı. Son olarak, *Sahih Al-Buhârî: The Early Years of Islam* adlı çalışması, "Sahih-i Buhârî: İslâm'ın İlk Yılları" ismiyle Türkçe'ye kazandırıldı (İşaret Yayınları, İstanbul 2001).

Hiç kuşkusuz, Esed'in en önemli eseri, *The Message of the Our'an* adlı Kur'an meâlidir. Müellifin İngilizce olarak kaleme aldığı bu eser, Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk tarafından "Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir" ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş ve ilk olarak İşaret

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.

Yayınları tarafından 1996 yılında İstanbul'da neşredilmiştir. Bu çalışmada, eserin mezkur yayınevi tarafından 1997 yılında tek cilt hâlinde neşredilen ikinci baskısı esas alınmıştır.

1. "Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir" Hakkında Bazı Mülahazalar

"Kur'an Mesajı", özellikle Esed'e ait geniş açıklama ve notların çağdaş İslâmî ve Kur'anî kavrayışa getirdiği zengin ve derin katkıdan dolayı şu an mevcut Türkçe meâller arasında apayrı bir yere sahiptir. Bu meâli diğerlerinden farklı kılan en temel özelliklerden biri, Kur'an'daki temel terim ve kavramların meâl sahibi tarafından son derece güzel bir şekilde karşılanmış/anlamlandırılmış olmasıdır. Bu yöndeki başarısıyla her türlü övgüyü hak eden Esed, söz gelimi, Türkçe meâllerde genellikle, "Allah'tan korkmak" ve "Allah'tan sakınmak" şeklinde karşılanan *takvâ* terimini, "sorumluluk bilinci içinde olmak"; *kâfir* terimini, "hakikati inkâr eden" veya "hakikati inkâra şartlanmış olan"; *cihâd* "Allah yolunda çaba sarfetmek", *ayeti* "mesaj ve işaret"; *gaybı*, "insan idrakini aşan"; *kitâbı* "ilâhî kelâm" veya "ilâhî vahiy"; *zekâtı* bazen "karşılıksız yardım", bazen de "arındırıcı (mâlî) yükümlülük"; *nefsi* "insan benliği"; *tâğûtu* "şeytânî güçler"; *müslimi* "Allah'a teslim olan"; *hanîfi* "bâtıl olan her şeyden yüz çeviren" şeklinde anlamlandırmak sûretiyle Kur'an'daki belli başlı terimleri, zaman içinde kazandıkları ârizî ve izâfî anlamlardan arındırma konusunda son derece titiz davranmıştır.

Burada Esed'i takdirle anmamızı gerektiren bir diğer husus da, Kur'an'daki deyimsele ifadeleri çoğu zaman mükemmel denebilecek bir şekilde çevirmiş olmasıdır. Meselâ, Türkçe meâllerin pek çoğunda, "ölüleri saymak maksadıyla mezar ziyareti yapmak" şeklinde bir anlam yüklenen Tekâsür sûresi 102/2. ayetteki *hattâ zurtümül-mekâbir* ifadesi, Esed tarafından, "mezara girmek, ölmek" şeklinde; Müddessir sûresi 74/4. ayetteki ve *siyâbeke fetahhir* ifadesi ise, "öz benliğini temiz tut" şeklinde karşılanmıştır.

Esed'in deyimsele ifadeleri çevirmedeki başarısını takdir açısından Bakara 2/93. ayette yer alan bir ifadeyi Yaşar Nuri Öztürk'ün meâliyle karşılaştırmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Söz konusu ayette, ve *üşribû fi kulûbihimü'l-icle biküfrihim* şeklinde formüle edilen idiomatik ifade, Yaşar Nuri Öztürk tarafından, "İnkârları yüzünden gönüllerine buzağı içirildi" şeklinde çevrilmiştir.¹

Bu çeviriyi okuduktan sonra şunu sormak gerekir: Türkçe konuşup anlaşılan ve Kur'an terminolojisi hakkında yeterli bilgi ve kanaat sahibi olmayan ortalama bir Müslüman, bu meâlden acaba ne tür bir anlam çıkarır? Kanaatimizce, hiçbir anlam çıkaramaz ve muhtemelen, "Allah Kur'an'da ne kadar tuhaf şeyler söylemiş" demekten de kendisini alamaz. Ne var ki, Esed, söz konusu ifadeyi, "hakikati reddetmeleri yüzünden bunların kalplerini [altın] buzağı sevgisi kaplamıştır"² şeklinde çevirmek sûretiyle

1 Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Çeviri)*, İstanbul 1994.

2 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1997, s. 26 (78. not).

Kur'an okuyucusunun bu ifadeyle ilgili anlama ve anlamlandırma sorununu bertaraf etmiştir.

Hiç şüphesiz, Esed, Kur'anî terim ve deyimleri çevirmedeki başarısını büyük ölçüde klâsik tefsirlere ve Arapça lugatlara borçludur. Nitekim meâlin baş tarafında yer alan kaynakçada, Cevherî'nin (ö. 393/1003) *es-Sihâh*'i, Râğîb el-İsfahânî'nin (ö. 503/1109) *el-Müfredât*'ı, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Esâsü'l-belâğ*a ve *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*'i, Meccuddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye*'si, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'arab*'ı, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1414) *el-Kâmusu'l-muhîr*'i, Zebîdî'nin (ö. 1205/1790) *Tâcu'l-arûs*'u ve William Edward Lane'in *Arabic-English Lexicon* adlı eseri, dille ilgili temel başvuru kaynakları olarak gösterilmiş; klâsik tefsir kitâbiyatı arasında ise, Taberî (ö. 310/922), Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî, Fahrreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) tefsirleri ile Reşid Rızâ'nın *Menâr*'ı zikredilmiştir.

Esed, Arapça sözlükler arasında en fazla Zebîdî'nin *Tâcu'l-arûs*'u ile Lane'in *Arabic-English Lexicon* adlı eserine atıfta bulunmuş; klâsik tefsirlerde ise daha ziyade Fahrreddîn er-Râzî, Zemahşerî ve Taberî'ye başvurmuştur. Ayrıca Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), Fahrreddîn er-Râzî'nin tefsirinde kayıtlı bazı orijinal yorumlarından da istifade eden Esed, Reşid Rızâ'nın *Menâr*'ına da sık sık gönderme bulunmuştur.

Mevcut Türkçe meâller dikkate alındığında, meâl çalışmasında klâsik tefsirlerdeki görüş ve yorumlardan bu denli istifade etmenin büyük ölçüde Esed'e mahsus bir özellik olduğunu söylemek mümkündür. Zira, Hasan Basri Çantay ve diğer birkaç meâl sahibinin genellikle *Envâru't-tenzîl*, *Medârik* ve *Celâleyn* gibi muhtasar tefsirlerdeki izahata yönelik göndermeleri hariç tutulmak kaydıyla, Türkçe meâllerde harfî tercüme geleneğinin hâkim olduğu söylenebilir. Bu durumu, Kur'an'ı mümkün merteye yalın bir şekilde çevirme gayretiyle izah etmek olasıdır; yanı sıra, meâl sahiplerinin, -çok fazla emek ve mesai gerektirmesi hasebiyle- klâsik tefsir literatürünü tarama zahmetine katlanmamış olduklarından bahsetmek de mümkündür. Nitekim gerek bu yüksünmenin, gerekse Türkçe konusunda zevk-i selîm sahibi olamamanın mukadder bir sonucu olarak, Türkçe Kur'an meâllerinin birçoğunda Türk dilinin mantığıyla uzlaştırılması pek mümkün gözükmeyen sayısız ifadeye yer verilmiştir. Sözgelimi, Esed'in, klâsik tefsir ve hadis koleksiyonlarındaki rivayet malzemesinin ışığında, "Ve gerçek şu ki, Biz sana sık sık tekrarlanan [ayetlerden oluşan] yedili [bir sûre] bahsettik ve [böylece senin önüne] yüce Kur'an'ı [açıp serdik]" şeklinde çevirdiği Hicr sûresi 15/87. ayette geçen *seb'an mine'l-mesânî* tabiri, bazı Türkçe meâllerde literal olarak, "Andolsun sana çiftlerden yediyi ve büyük Kur'an'ı verdik."³; "Andolsun! Biz sana yedi ikili ile büyük Kur'an'ı verdik."⁴; "Andolsun ki biz sana ikişerlerden / ikililerden / iç içe kıvrımlar hâlindeki çift ma-

3 Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yay., İstanbul ts. Bulaç bu ifadenin klasik tefsirlerdeki izahına ilişkin kısa bir not düşmüştür.

4 Bahaeddin Sağlam, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Tebliğ Yay., İstanbul ts. Sağlam, bu ifadeye, "14 asır hakimiyyet, Fatihâ'nın yedi ayeti veya ikili sisteme dayalı olarak Kur'an" şeklinde ilginç bir açıklama notu düşmüştür.

*nahl*lardan yedi taneyi ve şu büyük Kur'an'ı verdik"⁵ şeklinde çevrilmiş ve böylece ortaya Türkçe düşünüp konuşan bir kişinin anlaması imkânsız, daha doğrusu anlamsız bir kelimeler yığını çıkmıştır.

Netice itibariyle, hemen her ayetin çevirisinde klâsik tefsirleri taramak ve bu tefsirlerdeki çeşitli görüşler arasında tercihe şayan olanını belirlemek, hem ilmî bir derinlik ve yetkinlik, hem de büyük emek ve mesai gerektiren bir husustur. Bu itibarla Esed, hemen her sayfasındaki izahattan çok büyük bir emeğin ürünü olduğu anlaşılan böyle bir eseri vücuda getirmiş olmakla burada bir kez daha hayır ve takdirle anılmayı hak etmektedir.

Bu siyakta, eseri Türkçe'ye kazandıran Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk'e de birkaç cümleyle atıfta bulunmak gerekir. Zira, meâlin elimizdeki Türkçe tercümesi, iki ayrı çevirmenin kaleminden çıkmış olmasına ve bizzat çevirmenler tarafından, bazı temel kavramlar dışında çok sıkı/katı bir dil ve üslûp beraberliği sağlamanın gerekli olmadığına ilişkin bir kayıt düşülmesine rağmen son derece açık, anlaşılabilir bir dile ve oldukça tutarlı ama aynı zamanda serbestilik ve çeşitlilik arzeden bir üslûba sahiptir. Eserin bu tür bir üslûba sahip olması, çevirmenlerin de ifade ettikleri gibi, Türkçe meâller için oldukça yeni bir durumdur ve belki de Esed'in meâlinin bu denli rağbet görmesinin en önemli sebeplerinden biri de budur. Bu yüzden, Esed'in özellikle uzun sayılabilecek bazı açıklama notlarında göze çarpan tekellüflü imla işaretleri -ki bunlar esasa müteallik değildir- hariç tutulacak olursa, meâli Türkçe'ye kazandıran çevirmenleri de burada şükranla anmak bir vefa borcudur.

2. Esed'in Çeviri Kuramındaki Temel Prensipler

Esed, ilk plânda Batılı okuyucu profilini dikkate alarak hazırladığı meâl-tefsirinin ön sözünde, çeviride takip ettiği yöntemi şekillendiren temel prensipler hakkında oldukça detaylı bilgiler vermiştir. Hiçbir rezerv koymaksızın tümünü benimsediğimiz bu prensipleri maddeler hâlinde sıralayacak olursak;

(i) Kur'an'daki kelime ve kavramların anlamlarını tayinde, mutlak sûrette nüzul dönemindeki dilbilime ilişkin kullanımlar esas alınmalı; Kur'an'daki bazı deyimlerin, özellikle de soyut kavramlarla ilgili deyimlerin halkın zihninde zamanla fark edilmesi güç bir değişime uğramış olması hasabıyla, bu deyimleri, nüzul döneminden sonraki zamanlarda kazandıkları anlamlara göre tercüme etmenin yanlış olacağı asla unutulmamalıdır.

(ii) Kur'an'ı doğru anlamak ve anlamlandırmak için nüzul döneminde yaşayan Arapların dil dünyası ile empati kurmak gerekir. Çünkü, Esed'in deyişle, "en mükemmel şekline on dört asır önceki Arabistan'da ulaşmış bir dil olan Kur'an Arapçasının özünü doğru yakalayabilmek için, Arapların Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde hissettiklerini ve düşündüklerini hissedebilmek, onların dilbilime ilişkin sembollere verdikleri anlamları doğru kavrayabilmek şarttır."⁶

5 Öztürk, *age.*, s. 242.

6 Esed, *age.*, xxiii (müellifin önsözü).

(iii) Bir toplumun dünya görüşünü, temel düşünce kategorilerini bünyesinde barındıran dil olgusundaki temel hissiyatı kavramak için, günlük konuşmalarında o dilin orijinal formunu ve özünü yansıtan insanlarla uzun süre birlikte olmak gerekir. Arap dili söz konusu olduğunda, bu dilin günümüzdeki en saf formu, hâlen Arap Yarımadası'nın özellikle merkezinde ve doğusunda yaşayan Bedevîler'e aittir. Onların günlük konuşmalarında kullandıkları dil, her ne kadar klâsik Kur'an Arapça'sından farklı pek çok lehçe özelliklerine sahip ise de, şimdiki kadar Hz. Peygamber zamanındaki deyim yapısına çok yakın kalmış ve bütün aslı özelliklerini muhafaza etmiştir. Bu itibarla, bedevîlerin lisanıyla tanışmak, -klâsik Arapça'nın akademik eğitime ilaveten- Kur'an lafızlarının derûnî anlamlarını kavrayabilmenin en temel ön şartıdır.

(iv) Kur'an'ın son derece veciz bir üslûba ya da eksilteli ifade tarzına sahip olduğu bilinmeli ve az sözle çok şey ifade eden ibarelerdeki anlam yoğunluğunu heder etmemek için tercümede mutlaka parantez içi izahlarda bulunulmalıdır.

(v) Kur'an'daki dinî terim ve kavramlar, İslâm'ın kurumsallaşmasını müteakip dönemlerde kazandıkları izâfî anlamlar dâhilinde çevrilmemelidir. Aksi hâlde, Kur'anî terim ve deyimlerin vahyin nüzulüne tanıklık eden ilk Müslüman neslin kolektif dil dünyasındaki (muvâda'a) otantik ve orijinal karşılıklarının buharlaşması mukadderdir. Tarihsel süreçte orijinal anlamı buharlaşan Kur'an terimlerinden biri, klâsik tefsirlerde genellikle "mushaf" (book) şeklinde karşılanan *kitâb* terimidir. Halbuki, sahâbîler Kur'an'ı Hz. Peygamber'in mübarek ağzından sâdir olan bir kelâm/söz olarak işitiyor, dolayısıyla onu bugün bilinen anlamıyla bir kitap ya da yazın metni formunda değil "ilâhî söz" ve/ya "vahiy" olarak telakki ediyorlardı. Binaenaleyh, Kur'an'daki *kitâb* terimini, yazın metni anlamında çevirmek kesinlikle yanlıştır. Keza, *Ehl-i kitâb* kavramının "kitap ehli" şeklinde çevrilmesi de pek anlamlı değildir. Bu kavramın daha doğru çevirisi, "önceki vahiylerin takipçileri" şeklinde olmalıdır. Kısaca, Kur'an, başka bir dilde gerçekten anlaşılır kılınmak isteniyorsa, onun terminolojisini oluşturan kelime ve kavramlar, tarihsel süreçteki İslâmî gelişmelerin kavramsal imajlarıyla zihinleri henüz bulanmamış insanlar için taşıdığı manaya mümkün merteye yakın bir anlam verecek şekilde çevrilmelidir.

(vi) Kur'an, tikel emir ve buyruklardan oluşan bir derlemeden öte bölünmez bir anlam bütünü olarak görülmelidir. Diğer bir deyişle, her ayet veya cümle, diğer ayetler veya cümlelerle yakın bir ilişki içinde olduğu için, her birinin diğerini açıkladığı hususu gözden kaçırılmamalıdır.⁷ Dolayısıyla, otantik anlamın keşfi, Kur'an'ın herhangi bir ayetinde geçen bir ibareyi, diğer ayet ve sûrelerde yer alan ibarelerle irtibatlandırmak ve çapraz referanslarla tümeli tikele, aslı olanı tâli olana öncelemekle mümkündür.⁸

(vii) Kur'an'daki pasajların hiçbiri, salt tarihsel bir bakış açısıyla ele alınmamalıdır.

7 Krş. İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) "Kur'an'ı Kur'an'la tefsir" önerisi. Bk. Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-tefsir*, (Mecmû'u fetâvâ içinde); Riyad 1398, XIII. 363-369.

8 Krş. Şâtübî'nin (ö. 790/1388) bütünlük, istikrâ ve tümel-tikel kuramı. Bk. Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât fî usûlî's-şerîa*, Beyrut 1997, I, 34-35; II, 360-262.

Daha açıkçası, Kur'an'ın hem Hz. Peygamber zamanındaki, hem de daha önceki tarihsel şartlara ve olaylara yaptığı bütün atıflar tek başlarına ele alınmayıp insânî durumun bir açıklaması olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple, belli bir ayetin tarihsel nüzul sebebinin, o ayetin esas maksadını ve Kur'an'ın bir bütün olarak ortaya koyduğu ahlâkî değerler sistemiyle bağintısını perdelemesine izin verilmemelidir.⁹

(viii) Çeviride Kur'an okuyucusunun zihnini Kur'an'a kapatma riski bulunan arkaik ifade tarzını kullanmamak gerekir. Bununla birlikte, Arapça'nın ruhuyla çatışan ve vahiy kavramında mündemiç bulunan ağırbaşlılığa alışkın bir kulağı tirmalaması muhtemel olan modern terim ve deyimleri gereksiz yere kullanmaktan da kaçınılmalıdır.

(ix) Klâsik dönem müfessirlere ait yorumların hiçbiri kesinlik ifade etmez. Kaldı ki, ihtilaflı olan hemen her konuda "vallâhu a'lem bimumrâdihî" kaydını düşmeyi bir kul-luk vecibesi olarak gören müfessirlerden hiç biri, tefsirde son sözü söylemek gibi bir iddiada bulunmamıştır. Mamafih, çağdaş Kur'an araştırmacısının, klâsik tefsir literatürüne tamamen kayıtsız bir anlayış temelinde hazırlayacağı meâlin sıhhatinden söz etmek de imkânsızdır.

(x) Kur'an'ı diğer dillerde aynen yé yeniden üretmek imkânsızdır. Bununla birlikte, yukarıda zikredilen çeviri ilkelerine bağlı kalmak koşuluyla ilâhî kelâmdeki mesajı, Arapça'yı hiç bilmeyen veya yardım almaksızın yollarını bulabilecek kadar iyi bilmeyen insanların kavrayabilecekleri bir biçimde aktarmak da pekala mümkündür.

Esed'in maddeler hâlinde sıraladığımız çeviri kuramındaki temel prensiplerin tümüne iştirak ettiğimizi burada bir kez daha yineliyor ve mezkur ilkeler arasında, özellikle Kur'an lafızlarının nüzul ortamındaki anlamlarının tayinine yönelik vurgusunun son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira, Düccane Cündioğlu'nun da çok güzel bir şekilde ifade ettiği gibi, "her sözlü söylemin bir muhatabı vardır ve bu nedenle söylenen şeyi anlamlı kılan, söylenen şeyin kendisine anlamlı gelebileceği ve (zorunlu olarak, söylenen şeyin anlamını kazanacağı) yerde duran kişidir. Söylenen şey, bir zaman diliminde söylendiğinden, evvelemerde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap bir bakıma söylenen şeyin söylenme sebebi de olduğundan, bu söylem herkesten önce ona (onun için) anlamlıdır. Dolayısıyla bir Kur'an ayetinin (doğru) anlamı, onun ilk muhatabı için vârid olan anlamıdır."¹⁰

3. "Meâl-Tefsir" ve Bâtınî Te'vil

Esed, meâl-tefsirinde, yukarıda aktardığımız dil ve beyan merkezli çeviri ve yorum kuramındaki temel prensipleri büsbütün ihlal ve ilga etme pahasına Kur'an'daki bazı kelimelere Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan birtakım mecâzî anlamlar yüklemiştir. Esas itibarıyla bâtınî te'vil anlayışının ürünü olan bu metaforik, alegorik ve sem-

9 Krş. Klasik tefsir usûlündeki "sebebin özel oluşu hükmün genel oluşuna engel teşkil etmez" ilkesi. Bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*, Kahire ts., I, 116 vd.

10 Düccane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1997, s. 89-90.

bolik anlamların gerek klâsik Arap dili sözlüklerinde gerekse filolojik tefsir literatüründe hiçbir karşılığının bulunmadığı, birazdan aktaracağımız örneklerde açıkça görülecektir. Ancak bu meâl örneklerinin tahliline geçmeden önce bâtinî te'vil kavramının delaletini belirtmek gerekir.

Arap dilinde, kapalı ve gizli olan anlamındaki *bâtın* kelimesiyle¹¹ orijine geri dönmek, maksada yönelmek, bir şeyin akibet ve sonucunu bildirmek¹² gibi anlamlar içeren *te'vil* kelimesinin bileşiminden oluşan bâtinî te'vil, Sünnî gelenekte genellikle aşırı Şii İsmâiliyye fırkasına mahsus bir yorum tekniği olarak telakki edilmiştir. Anılan fırkanın bu konuda ihtisas sahibi olduğunda kuşku bulunmamakla birlikte, bâtinî te'vil anlayışını İslâm tefsir tarihinde sadece bu fırkaya hasretmek, kesinlikle yanlıştır.

Bâtinî te'vil, esas itibariyle, yoruma konu olan Kur'an ayetlerini, nâzil olduğu dil-den ve nüzul ortamından koparan, yani esbâb-ı nüzul, nâsih-mensuh ve mekkî-medeneî bilgisinden; dahası, nâzil olduğu zaman dilimi içinde ilâhî hitabın kime ne dediğine, neyi niçin söylediğine, ilk muhatapların ondan ne anladıklarına büsbütün kayıtsız bir bakış açısıyla Kur'an'ı âdeta boşluğa inmiş veya bir çırpıda telif edilmiş bir yazın metin gibi algılamayı, dolayısıyla naslara her türlü anlamı yüklemeyi mubah sayan son derece anakronik, sübjektif, keyfî ve ilkesiz bir yorum tarzıdır.¹³

Meseleye bu tanım kapsamında bakıldığında, bâtinî te'vil'in İslâm tarihinde İsmâiliyye'den İmâmîyye'ye, İhvân-ı Safâ'dan İbn Sinâ (ö. 428/1037) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240), XX. yüzyılın başlarında Hint Alt kıtasında kurumsallaşan Ehl-i Kur'an ekolünden günümüzdeki şifre çözücülere kadar uzanan ve özünde aynı olmakla birlikte farklı zamanlarda farklı şekillerde tezahür eden bir fenomen olduğunu algılamak pek zor olmayacaktır.

Bu noktada, yorum öznesinin Kur'an'a kendi zihnindekini söyletme ya da doğrultma amacına hizmet eden bir te'vilin 'bâtinî' vasfını taşımasıyla alegorik, sembolik, işârî veya ilmî nitelikli olması arasında hemen hiçbir fark yoktur. Binaenaleyh, bazı mutasavvıfların, Allah'ın Hz. Musa'ya, "Ayakkabılarını çıkar" (*fehla' na'leyk*)¹⁴ meâlindeki hitabını "iki dünyadan da soyutlan (dünyevî ve uhrevî endişelerden sıyrıl)" şeklinde anlamalarıyla,¹⁵ İsmâilîler'in te'vile tabî tuttıkları hemen her Kur'anî ifadeyi, bâtinî davet hiyerarşisini oluşturan nâtık, vasî, hüccet, dâî vb. terimlere uyarlamaları arasında da çok fazla bir fark yoktur.

11 Mecduddîn Muhammed İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadis*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut ts., I, 136; Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisâ-nü'l-'arab*, Kahire ts., I, 304.

12 Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârun, Mısır 1969, I, 158-159.

13 Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtinî Te'vil Geleneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2002, s. 112.

14 Tâhâ, 20/12.

15 Bk. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, [*Mecmûatü'r-resâilî'l-imâm el-gazzâlî* içinde], Beyrut 1996, s. 23.

Benzer şekilde, İbnü'l-Arabî'nin *azâb* (azap) kelimesinin etimolojisi üzerinde yaptığı bazı dil ve delâlet oyunları sayesinde cehennem azabının, tabir caizse tadına doylmayacağını söylemesi¹⁶ veya yine aynı yöntemle, "Firavun Musa'ya, 'eğer benden başka ilah edinirsen seni mutlaka hapse attırırım' dedi"¹⁷ meâlindeki ayette geçen *mescûnîn* kelimesindeki *sin* hafinin zâid harflerden olduğu argümanına dayanarak anılan kelimeye "seni örter, gizlerim" (*mecûnîn*) şeklinde bir anlam yüklemesiyle,¹⁸ cehennemin, kendilerince hasım addedilen insanlardan kinaye olduğunu veya bu dünyada maruz kalınan acı ve sıkıntıları sembolize ettiğini ileri süren aşırı Şii'lerin (Gâliyye),¹⁹ yahut cehennem azabının bilgisiz insanların nesnel dünyasında (kevn ve fesad âlemi) çekmiş oldukları cehalet kaynaklı elem ve acılardan başka bir şey olmadığını savunan İhvân-ı Safâ'nın²⁰ yorum anlayışları arasında da mahiyet itibarıyla pek fark yoktur. Öte yandan Kur'an'ı natüralist ve rasyonalist felsefeye uyarlama çabasıyla maruf olan Ehl-i Kur'an ekolünün Bakara sûresine ismini veren kıssada bahsi geçen katili meçhul kişinin gerçekte ölmediğini, sadece kalp spazmı geçirdiğini iddia etmesi de²¹ son tahlilde yine aynı kapiya çıkmaktadır.

4. Bâtınî Te'villerin Tahlil ve Tenkidi

Esed'in meâl-tefsiri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, yukarıda temel karakteristiklerini betimlediğimiz türden te'villerin daha ziyade Kur'an kıssalarında atıfta bulunan mucizevî olaylarla ilgili pasajlar ile cennet ve cehennemi tasvir eden ayetlerde geçen *hamîm*, *ğassâk*, *katrân* vb. bazı kelime ve kavramlar üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

4.1. Kur'an kıssalarındaki irrasyonel ifadelerin yorumu

Esed, özellikle beyanı esas alan klâsik dönem müfessirlerinin literal-lafzî-zâhirî olarak yorumladıkları Kur'an kıssalarındaki mucizevî olayları, insanlara ahlâkî mesajlar vermek maksadıyla serdedilen sembolik ifadeler olarak telakki etmiştir. Esed'in bu anlayış temelinde Kur'an kıssalarındaki irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme gayreti içine girmesinde, Kur'an'ı evvele mirde Batılı insanın idrakine sunma amacının önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Lakin, nüzul döneminde yaşayan Arapların kullandıkları dildeki temel hissiyatı paylaşmayı ve Kur'anî kelime ve terimlerin onların zihinlerindeki karşılıklarını esas ittiyah etmeyi meâlde sıhhatin en temel ön koşulu olarak gören Esed'in,

16 Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Beyrut ts., s. 94.

17 Şuarâ, 26/29.

18 İbnü'l-Arabî, *age.*, s. 209.

19 Bk. Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, nşr. A. Fehmi Muhammed, Beyrut ts., I, 182.

20 Bk. İhvân-ı Safâ, *er-Resâil*, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut ts., I, 45; IV, 111, 120.

21 Bk. Hâdim Hüseyin İllâhî Bahş, *el-Kur'anîyyûn*, Taif 1989, s. 314.

söz konusu Kur'an pasajlarını tamamen sembolik ifadeler olarak algılamasını, hiçbir makul gerekçeyle izah etmek mümkün değildir.

Bu bağlamda, Esed'in, Bakara 2/73. ayette sûreye ismini veren kıssayla ilgili pasajlarda zikredilen *idribûhu bi ba'dihâ* şeklindeki ifadeyi, "onun [boğazlanan ineğin] bir kısmı ile ona [öldürülen kişiye] vur" şeklinde değil, "bu [prensibi] bu gibi [çözüm- lenmemiş cinayet olay]larından bazısına uygula" şeklinde karşılması; İsrailoğulları'nın Hz. Musa'nın refakatinde Kızıldeniz'i geçme hâdisesini (Şuarâ, 26/63-66) med-cezir olayıyla açıklaması; Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulmasını (Sâffât, 37/142) mane- vî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden sembolik bir ifade olarak izah etmesi; Hz. İsa'nın çamurdan kuş sûreti yapıp üflemesi ve bu sûretin Allah'ın izniyle canlı bir kuş hâline gelmesine (Âl-i İmrân, 3/49), "İsrailoğulları'na, hayatlarının sade balçığundan kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştirmek ve Allah'tan kendisine gelen il- hamla bu tasarımı hayata geçirmek" şeklinde tekellüflü bir açıklama getirmesi; yine aynı ayette Hz. İsa'nın ölümleri yeniden hayata döndürdüğünü bildiren ifadeyi, "muhtemelen, ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verişinin mecazi ifadesidir" şeklin- de yorumlaması; Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesini (Tâhâ, 20/20-21), "görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığına ve buna bağlı olarak Allah'ın bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına bahşettiği manevî vukuf ve sezgiye işaret" olarak te'vil etmesi; Sebe melikesi Belkıs'ın tahtının getirilmesini (Neml, 27/40), insan ru- hunun manevî değerler yönünde tedricî uyanışının temsîlî bir ifadesi olarak telakki et- mesi, meâlin ön sözünde bizzat kendisi tarafından tarif ve tavsiye edilen çeviri ilkele- riyle hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır.

Esed'e göre, özellikle hârikulâde olayların anlatıldığı Kur'an pasajları, hadd-i zatın- da nüzul dönemi Arap Yarımadası'nda yaygın olan birtakım efsanevî menkıbelerden ibarettir. Allah bu menkıbeleri, muhataplarına iletmek istediği mesajın ruhuna uygun şekilde salt kıssadan hisse sadedinde zikretmiş, bu sebeple tarihsel açıdan doğru olup olmadıkları konusuna ihtimam göstermemiştir. Esed, müsteşrik Montgomery Watt'ın Kur'an kıssalarında birtakım tarihsel bilgi hataları bulunduğu iddiasını²² anımsatan bu görüşünü, "Biz onun ölümüne hükmettiğimiz zaman, asâsını kemiren kurttan başka öldüğünü gösteren bir işaret yoktu" meâlindeki Sebe sûresi 34/14. ayetin tefsirinde şöyle izah etmiştir:

22 Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. Harun'un kız kardeşi (ablasi) olan Meryem ile Hz. İsa'nın annesi Meryem'in birbirine karıştırdığını (Meryem, 19/28), ayrıca Tevbe suresi 9/31. ayetteki "Yahudiler Uzeyr Allah'ın oğludur dediler" şeklindeki bildirim nüzul dönemi Arap Yarımadası'ndaki bazı insanların Yahudiler hakkındaki yanlış kanaatlerinin Kur'an'daki yansımaları olduğunu ileri süren Watt'a göre Allah, o dö- nemde yaşayan Araplar arasında yaygın olan efsanevî menkıbe ve hikayeleri, muhataplarına mesaj ile- tme amacıyla kullanmış ve bu kıssalardaki tarihsel bilgi hatalarını tashih etmek, O'nun temel hedefle- ri arasında yer almadığı için, söz konusu yanlışları aynıyla Kur'an'a yansıtmıştır. Bk. William Montgo- mery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, 67-68; a. mlf., *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997, s. 126-127.

"Bu, eski Arap geleneğinin vazgeçilmez bir parçası olan ve Kur'an'ın da bazı öğretilerini mecazi olarak anlatmakta araç olarak kullandığı sayısız Hz. Süleyman menkıbesinden yalnızca biridir. Bu menkıbeye göre Hz. Süleyman, sarayında asâsına dayanmış bir şekilde öldü ve bir süre hiç kimse öldüğünün farkına varmadı: Onun için çalışmakla görevlendirilmiş olan *cinn* de, kendisine yüklenmiş olan ağır görevlerini yapmaya devam etti. Fakat sonra bir kurt Hz. Süleyman'ın asâsını kemirmeye başladı ve desteksiz kalan vücudu yere yığıldı. Burada sadece ana çizgileriyle değinilen bu kıssa, insan hayatının önemsizliği ve doğal güçsüzlüğü ile dünyevî kudret ve ihtişamın boşluğu ve geçiciliğini anlatan bir mecaz olarak kullanılmıştır."²³

Esed, rasyonel çerçevede izah edilmesi pek mümkün gözükmeyen birtakım mucizevî olaylara atıfta bulunan Kur'an kıssalarının *esâtîrü'l-evvelîn* (eskilerin masalları) türünden olduğunu söylemekle aynı kapağa çıkan bu görüşünü, rüzgarın Hz. Süleyman'ın buyruğuna verildiğini bildiren Enbiyâ sûresi 21/81. ayete ilişkin açıklamasında çok daha çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir:

"Burada da, Hz. Süleyman'la ilgili başka bölümlerde de, Kur'an, o'nun ismiyle bitişen ve gerek Yahudi-Hristiyan kültürünün, gerekse İslâm öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz parçası hâlinde yaşayan muhtelif şiiresel menkıbelere atıfta bulunmaktadır. Kur'an'da yer alan bu bahislerin "rasyonel" bir tarzda yorumlanması, kuşkusuz mümkündür; ama, böyle bir çaba bizce pek gerekli değil. Çünkü bu menkıbeler, Kur'an'ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine derinden yoğrulmuştu ki, Hz. Süleyman'ın olağanüstü gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevî hikâyeler zaman içinde başlı başına kültürel bir gerçeklik, bir ifade ve üslûp özelliği kazanmış ve bunun için de Kur'an'da verilmek istenen belli ahlâkî gerçeklerin temsîli olarak yansıtılması için başvurulabilecek son derece uygun ifade araçları ya da ifade birimleri hâline gelmişlerdir. Bunun içindir ki Kur'an, bunların efsanevî mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymadan, onları, insanın sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihâî kaynağının Allah olduğu, bazen mucizevî sınırlara varsa bile, beşerî hüner ve dehânın ulaşabildiği tüm başarıların Allah'ın üstün yaratma gücünün tezahüründen ibaret olduğu fikrini etkileyici bir biçimde ortaya koymak için bir fon, bir üslûp ve ifade aracı olarak kullanılmaktadır."²⁴

Görüldüğü gibi Esed bu pasajda Kur'an kıssalarındaki irrasyonel ifade birimlerinin te'vil yoluyla pekala rasyonelleştirebileceğini; ama bunu yapmaya gerek olmadığını

23 Esed, *age.*, s. 873 (20. not).

24 Esed, *age.*, s. 660-661 (77. not). Yine Esed'e göre Ashâb-ı kehf (mağara arkadaşları) kıssası da, aslında Yahudi ve Hristiyan kaynaklı bir menkıbe olup Kur'an'ın bu menkıbeyi tamamen temsîli bir anlamda, yani Allah'ın insanda ölümü (yahut "uyku"yu), ölümden sonra kalkışı (yahut "uyanışı") gerçekleştirmesini ve bu arada insanları dinlerinin safiyetini korumak için günah ve kötülükle dolu bir dünyayı terk etmeye sevk eden dinî hassasiyeti yansıtan ve nihayet Allah'ın böyle bir imanı, zamanı ve ölüm olgusunu aşan manevî/ruhanî bir uyanma bahşederek nasıl ödüllendirdiğini dile getiren bir temsil olarak zikrettiği bir gerçektir. Bk. Esed, *age.*, s. 586-587 (7. not).

söylemektedir. Niçin gerek yoktur; çünkü bu kıssalar zaten tarihsel ve olgusal bir değer içermemektedir; dolayısıyla rasyonelleştirme çabası da nafiledir.

Ne var ki Esed bazı kıssalardaki irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme çabası içine girmiş ve böylece telifi gayr-i kâbil bir tutarsızlık sergilemiştir. Sözgelimi, Esed, "Bunun üzerine Musa'ya: 'Asâna denize vur!' diye vahyettik. [Musa söyleneni yapınca] deniz ortadan*yarıldı; öyle ki, açılan yolun her iki yanında sular koca dağlar gibi yükseldi" meâlindeki Şuarâ 26/63. ayetle başlayan pasajda anlatılan Kızıldeniz'i geçme mucizesini şöyle izah etmiştir:

Tevrat'taki muhtelif atflara bakılacak olursa (özellikle Çıkış xiv, 2 ve 9), Kızıl Deniz'i geçme mucizesi, bu denizin bugün Süveyş Kanalı olarak bilinen kuzeybatı ucunda vuku bulduğu anlaşılmaktadır. Kıssanın geçtiği çağlarda burası şimdiki kadar derin değildi ve bazı bakımlardan Kuzey Denizi'nin ana kıtaya Frisian adaları arasında kalan sığ bölümü gibiydi; yüksek cezir (geri çekilme) hallerinde bu gibi yerlerde sığ bölgeler çıplak kalmakta ve geçici olarak geçilebilir hâle gelmekte; ama bu durumdayken, anı ve şiddetli bir med dalgasıyla bütünüyle sulara gömülmektedir.²⁵

Bu noktada Esed'in, aynı asâ ile vurulan kayadan on iki kaynak fışkırmasına (Bakara, 2/60) dair hiçbir izah getirmemiş olmasının neden ve niçini gerçekten merak konusudur. Bu konuyla ilgili bir diğer merak konusu da, Kur'an kıssalarını hangi kıstaslara göre efsânevî ve tarihî olarak kategorize etmemiz gerektiğidir.

Kanaatimizce Esed, Kur'an kıssalarındaki mucizevî olayları yorumlarken, Fazlur Rahman'ın klâsik İslâmî modernizmin Hint damarı olarak kategorize ettiği düşünce ekolünden epeyce istifade etmiştir. Esed'in, Batı karşısındaki mağlubiyetten kurtulmanın yolunu yine Batı'da arayan ve bu çerçevede moderniteyi mutlak bir veri olarak görüp ona ait olgu, değer ve kavramları İslâm'la meczeden, hatta bunların en mükemmel şekliyle İslâm'da var olduğunu iddia etmeye kadar giden eklektik, sentezci ve konformist bir anlayıştan hareketle, (i) din ve bilimin verilerini birbiriyle uyumlu hâle getirme (pozitivizm); (ii) Kur'an'ı aklın verileriyle yorumlama (rasyonalizm); (iii) vahiy ile doğa yasalarını uzlaştırma (natüralizm) gayreti içine giren bu ekolün temsilcilerine²⁶ özgü Kur'an yorumlarından ne kadar istifade ettiğini kestirme noktasında, Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) aynı konuyla ilgili görüşlerine göz atmanın yeterli bir fikir vereceği kanaatindeyiz.²⁷

25 Esed, *age.*, s. 747-748 (35. not).

26 Kadir Canatan, "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", *Bilgi ve Hikmet*, 1995, sayı 9, s. 36-37.

27 Ahmed Han, ilgili ayetin tefsirinde, "müfessirlerin tamamı bu olayı bir mucize gibi takdim etmişlerdir. Halbuki bu tabiat kanununa aykırıdır" demek suretiyle mucizenin imkânı konusunda olumsuz bir görüş benimsemiştir. Ona göre, eğer tabiat kanununun aksine bir şey yapılmış olsaydı, denizin yarılması yerine sert bir zemin haline getirilmesi gerekirdi. Dolayısıyla, ortada hilâf-ı fitrat bir durum yoktur. Zaten Kur'an'ın lafızlarında da böyle bir durumun mevcudiyetine dair bir delil mevcut değildir. Buna göre, Hz. Musa'nın asâsını (denize) vurması şeklinde yorumlanan 'd-r-b' fiilini, yürümek, mesafe kat etmek şeklinde anlamak gerekir. Böylece ayet, "Biz Musa'ya asâsı yardımıyla suyu çekilmiş veya açıl-

Diğer taraftan Esed'in kıssalarla ilgili bazı sembolik ve metaforik yorumlarının İsmâilî müelliflere ait eserlerdeki bâtinî te'villerle büyük ölçüde benzeşmesi de gerçekten ilgi çekicidir. Örneğin, Hz. Yûnus'un balık tarafından yutulması hâdisesi (Sâffât, 37/142), Esed'in meâlinde manevî çöküntünün derin karanlığını tasvir eden bir sembolik ifade olarak izah edilmiştir. Aynı hâdis, Bâtıniye-İsmâiliyye'nin ünlü dâîlerinden Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]) tarafından ise "manevî irtifa kaybı" şeklinde yorumlanmıştır.²⁸

4.2. Uhrevî âlemle ilgili ayetlerin yorumu

Esed'in uhrevî âlemdeki mükâfat ve azabı betimleyen ayetlerdeki bazı kelime ve kavramlara ilişkin bâtinî yorum mantığını kavramak için, eserin sonundaki "Kur'an'da Sembolizm ve Alegori" başlıklı ekte dile getirdiği görüşleri irdelemek gerekir.

Esed, anılan başlık altında Kur'an'daki anahtar terimlerden biri olarak nitelediği müteşâbih konusu üzerinde durmuştur. Ona göre müteşâbih, alegorik veya sembolik ifade tarzıdır. Ancak Kur'an'daki genel anlam örgüsü içinde müteşâbihten kastedilen anlamın ne olduğunu belirlemek için, bu kavramın insan kavrayışının ötesinde kalan bir varlık alanını ifade eden gayb kavramıyla bağıntısını kurmak gerekir. Bilindiği gibi gayb kavramı Kur'an'ın dinî öğretisinde çok önemli bir yer tutar. Çünkü bütün sahih dinî kabuller, realitenin yalnız küçük bir kısmının insan tasavvuruna ve tahayyülüne açık bulunduğu ve asıl büyük kısmının ise insan idrakinin tamamen üstünde olduğu gerçeğinden doğar ve son kertede bu gerçeğe dayanırlar.

Esed'e göre bu noktada cevaplanması gereken temel soru şudur: Madem ki dinin metafizik kavramları, nitelik itibarıyla beşerî idrak ve tecrübenin ötesindeki bir âlemle ilgilidir; o halde bu kavramlar bize başarılı bir şekilde nasıl aktarılabilir? Tecrübelerimizle ulaştığımız kavramların hiç birinde kısmen bile olsa bir karşılığı bulunmayan fikirleri kavramamız nasıl beklenebilir?

Esed, "Bu sorunun cevabı aşikârdır" der ve ekler: Bizim fiziksel ve zihinsel tecrübelerimizden türetilmiş ödünç imajlar-yoluyla veya Zemaşerî'nin Râ'd sûresi 13/35.

mış olan denizde yürümesini vahyettik" gibi bir anlam kazanır. Şayet burada bir mucize varsa, o da Hz. Musa ve kavminin suların çekildiği bir sırada denizden geçmesi, Firavun ve askerleri geçerken ise suların kabarak onları yutmasıdır. Ahmed Han, bu yorumun ardından Batlamyus'un Fransa'da basılan kitabından tefsirine dercettiği Kızıldeniz haritası yardımıyla bölgeyi tarif eder ve denizin o dönemlerde şimdiki kadar derin ve kabark olmadığına ve içinde otuz kadar ada barındırdığına ilişkin birtakım deliller zikreder. Buna göre Hz. Musa ve kavmi gece yarısı en uygun yolları kullanarak şimdiki Süveyş Kanalı'nın bulunduğu bölgenin üst tarafına gelmiş ve deniz çekilirken kayalıklarla deniz arasında kalan yerden karşıya geçmiştir. Bk. Abdülhamit Binşik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 337-338. Bu yorumun bir benzeri için ayrıca bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul ts., I, 163-164.

ilgili yorumuyla: "Kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz bir şey ile temsilen göstermek sûretiyle..."²⁹

"İşte, Kur'an'da kullanıldığı şekliyle müteşâbih teriminin gerçek anlamı budur" diyen Esed, Kur'an'daki pek çok pasajın bu şekilde anlaşılması gerektiğini, eğer insanın bunları anlaması isteniyorsa, müteşâbih kategorisinde yer alan ifadelerin başka bir şekilde aktarılmasının imkânsız olduğunu belirtir. Binaenaleyh, Kur'an'daki her ifadeyi, literal olarak anlamak ve dolayısıyla teşbih, mecaz ve temsil olduğu ihtimalini göz ardı etmek, ilâhî kelâmın ruhuna aykırı hareket etmek demektir.

Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, söz gelimi, Allah'ın zâtına ilişkin Kur'anî atıflardan ortaya çıkan sonuç şudur: Allah zaman, mekândan bağımsız olan ve beşer idrakinin imkân ve sınırları içinde hiçbir varlık kategorisine dâhil edilemeyen aşkın bir varlıktır. Allah'ı tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O'nun ne olduğunu değil ne olmadığını kavrayabiliriz. Bu durumda, bütün eksikliklerine rağmen O'nun varlığını ve haberî sıfatlar olarak nitelenen aktivitelerini bize aktaracak olan yegâne dilsel enstrüman, çok genelleştirilmiş mecazlardan başka bir şey değildir.

Esed, müteşâbih kavramına ilişkin bu görüşlerini aktardıktan sonra cennet ve ceennemle ilgili Kur'an ayetlerinin ne şekilde anlaşılması gerektiğini de şu şekilde izah etmiştir:

Basit bir kıyas ile diyebiliriz ki, Kur'an'da cennete -yani, ahiretteki tasavvur edilemez mutluluk durumuna- yapılan bütün atıflar için geçerli olan "teşbih yoluyla benzetme/mukayese" prensibi, ahiretteki azabın -yani, ceennemnin- bütün dünyevî tecrübelerden kesin farklılığı ve ölçülemez yoğunluğu ile her türlü tasvirine de teşmil edilmelidir. Her iki durumda da Kur'an'ın tasvir metodu aynıdır. Bize (âdeti) şöyle denilmektedir: "İnsanın tadabileceği en keyif verici bedensel ve ruhsal heyecanları tahayyül edin: tarif edilemez bir güzellik, fiziksel ve ruhsal sevgi, [sorumluluğu] ifa bilinci, mükemmel bir barış ve uyum; ve bu heyecanların bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun -ve her şeyden tamamen farklı- olduğunu tahayyül edin: böylece 'cennet' ile neyin kastedildiğinin, müphem de olsa bir ipucunu yakalamış olacaksınız." Diğer taraftan, yine bize denmektedir ki: "İnsanın başına gelebilecek bedensel ve ruhsal en şiddetli azabı tahayyül edin: ateşte yanmak, dehşetli bir yalnızlık ve acı bir pişmanlık, devamlı hüsrân, ne tam yaşama ne ölme durumu; ve bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun -ve tahayyül edilebilir her şeyden tamamen farklı- olan bu acıları, bu karanlığı ve bu çaresizliği tahayyül edin: böylece 'ceennem' ile neyin kastedildiğini, müphem de olsa anlayacaksınız."³⁰

İnsan-gayb ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, sonlu bir alandan örnekler sun-

28 Bk. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbu'l-iftihâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1980, s. 108-109. Bu yorumun tasavvufî versiyonu için bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (Kâşânî?), *Tefsîru'l-Kur'ani'l-kerîm*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut ts., II, 345-346.

29 Esed, *age.*, s. 1330.

30 Esed, *age.*, s. 1331-1322.

mak veya benzetmeler yapmak sûretiyle sonsuzun anlatılmaya çalışılması, zorunlu bir keyfiyettir. Çünkü, insanın aşkın boyutu ya da sonsuzluk alanını kavraması mümkün değildir. İşte bu imkânsızlıktan, söz konusu alanın ona bildiği şeylere benzetmeler ve örneklemeler yapılarak anlatılması zorunluluğu doğmaktadır. Nitekim, Kur'an da -bu zorunlu keyfiyetten ötürü- bizim açımızdan gayb kategorisinde yer alan gerçekleri, algı alanımıza giren nesnelere somutlaştırmak sûretiyle anlatmaya çalışmaktadır. Zemaşşerî Kur'an'ın bu anlatım tarzını, "Muttakîlere söz verilen cennetin misali..." cümlesiyle başlayan 13. Ra'd sûresi 35. ayetin tefsiri münasebetiyle, "algılarımıza kapalı olan şeylerle tecrübe ettiklerimiz arasında benzerlik kurmak ya da nesnelere dünyasından örnekler sunmak sûretiyle anlatmak" (*temsîlen limâ ğâbe 'annâ bimâ nuşâhid*) şeklinde formüle etmiştir.³¹

Gaybî alana ait gerçeklikleri, nesnelere dünyasına ait örneklemelerle somutlaştırmayı, dolayısıyla tarihselleştirmeyi hedefleyen bu anlatım tarzında, ilk hitap çevresi sakinlerinin lugaççesini kullanmaktan, kıssalardan hukûkî düzenlemelere, bireysel ve toplumsal yaşamla ilgili tavsiye ve emirlerden eskatolojiye kadar ilâhî hitaba konu olan her şeyin o toplumun özellerinden ya da onların tecrübe dünyasına ait objelerden seçilmesinden daha doğal bir şey olmasa gerektir.³² Bu yüzdendir ki, Allah cennet ve cehennem tecrübe dünyasında nesnel karşılıkları bulunan birtakım objelerle betimlemiş ve bu betimlemelerde öncelikle ilk muhatapların kolektif şuuruna dikkate alınmıştır.

Bu noktada karşımıza çıkan en temel soru/sorun şudur: Kur'an'ın uhrevî âlemin tasvirleriyle ilgili pasajlarında zikri geçen cennet meyveleri, ırmaklar, has bahçeler, çadırlarda iskân edilmiş huriler ile cehennemlikler için hazırlanan ateş, ateşten kamçılar, katrandan elbiseler, demirden boyunduruklar ve iğrenç yiyecekler, nesnelere dünyasındaki görüngüsel muadillerine birebir tekabül eder mi?

Kanaatimizce, bu soruya verilecek en makul cevap, uhrevî âlemlerle ilgili tasvirlerde söz konusu edilen şeylerin (memsuller) nesnel gerçekliklerinin bulunduğu; ancak mahiyet itibarıyla dünyadaki karşılıklarından (meseller) farklı olduğudur. Bir ölçüde Bakara sûresi 2/25. ayette geçen, "Onlara ne zaman cennetteki meyvelerden bahsedilse, 'Bunlar daha önce yediklerimize benziyor [müteşâbih] derler" meâlindeki ifadenin de teyit ettiği bu görüşü İbn Kuteybe'nin. (ö. 276/889) diliyle aktaracak olursak, "Allah bize kendi katındaki gerçeklikleri, bu dünyada algıladığımız nesnelere üzerinden anlatmıştır."³³

Kuşkusuz bu, Allah'ın beşerî bir dilin imkânları içinde tasvir ettiği cennet ve cehennem ait nimet ve azap motiflerinin nesnel gerçekliklerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Böyle bir iddiada bulunmak, son tahlilde, ilâhî iradenin ilk dönem Müslüman-

31 Ebû'l-Kâsim ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977, II, 362.

32 Bu konuda daha geniş bir değerlendirme için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslâmiyât*, IV (2001), sayı: 1, s. 146-148.

33 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut ts., s. 70.

ları -hâşâ- kandırdığı, Mekkeli müşriklere de aslında hiçbir nesnel ve fiziksel gerçekliği bulunmayan bir azap tehdidiyle blöf yaptığı anlamına gelir ki Allah'a aşıktan veya zımnen bu tür bir isnatta bulunmanın ne anlama geldiği herhalde izahtan varestedir.

Hülâsa, Kur'an'ın uhrevî âleme yönelik atıflarını, "isim olarak aynı, mahiyet itibarıyla farklı nesnel gerçeklikler" olarak anlamak durumundayız. Bu formülün, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili tartışmalar ekseninde ortaya atılan "sıfatlar zât-ı ilâhînin ne aynıdır ne gayrıdır" şeklindeki meşhur paradoksu çağırıştırdığının farkındayız; ancak din dilinin bize sunduğu imkânlar dâhilinde daha makul bir açıklamanın da pek mümkün gözükmediği kanaatindeyiz. Aksi halde, Esed'in cennet ve cehennemle ilgili tasvirlerde zikri geçen birkaç terkip ve terim özelinde tahlil edeceğimiz tekellüflü yorumlarında dışı vuran çelişki ve tutarsızlıklardan kendimizi kurtaramayız.

(i) Kaynar su (Hamîm)

Esed'in ahiret âlemiyle ilgili tasvirlerin yer aldığı ayetlerde geçen kelime ve deyimlere ilişkin en dikkat çekici bâtinî te'villerinden biri, *hamîm* kelimesiyle ilgilidir. Bu kelime, sözlükte "sıcaklık" anlamına gelmektedir. Fîrûzâbâdî'ye göre buradaki sıcaklık suyla ilgilidir.³⁴ Kelimeyi "aşırı sıcak su" (*el-mâu's-şedîdü'l-harâre*) şeklinde anlamlandıran Râğîb el-İsfahânî ise 'hamam'a, içinde sıcak su bulunduğu için bu isimin verildiğini belirtmiştir.³⁵

Hâmîm kelimesi, birkaç ayette 'dost' (velî) kelimesinin sıfatı olarak "sıcak, yakın, samimi" anlamında kullanılmış;³⁶ uhrevî âlemin tasviriyle ilgili ayetlerde ise, cehennemdekilere uygulanacak azabın bir türünü ifade meyanında pejoratif bir anlam kazanmıştır. Bu bağlamda En'am sûresi 6/70. ayette, cehennemdekilerin içeceklerinin *hamîm* (kaynar su) olduğu bildirilmiş ve bu bildirim Mekke'de nâzil olan muhtelif sûrelerde tekrar edilmiştir.

Esed, klâsik tefsirlerin tümünde -İbnü'l-Arabî ve Kâşânî gibi bazı mutasavvıflar ile İsmâîlî müelliflere ait eserlerdeki yorumlar hariç- 'kaynar su' olarak açıklanan bu kelimeyi, "yakıcı ümitsizlik iksiri", "yakıcı bir umutsuzluk içkisi", "yakıcı umutsuzluk" "korkunç bir ümitsizlik cezası", "kabarın yakıcı umutsuzluk iksiri", "yakıcı ümitsizliğin acısı" vb. ifadelerle karşılamış ve mushaftaki tertip sırasına göre bu kelimenin ilk geçtiği yer olan En'am sûresi 6/70. ayete şöyle bir açıklama getirmiştir:

Hamîm kelimesine yüklenebilecek çeşitli anlamlar arasında, aşırı sıcaklık ve şiddetli soğuk kavramları yer alır. Kur'an'ın ahirete ilişkin kavramları arasında yer alan bu deyim, her zaman günahkârların öteki dünyada görecekleri azaba işaret eder; ve ölümden sonraki hayat ile ilgili bütün Kur'anî atıflar mecâzî olmak zorunda bulduklarından *hamîm* terimi "yakıcı ümitsizlik" olarak çevrilebilir.³⁷

34 Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut 1986, s. 1417.

35 Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 186.

36 Bk. Şuarâ, 26/101; Mü'min, 40/18.

37 Esed, *age.*, s. 239-240 (62. not).

Ne var ki, ölümden sonraki hayatla ilgili bütün Kur'anî atfların mecâzî olması gerektiği ön kabulünden hareketle *hamîm* kelimesi "yakıcı ümitsizlik" şeklinde çevrildiği takdirde, ortaya son derece ilginç anlamlar çıkmaktadır. Meselâ, muttakî mü'minler ile inatçı münkirleri, hak ettikleri karşılık bakımından kıyas etmenin gayr-i kâbil olduğunu bildiren Muhammed sûresi 47/15. ayet Esed tarafından şöyle çevrilmiştir:

İşte bu [cennet], ateşi mesken edinenlerin ve bağırsaklarını parçalaması için yakıcı ümitsizlik sularını içmeye mahkûm edilenlerin [hak ettikleri karşılık] ile bir olur mu?³⁸

İşte tam bu noktada sormak gerekir: Madem ki uhrevî âleme ilişkin tüm atflar mecâzî olmak durumundadır; öyleyse bu ayette geçen ateş (nâr), niçin mecâzî olarak, söz gelimi vicdan azabı ya da hasret acısı şeklinde anlamlandırılmamıştır? Ayrıca, yakıcı ümitsizlik iksiri ile bağırsakların parçalanması arasında ne tür bir ilişki vardır?

Esasen, cehennem azabına ilişkin iki atıftan birini (cehennem ateşi) hakikate, diğeri (bağırsakları parçalayan kaynar su) ise, yakıcı ümitsizlik suları şeklinde mecaza hamletmek, büsbütün bir tutarsızlığın göstergesidir. Nitekim bu tutarsızlık, *hamîm* kelimesinin zikredildiği diğer bazı ayetlerin çevirisinde de göze çarpmaktadır. Meselâ, Vâkıa sûresi 56/52-56. ayetlerin Esed'in meâlindeki karşılığı şöyledir: "Siz kesinlikle ağulu meyve ağacından tadacaksınız ve karnınızı onunla dolduracaksınız ve yakıcı ümitsizliği (yudum yudum) içeceksiniz, doymak bilmez susuz develerin içişi gibi içeceksiniz..." Esed aynı sûrenin 93-94. ayetlerini de şu şeklide çevirmiştir: [Öteki dünyada onu] yakıcı bir ümitsizlik karşılar, ve alev saçan bir ateşin sıcaklığı!³⁹

İmdi, bir kez daha sormak gerekir: Yakıcı ümitsizlik, susamış develerin içişi gibi içilir mi? Gerek klâsik gerekse modern Arapça'da "kana kana yakıcı ümitsizlik iksiri içmek" şeklinde bir tabir mevcut mudur? Öte yandan kâfirleri cehennemde alev saçan bir ateşin sıcaklığı karşılayacağına göre niçin kaynar su da karşılamasın? Eğer *hamîm* kaynar su değilse, *cahîm* niçin alev saçan bir ateş olsun? Yahut *hamîm* ümitsizlik iksiri ise, *cahîm* de niçin söz gelimi vicdan azabı olmasın? Bu tür bir anlam, ahiretteki tüm atfların mecâzî olarak anlaşılması gerektiği ön kabulüne daha uygun düşmez mi? Son olarak, madem ki *hamîm* kaynar su değil, ümitsizlik iksiridir; o hâlde niçin Kehf sûresi 18/29. ayet, "...Onlar su istediklerinde erimiş kurşunu andıran ve yüzleri kavuran bir su verilecek onlara: ne korkunç bir sudur o ve ne kötü bir duraktır orası"⁴⁰ şeklinde çevrilmiş ve niçin bu ayetteki "su" kelimesine, "yüzleri kavuran bir ümitsizlik iksiri (!)" şeklinde bir mecâzî anlam yüklenmemiştir.

Görünen o ki, *hamîm* kelimesiyle ilgili bu mecâzî anlam tamamen Esed'in icadıdır. Zira, Arap dilinin en büyük mecaz sözlüğü olan Zemaşerî'nin *Esâsü'l-belâğ'a'sı* başta olmak üzere klâsik lügatlerin hiç birinde kelimeye bu tür bir sembolik ya da soyut anlam yüklenmemiştir.⁴¹ Kaldı ki mecaz, Kur'an yorumunda mecaza en sık başvuru-

38 Esed, *age.*, s. 1037.

39 Esed, *age.*, s. 1106, 1108.

40 Esed, *age.*, s. 529.

41 Bk. Ebü'l-Kâsım ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğ'a*, Beyrut 1979, s. 143.

ran Mutezile'de dahi bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, 'şimdi'yi önceleyen bir toplumsal uzlaşım (muvâda'a), kasd-ı mütekellimin istidlâfi olarak bilinmesi ve lafzî ve ya akfî karîneden oluşan üç temel koşulun mevcudiyetiyle meşruluk kazanır.⁴²

(ii) İrin (Ġassâk)

Klâsik tefsirlerde insanın bedeninden akan irin olarak izah edilen Ġassâk kelimesi Kur'an'da sadece iki yerde geçer (Sâd, 38/57 ve Nebe', 78/25). Esed, Sâd sûresi 38/57. ayeti, "Onlar cehennemi tadacaklar, ne feci bir meskendir o! Bu, [işte böyleleri içindir,] öyleyse bırak tatsınlar: yakıcı bir ümitsizlik (hamîm) ve buz gibi bir karanlık (Ġassâk)" şeklinde çevirdikten sonra şöyle bir açıklama notu düşmüştür:

Ġassâk terimi ise, "karanlık oldu" yahut "zifiri karanlık bastı" anlamındaki (Tâcu'l-'Arûs) Ġaseka fiilinden türetilmiştir; böylece Ġâsık "siyah bir karanlık" ve mecazî olarak "gece" yahut daha doğrusu "kara bir gece" anlamına gelir. Bazı otoritelere göre de Ġassâk ismi, "şiddetli [yahut "buz gibi"] bir soğuk" demektir. Bu ikili anlam birliği, bize ruhun buz gibi karanlığı kavramını verir ve "yakıcı/sarsıcı ümitsizlik" (hamîm) kavramı ile birlikte inatçı günahkârların öteki dünyadaki ızdıraplarını karakterize eder. Ġassâk teriminin öteki bütün yorumları ise tamamen spekülâtif olup hiçbir temele dayanmazlar.⁴²

Kanaatimizce, Esed'in bu son cümledeki yargısı doğru değildir. Zira, klâsik sözlüklerde Ġassâk kelimesinin insanın derisinden akan irin anlamına geldiğini teyit eden veriler mevcuttur. Meselâ, Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâġa*'sındaki bir kayda göre Ġaseka fiili mecazî olarak "gözün kararması, bulanması" veya "yaşarması" anlamında kullanılır. Ġassâk kelimesi de bu cümleden olarak (ve *minhu*) cehennemliklerin derilerinden akan siyah irin anlamına gelir.⁴⁴ Buna mukabil, hiçbir sözlükte kelimenin "buz gibi karanlık" (!) şeklinde bir mecazî kullanımı olduğunu teyit eden bir kayıt yoktur. Dolayısıyla, bu konuda spekülâtif ve temelsiz olan, klâsik tefsirlerdeki yorumlar değil Esed'in üretmiş olduğu bâtinî mecazdır.

(iii) Katran ve katrandan gömlekler

İbrâhim sûresi 14/50. ayette cehennemliklere katrandan gömlekler giydirileceği bildirilmiştir. Müfessirlerin aktardıkları bilgilere göre katran (*qatırân*), aslında *ebhel* ağacından (kara ardıç) elde edilen bir tür reçinedir. Bu reçine kaynatıldıktan sonra uyuz develere sürülür ve çok yakıcı olmasından dolayı deve uyuz illetinden kurtulur. Bazen katranın yakıcılığı hayvanın dokularına da nüfuz eder. Koyu siyah renkte ve pis kokulu olup ateşte çok çabuk yanma özelliğine sahiptir.⁴⁵

Bu izahlardan da açıkça anlaşılacağı gibi, Allah cehennem azabının tasvirinde nüzul coğrafyasında mevcut olan nesnelere atıfta bulunmuştur. Ancak Esed, "Giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek" şeklinde çevirdiği İbrâhim sûresi 14/50.

42 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-akli fi't-tefsîr*, Beyrut 1983, 122, 181.

43 Esed, *age.*, s. 930-931 (47. not).

44 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâġa*, s. 450; ayrıca bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, V, 3255-3256.

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 384-385; Fahreddin er-Râzî, *Mefâhîhu'l-Ġayb*, Beyrut ts., XIX. 148.

ayetin gerçekte tamamen mecâzî bir anlam içerdiğini iddia etmiş ve bu iddiayı Râzî'ye atfen şöyle temellendirmiştir:

Razî'ye göre "katrandan (katirân) giysiler" ifadesiyle "ateş bürünmüş yüzler" ifadesi, Hesap Günü'nde günahkâr ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acıları, yakıcı, dondurucu korkuları dile getiren mecâzî ifadelerdir.⁴⁶

Ne var ki Râzî, bu ayetin mecâzî anlam içerdiğine ilişkin bir iddiada bulunmamıştır. Kaldı ki onun sıkı bir Eş'arî olduğu dikkate alınacak olursa, böyle bir iddiayı savunmasının ihtimal dışı olduğu kendiliğinden anlaşılır. Razî, ilgili ayetin tefsirinde, kendisinin de aralarında bulunduğu müfessirlerden naklettiğimiz bilgileri aynen aktardıktan sonra *katranın* siyah renkli, pis kokulu, yakıcı ve çok yanıcı bir madde oluşuna kıyasla cehennemde dört ayrı azabın mevcudiyetinden söz etmiştir. Bu münasebetle, "ahiretteki katran ile dünyadaki katran arasındaki fark, dünyevî ateşle cehennem ateşi arasındaki fark gibidir." diyen Râzî son olarak şunları söylemiştir:

Bana göre insan aklının ayetteki bu ifadeden çıkarımı (*hazzu'l-akl min hâzâ*) şudur: Ruh, kutsî âlemden ve yüceliğin insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdeta bu ruhun bir gömleği ve elbisesi gibidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler, sadece ve sadece bu bedenden ötürüdür. Bu yüzden bedenin ruha ilişip 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 sebebidir. Bu yüzden beden katrandan gömleklere benzer.⁴⁷

Evet, Râzî gnostik telakkileri anımsatan bu yorumu aktarmış; ancak bunu tek ve nihâî yorum olarak değil, salt akla mebni spekülâtif bir yorum olarak takdim etmiştir. Şu halde, bu yorumdan hareketle ilgili ayetteki lafızların tamamen metaforik ve sembolik bir anlam içerdiğini söylemek doğru olmadığı gibi, Eş'arî mezhebine mensup olan Râzî'ye de böyle bir isnatta bulunmak mümkün değildir. Kaldı ki, Râzî'nin bu tür yorumları, Esed'in sık sık kendisine atıfta bulunduğu Reşid Rızâ tarafından, Kur'an'ın semantik yapısıyla bağdaşmadığı gerekçesiyle eleştiri konusu yapılmıştır.⁴⁸

(iv) Cennet giysileri

Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde (Kehf, 18/31; Hac, 22/23; Fâtır, 35/33; İnsan, 76/21), mü'minlerin cennette tahtlar üzerine kurulacakları, altın bilezik ve incilerle bezenecekleri ve ipek elbiseler giyecekleri bildirilmiştir.⁴⁹ Esed, bu bahisle ilgili Kehf sûresi 18/31. ayeti literal olarak çevirdikten sonra şöyle bir izahatta bulunmuştur:

Ahiretteki mutluluk-esenlik durumuna ilişkin diğer bütün Kur'anî betimlemeler (tasvirler) gibi, inananların altın bilezik takıp ipekli elbiseler giyeceklerini (karş. 22:23,

46 Esed, *age.*, s. 511-512 (65. not).

47 Râzî, *age.*, XIX, 148.

48 Bu bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 95.

49 Kehf, 18/21.

35:33 ve 76:21'deki benzer pasajlar), yumuşak divanlarda (*erâik*) oturacaklarını ifade eden yukarıdaki atf da inananların dünya hayatında inançlarının gereği olarak ortaya koydukları fedakârca davranışların bir sonucu olarak kendilerine bahşedilebilecek olan ebedî hayatın görkemini, canlılığını ve rahatlığını (sırayla "altın takılar, yeşil ipekli işlemeli giysiler ve yumuşak divanlar" gibi sembollerle) betimleyen bir temsil olduğu aşıkardır. Râzî, cennete ilişkin anlatımdaki bu simgeselliğe işaret ederken, yukarıdaki cümlelerin iki bölümü arasındaki kuruluş farkına dikkat çekmektedir; şöyle ki: cümlelerin ilk kısmı edilgen yapıda ("orada onlara altın bilezikler takılacak"), ikinci kısmı ise etken yapıdadır ("...giysiler giyecekler, oturacaklar). Râzî'ye göre etken fiille ifade edilen bölüm iyilerin kendi dürüst ve erdemli yapıp-etmeleriyle hak ettikleri karşılığı; edilgen fiille ifade edilen bölüm ise, onların kendi emeklerinin üstünde ve ötesinde, Allah tarafından kendilerine bir lütuf ve armağan olarak bahşedilebilecek şeyleri ima etmektedir.⁵⁰

Esed'in, Kehf sûresi 18/31. ayetle ilgili izahlarında cennet nimetlerinin sembolik ve simgesel olduğu tezine argüman teşkil edecek hiçbir cümle sarfetmeyen Râzî'den aktarılmış olduğu bu pasajın, cennetteki giysi ve takıların birer temsil veya simge olduğu fikrini ne şekilde teyit ettiğini anlamak imkânsızdır.

Esasen, söz konusu ayetlerde mü'minlerin cennette altın, gümüş ve ince bilezikler takıp ipek elbiseler giyeceklerinin bildirilmesi, nüzul ortamındaki zenginlik ve saltanat telakisiyle ilgilidir. Müfessir İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konuyla ilgili olarak şöyle bir tespitte bulunmuştur: "Krallar dünyada kollarına bilezikler/künyeler; başlarına taçlar taktıkları için, Allah da bunları cennet ehline verdi."⁵¹

Öte yandan Mevdûdî'nin, "Bu çeşit mücevherâtı kadınlar takınır. Burada erkekler için de aynı şeyin söylenmesi ne anlama gelir?" sorusunu, "Eskiden krallar ve reisler ellerine, boyunlarına ve taçlarına çeşitli mücevherler takarlardı"⁵² şeklinde cevaplama da yine bu tarihsel olgunun bir ifadesidir. İbnü'l-Cevzî ve Mevdûdî'nin bu tespitlerinden hareketle, söz konusu takılar ve giysilerin, o dönemde zenginlik, şatafat ve saltanatı simgeleyen ve fakir insanların hayallerini süsleyen maddî değerleri temsil ettiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Bugün açısından bakıldığında ise, Müslüman toplumlarda -en azından günümüz Türk toplumunda- erkeklerin, sıra dışı eğilimleri olan bazı gençler haricinde kollarına bilezik, başlarına taç takma gibi bir âdet ve zevklerinin bulunmadığı ortadadır. Ancak, bazı müfessirler, -tıpkı Esed gibi- bu tasvirlerin tarihsel yönünü göz ardı ettikleri için konuyu izah etmekte güçlük çekmişlerdir. Sözgelimi, M. Hamdi Yazır, "Erkekler hakkında bu tarz süslenme nasıl memduh olabilir?" şeklinde son derece anlamlı bir soru sormuş; ancak bu soruyu cevaplama geleneysel anlayış-

50 Esed, *age.*, s. 592-593 (41. not).

51 Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987, V, 137. Kurtubî bu görüşü 22. Hacc sûresi 23. ayetin tefsirinde tekrarlamıştır. Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XII, 20.

52 Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1987, VI, 518-9.

şı esas aldığından ister istemez, "Bilezikler, cennet ehlinin bu dünyada elleriyle yapıp ettikleri salih amellerin timsali olan mükâfattır"⁵³ tarzında birtakım gnostik mülahazalarda bulunmak zorunda kalmıştır.⁵⁴

(v) Astarları atlastan halılar

Allah Teâlâ, Rahmân sûresi 55/54. ayette mü'minlerin cennette astarları atlastan yataklara, yastıklara veya halılara yaslanacaklarını bildirmiştir. Esed, literal olarak çevirdiği bu ayete şöyle bir açıklama getirmiştir:

Halılara (yahut: "döşeklere/yataklara", 18:31) uzanmak", mutlak bir istirahatın ve zihin dinginliğinin sembolüdür. Cennetteki "halılar"ın atlastan dokunmuş olduğunun vurgulanması, muhtemelen, -halının örgüsünün normal olarak görünmemesi gibi- cennetin güzelliğinin derûnî, rûhî bir tabiatta olması sebebiyle dış görünüş ile herhangi bir ilgisinin olmadığı düşüncesini anlatabilmeyi amaçlamaktadır. (Râzî)⁵⁴

Görüldüğü gibi Esed, bu tekellüflü yorumunu da yine Râzî'ye izafe etmiştir. Ancak Râzî'nin bu ayetle ilgili izahları incelendiğinde, onun söyledikleri ile Esed'in söyledikleri arasında hiçbir ilgi ve alâka bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu düşündürücü durumu bizzat tahkik etmek için Râzî'nin ayetteki mezkur ifadeye ilişkin izahatını burada aktarmanın yerinde olacağını düşünüyoruz:

Müfessirlere göre "astarları atlastan halılar" ifadesi, bu halılar ya da yatakların son derece değerli olduklarına işaret eder. Zira, bu halıların astarlarının atlastan olması, dış yüzlerinin çok daha güzel olacağı anlamına gelir. Gözlerin fark edemeyeceği kadar ince ve zarif bir ipek olan sündüsten... Burada bir diğer anlam boyutundan (*vehûn âhar ma'nevî*) bahisle şunlar da söylenebilir: İnsanlar dünyevî yaşantılarında ziynetlerini gösterirler; fakat bu ziynetlerin iç yüzlerini dış yüzleri [kadar güzel] yapmazlar/yapamazlar. Çünkü onların amaçları, ziyneti izhar etmektir. [Burada izhar edilen şey ziynetin dış yüzü olduğu için,] iç yüzü görünmez. Dolayısıyla, sebep olmayınca sonuç da olmaz. İnsanların maksadı ziyneti sergilemek olduğu için, [söz gelimi bir elbisenin astarını] ipekten yapma ihtiyacı hâsıl olmamıştır. Ancak ahirette durum farklıdır; zira oradaki durum ikram ve ikramda bulunma esasına mebnidir. Dolayısıyla cennetteki halıların iç yüzleri de tıpkı dış yüzleri gibi olmalıdır. İşte bu yüzden, ayette cennet halılarının astarlarının atlastan olduğu [özellekle] zikredilmiştir.⁵⁶

Takdir edileceği üzere Râzî'nin bu ifadelerinden, Esed'in yorumunu teyit edecek bir argüman geliştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Şu halde denebilir ki, Esed'in özellikle uhrevî yaşantının tasvirine ilişkin yorumları ile bu yorumların kaynağı olarak gösterdiği müfessirlerin görüşleri arasında mutabakat olup olmadığı meselesi, müstakil bir araştırma konusudur. Zira, bizim tetkiklerimize göre Esed, sadece burada

53 M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VIII, 5509.

54 Öztürk, *agm.*, 159-160.

55 Esed, *age.*, s. 1100 (26. not).

56 Râzî, *age.*, XXIX, 127.

değil, daha pek çok ayetin yorumunda da klâsik dönem müfessirlere atıfta bulunmuş; ancak kendisine atıf yapılan müfessirin ilgili ayet hakkındaki izahatı incelendiğinde Esed'in söyledikleriyle hemen hiçbir ilgisinin bulunmadığı görülmüştür.

(vi) İri gözlü beyaz tenli kızlar (el-Hûru'l-îyn)

Esed, klâsik tefsirlerin tümünde iri gözlerinin beyazı saf, siyahı koyu gümüş beraklığında beyaz tenli kızlar olarak yorumlanan *hûrun îyn* terimini, cinsiyeti bulunmayan ya da her iki cins için kullanılan "en güzel gözlere sahip saf ve temiz varlıklar" veya daha spesifik olarak "saf ve temiz eşler" şeklinde çevirmiş⁵⁷ ve bu terimin sadece dışı karakterli varlıklar olarak anlaşılmasına itiraz etmiştir. Buna göre Nebe 78/32. ayetteki *kevâib-i etrâb* terimi, müfessirlerin anladıkları gibi, cennetin erkek olduğu varsayılan sakinlerine hoşnutluk verecek olan bir tür genç ve dışı eşlerin fizyolojisine yönelik bir atıf değildir. Bilakis bu terim, her iki cinsi de kapsayacak şekilde "müthiş uyumlu harika eşler" anlamına gelir ve bu anlamda kutsanmış kimselerin birbirleriyle ilişkilerine işaret eder.⁵⁸

Esed, bu anlayıştan hareketle Duhân sûresi 44/54. ayette geçen ve *zevvecnâhum bihûrin îyn* ifadesini, "Biz onları güzel gözlü saf ve temiz eşlerle birleştireceğiz" şeklinde çevirmiştir. Ancak, bu ifadenin söz diziminden, tezvic edilecek kimselerin erkek (*hüm*) oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre *hûrun îyn* teriminin dışı karakterli varlıklara delâlet ettiğini söylemek gerekir. Aksi halde, cennetteki erkeklerin, güzel gözlü saf ve temiz olan ama cinsiyetleri bulunmayan varlıklarla tezvic edileceklerini söylemek gibi çok garip bir durum ortaya çıkar.

Öte yandan klâsik Arap dili sözlüklerindeki bilgiler de bu tarz bir yorumla asla müsaade etmemektedir. Zira, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-'arab'*da kaydettiği, "Araplar şehirli kadınları, beyaz tenli olmalarından ve temizlikleriyle (bedevî) Araplardaki pejmurdelikten uzak ve bakımlı bir şekilde arz-ı endam etmelerinden dolayı havâriyyât diye isimlendirirlerdi"⁵⁹ şeklindeki ifadeden de anlaşılacağı gibi, bazı ayetlerde gözlerini eşlerinden ayırmayan, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci vb. sıfatlarla birlikte zikredilen *hûrun îyn* terimi, kesinlikle nüzul döneminde yaşayan Arapların güzel kadın anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim cahiliye dönemi Arap şairlerinden İmriu'l-Kays'ın muallakasında yer alan, "üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan kadınlar), kimsenin eli değmemiş olan sulardaki sedeflerin içlerindeki inciler" şeklindeki kadın tasvirleri de bizim bu görüşümüzü teyit etmektedir.⁶⁰

5. Değerlendirme

Gelinen bu noktada denebilir ki Esed'in özellikle uhrevî mükâfat ve azapla ilgili

57 Esed, *age.*, s. 1104-1105 (8. not).

58 Esed, *age.*, s. 1227, 16. not.

59 İbn Manzûr, *age.*, II, 1043.

60 İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.

yorumları, bâtinî olduğu kadar da gnostik karakterlidir. Bu kanaatimizi teyit etmek için, Yeni Eflatunculuk başta olmak üzere Mısır ve İran kökenli hermesizm, maniheizm gibi muhtelif din ve kültürlerdeki pek çok gnostik unsuru İslâmî terim ve kavramlarla meczeden Bâtiniyye-İsmâiliyye fırkasının Kur'an'ın ahiret öğretilerine ilişkin görüş ve yorumlarını Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *el-lftihâr* adlı eseriyle İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'in-den özet olarak aktarmakta fayda görüyoruz.

Sicistânî, anılan eserin "Sevap ve Azabın Bilgisine Dair" başlıklı on birinci bölümünde, gnostik öğretilerdeki düşüş ve yükseliş nazariyesine uygun bir sevap-azap telakkisinden söz etmektedir. Bu telakkiye göre sevap, nefsin tattığı bir mutluluktan ibarettir. Nefs bu mutlulukla hayırlara erişir; lütuf ve ikramlara mazhar olur. Söz konusu mutluluğun tezahürü nefis cevherindeki enginliktir. Bu enginlik ve genişleme, ilimden ve onun letafetinden elde edilen bir şeydir.⁶¹ Kısaca, uhrevî mükâfat ve cennet, ilim ve ilimden elde edilen hazdır. Azaba gelince; bu da insan nefsinde ortaya çıkan manevî darlık ve nefsin sahip olduğu yüksek mertebelerinden düşmesi, nûrânî âlemden yana gaflet içinde olması ve onu unutmasından ötürü karanlık uçurumlara yuvarlanmasıdır. Bu yuvarlanış, en büyük bedbahtlık (şekâvet) olan bilgisizliğin pençesindeki cahilin değersiz ve bayağı nitelikli maddî nesnelere bağlanması ve onların sahte güzelliğine aldanmasıdır.⁶²

Buna benzer bir telakkiye, büyük bir ihtimalle İsmâilî olan veya en azından İsmâilî düşünceye sempati duyan bir grup entelektüelden oluşan İhvân-ı Safâ'nın Risâleler'inde de rastlamaktayız. Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda Bâtinî gelenekteki meşhur tenzil-te'vil ayrımını esas alan İhvân-ı Safâ'ya göre, Kur'an'da aklın verilerine ters düşen birtakım ifadeler mevcuttur.⁶³ Meselâ, Kur'an'da cennet ve cehennem tamamen temsîlî bir dille anlatılmış ve yapılan tasvirlerdeki motifler nesnelere dünyasından seçilmiştir. İhvân'a göre cennet ve cehennem Kur'an'da duyulara hitap edecek şekilde tasvir edilmiş olması, sıradan insanların, bu konuda kendilerine anlatılan şeylerin kompleks bir söylem düzeni içinde ifade edilmesi hâlinde hitabın maksadını tam olarak kavramayacak olmalarından kaynaklanmıştır.⁶⁴

Diğer taraftan İhvân'a göre saflaşmış ve bedensel zevklerinden arınmış nefis, Kur'an'daki gizli manaları ve bu manaların felsefedeki rasyonel bilginin verileriyle uyum arzettiğini pekala anlamasına karşın, beden ve bedene ait zevklerle çokça meşgul olan nefis, Kur'an'ın lafzî-zâhirî manasının ötesine nüfuz edemez ve sonuçta Kur'an'da tasvir edilen cennet ve cehennemle ilgili olarak dünyada tattığı cismânî zevk ve elemelerin ötesinde hiçbir şey anlamaz.⁶⁵ Esasen, insanların cennette de tıpkı bu dünyadaki gibi etten kemikten bir beden yapısıyla hayat sürecekleri şeklindeki inanç,

61 Sicistânî, *el-lftihâr*, s. 92.

62 Sicistânî, *age.*, s. 96.

63 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III, 77-78.

64 İhvân-ı Safâ, *age.*, IV, 138.

65 İhvân-ı Safâ, *age.*, IV, 138-139.

tamamen yanlış ve bozuk (fâsid) bir inançtır. Zira, Kur'an'da cennet ehlinin ölümsüz olacağı ve kendilerine sıkıntı ve yorgunluk gibi, nesnelere dünyasına özgü illetlerin ilişmeyeceği şeklindeki nitelemeler, oradaki yaşamın bedensel olmayacağını göstermektedir. Bu itibarla, hikmet ehli filozoflar şöyle dursun, akli başında hiçbir insanın cenneteki yaşamın cismânî olacağına inanması mümkün değildir. Gerçekte bu, çocuklara, cahiller ve kadınlara özgü bir inanç tarzıdır. Dahası, korkutuldukları şeylere karşı daha duyarlı olmaları, vaad olundukları şeylere iştihak duymaları ve dolayısıyla yapmış oldukları amellere karşılık sevap beklentilerinin güçlenmesi için, onların bu şekilde inanmaları bir bakıma zorunludur.⁶⁶

Bu itibarla, Âdem'in yaratılışı, şeytan, hesap günü, cennet ve cehennem gibi tüm metafizik temaların bütünüyle sembolik olarak algılanması ve bu konularla ilgili ayetlerin mecazî şekilde yorumlanması gerekir. Bu sembolik ve metaforik yorum anlayışına göre cehennem, Ay feleğinin altında bulunan kevn ve fesad (oluş ve bozuluş) âlemi, yani insanların yaşadığı nesnelere dünyasıdır.⁶⁷ Cehennemdeki azap ise, bilgisiz insanların ruhsal yücelişten mahrum kalmaktan yana duyacakları hasret ve pişmanlık açısından ibarettir.⁶⁸

Kur'an'da tasvir edilen cennete gelince; İhvân'a göre cennet, aşkın hikmetleri kavrama yetisine sahip olan, cahilliğin kirinden arınmış temiz ve olgun ruhların yükseliş mekânı, gerçek hayat yurdu (*dârul-hayevân*) olan ruhlar âlemidir. Cennet ehli ise, felekler âleminde ve göklerin engin genişliğinde acı ve elemelerden uzak, mutluluk ve esenlik içinde varlıklarını sürdüren melekleşmiş nefislerdir.⁶⁹

Görüldüğü gibi, Esed'in cennet ve cehennemle ilgili ayetleri yorumlama tarzı, İslâm tefsir tarihinde daha ziyade Bâtınî gelenek içinde kabul görmüştür. Esasen, İsmâiliyye ve İhvân-ı Safâ gibi klâsik dönem Bâtınîler'in bu konuyla ilgili yorum anlayışları - Esed'e nisbetle- kesinlikle daha tutarlıdır. Çünkü onlar, uhrevî yaşantının tamamen ruhsal olacağı fikrini benimsemiş ve bütün argümanlarını bu fikri teyit yönünde dü-

66 İhvân-ı Safâ, *age.*, III, 528.

67 İhvân-ı Safâ, *age.*, II, 60; III, 397.

68 İhvân-ı Safâ, *age.*, III, 79-80.

69 İhvân-ı Safâ, *age.*, I, 45; III, 397; IV, 111, 120. Kur'an'daki cennet, cehennem, sevap ve azap gibi mefhumları sembolik şekilde yorumlama geleneği, Kur'an'daki irrasyonel ifadeleri rasyonelleştirme gayretleriyle tanınan Ehl-i Kur'an ekolünün öncüleri tarafından da sürdürülmüştür. Hâfız Eslem, Seyyid Makbûl Ahmed ve bu ikisini izleyenlere göre cennet ve cehennemle ilgili bütün Kur'anî atıflar gerçek değil semboliktir. Bu sembolik üslup, nüzul döneminde yaşayan insanların kavrayıp algılayacağı şekilde formüle edilmiştir. Halbuki günümüz insanların uhrevî mükâfat ve azap telakkileri farklıdır. Bu yüzden, cennet ve cehennemle ilgili ayetlerin yeniden yorumlanması gerekir. Bu bağlamda, ateşin yakması, zorunlu olarak bedenini yanması anlamına gelmez. Dahası bu ifade, insana gönlünün yandığını hissettiren sıkıntı ve acılara işaret eder. Seyyid Ahmed Han da metafizik alana ilişkin Kur'anî anlatımları tabiata indirgeme çabası içinde şöyle bir görüş beyan etmiştir: "lyi eğitim görmüş bir kişi ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi mefhumların gerçek varlıklarının olmadığını, bunların zevk ve acıyı temsil sadedinde metaforik olarak kullanıldığını bilir." Bk. İllâhibahş, *el-Kur'anîyyûn*, s. 353. Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997, s. 321.

zenlemişlerdir. Bu fikrin doğruluğu kuşkusuz tartışmaya açıktır. Ancak burada önemli olan, doğruluk ve yanlışlıktan ziyade tutarlılıktır.

Bâtınîler'e kıyasla Esed'in tutarsız olduğunu söyledi; çünkü, biraz önce aktarmış olduğumuz muhtelif yorumlarından da anlaşılacağı gibi, Esed bir yandan cehennem ve ateş azabını literal olarak anlamış veya aksi düşünceyi teyit edecek sarih bir beyanda bulunmamış; diğer yandan da bu azabın çeşnisini ifade eden *hamîm*, *gassâk* vb. terimlere tamamen soyut ve sembolik anlamlar yüklemiştir. Bu durum karşısında istifhâm-ı inkârî kabilinden sormak gerekir: Cehennem diye bir mekânın ve bu mekândaki ateşin nesnel gerçekliği kabul edildikten sonra, aynı mekân içinde kaynar su, irin vb. azap türlerinin mevcudiyetini kabul etmek son derece makul değil midir? Yok eğer, söz konusu azap türleri soyut ve sembolik nitelikli ise, cehennem ve ateş de pekala sembolik değil midir? Cehennem ve ateşi hakikat, diğer azap türlerini mecaz olarak yorumlamanın kıstası nedir? Şayet bu konudaki temel kıstas Arap dili ise, Esed'in *hamîm*, *ğassâk*, *hûrun îyn* vb. kelime ve kavramlara yüklediği anlamların Arap dilinde herhangi bir karşılığı mevcut mudur?

6. Sonuç

Netice itibariyle, Esed, meâl-tefsirinin ön sözünde, nüzul dönemi Araplarının kullandıkları dilsel verileri esas itihaz etmenin sağlıklı bir Kur'an çevirisinin en temel ön koşulu olduğunu söylemiş; ancak meâlinde bu prensibi sık sık ihlal etmiştir. Bu bağlamda, Kur'an kıssalarında geçen bazı irrasyonel ifadeleri, nüzul dönemindeki Araplara özgü dilde saklı olan fikriyat ve hissiyat ile hiçbir ortak paydası bulunmayan bir dil ve yorum anlayışıyla ya büsbütün sembolik addetmiş veya rasyonelleştirme çabası içine girmiştir. Esed aynı yorum anlayışını, uhrevî âlemlerle ilgili tasvirlerin yer aldığı ayetlere de tatbik etmiştir. Özellikle cennet ve cehennemle ilgili ayetlerde geçen bazı kelimelere, Arap dilinde hiçbir karşılığı bulunmayan son derece keyfî anlamlar yüklemiş ve bunu da son derece gelişigüzel kullandığı mecaz formülüyle izah etmiştir. Bu arada, konuyla ilgili pasajlardaki bazı kelimeleri hakikat bazı kelimeleri mecaza hamletmek sûretiyle izahı oldukça güç bir tutarsızlık sergilemiştir.

Sözün özü, Esed'in bu çalışmaya konu olan yorumları tamamen bâtinî karakterlidir. Çünkü bu yorumlar; (i) öncelikle Arap dilinin imkân ve sınırlarını aşmakta, (ii) nüzul dönemindeki Araplara mahsus dildeki temel hissiyat ile uyuşmamakta (iii) klâsik tefsir literatüründeki beyan merkezli izahata mutabık olmamasına karşın Bâtınî-İsmâîlî müelliflerin eserlerindeki görüş ve yorumlarla büyük ölçüde bağdaşmaktadır.

KAYNAKÇA :

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul ts.
- Birişik, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yay., İstanbul ts.
- Canatan, Kadir, "Gelenek, Din ve Modernite (Eğilimler ve Kökler)", *Bilgi ve Hikmet*, 1995, sayı: 9.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1997.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara 1997.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir*, Beyrut 1983.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İkinci Baskı, İstanbul 1997.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâhîhu'l-ğayb*, Beyrut ts.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mişkâtü'l-envâr*, [Mecmûatü'r-resâilî'l-imâm el-gazzâlî içinde], Beyrut 1996.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mısır 1969.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Beyrut ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, Kahire ts.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mukaddîmetü't-tefsir*, (Mecmû'u fetâvâ içinde), Riyad 1398.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *Fusûsu'l-hikem*, Beyrut ts.
- (Kâşânî?), *Tefsîru'l-kur'âni'l-kerîm*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsir*, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Esîr, Meccduddîn Muhammed, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Beyrut ts.
- İhvân-ı Safâ, *er-Resâil*, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut ts.
- İlâhîbahş, Hâdim Hüseyin, *el-Kur'aniyyûn ve şubuhâtuhum havle's-sünne*, Taif 1989.
- İmri'u'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yalıtıkaya, İstanbul 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-kur'ân*, Beyrut 1988.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Komisyon, İstanbul 1987.

- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Samsun 2002.
-, "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslâmiyât*, IV (2001), sayı: 1.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim Meâli (Türkçe Çeviri)*, İstanbul 1994.
- Râğib el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-kur'ân*, İstanbul 1986.
- Sağlam, Bahaeddin, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, Tebliğ Yay., İstanbul ts.
- Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-iftihâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1980.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*, Beyrut 1997.
- Şehrîstânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. A. Fehmi Muhammed, Beyrut ts.
- Watt, William Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.
-, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, İstanbul 1995.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977.
-, *Esâsü'l-belâğ*, Beyrut 1979.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-kur'ân*, Kahire ts.