

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Faruk GÜRBÜZ

125588

T.C. YÖKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

TERCÜME PROBLEMLERİ VE MEÂLLER

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. Ali EROĞLU

ERZURUM 2003

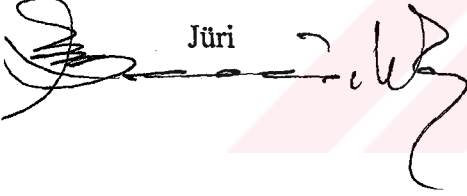
## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalının Tefsir (Tefsir) Bilim Dalında jürimiz tarafından Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

H. Dr. Naci OKÇU

.....

Jüri

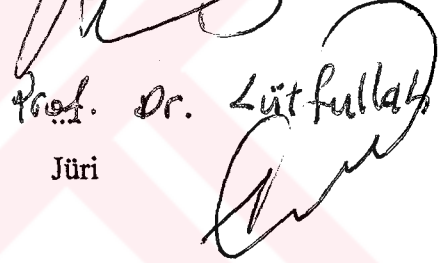


Prof. Dr. Ali EROĞLU

Danışman

Prof. Dr. Lutfullah CESECI

Jüri



H. Dr. Nassullah HACİMÜFTÜOĞLU

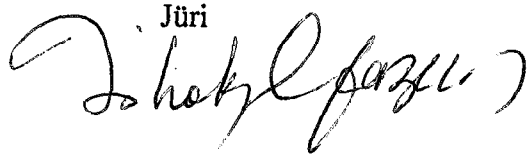
.....

Jüri




Prof. Dr. İshak JAZICI

Jüri



Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. ... / ... / 2003



Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Enstitü Müdürü



## İÇİNDEKİLER

	SAYFA NO
ÖZET.....	VII
ABSTRACAT.....	VIII
ÖN SÖZ.....	IX
KISALTMALAR.....	XII
0.GİRİŞ.....	1
0.1.Tercüme Tarihine Genel Bir Bakış.....	1
0.2.Kur'ân'ın Tercüme Tarihine Genel Bir Bakış.....	5
0. 2. 1. Kur'ân'ın yabancı dillere tercüme tarihine kısa bir bakış.....	33
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b>	
1.TERCÜMEYE ANLAMCA YAKIN KELİMELER.....	41
1.1.Tefsir.....	41
1.2.Hermenötik/Hermeneutic .....	46
1.3.Te'vil.....	48
1.4.Tefsir İle Te'vil Arasındaki Fark.....	53
1.5.Meâl.....	55
1.6.Tercüme.....	57
1.6.1.Tercüme ilke ve çeşitleri.....	62
1.6.1.1.Harfî tercüme.....	63
1.6.1.2.Tefsirî tercüme.....	64
1.6.1.3.Başarılı tercüme.....	67
1.6.1.4.Başarısız tercüme.....	68
1.6.1.5.Tercümede çarpıtma.....	59
1.6.1.6.Tercüme ilke ve teorileri.....	71
1.6.1.7.Tercüme eleştirisi.....	92
1.6.1.8.Tercümede ilke seçimi.....	98

1.6.1.9.Tercüme problemleri.....	100
1.6.1.10.Tercümede anlama ve anlatma problemi.....	101
1.6.1.11.Anlam ve anlama nedir ?.....	106

## İKİNCİ BÖLÜM

<b>2.ANLAM BİLİM VE TERCÜME PROBLEMLERİ.....</b>	<b>113</b>
2.1.Anlambilim.....	113
2.2.Tercümede Yanlış ve Yetersiz Anlama.....	113
2.3.Anlam Değişimleri ve Tercüme Problemleri.....	130
2.3.1.Anlam daralması ve tercüme problemleri.....	131
2.3.1.1.İslâm kelimesindeki anlam daralması ve tercümesi.....	137
2.3.1.2.Fıkıh kelimesindeki anlam daralması ve tercümesi.....	141
2.3.1.3.Asr kelimesindeki anlam daralması ve tercümesi.....	145
2.3.2.Anlam genişlemeleri ve tercüme problemleri.....	150
2.3.3.Bağlam ve çok anlamlı kelimeler... ..	151
2.3.3.1.Secde.....	157
2.3.3.2.Din.....	167
2.3.3.3.Salat.....	170
2.3.3.4.Akid.....	174
2.3.3.5.Alak.....	178
2.3.3.6.Sulb ve teraib.....	194
2.3.3.7.cd-Darb.....	200
2.3.3.8.Kavvamun.....	205
2.3.3.9.Ziynet.....	210
2.4.Kur'ân'ın İcâzı ve Tercüme Problemleri .....	217
2.4.1.Kurân'ın şiir üstü üslubundaki i'câzı ve tercüme problemleri.....	250

2.4.1.1.Kur'ân'ın şiir üstü üslubu ve tercüme.....	261
a)Tercümede sanatlı bağdaştırmaları gösterme problemi.....	261
b)Tercümede imgeleri gösterme problemi.....	271
2.4.1.2.Tercümede söz sanatlarının gösterilmesi problemi.....	276
2.4.1.3.Teşbih, (benzetme)lerin tercümesi.....	278
2.4.1.4.İstifârelerin tercümesi.....	292
2.4.1.5.Mecâzların tercümesi.....	303
2.4.1.6.Deyimsel ifadelerin tercümesi.....	309
2.4.1.7.Elbiscyi temiz tutmak.....	319
2.4.1.8.Kabirleri ziyaret etmek.....	325
2.4.1.9.Kalplerine buzağı içirmek.....	329
2.4.1.10.Ellerindeki düşürülmek.....	334
2.4.1.11.Saçı alevlenmek.....	340
2.4.1.12.Kuşunu boynuna dolamak.....	341
2.4.1.13.Elini boynuna bağlanmış kılmak.....	349
2.4.1.14.İncikten açılmak.....	353
2.4.1.15.Kinaye ve tarizlerin tercümesi.....	359
2.4.1.16.Mecâz-ı mürsel ve tercümesi.....	375
2.4.1.17.Tağlib ve tercüme.....	388
2.4.1.18.Mazi ile müstakbeli anlatma sanatı ve tercüme.....	393
2.4.1.19.İsmi fail ve ismi mef'ul ile geleceği anlatma sanatı ve tercüme.....	396
2.4.1.20.İltifat sanatı ve tercüme.....	400
2.4.1.21.Tekrir sanatı ve tercüme.....	405
2.4.1.22.Tenasüp sanatı ve tercüme problemleri.....	418
2.4.1.23.Anlamdaş, (eş anlamlı) kelimelerin tercümesi.....	423

2.4.1.24.Müşterek ve tercüme problemleri.....	428
2.4.1.25.Ezadların tercümesi.....	431
2.4.1.26.Müşkili'l Kur'ân ve tercüme problemleri.....	434
2.4.1.27.Müteşâbihlerin tercümesi.....	443
2.4.1.28.Mücmellerin tercümesi.....	452
2.4.1.29.Garibu'l Kur'ân ve tercüme problemleri.....	458
2.4.1.30. Kur'ân'ın müphemleri ve tercüme problemleri.....	468
2.4.1.31. Kur'ân'ın hitapları ve tercüme problemleri.....	472
2.4.1.32.Hazıflar ve tercüme problemleri.....	474
a)Eksilteli cümleler ve tercüme problemleri.....	475
b)İdmar ve hazıf.....	483
c)Müsnedin Hazfı.....	484
d)Aslu'l hitab (muhataba hitap ederken başkasını kastetme) sanatı ve tercüme problemleri.....	484
2.4.1.33.Marife ve nekra kelimelerin tercümesi.....	486
a)Nekra Kelimelerin Tercümesi.....	486
b)Ma'rifelerin tercümesi.....	496
2.5.Bağlama Edatları/bağlaçlar ve Tercüme Problemleri.....	512
2.5.1.ب:.....	513
2.5.2.و:.....	518
2.5.3.ف:.....	523
2.5.4.ثم:.....	526
2.5.6.او:.....	530
2.5.7.ام:.....	534
2.5.8.بل:.....	538
2.5.9.عسى و لعل:.....	541
2.5.10.لا:.....	547

2.5.11. من:.....	549
2.5.12. الى:.....	553
2.5.13. عن:.....	555
2.5.14. على:.....	557
2.5.15. ك:.....	560
2.5.16. ل:.....	563
2.5.17. اذا ve انذ:.....	565
2.6.3. تلك:.....	570
2.6. İşaret İsimleri.....	566
2.6.1. ذلك:.....	566
2.6.2. اولئك:.....	568
2.6.3. تلك:.....	570
2.7. Kur'ân'ın Bütünlüğü, Anlama ve Tercüme.....	571
2.7.1. Metnin işlevi ve tercüme problemleri .....	572
2.7.2. Âyet ve sûrelerin insicamı ve tercüme.....	583
2.7.3. Âyet düzeni, fasılalar ve tercüme problemleri.....	599
2.7.4. Sayfa düzeni ve tercüme problemleri.....	607

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### 3. ARAPÇA-TÜRKÇE ARASINDAKİ FAKLILIKLAR VE TERCÜME

PROBLEMLERİ.....	613
3.1. Arapça'nın Scs Örüntüsü ve Tercüme Problemleri.....	613
3.1.2. Türkçe'nin dünya dilleri arasındaki yeri.....	619
3.1.3. Arapça'nın dünya dilleri arasındaki yeri.....	620
3.2. Diller Arasında Söz Dizimi Farklılıkları ve Tercüme Problemleri.....	655
3.2.1. Ad takımları ve tercüme problemleri.....	658
3.2.1.1. Belirtili ad takımı.....	658

3.2.1.2.Belirtisiz ad takımı.....	667
3.2.1.3.Zincirleme isim tamlaması.....	673
3.2.1.4.Sıfat takımları ve tercüme.....	677
3.2.1.5.Hakiki nat ve sebebi natların tercümesi.....	687
3.2.1.6.Cümle halindeki sıfatların tercümesi.....	688
3.2.1.7.Munkati naat ve tercümesi.....	692
3.2.1.8.İsm-i mevsullerin tercümesi.....	698
3.2.1.9.Fiil zamanlarının tercümesi.....	701
3.2.1.10.Ek fiillerin tercümesi (كأن -kane ).....	710
3. 3. Fiil Çatıları ve Tercüme Problemleri.....	718
3.3.1.Meçhul/edilgen fiillerin tercümesi.....	718
3.3.2.İşteş ve dönüşlü fiillerin tercümesi.....	726
3.4.Cümlelerin Anlamı Ve Tercüme Problemleri.....	730
3.5.Saplama Öbeklerinin Tercümesi.....	736
3.6.Bileşik Cümlelerin Tercüme Problemi.....	741
3.7.Şart Bileşik Cümleleri ve Tercümesi.....	744
3.8.أما (Emma) ile Bağlı Bileşik Cümlelerin Tercümesi.....	748
3.9.لما ve فلما ile Bağlı Bileşik Cümlelerin Tercümesi.....	749
3.10.Hal (Zarf ) Cümlelerinin Tercümesi.....	753
3.10.1.Halin tehiri ve tercüme.....	760
3.11.İstisna Cümleleri ve Tercüme Problemleri.....	768
3.11.1.ليس (Leyse) harfleri ile istisna.....	772
3.11.2.ما (Ma).....	772
3.11.3.لا(la).....	773
3.11.4.لا (Late).....	775
3.11.5.إن (In).....	777
3.12.Yazı Dili ve Konuşma Dili.....	779

## ÖZET

## DOKTORA TEZİ

## TERCÜME PROBLEMLERİ VE MEÂLLER

Faruk GÜRBÜZ

Danışman : Prof. Dr. Ali EROĞLU

2003- SAYFA : 843

Jüri : Prof. Dr. Ali EROĞLU

:.....

:.....

:.....

:.....

Tercüme Problemleri ve Meâller adı altında tamamlanmış olduğumuz bu çalışma, Kur'ân'ın tercümesi meselesiyle alakalı değildir. Çünkü bu ifade, daha çok Kur'ân'ın tercüme edilebilirliği ve edilemezliği üzerinde yapılan tartışmaları anlatmaktadır. Bu çalışmada ise, evvela genel tercüme problemleri tespit edilmiş, sonra da, Kur'an-ı Kerim'in, analitik olmayan, daha asla sadık, yani bir bakıma, kelimesi kelimesine tercümesi şeklinde algılanan ve tanımlanan meâllerinin, bu problemler karşısındaki durumu sergilenmeye çalışılmıştır. Ayrıca, hemen hemen, bütün tercüme ilkelerinin zaaf ve faydalarına da dikkat çekilmiştir. Sonuçta, gerek anlamı anlamına, gerek harfi harfine, gerek üslubu üslubuna ve gerekse de söz dizimine sadakat gösterilerek yazılan meâllerin, tercüme problemlerini çözmede çok az başarılı oldukları tespit edilmiştir. Nihayet bütün tercümelerde anlam, ses, musiki ve üslup yitimi söz konusu olmuştur. İşte bu açıdan bakarak, "mütercim tercüme sanatını icra ederken hangi ilkeyi benimserse benimsesin, bu ilkelerle ortaya koyduğu çeviri ile, asıl metin arasındaki alaka, ancak yaklaşık kelimesiyle özetlenebilir," sözünü kolayca söyleyebiliriz.

Nitekim Cemil Meriç, tercümenin asıl metin ile alakasını cidden fevkalâde satırlarla dile getirmiştir. İşte bizim tezimizde vardığımız sonuç O'nun, "Tercüme Babil kulesinde yolumuzu aydınlatan hırsız feneri. Sönük, titrek bir ışık. Traduttore traditore (Hain mütercim) iftira değil, kader. Dilden dile aktarılan ruhtan çok lafız, şiirsiz bir aşağı yukarı şeklindeki cümlelerinde saklıdır.

## ABSTRACT

Ph. D. Thesis

## TRANSLATION PROBLEMS AND SENSES

Faruk GÜRBÜZ

Supervisor: Prof. Dr. Ali EROĞLU

2002- PAGE: 843

Juri : Prof. Dr. Ali EROĞLU

:.....

:.....

:.....

:.....

This study called "Translation Problems and Senses" is not concerned with the issue of translation of the Koran. Because it connotes the discussion concerning whether the Koran can be translated or not. In this study, however, firstly the common translation problems have been identified and then the situation of the sense, which are not analytic but perceived and described according to the original meaning, that is translated from its original to the target language by considering one to one word correspondence, against these problems has been displayed with some examples. Furthermore, the attention has been drawn to the pros and cons of nearly all translation principles. In conclusion it has been found that translations written with reference to either semantics, or written form, or style and syntax are not too successful in solving the translation problems. Finally, in all translation, there has been, meaning, sound, music, and style loss. From this point of view, we can say that, the relationship between the translation made by the translator who adopts and of these principles while translating the text, and the original can be summarised with the word 'approximate'

As a matter of fact, Cemil Meriç explained this relationship with the following extraordinary lines. The conclusion we reached in our study is his interpretation that 'translation is the thief lantern which lightens our way in Babel Tower. Dim, shaking light. Traduttore traditore (treachrous translator) is not an accusation but a fate. It is hidden in the sentences which are approximate and without poem but the letter rather than soul, passed from one language to another



## ÖN SÖZ

Şu uçsuz bucaksız evrende, fezâda, içinde hayatımızı idâmeye çalıştığımız şu dünyada, şuurumuz uyanıp da gözlerimizi açınca, kendimizi, farklılıkların güzellik ve zenginliklerini sunan bir çeşitlilikler aleminde buluruz. Tabiatta, eşsiz bir geometriyle tanışırız. Bu başkalıklar, zihnimizi tefekküre ve farklılıkların varoluş hikmetlerini anlamaya dâvet eder ve ruhumuzu tekdüzeliğin, monotonluğun ve tekrarın sıkıcılığından kurtarır. İşte bu yüzdendir ki, evrende hiçbir şey, birbirinin aynı olarak yaratılmamıştır.

Hiç şüphesiz, âlemler hep aynı olsaydı; meselâ, yer küredeki milyarlarca insan hep aynı psikolojik karakter ve fizyolojik benzerlikler arz etseydi, iletişimler kopar, anlaşmak, tanışmak diye bir şeye ihtiyaç duyulmazdı. Nitekim, Yüce Rabbimiz da, Hucurât suresinin on üçüncü, *“Ey insanlar! Biz sizi, bir erkek ve bir dişiden yarattık. Sonra sizi, tanışasınız diye, uluslara ve oymaklara ayırdık.”* meâlindeki âyetinde geçen, **tanışasınız diye** ifadesiyle, bu farklılığın hikmetini vurgular. Dolayısıyla, hayata gözlerini açan insan, karşısında yalnızca bitkiler, hayvanlar ve yıldızlar âlemindeki farklılıklarla değil, kendi hemcinsindeki farklılıklarla da karşı karşıya kalır. Ve önünde farklı renk ve dillere sahip bir insanlık âlemi bulur ve bakışları, bu farklılıkların, beşerî münasebetler arasında ördüğü sarp ve kalın duvarlara çarpar. Fakat, ondaki karşı durulamaz iletişim kurma ve tanışma arzusu, onu, bu duvarları şeffaf bir hale getirme yoluna iter. Yeryüzünde farklı dilleri konuşan hemcinsinin dünyasına girip, onların farklı diller vasıtasıyla ortaya koyduğu farklı kültürleri de tanımak ister. İşte onun bu arzusu ve bir de, farklılıklarda saklı, insan merakını tahrik edici sırdır ki, tercüme denen asil bir sanatın doğmasına sebep olmuştur.

Dolayısıyla tercüme, işte bu farklı dil ve kültürleri ile teferruatta farklılaşmış insanlık ailesinin, anlaşma ve tanışmasını sağlamayı amaç edinen bir fonksiyon üslenir. O, bu fonksiyonunu icrâ ederken de karşısına, çok karmaşık problemler çıkar. Farklı diller, insanla insan arasına bir haberleşme, anlaşma ve iletişim engeli ördüğü gibi, insanla Yaratıcısı arsına da bir mania koymuştur. Ama mütercim, bu maniyi kaldıran

bir güç, bir haberci, insanla Allah arasında iletisimi sağlayan müstesna bir elçi olmayı başarınca bu engel, kısmen de olsa, aradan kalkıvermiştir. İşte mütercim böylece, farklı dilleri konuşan insanlar arasındaki iletisimi sağlayan bir vazife yanında, insan ve Allah arasındaki anlaşmayı sağlayan bir misyonu da üzerine almıştır.

İşte bu vazife icra olunurken, Kur'ân mütercimlerinin karşısına çıkacak olan problemlerin ne derece zor olduğunu vurgulamak ve bu problemlerin çözüm yollarını göstermek maksadıyla, bu konuda çalışmayı tercih ettik. Bu zorlukları da, kısaca, **tercüme problemleri** olarak adlandırdık.

Genel tercüme problemleri konusunda çok sayıda ve kıymetli eserler varsa da, Kur'ân'ın tercümesi problemleri konusunda, bugüne kadar ele alınmış hiç bir ilmi çalışma yoktu. Bu konudaki çalışmalar ve yazılan makaleler, yalnız bir tercüme ilkesini benimseyerek, diğerlerini reddeden tenkitlerinden ibaretti.

Mustafa Sabri Efendi'nin **Tercümetü Mes'ele'tü'l Kur'ân** adlı eseri ve Dr. Hidayet Aydar'ın, **Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi** adlı çalışmaları, bizim konumuzla benzerlik ve yakınlık arz etse de, bizim çalıştığımız sahayla onların çalışmalarının esasta alâkası yoktur. Çünkü biz tercüme karşısına çıkmış ve çıkması muhtemel problemler üzerinde durduk. Mezkur eserler ise, Kur'ân'ın tercüme edilebilirliği veya edilmezliği üzerinde durmuşlardır. Yani bu işlemin cevazı konusunda sözü yoğunlaştırmışlardır.

Dolayısıyla biz, çalışmamızın muhtevasını, genel tercüme problemleri ve meâller mukayesesi şeklinde özetleyebiliriz. İşte bu başlık altında ifade ettiğimiz bu çalışmayı yürütürken, önce genel tercüme tarihine değindik. Sonra da Kur'ân-ı Kerim'in tercüme tarihi olarak mütalaa edebileceğimiz tefsir tarihini sergiledik. Bunu yapmakla da, eski tefsiri tercümelerin, günümüz tercümelemlerini nasıl etkilediğini göstermek istedik. Ayrıca, Kur'ân-ı Kerim'i tercüme faaliyetlerinin, bu tarih içinde hangi mecralarda aktığını bilmenin de önemli olduğuna inandığımız için, sahih tercümelemlerden, ilhadî tercümelemlere kadar, hepsinden ilginç örnekler vermeyi de ihmal etmedik. Daha sonra, tercüme sanatının daha iyi kavranması için, tercümeyle yakın ve onunla alakalı

kavramların tanım ve analizini yapmaya çalıştık. Bu arada da, çeşitli tercüme ilkeleri ve onların tatbiki esnasında karşılaşılan zorluk ve kolaylıklar üzerinde mütalaalar yaptık.

Yine, tercüme eleştirilerinin tenkidini de yapmaya gayret ettik. Öyle ki, bir tek tercüme ilkesini en doğru ve biricik bir ilke kabul edip, bu esas üzerinden diğer ilkelere tenkitler yönelten tercüme tenkitçilerinin de, tercüme problemlerinin bir parçasını teşkil ettikleri gerçeğine ulaştık. Çünkü okur kitle, her zaman asıl metnin ne demek istediğini merak etmemektedir. Neyin, nasıl anlatıldığını da görmek istemektedir. Dolayısıyla gerek anlamı anlamına, gerek kelimesi kelimesine, gerek üslubu üslubuna ve gerekse de söz dizimine göre yapılacak tercümelemlerin de, faydadan hâli olamayacaklarını söyleyebiliriz.

Kur'ân tercümesi faaliyetlerinin karşısındaki problemleri sergilerken de, Cumhuriyet sonrası Kur'ân tercümelemlerinin belli başlılarından örnekler verdik. Günümüze nazaran, daha eski mütercimlerden Elmalılı Hamdi Yazır ve Konyalı Vehbi Efendi'nin tefsirlerinin meâl bölümünden ve Ömer Nasuhi Bilmen'den örnekler verdik. Ancak, XV. yüzyıl başlarında yapılmış ve Molla Fenarî'nin müstear ismi olduğu sanılan Muhammed bin Hamza'ya ait bir meâlden de bazı örnekler sunduk. Zaman zaman yorumlarımızı desteklemesi açısından, klasik tefsirlerden de faydalandık; ancak bunları Zemahşerî, Kurtubî ve Taberî ile sınırlı tutmak zorunda kaldık. Günümüz mütercimlerinden ise, anlamı anlamına bir çeviri ilkesini benimsemiş olan Suat Yıldırım, Hüseyin Atay ve kelimesi kelimesine tercüme, kendi deyimiyle, parantezsiz meâl ekolünün müdafaacısı Yaşar Nuri Öztürk'ten ve yine diğer bazı meâllerden de örnekler verdik. Yine Kur'ân tercümesi karşısında Türkçe'den başka bir dilin de durumunu göstermek için Muhammed Esed, Pickthall ve Shakir'in İngilizce meâllerine de zaman zaman müracaat ettik.

Sonuçta tercüme sanatının, sanatların en zor ve en asili olduğu kanaatine vardık. Çünkü bu sanat, problemleri en zor ve en karmaşık olan bir sanattır ve mütercim de, Allah'ın ademoğulları arsına farklı dillerden ördüğü duvarları saydamlaştırmaya çalışan bir tanıştırmacı, bir buluşturucu ve bir kültür aktarıcısıdır.

Ne var ki, çoğu mütercim, bu farklı dil duvarlarını, ancak yarı saydam bir hale getirmeyi başarabilmiştir. Dikkatle baktığında, işin erbabı her kimse anlar ki, her tercüme yarı saydam bir camdan süzölmüş bir ışık huzmesinden ibarettir. Her mütercim asıl kaynaktaki ışıktan bize yalnızca biraz bulanık, kırık, belli belirsiz ışıklar getirebilmiştir. Ve hiçbir mütercim bu duvarları tam saydam hale getirmeyi maalesef başaramamıştır. Ya bir mercek olmuş, ya bir buzlu cam... Yani asıl metindeki mânâ, ses, musikî, ritim ve ahenk ışıkları, asıl kaynaktan çıkıp, farklı mütercimlerin farklı kırılma indislerine sahip zihin ve hayâl dünyalarından süzölerek geçerken, farklı kırılmalar meydana getirmiştir. Bu yüzden tercümelerde en fazla ses, musikî ve estetik, sonra da anlam kaybı gözlenir olmuştur. İşte, bu sebeplerden kaynaklanan anlam kaybını gidermek içindir ki, kelimesi kelimesine tercüme ilkelerindense, tefsiri tercüme ilkeleri daha çok benimsenir olmuştur.

Hülâsa, karşılaştırma, örnekleme, tanımlama, kaynak ve tanık gösterme ve ancak, daha çok yorumlama üslubuyla tamamlamış olduğumuz bu çalışma, tercüme sanatının mütercim karşısına çok ciddi problemler çıkardığını belgelemesi açısından önem kazanır diyebilirim.

Üç ana bölümden ve birçok alt bölümlerden oluşmuş bu çalışmada, tercümenin çeşitli ilkelerini uygularken, karşılaşılan problemler karşısında meâllerin durumunu oldukça objektif şekilde sergileyebilmişsem, kendimi başarılı sayacağım.

Bu arada, bu çalışmalarımı yakından takip eden danışman hocam Prof. Dr. Ali Eroğlu'na ve zaman zaman kıymetli fikirlerine baş vurduğum Prof. Dr. Naci Okçu ve Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'na minnettar olduğumu da eklemek isterim.

KISALTMALAR

Agc. : Adı geçen eser.

Agm.: Adı geçen makale.

Bkz. : Bakınız.

c.c. : Celle celaluhu.

C. : Cilt.

ev. Çeviren

r.a. Radiyallahu anhu/anha.

s. : Sayfa.

S. : Sayı.

s.a.v. : Selallahu aleyhi ve sellem.

trc. : Tercüme, (tercüme eden)

ts. : Tarihsiz.

vs. : Ve saire.

## 0. GİRİŞ

### 0. 1. Tercüme Tarihine Genel Bir Bakış

“Tercüme hemen hemen telif kadar eskidir ve edebiyatın diğere herhangi bir dalı kadar şerefli ve karmaşık bir tarihe maliktir. Avrupa’da ismi edebiyata geçen ilk mütercim, azat edilmiş bir köle olan Yunanlı Livius Andronicus’tur. İsa’dan 240 yıl önce Odysseia’ı manzum olarak Latince’ye çevirmişti.”<sup>1</sup>

“Ortaçağ’da bazı antik ve kutsal metinlerin halk dillerine çevrilmesi denenmişse de, bu işte titizlik gösterilmemiş ve çeviri bir tür iktibas halini almıştır. Çevirilerin altın dönemi Hümanizm ile başlar. Hümanistlerin klasik Latince’ye duydukları aşırı hayranlığın şaşırtıcı bir sonuca vardığını, oluşumunu tüketmiş bir dilde yaratıcılığa erişemeyeceklerini sezen sanatçıların, ana dillerini değerlendirdiklerinden”<sup>2</sup> söz edilir. “Gerçekte konu daha karmaşıktır: Çünkü, bu dönemde anadile duyulan ilgi genel bir tutum halini alır ve bu tutum yalnız edebiyatta ortaya çıkmaz. Nitekim, aydınlar düşünce hayatının her alanında (din, tıp, hukuk, doğa bilimleri v.b.) halk dilinin kullanılmasını öngörmüşler ve böyle davranıldığında hem bilginlerin emek ve zamandan kazanacaklarını, hem de daha geniş bir kitlenin değerli eserleri okuyabileceğini heyecanla savunmuşlardır. Ulusal diller, bu dönemde artık Latince karşısındaki silik durumlarından kurtulup, kültür dili düzeyine erişme çabasına girmişlerdir.”<sup>3</sup>

“Daha sonra, ilk Latin yazarı Naevi ile Ennius Yunan piyeslerinden, bilhassa Euripides’in piyeslerinden, bir kısmını tercüme ettiler. Çiçeron çok tercüme yapıyordu. Bu bakımdan Catullus da ondan geri kalmaz. Gerçekten Yunanca’dan Latince’ye, daha mahdut ölçüde, Latince’den Yunanca’ya tercüme, çevrilmeye layık edebiyat ve

---

<sup>1</sup> - Savory, Theodore. Tercüme Sanatı, Çev. Hamit Dereli. Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1961, s. 26

<sup>2</sup> - Bayrav, Süheyla. Filolojinin Oluşumu, Multilingual, İstanbul, 1998, s. 57.

<sup>3</sup> - Bayrav. Age., s. 57.

çevrilenlerin değerini takdir edebilecek bir ilim muhiti mevcut olduğu müddetçe devam etti.

Birkaç asır atlarsak, Avrupa ilmine yaptıkları tesir dolayısıyla, tarihî önemi olan tercümelere geliriz. Sekizinci ve dokuzuncu asırlarda Arap âleminin doğması ve gelişmesi hiç şüphesiz, Yunan ilminin temelleri üzerine olmuştur. Yunan yazarlarının eserleri Suriye bilginleri tarafından çevrilmiştir. Bunlar Bağdat'a gelerek Aristo, Eflatun, Galien, Hippokrates ve diğerlerinin eserlerini Arapça'ya tercüme ettiler. Bağdat şehri âdeta bir tercüme okulu haline gelmişti.

Bu tercümelerin önemi zaman ve mekân sınırlarını aştı. Vakti gelince Arap ilmi de geriledi. Onun yerine Avrupa'da zihni çalışmalara karşı bir ilgi uyandı. Üç asır sonra bile İspanya'da hayatîyetlerini kaybetmemiş olduklarını görüyoruz. Bağdat'ın yerini Toledo aldı. Bu mütercimler heyeti, hiç durmadan Arapça'yı Latince'ye çevirmekle meşguldü.

Toledo bir asırdan fazla müddetle bilginleri çalışmak üzere kütüphanelere çekti. Bu maksatla gelenler arasında Euklides'in 'ilkeler'ini Arapça tercümesinden Latince'ye çeviren İngiltere'nin Bath şehrinden Adelard, (1141-43) de Kur'ân'ın ilk tercümesini veren Robert de Retines de vardı. İ.S. 1200 yılında esas Grek metinlerinin kopyaları Toledo'ya gelmeye başladı. Bunları üçüncü bir dilin aracılığına hacet kalmadan doğrudan doğruya tercüme etmenin daha doğru olacağı düşüncesi belirdi.

Toledo'da yayınlanmamış olmakla beraber, Josephat'ın, Libergestorum Barlaam diye tanınan meşhur tercümesi bu devirde yapılmıştır. Esas, Grekçe metinde, Buda'nın masalımsı hal tercümesi, bir Hıristiyan hikâyesi şekline sokularak anlatılmıştı. Bu kitap bir çok Avrupa dillerine çevrilmiş, geniş bir okuyucu kitlesi bulmuştu. Barlaam Hıristiyanlar üzerinde öyle büyük bir tesir yaptı ki, Katolik Kilisesi onları, tamamıyla uydurma olmalarına rağmen aziz olarak tanıtmak zorunda kaldı. Bu belki tercümenin elde ettiği en garip bir neticedir.



On ikinci asırda tercüme sanatı öyle bir yüksekliğe erişti ki, o zamandan beri belki ona eşit bir durum elde edilmiş, fakat üzerine çıkılamamıştır. Wycliff'in İncil'ini Tyndale ve Coverdale'in İncil'leri takip etti.

Kraliçe Elizabeth I devri aynı zamanda İngiltere'de ilk büyük tercüme devri idi. İkinci Elizabeth devri de ikinci bir tercüme çağı olmuştur.

On yedinci asır bir bütün olarak başka diyarların edebiyatını tetkik ve tercümede buna benzer bir kudret ve zenginlik asla gösteremedi.

Şunu da ilave etmeliyiz ki tercüme üzerinde düşünme ve yazma meselesinde Dryden'dan önce Lord Roscommon (1633-85)'nin manzum "Şiir Tercümesi Üzerine Deneme"sinde bugün mütercimlerin düşünebileceği şeylerin bir çoğu vardır.

Tercüme on sekizinci asırda aynı derecede boldu.

On sekizinci asrın son on yılı içinde tercüme sanatı üzerine nadir kitapçıklardan biri yayımlandı. Yazarı (Alexander Fraser Tyther) Lord Woodhouselee idi. Tercüme Prensipleri Üzerine Deneme adını taşıyan kitabı 1792'de basıldı. Woodhouselee Edinburg'da doğmuştu ve Edinburg Üniversitesinde Tarih Profesörü idi. 1790'da o şehrin İlim Cemiyeti huzurunda tercüme konusu üzerinde bir tebliğ okudu. Denemesi bu tebliğin genişletilmiş şeklidir. Bir talihsizlik eseri olarak Aberdeen'deki Marischal Koleji'nin müdürü Dr. George Camphell bir müddet önce Notla İncil Tercümesi isimli bir eser yayımlamış buna tercüme hakkında tespit etmiş olduğu teorileri açıklayan bir önsöz de eklemişti. Aynı fikirler, biraz daha işlenmiş şekilde isimsiz olarak yayımlanan 'Deneme'de' görülünce ortaya bir anlaşmazlık çıktı. Fakat Woodhouselee, yazarın kendisi olduğunu ilan ederek Dr. Camphell'i intihal bahis konusu olmadığına ikna etti.

Bu güne kadar alâka ve değerinin büyük bir kısmını muhafaza etmiş olan Woodhouselee'nin kitabı, bir tercümenin yapılması ve hakkında hüküm verilmesi için üç temel prensip koyuyordu"<sup>4</sup> Bu prensipler, "bir tercüme aslındaki fikirleri tam ve

---

<sup>4</sup>- Savory. Age., s. 26.



eksiksiz, olduğu gibi vermelidir, yazının üslup ve tarzı aslındaki ile aynı vasıfta olmalıdır ve bir tercüme telif kadar kolay okunabilmelidir.”<sup>5</sup> şeklindeydi.

“On dokuzuncu asır mütercimleri arasında birçok büyük isimler vardır. Bunlar içinde ilk akla gelen Thomas Carlyle olmalıdır. 1824 de Goethe’den Wilhelm Meister’i tercüme etti. Bu eser, İngiliz okuyucularına Alman yazarları arasında hiç olmazsa bir dahi bulunduğunu ve Alman edebiyatının okunmağa değer olduğunu ispat etmiştir. Devrin diğer bir özelliği Byron, Shelley ve Longfellow’un aynı zamanda tercüme yayınlamalarıdır. Şiirin şairler tarafından tercümesine örnek olan bunlar, hele Longfellow’da, şiir kabiliyetinin, bu maksatla kullanıldığı zaman ne kadar değerli olabileceğini göstermişlerdir.

Bütün bunların çok üstünde bir eser zamanla bütün devirlerin en meşhur tercümesi oldu. Edward Fitzgerald (1809-1883) bir çok kitapların müellifi iken ansızın İspanyol edebiyatının cazibesine tutuldu ve 1854’de Calderon’un altı piyesini tercüme ederek yayınladı. Sonra Farsça’ya döndü ve dahiyâne bir maharetle rubaî veznini İngilizce’ye uydurdu. 1859 da yayımlanan Ömer Hayyam’ın Rubaiyyât’ı Fitzgerald tarafından üç defa gözden geçirildi. Bugün hâlâ sevilmekte ve beğenilmektedir.

Fitzgerald, tercüme ederken kelimesi kelimesine tercüme değil, okuyucu üzerinde estetik tesiri muhafazayı hedef tutuyordu. Ömer Hayyam’daki büyük başarısı onun Aiskhylos ve Sophokles tercümelerini gölgede bırakmıştır.

Yirminci asrın savaşıla veya savaşın zararlarını telafi ile geçmeyen seneleri zarfında tercüme her memlekette bilginlerin kalemlerinden geniş ve gür ırmaklar gibi akmıştır. Bütün bunlara rağmen yine boşluklar vardı.”<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup>- Savory. Age., s. 26.

<sup>6</sup>- Savory. Age., s. 26-33.

## 0. 2. Kur'ân'ın Tercüme Tarihine Genel Bir Bakış

Kur'ân'ın tercüme tarihi, eğer tefsir bir tercüme çeşidi kabul edilirse, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Kur'ân'ı tefsiri ile başlar diyebiliriz. Ne var ki “bugün Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tefsiri diye müstakil bir tefsir mevcut değildir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tefsirine hadis mecmualarının muhtelif babları arasında ve rivâyet tefsirlerinde rastlanılabilir.”<sup>7</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu mecmualardaki tefsirlerine bakıldığında bu tefsirlerin zaman zaman kelimesi kelimesine, zaman zaman da anlamı anlamına tercüme özellikleri taşıdıklarını görürüz.. Hatta O'nun tefsirlerinin bazıları ise tevil özelliği taşımaktadır da diyebiliriz.

Meselâ: Fatiha sûresindeki **المضروب عليهم** ve **الضالين** kelimelerini Hz. Peygamber (s.a.v.), “*gadap edilmiş olanlar, Yahudiler; sapmış olanlar, Hristiyanlardır.*”<sup>9</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Bu tefsir, anlamı sınırlayan bir tercüme çeşidi olarak da mütalââ edilebilir.

Yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in Bakara sûresi 57. âyette geçen **المن** kelimesini tefsir ederken **الكمة من المن** “*mantar 'men' dendir*”<sup>10</sup> demesi, bu günkü “kelimesi kkelimesine” bir meal tekniği ile tercümeyle bir ilk örnek sayılabilir. Çünkü bu bir bakıma kelimenin anlamdaşını vererek dil içi bir çeviri, yani, “bir dildeki göstergeleri yine o dildeki açıklamalarla, tanımlamalarla, eşanlamlı ya da karşıt anlamlı sözcüklerle yorumlama eylemi”<sup>11</sup> diye tanımlanan bir üslupla, çeviri yapmak gibidir. Ve yine Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, Bakara sûresi 187. âyette geçen **الخيطة الابيض** beyaz iplik sıfat tamlaması ile, **الخيطة الاسود** siyah iplik sıfat tamlamasını gerçek mânâda beyaz ve siyah

<sup>7</sup>- Eroğlu, Ali. Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum, 2002, s. 25.

<sup>8</sup>- Fatiha, 1/7.

<sup>9</sup>- et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve. es-Sünen, Beyrut, ts., I/11.

<sup>10</sup>- el-Buharî, Muhammed b. İsmail. Sahihu'l Buharî, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1990, IV/1627.

<sup>11</sup>- Vardar, Berke. “Dilbilim Açısından Çeviri”, *Türk Dili*. C. 38. sayı, 322, (Temmuz 1978)

iplik olarak anlayan Adıyy b. Hâtim'e "Hayır bilakis o, gecenin siyahı ve gündüzün beyazıdır"<sup>12</sup> şeklinde cevap vermesi, Kur'ân'ın istiârelerini açıklaması, söz sanatları ile etkili bir hale gelmiş ifadeyi yalınlaştırarak tercüme etme ilkesine bir örnektir.

Daha sonra, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra da, tefsir hareketlerinin sahabeyle devam ettiği görülmektedir. Sahabe Kur'ân-ı tefsir ederken önce Kur'ân-ı Kerim'e müracaat ediyorlardı. Anlayamadıkları zaman, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e, daha sonra da içtihat ve rey'e başvuruyorlardı. Diğer ilahî kitaplara ve kitap ehlinin bilginlerine de müracaat ediliyordu. Ancak bu son işte gâyet dikkatli davranıyor, Kur'ânla çelişmeyen noktalara itibar ediyorlardı."<sup>13</sup>

Sahabe, "Arab'ın divanı sayılan cahiliyye devri şiirine vakıf oldukları için, Arap dilinin lafız ve mânâlarını biliyorlardı. Onların indinde içtihadın aletleri, dil ve onun esrarını, Arapların anânelcrinis, Kur'ân'ın inişi esnasında Arap Yarımadası'ndaki Yahudi ve Hıristiyanların hallerini bilmek ve anlama kuvvetiyle birlikte idrak genişliğinden ibaretti"<sup>14</sup>

"Bu bilgilerle ve bilhassa sadece dilbilgisi ile Kur'ân'ın tefsirinin yapılması şüphesiz ihtilafli ve hatta tehlikeli bir mesele ise de, sahabenin dilbilgisi yanında, âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olacak nüzûl sebepleri gibi faydalı bilgilere sahip olduklarını da unutmamak gerekir.

İçtihat yolu ile yapılan Kur'ân tefsirinde sahabe birbirinden çok farklı idi. Bazıları kuvvetli bir anlayış ve ilcri bir görüşe sahip iken, bazıları o seviyeye ulaşamamışlardı. Meselâ Mâide sûresinin "Bu gün size dininizi kemale erdirdim, üzerinize olan nimetimi tamamladım, din olarak İslâmiyet'i seçtim."<sup>15</sup> meâlindeki âyeti nazil olduğunda, bunu mücerret bir haber olarak kabul eden pek çok sahabe sevinmiş,

<sup>12</sup>- el- Buharî. Age., IV/1641.

<sup>13</sup>- ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin. et-Tefsiru ve'l Mufessirun, Mısır, 1979, 1/62-70. Cerrahoğlu. İsmail. Tefsir Tarihi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988, 1/69.

<sup>14</sup>- ez-Zehabi. Age., 1/57-58.

<sup>15</sup>- Mâide, 5/3.

fakat bu âyeti işiten Hz. Ömer, “kemalden sonra ancak zeval gelir” demiş ve kendini tutamayıp ağlamıştı.”<sup>16</sup> “Çünkü Hz. Ömer, (r.a.), bu âyetten Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bu âlemden göçmesinin yaklaştığını anlamıştı.”<sup>17</sup> Hz. Ömer’in bu anlayışını da çağrışımca bir tercüme olarak adlandırabiliriz. Çünkü dinin tamamlanması Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dünyadaki görevinin bittiğini çağrıştırmış, bu çağrışım da müteselsilen O’nun vefatını akla getirmiştir.

Yine Hz. Ömer, Abese sûresini <sup>18</sup> **وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى** âyetine kadar okumuş, “bunların hepsini biliyoruz, fakata **تَلَظَّى** in mânâsını bilmesen ne var!? Allah’a yemin ederim ki bu bir tekellüf, yapamayacağın işi üstlenmedir. İşte bu kitaptan size beyan edilene uyun beyan edilmeyeni ise (Allah)’a bırakın, (havale)”<sup>19</sup> edin demiştir. Bu örnekler de, sahabenin, bazı kelimelerin anlamını bilmemekten kaynaklanan bazı tercüme problemleri ile karşılaşmış olduklarını göstermektedir. Ancak bu problemleri buradaki örnekte olduğu gibi, çözmekten vaz geçmediklerini, bu kabil problemler çıkaran kelimelerin anlamlarını sorup öğrendiklerini de bilmekteyiz.

Meselâ yine Hz Ömer, minberde iken: <sup>20</sup> **وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى** âyetini okuduğunu, sonra da **تَلَظَّى**’un mânâsını sorduğunu ve Huzeyl kabilesinden bir kişinin ‘bize göre mânâsı noksanlaşmaktır’ diye cevap verdiği rivâyet edilmektedir.”<sup>21</sup> Bu durum da yine bize, sahabenin kelimelerin anlamdaşlarını vererek dil içi bir tercüme yaptıklarını göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerim’i tefsir faaliyetleri sahabeden sonra da, tabiiîler devrinde de, devam etmiştir. “Dört halife devrinden itibaren İslâm devletinin sınırları Arap

<sup>16</sup> - ez-Zehebî. Age., I/60.

<sup>17</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/1.

<sup>18</sup> - Abese, 80/31.

<sup>19</sup> - el-Beğavî, Hüseyin İbn Mes’ûd. Me’âlimu’t-Tenzil, thk., Halil Aburrahman el-Akk-Mervan Sevvâr, Beyrut, 1987, IV/204.

<sup>20</sup> - Nahl, 16/47.

<sup>21</sup> - eş-Şatibî, Ebû İshâk İbrahim İbn Mûsa. el-Muvâfakât, Kahire, 1970. II/61.

yarımadasını aşmış, bünyesine yeni ülkelerle beraber ayrı ayrı kültür ve dinlere mensup cemiyetleri de katmaya başlamıştı.”<sup>22</sup>

Bu süreç içerisinde Arap olmayan Müslüman unsurların İslâmiyet’i öğrenme arzusu artmış, onları Kur’ân ilimleriyle meşgul olmaya sevk etmişti. Diğer taraftan Kureyş ise siyasete temayül etmiş ve dinî ilimlerle meşgul olmayı pek önemsememişti. İşte bu devirde ve bu “sebeple ilimde ve bilhassa tefsir sahasında önem kazanan şahsiyetlerin Arap olmadıklarını göreceğiz.”<sup>23</sup> Bu sebeple “ilim ile iştiğal, Arab’ın gayri bir gruba intikal etmiş, bunlara da umumî bir isim olarak mevâlî denmişti”<sup>24</sup>

İşte bu ismi alan “kimselerin İslâmiyet’e intisap etmeden evvel bir dinleri ve kültürleri vardı. Müslüman olunca eski din ve kültürlerinin tesiri altında kalarak İslâmiyet’i Araplardan başka şekilde anlamışlar ve bu anlayış farkları yüzünden tefsirde mühim hareketler meydana gelmeye başlamıştı. Tabiîler de tefsiri sahabeden semaen (işiterek) nakletmiş, sema olmayan hususta da içtihatlarına müracaat etmişlerdi. Artık tefsir, tabakadan tabakaya intikal etmeye başlamış, her tabakanın fertlerinin kültür durumları değişik olduğundan, gerek tabakalar ve gerekse fertler ona yeni bir şeyler katmışlardı. Re’y ile tefsir faaliyeti sahabe devrinde de mevcuttu. Onların bir âyeti iniş sebebine dayandırarak tefsir etmeleri, bir esasa dayanarak tefsir gibi gözüküyorsa da, onların hükümlerle vakıalar arasında bir münasebet kurmak gibi bir durum karşısında kalmaları, yine onların görüşlerine bırakılmıştır. Bu bakımdan sahabe arasında sebeb-i nüzûllerde bile bir ittifak husûle gelmemiştir.”<sup>25</sup>

“Tabiîler devrinde ise, âyetleri kendi reyleri ile tefsir etme hareketi, daha açık olarak görülmektedir. Onlar rey ile yapmış oldukları tefsirlerde sadece kendi fikirlerini

---

<sup>22</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/113.

<sup>23</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/114.

<sup>24</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/114.

<sup>25</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/114-115.

tefsir etmemişler, bunlarla beraber aynı zamanda yaşadıkları cemiyetin fikrî tasavvurlarını, yaşayışlarını, harika ve hurafeleriyle birlikte aksettirmişlerdi.”<sup>26</sup>

Hülâsa, ister fasit ve tutarsız, isterse isabetli ve tutarlı; veya olabilirlik hudutları içinde olsun; tarihi boyunca, bütün tefsirlerde rey vardır ve tefsire rey hakim olmuştur. Meselâ: “İbn-i Abbas’tan gelen tefsir tariklerinin en sağlam ve sahihlerinden add edilen Mücahid (ö.103/721)’in bile, dinî noktayı nazara tetabuk edip etmediğini düşünmeden, cemiyetin temayülünü aksettirerek bol bol rey izhar ettiğini görüyoruz.”<sup>27</sup>

Meselâ: Kıyâmet sûresi 23. âyetteki <sup>28</sup> الرَّبِّهَا نَاظِرَةٌ “Rablerine bakarlar” ifadesini, <sup>29</sup> تَنْظُرُ الثَّوَابَ مِنْ رَبِّهَا yani “O yüzler Rablerinden sevap beklerler.” şeklinde tefsir ettikten sonra sözlerini, <sup>30</sup> لَا يَرَاهُ مِنْ خَلْقِهِ شَيْءٌ yani, “yaratıklarından onu bir şey görmez” ifadesiyle bitirmiştir.<sup>29</sup> Ve Tâberî ise, “Rasulullah’tan Allah’ın görüleceğine dair eser (hadis) mevcut olduğunu gerekçe göstererek, İkrime ve Hasan’ın تَنْظُرُ إِلَى خَلْقِهَا “o yüzler yaratıcılarına bakarlar.” sözlerini doğru bulduğunu kaydetmiş ve Mücahid’in görüşünü kabullenmemiştir.”<sup>30</sup>

Tarihin akışı içinde “İslâm devleti fütühattan sonra, çeşitli ırklara mensup muhtelif dil ve medeniyetlere sahip cemiyetler arasında geniş bir devlet şeklini alınca, Arap dili yavaş yavaş bozulmaya başlamış, bunun üzerine dil kaidelerinin kayıt ve zaptına, lafızların toplanmasına lüzum görülmüş ve Arap olmayanlar buna daha çok muhtaç olmuşlardır.

Arap dili filolojisi hicri ikinci yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış. Ebu Amr b. el-Alâ, (ö.154/770), İsâ b. Amr es-Sakafî, (ö.149/766), Sîbevehy (ö.180/793) ve el-Ahfeş gibi şahsiyetler Arap grameri hakkında eserler meydana getirmişlerdi. Diğer taraftan Halil b. Ahmed, (ö.170 veya 175/786 veya 791) de Arap dilinin lügatını

<sup>26</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/115.

<sup>27</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/115

<sup>28</sup> - Kıyâmet, 75/23.

<sup>29</sup> - et-Taberî, Ebu Ca’fer Muhammedu’bnu Cerîr. Câmiu’l Beyân an Te’vili Âyi’l Kur’ân, Daru’l Fikr. Beyrut, 1988, XXIX/192.

yazıyordu. Onun “Kitabu’l ayn” adlı eseri ilk lügat kitabı sayılır. Dil ilimleri İslâmiyetle doğmuş, Basra ve Kûfe şehirlerinde çok gelişmiş, bu iki mektep arasında fikir münakaşaları, sarf ve nahivde olduğu gibi İslâmî ilimlerin diğer sahâlarında da mensuplarını müsabakaya sürüklemişti.

Müslümanlar için her sahada esas olan Kur’ân, lafızları bakımında da Arap dili için bir esas idi. Yani Kur’ân-ı Kerîm, filolojik tetkikler için de en mühim bir kaynak idi. Sırf dil bakımından yapılan tefsirler, ekserisi kaybolan, Garibu’l Kur’ân adındaki bir çok eserlerin mevzuunu teşkil etti. Bu devirden itibaren filolojik yönden, i’rabu’l Kur’ân, garibu’l Kur’ân, meanii’l Kur’ân adlı eserler meydana gelmeye başladı.”<sup>31</sup> Bu eserlerin yazarlarının tefsirleri incelendiğinde de onların daha çok kelimelerin kullanımı, anlamları, iştikakları, meccâz ve hakiki anlamları üzerinde durduklarını görmekteyiz. Tefsir tarihinde gelinen bu nokta da göstermektedir ki artık tefsir ilmi yanına dil bilimin kuvvet ve yol göstericiliğini de almış bulunmaktadır.

“İslâm’da tefsir hareketlerine hız veren âmillerden biri ve belki de en mühimi, İslâm’ın birinci asrından itibaren gerek dinî ve gerekse de siyasî bir anlayışla, zuhur etmeye başlayan fırkalar olmuştur. Her şeyden evvel Müslüman olduklarını unutmayan bu fırkalar yaptıkları işlerin doğruluğunu ispat için Kur’ân’a baş vuruyorlardı. Girdikleri yolun doğruluğunu göstermek için âyetleri kendi görüşlerini teyit edecek şekilde te’vil ediyorlardı.”<sup>32</sup> İşte bu süreç ve zaman dilimi içinde tefsir, daha farklı bir boyut kazanmış ve ön yargılarla, tutku ve taassupla yönlendirilmeye çalışılmıştır.

“Zaman geçip kültürler kaynaşıp, fikir ihtilafları zuhur edince, akliyecilik cereyanı başlamış ve onlar da selef yolunun bir çok esaslarını tanımamışlardı. Akıl onlar için her şeydi. Bir kimse onunla Allah’ı, dinin lüzumunu, helal ve haramı bilmeğe

<sup>30</sup>- et-Taberî. XXIX./193

<sup>31</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/269-272.

<sup>32</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/303.



mecburdu. Bunlara nazaran nakil ancak akılla mutabakat ettiği zaman delil olabilirdi.”<sup>33</sup> Oysa akıl, nakle uymak ve onu anlamakla mükellefti. Dinin kaynağı akıl değil, akıl üstü olan nakil idi. Bu inceliği kavrayamayan Mutezile de, karşımıza bir çok tercüme ilkesi ile birlikte tercüme problemleri de koymuştur.

Şüphesiz tercüme, tek yönlü bir bakışla yapılacak bir sanat değildir. Onda lügat, nüzul sebepleri ve rivâyetin de önemi oldukça büyüktür. Mutezile ise, tefsiri yalnız akıl ile kuvvetlendirmeyi düşünüyordu. Bu ise Kur’ân tercümesini bir bakıma vahyin sahibi ve bu vahyin şahitleri olan sahabeden uzak kalmaya mahkum ediyordu. Bu durum da Mutezile’yi çoğu zaman Kur’ân’ın naslarıyla çatışır duruma getiriyordu. Bu çatışma da, tercümeyle tevîl sahasına kaydırıyordu. Onların bu te’villeri ise sünnet ile çatışıyordu. Meselâ: Kıyâmet sûresi 23. âyetteki *الرَّيْبَ نَاظِرَةً*, yani “o yüzler Rablerine bakarlar.” âyetini, *لَنْ تَرَانِي* “Beni asla göremeyeceksin” meâlindeki A’raf sûresi 143. âyetini delil getirerek te’vil etmişler ve “ruyetullah’ı (Allah’ı ahirette görmeyi) inkar etmişlerdir. Nazara kelimesinin lügat mânâsının üzerinde durarak onun Arapça’da maddi bir görüş ifade etmediğini ispata çalışmışlar ve bu âyete, kulun Allah’a rağbet veya ondan sevap talep etmesi gibi bir mânâ vermişlerdir.”<sup>34</sup>

Yine *وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا*<sup>35</sup> âyetini delil getirerek, âhirette, büyük günah işleyene şefaati inkar etmişlerdir.”<sup>36</sup>

Mutezile’nin âyetlerin te’vilinde akıldan sonra baş vurdukları diğer bir asıl, dil yönüne, lügâvî izah ve kaidelere önem vermeleridir. Onlar zahir mânâları kendi prensiplerine ters düşen lafızları te’vil etmek için lügâvî izahlara, eski Arap şiirine baş vurmuşlardır. Onlar dilin menşeinin tevkîfi olmadığı, ıstılahî olduğu görüşünden hareket ederek, lafızları çeşitli mânâlara çekme hususunda kendilerini serbest

<sup>33</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/307.

<sup>34</sup> - Cerrahoğlu. Age. I/311.

<sup>35</sup> - Bakara, 2/48.

<sup>36</sup> - ez-Zemahşerî, Ebû’l Kâsım Mahmûdu’bnu Ömer. Keşşaf an Hakâiki’t-Tenzil an Uyûni’l Ekâvil fi Vucûhi’t-Te’vil, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l Arabî, Beyrut, 1997, I/165.



hissedebilmişlerdir. Bu bakımdan Mutezile indinde Kur'ân tefsiri için en yüksek mebdenin" <sup>37</sup> dil olduğu gözlenir. Bu sahada ez-Zemahşerî'nin el-Keşşaf'ın "Kur'an tefsirinde akli" <sup>38</sup> ve dilbilimi ön plana çıkardığını ve bu ekolün de bir dönüm noktasını teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Yine tefsir tarihinde Şia ve onun kollarının Kur'ân'ı tefsire yeltendiklerini okuruz. Öyle ki, bu safhada artık akl-ı selimin, hissi selimin, kalb-i selimin hudutlarının aşıldığına şahit oluruz. İsmâilî imamiyye, yani Batıniye fırkalarının bozuk ve fasit zihniyetlerinin muzır fikirlerini de tefsir sahasında görürüz. Bunlar, "Câfer-i Sâdık'ın (ö.148-765) oğlu İsmail'e mensup olan bir şia fırkası ki, Kur'ân'ın zahir mânâlarına değil de batınî mânâlarına itibar eden sözlerinden veya gizli batınî bir imama inandıklarından ötürü Batıniye olarak da lakaplanırlar." <sup>39</sup>

Bu fırka, "namazı imama dua etmek; Ye'cuc ve Me'cuc için zahir ehli; kibleyi, imam; fahşayı, Ebûbekir; münkeri, Ömer; bağı, Osman şeklinde tefsir edecek kadar haddi aşmış bir fırkadır." <sup>40</sup> Asıl metinle hiç alakası olmayan bu hezeyanları, modern çeviribilimin terimlerinden olan "çarpıtılı" veya "sapıkça" <sup>41</sup> ile karşılasak, nazikçe olur. Nitekim, böyle bir tefsir anlayışını benimseyen bu fırka için Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, onların daha da sapıkça tevillerini zikrettikten sonra, "Hakikatte bu taifenin Müslüman taifelerin içine dahil edilmesine imkân yoktur. Ancak onlar aslında Mecûsilerden bir fırkadır" <sup>42</sup> cümlelerini yazmaktan kendisini alamamıştır.

Yine tefsir sahasında Haricîleri görürüz ki "Onların da kendi içlerinde bir çok görüş ayrılıkları ve fırkaları zuhur etmiştir." <sup>43</sup> Onlar da Kur'ân'ı kendi fasit reyleri ile tefsir etmişler. Yaklaşık yirmi fırkadan oluşan bu fırkaların büyük ekseriyeti büyük

<sup>37</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/316-317.

<sup>38</sup> - Eroğlu. Age., s. 89.

<sup>39</sup> - ez-Zehbî. Age., II/235.

<sup>40</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/404.

<sup>41</sup> - Başkan, Özcan. "Dilde Çeviri İşlemi" Türk Dili. C. 38, Sayı, 322, (Temmuz, 1978), s. 34-35.

<sup>42</sup> - ez-Zehbî. Age., II/235.

<sup>43</sup> - ez-Zehbî. Age., II/235.

günah işleyenleri tekfir eder, hatta içtihat ve reyde hata yapanların bile günahkâr olacaklarına ve dinden çıkacaklarına inanırlar.”<sup>44</sup>

Haricîler cahil yaratılışlı kimselerdir. “Bu yaratılışta olan insanlar, meseleler üzerinde derin olarak düşünemez ve körü körüne kabul ettikleri mezheplerinin görüşü ne ise ona veya kendilerini idare edenlerin sözlerine, onların doğru olup olmadıklarına kafa yormaksızın tabi olurlar. Bu sebeple onlar, Kur’ân ve Kur’ân’ın âyetlerine mezhep görüşü ışığında ve onun açısından bakarlar. Ondan ancak başkaları ne şekilde mânâ çıkartıyorsa, o şekilde anlarlar ve onlar nasıl ne kadar uyguluyorsa o kadarını yaparlar.”<sup>45</sup>

Görüyoruz ki “Haricîlerin ekserisi büyük günah işleyenlerin kafir olduğu ve Cehennemde ebedî kalacağı konusunda ittifak halindedirler. Bunları Haricilerden bahseden kitaplardan okumaktayız. Meselâ İbn Eb’îl Hadid, ‘Şerhu Nehci’l-Belağa’ adlı eserinde onların Kur’ân’dan aldıkları delilleri getirir ve büyük günah işleyenler hakkındaki görüşlerini vermeye çalışır. O bu delilleri münakaşa eder ve çeşitli delillerle onları yalanlamaya çalışır. İbn Ebi’l Hadid’in münakaşaya giriştiği delilleri Haricilerin dayandığı görüşler hakkında okuyucuya yeterli bilgi verir ve Haricilerin Kur’ân naslarından akidelerini öğrenmelerinin ne derece başkalarının tesiri altında kaldığını gösterir.

Meselâ Alu İmran sûresinin 97. “...Oraya yol bulabilen insana Allah için Kabe'yi haccetmesi gereklidir. Kim inkar ederse Allah bundan sonra elbette âlemlerden müstağnidir.” meâlindeki âyetine dayanarak artık haccı terk eden kafirdir dediler. Yusuf sûresi 87. âyetten anladıkları da bundan farklı değildir. “Doğrusu Allah’ın rahmetinden kafirlerden başkası ümit kesmez.” meâlindeki âyeti hakkında, fasık fiskından ve onda da ısrarından ötürü ona ümit kesmek düşer. Bu durum onları ümit kestirmeye sürükler. Bu yüzden de o kafir olur. Ve yine Mâide sûresi 44. “Kim Allah’ın hükümleriyle

<sup>44</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/527.

<sup>45</sup>- Cerrahoğlu. Age., I/532

*hükmetmezse işte onlar kafirlerdir.*” âyeti hakkında günahları kazanan herkes Allah’ın hükümleri dışında hükmetmişlerdir, kanaatine varılar.

Ve yine Leyl sûresi, 14, 15 ve 16. “*Sizi alevli ateşle uyardım, ona ancak eşkıyalar yaslanır. O ki yalan söyledi ve döndü.*” meâlindeki âyetleri hakkında burada Mutezile ile ittifak ettik ki fasık ateşe yaslanacak. Artık onun bu yüzden kafir diye isimlendirilmesi vacip olmuştur.”<sup>46</sup>derler.

Görülüyor ki Kur’ân’ı yanlış anlamalar ve bu yanlış anlamaların ifadeye dökülmesiyle Kur’ân’ın asıl anlattıklarından, murad-ı ilahîden sapmalar baş göstermiş ve tefsir tarihi boyunca tercüme problemleri anlama problemleriyle at başı gelişmiştir. İşte bu bilgileri okudukça, inanan ve hakkı arayan her insan, tercümelere inanma konusunda daha ihtiyatlı davranacaktır ve tefsir ve tercüme okurken daha seçici davranacaktır. Okurun seçici oluşu da, mütercimleri elbette dikkate ve doğruluğa davet edecek ve daha sıhhatli tercüme arayışlarına itecektir.

Yine, Kur’ân’ı Kerîm’i pek farklı anladıkları için, daha farklı ifade eden, yani bir bakıma tercüme ve tefsir eden bir ekol ile daha sizleri tanıştırmak istiyorum. Çünkü tercüme faaliyetinin temelini anlama olgusu oluşturmaktadır. Anlayışlar, yorumlar ve tefsirler ne kadar farklıysa, tercümelemler de haliyle o kadar farklı olmaktadır.

Kur’ân’a farklı açılardan bakarak tefsir eden tasavvufî anlayış da pek çok tefsirler meydana getirmiştir. Bunlar sûfî tefsirleri diye anılmaktadır. “Bunların ilki Ebû Muhammed, Sehl b. Abdullah et-Tusterî (ö.283/986)’nin Tefsiru’l Kur’âni’l Azîm’i dir. Bu sahada meşhur olan diğer tasavvufî tefsirlerden Ebu Abdîrrahman Muhammed b. Musa es-Sülemî (ö. 412/1021)’nin Hakaiku’t-Tefsir’ini, Ebu’l Kasım el Kuşayrî’nin (ö.465/1072) Letaifu’l İşârât bi Tefsiru’l Kur’ân’ını sayabiliriz.”<sup>47</sup>

“Tasavvuf iki esas kısma ayrılır. Biri nazari/teorik tasavvuf ve ötekisi de amelî/uygulamalı tasavvufur. Nazarî, yani teorik tasavvuf, öğrenim ve öğretime,

<sup>46</sup> - Cerrahoğlu. Age., I/533. ez-Zehebî. Age., II/305-306.

<sup>47</sup> - Cerrahoğlu. Age., II/9.

araştırmaya dayanır. Amelî, yani pratik tasavvuf ise dünyadan soyulup sıyrılma, zühd ve onu fanî olarak mütalaâ etme ve Allah'ın taatında olma üzerine kurulur. Bu her iki kısmın da Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde izleri vardır. Bu da sûfi tefsirini tekrar ikiye ayırmıştır. Bunların birincisi, nazarî sûfi tefsiri ve ikincisi de işarî veya feyzî sûfi tefsiridir.

Nazarî tasavvufî tefsirlerde, mutasavvıfları, yukarıda da değindiğimiz gibi, tasavvuflarını nazarî tetkikler ve felsefî doktrinler üzerine bina eden kimseler olarak bulmaktayız. Bu mutasavvıfların Kur'ân'a nazariyelerini götürmeleri ve öğretilerini ona uydurmaya çalışmaları da tabiidir. Ancak Kur'ân Arapça'dır ve insanların hidâyeti için gelmiştir. Görüşlerden herhangi bir görüşü ispat için gelmemiştir. Bu yüzden, Kur'ân'da sûfi için görüşünü açıklayacak ve ona uyacak bir şey bulmak kolay olmamıştır. Buna rağmen sûfi, öğretilerini ve görüşlerini doğrulamak hırsı ile Kur'ân-ı Kerîm'de görüş ve öğretilerine şahitlik edecek ve onlara dayanak olacak deliller aramaya davranmaktan geri durmamıştır. Muhyiddin Arabî'yi, (ö.638-1240) Kendisine ait olduğunda şüphe bulunan kitaplarda, İsmi ile meşhur tefsir kitabı gibi, Fusus ve el-Futuhatu'l Mekkiye gibi kendisine gerçekten ait olan kitaplarda Kur'ân âyetlerinden bir çoğunu felsefî sûfi nazariyelerine uydurmaya çalıştığını görürüz.<sup>48</sup>

Bu konuda şu örneklerle yetinelim. Meselâ: "Tefsiru İbni Arabî adlı kitabın I/141. sayfasında Âlu İmrân sûresi 191. رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَا طَلَا "Rabbımız! Bunu sen batıl yaratmadın" âyetinin tefsiri için, اى شىء غيرك Yani 'senden başkası olarak' diyor. Çünkü hakkın gayrısı batıldır. Bilakis onu isimlerin kıldın. Sıfatlarının doğuş yerleri kıldın. Sen subhansın. Senden başkasının varlığından seni tenzih ederiz."<sup>49</sup> demektedir.

Ve yine Arabî, "Futuhat-ı Mekkiye adlı eserin I/115. sayfasında. Bakara sûresinin 6 ve 7.

ان الذين كفروا سواء عليهم ائذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون

<sup>48</sup> - ez-Zehebi. Age., II/329-341.

<sup>49</sup> - ez-Zehebi. Age., II/342-348.

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم

“kafirleri uyarsan da uyarmasan da fark etmez. Asla inanmazlar.”

“Allah onların kalpleri üzerine mühür vurdu. Kulakları üzerine de... Ve gözlerinin üstünde de bir çeşit perde var. Ve onlar için görkemli bir azap vardır.” âyetlerini açıklayarak, “Ey Muhammed! Elbette küfredenler benim hakkımdaki sevgilerini gizlediler, muhabbetlerini örttüler. Onları bırak. Seni göndermiş olduğum tehdit (veid) ile ister uyar, ister uyarma. Onlar senin kelamınla inanmazlar. Onlar benden başkasını akletmezler. Oysa sen mahlukatımı akletmedikleri ve şahit olmadıkları şeyle uyarıyorsun. Sana nasıl inanırlar, oysa ben onların kalplerini mühürledim. O kalplerde benden başkası için bir genişlik kılmadım. Onların kulaklarına mühür vurdum, âlemde benim kelamından başka bir şey duymazlar. Onların gözleri önünde şahadetim esnasında süsümden, ziynetimden bir perde var. Bu yüzden benden başkasını görmezler.”<sup>50</sup> der.

Gazalî ise bu kabil tefsirleri şath/saçma olarak mütalaa eder ve: “Tâmmât denen lüzumsuz sözlere gelince, şath konusunda anlattıklarımız da bu kelimenin anlam hudutları içerisine alınabilir. Ayrıca bu kelimenin daha özel bir mânâsı da vardır. O da şer’î sözleri, anlaşılman mânâlarından alıp da hiçbir faydası olmayan anlaşılmaz mânâlara çevirmektir. Bu iş, Bâtınîlerin tevil yapma âdetleri gibidir. Bu da haramdır ve zararı çok azâmetlidir. Çünkü tevil konusunda, şeriatın sahibinin nakline ve aklın gerekli kıldığı bir yoruma dayanmaksızın, kelimelerin zahir anlamlarının dışına çekilmesi, insanların kelimelerin zahir mânâlarına güvenlerini sarsar. Böylece Allahu Teala ve Peygamberi’nin, (s.a.v.), kelamının değeri kaybolur. Bir söz ki, ortak bir mânâ anlatmaz, ona güvenmek ve dayanmak da olmaz. Batınî mânâyı tespit etmek ve bir noktada durdurmak zordur. O mânâyı bir çok anlamlara çekmek mümkün olur. Bu da zararı büyük ve yaygın bid’atlerdendir. Ancak böyle bir te’vile yönelenlerin niyetleri her şeyi garip ve esrarengiz kılığa sokmaktır. Çünkü insan tabiatı garipliklere meyyleder

<sup>50</sup>- ez-Zehbî. Age., II/342-348.

ve bu gibi acayipliklerden haz duyar. Bu yolla Batıniye bütün şeriatı, kelimelerin zahir anlamlarını fasit ve delilsiz yorumlarla yıkmaya gider.

İşte bu tâmmât ehlinin bazıları diyor ki <sup>51</sup> اذهب الى فرعون انه طغى *“Firavun’a git elbette o azdı”* âyetindeki انه Firavun’un kalbine bir işârettir. Yani Firavun’la kast edilen kalptir. Çünkü insanlar üzerine taşkınlık eden kalptir. Ve yine <sup>52</sup> وان الق عصاك *“Asanı at, bırak”* bu âyet için yaptıkları te’vil de, ‘Allah Teâla’dan başka dayandığın her şeyi bırak.’ şeklindedir.”<sup>53</sup> açıklamalarını yapar. Görülüyor ki anlayışlar, tercüme ve dolayısıyla da tefsiri etkileyen ve yönlendiren en temel sebeplerdendirler.

“Sûfi işârî tefsir ise, zahir mânâsı ile bağdaştırılabilen süluk erbabının bilebileceği bir takım anlamlara ve işâretlere göre Kur’ân’ı tefsir etmektir. Burada nazârî sûfi tefsirde olduğu gibi sûfi, müfessirin ön fikir ve yargıları yoktur. Müfessir bulunduğu makamda içine doğan ilham ve işâretlerle âyetleri mânâlandırmaya çalışır.”<sup>54</sup>

“Bu tür tefsirlerin en mühimleri Tefsiru’Nisâburî, Tefsiru’l Alûsî, Tefsru’t-Tusterî ve Tefsru Muhyiddini’bni Arabî dir. Nisâburî tefsirinde, âyetin ve âyetlerin zahirî mânâlarını anlattıktan sonra, ‘ehli işârât veya ehli te’vil demişlerdir ki’, şeklinde başlar ve sonra bu âyetin işârî mânâsını verir. Meselâ, <sup>55</sup> ان الله يامرکم ان تذبح بقرة *‘Evet... Alla bir inek kesmenizi emrediyor.’* âyetini verdikten sonra, nassı geçen âyet hakkında ehli te’vil, ineği kesmek hayvanî nefsi kesmeye işârettir dediler. Çünkü elbette onu kesmek ruhanî kalbin hayatıdır. Ve o da cihad-ı ekberdir şeklinde işârî tefsirleri sergiler. Alûsî de yine âyetlerin zahirî anlamlarından sonra işârî anlamlarını verir. Meselâ:

<sup>56</sup> واذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذت كم الساعة وانتم تنظرون *“Hani bir zamanlar, ey Musa, ‘Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayacağız’ demiştiniz. Bundan dolayı sizi yıldırım yakalayivermişti. Ve siz de bakıyordunuz.”* âyetini, ‘Hani ey

<sup>51</sup> - Tâhâ, 20/24.

<sup>52</sup> - Kasas, 28/31.

<sup>53</sup> - el-Ğazâlî, Ebû Hamid. İhyâ Ulûmi’d-Din, Temel Neşriyat, İstanbul, 1985, I/62.

<sup>54</sup> - Cerrahoğlu. Agc., II/9. ez-Zerkanî. Agc., II/78.

<sup>55</sup> - Bakara, 2/67.

<sup>56</sup> - Bakara, 2/55.



Musa, ey kalp, demişiniz. Ayan ve müşahede makamına vasıl oluncaya kadar hakiki imanla iman etmeyeceğiz. Sizi yıldırım yakaladı. Yani bir ölüm ki, zatî tecelli ve de fenâ demektir. Siz murakabe ediyor, yani şahit oluyordunuz....'; Tusterî, besmeleyi ب (be), behaullahu Azze ve Celle, yani O'nun süsü, س (sin) harfi seneullahi Azza ve Celle, yani Allah'ın övgüsü, م (mim) harfi mecdullahi Teâla, yani Allah'ın yüceliği ﷻ (Allah) ise, ism-i a'zamdır ki bütün isimleri kapsar; Muhyiddini'bni'l Arabî ise Bakara sûresinin سُبْحَانَ اللَّهِ بَقَرَةَ ان تَذ بَح بِقَرَةَ âyetini, 'o hayvanî nefistir. Onu kesmek ise onun arzularını yıkmak, kahretmektir ki o heva hayvanî nefsin hayatı ve menbaidir."<sup>57</sup> şeklinde tefsir ederler.

İşte bu kabil tefsirlere tercüme sürecinin anlama safhasındaki problemleri olarak bakabiliriz. Bu gibi tefsirler, bir bakıma, şairlerin evreni yorumlamasına da benzer. Çünkü şairler varlığı olduğu gibi değil, kendileri nasıl olmasını istiyorlarsa öyle algılamak isterler. Meselâ hakikatte, bacalar hiçbir canlılık ve insanî özellik taşımaz. Ama şair onu şiirinde esrarkeşlere benzetir ve öyle algılamak ister"<sup>58</sup> Bunun gibi, eğer bir müfessir, bakara kelimesini hayvanî nefis olarak anlamak isterse, bu kelime ona bu mânâları işaret edebilir. Ancak insanlığa ortak mesajlar veren Kur'an kelimelerini bu derece öznel olarak yorumlamanın müfessire yükleyeceği sorumluluk iyi düşünülmelidir. İşte bu sorumluluk duygusu, selim akıl sahiplerini, işârî tefsirleri geçerli saymak ve bu hassas sahanın istismar edilmemesi için, işârî mânâların, "Kur'ân'ın zahirine aykırı olmaması, zahirî mânâ olmaksızın sadece işârî mânânın murat olduğunun iddia edilmemesi, verilen mânânın lafızdan son derece uzak bir mânâ olmaması ve ayrıca tasavvufî mânâyı teyid edecek dinî bir delilin bulunması gerekir"<sup>59</sup> gibi şartları istemeye mecbur etmiştir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup>- ez-Zerkânî. Age., II/82-88

<sup>58</sup>- Kısakürek, N.F. Çile, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1992. s. 240.

<sup>59</sup>- Eroğlu. Age., s. 110-111.

<sup>60</sup>- İşârî tefsir hakkında geniş bilgi için bkz. Ateş, Süleyman. İşârî Tefsir Okulu, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.

Görülüyor ki tefsir karşısında ilk problem insan ve onun anlayış kabiliyetidir. Metinden kaynaklanan problemlerden çok, insan zekâsı, anlayış ve temyiz kabiliyeti, fikrî ve mezhebî taassuplar, tercüme, tefsir ve te'vil karşısına birbirinden farklı, bir çok problemler çıkarmaktadır. Kur'ân'ı anlama ve anlatma demek olan tercüme yolunda, sağlıklı fitratlar, selim akıllar, salim duygular, arınmış kalpler ve zevki selimlerin yanında bir de marazî ruhlar, cedelci (iddiacı) diller vardır. İşte tercüme problemlerinin menşinde asıl ve en ciddi problem olarak bunlar barınmaktadır. Bu bakımdan tefsir tarihi mecrasında, çarpık ve tutarsız felsefe de anlama problemleriyle karşılaşmış ve bu problemleri çözemeyince de yanlış anlatımlara, tefsir ve te'villere sapmıştır.

“İslâm'da felsefe hareketi Abbasîler devrinde, tercüme faaliyeti ile başlamıştır. Abbasîler bu iş için Yahudi, Hıristiyan, İranlı, Hintli ve Sabîlerden olan kimseleri kullandılar. Bunlar geçmiş araştırmalarına bağlı olarak Yunan, Hind, Yahudi, İran ve diğer felsefî görüşleri Arap diline naklettiler. Bu eserler Araplar arasında yayıldı. Şüphe yok ki Araplar daha önce böyle bir şey görmemişlerdi. Bu yeni görüşlerin dinleri, düşünüş tarzları ve yaşantıları ile olan farklılığını, müşahede etmeye başladılar. Şunu da ifade etmek gerekir ki bir asırdan fazla devam eden tercüme faaliyetleri sırasında orijinalitesi ve kendine has özellikleri olan bir feylesof da yetişmemiştir.

İslâm'da ilk önce IV. asrın başlarından itibaren “tabiat felsefesi” adıyla anılan felsefî cereyanları görmekteyiz. Bu hareketler tercüme ve tabiat felsefesinin tasavvufla da karışmasından sonra ansiklopedik bir mektep haline geldi. Bundan sonra İslâm felsefesinin iki ayrı mektebe ayrıldığını göreceğiz. Biri Eflatun ve Aristo felsefelerini uzlaştıran ve bunları yeni Eflatuncu tefsirlerle tamamlayan “Meşşâî” mektebi, diğeri ise Yeni Eflatuncu felsefeyi tasavvufla mezcederek ona yeni bir tavır veren ve hamle yaptıran “İşrakî” mektebidir. Bu iki mektebin haricinde İslâm şüphecileri kelamla mücadele veya her ikisini telif eden müstakil feylesoflara da rastlanır.

İslâm felsefesi, Yunan felsefesinin tercüme ve tenkidi ile başlamış, Fakat kendi başına hiçbir zaman bir orijinalliğe ulaşamamıştır.



Tercüme hareketlerinden sora o güne kadar İslâm dini içerisindeki her türlü grup, görüşlerini savunabilmek için felsefeden yardım istemişlerdir. Onlar vahiy ile aklın, hikmet ile akidenin hakikatte birbirlerine zıt olamayacağı noktasından hareket ederek yabancı olan felsefeyi din ile uzlaştırmaya gayret sarf ettiler. II. Asırdan itibaren gelişecek olan fırkalar terceme hareketleri neticesinde giren felsefi nazariyelerden istifade edeceklerdir. Bilhassa Mutezile Yunan hikmetine itimat etmiş ve bir ara bunların sultanı bütün İslâm maarifinde kendini göstermişti. Genellikle dinî naslar ve şer'î hakikatler te'vil edilerek felsefi görüşlerle uygunluğu sağlanmaya çalışılıyordu. Bu durumda naslar ve hakikatler yeni görüşlere boyun eğmiş oluyordu. Artık dinî naslar ve dinî hakikatler felsefi görüşlerle açıklanıyordu. Bu bir nevi felsefi görüşlerin din ve nasları hükmü altına alması demektir ki bu durum, din için belki de te'vil yolundan daha tehlikeli idi.

Gayelerini tahakkuk ettirmek isteyen gayri samimi kimseler ve fırkalar âdeta dini ve Kur'ân'ı felsefi görüşlerine hizmet eder duruma getirmek istediler. Halbuki İslâm'da aslolan din veya Kur'ân'dır. Her şeyin ona yönelmesi gerekir.<sup>61</sup> Çünkü o, biçimlenici değil biçimlendiricidir.

“İşte tarihin bu safhasında, Kur'ân, hakim olması gerekirken onu mahkum hale getirdiler ve felsefi görüşlerini doğrulamak uğruna Kur'ân'ı yanlış te'vil ettiler.

Bu akımı güçlendiren, geliştiren ve “Kur'ân'ın bazı âyetlerini felsefi görüşler açısından tefsir edenlere İhvan-ı Safa'yı, Farabî (339/950) ve İbni Sinâ'(428/1037)yı örnek verebiliriz. İhvan-ı Safay'a göre şeriat bir takım batıl itikatlarla bozulmuştur. Bozulan bu şeriatı felsefe ve ilim yoluyla temizlemek lazımdır. Bu cemaat hiçbir ilme düşman ve hiçbir mezhebe karşı mutaassıp olmadıklarından mevcut iktidara karşı olanların toplandığı bir karargâh olmuştur. Fakat bunların eserleri ve fikriyatları iyi ve

<sup>61</sup> - Cerrahoğlu. Age., II/33-34.

derin bir şekilde tetkik edildiğinde müfrit Şii, daha doğrusu Batınî İsmailî temayüllü, dinî, felsefî ve siyasî bir cemiyet olduğu görülür.”<sup>62</sup>

“İhvan-ı safa, El-Masdaru’s-Sabik de, melekleri feleklerin (yörüngelerin) yıldızları olarak tefsir ederler. Feleğin yıldızları, Allah’ın melekleri ve semaların hükümdarlarıdır, derler. Allah onları âlemlerini imar ve mahlukatını gözetmeleri ve idare etmeleri için yaratmıştır. Meliklerin O’nun yeryüzündeki halifeleri olması gibi, onlar da Allah’ın feleklerdeki halifeleri olduğunu söylerler.

Onlar, mümin olan nefis, cesedinden ayrıldıktan sonra semanın melekûtuna yükselir ve melekler topluluğuna katılırlar. Ruhu’l Kudüs ile birlikte yaşarlar. Feleklerin fezasında tesbih eder, göklerin genişliğinde müreffeh, nimetlenmiş, lezzetlenmiş, ikram edilmiş, kendilerine gıpta olunan bir hayat içinde olduklarını söylerler. Bu görüşlerini de Allah’ın Fatır sûresinin 10. “(...)güzel sözler ona yükselir. O sözleri de yararlı iş yükseltir.” meâlindeki âyetinin mânâca teyit ettiğini savunurlar.

İhvan-ı safa, şeytanları tam bir felsefî görüşle açıklarlar ki, onların bu izah tarzı dinin getirdiği ile asla uygun değildir. Meselâ Enam sûresinin 112. “*Aldatmak için birbirlerine cazip sözler fısıldayan cin ve insan şeytanlarını her peygambere düşman yaptık*” meâlindeki âyetinde Allah nefislere ve onun vesveselerine işâret eder. Cin şeytanları hislerin idrakinden gizlenmiş olan ayrılmış kötü nefislerdir. İnsan şeytanları ise cesetle ünsiyet peyda etmiş, cesetle birleşmiş olan nefislerdir.”<sup>63</sup> demektedirler.

Yine onlar “Kur’ân’ın sıradan insanların, yani halkın, zihinlerinden uzak bir remizler, semboller manzumesi olduğuna itikat ederler”<sup>64</sup>

Farabî’ye göre de “dinin sembolik bir vasfı vardır. Bütün dinlerde merkezî bir yer işgal eden peygamberlik, aklın kutsî kuvve derecesine yükselmesinden hasıl olur. Ve kazanılmış bir melekedir. Peygamberlerin vazifesi sırf makullere ait olan hakikatleri onları kavrayamayacak cahil halka bir takım sembollerle anlatmaktır. İşte Kur’ân’daki

<sup>62</sup>- Cerrahoğlu. Agc., II/35.

<sup>63</sup>- ez-Zehcî. Agc., II/422-423.

Cennet, Cehennem gibi şeyler bu sembollerden ibarettir. Peygamberler metafizik ve nazari hikmeti bilmez fakat sezgi kuvveti ile, pratik hikmette ahlakta deha sahibidir.. Halbuki olgun bir feylesof peygamberlerden üstündür. Çünkü nazar amelden ve ilim ahlaktan üstündür. Farabi Kur'an'ı aklileştirebilmek için orada görülen arş, kürsi, levh ve kâlem gibi bir çok tabirleri kendi sistemine göre te'vil etmektedir. Aynı te'villeri cesetlerin haşrı ve ahiret meselelerine tatbik eder.”<sup>65</sup>

Bu görüşlerini teyit mahiyetinde Farabi'nin Kitabu'l Füsüs'undan bazı örnekler verelim. Meselâ Hadid sûresinin 3. âyetindeki “*o evveldir ahirdir zahirdir, batındır*” kelimelerini, Eflatun'un felsefesindeki âlemin kıdemine dayandırarak tefsir eder.”<sup>66</sup>

Bu ekolün ileri şahsiyetlerinden İbn Sina Cenneti, narı ve sıratı sahih, sabit ve me'sur olan rivâyetlerden uzak olarak tefsir eder. Âlemleri üç kısma ayırır. His âlemi, vehmî, hayâl âlemi ve aklî âlem. İbn Sina'nın indinde aklî âlem Cennettir. Hayâl âlemi Cehennemdir. His âlemi de kabir âlemidir.”<sup>67</sup>

Yine “İbn Sina Müddesir sûresinin otuzuncu, ‘üzerinde on dokuz melek vardır.’ meâlindeki âyetini Kur'an'ın hedefinden uzak, felsefî bir yol ile tefsir eder ve hayvanî nefsin Cehennemde daim bakî olduğunu söyler. Bu hayvanî nefis de iki kısma ayrılır. İdrakiyye ve amelîyyedir. “ve Nas sûresinin من الجنة والناس âyetini de el cinnu örtülü demektir ve el-insu ise ünsiyet edilen demektir. Örtülü işler batınî hislerdir ve ünsiyet anlamına gelen, yaklaşma anlamına gelen müste'nese ise zahiri işlerdir.”<sup>68</sup> şeklinde açıklar.

“Özetle filozoflar âyetleri lafzî olarak açıklamak yerine, batinî sembolik olarak yorumlama yolunu seçmişlerdir.”<sup>69</sup>

Fıkıh ekolüne gelince:

<sup>64</sup> - ez-Zehebî. Age., II/423.

<sup>65</sup> - Cerrahoğlu. Age., II/39.

<sup>66</sup> - ez-Zehebî. Age., II/420.

<sup>67</sup> - ez-Zehebî. Age., II/427.

<sup>68</sup> - ez-Zehebî. Age., II/428.

“Kur’ân-ı Kerim, kulların dünya ve ahiret işlerini düzenlemeye yönelik fikhî hükümlerle alâkalı olan âyetleri de kapsamaktadır. Müslümanlar Rasulullah (s.a.v.) zamanında bu âyetlerin fıkıh hükümlerinden neleri taşıdıklarını Arapça selikalarının gereği olarak anlıyorlardı ve eğer bir müşkille karşılaşırlarsa Allah’ın rasulü (s.a.v.)’e müracaat ediyorlardı. Ama Rasulullah (s.a.v.) vefat edince, O’ndan sonra sahabe için yeni mevzular zuhur etti. Bu yeni mevzular Müslümanlar’dan yeni, sahih bir şer’î hüküm istiyordu. Bu şer’î hükümlerin çıkarılması için onların ilk müracaat edecekleri şey Kur’ân-ı Kerim olmuştur.”<sup>70</sup> Bundan dolayı da Kur’ân fikhî açıdan tefsir edilmeye başlanmıştır. Namaz, hac, ticâret, muamele gibi konularla uğraşan bir tefsir kolu gelişmiştir. Dolayısıyla Kur’ân’a bu açıdan yaklaşan bir müfessirler zümresi doğmuştur.

Bunlar, “Tefsiru Hamsi Mic Âyetin mine’l Kur’ân eseri ile Mükatıl b. Süleyman (150/767), Ahkâmu’l Kur’ân adlı eseri ile İmâm eş-Şafî (204/819), Ahkâmu’l Kur’ân adlı eseri ile Cessas (370/981), Ahkâmu’l Kur’ân adlı eseriyle Ebu Bekr İbnu’l Arabî (543/1148) ve El-Câmi li Ahkâmi’l Kur’ân adlı eseri ile de Kurtubî (671/1273) dir.”<sup>71</sup>

Özetlersek, “Fikhî tefsirler, Kur’ân’ın ibadet ve hukukla ilgili âyetlerini açıklamayı ve onlardan hüküm çıkarmayı gaye edindir.”<sup>72</sup> Yani “Kur’ân’ın amel ve hareketle ilgili yönünden İslâm’da fıkıh ilmi doğmuş, onun sırf bu cephesini ele alan fikhî tefsir hareketi İslâm’ın muhtelif bölgelerinde çeşitli isimler altında, isimleri çeşitli, bir hareket halinde ortaya çıkmıştır. Fıkıh tefsirleri Ahkâmu’l Kur’ân, Fıkhü’l Kur’ân, Tefsiru Ayati’l Ahkâm adları altında görmemiz mümkündür. Bütün bunların isimleri değişik olsalar da bunlar, Kur’ân âyetlerinin fikhî yönden yapılmış tefsirleridir.”<sup>73</sup>

Hiç şüphesiz, tarihin seyri içinde, yukarıda zikrettiğimiz tefsir hareketlerini zaman zaman rey, zaman zaman zaman da Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeye isnat

<sup>69</sup>- Eroğlu. Age., 120.

<sup>70</sup>- ez-Zehbî. Age., II/432.

<sup>71</sup>- Turgut, Ali. Tefsir Usûlü ve Kaynakları, M.Ü.İ.F.V. Yayınları. İstanbul, 1991. 193-198.

<sup>72</sup>- Eroğlu. Age., s.108.

<sup>73</sup>- Cerrahoğlu. Age., II/47-53.

edilen rivâyetler yönlendirmiştir. Bu iki ayrı tefsir ilkesi de, tefsir anlayışını etkilemiş ve onu yeni bir mecraya dökmüştür. Dikkatle bakılırsa, bu iki ilke tefsir edilecek metni anlamaya yardımcı olan unsurlardandır. Bir mütercim bu iki ilkeyi doğru kullanarak tercümede karşısına çıkacak olan problemleri çözebilir. Bu yüzden, tefsir tarihi içinde tercüme yardımcı olmuş olan bu iki metoda da kısaca değinmenin faydalı olacağına inanmaktayım.

**Rivâyet tefsiri:** “bu tefsire, me’sur veya menkul tefsir de denir.”<sup>74</sup> Me’sur tefsir “Kur’ân’da, sünnette, sahabenin keliminde, Allahu Teâla’nın muradını açıklayıcı olarak gelen tefsirdir.”<sup>75</sup>

**Dirâyet tefsiri** ise, “er-Re’yu, itikat, içtihat, kıyas gibi mânâlar için kullanılır. Ashabu’r-re’y, ashabu’l kıyas demektir.”<sup>76</sup> Bu tefsir nevine rey veya ma’kul tefsir denilir. Sadece rivâyetlere münhasır kalmayıp, dil, edebiyat, din, mezhep ve çeşitli bilgilere dayanılarak yapılan tefsirlerdir.”<sup>77</sup> Başka bir ifadeyle “rey ile kast edilen şey içtihattır. Dolayısıyla şâyet içtihat muvaffak olmuşsa, yani içtihad sapıklıktan ve cehaletten uzak şeylere dayanmışsa işte bu şartla yapılan tefsir övülen bir tefsir olur, aksi takdirde zemmedilen, yerilen bir tefsir olur.”<sup>78</sup>

Meselâ. Tevbe sûresi 112. âyette geçen الساء حون kelimesini Taberî, Hz Aişe (r.a.) ve diğer sahabeye isnat ederek onun “oroç tutanlar”<sup>79</sup> anlamına geldiğini rivâyet eder. Bu bir rivâyet tefsiridir. Kurtubî ise kelimenin oroç tutanlar, cihat etmek ve ilim talep etmek için yolculuğa çıkanlar mânâsına geldiğini rivâyet ettikten sonra kendi reyini lügat ilminin delilleriyle açıklar ve ح ي س lafzı, bu sözlerin hepsinin sıhhatli olduğuna işâret eder. Çünkü bu kökten türemiş olan السياحة aslen kişinin yer yüzünde suyun yatağında akması gibi sürekli yürümesi anlamındadır. Oroçlu ise bu seyyah gibi

<sup>74</sup>- Cerrahoğlu. Age., II/131.

<sup>75</sup>- ez-Zerkânî. Age., 2/12.

<sup>76</sup>- ez-Zehebî. Age., I/254.

<sup>77</sup>- Cerrahoğlu. Age., II/236.

<sup>78</sup>- ez-Zerkânî. Age., II/49.

itaat yolunda, yemesini, içmesini ve bunun gibi arzularını terk etmede devamlıdır. İşte oroçlu bu yüzden “seyyah” menzilesindedir.<sup>80</sup> Zemahşerî de bu açıklamaya paralel olarak reyini, “oroçlular, şehvetlerinden vaz geçmekle yeryüzündeki seyyahlara benzerler”<sup>81</sup> şeklinde açıklar. Bu açıklamalar bize tercümenin takviye edildiği mezkur iki kaynağı göstermesi bakımından önemlidir. Ne var ki bu iki tefsirin zaafı da vardır.

Rey tefsirinde müfessirin görüş, yorum ve anlayışları isabetsiz, tutarsız ve delilsiz olabilir. Bu zaafı, felsefi ve işârî tefsirlerden yukarıda zikredilenler örnek verilebilir. Me’sur (rivâyet) tefsirinin zaaf sebeplerini ise bu tefsirlerde çokça uydurma haberlerin bulunması, zaman zaman Kur’ân ve akılla çelişen İsrailî bilgileri ihtiva etmesi, Hz. Peygambere (s.a.v.)’e isnat edilen haberlerdeki senedlerin söylenmemesini<sup>82</sup> gösterebiliriz. Bu zaafı da, tercüme için mümkün kılan bir esası, yani “anlamayı”, yanlış yönlendireceği için tercüme problemleri cümlesinden sayabiliriz.

Yine tarihin seyri içinde karşımıza ilmî, içtimâî ve edebî tefsirler çıkmaktadır.

İlmî tefsiri ez-Zehbî “Kur’ân ibarelerindeki ilmî ıstılahları izah eden tefsir”<sup>83</sup> olarak açıklar. Bu tefsirler “Kur’ân ibarelerinden felsefi görüşler ve çeşitli ilimler çıkarma gayesiyle içtihat yapar. Bu görüşü benimseyenlerin nazarında Kur’ân, ilmî ve itikadî, dinî ilimler yönünü, sair dünya ilimlerini ve onların çeşitlerini ve renklerinin sayısını kapsar. İmam Gazalî, Kur’ân tefsirinde bu görüşleri en fazla müdafaa edendir. O, İslâmî ilimlerin gelişme çağıının ortalarında bu görüşle amel eden ve onu terviç eden ve destekleyen en önemli şahsiyetlerdendi.”<sup>84</sup>

İhyau Ulumi’-d-Din Adlı eserinde Gazalî, bazı alimlerden Kur’ân’ın 77200 ilim ihtiva ettiğini rivâyet eder. Çünkü her kelime bir ilimdir. Sonra bu dörde katlanır. Çünkü

<sup>79</sup> - et-Taberî. Age., XI/39.

<sup>80</sup> - el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammedu’bnu Ahmed el-Ensârî. el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’an, Daru’l-Fikr, Beyrut, 1978, VIII/270.

<sup>81</sup> - ez-Zemahşerî. Age., II/299.

<sup>82</sup> - Bkz, ez-Zehbî. Age., I/156-164 ve Eroğlu. Age., 52-59.

<sup>83</sup> - ez-Zehbî. Age. II/474.

<sup>84</sup> - ez-Zehbî. Age., II/475.

her kelimenin zahirî, bâtinî, haddi ve matlâı vardır. Rasulullah (s.a.v.)'in besmeleyi yirmi sefer tekrarlaması niçindir? Ancak onun bâtinî mânâlarını tetkik ve düşünmek içindir. Yoksa onun zahirî tercüme ve tefsiri bu kadar tekrara muhtaç değildir. İbni Mes'ud (r.a.), kim evvelkilerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'an'ı tetkik, yani tedebbür etsin, demiştir. Oysa evvelkilerin ve sonrakilerin ilmini bulmak yalnızca zahirî tefsirle hasıl olmaz.

Özetlersek, ilimlerin hepsi Allah Azza ve Celle'nin fiillerine, sıfatlarına girer. Kur'an'da ise O'nun zatı anlatılmış, fiilleri ve sıfatları açıklanmıştır. İşte bu ilimlere bir son yoktur. Kur'an'da o ilimlerin hepsine işâretler vardır. O ilimlerin makamlarına da işâret vardır. Onun tafsiline dalmak ise Kur'an'ı anlamaya yöneliktir. Tefsirin yalnızca zahirî de bu ilimlere işâret etmez. Bilakis onda zor ve çözülmeyen olan ne kadar müşkil varsa, onlara Kur'an'da semboller ve delâletler vardır ve onu anlama da ehil olanlara hastır.<sup>85</sup> şeklinde izahlar yapmaktadır.

İlmî tefsir anlayışını sistemli bir şekilde ele alan ilk kişi Gazalî olduğunu söyleyebilirsek de, bu yoldaki çalışmaların tarihini Gazalî'den çok daha öncelere indirmek mümkündür. Bu hareketi Abbasîler devrinin ilim ve tercüme hareketleri devrine kadar indirebiliriz. Fakat ilmî tefsirin derli toplu, merkezleşmiş ve sistemleşmiş fikri Gazalî (ö.505/1111) de görülür.<sup>86</sup>

İlmî tefsir anlayışını "en güzel biçimde tatbik mevkiine koyan da Fahrüddin er-Razî (606/1209)'dir. Bunlardan sonra da ilmî tefsir hareketinin bayraktarlığını Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ebi'l Fadl El-Mursî ile Suyûtî (911/1506) yapmışlar ve bu hareketi canlı tutmaya çalışmışlardır. Bilhassa Suyûtî Kur'an'ı ilimlerin kaynağı ve membaı olarak görür."<sup>87</sup> O Kur'an hakkında: "Şüphesiz kitabımız Kur'an ilmin fişkırığı bir yer ve onun kaynağıdır. İlimler güneşinin dairesi ve o güneşin doğuş

<sup>85</sup> - el-Gazalî. Age, III/134-135.

<sup>86</sup> - Cerrahoğlu. Age., II/428.

<sup>87</sup> - Cerrahoğlu. Age., II/428.



yeridir. Subhan olan yüce Allah her şeyin ilmini ona tevdi etmiş. Her türlü hidâyeti ve sapıklığı onda açıklamıştır. Bu sebepten ötürü her fen sahibinin ondan yardım istediğini, ona güvendiğini görürsün. Fakih ondan hükümler çıkarır, helalin ve haramın hükmünü ondan istihraç eder. Nahivciler irap kaidelerini ondan aldıkları bilgilere bina ederler. Sözün hatasını ve isabetini bilme konusunda ona dönerler. Beyân alimleri güzel nizama onunla yol bulurlar, sözün sığasında belagat yollarında ona itibar ederler. Basiret sahiplerinin düşünüp ders çıkardıkları haberler ve kıssalar ondadır.”<sup>88</sup> demiştir.

Katib Çelebi de (ö.1657) felsefi ve ona bağlı ilimleri, varlıkların gerçeğini araştıran ilimler olarak tanımlamış ve bu ilimlerin okutulmasını istemiştir. Az da olsa ilmî tefsirden söz etmiş, ilim ve din arasında bir niza bulunmadığını söylemiştir. Miza’nu’l hak adlı eserinde matematik bilen bir müfti ile bilmeyen bir müftinin fetvalarını mukayese eder ve matematik bilen müftinin fetvasının doğruluğunu gösterir. Yine 18. asırda da Erzurumlu İbrahim Hakkı (Ö.1772) Ma’rifetnâme adlı meşhur eserinde astronomi ilmine ait geniş bir bilgi vermiş ve çağının ilim anlayışından örnekler vererek muasırlarından çok ileri ilmî görüşlere sahip olduğunu göstermiştir.” Yirmi birinci asırda, Avrupa’nın tesiriyle İslâm âleminde meydana gelen uyanış hareketinden sonra, Kur’ân’dan istihraç edilecek ilimler, müstakil eserlerde toplanmaya başlamış, Kur’ân-ı Kerîmdeki çeşitli ilimlere ait âyetler bir araya getirilerek yeni ilmî görüşlerle karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu şekildeki tefsir tarzı günümüzde pek revaç bulmuş ve bu alanda pek çok eserler meydana getirilmiştir.”<sup>89</sup>

İşte tercüme tarihinde, Kur’ân’a ilmî yaklaşımlar da O’nun tercümesi karşısına yeni problemler çıkarmıştır. Yani O’nun daha analitik bir tercüme ilkesiyle tercümesini zarurî kılmıştır. Elbette içerisinde her ilmi ve sanatı barındıran bir kitabın tercümesi özet

<sup>88</sup> - es-Suyûtî, Celalu’d-din Abdi’r-Rahman. el-İtkân fî Ulumi’l Kur’ân, Daru’l Kahraman, İstanbul, 1978, I/3.

<sup>89</sup> - Cerrahoğlu. Age., II/429-430



bir tercümeyle geçiştirilemez ve böyle bir kitabın tercümesi beşerî metinleri tercümesi kadar da kolay olamaz.

Yine tefsir tarihinin gelişimi içinde içtimaî (sosyal, toplumsal) ve edebî tefsir çağrı başlamıştır ki “günümüzde tefsirlerin ekserisi içtimaî edebî mesleğe temayül etmişlerdir. Bu nevi ile tefsir kuruluk ve durgunluktan kurtarılmaya çalışılmıştır. Kur’ân-ı Kerim’in hidâyetinden insanlar faydalanmaya sevk edilmişlerdir.”<sup>90</sup>

“İçtimaî edebî tefsir yolunun salikleri tefsire mezhepler görüşünden uzak bir nazarla baktılar. Onlar Kur’ân-ı Kerim’i mezhepler için bir vasıta kılmadılar. Kur’ân’ı kendisine muvafık bir şekilde te’vil ettiler. İsrailî rivâyetler üzerinde tenkitçi bir tavır takınarak eskilerin tefsirlerinde olduğu gibi, yalan ve hurafe olan şeyleri tefsirlerine kaydetmediler.”<sup>91</sup>

Bunun yanı sıra “akla çok geniş bir hürriyet bahşeden bu ekol, Kur’ân’daki bazı şerî hakikatleri te’vile yönelmiştir. Bazen hakikatten mecâza ve temsile gitmişlerdir. Mutezile’den iktibas ettikleri bu geniş aklî hürriyet sebebiyle, bazen Kur’ân’ın lafızlarının mânâlarını Kur’ân’ın nüzûlü esnasında, Araplarca bilinmeyen bir şekilde nakletmişlerdir. Kur’ân’dan sonra en mutemet kitap olan Buharî’nin ve Müslim’in sahihlerinde rivâyet ettikleri bazı hadisleri zayıf veya mevzu olarak görmüşlerdir. Sahihliği sabit olan bazı ahad haberleri, bilhassa akaid konusunda, kabul etmemişlerdir.

Asrımızda zuhur eden bu yeni tefsir şeklinin önderi şüphesiz ki Muhammed Abduh (1323/1905)’tur ve “tefsirde yenilik girişimleriyle tanınmıştır.”<sup>92</sup> İçtimâî tefsir ekolünün temsilcilerinden “başta Abduh olmak üzere bu akımı benimseyenler, filolojik çalışmaları tefsir olarak kabul etmezler. Onlar göre bu çalışmalar, nahiv ve edebiyatla ilgili olan birer egzersizden ibarettir. Aynı zamanda Kur’ân’da fikhî hükümlerin azlığından bahsederler. Onlara göre Kur’ân’da insanları ahlakî yönden eğitecek ve ruhî

<sup>90</sup>- Cerrahoğlu. Age., II/467

<sup>91</sup>- Cerrahoğlu. Age., II/468.

<sup>92</sup>- Turgut. Age., s. 309.

yapılarını mesut edecek hükümler vardır. İşte bizim amacımız, bu mutlulukları sağlayan Kur'ân'ın anlaşılmasına yardım etmektir. Ona göre Kur'ân'ın Hüdâ ve Rahmet isimlerini insanlara açıklayan bir tefsir, ancak onlara fayda sağlar. Ayrıca mezhep taassubuna karşıdırlar. Kaynak olarak sadece Kur'ân'ı ve sünneti alırlar, Abduh ve bu akımı benimseyenler, aklî yorumlara büyük yer vermişler ve tefsirlerinde israilî rivâyetleri almamaya çalışmışlardır.”<sup>93</sup>

Sonra Muhammed Reşid Rıza, (1354/1935), Tefsiru'l Menâriyla meşhur olmuştur. Genel mânâsıyla müstesna bir eserdir. Akıl ile nakli bir arada toplayan, selefle bağlı; fakat çağdaş, uygar çizgide, siyasî ve içtimaî nitelikli bir tebliğler mecmuası durumundadır. Yine Ahmet Mustafa el-Merağî, (1364/1945), Tefsiru'l Merağî ve Seyyid Kutup, (1906/1966), Fi Zılâli'l Kur'ân adlı tefsiriyle ün salmışlardır.”<sup>94</sup> Bu şahsiyetler arasında “Kur'ân'ı anlama hususunda kendinde geniş bir hürriyet anlayışı ile hareket eden Abduh'un, Ehl-i sünnet alimlerinin görüşlerine muhalefet ettiğini ve Mutezile yoluna süluk ettiğini görürüz.”<sup>95</sup> Bu ekolün diğer benimseyicilerinde de bu temayülü tespit etmek mümkündür.

Abduh, tefsire, farklı ve yeni açılardan yaklaşır. Meselâ Fil sûresinin, “Onlar üzerine sürülerle kuşlar gönderdi” meâlindeki üçüncü âyetini izah ederken *الابا بيل*, bazısı bazısına tabi olan topluluklar, firkalardır. Meselâ kuşlar veya süvarilerdir. Kuşa sıra gelince o da havada uçan şeylerdir. Bu uçan şeyler ister küçük olsun, ister büyük, hepsine kuş denir. Gözle görünsün veya görünmesin yine aynı kelime ile isimlendirilir. *سجیل*, e gelince, o, taşlaşmış çamurdur. Bu kelimenin aslı Farsça'dır ve Arapça'ya girmiştir. Yani *سجیل من سجیل* ‘taşlaşmış çamurdan’ anlamındadır.”<sup>96</sup> gibi açıklamalar yaptıktan sonra, “Bu sebepten, bu kuşların sivrisinek veya hastalıkların bazı

<sup>93</sup>- Eroğlu. Age., s. 114-115.

<sup>94</sup>-Turgut. Age., s. 311-316.

<sup>95</sup>- Cerrahoğlu. Age., II/478.

<sup>96</sup>- Abduh, eş-Şeyh Muhammed. Tefsiru Cuz'i Amme, Mektebetu ve Matbatu Muhammed Ali Sabih, Meydanu'l Ezher, 1967, s. 154-155.

mikroplarını taşıyan karasinekler olduğuna inanman caiz olur. Yine bu taşların rüzgarların taşıdığı kuru, zehirli çamurdan taşlar olduğuna ve bu hayvanların ayaklarına ilişik olduğuna, onlar ceset ile birleştiğinde cesedin gözeneklerinden girdiğine, orada yaralar açtığına ve cesedi bozup etlerini döktüğüne de inanman caiz olur. İşte bu hayvanlar, (canlılar), bugün mikrop diye isimlendirilir.”<sup>97</sup> demektir.

Merağî de, “الطير, küçük, büyük, havada olan her şey; الابه بيل ise, topluluk demektir. Bu lafzın tekili yoktur. السجيل, taşlaşmış çamur; العصف, dövüldükten sonra geriye kalan, rüzgârın savurduğu yapraklarıdır. ماکول, hayvanlar ekini yerken, dişlerinin arasından döküp saçtıkları, arta bıraktıkları kısımdır.”<sup>98</sup> şeklinde ön bilgiler verdikten sonra, “Allah onların üzerine kuşlardan bir grup gönderdi ve onların üzerine o grup, kuru taşları yağdırdı. Ordunun her ferdi üzerine yağınca onlara çiçek hastalığı veya kızamık bulaştırdı. Böylece hasta olup öldüler. Bu kuşlar, sivrisinek veya karasinek gibi bazı hastalıkların mikroplarını taşıyan bir grup sinekten oluşmuştur. Bu sineklerin attığı bu taşlar, rüzgârın taşıdığı zehirli kuru çamurdan yapılmış taşlardır ki, bu kuşların ayaklarına ilişmiştir. Bunlar bir cisme dokununca, o cismin gözeneklerinden içeri girer, orada yaralar bulur ve o yerde yerleşerek vücudu ifsat ederler. Hiç şüphe yok ki sinekler bir çok hastalıkların mikroplarını taşırlar. Sonra bu mikropları büyük topluluklara aşırırlar. Allah dilese, bir tek sinek çok sayıda orduları yok eder.”<sup>99</sup> diyerek aynı şeyleri söylemektedir.

Bütün bu tefsir örneklerine bakınca, artık net olarak görülüyor ki her anlayış, tefsirde kendini gâyet açık olarak göstermiş ve tefsir hareketini kendi istikametinde yönlendirmiştir. İşte bu özet bilgileri, çağımızdaki tercüme hareketlerine bir ışık tutması ve meallerle tefsirler arasında bir mukayeseyi mümkün kılması için sergiledik. Artık tarihteki bu tefsir örneklerine bakarak o tefsir alimlerinin duygu, düşünce ve hayâllerini,

<sup>97</sup> - Abduh. Age., s. 156.

<sup>98</sup> - Merağî, Ahmed Mustafa. Tefsiru'l Merağî, Daru'l Fikhîyye, yersiz, 1365, X/241.

<sup>99</sup> - Merağî. Age., X/243.

inançlarını, düşünce yapılarını, tercüme ilkelerini, anlayış biçimlerini ve bu anlayış biçimlerine medar olan sebepleri anlayabiliriz. Bu sebeplerin de çağımızda pek değiştiğini söylemek mümkün değildir. Aslında dün ne ise, bugün de odur. Değişen yalnızca üslup ve usullerdir.

Bir cemiyet içindeki fertlerin bir birlerini etkilemeleri ne kadar tabii ise, zamanların da birbirini etkilemesi o derece tabiidir. Yirminci yüzyılda kurulan bir medeniyeti, ilk çağın etkilemediğini düşünmek ve iddia etmek imkânsızdır. Çünkü insanlık düşüncesi bir bütündür. Medeniyetler de geçmişten geleceğe uzanan bir süreçtir. Bu açıdan bakarak çağımızdaki meâlleri, geçmişteki bu tefsir hareketlerinin doğurduğunu söylemek mümkündür.

Tarihte daha analitik ve teville kayan bir görünüm ve özellik arz eden tercüme hareket ve ilkeleri ile tercüme edilen Kur'ân'ın, şimdi neden yorumdan arındırılmış bir tercümesi istenmektedir? Niçin tefsire itimat sarsılmış ve Kur'ân okuru asla daha yakın bir tercüme ister olmuştur? Bu sorunun cevabı da, tarihteki akıl almaz derecede sübjektif ve o nispette de spekülâtif tevellere bakılarak kolayca verilebilir, diye düşünüyorum.

İnsana güven veren sahih tefsirlerin yanında, yanlışlıkların da ötesine geçmiş, ilhadî yorumlara kadar varmış tefsirlerle yüzleşen, yalnızca kendi yorum ve görüşünü Kur'ân'a doğrulatma çabasıyla O'nu tercüme eden Kur'ân mütercimlerinin tercümeleriyle karşılaşan okur kitlesinin, doğru müfessirlere bile itimatları elbette sarsılacaktır. Bu durum da, tercüme okurunu daha asla uygun bir tercüme arar duruma getirecektir. İşte böyle bir sebeple olacak ki, son günlerde, ülkemizde yalnız meâle itimat besleyen bir okur kitlesi oluşmuştur. Bu yüzden, bazı kimselerce, **parantezsiz** diye adlandırılan **harfi harfine** tercümelerin çıkış sebeplerinden biri de, tefsire güven beslemeyen bu grubun ihtiyacını karşılamak içindir. Bu konuda Yaşar Nuri Öztürk, "Türkçe meâllerin problem yaratan bir yanı da bunların parantezlerle dolu olmasıdır. Öyle meâller var ki, neredeyse üçte biri parantez içi ilavelerden oluşuyor. Bunları

okurken insan elinde olmayarak Şu soruyu soruyor: ‘acaba, bu kadar parantez gerekli miydi?’ Altını çizdiğimiz bu noktanın son derece önemli olduğuna en güzel kanıtlardan biri de ũstat Elmalılı’nın, meâlinde, paranteze hiÇ denecek kadar az yer vermesidir. Parantez bolluğu yũzũndendir ki, yıllardan beri okunmasını önerdiğimiz çeşitli meâlleri alan vatandaşlar, sũrekli bir biÇimde Şu Őikâyeti gũndeme getirmişlerdir: ‘Biz tefsir okumak istersek tefsir okuruz. Meâl okumadaki amacımız Allah kelamının, insan yorumu girmemiş Şekliyle ne demek istediğini gŕrmektir. Oysa ki bu meâller yũzlerce parantez iÇi cũmleyle bizi yŕnlendirmekte, meâl yazarının subjektif kanaatlerine çekmekte, Allah kelamıyla aramıza girmektedir.’<sup>100</sup> Şeklideki fikirlerini dile getirmektedir. Oysa Őztũrk, ki Örnekleri ilerde gelecek, kendi subjektif yorumlarını parantez iÇine almadan sunacak, parantez yerine yatık çizgileri kullanacaktır.

İŞte burada karşımıza bir gũven problemi çıkmaktadır. Tefsir de mũfessirin yanlış yorumu var da, meâlin kelimelerini seÇerken, meâl yazarının hiÇ yanlış kelime tercihi olmayacak mı? Meslek, meŐrep ve fikrî taassubuna gŕre Kur’ân kelimelerine subjektif karşılıklar vermeyecek mi? Bu soruların cevabını dũŐũndũkten sonra biz, parantez kullanmamanın problemi çŕzeceĐi istikametinde bir kanaate varmanın imkânsızlığı fikrini kabullendik. Çũnkũ mũtercim ihanet etmek isteyince, kendi yorumlarını parantezsiz de sunabilir. Bu durumda ise parantezsiz meâl, daha da tehlikeli olabilir.

Mevzuya, Örneklerini sunduğumuz Kur’ân tercũmelerinin bir dil iÇi tercũme olduğunu sŕyleyerek dŕnebiliriz. Yani Arapça’dan Arapça’ya bir sadeleştirme, bir aÇıklama, bir nevi metin çŕzũmleme faaliyetidir veya başka bir aÇıdan bakıldığında da, Arapça konuşanlara Kur’ân’ı anlatma ve ŐĐretme çabasıdır da diyebiliriz.

Ne var ki Kur’ân’ın başka dillere tercũmesinin de bir tarihi vardır. Şimdi de Kur’ân’ın Tũrkçe’ye çeviri tarihine kısa bir gŕz atalım.

<sup>100</sup>. Őztũrk. Yaşar Nuri. Kur’an-ı Kerim ve Tũrkçe Meali, Yeni Boyut, İstanbul, 2000, s. 5-6.

### 0. 2. 1. Kur'ân'ın yabancı dillere tercüme tarihine kısa bir bakış

“Kur'ân'ın yabancı dillere tercüme edilmesine İslâmiyet'in daha ilk zamanlarında başlanmış, bir rivâyet göre, Hz. Peygamber, (s.a.v.), devrinde bazı küçük sûreler Farsça'ya çevrilmiştir. Bu faaliyet daha sonraki asırlarda gelişmiş ve Kur'ân yüzyıllar boyu, bütün şark ve garp dillerine tercüme edilmiştir.”<sup>101</sup> M. Hamidullah, (ö.2003), ise, Kur'ân-ı kerim'in yüzden fazla dile tercümeleri bulunduğunu kaydediyor.<sup>102</sup> Hamidullah: “İslâmiyet'i kabul eden ilk Türkler, yaptıkları Kur'ân çevirilerini Uygur alfabesiyle yazıyorlardı. Sultanlar döneminde Arap alfabesi kabul edildi. Cumhuriyetin ilanından beri Türkiye'de Latin alfabesi, Sovyetler Birliği'nde ise Kiril alfabesi kullanılmaktadır. Yapılmış bütün kısmî çevirileri burada kaydetmek imkânsızdır. Edib Ahmed bin Mahmud Yukneki'nin, (ö. ?) , Atabetu'l Hakayık'ı Reşit Rahmeti Arat tarafından bastırılmış, İstanbul 1951 tarihli olup yirmi kadar âyetin çevirisini içermektedir.”<sup>103</sup> şeklinde bilgiler vermektedir.

Biz de, o zamanki Türkçe çeviri hakkında bir fikir vermesi açısından, şu bir tek beyti sunmakla yetinelim.

İşte şu, “*Yok érdim yarattın yana yok kılıp, / İkinç bar kılır sen, mukir men muna.*” Yani, ‘yok idim yarattın; yine yok kılıp yine var edeceksin. Bunu ikrar ederim.’ anlamındaki mısraları, Kur'ân-ı Kerim'in Bakara sûresindeki, “*Ölü idiniz sizleri diriltti, sonra sizleri yine öldürecek, sonra sizleri yine diriltecek.*”<sup>104</sup> kelamının Ortaasya Türkçe'sinin bir in'ikasıdır.”<sup>105</sup>

<sup>101</sup>- Topaloğlu, Ahmed. XV.Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur'ân Tercümesi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1976, I/1

<sup>102</sup>- Bu konuda bk.Hamidullah, Muhammed. Kur'ân'ı Kerim Tarihi, İstanbul, 1965, s. 64, 88; Doğrul, Ömer Rıza, Kur'ân Nedir, İstanbul, 1927, s.79-76.

<sup>103</sup>- Hamidullah, Muhammed. Aziz Kur'ân, Çeviri ve Açıklama, trc., Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyân Yayınları, İstanbul, 2000, s. 131.

<sup>104</sup>- Bakara, 2/28..

<sup>105</sup>- Banarlı, Nihad Sami. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987, I/244.

Yine Hamidullah, “İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunan bir el yazmada yer alan ve Rahmeti Arat tarafından Ural Altaische Jahrbücher, (Wiesbaden 1961), de yayınlanan bir eserde yine birkaç âyet meâli vardır. Bu yazıyla kaleme alınmış tam bir Kur’ân çevirisinin varlığı henüz bilinmemektedir.

Arap harfleriyle yapılmış Türkçe Kur’ân çevirilerine, Hz. Peygamber, (s.a.v.)’in, ilk sahabileri arasında bir Türk hanımla rastlanmaktadır. Sümeyye, (Ammar bin Yasir’in annesi), Bundan sonra da Türkçe konuşan topluluklar arasında Müslüman olan kişilerin sayısı sürekli olarak her gün artmıştır. Dolayısıyla Kur’ân âyet ve sûrelerinin sözlü olarak bu dile çevirisi de artmıştır. Fakat bizi burada ilgilendiren yazılı çevirilerdir. Gerek Doğuda, gerekse Batı’da, bugün yeryüzünde Kur’ân’ın yirmi kadar Türkçe el yazması çevirisi bulunmaktadır. Bizim için en büyük zorluk, çevirilerin çoğunun özellikle satırlar arası yapılmış olanlarının kimler tarafından gerçekleştirildiğinin bilinmemesi, bunların birbirleriyle karşılaştırma ve bir tasnife tabi tutulma işlemlerinin henüz tamamlanmamış olmasıdır. Yine de burada, birkaç örneğini kaydedeceğiz. (ayrıntılı bilgi için ise bizim Kur’ân-ı Kerîm Tarihi ve Türkçe tefsirler Bibliyografyası, İstanbul, 1965 adlı eserimize bakılmalıdır.”<sup>106</sup> şeklinde bilgiler verdikten sonra, meâlinin ön bilgiler bölümünde yetmiş dokuz tanesi hakkında bibliyografik bilgiler vermektedir. Ayrıca Latin harfleriyle yazılmış Türkçe Kur’ân çevirilerinin de yetmiş bir adedinin yazarlarının ismini ve birkaç çevirinin bibliyografik bilgilerini vermiştir. Daha sonra da, Kiril alfabesiyle bir Türkçe Kur’ân çevirisini tanıtmıştır.

“Latince çeviriler ise daha çok Cumhuriyet’ten günümüze kadar uzanan çevirilerdir.”<sup>107</sup>

“Türklerin X. asrın ortalarında İslâm dinini toplu bir halde kabul etmelerinden sonra, bu yeni dinin talimatını ve esaslarını öğrenme ihtiyaçlarını duydukları, binaenaleyh ana kaynak Kur’ân-ı Kerîm’i anlamak için kendi dillerine çevirmek

<sup>106</sup>- Hamidullah, Aziz Kur’ân Tercümesi, s. 131-132.

<sup>107</sup>- Hamidullah, Aziz Kur’ân Tercümesi, s. 137-142.



istedikleri şüphesizdir. Fakat Kur'ân gibi bir eseri, Arap dilinin en büyük ve klasik kaynağı olan bu mukaddes kitabı, Türkçe'ye çevirmek elbette ki kolay olmayacaktı. Bunun için bazı merhalelerden geçmek gerekiyordu. Kur'ân önce Samanoğulları'ndan Emir Mansur bin Nuh (350/365 h. 961-976 m.) zamanında, Taberî tefsirinden Farsça'ya çevrilmiştir. Bu tercüme Horasanlı ve Maveraünnehirli bilginlerden kurulu bir heyet tarafından yapılmıştı. Z. V. Togan'a göre bu heyette Türk üyeler de bulunmakta idi.

Kur'ân'ın ilk Türkçe'ye tercümesi ise yine Z. V. Togan'a göre Farsça'ya yapılan tercüme ile aynı zamanda, belki de aynı heyetin Türk üyeleri tarafından meydana getirilmiştir. Bu tercüme "satır-arası", kelime kelime bir çeviri olup, Taberî tefsirinden yapılan kelime kelime Farsça çeviriye dayanıyordu. M. Fuat Köprülü'ye ve ona dayanan, A. İnan'a göre ise, Kur'ân'ın ilk Türkçe tercümesi Farsça tercümeden yaklaşık olarak bir asır sonra, yani 11. asrın ilk yarısında yapılmıştır.

Kur'ân'ın bu ilk tercümesi zamanımıza kadar gelmemiştir. Bugün doğu Türkçe'siyle yapılmış mevcut tercümelerin bu ilk nüshadan istinsah edilmiş olduğu kabul edilmektedir. Bunların en eskisi, Türk ve İslâm eserleri müzesinde 73 numarada kayıtlıdır. Eserin istinsah tarihi, 734/1333 tür.

Selçuklular devrine ait eserler arasında, bu güne kadar, Türkçe Kur'ân tercümelerine rastlanmamıştır. İslâm medeniyetinin kuvvetli tesiri altında kalan Selçuklular, büyük birer ilim ve sanat dili olan Arapça ve Farsça'yı kendi millî dillerinden üstün tutuyorlardı. Edebî ve ilmî eserler bu dillerle yazıldığı gibi, devletin resmî dili de Farsça idi. Nitekim kitaplıklarda bulunan Farsça Kur'ân tercümelerinin bir kısmı Selçuklular devrinden kalmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in Anadolu Türkçe'sine tercümeleri Selçuklular devletinin dağılıştından sonra kurulan beylikler devrinde başlamıştır. Bu ilk tercümeler satır-arası kelime kelime tercümeden ziyâde tefsirli tercüme şeklinde yazılmıştır. Bunlar umumiyetle kısa bazı sûrelerin tefsirleridir. Fatıha tefsiri, Yasin, Tebareke ve İhlas tefsirleri gibi. Bu kısa sûreler, tefsirin nüshâlarını istinsah tarihi bakımından, bugün



bilinen en eskisi Burdur kitaplığında 1234 numara ile kayıtlı olan nüshadır. Bu tefsir, 826/1422 tarihinde istinsah edilmiştir.

Anadolu'da, Türkçe büyük tefsir ve tercüme faaliyetine ise, elde mevcut en eski nüshâlara göre, Osmanlı devletinin kuruluşundan bir asır sonra, yani XIV. yüzyılın sonlarında başlanmış olduğu tahmin edilmektedir. Bu faaliyet iki koldan ilerlemiştir. Birincisi Kur'ân'ın uzun tefsirlerle Türkçe'ye çevrilmesi. Bu tefsirlerin çoğu Ebu'l-Leys es-Semerkandînin, (ö.383/993), tefsiri esas alınarak yapılmış veya onun aynen tercümesidir.

Bu tefsirli tercümelere bir Arapça kelimenin tek bir Türkçe kelime ile karşılanmasından ziyâde, bütün bir âyetin uzun cümlelerle açıklanması esas alınmıştır.

Semerkandî tefsirini tercüme edenler. İbn Arapşah (ö. 854/1450) ile Musa el-Iznikî (ö.833/1430)'dir. Ayrıca mücellifi meçhul Cevahiru'l Asdaf tefsiri vardır. Her üç tefsir aynı kaynağa dayandıkları için birbirine çok benzemekte, hatta bazen bunları ayırt etmek bile mümkün olmamaktadır. Cevahiru'l Asdaf üzerinde çalışan Prof. Zajaczkowski'nin tahminine göre bu eser 1404 yılında yazılmıştır.

İkincisi, Kur'ân'ın satır arası, kelime kelime tercümeleridir. Bunlar Arapça kelimeyi Türkçe tek kelime ile karşılayan tercümelerdir. Ara sıra kısa açıklama ve tefsirlere yer verilirse de, bu izahlar esas tercümeden ayrı tutulmakta ve sayfa kenarlarına yazılmaktadır. Satır-arası Kur'ân tercümelerinin nüshâları pek çoktur. Yukarıda da söylediğimiz gibi bu eserler XIV. Yüzyılın sonlarında veya XV. Yüzyılın başlarında te'lif edilmeye başlanmıştır. Ketebesinde istinsah veya te'lif tarihi bulunan mevcut tercümelerin bizim araştırmalarımıza göre en eskisi üzerinde çalıştığımız Türk ve İslâm Eserleri Müzesinde 40 numara ile kayıtlı bulunan 827/1424 tarihli nüshadır.

Bu ilk tercüme ve tefsirlerden sonra asırlar boyu elbette ki Kur'ân'ı Kerîm için daha bir çok tercüme ve tefsir kâleme alınmış veya mevcut nüshâlar istinsah edilmiştir. Matbu ilk Türkçe tefsir ise, 1257/1841 yılında Bulak matbaasında basılan Tefsir-i

Tıbyan Tercümesidir. İlk matbu tercüme, Cemil Said'in Kur'ân-ı Kerim tercümesidir. Eser 1925 yılında basılmıştır. Latin harfleri ile basılan ilk Türkçe tercüme, İzmirli İsmail Hakkı'nın *Meani-i Kur'ân-ı Kerîm* adlı eserinin yeni baskısıdır. Bu ikinci baskı 1932 yılında yapılmıştır.

Anadolu sahasındaki Kur'ân tercüme ve tefsirlerinin, doğu Türkçe'siyle yapılan tercümelerle ilgisi hususunda her iki saha ile ilgili eserler üzerinde yeterli çalışmalar mevcut olmadığından, şimdilik ilmî bir kanaate varmak mümkün değildir. Bununla beraber, satır-arası, kelime kelime tercüme geleneğinin Orta Asya'dan geldiği kuvvetli bir ihtimal olarak ileriye sürülebilir. İnan'a göre bu geleneği Moğollardan kaçıp gelen, yahut Anadolu'ya Moğollarla gelen Harezmi ve Horasanlı bilginler getirmişlerdir."<sup>108</sup>

Türkçe tercüme hakkında bu tarihî bilgileri verdikten sonra XV. yüzyıl başlarında yazılmış Muhammed bin Hamza'ya ait satır-arsı bir tercümeden örnekler vererek bugünkü meâl tekniğinin o zaman ile bir alâkasını kurmak mümkündür.

Ahmet Topaloğlu'nun hazırladığı bu Kur'ân tercümesi, Bakara sûresi *الم: altına*, Osmanlıca, *ا ناللا اعلم: enallahu e'lamu; ذ لك: lafzının altına, şul, yani şol, şu; ا لكتاب: lafzının altına, kitap; لا ريب: lafzının altına, yoktur güman, yani şüphe; فيه: lafzının altına, içinde; ه د: lafzının altına, yol göstermekdür; للمتقين: lafzının altına da, sakınıcılara..*<sup>109</sup> şeklinde Arapça kelimelerin Türkçe karşılıkları yazılmıştır. Satır aralarına ve bazen de sayfa kenarlarına taşan ifadeler toplandığında "1. *Elif, lam, mim, ene'llahu e'lamu Ya'ni benven Tanrı bilürin. Ya "elif" Allah'dur, "lam" latif dur, "mim" mecid'dür; Ya "elif" Allah'dur, "lam" Cebreyil'dür, "mim" Muhammed'dür. 2. Şol kitap ya'ni Kur'ân kim ilerü va'da alındı-y-ıdı, yokdur gümen anun içinde, yol göstermekdür, sakınıcılara.*"<sup>110</sup> şeklinde bir mânâ çıkmaktadır. Bu örnek, bize bugün kelimesi kelimesine, parantezsiz bir tercüme anlamındaki meâl tekniğinin o zamanlarda da var olduğuna dair bir fikir vermesi açısından önemlidir.

<sup>108</sup> - Topaloğlu. Age., I/4.

<sup>109</sup> - Topaloğlu. Age., I. cilt 22. sayfadan sonraya eklenmiş II (2a) numaralı fotokopi.

<sup>110</sup> - Topaloğlu. Age., Metin, I/2.

İşte Kur'ân'ın tefsir, tercüme ve meâlleri, tarihin mecrasında böylece akarak günümüze ulaşmış ve Cumhuriyet döneminde de dil, muhteva ve şekil bakımından eski meâllerden biraz daha farklı bir görünüm kazanarak karşımıza çıkmıştır. Bu dönem tefsir ve meâllerinin de, incelendiğinde, hata ve kusurlardan uzak olmadığı görülür. Öyle ki, bir tek meâlin tenkidi üzerinde çalışmak bile, bir tez çalışmasına tahsis edilen zamanın hudutlarını aşacak durumdadır.

Nitekim, Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere adlı eserinde Salih Akdemir, "Cumhuriyet dönemi ile birlikte tercüme faaliyetlerinin ağırlık kazandığını görüyoruz. Cumhuriyet'in ilanından bugüne kadar kırkın üzerinde Kur'ân-ı Kerîm tercümesi yapılmıştır. Çünkü tercüme hatalarla doludurlar. Şimdiye kadar ciddi bir tenkit faaliyetinin gerçekleştirilememiş olması Kur'ân tercümelere sahasındaki başarısızlığın en büyük amili olmuştur. Meydanı boş bulan bir çok ehliyetsiz kimse, Kur'ân'ı tercümeyle kalkışabilmişlerdir. Hatta son zamanlarda dinle alâkası olmayan gazetelerin bile kendi başlarına anonim Kur'ân tercümelere neşrettiklerine üzülenek şahit oluyoruz."<sup>111</sup> demektedir.

Yine, bu dönem Kur'ân tercümelere eleştiriler yönelten yazar, Kur'ân tercümelereindeki mevcut hataları üç ana sebebe bağlar ve bunları "Arap dilini iyi bilmemek, modern ilmîn verilerini iyi bilmemek, Türkçe ifade ve sentaks hataları"<sup>112</sup> şeklinde sıralar.

Biz de bu sebeplerle, bu bölümde özetle sunduğumuz tefsir tarihinin panoramasını göz önüne alarak, mütercimlerin fikrî, ahlâkî, itikadî, ilmî ve zihnî seviyelerinin farklı oluşunu, çağların ihtiyaçlarındaki farklılığı, her devrin siyasî, sosyal ve kültürel karakterlerinin değişik olması gerçeğini, diller arasındaki çok yönlü ayrılıkları ve Kur'ân'ın özgün yapısını, i'câz ve icâzını da eklemek istiyoruz.

<sup>111</sup>- Akdemir, Salih. Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümelere, Akid Yayıncılık, Ankara, 1989, s. 34.

<sup>112</sup>- Akdemir, Age., s. 77.

Ancak şunu da bu arada söylemek gerekir ki, tarihî boyunca tercümeyi başarısız kılan bu problemler, bu çağda da aşağı yukarı aynıdır. Yine şunu da söylemek istiyorum ki, bu kadar olumsuzluklara rağmen, insanların ihtiyacı miktarınca doğru bir tercüme sunmak imkânsız değildir. İnsan ve onun bozuk fitratı, anlayış kıtlığı, peşin hükümlere bağlılığı, taassup ve cehaleti, anlamaya ve araştırmaya yanaşmayan zihnî tembelliği, onun, şu içinde yaşadığımız evreni yanlış tefsir edip, yanlış anlatmasına sebep olduğu gibi, her şeyi doğru anlayan selim kalpler, selim ve sağ duyular, selim akıllar, hür düşünceler, işlek ve hakkı arayan zekalar da evreni ve ondaki bir çok şeyi doğru anlamış ve doğru tefsir etmişlerdir. Anlamaya ve anlatmaya güç yetiremedikleri bir çok şeyi ise hiç olmazsa yanlış anlatmamış, hak kendilerine açılıncaya kadar sükut etmişlerdir.

Evrene bakan kimi insanlık onu tanrı ilan ederken, Allah'ın ilahlık vasıflarını tabiata veya onun herhangi bir parçasına verip ona tapınırken, bir grubu ise şu dipsiz semayı, onda parlayan yıldızları, vahşi ve katı tabiat vakalarını hep Allah'ın varlık ve uluhiyyetini vurgulayan bir işâretler, bir semboller manzumesi olarak algılamışlar. Bu inanan kullar evreni belki noksan anlamış ve algılamışlardır. Ama şurası muhakkak ki Kur'ân sayesinde kainatı doğru anlamışlardır. Onu ilah mertebesine çıkarmamışlardır. Kur'ân da uçsuz bucaksız mânâlar ihtiva eden bir kelmâdır. Onu noksan anlamak gâyet tabiidir. Ama doğru anlamak esas ve elzemdir. İşte evreni anlayıp tefsir etmeye çalışan bir filozof ile, Kur'ân'ı anlayıp tefsir ve tercüme etmeye gayret eden bir mütercim arasında böyle bir benzerlik vardır. İkisi de sonsuzluğun fethine çıkmıştır. Evren ne kadar ketumsa ve sırrını, cehtsiz, gayretsiz insanlara vermiyorsa; onlardan canhıraş çabalar istiyorsa, Kur'ân da öyledir. Bu durumda anlama ve tercüme etme sanatı karşısında problemin kaynağı, anlaşılacak istenen objenin yapısı olur. O halde, tercüme karşısında önce anlamaya çalışanın fitrî ve ruhî durumu, bilgi donanımı, kültür seviyesi, niyeti, ahlâkî söz konusu olur. Sonra da anlaşılmaya çalışılanın nitelikleri...

İşte biz bu çalışmamızda, Kur'ân'ı tercüme etmeye teşebbüs eden mütercimlerin karşısına ne gibi problemler çıkmış ve çıkacaksa, onları tespitte çalışacağız. Bu tespiti

yaparken, mütercimlerde olması muhtemel, onların fitrî, ahlâkî, psikolojik, pedagojik ve bilgisel problemleri üzerinde durmayacağız. Sadece objektif ve sahih bir niyetle Kur'ân'ı tercüme ederken, O'nu Arapça bilmediği halde tanımak isteyen, ister inanan, ister inanmayan bir okur kitlesine, olabildiğince tanıtmak isteyen bir mütercimın karşısına asıl metinden kaynaklanan ne gibi problemler çıkacaktır, onları sergilemeye çalışacağız.

Panoramasını sunduğumuz tercüme tarihindeki hatalara düşmemek için, bu problemlerin çözüm yollarını göstermeye çalışacağız. Ve göreceğiz ki Kur'ân gibi eşsiz ve münezzeh, ilahî bir metni, yalnız meâl tekniği ile Arapça bilmeyenlere mükemmelen tanıtmının imkânı yoktur. Çünkü analitik bir tercümenin karşısına çıkan problemler ne kadar çok ve giriftse, meâl tarzında, yorumdan arındırılmış, sentetik/kesif bir tercümenin karşısına çıkması muhtemel problemler de o kadar çok ve girifttir.

Ancak bu problemleri tespit etmeden önce tefsir, te'vil, hermenötik, meâl ve tercüme kavramları hakkında bilgiler vermenin, bu kavramların benzer ve ayrı taraflarını göstermenin faydalı olacağına inanmaktayım.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. TERCÜMEYE ANLAMCA YAKIN KELİMELER

#### 1. 1. Tefsir

ر ف س kökünden türeyen تفسیر (tefsir) kelimesi, tef'îl babından mastardır. Çoğulu tefâsirdir. Fsr, örtülü bir şeyi açmak anlamındadır. Tefsir ise, bir kelimededen kasd edilen asıl mânâyı açığa çıkarmak, izah etmek demektir. Başka bir ifadeyle asıl kelimeyi daha kolay bir kelimeyle ifade etmektir.”<sup>113</sup>

Rağıba göre ise, الفسر (el-fesru), makul mânânın izharı, yani açıklanmasıdır. Hastalık emareleri taşıyan idrar numunesine de تفسرة (tefsire denir.)<sup>114</sup> Çünkü bu idrar örneğine bakarak doktor hastalığı ortaya çıkarır. Tefsir de kapalı bir kelime veya sözdeki mânânın ortaya çıkarılmasıdır. تفسیر in mübalağa sigasından<sup>115</sup> olmasına bakılırsa onu, kelimelerde veya cümlelerde saklı bir mânâyı, iyice açıklamak, bütünüyle ortaya çıkarmak şeklinde anlamamız gerekir. Furkan sûresi 33. âyetindeki احسن تفسيرا<sup>116</sup> sözündeki tefsir ise, Zemahşerî tarafından, bir soruya verilen cevap ve mânâ<sup>117</sup> olarak tefsir edilmiştir. Çünkü bu âyetten önceki âyette müşriklerin, “(...)Kur’ân ona bir defada indirilmeli değil miydi?(...)” şeklinde bir soruları, Alemlerin Rabbının da “(...)Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için onu böyle parça parça indirdik ve onu ağır ağır okuduk.”<sup>118</sup> şeklinde cevabı vardır.

Tefsir, ıstılahî, yani terimsel olarak ise, “beşerin gücü nispetinde, Allahu Teâla'nın muradını anlamak maksadıyla Kur’ân’ı inceleyen ve onda bilgiler arayan bir

<sup>113</sup>- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed. Lisânu'l Arab, Dâru Sader, Beyrut, 1994, V/55.

<sup>114</sup>- el-İsfhânî, Ebu'l-Kâsımî'l Huseynî'bnî Muhammed er-Rağib. el-Mufredât, Dâru'l Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 291-382.

<sup>115</sup>- el-İsfhânî. Age., s. 291-382.

<sup>116</sup>- Furkan, 25/33.

<sup>117</sup>- ez-Zemahşerî. Age., III/284.

<sup>118</sup>- Furkan, 25/32.

ilimdir.”<sup>119</sup> şeklide tanımlanmıştır.

Zehebî, tefsirin terimsel (ıstılahî) tanımını bazı alıntılarla şöyle yapmaktadır:

“Ebu Hayyan, (ö.745/1344), Bahru'l Muhit adlı eserinde tefsiri, Kur'ân'ın lafızlarını, o lafızların medlûllerini, terkebî ve ifradî hükümlerini, o lafızlara terkip durumunun yüklediği mânâları ve bunları tamamlayan şeyler hakkında konuşmanın keyfiyetini araştıran bir ilimdir, dedikten sonra tariften çıkıp şöyle demiştir:

İlimdir sözünden maksadımız, diğer ilimleri kapsayan bir cins ilimdir. Kur'ân lafızları hakkında konuşmanın keyfiyetini araştıran şeklindeki sözümüzden maksadımız ise, kıraât ilmidir. Medlûlleri sözümüzden maksadımız, bu lafızların delâlet ettiği mânâlardır. Yine bu, lügat ilmidir ki bu ilimlerde ona muhtaç olunur. O lafzın ifradî ve terkebî hükümleri, sözümüzden maksadımız ise, irab, sarf, beyân ve bedi' ilimleridir. Terkip halinin onlara yüklediği mânâlar, sözümüzden maksadımız ise, mecâz ve hakikatten onun delâlet ettiği şeyi kapsayan demektir. Çünkü terkipler, zahiri ile bir mânâyı gerektirirken, bazen onun zahirî mânâsından çıkılarak mecâzına yorumlar yapılır. Bunları tamamlayan, sözümüzden maksadımız ise, nesh, sebab-i nüzûl ve bazı şeyleri açıklayan kıssalardır ki, Kur'ân'da haberleri verilmiştir.

Zerkeşî, (ö.794/1392), ise tefsirin ıstılahi mânâsını, 'Allah'ın nebisi (s.a.v.)'e indirilmiş kitabının ve onun mânâlarının açıklanmasının, hüküm ve hikmetlerinin çıkarılmasının kendisiyle anlaşıldığı bir ilimdir ve bazıları da beşerî takat nispetince, Allahu Teâla'nın muradına delâleti açısından, kendisiyle, Kur'ân-ı Mecid'in hallerinin araştırıldığı bir ilimdir şeklinde tanımlamışlar.

Oysa bu son iki tarifte zayıflık açıktır. Bu tanımları yapanlar, zannediyorlar ki kıraâtler ve resm, yani yazı ilmi, tefsir ilmine dahil değildir. Gerçek ise, o iki ilmin de tefsir ilmine dahil olduğudur. Bu böyledir. Çünkü kıraâtler ve iki kıraât arasında mânâlar değişir.

<sup>119</sup> - ez-Zerkânî. Age., II/4.



Meselâ: <sup>120</sup>واذا رايتم ثم رايتم نعيما وملكا كبيراً âyetinde geçen **mulk** kelimesi **mim**'in dammı, ve **lam**'ın iskanı ile okunduğunda ortaya çıkan **mânâ** ile, **mim**'in üstün, **lam**'ın esreli okunduğunda ortaya çıkan **mânâ** birbirlerinden farklı olur. Mushaflarda Kur'ân'ın değişik yazılmasıyla da **mânâ** değişir.

Meselâ: <sup>121</sup>امن يمشى سويا... âyetinde geçen **امن**, **ام** ile **من** in bitişik yazılmış şeklidir. İşte bu kelimeler ayrı yazıldıklarında **mânâ** değişir.

Yine, <sup>122</sup>ام من يكون عليهم وكلا bilakis anlamına gelir. (Bize göre **ام** bu bağlamda yoksa ve veya anlamındadır.) Ve yine bazıları tefsiri, âyetlerin nüzûlü, kıssaları, o konudaki nüzûl sebepleri, sonra Mekkî ve Medenîlerinin tertibi, muhkem ve müteşâbihi, nasihi ve mensuhu, haassı ve umumu, mutlakı ve mukayyedi, mücmeli ve müfesseri, helali ve haramı, va'di ve veidi, emri ve nehyi, ibretleri ve meselleri ildir, şeklinde tarif etmişlerdir. Bu dört tarifi hepsi, tefsir ilminin, beşerin takati nispetince Allahu Teâla'nın muradını araştıran ilimdir, tanımına uygun düşmektedir. Çünkü bu tanımlar muradın açıklanması, **mânânın** anlaşılması gibi eylemlere uygun olan bütün **mânâları** kapsamaktadırlar."<sup>123</sup>

Elmalılı ise tefsirin sözlük **mânâlarını** yukarıdaki gibi verdikten sonra, Ebulbeka'dan şu tanımları nakleder: "(...)bir şeyden aslının lafzından daha kolay bir lafız ile ta'bir eylemektir(...)"<sup>124</sup> Yani bir kelime ve cümle anlaşılmadığı zaman, onu daha başka, anlaşılır kelimeler ve net cümlelerle anlatarak **mânâyı** açığa çıkarmaya çalışmaktır. Ayrıca Elmalılı'nın, tefsiri, "İyaz-ı meram diye tarif olunan beyan, evvel emirde iki kısımdır: Birisi ibtidaen beyan, diğeri de binaen beyandır. Bir **manâ** ilk evvel söylendiği zaman ibtidaen beyandır. Bir nevi ifade sebkettikten sonra yapılan beyana da

<sup>120</sup> - İnsan, 76/20.

<sup>121</sup> - Mulk, 67/22.

<sup>122</sup> - Nisâ, 4/109.

<sup>123</sup> - ez-Zehbî. Age., 1/13-15.

<sup>124</sup> - Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'ân Dili, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993, 1/26.



binaen beyan tabir olunur.”<sup>125</sup> şeklinde açıklaması, tefsir kavramını daha anlaşılır kılmaktadır. Çünkü insanın meramını açıklaması bir ifadedir. Bu ifade ilk söylendiği zaman bir dileği ortaya koyduğu için bir açıklamadır. Yani ilk açıklama, ibtidaen açıklamadır. Ama bu ifade içinde, bazı kişilerce anlaşılamayan kelimeleri bulundurabilir. Bu ifadelerin oluşturduğu cümleler de yine bazı kimselerce kapalı görülebilir. İşte bu ilk söylenen sözü, onu anlamayanlara, onların anladığı kelimelerle anlatmak, o anlamı, onların anlayacağı net cümlelere aktarmak binaen açıklama sayılır. Çünkü bu açıklama ilk ifadeye binaen, yani dayanılarak yapılmıştır.

Bu tanımla tefsir, daha çok dil içi bir tercüme-yi anlatır. Meselâ Türkçe’de yar kelimesini anlamayan bir kimseye, onun anlamdaşını vererek, uçurum dememiz bir tefsirdir. Aslında farklı diller arası bir tercüme veya tefsir de böyle bir faaliyetten başka bir şey değildir. Mesela biz y-a-r seslerinden oluşmuş bir kelimedeki saklı olan mânâyı tefsir ederken onu u-ç-u-r-u-m seslerinden oluşmuş bir kelimenin kabına aktardık. Bu faaliyet bazen bir kelimedeki mânâyı, birden çok kelime kabına aktarmaktan, bazen de bir cümlenin kabına aktarmaktan ibaret oluyor. Bazen de tersi olabiliyor. Bir çok kelimedeki ve bir cümledeki mânâ bir kelimenin kabına ve kalıbına aktarılabilir. Yabancı dilleri tercüme ederken de yaptığımız iş bu işlemden farklı değildir. Mesela Arapça’da, ب-ه-ذ-ا seslerinden oluşmuş ذهب kelimesinin taşıdığı mânâyı, Türkçe, g-i-t seslerinin örgüsünden oluşmuş git kelimesinin kab ve kalıbına dökeriz.

İşte bu işlem açısından tercüme ile tefsir arasında bir fark yoktur. Netice de mütercim de müfessir de anlamı aktarır ve açarlarken aynı işlemleri yaparlar. Yani bir kelimedeki örtülü mânâyı bir veya birkaç kelime veya bir veya birkaç cümle ile anlatırlar. Ya da tersini yaparlar.

Tefsirin kompozisyon sanatındaki terimsel anlamı ise, “açıklamak, bir konuyu berraklaştırmak, geliştirmek, anlaşılır duruma sokmaktır. Genellikle edebiyat, felsefe,

<sup>125</sup> Elmalılı. Age., 1/26-27.

ahlâk konularında bize aydınlanmak gereğini hissettiren her şey, açıklamanın konusu olabilir. Açıklamaya en uygun sözler, atasözleri ve özdeyişlerdir. Atasözleri tecrübeye dayanan gerçekleri kısa ve öz olarak ifade ettiklerinden kişinin anlayışına göre açıklama ihtiyacı gösterirler.”<sup>126</sup> şeklindedir.

İşte ister sözlük, isterse terimsel anlamdaki tefsir olsun, bu bilgiler bize tefsirin iki boyuta sahip olduğunu göstermektedir. Bunlardan biri anlama ve öteki de anlatma boyutudur. Bu iki boyut bir müfessirde başarılı bir biçimde bir araya gelmelidir. Çünkü yalnız anlayan bir kimse müfessir veya mütercim olamaz. Müfessir, anladığını anlatma gücüne de sahip olmalıdır.

“Günlük yaşamımızda okuduklarımız, dinlediklerimiz arasında Türkçe, Osmanlıca, şu sözcük ya da terimlere çokça rastlıyoruz: Anlatım, ifade, anlatım yolu, anlatım biçimi, anlatım özellikleri, üslup, biçem”<sup>127</sup> v.s. Anlatımın üslup özellikleri nasıl olursa olsun anlatım, bir tefsirdir ve daima bir yerlere bağlıdır. Biz serbest bir ifade biçimi zannetsek de, insan duygu düşünce ve hayallerini ifade ederken de bağımlıdır. Bu durumda da o, ya duygu, düşünce ve hayallerine, ya içine doğan ilhamlara bağlı kalır. Bilimsel bir mevzuyu açıklarken de o bilimsel mevzuya sebep olan objeye, yani konuya bağlıdır. Müfessir ve mütercim ise metne bağlıdır. Dolayısıyla müfessir ve mütercim metni anlayan ve anlatan, bunu yaparken de metne bağlı kalmaya mecbur kimsedir.

Sonuç olarak, yukarıda sergilediğimiz tanımlar ışığında biz tefsiri, anlama ve anlaşılana şeyi anlatma gibi iki boyutu mezcetmiş bir kavram olarak tanımlamak istiyoruz.. Artık tercüme anlaşılma ve anlatma boyutlarındaki çeşitliliklere göre yeni isimler alabilir. Ki bu isimlendirmeleri tefsir tarihinin seyri içinde gördük. Eğer bir metinden o metnin tasavvufi ve ilmi boyutu anlaşılırsa ve anlatılırsa ortaya çıkan

<sup>126</sup>- Emir, Sabahat. Kompozisyon Yazma Sanatı, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul, 1986, s. 124

tefsir veya tercüme, tasavvufî ve ilmi tefsir adını alacaktır. Anlatım biçimi olarak da bir tefsir ve tercümede anlaşılın, asla sadık ve yorumsuz anlatılmışsa harfî, sadık veya kelimesi kelimesine tercüme; eğer yorumlar ve intibalar katılarak anlatılmışsa anlam anlamına tercüme, daha noksan anlatılmışsa meal adını alacaktır. Nihâyet tercüme böyle çeşitlenecek ve her çeşidin karşısına da bir çok problem çıkacaktır.

## 1. 2. Hermenötik/Hermeneutic

Son günlerde İslâmî ilimler terminolojisine Batı'dan gelen bu terimin de anlamı tefsire ve tercümeyle yakındır. Ancak terimsel bir anlam kazandığı için anlamca biraz daha genişlemiş ve hatta felsefî bir boyut kazanmıştır.

Sözlükte “Tefsir eden, açıklayan, tefsirî yani hermeneutics, tefsir ilmi, dinî kitapları tefsir ilmi”<sup>128</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Terimsel anlamını ise kısaca, “yazılı eserlerin açıklanması sanatının öğretisidir.”<sup>129</sup> şeklinde tanımlamak mümkündür. Burada açıklama (parphrase), bir dil felsefesi terimidir ve özelliklerini bildirmek yoluyla açıklama demektir. Veya “dilde herhangi bir birim hakkında verilen açıklama. Örneğin /a/ sesi yerine, düz geniş ünlü denmesi, gibi.”<sup>130</sup> tanımlanabilir. Hermenötik'in bu kısa tanımı onun bütün metinleri, hatta sanatsal yapıları anlama ve yorumlama faaliyetini sistematize eden ve onları yorumlamaya usuller koyan bir bilim dalı olduğu anlaşılmaktadır. Hermenotik sözlük anlamıyla her ne kadar dinî kitapları tefsir etmek anlamında ise de, terimsel anlamı, artık bu anlam sahasını aşarak her türlü eserin verdiği mesajı çeşitli bağlamlarda, tarih, sosyal yapı, insanın ruh yapısı, psişik hallerde anlama

<sup>127</sup>- Ünlü, Mahir. Dil ve Edebiyatta Temel Kavramlar, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1991, s. 46.

<sup>128</sup>- Redhouse, J.W. Redhouse, İngilizce-Türkçe Sözlük, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2001, ilgili madde.

<sup>129</sup>- Dilthey, Wilhelm. Hermeneutik ve Tin Bilimleri, trc. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları. İstanbul, 1999, s. 90.

<sup>130</sup>- Hengirmen, Mehmet. Dilgilmesi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Engin Yayınevi, Ankara, 1999, s. 7-8.

ve yorumlama faaliyetidir, şeklinde genişlemiştir. Bu gün anlama ve yorumlamanın her türlü sahasına uygulanılmaya çalışılan bu bilim dalı, en son “İncil’in açılması çabaları sonucunda nihai biçimine ulaşmıştır ve hermenötik doğmuştur.”<sup>131</sup>

Daha sonra felsefi bir boyut kazanmış ve kutsal metinlere yaklaşım biçimleri üzerinde tartışmaları konu edinmiştir. Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti adlı eserin arka kapağındaki şu tanıtım yazısı hermenötik hakkında bize daha net ve açık bir bilgi vermekte ve onun tefsir ve te’vil ile alakasını kurmamıza yardımcı olmaktadır.

“Yazılı bir metnin doğru anlaşılmasının ölçütü ve standardı nedir? Örneğin bu ölçüt metnin yazılı halinin içerdiği önermelerin karşılık geldiği anlamların bire-bir bulunması mıdır? Yani metnin önermelerden ibaret muhtevasının şifrelerinin çözülmesiyle anlamın kilidi açılır mı? Yazılı metin böylesi bir şifreleme işleminden ibaretse kuşkusuz şifreleyen ile şifreyi açan kişinin anlam ufukları arasında bire bir karşılıklılığın olması gerekiyor. Oysa böyle bir karşılıklılık varsayımına ciddi itirazlar yöneltilmiştir. Bu itirazlar; büyük ölçüde bir metnin anlamının artık yazarın niyetine indirgenebilmekten fazla ve özerk bir belirlenime tabi olduğuna dikkat çekmişlerdir. Hermenötikte ister yazılı ister sözlü bir metnin anlamının yorumlanmasında, yazarın niyetinin önemi üzerine yapılan tartışmalar ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Yorumun nihai amacının yazarın kast ve niyetine ulaşmak olduğunu söyleyenlerden yazarın hiçbir önemi olmadığını söyleyenlere kadar bu konuda bir görüş çeşitliliği meydana gelmiştir. Bu çeşitlilik içerisinde Gadamer’in felsefi hermenötiği Heidegger’in Dasein hermenötiğini izleyerek anlamın ontolojik boyutlarına dikkati çekmekte ve yorum ile yazarın niyeti sorunu üzerine yeni bir ışık tutmaktadır. Gadamer yorumun temelde, metnin ortaya koyduğu hakikati tecrübe etmek olduğunu vurgular: Bu ontolojik bakış açısından yöntem fikrinin metnin hakikatiyle ilgili tarihsel tecrübenin biricikliğini yakalayamayacak kadar sınırlayıcı olduğunu bu nedenle yorum sorununa bir yöntem

---

<sup>131</sup>- Dilthey. Age., s. 97.

sorunu olarak yaklaşmanın; gerçeği daha işin başında kaçırmak olduğunu iddia eder. O yüzden Gadamer, niyetsevcilerin indirgemeci yaklaşımlarını anlam ve dilin ontolojik boyutuna yönelerek reddetmektedir.”<sup>132</sup>

Hülâsa hermenötik, bir yazılı eserin yorumunu yapmak için yazarın niyeti ve yazıldığı çağ gibi bağlayıcı ve indirgemeci tutumların dışında o eseri yeni ve dil bilimsel bağlamlarda yorumlama temayülündedir. Bu yorum ve anlama biçim ve anlayışına göre yazılı bir metin artık yazarından kopmuş ve salt bir metin, salt bir vaka olarak karşımıza çıkmıştır. Hermenötikte, yorumcu ve metin arasında serbest bir iletişim söz konusudur. Yazarın niyeti artık bağlayıcı değildir ve o metni yorum ve anlama serbestiyeti içindedir, noktasına gelinmiştir.

Bu tanımıyla hermenötik daha çok, anlama ve yorumlama faaliyeti olarak zihnimizde belirlemektedir. Tefsir, tercüme, te’vil ve meâlin bir ifade biçimi olmadan önce bir anlama faaliyeti olduğu düşünülürse, bu kavramların hermenötikle bu noktada birleştiklerini görürüz.

### 1. 3. Te’vil

Bu kelimenin İngilizce sözlüklerdeki izahı, te’vilin en doğru izahlarından, diyebilirim. Bu yüzden te’vil kelimesinin İngilizce açıklamasını, Arapça sözlüklerden önce İngilizce bir sözlükten vermeyi daha uygun buldum. Te’vil, İngilizce’de “**an explaining away; forced interpretation**”<sup>133</sup> şeklinde karşılanmış. Yani “**uzak bir açıklama, daha başka bir ifadeyle, kelimenin temel anlamından uzak bir mânâ arama ve zoraki bir tercüme,**” demektir. Bu tanıma göre te’vili, lafzın zahiri mânâsını bırakıp, ondan uzaklarda, ama ona bağlı kalarak, başka bir anlam arama faaliyeti, lafzın

<sup>132</sup>- Tatar, Burhanettin. Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti, Vadi Yayınları, Ankara, 1999, s. arka kapak.

<sup>133</sup>- Alderson, A. D. ve diğeri. The Concise Oxford Turkish Dictionary, Oxford University Press, Oxford. 1959, s. 336.

zahirî mânâsının kabul edilmesinde mantikî bir zorluk çekildiği için, onu başka bir mantikî, aklî, yani makul, kabul edilebilir bir mânâyâ çekme, yorma faaliyeti, gerçeğe uygun bir anlam arama çabası, şeklinde tanımlayabiliriz.

Meselâ bize şekerim, tatlım diye hitap eden bir kimsenin bu sözünü temel anlamından uzağa çeker ve yorumlarız. Bu yoruma da, mantıken mecburuzdur. Çünkü mantık, bizim hakiki mânâda şeker ve tatlı olmadığımızı anında hükmetmiştir. İşte bu kesin ve seri hüküm, mantığı hemen başka bir mânâ aramaya zorlar. Bu zorlamanın sonucunda ş-e-k-e-r seslerinden oluşmuş “şeker” kelimesinin kab ve kalıbına başka mânâları dökmeye çalışırız. Ancak bunu yaparken de bu kelimenin temel anlamıyla da bir benzetme ilgisi kurarız.

Lisanu’l Arab’ta ise, *أول الشيء* yani bir şey döndü, *أول الشيء* bir şeyi ona döndürdü, çevirdi cümlelerinde olduğu gibi *الرجوع*, *الاول* yani dönmek, çevirmek, döndürmek anlamındadır<sup>134</sup> şeklinde açıklamalar bulmaktayız. Yine aynı kaynakta:

*من صام الدهر فلا صام ولا ال*, “*Kim bütün yıl oruç tutarsa ne oruç tutmuş ne de dönmüş olur.*” Hadis-i şerifinde geçen *ولا ال*, hayra dönmedi anlamındadır. Buna göre te’vil, lafzın zahirinin asıl söylendiği mânâdan, bir delil ile, muhtaç olduğu başka bir mânâyâ naklidir; eğer o delil olmazsa lafzın zahirî anlamı bırakılamaz.<sup>135</sup> şeklinde tanımlar yapılmıştır. Müfredât’ta ise, “et-te’vilü”, “el-evl” mastarından alınmadır. Bir şeyi asla döndürmek.<sup>136</sup> şeklinde açıklamalar vardır.

Zehebî, “Kur’ân-ı Kerim’e bakanlar, te’vil lafzının bir çok âyetlerde farklı mânâlarda kullanıldığına şahit olurlar. Meselâ, Âlu İmrân sûresindeki yedinci

(...) *فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشاء منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله (...)*

“(...)Ama, kalplerinde eğrilik ve bozukluk bulunanlar fitne ve onun te’vilini aramak için onun müteşabih olanına tabi olurlar. Oysa onun te’vilini ancak Allah bilir.” âyetinde

<sup>134</sup> - İbn Manzûr. Age, XI/32-33.

<sup>135</sup> - İbn Manzûr. Age., XI/32-33.

<sup>136</sup> - el, İsiehânî. Age., s. 40.

geçen te'vil, tefsir ve ta'yin mânâsındadır."<sup>137</sup> diyor. Oysa dikkat edilirse bu âyette iki tane te'vil kelimesi vardır ve ikincisi Zehebî'nin dediği anlama gelebilirse de; birinci "te'vil" kelimesi, sibak ve siyakta, biraz daha afakî, delilsiz bir tefsir, uzak bir yorum anlamına gelme ihtimali taşımaktadır.

Yine Zehebî, Nisâ sûresi 59.

فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلا  
 "Şeyet bir şey hakkında anlaşmazlığa düşerseniz, artık onu Allah'a ve Rasulü'ne götürünüz. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız bu bir hayırdır ve en güzel te'vildir" âyetinde geçen te'vilen için, akıbet, sonuç ve dönüş mânâsındadır."<sup>138</sup> diyor ama biz, bu sibak ve siyakta te'vil kelimesinin üslup, davranış, usul, karar ve tercih gibi anlamlara geldiği kanaatindeyiz.

Bu kelimenin anlamını Kur'ân'ın bağlamında, yani sibak ve siyaklarında araştırdığımız zaman, daha sağlıklı tespitler yapabiliyoruz. Te'vil bazı âyetlerde bir sonucun tahakkuk edeceği, meydana geleceği anlamındadır."<sup>139</sup> Yusuf sûresi 6. âyette geçen تأويل الاحاديث yani rüyaların veya hadiselerin yorumu anlamındaki terkipte, te'vilin rüyâ ile alakalı kullanılması, bu kelimeye daha başka bir anlam kazandırmıştır. Bu bağlamda te'vil kelimesi incelendiğinde onun rüyâ gibi sembolik hadiselerin taşıdığı anlama ulaşma, onu ortaya çıkarma ve anlama faaliyeti gibi bir anlam taşıdığını anlıyoruz. Madem ki bu ve yukarıdaki, Âlu İmran sûresi yedinci âyette "te'vil" Kur'ân'da çok sembolik ve örtülü iki olgu olan rüyâ ve müteşâbih ile alakalı âyetlerde zikredilmiştir, o halde te'vil, oldukça kompleks, sembolik, müteşâbih hadise ve ifadelerin açıklanması anlamında bir kavramdır kanaatine varabiliriz.

Bu kanaatimizi doğrulaması açısından bir örnek olarak şu mütalaayı sunmakta da fayda görmekteyiz.

<sup>137</sup> - ez-Zehbî. Age., I/16.

<sup>138</sup> - ez-Zehbî. Age., I/16.

<sup>139</sup> - Bkz. A'râf, 7/59., Yunus, 10/39.,



Yusuf (a.s), rüyasını, “(...)babacığım, ben rüyâmda on bir yıldızla güneşi ve ayı, bana secde ederlerken gördüm.”<sup>140</sup> şeklinde babasına anlatınca, on bir yıldız, güneş ve ayın neleri sembolize ettiklerini, onların Yusuf (a.s.)’a secdelerinin ne anlama geldiğini, Yakup (a.s.)’ın anlamış ve bu sembolleri hemen çözmüş olduğunu, bir bakıma te’vil yaptığını, “Babası: “Yavrucuğum, dedi, rüyânı kardeşlerine anlatma; sonra sana bir oyun oynarlar. Hiç kuşkusuz Şeytan insan için açık bir düşmandır.”<sup>141</sup> ve “İşte böyle, Rabbin seni seçip yüceltecek, olayların ve sözlerin te’vilinden sana bir şeyler öğretecek; hem senin, hem Yakub soyunun üzerinde nimetini tamamlayacaktır. Tıpkı bundan önce ataların İbrahim ve İshak üzerine o nimeti tamamladığı gibi, Şu kesin ki senin Rabbin Alimdir, hakimdir.”<sup>142</sup> meâlindeki âyetlerden anlamaktayız.

Dikkat edilirse Yakup (a.s.), bu meâlini verdiğimiz âyetlerde bir kimseye secde edilmeyi, onun seçilip yüceltilmesiyle te’vil etmiştir ki burada secdenin te’vil edilmiş mânâsının, sözlük anlamıyla da mutabakat halinde olduğunu göstermektedir. Çünkü secde edilen kimse edenlerce yüceltilmiş olur. Bu açıdan bakılınca böyle bir te’vilin sahit bir te’vil olduğu da görülür.

Yûsuf sûresinin 100. “Ana-babasını tahtın üstüne çıkardı ve hepsi onun için secdeye kapandılar. Yusuf, ‘Babacığım’ dedi ‘işte bu önceden gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabbin onu gerçek yaptı.(...)” âyetinde ise, on bir yıldız, güneş, ay ve onların secde cdişi, zuhura gelir ve rüyâ gerçekleşir. Güneşin Yakup (a.s.)’ı, Ay’ın Yusuf (a.s.)’ın annesini ve yıldızların da diğer kardeşleri sembollediği anlaşılır.

O halde te’vili, en nihâyet, zihnin, meccâzlı, kinayeli, ihamlı, tevriyeli, istiâreli ve sembolik, yani mazmunlarla örtülü mânâlar saklayan söz ve hadiselerden anlatılmak istenen mânâyı bulma çabasıdır, şeklinde yorumlamamız mümkün olur.

Yine, Kehf sûresi 78. “سا نبرك بتا ويل مالم تستطع عليه صبرا” *“sabredemediğın şeyin te’vilini sana haber vereceğim”* âyetinde ve aynı sûrenin 82. “ذلک تا ويل مالم تستطع عليه صبرا”

<sup>140</sup>- Yûsuf, 12/4. Öztürk. Ag.meâl, s. 236

<sup>141</sup>- Yûsuf, 12/5.

<sup>142</sup>- Yûsuf, 12/6.



âyetindeki te'vil kelimelerinin mânâsı, Hızır'ın yapmış olduğu, kendilerine iyilik yapan gemicilerin gemilerinin harap edilmesi, çocuğun öldürülmesi, duvarın ücretsiz yapılması gibi görünüşte haksız ve garip işlerin iç yüzü ve arka planını anlatmak, açıklamak anlamındadır. Buradaki te'vilin mânâsı, kapalı sözlerin iç yüzünü anlama çabası değil, hadiselerin iç yüzünü, ne niyetle yapıldığını anlama gayretidir. Burada yine te'vili gerekli kılan sebep bazı davranış ve hadiselerin mantıkla çelişmesi, gerçekte tenakuza düşmesidir.

Bu izahlardan sonra te'vilin neticede yine temel anlamıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Yani te'vil, sözü zahiri anlamından döndürmek, hadiselerin görünüşteki yapılış sebeplerine değil, gizlideki yapılış niyetlerine ve iç yüzlerine bakmak demektir. Bu ise bir nevi dönme ve döndürme demektir.

Istılahta ise te'vil, selefte göre, iki mânâdadır. Birincisi, kelamın tefsiri ve onun mânâsının açıklanmasıdır. Açıklanan mânânın zahire muvafık olmasıyla aykırı olması arasında fark yoktur. Bu tanıma göre tefsir ile te'vil anlamdaş iki kelime demektir. Taberî tefsirinde "Allahu Teâla'nın sözünün te'vili konusunda söz şöyle, şöyledir derken kullandığı "te'vil" de yine tefsir mânâsındadır. Ve yine O, tefsirinde "te'vil ehli bu âyet hakkında ihtilaf ettiler." şeklindeki sözündeki "te'vil" de böyledir. O bununla tefsir etmeyi murat eder.<sup>143</sup> İkincisi ise yorum demektir.

Sonra gelen fakihlerin, kelimcilerin, hadisçi ve mutasavvıfların indinde te'vil, lafzı zahiri mânâsından bir delil ile tercih edilen mânâsına sarf etmektir. Hilaf ve usul-i fıkıh üzerinde söz söyleyenler den biri bu hadis veya bu nas şuna hamledilmiştir veya te'vil edilmiştir dedikleri zamanki te'vil bu anlamdadır.

Te'vil, delile ihtiyaç duyar. Bu yüzden te'vil için iki durum söz konusudur:

Birincisi lafzın yorulan mânâyâ ihtimalini veya muradın o olduğuna dair iddiayı açıklamak; ikincisi, lafzın taşıdığı mânâyı, tercih edilen mânâyâ çevirmeyi vacip kılan

<sup>143</sup>- Elmalılı. Age., 1/27.

delili ortaya koymaktır. Eğer bu mânâyı açıklayamaz ve mânânın o olduğuna dair delili getiremezse bu, fasit bir te'vil olur. Buna naslarla oyun oynamak denir.<sup>144</sup>

Elmalılı ise te'vil hakkında: "Meselâ sudan maksud olan gaye hayat olduğuna göre, suyu hayata irca' eylemek bir te'vil ve hayat suyun bir meâli olur. Su lafzından mecâzen hayat mefhumunu murat etmek bir te'vil-i lafzî ve su denilen cismin nasıl bir hayat yapacağını bilmek bir te'vil-i manevîdir ki, bu ikisi te'vil-i ilmîdir. Suyu bil fiil hayat yapmak ise bir te'vil-i fi'lîdir. Te'vil böyle ilmî ve fi'lî olduğu gibi tefsir de öyledir. Ekseriyyâ tefsir ve te'vil muradif gibi kullanılır. Bununla beraber farklı olarak kullanıldıkları cihetler de çoktur."<sup>145</sup>

Bütün bu açıklamalardan sonra biz te'vili, akıl, mantık ve gerçeğe çelişen söz ve hadiselere, makul mânâ ve yorumlar bulma çabasındır, şeklinde tanımlamak istiyoruz. Çünkü te'vili zarurî kılan bu olgudur. Akıl ne zaman söz ve hadiseyi anlamada zorluk çekerse hemen te'vile başvurur. Ancak, böyle bir zaruret olmaksızın yapılan tevil, fasit, tutarsız ve delilsiz olduğu için kabul edilemez.

#### 1. 4. Tefsir İle Te'vil Arasındaki Fark

Alimler tefsir ile te'vil arasındaki fark konusunda görüş ayrılığı içindedir.

Ebu Ubeyde ve onunla birlikte olan bir grup, tefsir ve te'vilin bir tek mânâda olduğunu söylediler. Rağıbu'l İsfahanî ise, tefsir, te'vilden daha kapsamlıdır. Tefsir daha çok lafızlarda, te'vil ise mânâlarda kullanılır. Meselâ, Rüyâ te'vili gibi. Yine te'vil, daha çok ilahî kitaplarda, tefsir ise hem ilahî kitaplarda ve hem de başka kitaplarda kullanılmıştır. Ve tefsir daha çok lafızların kelimeleri hakkında, te'vil ise daha çok cümlelerde kullanılmıştır, demiştir.<sup>146</sup>

<sup>144</sup>- ez-Zehbî. Age., I/15-16.

<sup>145</sup>- Elmalılı. Age. I/27.

<sup>146</sup>- ez-Zehbî. Age., I/15-22. Ayrıca bkz., el-İsfahânî. Age., s. 40.

Yine tefsir, bazen lafızların gariblerini bazen de kelime ve kıssaların mazmunlarını açıklamak mânâsında kullanılmıştır. Meselâ, garip lafızlar olan bahire, saibe ve vesile'nin anlamlarını ve *ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها*<sup>147</sup> “iyilik, evlere arkasından gelmeniz değildir” âyetindeki evlere arkalarından gelme hadisesinin mazmununu açıklamıştır. Evlere kimse arkalarından gelmez. Öyleyse böyle bir eylemin kınanması elbette bu hadisenin dayandığı hikâyeyi bilmeyenler tarafından garipsenir ve tuhaf karşılanır. İşte tefsir bu gibi ifadelerin o kültürel çevrede ne ifade ettiğini, bunların dayandığı ve telmih ettirdiği hikâyeyi de anlatarak konuya açıklık kazandırır.

Te'vil ise bazen umum ve bazen de has olarak kullanılmıştır. Meselâ Küfür kelimesi bazen mutlak mânâda, geniş anlamlı, bazen de Allah'ı inkar mânâsında dar anlamlı olarak kullanılmıştır. Yine iman kelimesi bazen mutlak mânâda tasdik anlamında geniş anlamlı, bazen de hak dini kabul mânâsında dar anlamlı kullanılmıştır.

Matûridî ise tefsir, lafızdan anlaşılan mânânın ne olduğunu kesinlikle söyler ve mânânın o olduğuna da Allah'ı şahit getirir. Eğer bu iddiaya kesin bir delil getirirse, artık bu sahih olur. Aksi takdirde olmaz. Te'vile gelince o, kesin bir delil ileri sürmeksizin ve Allah'ı şahit getirmeksizin, muhtemel mânâlardan birini tercih eder. Bu durumda bu iki kelime arasındaki nispet, açıklama anlamına gelmeleri olur.

Yine tefsir ile te'vil arasındaki fark, tefsir, ibarenin vazından faydalanılan mânâların açıklanması, te'vil ise işâret yolu ile faydalanılan mânâların bayanıdır, şeklinde de gösterilmeye çalışılmıştır. Bu tanımda da yine iki kelime arasındaki ortak nokta açıklama anlamına gelmeleridir. Bu mânâ müteahhirin katında meşhurdur. Allame Alusî bu son tanıma tefsirinin mukaddimesinde dikkat çekmiştir. Bu mevzuda bazı alimlerin sözlerini ileri sürdükten sonra, kanaatimce, bu iki kelime arasındaki fark örfe göredir. Bu konuda duyduğum ve duymadığım sözlerin hepsi bu günün örfüne muhaliftir. Şüphesiz te'vil kutsî işâretlerdir. Subhanî ma'rifetlerdir. İbarelerin

---

<sup>147</sup>- Bakara, 2/18.

perdesinden salıklere açılır. Ğayb bulutlarından ariflerin kalplerine ırmaklar gibi akar. Tefsir ise bundan başkadır,der.

Bu sözlerden aklın benimsediği, tefsirin rivâyetle, te'vilin ise dirâyetle alâkalı olduğudur. Çünkü tefsirin mânâsı keşf ve beyândır. Allah'ın muradını kesinlikle açıklamaktan emin olamayız; ancak Rasulu'llah (s.a.v.)'den veya onun vahyin inişine şahit olan, hadiselerden ve vakalardan onu kuşatan bazı şeyleri bilen, Rasulu'llah (s.a.v.) ile içli dışlı olan, Kur'ân-ı Kerîm'den onlara müşkil olan bazı şeyler konusunda Allah'ın Rasulü ('s.a.v.)'e müracaat eden, sahâbeden gelen bilgilerle emin olabiliriz.

Ama te'vile gelince o bir delile dayanarak, lafzın muhtemel mânâlarından birini tercih şeklinde mülâhaza edilmiştir. Tercih ise içtihadı dayanır. Lafızların müfredat ve medlullerinin Arap lûgatındaki marifetlerine tevessül etmeye dayanır. Siyaka göre kullanımına, Arapça üslupların bilinmesine ve bütün bunlardan mânâların istinbatına tevessül etmeye dayanır.<sup>148</sup>

Netice olarak görülüyor ki te'vil ile tefsir arasında mânâca ince farklar var; ancak kapalı mânâları arama anlamına gelmeleri noktasında aynı anlamdadırlar. Daha çok ilk asırlarda yaşayan alimler, tefsir ile te'vil arasında mânâ farkı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat sonraları bu iki kelimeden her biri diğeri yerine kullanılmaya başlamıştır.<sup>149</sup>

### 1. 5. Meâl

Bu kelime de tercümeyle anlamca yakın kelimelerdendir. Hatta günümüzde anlam değişmesine uğrayarak, tefsiri tercümenin zıddı olan kelimesi kelimesine bir tercüme çeşidini anlatır bir kavram olmuştur. Oysa bu kelimenin etimolojik yapısı incelendiğinde te'vile daha yakın bir anlam taşıdığını tespit ediyoruz. Meâl sözlükte,

<sup>148</sup> - ez-Zehebî. Age., 1/15-22.

<sup>149</sup> - Eroğlu. Age., s. 3.

te'vil kelimesinin aslı olan el-evlu mastarından alınmadır. Mimli mastardır. Bir şeyin varacağı yer, gaye,<sup>150</sup> anlamındadır.

Elmalılı ise bu kelimeyi “bir şeyin varacağı yer anlamında ism-i mekan da olur ki te'vilin hasılı demektir. Bundan başka meâl bir şeyi eksiltmek anlamına da gelir, onun için örfle bir kelamın mânâsını her veçhile aynen değil de biraz noksanıyla hasılına göre ifade etmeğe de meâl denilmiştir. Bizim meâl tabirini ihtiyar ettiğimiz bu eksiklik haysiyetiyledir.”<sup>151</sup> şeklinde açıklamaktadır.

Daha sonra Türkçe’de meâl, anlam, kavram, mefhum; ortaya çıkan şey, sonuç, netice<sup>152</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır. Yine Osmanlıca lügatte, meâl, meydana gelen şey, netice, mânâ, kavram, mefhum<sup>153</sup> kelimeleriyle karşılanmıştır. Hatta meâlen ifadesi aynı sözlükte, harfi harfine olmayarak<sup>154</sup> şeklinde açıklanır. Oysa bugün yayınlanan meâller tetkik edilirse onların daha asla uygun bir tercüme tekniğini aksettirdiklerini görürüz. Bu meâller göz önünde tutularak meâlin tanımı yapılacak olursa, meâl kelimesini tam tersine harfi harfine olarak şeklinde karşılamamız gerekir. Bu da gösteriyor ki kelimeler zaman, mekan, edebî ve kültürel bağlama göre sürekli değişiklik kaydetmektedirler.

Yaşar Nuri Öztürk de meâlleri harfi harfine bir tercüme istikametinde tanımlama gayretindedir. O meâli hakkında şu açıklamaları yapar: “Meâl, Kur’ân metnine en küçük bir ekleme yapılmadan vücuda getirilmiş, bir çeviri olmalıdır. Bunu söylerken, meâlin, çeviri yapılan sözün eksiksiz bir aktarılışı olacağı yolunda bir kanaat taşıyor değiliz. Kur’ân’ın hiçbir dile tam bir çevirisi yapılamaz. Hiçbir çeviri ne kadar mükemmel olursa olsun, Kur’ân değildir. Çeviri, çeviridir. Ancak unutmamalıyız ki, meâl zaten olabilececek en yakın çeviridir. Bunun içine parantez arası ilaveler koymaya

<sup>150</sup> - İbn Manzûr. Age., XI/40.

<sup>151</sup> - Elmalılı, I/20.

<sup>152</sup> - Parlatur, İsmail ve diğerleri. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, II/1521.

<sup>153</sup> - Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitapevi Yayınları, Ankara, 1997, s.591.

başladığımız anda yapılan meâl olmaktan çıkar; tefsir olur. Getirilen yorumların kısa olması, parantez içine alınması, yapılan işi bilimsel anlamda tefsir olmaktan çıkarmaz.”<sup>155</sup>

Oysa mâlin “meâl bir şeyin koyulaşıp katı hale gelmesi, davarın zayıflaması, bir şeyi eksiltmek mânâlarına da gelir. Onun için örfte bir kelamın mânâsını her yönüyle aynen değil de biraz noksanıyla ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bazı Kur’ân mütercimlerinin tercüme sözü yerine meâl tabirini tercih etmeleri bu eksikliğe işâret etmek için olmalıdır.”<sup>156</sup> şeklindeki tanımı Kur’ân-ı Kerim tercümelemleri hakkında daha tutarlıdır. Çünkü tercüme edilen her metin zayıflar ve her tercümeyle karşımıza ifade ve mânâ kuvvetini, estetik değerini yitirmiş ve eksik olarak çıkar. İşte bu açıdan bakarak meâl, Kur’an’ın her cihetten eksik ve özet bir tercüme ve açıklamasıdır, şeklinde bir tanım getirebiliriz.

## 1. 6. Tercüme

Tercüme kavramına bugünkü çeviri bilimin getirdiği yeni tanım ve mülâhazalar perspektifinden baktığımızda, onu bazen alanı çok genişlemiş, bazen de çok daralmış bir kavram olarak görürüz. Bazı bağlamlarda kuru bir aktarım, bazı bağlamlarda çok orijinal bir sanat, bazı bağlamlarda bir tefsir, bazılarında da te’vil görünümündedir. Ama esasta çeviriyi, anlamayı ve anlatma sanatını kuşatmış bir kavram olarak da buluruz.

“Çeviri, en yalın tanımıyla, hiç kuşkusuz kendine özgü teknikleri, ilkeleri ve sorunları olan dilsel bir çözümleme işlemidir. Yüzyıllar boyu varlığını ve gelişimini sürdüren bu işlem üzerinde hiç de az düşünüldüğü söylenemez. Kimi, sanat ya da bilim, kimi yalnızca bildiri veya bilgi aktarımı olarak görür çeviriyi. Üzerinde çokça

<sup>154</sup>- Devellioğlu. Age., s. 591.

<sup>155</sup>- Özlütk., Ag. mcâl. s. 6..

<sup>156</sup>- Eroğlu. Age., s. 12.

düşünülen çevirinin, 'kendine özgü nesnesi olan bir araştırma alanı olarak, yine de gereğince, incelenmediğini, hatta bilinmediğini' söylemeliyiz.

Modern dilbilimin oluşumu sayesinde ve özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısına doğru, çeviri çalışmaları yeni ufuklar, yeni açılımlar kazanır. Önce sözbilim ve biçembilime bağlı yazınsal bir çalışma olarak algılanan çeviri bugün, yalnızca yazınsal bir işlem değil, dilsel bir işlem olarak da algılanır. Değişik diller konuşan bireyleri bir araya getirmek, onları birbirine yakınlaştırmak sorumluluğunu da üzerine alır. Âdeta 'diller ve kültürler arasında bir iletişim aracıdır.' Kültürler ve uygarlıklar arasında bir köprü, yani bir uzlaşma aracı olur."<sup>157</sup>

İşte bu kadar geniş fonksiyonlar üstlenen tercüme kavramının kökü, dört harfli (rûbai) t-r-c-m- filidir. Lügat kitapları genel olarak terceme kelimesini 'bir kelamı bir dilden başka bir dile çevirmek' gibi bir mânâyâ alırlarsa da, bu kelimenin bundan başka mânâları da vardır.

Birincisi, bir baba unvan koymak mânâsına gelir. İkincisi, bir kimsenin hayatını anlatması mânâsında kullanılır. Dilimizde kullandığımız tercüme-i hal bu anlamdadır. Üçüncüsü kendisine ulaşılamayan kişiye sözü tebliğ etmek.<sup>158</sup> veya duygulara tercüman olmak, bir kimsenin başka bir kimse hakkındaki duygularını ona açıklamak anlamındadır.

"Dördüncüsü, bir sözü söylendiği dilde tefsir etmeğe de tercüme denir. Meselâ İbn Abbas hakkında "O Kur'ân'ın tercümanıdır" denilmesi bu mânâdadır. Beşincisi, bir sözü kendi dilinden başka bir dile tefsir edip açıklamaya da tercüme denir. El-Begavî, (ö.516/1122) ve İbn Kesir (ö. 774/1322) tefsirlerinde, tercüme kelimesi Arap dilinde, dil ister aynı, ister ayrı olsun tebyin mânâsında kullanılır, demektedirler."<sup>159</sup>

<sup>157</sup>- Cary, Edmond. Çeviri Nasıl Yapılmalı? İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 13-14.

<sup>158</sup>- Cerrahoğlu. Age., 1/28.

<sup>159</sup>- Cerrahoğlu. Age., 1/27/28.



Lisanu'l Arab'da, tercüme işini yapan anlamına gelen tercüman için mufessir, yani açıklayan<sup>160</sup> karşılığı verilmiştir. Tacu'l Arûs'ta, "tercüman, bir lisanın müfessiri, yani o dili açıklayandır"<sup>161</sup> ve Cevherî de "tercüme bir lügatten ötekine kelâmın naklidir"<sup>162</sup> demiştir. Bu açıklamalara göre tercüman açıklayıcı olursa, mastar olarak, et-tercümetü de açıklamak ile karşılanabilir.

Ayrıca yine terceme Osmanlıca Türkçe Lügatte, Tercüme, çevirme, dilden dile çevirme, Terceman, tercüman, çevirici, dilmaç<sup>163</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Elmalılı ise tercüme hakkında oldukça geniş mülâhazalarda bulunuyor ve "Bir kelâmın mânâsını diğer bir lisanda dengi bir tabir ile aynen ifade etmektir. Tercüme, aslın mânâsına tamamen mutabık olmak için sarahatte, delâlette, icmalde, tafsilde, umumda, hususta, ıtlakta, takyitte, kuvvette, isabette, hüsn-i edada, üslub-i beyânda, hasılı ilimde, sanatta aslındaki ifadeye müsavi olmak iktiza eder."<sup>164</sup> diyor. Bu tanımıyla da tercümede çok yönlü bir benzerlik kavramını akla getiriyor. Yani kaynak metin ile hedef metin arasında hem kelimesi kelimesine, hem anlamı anlamına ve hem de diğer, üslup, estetik ve ses örgüsü gibi unsurlarca bir aynılık prensibi akla getiriyor. Eğer böyle olmazsa "tam bir tercüme değil, eksik bir anlatış olmuş olur. Halbuki muhtelif lisanlar beyninde, hutut-i müşterek ne kadar çok olursa olsun, her birini diğerinden ayıran bir çok hususiyetler de vardır. Onun için lisan-ı hususiyeti olmayıp sırf akl u mantika hitap eden kuru ve fennî eserlerin, kabiliyeti ilmîyesi terakki etmiş olan lisanlara hakkiyle tercümesi kabil olduğunda söz yoksa da, hem akla, hem kalbe, yahut yalnız zevk u hissiyata hitap eden ve lisan nokta-i nazarından edebî kıymeti ve zevk-i

<sup>160</sup>- İbn Manzûr. Age., XII/229.

<sup>161</sup>- ez-Zebidî, Muhammed Murtazâ. Tâcu'l-Arûs, Beyrut, 1966, VIII/305.

<sup>162</sup>- el-Cevherî, İsmâil İbn Hammâd. Es-Sıhah, Thk., Ahmed Abdulğafur Attâr, Mısır, 1956, V/1928..

<sup>163</sup>- Devellioğlu. Age., s. 1083.

<sup>164</sup>- Elmalılı. Age., I/9-10.

sanatı haiz bulunan canlı ve bedîî eserlerin tercümelerinde muvaffakiyet görüldüğü nadirdir.”<sup>165</sup> diyor.

Türkçe’imize de geçmiş olan tercüme, dilden dile çevirme demektir. Bir de çeviri anlamına gelen tercüme vardır. Yani çevrilmiş, tercüme edilmiş eser, anlamındadır. Ayrıca hali, durumu açıklamak, izah etmek anlamında, tercüme-i hal şeklinde bir de terkip oluşturmuşuz. Bu terkip, öz geçmiş, hal tercümesi, biyografi gibi anlamlara da gelir. Dilimize Arapça’dan geçmiş olan tercüme ve tercüman artık Türkçeleşmiştir. Tercüman’ın Türkçe karşılığı olan dilmaç pek kullanılmaz. Dilmaç: Çevirici anlamında isimdir. Tercüman anlamındadır. Dil’den türemiş bir kelimedir. M. Şevket Esendal’ın ‘Almanyalı ile anlaşabilmek için bu Maltalıyı dilmaç olarak tutmuşlar’<sup>166</sup> cümlesinin bağlamında dilmaç’ın konuşma esnasında tercüme eden kimseye dendiğini anlamaktayız. Yine tercüman olmak şeklinde bir deyimimiz vardır. Başkasının duygusunu ve düşüncesini bildirmek, dile getirmek, anlatmak<sup>167</sup> demektir. Şeyh Galib’in şu: “Bu sırrı edip ayân söyle / Ol sen bana tercemân söyle / Ketmetme yağân yegân söyle / Gam defterinin tamâmı yok mu?”<sup>168</sup> tardıyesindeki terceman bu anlamdadır.

Tercüme Osmanlıca’da ise, terceme şeklindedir. Çoğulu teracimdir. Tercüme-i hal. Fransızca biographie (biyografi) demektir. Terceman, tercüman, çevirici, dilmaç, mânâsındadır. Bazı eserler ve gazetelerin isimi içinde bulunuşuna baktığımızda tercümenin bu bağlamlarda hep tefsir anlamında, açıklamak, vuzuha kavuşturmak anlamlarına geldiğini görürüz. Meselâ, Arapça’dan Türkçe’ye bir sözlük adı, Tercümanu’l Estrar, yani sırların tercümanı, sırları açan anlamındadır. Tercüman-ı

<sup>165</sup> - Elmalılı. Age., I/9-10.

<sup>166</sup> - Parlatur ve diğerleri. Age., II/2196-21977

<sup>167</sup> - Parlatur ve diğerleri. Age., II/2196-21977

<sup>168</sup> - Şeyh Galib. Hüsn ü Aşk. Dergah Yayınları, İstanbul, 1978. s. 253.

Ahvâl, hallerin tercümanı, halleri tasvir eden, açıklayan anlamında bir gazete adıdır. Tercüman-ı hakikat, gerçeklerin açıklanması anlamında ki bu da bir gazete adıdır.<sup>169</sup>

Modern çeviribilim terminolojisinde ise tercüme, “Bir dildeki belli bir parçada, yani dilcede bulunan anlamın, başka bir dildeki belli bir dilcede yeniden kurulmasını sağlayacak biçimde girişilen dilsel bir aktarma işlemidir. Her çeviride iki dil söz konusudur: Kendisinden aktarma yapılan kaynak-dil ve kendisine aktarma yapılan erek-dil. İngilizce’den Türkçe’ye bir çeviride, yabancı dil İngilizce, kaynak-dil’dir; ama Türkçe’den İngilizce’ye çeviride ise aynı yabancı dil İngilizce, bu kez erek-dil olur.”<sup>170</sup>

Görülüyor ki tercüme gerek lügatte ve gerekse ıstılahta çeşitleri, ilkeleri, kendine anlamca yakın kelimelerle yakın bağları olan bir kavramdır. Fakat yine de onu, temelde iki tanımla sınırlandıranlar da olmuştur. Bu tanımlamanın birincisi, bir sözü, mânâsını açıklamaksızın, bir dilden diğer bir dile aktarmaktır. Bu aynı mânâda iki kelimedenden birini diğerinin yerine koymaktır.<sup>171</sup> Meâllerin çoğunu incelediğimiz zaman onlarda bir çok mânânın açıklanmadığını görürüz. Kur’ân’ın mücmellerinin, müşkillerinin, müphemlerinin, nüzul sebeplerinin, zamirlerinin mercilerinin vs., beyan edilmediğine şahit oluruz. İşte tercümenin bu tanımı bu gibi meallere karşılık olabilir.

İkinci tanımlanmasıyla ise tercüme, bir dili kendi dilinden başka bir dile tefsir edip açıklamaya denir<sup>172</sup> ki tefsirleri bu gruba katabiliriz. Bu konu tercüme ilke ve çeşitleri başlığı altında incelenecektir. Ancak biz, tercüme problemlerini incelerken, en geniş anlamdaki tercümeyi esas alacağız. Yani hem harfi tercüme ve hem de tefsiri tercüme karşısındaki problemleri tespitte çalışacak ve meâllerin bu problemler karşısındaki durumunu ortaya koymaya gayret edeceğiz.

<sup>169</sup>- Devellioğlu. Age., s.1083.

<sup>170</sup>- Başkan, Özcan. “Dilde Çeviri İşlemi”, *Türk Dili*. C. 38. Sayı, 322, (Temmuz, 1978), s. 27.

<sup>171</sup>- Eroğlu. Age., s. 6.

<sup>172</sup>- Eroğlu. Age., s. 6.

### 1. 6. 1. Tercüme ilke ve çeşitleri

Yukarıda, te'vil, tefsir ve meâl kelimeleriyle anlam ve kullanım ilişkilerini göstererek tanımlamaya çalıştığımız tercüme faaliyeti, tarihi boyuca, bir çok amaç ve ilkeye bağlı olarak yürütülmüştür. Dolayısıyla tercümelerin çeşitlenmesine bu amaç ve ilkeler sebep olmuştur. Dilden dile tercüme tarihi içinde, kimi mütercimler, tercümeyle bir dilsel aktarım olarak görmüş, anlamayı okura bırakmışlardır. Bu ilkeyi benimseyen mütercimlerin amacı, okura açıklama yapmak, yani asıl metni anlamsal bir analize tabi tutmak olmamıştır. Bunların maksadı, söz nasıl söylenmişse, onu öylece aktarmak olmuştur. Bu prensibin uygulanması sonucunda kelimesi kelimesine bir tercüme anlayışı doğmuştur. Bu anlayışı Kur'ân çevirilerine göre adlandıracak olursak, ortaya harfî bir tercüme çıkmıştır, diyebiliriz. Meâllerin büyük bir ekseriyeti bu çeşittir.

Kimi mütercimler de tercümeyle bir anlamsal aktarım olarak görmüş ve aslında kapalı gözüken ve okur kitle tarafından çeşitli sebeplerden ötürü asıl metinde anlaşılamayacak özellik arz eden yönleri açıklama istikametine meyletmışlerdir. Bu durumda da ortaya anlamı anlamına bir tercüme çeşidi çıkmıştır. Bu tercüme çeşidinin ise Kur'ân çevirileri terminolojisinde adı, tefsirî tercüme olmuştur. Süleyman Ateş'in gerek harfî, gerek tefsiri tercüme olsun, ikisi de tefsirden farklıdır<sup>173</sup> şeklindeki mütalaasını kendi bakış açısına göre haklı bulmakla beraber, biz genel anlamda bütün tefsirleri bu tercüme grubu içine katabiliriz; ancak meâller her ne kadar harfî bir tercüme tekniğini benimsemişlerse de, zaman zaman bazı zaruretlerden dolayı bu tercüme ilkesine müracaat etmekten de kendilerini alamamışlardır. Dolayısıyla tercümeyle esas olan bu iki farklı tercüme usulü, harfî ve tefsirî tercüme olarak iki ayrı isimle adlandırılmıştır. Modern çeviribilimin terminolojisinde ise bu iki çeviri çeşidi, ileri konularda karşımıza, kelimesi kelimesine ve anlamı anlamına adı ile çıkacaktır.

### 1. 6. 1. 1. Harfî tercüme

Bu tercüme çeşidi, nazım ve tertipteki uygunluğu gözetmekle birlikte ve tercüme edilen aslın bütün mânâlarının muhafazasına da riâyetle, kelamı bir dilden öteki dile nakletmektir<sup>174</sup>

Böyle bir tercüme aynı dildeki müteradif, yani anlamdaş kelimeleri birbirinin yerine koymakla da olabilir. Başka dillere ait aynı mânâyâ gelen kelimeler de olabilir. Böyle bir tercüme aslına uygun olmalı, orijinalinin mânâsını, metot ve üslubunu, belagatını tamamen kendinde bulundurmalıdır. Bunun ne kadar zor olduğu aşikârdır. İnsanların eserleri arsında bile böyle bir tercüme yapmak oldukça zordur.<sup>175</sup> Bu zorluk ise gerçekten ciddi bir tercüme problemidir. Çünkü diller arasında söz dizimi, ses örgüsü, zenginlik ve fakirlik, yani denklik gibi bir çok açıdan farklılıklar vardır. Hele hele başarılı bir yazarın kullanımıyla çok özel ve özgün bir üslup kazanmış bir metnin üslubunu aksettirecek biçimde çevrilmesi ise, giderek imkânsız denecek kadar zorlaşabilir. Bütün bunlar, bu tip, yani harfî bir tercümenin ortaya çıkmasına büyük bir engel teşkil etmektedirler. İşte böyle bir tercüme Kur'ân için söz konusu olursa, onun başarıya ulaşması büsbütün imkânsız hale gelir. Bu yüzden Kur'ân'ın harfî tercüme ile tercüme edilemeyeceğine, eski ve yeni bütün İslam alimleri ittifak etmişlerdir ve her meâl yazarı da meâllerinin önsözlerinde bu açıklamayı yapmak zaruretini duymuşlardır.

Kur'ân hakkında böyle bir tercüme teşebbüs edildiğinde, bu tercüme hiçbir zaman asıl maksadı ifade etmede orijinalinin yerini tutamayacaktır. Onun mucize yönü, zayi olacaktır. Kur'ân'ın nazmı ve mânâsı bozulacaktır. Hürmeti çiğnenmiş olacaktır. Neticede insanların dünya ve ahiretle ilgili düzene sokma ve bu işlerle alakalı hükümleri ortaya koyma özelliğini kaybedecektir.<sup>176</sup>

<sup>173</sup>- Ateş, Süleyman. Tefsir Dersleri, Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976. s. 102

<sup>174</sup>- ez-Zehcî. Age., I/24.

<sup>175</sup>- Eroğlu. Age., s. 7.

<sup>176</sup>- Eroğlu. Age., s.7-8.

### 1. 6. 1. 2. Tefsirî tercüme

Tefsirî tercümeye gelince, tercümeye esas olan aslın bütün mânâlarını ve sözden murat edilen mânâların hepsini gözetmeksizin sözün mânâlarını beyân ve şerh etmektir.”<sup>177</sup> Kur’ân’a hakkındaki tefsirî tercüme, aslın kelime dizilişindeki ve terkipteki nizama riâyet etmeksizin doğrudan doğruya mânâsının diğer bir dile aktarılmasıdır. Bunda önemli olan mânâ ve maksatların tam olarak güzelce ifade edilmesidir. İşte bu sebeple, buna manevî tercüme adı da verilir.

Tefsiri tercüme yapan, aslın terkipteki delâlet ettiği mânâyı kasteder ve onu anlar. Sonra-her kelimenin üzerinde durmadan, başkasını onunla değiştirmeye zorlamaksızın-aslın sahibinin muradına uygun bir şekilde, aslın mânâsını ifade edecek bir kalıba döker. Bu tanıma göre tefsirî tercüme bir çeşit tefsir anlamına gelir. Aslın aynı sayılmaz. Belki onun meâlîni bir dereceye kadar anlatmış, açıklamış olur. Kur’ân’ın bu şekilde tercümesi caiz görülmüştür. Bununla birlikte başka bir tercümenin caiz olabilmesi için tefsirdeki şartlara riâyet edilmesi gerekir. Sadece şahsi görüş ve lügata dayanılarak yapılmış olan bu çeşit tercüme okumak caiz görülemez.<sup>178</sup>

Yukarıdaki tarif ve açıklamalardan tefsirî tercüme ile harfi tercüme arasındaki fark açıkça anlaşılmaktadır. Bunları tekrar etmeden bu iki tercüme için iki misal vermeye çalışalım.

Meselâ : <sup>179</sup> “ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط” *Elini boynuna bağlama, onu büsbütün de açma.*” âyetini harfi tercüme yapacak olursak şöyle hareket etmeliyiz: Elleri boyuna bağlamayı ve büsbütün açmayı ifade eden bir söz bulmalıyız. Tercüme edilen dilde bulunan böyle bir kelime, çoğu zaman okuyucunun kast ettiği mânâyı ifade

<sup>177</sup> - ez-Zehbî. Age., 1/24.

<sup>178</sup> - Eroğlu. Age., s. 7 8. Ayrıca geniş bilgi için bkz. ez-Zehbî. Age., 1/9-30

<sup>179</sup> - İsrâ, 17/29.

etmez. Tam aksine bu dili bilenler, Kur'ân'ın yasaklamış olduğu bu mânâyı bir türlü anlayamaz. Hatta kendi kendine şöyle der:

Akl-ı selim sahibi hiçbir kimsenin, Kur'ân'ın yasaklamış olduğu böyle bir fiili kendi kendine yapması düşünülemez. Çünkü bu sahibini gülünç duruma düşürür. Alemin maskarası yapar.

Ama bu âyete yapılacak olan tefsiri tercüme böyle değildir. Çünkü tercüme edilen dilin üslubuna uygun olarak, israf ve cimriliğini ortaya koyacak şekilde o dile tercüme edilir.<sup>180</sup> Yani bu ifadenin tefsiri tercümesi ne cimri ol, ne de müsrif, şeklinde olur. Ki bu kabil ifadelerin tercüme karşısında oluşturdukları problemler, deyimsel ifadeler ve tercüme problemleri başlığı altında incelenecektir. Ama bu mânâyı, yani cimri olma ve müsrif olma mânâsını, harfi tercümeyle elde edemeyiz. Bunu anladıktan sonra, hiç tereddüt etmeden böyle bir tercümenin, yani tefsiri tercümenin, caiz olduğuna hükmetmek zor olmayacaktır.<sup>181</sup>

Modern çeviribilimle alakadar olanlar ise yukarıdaki temel iki sınıflandırmadan pek de farklı olmayan bir tercüme sınıflandırması yapmışlardır. Meselâ, Dilde Çeviri İşlemi adlı makalesinde Özcan Başkan, “Çeviri türleri şu üç bakımdan öbeklenebilirler: Yön, bağım, uyum.”<sup>182</sup> dedikten sonra bu öbeklerin izahını aşağıdaki gibi yapmaya çalışır.

1. Yön: Türkçe açısından alınınca, yabancı dilden Türkçe'ye yapılan işe dile çeviri, Türkçe'den yabancı dile yapılan işe de dilden çeviri denilebilir.

2. Bağım: Erek-dil'e yapılan çeviri, kaynak-dildeki özelliklere şu üç kerede bağımlı olabilir.

a. Sözcüğünc-çeviri: Tümcedeki sözcük anlamlarının art arda dizilmesiyle elde edilen türdür. Örneğe, '*O kitaplar ki onlar üzerindedir masanın*'.

<sup>180</sup>- Eroğlu. Age., s. 9.

<sup>181</sup>- Eroğlu. Age., s. 9-10. Ayrıca bkz. ez-Zerkânî, Menahilu'l-İrfân, II/8.

<sup>182</sup>- Başkan. Agm. s. 27.



b. Taslağına çeviri: Tümcenin genel anlamını yaklaşık olarak vermekle ortaya çıkan türdür. Örneğe, 'Size nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum. Yerine yalnızca 'teşekkür ederim'

c. Tüm tümüne-çeviri: Tümcenin anlamını, elden geldiğince dolgun ve eksiksiz biçimde aktarma sonunda ortaya çıkan türdür ve gerçek çeviri de budur."<sup>183</sup>

Türkçe meâller incelendiğinde bu üç türden en fazla a ve c şıklarının uygulandığı görülür. Meâl yazarlarının tercih yapmada zorlandıkları da bu iki türdür. Kur'ân çevirisi hangi tür bir tercüme ile yapılmalı konusunda Öztürk'ün a seçeneğindeki çeşidi savunduğuna değinmiştik. Ancak yukarıdaki örnekteki kadar bir mota motluk fikrini meâlinde uygulamadığını görürüz.

3. Uyum: "Kaynak-dildeki dilce ile erek-dildeki dilce arasında her zaman tam bir uyum olmayabileceğinden, şu üç tür arasında ayırım yapılabilir.

a. Çeviri: Tümcelerdeki anlamın tüm tümüne aktarılması ile elde edilen gerçek çeviri örneğidir."<sup>184</sup> Bu tür çeviriyi tefsiri tercüme ile karşılayabiliriz. Bütün tefsirler bu tercüme çeşidini tercih etmişlerdir. Suat yıldırım, Hüseyin Atay ve Muhammad Asad'ın meâlleri de bu istikamette yapılmış tercüme türleridir.

b. Uyarılama: Anlamın erek-dilde daha iyi kavranması için çeviri sırasında yapılan eklemeler, çıkarmalar ve değiştirmeler sonucunda ortaya çıkan türdür."<sup>185</sup> Bu türe parantezli meâl diyebiliriz. Süleyman Ateş'in meâli böyledir. Ancak O'nun meâlinde bazen hazıflar zikredilir ama asıl metinden pek çıkarmalar olmaz. Deyimlerin tercümesinde ise bu, zaman zaman gözlenebilir. Ki bu mütercimlerin meâllerinden örnekler verilecektir.

c. Yine-yazma: Kaynak dildeki anlamın, tümce tümce ve tıpatıp çevrilmesi yerine genel anlamı ile ve bir bütün olarak aktarılması, yani yeniden yazılması

<sup>183</sup> - Başkan, Dilde Çeviri İşlemi. s. 27.

<sup>184</sup> - Başkan, Dilde Çeviri İşlemi. s. 27.

<sup>185</sup> - Başkan, Dilde Çeviri İşlemi, s. 27.

sonucunda gerçekleşen türdür. Örnekte gazetelerdeki ve dergilerdeki yabancı haberlerin verilmesinde izlenen yol<sup>186</sup>dur. Kur'ân'ın bu şekilde bir tercümesi sistematik olarak şimdiye kadar yapılmamıştır. Yani, baştan sona kadar böyle bir Kur'ân tercümesi henüz mevcut değildir. Ancak, dini nasihatler esnasında, Kur'ân'dan aktarılan genel mânâlar bu kategoriye katılabilir.

Kur'ân tercümeleleri, bu tercüme çeşitleriyle karşılaştırıldığında, onlara kesin bir isim vermekte ciddi zorlanmaktayız. Her meâlde ve tefsirde tercümenin tanımı değişebilmektedir. Hatta bir tek meâlin çeşitli yerlerinde çeşitli tercüme üslup ve ilkeleriyle karşılaşabilmekteyiz. Yani mütercim gereğine göre metot değiştirmiş olabiliyor. Bu durumda da meâllerin takip ettiği tercüme ilke ve çeşidine bir tek isim bulmak imkânsız hale geliyor.

Dolayısıyla kur'an tercümelelerinin zaman zaman tefsirci, zaman zaman da yorumlayıcı bir üsluba kaydıklarını tespit ediyoruz. Bu tespitimiz de Kur'ân tercümelelerinin tek ilkelilik prensibiyle tercüme edilemezliğinin bir delilidir diyebiliriz..

Yine tercüme, değerlendirme açısından, yani makbul ve makbul olmamak açısından da kategorize edilebilir. Bu bakış açısına göre birinci çeşit tercüme başarılı çeviri diye adlandırılabilir.

### 1. 6. 1. 3. Başarılı tercüme

Başarılı bir tercümenin tanımını yapmak da oldukça zordur. Ancak yine de başarılı bir tercüme hakkında bir fikir vermesi açısından onu şöyle tanımlamak mümkündür. Başarılı tercümede, kaynak dildeki anlam, doğru anlaşılmiş ve amaç dile düzgün cümlelerle yansıtılmıştır.<sup>187</sup> Yine Kur'ân tercümeleleri hakkında Kur'ân'ın asıl gayesini teşkil eden, insanların hidâyeti için lüzumlu bilgileri şerh eden tefsir çeşididir

<sup>186</sup> - Başkan, Dilde Çeviri İşlemi, s. 29.

<sup>187</sup> - Başkan. Agm., s. 30.

ki aslında tefsir demeye layık olan da budur"<sup>188</sup> şeklinde tanımlanan hakiki tefsir de başarılı tefsir örnekleri içine alınabilir. Ancak hakiki tefsirin dil ve üslup özellikleri hakkında teferruatlı bilgi verilmemiş yalnızca onun mânâyı doğru aktaran cephesine dikkat çekilmiştir. Oysa, asıl metindeki üsluptaki tadın, akıcılığın, estetiğın aksettirilmesi de tefsirin başarısını artıran sebeplerdendir.

#### 1. 6. 1. 4. Başarısız tercüme

Bu tercümede asıl metindeki anlam çarpık anlaşılmış ve aksak biçimde yansıtılmıştır.<sup>189</sup> Bu tercümelere yanlış, hatalı, noksan tercüme diyebiliriz. Üçüncü tür aldatıcı diye adlandırılabilir. Yani anlam yanlış anlaşıldığı halde düzgün cümlelerle anlatıldığından yabancı dildeki parça ile karşılaştırma düşünülmebilir. Onun için bu tercüme en tehlikeli bir çeviri türü olarak<sup>190</sup> mütalaa edilmelidir. Dördüncü tür, çetrefil bir çeviridir. Yani anlam doğru anlaşıldığı halde<sup>191</sup> karşı dildeki, yani varış dilindeki anlatımı başarısızdır. Cümleler bozuktur. Bu dört tercüme tipi ayrıca ikiye indirgenebilir. Dile uygun çevirinin belirgin özelliği ana dil tatma olarak, dile aykırı çevirinin ayırıcı özelliği de çeviri tütme olarak nitelenebilir.<sup>192</sup> Meâllerde ise hep çeviri tüter. Zaman zaman sözdizimsel çeviriye ağırlık veren meâllerde ise anadil, yani Arapça tadamazsınız. Kur'ân'ın üslubunu bulamazsınız; ancak garip ve tuhaf ifadelerle hem Türkçe'nin cümle yapısını bozulmuş görürsünüz, hem asıl metin hakkında hoş olmayan intibalar veren bir çeviri gözlemlersiniz.

Bazı meâllerde ve meâllerin bazı yerlerinde mütercimlerinin asıl metindeki söz dizimine uyma endişeleri ortaya tuhaf bir Türkçe çıkarmakta, bu ise Türkçe zevki

<sup>188</sup> - Eroğlu. Age., s. 30.

<sup>189</sup> - Başkan. Agm., s. 30.

<sup>190</sup> - Başkan. Agm., s. 30.

<sup>191</sup> - Başkan. Agm., s. 30.

<sup>192</sup> - Başkan. Agm., s. 30.

okşamamaktadır. Mesela: <sup>193</sup> يا ايها الذين امنوا (...)<sup>194</sup> “Ey o bütün iman edenler!”<sup>194</sup> Örneğinde olduğu gibi. Türkçemizde “Ey o bütün iman edenler” şeklinde bir ifade kusurlu sayılır. Çünkü iman edenler ifadesi zaten çoğuldur ve bütünü kapsar. Ortaya çıkan bu duruma beğenisizlik, anadili açısından yadırgatıcı anlatım<sup>195</sup> denmektedir. Bu başarısız çevirinin sebebi, hitabı olduğu gibi aktarabilme endişesidir.

Nitekim bu konuda Ahmet Cemal, “Çeviri dersleri verirken saptadığım en ilginç noktalardan biri şudur: Günlük yaşamlarında düzgün bir Türkçe ile konuşabilen öğrenciler bile, önlerine çevirmeleri için bir metin konduğunda, metni olduğu gibi aktarabilmek kaygısıyla günlük dillerinden uzaklaşmakta ve yapaylığa sapsmaktadırlar. İşte önlenmesi gereken durum budur.”<sup>196</sup> demektedir. Sonraki meâllerde bu durum nispeten de olsa önlenmiştir. Mesela Suat Yıldırım ve Hüseyin Atay’ın meâllerinin mükemmelliği ve doğruluğu tartışılabilir, hiç olmasa bu meâllerde anadil başka bir kılığa bürünmemiştir.

Yine kelimelerin tahlili, cümlelerin i’râbı, Kur’ân’ın ihtiva ettiği belagat nükteleri ve fennî işaretleri açıklamakla yetinen, yani sadece lafızla ilgilenen tefsir çeşidi olarak tanımlanan câff, yani özden uzak tefsir de başarısız tercüme grubu içinde düşünülebilir.<sup>197</sup>

### 1. 6. 1. 5. Tercümede çarpıtma

Kur’ân’ın tercüme tarihine göz attığımızda da gördük ki bazı mütercimler mezhebî ve fikrî taassuptan ötürü asıl metni çarpıtarak vermektedirler. Bu, tercümenin karşısına asıl metnin koyduğu problemlerden değildir. Bu problem mütercimin ahlakî

<sup>193</sup> - Nisa, 4/91,

<sup>194</sup> - Elmalılı. Age., II/1424.

<sup>195</sup> - Başkan. Agm., s. 33.

<sup>196</sup> - Cemal, Ahmet. “Öğretimde Amaç ve Araç Olarak Çeviri.” *Türk Dili*. C. 38. Sayı, 322, (Temmuz, 1978), s. 48.

<sup>197</sup> - Eroğlu. Age. s.18.

yapısından, fikrî taassubundan veya cehaletinden kaynaklanan bir problemdir. İşte bu yaradılıştaki mütercimler bu çarpıtmaları iki biçimde yapmaktadırlar. Birincisi inançlı, ikincisi ise sapıkça yapılandır. Çevirmen yabancı dildeki sözcüklerin karşılığını kendi dünya görüşüne göre verebilir. Ve yine çok seyrek de olsa bir çevirmen, okuyucu veya dinleyici kitlesini kendince belirgin kimi noktalara yöneltmek amacıyla çevirisini kaynak dildeki örneğe oranla iyice saptırabilir.<sup>198</sup> Kur'ân'ın tercüme tarihinde bu kabil tercüme, Haricilerde, İsmailîlerde ve İmamiyye şiasında görülür.

Mesela: Şii tefsirinde ismi işâretler, zamirler ve cins isimlerle anlatılan şahıslar eğer övülüyorsa, Ali ve ehli beyt anlaşılmalı, kötüleniyorsa Ebû Bekr, Ömer, Osman, Emevîler ve Haricîler olarak algılanmıştır.<sup>199</sup> Bu örneklere sapıkça çarpıtma adını verebiliriz.

Yaşar Nuri Öztürk'ün, Kur'ân'ın nüzulundan yıllar sonra terminolojik bir mânâ kazanarak Hz Peygamber (s.a.v.)'in sözü anlamını sonradan kazanmış olan hadis kelimesine terimsel anlam vererek <sup>200</sup> ما كان حد يثا يلتري âyetini “*Bu Kur'an uydurulacak bir hadis/bir söz değildir*”<sup>201</sup> şeklinde tercüme etmesi, inanarak çarpıtmaya örnek verilebilir. Yani Öztürk gerçekten buradaki hadisin uydurma hadis anlamına geldiğine kendini inandırmış gözüküyor. Ne var ki Kur'ân'ın nüzulü zamanında hadis yalnızca söz anlamına geliyordu. Hadis, daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.)'in sözleri hakkında kullanılır olmuştur. Bu açıdan bu kelimenin Kur'ân'da uydurma hadis anlamına gelmesi imkânsıdır.

<sup>198</sup> - Başkan. Agm., s. 34-35.

<sup>199</sup> - Eroğlu. Age., s. 117.

<sup>200</sup> - Yusuf, 12/111.

<sup>201</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 249. Ayrıca hadis hakkında mütalaaları için bkz. Ag.meâl, s. 6-7.

### 1. 6. 1. 6. Tercüme ilke ve teorileri

İşte özetle verdiğimiz bu tercüme çeşitlerini farklı tercüme ilkeleri meydana getirmiştir. Her tercüme çeşidi bir tercüme ilkesini aksettirir. Başka bir ifadeyle her çeşit tercüme, farklı bir ilkeden doğmuştur. Tercüme çeşitlendiren ve yön veren “bu ilkelerden çoğu, çeviri şöyle olmalıdır, böyle olmamalıdır yollu olumlu ya da olumsuz nitelikte, öğütler, buyruklar, zorunluluklar, yasaklamalar biçiminde süregelmiştir. Derin bir düşüncenin ürünü olmadıkları da gün gibi ortadadır. ‘Çeviri kadına benzer, güzel olsa sadık olmaz, sadık olsa güzel olmaz’, ‘ein übersetztes Buch, ein verletztes Buch’, ‘traduttore traditore’ gibi çarpıcı olmakla birlikte, konuya pek açıklık getirmeyen yüzeysel görüşler bu türdendir. Tercüme dil bütünlüğü ve sistemleri açısından ele alanlar ise onun imkânsızlığı noktasında birleşirler. “Humboldt ile aynı görüşü paylaşan Leo Weisgerber (1899-1985), dillerin farklı gerçeklikleri yansıttığını ileri sürer. Ona göre insanlar dünya hakkındaki imgelerini ancak ana dilleri aracılığıyla oluştururlar. (...) Ona göre her dil, dış dünyaya kapalı bir dizgedir. Bu durumda tam bir çeviriden söz etmek olanaksızdır. (...)Dillerin çevrilmezliğini savunan yaklaşımların yanı sıra Descartes (1556-1650) ve Leibniz ‘den (1646-1716) beri üzerinde tartışılan ve tüm dillerin temelinde yattığı varsayılan evrensel mantık fikri ise bu görüşü yadsır ve aksine dillerin temel yapısını oluşturan ortak mantık’ı çevirebilirliği kolaylaştıran etmen olarak görür. (...)

Koschmieder (1953) evrensellik kuramının sorunlarını çevrilebilirlik bağlamında derinlemesine inceleyen Fransız dilbilimcisi Georges Mounin’in izinden giderek çeviriyi şöyle tanımlamıştır.

‘Çeviri kaynak dildeki göstergenin ne ifade ettiğini bulmak, sonra bu ifade edilen şeyin amaç dilde hangi gösterge aracılığı ile ifade edilebileceğini saptayıp bu göstergeyi kullanmaktır.

Sonuçta iki metinde ortak olan bir şey vardır. (tertium comparationis), o da ifade edilen şeyin yani anlamın aynı olmasıdır.”<sup>202</sup> Meselâ Kur’ân’ın ilk sûresinin ilk cümlesi olan الحمد لله ifadesindeki hamd kelimesi bakış açlarına göre hem karşılanabilir bir kelimedir ve hem de karşılanamazdır. Karşılanabilir inancında olanlar onu Türkçe övgü kelimesiyle karşılamışlar. Muhammed Hamza (XIV.yy.) “Ögmek Tanrı’nundur; âlemler issi – bisleyicisi-”<sup>203</sup> şeklinde karşılamış. Öyle inanıyorum ki karşılanamaz görüşünde olanlar ise kelimeyi aynen ifadede bırakmışlar. Yani “*Hamd Alemlerin Rabbi Allah’ındır.*”<sup>204</sup> şeklinde bir tercüme tercih etmişler. Oysa daha sonraları Türkçe’de övmek şeklinde telaffuz edilen ögmek kelimesi hamd’in karşılığı değildir. Bu kelimenin etimolojik yapısı incelendiğinde bu bağlama hiç yakışmadığını görürüz. “ög (us)”<sup>205</sup> yani akıl kelimesinden türemiştir ve bir kimsenin akıllı olduğunu ileri sürerek yüceltmek anlamındadır. Bu kelime daha sonra anlam genişlemesine uğramıştır. Yine الحمد kelimesi dil içi tercümede de tek kelimeyle karşılanamıyor. Onu sena ve medh ile karşılamakta güçlükler çekiliyor. Hamdın medih ve sena kelimelerinden daha özel ve umumî olduğu söyleniyor<sup>206</sup> Bu açıdan baktığımızda biz الحمد ifadesini Kur’ân’ın kendi bütünlüğü içinde Allah’ı noksanlıklardan tenzih ve bir ilaha ait isim ve sıfatları ispat eden Kur’ânî tanımlar doğrultusunda, “el-esmau’l husna” yani en güzel isimler olarak algılıyoruz ve ona en güzel sıfatlar, en güzel isimler, ilaha ait isimler diyoruz. Bu durumda dil içi çeviri الاسماء الحسنی الله güzel isimler Allah’ındır da olabilir. Ama bu tercüme bile yeterli değildir. Bu açıdan farklı felsefi görüşlerin hepsinin haklılık payı vardır ve daha panoramaik (bütüncü) bakan kimseler bu doğru görüşleri birleştirerek daha doğru ve bütüncü görüşlere ulaşabilirler. Fakat Kur’ân kelimeleri Arap dilinde de

<sup>202</sup>- Kuran, Nedret. “Çağdaş Alman Çeviribilimcilerinin Yaklaşımları”, Çeviri ve Çeviri Kuramları Üstüne Söylemler, Düzlem Yayınları, Yayına Hazırlayan, Rifat, Mehmet, İstanbul, 1995, s. 39-40.

<sup>203</sup>- Muhammed b. Hamza. XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Kur’an Tercümesi, Hazırlayan Topaloğlu, Ahmet. İstanbul, 1976. s. 1b, l/1.

<sup>204</sup>- Öztürk. Meâli. s. 2.

<sup>205</sup>- Eyuboğlu, İsmet Zeki. Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal yayınları, İstanbul, 1995. s. 538.

<sup>206</sup>- el-İsfehâni. Age., s. 138.



tek kelime ile karşılanamıyor. Bu açıdan kullanıma göre her iki görüşte haklılık kazanıyor. Mânâyı anlamak ve analitik (tefsirî) bir tercüme yapmak mümkünken, bir kelime ile tam olarak karşılamak mümkün olmuyor. Bu durumda kelimenin cümle, âyet, sûre ve kitap bağlamında düşünülmesi ve buna göre önce anlamlar sonra bu çok anlamları karşılayacak bir kelime bulmak gerekiyor. Beşerî bir metinde geçen hemen her kelimeye bir karşılık bulmak belki çoğu zaman mümkün olabiliyor ama Kur'ân'ın geniş anlamlar sunan çoğu kelimeleri için bu pek mümkün olmuyor ve bizi her zaman tefsirci bir tercümeyle zorluyor.

Hampty Dumpty “Ben bir kelimeyi kullandığımda, o, ben onu neyi ifade etmesi için seçmiş isem onu ifade eder. Bundan daha az ya da daha fazla bir şeyi değil” der. Bu ifade, kelime ancak kullanımda gerçek anlamını bulur, tezini izah eden bir sözdür. Hatta bu söz, kelimelerin bağlamda sınırlandırıldığını da anlatır. Fakat biz yazarın veya sözü söyleyenin bu kelimeyi ne ifade etmek için seçtiğini tespit edemeyiz. Bu durum anlama problemini, anlama problemi de, tercüme problemini dâvet eder. İşte Alemlerin Rabbının, övgü ifade eden bir çok Arapça kelime içinden الحمد kelimesini hangi anlamı ifade etmek için seçtiğini düşünmeden, araştırmadan tercümeyle kalkışmak, elbette başarısızlık getirecektir. Bu kelimenin geniş mânâlarını bulunca da amaç dildeki bir kelime ile bu kelimenin mânâlarını karşılamak ayrı bir zorluk ortaya çıkaracaktır. Ancak bu problemi şöyle çözebiliriz ki buna da dar kavramları genişletme metodu diyebiliriz. Kelimeler balonlar gibidir. Patlayıncaya kadar onları şişirebiliriz. Artık hamd kelimesinin geniş mânâlarını tespit ettikten sonra, ona en yakın kelime olan övgü kelimesinin içine bu anlamları alabildiğince sıkıştırmaya çalışabiliriz ki bu gün tercüme faaliyetinin bir bakıma böyle bir çarpınış olduğu da söylenebilir. İşte bu kabil problemleri çözmek için çaba sarf ettikçe yeni ilkeler ortaya çıkıyor. İlkelerin uygulanması da yeni problemlerle karşılaşılıyor. Dolayısıyla mütercim birbirinden doğan zincirleme problemler karşısında şaşkına dönüyor.

“Werne Koller ise evrensellik kuramı bağlamında üretimsel bir çeviri modeli oluşturur. Ona göre, farklı dillerdeki cümleler evrensel anlambilimsel özellikler taşıdıklarına göre, dillerin yüzeysel yapıları daha basit temel yapılara indirgenebilir ve böylece diler arası ‘dillerden bağımsız’ anlambilimsel bir üst dile varılabilir. Daha sonra bu üst dilden farklı dillerin yapı özelliklerine uygun şekilde cümleler türetilir.

1950’li yıllarda Avrupa ve A. B.D.’nde yaygın bir hale gelen bilgi kuramının (information theory) verdiği esinle bilgisayar çevirisi fikri ortaya atılır ve bu görüşle birlikte çeviri kuramlarına yeni bir görev yüklenir. Bilgisayarın bir metni kaynak dilde çözümlenip, amaç dilde birleştirebilmesi için, önce o metni oluşturan dilin işlemsel sürecinin bir formül haline dönüştürülmesi gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmekse çeviri kuramcısından beklenmektedir. Bu bağlamda çeviri kuramının sınırları, dilbilimin, bilgisayar çevirisine yardımcı olmakla görevli bir alt dalı olarak çizilir. Böylece aynı zamanda, bu görüşü benimseyenlerce pozitivistin koşullarını yeterince yerine getirmeyen ve bu nedenle de ‘bilim’ kabul edilmeyen yazınbilim ile de ipleri koparılır. (Stachowitz 1973).

Çeviribilimi dilbilimin bir alt dalı olarak kabul eden anlayışın Almanya’daki temsilcileri Otto Kade, Albert Neubert ve Gertjaeger gibi kuramcılar, Leipzig Okulunu kurarlar ve çalışma alanlarını çeviridilbilimi (translations linguistik) olarak adlandırır. Haberleşme tekniğinde ve iletişimi kuramında kullanılan gönderici, alıcı, düzgü, oluk, ileti, edimsel anlam, geri tepki gibi kavramlardan yararlanırlar ve 1948’de iletişim kuramı için üretilen Lasswell formülünü kullanırlar. (kim, kime, hangi araçlardan yararlanarak, hangi etkiyle ne söylüyor?’).<sup>207</sup>

İşte bu sorular karşısında Kur’ân müterciminin vereceği cevaplar, beşerî bir metin müterciminin cevaplarından oldukça farklı ve geniş olacaktır. O bu sorulara Allah, Arap dilinin kelimelerini ve dil yapısını seçerek, kullarını kendinden haberdar

<sup>207</sup> - Kuran. Agm. s. 41

etmek, onlara kendine giden yolları göstermek, onları kemale erdirmek ve yine onlara kimliklerini ve gayelerini bildirmek ve onları irşat etmek için insanı mükemmel yapacak ve onu gerçek amacına ulaştıracak her şeyi söylüyor ve sosyal, hukukî, siyasî ve ticarî hemen hemen bütün alanlardaki bilgileri apaçık söylüyor, şeklinde bir cevap verecektir. Böyle bir cevap verince de onun yapacağı bir tercümenin ne denli zor olduğu, ona kendisini gösterecektir.

Yine bu kurama göre “Çeviri de bilginin değişmezliği koşulu, doğal olarak iki dilde örtüşme sorununu gündeme getiriyordu. Otto Kade’ye göre bu sorun, İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussûre’ün ortaya atmış olduğu dil (Langue) ve söz (parole) düzlemleri arasındaki aykırılıktan kaynaklanıyordu. Koller, Einführung in Die Übersetzungswissenschaft adlı kitabında şöyle açıklıyordu:

‘Çevirinin oluşabilmesi için kaynak dil birimleriyle amaç dil birimleri arasında söz düzleminde bir denklik kurulması gerekir, oysa dil dizgeleri, dil düzleminde birbirlerinden farklı özelliklere sahip oldukları için aralarında anlamsal-işlevsel açıdan bir örtüşme söz konusu olamaz.’ (Koller: 1992: 151)” İşte Kur’ân müterciminin bu denkliği kurması, Kur’ân’ın Arapça’ya çok geniş bir anlatım gücü kazandırmış olmasından ötürü imkânsızdır. Bu durumda olabildiğince bir karşılama söz konusu olmuş ve ortaya çıkan bu tercümelere bu yüzden “meâl” adı verilmiştir ki “meâlin” “davarın zayıflaması, bir şeyi eksiltmek”<sup>208</sup> gibi mânâlar ilginçtir. Çünkü davar zayıflayınca ağırlığı noksanlaşır. Bu mânâ ilgisiyle olacak ki “örfte bir kelamın mânâsını her yönüyle aynen değil de biraz noksanıyla ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bazı Kur’ân mütercimlerinin tercüme sözü yerine meâl tabirini tercih etmeleri bu eksikliğe işâret etmek için olmalıdır.”<sup>209</sup>

Ancak yine de “Kollar, dilbilimsel çeviribilimin bu konuda şu çözümü getirebileceğini önerir: İki dil arasında derin yapıda, yani dil düzleminde, söz

<sup>208</sup> - Eroğlu. Age. s. 12.

<sup>209</sup> - Eroğlu. Age., s. 12.

düzleminde örtüşmeye götürebilecek bağlantılar belirlenmeli, bunlar betimlenmeli, böylece çevirmene yardımcı olunmalıdır. Otto Kade de iki dil arasındaki bu gücül denklilikleri, sözcüksel alanda şu beş grupta toplar: a. Bire bir denklik; b. Bire karşı denk gelen birkaç sözcük; c. Birkaç sözcüğe denk gelen tek sözcük; d. Sıfır denklik (denk bir sözcüğün bulunamaması); e. Bir sözcüğe kısmen denk gelen bir sözcük (Kade, 1968.)<sup>210</sup>

Kur'ân-ı Kerim incelendiğinde görülür ki, Kur'ân'ın oldukça geniş temel kavramlarını tek kelime ile karşı dilde karşılamak çoğu zaman imkânsızdır. Meselâ "Allah" için "Tanrı", "hamd" için "övgü", "din" için "ceza veya karşılık" kelimelerinin bire bir denk olmadığı açıktır. Tefsirlerde bu kavramlar için geniş açıklamalar yapılması bunun bir kanıtıdır. Ancak meâller böyle bire bir karşılama yoluna tevessül etmekten çekinmemişlerdir. Ancak bu davranışlarının meydana getireceği yanlış anlamayı meâllerinin ön sözlerinde "meâl" tekniği ile tercümenin daima noksan olacağını, meâllerin asla Kur'ân sayılmayacağını söylemek ve okuru bu istikamette uyarmakla gidermeye çalışmışlardır. Fakat buna rağmen gerek Kur'ân mütercimi olsun, gerek diğer beşerî metinlerin mütercimi, onların bu beş yola başvurmadan başka çareleri yoktur ve tercüme bu yordamla gerçekleşen bir faaliyetten başkaca bir şey de değildir. Ancak tercümeyi imkânsız kılan ise d şikkındaki ihtimaldir. Yani asıl metindeki bir kelimeyi, deyimini, grubu ve hatta cümle ve metni karşılayacak olan bir karşılık bulunamamasıdır. Bazı sûrelerin başlangıç harfleri olan el-Hurufu'l Mukatta'a harfleri bu gruba katılabilir. Bakara sûresinin başlangıcı olan الم gibi

Yine çeviriyi metin bağlamında elen alan yaklaşımlar da çeviriye yeni bir boyut kazandırmışlardır.

"1960'lı yıllarda Kutsal Kitap çevirileri üzerinde başlatılan incelemeler, çeviri de bilgi aktarımının yalnızca sözcük ya da sözdizim düzeyinde değil, metin düzeyinde

<sup>210</sup>- Kuran. Agm. s. 42.

de ele alınması gerektiği görüşünü beraberinde getirmiştir. Ayrıca aktarılacak şeyin bilgi ve biçimle sınırlı görülmemesi gerektiği, ileti, biçim, etki gibi diğer faktörleri de çeviride dikkate alınması fikrî güncellik kazanmıştır. Bu bağlamda gündeme gelen önemli kavramlardan biri kuşkusuz eşdeğerlik kavramı olmuştur. Bu konuya eğilen Alman kuramcılarında Werner Koller, çeviri edimini tanımlarken konuya şöyle yaklaşır:

‘Çeviri kaynak dildeki bir metni amaç dildeki bir metne götüren, bunu yaparken de amaç metinle kaynak metin arasında bir çeviri (ya da eşdeğerlik) bağı kuran dilsel-metinsel bir işlemin sonucudur.... Deneysel bir bilim dalı olan çeviribilimin en önemli görevi ise çevirmenlerin çevirilerinde sundukları çözümlerin çözümlemek, betimlemek, dizgeleştirmek ve tartışmaya sunmaktır.’ (1992: 16-17) ve ötesi...).

Ayrıca Koller çeviride sağlanması gerekli beş tür eş değerlik saptar: Düz anlamsal eşdeğerlik; yan anlamsal eş değerlik; metin normlarında eş değerlik; edimsel eş değerlik; biçimsel-estetik eş değerlik. Koller çeviride her düzeyde optimal eşdeğerlik’in sağlanmasından yanadır.<sup>211</sup>

İşte Kur’ân’ın özellikleri bu durum karşısında da mütercimi zora sokmakta ve onun karşısına bir dizi problem çıkarmaktadır. Çünkü, temel anlamda Kur’ân kelimelerine eş değer kelimeler bulmanın zorluğuna yukarıda kısa da olsa değinmiştik, yan anlamsal, yani mecazî eş değerlik de çoğu zaman mümkün olmuyor. Mesela: “kara ruhlu yerine, siyah ruhlu denmez. Çünkü bu iki sıfat eş anlamlı olmalarına karşın, eş değerli değildirler.”<sup>212</sup> Kur’ân’ın anahtar kavramlarından olan الدين (din) için dil içi çeviride الجزاء (ceza) denmesi eşdeğerlik ilkesiyle çelişir. Bir bakıma anlamdaş olmalarına rağmen, eşdeğer değildirler. Yine bu kelimenin Türkçe’deki bir anlamdaşı olan karşılık da eşdeğer sayılmaz ki biz bu konuyu Kur’ân’ın mecazları konusunda genişçe

<sup>211</sup> - Kuran. Agm. s. 44.

<sup>212</sup> - Kıran, Ayşe. “Dil/ Söz; Anlam/Sözcük.”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kur’an ve Dil Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu, Erzurum, 2001, s. 12-13.

ele alacağız. Metinsel boyutta da gerçekten âyet ve sûrelerin tenasübünü görmek bir ince sanat olduğundan çoğu mütercimler bu duruma eşdeğer bir yapı çıkaramamaktadırlar. Estetik eş değerlik konusu ise bütün bütün imkânsız ki biz bunu Kur'ân'ın şiir üstü üslubu ve tercüme problemleri konusunda inceleyeceğiz.

Kollere göre çevirmen, “her metin veya metin parçası için, sonradan bir eş değerlik aşamalanması türetebilmek amacıyla, çeviride elde edilen değerleri not etmelidir. Koller'in çeviri sürecinin başında anlamsal, biçimsel ve edimsel boyutlu geniş çaplı bir kaynak metin çözümlemesi önermesi, metne bir bağlam içerisinde bakılması gerektiğini ileri sürmüş olması ve çeviri stratejilerini betimleyerek ortaya koymuş olması, Alman çeviri geleneğine yapmış olduğu katkılar arasında sayılabilir. 1970'li yıllarda gelişen metin dilbilim, metnin oluşumunun, uyumunun, işlevinin ve etkisinin arkasında yatan ilkeleri belirlemeye çalışır. (Lewandowski, 1975: c: 755). Bu bilim dalının gelişmesiyle birlikte çeviri kuramında da metin doğrultulu bir yaklaşım önem kazanır. Metin dilbilim, metni bir karmaşık dilsel gösterge olarak görmektedir. Bu göstergenin de üç boyutu vardır: Sözdizimsel, anlambilimsel ve edim bilimsel boyutlar. Katharina Reiss, 1971'de yazmış olduğu *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik* adlı kitabında ortaya atmış olduğu çeviriye yönelik metin tiplmesi ile Alman çeviri geleneğinde büyük yankı uyandırmıştır. Ona göre her tür metin için farklı çeviri öncelikleri ve farklı değişmezler geçerlidir.

Katharina Reiss önce metinleri bu özellikleri göz önünde bulundurarak üç grupta toplamıştır. a. Bilgilendirici metinler, b. Anlatımcı metinler, c. İşlemsel metinler. Daha sonra bunlara bir dördüncü tür olarak nitelediği çok araçlı metinleri eklemiştir<sup>213</sup> Bu teorilerden metne göre bir tercüme yapılmasının önerildiği anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân yukarıda sayılan bütün özellikleri içinde toplayan, çok yönlü ve değişken üsluba sahip olması yine eşdeğer bir tercüme teorisinin uygulanamazlığını gündeme

---

<sup>213</sup> - Kuran. Agm, s. 44.



getirmektedir. Dikkat edilirse yukarıdan beri üretilen teorilerin çoğu uygulanamazlık arz etmektedir. Gerek beşerî bir metin için, gerekse de Kur'ân için....

Yine çeviriyi işlevsel bağlamda ele alan yaklaşımlar da çeviriye çok yeni boyutlar kazandırmıştır. Çeviriyi işlevsel bağlamda, yani yapacağı icraat ve vereceği fayda açısından yapmak görüşü, Kur'ân tercüme tarihinde de vardır ve bu görüşe, meâlleri ve hatta tarihî seyri içinde tefsirleri yönlendiren görüştür diyebiliriz.

“Hans Vermeer 1978’de kaleme almış olduğu Ein Rahmen für eine allgemeine Translations theorie adlı yapıtında çerçevesini çizdiği skopos kuramını geliştirerek, 1990’da Skopos und Translationsauftrag adıyla yayımlar. ‘Amaç, hedef, işlev’ anlamına gelen skopos kavramı, bu kuramın çeviride hakim olmasını istediği şeydir. Metinler birisi için, belli bir amaca yönelik olarak üretilirler, onlar birer edimdir. Böyle bir edim aracılığıyla diğer insanlarla karşılıklı etkileşime girilir ve iletişim sağlanır. Bu edimde durum, işlev, alıcı ve kültür çok önemlidir. Bir edimin (çevirinin) başarılı olabilmesi, çevirinin amaca ve duruma uygun ve tutarlı olmasına bağlıdır. Çeviriye profesyonel bir bakış açısı ile yaklaşan bu kurama göre amaç, çeviriyi ismarlayan kişi tarafından belirlenir. Amaç ön planda olduğuna göre de, iletişimi sağlanmak istenen alıcının kültür normları göz önünde tutularak çeviride gerekli esneklikler yapılabilir. Tabii ki sonuçta çeviri, özgün metinden çok farklı olmamalıdır. Ama amaç uğruna gereğinde anlam kaydırmaları hoş karşılanabilir.”<sup>214</sup>

İşte meâl ve tefsirlerin hep bu kuram doğrultusunda yazıldığını söylesek pek hata yapmış olmayız. Çünkü müfessir ve meâl yazarının hedefi okura bilgi vermektir. Çünkü Kur'ân okurunun amacı hep bu olmuştur. Okur beklentili bir eksenle yazılan Kur'ân tercümelerinde mütercimlerin artık Kur'ân'ın ses ve estetik değerini aksettirme, onun aslındaki belagat ve ifade güzelliklerini aksettirmek endişesi taşımadıklarını görmekteyiz.

---

<sup>214</sup> - Kuran. Agm. s. 44.



Bütün bu bilgilerin neticesinde şunu söylemek isteriz. Hep Batılı bilim adamlarının buluşlarıymış gibi lanse edilen bu teoriler, aslında çok eski çağlardan beri çeviri bağlamında var olmuştur. Kur'ân'ın tercüme tarihini okuduğumuzda da bu teorilerin başka terimlerle anlatıldığını görürüz ki bunlara bu çalışmamızın giriş bölümünde tefsir ekollerini tanıtırken değindik.

Özetleyecek olursak tercüme ilke ve teorileri çok çeşitli gibi görünse de temelde harfî ve tefsirî tercüme gibi iki kategoriye katılabilirler. Fakat, tercüme ilkeleri ister az olsun, ister çok, bir metni tercüme ederken birbirleriyle zıt olan ilkelerin aynı anda bir metne uygulanmasının problem çıkaracağı açıktır. Bu teorilerin en uygulanabilir olanı kelimesi kelimesine ve anlamı anlamına çeviridir. Ancak her ikisinin çoğu zaman problemlerle karşılaştığı da bir gerçektir. En azından bunlar, anlamı veya üslubu aktaramama problemi ile karşı karşıyadırlar.

Harfî tercümenin başarısızlığı bizce, açıklayıcı olmaması ve asıl metnin karşı dilde tuhaf ifade biçimlerine dönüşmesi, anlam ve estetik yitiminden kaynaklanmaktadır. Anlamı anlamına çevirinin çözemediği problem ise, asıl metnin neyi nasıl anlattığını aksettirememektir. Bu ikisi arasında Kur'ân'ın tercümesi için şimdilik en güzel çözüm ise önce harfî harfine bir tercüme ve sonra açıklama yapmak usulü gözükmekte. Asıl metindeki ses, estetik, edebî, şiirsel güzellik ve özellikleri tanıtmak ise maalesef imkân dışı olarak kalmaktadır.

Nihâyet, değişik çağlarda çevirmenlerin, yazarların sözünü edip durdukları genelleyici, bulanık, birbiriyle bağdaşmaz ilkeleri Savory karşıt seçenek çiftleri olarak şöyle sıralıyor.<sup>215</sup>

“1. Bir tercüme aslının kelimelerini vermelidir. 2. Bir tercüme aslının fikirlerini vermelidir. 3. Bir tercüme okunurken orijinal bir eser hissini vermelidir. 4. Bir tercüme okunurken tercüme olduğu belli olmamalıdır. 5. Tercüme aslının üslubunu

<sup>215</sup>- Göktürk, Akşit. çeviri: dillerin dili, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 47.

aksettirmelidir. 6. Tercüme mütercimın üslubunu vermelidir. 7. Tercüme aslının yazıldığı devirde yazılmış gibi okunabilmelidir. 8. Tercüme mütercimın yaşadığı devirde yazılmış gibi okunabilmelidir. 9. Tercümede ilaveler ve atlamalar olabilir. 10. Tercümede asıl metne bir şey ilave edilemez ve ondan atlamalar olamaz. 11. Nazım nesir olarak çevrilmelidir. 12. Nazım nazım olarak çevrilmelidir.

Bunlardan bazıları açıkça diğerlerinden tadile uğramış veya tali şekilleri olmakla beraber, müstakbel mütercime oldukça sıkıntı ve şaşkınlık verecek kadar çok ve çeşitlidirler.”<sup>216</sup>

“Bütün bu ilkelerin kesin birer soyutlama olduğu, çevirmene, uygulama yönünde pek de çözüm sunmadığı açıktır. Oysa önemli olan nokta çevirinin şöyle ya da böyle olmasından daha çok, neye göre şöyle, neye göre böyle olması gerektiğidir.”<sup>217</sup>

Gerçekten de mütercimın önüne çıkan bu kabil tercüme ilkeleri onu şaşkına çevirmeye yetecektir. Oysa çeviri ilkesini okur kitlenin istekleri de belirlemektedir. Asıl metindeki mânâları kendi dilinde kusursuz bir edebî üslupla görmek isteyen okur kitlesinin bu beklentisi mütercimi bu istikamette bir tercüme sevk ederken, asıl metni bütün yönleriyle tanımak isteyen bir okur kitle ise mütercimi daha farklı ve hatta çözümü zor bir sıkıntıya itecektir.

Bir beşerî metnin tercümesinde bile yukarıdaki ilkelerle çevirmenin sınırlandırılmasının çeviri hakkında doğru sonuçlar getirmeyeceği kanaatindeyim. Kur’ân’ın tercümesi konusunda ise yukarıdaki çiftlemeler yerine göre yanlış, yerine göre de benimsenebilir bir mahiyet arz etmektedir ki tefsir tarihi boyunca tefsir ve tefsir usulü kaynaklarında Kur’ân’ın tercüme, tefsir, te’vil ve meâllerinin nasıl olacağı konusunda da ilkeler aranmış, hiç biri de Kur’ân’ı orijinal olarak okura sunmaya çare olamamıştır.

<sup>216</sup> - Savory. Age., s. 36.

<sup>217</sup> - Göktürk. Age., s. 48.

Yaptığı yazın çevirileriyle Fransız Rönesansı'nda büyük etkinliği olan 17. yüzyıl Fransız çevirmeni D'Ablancourt ise yaptığı bir çeviriye ilişkin olarak 'Lucian düzgün bir çeviri değil, (belki) ama (bir) çeviriden çok daha iyi' dediği halde bir arkadaşına yazdığı özel mektupta 'yaptığı işe gerçekte çeviri denemeyeceğini ama bu işin başka bir adının da olmadığını' söylüyor. (Hermans 1986, 38)

18. yüzyıl yazarı, eleştirmeni ve bugünkü anlamda çeviri kuramcısı John Dryden, sorunun temelini, Romalı filozof ve yine bugünkü anlamıyla çeviri kuramcısı Cicero ve Horace'in İ. Ö. 1. yüzyılda ortaya attığı sözcüğü sözcüğüne (verbum de verbo) veya anlamı anlamına (sensum de sensu) çeviri ikileminin oluşturduğunu düşünmüştür.<sup>218</sup> Bu gün de meâller incelendiğinde bu iki tercüme teorisi arasında gelgitler, tereddütler yaşandığına şahit oluruz. Kanaatimce bugün Kur'ân'ın tercümesi karşısında yaşanan tercüme problemlerinin temelini bu iki kuram arasındaki tereddütler oluşturur.

"Dryden, çeviri olgusuna tam bir açıklama getiremeyen fakat yüzyıllar boyu çevirmenleri huzursuz ederek etkinliğini sürdürmüş bu ikili modele bir üçüncü boyutu ekleyerek çeviri kuramının sınırlarını genişletmiştir. Bu yeni boyutu kendisi şöyle açıklamakta:

Üçüncü yol öykünme (mimesis)dir. (Bu yolu izleyen) çevirmen (şâyet kendisine hâlâ çevirmen deniyorsa) hem sözcük hem de anlamı koruyabilmek için, gerekli gördüğü durumlarda her ikisinden de uzaklaşma özgürlüğüne sahiptir. (Brower,1974: 2)

Dryden bu sözleriyle kuşkusuz çeviri kuramının bakış açısını genişletmekte ve yazın çevirmenlerinin yüreğine bir paça olsun su serpmektedir. Bununla beraber söz konusu üçüncü yolu izleyenleri çevirmen olarak adlandırma konusunda gösterdiği tereddüt de oldukça açıktır. Bu tereddüt çeviri olgusuna karşı bilinçaltı bir

<sup>218</sup> - Bengi-Öner, Işın. Çeviri Bir süreçtir... Ya Çeviribilim?, Sel Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 13-14.

huzursuzluğun göstergesinden başka bir şey olamaz.”<sup>219</sup> Bu üçüncü tercüme ilkesiyle Kur’ân’ın tercümesi düşünülemez.

Öykünmek, kökü us, akıl, yetenek, güç demek olan “ög” dür. Ög-g-e-n-mek/öğgenmek/öykenmek şeklinde gelişmiş ve bugünkü şekline dönüşmüştür. Kök anlamı : Öglü (uslu, güçlü, yetenekli) görünmeye çalışmak, başkasının beğenilir, sevilir davranışlarının benzerlerini yaparak, onun gibi görünmek, taklit etmek, anlam genişlemesiyle özenmek, başkasının yaptığını yaparak, kendini göstermek, öykünmek gibi anlamlara gelmiştir.<sup>220</sup> Bu tanıma göre tercüme terminolojisinde öykünme, mânâca ve sözce taklit anlamına gelir ki bu anlamıyla bir tercüme ilkesinin uygulanmasına Kur’ân’ın çok yönlü icâz ve i’câzı tam bir engel koymuştur.

Bu arada şunları da ilave etmek istiyoruz. Daha bir metin karşısında tercüme ilkelerinden, yani tercüme çeşitlerinden birini tercih edememe zorluğu tercüme problemlerinin temellerinden birini teşkil etmektedir. Meselâ, çeviri dalında yaklaşık yirmi yıl öncesine kadar yapılan çalışmalara bir göz attığımızda, yirminci yüzyıl öncesi yapılan çalışmaların ve dilbilim çağı diyebileceğimiz yirminci yüzyılın kabaca ilk yetmiş yılında yapılan çalışmaların hem ayırıcı hem de ortak özellikleri olduğunu görürüz. Ayırıcı özellik, yazın/şiir çevirilerinin dilbilim öncesi çağda el üstünde tutulmasına karşın, kuram düzeyinde önemli çalışmalar yapıldığı dilbilim çağında kuram kapsamı dışında bırakılmaları (lefevere, 1981,a: 52), ortak özellik ise çeviri olgusuna ilişkin önsel olarak benimsenmiş kuralcı tavidir. Çevirmenlerin çeviri edimlerinden ötürü sürekli kendilerini sorgulamalarına neden olan etken bu kuralcı tavırdan başka bir şey değildir.”<sup>221</sup>

Kur’ân çevirmenleri de çeviri edimlerini (performanslarını) gözden geçirmiş ve sorgulamışlardır şüphesiz. Onları da Kur’ân’ın beşer kelimine benzemeyen yapısı bir

<sup>219</sup> - Bengi-Öner, Işın. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 14.

<sup>220</sup> - İyuboğlu. Zeki. Age., s. 539.

<sup>221</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 15- 16.

çok kurallara bağlamak zorunda bırakmıştır. Tefsir tarihi boyunca tefsir bir usule oturtulmuş ve bu konuda eserler yazılmıştır. Bu kitaplar bir bakıma Kur'an mütercimlerini kurallara bağlamıştır. Ama zaman zaman bu kurallar aşılar çok afâkî tercüme, kabul edilir veya edilemez işârî tefsirler yazılmıştır.<sup>222</sup> Bu bir bakıma tercümede ve tefsirde kuralları yıkmaya ve başı boş denecek kadar da özgür bir tercüme yoluna sapma olarak da mütalââ edilebilir. Ancak bu özgürlük bazen öyle uç noktalara kadar gitmiş ki yapılan tercüme ve tefsirlerin artık asıl metin ile bütün alakaları kesilmiş, tercüme veya tefsir olmak bakımından kıymetleri kalmamıştır.

Dryden'in çevirmenlere çeviri süreçleri sırasında yol göstermek üzere kaleme aldığı ve birkaç maddede toplayabileceğimiz 'İlkeler' kuramının temelleri konusunda bizi aydınlatmakta... 'İlkeler şöyle:

1. Şiir sanatında dehasını kanıtlamış olmasının yanı sıra yazarın dilinde ve kendi dilinde usta olmayan hiçbir kimse şiir çevirmeye muktedir değildir.

2. Sadece şairin dilini anlamamız (çeviri yapmamız için) yeterli değildir. Onu öteki şairlerden ayıran ve şair kişiliğini belirleyen özel düşünce ve anlatım biçimlerini anlamamız gerekir.

3. Benzer bir titizliği dış süslemeler, yani sözcükler konusunda göstermeliyiz.

4. Yazarın (oluşturduğu metnin) işlemleri kutsaldır ve çiğnenmemelidir. (Snell Hornby, 1988:12).

Yukarıda yapılan açıklamaları ve dört maddede topladığımız çeviri ilkelerini incelediğimizde, çeviri kuramına çok önemli katkısı olan Dryden'in yukarıda incelediğimiz öteki kuramcılar gibi, kuramında çeviri sürecini yönlendirmeyi amaçladığını ve çeviri bilim terimiyle açıklayacak olursak kaynak-odaklı ve kuralcı olduğunu anlarız.<sup>223</sup> Bu ilkeler istikametinde Kur'an-ı Kerim gibi bütün şiirsel ifadelerin üstünde güzel ve ilahî olan bir kelâmın tercüme edilemeyeceği ise açıktır.

<sup>222</sup> - Bu konuda bkz. ez- Zehebî. Age., II/ 379- 440. Ateş, İşari Tefsir Okulu. s. 167, v.d.

<sup>223</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 114.

Yine “Bir başka kuram çalışması da 1791 yılında Alexander Tytler tarafından yapılmıştır. Tytler’in *Essay On The Principles of Translation* (Çeviri İlkeleri Üzerine Bir Çalışma) başlıklı yazısında çeviri ilkeleri şöyle belirlenmiş:

1. Çeviri özgün çalışmadaki düşüncelerin tamamını içermelidir.
2. (Çevirinin) yazı biçemi ve tarzı, özgün çalışmayla aynı karakterde olmalıdır.
3. Çeviri özgün çalışma kadar rahat olmalıdır.(Bassnett-Mc Guire, 1980: 63.)

Tytler, sözlerinde (-meli) emir kipi ekini kullanarak çeviride amacın özgün metnin biçimini ve özgün metindeki düşünceleri, özgün metnin rahatlığıyla okura aktarmak olduğunu vurgulamaktadır. Yani, Tytler’in kuramı, çeviribilim terimiyle kaynak-odaklı ve kuralcı bir kuramdır.”<sup>224</sup> şeklindeki ilkelerle Kur’ân’ın tercümesi arzulan bir durumdur; ancak O’ndaki icâz, üslup eşsizliği ve mânâ buna imkân vermeyecektir.

“Amerikalı çeviri kuramcıları Eugene Nida ve C. H. Arles ve Taber de yaptıkları kuram çalışmalarıyla yirminci yüzyıla imza atmış iki bilim adamıdır. Nida ve Taber, kuramlarında dikkatleri alıcı dil üzerinde toplayarak çeviriye yeni bir bakış açısı getirmeye çalışırlar. Onlara göre çeviri, ‘kaynak dil iletisine en yakın doğal karşılığın alıcı dilde öncelikle anlamı ve sonra biçemi ön plana alarak yeniden üretilmesiyle oluşur’ (Nida ve Taber, 1982: 12) Nida ve Taber için önemli olan iletinin çeviride kaynak dile en yakın doğal karşılığıyla oluşturulmasıdır. Çeviriye bakış açılarını bu şekilde belirleyen kuramcılar çeviri eş değeri kavramını iki düzlemde ele aldılar: Çeviride kaynak dil iletisinin biçimsel özelliklerinin korunduğu bilimsel eş değeri ve erek dilde kaynak ileti ile eşdeğer etkinin yaratılmasını amaçlayan devingen eşdeğerlik. Nida ve Taber’in tercihleri devingen eşdeğerliğin korunması yolundadır. Kuramcılar tercihlerini şu sözlerle dile getirirler:

<sup>224</sup> - Bengi-Öner. *Çeviri Bir Süreçtir...*, s. 114-115.

(Çeviri) okurun anlayabileceği bilgiyi sunmakla yetinmemelidir.”<sup>225</sup> Oysa Kur’ân tefsir ve tercümeleleri hep bu ilkenin aksi istikametindedirler. Yalnızca bilgi vermeye matufturlar. Yine aynı kuramcılar “Çeviride ileti öyle bir biçimde sunulmalıdır ki okur, iletinin duruma uygunluğunu(...) hissedebilsin. Ve sonra bir eyleme tepki verebilsin. (Nida-Taber; 1982-24)<sup>226</sup> diye eklerler.

“Çeviri okurunun çeviriye bir eylemle tepki verebilmesi için alıcı kültüre özgü öğelerin çeviriye yansması Nida ve Taber için kaçınılmazdır. Bu tepkiyi alabilmek için özgün metinde ima edilen bilginin çeviride açıkça ortaya çıkartıldığı çeviri türü için kullandıkları ‘dilsel çeviri’ (Nida-Taber; 1982: 134, 203) yeterli olmayabilir; alıcı kültürü göz önüne alarak metin üzerinde değişikliklerin yapıldığı ‘kültürel çeviriye’ (Nida-Taber, 1982: 134.-199) gereksinim duyulabilir. Ancak devingen eşdeğerlik bağlamında bütün söylediklerine karşın, kuramcılarının gözünde sadık çeviri, yasal olan çeviri, ‘dilsel çeviri’dir. ‘Kültürel çeviri’ ise çevirmenin değil, din erbabının, hocaların’ işidir. (Nida-Taber, 1982: 134) bu nokta, kuram bağlamında çelişkili bir görüş olarak dikkatimizi çekmekte.

Nida ve Taber'den burada yaptığımız alıntılarını incelediğimizde kuramcılarının çevirmene çevirisinde belli özgürlükler tanıdığını anlarız. Ancak bu özgürlükler, kaynak iletinin alıcıya etkili bir biçimde aktarılmasını sağlamak içindir. Ayrıca Nida ve Taber bu amaç doğrultusunda kuramlarında çevirmene bir dizi kural sunmaktadırlar. Yani, onlar da kaynak-odaklı olarak betimleyebileceğimiz kuramlarında bir dizi kural sunarak çevirmeni çeviri sürecinde yönlendirmeyi amaçlamaktadırlar. Kısaca, bu kuramı kaynak odaklı, süreç ağırlıklı ve kuralcı bir kuram olarak tanımlayabiliriz.

Yukarıda kimi yönleriyle değindiğimiz çeviri kuramlarının ve kuramlara temel oluşturan çeviri üst yazılarının özelliklerini kısaca belirleyecek olursak, şöyle bir genellemeye gidebiliriz:

<sup>225</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 116.

<sup>226</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 116.



1. Bu kuramların hepsi çevirmeni çeviri sürecinde yönlendirmeyi amaçlamaktadır, yani bu kuramların hepsi süreç ağırlıklıdır.

2. Bu kavramların hepsi çeviri sürecini yönlendirebilmek için bir dizi 'ilke ve kural' sunmaktadır, yani kuralcıdır.

3. Süreç-ağırlıklı ve kuralcı olan bu kuramlar ister çevirmeni kaynak doğrultusunda, ister erek doğrultusunda yönlendirmeye çalışsınlar, kaynak-odaklıdır. Ağırlık noktası kaynak olan kuramlar, ağırlık noktası olarak kaynağı benimsedikleri için çeviri gerçeklerinden kopuktur. Bu kopukluk söz konusu kuramları bir dizi çelişkili kural haline getirmiştir. Ağırlık noktası erek olan kuramlar ise çeviri ereğe yönelik bir eylem olduğu için çeviri gerçeğine daha yakındır. Ancak kuramcının önsel olarak benimsediği çeviri (çevirmen) tanımı kuramında sunduğu kuralların belirlediği çeviri (çevirmen) tanımından farklı olduğu için, yukarıda sözünü ettiğimiz çelişki, ağırlık noktası erek olarak belirlenen bu kuramların da önemli bir özelliğidir.

Kısaca, İ.Ö. 2. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyılın kabaca ilk yarısını içine alan sürede oluşan kuramların hepsi kaynak-odaklı süreç-ağırlıklı ve kuralcıdır. Bu nedenle de çelişki bu kuramların belirgin bir özelliği olarak dikkatimizi çeker.

Bu yazının sınırları içinde ancak kimi yönlerine değinebildiğimiz kuramların terimlerine bir göz atacak olursak bu kuramlarda nitelime sıfatlarına yer verildiğini ve bu sıfatları iyi, doğru, sadık sözcüklerine indirgeyebileceğimizi görürüz. Şöyle ki, bu kuramların hepsinde amaç, iyi, doğru çeviri yapılmasını sağlamaktır. Ağırlık noktası kaynak olan kuramlarda iyi, yani doğru çeviri, kaynak dil, kaynak metin, kaynak yazar ve kaynak kültüre sadık üretilen çeviridir.<sup>227</sup>

Çevirmenin böyle bir maksadı benimsemesi hiç de yanlış olmaz. Çünkü asıl metin, bir başka kültürü de bağlamında barındırıyor olabilir. Çevirmen yalnızca anlam aktarıcısı değil bir kültür aktarıcısıdır da. Kur'an çevirmeni açısından bakıldığında da

<sup>227</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 116-117.

Kur'ân'ın bir kültürü ıslah ettiğini ve bu fonksiyonunu icra ederken de, çeşitli kültürleri tanıttığını görürüz. Kur'ân mütercimi, deveden, hurma ağaçlarından; zıhardan bahseden âyetleri çevirirken, hedef dil okurları bu kültüre yabancı diye, bu kavramları değiştirdiğinde kültür aktarıcısı değil, yalnızca anlam aktarıcısı durumuna düşer.

Meselâ: “Meksika yaylalarındaki Kızılderililer için yapılmış bir Kutsal Kitap çevirisinde çevirinin okurları denizi tanımazlar düşüncesiyle İsa'nın yürüyerek deniz üzerinden değil bir bataklık üzerinden geçtiğini söylemek gerekmiştir. Eskimolar için yapılmış çevirilerde ‘Tanrım bugünkü ekmeğimizi ver bize’ yazarı, Eskimolar ekmeği tanımadığı için ‘bugünkü balığımızı ver’ diye aktarılmıştır. İsa'nın sanlarından biri olan ‘Tanrının kuzusu’ deyimini ise ‘Tanrı'nın foku’ diye çevrilmiştir. (Reiss, 1983. s. 25.)”<sup>228</sup>

“Kuramlarında ereği ön plana çıkartan kuramcılar ise iyi, doğru çevirinin, kaynak dil, kaynak metin, kaynak yazar, kaynak kültüre tam sadakatle çözülemeyeceği görüşündedirler.”<sup>229</sup> dolayısıyla böyle bir görüşü benimseyen Kur'ân mütercimleri, İlahî kelamın maksadına bakacak ve bir âyet, bir sûre en soyut olarak muhataplarına ne demek istiyorsa onu tercümelerine yazacaklardır. Bu tercümelerde de kültür yitimi gözlenecektir. Yani, asıl metnin doğduğu coğrafyadan, kültürel muhitten, çeviri metin hiçbir iz taşımayacaktır.

Hülâsa, “bu kuramların hepsinde iyi çeviri, doğru çeviri ve sadık çeviri kavramlarının kuramları oluşturucu işlevi vardır. Ancak kuramların sunduğu kurallar incelendiğinde, amaçlanan iyi, doğru çeviri düzeyinin çevirmen tarafından ulaşılması mümkün olmayan bir düzey, daha doğrusu, ülküsel, soyut bir düzey olduğunu anlarız. Bu kuramlarda kullanılan ve söz konusu ülküsel, soyut düzeye işâret eden niteleme sıfatları, bir bakıma kuramların özünde var olan çelişkiden kaynaklanmakta, bir bakıma da bu kuramlarda saptadığımız çelişkilerin oluşmasına neden olmaktadır.

<sup>228</sup> - Göktürk. Age., s. 69

<sup>229</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 116-117.

Bu kuramların ayrılmaz bir parçası olan çelişki özellikle çeviri eleştirisi alanında açık olarak kendini göstermektedir. Süreç-ağırlıklı, kaynak odaklı ve kuralcı kuramlar çerçevesinde yapılan çeviri eleştirisinde, eleştirmen çeviri gerçekleri ile hiçbir bağı olmayan eleştirisel görüşlerini ve beğenisini âdeta çeviride ulaşılması mümkün ve değişmez özellik gösteren bir düzey varmışçasına, (ama bu düzeye ilişkin bütünlük içinde somut örnek vermeden) sunmaktadır. Bu tür eleştirilerle karşı karşıya kalan ve hep 'eksikli' durumda olan çevirmen ise kendisinden ne beklediğini doğal olarak anlayamamaktadır."<sup>230</sup> Belki de böyle bir eleştiri karşısında en fazla şaşırıp kalacak olan, acaba hangi çeviri ilkesini tercih etsem diye tereddütler yaşayacak olan çevirmen ise Kur'ân çevirmeni olacaktır. Çünkü Kur'ân okurlarına, yalnızca mânâlar, emirler, yasaklar veren bir mesaj değil, çok yönlü, musikî taşıyan sosyal, kültürel, şiir üstü mesajlarla dolu bir bildiri mahiyetindedir.

Hülâsa, "bir dildeki mantıksal tümce birimleri, başka dildeki mantıksal tümce birimlerine şu veya bu uyarlamalar yoluyla dönüştürülebilirler. Ama kavramlara gelince bunlardan ancak, (ana, kardeş, güneş, su bitki v.b.) koşturulanlar çevrilebilirler. Öbürleri ise ancak dolaylı olarak yansıtılabilirler. Eğer söz konusu olan dilce, şiir gibi cümle yapısından bağımsız olarak sözcük bağlantılarına ve çağrışımlarına dayanıyorsa, çevirideki başarı oranının olanaksız ve olası arasında göreceli olarak değişeceği açıktır. Çeviri işleminde karşılaşılan bu güçlüğü belirtmek üzere şu gibi sözler ileri sürülmüştür. Çeviricinin, dil metnine hıyanetlik eden ve kaynak dil yapısını yıkıp deviren bir kişi olduğunu belirtmek üzere İtalyanca'daki bir sözcük oyununa dayanan şu tanım çok yaygındır. Traduttore, traditore veya Türkçe'siyle ha çevirici, ha devirici. Kaynak dildeki parçanın çeviri sonucunda niteliklerinden bir şeyler yitirmesi de şöyle belirtilmiştir: "Çeviri sevgiliyi peçe üzerinden öpmeye benzer."<sup>231</sup> Bu konuda Cervantes ise "İspanya'da, çeviriyi tersine dönmüş bir halıya benzettir ve bütün motifleri üzerinde

<sup>230</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 116-117.

<sup>231</sup> - Başkan. Agm., s. 29.

olduğu halde, hiçbir güzelliğini algılayamazsınız.”<sup>232</sup> der. Onun bu benzetmesi bu sözün tercümelere estetik bakımdan bakış sonucunda söylenmiş olduğunu gösterir. Yine bu benzetme asıl metne mukayeseyle tercümelerin netliğini kaybetmiş ve bulanmış olduğunu da anlatır. Gerçekten de, meâller ile Kur’ân’ın aslına bakan bir kimse de kendini bu sözün verdiği intibadan alamaz.

“Dante, İtalya’da, şiir bağıyla ahenkli hale getirilmiş şeylerden hiç birini, kendi dilinden bir diğerine tatlılığı ve ahengi bozulmadan taşınmadığını öne sürer.

Almanya’da Humboldt, her çeviri bana, kuşkusuz gerçekleştirilemez bir işi çözme girişimi gibi gelir dedikten sonra, Schlegel de, çevirinin, kaçınılmaz olarak çeviren ya da çevrilenin telef olacağı bir ölüm düellosu olduğunu söyler.

Fransa’da Joachim du Bellay’dan, alanında üstat olan Voltaire’i geçerek Victor Hugo’ya kadar pek çok kişi, çevirilerin bir yapıtın hatalarını artırdığını ve onun güzelliklerini bozduğunu düşünüyordu.”<sup>233</sup> Gerçekten de üstatların bu düşünceleri pek makbuldür. Kur’ân da hiç hata ve kusur yokken tercümelerinin büyük bir ekserisi hata ve eksikliklerle doludur. Kur’ân’ın tercümesi ile ibadet edilemeyeceğine sadece bu söz bile yeterli bir delil sayılabilir.

“Çevirinin olanaklılığı, yararı, hatta güzelliği, olgun düşüncelerce yüksek sesle dile getirilmezse, bu kesin görüşlerin altından merdiven kayıverecektir. Perrault, bir yazarın, yapıtının çevirisiyle daha iyi değerlendirilebildiğini savunuyor. Lamartine, yabancı bir şairi orijinalinden çok çevirisinden okumanın her zaman daha keyifli olduğunu ileri sürüyor.”<sup>234</sup> Bu görüş ana dilene âşinalık ve ana dilin okura verdiği rahatlık gerçeğinden hareketle savunulabilir ve kabul edilebilir. Yoksa eserin aslının tercümesiyle eş değer ve güzellikte olduğu fikrini anlatmaz..

<sup>232</sup>- Cary. Age., 1996. s. 41.

<sup>233</sup>- Cary. Age., s. 42.

<sup>234</sup>- Cary. Age., s. 42.

Bütün bu sözler ve görüşler tercümenin ne derece problemlili bir iş olduğunu anlatmaya yeter. Ancak çeviri kuramcıları ne söylesin, tercümenin imkânı veya imkânsızlığı konusunda ne kadar fikir yürütürlerse yürütsünler “çeviri yüzyıllardır var ve geliyor.”<sup>235</sup> Bu tercümenin bir dereceye kadar mümkün olduğunu göstermektedir. Bizce tercümenin zorluğu amaca ve ilkeye göre değişmektedir. Tercümenin çeşit ve ilkesini de amacı belirler.

“1370’de Fransa’da çevirinin babalarından sayılan Nicolas Oresmes, Aristo’nun yapıtları için hazırladığı önsözde şöyle yazıyordu: ‘Kral, bu yapıtların kamu yararı için Fransızca’ya çevrilmesini istedi.’ Çeviri dolayısıyla insanların hizmetinde oldu ve hâlâ da olmakta. Ancak yalnızca verilecek hizmete göre vardır.”<sup>236</sup>

Kur’ân çevirileri tefsir ve meâller de insanlara hizmet için var. Amaç genelde budur. İnsanların Kur’ân tercümelerinden umduğu bilgidir. Hayatlarına yön verecek, onları düzene ve disipline sokacak bilgidir. Dolayısıyla Kur’ân tercümelerinin ilke ve çeşitlerini de bu beklenti belirlemiştir. Eğer Kur’ân çevirilerinden maksat, Alemlerin Rabbinin neyi nasıl anlattığı olsaydı, O’nun üslubunu tattırmak olsaydı, Kur’ân tercümeleme şiiir çevirisi gibi, asıldaki estetiği, güzelliği tattırmaya yönelik yapıldı şüphesiz. Bu da kanaatimizce Kur’ân mütercimlerini oldukça zor bir işe sürüklemiş olurdu.

Dolayısıyla çok kompleks olan ve bir çok ilkeleri ve amaçları olabilen çeviri işlemini gerçekleştirmek için bu çok amaçlardan ve ilkelerden yalnız birini tercih ederek tercüme işlemine başlamak mümkün olabiliyor. Hepsini uyguladığımız zaman çok farklı bir tercüme çeşidi olan tefsir çeşidi meydana geliyor. Bir mütercim bir metinden anlam devşirmeyi amaç etmişse bu hemen hemen mümkündür. Ancak bir metin Kur’ân gibi çok ve geniş mânâlar ihtiva ediyorsa bu imkân duruma, zamana, kişiye göre yine zaafa uğruyor. Ama yine de imkânsız olmuyor. Bir mütercim de söz dizimi, mânâ, estetik,

<sup>235</sup> - Cary. Age., s. 42.

<sup>236</sup> - Cary. Age., s. 96.

kafiye, ritim ve ahenklerle birlikte bir tercümeyle amaçlanmış ve ilke edinmişse bu imkansız oluyor.

“Çeviri çoğunlukla iki dili yeter ölçüde bilen kimselerin kolayca yapabilecekleri bir iş olarak düşünülür. Bu düşüncenin temelinde, herhangi bir metnin, yazıldığı kaynak dilden bir ikinci dile aktarılmasında başlıca sorunun, kaynak metnin diline amaç dilde bir eş değer bulmak olduğu kanısı yatar. Çeviri, bütünüyle somut metinle sınırlı bir etkinliktir bu düşünceye göre. Çeviriyi kaynak metne bağlı kalmanın ya da kalmamanın ölçüsüyle değerlendiren, başka ölçü tanımak istemeyen tutum da bu düşünceden kaynaklanır. Oysa çevrilecek bir metnin somut dilbilimsel yapısı ötesindeki bir takım etkenlerin anlam yönünden önemi göz önüne alınırsa çevirinin sanıldığından çok daha karmaşık, çetin bir uğraş olduğu ortaya çıkar.

Çağdaş çeviri kuramının çıkış noktası, çevirinin Saussûre’ün deyimiyile dilin (langue) değil, sözün (parole), başka bir deyimle dil kullanımının bir aktarımı olduğu görüşüdür.”<sup>237</sup> İşte tercüme eleştirilirken ona çok yönlü bakmak icap ediyor. Bu durumda ise eleştiri sorunu ve eleştirirken göz önünde tutulacak kıstaslar gündeme geliyor. Bu açıdan biraz da tercüme eleştirisine değinmekte fayda görmekteyiz.

### 1. 6. 1. 7. Tercüme eleştirisi

Bu konuda Edmond Cary “Aslında, çeviriye yöneltelen eleştiriler iyi çözümlenirse, onların kötü çeviriyi ve kötü çevirmenleri hedef aldıkları ve bazılarının, bu tür bir argümandan ya da bazı özel türlerin (şiir çevirisi gibi) uygulamasından alınmış argümanlardan yola çıkarak, çevirinin genelde olanaksızlığına karar vermek için çabaladıkları fark ediliyor.”<sup>238</sup> diyor. Ama mütercimleri çoğu zaman eleştirme imkânı da bulunmaz. Her zaman böyle bir müessese de yoktur. Çeviricinin üzerinde denetim

<sup>237</sup>- Göktürk, Akşit. “Yazınsal Çeviride Metin Ötesi Anlam İlişkileri.” *Türk Dili*, C. 38. Sayı, 322, (Temmuz 1978), s. 59-60.

eksikliği olunca da mütercimler sorumsuzluğun verdiği rahatlıkla yanlış yapmaktan korkmamaktadırlar. Yazılı dilde çevirmenlik, veya sözlü dilde dilmaçlık yapan çevirici kişi genellikle hiçbir belge gereksinmesi duymaksızın çalışabildiği için sorumluluğu da ancak kendisine karşı olmakta ve bu sorumluluk öz denetim gibi kaypak bir ölçüyle sınırlanmaktadır.<sup>239</sup> Hele hele alıcı kişi, yani hedef kitle, asıl metnin diline âşına değilse, ki çoğu zaman bu böyledir, mütercimi sorumluluğa ve dikkate sevk eden hiçbir müeyyide kalmamış oluyor. Bu durum ise tercümenin karşısına biraz daha farklı bir problem koymuş oluyor. Böyle bir problemin, yani sorumsuzluğun sonucu olarak da tercümelerde aksaklıklar meydana geliyor.

Anadilinde bile bir insanın kimi kez yanlışlıklar yaptığı düşünülürse, yabancı dil gibi, başka bir yaşayış düzenine bağlı olan ve sonradan öğrenilen bir dilde yanlışlıklara düşmenin çok daha büyük bir olasılık taşıyacağı açıktır.<sup>240</sup> Bu açıdan hiçbir tercüme ve çevirmen bütünüyle güvenilir kabul edilemez. Çünkü insan usunda belirginleşen kavramlar, karşı yana aktarılabilmek için, duyularla algılanabilen sözlü ve yazılı sözcük birimlerine kenetlenmektedirler. Bu sözcükler fiziksel birer birim olmaları yüzünden duyular aracılığıyla saptanabildikleri halde, kavramlar, insan kafası gibi, içine girilmeyen bir kapalı kutu içinde oluşmaları yüzünden ancak kaypak bir biçimde saptanabilmektedirler.<sup>241</sup> Meselâ takva kavramının biçimi kesin olduğu halde, muhtevası bağlamdan bağlama, kişiden kişiye, mütercimden mütercime, toplumdan topluma, zamandan zamana değişebiliyor. Mesela Arap cahiliye devrinde esas olarak “hayvan olsun, insan olsun, canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışı”<sup>242</sup> anlamında iken Kur’ân’ın sibak ve siyakında, fevkalâde

<sup>238</sup> - Cary. Age., s. 44

<sup>239</sup> - Başkan. Agm., s. 30

<sup>240</sup> - Başkan. Agm., s. 31.

<sup>241</sup> - Başkan., Agm., s. 31.

<sup>242</sup> - Izutsu, Toshihiko. Kur’ân’da Allah ve İnsan, trc. Süleyman Ateş. A.Ü. İ.F.Y., Ankara, 1975, s. 20.



geniş mânâlar kazanmıştır.<sup>243</sup> Türkçe meâllerde daha çok korkmak, sakınmak şeklinde karşılanırken Muhammed Esed'in ifadesinde tasavvuftaki maiyyet murakabesini çağrıştıran bir anlam kazanır. God-conscious<sup>244</sup> Allah şuuru şeklinde tercüme edeceğimiz ve her an Allah'ı hatırlayarak ve bir gün O'na hesap verilecek bilinci ile, bir sorumluluk bilinci ve uyanıklığı ile yaşamak şeklinde de tefsir edebileceğimiz bir anlamla karşılaşırız. İşte bu gibi kelimelerin altında uyuyan potansiyel mânânın kinetize olduktan, yani bağlamlara girip yeni anlamlar kazandıktan sonraki anlamlarını tespit edememek veya, yanlış veya eksik tespit etmek, bu konuda yanılma ihtimalleri, tercümenin ciddi problemlerindedir. Eleştirinin kaynaklarından birini de bu durum oluşturmaktadır.

Yine tamlamalar ve cümlelerdeki söz dizimi bilgisinden mahrumluk da tercüme başarısız kılan sebeplerdendir.<sup>245</sup> İleride Kur'ân'ın garibleri başlığı altında da anlatılacağı gibi, yabancı dildeki kimi sözcüklerin kimi kez bilinenden başka anlamları da olmaktadır. Bunları yeterince bilmeyen bir çevirici doğal olarak yanılırlara düşmektedir.<sup>246</sup> Bu probleme mütercimın asıl dilde yetersizlik/yoksunluk problemi diyebiliriz ve mütercimlere bu istikamette de ciddi eleştiriler yöneltmiştir..

Yine tercümenin en ciddi problemlerinden biri de mütercimın uzmanlığı, ehliyeti meselesidir. Tercüme eleştirmenlerin odaklandığı noktalardan biri de yine bu noktadır. Eski ve yeni tefsir ve tefsir usulü kitaplarında Kur'ân'ı tercüme edenlerde bulunması gereken önemli niteliklerin başında mütercimın Arapça, sarf, nahiv, belagat, edebiyat, mantık, söz sanatları gibi bilgilerle donanmış olması şartları sıralanır. Bu temel şartlar yanında aklı selim, hissi selim, zevki selim de esastır. Objektivizm de bu şartlardan biridir. Güvenilir ve sorumluluğunun bilincinde olması da mütercimın taşıması gereken

<sup>243</sup> - Bu konuda bkz. Cebeci, Lütfullah. Kur'ân'a Göre Takva, Seha Neşriyat, İstanbul, 1985.

<sup>244</sup> - Asad, Muhammad. The Message of The Qur'ân, Dara al- Andalus, Gıbraltor, 1993, s. 3.

<sup>245</sup> - Bu konuda bkz. Başkan. Agm., s. 33.

<sup>246</sup> - Başkan. Agm., s. 33.

karakterler arsındadır. Bütün bunların yanında tercümenin bir sanat olduğu düşünülürse mütercimın sanatkar ruhlu, olması da göz ardı edilemez.<sup>247</sup>

Bir mütercime bu perspektiflerin hepsinden bakılarak eleştiriler yöneltildiği zaman, artık bu tercüme eleştirisine yıkıcı ve tercümeıi imkânsız hale getirmeyi amaçlayan bir eleştiri gözüyle bakabilirsiniz.

Melahat Özgü ise Çeviride Uzmanlık meselesini, “Sözlerim sanat yapıtının çevirileri üzerinedir. Bu tür çeviriler, kesinlikle bir uzmanlık sorununu ortaya koyuyor; çünkü bunları çevirecek olanın ruhsal ve düşünsel yapısını önden koşulluyor. Çevrilecek olan yapıtın, her şeyden önce anlaşılması gerekir. Anlaşılmanın da biçimiyle verilmesi gerekir! Önemli olan yapıtın ‘ne söylüyorundan’ çok ‘nasıl söylüyorudur. Çünkü sanat yapıtı bir bildiri değildir. Ondan daha çok bir şeydir. Gizemini ise bağrında saklar. Kavranamayanı, sanatsal olanı da duyurmak ister; bu da ancak yeniden yaratılarak verilebilir.

Sanat yapıtının çevirisi de sanatsal olmalı! Sanatsal çeviri ise, sanat yapıtının yalnız içeriğini aslına uygun olarak vermek değil, biçimiyle birlikte yeniden vermektir. Bunun içindir ki çoğu kez yapıtın çevrilir ve çevrilemez sorunu ortaya çıkmakta ve çeviriyi iki nokta üzerinde durdurtmaktadır: Çevrilecek olan yapıt, okuyucuya bir şeyler verebilecek mi? Çevrilecek yapıtın özü biçimiyle verilebilecek mi? İlk nokta okuyucunun kültür düzeyine bakar. Bilgisi ve anlayış yeteneği olan bir insan, okumak istediği yapıtın dilini bilmiyorsa, mutlaka çevirisine uzanacaktır. İçeriği biçimiyle verilmiş olan bir çeviriden de kıvanç duyması olanaksızdır. Hiçbir yapıt sanat yapıtı kertesinde kıvanç vermez.

İkinci nokta özünü biçimiyle vermek sorunudur ki çevirinin en güç ve uzmanlık isteyen yanı da budur. Çünkü sanat yapıtı içeriğini biçimiyle kavratmak ve duyurmak

---

<sup>247</sup>. Bu konuda bkz. Eroğlu. Age., s.13.

ister, yasadını da çevrilebilir olarak bağrında taşır; yeter ki çevirecek olan, anadil sorununu çözümlemiş olsun.”<sup>248</sup> ifadeleriyle daha güçlü bir biçimde anlatmaktadır.

Bunlar hiç şüphesiz beşerî sanat eserleri için kabul edilebilir ve mümkün görülebilir fikir ve önerilerdir. Ancak Kur’ân’ın tercüme tarihine baktığımızda ona edebî, lügavî/dilbilimsel/filolojik, ilmi, sosyal, felsefî, tasavvufî, intibâî/izlenimsel, işarî, kelimî, fikhî, siyasî, iktisadî, ticarî ve hatta estetik, icâz ve i’caz yönlerinden bakılmış ve bu istikamette tercüme yapılmıştır.<sup>249</sup> Hiçbir beşerî kelama bu kadar çok yönden bakılamaz. Çünkü hiçbir beşerî metin okuruna bu kadar çok yönlü ihsaslar, intibalar veremez. Durum böyle olunca Kur’ân müterciminin daha fazla konularda ihtisaslaşması gerekir. Diğer mütercimlere nazaran fitraten ve ahlaken de sağlıklı olması gerekmektedir. İşte bütün bu özellikleri yaradılışında toplamış mütercimlerin az bulunması da Kur’ân’ın tercümesi problemlerini gittikçe çözülmez duruma getirmiştir diyebiliriz.

Suut Kemal Yetkin ise tercüme problemlerini çözmeye faydalı olacak şu ilke ve önerileri ileri sürüyor: “Bir çevirinin başarılı olması, ilkin doğru olmasına, yani çevirmenin kendi anadilini ve çevirdiği kitabın dilini iyi bilmesine bağlıdır. Ama bunlar yetmez; çevirmen ayrıca metnin dışına taşmamak, eklemeler gibi çıkarmalar da yapmamak zorundadır.

Bir edebiyat eseri asıl değerini üslubundan aldığına göre, her şeyden önce çevirmenin bir sanatçı titizliği ile yazarın üslubuna yaklaşması gerekir.”<sup>250</sup> Ne var ki bu ilkeleri uygulamaya Kur’ân pek müsaade etmiyor. Kur’ân icâzın gereği olarak hazıflarla doludur. Bu hazıflar zikredildiği zaman, yani tercümede gösterildiği zaman Kur’ân’ın üslubu, icâz özelliği kayboluyor. Kur’ân’ın neyi nasıl anlattığı konusunda tercüme

<sup>248</sup> - Özgü, Melahat. “Çeviride Uzmanlık Sorunu.” *Türk Dili*. C. 38. Sayı, 322, (Temmuz, 1978), s. 37.

<sup>249</sup> - Bu konuda bkz. ez-Zehbî. Age., Cerrahoğlu. Age. Eroğlu. Age., s. 105-115.

<sup>250</sup> - Yetkin, Suut Kemal. “Başarılı Çevirinin Koşulları.” *Türk Dili*. C. 38. Sayı, 322, (Temmuz, 1978), s. 43-44.

bakarak bir fikir edinemiyoruz. Hazıflar zikredilmeden aynen tercümeyle kalkışıldığı zaman da çok ciddi tuhaflikları meydana geliyor.

Meselâ <sup>251</sup> ان الذین اتخذوا العجل ان الذین اتخذوا العجل dir.<sup>252</sup> Bu âyeti eklemeler yaparak, bir de yapmayarak tercüme ettiğimizde “Onlar buzağıyı edindiler” ve “Onlar buzağıyı bir ilah edindiler” şeklinde iki tercüme ortaya çıkar. Birincisi ekleme yapmadan, yani hazf edilen ögeyi zikretmeden yapılan tercümedir. Fakat bu tercüme Türkçe’ye tuhaf bir ifade kazandırmış oldu. İkincisi ise aslında olmayan bir kelime katılarak yani hazıf zikredilerek yapılan bir tercümedir. Türkçe ifadeyi güzelleştirdi; ama asla sadık olmadı. İşte bu kabil tercüme ilke ve önerileri teorik olarak veriliyor; ama, uygulamada onların ne derece problem oluşturdukları ise ayrı bir vakadır. Ki bu konu hazıflı ifadelerin tercüme bahsinde genişçe ele alınacaktır. İşte tercüme problemleri ve kusurları buradaki gibi çok yönlü tercüme eleştirilerini de beraberinde getirmiştir.

Fakat tuhaftır ki tercüme eleştirileri sadece problemleri ortaya koymak gibi bir misyon üslenmiş, ancak çözüm sunamamışlardır. Tercüme kuramcılarının işi de dikkat edilirse aynıdır. Eleştirmenler eleştiri üretirken, kuramcılar ilke üretmektedirler. Ancak ilkelerin uygulanabilirlikleri ve uygulanamazlıkları hakkında somut bir fikir ve öneri verememektedirler. Her eleştirmen kendi ilkesini kıstas olarak eleştirisini yürütmektedir. Meselâ Kur’ân çevirileri üzerinde eleştiriler yapan Cündioğlu ve Akdemir, Kur’ân tercümelerini vuzuhsuzluk yönüyle eleştirmektedirler. Kendi ilkeleri doğrultusunda düşünerek Kur’ân mütercimlerinden daha tefsiri ve anlamı aktaran bir tercüme bekliyorlar.<sup>253</sup> Bu da tabiatıyla karşımıza, tercümede ilke tercihi problemini gündeme

<sup>251</sup>- A’raf, 7/152.

<sup>252</sup>- ed-Dehlevî, İmam Veliyyullahi’bni Andirrahim. El-Fevzu’l Kebir fi Usulî’t-Tefsir, Daru’l Beşairi’l İslamiyye, Beyrut, 1987, s. 69.

<sup>253</sup>- Bkz. Cündioğlu, Düccane. Kur’ân Çevirilerinin Dünyası, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, Akdemir. Age.,

getirecektir. Mütercim acaba hangi eseri hangi ilke doğrultusunda tercüme etsem diyecektir.

### 1. 6. 1. 8. Tercümede ilke seçimi

Yukarıda problemleriyle birlikte sayıp tanıtmaya çalıştığımız tercüme ilkeleri arasında bir tercih yapmak problem olduğu gibi, bu ilkelere hangisinin mütercimi daha doğru sonuçlara götüreceği konusu da bir problemdir şüphesiz.

Nitekim bu konuda Mehmet H. Doğan, “Serbest çeviri/özgür çeviri ya da metinden bağımsız çeviri gibi teri

mlerle anlatılmaya çalışılan kavram, çeviride her zaman güvenle uygulanacak bir yöntemi mi amaçlar? Ya da bunun tam karşısı olan sözcük sözcük çeviri daha güvenilir bir yol mudur çeviride?”<sup>254</sup> şeklinde sorular sorduktan sonra “ikisi de değil bana göre”<sup>255</sup> cevabını veriyor. Ve “Serbest çeviri, sözcük sözcük gibi terimler, çeşitli uluslardan insanların yüzyıllardır bir birine ne söylediğini anlama çabasıyla sürdürdükleri çeviri çalışmalarında, ta başından beri çalıştıkları, ama bu güne kadar çözülemeden gelmiş belki de hiç çözülemeyecek bir sorunu belirler bize: Bir dilden başka bir dile çeviri nasıl yapılmalıdır? Bu soruya verilen yanıtlar hiçbir zaman kesin, tek yanlı, üzerinde hiç kuşkusuz anlaşmaya varılmış bir sonuca götürücü olmadığı, olmayacağı için de bu kavram kargaşası sürüp gidecek, bu tartışma hiçbir zaman kesilmeyecektir.”<sup>256</sup> ifadelerini de eklemektedir.

Kanaatimce bu teorilerin doğruluğu veya herhangi birini tercih edip etmeme sorununu mütercimin ve okuyucu kitlenin amacı çözecektir. Okur kitlenin yabancı bir dille söylenmiş veya yazılmış metinde ilk aradığı mânâdır. Belki daha sonra o mânânın nasıl anlatıldığıdır. Böylece amacını belirlemiş olan bir mütercim harfî veya tefsirî

<sup>254</sup> - Doğan, H. Mehmet. “Serbest Çeviri Üzerine.” *Türk Dili*. C. 38. Sayı, 322, ( Temmuz, 1978), s. 49.

<sup>255</sup> - Doğan. Agm., s. 49.

tercümelerden birini tercih edecektir. Dolayısıyla çeviri işleminde ilkeleri, amaçlar belirleyecektir. Ya mütercim, ya okur kitlenin amacı belirleyecektir. Tabiidir ki çeviriye esas olan metnin şekli ve özelliği de bu tercih yapmada dışarıda tutulamaz.

Nitekim Mete Çamdereli de, çeviriyi “hiç kuşkusuz kendine özgü teknikleri, ilkeleri ve sorunları olan dilsel bir çözümleme işlemidir.”<sup>257</sup> şeklinde tanımlamaktadır. İşte bu dilsel çözümlemeyi yaparken karşımıza çıkan ilkelere ve tekniklerden herhangi birini tercih konusu mütercim belki de ilk anda düşünüp hesaba katması gereken bir iş olmalıdır. Bizce mütercim bu tercihleri yaparken neyi kimin için çevireceğine bakmalıdır. Çünkü “Yazın çevirisi yazına, şiirsel çeviri şiire, dublaj sinamaya bağlıdır ve böyle sürer gider.”<sup>258</sup> Bu yüzden Kur’ân çevirisi de Kur’ân’ın bütünlüğü ve içeriğine bağlı kalacaktır. Sonra da mütercim, onu kime, niçin çevirmek istediğine bakmalıdır. Ama bu amaçlar onun karşısına yine bir çok ilke ve bir çok teknikler koyacaktır. Her ilke ve teknik ise uygulama alanında karşısında bir çok problemler bulur. Bu ilke ve teknikler de bu problemleri çözdükleri müddetçe başarılı ve makbul olurlar.

Toparlarken, tercümede ilke seçiminin ciddi bir problem olduğunu söyleyebiliriz. Mütercim bir tek ilke belirlediğinde o ilke kendine özgü bir çok problemlerle mütercim karşısına çıkıyor. Birden çok ilke belirlediği durumda da bunların uygulanabilirliği söz konusu olmaktadır. Meselâ, kelimesi kelimesine ve sözdizimine uyarak bir tercüme ilkesi benimsense, ortaya çıkan ifadeler tuhaflaşıyor, anlam yitiyor ve çeviri açık ve anlaşılır olmaktan uzak oluyor. Tefsirî bir tercüme ilkesi benimsendiğinde de neyin nasıl anlatıldığı, çeviri metinde gözlenemez oluyor. Meselâ Kur’ân tercümelerinden örnek verecek olursak Elmalılı, Konyalı Vehbi Efendi ve bir çok tefsir yazarının yaptığı gibi iki ilke aynı anda uygulandığında da, yani önce Kur’ân

<sup>256</sup> - Doğan. Agm., s. 49.

<sup>257</sup> - Cary. Age., s. 13.

<sup>258</sup> - Cary. Age., s. 98.

âyetlerinin harfi bir tercümesi sonra da açıklaması verildiğinde de ortaya bir tercümeden çok bir metin tahlili çıkıyor. Bu durumda da asıl metindeki musikî, üslup güzelliği, üslubun verdiği zevk ve heyecan tadılamaz hale geliyor.

Hülâsa bu problemin çözümü için Kur'ân müterciminin Kur'ân'ı bir çok kere tercüme etmesi, her seferinde de ayrı bir ilkeyi tatbik etmesi gerekiyor. Bu işin de ne derece zor olduğu açıktır.

### 1. 6. 1. 9. Tercüme problemleri

Yukarıda tercüme ilkelerine genel bir göz atınca gördük ki tercüme problemlerini ilkelerin uygulanması esnasında karşımızda görüyoruz. Her ilkenin kendine özgü problemleriyle mücadele etmek zorunda kalıyoruz ve her ilke karşımıza bir yığın problem çıkarıyor.

Meselâ, "daha birinci yüzyılda yaptığı pek çok çeviriyle topluma ve çevirileri üzerine yazdığı yazılarla çeviricilime hizmet veren Sen Jerome bir çevirisinin ön sözünde şöyle yakınmaktadır: 'Sözcüğü sözcüğüne, (verbum de verbo) yaptığımda sonuç saçma oluyor; gerekli değişiklikleri yaptığımda ise, çevirmenin işlevinden uzaklaşmış oluyorum. (Hoskin, 1985, 25.)<sup>259</sup> diyor.

Bedrettin Cömert ise "Bırakın bilimsel araştırmaya konu olmasını, saygınlığını bile kazanamamıştır bizde çeviri etkinliği. Başkasının gerçekleştirdiğini olduğu gibi aktaran önyargılı bir imgenin tutsağıdır henüz. Durum yakın zamanlara dek dış ülkelerde de pek farklı değildi."<sup>260</sup> derken, asıl metni olduğu gibi aktarma ilkesiyle çeviri ilkesinin yanlışlığını dile getiriyor. Oysa olduğu gibi aktarma sanılan tercümelerin, olduğu gibi aktarma olup olmadıkları da tartışılıyor. Yani olduğu gibi çevrilen nedir? Kelimelerin sıralanışı, yani söz dizimi mi, anlam mı, üslup mu?

<sup>259</sup> - Beng-Öner. Age., s.13.



Özetlersek, yukarıda sergilediğimiz bir çok ilke uygulandığı anda kendilerine has tercüme problemleri çıkarmaktadırlar diyebiliriz. Fakat biz tercümeyi anlama, anlatma ve alıcı kitle gibi üç temel unsurdan ibaret gördüğümüz için tercümenin temelinde önce anlama, sonra onu hedef kitleye göre anlatma probleminin bulunduğu inanmaktayız. Bu açıdan tercüme sürecinin ilk aşaması olan anlama ve anlatma problemleri üzerinde de durmak istiyoruz.

#### 1. 6. 1. 9. 1. Tercümede anlama ve anlatma problemi

Tercüme sürecinin ilk aşamasının anlama olduğuna değinmiştik. Dolayısıyla tercüme sürecini önce yabancı bir dil ile yazılmış metni anlamak, sonra onu metin alıcısına göre anlatmak oluşturmaktadır. Bunlar ise birbirlerini etkileyen unsurlardır. Hiç şüphesiz, ana dil ile yazılmış veya söylenmiş bir metni anlamak ve o dili anlayan bir kitleye anlatmak, yabancı bir dil ile yazılmış veya söylenmiş bir metni, anadili konuşan ve onu anlayan bir kitleye anlatmaktan daha kolaydır. Bu yüzden Wilhelm von Humboldt (1767-1835) “Düşünceyi anadilin belirlediği inancını taşır. Ve kişinin ancak anadili ile dünyayı kavrayabileceğine inanır. Bu durumda ona göre çeviri yapmak, çözümü olamayan bir problemle uğraşmak demektir.

Humboldt’un ileri sürdüğü çevirinin olanaksızlığı inancına karşı Schleiermacher (1768-1835) çevirinin her şeyden önce bir anlama ve anlatma olduğu fikrini ileri sürer.”<sup>261</sup> ki gerçekten de Kur’an tercümelemleri de dahil, bütün tercümelemler incelendiğinde tercüme işleminin bu faaliyetten başka bir şey olmadığı görülür. Ne var ki burada anlamın anlamını tanımlamak da karşımıza bir problem olarak çıkmaktadır. Asıl metinde saklı olan üslubun zevki, güzelliği, onun verdiği heyecanlar da bir anlamda

<sup>260</sup>- Cömert, Bedrettin. “Kuramsal Açıdan Çeviri Sorunu.” *Türk Dili*. C.38. Sayı, 322, (Temmuz 1978), s. 3.

<sup>261</sup>- Kuran, Nedret. “Çağdaş Alman Çeviribilimcilerinin Yaklaşımları” *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üzerinde Söylemler*, Yayına Hazırlayan, Rifat, Mehmet. Düzlem Yayınları, İstanbul, 1995, s. 36.

anlam değil midir? Sözün duygu ve musikî değeri anlamdan ayrı şeyler midir? Bu soruların cevabı evet öyledir, olursa tercüme daha genel bir ifade ile yazarın anlatmak istediğini, duyduğunu, hissettiğini, tattığını anlatma, duyurma, hissettirme ve tattırma çabasıdır şeklinde olur. Yine tercüme, anlama ve anlatma faaliyetidir şeklindeki tanımı ile mümkünken, ikinci tanımıyla gittikçe imkânsız hale gelmektedir. Ama mütercim bu işi yaparken yazarla, asıl metnin yazarı veya konuşucusuyla empati kurmak zorundadır. Bu da ancak “Yorumbilim (Hermeneutik) olarak adlandırılan, Schleiermacher’ın ileri sürdüğü yöntemde, çevirmenin kendini yazarın yerine koyması, onun gibi düşünmeye, onun gibi hissetmeye çalışması”<sup>262</sup> ile mümkün olur. Böyle bir empati kurmak beşerî sözlü veya yazılı metinlerin yazar veya konuşmacıları ile kurulabilir belki; ama, Allah ile böyle bir empati imkânsızdır. Fakat biz bu durumda Kur’ân mütercimi Allah bilgisi ile donanmış, yani marifetullah sahibi, Alemlerin Rabbini noksan sıfatlardan uzak bilen birisi olarak düşünürsek onun bu problemi çözebileceği inancını taşıyabiliriz.

Schleiermacher’e göre mütercim ancak böyle bir empati ile “kendine yabancı olanı anlayabilir. Metni kavrayabilmenin yolu ise ‘yorumbilimsel döngüden geçmektedir.’ Metnin parçalarını anlayabilmek için metnin bütünü bilmek, metnin bütünü anlayabilmek için de parçalarını bilmek tanımak gerekmektedir. Bu durumda çevirmen, metnin en küçük birimlerinden, sözcüklerden başlayıp, dilbilgisi kurallarına ve metne gitmeli, sonra yine metinden en küçük kelimelere dönmeli ve yorum bilimsel döngüyü tamamlamalıdır.” Bu öneri de mütercimin tevil sanatını bilmesiyle alakalıdır ki bu bilgilerin noksanlığı da tercüme problemlerinin temelinde yatan anlama olgusunu olumsuz yönde etkileyecektir inancındayız.

Hülâsa, elimizdeki tercümelere bakarak tercümeyle noksan da olsa, ister harfi bir tercüme olsun, ister tefsiri tercüme, her ikisi de neticede bir anlama ve anlatım biçiminin ürünüdür diye yeniden tanımlayabiliriz. Yani tercümenin tanımına yeni bir

---

<sup>262</sup>- Kuran. Agm., s. 36.

boyut daha kazandırmış oluruz. Bu noktada mütercim doğru anlamak, anladığını doğru ve eksiksiz ifadelendirmek, yani karşı zihinde anlamlı kılmak zorundadır. Bunu anlamlı kılarken de asıl metindeki anlama bir hanel getirmekten sakınmak zorundadır. Bu mütercimin sorumluluğu meselesini de gündeme getirir. “İfadeler konusu anlama konusuyla yakından ilgilidir. İfadeler anlamının işlemlerini sağlayan tek vasıta.”<sup>263</sup> Bu açıdan mütercim ifadeyi anlayan, daha doğrusu ifadeyi kullananın muradını anlayan, sonra bu anlamı tekrar ifadeye dökerek anlatmaya çalışan bir sanatkardır. Bu açıdan bakılınca mütercimin ifadelerle de çok sıkı ilişkiler içinde olacağı unutulmamalıdır.

İfade kavramı ise yine oldukça yeni ve geniş boyutlar kazanmış bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. “İfadeler duyularla algılanan fiziksel görüntülerdir. Kağıt üzerinde satırlar, bir çiçek üzerindeki işaretlerle aynı tarzda görülür; konuşulan sözler ve gök gürültüleri işitilir. Bununla birlikte çiçekler üzerindeki işaretler ya da gök gürültülerinin aksine sözcüklerin ikili bir tabiatı bulunmaktadır; onlar kendilerinin ötesinde bir şeyi işaret ederler ve bu onlara anlam verir; bu anlam anlaşılabilir, fakat algılanamaz. Burada fiziksel görüntü ile onun ötesindeki şey arasında iki farklı ilişki söz konusudur ve ifadelerin birbiriyle ilgili olmakla birlikte, iki farklı işlevi ortaya çıkmaktadır. Birincisi kendisinden doğdukları zihinsel durumla ilgilidir ve bunun sonucu olarak bütün ifadelerin kesinlikle yerine getirmek zorunda oldukları işlev ise bu zihinsel durumu ifade etme ya da görüntüleme işlevidir. Acının doğurduğu bağırma ya da bir kaş çatma bu işlevi en saf biçimde yerine getirir.”<sup>264</sup> Bu ifadeler yüz yüze bir iletişimde çok somuttur. Kur’ân’ın ifadeleri ise vahyi ve gaybi boyutta olduğu için o ifadeleri algılama da farklı olacaktır. Bu ise mütercimin karşısına Kur’ân’ın satırlardaki ifadesini farklı anlama noktalarına sürükleyecektir. Bu ise ifadeleri anlama, tekrar ifadeye dökme, tabir caiz ise ifadeyi halden hale geçirme işlevini etkileyecektir. İfadeler dil boyutunun ötesindedir. Resim, müzik, şiir ve sanat gibi insanî olan ve evrendeki her

<sup>263</sup> - Rickman, H. P. Anlama ve İnsan Bilimleri, terc. Mehmet Dağ, Elüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 75.

<sup>264</sup> - Rickman. Age., s. 73-74.

kıpırdanış ve görüngü, ses, renk ve koku aslında bir ifadedir. Bu açıdan “İfade kavramının dil kavramından daha geniş olduğunu vurgulamak önemlidir. Her dil ifade olduğu halde, her ifade dil değildir.”<sup>265</sup> Ancak her ifade bir anlamla yüklüdür. İster yazılı, ister sözlü, ister fiziksel, ister insanî, ister tabii, âyetsel, alemî ifadeler olsun, meselâ düşünen zihinler için taş, Güneş, Ay v.s., afakî âyetler olmaları bakımından bağlamlarında birer ifadedirler.

Kur’ân mütercimi Kur’ân’a bakınca orada çok farklı ifadelerle de karşılaşacaktır. Onun kasepleri insanı evrene, kendi iç alemine, afaka ve enfüse çevirecektir. Bu sayede de Kur’ân mütercimi, dil dışı ifadelerle de yüz yüze gelecektir. Kur’ân ona sonsuz dünyalar sunacak ve onu sonsuz ifadelerle karşı karşıya getirecektir. Bu ifadelerin anlamları da mütercimim dil dağarcığındaki ifadelerle sığmayacaktır. Ve Mütercim sonsuz bir işle karşı karşıya olduğunun farkına varacaktır. Dolayısıyla bu geniş işin mutlaka hudutlarını daraltacak ve kendine bir tercüme ilkesi benimsemek zorunda kalacaktır. Ve onun yaptığı tercüme bir beşer sözüyle kaleme alınmış romanın ve şiirin tercümesi kadar kolay olmayacaktır. Yani bir roman çevirisinde yiten anlamlar ve söz değerleri ile, Kur’ân çevirisinde yiten anlamlar ve söz değerleri miktarca asla aynı olmayacaktır.

Evet, mütercim önce anlayacak, sonra anlatacaktır. Anlaması ister mükemmel, ister kusurlu olsun, onu anlatmaya kalkışınca da karşısına bir çok dilsel problemlerin yanında bir de tercümenin metnin alıcısı unsuru çıkacaktır. Mütercimim kaynak metni iyi anladığını var sayalım, yine aynı şekilde anlatma kabiliyetinin de mükemmel olduğunu kabul edelim; bu iki donanımdan sonra onun karşısına metni sunacağı kimselerin değişik zeka ve anlayış, hatta kültür seviyeleri çıkacaktır. İşte mütercimim bu problem karşısındaki işi oldukça zordur.

---

<sup>265</sup> - Rickman. Age., s. 75.

“Bir metnin kendi somut dil bilimsel işlevleriyle kendi dışındaki hangi okura ulaşmak istediği, çeviri açısından önemli bir noktadır. Yazar kime seslenmek istiyor? Belli bir okur topluluğuna yönelmiş olabilir yazar, dağınık okurlara yönelmiş olabilir ya da tek bir okurdur düşündüğü. Metin göndericisi ile alıcısı, yazarı ile okuru arasındaki kişisel ya da toplumsal ilişkinin niteliği de önemli bir etkidir. Gönderici ile alıcı toplumdaki konumlarıyla eşit düzeyde olabilirler ya da aralarında üst-ast ilişkisi türünden bir düzey ayrımı bulunduğunu düşünebilirler. Yazarın okura hangi ön yargılarla yöneldiği de önemlidir. Okurunu gerek dil yetisi, gerekse metinde söz konusu olan dil dışı bilgiler yönünden kendisine eşit, kendisinden yüksek, ya da aşağı göstermesi, metni de değişik yönlerden etkiler. Kendisi ile okurunun bilgi düzeyi arasında, uçurum bulunduğu, metnin akışı sırasında, sık sık belli kavramları açıklamak, belli durumlarda, olaylarla ilgili bir art-alan bilgisini okura aktarmak zorunluluğunu duyabilir. Bir takım dış baskılardan, sıkı denetimden sakınarak, konuya dolaylılarla, sözü uzatarak anlatmayı yeğleyebilir ya da soyut bir anlatıma koyulabilir. Yazarın bütün bu metin dışı etkenleri göz önünde tutup tutmaması, öbür uçtaki okurun iletiyi hangi tepkiyle alımlayacağını düşünüp düşünmemesi, metnin işlevsel yapısını, önemli ölçüde etkiler. Bu da bir metin çevirisi sırasında, çevirmenin göz ardı edemeyeceği bir durumdur.”<sup>266</sup>

Bu perspektiften Kur’ân’a baktığımızda Alemlerin Rabbinin akıl sahibi olan bütün bir beşeriyete hitap ettiğine şahit oluruz. En aliminden en avam olanına kadar, bütün zeka seviyelerine ve bütün bilim dallarının uzmanlarına hitap ettiğini görürüz. Kısaca Kur’ân’ın hitabının evrensel olduğunu anlarız. İçinde her türlü üslubu bulduran bir yapıya sahip olduğunu tespit ederiz. Kur’ân’ın, açıklanması zarurî olan konuları açıklarken, bazı kevnî hadiseleri ise kulların tecessüsüne bırakmış, onları düşünmeye, araştırmaya sevk etmiş olduğunu anlarız. İşte mütercim burada her girift

<sup>266</sup> - Göktürk. Age., s. 20-21.

mevzuyu tefsire kalktığında analitik bir tercüme yoluna girmek zorunda kalacaktır. Bu noktada Kur'ân'ı aynen aktaramama söz konusu olacak ve mütercim kendi anlayış gücünü okura sunacaktır. Kelimesi kelimesine tercüme yolunu denediğinde de çok anlamlı Kur'ân kelimelerine, karşı dilde denk ve eşdeğer kelime ve kavramlar bulma zorluğu çekecektir ki bu konu çok anlamlı kelimeler bahsinde detaylı ve örnekleriyle ele alınacaktır.

İşte “Dil araştırması bizi aşikâr bir ikirciliğe sürükler. Bir taraftan dünyayı bir çok biçimde tasvir etme hürriyetimiz varmış gibi görünür; diğer taraftan ise, dünyayı nasıl tasvir edersek edelim, kelimelerimizle onu çarpıtırız. Tasvir etmeyi arzuladığımız şeyden soyutlama yapmış ve onu yansıtmışızdır. Bir şeye ne dersek diyelim; dediğimiz, şey o değildir.”<sup>267</sup> Dediğimiz sadece o şeyin bir veçhesini işâret eden bir sözden ibarettir. Elimizde yazı yazdığımız alete kalem deriz. Kalem sadece elimizdeki aletin fonksiyonunu anlatır. Ama aynı zamanda o maddedir, cisimdir, fiziksel ifadesiyle yoğunlaşmış enerji paketidir vs. Dünyayı algılayıp, yorumlayıp kelimelerle anlatmak böyle bir problem karşımıza çıkarırsa, bütün bir varlığı, Allah dahil, anlatan Kur'ân'ı anlamak, yorumlamak, tercüme etmek ve başka bir dilin kelimeleriyle anlatmak daha ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaz mı?!

Mademki tercümede esas olan bir mânâ avcılığıdır, yani anlamadır, o halde anlam nedir, sorusuna da cevap vermek zorundayız. Bu zaruretten dolayı anlam ve anlama kavramı üzerinde de durmak zorundayız.

#### **1. 6. 1. 9. 2. Anlam ve anlama nedir ?**

“Her şeyden önce belirtmeliyiz ki (...) anlam kavramı dilbilimcilerin üzerinde anlaşamadıkları, çoğunlukla inkar ettikleri ancak yine de vazgeçemedikleri bir

<sup>267</sup>- Condon, John. C. Kelimelerin Büyülü Dünyası, Anlambilim ve İletişim, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 125.



kavramdır. ‘Bu sözcük ne anlama geliyor?’, ‘O hareketin anlamı neydi?’, ‘Günün anlam ve önemini belirten konuşmalar yapıldı.’ gibi tümcelerde kullandığımız bu sözcüğün günlük yaşamda çok sık geçtiği de bir gerçektir. Öte yandan bu gün dil çalışmalarında anlambilim adında bir alan ve bunun sözcük anlam bilimi, tümce anlam bilimi gibi dalları vardır.”<sup>268</sup> Buna rağmen anlambilimciler “ister sözcük düzeyinde olsun, ister tümce ve sözce düzeyinde olsun, anlamın kolaylıkla açıklanabilir bir kavram olmadığı”<sup>269</sup> görüşündedirler. Anlam kesin bir tanıma kavuşamayınca haliyle anlama fiili de belirlilik kazanmış olamaz. Biz anlamının, mânâlandırma, yani anlamlama olduğunu düşünerek “göstergebilimde gösteren ile gösterilen arasında bağ kurma süreci. Bir sözcük söylendiğinde onunla ilgili kavramın zihinde canlanması.”<sup>270</sup> şeklindeki bir tanımın anlamaya karşılık olabileceğini düşünmekteyiz. İngilizce’de **signification**, anlam, mânâ ve meâl demektir. Anlamı “en genel tanımıyla bir dilsel ifadenin göndermede bulunduğu şey dışında sahip olduğu iletişimsel içerik.”<sup>271</sup> gibi tanımlayacak olursak, anlamayı da, söylendiğinde, bir sözcük, bir tümce veya sözcenin taşıdığı anlamsal içeriği dinleyenin zihinde aynen canlandırması sonucunda o muhayyilede meydana gelen olgu şeklinde tanımlamamız mümkün olur. Bu canlandırma aynen olmazsa, eksik anlama veya eksik anlatma olur. Felsefe terminolojisinde ise, anlam, Arapça’da mânâ, İngilizce’de **meaning**, Fransızca’da **sens**, yani, “bir şeyin gösterdiği ya da dile getirdiği kavramlar bütünlüğü,”<sup>272</sup> anlama ise İngilizce’de **understanding**, Fransızca’da, **entendement**, yani “başkaca daha temel süreçlere indirgenmek sûretiyle açıklanamayan, kendine özgü bir süreç, yöntem ya da kavrayış.” şeklinde tanımlanır. Tanımı ne olursa olsun “Anlama apayrı bir bilgi edinme

<sup>268</sup>- Aksan, Doğan. Türk Dili ve Edebiyatı, Dil Anlam Sözcük, Anadolu Üniversitesi Yayınları. Eskişehir, 1991. s. 36.

<sup>269</sup>- Aksan, Doğan. Anlam Bilim, Engin Yayınevi, Ankara, 1999, s. 46.

<sup>270</sup>- Hengirmen, Mehmet. Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü, Engin Yayınevi, Ankara, 1999, s. 32.

<sup>271</sup>- Altınöre, Atakan. Dil Felsefesi Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7.

<sup>272</sup>- Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 56.



işlemi, başka bir deyişle bilginin kazanılmasıyla sonuçlanan bir bilgi edinme işlemi olarak tanımlanabilir.”<sup>273</sup>

Son bir açıklama yapmamız gerekirse anlama “bir kimsenin algıladığı (yani işittiği veya gördüğü) bir deyim anlaması, bu kimsenin o deyim bir işâret olarak yorumlamasından, yani bu deyim karşısında çevre şartlarına bakarak belli bir takım şartlandırılmış davranışlarda bulunmasından başka bir şey değildir. Örneğin, K gibi bir kimsenin mavi sözcüğünü işittiğinde o sözcüğü anlaması demek, K’nın mavi’yi işitmesi karşısında çevre şartlarına bakarak (özellikle çevredeki nesnelere renklerine, bir de çevredeki kimse ve veya kimselerin ondan beklediklerine bakarak) belli bir takım şartlandırılmış davranışlarda bulunması demektir.”<sup>274</sup>

Hiç şüphesiz anlama, anlatanla, anlatılanla, anlamaya, çalışılan obje ve subjelerle çok sıkı bir alâka içindedir. Bu alâkanın temelinde uyarı ve uyarılma vardır. Uyarı ve uyarılmanın sonucunda anlama meydana gelir. Kısaca anlama, herhangi bir uyarılmadan doğan sonuçtur.

Bu uyarılmalar “duyulara seslenen bir olgular bütünüdür. Bu olgular belli bir tepki uyandırır. Tepki dolaysız olabilir (Işık gözümü kamaştırıyorsa gözümü kapatırım; duyuşsal uyarı algıya dönüşmez. Uşuma ulaşmaz ama bir motor tepki üretir.) ya da (teпки) dolaylıdır. Hızla gelen bir araba görürüm ve kenara çekilirim. Gerçekte arabayı algıladığım anda (arabayı algıladığım gibi, arabanın hızı ile bulunduğum yere olan uzaklığı arasındaki oranı araba aynı hızla gelse ben de yürümeyi sürdürsem ve kenara çekilmesem neler olabileceğini de algılarım.) uyarı ile tepki arasındaki basit bağlantıyı aşır, ussal bir işleme geçerim. Bu işlemin içine göstergesel süreçler de katılır. Çünkü arabanın bir tehlike olarak algılanmasının nedeni durumun bir gösterge olarak yorumlanmasından kaynaklanır. Bu gösterge büyük bir hızla yaklaşan araba durumunu iletir. Bu göstergeyi ancak daha önceki deneyimlerime, belli bir hızla yaklaşan bir

<sup>273</sup>- Rickman. Age., s. 45.

<sup>274</sup>- Grünberg, Teo. Anlama, Belirsizlik ve Çok Anlamlılık, Gündoğın Yayınları, 1999, Ankara, s. 32.

arabanın tehlike anlamına geldiğini bana söyleyen bir deneyim şifresine dayanarak yorumlayabilirim.”<sup>275</sup>

“Anlama bize insan dünyasını açar; kişiler arası bir bağlamın bulunduğu iletişimde bulunan insanların çokluğu varsayımına dayanır. Dilthey’in de özlü bir biçimde belirttiği gibi, ‘anlama’ Sen’de Ben’in yeniden keşfidir.”<sup>276</sup>

İşte bir dilin kelimeleri/göstergeleri, cümle/tümceleri, sözceleri (utterance-  
énoncé)) “dil, konuşmada söze başlama ile ilk suskunluk arasında kalan bölümü buna göre tek bir sözcük de sözce olabildiği gibi, cümleler tutan bir sözce de olabilir”<sup>277</sup> anlamayı gerçekleştirmek için uyarıcı durumundadırlar. Onlar ya seslendirilir ki konuşma diyoruz veya onları okuyarak zihnimize alırız ve zihnimizdeki karşılıklarını uyarırlar. Uyarıların zihnimizde benzeri varsa anlama meydana gelir. Zihnimizde yoksa anlamsız, uyarmaya güç yetiremeyen bir ses veya ses topluluğu olarak kalırlar. Sonra onları anlamaya başka usullerle ulaşma yollarını ararız.

Böylece anlama dediğimiz olgu zihnimizde meydana gelince onu anlatma veya saklama ihtiyacı duyarız. Anlatma ihtiyacı duyunca da onu yine dilsel göstergelerle uyarılara dönüştürür anladığımızı anlatma çabasına gireriz.

Anlama cümle, metin, kültürel yapı gibi, ileri boyutta çeşitli bağlamların yardımıyla meydana gelen bir vakadır. “Bir şeyin bir ifade olduğunu ve bu ifadeyi anlamının ilk epistemolojik koşulu, o halde, bizim ortak insan tabiatımızın temel özelliklerine, özellikle iletişim isteğimize ve kendi kendimizi ifade etme eğilimimize aşına olmamızdır. İfadeleri ve bazen bir şeyin bir ifade olduğunu anlamının ikici koşulu ise geniş bir ifade alanına egemen olan kurallara ve göreneklere aşına olmaktır. Kuşkusuz biz bir tümceyi; dilin gramerini, sentaksını ve deyiş kurallarını bilmeden anlayamayız. Biz, yalnızca kolun belli bir hareketinin bir beden eğitimi olmayıp, bir

<sup>275</sup> - Erkman, Fatma. Gösterge Bilime Giriş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 90.

<sup>276</sup> - Rıckman. Age., s. 62.

<sup>277</sup> - Hengirmen. Age., s. 336.

işâret, hatta bir selamlama olduğunu, bir ülkenin göreneklerine âşina olmak sûretiyle bilebiliriz. Aynı şey, haritaları okuyabilmemiz, yol işâretlerini yorumlayabilmemiz, yas tutmayı tanıyabilmemiz ya da şakayı hakareten ayırt edebilmemiz hususunda da geçerlidir.”<sup>278</sup>

İşte tercümenin karşısında önce bilimsel izahları böyle karmaşık, kesinlik kazanmamış bir kavram olan anlama problemi durmakta.

Yine “Bir önemli yön de yazarın metne yüklediği iletinin hangi konuda olduğudur. Konunun anlatılışında bir izleksel ana çizgi, bir ağırlık noktası, hemen kendini belli edebilir. İleri sürülen düşünce tek bir mantık çizgisinden izlenmeye elverişli olabilir. Öte yandan, konunun bir ana izlek çevresindeki değişik izlek yapılarıyla sunulduğu durumlar da vardır. Böyle durumlarda, yazarın değişik izlek yapılarını nasıl bir anlam bütünlüğüne sokmayı amaçlamış olduğu önem kazanır. Baştan sona somutlaştırıcı ara açıklamalarla da oluşturulabilir bu bütünlük, simgesel bir düzeydeki çağrimsal anlamlarla da...”<sup>279</sup>

Bu açıdan Kur’ân-ı Kerîm incelendiğinde O’nun çok yönlü konular içerdiği, bu konuların da çoğu zaman ancak uzmanlarınca anlaşılabilir mahiyette olduğu, her âyette başka bir konunun, her sûrede ve kıssada bir başka konunun ağırlık kazandığını görürüz. Kur’ân’ın bu hususiyeti mütercimden yeni donanımlar ister. Tercümeden önce Kur’ân’ı anlama sorunu ile karşı karşıya kalırız. Bu sorunların çözümü iyi bir anlayış, dirâyetli bir kavrayış ve çeşitli sahalarda da uzmanlık, akıl, düşünce hürriyeti, evrensel tarihsellik, bilimsel bütünlük, Kur’ân’ın derinliğine okumak gibi kabiliyet ve yöntemlerle mümkün olur. Eğer mütercim Kur’ân’ın bilimsel sunularını hakkıyla anlayamamışsa anlatım elbette kusurlu olacak ve neticede de tercüme başarısız ve noksan kalacaktır.

<sup>278</sup> - Rickman. Age., s. 65-66.

<sup>279</sup> - Göktürk. Age., s. 21.

Özetlememiz gerekirse, bir dilsel ileti yanlış anlaşılırsa, yanlış, tercüme ve tefsir, doğru anlaşılırsa doğru tercüme ve tefsir ortaya çıkacaktır. Ancak bazen de doğru ve tam anlama gerçekleşmiştir ama, ifade kabiliyetsizliği, onu yanlış veya noksan anlatmış olabilir.

Kur'ân okurken anlatanın Allah, anlayanın insan, anlaşılmaya çalışılan metnin Kur'ân olduğunu göz önünde bulundururuz. Sonra diğer metinleri de anlamamanın esas şartları olan müşterek dil, sözün söylendiği bağlam ve ortam ki bu konular içinde başka terimlerle de izah edilecektir. Yine anlamada sözün söylemesini gerektiren sebep ve sözün maksadı,<sup>280</sup> gibi vakalar karşımıza çıkar. Bütün bunlar bizi anlamaya doğru götürür. Fakat tercüme ve meâller için problem ise anlam süreci içinde okurun tevil ve tefsir yapması ve çok öznel anlamlar çıkarmasıdır. Ki bu şekilde öznel anlamamanın sonucu tefsir tarihi içinde işari tefsir ekolünü doğurmuştur.<sup>281</sup> Dolayısıyla anlama ile tercüme kavramı arsında da oldukça karmaşık bir ilişki gözlemekteyiz. Anlama ve anlatmanın daha çok tefsir kavramıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bazı tercümelemlerin tefsire yakın olduğu düşünülürse tercümenin de anlamayla bir alaka içinde olduğu kabul edilebilir. Bazen mütercim asıl metni ve onun muhtevasını anlamaz. Sadece kelimelerin anlamlarını karşı dildeki kelimelerle karşıladığı için ortaya mütercimin anlayışından bağımsız bir anlam çıkabilir ki bu tercümelemler daha çok harfî, kelimesi kelimesine tercümelemlerdir. İşte bu durum karşımıza yine tercümenin farklı görünümünü ortaya çıkarmaktadır. Yani karşımıza bir çok tercüme ilkesi çıkarmaktadır. Bir metni bütünüyle aktarmak, ondan anlaşılana aktarmak, nesnel aktarım ve öznel aktarım gibi konular, tercüme ilkeleri bahsinde de anlattığımız gibi artık tercümelemleri bir kördüğüm haline getirmeye yeter.

Neticede tercümelemlere aksedecek olan “anlama ve yorumlama, temelde ferdî bir olgudur. İnsanlar bir davranışı, bir hadiseyi, bir metni doğru ve yanlış anlayabilirler.

<sup>280</sup> - Bu konuda bkz., Albayrak, Halis. Tefsir Usûlü, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, s. 123 vd..

<sup>281</sup> - Bu konuda bkz. Ateş, Süleyman. İşari Tefsir Okulu.

Hatta bazen anlayamayabilirler de. Özellikle sözün ve metnin olduğu yerde anlama ve yorumlama da çeşitlenir.”<sup>282</sup> Bu çeşitlenme var oldukça da tercüme problem haline gelir.

İşte meâllerde, bu problemler yüzünden yanlış ve noksan tercümelemlerle karşılaşmaktayız. Mütercim meâlini yazarken ya iyi anlamış, fakat dil ve ifade yetersidir; ya noksan veya yanlış anlamıştır ve bu yüzden de noksan veya yanlış anlatmak zorunda kalmıştır. Ya da öznel anlamış, nesnellikten uzaklaşmış veya hepsi tercümesinde zaman zaman görülmüştür.

Artık tercüme problemleri ve meâller karşılaştırmasına anlama problemleri ve meâller perspektifinden bakarak başlayabiliriz.



---

<sup>282</sup> - Albayrak. Age, s. 149.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. ANLAM BİLİM VE TERCÜME PROBLEMLERİ

#### 2. 1. Anlambilim

İngilizce *semantics*, Almanca'da *semantik*, Fransızca'da *semantique* ve Arapça'da *ilmü'l meâni* şeklinde isimlenen bu bilim, "dili, anlam yönünü öne çıkararak inceleyen, genellikle kavram, anlam, çok anlamlılık, eş anlamlılık, zıt anlamlılık, anlam daralması, anlam genişlemesi, bağlam, anlam değişimleri gibi konular üzerinde duran dilbilim dalıdır."<sup>283</sup> şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla anlambilim dalının meşgul olduğu bütün konular, özellikle de anlam değişimleri ve bu değişimler sonucunda meydana gelen mecaz anlam, temel anlam, yan anlam, daralan anlam, genişleyen anlam, terimleşen ve kalıplaşan anlamları bilmek, tercümenin temelini oluşturmaktadır. Çünkü anlamadan anlatmak imkânsız olduğu için anlam bilimi tercümeden ayrı düşünmek de imkânsıdır. Tez boyunca bu istikamette vereceğimiz örneklerden de anlaşılacaktır ki mütercimler anlam bilime âşina olmadıkları zaman çevirmeye kalkıştıkları metni anlayamamışlar, tercümede karşılarına çıkan problemleri çözmede başarısız olmuşlar, veya spekülâtif yorumlara kaçmışlardır. Dolayısıyla yetersiz ve yanlış anlama tercüme problemlerinin esasını teşkil etmiştir. Bu açıdan önce yetersiz ve yanlış anlamadan kaynaklanan tercüme problemleri üzerinde durmak istiyoruz.

#### 2. 2. Tercümede Yanlış ve Yetersiz Anlama

Anlama problemlerine değinirken anlamaya olumsuz yönde tesir eden sebeplere değinmedik. Çünkü bu dil ve zihin, dili kullananla dilin muhatabı arasında oluşmuş oldukça geniş, fiziksel ve psikolojik sebeplerden kaynaklanır. Bu sebepleri anlatmak bu

<sup>283</sup> - Hengirmen. Age., s. 37.

çalışmanın dışına çıkmak olur. İnsan niçin yanlış anlar veya niçin anlayamaz sorusunun cevabı oldukça geniş ve bilimseldir. Ancak bizi ilgilendiren anlama kusur ve engellerine konuları işlerken yerinde değineceğiz

Şimdi biz mevzuya dönerek yanlış anlamaktan kaynaklanan tercüme problemlerini örneklendirelim.

Meselâ <sup>284</sup> *اولم يكن لهم اية ان يعلمه علمو بنى اسرائيل* âyetindeki tercüme kusurunun anlama probleminden kaynaklandığı kanaatindeyiz. Hata şöyle yapılmış: “*İsrailoğulları bilginlerinin bunu bilmeye bir delilleri yok mudur?*”<sup>285</sup> Doğru tercüme ise, “*İsrailoğullarının alimlerinin onu bilmeleri onlar için bir delil olmaz mı?*” Eğer mütercimler üstteki âyetlere dikkatle baksalardı, bu hataya düşmezlerdi. Üstteki âyetler mealen şöyle.

“*Şüphesiz Kur’ân âlemlerin Rabbinin indirmesidir.*”<sup>286</sup>

“*Ey Muhammed! Apaçık Arap diliyle uyaranlardan olman için onu Cebrâil senin kalbine indirmiştir.*”<sup>287</sup>

“*O daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir.*”<sup>288</sup> Bu âyetteki “inne”ye ekli ‘hu’zamiri “Kur’ân”<sup>289</sup> in yerine kullanılmış bir zamirdir. Öyleyse mânâ “Kur’ân daha öncekilerin kitabında da zikredilmiştir.” olur. Bu âyetteki *ان يعلمه* daki *ان* zamiri de önceki âyetin verdiği haberin, yani anlaşılan mânânın yerini tutar. Yani sonraki âyetteki, *ان يعلمه* lafzının meâli şöyle olur: “*Kur’ân’ın daha öncekilerin kitabında da zikredilmiş olduğu gerçeğini bilmeleri...*” O halde bütün âyetin meâli şöyle olmalıdır. “*İsrailoğulları alimlerinin Kur’ân’ın daha öncekilerin kitabında da zikredilmiş olduğu gerçeğini bilmeleri onlar için bir delil olmadı mı?*”

<sup>284</sup> - Şuarâ, 26/197.

<sup>285</sup> - Şuarâ, 26/197. Atay, Hüseyin ve diğeri. Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (meâl), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1975, s. 374..

<sup>286</sup> - Şuarâ, 26/192, Atay. Ag.meâl, s. 374.

<sup>287</sup> - Şuarâ, 26/193-195, Atay. Ag.meâl, s. 374.

<sup>288</sup> - Şuarâ, 26/196, Atay. s. 374.

<sup>289</sup> - Çantay, Hasan Basri. Kurân-ı Hakim ve Meâl-i Kerim, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962, II/670.



Akdemir bu hataya düşmenin sebebini “Tercümelerde öyle hatalar işlenmiştir ki, bunları ancak mütercimlerin Arap dilini iyi bilmemeleri ile izah etmek mümkündür.”<sup>290</sup> cümleleriyle Arap dilini bilmemeye bağlıyorsa da, neticede bu bir yanlış anlama ve bunun tabii sonucu olarak da yanlış çeviridir. Buradaki yanlış anlamanın sebebini somut bir biçimde tespit etmek bizce zordur. Çünkü bazen çok iyi bilinen bir dilde bile söylenenler yanlış anlaşılabilir. Bu durumu o dile bilmezliğe yormak çok subjektif ve çabuk bir karar sayılır.

Yine: <sup>291</sup> يا ايها الذين امنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون

“*Ey İnananlar! Yapmadığınız şeyi niçin yaptığınızı söylersiniz? Yapmadığınız şeyi yaptık demeniz, Allah katında büyük gazaba sebep olur.*”<sup>292</sup> âyetinin tercümesinde de noksan anlamaktan kaynaklanan bir tercüme hatası oluşu kanaatindeyiz.

Akdemir: “Oysa bu âyetleri şöyle tercüme edebilirlerdi: *‘Ey iman edenler! Niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında son derece çirkin bir davranıştır.*”<sup>293</sup> şeklinde bir tercüme yaparak mütercimlere eleştiriler yöneltmiş.

Oysa aşağıdaki açıklamalarımızdan sonra iki meâlin de noksan olduğu anlaşılacaktır. Bu noksanlık da yine anlama probleminden kaynaklanmaktadır.

تفعلون fiili muzari sigasında bir fiildir. Türkçe’de geniş zaman ifade eden bu kip üç zamanı kapsar. Meselâ yaparım diyen birisinin bu sözünden, onun bu işi her zaman, şimdi ve gelecekte de yapacağını anlarız. Geçmişte de bu kabiliyete sahip olduğu haliyle anlaşılır. Ayrıca bu kipte yeterlik anlamı, yani, **-ebilir, -abilir** anlamı da vardır. Arapça’da ise Muzari fiil, احمد يجلس Ahmed oturuyor-oturacak cümlesindeki يجلس

<sup>290</sup> - Akdemir. Agc. s. 77.

<sup>291</sup> - Saf, 61/2-3.

<sup>292</sup> - Saf, 61/2-3, Atay. s. 550.

<sup>293</sup> - Akdemir. Agc. s. 78.

fiilindeki zaman gibi, bir işin konuşma zamanında veya bu zamandan sonra olacağını gösteren fiildir.”<sup>294</sup> şeklinde tanımlanır.

Bu bilgiler ışığında, âyeti anlamak için, önce şöyle mütalaâlar yapmamız gerekir. Âyet metninde **تَقُولُونَ** ve **تَفْعَلُونَ** fiilleri muzari sigasında olmalarına rağmen mazi anlatırlar. Bu fiiller ise sibak ve siyakın dışında geniş zaman, yani muzari kipindedirler. Geniş zaman ise geçmiş, şimdi, her zaman ve gelecek zaman anlatır. Buna göre şöyle düşünebiliriz:

“Geçmiş zamanda yapmadınız, hiçbir zaman yapmazsınız, gelecekte de yapmayacaksınız.” O halde âyet yalanı men ediyor. Güç yetirilemeyecek nezirleri ve söz vermeleri yasaklıyor. Geçmişte yapmadınız, yapamadınız, şimdi niçin yaptık diyor, yalan söylüyorsunuz. Hiçbir zaman yapmazsınız, böyle güzel bir huyunuz yok, güzel ahlâklar sergilediğinizi söylüyorsunuz ama böyle değilsiniz. Bir çok şeyleri yapmayı nefsanî bir haz için üstünüze alırsınız; ama, zamanı gelince de yapmaz veya yapamazsınız. Çünkü nefsinize ağır yükler yüklemişsinizdir, gibi, âyetten geniş mesajlar algılarız.

**لا تفعلون** yapmazsınız fiili geniş zamanlı ama âyetin bağlamında -dı’lı geçmiş zaman da kazanmıştır. Yani yapma-dı-nız anlamı da kazanmıştır. Bu iddiamızın delili ise Katade’den rivâyet edilen şu nüzûl sebebidir. O, “Bu âyetin cihat hakkında olduğu bana ulaştı. Bir adam savaştım ve şunları şunları yaptım diyordu. halbuki onları yapmamıştı. Bunun üzerine Allah onlara nasihatlerin en şiddetlisi olan bu nasihat ile nasihat etti.”<sup>295</sup> diyor. Demek ki sahabe muzari sigasından geçmişe ait bir mânâ da anlamaktadır. Yani savaş olmuş bitmiş, geçmişte kalmış ve âyet, o geçmişte yapmadığınız bir şeyi niçin söylüyorsunuz mânâsını geniş zamanlı bir fiil cümlesine yüklemiş oluyor. Bun anlatım tarzına fiil zamanlarında anlam kayması diyoruz. ‘Yarın

<sup>294</sup> - Uralgiray, Yusuf. Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi, Tebliğ Yayınları, Riyâd 1986, I/20. Ayrıca bkz. el-Ğelayini, Mustafa. Câmiu’l-Durûs’il-Arabiyye, Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 1996-1413, I/33.

<sup>295</sup> - el-Tâberî. Agc., XXVIII/84.

size geliyoruz.’ -yor eki aldığı için biçimce şimdiki zaman; ama, gelecek zaman anlatmaktadır. Yine âyette geçen muzari sigalı bu لا تفعلون, ifadesinden yapmazsınız anlamı yanında yap-a-maz-sınız mânâsı da çıkar. Bunun Türkçe karşılığı yeterlik fiilidir. “Yap-a-mayacağınızı.” Yani -e bilmek, -a bilmek fiilinin olumsuz anlamı da vardır. Bu sigayı yeterlik fiili olarak algılayanın delili de İbn Abbas (r.a.)’a dayanan şu nüzûl sebebidir: “Müminlerden bir grup Allah’tan en faziletli amelleri öğrenmek istiyor, ah bunu bilseydik, onunla amel etmeyi ne kadar isterdik diyorlardı. Bunun üzerine Allah o en faziletli amel, Allah’a şeksiz şüphesiz bir iman ve onun yolunda ona isyan eden ve onun birliğini ikrar etmeyenlere karşı cihattır, buyurmuştu. Fakat bu emir onlara çok zor geldi ve bu emri yapamadılar”<sup>296</sup> O halde âyetin onlara hitabı düşünülürse, ifade biçimce muzari sigasında bile olsa, anlamca yeterlik fiilinin olumsuzu düşünülür. Yani yapamayacağınızı şeklinde tercüme edilir.

O halde âyet bize şu anlamları verebilmektedir:

“Ey iman edenler! Yapmadığınız, yapmamakta olduğunuz, yapmayacağınız şeyleri niçin söylersiniz. Ve yine yap-a-madığınız, yap-a-mamakta olduğunuz ve yap-a-mayacağınız şeyleri niçin söylersiniz.”

İşte bir sigaya hem geniş, hem şimdiki, hem -dî’li, yani (görülen geçmiş zaman ve hem de bu zamanların yeterlik anlamı)ni yükleyerek muciz bir ifade ortaya koyan Rabbin kelimini Türkçe’de tek bir siga ile karşılamak zorunda kalan meâl yazarı ciddi bir problem karşısındadır ve onu çözememiştir. İşte mütercimler bu çok anlamlı bir sigayı sadece gelecek zamanla ifade etmekle yetindikleri için, bu kabil âyetlerde bir anlam yitimi meydana gelmiştir.

Öztürk, Ali Turgut, Yıldırım, Çantay, Ateş, Elmalılı, ve daha buraya yazılması imkânsız bir çok meâl, لا تفعلون, için, “(...)Yapmayacağınız(...)”<sup>297</sup> şeklinde bir karşılık

<sup>296</sup> - et-Taberî. Age., XXVIII/82-83.

<sup>297</sup> - Bkz. Meâlleri.

vermişler. Ancak Sıtkı Gülle satır arasına yapmıyorsunuz, meâle ise yapmayacağınızı<sup>298</sup> mânâsını vermiş.

Muhammed Esed ise *“O you who have attained to faith! Why do you say one thing and do another. Most loathsome is it in the sight of God that you say what you do not do!”*<sup>299</sup> meâliyle hem farklı bir anlama ulaşmış ve hem de لا تظنون ifadesini, geniş zaman ile tercüme etmiş. Yani *“Ey siz, imânâ ulaşmış olan kimseler! Niçin bir şeyi söylüyor fakat ötekini yapıyorsunuz. Yaptığınızı söylersiniz ama yapmazsınız. Bu Allah’ın nazarında çok tiksindiricidir.”*

Pickthall’in de *“O ye who believe! Why say ye that which you do not. It is most hateful in the sight of Allah that ye say that which ye do not”*<sup>300</sup> yine geniş zamanlı cümleler kullandığını görmekteyiz. Yani *“Ey siz, iman edenler! Niçin yapmamakta olduğunuz şeyi söylersiniz. Asla yapmadığınızı söylemek Allah’ın nazarında en fazla nefret ve öfke duyulan bir huydur.”* şeklindedir. Acak tercümede geniş zamanları göremezsiniz. Çeviride bunu göstermek imkânsız. İngilizce bilenler asla bakmalılar.

Ama bizim mütercimlerimiz bu sigayı yalnızca gelecek zamanla karşıladıkları için İngilizce’den anlaşılan mânâdan daha zayıf mânâlar anlamaktayız. Bu noksan anlayış, Arap ve Türk dili karşılaştırmasını iyi yapamamaktan da kaynaklanmış olabilir. Ama yapılan yanlışlığın zahirine bakıldığında Arapça’yı bilmemek gibi bir hatadan kaynaklanmış olabileceği düşüncesine de katılabiliriz

Yine bir anlama probleminde kaynaklan tercüme hatası da,

والله فضل بعضكم على بعض في الرزق فما الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايماهم

فهم فيه سواء انبعمه الله بجدون<sup>301</sup>

*“Allah rızıkta kiminizi diğerlerine üstün tutmuştur. Üstün kılınanlar, emirleri altında bulunanların rızıklarını vermezler. Oysa rızıkta hepsi eşittir. Allah’ın nimetlerini bile bile inkâr mı ediyorlar?”*<sup>302</sup>

<sup>298</sup> - Gülle, Sıtkı. Kelime Anamlı Kur’ân-ı Kerim Meâli, Huzur Yayınevi, İstanbul, 1999, III/455.

<sup>299</sup> - Saf, 61/2-3. Asad, Muhammad. Ag.meâl., s. 860.

<sup>300</sup> - Pickthall, Marmaduke. The Glorious Qur’ân, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 551.

<sup>301</sup> - Nahl, 16/71.

Tercümeysi bir aktarım olarak düşündüğümüzde, Atay'ın bu açıdan, yukarıdaki tercümesinde hatalı olduğunu söyleyemeyiz. O sadece Lafzı olduğu gibi aktarmış. Sadece fe bağlacının yorumunu yapmamış. Yani bu bağlaç hakkında tefsire de yoruma da teşebbüs etmemiş. Bu bağlaç oysa ile de, ...sın diye ile de karşılanabilir. Yani fe bağlacı burada sebep bildiren bir bağlama edatı da olabilir. Oysa, karşı çıkış anlamı bildiren bir edat anlamına da gelebilir. İşte bu bağlacın cümleye kattığı anlamı belirlemede bir problem vardır. Yani anlama zorluğu çekilmektedir.

Akdemir "Bu tercümenin hatalı olduğunu anlamak için, daha önce de değindiğimiz, ifade ettiğimiz gibi, iyi derecede Arapça bilmeye bile gerek yoktur. Çünkü tercümenin başı ile sonu arasında açık bir çelişki vardır. Şöyle ki : "Allah rızık bakımından kiminizi kiminize üstün kılmıştır. Oysa rızıkta hepsi eşittir." Eğer Allah rızık bakımından insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmışsa, bu takdirde rızık bakımından herkesin eşitliğinden nasıl söz edilebilir?"<sup>303</sup> cümlelerinden sonra âyeti şöyle tercüme etmiş. "Allah rızık bakımından kiminizi kiminizden üstün kılmıştır. Üstün kılınanlar rızıklarını ellerinin altında bulunanlara vermezler ki, onlar da rızık bakımından onlara eşit olsunlar."<sup>304</sup> Tetkik ettiğimiz hemen hemen bütün meâllerde âyet bu biçimde anlaşılmış ve bu anlamı verecek meâller verilmiş. Meselâ Elmalılı'nın ma olumsuzluk edatına verdiği karşılık gerçekten tuhaftır.

Elmalılı: "Allah ba'zınızı ba'zınıza rızıkta tafdil de etti, fazla verilenler rızıklarını ellerinin altındakilere reddediyorlar da hepsi onda müsavî oluyorlar da değil, şimdi Allah'ın nimetini mi inkar ediyorlar."<sup>305</sup>

Diğer meâllerden az çok farklı olan bir de Koçyiğit'in bu âyet hakkındaki meâline bakalım. O bu âyeti, "Allah, rızık hususunda bazınızı bazınıza üstün kılmıştır. Rızıkça üstün kılınanlar gözetimleri altında bulunanlara kendileriyle eşit olurlar diye

<sup>302</sup> - Atay. Ag.meâl. s. 273.

<sup>303</sup> - Akdemir. Ag e. s. 80.

<sup>304</sup> - Akdemir. Age., s. 80.

<sup>305</sup> - Elmalılı. Agc., IV/195.

*rızıklarını vermemektedirler. Yoksa Allah'ın nimetini inkar mı ediyorlar?*"<sup>306</sup> şeklinde meâllendirmiş. Bu meâl ise, rızıkça fazla olanların sadaka vermeyiş sebeplerini açıklayıcıdır. Bu bizim daha sonra ortaya koyacağımız anlama çok az da olsa yaklaşıyor gibi görünüyor.

Akdemir'in ve bir çok meâl yazarının bu âyetten anladıkları ortak; ama, biz bütün bu mütercimlerin doğru, fakat noksan anladıkları kanaatindeyiz.

Şöyle ki <sup>307</sup>سواء لهم فيه سوا kelimesine sebep anlamını kattığını kabul edebiliriz. Bu mümkündür. Ama, fe'nin oysa, halbuki, ama gibi anlamlar katan bir bağlaç olduğu da aşağıdaki açıklamalar yapılıncaya kabul edilemez bir yorum olmaktan çıkar diye düşünüyorum.

Sûrenin, "*Allah 'iki tanrı edinmeyin. O ancak bir tek Tanrıdır. Yalnız benden korkun' dedi.*"<sup>308</sup> meâlindeki âyeti Allah'a şirk koşulmasını red hakkındadır. Sonra Âlemlerin Rabbı iltifat sanatı yaparak başka bir konuya dönmüş ve nimetlerinden bahsetmiştir. Kendi güç ve kudretinden düşündürücü belgeleri sunmuştur. Yaratıcı olduğunu vurgulamıştır. Yetmiş birinci âyette tekrar konuya dönmüş ve kendisine şirk koşulamayacağını vurgulamıştır. Sonra gelen âyetlerde yine çeşitli nimetlerini saymış ve sûrenin yetmiş dördüncü âyetinde tekrar "*Allah'a benzerler koşmaya kalkmayın. Şüphesiz Allah bilir, siz bilemezsiniz.*"<sup>309</sup> buyurmuş.

Bu bağlamda âyet önce şöyle anlaşılmalıdır diye düşünülüyoruz. Allah bir kısmınızı bir kısmınıza rızık konusunda üstün kıldı. Rızıkta üstün kılınanlar elleri altındaki kölelerine rızıklarını vermiyorlar. Rızıklarını onlarla paylaşmak, rızıklarına onları ortak etmek istemiyorlar. Oysa o köleler de Allah'ın rızığını yemede ve kullanmada ortaktırlar. Allah'ın nimetleri yalnız zenginlere tahsis edilmiş değildir.

<sup>306</sup>- Koçyiğit, Talat. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli, Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım. Ankara, 1993, s. 273.

<sup>307</sup>- Nahl, 16/71.

<sup>308</sup>- Nahl, 16/51, Atay. Ag.meâl, s. 271.

<sup>309</sup>- Nahl, 16/74, Atay. Ag.meâl, s. 274.

Rızık kulların ortak malıdır. Rızık dünyada bir tek kişinin malı değildir. Allah'ın bir imtihan hikmetiyle kimini kimine üstün kılması müstesna, rızık Allah'ın kullarını ortak ettiği nimetlerindendir. Allah'ın nimeti olmak bakımından bütün kullar rızık kullanma ve kazanmada eşittir. Ama kimi az, kimi çok kazanır. Kimine de hiç çalışmadan verilir. Bu bir ilahî taksimattır. Buna rağmen zenginler rızıklarını fakirlerle paylaşmıyorlar ki izzette ve zenginlikte onlarla ortak olurlar, eşit olurlar ve bu onlar için bir zillet olur. Kendi zenginliklerinin bir kıymeti kalmaz. Fakirler üzerine bir sulta kuramazlar. Allah'ın mülkünü paylaşmada bile hep bize olsun derler. Mal hakkında bir ortaklığı nefislerine ar bilirler, noksanlık bilirler, sıradan kişilerle bir olmaktan utanç ve noksanlık duyarlar. Peki Allah'a mülkünde bir ortak nasıl tanırırlar. İşte bu âyet, Allah'a ortak getirilemeyeceğini anlatan bir mesel'i telmih etmektedir. Bu telmih hissedilemediği için âyet noksan anlaşılmış ve bu noksan anlayış tercüme aksetmiştir. Akdemir de âyeti sûrenin bütünlüğü içinde mütalaâ etmediği için âyeti yanlış anlamış, haliyle de yanlış bir eleştiri yapmıştır.

Nitekim, Taberî'nin Katâde'den naklettiği, "Bu Allah'ın verdiği bir misaldir. Sizden hiçbir kimse kölelerini hanımına ve yatağına ortak eder mi? Ama Allah'ı yarattıklarına ve kullarına denk tutarsınız. Şâyet nefsin için buna razı değilsen, peki Allah senin nefsine reva görmediğin şeyden tenzihe daha çok hak sahibi değil midir? O halde Allah'a yarattıklarını ve kullarını denk kılmayınız."<sup>310</sup> ve İbni Abbas'tan rivâyet edilen, "Kadınlarınız ve mallarınıza, kölelerinizi ortak etmediniz. Peki nasıl kullarımı bana hükümranlığimde ortak koşarsınız?"<sup>311</sup> şeklindeki açıklamalar da yukarıda zikrettiğimiz görüşü destekler mahiyettedir.

<sup>310</sup> - et-Taberî. Age., XIV/143.

<sup>311</sup> - et-Taberî. Age., XIV/142.



Âyetin sibak ve siyakında <sup>312</sup>سواء فهم فيه ifadesi, yukarıdaki anlamı tamamlayan bir ifadedir. Bu açıdan Atay'ın tercümesi Akdemir'in aşırıya kaçan tenkitlerini hak etmiş değildir. Ancak o lafzı aynen aktarmıştır.

Tetkik ettiğim meâllerin hemen hepsi, Atay'ı desteklemiyor. Ancak onun tercümesinin benzerine yalnızca Rûhu'l Beyân tercümesinin Mustafa Aydın'a ait meâl bölümünde rastladık. Bu tercüme şöyle: *"Allah, rızıkta kiminizi, kiminizden üstün kıldı. Üstün kılınanlar, ellerinin altındakilere kendi rızıklarını vermiyorlar. Oysa rızıkta onların hepsi eşittir. Yoksa Allah'ın nimetini mi inkar ediyorlar."*<sup>313</sup>

ez-Zemahşerî, bu âyeti "Yani sizi rızık konusunda farklı kimseler kıldı. Kölelerinize verdiği rızık daha fazlasıyla sizi rızıklandırdı. Oysa onlar da sizin gibi bir beşerdir ve sizin kardeşlerinizdir. Bu yüzden rızıklandırılmış olduğunuz şeyin fazlasını, giyimde ve yemede eşit hale gelinceye kadar onlara vermeniz gerekirdi."<sup>314</sup> şeklinde açıklama yaptıktan sonra "O Allah'ın kendisine şirk koşanlar hakkında getirdiği bir meseldir de denilmiştir. Bu sebeple onlara üzerinize vermiş olduğum nimet konusunda köleleriniz ve kendiniz arasında bir eşitlik istemezsiniz. Onları o rızıkta ortaklar edinmezsiniz. Bu konuda bir paylaşmayı kendi nefislerinize reva görmez ve buna razı olmazsınız. Peki kullarımı bana nasıl ortak koşmaya razı olursunuz?" demiştir. Ve bunun üzerine mânânın, köleler ve onların efendilerinin hepsini ben rızıklandırıyorum. Bu yüzden onlar benim rızıkımda eşittirler"<sup>315</sup> şeklindeki farklı bir görüşe de yer vermiş.

Buna göre <sup>316</sup>سواء فهم فيه kavli, onlar Allah'a muhtaç olma açısından rızıkta eşittirler, O halde niçin bir birlerine yardım etmiyorlar. Kendi gibi varlıkları kendilerine eşit kılmaktan korkuyor ve bunu kibirlerine yedirmiyor, kölelere üstün olmakta devamlı olmak istiyorlar da, Allah'a ululuğu, vakarı yakıştıramıyorlar.

<sup>312</sup> - Nahl, 16/71.

<sup>313</sup> - Bursevî, İsmail Hakkı. Muhtasar Ruhul Beyân Tefsiri, terc., Abdullah Öz ve diğerleri. Damla Yayınları, İstanbul, 1996, IV/469.

<sup>314</sup> - ez-Zemahşerî. Age., II/578-579.

<sup>315</sup> - ez-Zemahşerî. Age., II/579.

<sup>316</sup> - Nahl, 16/71.

Ancak Akdemir ve tetkik ettiğim onlarca meâlin tercümeleri de çelişkiyi ortadan kaldırmıyor. Bu sefer de ortaya mantıksal ve sosyolojik bir çelişki çıkıyor.

Akdemir'in yukarıya aldığımız tercümesi ve "şöyle de tercüme etmek mümkündür."<sup>317</sup> diyerek yaptığı ikinci şu, "*Allah, rızık bakımından kiminizi kiminize üstün kılmıştır. Üstün kılınanlar rızıklarını kendilerine eşit olmaları için ellerinin altında bulunanlara vermezler.*"<sup>318</sup> tercümelerindeki anlam da sosyal gerçeklikle çelişmektedir.

Halbuki zenginler mallarını mülklerini verseler de mutlak, yani ideal mânâda bir eşitlik mümkün olmuyor. Yani zenginler mallarını verseler de köleler rızıkta onlara eşit olmaz. En basit noktadan düşünecek olursak yemede, içmede yine eşit olamazlar. Hele rızık bir de geniş mânâda düşünecek olursak, ilim, akıl, coğrafi farklılıklar, iklim şartları vs. Bu rızık farklılıkları olmayanlara vermekle asla eşitlenemez ve zaten Allah'ın dünyada da, ahirette de böyle bir muradı yok. Allah adildir. Herkese çalıştığı ve kazandığı vardır. Nitekim âyette de <sup>319</sup> *وان ليس لانا ما سعى* "*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*" denmektedir.

Sonra somut mânâda eşitlik, imtihan hikmetine de aykırıdır. Rabbımız kullarını açlıkla, korkuyla, başarısızlıkla, başarıyla v.s. imtihan etmektedir. Dilediğini aziz, dilediğini zelil edecek; mülkü kiminden alıp kimine verecektir. Bu insanlık tarihi boyunca böyle gelmiş, böyle gitmektedir. Gözlenen sünnetullah budur. İnsanlar boyça, güzellikçe, dilce, renkçe farklı olacaklardır. Bu sözlerden yardımlaşma ve sadaka reddediliyor anlaşılmalıdır. Biz, fakirlere verilecek sadakanın onların hallerini düzeltir, belki asgari ihtiyaçlarda onları eşit hale getirir; ama, mutlak mânâda eşit kılamaz, demek istiyoruz. Mutlak mânâda eşit kılmak ancak Allah'ın kudret ve taktirindedir. Hakikat bu olunca, Allah'ın kullarına uygulanması imkânsız bir emri teklif

<sup>317</sup> - Akdemir. Age., s. 80.

<sup>318</sup> - Nahl, 16/71, Akdemir. Age., s. 80.

<sup>319</sup> - Necm, 53/39.

etmesi abes olacağına göre, bu âyetteki <sup>320</sup>سواء فهم فيه âyetini Akdemir ve ekseri mütercimlerin anladığı gibi anlamaya imkân göremiyorum.

İşte bu problem, bir âyeti anlayamamaktan doğan bir tercüme problemidir. Meâl yazarının benimsediği tercüme ilkesi eğer aktarımsa ve mümkün mertebe Kur'ân'ın aslıyla okuyucuyu karşılaştırmaksa, Atay'ın burada yaptığı tercüme, kendi ilkesiyle uyum halindedir.

Yine anlama ile alakalı bir tercüme problem de, şu âyetin tercümesinde var.

<sup>321</sup>(....) الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه (...)<sup>322</sup> “O kullarım ki (Kur'ân'ı) dinlerler sonra da onun en güzelini (en açığını ve kuvvelligini) tatbik ederler(....)”<sup>322</sup> Fikri Yavuz bu âyeti, hiç yorum katmadan yalnızca meâl tekniği ile verseydi, az sonra sergileyeceğimiz hatalara düşmezdi.

Meselâ Yavuz, meâlini verdiği âyetin aslında harfi tarif almış القول sözüne Kur'ân demiş. Oysa bu bağlamda bu kelime yoruma müsaittir. Bu söz Kur'ân yerine konmuş bir isim değildir. Bunu sözün sibak siyakından anlıyoruz, ki açıklaması gelecek. Üstelik bu kelimenin Kur'ân ile karşılanması, O'nun en güzeli ve az güzeli varmış gibi menfi bir intiba da uyandırmıştır. Yavuz, sanırım, âyet hakkında Kurtubî tefsirinde geçen İbn Abbas'ın “o, yani sözü dinleyen adam, öyle bir adamdır ki(..) Kur'ân'ı ve Kur'ân'dan başka sözleri de dinler; fakat Kur'ân'a tabi olur.”<sup>323</sup> sözünden hareketle القول sözünü Kur'ân ile karşılamış. Ancak dikkat sarf edilirse görülür ki İni Abbas, (r.a.) القول sözünü Kur'ân ile karşılamamıştır. İbni Abbas burada bütün sözlerle birlikte Kur'ân'ı da dinler; ama Kur'ân'a uyar demek istiyor. Kur'ân'ın en güzeline uyar demek istemiyor. Ancak, bu âyet hakkında, aynı tefsirde, Kur'ân'a ve Rasul'ün sözlerine kulak verir ve fakat onun en güzeline uyarlar. Buradaki en güzelden maksat onun muhkemidir. Açık

<sup>320</sup>- Nahl, 16/71.

<sup>321</sup>- Zümer, 39/18. Yavuz, A. Fikri. Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâlî Âlisi, Sönmez Yayınları, İstanbul, 1975, s. 461.

<sup>322</sup>- Zümer, 39/18. Yavuz, A. Fikri. Ag.meâl, s. 461.

<sup>323</sup>- Kurtubî. Age., X/244.

ve anlaşılır olanıdır. Ve yine, azimet ve ruhsat olan şeylere kulak verir ve fakat ruhsatı değil azimetini tercih ederler, cezayı vacip kılıcı, cezayı uygulamayı emreden ile, affi dinlerler, fakat affi alırlar,<sup>324</sup> gibi açıklamalar rivâyet edilmiştir. Fakat bizce bu görüşler, âyetin bağlamına dikkat etmemekten kaynaklanan yanlış anlamaların mahsulüdür.

Çünkü sûrenin başından bu âyete gelinceye kadar, o devir insanların muhatap oldukları ve çokça da duydukları iki ayrı sözden bahsedilir. Bunlardan biri müşriklerin, “Allah çocuk edindi, biz bu putlara bizi Allah’a yaklaştırmaları için ibadet ediyoruz gibi ve bu eksikli sözleri, biri de dini yalnız Allah’a has kılarak O’na kulluk edilmesi gerektiğini ve şirk koşulmamasını, ondan başka ilah olmadığını söyleyen peygamberlerin sözüdür.<sup>325</sup> İşte bu istikametten bu âyete bakıldığında, “*onlar ki sözü dinlerler, dinledikten sonra da en güzeline uyarlar ifadesi,*” bu iki sözü birden dinler ve en çirkin olan şirk sözüne değil, en güzeli olan tevhit kelimesine uyarlar şeklinde bir anlam verir. İşte âyet böyle anlaşılmadığı için tercüme farklı ve yanlış olmuştur.

Kimi zaman da bazı âyetlerde geçen bazı kelimelerin yanlış ve yetersiz anlaşılması tercüme hatalarına neden olmaktadır. Meselâ temel anlamı eksiltmek, azaltmak olan el-ğaddu Kur’ân’ın 24/31. âyetinde çekmek, 49/3. âyetinde ise kısmak veya azaltmak, 31/19. âyette kısmak anlamına gelmektedir. Bu kelime Müfredat’ta Göz kapaklarını tam kapamamak, kısmak, tam bakmamak, dikkatli bakmak, bakışları kısmak, sesi kısmak ve kabın içinde olan şeyi verirken kısmak, eksik vermek ve noksan yapmak<sup>326</sup> şeklinde izah edilmiştir. Lisanu’l Arab’da ise, göz kapağını kısmak, yani bakışı çekmek, sesi kısmak, alçaltmak.<sup>327</sup> anlamlarına gelir. İşte bu kelime, temel ve yan anlamları arasındaki ilişki iyi kurulamadığı için bazı yerlerde yanlış, bazı yerlerde yetersiz anlaşılmıştır. Hatta kelimenin anlamı, kullanıldığı sâbak ve siyaklarda da iyi tespit edilememiştir.

<sup>324</sup> - Kurtubî. Age., X/244.

<sup>325</sup> - Zümer sûresinin ilk âyetlerinden anlaşılır.

<sup>326</sup> - el-İsfehâni. Age., s. 363.

Nur sûresi 30. (... من ابصارهم) âyetinde geçen bu kelimeyi İbn Abbas, “çeksinler, hafifçe çeksinler”<sup>328</sup> şeklinde tefsir etmiştir. Şimdi bu kelimenin tercüme örneklerini sunalım.

Ateş, “(...)Bazı bakışlarını kıssınlar(...)”<sup>329</sup> şeklinde tercüme etmiş ve tercüme kitabının tefsir bölümünde ise “Bakışlarından bazılarını yumsunlar.”<sup>330</sup> şeklinde açıklamış.

Celal Yıldırım, “(...)Gözlerini sakınsınlar(...)”<sup>331</sup>

Öztürk, “Mümin kadınlara da söyle: Bakışlarını yere indirsinler(...)”<sup>332</sup>

Elmalılı, (...)“Gözlerini sakınsınlar(...)”<sup>333</sup>

Çantay, “(...)gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar(...)”<sup>334</sup>

Suat Yıldırım, “(...)bakışlarını kısmalarını(...)”<sup>335</sup>

Muhammed Hamza, “Eyit müminlere: ‘Örtsünler gözlerinin bir nicesin (...)’”<sup>336</sup>

Muhammed Esed, “Tell the believing men to lower their gaze and (...)”<sup>337</sup>

“Bakışlarını aşağı indirsinler. Daha düşük yapsınlar.”

Pickthall, “(...)to lower(...)”<sup>338</sup> aşağı indirsinler veya düşük tutsunlar.

Shakir, “Say to the believing men that they cast down their looks(...)”<sup>339</sup> cast down aşağı atmak indirmek. Bu ifadeden anlaşılın, bakışlarını aşağı indirsinlerdir.

Dikkat edilirse الغض kelimesi yukarıdaki örneklerde çok farklı biçimde Türkçe’ye çevrilmiştir. Kıssınlar, sakınsınlar, bakışlarını yere indirsinler, gözlerini

<sup>327</sup> - İbn Manzur. Age., X/82.

<sup>328</sup> - Bulut, Ahmed. İbn Abbas, Kitabı Ğaribu’l Kur’ân, Mektebetu’z-zehra, Kahire, 1993, s. 294.

<sup>329</sup> - Ateş. Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ts. VI/176.

<sup>330</sup> - Ateş. Y.K.Ç.T., VI/184.

<sup>331</sup> - Yıldırım, Celal. İlimin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri, Anadolu Yayınları. İzmir, ts. VIII/4199.

<sup>332</sup> - Nur, 24/31. Öztürk. Ag.meâl, s. 354.

<sup>333</sup> - Elmalılı. Age., IV/3497.

<sup>334</sup> - Çantay. A g.meâl, II/633.

<sup>335</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, 352.

<sup>336</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/283.

<sup>337</sup> - Nur, 24/31, Asad. Ag.meâl, s., 538.

<sup>338</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s., 353.

<sup>339</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 338.

harama bakmaktan sakınsınlar, örtsünler gözlerinin bir nicesini vs. Bu karşılıklar içinden bakışlarından bazılarını “yumsunlar”dan şu anlaşılabilir. Kadınlara bakarken bazen gözler yumulacak, bazen de yumulmayacak. Oysa âyet böyle bir mânâ anlatmamaktadır. Bu yanlışlığa asla sadık kalma endişesi neden olmuştur. Aslında âyet bakarken tedbirli ve dikkatli olsunlar; bakışlarını kontrol etsinler, kötü niyetle, nefsanî bir telezzüz niyetiyle, taciz edici ve ayartıcı bir biçimde ve sürekli bakmasınlar demek istiyor. Ancak kadınlara karşı gözlerini yumsunlar da demiyor. Yukarıdaki tercümelere “gözlerini harama bakmaktan sakınsınlar” asıldan daha uzak bir niteliktedir. Ancak mânâ sahihtir.

Bu kelimenin karşımıza koyduğu tercüme problemi ise, onun anlamını tam belirleyememektir. Sergilediğimiz tercüme örneklerinde yummak, kısmak, yere bakmak şeklinde karşılıklar bulduk. Halbuki bu kelime, Allah Teâla (c.c.) tarafından seçilmiş, bakışların çok özel bir niteliğini anlatan bir kelimedir. Bu kelimenin mecâz anlamı mı tercih edilmeli, yoksa bu kelimeye kısararak, iyi niyetle ve ancak sosyal ihtiyaca ve zarurete binaen baksınlar şeklinde bir mânâ mı yüklenmelidir? Bu tercih zorluğu bu kelimenin tercümesinde bir problem oluşturmuştur. Ancak temelde bu kelimeyi iyi anlayamamak yukarıdaki örneklerde olduğu gibi bir problem çıkarmıştır. Yukarıdaki örnekler içinde kıssınlar ve Esed’in dik dik ve sürekli bakmak anlamında gaze ile karşılık vermesi de en uygun karşılıklardan sayılabilir. Diğerler, ise muğlak bir karşılıktır. Oysa bu kelimenin kök anlamından hareketle asıl mânâ, bağlamdan daha net bir şekilde çıkarılabilirdi. İhtiyatlı baksınlar. Bakışlarını kontrol ederek baksınlar olabilirdi.

Yine kök ve gövde ilişkisi takip edilmediği için, yanlış ve yetersiz anlaşılan kelimelerden biri de hımar kelimesidir.

Nur sûresi 31. (...**وليضرين بخمرهن على جيوبهن**...) âyetinin tefsirinde İbn Abbas, “Baş örtülerini sarkıtsınlar”<sup>340</sup> demektedir. Bu tefsirden bu kelimenin baş örtüsü anlamına geldiğini anlıyoruz. Kurtubî humur için, o kadınların başlarına örttükleri şeydir, dedikten sonra, bu âyetin nüzul sebebi şudur: Bu iki âyet inmeden önce, bu zamanda kadınlar eşarplarıyla başlarını örttükleri zaman, eşarplarının sarkan kısımlarını omuzlarının arkalarına sarkıtıyorlardı. Dolayısıyla, boyunları, gerdanları, kulakları ve göğüsleri açık kalıyordu.<sup>341</sup> şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri adlı kitabının meâl bölümünde bu kelimeyi baş örtüsü ile karşılamış. Tefsir bölümünde ise, “Humur kadınların başörtülerine denir. Âyette geçen cuyub ise ccybin çoğuludur. Ceyb gömleğin göğüs yırtmacına denir ki normal olarak bunun arasından ten görülür.”<sup>342</sup> şeklinde bir açıklama yapmış.

Bu kelimenin aslı el-hamr’dır. Bir şeyin örtüsü, kendisiyle örtünülen şeye hımar denir. Velakin örfte kadınların kendisiyle başlarını örttükleri şey anlamında isim olmuştur. **اختمرت العجين** hamur ekşidi denir. Aklın kararını bozduğu için de şaraba hamr denir. Bazı kimselere göre de her sarhoşluk veren şeye hamr denir.<sup>343</sup> Şarabın akli örtmesi, kaplaması ve bürümesi ile ve hamur ekşirken bu tadın bütün hamuru kaplaması veya bakterilerin bütün hamuru kaplaması ile de başı kaplayan eşarbin, yani humurun bir alâkası kurulabilir. İki de kaplamak, bürümek, örtmek anlamları açısından ortaktır.

Bu kelimenin Tacu’l Arus’ta dört sayfalık bir izahı var. Bu açıklamaların hepsi de örtme, kaplama, saklama, anlamlarını çağrıştırmaktadır. “El-hamru örten şey, ketmetmek, sırrı saklamak, gizlemek, bürünmek demektir. Deccalın dağına da ormanlarla kaplı olduğu için el hamere denir.”<sup>344</sup> Lisanu’l Arab’da bu kelimenin temel

<sup>340</sup> - Fîrûzâbâdî, Ebu Tahir Muhammedu’bnu Yakub. Tenviru’l Mikyas Min Tefsiri İbn Abbas, s., 295.

<sup>341</sup> - Kurtubî. Age., VI/177.

<sup>342</sup> - Ateş. Y. K. Ç. T., VI/178.

<sup>343</sup> - el-İsfehânî. Age., s. 165.

<sup>344</sup> - ez-Zebidî, Muhammed Murtaza. Tacu’l Arus, Daru Mektebeti’l-Hayat, Beyrut, ts. XI/202-208.



anlamını “Kadınların başlarına örttükleri örtü.”<sup>345</sup> şeklinde buluyoruz. Bu kelimenin temel anlamını bulmakta belki zorluk çekilebilir. Ancak biz bu kelimenin ‘baş örtüsü’ anlamının temel; sarhoşluk veren şey, anlamının ise mecâz, yani kelimenin yan anlamı olduğunu tahmin etmekteyiz. Çünkü baş örtü başı örter, alkol, şarap zihni örter. Bu benzerlik alâkasıyla baş örtüsü şaraba verilmiş olabilir.

İşte bu alakaları kurmak doğru ve eksiksiz anlamaya yardım edecektir. Eksiksiz anlama da mütercimi doğru tercümeğe götürecektir.

Günümüzdeki yorumlarının aksine, bu kelime daha ciddi bir örtüyü anlatmaktadır. Yani sadece yakalarının üstünü örten bir libas anlamında değildir. Şarap akli bütünüyle bürüyüp kapladığına göre, aynı kökten olan hımar da kadının baş kısmını bürür. Bu alaka humur kelimesine daha farklı bir anlam yüklemektedir. Türkçe’de baş örtüsü yalnız başa hasredilerek baş örtüsü denmişse de onun fonksiyonu sadece başı değil, baştan göğüslere kadar olan kısmı örtmektir. Bu açıdan Türkçe meâllerin çoğusu onu baş ve örtüden oluşmuş bir tamlamayla karşılaşmışlardır. Ancak Türk örfünde bu örtünün yalnız başı örttüğü anlaşılmaz.

Hülâsa Arapça humur, meâllerde genelde baş örtüsü ile karşılanmıştır. Elmalılı, Ateş, Suat Yıldırım, Çantay, baş örtüsü, Öztürk, örtü/baş örtüsü, Muhammed Esed, head covering, yani baş örtüsü, Pickthall, veils, baş örtüleri, şeklinde karşılanmışlar.<sup>346</sup> Yalnız Muhammed Hamza, “(..) *Daki bıraksınlar derinceklerini göcükleri üzerine (...)*”<sup>347</sup> şeklindeki meâliyle humuru derincek ile karşılaşmış. Ancak baş örtüsü, kök ve gövde ilişkisi açısından humur kelimesi kadar zengin çağrışımlı değildir. Bu açıdan baş örtüsü humur ile eş anlamlı kabul edilebilir ama eşdeğer kabul edilemez. Bürgü hakkında da aynı şey söz konusudur. Bu kelimenin daha başarılı bir tercümesi için kelimenin yukarıdaki etimolojik ve anlambilimsel/semantik tahliline

<sup>345</sup> - İbn Manzur. Age., IV/213.

<sup>346</sup> - Bkz. Adı geçen meâlleri. İlgili âyetin meâli.

<sup>347</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/285.

uygun bir kelime aramak gerekir ki sanırım tek kelime ile bu karşılığı bulmak gâyet zor ve hatta imkânsız gibi gözükmektedir.

Hz. Aişe (r.a) “Allah muhacir kadınlarına rahmet etsin,

(...) *وليضرين بخمرهن على جيوبهن* (...) Nur 31. âyeti inince izarlarını ikiye bölüp hemen onunla örücündüler.”<sup>348</sup> buyurmaktadır. Hz. Aişe (r.a)’nın ifadesi, *فلاخترن بها* şeklindedir. Yani onunla büründüler, örtündüler, biçimindedir. Bu ifadeden baş örtüsünün yaptığı işi daha iyi anlıyoruz. Çünkü *اختر* iftial babından olduğu için, daha mübâlağalı, tepeden tırnağa bir örtünme ifade eder.

Kelimelerin bütün anlam alanlarına girebilmek ve o alanları kuşatabilmek için onların kök ve gövde ilişkilerini iyi takip etmek ve bilmek gerekir. Bunun yanında kelimelerin semantik gelişimlerini bilmek gerekir. İşte himar kelimesini bu açıdan incelediğimizde geniş anlamlı olduğunu tespit ediyoruz. Bu geniş anlamı da tek bir kelimeyle karşılamak oldukça zor olabiliyor. Bu durumlarda anlaşılacak çok, anlaşılacak anlatacak bir tek kelime yetersiz olabiliyor. Burada mütercim ilke değişikliği yapmak ve çoğu zaman bir kelimeyi bir çok kelime ve bazen de bir veya birden çok cümle ile karşılamak zorunda kalıyor. Yukarıdaki örnekte de görülmüştür ki humur kelimesini bütün anlam incelikleriyle aktarmak için analitik bir çeviri gerekmektedir.

### 2. 3. Anlam Değişmeleri ve Tercüme Problemleri

Anlam değişimleri gelişmeli anlambilim adı altında incelenir. “Anlam değişimleri düşünürlerin çok ilgisini çeken konulardan biridir. Bir ses bileşiminin, bir sözcüğün başlangıçta yansıttığı kavramdan az çok uzaklaşmasına ya da yeni bir kavramı yansıtmaya anlam değişmesi adını veriyoruz.

Anlam değişmesi anlam daralması, anlam genişlemesi, başka anlama geçiş biçiminde olabilir. Bir sözcük eskiden anlattığı nesnenin bir bölümünü anlatır.duruma

gelirse buna anlam daralması, bir nesnenin bütününü anlatır durumuna gelirse buna anlam genişlemesi adı verilir. Sözcük eskisinden bambaşka yeni bir kavramı yansıtırsa bunu başka anlama geçiş olarak nitelendirebiliriz.

Anlam değişimleri ruhsal ve dilin niteliklerinden kaynaklanan nedenlere dayandığı gibi, toplumsal ve kültürel değişimlere de dayanabilir.”<sup>349</sup>

Anlam değişimlerinin, tecsim (somutlama), ad aktarımı, deyimleştirme, yakıştırma, benzetme, terimleştirme, kalıplaştırma, duyulara ve tabiata ait kavramların birbirleri yerine kullanılması gibi sebep ve kuralları da vardır. Bunlar alımı değiştiren dil kanunlarıdır. Bu kanunlar uygulandığı zaman bir kelime gerçek anlamdan mecaz anlama ve mecazın çeşitlerine kayabilir. Dolayısıyla çok anlamlılık, yan anlamlılık, zıt anlamlılık, terimsel ve deyimsel anlamlılık, anlam çeşitleri olarak zikredilebilir.<sup>350</sup> Yerinde değineceğimiz bu konular da tercüme faaliyeti sürecinde bazı problemler çıkarmaktadır. Hatta bizce tercüme problemlerini oluşturan en ciddi ve en geniş konu budur.

### 2. 3. 1. Anlam daralması ve tercüme problemleri

Kelimeler zamanla ya yeni anlamlar kazanırlar ya bir zamanlar kazanmış oldukları geniş anlamlarını yitirirler. Bir kelimenin vaktiyle taşıdığı bir çok anlamını kaybetmesi hadisesine anlam daralması demektediriz. Anlam daralması, (semantic restriction), bir sözcüğün anlattığı kavramlardan bir ya da bir kaçının kaybolması sonucunda kavram alanının küçülmesidir. Orhon yazıtlarında geçen Tengri sözcüğü hem gökyüzü hem de Tanrı anlamında kullanılırdı. Oysa bu sözcük günümüzde Tanrı biçiminde yalnızca evrenin yaratıcısı anlamında kullanılmaktadır. Eskiden oğlan sözcüğü hem kız, hem de erkek çocuklar için kullanılırdı. Kız(oğlan), erkek (oğlan)

<sup>348</sup> - Buharî. Age., IV/1782.

<sup>349</sup> - Aksan. Dil Anlam Sözcük, s. 100.

gibi... ama bugün yalnızca erkek çocukları için kullanılır. Bugün koyun, keçi, kuzu oğlak için kullanılan *davar* sözcüğü eskiden bütün mal mülk varlığı için kullanılırdı. Arapça'dan dilimize geçen hayvan kelimesi eskiden canlılık, dirilik ve insanı da içine alan bütün canlılar anlamına gelirdi. Hayat suyu anlamında *ab-ı hayat* sözcükleri *ab-ı hayvan* biçiminde kullanılırdı. İnsan için de hayvan, hayvan-ı natık (konuşan hayvan) denirdi. Bugün ise hayvan sözcüğü insan dışındaki diğer canlılar için kullanılmaktadır.”<sup>351</sup>

Yine Tahir Nejat, “Kimi sözcüklerde çağlar boyunca anlamlarından birkaçını yitirerek darlaşır. Örneğin:

Okumak sözcüğü dilimizin en eski belgelerinde bugünkü gibi bir yazıya bakıp da harflerini seslendirmek ya da yazıdaki düşünceyi kavramak anlamındadır. Çağırarak, davet etmek anlamına gelmiyordu. ‘Ol bitik okıdı = O kitap okudu. ‘Ol meni okıdı = O beni çağırırdı.’ Bu ikinci anlam Anadolu Türkçe’sinde de yüzyıllar boyu süregelmiştir. ‘Yusuf’u okıdı anda içeri (Şeyyad (Hamza, XIII.). Oğul, kalın oğuz beğlerini odamıza okıyalım. (Dedekorkut, XIV) saldı âdem okudu yoldaşların. (Camaspname XV) Name ile ben kara yazılıyı yâr okumuş. (Zafî, XVI) Gülendâm’ı okudular ol zaman ettiler ol kıza bu hali beyan. (Battal Gazi, XVII)

Bugün kültür dilimizden silinen bu anlama kimi bölge ağızlarında rastlanıyor.”<sup>352</sup> şeklinde bilgiler vermekte.

İşte bu hadise kelimelerde, cümle ve sözcelerde anlam yitimlerine yol açmakta ve bir metnin noksan anlaşılmasına neden olmaktadır. Bu ise tercüme karşısında çok ciddi ve hassas bir problemdir ki Kur’ân mütercimlerinin çoğu kelimelerin tarihî süreç ve kültürel bağlamda gösterdikleri bu değişkenliğe hiç dikkat etmemişlerdir. Oysa Kur’an her şeyi gerçek kıymetine kavuşturan hakem ve adil bir vasıf taşımaktadır. Onun

<sup>350</sup> - Bkz. Aksan. Dil Anlam Sözcük, s. 92-100

<sup>351</sup> - Hengirmen., Age., s. 30.

<sup>352</sup> - Gencan, Tahir Nejat. Dilbilgisi, Ayraç Yayınevi. Ankara, 2001, s. 542.

bu vasfi kavramlara da yansır ve onların halk dilinde hep aynı bağlamlarda sık sık kullanılmaktan ötürü sıradanlaşmış ve daralmış anlamlarını da genişletir ve kavramalara da hakkını verir. Kur'an'ın bu vasfına bakan bir mütefekkir, Kur'an'ın önce toplumu oluşturan insanların zihnindeki kavram anarşisi problemini çözdüğünü görür. Kur'an önce kendi dil ağı içinde kelimeleri gerçek anlamlarına kavuşturur. Toshihiko Izutsu eski Arap dilinde kullanılan Allah kelimesi de dahil bir çok kelimenin Kur'an'da yeni anlamlar kazandığını vurgular ve "İslam vahyi bunları kullanmaya başlayınca bütün sistem-kelimelerin kendileri ve mânâları değil, fakat kelimelerin kullanıldığı genel ilişkiler sistemi-Mekkeli müşriklere hiç duymadıkları, bilmedikleri ve bundan dolayı kabul edilemez yabancı bir şey gibi geldi.

Bu kelimeler, yedinci asırda kullanılmakta idi. Mekke'nin dar ticarî toplumu içinde olmasa bile en azından Arabistan'daki şu veya bu dinî çevrelerde kullanılıyordu. Yalnız bunlar, değişik kavram sistemlerine ait idiler. İslam bunları bir araya getirip, bilinmeyen, yepyeni bir kavram şebekesinde birleştirdi. İşte Arapların dünya ve insanlık görüşlerini kökünden değiştirip yükselten başlıca etken, bu mânâ değişikliği ve bunun sebep olduğu ahlâkî ve dinî inkılâp idi. Başlıca etken diyorum, çünkü şüphesiz fikrî evrimin başka etkenleri de vardı. Düşünce tarihiyle ilgilenen bir semantikçi açısından Kur'an'ın dünya görüşünü karakterize eden şey, başka değil, sadece bu husustur.

Daha genel söyleyelim: Bu kelimelerin, yerleşmiş olan geleneksel terkiplerinden alınıp tamamen farklı bir ilişkiler sistemi içinde kullanılması, böyle derin ve etkili bir değişikliğe sebep olmuştur. Buna muhtevanın çarpmasından hasıl olan etki denir. Bazan bu çarpma yalnız pekiştirmede, nüanslarda ve duygululukta hafif değişiklikler meydana getirir. Ama çoğunlukla kelimelerin mânâ yapısında esaslı değişiklikler olur.

Meselâ Allah adı İslâm'dan önceki çağlarda bilinmiyor değildi. Bu kelime, İslam öncesi Arap şiirlerinde geçtiği gibi eski kitabelerde de yer almıştır. Arabistan'da bazı insanlar ya da kabileler Allah adıyla bilinen bir tanrıya inanırlardı. Bu tanrıyı, göğü ve yeri yaratan tanrı olarak kabul ederlerdi. Bu husus, Kur'an'ın bazı âyetlerinden

açıkça anlaşılır. Bu insanlar, çok tanrılı sistemde Allah'ı tanrıların başı, Mekke'deki Kabe'nin Rabbı (Rabbu'l-Beyt) kabul ediyor, öteki tanrıları da bu üstün tanrı ile insanlar arasında aracı sayıyorlardı. Onların tanrılar arasındaki bu hiyerarşik inancı, Kur'an'da pek açık olarak anlatılır. Zümer sûresi 3 ve 4. âyetlerden bazı müşriklerin şöyle dediklerini işitiyoruz: *ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى* “Biz onlara, sadece bizi, Allah'a yaklaştırmaları için tapıyoruz.” Burada anlatılmak istenen, tanrıların şefaattir. Şefaat fikri ta İslâm öncesi zamanlara kadar Arapların ve Müslümanların dinî düşüncelerinde çok önemli bir rol oynar.

Ahkâf sûresinin 27 ve 28. âyetlerinde de Allah'tan başka edinilen tanrılara, Allah'a yaklaştıran şefaathçiler gözüyle bakıldığı anlatılır. Allah'a inanmamakta direnen ve bu direnişleri nedeniyle helâk olan eski milletlerin durumuna acı bir alayla işâret edilir. *قلولأ نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قربانا آلله* “Allah'tan başka yakınlaştırmacı olarak tanıdıkları tanrıların, onlara yardım etmesi gerekmez miydi?”

Bunlar ve diğer birçok âyetler açıkça gösteriyor ki cahiliyle çağında, tanrılar arasında Allah denen ve bütün tanrılardan üstün olan bir tanrı tanınırdı. Bu tanrı diğerlerinden üstün olmakla beraber neticede yine tanrılardan biri idi.<sup>353</sup> şeklinde bilgiler verir. İzutsu'nun bu mütalaaları bizi şu düşüncelere sevk etmektedir. Allah kavramı bir kelime olarak tarihî süreci içinde ve dinî ve kültürel bağlamlarda ilk vahiydeki anlamını kaybediyor, daralıyor ve eski hak bir dinî şekillendiren eski suhuflardaki gerçek anlamını yitiriyor. Her zihinde Allah fikri başka başka şekilleniyor ve beşerin muhayyilesinde yanlış bir biçim alıyor. Bu kelimelerde anlam daralması yanında anlam kötüleşmesi olgusunu da meydana getiriyor. İşte Kur'an'ın

*قل هو الله احد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوا احد*<sup>354</sup> “Deki O, Allah'tır, tektir, Allah sameddir, muhtaç değildir, doğmamıştır, doğurulmamıştır. Hiçbir şey ona

<sup>353</sup> - İzutsu, Toshihiko. Kur'an'da Allah ve İnsan., terc. Süleyman Ateş. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975, s. 16-17.

<sup>354</sup> - İhlâs, 112/1-4.

*denk olmamıştır.*” sûresi ve <sup>355</sup>لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ âyeti ve daha bir çok âyetleri, çeşitli kültürler içinde, çeşitli zihinlerde Allah indindeki gerçek ve tenzihi mânâsını kaybeden Allah kelimesinin mânâsını kendi bağlamı içinde düzeltmiş, gerçek değerine kavuşturmuştur. Allah’ı hakkıyla tanıyamayan müşrik zihninde, doğuran, evlat edinen, yorulan, ortakları olan bir Allah fikrinden insan muhayyilesini arındırmış ve onun yerine subhan olan Allah anlayış ve inancını getirmiştir. Ne var ki, Kur’ân’ın inzalından sonra da onun kelimeleri kendi bağlamı, dil örgüsü ve bütünlüğü içinde hakkıyla mânâlandırılmaya çalışılmadığı için yine daralmaya yüz tutmuş, rutinleşmiş, Kur’ân bağlamlarındaki gerçek anlamlarını kaybetmişlerdir. Bu açıdan inananlar Kur’ân’ın yanlış ve kısır tercümelerinden ötürü inanç ve zihni dünyalarını onlara teslim etmekle gerçekten ciddi bir tehlikeye atmışlardır.

Kısaca, kelimeler kültürel ve inanç gibi dilsel olmayan bağlamlarda da zaman zaman geniş anlamlara, zaman zaman dar anlamlara, zaman zaman kötü ve yanlış mesaj veren, zaman zaman da doğru ve iyi anlamlar veren biçimlere bürünmüşlerdir. Kelimelerin bu durumları da tercümeyi ciddi ölçüde etkilemiştir. Mütercime düşen ise bu kelimelerin beşerî kültürün ve hayat tarzının, inanç akidelerinin bağlamında anlamları yitmiş, kötüleşmiş ve daralmış kelimelerin gerçek mânâlarını İlahî kelamın bağlamında aramak ve kavramları gerçek anlam değerlerine kavuşturmak olmalıdır. İşte mütercimlerin bu konuda ön bir donanım içinde olmamaları bir tercüme problemidir. Bu kabil donanım noksanlıkları ise karşımıza oldukça dar anlamlı, ufuksuz meâller ve Kur’ân tercümeleleri koymaktadır.

M.Esed, *The Message of The Qur’an* adlı eserinin önsözünde bu konuyu şöyle izah ediyor.

“(…) Ayrıca, Kur’ân’da kullanılan dinî terimlerin, İslâm’ın amellerde, akidelerde ve hukukta bir bütünlük şeklinde bir kuruma dönüşmesinden sonra kazanmış oldukları

---

<sup>355</sup> - Taha, 20/8.



anlamlarında tercümesinden her halde sakınılmalıdır. İslâm'la alâkalı dinî tarihin bu bağlamı içinde bu kurumsallaşması meşru ise de, eğer biz yalnızca Peygamber'in bizzat kendi dudaklarından onun ilk işiten insanlar için kast edilmiş anlamını ve onun orijinal mânâ ve meâlinin görünümünü kaybederek daha sonraki ideolojik gelişmeler ışığında okursak, Kur'ân'ın dosdoğru anlaşılabilmiş olamayacağı açıktır. Meselâ onun çağdaşları İslâm ve Müslim kelimelerini duydukları zaman, bu terimleri her hangi özel bir topluma veya zümreye tahsis etmeksizin, onlar bu kelimeleri bir insanın kendisini Allah'a adaması, teslim etmesi ve kendini Allah'a teslim etmiş olan biri olarak anladılar. Meselâ, 3. sûrenin 67. âyetinde Hz. İbrahim'den **كان مسلما** (kane muslimen) âyetiyle "kendisini Allah'a teslim etmişti" diye bahsedilmiş veya 3. sûrenin 52. âyetinde de Hz. İsa'nın Havarileri'nin **با ننا مسلمين** (bi enna muslimin) âyetinde, "seni şahit tutuyoruz ki biz kendimizi Allah'a teslim ettik" demeleri gibi. Arapça'da bu orijinal mânâlar zarar görmeden kalmıştır ve hiçbir Arab alimi bu terimlerin geniş yan anlamlarından asla habersiz olmamışlardır. Fakat şu günümüzde, ister inanan, ister inanmayan olsun, onlara göre, İslâm ve müslim kavramları genellikle sınırlı, tarihsel olarak çerçevelenmiş bir anlam, daha özel olarak Hz. Peygamber'in izinden giden bir topluluğu ifade eder. Yine aynı şekilde küfür (hakkın inkarı) ve kafir, (hakkı inkar eden bir kimse) terimleri de böyle olmuştur. Kur'ân'ın geleneksel tercümelemleri içinde asla haklı görülemez şekilde basitleştirilerek inançsız, inanmayan veya sadakâtsiz, imansız şekline dönüştürülmüştür. Böylece bu terimler Kur'ân'ın onlara verdiği geniş ruhanî mânâlardan mahrum edilmiştir. Diğer bir örnek de kitap kelimesinin geleneksel tercümelemlerde Kur'ân'a yazılmış, toplanmış, mushaf olarak atfedilmesidir. Halbuki Kur'ân vahyedildiği zaman - ki bu muamelenin yirmi üç yıl sürdüğünü unutmamalıyız- onun ezberlenmiş şeklini dinleyenler onu bir mushaf olarak düşünmediler. Çünkü Kur'ân Hz. Peygamber'in vefatından ancak yıllar sonra bir kitap halinde toplanmıştı. Fakat daha çok, kitap isminin **كتب** 'yazdı veya mecâzî olarak takdir etti, hükmetti anlamındaki fiilden türemesi sebebiyle ilahî kelimeler veya vahiy olarak anlaşılmaktaydı. Bu terimin Kur'ânla alâkalı

kullanımları hakkındaki aynı şey ilk vahyedilmiş yazma kitapların yan anlamları içinde de vardır. Oysa Kur'ân, bu ilk ilahî metin örneklerinin zamanın akışı içinde büyük ölçüde tahrif edilmiş olduğunu ve hâla mevcut kutsal kitapların orijinal vahyi gerçek bir biçimde sunmamakta olduğu gerçeğini sık sık vurgular. Bunun bir sonucu olarak, 'ehlu'l kitab'ın tercümesinin 'kitap ehli' olarak yapılması çok mânâlı değildir. Benim kanaatimce, bu terim ilk vahiyleri takip edenler şeklinde tercüme edilmelidir. Böyle tercüme edilse daha iyi olur.

Özetlersek, diğer bir dilde Kur'ân'ın gerçek bir biçimde anlaşılıp kavranılması isteniyorsa, Kur'ân'ın mesajı, en son İslâmî gelişmelerin kavramsal imajları tarafından henüz zihinleri bulandırılmamış olan insanlar için taşıdığı anlama mümkün olduğu kadar yakın bir biçimde tercüme edilmelidir. Ve çalışmam boyunca bana kılavuzluk etmiş olan çok önemli prensip bu olmuştur.”<sup>356</sup>

İşte meâllere anlambilimin bir dalı olan anlam daralması perspektifinden baktığımızda meâl yazarlarımızın çoğunun bu konudan habersiz olduklarını gördük. Oysa bir meâl yazarı tercümeyle esastan etkileyecek bir konu hakkında bilgi sahibi olmalıdır.

### 2. 3. 1. 1. İslâm kelimesindeki anlam daralması ve tercümesi

Bu uzun girişten sonra artık anlam daralmasına uğramış kelimelerin mütercimleri nasıl yanlış yönlendirdiklerine tercümelerinden örnekler vererek bakalım. Anlam daralması ve değişmesine çok bariz bir örnek olduğu için islam kelimesinin tercümesi üzerinde durmak istiyoruz.

<sup>357</sup> ان الدين عند الله الاسلام şu şekillerde meâllere yansımış.

“*Hak din Allah indinde İslâm'dır (müslümanlıktır)(...)*”<sup>358</sup>

<sup>356</sup> - Asad. Ag.meâl., s. 6., Ayrıca bkz. Izutsu. Age., s. 21-25.

<sup>357</sup> - Âtu İmrân, 3/19.

*“Doğrusu Allah indinde din, İslâm’dır;(....)”<sup>359</sup>*

*“Şüphesiz yok ki Allah indinde din, İslâm’dan ibarettir.(....)”<sup>360</sup>*

İslâm kelimesinin bu meâllere tercüme edilmeden yansması, öyle sanıyorum ki, mütercimlerin artık bu kelimenin Türkçeleştigiğine kanaat getirmelerinden ötürüdür. Evet, bu kelime Türkçeleşmiştir; ama, temel anlamını ve Kur’ân’daki bağlamlarında kazanmış olduğu anlamlarını yitirerek Türkçeleşmiştir. Dolayısıyla bu meâllerde islâm, bir dinin adı olarak dar bir anlam ihsas etmektedir. Ne var ki, Elmalılı’nın bu âyet hakkında dört sayfa açıklama yapması ve islâm kelimesinin kök ve gövde ilişkilerinden ve diğer anlamlarından da bahsetmesi kelimenin daralan anlamını genişletmiş, ilk zamanlardaki anlam genişliğine döndürmeye yetmiştir.<sup>361</sup>

Ama islâm, diğer iki meâlde terimsel anlamda olduğu için geniş anlamlar ihsas etmez durumdadır. Meslâ Çantay’ın meâlinde, islâm’a daha soyut bir din adını takarak müslümanlık demesi, bu kelimenin geniş bir çok mânâlarını âdeta silip süpürmüştür. Artık böyle bir meâl okuyan kimse islâm kavramını kendi ülkesinde yaşanan ve kültürel bir biçim kazanmış sosyal bir vaka, kültürel bir fenomen olarak da algılayabilir.

Fakat “islâm” kavramının Türkçe bağlamda anlam yitimine ve daralmasına uğradığının farkında olan bir mütercim ise onu tercüme ederken daha analitik ifadelere baş vurarak, tercümesini daha açıklayıcı bir anlatıma kaydırarak, bu istikamette bir tercüme ilkesi edinmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden Öztürk, mezkur âyette geçen islâm’ı *“Allah katında din İslâm’dır/barış ve esenlik için Allah’a teslim olmaktır(....)”<sup>362</sup>* şeklinde karşılamak mecburiyetini hissetmiştir. Tefsirî bir tercüme ilkesini benimsememekle beraber tefsirî bir tercüme yapmıştır. Mânâsı daralan İslam kelimesini yatık çizgilerle genişletirken bu sefer de Allah’a teslim olmanın maksadını

<sup>358</sup> - Çantay. Ag.meâl., III/85.

<sup>359</sup> - Elmalılı.Age., II/1055.

<sup>360</sup> - Bilmen, Ömer Nasuhi. Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli Âlisi. Akçağ Yayınları. Ankara, 1962, s.53.

<sup>361</sup> - Bkz.Elmalılı. Age., II/1061-1064.

<sup>362</sup> - Öztürk. Ag.meâl., s. 53.

sınırlamıştır. Çünkü insan sırf barış ve esenlik için Allah'a teslim olmaz. Cennet için, güzel ahlâk ve itikat sahibi olmak, edepli olmak ve dünya ahiret saadeti için de Allah'a teslim olur. Kısaca sosyal, siyasî, içtimaî her meselede Allah'a teslim olur.

Ama yine de Öztürk'ün, diğer bir çok meâlin gözden kaçırdığı bu inceliğe işâret etmesi önemlidir. Hatta diğer meâller bu kelimeyi özel bir isim olarak büyük harfle başlayarak yazmışlar. Türkçe yazım kurallarına öyle geçtiği için onlar da öyle yazmışlar. Oysa islâm âyetteki bağlamında, teslimiyetle alakalı bütün mânâları çağrıştıran bir kelimedir. Özel isim değildir.

Esed, "*Allah'ın nazarında biricik (hak) din (insanın) kendisini O'na teslim etmesidir(...)*"<sup>363</sup> şeklinde bir tercümeyle yine Kur'an tercümesini analitik bir boyuta taşımış ve mütercimlere bir ufuk açmıştır diyebiliriz. Kelimeleri bu gün kazanmış oldukları dar anlamlarından çıkararak, eskiden taşımış oldukları geniş anlamlarına kavuşturma yolunda bir adım atmıştır. Böyle geniş anlamlı kelimelerin tercümesinin kelimesi kelimesine bir tercüme ilkesiyle değil, tefsirî, açıklayıcı bir tercüme ilkesiyle mümkün olabileceğini de ihsas etmiştir.

Şunu da ilave edelim ki, Türkçe bağlamında anlam daralmasına uğrayan kelime sadece islam değildir. Din de öyledir. O da çokça, çok dar bağlamlarda söylenerek rutin ve dar bir anlam kazanmıştır. Batıda artık ayinler ve yortular mecmuası şeklinde anlaşılın din, bizde de belli başlı ibadetleri içeren bir sosyal fenomen olarak algılanır hale gelmiştir. Kültürel bir kılığa bürünmüştür. Oysa Allah'ın tanımladığı din, kulların onun emirlerine kayıtsız şartsız teslim olmaları demektir. İnanç ve muamelede, hayatın bütün kıpırdanışlarında teslimiyet göstermek demektir.

Meâllerin aksine klasik müfessirlerin bu kavramların anlam alanını daraltmadıklarına şahit olmaktayız. Taberî, "*Burada dinin mânâsı taat, itaat*"<sup>364</sup> anlamındadır diyor. Gerçekten de bu gün çok dar anlamda algıladığımız din, bu

<sup>363</sup> - Asad. Ag.meâl., s. 59.

<sup>364</sup> - et-Taberî. Age., III/211.

anlamıyla bu bağlama yerleştirilerek tercüme edilemez. Çünkü, taat ile teslimiyet arasında tam bir tenasüp görüyoruz. O halde bu bağlamda din kelimesine itaat demek daha münasiptir. Bugün kurumsallaşmış anlamıyla “din” bu sibak ve siyaka yakışmamaktadır.

Aynı müfessir ileri sayfalarda ise islâm’ı yine bu gün daralan anlamıyla değil, “Allah’tan başka ilah olmadığına şahadet etmek, Allah’tan geleni tasdik etmektir. Allah için ihlas ve ibadeti yalnız ona halis kılmak...”<sup>365</sup> şeklinde, teslimiyet ifade eden anlamlarını rivâyet etmiştir.

Kurtubî de, “bu âyette din, taat ve millettir. İslâm ise iman ve taatlerdir.” sözünü Ebu Aliye ve kelimcilerin ekserisinden rivâyet ediyor.<sup>366</sup> Zemahşerî bu âyetin üstteki âyetlerle irtibatını anlattıktan sonra, “Allah bu âyetle İslâm’ın adalet ve tevhid olduğunu ilan etmiştir.”<sup>367</sup> diyor.

Hülâsa, سلم-السلامة selime- es-selmu ve es-selametu, yani zahirî ve batınî afetlerden sıyrılmış anlamına gelen bu kelimelerin bir türevi olan islâm<sup>368</sup> Kur’ân’daki anlamından uzaklaşmış ve Türkçe bağlamda mânâsı daralmış bir kelimedir. Oysa bu ve bu kelimenin türevleri Kur’ân’daki bağlamlarında birbirleriyle alakalı olmak şartı ile oldukça farklı anlamlar kazanmıştır. Bunlar bedenleri sağlam, azaları salim, sıhhatli gibi anlamlardır. Kalp ile alakalı olarak kullanıldığı bağlamda temiz, günahlardan arınmış, içinde savaş, iç çatışma olmayan, şirkten, günahlardan arınmış, halis anlamındadır. Cennet için kullanıldığında esenlik, barış ve selamet demektir.

Allah’ın selam oluşu ise O’nun noksanlıklardan mübalağa ile selim oluşu demektir. Veya selamet vermesi konusunda mübalağa ifade eder.<sup>369</sup>

<sup>365</sup> - et-Taberî. Age., III/212.

<sup>366</sup> - Kurtubî. Age., IV/43.

<sup>367</sup> - ez-Zemahşerî. Age., I/373.

<sup>368</sup> - el-İsfhânî. Age., s. 245.

<sup>369</sup> - ez-Zemahşerî. Age., IV/509.

İşte Kur'ân'daki bağlamlarında bu kadar çok anlama gelen م ل م maddesinin bir türevi olan islâm ve müslim kelimelerini, Türkçe'de anlamı sınırlanmış islâm ve müslim kelimeleriyle karşılamak bir tercüme kusuru ortaya çıkaracaktır. Bu problem, bu kelimeleri Türkçe'deki anlamıyla islâm ve müslim ile karşılamakla çözülmez. Çünkü Türkçe'de kazandığı anlamı ile islâm, Arap dili ve edebiyatında ve bu dilin edebiyat tarihinde kazandığı anlamlar farklıdır. İşte kelimelerin dilden dile, çağdan çağa geçerken kaybettikleri anlamlar da tercümede problem oluşturmaktadır.

### 2. 3. 1. 2. Fıkıh kelimesindeki anlam daralması ve tercümesi

Anlam yitimi ve daralmasına uğramış kelimelerden biri de fıkıh kelimesidir. Bu kelime lügatte, الفقه - الفقه el-fikhu mastarından türemiş, görünen bir ilimden görünmeyen bir ilme tevessül etmek, yani o ilme yol aramaktır. Bu yüzden de o ilimden daha özeldir.<sup>370</sup> şeklinde izah edilir. Sözlük anlamına bakınca bu kelimenin derin bir anlayışı, ince bir sezisi, bilinmezlikleri zahire dayanarak, deliller yordamıyla anlama kabiliyeti gibi anlamlara geldiğini anlamaktayız. Ama bu kelime de anlam daralmasına uğrayarak, terimsel bir kılığa bürünmüştür. Bu açıdan Gazalî, bu kelimenin gerçek anlamını yitirdiğine ta o zamanlarda dikkat çekmiştir.

Hatta bu mevzuda, ilmî lafızlardan bazılarının değişme sebepleri adlı bir de bab açmıştır. Yani bu mevzuyu bir konu başlığı altında incelemeyi daha uygun bulmuştur. Ona göre, anlamı değişen ilmî lafızlardan biri de fıkıh lafzıdır. Gazalî, Bu ilmin mânâsını değiştirmediler ancak tahsis ettiler, sınırladılar. Onu, fetvalardaki garib teferruatların bilinmesi anlamında kullandılar. Yani fıkıh kelimesini, fetvaların delillerinin inceliklerine vakıf olma anlamına aldılar ve bu konuda da tartışarak sözü çoğalttılar. Ve ona ait makaleleri ezberlediler. Ve kim o konuda en fazla derinleşmişse, kim daha çok onunla meşgul olmuşsa ona en fakih kimse dediler. Halbuki fıkıh, birinci

asırda mutlak olarak ahiret yolunun bilinmesine itlak olunurdu. Ayrıca nefsin afetlerinin inceliklerini bilme ilmine denirdi. Ve amelleri bozan şeyleri bilmeye hamlolunurdu. Dünya nimetlerini küçümseyen ve ahiret nimetlerine rağbeti artıran ilimler ve korkuyu kalbe hakim kılmaya çalışan ilimlere denirdi. Bu konuda Allahu Teâla'nın şu sözü sana delil olur. **ليتفقه** liyetefekkehu, ince anlayışlı olsunlar. İnzarın, yani uyarmanın ve korkutmanın elde edildiği fıkıh işte bu fıkıhtır. Yoksa talakın, itakın, lianın, selemin ve icarenin fıkıhı değildir. Bu anlamdaki bir fıkıhla ne inzar ne korkutma husûle gelir. Aksine mücerret olarak onunla uğraşmak kalbi katılaştırır, ondan haşyeti sıyrır alır. Allah (c.c.), <sup>371</sup> **لهم قلوب لا يفقهون بها** (...)" *"onların kalpleri vardır ve onunla anlamazlar(...)"* âyetinde, onunla anlamazlar demekle anlaşılamayan şeyin imanın mânâları olduğunu murat etmiştir; yoksa fetvaların mânâlarını değil. Ömrüme yemin ederim ki, elbette fıkıh ve fehm aynı mânâda iki isimdir."<sup>372</sup> der.

Yine fıkıh hakkında Lisanu'l Arab, bir şeyi bilmek, bir şeyi anlamak demektir. Şerefi ve üstünlüğü sayesinde daha çok din ilimlerini anlamak mânâsında kullanılmıştır. İbnu'l Esir, bu kelimenin istikakının yarmak ve açmak kelimeleri olduğunu söylemiştir. Örf ise bu kelimeyi şeriat ilimlerine tahsis etmiştir. Allahu Teâla da onu, o ilimlerden bir dala tahsis etmekle şereflendirmiştir. İbnu'l Esir'den başkası da **الفقه** el-fıkhu aslında **الفهم** el-fehmu, anlamak demektir, demiştir. Falan kimseye dinde fıkıh verildi denir. Yani dinde anlayış verildi demek istenmiştir. Allahu Teâla **ليتفقه في الدين** yani dinde alimler olsunlar buyurmuştur. Nebi (s.a.v.) İbni Abbas'a dua etmiş ve Allah'ım ona dini öğret ve tevilde fakih yap demiştir. Yani ona onu anlat, demiştir.<sup>373</sup> gibi açıklamalar yapmıştır.

İşte hakkında bu açıklamalar yapılan fıkıh kelimesi de anlam daralmasına uğramış bir kelimedir. Bu kelime, fıkıh ilmi tarihinin belirli bir safhasında ise, asli

<sup>370</sup> - el-İsfehani. Age., s. 385-386.

<sup>371</sup> - A'râf, 7/179.

<sup>372</sup> - Gazâlî. Age., 1/54.



kaynaklara inmeden müftü ve müçtehitlerin fetvalarını ezberleyen, onları tahriç, tercih ve tasnif eden kimseler için de kullanılır olmuştur.

Oysa Kur'ân'daki hemen hemen bütün bağlamlarında, meselâ:

<sup>374</sup> قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ (...) <sup>375</sup> el-fikhu kelimesinin türevi olan نَفَقَهُ nefkahu, anlamıyoruz anlamındadır. Yani "Dediler ki Ey Şuayb, senin söylediklerinin çoğunu anlamıyoruz." <sup>376</sup> meâlindeki âyetten de anlaşılıyor ki, burada geçen fıkıh, sözü anlamak anlamında kullanılmıştır. Oysa aşağıdaki örneklerde bu kelimenin birbirinden farklı tercümelerini göreceğiz.

Meselâ Elmalılı'nın,

فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِنَتَفَقَّهُ فِي الدِّينِ وَلِنُنذِرَ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ <sup>377</sup>

âyeti hakkındaki "(...)Fakat her firkadan bir taife toplansa da dinde fıkıh tahsil etseler, ve döndükleri zaman kavimlerini inzar eyleseler, gerek ki sakınırlar." <sup>378</sup> şeklindeki bu tercümesi, bu kelimenin dar anlamını aksettirmektedir. Bu anlam şüphesiz sahabe zamanında anlaşılan mânâ değildir. Elmalılı'nın tercüme koyduğu mânâ, Gazâlî'nin açıkladığı gibi, fetvalar ilmini ihsas etmektedir. Üstelik Elmalılı, tefsir bölümünde de yine kelimeyi bugün kazandığı rutin anlamıyla vermiştir. Yani, "Dinde tefakkuh etmeleri -külfet ve meşakkate katlanıp fıkıh tahsil etmeleri- için nefir olsunlar: hareket edip toplansınlar." <sup>379</sup> şeklinde açıklama yapmıştır.

Yine لِنَتَفَقَّهُ ifdesini Çantay, "(...)(Bununla beraber) mü'minlerin hepsinin (top yekun) savaşa çıkmaları layık değildir. O halde (onların her sınıfında yalnız birer zümre savaşa gitmeli), Kimi de -din ve şeriat ilimlerini iyice öğrenmeleri ve kavimleri (savaştan) dönüp kendilerine geldikleri zaman, onları Allah azabıyla korkutmaları için - (gitmeyip kalmalıdır). Olur ki (bu sûretle müminler aykırı hareketlerden)

<sup>373</sup>- İbn Manzûr. Age., 13/522.

<sup>374</sup>- Hûd, 11/91.

<sup>375</sup>- ez-Zemahşerî. Age., II/399

<sup>376</sup>- Ateş, Süleyman. Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Yeni Ufuklar Neşriyat. Yersiz. 1975, s. 231.

<sup>377</sup>- Tevbe, 9/122.

<sup>378</sup>- Elmalılı. Age., III/2643.

<sup>379</sup>- Elmalılı. Age., III/2647.

*kaçınırlar.*<sup>380</sup> şeklindeki meâlinde öğrenmeleri ile karşılaşmış. Ancak bu kelimeyi din ve şeriat kelimeleri gibi geniş kavramlarla kullandığı için bu kelime, Elmalılı'nın tercümesindeki nazaran daha az bir anlam daralmasına uğramıştır.

Bilmen ise, “(...)Onların her bir fırkasından bir zümre dinde fekahât sahibi olmaya çalışmalı (...)”<sup>381</sup> şeklindeki meâlinde bu kelimeyi dar, terimsel bir kavramla karşılaşmış. Sözlüklerde 'K' harfinin uzun okunuşu ile 'fakâhet'; fakihlik, fıkıh ilminde bilgi sahibi olma.<sup>382</sup> Anlamındadır. Zemahşerî, “O konuda 'fekahati' bilgi edinmeyi üzerlerine alsınlar ve onu almak ve tahsil etmek yolunda meşakkate ve zahmete katlansınlar.”<sup>383</sup> şeklinde tefsir etmiş.

Öztürk bu âyete geçen fıkıh kelimesini : “(...)dinde derin bilgiler edinmek(...)”<sup>384</sup> diye tercüme etmiş.

Yıldırım, “(...)din hususunda sağlam bilgi sahibi olmak, dini hükümleri öğrenmek için çalışmalı(...)”<sup>385</sup> diye karşılaşmış.

Ateş ise, *لِيَتَّقَهُ* ifadesini “(...)dini iyice öğrenmeleri(...)”<sup>386</sup> şeklinde karşılaşmış.

Özetlersek, mütercimlerimiz, bu âyette geçen *لِيَتَّقَهُ فِي الدِّينِ* ifadesini, fıkıh tahsil etseler, iyice öğrenmeleri, fakâhat sahibi olmaya çalışmalı, bilgi edinmeyi, dinde derin bilgiler edinmek, din hususunda sağlam bilgi sahibi olmak, dini hükümleri öğrenmek, dini iyice öğrenmeleri gibi ifadelerle karşılaşmışlar. Elmalılı'nın tercümesi hariç diğer ifadeler kelimeyi anlam darlığından bir nebze de olsa kurtarmış sayılabilirler.

Görülüyor ki tercüme için kelimelerin yalnızca kök gövde ilişkilerini, sözlük ve yan anlamlarını bilmek yetmiyor. Kelimelerin tarihsel olarak eski anlamları ile bugün

<sup>380</sup> - Çantay. Ag.meâl. I/302.

<sup>381</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 207.

<sup>382</sup> - Devellioğlu. Age., 249.

<sup>383</sup> - ez-Zemahşerî. Age., II/308.

<sup>384</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 207.

<sup>385</sup> - Yıldırım, Suat. Kur'ân'ı Hakim ve Açıklamalı Meâli. Feza Gazetecilik. İstanbul, 1988. s. 205.

<sup>386</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 205.

kazanmış oldukları anlamları arasındaki ilişkiyi de göz önünde bulundurmak gerekiyor. Çünkü kelimenin tarihsel bağlamda ve gelişme süreci içindeki anlamlarını bilmemek ve onlardan evvelkini veya sonrakini tercih etmek de yanlış anlamalara, yanlış anlamalar da yanlış anlatım ve tercümelere neden olmaktadır. İşte burada mütercimlerimiz, fıkıh kelimesinin anlamını doğru ve tam tespit etmek için onu, kök ve gövde ilişkisi, tarihsel bağlam, bu bağlamda gelişme süreci gibi açılardan bir bütün halinde görmeleri gerekirdi.

### 2. 3. 1. 3. Asr kelimesindeki anlam daralması ve tercümesi

Türkçe meâllere baktığımızda, Asr kelimesinin de anlamca daralmış Kök anlamından oldukça uzaklaşmış olduğunu tespit etmekteyiz.

Meselâ, <sup>387</sup> ان الانسان لفي خسر والعصر . âyetlerini Elmalılı, “*Kasem olsun ki asra 1 İnsan mutlaka bir hüsranda 2*”<sup>388</sup> şeklinde meâllendirmiş.

Çantay ise, “*And olsun asra ki.*”<sup>389</sup> şeklinde bir meâl verdikten sonra dipnotla Beydavî, Celaleyn ve Medârik’i kaynak göstererek şu yüksek faziletinden dolayı ikinci namazına. Yahud, peygamber-i zîşan sallallahu aleyhi ve sellem’in asrına. Yahud: Dehre (sürekli zamana)<sup>390</sup> biçimindeki açıklamayı vermiş.

Bilmen, “*Asra kasem olsun ki.*”<sup>391</sup> şeklinde meâllendirmiş. Meâlde üç mütercim de bir açıklama yapmamışlar. Elmalılı ise tefsir bölümünde bu kelime hakkında uzunca açıklamalarda bulunmuş. Zemahşerî, faziletinden dolayı ikinci namazına yemin ederim. Veya, yatsıya yemin ederim. Çünkü onun içinde Allah’ın kudretinin bütün delilleri vardır. Veyahut zamana yemin ederim. Şu yüzden ki, acayıpliklerin her çeşidi, onun

<sup>387</sup> - Asr, 103/1-2.

<sup>388</sup> - Elmalılı. Age., VIII/6067.

<sup>389</sup> - Çantay. Ag.meâl. III/1217.

<sup>390</sup> - Çantay. Ag.meâl. III/1217

<sup>391</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 603

geçmesiyle meydana gelir.”<sup>392</sup> şeklinde bir tefsir yapmış. Taberi ise asr hakkında şu rivâyetleri sıralıyor: “O dehrdir. Gündüzden bir zaman dilimidir. Zaman ismidir. Yatsı, gece ve gündüzdür.”<sup>393</sup>

Öztürk, parantezli ifadelerle karşı olmasına rağmen bir bakıma parantezle aynı görevi yapan yatık çizgilere müracaat ederek, asr kelimesini “*andolsun zamana/çağa/gündüzün iki ucuna/sabah namazına/ikindi vaktine/Asrısaadete ki.*”<sup>394</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Ateş, “*Asra and olsun ki*”<sup>395</sup> şeklinde tercüme ettikten sonra, şu “Asr, çağ, insanın ortalama ömrü, uzun zaman, peygamberlik çağı, ikindi namazı anlamlarına gelir. Âyette bu anlamlara muhtemel bulunmakla beraber, daha ziyâde inanıp güzel işler yapan, hakkı ve sabrı tavsiye edenler dışındaki insanların, ömürlerini boşa geçirdikleri teması işlendiği için, burada asr ile insan ömrünün kast edildiği kanısındayız.” şeklindeki dip not bilgisini vermek zorunda kalmış.

Yıldırım, “*Yemin ederim zamana:*”<sup>396</sup>

Esed, “*CONSIDER the flight of time!*”<sup>397</sup> “*zamanın uçup gidişini düşün!*” dedikten sonra şu, “asr terimi ölçülebilir zamanı ifade eder. Düzgün aralıklarla art arda gelmekten oluşan bir zamanı... (Başlangıç ve sonu olmayan, sınırsız bir zamanı ifade eden dehrden belirsizdir). Yani dehr mutlak, kamil mânâda zaman demektir. Bu yüzden asr, uçup giden zamanı ifade eder. Geçen zamanı, tekrar ele geçemeyecek olan zamanı çağrıştırır.”<sup>398</sup>

<sup>392</sup> - ez-Zemahşerî. Age., IV/800.

<sup>393</sup> - et-Taberî. Age, XXX/289-290.

<sup>394</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 603.

<sup>395</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 601.

<sup>396</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 601.

<sup>397</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 974

<sup>398</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 974.

Pickthall, "İnhitat, batma, zeval, inkiraz, sapma. Hastalık arazının zeval bulma devresi."<sup>399</sup> gibi bir çok anlama gelen "*declining*"<sup>400</sup> kelimesiyle karşılaşmış.

Atay ve Kutluay asr için, "*İkindi vaktine andolsun ki.*"<sup>401</sup>

Davutoğlu, "*Asra (ikinci zamanına yahut devre) yemin ederim ki*"<sup>402</sup>

Bulaç, "*Asra andolsun*"<sup>403</sup>

Muhammed Hamza, "*ikinci namazı hakkı-çun –ya ruzıgâr- hakkı*"<sup>404</sup>

Turgut, "*Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyan içindedir.*"<sup>405</sup>

Bu meâlleri tetkik ettiğimizde görüyoruz ki kimi meâl yazarları asr kelimesini hiç tercüme etmeden meâllerine almışlar. Yani asra yine asr diye karşılık vermişler. Kimi onu yalnızca ikinci vakti ile sınırlandırmış. Kimi de kelimenin daha geniş anlamlarını vermeye gayret etmiş.

Problem ise şuradadır. Asr Türkçe bağlamda çağ, yüzyıl anlamındadır. Bu kelime asra yemin olsun şeklinde tercüme edildiğinde yalnızca yüzyıl ve çağ anlamlarını çağrıştırır. Bu da asrın Türkçe bağlamda daralmış anlamıdır.

İşte bu durumda mütercim bir tercüme ilkesi belirlemek zorunda kalıyor. Ya kelimeyi bir çok kelime ile veya açıklayıcı bir veya birkaç cümle ile karşılayacak veya aynen terk edecektir. Aynen terk ettiğinde anlamı Türkçe'de darlaşan asr kelimesi, yetersiz anlatılmış, yetersiz tercüme edilmiş olacaktır.

Mütercim bu anlam daralmasından kaynaklanan problemi gidermek için, metinle karşı karşıya kalmalıdır. Dil ve anlambilim kuralları ışığı altında, hermenötik kaideler ve diğer tefsir usullerini bir bir işleterek bu kelimenin bağlamdaki anlamını bulmak

<sup>399</sup> - Redhouse, J.W. Age, s. 243.

<sup>400</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s.601

<sup>401</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 601.

<sup>402</sup> - Davutoğlu. Ag.gmeâl, s. 603.

<sup>403</sup> - Bulaç, Ali. Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meâl ve Sözlük) Pınar Yayınları. İstanbul, 1983, s. 632.

<sup>404</sup> - Hamza. Ag.meâli. I/545.

<sup>405</sup> - Özçek, Ali. Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara, 1993, s. 601.

zorundadır. Çünkü bu kelime aslında oldukça geniş anlamlı bir kelimedir. Asr kelimesinin türevleri Kur'ân'daki bağlamlarında daha başka anlamlara gelmektedir.

Yusuf sûresi otuz altıncı (...)*اعصر خمرًا*(...) "*şarap sıkıyorum*" âyetinde şarap yani, üzüm sıkmak; suyunu çıkarmak anlamındadır. Aynı sûrenin kırk dokuzuncu (...)*وفيهِ يعصرون*(...) "*o yılda (üzüm, zeytin) sıkırlar (mahsül elde ederler)*" âyetinde üzüm zeytin ve yağ sıkmak ve yine memeleri sağmak, yağmura kavuşmak<sup>406</sup> anlamındadır. Bu mânâlar üzerinde durulursa bu mânâların asr kelimesinin hasılat zamanını çağrıştırdığını görürüz. İnsanın ahirete yaklaşan zamanı hasılat zamanı olur. Yine Bakara sûresi 266. (...)*فماصابها اعصار*(...) "*ona bir kasırga isabet etti*" âyetinde kasırga anlamındadır. Ve Nebe' sûresi on dördüncü (...)*من المعصرات*(...) "*sıkılmış yüklü bulutlardan*" âyetinde sıkılmış, yani yoğunlaşmış yağmur yüklü bulutlar anlamındadır.

Sözlüklerde de, "Ahiret, dehr, zaman, akşam, akşamın kızılık çöken zamanı, gece ve gündüz, sabah namazı, akşama yakın güneşin kızardığı vakit, içinde yağmur bulunan bulut, şiddetli kum fırtınası, atıye gibi anlamlara da gelmektedir"<sup>407</sup> ve "Sıkma gibi temel anlamı vardır. Mu'sirat ise sıkılmış şeydir. El usaratu ise atılan sıkılmış şeyden kalan atık anlamındadır. Yağmur yüklü bulut, toz saçan bir bulut, zaman, İkinci, sabah ve akşam; kadın için musir kullanılır ki hayız olup gençliğinin asrına girmiş olur."<sup>408</sup> şeklinde açıklamaları bulunan bu kelimenin tek kelime ile karşılanması ciddi bir problemdir. Çünkü burada da bir zamanın kemaline veya sonuna da işâret vardır.

Kelimelerin tenasübü ve sûrenin bütünlüğü perspektifinden bakıldığında da asr, bu sûre içinde insan ve hüsrân, iman ve salih ameller, hak ve sabır tavsiye ederek yaşamak gibi ifadeler bağlamında kullanıldığını görürüz. Bu bağlamda da asr, insanın ihtiyarlığa meyleden, bağ bozumu mevsimi, artık amellerini Allah'a arz edeceği zamanı

<sup>406</sup> - ez-Zemahşerî. Age., II/449.

<sup>407</sup> - İbn Manzûr. Age., IV/575-581.

<sup>408</sup> - el-İsfahânî. Age., s. 339-340.

çağrıştırır. Artık kişinin ekecek biçecek pek bir şeyi kalmamış gibidir. Ömrünün son demlerini yaşamaktadır ve insan ömrünün çok önemli bir zamanıdır. Bu zaman diliminde insan ya hüsrandır, ya kazançta... İşte Allah (c.c.) insanın bu hayat safhasına da yemin etmiş olabilir.

Yine asr sûreler arasındaki tenasubuna göre düşünülürse, yaklaşan kıyâmet zamanını da simgeler bir özellik ihsas etmektedir.

Kıyâmet gününün sarsıntısında bahseden Zilzal, sonu kabirlerde bulunanların saçılıp diriltilmesi, kalplerdekilerin ortaya konması gibi hadiselerden haberle biten Âdiyât, insanlığın kapısını ansızın çalacak olan Kâria ve nimetlerden sorulacağımız günü hatırlatarak biten Tekâsür sûresinden sonra ve yine mal biriktiren ve malının onu ebedi kılacağını zanneden fakat sonunda da hüsrana uğrayacak olan kimsenin hayâl kırıklığından bahseden Hümeze sûresinden önce gelişi, asr kelimesinin hesap gününe yaklaşmış bir zaman diliminden bahsettiğini anlamaktayız.

Gerçekten de sûrenin Kur'ân'daki konumu geçiş dönemi gibi sıkışık bir zaman dilimini çağrıştırmaktadır. Ve bu zamanda insanların çoğu aldanmış durumdadır. Elleri boş yüzleri karadır. Geri dönülmesi imkânsız, İlerisi için de artık pek bir şey yapılamayacak, kritik bir zaman dilimi içindedir.

Burada söz arasına girerek sorulması muhtemel bir soruya cevap vermek istiyorum. Denebilir ki, kelimeler bir tek bağlamda yalnız bir anlama gelir. Asr kelimesi bir tek bağlamda niçin bu kadar çok anlama gelsin? Bu anlamlar zoraki bir arayışın neticesi değil midir? Gerçekten de kelimeler bağlamlarda daralırlar. Mesela tek başına kitap dendiğinde bir çok kitabı çağrıştırır. Ama kitabı ver dediğimizde kitap artık bellidir ve anlamı da sınırlıdır. Asr kelimesine gelince, dikkatle bakılırsa görülür ki çok serbest bir bağlamda zikredilmiştir. Asra yemin edilmiştir. Asr nedir? O artık zihinlerde müteselsil çağrışımlar uyandıracak kabiliyettedir.

İşte Marmaduk'un bu zaman dilimini, her şeyin inkiraz bulması, zeval ve çöküş dönemine ermesini anlatan yine çok anlamlı bir kelime ile karşılaşması da oldukça güzel.



Çünkü bu zaman diliminin böyle bir özelliği vardır. Tarlasında çalışan köylü, fabrikasında çalışan işçi, artık bütün say u gayretini harcamıştır. Yorgunluk ve bitkinlik dönemine girmiş, gözlerinin feri kesilmiş, dizlerinde ve kollarında takat kalmamıştır. Kendini ne kadar zorlasa artık verimli çalışamaz. İşte ikinci gün içinde böyle bir zaman dilimidir. İhtiyarlıksa ömürde böyle bir zamanı ifade eder. Kıyâmetin yaklaştığı zaman ise insanlık tarihinde böyle bir zamanı semboller. O halde bu kelimeyi, ancak tefsirî bir tercüme ile bütün yönleri ele alınarak ifade etmek, bu kelimedeki anlam yükünü böylece zihinlere aktarmak mümkündür. Yani, meâl tekniği ile bu kelimenin böyle dolu dolu aktarılması imkânsızdır.

Özetlersek, kelimeler, dilsel, kültürel, siyasî, sosyal, ekonomik ve tarihsel bağlamlarda kullanılırken anlam daralmalarına uğrarlar. Geniş anlamlarını yitirirler. Biz Kur'ân kelimelerinden de, yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, onları kendi tabiî bağlamından alarak çeşitli bağlamlarda kullanıma sokarken daralttıklarımız oluyor. İşte bu dar anlamları tercüme ederken kelimelerin karşılıkları olarak algılamamız yanlış veya yetersiz anlamaya, bu kabil anlama da yanlış ve yetersiz tercümeyle sebep olmaktadır ki bu da tercümenin çözülmesi gereken problemlerindendir.

### 2. 3. 2. Anlam genişlemeleri ve tercüme problemleri

İngilizce'de *semantic extension*, Fransızca'da *extension semantique* diye adlandırılan bu konu "bir sözcüğün yeni kavramlar kazanması, böylelikle kavram alanının genişlemesidir. Anlam daralmasının tamamen tersi niteliğindedir. Bir sözcük bir kavramın bir bölümünü ya da türünü gösterirken, zamanla kavramın bütünü ve benzer türlerini gösterir duruma gelebilir. Türkiye de ilk çıkan kağıt mendile marka olarak selpak adı verilmiştir. Halk bu adı benimsemiş, daha sonra çıkan bütün kağıt mendiller için selpak adı kullanılmıştır. Böylece selpak sözcüğü bir marka adı iken

bütün kağıt mendillerin genel adı durumuna gelmiştir.”<sup>409</sup> Bu konu anlam değişmelerinin bir alt konusudur. Bir kelimenin anlamı değiştiğinde ya genişler, ya daralır, ya kötüleşir, ya iyileşir, ya genelleşir veya mecazlaşır.<sup>410</sup> Dolayısıyla kelime farklı bağlamlarda çok anlamlılık kazanır. Böyle çok anlam kazanmış kelimelerin karşı dilde karşılanması ise çoğu zaman problemler çıkarmaktadır. Tercüme ilkeleri konusunda da değinildiği gibi, mütercim bu durumda bu çok anlamlı kelimelere ya tek kelimelik bir karşılık, ya çok kelimelik veya çok cümlelerle bir karşılık aramak zorunda kalıyor. Bu durumda da bulunan karşılıklar eş anlamlı olsa, eşdeğer, eş değer olsa eş anlamlı olmuyor. İşte bu problemi çok anlamlı kelimeler başlığı altında inceleyecek ve meâllerle karşılaştıracamız. Bu karşılaştırmayı yapmadan önce, çokanlamlılık konusuna da değinmek istiyoruz.

### 2. 3. 3. Bağlam ve çok anlamlı kelimeler

Bağlamın tercümede ne derece ehemmiyetli rol oynadığını anlatabilmek için önce bu terimi tanıtmaya çalışalım.

Bağlam, özetle “sözcüklere, sözcük öbeklerine ve cümlelere değişik anlamlar kazandıran, bunların birlikte olduğu diğer öğelerle ortaya çıkan bütünlük”<sup>411</sup> şeklinde tanımlanabilir. “Bilindiği gibi, Türkiye Türkçe’sinde çocuk göstergesi-bütün bölgesel ayrımlara, kimi ağızlarda bunun yerine bala, çağa, bebe, uşak, sözcüklerinin kullanılmasına karşın belli bir kavramı yansıtır; bütün yurttaki bilinen anlaşılabilir bir ögedir. Ancak hemen ekleyelim ki, bu ögenin kullanılışı sırasında ortaya koyduğu kavram, her zaman aynı değildir; bir başka deyişle, bu gösterge, ancak öteki göstergelerle birlikte belli bir kavramı yansıtır.

<sup>409</sup> - Hengirmen. Age., s.-30-31.

<sup>410</sup> - Bkz. Aksan. Anlambilim, s. 88 v.d.

<sup>411</sup> - Hengirmen. Age., s. 52.

Eğer, ‘Çocuğu kışta kıyâmette başka yere tayin etmişler’ ya da ‘Çocuk askere gitti’, yahut ‘Çocuk erken evlendi’ denirse, burada anlatılmak istenen, yetişkin bir insandır. Ama, ‘çocuk biberonu emip bitirdi’ tûmcesinde anlatılan, sût bebeğidir; ‘Çocuk ilkokulun üçünde’ sözü ise çocukluk çağındaki insanı anlatır. ‘çocuksuz ev’ tamlamasıyla açıklanan yine, çocuk yaşı içindekilerin olmadığı evdir.

Türkçe’de kalkmak göstergesinin ne anlama geldiği sorulsa alınacak yanıt ‘bulunduğu yerden yükselmek.’ olabilir. Ancak bu anlam Sınıfta üç el kalktı ya da Perde kalktı, oyun başladı, tûmcelerinde söz konusudur. Tren kalktı, derken aynı sözcük ‘hareket etmek’ anlamında, Ahmet kalktı, giyiniyor, da ‘uyanmak’, Kanun kalktı ya da yasak kalktı’da ‘yürürlüğü sona ermek’ anlamındadır.”<sup>412</sup> Artık bu örneklerin ışığı altında “kısaca belirtmek gerekirse, bir gösterge, öteki öğelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir kavramı yansıtmaktadır ki göstergelerin bağlı bulunduğu bu öğelerin oluşturduğu bu bütüne bağlam adını veriyoruz.”<sup>413</sup> Yine Doğan Aksan’ın bağlam hakkındaki bir başka tanımı da “bir göstergenin birlikte bulunduğu öteki göstergelerle oluşturduğu ve anlamını aydınlatan bu bütüne bağlam (context) adını veriyoruz”<sup>414</sup> şeklindedir.

“Göstergenin bağlama göre değer kazanması, dilin bir dizge olduğunu da kanıtlar. Geleneksel dilbilgisinde, hatta dilbilimin eski dönemlerinde kimi bilginlerce sözcükler, içine anlamların konduğu boş kutular olarak düşünülmüştür. Saussûre’ün gösterge kuramı ve daha sonraki çalışmalarda dizge anlayışının genelleşmesiyle sözcüklerin dil içindeki yeri ve dolayısıyla bağlam kavramı önem kazanmıştır. Bağlamsal anlam (contextual meaning) terimi de kullanılmıştır.”<sup>415</sup>

Bağlam, İngilizce’de **context**, Almanca’da **kontext**; Fransızca’da **contexte** ve Türkçe eski dilde galat-ı meşhur söylenişi ile siyak ve sibak, yani sözün gelişi, sözün

<sup>412</sup>- Aksan, Dil Anlam Sözcük, s. 82- 83.

<sup>413</sup>- Aksan, Dil Anlam Sözcük, s. 83.

<sup>414</sup>- Aksan, Anlaumbilim, s. 75.

makamı gibi adlar almıştır. Dil felsefesi terminolojisinde ise “bir sözcelemin içinde üretildiği koşulların bütünü. Bağlamı oluşturan öğeler arasında, konuşucu ve dinleyicinin karşılıklı konumu, sözcelemin ne tür bir prosedüre bağlı olarak gerçekleştirildiği gibi öğeler sayılabilir.”<sup>416</sup> şeklinde tanımlanır.

Felsefe sözlüğünde ise “bir şeyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan, o şeyin bir anlamda kaynağını oluşturan ve söz konusu şey karşısındaki tavırlarımızı ona ilişkin bilgilerimizi etkileyen anlamlar, düşünceler, ön kabuller, yargılar ve perspektifler toplamı.”<sup>417</sup> şeklinde tanımlanır. Bu tanımlar açısından baktığımızda kelimelere ve cümlelere hatta metinlere gerçek anlamlarını kazandıran bağlamı artık çok yönlü olarak düşünebilir ve tanımlayabiliriz. Bu yüzden bağlam kavramı çok geliştirilmiş ve bağlam, dil dışı bağlamlar adı altında dilsel olmayan bağlam, durum bağlamı, davranışçılık, dilsel görelilik ve dil içi bağlamlar şeklinde yeni tanımlar kazanmıştır.<sup>418</sup>

Dilsel olmayan diğer bağlamların da anlambilimle alakası açıktır. Fakat bizi daha çok alakadar eden dilsel bağlamı tanımlayanlar kelimenin anlamının, içinde bulunduğu bağlam yoluyla tam anlamıyla ifade edilebileceğini ileri sürerler.<sup>419</sup> Artık bu tanımlardan sonra bağlam, cümle, konuşma anı, tarih, kültürel ve dinsel muhit, hepsi bağlamı oluşturur ve bu bağlamların hepsi kelimelerin ve dil ürünlerinin anlamlarına etki ederler.

Yukarıda bağlamı tanımlamak üzere verilen örneklerde de görüldüğü gibi bağlamlar, kelimelerin anlamlarını değiştirmiş ve onları temel anlamlarından çıkararak yeni yan ve mecazî anlamlara çekmiştir ve kelimeler bağlamları sayesinde vücut çok anlamlılık kazanmışlardır. Kelimelerin temel anlamlarıyla, yani sözlüklerde uyuyan, potansiyel anlamlarıyla, bağlamlarda kinetize edilme sonucu kazanmış oldukları yeni

<sup>415</sup> - Aksan, Anlambilim, s. 75.

<sup>416</sup> - Altunörs, Atakan. Dil Felsefesi Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 200, s. 11

<sup>417</sup> - Cevizci, Ahmet. Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000, s. 112.

<sup>418</sup> - Bkz, Palmer, F.R. Semantik, Kitâbiyât, Ankara, 2001, s. 59-74

<sup>419</sup> - Bu konuda bkz. Palmer. Age, s. 11-122.

anlamlar tespit edilmiştir. Daha başka bir ifadeyle tefsir ilmi terminolojisinde adı vücut olan çok anlamlılık, kelimelerin bağlamlardaki kullanımını sonucunda meydana gelmiştir.

Vucuhun, yani çok anlamlılığın bağlamla alakasını bu şekilde izah ettikten sonra bu konuyu şöyle açıklayabiliriz:

Kur'ân kelimelerinin çeşitli bağlamlarda çeşitli anlamlar kazanmasıdır. Modern anlam bilimde ise esasta aynı olmak üzere farklı üsluplarda tanımı yapılmıştır. Meselâ Palmer çok anlamlılığı, "Sadece farklı kelimelerin farklı anlamlara sahip olması değil, aynı zamanda, aynı kelimelerin farklı farklı anlamlara sahip olması diye bir durum da söz konusudur. Bunun adı (polysemy), böyle bir kelime de çok anlamlı (polysemic) bir kelimedir."<sup>420</sup> şeklinde tanımlar. es-Suyûtî "Bir çok mânâda kullanılan müşterek lafızdır."<sup>421</sup> diyor. Bu tanımlar ışığında biz de, kelimelerin yan anlamlarını, bağlamlarına bağlı olarak kazanmaları açısından bakarak, çok anlamlı kelimelere, onların serbest olmayan, izafî mânâlarıdır diyebiliriz. Eroğlu çok anlamlılığın "Kur'ânî bir terim olarak vücut ve nezâirin değişik tarifleri yapılmıştır. En meşhur ve makbulü İbnu'l Cevzî'nin (597/1200) yaptığı tarif: 'Vücut aynı lafız ve hareke ile Kur'ân'ın çeşitli yerlerinde geçen bir kelimenin değişik anlamlarda kullanılmasıdır."<sup>422</sup> şeklindeki tanımını benimser. Cerrahoğlu ise çok anlamlılığı, "Bir kelimenin bir âyette ifade ettiği mânâ ile yine aynı kelimenin diğer âyetlerde ifade ettiği anlamlar aynı olmamaktadır. İşte biz buna tefsir ilminde vücut diyoruz."<sup>423</sup> şeklinde izah etmektedir.

Tefsir terminolojisinde böyle tanımlanan çok anlamlılık, günümüz dilbilimcilerince daha geniş bir biçimde şöyle tanımlanmaktadır:

<sup>420</sup> - Palmer, F.R. Age, s. 82.

<sup>421</sup> - es-Suyûtî, Celalu'd-Din Abdi'r-Rahman. el-Itkân fî Ufûmi'l Kur'ân, Daru'l Kahraman. İstanbul, 1978, I/185

<sup>422</sup> - Eroğlu, Ali. Kur'an Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine, Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum, 2002, s. 264.

<sup>423</sup> - Cerrahoğlu. Tefsir Usulü, s. 184.

“Başlangıçta tek bir kavramın simgesi olan gösterge, genellikle kolay ve etkili anlatım eğilimiyle, aktarmalarla ve kullanım sıklığının artmasıyla her dilde, ilişkili yeni kavramları da anlatır duruma gelmektedir.

Çok anlamlılıkta gösterge temel anlamını yitirmeden yan anlamlar kazanmaktadır. Zaman içinde bunlar unutulduğu gibi yeni yan anlamlarla daha da zenginleşebilmektedirler.”<sup>424</sup>

Hülâsa bir kelime benzetme, teccim (somutlama) ve aktarmalarla, yani, insandan tabiata, tabiattan insana, tabiattan, tabiata, insanın bir duyusuyla alakalı bir kavramı diğer duyusuna aktarmalarla kelimeler temel anlamını korumakla beraber yan anlamlara girerler. Böyle bir kullanım sonucu meydana gelen vakaya çok anlamlılık denir. Meselâ tabiata ait yaprak, kitabın sayfalarına verilirse yaprağın anlamı değişir. Böylece yaprak çok anlamlı olur. Meselâ tatma duyusuna ait bir kavram olan tatlı, çok tatlı bir konuşması vardı, şeklinde bir cümlede işitme duyusuyla alakalı olarak söylenirse tatlı mecazlaşır, yani anlam değişmesine uğrar. Yine insana ait baş, işin başı, dağ başı, gibi bağlamlarda insan olmayan varlıklara verilirse yine anlam değişir ve çoklaşır. Artık bu misalleri çoğaltabiliriz.

Bu bilgiler ışığında biz vucuh’u, yani çok anlamlılığı artık, “sözcüklerin birden çok kavramı yansıtır duruma gelmiş olmaları”<sup>425</sup> şeklinde tanımlayabiliriz.

İşte bir bağlamda temel anlamıyla alakalı olmakla birlikte, çok farklı anlamlar kazanmış olan çok anlamlı bir kelime, mânâsını kolayca ele vermemek açısından evvela bir anlama problemi çıkarmaktadır. Yanlış veya yetersiz anlamının da tercümeyle olumsuz yönde etki ettiği malumdur. Bu anlamın iyi anlaşıldığı düşünülse, çok anlamlı kelimelere eş anlamlı bir tek karşılık bulmak çoğu zaman mümkün olmuyor. Hatta eş anlamlı karşılıklar bulunduğu da eşdeğerli karşılıklar bulunamıyor. İşte çok anlamlılığın çeviri karşısında oluşturduğu biricik problem budur.

<sup>424</sup> - Aksan. Anlambilim, s. 70-71.

<sup>425</sup> - Aksan. Dil Anlam Sözcük, s. 76.

“Sözcüğü, gündelik dilde düz anlamıyla yemek eylemini belirleyen yemek sözcüğünün bir çok eşanlamı vardır. Türkçe bir metinde beslenmek, karın doyurmak, atıştırmak, gövdeye indirmek, tıknamak, ziflenmek biçiminde karşımıza çıkabilecek bu eş anlamlardan herhangi birini, sözcüğü Almanca’ya *essen!*, İngilizce’ye *to eat* sözcükleriyle aktarmak, çeviri açısından yetersiz bir işlem olur.”<sup>426</sup> Çünkü yemekle *to eat* veya tıknamak esasta eş anlamlıdır; ama, eşdeğerli değildirler.

Dolayısıyla “Herhangi bir eski metinde, bir sözcüğün bugün artık unutulmuş bir yan anlamının kullanılmış olması ya da çağdaş bir yazarın, alışılmış sözcüklere yepyeni yan anlamlar yüklemesi, çevirmen için tuzak durumlardır. Böyle durumlarda çevirmen, söz konusu yan anlamı gözden kaçırabilir.”<sup>427</sup>

Bu yüzden Kur’ân müterciminin kelimelerin mânâlarının zaman ve bağlam içinde gösterdiği değişimleri göz önünde bulundurması gerekir. Hatta, bir mütercimin, Kur’ân’ın edebi metnindeki kelimeleri, onların tarihî seyrini ve onlarda zaman içinde meydana gelen değişiklikleri tam bir şekilde nazar-ı itibara almadan anlamaya kalkışması apaçık bir hata haline gelir. Zira bu gelişmelerin kelimelerin hayatına ve mânâya delaletlerine büyük etkileri vardır.

Bundan başka bir mütercimin, bu kelimelerin ilk olarak ortaya çıktıkları sırada ve onların ilk okuyucusu olan Resulullah (s.a.v.) tarafından okunduğunda, onun etrafında bulunan kimselerin onlardan ne anladıklarını tespit etmeye bil hassa dikkat etmesi gerekir.

Kur’ân kelimelerinin mânâlarının anlaşılmasında birinci esas bu olunca, mevcut lügatlerimiz de bu işe kolaylık sağlayıcı ve yardım edici bir durumda olmadıklarına göre, bu zor şartlar altında, kim bu sahada çalışmayı göze alabilir?<sup>428</sup>

<sup>426</sup> - Göktürk. Çeviri; Dillerin Dili, s. 62-65.

<sup>427</sup> - Göktürk. A.g.e., s. 62-65.

<sup>428</sup> - el-İlâfî, Emin. Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metot, terc. Mevlüt Güngör. Kur’ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 84-86.



Lafızların zaman ve bağlamlar içinde gösterdikleri değişiklikler konusunda sabit olan bu gerçeğin tahkik edilmesi için, lügatlerimiz, hiç bir sûrette yardımcı olacak bir halde değildirler. Bu durumda, bir Kur'ân müfessirinin önünde, Kur'ân kelimelerinden birisinin ilk mânâsını öğrenmek istediği zaman bunun için, bizzat kendisinin bir araştırma yapmasından başka bir çare yoktur.<sup>429</sup> veya Kur'ân'ı başlı başına bir dil muhiti, yani bir dilin konuşulup öğrenildiği bir çevre olarak görüp, Kur'ân'ın dil, metin, cümle bağlamında kelimelerin anlamını tespitte çalışmalıdır. İşte bu etraflı ön hazırlık yapılmadığı için Kur'ân'ın kolayca anlaşılması mümkün âyetleri bile müşkilleri sınıfına sokuluyor. Aslında Kur'ân'ın müşkilleri yok, onu anlama konumunda olanların bir takım dilsel ve zihinsel müşkilleri vardır.

Meselâ Kur'ân'daki bağlamlarında anlamı çok kolayca tespit edilmesi mümkün olan bir çok çok anlamlı kelime tercümede tam bir problem haline getirilmiştir. Bu kelimeler biraz daha gündemi işgal ettiği için örnekleri onlardan vermek istiyoruz.

Şimdi bu açıdan bakarak Kur'ân'da bir çok vecihler kazanmış birkaç kelime üzerinde duralım.

### 2. 3. 3. 1. Secde

Kur'ân'daki bağlamlarında secde de, çok anlamlı kelimelerden biridir. Mesela "Hac sûresi 18. âyetteki secde, iki anlama gelir. Birincisi insanın en şerefli azasını toprağa dokundurması, ikincisi hudu ve inkiyad anlamındadır"<sup>430</sup> Bu iki anlama gelmekle birlikte bu kelime Kur'ân'daki çeşitli sîbak ve siyaklarda daha çok anlamlı bir görünüm arz eder. Fakat secde Türkçeleştikten sonra rutinleşmiş ve mânâsı daralmıştır. Halk arasında namazdayken yüzü yere dokundurmak anlamıyla sınırlanmıştır. Hatta yalnız Allah'a tahsis edilen bir davranış biçimi olarak algılanır olmuştur. Secdenin

<sup>429</sup> - el-Hûlî. Age., s. 84-86.

Arapça'daki lügat mânâsı "sükunete ermek anlamında et-tetamunu ve kendini zillet makamına koymak anlamında tezelliüdür. Bu hal, alını ve burnu yere koymak sûretiyle ifade edilir."<sup>431</sup>

Lisanu'l Arap'ta سجدة secde, anını yere koydu"<sup>432</sup> demektir ki bu zilleti ve baş eğmeyi ifade eder. Yine aynı kaynakta نحلة ساجدة nahletun sacidatun, secde eden hurma ağacı demektir. Yani hurma ağacı yükünü/meyvelerini yere doğru meylettirince ona böyle denir."<sup>433</sup> şeklinde açıklamalar geçmektedir.

Kur'ân'da ise insan ve insan olmayan varlıkların secdelerinden bahsedilir. Hepsinin secdesinden de, bağlamlara göre, çok farklı mânâlar anlaşılır. İnsanın Allah'a olan secdesi düşünüldüğünde bu kelimenin daha geniş bir anlam taşıdığını tespit ederiz. İnsanın Allah'ın azâmeti karşısında secdeye kapanması, özünde ma'rifetullah olan iradî bir davranışı anlatır. Ve Âlemlerin Rabbi insana secde emrini verirken O'nun Allah'ın azâmetini bilerek ona boyun eğmesini, kalbindeki inanç ve saygısını bu şekilde ifade etmesini ister. Allah'a karşı secde eden bir kul Allah'a muhtaç ve ona karşı zelil olduğunu bu davranışıyla açıklar ve itiraf eder. Secde bu bakımdan bir beden dili olarak da mütalaa edilebilir.

Bu açıdan Allah ile insan arasındaki secdenin geçtiği âyetlerde meâl yazarı bu minval üzere düşünerek kelimenin tercümesini yapmak zorundadır. Sadece Türkçe'nin bağlamdaki secde ve yere kapanmak ifadeleri secde'nin Kur'ân bağlamındaki geniş anlamlarını daraltır ve bu kavramı mânâ yitimine uğratar. Çünkü secde her ne kadar Kur'ân'daki bağlamlarında geniş anlamlı ise de, Türkçe'ye geçtikten sonra terimsel bir ifade kazandığı için, asıldaki geniş anlamlarını yitirmiş, sadece Allah'ın uluhiyyetini

<sup>430</sup>- et-Tavîleh, Abdu'l-Vehhâb Abdu's-Selâm. Eseru'l-Luğa fi İctihadi'l Muctehidin. Daru's-Selâm. Kahire. 2001, s. 96.

<sup>431</sup>- el-İsfehânî. Age., s. 229.

<sup>432</sup>- İbn Manzûr. Age. III/204.

<sup>433</sup>- İbn Manzûr. Age., III/206.

ikrar ve tasdik anlamında anlı yere koymak olarak anlaşılmış ve bu anlamda kullanılır olmuştur.

Bu konuda Emrullah İşler, secdenin Türkçe sözlüklerdeki, "namaz kılarken alını, el ayalarını, dizleri ve ayak parmaklarını yere getirerek alınan durum: secde etmek, secdeye varmak, secdeye kapanmak" şeklindeki yalnız namazdaki malum şekli esas alınarak yapılan tanımını verdikten sonra, "görüldüğü gibi secde kelimesi dilimize Arapça'daki anlamlarından yalnızca birisiyle geçmiştir. Bu anlam aynı zamanda Kur'an'ın söz konusu kelimeye yüklemiş olduğu dinî anlamdır. Dolayısıyla secde kelimesi Türkçe'ye geçerken diğer pek çok terimde olduğu gibi, ciddi mânâda, anlam daralmasına uğramıştır."<sup>434</sup> demektedir. Gerçekten de secde kelimesi Türkçe'de oldukça dar anlamdadır artık. Hatta yalnızca fikhî bir ıstılah görünümüne bürünmüştür de diyebiliriz. Oysa bu kelime, Kur'an'daki her bağlamda ayrı bir mânâ yüküne sahiptir. Mütercimler bu durumu göz önüne almadan, meâllerinde bu kelimeyi aynen kullandıkları için, secde Kur'an'daki her bağlamda aynı anlamı ifade eder olmuştur.

Allah (c.c.) Necm sûresinin 45 ve 62 âyetlerinde, genel olarak kullar üzerindeki güç ve hakimiyetini anlatır. Sonra şu <sup>435</sup>لَا سَجْدَ لِلَّهِ وَاعْبُدُوا âyetiyle de onları secdeye ve arkasından da kulluğa davet eder. Bu âyette kulluk edin den önce secde edin ifadesinin gelmesi, bu iki kelime arasındaki tenasübü göstermektedir. Bu tenasüb, âyetleri analitik olarak düşünen bir okura, "Bütün bunlardan sonra artık, secde ederek zillet ve ona muhtaçlığınızı izhar edin. Sonra da O'nu hakkıyla, yani uluhiyyet sıfatlarıyla tanıyın, O'nu tanıdığınızı önce bedensel bir simge olan secde ile, beden dili ile anlatın," şeklinde bir mesaj verir. Özetle bu bağlamda secde Allah'ın yüceliğini hem bedensel bir dille, hem de kalben, iradî olarak kabul etme, ifade etme anlamındadır. Dolayısıyla kur'an'daki secdeyi Türkçe'deki secde ile karşılamak secdenin bu âyetteki anlamını

<sup>434</sup>- İşler, Emrullah. "Secde Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu." *İslâmiyât*. Sayı: 3 (1988), 1/107.

<sup>435</sup>- Necm, 53/62.

bütünüyle aksettirmiş olmaz. Şimdi secdenin meâllerdeki tercüme ediliş biçimine üç ayrı mütercimden örnekler verelim.

“Haydi artık Allah’a secde ve ibadet ediniz,”<sup>436</sup>

“Haydi Allah’a secde edin ve kulluk edin!”<sup>437</sup>

“Haydi Allah’a secde edip O’na kulluk edin”<sup>438</sup>

Bu örneklere baktığımızda şu kanaate varıyoruz. Mütercimler Kur’ân bağlamındaki secde ile Türkçe bağlamındaki secde kelimesini hem eş anlamlı ve hem de eş değer olarak düşünmüşlerdir. Kelimenin geçirdiği tarihsel ve semantik süreci hiç dikkate almamışlardır. Eğer böyle bir tetkik yapmış olsalardı, secdeyi daha analitik bir ifadeyle karşılarlardı.

Bir de mahlukatın mahlukata secdesi vardır. Meselâ:

“Hani bir zamanlar biz *واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس* (...)”<sup>439</sup> *Hani bir zamanlar biz meleklerle Adem’e secde edin demiştik. Bunun üzerine hepsi secde ettiler. Ancak İblis etmedi (...)*” âyetindeki secde sibak ve siyak göz önünde bulundurulursa mânâ, Adem’in üstün, sizden daha keremli olduğunu kabul edin, anlamındadır. Başka bir ifadeyle, kendinizi mahlukat içerisinde fazilet bakımından Adem’den sonraya koyun demektir. Meleklerin secde etmeleri onların bu üstünlüğü kabul edişlerini, İblis’in secdeden kaçışı da onun bu üstünlüğü reddedişini ifade eder.

İşte bu bağlamda mütercimlerin secdeyi tercüme etmeden bırakışları, meâl okurumuzun zihninde bulanıklıklar meydana getirmiştir. Çünkü Türk okuru, secdeyi yalnızca Allah’a kulluğun bir ifadesi olan malum beden dili olarak algılamıştır. İşte böyle bir okur, Adem’e secde edilişin, O’na ilahlık şanı verildiği intibama varmaktadır.

Ancak mütercim burada yine bir ilke belirleme problemiyle karşı karşıya kalmaktadır. Çünkü çok anlamlı kelimeler, karakterleri icabı daha çok, analitik, anlamı

<sup>436</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s., 527.

<sup>437</sup> - Ateş. Ag.meâl, s., 527.

<sup>438</sup> - Özek. Ag.meâl, s., 527.

<sup>439</sup> - Bakara, 2/34.

anlamına bir tercüme gereklidir. Bu kelimenin hem eş anlamlısı ve hem de eşdeğerlisini bulmak gerekmektedir. Kelimesi kelimesine bir tercüme ise yukarıdaki problemlere neden olmaktadır. Şimdi bu âyette geçen secde kelimesinin tercüme örneklerini sergileyelim.

Muhammed Esed, *“And when we told the angels, ‘Prostrate yourselves before Adam!’(....)”*<sup>440</sup> *“Ve bir zamanlar biz meleklere dedik. ‘Adem’in önünde yere kapanın” şeklinde tercüme ettikten sonra dipnotta “Adem’in kavramsal düşünme kabiliyetini göstermek içindir. İnsan bu açıdan meleklerden bile üstündür.”*<sup>441</sup> gibi bir açıklama yapmış. Bu açıklama melekler ve İblis’in dâvet edildikleri secdenin Adem’in uluhiyetini değil, O’na Allah’tan verilen üstünlüğü tasdik anlamına geldiğini açıklamaya yeter.

Hüseyin Atay, Ali Özek, Suat Yıldırım da Meâllerinde secdeyi yine secde ile karşılamışlar.<sup>442</sup> Halbuki bu çok önemli davranışın, yani beden dilinin ifade ettiği mânâ, izah edilmelidir diye düşünüyorum. Ama ta girişte anlatıldığı gibi bu bir ilke meselesidir. Kelimesi kelimesine bir tercüme ilke edinmiş bir mütercim bu kabil bir tercüme benimsemeyebilir. Mahlukatin, yani insan olmayan varlıkların Allah’a secdesi ise daha özel bir dikkat istemektedir. Ama meâllerde genelde bu bağlamda daha farklı bir anlam kazanmış secde yine Türkçe bağlamdaki secde ile karşılanmış. Bu da göstermektedir ki Kur’ân mütercimleri kelimelerin anlamlarını bağlamlarda tetkik etmemekteler ve alâcelle bir tercüme yapmaktalar. Meselâ Rahman sûresinde Allah (c.c.):<sup>443</sup> *والنجم والشجر يسجدان* “Bitkiler, yıldız ve ağaçlar secde ederler.” buyurmaktadır. Burada da secde kelimesinin diğer kelimelerle oluşturduğu tenasüp ve bulunduğu bağlam göz ardı edilmiştir. Ağaçlar, bitkiler veya yıldızların Türkçe bağlamdaki mânâda secdesi insanın hayâlini oldukça zorlamaktadır. İnsan onların insan gibi yere kapanmalarını hayâl etmeyi tuhaf buluyor. Onların secdeleri hakkında zihne ve hayâle

<sup>440</sup> - Bakara, 2/34.

<sup>441</sup> - Asad. Ag.meâl, s., 9.

<sup>442</sup> - Bkz. Meâlleri.

<sup>443</sup> - Rahman, 55/6.

oturan, mantıkla çelişmeyen bir açıklama bekliyor. İşte bu problem, sūredeki kelime ve âyetler arasındaki tenasüp gözden geçirilirse çözümler kanaatindeyim.

Dikkat edilirse sūrenin üst âyetlerinde Güneş ve Ay'ın bir hesap ile olduğu anlatılıyor. Bu hesap ilahî bir yasayı simgelemektedir. Marmaduke mezkur âyette geçen hisab kelimesine "*punctual*"<sup>444</sup> işini vaktinde yapan anlamını yüklemiştir. Bu mânâ gerçekten çok isabetlidir. Ay'ın ve Güneş'in hareketleri, doğuş ve batışları tam zamanındadır. Allah'ın bu iki âyeti işlerini tam vaktinde yaparlar ve hiç aksatmazlar. Kainatta bir düzene ram olmuşlar ve ilahî bir yasaya baş eğmişlerdir. Onların baş eğişleri iradî değildir. O halde otlar, yıldızlar ve ağaçlar da işlerini vaktinde yaparlar. Otlar vaktinde biter, vaktinde çerçöp olurlar. Yıldızlar hareketlerini vaktinde tamamlar, doğar ve batarlar, ağaçlar vaktinde yeşerir ve vaktinde yapraklarını döker ve yemişlerini verirler. Bunlar da Ay ve Güneş gibi ilahî bir yasaya tabidirler. O halde bu âyette geçen secde kelimesinden sonra gelen âyetin de ilahî yasalardan bahsettiği göz önünde tutulursa, Allah'ın göğü yükselttiği ve ona bir mizan, bir denge koyduğu düşünülürse, bu âyetteki secdenin ilahî yasalara gayri iradi boyun eğme anlamında olduğu anlaşılır. Yani "otlar, yıldızlar ve ağaçlar itaat halindedirler." şeklindeki bir mânâ ile tercüme zarurî olur.

Bu konuda Suat Yıldırım her ne kadar secde'yi tercüme etmemişse de bu kelimenin sonuna *-de,-dir,-ler* eklerini eklemesi güzeldir. Bu ek süreklilik anlamı kattığı için onların gayri iradî olarak sürekli bir inkiyad halinde olduklarını çağrıştırabilir.

Ali Özek ve diğerlerinin meâlinde bu bağlamın tetkik edilmediği açıktır. Çünkü secde tercüme edilmemiş. Marmaduke'un, bu usul içinde düşünüp düşünmediği bizim meçhulümüz; ama o secdeyi "*adore*"<sup>445</sup> olarak tercüme etmiş. Bu kelimenin Türkçe karşılığı tapmaktır. İtaat anlamı çağrıştırdığı için bu bizim verdiğimiz mânâyaya yakındır.

<sup>444</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s. 531.

<sup>445</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s. 531.

Muhammed Asad bu âyette geçen secdeyi “*Onun önünde yerer kapanırlar*”<sup>446</sup> şeklinde tercüme ettiğine bakılırsa bu kelimenin bağlamını dikkate almadığı kanaatine varmaktayız.

Bizim Rahman sûresinde bağlamdan hareket ederek secde kelimesini ilahî yasalara gayri iradî olarak boyun eğmek şeklindeki tercümemizi sanırım şu âyetin bağlamı da teyit eder.

Allah (c.c.) Ra’d sûresi 15. âyette “*Göklerde ve yerde bulunanlar da onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah’a secde ederler.*” buyrulmaktadır.

Yerde ve gökte secde eden varlıklar **عن**men ile ifade edilse de **لما** hükmündedir. Veya **عن**men hem insanları ve hem de şuarsuz varlıkları simgeler. Bu izahtan sonra gölge ışığa tabidir deriz. Bu, kayıtsız şartsız ve gayri iradî bir itaati simgeler. İnsan ve bütün mahlukat Allah’ın yasalarına tabi, gölge de bu yasaya tabidir. Yani gölge ışıkla vardır, hareketi de daima ışığa bağlıdır. O halde gölgelerin secdesi, ışığın sabah akşam hareketine kayıtsız şartsız baş eğmesidir. Bütün mahlukat gibi ışık, onun cisimlere vurması neticesinde oluşan gölgeler, gökte ve yerde olanlar da Allah’ın iradesine, bir kadere tabidir.

İşte bu âyetin de meâlî bu bağlamsal mütalaadan hareketle yapılıncı bu bağlamdaki secdenin iradî veya gayri iradî itaat anlamında olduğunu anlamakta zorluk çekmemekteyiz.

Muhammed Escd’in, “*And before God prostrate themselves, willingly or unwillingly, all (things and beings) that are in the heavens and on earth, as do their shadows in the mornings and the evenings*”<sup>447</sup> “*Yerde ve göklerde mahlukat ve var olan her şey Allah’ın önünde, sabah akşam onların gölgelerinin yapmakta oldukları gibi eğilmekte/yere kapanmakta/secde etmekte.*” şeklindeki meâlînde **عن** zamirini herkes ve her şey olarak tercüme etmiş.

<sup>446</sup> - Asad. Ag.meâl. s., 824.

<sup>447</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 361.



Buradaki secdeyi ise Zemahşerî, “yani Allah’ın onlar hakkında irade ettiğini yapmak için inkiyad eder, boyun eğler. İster o işi dilesinler isterse dilemesinler. Onun emirlerini yapmaktan çekinmeye güç yetiremezler.”<sup>448</sup> şeklinde izah etmektedir ki bu secde Kulun Allah’a yaptığı ve O’nun uluhiyyetini itiraf ve ikrar maksadıyla iradî olarak yaptığı secdeden daha farklı bir anlam içermektedir.

Yine Nahl sûrenin 48. âyetinde geçen secdenin gölge ile ilgili olarak kullanımı, secdenin yere kapanmak şeklinde dar anlamda tercümesine müsaade etmediğini tespit etmekteyiz. Çünkü 48. âyet meâlen, “Allah’ın yarattığı herhangi bir şeyi görmediler mi? Onun gölgeleri küçülerek ve Allah’a secde ederek sağa sola döner.”<sup>449</sup> şeklinde ışığa tabi olan gölgenin hareketlerinden bahsetmektedir. Onun uzaması kısılması sağa ve sola dönmesi hep güneş ışığına tabi oluş nedeniyledir. Veya dünyanın bu ışık kaynağı karşısındaki hareketlerine uyuş nedeniyledir. Bu ışık ve onun karşısındaki cismin aldığı durumlara göre değişir. Her durumda da gölgenin kontrolü insanın iradesine bağlı değildir. Her şey Allah’ın emrinde, hükmü ve idaresi altındadır.

49. Âyet de meâlen “Göklerde bulunanlar, yerdeki canlılar ve bütün melekler büyüklük taslamadan Allah’a secde ederler.”<sup>450</sup> şeklindedir. Bu âyetteki secdenin bu bağlamdaki anlamı da yine itaat etmek, tabi olmak anlamındadır

Bütün bu bağlamlar bu âyetlerde geçen secde kelimesini ilahî yasalara boyun eğler şeklinde tercüme etmemizi mecburi kılmaktadır. Ayrıca aynı sûrenin 50. “Onlar kendilerinden çok yüce olan Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa yaparlar.” âyetindeki secde kelimesini yine ilahî yasalara itaat etmek ve o yasaların koyucusu karşısında kendilerini emir alan, itaat eden makamına koyan anlamında yorumlamamızı teyit etmektedir.

<sup>448</sup> - ez-Zemahşerî. Age, II/491.

<sup>449</sup> - Çağrı, Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 271.

<sup>450</sup> - Çağrı, Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 271.

Fakat meâllere baktığımız zaman meâl yazarlarının bu mütalaayı pek de yapmadıklarını tespit ediyoruz. Mota mot bir tercüme mantığının bütün meâllere hakim olduğunu sezmekteyiz.

Muhammed Esed, 48. Âyette geçen secde âyetini “Allah’ın iradesine boyun eğerek” şeklinde tercüme etmiş. Fakat aynı ince görüşlülüğü 49. âyette göstermemiş ve “Allah için saygı ve tazimle yere kapanmak”<sup>451</sup> şeklinde açıklamış.

Kelimelerin bağlamlarda mecâz anlam taşımaları daima kullanımda belirir. Kulların kullara secdesi bağlamında düşünülürse secde yine kulların Allah’a secdesine benzemez ve yorumu mecburi kılar. Allah’a secde, kulun Allah’ın uluhiyyetini kabulü ve kendi kulluğunu itiraf anlamına gelir. Kulun kula secdesi Kur’ân-ı Kerimde böyle yorumlanmaz. Bu ancak onun şahsında ilahî otoriteyi kabul anlamını ifade eder. Veya bir maslahatın yürümesi, sosyal bir nizamın bekası ve işlemesi için bir otoritenin kabulü anlamına gelir.

Yusuf sûresinde, yüzüncü âyetteki secdenin kullanımı, bağlamı göz önünde tutulmadığı için bu bağlamda geçen secdeyi meâl yazarlarımızın tercüme etmede hayli zorluk çektiklerini görmekteyiz. Şimdi bu örnekleri sunalım:

Muhammed Esed, bu âyeti “*Ve ana babasını en yüksek onur katına çıkardı. Ve onların hepsi onun önünde hürmet ve tazimle yere kapandılar.*”<sup>452</sup> şeklinde tercüme etmiş. Esed’in yere kapanma ifadesinin önüne hürmet ve tazimle ifadesini koymasından buradaki secdeyi mecâz olarak anladığını, bağlamdaki mânâ farkını gördüğünü anlamaktayız. Ancak Asad’ın “Razî’nin kaydettiği üzere Abdullah İbni Abbas’a göre ‘onun önünde’ ibaresindeki ‘o’ kişi zamiri Allah’a racîdir. Çünkü Yusuf’un ana-babasının kendi önünde yere kapanmalarına izin vermiş olması peygamberî mizaç açısından pek düşünülebilecek bir davranış değildir.”<sup>453</sup> şeklindeki dip not açıklanmaya

<sup>451</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 401.

<sup>452</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 353.

<sup>453</sup> - Asad, Ag.meâl, s. 353

muhtaçtır. 4 daki 4 kişi zamirinin Yusuf Aleyhisselamın adının yerini tuttuğu açıktır. İbn Abbas (r.a)'ın görüşü eğer âyetin sonunda "Yusuf: ey babacığım işte bu daha önce gördüğüm rüyânın gerçek oluşudur." ifadesi olmasaydı isabetli olabilirdi. Çünkü Yusuf (a.s.) daha önce rüyasında on iki yıldızın kendisine secde ettiğini anlatmıştır. Zira,

<sup>454</sup> را يتهم لي ساجد ين 454 âyetindeki لي benim için demektir. Dolayısıyla Yusuf (a.s.)'ın anne, baba ve kardeşlerinin ona secde etmeleri de ona rüyasını hatırlatmıştır. Eğer onlar Yusuf (a.s.)'ın önünde Allah'a secde etmiş olsalardı, Yusuf (a.s.) rüyasını hatırlamaz ve bu rüyamın gerçekleşmesidir demezdi. Demek ki bu secde Yusuf'a yapılmıştır.

Anne ve babasının kendisine secde etmelerine müsaade etmesi Yusuf'un peygamberi ahlâkiyle bağdaşmaz görüşüne gelince, şüphesiz bu doğrudur. Hatta Yakup (a.s.)'ın da bir kula secde etmesi düşünülemez. O secde edilen bir peygamber bile olsa. Ancak bu bağlamdaki secdeyi anlambilim kanunlarıyla mânâlandırılmamız oldukça kolay gözüküyor. Bir bağlam çok çeşitli sebeplerle eğer o kelimenin gerçek anlamını reddediyor ise, o kelimenin mecaz anlamını almak gerekli olur. İşte bu bağlamdaki secdenin gerçek mânâsıyla, yani Allah için yapılan secde, olarak yorumlanmasını, akıl ve peygamberlerin getirdiği tevhid akidesi imkânsız kılmaktadır. İşte bu karine bu bağlamdaki secdenin te'vilini vacip kılmaktadır. O halde bu âyetteki secde, meleklerin ademe yaptığı gibi bir secdedir ve bedensel bir davranış değildir. Kelimelerin zahiri her ne kadar böyle ise de bağlam bu anlamı mecaza hamletmeyi gerekli kılmaktadır. Kısaca bu bağlamdaki secde Yusuf (a.s.)'ın faziletini ve üstünlüğünü kabul ve tastik anlamında bir davranışın veya keyfiyetini bilmediğimiz bir jestin adıdır.

Sadrettin Gümüş ise, bu âyette geçen secde kelimesinin tercümesini parantez içerisinde "(ona kavuştukları için) secdeye kapandılar."<sup>455</sup> Biçiminde tercüme etmiş. Ama bu oldukça uzak bir yorumdur. Sibak ve siyak buradaki secdenin böyle tercüme

<sup>454</sup> - Yusuf, 12/4.

<sup>455</sup> - Yusuf, 12/100. Özek. Ag.meâl, s. 246.

edilmesine müsaade etmemektedir. Secde Yusuf'un lütfundan, onları tahta oturtmasından sonra olduğuna göre bu bir teşekkür ve Yusuf'un kadr u kıymetini kabullenme secdesidir. Mütercim, öyle sanıyorum ki, Yusuf'(a.s.)'a kavuştukları için Allah'a şükür secdesine kapandılar şeklinde bir anlam vermek istiyor.

Hüseyin Atay, “(Allah'a secde edip) eğildiler.”<sup>456</sup>

Suat Yıldırım, “Hepsi onun önünde saygı ile eğildiler.”<sup>457</sup>

Pickthall, bu âyette geçen secdeyi “Prostrate”<sup>458</sup> diye tercüme etmiş. Bu İngilizce ifade ise halsiz bir biçimde yere kapanma, zillet içinde eğilme, yere uzanma, birisinin ayağına kapanma gibi geniş anlamları var ki daha mübalağalı bir secdeyi ifade etmektedir.<sup>459</sup>

Hülâsa bu tercüme örneklerinden Hüseyin Atay'ın tercümesinin bir dayanağı olmadığı açıktır. Nitekim izahı yukarıda geçti. Suat Yıldırım'ın tercümesi ise anlamı anlamına bir tercüme ve bir te'vildir. Ancak makul ve anlambilimsel dayanakları güçlü bir tevildir.

### 2. 3. 3. 2. Din

Lügatte anlamı borç, taat, ceza<sup>460</sup> olan bu kelime, Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli bağlamlarında kullanılarak çok anlamlı bir kavram haline gelmiştir. Lisanu'l Arap'ta, dinin türevlerinin hakem, kadi, yani hükmeden, kahhar, her şeye gücü yeten, borç, ceza, mükafat, hesap, itaat, adet, iş, huy, dönüş, Allah'a itaat ve kulluk, zillet<sup>461</sup> gibi anlamları mevcuttur.

<sup>456</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 246.

<sup>457</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 246,

<sup>458</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 247.

<sup>459</sup> - Bkz. Redhouse. Age, s. 1775.

<sup>460</sup> - el-İsfehânî. Age., s. 181.

<sup>461</sup> - İbn Manzur. Age., XIII/166-170

Allahu Teâlâ'nın يوم الدين yevmu'd-din sözü hakkında Abdurrezzak (ö.H. 211) Katâde'nin Allah dinini hakim kılar, dini ile hükmeder, her şeyin karşılığını verir anlamında يوم يدن الله yevme yedinullahu dediğini rivâyet ediyor.<sup>462</sup>

Bu kavrama Izutsu'nun yaklaşımı ise daha farklıdır. O "Kur'ân vokabularisi/kelimeleri içinde en çok ihtilaf götüren kelimelerden birisi"<sup>463</sup> olarak bu kavrama bakar ve "Kur'ân'da son derece önemli bir anahtar kelime, bir terim olduğu için hemen bir çırpıda üzerinden geçemeyiz"<sup>464</sup> der. Ona göre din kelimesinin taat, kulluk anlamına geldiği kesin değildir ama imkânsız da değildir. Cahiliyye şiirinde geçen وعادنى دىنى tekrar eski huyum(dinim) bana geri geldi ifadesini delil getirerek bu kelimenin huy anlamına geldiğini, yine bir cahiliyye şiirinde geçen د ناهم كما دانوا bize karşılık verdikleri gibi biz de onlara karşılık verdik ifadesini delil getirerek bu kelimenin karşılık, misilleme anlamına geldiğini, Kur'ân âyetlerinin siyak ve sibakından deliller getirerek onun hüküm verme anlamına geldiğini, yine kahhar anlamının var olduğunu da kabullenir. Yine Izutsu kabilesindeki düzensizlik ve anarşiyi tasvir eden Zuheyr İbn Ebî Sulma'nın مرج الدين din karşıtı, bozuldu ifadesinde dinin düzen anlamına geldiğini söyler<sup>465</sup>

Fatiha sûres'inin Kur'ân'ın bütün mânâlarını kapsaması açısından ona Kitabın anası<sup>466</sup> denmesine bakılırsa Fatihadaki her kelimenin Kur'ân kelimelerini ihtava eder bir mahiyet arz ettiğini düşünebiliriz. Biraz semantik bir analiz yaptığımızda da Fatiha hakkında bu isimlendirmenin vakaya aykırı olmadığına şahit oluruz. Meselâ **din** kelimesi Kur'ân'ın diğer bağlamlarında geldiği bütün mânâları يوم الدين âyetinin bağlamında bulmanız ve düşünmeniz mümkündür. Yukarıda tespit edilen mânâların hepsini bu bağlamda tercümeyle koyabiliriz. O günde mahlukat kesinlikle Allah'a teslim

<sup>462</sup> - es-Senâî, Abdu'r-rezzâku'bnü Hemmam. Tefsiru Abdurrezzak, Daru'l Kitabu'l İlimiyye, Buyrut, 1999, I/256.

<sup>463</sup> - Izutsu, Age., s. 207.

<sup>464</sup> - Izutsu. Age., s. 207.

<sup>465</sup> - Bkz. Izutsu. Age., s. 207-211.

olacağı için o gün teslimiyet günüdür. O gün bütün fikrî ayrılıklar Allah tarafından çözülecek ve kimin haklı ve kimin haksız; hangi görüşlerin isabetli, hangilerinin isabetsiz olduğu kesinlik kazanacaktır. Bu açıdan o gün hüküm günü, sulh günüdür. herkes o günde amellerinin karşılıklarını göreceği için ceza günü, herkes Allah'a itaat etmek zorunda kalacağı için itaat günü, insanlar tek bir ümmet olacağı ve Allah'ın hükmü yürüyeceği için nizam ve düzen günüdür. Herkes bir birine borcunu ödeyeceği için ödeme günü, haklı haksız, iyi kötü belli olacağı için ayrılma, fasl günüdür. Mahkeme günüdür, duruşma günüdür. Şahitlik günüdür. Bu güne Kur'an "fasl ve furkan"<sup>467</sup> günü gibi isimler vermiştir. Arapça'da fa ön eklerini almış kelimeler ayrılma, ayırma anlamı taşırlar. Bu mânâya göre يوم الفصل yevmu'l fasl ve يوم الفرقان yemul furkan kelimeleri din gününün hak ile batılın ayrıldığı, insanlar arasında fikir ayrılıklarının, anlaşmazlıkların belirlendiği gün, hak ve hukuk günü gibi geniş mânâlar da ifade etmektedir.

İşte bu çok anlamlı kelimeni meâl karşısına çıkardığı problem ise bu kelimeyi meâl tekniği ile, yani karşı dilde bu kelimeyi bire bir karşılayacak kelime bulunamayışıdır. Bu açıdan mütercimlerin çoğu anlam yitiminden sakınmak için bu kelimeye hiç dokunmadan din ile tercümeyi tercih etmekte. Ancak bu da dinin anlamını bilmeyen bir topluluk için bir şey ifade etmemektedir. Yine secde için söylediklerimiz bu kavram için de geçerlidir. Türkçe bağlamda bu kelimenin anlamı da daralmıştır. Bu kavramın Kur'an'ın bağlamlarındaki tercüme örneklerini vermek bu tezin hacmi içinde imkânsızdır. Ancak Fatiha sûresindeki tercüme örnekleri örneklemekle yetinelim.

Ateş, "Din (ceza ve mükafat) gününün sahibidir."<sup>468</sup>

Öztürk, "Din gününün Mâlik'i, sultanıdır O"<sup>469</sup>

<sup>466</sup> - Bkz. ez-Zemahşerî. Age., I/45.

<sup>467</sup> - Bkz. İnful, 8/41; Saffat, 37/21.

<sup>468</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 0

Elmalılı, “*O din gününün maliki Allahım*”<sup>470</sup>

Özek, “*Ceza gününün malikidir*”<sup>471</sup>

Bu örneklerin hepsinde **din** kavramının anlam hudutlarının daraldığı açıktır. Ancak ateş diğerlerine göre daha açıklayıcı bir tercüme meyletmiştir. Bu çok anlamlı kelimenin en az iki karşılığını vermek mecburiyetini hissetmiştir. Özek ise daha sınırlayıcı bir tercüme ilkesini benimsemiştir. Burada tercüme problemi ise şudur: Yukardaki izahlarında da geçtiği gibi **din** kavramı çok anlamlıdır ve onu tek kelime ile karşılamak anlam yitimine neden olmaktadır. **Din** kelimesini yine **din** ile karşılamak da sorunu çözmiyor; çünkü Türkçe bağlamdaki **din** kavramı ile Kur’ân’ın bağlamındaki **din** kavramları geniş ve dar anlamlılık açısından artık farklıdırlar. Bu durumda anlamı anlamına bir tercüme ilkesini benimsemek çare gibi görünmektedir. Fakat bu ilkenin problemi ise bir kavramı birden çok kelime ile karşılayarak meali tefsir üslubuna çekmektedir. Böyle bir tercüme yöneltilen eleştirilere de değinmiştik.

### 2. 3. 3. 3. Salat

Yine çok anlamlı kelimelerden biri de **salat** kelimesidir. Ahzap 56. Âyetteki **salat** Allah’tan rahmet, meleklerden dua ve istiğfar gibi iki ayrı mânâ taşımaktadır. İbn Abbas, **يُصَلُّونَ** yusallune ifadesini, **بِالدُّعَاءِ** bi’d-duai, yani dua ile<sup>472</sup> şeklinde tefsir etmiştir. “Yani rasulün üzerine **salat** ve selam kelimesini söyleyiniz. Onun mânâsı da Allah’ın O’nun üzerine, selam ve rahmet ile duasıdır.”<sup>473</sup>

“Es-sclatu Allah’a nispet edilirse rahmet, insana nispet edilirse dua ve istiğfar. Ümmetten düşünülürse ona ve onun işini desteklenme, güçlendirme, önemseme”<sup>474</sup>,

<sup>469</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 2.

<sup>470</sup> - Elmalılı. Age, I/51.

<sup>471</sup> - Özek, Özek ve Diğerleri. Ag.meâl, s. 0.

<sup>472</sup> - İbn Abbas, Tefsiru İbni Abbas. s. 356.

<sup>473</sup> - ez- Zemahşerî. Age., III/212.

<sup>474</sup> - İbn Manzûr. Age., VII/397.



“Es-selatu için lügat ehlinin bir çoğu o dua, tebrik, temcid, yüceltmedir demişlerdir. O’nun ümmetinin şanını yüce tutmak”<sup>475</sup> içindir.

Bu kelime ile karşılaşan bir mütercim Türkçe’de tam karşılığı bulunmayan bir kelime ile karşılaşmış olur. Üstelik bu kelime Kur’ân bağlamından çıkarak Türkçe bağlamda yine anlam daralmasına uğramış kelimelerdendir. Kök anlamı, duâ, desteklemek, yüceltmek iken, bizim dil bağlamımızda yalnızca Hz.Peygamber (s.a.v.) için okunan salavat-ı şerifleri ve namazı anlatır duruma gelmiştir.

Edip Yüksel salat’ın yalnızca teşvik ve desteklemek anlamında olduğunu kabul eder. Müminlerin dilindeki peygambere dua mahiyetindeki salavatlarını da bidat ve bu istikametteki hadisleri de hiçbir delil ve ilmî izah getirmeden uydurma sayar<sup>476</sup>

Oysa yazarı çok sathi düşündüğü gâyet açıktır. Peygambere salavat getirmenin onu giriştiği işte teşvik ve desteklemek anlamına geldiği fikrini kabul etsek bile, ki kabul ediyoruz, yine salatın Hz. Peygamber (s.a.v.)’e salavat okunak anlamına geldiği fikrini çürütemeyiz. Çünkü desteklemek ve teşvik etmek yalnızca fiziksel boyutta olmaz. Yani O’nu malca, sözle, onun ümmetine katılmak ve ona inanmakla onu desteklemek ve teşvik etmek nasıl mümkünse, Allah’ın peygambere ve onun al ve ashabına yardımını gönder onu destekle onun ümmetini çoğalt, ona Cenneti ve vesileyi ver gibi dualar da Allah’ın yardımını çağırarak onu desteklemek demektir.

O’nun vefatından sonra ona salavat okunak ise, yaşarken vazifesini tam ve mükemmel yapmış bir nebiye manevî âlemlerde yücelikler dilemektir. Hz. Peygamber (s.a.v.)’e mütemadiyen salavat okuyan bir mümin, O’nunla zaman ve mekân bakımından uzakta bile olsa böyle yapmakla, O’nunla kalbi bir rabıta/bağ kurmaktadır. Bu manevî bağ ise ona ve onun getirdiği hak dine sevgiyi artırır. Bu sevgi de o mümini onun dinini desteklemeye sevk eder.

<sup>475</sup> - el-İsfhâni. Ag.e, s. 44.

<sup>476</sup> - Yüksel, Edip. Kur’ân Çevirilerindeki Hatıralar, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992, s. 96.

Destek kavramının anlam alanı oldukça geniştir. Mal bağışında bulunmak bir destektir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ordusunda bulunarak savaşmak da yine öyledir. Ama dua da bir destektir. Malını verip Peygamberin ekonomik gücünü çoğaltan bir mümin O'na nasıl destek oluyorsa, O'na salavat okuyarak Allah'tan yardım isteyen, yücelikler dileyen bir mümin de neticede destek olmuş oluyor.

Demek ki salat kelimesinin muhtemel, delillere dayanan olası bütün makul mânâlarını almakta, bu çok anlamlı kelimenin bütün anlamlarını kabul etmekte hiçbir beis yoktur. Anca meâle bu kelimenin muhtemel bütün mânâlarını atarak yalnız bir iddiayı destekleyen anlamı seçmek hatalıdır. Bu kabil bir hareket tercümede tarafgir bir tutumu yansıtır ve kelimeleri anlam kaybına uğratar. Mânâyı delilsiz tahsis etmek, ortaya eksik bir tercüme çıkarır.

Salat için lügat ehlinin bir çoğu dua, tebrik ve temcittir, demişlerdir. *هو الذى يصلى عليكم وملاء كنه ليخرجكم من الظلمات الى النور وكان بالميمين رحيمًا*<sup>478</sup> salleytu aleyhi, ona dua ettim, onu tezkiye ettim,<sup>477</sup> demektir. Salat kelimesinin bu açıklamalardaki geniş mânâlarına rağmen, onun anlamı şu tercümelerde sınırlanmıştır.

*هو الذى يصلى عليكم وملاء كنه ليخرجكم من الظلمات الى النور وكان بالميمين رحيمًا*<sup>478</sup>

Yüksel, *"Allah ve melekleri karanlıklardan aydınlıklara çıkarmak için müminleri teşvik (salat) eder"*<sup>479</sup>

Yüksel, *"Allah ve melekleri peygamberi desteklemektedir. Ey inananlar siz de onu destekleyin. Gereken saygı ve itaati gösterin."*<sup>480</sup>

Yüksel, *"Allah ve melekleri aynı şekilde hayatı boyunca Peygamber'i doğru yol üzerinde teşvik (salat) eder."*<sup>481</sup>

<sup>477</sup> - el-İsfehâni. Age, s. 278.

<sup>478</sup> - Ahzab, 33/43.

<sup>479</sup> - Ahzab, 33/43. Yüksel. Age., s. 96.

<sup>480</sup> - Ahzab, 33/56. Yüksel. Edip. Mesaj, Kur'ân Çevirisi, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 162.

<sup>481</sup> - Ahzab, 33/56. Yüksel. Mesaj, s. 362.

Görüldüğü gibi bu tercümelere salat kelimesinin anlamı daraltılmış ve âyette olmayan hayatı boyuca ifadesi de şahsi bir görüşü desteklemek için ilave edilmiştir.

Taberî ise âyette “Anılması yüce olan Allah, Allah ve melekleri Nebi’yi tebrik ederler, bereketlendirirler, diyor” şeklinde tefsir eder ve **yusallune** ifadesini **yuberrikune** ile karşılar.<sup>482</sup> Yine Tâberî bu kelimenin **yubarikune** anlamına geldiğini İbn Abbas’tan rivâyet eder. Ayrıca burada Allah’ın salat etmesinin mânâsının ona rahmet etmesi demek, meleklerin ise ona dua etmesi ve istiğfar etmesi anlamındadır. Arap’ın kelimada bu kelime Allah’tan başkası için söylenirse o ancak dua anlamında olur.<sup>483</sup>

Kurtubî ise “Bu âyetle Allah Rasulünün hayatını ve vefatını şerefleştirmiştir.”<sup>484</sup> demektedir. Demek ki bir kimsenin dünya hayatında desteklenmesi onun ahiret hayatında da desteklemesi demektir.

Özetlerssek çok anlamlı kelimeleri yalnız bir tek anlamlarıyla karşılamak, anlam yitimine sebep olmaktadır. Bunun yanında bu kelimeler dilden dile geçerken anlam daralmasına da uğramaktadırlar. Kur’ân mütercimi bu değişimleri takip etmek zorundadır. Meselâ Hz. Peygamber (s.a.v.)’e dua anlamındaki salat kelimesi, dilimize selavât şeklinde geçmiştir ve malum dua cümlelerini tekrar etmek anlamındadır. İşte bu anlamı çağrıştıran selavat kelimesini Kur’ân bağlamındaki salat kelimesinin karşılığı olarak vermek de anlam yitimine sebep olacaktır. Bu konuda bir örnekle yetinelim.

Ali Turgut, “Allah ve melekleri, Peygambere çok selavât getirirler. Ey iman edenler! Siz de ona selavât getirin ve tam bir teslimiyetle selâm verin.”<sup>485</sup>

Bu örnekte salata karşılık olarak verilen selavât kelimesinin halk lisanında rutin ve dar anlamda olduğu açıktır. Hatta Allah’ın selavat getirmesi ifadesinde teşbihi ihsaslar

<sup>482</sup> - et-Taberî. Agc., XXII/43.

<sup>483</sup> - et-Taberî. Agc., XXII/43

<sup>484</sup> - Kurtubî. Agc. XIV/232.

<sup>485</sup> - Turgut. Özek ve diğerleri. Ag.mcâl. s. 425.

uyandırmaktadır. Yani kulların selavat getirmesine benzemiştir. Oysa aslında salat kelimesi daha geniş anlamlıdır.

#### 2. 3. 3. 4. Akid

Şüphesiz Kur'ân'daki çok anlamlı kelimeler burada sayılamayacak derecede fazladır. Hatta en işlek bir dil bağlamındaki kadar çoktur. Bu yüzden biz bu bölümde seçtiğimiz birkaç tanesi üzerinde çalışacağız. Yine çok anlamlı olarak tespit ettiğimiz kelimelerden biri de akid kelimesidir. Bazı meâller tetkik edildiğinde görülecektir ki bu çok anlamlı kelime de yetersiz tercüme edilmiştir. Onun da bağlamlardaki gelişimi takip edilmemiştir. Kelimenin temel anlamı düğümdür. العقد el-akdu şeklinde master olan bu kelime hakkında Rağıb, belli bir şeyin iki tarafını toplamak demektir. Bu yüzden sağlam cisimleri bağlama hakkında kullanılır. İpin bağlanması, binanın desteklenmesi, ona kemer yapılması gibi. Daha sonra söz akti, satış akti gibi istiarî anlamlarda kullanılmıştır.<sup>486</sup> diyor.

Kur'ân'daki <sup>487</sup>ومن شرائنفاثات فى العقد âyetinde geçen akid kelimesinin çoğulu olan ukud burada gerçek anlamdadır. Yani düğümler anlamındadır. Nitekim âyetin meâli, "Düğümlere üfleyip tüküren büyücü kadınların şerrinden."<sup>488</sup> şeklindedir.

Akid Mâide sûresi 1. يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود. âyetinde yeni bir vecih, yani yan anlam kazanmıştır. Mevsuk (vesikaya, belgeye, delile dayanan) bir söz anlamındadır. İp ve onun gibi şeylerin akdine, düğümlenmesine benzetilmiştir.<sup>489</sup> Yani burada bu kelime gerçek anlamdan çıkmıştır. Bu yüzden bu kelimenin Kur'ân bağlamlarında yan anlamlarını temel anlamıyla ilişkilendirerek anlamak ve sonra da

<sup>486</sup> - el-İsfhânî. Age, s. 344.

<sup>487</sup> - Felak, 113/4.

<sup>488</sup> - Felak, 113/4, Atçş. Ag.meâl, s. 604.

<sup>489</sup> - ez-Zemahşerî. Age., 1/635.

tercüme etmek gerekir. Ancak bu çoğu meâllerde böyle yapılmamıştır. Şimdi bu açıdan bakarak şu örnekleri inceleyelim.

Elmalılı, “*Ey o bütün iman edenler akitlerinizi iyfa ediniz,(...)*”<sup>490</sup>

Çantay, “*Ey iman edenler, bağladığınız ahidleri yerine getirin (...)*”<sup>491</sup>

Bilmen, “*Ey iman edenler sağlam ahitlerinizi yerine getiriniz (...)*”<sup>492</sup>

Konyalı Vehbi Efendi, “*Ey iman edenler! Beyninizde cereyan eden ukudun ahkâmını ve hukukunu eda edin(...)*”<sup>493</sup>

Yıldırım, “*Ey iman edenler bağladığınız ahitleri yerine getiriniz(...)*”<sup>494</sup>.

Ateş, “*Ey iman edenler akitleri(nizi) yerine getirin (...)*”<sup>495</sup>

Öztürk, “*Ey iman edenler! Akitlerin ve ahitlerin icaplarını yerine getirin(...)*”<sup>496</sup>

Bu yedi örnekte temel anlamı düğüm olan akid kelimesi, benzerleri saymazsak akid, ahit, sağlam akid, ukud, akit ve ahit olarak tercüme edilmiştir.

Kaynak metinde akid kelimesinin çoğulu ifadeye konmuştur. Dolayısıyla Arapça bilen bir kimse için ukud ile akid in münasebeti kolayca kurulacaktır. Ukud bu bağlamda verilen söz anlamına gelmiş; ama, düğümle alakası olan bir kelimeyle anlatılmış. Düğüm bağı, bağ ise bağlılığı çağrıştırır. O halde buradaki akit kişiyi kendine bağlayan kuvvetli bir ahit, kuvvetli bir söz verişini ifade eder. Bu açıdan bakarak ukud’un sağlam ahit ile karşılanması daha başarılıdır diyebiliriz. Ancak bu da asıldaki ukde ile ukud arasındaki morfolojik ilişkiyi gösteremez. Akid Türkçe’imize geçmiş olduğu için onun akit şeklinde tercümesi bu kök gövde ilişkisini gösterirse de, bu bir tesadüftür. Her dilde böyle rastlantılar her zaman olmaz. Dolayısıyla çok anlamlı kelimeleri tercüme ederken onlara vereceğimiz karşılıklar, asıldaki gibi temel anlam ile

<sup>490</sup>- Mâide, 5/1. Elmalılı. Agc., II/1545.

<sup>491</sup>- Çantay. Ag.meâl, I/155.

<sup>492</sup>- Bilmen. Ag.meâl, s. 107.

<sup>493</sup>- Vehbi, Konyalı Mehmed. Büyük Kur’an Tefsiri, Hülâsât’ül Beyân, Üçdal Neşriyat, İstanbül, 1966, III/1131.

<sup>494</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 105.

<sup>495</sup>- Ateş. Ag.meâl. s. 105.

yan anlam ilişkisini göstermeye yetmez. Diğer tercümelemler ise akid, ahdin tam karşılığı olmaması sebebiyle eleştirilebilirler. Bu kabil çeviriler taslak çeviri olarak adlandırılır ki bu çeviri çeşidine değinilmişti. Akid, söz ve ahit kelimeleriyle eş anlamlı kabul edilebilir belki ama, eş değerli değillerdir. Yani verilen sözün kıymetini anlatmada aynı kuvvette değillerdir.

Bir de bu kelimenin Taha sûresi 27. âyetindeki kullanımını ve sonra da tercümesini mütalaa edelim.

<sup>497</sup> واحلل عقدة من لساني âyetindeki عقدة kelimesinin anlamını inceleyelim. Âyetin meâli şöyle: “Dilimin düğümünü çöz”<sup>498</sup> Temel anlamı ipleri bir birine bağlamak olan عقدة kelimesi bu bağlamda daha yeni bir vecih kazanmıştır. Tabiattaki kopan şeyleri bitıştirmek anlamında kullanılan bir kavram, şimdi insan organı için kullanılmış. Dilde bir düğüm olduğundan ve onun çözülmesinden bahsedilmiştir. Zihin bunu çok pratik olarak anlar ve hemen mecâza yorar. Çünkü dil iplik gibi bağlı olmaz ve hakikatte dilde konuşmayı engelleyen somut bir düğüm de yoktur. İşte insan kendi anadili dünyasında da bu gibi kullanımları çok çabuk yorumlar ve anlar. Bu yüzden mütercim bir çok vücut, yani yan anlam kazanan kelimeler karşısındaki durumu anlama açısından basittir. Fakat zor olan, onu karşı dilde aynı güzellikte, yan ve mecaz anlam ilişkisini göstererek çevirmektir.

Bu âyeti Arapça bilen biri okuyunca veya dinleyince hemen, Musa (a.s.)’ın bu duasından, “Rabbim bana konuşma kolaylığı ver dediğini anlar.” Meâle de böyle aktarabilir. Ama bu taslak bir çeviri olur. Eş anlamlı olur, fakat eş değerli olmaz. Ancak önemli olan bu ifadenin hangi üslupla, hangi sanatla söylendiğidir. İşte mütercim bulduğu bu mânâyı o sanatla aktarma konusunda zorlanmaktadır. Kur’ân bu ifadeyi mecazlı mı dile getirmiş, yoksa yalın bir ifade ile mi? Böyle bir istekte bulunan meâl

<sup>496</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 105.

<sup>497</sup>- Taha, 20/27.

<sup>498</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 312.

okuyucusuna elbette anlaşılmanın tercümesi sunulmaz. Veya şöyle söyleyelim, yukarıdaki âyetin “*Allahım bana söyleme kolaylığı ver.*” şeklindeki bir tercümesinde, asıldaki mecazlı söyleyişin gücü kaybolacaktır.

Şimdi ukde nin bu âyetteki tercümelerini örnekleyelim.

Elmalılı, “*Ve dilimden ukdeyi çöz*”<sup>499</sup>

Öztürk, “*Dilimden düğümü çöz*”<sup>500</sup>

Mustafa Çağrı, “*Dilimden (şu) bağı çöz*”<sup>501</sup>

Bu üç tercüme örneğinde de asıldaki mecazlı söyleyişi hissetmek mümkündür. Ancak bu tercümede de söyleyiş biçiminin ve anlatılmak istenenin yeterli anlaşılıp, anlatılmadığı kanaatindeyiz. Çünkü asılda anlatılmak istenen mânâ, yukarıdaki meâllerde anlatılan mânâ değildir. Bu iddiamızı âyeti önce kelimesi kelimesine ve söz dizimine göre tercüme ettiğimizde ispatlayabiliriz.

Âyeti önce asıldaki söz dizimine uyarak şöyle çevirelim. “*Ve çöz bir düğüm lisanımdan.*” Çünkü âyette geçen *حَقْدَة* nekradır. O halde o belirsizlik ifade edecek bir biçimde çevrilmelidir. Böyle çevirince bu tercümeden, “*Dilimden bir düğüm çöz*” şeklinde bir mânâ anlaşılır. Yani, sanki Musa (a.s.)’ın dilinde onun konuşmasını engelleyen bir çok düğüm var da, hiç olmazsa bir düğümü çöz diye yalvarıldığını anlamaktayız.

Özetlersek, vücut, yani çok anlamlılık, Allahu Teâla’nın kelimelere tasarruf edişini göstermektedir. Allah’ın onları nasıl kullandığını, kelimeleri temel anlamdan yan anlama çekerken hangi dil yasalarını kullandığını, bunu niçin yaptığını göstermektedir. Kur’ân’ın bu üslubunu göstermek için, çok anlam kazanmış kelimelerin ifade gücünü tercümelerde de yansıtmak gerekir. Bu yansıtılmadığı zaman anlam aktarılmış olur belki

<sup>499</sup> - Elmalılı. Ag., IV/3322.

<sup>500</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 314.

<sup>501</sup> - Taha, 20/27. Çağrı, Mustafa. Özek ve diğerleri. Ag.meâl. s. 312.



ama, üslup aktarılmış olmaz. Bu durumda da Kur'ân'ı meâllerle tanıtmak imkânsız hale gelir.

### 2. 3. 3. 5. Alak

Bu kelime günümüzde embriyoloji ilminin gelişmesiyle yeni bir anlam daha kazanmıştır. Bu yeni terimsel anlamı kazanınca da, bazı mütercimlerce yalnızca terimsel bir değer olarak mütalaa edilir olmuştur. Böyle bir anlam değişmesine uğradığı için de tercüme karşısında bir problem olmuştur. Acaba terimsel bir anlamla mı tercüme edilmeli, yoksa Kur'ân'daki bağlamına göre kazandığı anlamına mı bir karşılık aranmalı, şeklindeki soruları gündeme taşımıştır. Böylece kelimenin tercümesi epey tartışılan bir konu olmuştur. Örneklerle incelediğimizde de görüleceği gibi, **alak** çok anlamlı bir kelimedir. Ancak ona terimsel bir anlam yüklendiğinde, onun anlamının daraldığını, yalnız bir bilim dalının kavramlarını karşılayan bir kelime haline getirildiğini görüyoruz.

İşte modern ilmin verilerini esas aldığımızda, **alak** kelimesine terimsel bir anlam yüklemek zorunda kalıyor ve onu (embriyo) ile karşılamayı tercih ediyoruz. Bu tercih de, kelimenin daha keşfedilmemiş diğer mânâlarının kaybolmasına sebep oluyor.

Şüphesiz ki Kur'ân-ı Kerim'i tefsir etmek için bütün ilimlerin ışığından faydalanmak faydadan hali değildir. Kur'ân'ın sırları ancak bu şekilde insana açılır ve insanın Kur'ân' dan istifadesi de bu ölçüde çoğalır. Ancak modern bilimlere de, her şeyi kuşatmış ve müspetlik kazanmış bilimler gözüyle bakmak yanlışlık ve ön kabulünden, peşin teslimiyet tavrından da kurtulmamız gerekir. Bu gün, matematiksel bir ifadeyle konuşmak gerekirse, şu sonsuz fezada ve varlıklar âleminde modern ilmin bilgisi bir sayının sonsuza oranı mesabesinde. Yani varlık sonsuz, varlık hakkında bilinmesi gerekenler hâla sonsuz sayıda, bilgilerimiz ise sınırlıdır ve hal-i hazırdaki keşif ve icatlara rağmen modern bilim emekleme safhasındadır. Müspet bilimler bir yandan

gelişirken, karşısında yeni bilinmezlikler buluyor. Yani dün atom hakkındaki bilgilerimizle bugünküler oldukça farklıdır. O halde bildiklerimiz sınırlı, bilmediklerimiz ise sonsuz olduğuna göre, insanın bilgisi hâla tanımsızdır. Yani sıfırdır. Bizim de bildiklerimizin bilmediklerimize oranı sıfırdır. Sıfır olan bir bilgi ise Kur'ân'ı tefsire ve tercümeğe esas olamaz. Özetle şunu demek istiyoruz. Modern bilimin verileri, Kur'ân'ın verilerinden ileri değildir.

Bu açıdan Salih Akdemir'in, "Modern ilmin verileriyle çatışmayan ve sonsuza dek bu özelliğini devam ettirecek olan yegane mukaddes kitap Kur'ân'ı Kerim'dir."<sup>502</sup> cümlelerine de ihtiyatla yaklaşma mecburiyetinde olduğumuzu düşünüyorum.

Kur'ân'ın Allah kelamı ve içindeki bilgilerin kaynağının da Allah olması itibariyle, Kur'ân'ın modern ilimlerin önünde olduğu kesindir. Modern bilimlerin verileri nihâyet insan aklının tespitlerinden, sınırlı aklın sınırlı görüşlerinden ibarettir. Onun müspet ve kesin dediği çok şey bazen de en iyi izahtan ibarettir. Daha sonra, daha iyi bir izah gelip bir çağın kabullendiği bir doğruyu alt üst edebiliyor. Meselâ atomun tanımı, çağlara göre takip edildiğinde, bu tanımların ne kadar değişiklik arz ettiği gözlenmektedir. Önce ne olarak biliniyordu sonra nasıl ve ne kadar biliniyor?!

Meselâ yağmurun yağmasını önceleri çok basit bir tabiat vakası olarak naklediyordu modern bilim. Su buharlaşıyor, bulut oluyor ve yukarıda soğuk bir hava tabakasına rastlayınca yoğunlaşıp yağmur oluyordu. Ama modern bilim, Kuzey kutbunda bu bulutlar eksi kırk-elli derecede niçin donup da buz parçaları olarak başımıza yağmıyor, şeklinde sorularla karşılaşınca işe daha dikkatle sarıldı. Sonunda bu işin daha kompleks olaylar zincirinin bir araya gelmesiyle mümkün olacağını söylemek zorunda kaldı. Atmosferin yükselmesi öyle bir iki sebebe bağlı bir vaka değil artık. Bir çok sebebin bir araya gelmesiyle ancak mümkün olan bir olaydır.<sup>503</sup>

<sup>502</sup> - Akdemir. Age., s. 28.

<sup>503</sup> - Bkz. Nurbakî, Halûk. Kur'ân-ı Kerim'den Âyetler ve İlmi Gerçekler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 12.- 40.

İşte bu sebeplerden ötürü, “modern bilimle çatışmaması” şeklinde bir şart, Kur’ân’ın karşısına konamaz. Çünkü Kur’ân, her şeyi bilen Rabbin kelimeleridir. Allah (c.c.),

<sup>504</sup> *وهو الطيف الخبير* “Uyanık olun! Yaratan bilir! Çünkü O latiftir, her şeyden haberdardır.” şeklinde, bir hakikate dikkat çekmektedir. Bu yüzden ondaki haberler ve bilgiler bugünkü modern bilimin önündedir. Modern bilim Kur’ân’ın açıkladığı gerçeklere daha yeni yeni ulaşmaktadır.

Ancak, modern ilmin verileri Kur’ân’ı anlamada faydalı olabilir; fakat, onu anlamada esas olamaz. Modern bilim, beşer aklının bulguları iken, Kur’ân, âlemlerin Rabbinin haberidir. Onun yanılması düşünülemez. Modern bilimin bir bulgusu, Kur’ânla çelişiyor ise Kur’ân’ın yanıldığına değil, ya onun müfessirlerinin, ya modern bilimin yanıldığına hükmetmek en doğru yoldur. Modern bilim kendi gözlerini, kendi deneylerini, kendi mikroskoplarını, teleskoplarını, kendi mantık ve yorumlarını gözden geçirmeli; müfessir de bulduğu mânâyı ve kendi anlayış kabiliyetini...

Burada bir zamanlar oldukça yaygın olan bir tartışmayı anlatmakta fayda mülâhaza etmekteyim.

Astronomi Güneş’in sabit olduğunu söylüyordu. Bize lise yıllarında böyle okutuldu. Yasin sûresi de “Güneş de kendi için karar kılınmış bir noktaya doğru akar (...)”<sup>505</sup> meâlindeki âyetiyle onun karargahına doğru akıp gittiğini söylüyordu. O zamanlar Güneş’in galaksisiyle beraber aktığı henüz tespit edilmemişti ve bu bilimsel bir gerçek kabul ediliyordu. Şimdi bu bilimsel gerçek tebeyyün edinceye kadar, Kur’ân müspet bilimin verileriyle çelişiyor diye Kur’ân’a noksan, astrologlara mükemmel ve müspet gözüyle bakmamız mı gerekecekti?

Hülâsa modern bilim ışığında Kur’ân’ın bir mücmeli, bir müşkili aydınlanabilir. Ancak Kur’ân’ın tefsirinde ve tercümesinde asla esas olamaz. O’nun tercümesinin

<sup>504</sup> - Mulk, 67/14.

<sup>505</sup> - Yasin, 36/38..

merkezinde Hz. Peygamber (s.a.v.), akıl-ı selim, hissi selim, kalb-i selim ve lügat ilminin verileri olmalıdır.

Kur'ân her devirde insan aklının ve anlayışının ilerisinde olmuştur. Dolayısıyla bu özelliğiyle Kur'ân insanlardan teslimiyet istemiştir. Önce teslimiyet, sonra araştırma istemiştir. Kur'ân bir devir insanının aklına, duyularının, algılarının hilafına da bilgiler vermiştir. Bu durumda derin ve kayıtsız şartsız bir teslimiyet içinde olan mümin, gözlerine, aklına, elle tuttuğu, gözle gördüğüne, beş duyusuyla algıladığına değil, peygamberin Allah'tan getirdiğine kayıtsız şartsız teslim olmuş ve inanmıştır.

Meselâ: *“Ve sen dağları görüyorsun. Onları camid, donuk kalmış zannediyorsun. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürüyorlar (...)*<sup>506</sup> meâlindeki âyet, görme duyumuzun algıladığı bir gerçeğe ne kadar terstir. Bu, dünyanın hareketleri, dağların jeolojik yapısı, fay kırılmaları ve hareketleri, kıtalar tektoniği hakkında hiçbir bilgisi olamayan bir çağ insanına göre asla kabul edilemez bir bildiri değil midir?

Bu durumda insanların, Kur'ân görme duyusuyla çelişen haberler vermemelidir, şeklinde bir sınırlamayı Kur'ân'a getirme hakları var mıdır? Elbette hayır. Çünkü o zamanın derin ve samimi mümini biliyordu ki gözden keskin bir göz, görüşten ileri bir görüş ve bakış vardır. Bu mantıkla gözlerini değil, Kur'ân'ın bildirilerini esas alıyorlardı.

Eski müfessirlerin bu âyeti tefsir ediş biçimleri de oldukça dikkat çekicidir. Onlarca “bu âyet iyi anlaşılmalı değildir. Müfessirler bunu dağlar yürütüldüğü zaman, dağlar atılmış yün gibi olduğu zaman, mazmunları üzerine, kıyâmet günü dağların yün gibi atılıp, yürütülmesi manzarasının bir tasviri telakki etmişlerdir.”<sup>507</sup>

“İbni Abbas, camideten için “yani kaimeten, ayakta duruyorlar. Oysa onlar kımıldamak şeklinde bir yürüyüş ile yürürler. Kurtubî, dağlar toplanır ve yürütülür. Gözün görüşüne göre durur gibidir ama onlar yürürler. Büyük ve azâmetli olan şeyler de

<sup>506</sup> - Neml, 27/88.

<sup>507</sup> - Elmalılı. Age., V/3708-3079.

böyledir. Onlar çokluğu sebebiyle durgun görünürler. Bakan onları durgun zanner. Ama onlar yürür. Şâir Nabiğa orduyu vassfederken ‘Yüce dağlar gibi bir ordu. Sen sanırsın ki onlar bir ihtiyaç için durmuşlar. Oysa atlılar rehvan olarak yürüyorlar.’ demiştir. Kuşeyrî bu kıyâmet günüdür demiştir. Yani dağların çokluğu sebebiyle sanki onlar donukturlar. Yani kendileri yürüyor olsalar bile gözün görüşüne göre duruyorlar.”<sup>508</sup> şeklinde açıklamışlardır ki, gözlerinin ve algılarının yanıldığını varsayarak bu âyetin açıklanmasını gelecek yıllara bırakmışlardır.

İşte Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğuna inanan insan, bu bildiriye hemen kabullenmiş, gözlerini, algılarını asla esas almamıştır. Gerçekten zamanlarına göre en güzel açıklamayı yapmışlardır. Her ne kadar haber vaka ile tenakuz teşkil ediyorsa da, bilimin verilerini değil haberi doğru kabul etmişler. Çünkü haberi veren, her şeyin yaratıcısı Allah’tır.

Şimdi Kurtubî’nin açıklaması, bugünün jeolojik verileriyle aynı değil diye, o mümkün, yani “doğru olması muhtemel” tercüme ve açıklamayı hatalı saymamız mı gerekiyor? Şüphesiz ki bu sorunun cevabı hayırdır. Belki noksan bir tercümedir; ama doğru ve mantıklı bir açıklamadır.

Akdemir aynı sayfanın ikinci Paragrafında “(...) Modern ilmin ancak günümüzde modern aletlerle varabildiği ilmî sonuçları Kur’ân’ı Kerim’in on dört asır önce vermiş olması, onun ilmî i’câz yönünü teşkil etmektedir.”<sup>509</sup> demekle, Kur’ân’ın müspet ilimden ileri olduğunu söylüyor ki bu çok doğru ve çok makuldür. Ancak “modern ilmin verileriyle çatışmayan ve sonsuza dek bu özelliğini devam ettirecek yegane mukaddes kitap.”<sup>510</sup> cümlesi eleştiriye açıktır diye düşünüyorum. Modern bilimin bir çok verileri vardır. Bunların bazıları kesinlik kazanmış olanlar, bir kısmı ise hâla teori olanlardır. Yani doğruluğu henüz tespit edilmemiş olanlar, varsayımlar v.s. Kur’ân ile,

<sup>508</sup> - Kurtubî. Age. XIII/343.

<sup>509</sup> - Akdemir. Age., s., 88.

<sup>510</sup> - Akdemir. Age., s., 88.

beşer zekâsının ürünü olan modern bilim ve bilgi at başı gitmek zorunda değildir. Belirli bir zaman diliminde modern bilimin verileri ile Kur'ân çatışabilir de. Yukarıda verdiğimiz örnekte olduğu gibi. Bu durumda modern bilim değil Kur'ân' esas alınır. Bu bilgiler kayıtsız şartsız kabul edilir. Kur'ân'ın verileri değil, modern ilmin verileri şüpheyle karşılanır. Çünkü *ذ لك الكتاب لا ريب فيه* “bu o kitaptır ki içinde şüphe yoktur.”<sup>511</sup> âyeti böyle inanmamızı gerektirmektedir.

Prof Dr. Abdullah Draz “(...)Kur'ân(...) değişmeyen tabiat kanunlarına dikkatimizi çeker (...) Kur'ân'ı Kerim tarafından sunulan hakikatlerin ilmin son verileriyle tam bir mutabakat halinde olduğunu müşahede etmekteyiz.”<sup>512</sup> diyor. Bu övgü Kur'ân'a mı yoksa ilmin son verilerine mi? Atomun bölünmezliği dün ilmin son verisiydi. Depremler hakkında da ilmin son verileri var elimizde. Fay kırılması depremi oluşturur. Bu son veri kesin ama onu kıran sebepler zinciri o kadar çok ki? İnsan şaşır kalıyor. Ve ister istemez bir agnostik felsefeye doğru gidiyor. En kesin hakikatler karşısında bile La edri bilmiyorum, demekten kendini alamıyor.

Bu girişten sonra artık alak meselesine gelem ve onun müspet ilmin verileriyle açıklanmasının bütünüyle doğru bir metot olup olamayacağını tartışalım. Önce örnek tercümeleri verelim.

<sup>513</sup> خلق الانسان من علق

Ateş, “(O insanı alaktan yarattı.”<sup>514</sup> şeklinde tercüme etmiş. Sonra çok anlamlı çoğul bir isimdir demiş. Ve tekili alâkatun alâkadır. Lisanu'l Arab'da bu kelimenin anlamı uzun uzadıya sayılır. Yapışmak, asılmak, sevgi, alâka, suçunun kovalarını iki ucunda taşıdığı ağaç, omuzluk, Bunun her ucuna asılı ip, pıhtılaşmış kan ve bizce en ilgi

<sup>511</sup>- Bakara, 2/2.

<sup>512</sup>- Akdemir. Age. s. 89.

<sup>513</sup>- Alak, 96/2.

<sup>514</sup>- Ateş, Süleyman. Y.K.Ç.T., 11/5.

çekici olan da suda bulunan, sülük dediğimiz kurtçuktur.<sup>515</sup> şeklinde açıklayıcı bilgiler vermiştir.

Muhmmmed Esed, “*created man out of the germ-cell*”<sup>516</sup> germ tohum, mikrob, esas demektir. Germinate, çimlenmek filizlenmek anlamlarındadır. Cell ise “hücre” demektir. Türkçe tercümesinde ise “*yumurta hücresi*”<sup>517</sup> tabiri kullanılmış.

Shakir علق ۱ “*clot*”<sup>518</sup> diye tercüme etmiş ve hatta sûrenin ismini de öyle koymuş.

Pickthall “*Createth man by from a clot*”<sup>519</sup> şeklinde İngilizce’ye pıhtılaşmak anlamına gelen bir kelime ile tercüme etmiş.

Hülâsa modern bilimin ışığındaki tercüme de aslı aksettirmekten uzaktır. Yeterli değildir. Böyle bir tercüme, kelimenin çok anlamlarından yalnızca terimsel anlamını aksettirmiştir. Bu tercüme de kelimenin bir aspektinden/görünümünden, yani vücuhundan başkası değildir.

Öztürk, alak kelimesinin tercümesi hakkında hassas davranmış. Kelimenin çok anlamlı bir kelime olduğuna dikkat çekmiş ve “*İnsanı embriyodan/ilişip yapışan bir sudan/sevgi ve ilgiden yarattı*”<sup>520</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Eğer علق kelimesi tercümede olduğu gibi bırakılırsa, o zaman merak uyanır ve okuyucu bu kelimeyi araştırırken onun çok anlamlarıyla karşılaşabilir. Eğer ona embriyo karşılığını verilirse okuyucu bu kelimenin anlamının yalnızca bundan ibaret olduğunu sanır, bu da anlam yitimine sebep olur. Nitekim علق kelimesi Lisanu’l Arab’ da yedi sayfa boyunca izah edilmiştir. Bu izahlar içinde kelimenin “ilişmek, takılmak,

<sup>515</sup>- Ateş. Age., 11/6.

<sup>516</sup>- Asad. Ag.meâl, s. 963.

<sup>517</sup>- Esed, Muhammed. Kur’an Mesajı, trc. Cahit Koytak ve diğeri. İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, II/1287.

<sup>518</sup>- Shakir, M. H. Holy Qur’ân, New York, 1984. s. 626.

<sup>519</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s. 597.

<sup>520</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 599.



yapışmak gibi anlamları bizce dikkat çekicidir. Meselâ av hibaleye, ağa, ipe takıldı, denilir.<sup>521</sup> Bir şeye yapışmak, takılmak *نَشِبَ فِيهِ* neşibe fihi burada cenin anlamındadır.

*إذا علفت مخالبه بقرن اصاب القلب* “pençesi ilişince kalbe isabet etti.” Av hibalesine takıldı. Yani neşibe (yapıştı) ve avcı için *علقت فادرك* isabet ettirdin, artık yetiş. Kalbi ile bir alâka kurdu da denir. *علفه* onu sevdi. *علقت فلانة* Filan kadınla bir alâka kurdum,<sup>522</sup> ifadesindeki alaka kelimesi de yine soyut bir alaka ve ilişki anlatmaktadır.

Görülüyor ki *علق*, çok anlamlı bir kelime ve bağlamda bütün bu anlamları ihsas etmesi de mümkündür. Bu yüzden onu yalnızca modern bilimlerin ışığıyla izaha kalkamayız. Eğer böyle yaparsak bu çok anlamları yalnız bire indirmiş oluruz. Kelimenin diğer mânâlarını yok saymamız için de elimizde kesin bir delil yoktur.

Sevgili Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in “Şüphesiz sizden birinizin yaradılışı(nı) oluşturan maddeler) annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra şöyle bir çeşit alaka ve sonra da şöyle bir çeşit mudğa olur. Sonra Allah bir melek gönderir. Sonra o meleğe dört kelime yazması emrolunur. Ona, onun amelini, rızkını, ecelini, şaki mi yoksa said mi olacağını yaz denir. Sonra ona ruh üflenir (...)”<sup>523</sup> hadisi açısından bakıldığı zaman anne karnındaki ceninin ruh ile olan alâkası akla gelir. Bu akla gelen mânâ da olabilirlik hudutları içindedir; fasit ve zorlama bir te’vil de değildir. Ayrıca

*فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجد ين*<sup>524</sup> “Artık onu şekillendirip ve ona ruhumdan üfürdüğümde ona secde edin” âyetinin işâretiyle düşünüldüğünde de, Allah’ın üfürdüğü bir ruh ile çamurdan yaratılan bu şeklin alâkasına da işâret edebilir.

Yine alâka sevgiden doğar. Dolayısıyla Allah insanı bir gizli alâkadan, sevgiden, muhabbetten ötürü yaratmıştır da denebilir. Yani Allah ile insan arasındaki gizli bir ünsiyetten ötürü yaratılmıştır. Çünkü insanın üns kelimesiyle anlamca alakası vardır.

<sup>521</sup> - Bkz. İbn Manzûr. Age., IX/356-363.

<sup>522</sup> - İbn Manzur. Age., IX/357

<sup>523</sup> - el-Buhârî, Kitabu Bed’i’l Halk, III/1174-1175.

<sup>524</sup> - Hier, 15/29.

İnsan nufurun zıddıdır<sup>525</sup> yani hoşlanmamanın, nefretin, kaçmanın zıddıdır. Bu kelimenin zıd anlamı ise ünstür. Sevgi ve alakadır. Yani insanda cana yakınlık, munislik anlamı vardır. İşte alakanın âyetteki bağlamında insan ile kullanılması, insan kelimesindeki üns anlamı ile alâka kelimesi arasındaki tenasübe dikkat çekmektedir. Bu mânâya göre kadın ve erkek arsındaki ünsiyet neticesinde meydana gelen alakdan yarattım şeklindeki bir mânâyı da çağrıştırabilir ve bu mânâ da sahih olabilir.

Nitekim el-Cevziyye “Sevginin altmış kadar farklı ismi vardır. Birisi de el alâka’dır.”<sup>526</sup> demiştir.

Hülâsa alâka’nın, yani temayülün, yaratma isteğinin, bütün sanat eserlerinin temelinde aşk vardır. Sevgi vardır. Allah insanı sevgiden, aşktan yaratmıştır. Bu alak hatta kelimenin çoğul olduğu düşünülürse çok yönlü alâkalardan yaratmıştır. Sıfatlarının alâkası, sıfatlarının insanla alâkası da düşünülebilir.

Celal Yıldırım, İlimin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri adlı tefsir kitabında ilgili âyeti tefsir etmeden önce “*O insanı kan pıhtısı görünümünde olan benzer bir şeyden yarattı.*”<sup>527</sup> şeklinde meâllendirmiş. Sonra علق in Batılı embriyoloji alimlerinin kan pıhtısı olmadığı yolundaki iddialarını çürütür ve bu konuda kesin konuşmanın doğru olmayacağını dile getirir. Ve bu kelimenin sözlük olarak üç temel mânâyı geldiğini söyler. Yapışıp tutunmak, bir şeye asılıp kalmak, kan emen sülük, pıhtılaşmış kan parçası der ve klasik tefsirlerin hemen hepsinde alâka nın kan pıhtısı anlamına geldiğini<sup>528</sup> söyler.

Oysa Salih Akdemir, “Modern embriyoloji ilmi sayesinde artık bu gün alâkanın ne olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. Alâka fallop borusunda sperm hücresinde döllelenmiş olan dişi yumurta hücresinin döllemeden bir hafta sonra rahim duvarına asılıp gömülmesiyle başlayan ve mudğa dönemine kadar başlayan safhadır. Görüldüğü gibi

<sup>525</sup> - el, İsfehâni. Age. s. 38.

<sup>526</sup> - el-Cevziyye, İbni Kayyim. Ravdatu’l Muhibbin. Dâru’l Kitabi’l Arabi. Beyrut. 1987, s. 751.

<sup>527</sup> - Yıldırım, Celal. İlimin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri. Anadolu Yayınları. İzmir, ts.. XIII/6889.

alâkanın kan pıhtısıyla hiçbir ilgisi yoktur ve insan dünyaya gelirken kan pıhtısı safhasından geçmemiştir.”<sup>529</sup> demektedir.

Ama Akdemir burada şu noktayı gözden kaçırıyor. Modern embriyolojinin incelediği şey **علق** kelimesi değil, sperm rahme düştükten sonra onun geçirdiği safhâlardır. O halde modern embriyoloji **alak** kelimesinin kendi sahâlarını ilgilendiren tarafıyla alâkadardır ve bu noktada da müspet bilgiler verebilir. Modern embriyoloji bu kelime yalnız bizim açıkladığımız anlama gelir. Onun hiçbir mecâzî anlamı yoktur. O bu bağlamda vücut kazanmamıştır. Yan anlamları yoktur deme hakkına sahip değildir. Nitekim meniye mecâz olarak kan demek bile mümkündür. Âyetin mânâsı insanı alâkalardan yarattık, spermlerden yarattık mânâlarına da muhtemeldir. Ruh üflenmemiş cenine bir çiğnem et demek de mecâzen mümkündür. Eğer modern embriyolojinin **علق** a yüklediği bu tek mânâ ele alınırsa o zaman insanın tanımının yapılmasında zorluk çekilir. Allah insanı **علق** tan yarattık derken topraktan yarattığını da ret etmiş olmuyor. Bu kelimeyle insanı meydan getiren unsurlardan birine, anne rahmindeki veya baba sülbündeki bir sıvıya da dikkat çekmiş olabilir.

Bu bütün açılardan bakarak panoramaik düşünmek gerekir. Çünkü bütüncü bakışlar insanı en doğru mütalaâlara götürür. Fili hortumdan ibaret saymamalıyız. Veya boynuzdan... Fil malum bir bütünlüktür.

Bu yüzden, **alak** için yukarıda sergilenen mânâların hiçbirini reddedemeyiz. Meselâ kan emen sülük anlamına da gelebilir. Bir sülüğe, kurbağacığa benzeyen sperm, ilk andan beri annenin kanını emerek beslenir. Bir tohum önce kendi çevresindeki besinleri alır sonra o besinler tükendikçe dışa yönelir toprağa, ışığa ve suya ulaşır. Menideki spermiler de öyledir. Anne karnındaki ceninde beslenmeye, kan emmeye bir nokta ve zamandan sonra başlıyor.

<sup>528</sup> - Yıldırım, Celal. Age., XIII/6896.

<sup>529</sup> - Akdemir. Age. s. 91.

Meselâ Zemahşerî de alâka kelimesinin bu âyatte niçin çoğul sigasında alak olarak kullanıldığını sorguluyor.<sup>530</sup> Biz çoğul kelimenin burada spermleri kromozomları çağrıştırdığını anlıyoruz. Ama başka boyutta başka mânâları da çağrıştıırabilir.

İşte böyle çok anlamlı kelimeler karşısında meâl tekniğini, yani kelimesi kelimesine bir tercüme ilkesini benimsemiş olan mütercim ile, tefsir tekniğini, anlamı anlamına ve açıklayıcı bir tercüme ilkesini benimsemiş mütercimin benimseyeceği metotlar haliyle farklı olur. Biri daha çok Kur'ân'ın aslını aksettirme çabasında olduğu için burada kelimenin yan anlamlarından çok asıl, temel anlamını verme cihetini tercih edebilir. Ama Türkçe de böyle bir kelime bulmanın zorluğu onun karşısına tefsirci bir tercüme ilkesini çıkarabilir.

Böyle durumlarda asıl kelimeye dokunmamak gerektir. Çünkü bu kelime Türkçe'ye geçerek anlamı daralmış da değildir. Eğer böyle olsaydı Türk meâl okuru onu kendi dil bağlamında yine dar anlamda algılardı. Ama alak kelimesini bilmediği için meâlde karşılığı verilmemiş bir kelimeyi merak ederek sözlük ve çeşitli kaynaklara yönelebilir.

Bu bilgiler ışığında yukarıdaki örneklerden en makbulünün Öztürk'e ait olduğunu söyleyebiliriz. O alak'ın muhtemel mânâlarına da dikkat çekmiş. Ve bu kelimeyi, *embriyodan/ilişip yapışan bir su/sevgi ve ilgi*<sup>531</sup> kelimeleri ile karşılamayı uygun görmüş.

Ancak, burada bir tercüme problemi de yine Cündioğlu karşımıza çıkarmış. Doğan aksanı kaynak göstererek Onun, "Bir kelimenin kullanıldığı dil içerisinde 'çokanlamlı' lafızlardan biri olması, o kelimenin bir cümle içerisinde (aynı yer ve zamanda) birden fazla anlam taşıdığını göstermez. Çünkü 'söz varlığı içinde çoğunluğu oluşturan çok anlamlı öğeler değişik bağlamlar içinde aynı zamanda sözcenin ve

<sup>530</sup> - ez-Zemahşerî. Age., IV/ 270.

<sup>531</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 599.

konunun gerektirdiği yolda anlamlarından ancak birini yansıtır'. Aksan 1990: III/191)<sup>532</sup> şeklindeki cümlelerini nakletmiş.

Bu doğru, ancak izaha muhtaçtır. Meselâ, yuva kelimesi Türkçe'mizde çok anlamlıdır. "Kuşlar yuvaya dönerdi, yine akşam, yine akşam derdim/ Denizlerde gün sönerdi." mısralarında kuş yuvası, "Dağlar eşkıya yuvası olmuş." cümlesinde sığınak ve bir şeyin çok bulunduğu yer. "Gözleri yuvasından fırlayacak" da gözlerin yeri, "Kuşlar gibi ikimiz bir yuva kurarız." cümlesinde evleniriz, "Sıcak yuvamız da mesuduz" gibi ifadelerde de ev anlamına gelir. Her cümlede temel anlamıyla alakalı olmak şartıyla farklı ve yeni anlamlar kazanan bu kelime, gerçekten de "Kuşlar yuvalarına dönüyordu" cümlesinde yalnız bir anlamdadır. O anlamda kelimenin temel anlamıdır.

Ama "yuvayı dişi kuş yapar." cümlesindeki yuvadan Türk dili bağlamında iki anlam da çıkarmak mümkündür. Burada yuva insanların barındığı ev anlamındadır. Dişi kuş ise kadındır. Annedir. Buna göre cümlemin anlamı, evin şenlendirilmesi, idare edilmesi kadına aittir, şeklinde olur. Yani hem yuva, hem dişi kuş, hem de yapar kelimeleri mecâz anlam kazanmıştır. Ama aynı zamanda karşımızda konuşan yoksa, bu sözün ne maksatla söylendiğini bilmiyorsak, yani nasıl bir zamanda, mekanda, nasıl bir iletişim esnasında söylendiği konusunda bilgimiz yoksa, bu ifadeyi yalnız gerçek anlamda anlamak zorunda kalırız. Kuşların yuvalarının dişi kuşlarca yapıldığını anlarız.

Bu izah karşısında yazarımız, bu sözde kinaye vardır. Bu ifadede hem mecâz ve hem de gerçek anlam sezilse bile, sözü söyleyen insan yuvasını dirlikte tutan, çekip çeviren annedir demek istiyor ve söz siyak ve sibakta yine tek anlam kazanmıştır, şeklinde bir fikir yürütse deriz ki, evet bu mantıkî ve de yeterli bir izah ve delildir. Ancak bazen kinayenin daha ileri mertebeleri vardır ki biz buna iham diyoruz. Sözün hangi anlamda söylendiğini tespit etmekte zorluk çekeriz. Konuşan eğer karşımızda ise bir açıklama ister ve çok anlamlı kelimenin hangi anlamını kast ettiğini sorarız. O da

<sup>532</sup>. Cündioğlu, Düccane. Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998, s. 39.

ben şunu kast ettim der. O zaman mesele çözümler. Söz bağlamda yine tek bir anlam kazanır. Bazen de yorum serbest der. İşte o zaman biz bir anlama problemiyle karşı karşıya kalırız. O zaman bu kelimenin muhtemel bütün mânâlarını düşünmek ve dikkate almak zorunda kalırız. Bu daha çok yazılı metinlerde karşımıza çıkar.

İşte alak kelimesinin bir çok mânâsı karşısında düştüğümüz tercih zorluğu buna güzel bir örnektir. Acaba bu siyakta hangi anlam kast edilmiş? Acaba Allahu Teâlâ hepsini hesaba katarak düşünmemizi mi istemiş, yoksa modern embriyolojinin seçtiği mânâyı mı? Bu konuda kesin bir kanaate varmak kanaatimce zordur.

Alak'ı tercüme ederken de Öztürk'ün karşılaştığı problem işte bu durumdan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda kelimenin yan anlamlarından birini seçmek cidden zordur. Yoksa Öztürk'ün bu kabil tercümesi Cündioğlu'nun: "(...)kahve telvesindeki müphem kıvrımlardan mânâ çıkarmak" şeklindeki istihzaî teşbihini hak etmemiştir. Kahve telvesinden çıkan mânâlar tamamen spekülâtif, bütünüyle âfâkîdir, dayanaksız ve delisizdir. Oysa Öztürk'ün yatık çizgilerin soluna yazdığı anlamların sıhhatli kaynakları vardır ki bunlar yukarıda geçti.

Kinayelerde kelime hem hakiki ve hem de mecâzî olmasına rağmen biz onun mânâsını mecâza hamledip, siyak ve sibaktaki tek mânâyı alıyoruz. Bu kolay. Hele konuşma esnasında bu daha kolay olur. Ama ihamlı cümlelerde bu bütünüyle zorlaşır. Kur'ân tetkik edilince çoğu çok anlamlı kelimelerin ihamlı bir biçimde karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu yüzden önce iham hakkında bilgiler vermek gerekir.

İham şudur. "Mısra veya beyitteki bir kelimenin iki yahut daha fazla anlamı, konu ile ilgili olduğu takdirde, ihâm sanatı meydana gelir. İhamın kelime mânâsı vehme düşürmektir. Yani şâir kelimeyi öyle kullanır ki, okuyucu o kelimenin bütün gerçek mânâlarıyla şiiri anlayabilir. Dolayısıyla acaba hangi mânâda kullandı diye tereddütte kalınabilir veya herkes kendi anladığı mânâda kullanıldığını vehmeder.

İhâm sanatı zekânın buluşudur. Çünkü birkaç mânâyı gelen bir kelimeyi bulup onu şiirde bir maksat için kullanmak fikrî çabayı daha çok gerektiren bir iştir. Bu



yüzden fikre bağlı bir sanattır. Kelimelerin anlamlarına dayandığı için de mânâ sanatları arasında sayılır.”<sup>533</sup>

Şimdi şu şiirdeki ihamı oluşturan “kanar” kelimesi için, o bu bağlamda bir tek anlam ifade etmektedir ve şâir onun yalnız şu tek anlamını kast etmiştir diyebilecek miyiz bakalım? ‘Her gelen rind KANAR zevke bu mecliste Kemâl / Cânib-i rahmete son çektiği sâgarla döner.’/(Yahya Kemal Beyatlı)

Burada KANAR kelimesi hem kanar (aldanır) anlamında hem doyar anlamındadır. Bu bağlamda bu kelimenin iki anlamından birini tercih etmek gerçekten zordur.

Bir örnek daha verelim. ‘Vardım ki yurdundan ayağ göçürmüş, / Yavru gitmiş ıssız kalmış otağı / Camlar şikest olmuş meyler dökülmüş / Sakiler meclisten çekmiş ayağı.’/ Bayburtlu Zihni.

Son mısradaki ayağ-ayak kelimesinde ihâm sanatı vardır. Kelime hem ayak, hem de bardak, kadeh anlamındadır. Şimdi içki sunanlar meclisten ayaklarını mı çekmişler, yani gitmişler mi, yoksa bardakları mı toplamış götürmüşler?

Demek ki ihamlı sözler var ve onların hangi anlamda kullanıldığını tespit zordur. İşte biz de bazı çok anlamlı kelimelerde bu özelliği sezmekteyiz. Bir de şunu ilave etmek istiyorum ki bazen bazı kelimeler bir cümlede geçmesine rağmen bağlamdan bağımsız durumdadırlar. Bu açıdan da bağlama bakarak onların mânâlarından birini tercih etmek zor olmaktadır. Bu bağlamda da علی kelimesinin aynı durumda olduğuna inanmaktayım.

Malumdur ki ihamlı sözler tevriye ve kinayeden iki anlamından hiç birinin tercih edilememesiyle ayrılır. Tevriyede de bir kelimenin iki anlamı vardır. Biri uzak ve öteki yakın. Ama uzak mânâ kast edilir. İki mânâdan birini hemen tercih edebilirsiniz.

“Yumn-i natinden güher olmuş Fuzulî sözleri / Ebr-i Nisândan dönen lülü-i şehvare su.” bu beyitteki Fuzulî de iki mânâ var. Biri yazarın mahlası, öteki de

<sup>533</sup>- Kocakaplan, İsa. Açıklamalı Edebi Sanatlar, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992. s. 50.



lüzumsuz, fazla demektir. Yazarın ismi yakın, kast edilen ise uzak mânâsıdır ki o da lüzumsuz demek olan anlamıdır. Bu sanatlarda kelimenin hangi mânâsının kast edildiğini seçmek kolaydır.

Yunus'un, "şu karşıma göğüs geren taş bağırlı dağlar mısın?" mısrasında dağların göğüs gemesi ifadesinde hem hakikat, hem mecâz vardır. Mecâzın kastedildiğini hemen anlarız. Yine dağların bağrında taş vardır. Bu hakiki anlamdır.. Bir de katı yürekli, merhametsiz anlamı var. Bu da ifadenin mecâz anlamıdır. Burada da mecâz seçilir.

İşte Kur'ân'daki kinayeli ve tevriyeli sözlerde mânâyı tespit bu kadar basit ve pratik olabilir. Bu istikamette düşünüldüğünde burada Cündioğlu ve Aksan'a katılıyoruz. Ama iham ve bir kelime bir bağlamda olduğu halde bağlamdan serbest söylenmişse bu durumda kelimenin bir çok anlama gelme ihtimali üzerinde durmak gerekir inancındayız.

Ancak bu arada şunu da açıklamakta fayda görmekteyim.

Tahir-ül Mevlevî'nin ihamı "Lügatta şüpheyeye düşmek, düşürülmek demektir. İstilahta müteaddid mânâsı olan yani hakikî ve mecâzî muhtelif mânâlara delâlet eden bir kelime ve terkinin uzakça mânâsını kast etmektir ki buna tevriye de denilir."<sup>534</sup> şeklinde tanımlamasına katılmak oldukça zordur. O zaman tevriye ile iham arasındaki açık fark nasıl izah edilir?! Üstelik bu tanım iyham sanatının kelime anlamıyla da bağdaşmaz. Çünkü kinaye ve mecâz da insan vehme düşmez, şüphelenmez, az bir dikkatle kinayede mecâzın, tevriyede uzak mânânın kast edildiğini hemen anlar.

Ancak, bazı tevriyeler ihama çok yakındır. O zaman kelimenin uzak mânâsı mı, yakın mânâsı mı kast ediliyor onu bulmak için biraz daha dikkat gerekir.

Meselâ İzzet Molla'nın:

"Tecemmu' eyleyüb Meydan-i Lahme

<sup>534</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Edebiyat Lügati, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 76.

Tuz ekmek haini bir nice bağı

Koyup kaldırmadan, iki de bir de

Kazan devrildi, söndürdü ocağı” şeklindeki nazmında ocak kelimesinde önce ihâm var zannedilir. Hem gerçek mânâda ocak hem de Yeniçeri ocağı anlaşılır. Fakat birinci ve ikinci mısradaki Meydan-ı Lahm ve bağı kelimeleri Yeniçeri ocağını telmih ettirir. Ocağın sönmesi kazanın devrilmesiyle alâkası olduğu gibi yeniçeri isyanlarında bir sembol olmuş isyan bayrağını da simgeler ve ocağın kapatılmasını, Vaka-ı Hayriye’yi telmih ettirir. Bu durumda ikinci mânânın kast edildiği anlaşılır. Ve ikinci mânâ seçilir. Akla gelen birinci mânâlar da ifadeye güç ve güzellik katarlar. İşte bu gibi tevriyeler ihâma çok yakındır. Bu yakınlık onu tevriye sanatıyla eş anlamlı olarak mütalaâ etmemizi gerektirmez.

Hülâsa hiçbir dilde topluma, noksanlıklardan beri bir Kur’ân tercümesi sunulamaz. Ve Salih Akdemir’in iddia ettiği gibi, alak kelimesinin tercümesi problemi, alak kelimesinin tek anlamlı terimsel bir anlama indirgenmesiyle de çözülemez. Bu kelimenin vucuh/yan anlamlarına muhtemel nazarıyla bakmak en doğru yoldur. Zaten Kur’ân’ın en büyük mucizelerinden birisi de bu gibi kelimelerde tecelli eder. Her seviyedeki insan onu kendi ilim ve kültür seviyesine göre anlar. Alak kelimesini embriyoloji gelişmeden önce kan pıhtısı olarak anlayanlar doğru anlamışlardı. Çünkü ilk şartlarda bu kadar anlaşılır. Bir dil bilimcisi onun bir alâkadan yaratıldığını anladiysa eğer, bu anlayışın da doğruluk payı vardır. Bir psikolog da kadın ile erkek arasındaki ruhsal alâkadan meydana geldiğini anladiysa, bu da muhtemeldir. Kısaca alak hakkında yukarıda sergilediğimiz her anlam doğrunun bir parçasıdır. Hepsini de olabilirlik hudutları içindedir. Yanlış olan, bu kelimeyi tek terimsel anlama indirgemektir ve mânâ yalnızca bundan ibaret demektir.

### 2. 3. 3. 6. Sulb ve teraib

Kur'ân'ın bazı kelimeleri nasıl daha sonraki çağlarda kurumsallaşma neticesinde anlam daralmasına uğramışsa, Kur'ân kelimelerini modern bilimin terminolojik değerlerini anlatır seviyeye indirmek de O'nun geniş anlamlı mânâlarını daraltacaktır kanaatindeyim. Bu açıdan baktığımızda sulb ve teraib kelimeleri de böyle bir duruma uğratılma, ona yalnızca terimsel bir anlam kazandırılma aşamasına gelinmiştir.

Yine Salih Akdemircin "Aynı şekilde, müfessirler anatomik bilgilerden yoksun olduklarından sula ve teraib kelimelerinin tefsirinde hataya düşmüşlerdir."<sup>535</sup> sözü üzerinde duralım.

Bu âyetlerin meâllerinin hatalı olduğunu iddia eden Akdemir'e katılmamız mümkün değildir. Meâl yazarları ve klasik müfessirler anatomi bilmedikleri için bu kelimeleri tam açıklayamamış olabilirler. Yani erkeğin ve kadının sularının çıktığı noktayı tam olarak, şekil çizerek göstermemiş olabilirler. Müfessirlerin görevi de sulb ve teraibin yerini noktasal olarak tam tespit etmek değildir. Ki Kur'ân'ın görevi de bu değildir. Meselâ Âişe Abdurrahman, "Kur'ân-ı Kerim'de tabiat olaylarından ve ilmi hakikatlerden bahsedilmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim bu hakikatleri ayrıntıya girmeksizin anlatmaktadır. Üstelik bunlar, insanoğlunun yaşam tecrübesi ile ulaşabileceği bilgilerdir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan bu bilgiler çoğunlukla da bir Yaratanın varlığını ispat sadedinde kullanılmışlardır. Sözgelimi Kur'ân'ı Kerim, insanoğlunun doğumunu sık sık zikretmektedir. Böylece kültür seviyesi en düşük insanı bile hayrete düşüren bu olay vasıtasıyla Cenab-ı Hakkın varlığı ispat edilmekte veya hatırlatılmaktadır.

Âişe Abdurrahman, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ذرة ذرة kelimesinin atom olarak tefsir edilmesine ve علق kelimesiyle ilgili yapılan bilimsel anlatımlara karşı çıkmaktadır. Bu eleştirilerini yukarıda zikrettiğimiz gerçeklerle desteklemeye çalışmaktadır."<sup>536</sup>

Kur'ân kelimelerinin temel anlamları anatomi bilen bir topluma hitap etmiyor. Vasat bir kültüre hitap ediyor. İnsan anatomisini genel olarak tanıyan, teferruatına âşına olamamış bir insanlığa sesleniyor.

Meninin nereden geldiğini soran bir insana insanın vücudundan geliyor şeklinde verilen cevap hatalı bir cevap değildir. Daha genel bir cevaptır. Belinden geliyor dediğimiz zaman da daha özele inmiş oluruz. Meninin çıkış yerine daha da yakın bir cevap vermiş oluruz. Bu gün anatomi ilminin tespit ettiği noktayı zikreden, filmini çekerek, filmde tam o noktayı göstererek, işte şuradan geliyor diyen ise, meninin çıkış yerini tam söylemiş olur. Dolayısıyla tercümede sulb ve teraib kelimelerine “*Bel ile kaburgalar arasından çıkar o su*”<sup>537</sup> şeklinde bel ve kaburgalar demek hatalı bir tercüme değildir. Kelimelerin temel anlamlarını Türkçe ile karşılamaktan ibarettir. O çağda anatomi olmadığına göre, o çağ insanına bu nokta bu genel anlamlı kelimelerle anlatılacaktır elbette.

Meselâ Erzurum dünyadadır. Asya kıtasındadır. Türkiye’dedir, Anadolu’dadır, Doğu Anadolu’dadır. İfadelerinin hiçbirisi hatalı değildir. Akdemir’in hatalı diye tanıttığı şu meâllerde sulb ve teraibin hatalı tercüme edildiğini iddia etmek imkânsızdır. Örnekler verelim.

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانَ مِمَّ خُلِقَ . خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ . يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ<sup>538</sup>

Atay, “(6-7) O, erkek ve kadının bel ile göğüsleri arasında atılagelen bir sudan yaratılmıştır”

Ateş, “(6) Atılan bir sudan yaratıldı.”(7) Bel ile kaburga kemikleri arasından çıkan (bir sudan)

<sup>535</sup> - Akdemir. Age., s. 96.

<sup>536</sup> - Koç, Mehmet Akif. Bir Kadın Müfessir Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri, Şûle Yayınları İstanbul, 1998, s. 104- 105.

<sup>537</sup> - Tarık, 86/7. Öztürk.. Ag.meâl, s. 592.

<sup>538</sup> - Târik, 66/5-7.

Elmalılı, “(6) Bir atılan sudan yaratıldı.(7) O erkeğin sulbü ile kadının göğüs kemikleri (teraib) arasından çıkar.”

Çantay, “(6) O atılıp dökülen bir sudan yaratılmıştır. (7) ki (erkeğin) arka kemiği ile (kadının) göğüs kemikleri arasından çıkıyor o”

Bilmen, “(6) Bir atılan sudan yaratılmıştır ki(7) Arka kemiği ile göğüs kemikleri arasından çıkıverir.”.

Yıldırım, “6-7 O bel ile göğüs nahiyesinden çıkan, atılan bir sudan yaratıldı.”

Akdemir, işte bütün bu gibi meâllerdeki sulb ve teraib’in tercümelerini hatalı olduğunu iddia ediyor. Oysa bunların hiç birinde hata yoktur. Genel bir ifade vardır. Ayrıca Akdemir’in, “mütercimlerin, onların da ötesinde müfessirlerin, âyetlerin tercüme ve tefsirlerinde yanlışmalarının başlıca sebebi anatomi bilgilerinden yoksun oluşlarıdır. İşte bu yüzden ki asırlar boyu insanın erkeğin belinden gelen su ile kadının göğüsleri arasından çıkan bir sudan yaratıldığı görüşü zamanımıza kadar savunulagelmiştir. Bu yanlış anlayış toplumda öylesine yerleşmiş bulunmaktadır ki dilimize bile bir tabir olarak geçmiştir. Dilimizde beli gelmek, belini getirmek tabirleri, meninin geldiğini, inzali ifade etmek için kullanılır.”<sup>539</sup> diyor.

Bize göre ise sulb ve teraib kelimelerinin zamanımızda da, eskiden de bel ve göğüs olarak tercüme edilmiş olması asla bir yanlış anlayışın sonucu değildir. Eski insanın tükürük ağızdan çıkar demesi, tükürüğün menşei hakkında verilmiş, yanlış bilgi değildir. Anatomi bu salgının ağızdan da öte tükürük bezlerinden çıktığını tespit etmesi, insanımız arasında ağızdan tükürük akıyor, şeklinde bir söyleyişi ortadan kaldırmış değildir. Göz yaşlarının göz yaşı bezlerinden aktığını ilk okul fen bilgisi derslerinde, ilk okul çocukları öğreniyorlar. Ama gözünden yaş akıyor şeklinde bir cümle kurana sen yanlış söylüyorsun, o göz yaşı bezlerinden geliyor diye itiraz etmiyor. İşte Akdemir’in müfessirlerimize yönelttiği tenkit bu kabildendir.

<sup>539</sup>- Akdemir. Age., s. 98.

İfade mecâzlıdır. Sulb ve teraib ifadesinde mecâz-ı mürsel vardır. İnsan edep yerlerini anlatırken edep yerlerinin tam adını ve muhitini göstermez. Onları ya yakın bir uzvu ile anar veya ona başka isimler verir. Meselâ penis için kemiş, anüs için kuyruk sokumu, sırt tabiri kullanılır. İnsandaki haya duygusu insanı böyle imalı konuşma yoluna sevk eder. Sulbe bel denmesi de ancak böyle izah edilebilir. Bugün anatomi ilmi meninin çıktığı yeri kesin, noktasal olarak belirlemiş ve onun adını da sonradan koymuş.

Bugün Türk ve İngiliz anatomi uzmanları sulb ve teraib için meâllerde verilen karşılıkları hemen anlar ve bu ifadelerin hatalı olmadığını ve ifadelerin genel olarak kullanıldıklarını, bel ve kaburga kemikleri ile erkek ve kadından gelen suyun yaklaşık yerlerinin söylendiğini anlamakta zorluk çekmezler. Bu hatalı bir tercümedir, demez de genel bir ifadedir derler. Kur'ândaki sulb ve teraib kelimesi de zaten Kur'ân'ın bizzat kendisinin noktasal olarak gösterdiği bir yer değildir. Onun kesin yeri Kur'ân'ın dışında bilimsel bir çalışma neticesi bulunmuştur. Şimdi bu kelimelerin İngilizce tercümelerini verelim.

Esed, *“Issuing from between the loins (of man) and the pelvic arch (of woman)”*<sup>540</sup> diye tercüme etmiş. Loins, bel altı anlamında. Hatta bu deyim İngilizce'de *gird up one's loins* eteklerini toplamak şeklinde deyim bile olmuştur. Aynı eserin dipnotunda Asad “Taraftmdan pelvic arch leğen kemiği olarak tercüme edilen bu çoğul isim kaburgalar anlamına da gelmektedir. Arch of bones kemiklerin başı, kaburga kemiklerinin başı anlamına da gelir. Kur'ân'ın nadir ifadelerinin etimolojisi üzerinde uzmanlaşmış otoritelerin çoğuna göre bu terim kadın anatomisine aittir. (Tacu'l Arus)” şeklinde de bir açıklama yapmıştır.

Pickthall, *“That issued from between the loins and ribs”*<sup>541</sup>

<sup>540</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 944.

<sup>541</sup> - Alak, 96/2, Pickthall. Ag.meâl, s. 597.

Shakir “*Comeing between the back and ribs*”<sup>542</sup> “*kaburga ve arka arasından gelen*” diyor.

Görüldüğü gibi mütercimlerimiz, bir anatomi uzmanı değil. Kadın ve erkeğin menisinin çıkış yerlerini tefsirlerinde şekil çizerek, noktasal olarak da göstermemişler; ama karşılık olarak verdikler kelimeler anatomi uzmanlarını yanıltacak, bu suyu erkeğin tükrük, kadının da guatr bezlerinde aratacak yanlışlıkta değildir. Kur’ân, bu kelimelerle yalnızca anatomi uzmanlarına hitap etmiyor. İnsanlara bu suların yerini genel olarak anlatırken, uzmanları da bu sıvıların noktasal yerlerini anlamaya davet etmiş oluyor.

Meselâ <sup>543</sup> فلا اقسام بمواقع النجوم “*Hayır! Yıldızların mevkiine yemin ederim ki!*” âyetindeki *mevakiu’n-nunucum* için, bizim yıldızların yerleri şeklinde karşılık vermemiz hatalı bir tercüme sayılmaz. Ancak gök bilimciler bu tamlamadan daha özel bir mânâ anlayabilirler. Mesela onlar bu ifade için, “Evrende müthiş olay, kara delikler<sup>544</sup> demekteler. Ama bu, “*mevakı*” kelimesinin bir tefsiri, bir gökbilimsel açıklaması olur. Kelimenin karşılığı olmaz. Yıldızların yeri şeklindeki tercümesiyle de çelişmez.

Yine eski tefsirlerde *sulb* ve *teraibin*, her ikisinin de erkekte olduğu görüşü ortaya konmuş. Yani “*erkeğin sulbu ile kaburga kemikleri arasında, kadının sulbü ile teraibi arasındadır*”<sup>545</sup> da denmiş. Bu mütalaâ bugünün anatomi ilmiyle yine çelişmez; ancak o zamana göre her ikisinin de erkekte olacağı noktasında mantıkî bir usule uygun bir fikir yürütülmüştür. Bu iki kelimenin erkeğin zekeri ve kadının ferici olabileceği mecâzî olarak düşünülmüş ki olasıdır. Atılan tazyikli suyun son çıkış noktası buralardır. Hatta kadın ve erkekte kinayedir de denmiştir. *Sulb*’un kuvvet olduğu bile söylenmiştir. Bu iki suyun birleşmesi, birleştiği yer, “*sulb*”, “*sulüb*”, “*saleb*”, “*salib*”, “*yargın*”dan kuyruk sokumuna kadar olan bölge ki buna *bel* de denir denmiş ve neticede

<sup>542</sup>- Alak, 96/2, Shakir. Ag.meâl, s. 626.

<sup>543</sup>- Vakıa, 56/75.

<sup>544</sup>- Nurbaki. Age., s. 20.



bu suyun kanda yapıldığını ve insan vücudunun bütün bu bölümleri bir bir sayılmış ve neresi olabileceği konusundan bir çok isabetli görüşler serdedilmiştir. Teribe için de kadının gerdanlığı, kaburga kemikleri, ferc, kaburga arası ve nihâyet ön tarafı gibi mütalaalar sunulmuş.<sup>546</sup>

Bu açıklamalara bakıldığında görülecektir ki buradaki bilgilerin hiç biri anatomi ilmine muarız değil ve hatta ondan ileridir. Yani kelimeye olası bütün anlamları yüklenmeye çalışılmış. Hem dilcilere, hem anatomi uzmanlarına yaklaşık bilgiler verilmiştir. Bu yaklaşık bilgiler hatalı bilgiler değildir. Anatomik çalışmalar için ön bilgilerdir.

Mesclâ, yukarıdaki örnekteki Suat Yıldırım'ın meâli Akdemir'e ikna edici bir cevap olabilir. O, âyeti "*6-7 O bel ile göğüs nahiyesinden çıkan, atılan bir sudan yaratıldı*" şeklinde tercüme ettikten sonra, "*Âyet metninde sulb ve teraib arasındaki nahiyeden çıkan bir sudan söz edilir. Normalde sulb bel kemiği, teraib ise kaburga kemiğidir. Erkek ile kadının üreme hücreleri bu bölgede yer aldığı için böyle ifade buyurulmuştur. Yoksa maksat tamı tamına nereden çıktığını bildirmek değildir.*"<sup>547</sup> diyor. Evet, Kur'ân'ın maksadı herkesi bütünden parçaya doğru getirmektir. Yoksa bu suyun çıkış yerinin tam koordinatlarını vermek değildir. Kur'ân'ın maksadı bu olmayınca meâl yazarının ve mütercimmin maksadı da tabiatıyla bu olamaz.

Bu mütalaalardan sonra, çok anlamlı kelimeleri tercüme ederken, onları terim olmadıkları halde terimsel anlama indirgemenin yanlış olduğunu söyleyebiliriz. Bu onların diğer anlamlarını feda etmek anlamına geleceği için tercümede bir anlam yitimi doğurabilir.

<sup>545</sup> - Kurtubî. Age., XX/7.

<sup>546</sup> - Bkz. et-Tâberî. Age., XXX/142-147. Kurtubî. Age., XX/4-8. Elmalılı. Age., VII/ 5703-5708.

<sup>547</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 590.

### 2. 3. 3. 7. ed-Darb

Bu kelime de yine Kur'ân'ın çeşitli bağlamlarında geniş anlamlar kazanmıştır. Onun bu bağlamlarda anlamının tam ve doğru tespit edilememesi, karşımıza bir anlama ve dolayısıyla da tercüme problemi çıkarmamıştır.

Âyetlerin bağlamında vurmak, dövmek, boynunu uçurmak, an ceri harfi ile kaldırmak, vaz geçmek, bırakmak, misal getirmek, hikâye anlatmak, misalle izah etmek, kuşatmak, örtmek, kaplamak, yürüyüşe geçmek, sefere çıkmak ve açmak gibi anlamlara gelmekte olan bu kelime de çok anlamlı kelimelerden biridir.

Rağıb bu kelime hakkında, bir şeyi bir şey üzerine düşürmek. Bir şeye el, asa ve kılıç ile veya bunlar gibi bir şeyle vurmak.<sup>548</sup> şeklinde bir açıklama yapmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de yürümek, dövmek, boynunu uçurmak, kaldırmak, vaz geçmek, bırakmak, misal getirmek, misal ile izah etmek, kuşatmak, örtmek, kaplamak, yürüyüşe geçmek, sefere çıkmak, açmak, para basmak, yani parayı basarken çekiçle ona vurmak, huy, tabiat; <sup>549</sup>ضربت عليهم الذلة والمسكنة âyetinde zillet ve meskenet çadırı benzetilmiştir ve onların üzerine zillet ve miskinlik çadırı kuruldu, örtüldü, giydirildi anlamındadır. Ayrıca yol açmak,<sup>550</sup> anlamlarında da kullanılmıştır.

Temel anlamı vurmak demek olan bu kelimenin Kur'ân'daki kullanımlarında da kazandıkları yan, yani mecâz anlamlarının bu temel anlamla daima bir alâkası olduğu gözlenir. Meselâ üzerlerine zillet çadırı vurmak deyimindeki **darb** kelimesi ile baş örtülerini yakaları üzerine vursunlar ifadesindeki **darb** arasında bir ilgi kurulabilir.

Nur sûresi 31. âyette ve Kur'ân'ın diğer bağlamlarında geçen bu kelimenin Nur sûresi 31. âyetteki (...)<sup>549</sup> ولا يضرين با رجلهن (...)<sup>548</sup> “(...)Ayaklarını vurmasınlar(...)”

<sup>548</sup> - el-İsfahâni. Age., s. 297.

<sup>549</sup> - Hakura, 2/61.

<sup>550</sup> - el-İsfahâni. Age., s. 297.

âyetindeki anlamı ise vurmak, dokundurmak gibi gözüküyor. İbn Abbas bu âyetteki ed-darbu kelimesini, “Hal hallar bir birine dokunsun ve ses çıkarsın diye birini ötekine vurmak,”<sup>551</sup> şeklinde tefsir etmiştir. “Yani kadın yürüdüğü zaman hal halının sesini duyurmak için ayaklarını sert vurmasın. Çünkü ziynetlerin sesini duyurmak kendini göstermekten daha şiddetlidir. Vurmasınlar emrinden maksat maksat, onları örtsünler demektir. Taberî de âyetin nüzul sebebini şöyle açıklıyor. Bir kadın gümüşten iki halhal edinmişti. Bunları ayak bileklerine taktı. Ve bir topluluğa uğradı. Oradan geçerken ayaklarını yere vurdu. Hal halları ses çıkardı. İşte bu âyet bunun için indi. Bu ziynetlerin sesini duyurmak şehveti daha çok tahrik eder.”<sup>552</sup>

Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri’nin meâl bölümünde لا يضربن بارجلهن ifadesine “ayaklarını vurmasınlar”<sup>553</sup> derken tefsir bölümünde, “Arap kadınları ayaklarındaki hal halları şakırdasın diye ayaklarını birbirine vururlardı. İşte mümin kadınlara böyle yapmamaları söylenmişti.”<sup>554</sup> şeklinde bir açıklama yapmış.

Bu kelimenin temel anlamının hikâye anlatmak ile de alakası vardır. Yasin sûresi 13. (...)<sup>555</sup> و اضرب لهم مثلاً âyetindeki darebe bu anlamdadır. Bir şeye vurulduğunda o vurulan şey sarsılır, uyanır, vurgunun şiddetine eş bir tepki gösterir. Kıssa anlatmanın, misal vermenin de vurmakla bu yönden bir alâkası vardır. Yani kıssalar anlatılınca uzun zaman kalıcı olurlar. Vurulan şeylerde iz kalır. Kıssalarda zihinde iz bırakırlar. İnsanları dinleme konusunda daha uyanık ve duyarlı hale getirirler. Bu açıdan kıssa anlatmak, bu yönüyle vurmaya benzetilmiş olabilir. Meselâ bizde de “bunu onun kafasına çaka çaka anlat” şeklinde söyleyişler vardır.

<sup>551</sup>- Firûzâbâdî. Tenviru’l Mîkyâs., s. 295.

<sup>552</sup>- Kurtubî. Age., VI/220.

<sup>553</sup>- Ateş. Y. K. Ç. T., VI/176.

<sup>554</sup>- Ateş. Y. K. Ç. T., VI/180.

Yine Nisâ 34. (....)واضربواهن(....) âyetindeki dövünüz/vurunuz ifadesi, Ateş'in meâlinde onları dövün (...) gadaplanmaksızın<sup>555</sup> ve İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri'nin meâl bölümünde "dövün"<sup>556</sup> şeklindedir.

Şimdi temel anlamlarıyla benzerlik ilgisi bulunan bu kelimenin nasıl bir tercüme problemi çıkardığını, Nisâ sûresi 34. âyette inceleyelim. Asrımızdaki feminist (kadıncı) hareketin da baskı ve tepkileri ile bu âyetteki **darb** kelimesine bu kelimenin diğer başka anlamlarını verme temayülü başlamış ve bu mânâlandırmalar feminist hareketi memnun edici istikamette olmuştur. Bazı mütercimler ise aslında hafif kelimesi yokken kadın hissiyatını okşamak ve gücendirmemek için hafif kelimesini koyarak, hafif bir biçimde dövün şeklinde tercüme etmişler.

Yüksel, "(...)yataklarınızı ayırın ve nihâyet onları çıkarın(....)"<sup>557</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bir de dipnotla da derebe'nin bizim yukarıda zikrettiğimi mânâlarını sergilemiş.

Öztürk, "(...) nihâyet onları evden çıkarın/buldukları yerden başka yere gönderin(....)"<sup>558</sup>

Feyizli ise, "Daha sonra da onlara disiplin uygulayın/uslandırın"<sup>559</sup> demiş..

Bu üç örnekte, görüldüğü gibi kelimenin kök anlamıyla yan anlamları arasında pek ilgi kurulmamış. Daha çok kontexteki anlamlar tespit edilmeye çalışılmış. Darabe kelimesinin bir çok anlamını yukarıda zikrettik ancak disiplin ve us gibi anlamlarına rastlamadık. Us anlayış gücü, yeti ve akıl demektir.<sup>560</sup> Daha sonra bu kelime Türkçe'mizde terbiyeli, görgülü gibi anlamlar taşır olmuştur.. Uslu çocuk sıfat tamlamasında anlam böyledir. Fakat Arapça'da **darabenin** akıllandırın gibi bir anlamı yok. Bu dört meâl, özellikle Yaşar Nuri Öztürk'ün yazdığı meâlinin ön sözünde "eğer

<sup>555</sup> - Ateş, Y.K.Ç.T. II/274.

<sup>556</sup> - Yıldırım, Celal. İlmin Işığında Kur'ân Tefsiri, III/1293.

<sup>557</sup> - Yüksel, Edip. Mesaj, Kur'ân Çevirisi, s. 80.

<sup>558</sup> - Nisa, 4/34.Öztürk. Ag.meâl, s. 85.

<sup>559</sup> - Nisa, 4/34. Feyizli, Hasan Tahsin. Feyzu'l Furkan, Kur'ân Meâli, Akit Yayınları, yersiz, 2001, s. 83.

bir kelimenin bütün anlamlarının hepsine ihtimali varsa bir yatık çizgi ile o yan anlamları da meâle eklenir.” Diyor. Evet bu kelime bu anlamlara muhtemel ama, mademki yatık çizgiler bu kadar işe yarıyor bir yatık çizgi ile bu kelimenin dövmek anlamı da tercümeye eklenebilirdi. Bir insanın tarafsız olması imkânsızdır. Bir mütercim bu bağlamda, bu kelimenin dövmek anlamını kabullenemeyebilir. Ancak madem ki bu kelime çok anlamlı ve anlamlarından biri de dövmektir ve bağlamda bu anlama gelme ihtimali de taşıyor, o halde bir yatık çizgi ile kelimenin böyle bir anlama sahip olduğu da ihsas edilebilir.

Biz Öztürk’ün bu kelime hakkındaki bu iki tercihini yetersiz bulmaktayız. Yine bu kelimenin dövmek anlamını yatık çizgiler yordamıyla tercümesine almamasını da bilimsel objektifliğe aykırı bulmaktayız. Çünkü bu ifadenin öncesi, ilkin nasihat etmeyi söylüyor, sonra ceza gittikçe ağırlaşıyor. Evvelâ küsün, sonra yataklarında yalnız bırakın diyor. Ceza yaptırımcı ve caydırıcı, istenmeyen fiillerin yapılmasından vazgeçirici bir güçtür. Bir ceza caydırıp, emredilene yaptıramadıkça şiddetlenir ve artar, dolayısıyla sözün tabii akışı dövmeye doğru gidiyor.

Dikkatle bakılırsa eşler arasında önce bir problem var. Nasihat en yumuşak ve en insanî bir caydırma ve yaptırma metodu. Hatta en medenî bir metottur. Nasihat bile bu bağlamda bir ceza sayılır. Çünkü tabiatlar nasihati pek kabullenmez ve nasihat eden karşısında nasihat edilen kendini aşağı konumda hisseder ve bundan psikolojik bir acı, bir elem duyar. Bu yüzden bu da ceza olarak mütalaa edilebilir. Sonra birinciye nispetle yatakta onları yalnız bırakmak, yani küsmek, ayrılmak daha ağır bir ceza olur. Sonra onları hapsedin şeklinde bir anlam verilebilirdi. Sözün tertibi bunu gerektiriyordu. Bu ifade kesin olmamakla birlikte diğer mânâlara göre daha makul sayılabilir. Ama Öztürk, onları âdeta bir yaz tatili ile mükafatlandırın demek istiyor. Ceza tesirini gösteremeyince taviz, geri adım başlıyor gibi bir durum ortaya çıkıyor. Sözün akışı tercümede tam bir

---

<sup>560</sup> - Eyuboğlu. Agc., s. 689.

terdit sanatı oluşturuyor. Okuyucu sözün akışından tedricen cezanın çoğalmasını beklerken birden ceza kadın için bir mükafata dönüşüyor.

Bu serkeşlik eden birine verilmiş taviz sayılır. Askerlikten tutun da, eğitim ve öğretime kadar, en basit disiplinlerde itaatsizliğin cezası onları ödüllendirme şeklinde olmamıştır. Nöbette uyuyan askerin cezası ona hava değişimi vermek olamaz. Ne demek evden çıkarın? Bu çıkarışın şekli nasıl ve niyeti ne olmalıdır? Bir nevi sürgün mü? Sonra başka yer neresi? O başka yer bir tatil köyü mü yoksa sokak mı?

İşte böyle izahlarda tercüme, aslından daha kapalı bir duruma gelmiş bulunmaktadır. Sora zaten onları salın, yalnız bırakın anlamı **واجرؤان** onları ayırın ifadesinde var.

Yine bu âyetteki **اهجروا** emir sigasındaki fiil de karşımıza çok anlamlı bir kelime olarak çıkmaktadır. Niçin bu kelimenin çok anlamlarına dikkat edilmemiş de hep **ضرب** nın çok anlamlarına dikkat çekilmiş. **El hecru, vel hicranu** yani insanın başkasından bedenen veya kalben ayrılması<sup>561</sup> anlamındadır. Kur'ân'ın diğer bağlamlarında da ayrılmak, terk etmek, hicret etmek, göç etmek, kötülükle karşılık vermek, alâkayı kesmek, küsmek, haktan ayrılmak, yaklaşmamak gibi anlamlara gelmektedir. Eğer kadın uslanmıyorsa nihâyet verilecek ceza ondan ayrılmaksa bu kelimedede de ayrılık ve göç anlamı var. Bu anlamı tekrar **darabeye** vermek bir cümlede iki anlamın tekrarı olmaz mı? Aynı zamanda da müeyyide tekrarı olur. Yani buna göre tercüme şöyle olur: "Onlara vaaz edin, onları salın, yine uslanmazlarsa onları salın..."

Özetlersek, mademki ayırın anlamı **واجرؤان** fiilinde var, o halde bu anlam artık **fedribu'**ya verilemez. Verilirse tekrar olur. Bu açıdan Öztürk'ün tercümesi pek makbul gözüküyor, kanaatine varabiliriz.

Feyizli'nin tercümesine gelince.

<sup>561</sup> - Rağıb. Age., s. 514.

Zaten vaaz etmek, onları yatakta yalnız bırakmak onları aile disiplinine riâyet eder hale getirmek içindir. Onları uslandırmak içindir. Yani Kur'ân zaten onları disiplinize etmenin, uslanmanın üç yolunu gösteriyor. Mütercimimiz de iki yolu tercüme ediyor. Üçüncü yol olarak da âyetin maksadını zikrediyor.

İşte bu âyetin tercümesinde olduğu gibi, çok anlamlı kelimelerin siyak ve sibakta hangi anlama geldiğini tespit edememek de bu kabil tercüme problemleri oluşturmaktadır.

Aslında dikkatle bakılırsa bu âyetin tercümesindeki temel problem, bir dil problemi değil, ruhsal bir problemdir. Bir sosyal baskıyı, kadınların oluşturduğu bir sosyal tepkiyi göğüsleyebilmek cesaretinden mahrumluk problemidir. Oysa mütercim bu durumda elçiye zeval olmaz anlayışıyla hareket etmelidir. Kur'ân etki ve tepkiler; sevgi ve hatırları hoş etme duygusunun insiyakıyla tercüme edilemez. Eğer Allah'ın bu bağlamda seçtiği fedribu emir sigalı fiilinde hakikaten dövün anlamı da varsa yatık çizgilerin sağına bu anlam da yazılmalıdır. Artık bu fikrin doğruluk ve yanlışlık meselesi bir iman, ret ve kabul meselesidir. Mütercime olanı aynen aktarmak düşer. Mütercim bu noktada bir elçi gibidir ve elçiye zeval olmaz. Dinin bazı emirleri birilerine şirin gözükmeyebilir. Mütercim kendinden değişiklikler ve yorumlar yaparak dini birilerine şirin gösterme makamında değildir. Din ne ise odur. Onu kabul ve ret insanın tercihinde kalmıştır.

Hülâsa meâller bu çok anlam kazanmış kelime karşısında da başarısız bir tercüme yapmışlardır. Bu başarısızlığa da hem kelimenin çok anlamlılığı hem de mütercimlerin etki altında kalışları sebep olmuştur.

### 2. 3. 3. 8. Kavvamun

Bu kelime de, Kur'ân'daki kullanımlarıyla bir çok vücut kazanmıştır. Yani çok anlamlı bir kelime haline gelmiştir. Bunun da sibak ve siyaktaki anlamını tespit



edememek ve temel ve yan anlamları arasında sıhhatli ilişkiler kuramamak veya kelimenin kök ve türevleri arsında zaten var olan ilişkileri görememek yüzünden tercüme zorluğu çekilmiştir.<sup>562</sup> Yine bu kelime de *ed-darb* gibi ihtilaflara konu olduğu ve bazı hissiyatları, özellikle de kadın hissiyatını okşamayan bir bağlamda kullanıldığı için mütercim, dilsel bir problemin yanında psikolojik bir problemle de karşı karşıya kalmıştır. Bu durum da bu kelimenin tercümesi daha da problem bir hale getirmiştir.

El kıyamu oturmanın zıddı, yani kalkmak. Kame, azmetti demek. El kıyamu muhafaza ve ıslah mânâsındadır. Kavvamun da yine bu mânâyadır. Kaimen muhafaza ederek, el-kıyamu durmak, vukuf ve sebat demektir. Yürüyen kimseye *قف لي* benim için dur. Ben gelinceye kadar yerinden ayrılma, o mekanda hapsol denirken, *قف لي* yerine *قاموا* de denir. Âyette geçen “karanlık olunca dikilip kaldılar”daki *قاموا* aynı mânâyadır.<sup>563</sup>

Kavvamun kelimesinin kökü olan *قوم* kelimesi, Kur’ân’daki kullanımıyla kalkmak, kalakalmak, donakalmak, azmetmek, karar vermek, başlamak, vuku bulmak, tahakkuk etmek, riâyet etmek, kıvamında olmak, kusursuz, mükemmel olmak, namazı dosdoğru kılmak, ayakta dimdik durmak, dosdoğru, adaletle muamele etmek, kabirlerden kalkmak, yerleşmek, itaat etmek, düzelmek, dosdoğru olmak gibi anlamlar kazanmıştır. Bu kökten türeyen kavvamun ise mübâlağa ile bakan, himaye eden, idareci, bütün işlerde adaleti gözeterek işlerini kusursuz yapanlar gibi anlamlar kazanmıştır.<sup>564</sup>

Hülâsa “bu kelime kaimin mübâlağa sigası olup, kıyam bi’l emir’den alınmadır. Bir kadının işine bakan ve muhafazasına özen gösteren, işlerini yürüten kimseye *kıyamu mer’eh* denir. Ve daha kuvvetli olarak *kavvamu’l mer’eh* denilir. Bu tabir erkeğin kadına hakimiyetini ve fakat keyfe göre değil, kavmin efendisi onlara hizmet edendir anlayışı ile hizmeti ve arkadaşlığı ifade eder. Bu anlamda bir hakimiyeti

<sup>562</sup> - Bu kavram hakkında bkz. Muhammed el-Behiy. Kur’ânî Kavramlara Yöneliş, trc. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1973, s. 273 vd.

<sup>561</sup> - İbn Manzûr. Age., 117354-355

anlatır.<sup>565</sup> Bu kelimeye üstün şeklinde bir karşılık koyunca mânâ yanlış anlaşıyor. Çünkü üstünlük çok geniş bir kavramdır. Oysa Hucûrat sûresi âyet 13'te Allah katındaki keremliliğin takvada, Allah'a karşı sorumluluklarını bilerek ve ifa ederek yaşamakta olduğu gâyet açık bir biçimde anlatılmıştır.

Oysa insanlar hayatları boyunca kıymetsiz şeylerde üstünlük arar olmuşlardır. Kimisi ırkta üstünlük vehmetmiş, kimisi yaşadığı coğrafyada ve şehirde. Kimisi derilerinin renginde bir üstünlük iddiası tutturmuş. Kimi erkekliğinde ve kimi de zenginliğinde, makamında, şanında ve şöhretinde. Hucurat sûresi 13. âyet, bu değerlerin insanı asla üstün kılamayacağını çok belîğ ve açık bir biçimde ilan etmiş, gerçek üstünlüğün yalnızca takvada olduğunu vurgulamıştır. Takva ise bir çok tanımları olmasına rağmen biz ona alışılmış tanımımızın dışında Allah'a karşı sorumluluk duyarlılığı ile yaşamak ve bu duygu ile emirleri yapmak, yasaklardan sakınmaktır şeklinde bir tanım getirmeyi daha uygun buluyoruz.

Dikkat edilirse *“Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık. Ve yine sizi, milletler ve kabileler kıldık. Tanışınız! Şüphesiz Allah katında en keremliniz, en çok takva sahibi olanınızdır.”*<sup>566</sup> meâlindeki âyette belirtilen ayrılıklar, üstünlük işâretleri değil, tanışmak için birer vesiledir. Âyet, bütün insanlığa, onun siyahına beyazına, erkeğine ve dişisine bu ayrılıkları üstünlük emareleri saymayınız, üstünlük takvadadır mesajını veriyor.

Malumdur ki, fiziksel üstünlük ve ahlakî üstünlük gibi, üstünlüğün bir çok boyutları vardır.. Üstünlüğün çeşitleri, takvada üstünlük, sırf dünya işleri yürüsün diye önderlikte, başkanlıkta üstünlük, malda, mevkide, sosyal statüdeki üstünlükler, fiziksel yapıdaki üstünlükler, aklen, ruhen ve kalben olan üstünlükler şeklinde sayılabilir. “Kavvamun” ifadesi hangi alanda bir üstünlük ifade etmekteyse mütercim işte bu üstünlüğü tespit etmekle başlamalıdır

<sup>564</sup> - Bkz. Kur'ân'daki bağlamları.

<sup>565</sup> - Elmalılı. Age., 11/1348

Şüphesiz bu âyette geçen kavvamun kelimesi ahlâki, aklî, dinî bir üstünlüğü ifade etmez. Çünkü Hucurât sûresindeki bu açıklama bu anlayışın aksini kabullenmeyi imkânsız kılmaktadır. Buradaki üstünlük yetkisel bir üstünlüktür. Nitekim öyle toplum önderleri vardır ki salahiyetçe üstündürler ama idare ettikleri insanlardan ne aklen, ne ruhen ne de bedenen üstündürler.

İşte Kavvamun kelimesine bütün bu perspektiflerden bakılmalı ve ona göre bu kelimeye bir karşılık aranmalıdır. Keremli olmak, Allah katında sevgili olmak başka, bir idare için yetkilerce üstün olmak başka; paraca, malca, kuvvetçe üstün olmak başkadır.

Ancak mükemmel bir siyaset için aklen, hissî, kalben selim ve mükemmel olmak gerekir ki bu da gerçek bir üstünlüktür. Ama kavvamun kelimesi bu bakış açısıyla tercüme edilebilir mi? Nitekim öyle aile reisleri vardır ki hanımlara hakimdirler, onları dinlemezler ama hanımlar daha dirâyetlidir. İnsanı geniş düşündürmeye sevk eden bu kelimenin meâl tekniği ile, yani kelimesi kelimesine, tercümesi gerçekten zordur. İşte bu kelimenin hem çok anlamlılık özelliği hem de zihnimize bu kabil çağrışımlar getirmesi, onu bir tek kelime ile karşılamayı imkânsız kılmaktadır. Şimdi bu kelimenin tercümesini meâllerde inceleyelim.

Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsirinin meâl bölümünde Süleyman Ateş bu kelime için, "yönetici"<sup>567</sup>, tefsir bölümünde ise "kavvam, kıvamdan mübâlağa ismidir. Yönetici, kollayıcı, amir demektir."<sup>568</sup> diyor.

İlmîn Işığında Asrın Kur'ân Tefsirinin meâl bölümünde Celal Yıldırım bu kelimeye "koruyucu ve işleri yürütücü üstünlükte dirler."<sup>569</sup>, tefsir bölümünde ise "kavvam, kaimin mübâlağa şeklidir. Kaim işleri salahiyetle yürüten, maiyetindekileri idare eden, yüklendiği görevi yerine getiren ve bu vasfını koruyan demektir."<sup>570</sup> diyor.

<sup>566</sup> - Hucurât, 49/13.

<sup>567</sup> - Ateş, Y. K. Ç. T., II/274.

<sup>568</sup> - Ateş, Y. K. Ç. T., II/274.

<sup>569</sup> - Yıldırım, Celal, İ. İ. A. K. T., III/1294.

<sup>570</sup> - Yıldırım, Celal, İ. İ. A. K. T., III/1295.

İbn Abbas (r.a.) bu kelime için *مصطلون على ادب النساء musallitune ala edebîn Nisâ*, kadınların edeplendirilmesiyle görevlidirler, üstündürler, şiddetli güçlüdürler.<sup>571</sup> diyor.

Zemahşerî “valilerin reayalarını idare edip, kuvvettlendirdikleri, işlerini gördükleri gibi, erkekler de kadınlar üzerine idareci, emredici, nehyedicidirler.”<sup>572</sup>

Elmalılı, “Hakim dururlar”<sup>573</sup>

Esed, “Men shall take full care of women with the bounties which God has bestowed more abundantly on the former than on the latter and with what they may spend out of their possessions. And the righteous women are the truly devout ones, who guard the intimacy which God has (ordained to be) guarded.

*And as for those women whose ill-will you have reason to fear, admonish them (first); then leave them alone in bed; then beat them; and if thereupon they pay you head, do not seek to harm them, Behold, God, is need most high, great!*”<sup>574</sup>

“Erkekler kadınları, Allah’ın kendilerine onlardan daha fazla bağışladığı nimetler ve sahip oldukları servetten yapabilecekleri harcamalarla koruyup gözetirler. Dürüst ve erdemli kadınlar, gerçekten Allah’ın koruması buyurduğu mahremiyeti koruyan sadık ve itaatkar kadınlardır. Kötü niyetlerinden korktuğumuz kadınlara gelince, onlara önce nasihat edin, sonra yatakta yalnız bırakın, sonra dövün. Ve bundan sonra itaat ederlerse, onları incitmekten kaçının. Allah gerçekten yücedir, büyüktür.”<sup>575</sup> şeklinde tercüme etmiştir.

Hülâsa asılda kavvamun şeklinde geçen bu kelime de, çok anlamlıdır. Muhammed Esed’ de bu kelime hakkında “bir şeyden sorumlu kişi, veya bir şeyi veya kişiyi koruyup gözeten anlamındaki fiilin mübâlağa sigasıdır. Böylece ‘kame ale’l merre ibaresi’ kadının geçimini üstlendi. Veya onun geçimini sağladı anlamına gelir. Bak, Lane, VIII/ 2995) ‘Kavvam’ gramatik kalıbı ‘kaim’den daha şümullüdür ve maddi

<sup>571</sup> - İbni Abbas. Age, s. 69.

<sup>572</sup> - ez-Zemahşerî. Age., I/523.

<sup>573</sup> - Elmalılı. Age., II/1340.

<sup>574</sup> - Asad. Ag.meâl. s. 109-110.

<sup>575</sup> - Asad. Ag.meâl, terc., I/145.

bakım ve koruma kavramları ile ahlâkî sorumluluk kavramının bileşimini ihtiva eder. Bu son zikredilen faktörden dolayı bu ibareyi erkekler kadınları koruyup gözetirler şeklinde tercüme ettim<sup>576</sup> şeklindeki dipnot bilgileriyle bu kelimenin çok anlamlılığına dikkat çeker.

Bu kelime çok anlamlılığının yanında, bir de derin fikrî mütalaâlar gerektiren bir kavram olma özelliği ile karşımıza çıkmaktadır. Eğer bu kelimeye üstün kılınmıştır şeklinde bir Türkçe karşılık verilirse o zaman takvaca ve insanlığın bütün fonksiyonları açısından üstündürler şeklinde bir mânâ ortaya çıkar ki bu da, vakaya ters bir iddia olur. Bu açıdan da bu kelimenin böyle karşılanması doğru değildir. Meâllerde çoğu zaman tek kelimelik karşılıklar problemi çözmediği gibi yanlış ve noksan anlamalara da yol açıyor. Allah'ın indindeki üstünlük ancak takva iledir. Bu açıdan bakarak bu kelimeye üstündürler şeklinde bir karşılık vermekten kaçınmalıyız.

Salahiyetçe üstünlük, bir işle alâkası açısından üstünlük, izafi üstünlük gibi ayrımlar yapmak gerekir. Meselâ fil kuvvetçe insandan üstündür; ama bu filin insandan daha şerefli olduğu anlamına gelmez.. O halde kavvam kelimesine oldukça dikkatli bakmamız gerekir. Evvelâ onun kök ile gövde, temel ve yan anlam arasındaki anlam akrabalığını göz önünde bulundurmamız zorundayız. Sonra da âyetin bağlamında kazandığı anlama dikkat etmeliyiz; daha sonra da bulduğumuz bu doğru ve tam anlamı, mükemmel bir biçimde karşılayacak karşı dildeki kavramı seçmeliyiz.

### 2. 3. 3. 9. Ziyinet

Bu kelime mücmel sözlere aittir. Mastarı الزينة ez-ziyinetu biçimindedir. “Üç mânâyâ yorumlanabilir. Birincisi güzel itikatlar ve ilim gibi ruhanî ziyettir/süstür. İkincisi boy uzunluğu, beden kuvveti bedenle alâkalı güzellik ve süstür. Üçüncüsü

<sup>576</sup> - Asad. Ag.meâl, s., 109.

harici bir ziynettir ki o da mal ve makamdır. Allah'ın <sup>577</sup> *حِبِّ الْيَكْمِ الْإِيمَانِ وَزِينَهُ فِي قُلُوبِكُمْ* "Size imanı sevdirdi ve onu kalplerinizde süslü gösterdi" âyetinde geçen ziynet manevî, ruhanî ziynet kabilindedir. Allah (c.c.)'in <sup>578</sup> *من حرم زينة الله* "Allah'ın ziynetini kim haram etti." geçen ziynet haricî bir süs olarak yorumlanmıştır. Bu davranışlarından bu âyetle nehyolundular. Bazıları da bu âyette geçen ziynetin, <sup>579</sup> *ان اكرمكم عند الله اتقواكم* "En keremliniz Allah'ın indinde en takva olanınızdır" âyette geçen kerem olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine şâir, *وزينة المرء حسن الادب* 'kişinin ziyneti edebinin güzelliğidir demiş. Ve yine Allah (c.c.)'in <sup>580</sup> *فخرج على قومه في زينة* âyetindeki ziynet ise makam, ev eşyası ve mal cinsinden dünyevî ziynettir. Kişi güzelliğini gerek fiil ve gerekse söz ile izhar ettiği zaman, *زينة* onu süsledi, süslü hale getirdi denir.<sup>581</sup> Kur'ân-ı Kerîm'in şu <sup>582</sup> *قال موعدكم يوم الزينة* "size miad, dedi: Ziyet günü"<sup>583</sup> âyetinde ziynet gün ile birlikte kullanılarak ziynet günü, yani bayram günü anlamına da çekilmiştir.

İşte bu gibi anlamlara gelen ziynet kelimesinin Nur sûresi 31. âyetteki anlamının doğru tespit edilemediği kanaatindeyiz. Bu sebeple kelimenin bu âyet bağlamındaki tercümesini inceleyeceğiz.

(...) *ولا يبد بين زينتهن* (...), Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri'nin meâl bölümünde "süs"<sup>584</sup> ile karşılanmış. Tefsir bölümünde ise "ziynet süs demektir. Daha çok kadınların taktıkları altın gümüş gibi süs eşyasına ziynet denmekte. Kadının cazip yerlerine de ziynet denebilir. Tefsirlere göre âyette ziynet ile takılan süs eşyasından çok bu eşyanın takıldığı ziynet yerleri kast edilmiştir."<sup>585</sup>

<sup>577</sup> - Hucurat, 49/7.

<sup>578</sup> - A'raf, 7/32.

<sup>579</sup> - Hucurat, 49/13.

<sup>580</sup> - Kasas, 28/79.

<sup>581</sup> - el-İsfehânî. Age., s., 222.

<sup>582</sup> - Taha, 20/59.

<sup>583</sup> - Elmalılı. Age., IV/3326

<sup>584</sup> - Ateş, Y. K. Ç. T., VI/176.

<sup>585</sup> - Ateş, Y.K.Ç.T. VI/178

İbn-i Abbas zinet için: “*Gerdanlık, bilezik, ed-demluc ve vişah*”<sup>586</sup> demiştir. Yani kadınların kendisi ile süslendiği şeyler. Lisanu’l Arab’a göre, “minheka, halhal, duluc, elbise altından gözüken.”<sup>587</sup> süslerdir demektedir.

Elmalılı, “(...) zinetlerini açmasınlar(...)”<sup>588</sup>

Çantay, “(...) zinet (mahallerini) (...)”<sup>589</sup>

Suat Yıldırım, “(...) zinetlerini teşhir etmesinler(...)”<sup>590</sup>

Öztürk: “(...) süslerini/zinetlerini(...)”<sup>591</sup>

Muhammed Asad, “(...) *And let them not display(more of) their charms to any (...)*”<sup>592</sup> şeklindeki meâliyle “zinet”e sihir, cazibe, tılsım, teşhir etme, son derece hoş gitme, “ing” takısıyla çok hoş, pek cazip anlamlarında bir karşılık vermiş.

Marmaduke “(...) *adornment(...)*”<sup>593</sup> süs, zinet, ile karşılamış.

Bu tercüme örneklerinde süs geniş anlamda anlaşılmış ve öyle tercüme edilmiştir. Oysa âyette geçen süs kelimesinin anlamı daha dar ve özeldir. Yani bu çok anlamlı kelimenin bu siyak ve sibakta ne anlam ifade ettiğini kanaatimce Muhammed Asad’dan başkası tespit edememişlerdir. Onlar bu kelimenin temel anlamını vererek daha geniş anlamlar çağrıştırmalarına sebep olmuşlardır.

Çok anlamlı kelimeleri tercüme ederken özellikle onların bağlamda kazandıkları anlama dikkat etmek gerektir. Bir kelimenin bağlamdaki anlamını tespit etmeye kelimelerin tenasübü de yardımcı olmaktadır. Tenasüb ”Bedi tabirlerdendir. Mânâca birbirlerine münasip kelimeleri bir arada zikretmektir. Muhyiddin Raif Bey’in : ‘*O âşikane terânen ki bin bahâra değer./ Gıdâ-yi ruhu mudur gülistanın ey bülbül.*’ Beytindeki terane, gıda-i ruh, bülbül kelimeleriyle bahar ve gülistan lafızlarının cem’i,

<sup>586</sup> - İbn-i Abbas. Age., s., 295.

<sup>587</sup> - İbn Manzûr. Age., VI/129-130.

<sup>588</sup> - Elmalılı. Age., IV/3497.

<sup>589</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/633.

<sup>590</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 352.

<sup>591</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 354.

<sup>592</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 539.



yani toplanması gibi(...)"<sup>594</sup> Yine tenasüb, "benzetmeyi gözetmek, uygunluk, birleştirme, anlaşma, ülfet ettirme, yamaları bir araya getirme, toplama gibi anlamları olan bu sanata muraatı-nazir, tevfik, i'tilaf, telfik, cemiyyet gibi isimler de verilmiştir. Tenasüb sanatında kelimeler rast gele dizilmezler. Rast gele dizilmiş ama anlamca ilgili kelimeler tenasüb meydana getirmiş sayılmazlar. Zira bu başarısız bir sanat olur."<sup>595</sup> şeklinde de tanımlanmıştır.

Kur'ân'da ise âyet ve sûrelerin önce kendi bütünlüğü içinde bir tenasübü vardır. Kur'ân en ahenkli, en kusursuz bir bütünlüktür. Allah'ın kelâmında önce sûreler arasında bir bütünlük, bir insicam, bir mutabakat vardır. Sonra âyetler arasında bir bütünlük ve uyum vardır. Daha sonra da kelimeler arasında bir tenasüb vardır. İşte bu tenasüb, bağlamdaki bir kelimenin anlamını tespit etmede yardımcı unsurlardan biridir.

Şimdi Nur sûresi 31. âyete dönelim ve ziyet kelimesinin bu bağlamdaki anlamını tenasüb oluşturduğu kelimelerin işaretiyle tespiti çalışalım.

Dikkat edilirse sûrenin 30. âyetinde erkeklere, kadınlara bakarken bakışlarını kısımları, sonra ırzlarını korumaları emredilmiştir. Bakışlarını kısmak emrinden sonra ırzlarını korumak emri geldiğine göre, bakışları kısmanın ırzı korumayla, zinadan sakınmayla alakalı bir emir olduğu hemen anlaşılır. Yani bu emir aynı zamanda zinaya yaklaşmayın demektir. Çünkü zinaya yaklaşmak önce bakışla, sonra dokunmakla olur. Bakış eğer bir kadını güzel ve büyüleyici bulmuşsa, gönül ona meyleder. Karşıdaki bakmışsa ve bir birlerini beğenmişlerse bu ya helal olan nikahla ya aşkla neticelenir. Kalpler böylece meşgul olur ve en kötü ihtimal zinaya kapılar açılır, zemin, zaman ve fırsatlar aranır. İşte burada bakmak ve ırzı korumak arasında bir tenasübün varlığı, bizi âyeti ve âyetteki kelimeleri doğru anlamaya sevk eder.

<sup>593</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 353.

<sup>594</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 162-163.

<sup>595</sup> - Kocakaplan. Age., s. 151.

Sonra 31. âyette aynı emir kadınlara verilir, “bakışlarından bazılarını kıssınlar. Irzlarını korusunlar. Süslerini göstermesinler. Bakışların kısılması kadının da ırzını koruyacak. O halde onlara da önce bakmamaları, sonra ırzlarını korumaları emredilmiş. Ancak kadına burada erkekten daha fazla bir mükellefiyet yüklemiştir. Âdeti, “(...) *وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدون* “ve *takva ve iyilik üzere yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın(...)*”<sup>596</sup> emri gereğince erkeklerin bakışlarını çevirmelerine yardımcı olmak için süslerinizi, ziynetlerinizi açmayın, daha büyüleyici hale getirmeyin ve bu sûretle erkeklerin takvalı yaşamasına yardımcı olun demek istemiştir. Demek ki buradaki süs, erkeğin bakışlarını celp edici cazip bir süstür. Bu süsün temel anlamdaki altın gümüş olması düşünülemez. Altından yapılmış küpe bilezik, gerdanlık gibi süs eşyaları kadının cazibesini artırsa da erkek halleti ruhiyesi kadının altınından gümüşünden ziyâde aslî ziynetine rağbet eder. Ancak bu siyak ve sibaktan anlaşılabilir ki bakışları saklayın, ırzınızı koruyun emrinden sonra zinetlerinizi göstermeyin emirleri arasında mânâca bir tenasüp var ve bu açılan ziynet de erkeğin hissiyatını tahrik edecek mahiyette bir ziynettir. Eğer öyle olmasaydı kadınlara erkeklerden fazla bir emir daha verilmezdi.

Sonra da görünen yerler müstesna demiştir. Bu ifadeden de ziynetin takılar, aksesuarlar olmadığını anlamaktayız. Çünkü takılar bir bütünlük arz etmez ve onların görünen bir kısmı olmaz. Meselâ bileziklerin görünen ve görünmeyen veya mecburen görünmesi gereken kısmı neresi olabilir? Meselâ küpelerin, Meselâ hal halların mecburen görünen kısımları neresi olabilir? Eğer kola takılıyorsa bileziklerin bir kısmı değil hepsi görünür. O halde aksesuarların görünen bir kısmından söz edilemez. Meselâ yüzüğü düşünelim. Onun büyüklüğü ne ki, bir de onun görünen ve görünmeyen kısmı söylesin. Eldiven takılırsa hiç görünmez, takılmazsa her tarafı görünür.

O halde burada bir bütünden ve onun mecburen görünen kısmından bahsedilmektedir ki bu da sosyal hayatta, şahitlikte, evlenmekte, borçlanırken, alış veriş

<sup>596</sup> - Mâide, 5/2.

yaparken, komşuluk ilişkileri esnasında, sosyal hayatın bir gereği olan tanınmayı sağlayan mahaldir ki o da yüzdür ve iş görmek için ellerdir.

Yine ziynet kelimesinin aşağıdaki kelimelerle tenasubundan dolayı kadının bütün vücudu olduğunu anlarız. “Ziynetlerinizi (...) kadınlara ihtiyacı bulunmayan erkek tabilerine (...) göstermenizde bir sakınca yok (...)” ifadesinden ziynetin erkeğin ihtiyaç duyduğu, meylettiği bir ziynet olduğunu anlamaktayız. O da kadının vücudu, öz cazibesidir. Çünkü erkeğin fitratında kadın ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaçlarını kadının altın ve gümüş aksesuarlarıyla gidermiyor. Bu açıdan kadına ihtiyaç duymayan erkekler ve çocuklara gösterilmesinde mahzur olmayan ziynetler takılar değil, kadının vücududur. Çünkü kadının ırzı, vücudu böyle erkekler ve çocuklara gösterilmesiyle tehlikeye atılmış olmaz. Onlar bu ziynetten tahrik olmaz ve erlik duyguları olmadığı için kadına zarar veremezler.

Hülâsa, süs eşyalarını, altın yüzük ve bileziklerinizi kadınlara ihtiyacı duymayan erkeklerle, kadınların edep yerlerine henüz muttali olmamış çocuklara göstermenizde bir sakınca yok emrinin mantıklı olmadığı açıktır. Dolayısıyla kadının sakınıp örtmesi gereken ziyneti, erkekler üzerinde tahrik edici özellik taşıyan taraflarıdır.

Kadın örtünebilir ama bu örtü altından bile endamını, vücut güzelliğini ifşa edebilir. Kırıtarak, edalı konuşarak, çarşaf altından kol ve el sallayarak v.s.

“Gizledikleri süslerini hissettirmek için ayaklarını vurmasınlar” emrine gelince. Burada gizlenen süslerin halhal olduğunu söyleyenler var. Ancak bu görüşe olabilir şekilde bakılsa da, yine biz âyetteki kelime ve cümleler arasındaki tenasuptan hareket ederek bu ayaklarını vurarak yürümeyi, kırıtarak, endamlı yürümek olarak yorumlamayı daha mantıklı bulmaktayız. Çünkü örtünme emredildi, ziynetlerin gösterilmemesi emredildi ve mümin kadınlar buna uydu vücutlarını örttüler ve ziynetleri gizlenmiş oldular. O gizlenen vücutlarının güzelliğini kırıtarak, ayaklarını tak tak ahenkli olarak yere vurmak sûretiyle izhar edebilirler. İşte *ولا يضرين بار جهن* “ve ayaklarını

vurmasınlar.”” yasağı bunun için konmuştur. Ziyinetlerinden sakladıkları, ifadesinden yine bu siyak ve sibakta, kadının örtü altında gizlediği vücut anlaşılmaktadır.

Muhammed Esed, meâlinin 40 nolu dipnotunda, “so that those of their charms which they keep hidden may become known” ‘lafzen, gizli tuttukları güzellikleri, büyüleyici, teshir edici cazibeleri bilinsin diye anlamındadır. *بضرين بار جهن* ifadesi idyomatik olarak, *بيد به في مشيته* yani yürürken iki elini salladı ifadesiyle benzeşmektedir. Bu ifade Tacu’l Arus’ta böyle kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu ifade tahrik edici bir yürüyüşe işâret etmektedir.”<sup>597</sup> şeklinde bir açıklama yapmaktadır ki bu bizim kanaatimizi desteklemektedir.

Bazı müfessirlerin bu saklanan şeye süs, halhal demeleri ve bazı kadınların hal hallarını göstermek için ayaklarını vurarak yürüdüklerini ve bu âyetin bu yürüyüşü yasaklamak için indiğini söylemeleri<sup>598</sup> Asad ve bizim mütalaâlarımızla tenakuz teşkil etmez. Çünkü hal halsız olsa bile ayakları yere vurarak yürümek kadının çarşaf altındaki endam güzelliğini izhar etmeye yeter.

Özetle, bir âyetteki kelimeler arasındaki tenasübü görememek, kelimelerin bağlamdaki anlamlarını tespit etmemizi zorlaştırmakta ve onlara çoğu zaman yanlış mânâlar yüklememize sebebiyet vermektedir, diyebiliriz. Bu kabil yanlışlar da bizi yanlış tercümelere sevk etmektedir. Bu açıdan baktığımızda kelimelerin tenasübünü göz ardı ederek bir tercüme teşebbüsünün, mütercimi başarıya götürmediğini anlamaktayız. Dolayısıyla Kur’ân’daki çok anlamlı ve yoruma müsait kelimelerin anlamlarını bulmak ve doğru tespit edebilmek için tenasüp sanatını iyi bilmek gerekir.

<sup>597</sup>- Asad. Ag.meâl, s. 539.

<sup>598</sup>- et-Tâberî. Age., XVIII/124.

## 2. 4. Kur'ân'ın İcâzı ve Tercüme Problemleri

İ'câz (اعجاز) ile icâz (إيجاز) aynı kök ve anlamda kelimeler olmamakla birlikte, birbirleriyle sebep sonuç ilişkisi bakımından alakalı kelimelerdir. Çünkü i'câz, icâzın neticesidir. Az söz ile çok geniş mânâlar anlatan bir ifadeyi, aynı değerde kelime ve sözlerle bir başka dile tercüme etmek veya aynı dilde başka bir üslupla yeniden ifade etmek fevkalâde zordur. Hatta çoğu icâzlı sözlerin tercümesini yapmak veya aynı dilde benzerini söylemek imkânsızdır. İşte bu imkânsılığa, benzeri getirilmek veya tercümesi yapılmak istenen sözün icâzı sebep olmuştur.

İ'câz lügatte العجز el-aczu mastarından alınmadır. Aslı, bir işten geri kalmak, gecikmektir. Kudretin zıddı demektir.<sup>599</sup> İcâz ise, geçip gitmek, geçmek, elden kaçırmak anlamındadır. Arapça'da اجازنى فلان denir; yani filan beni geçti.<sup>600</sup> demektir. "Bir şeyin benzerini yapmaktan aciz bırakan şeye de mu'cize denir. Bu bakımdan Kur'ân Hz. Peygamber (s.a.v.)'in en büyük ve ebedî mu'cizesidir."<sup>601</sup> Edebî istılahta ise i'câz, mu'cize göstermek, başkalarını aciz bırakmak demektir. Bu kavram edebiyatta mucize derecesinde yüksek eser meydana getirmek mânâsında kullanılır. O gibi müessirlere i'câz perver denilir. İ'câz derecesindeki eserlere mu'cez de de tabir edilir.<sup>602</sup>

Kur'ân-ı Kerîm de, bir çok yönden olduğu gibi, dil ve üslup yönünden de taklit edilemez ve benzeri getirilemez bir özelliğe sahiptir. Onun bu özelliğine i'câzu'l Kur'ân demektediriz. Kur'ân'ın mu'ciz olduğunu "De ki: eğer insanlar ve cinler, şu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, bir birlerine ne kadar da destek

<sup>599</sup> - el-İsfehânî. Age., s. 325.

<sup>600</sup> - İbn Manzûr. Age., V/370.

<sup>601</sup> - Tugut. Age., s. 165.

<sup>602</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 59.

olsalar, onun bir benzerini asla ortaya koyamazlar.”<sup>603</sup> meâlindeki âyetle bizzat Kur’ân’ın kendisi ilan etmektedir.

İcâz’ın edebî ıstılahta mânâsına gelince, az söz ile çok mânâ ifade etmek demektir. Öyle sözlere mucez, veciz, vecize denilir. İfade üç türlü olur. Bir, lafzı az, mânâsı çok; iki, mânâsı az lafzı çok; üç, lafzı mânâsı derecesinde olan sözlerdir. Bunlardan birincisine icâz, ikincisine itnab, üçüncüsüne müsavat yahut münakkahiyet tabir edilir. “*Birinin kârı zarardır kimine*” mısraı icâza, İzzet Molla’nın: “*Matem-geh-i digerde olan ah u enin/ Bir sur-geh-i şevke olur zevk-i bihin/ Baran iledir feyzi şu bağ-ı kuhenin/ Çarh ağlamadıkça gülmez ruy-i zemin.*” beyitleri itnaba misal olabilir. Çünkü o mısra ile hemen aynı meâlde oldukları halde biri kısaca ifade edilmiş, diğeri oldukça uzatılmış. Ziya Paşa’nın yine bu meâli okşayan: “*Güller güler, figanla geçer ömr-i andalibin/ Bimâr ihtizarda, ücret diler tabib.*” beytinde ise munakkahiyet vardır.

İcâzı, icâz-i kasr ve icâz-i hazf diye ikiye ayırırlar.

**İcâz-ı kasr:** Sözüün eksiği olmadığı halde, muhtasar ve müfit olmasıdır. *Vakit nakittir. Azıcık aşım, ağrısız başım* mısralarında görüldüğü üzere tefsir ve tavzihe kabiliyeti olan sözlerde icâz-ı kasr vardır.

**İcâz-i hazf:** Anlaşılabilme şartıyla sözüün bir parçasını hazf etmektir. Ziya Paşa’nın:

“*Bir pâreye bini âferînin pâpûşu atıldı Gevher-i’nin*” beytindeki pâpûşu atıldı cümlesi ki aslı papucu dama atıldı demektir.

İcâz belâgâtçilere göre pek makbuldür. Fakat maksadı anlatabilmesi şarttır. Maksadı anlatamayan icâzlar makbul sayılmazlar. Hattâ sözüün vuzûhunu bozdukları için öylelerine ‘icâz-i muhil’ derler.<sup>604</sup>

İşte Kur’ân-ı Kerîm, çok az sözle, çok geniş mânâları en mükemmel biçimde, insanı hayran bırakan, asla erişilemez bir üslupla anlatmış olması yönüyle eşsiz bir icâz

<sup>603</sup> - İsrâ, 17/88.

<sup>604</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 58-59.

taşımaktadır. Bu icâzın taklit edilemezliği, erişilmez ifade kudreti de insanı acze düşürmüştür. Kur'ân'ın insanı böyle aciz bırakmasına da Onu'nun i'câzı denmiştir. Onun bu özelliği ise Kur'ân'ın hakkıyla tercüme ve tefsir edilemezliği konusunu gündeme getirmiş ve bu konuda Kur'ân'ın tercümesi meselesine dair eserler yazılmıştır.

Bunlardan Mustafa Sabri'nin, Mısır'da Prof. Ferit Vecdi'nin El-Ahram ve daha sonra da El-Mukattam'da tercüme meselesini teşvik edici görüşlerini açıkladığı yazısına ve Camiü'l Ezher şeyhi Prf. Muhammed Mustaf El-Meraği'nin aynı paralelde es-Siyâsetu'l Usbuiyye ve El-Ahram'da yayınlanan fikirlerine karşı cevap olarak verdiği görüşlerini ihtiva eden Tercümetu Mes'ele'ti'l Kurân'ı önemlidir. Mustafa Sabri bu eserinde tercüme problemlerinden daha çok Kur'ân'ın hakkıyla tefsir, özellikle de harfi tercüme edilemezliği fikrini savunur ve ortaya "Kur'ân'da bulunmadığı halde, her tercümede hata ihtimalinin bulunması bize göre tercümelerin Kur'ân yerine geçirilmesini ve O'nunla bir tutulmasını, Kur'ân'ın aslî mânâlarına delalet yönünden de olsa imkânsız kılar."<sup>605</sup>, "En küçük bir sebeple bile olsa harfi tercüme mümkün olamaz. Harfi tercüme diller arasındaki farklılıktan kaynaklanan en küçük bir sebeple imkânsızdır."<sup>606</sup> ve "Kur'ân âyetleri üzerinde düşünmek Kur'ân'ın tercümeleri üzerinde düşünmek gibi değildir."<sup>607</sup> şeklinde çok kıymetli görüşler koyar. Yine Kur'ân'ın tercümesi meselesi bin dokuz yüz ellilerde yayınlanan Sebilürreşad ve Hilal gibi dergilerde gündeme gelir. Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Kerimde Firdevs Kelimesi adlı makalesinde "Beşeriyetin sulh ve selameti için gelen son kitaptır. Kelâm-ı ilhâhidir. Hakkın ilâmıdır. Naklin bürhanı, aklın irfanı, fikrin reyhanıdır. Taklidi; Tanziri imkânsızdır. Kelâmı beşer diyen dinsiz ve irfansızdır. Gayri mahluktur. Nurdur (...)"<sup>608</sup> derken O da Kur'ân'ın hakkıyla tercüme edilemezliğini ve tercümelerin aslın yerine

<sup>605</sup> - Sabri, Mustafa, Kur'ân Tercümesi Meselesi, çev., Süleyman Çelik. Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 16.

<sup>606</sup> - Sabri. Age., s. 16-17.

<sup>607</sup> - Sabri. Age., s. 171.

<sup>608</sup> - Çantay, Hasan Basri. "Kur'ân-ı Kerimde Firdevs Kelimesi". Hilal, sayı. 6, (1959), s. 5.



geçemezliğini vurgular. Yine İstiklal Marşı şairinin Kur'ân'ın tercümesini tamamlayamadığını<sup>609</sup> ve mazeret olarak da Ruhi Naci Sağdıç'ın aynı dergideki hatırasında Akif'ten naklettiğine göre Ona "Oğlum sen bu işi basit mi sanıyorsun? Tercümesi istenen eser roman değil, beşeriyetin içtimai mihverini değiştiren Kur'ân'dır. Herhangi bir ifade ve ibarenin bile her tabirinde, hattâ her kelime ve harfinde-dil bilgisi bakımından, tasrih ve teşmil, ta'rif ve tenkir, bakımından- tasrih ve teşmil, ta'rif ve tenkir, gibi incelikler vardır. Meselâ Kelamullaha gelince.. ondaki eslaftan hikâyeleri ve ahlaka ibret tavsiyeleri, emir ve vahiyleri, temsil ve tenzihleri, tebşir ve tenzirleri, vaad ve vaidleri, terğib ve tertibleri... Başka bir dil ile bihakkın söylemek mümkün mü?(...) Dahası var: Tefsirsiz ve izahsız tercümeyi eline geçirenlerde bazı mızrak kafalı cür'etkârlar türeyecek. Kur'an'ın mânâsını- Arapça bilmediğiniz için- anlayamıyorduk amma. İşte tercümesi meydanda. Bizim de akıl ve idrakimiz, bizim de yeter derece kiyaset ve siyasete vukufumuz var diyerek pis papuçlarıyla mindere, minbere çıkacaklar ve oradan va'z edecekler, hutbeler (nutuklar) iradına yeltenecekler, İslâm'daki hakiki mânâ ve maksadı kavramadan irşad yerine ifsada kalkışacaklar. Öyle küstahların önüne ne ile ve nasıl geçilir?"<sup>610</sup> dediğini okumaktayız.

Yine aynı dergide Kur'ân'ın icâz yönlerini izah ettikten sonra M. Raif Ogan, "Tercüme bir lügatın karşılığını başka bir lügatle ifadedir. Halbuki Kur'anın lafızları ve terkiplerinin bütün mânâlarını başka dilin lügatleriyle tam bir karşılık olarak ifade eylemek mümkün olamıyor. Bu mühim durumu biraz açıklamak münasip olur:

Kur'ânda olsun, hadislerde olsun, öyle kelimeler vardır ki, o tek kelimedenden çıkan karşılıkları başka dilin tek lügatinde bulmak ihtimali yoktur.

Meselâ asba'- esabi' kelimelerinin Farsça'daki karşılığı (engüş, Türkçe'deki mukabili (parmak)tır. Halbuki bu kelime Arap lügatinde (nimet) mânâsına da gelir.

<sup>609</sup>- Edip, Eşref. "Akif'in Kur'an Tercümesi, Nasıl Başladı Sonra Niçin Yakıldı" Sebilurreşad. Cilt, XII. Sayı, 292, (1959) s. 259.

Arap ‘Li fūlanin indi esbaün’ der ki burada asba’; nimet mânâsındadır. Zıddı mânâyı ifade ettiği de olur. ‘Fūlanün muğillul esabu’ gibi ki, burada ‘filan haindir’ demektir.

İlmî, fennî, ıstilahî olarak başka mânâlara geldiği de vardır. (Parmak mânâsına gelmekte ise, Farsça (engüşt) ve Türkçe (Parmak) lügatleriyle müşterektir.

Görülüyorki, Farsça ve Türkçede karşılığı olan (parmak) lügati ile tercüme edince bundan müstear olarak (nimet) mânâsını çıkarmak mümkün olamamaktadır.”<sup>611</sup> ifadeleriyle Kur’ân’ın hakkıyla tercümesinin mümkün olamayacağını dile getirmiştir. Yine o yıllarda neşredilmiş olan İsmail Baltacıoğlu ve Osman Nebioğlu’nun tercümelerini bir çok yönden, özellikle de tercümelerine Kur’ân ve Türkçe Kur’ân isimlerini vermeleri yönünden eleştiren Ali Kemal Aksüt de “Kur’an tercüme olunabilir mi, olunamaz mı? mes’elesine gelelim: Olunamaz iddiası, tabii çok mübalağalıdır, kabule şayan değildir. Kur’ân-ı Kerim’in mânâsını, meâlini, medlülünü Arapça’dan başka bir dilde ifade etmek müstahil sayılamaz. Yalnız tercüme, daima aslın noksan bir in’ikası olduğu da inkar edilemez. Nitekim ta eski zamanlardan beri TRADUTTORE TRADİTORE vecizesiyle her tercümenin aslına sadık olmadığı ve bunun içtinabı gayri kaabil bir keyfiyet olup, asıldaki fikri bozduğu, bir hakikat olarak kabul olunmuştur.”<sup>612</sup> ifadeleriyle Kur’ân’ın hakkıyla tercüme olunamazlığı fikrini müdafaa etmiştir.

Yine Türkçe Kur’ân mı? adlı makalesinde Osman Nebioğlu’nun Türkçe Kur’an adlı tercümesini şiddetle tenkit eden Çantay, “Âcizâne kanâatimce -ki bu, âmmenin de kanaatıdır- kur’ân-ı hâkim, tefsir ve izahsız tercüme edilemez.”<sup>613</sup> şeklindeki ifadeyle Kur’ân tercümesinin ancak tefsirî bir üslupla olacağı istikametinde kendi için bir ilke edinmiştir ki bu temayül de yine Kur’ân’ın hakkıyla tercüme edilemeyeceği fikrini ihsas ettirir.

<sup>610</sup> - Sağdıç, Ruhî Naci. “Kur’an Tercümeleri Münasebetiyle Mehmet Âkif Merhum Hakkında Hâtıralar.” *Sebilürreşad*, Cilt, XI. Sayı, 268, (1958), s. 275-276.

<sup>611</sup> - Ogan, M. Raif. “Kur’ân-ı Kerim Nedir?” *Sebilürreşad*. Cilt, XI. Sayı, 257, (1957), s. 98-99.

<sup>612</sup> - Aksüt, Ali Kemal. “Kur’an Tercümesi Oyuncak Haline Getirilemez.” *Sebilürreşad*, Cilt, XI. Sayı, 257, (1957), s. 100-101.

Yine Ermenaklı Saffet Aksu, Hilmi Ziya Bey'e hitaben yazdığı makalesinde Kur'ân'ın tercümesinin caiz olduğunu ve bu sahada yapılan tartışmaların gereksiz olduğunu vurguladıktan sonra, Kur'ân'ın tercümesi konusundaki görüşlerini "İşte muhterem Hilmi Bey, dava bu değildir. Asıl dava Kur'ân-ı Kerim hakkıyla ve tam olarak terceme edilir mi? Arapça'nın yerine kaim olabilir mi? Dava budur. Eğer tercemeye meraklı olanlar bir şey öğrenmek istiyorsa diğer birinden öğrenebilir. Bunların her fıkrası kapalı değildir ya!.. Hepsinin selis olan yerleri de var... Kapalı olan yerleri de var. Eğrisini doğrusundan ayırmak istiyorlarsa bunun hali ile mütevekkiftir. O ciheti ehli ayırırır. Yarım bilgi ile hiçbir ilim münakaşa edilmez. Bunun bir de korkunç tarafı var... Görüyorum. yeni ve eski tercümelere yapılan itirazların hepsi baştan başa kör kütük yapıyor. Bir fırkası bari insaf edip de beğenilmiyor. Bunun mânâsı geçmiş ve hazır din alimlerinin hiçbir şey bilmediklerini, hiçbir şey anlamadıklarını hiçbir şeye yaramadıkları mânâsını ifade eder. Bu ifadenin ise göğsünde iman taşıyan avamın üzerinde yapacağı tesiri düşünmelidir."<sup>614</sup> ifadeleriyle dile getirmiştir. Bu fikirlerden de anlıyoruz ki Ermenaklı Saffet aksu da Kur'ân'ın hakkıyla tercüme edilemezliği görüşünde ve tercümelerin Kur'ân yerine geçmeyeceği noktasında Kur'ân'ı tanıyan her aklı selim alim gibi hassastır.

Yine Milleyet, Ulunay imzalı bir yazar, isim zikretmediği bir gazetede neşredilen Kur'ân tercümelerini eleştirmiştir. Bu makaleden de yalnız "İkan yakinen tanımak değil, 'yakinen' bilmektir. 'kum'- zamirinin karşılığı nerede? 'rabları tarafından gösterilen'in metninde ne 'tarafından' ı, ne de 'gösterilen' i ifade eden bir kelime yok. Yalnız 'min' var. Yok efendim! Böyle tercüme olmaz Aczimizi bilelim ve gelin... Hep beraber tövbe ve istiğfar edelim. Allah ğafurrahimdir, affeder."<sup>615</sup>

<sup>613</sup>- Çantay, Hasan Basri. "Türkçe Kur'an mı?" *Sebilürreşad*. Cilt, XI. Sayı, 253, (1957), s.35.

<sup>614</sup>- Aksu, Ermânâklı Saffet. "Kur'an Tercemesine Dair." *Sebilürreşad*, Cilt, X. Sayı, 240, (1957), s.239.

<sup>615</sup>- Milleyet, Ulunay. "Kur'anı tercüme bir ilimdir." *Sebilürreşad*, Cilt, VIII. Sayı, 197, (1955), s.339.

şeklindeki ifadeleri sunalım. Bu ifadelerin sahibinin de yine Kur'ân'ın hakkıyla tercüme edilemeyeceği fikrini ihsas ettiğini anlamaktayız.

Son zamanlarda Hidâyet Aydar'ın, Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi adlı kapsamlı çalışmasında da Kur'ân tercüme tarihi incelenmiş, sonra O'nun bütün insanlığa duyurulması gerekliliğinden hareketle, tercümenin zaruretine değinilmiş ve bu istikamette aklî ve naklî deliller sergilenmiştir. Daha sonra da muhalif görüşler sıralanmış ve bu görüşlerin tutarsızlığı yine aklî ve naklî delillerle ispata çalışılmıştır.<sup>616</sup>

Yine aynı paralelde Halil Altıntaş, Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi adlı çalışmayı ele almıştır.<sup>617</sup> Bütün bu yazılan eser ve makalelerden ve onlarda serdedilen fikirlerden anlıyoruz ki Kur'ân'ın icâzı tercüme karşısına ciddi bir zorluk çıkarmıştır. Bu zorluk sebebiyledir ki tartışmalar bu kadar uzamış ve onun tercümesi meselesi hakkında eserler bu kadar çoğalmıştır. Oysa hiçbir romanın, hiçbir şiir ve hikâyenin veya ilmî bir eserin, kısaca beşer kelâmının tercümesi konusunda bu kadar tartışma olmamıştır. Hatta tercümelerin asıllarını geçtiği bile olmuştur.

Bu konuda Muhammed Ebu Zehra ise, "Alimler Kur'ân'ın lafız ve mânâdan ibaret olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Mânâ tek başına Kur'ân kabul edilemez. Çünkü meydan okuma mânâ ile lafızla birlikte olmuştur. Cebrail (a.s.)'ın Kur'ân'ı Hz. Peygamber (s.a.)'e yalnız mânâ olarak indirmediği, O'nu lafzen de okuduğunu söyleyerek, bu yüzden eski ulema, asli lafızla birleşik mânânın tercümesinin mümkün olmadığı görüşünde olmuşlardır. Ama ondaki emirlerin, nehiylerin, kıssaların tercümesi mümkündür. Bu tercüme de asla Kur'ân yerine ileri sürülemez. Eğer tercüme Kur'ân yerine konursa, Kur'ân muhafaza edilemez. O tahriften kurtulamaz, değişmekten hali olamaz. Tevrat'ın ve İncil'in geldikleri noktaya gelir. Çünkü İncil'in aslı baki kalmadı

<sup>616</sup>- Bkz. Aydar, Hidâyet. Kur'ân-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi, Kur'an Okulu Yayıncılık. İstanbul. 1996. s. 177-230.

<sup>617</sup>- Bkz. Altıntaş, Halil. Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1998.

ve Yunanca veya diğer tercümceleri geriye kaldı.”<sup>618</sup> Kur’ân’ı tefsir etme ihtiyacı, onun icâz ve i’câzından doğmuştur. İcâz da mütercim ve müfessiri müşkil durumda bırakan önemli hususlardandır. İcâzla dolu bir kelamı oluşturan cümlelerin kelimelerini bir tek kelime ile karşılamak çoğu zaman imkânsızdır. Onun açıklayıcı bir tercümesi ise asıldaki bütün güzellik ve ifade kuvvetini ortadan kaldırmaktadır. İşte bu yüzden icâzlı bir kelamın harfiyen tercümesi mütercimin karşısına ciddi zorluklar çıkarmaktadır.

Bu zorluklar ta eski çağlarda tercüme çeşitleri arasında bir tercih meselesini de gündeme getirmiştir. “Latince’ye *Kutsal Kitabın* ünlü Vulgata çevirisini yapan ermiş hieronymus (348-420), gerçekte çeviri sorununa metin türü açısından bakan ilk çevirmen sayılabilir. Gerçi Heieronymus, ilk çağın bir başka ünlü çevirmeni olan Ciceron’un (İÖ 106-43) izinden giderek, temelde iki çeviri tutumundan söz eder: *verbum de verbu* sözcüğü sözcüğüne çeviri: *sensum exprimere de sensu*, anlamın çevirisi. Yalnız, Cicero kendi çevirilerinin hemen hemen hepsinde bu tutumlardan ikincisini, anlamın özgürce aktarımını benimsemişken, Hieronymus genel olarak, *Kutsal Kitap* metni için sözcüğü sözcüğüne bir çevirinin, dindışı metinler için de anlam çevirisinin uygun düşeceğini belirtir. Hieronymus’un çeviri konusundaki bu düşüncelerini içeren Pammakyus’a Mektub’u, çeviri kuramının tarihinde, metnin türüne göre çeviri görüşünün ilk belgesi niteliğindedir. (Störig, 1973, s. 1-13)

Hieronymus bu görüşü yalnız ileri sürmekle kalmaz, kendi çevirmenliğinde de, metnin türüne göre çeviri ilkesinin bir uygulayıcısı olur. Bununla birlikte çeviri geleneğinde çağlar boyu hep tartışılmalı sorun, metin türlerinden çok, çeviri yönteminin doğrudan doğruya kendisiyle ilgilidir. Yüzyıllar boyunca birçok çevirmen, ya Cicero’nun *ut interpretes* diye adlandırdığı sözcüğü sözcüğüne çeviri, ya da *ut orator* dediği özgür anlam çevirisi ilkesine bağlanmış, bunlardan birinin doğruluğunu ötekine karşı savunmuştur. Birinci yol kaynak metnin biçimsel öğelerinin elden geldiğince

<sup>618</sup> - İbu Zehra, Muhammed. el-Mu’cizatu’l Kubra, el-Kur’ân, Daru’l Fikri’l Arabî, Mısır, 1970, s.518-523.

korunarak aktarılması, ikinci yol ise kaynak metin yapılarının elden geldiğince çeviri metin dilinin anlambilimsel, söz dizimsel, biçimsel işleyişine uydurulmasıdır. Bu tartışma zaman zaman kılık değiştirir, çeviride aktarılması gerekenin, biçim mi yoksa içerik mi olduğu sorunu çevresinde döner durur.<sup>619</sup>

İşte bu gün de Kur'ân'ın icâzı böyle bir tercih zorluğu karşımıza çıkarmaktadır. Onun icâzını tercümede de aksettirmek problemi ile, ondan anlaşılana mütercim kendi üslubu ile anlatması meselesi hala tartışılır olmuştur.

Kur'ân-ı Kerim için bu kabil bir tercüme mümkün mü? Yani meâllerde ve tefsirlerde, asıldaki insanı ve bütün mahlukatı benzerini getirmek konusunda aciz bırakıcı bu icâzı aksettirmek imkânı var mıdır? İşte mütercimlerin bazılarının tefsirî tercümeden ziyâde harfî tercüme seçiş sebepleri bir bakıma Kur'ân'ın aslını okuyucuya gösterme, Arap dilini bilmeyenlere de Kur'ân'ı tanıtmaya niyetinden kaynaklanmıştır diyebiliriz.

Peki böyle bir harfî tercüme mümkün müdür? Veya mümkün olmuş mudur? Harfî tercüme Kur'ân-ı Kerim'in nazımının başka bir lûgat ile tercüme edilmesidir. Öyle ki tercüme, asıl nazmı taşıdığı teşriî hükümler ile belağî keyfiyeti ve mukayyet mânâları taşıyın diye, üslûbunun yerine aynı üslubu, kelimelerinin yerine, hizası hizasına olmak şartı ile başka lûgatin kelimelerini koyarak yapılan bir tercümedir. Ama bu Aziz olan Allah'ın kitabı için mümkün değildir.<sup>620</sup>

Böyle bir tercüme diğer metinler için de imkânsızdır. Bu tercüme karşımıza bir dilin yapısındaki değişiklikleri de aynen aksettirme mecburiyetini getirir ki bu gerçekten imkânsız olur. Meselâ Türkçe'nin yapısı ile Arap dilinin yapısı karşılaştırıldığında karşımıza aşılması imkânsız bir engel çıkar. Türkçe son eklemli bir dildir. Meselâ ağaçlık, su-cu gibi kelimelerde eklerin sona geldiğini gözlemlemekteyiz. Ayrıca isim ve fiil çekim ekleri de sona eklenir, -ev-den, sokak-a gibi. Fiil çekim ekleri de öyledir. Meselâ

<sup>619</sup>- Göktürk, Akşit. Çeviri: Dillerin Dili. s. 18.

<sup>620</sup>- ez-Zehbî. Age., 1/24.



gel-i-yor, gel-ir gibi. Artık Arapça -e ve -den hal eki veya çıkma ve yönelme bildiren bu edatları aynı yerlerine koyarak tercümenin mümkün olamayacağı gâyet açıktır. من الشهر 'i (den bin ay) ve إلى صراط مستقيم i (e doğru yol) ile karşılaşmanın tercüme olmayacağı açıktır.

Cümle yapısı, grupların, sıfat ve isim tamlamalarının kuruluş biçimleri bütünüyle ayrı olan bu iki dilin bu biçimde tercümesi düşünülemez. Arapça'da, Özne+yüklem+nesne şeklindeki yapının, bizdeki özne+nesne+yüklem şeklindeki yapıya tıpa tıp çevrilmesi halinde ortaya nasıl bir zorluk ve tuhafılık koyacağı bellidir ki bu konuya söz dizimi mevzuunda genişçe yer vereceğiz.

Tercüme hakkında bu çalışmanın giriş bölümünde verdiğimiz tercüme ilke ve çeşitleri mütalaa edildiğinde acaba Kur'ân'ın bir tercümesi yapılabilir mi, yapılırsa hangi ilke ile tercüme edilir soruları akla gelmektedir. "İslâm alimleri arasında bu hususta çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kur'ân-ı Kerim'in tercüme edilebileceğini söyleyenlerin maksadı, onun tefsiri tercümeleridir. Çünkü tercümedeki noksan ve eksiklikler, Kur'ân'ın metnine değil, mütercimlerin noksanlıklarına hamledilir. Bu sebepten tercümenin yanına metnin aslı da konur. Yoksa Kur'ân tercüme edilebilir diyenler, asla harfi tercüme kast etmemişlerdir. Kur'ân'ın harfi tercümesinin yapılamayacağına İslâm alimleri icma ile ittifak halindedirler. Çünkü harfi tercüme bir ibdalden ibarettir. Asıl ile bedel bir birinin aynı olmalıdır."<sup>621</sup> Bu da imkânsız olduğuna göre, Kur'ân için daha başka ve en ideâl bir tercüme ilkesi aramak zaruret haline gelmektedir. İşte bu arayış mütercimleri oldukça zorlayan problemlerden biridir ve Kur'ân'ın icâzıyla çok yakından alâkalıdır.

Zehebî Kur'ân'ın harfi tercümesi konusunda, ilahî bir vahiy olan Kur'ân için bu bahis konusu olamaz. Eğer Kur'ân lafzî tercüme edilebilseydi, Kur'ân'ın belâgat, icâz ve i'câzından söz etmek abes olurdu,<sup>622</sup> demekte ve işte Kur'ân'ın bu kabil bir tercümesi

<sup>621</sup> - Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, 1/29.

<sup>622</sup> - ez-Zehebî. Age., 26.



imkânsız olunca, onun tercümesi, ifadesini de biz tefsirî tercüme olarak anlamak zorunda kalıyoruz. Ve biz bu mütalâalardan sonra olabildiğince harfi tercüme'ye yakın tercümelere Kur'ân'ın bir tefsiri değildir, hükmüyle bakmaktayız.<sup>623</sup> diye de devam etmektedir. Harfi tercüme'yi imkânsız kılan ise, Kur'ân'ın hem icâzı, üslubu, ses örgüsü, musikî değeri, söz dizimi gibi özellikleridir.

Kur'ân'ın bu ilkeyle çevrilemezliğine "en basit bir misal olarak, Türkçe'mizin şu beytini misal olarak alalım. *Gah gözde, gah gönülde hadengin mekan tutar./ Her kanda olsa kanlıyı elbet kan tutar.* Şüphe yok ki bu mazmunda buna benzer ve belki daha güzel nazireler söylenmiştir. Lakin bu beyit aynı letafetle, acaba başka bir lisana tercüme edilebilir mi? Hatta şimdiki lehçemizle: *her nerede olsa kanlıyı elbette kan tutar.* Denilse, mısraın bir cinası ve telmihi, acaba zayi edilmiş olmaz mı? Böyle her nerede olursa olsun, kanlıyı iki kan arasında yakalayıp tutturmak hissini verecek mütecanisi üç kelimeyi cem edip bir mısraya dere edivermek kaç lisanda mümkün olabilir. Merhum Türk şâiri Fuzulî merhum, güzel sözleri yanlış yazı ile berbat edenlere beddua ederek divanının dibacesinde evvela şu Arabî kıt'ayı söylemiştir.

تبت يدا كاتب لولاه ما خربت  
معمورة اسست بالعلم والادب  
اردى من الخمر فى فساد نسخته  
تستظهر العيب تغييرا من العيب

Bunun nesr ile meâli şöyle oluyor. *Elleri kurusun o katibin ki o olmasa idi ilm ve edep ile kurulan hiçbir mamure harap olmazdı. Nüshasını berbat etmekte şaraptan daha kötüdür. Üzümlü bozarak ortaya ayıp çıkarmak ister.* bu meâl harfiyen tercüme gibi görünse de aslının dengi olamıyor. Nazmın ahengi olmadığı için, aslı gibi makamına göre bir mesel halinde söylenmekten uzaktır.

Onun için Fuzulî bunu kendisi Türkçe'ye şu şekilde çevirmiş ve güzel bir yadigâr bırakmıştır. *Kâlem olsun eli ol katib-i bed tahririn / Ki fesadı rakamı sûrumuzu*

<sup>623</sup> - ez-Zehebî. Age., 26.

şûr eyler./ Gah bir harf sükutuyla kılar nadiri nar. / Gah bir nokta kusuriyle, gözü kör eyler.

İşte bu kıt'a evvelki kıt'a mazmununun aynı değil, lakin dengi bir tabir ile ifadesidir. Asıl mazmun itibariyle edebî kıymet bakımından onun yerine konabilir. Evvelkinden bıraktığı cihetleri diğer cihetten tamamlamıştır. İnebi ayb yapmakla sûru şûr yapmak, nadiri nar, gözü kör etmek hepsi aynı ifsad ve değiştirme mefhumunun misalleridir. Bununla beraber bu tercüme yine de harfiyen değil, benzetme bir tercümedir ve asıl şiire nazire olduğu içindir ki denk bir tercüme olmuştur.<sup>624</sup>

Bizim kanaatimize göre denk bir tercüme olmamış, ancak ortaya aynı mânâyı anlatan güzellikte eş değer, belki anlamca da eş değer, ama getirilen misaller ve benzetmeler bakımından eşdeğer olmayan iki güzel, ama ayrı kıta çıkmıştır. Fakat denklik konusu tartışmalıdır. Ancak bu iki manzumeyi karşılaştırarak, bir beşer kelamının verdiği mesaj ve anlattığı mânâyı nazire ile karşılamak mümkündür, kanaatine varabiliriz. Ancak, asıl şiirden, nazire daha da güzel veya denk güzellikte, veyahut da farklı güzellikte de olabilir hükmüne de varabiliriz. Meselâ bir Anadolu gencinin sevgilisine: *A kara kız, kara kız./ Saçlarını tara kız,/ Gönlüm uçtu yuvadan,/ Perçeminde ara kız./* şeklinde söylediği mani, Fuzûlî'de *Âşiyân-ı mürğ-i dil, zülûf-i perişânındadır./ Kande olsan ey peri gönlüm senin yanındadır./* şeklinde daha sanatsal bir ifadeye dönüşmüş, aynı tema daha şâirane işlenmiştir. Dikkat edilirse iki şiirde de gönül kuştur ve yuvası sevgilinin saçlarıdır. Ancak yine de hangisinin diğerinden daha güzel olduğu tartışılır. Neticede biri diğerini edebî kıymet ve şiir zevk ve güzelliği açısından geçmiştir. Türk şiirinde sevgilinin perçemi gönüllerin yuvası veya tuzağıdır. Ancak farklı üslûplar aynı mânâyı kusursuz olarak ifade etmeye güç yetirmişlerdir. Hatta biri diğerini geçebilmiştir. Hatta Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk'ı bir naziredir ve naziresini her bakımdan geçmiştir.

<sup>624</sup> - Elmalılı. Age., I/10-11

“Şâir devrinin akademik sohbetler yapan bir meclisinde bulunmuştur. Şiirden, ilimden, irfandan lezzetle bahsolunan bu mecliste bir aralık Nabî'nin Hayrâbâd'ı bahis mevzuu olmuştur. Meclisten birisi, bu eserin medhinde mübâlağa etmiş ve bir benzerinin söylenemeyeceğini ileri sürüştür.

Bu ölçü, daha doğrusu bu ölçüsüz söyleyiş, Galib'e ağır görünmüş; ve şâir Hayrâbâd'ın bazı pürüzlerini ortaya koyarak bu fikre itiraz etmiştir. Meclisdekiler; eğer Hayrâbâd'dan daha iyisi mümkünse bunu kendisinin yazmasını istemişlerdir. Şeyh Galib'in, Hüsn ü Aşk'ın yazılışı için gösterdiği sebep, kısaca budur.”<sup>625</sup>

Hüsnü Aşka dair yazdığı yazıda M. Kaya Bilgegil: “Galib yeni söz söyleme imkânı kalmadığı iddiasına karşı devamlı sûrette itiraz eder: Madem ki hadiselerde daimi bir yenileşme vardır; ‘mazmun’ da bunun zarurî neticesi olarak yenileşecektir. Zira feyzi sühen nihâyetsizdir; önceden gelenlerin bunu tüketebilmesi imkân dışındadır. Esasen Allah feyyaz-ı sühan olduğuna göre bunu hatırdan geçirmek dahi abes olur. Allah insana söz ‘feyz’ini ihsan eder. Galib insanın bu ihsana liyakatini bildirerek nev’ini tebcil fırsatını da kaçırmıyor: “*Feyyaz-ı sühan Cenab-ı Hak’dır/ İnsan bu atâya müstehakdır.*

(Aradan yüzyıllardan fazla zaman geçtikten sonra bir başka ülkede Rahib Bremond halis şiiri tamamen ilahî kaynağa bağlayacak, Paul Valery’de ilk mısraların bazen tanrılar tarafından bağışlandığını söylemek zorunda kalacaktır) Galib bu iddiasını izah ederken meseleyi Arab edebiyatının cahliyye devresine, ilk vahiy günlerine kadar götürmektedir: Eski Araplar fesahat davasındaydı. Bütün fesahat ve i’câzı ‘câmi’ Kur’ân nazil oldu. Allah o kavmin aczini ortaya koymak için, kitabına nazire söylenmesini teklif etti. Bu gün yeni söz söyleyecek insan kalmamış olsa, Kur’ân’ın mucizliği için delil de eksilmiş olacaktır.”<sup>626</sup> şeklinde açıklamalar yaptıktan sonra yine onun : *Ger şi'r ü fesâhat olsa nâ-yâb/ Kur'ân'ın olur bu fazlı güm-yâb/ Ger kalmazsa*

<sup>625</sup> - Banarlı. Agc, II/775.

<sup>626</sup> - Şeyh Galib, Hüsn ü Aşk, Dergah Yayınları, İstanbul, 1975, s. XII.

*şâir-i sūhan-dân/ Burhân-ı Hudâ bulurdu noksan*<sup>627</sup> mısralarını sıralar. Bu mısralarla Galib, her şâirin eserine bir nazire yazılır. Onun hem dengi ve hem de daha güzeli meydana getirilebilir iddiasındadır ve bu iddiasını da eseriyle ispat etmiştir. Hatta bu gerçeği: *Söz olsa da menba-ı kerâmet/ Kurâna nazire olmaz elbet*<sup>628</sup> mısralarıyla vurgular.

Bu bilgiler ışığında her beşerî kelamın, ebebî değeri ne olursa olsun, taklit edilebileceği hükmüne varabiliriz. Edebiyat tarihi de göstermektedir ki bir çağın edebî mahsullerinin daha güzelini sonraki çağlarda görmemiz mümkün olmuştur. Bir çağdaki edebî dehayı, öteki çağlardaki bir edebî deha aşmış bulunmaktadır. Beşer kelamını bir başka beşerin aştığını bize edebiyat tarihi göstermektedir. Ama Allah'ın kelamı ise hâla aşılması imkânsız bir edebî mu'cize olarak kalmaya devam etmektedir. Dünya edebiyatını dolduran bunca edebî türlere rağmen hiçbiri Kur'ân'a denk olma iddiasına yeltenmekten bile aciz kalmışlardır.

Kur'ân'ın i'câzı her zaman bakîdir; çünkü lisanların denkliği kabul edilse bile, lisanı kullanan ve o kaliba mânâyı dökenlerin denk olmadığı kesindir. Bütün dünya dillerinin edebiyatında lisanı kullanan, ona tasarruf eden ve onu şiire, nesre çeviren, duygu, düşünce ve hayâlleri dil kalıbına döken, mânâyı o araç, o kap ile sunanlar bir beşer iken ve hatta konuşmayı bile Rabbından öğrenen bir aciz kul iken, kelamını Arapça ile indiren, Arapça'ya tasarruf eden, ona anlatmak istediği mânâyı yükleyen ise Âlemlerin Rabbi, subhan, her türlü noksanlıktan münezze olan Allah'tır. Artık Rabbin kelamını kim taklit edebilir ve onun bir benzerini meydana getirebilir!?

Zaman zaman Kur'ân'ın aslını aksettirmek ve O'nun başka bir dilde dengini meydana getirmek, O'ndaki nazmı ve ahengi, asonansları, konsonansları, aliterasyonları ve kafiyeli kelimelerle meydana gelen ahenk unsurlarını aynen aksettirme sevdasıyla manzum tercümelemler de yapılmamış değil. Ancak bu yeltenişler, Kur'ân'ın i'câzı

<sup>627</sup> - Şeyh Galib. Age. s. XII

<sup>628</sup> - Şeyh Galib. Age. s. 18.

karşısında düşülen maskaralığı, ortaya konan komedyayı, gülünçlük ve güldürücülüğü, tükenen beşerî takati göstermeleri bakımından mühim sayılabilirler.

Tercümenin Kur'ân karşısında aciz kalış sebeplerine bazen Arapça ve diğer diller arasında bir mukayese yapılarak Arap dilinin zengin, diğer dillerin fakir olduğu gerekçesi gösterilir. Bu oldukça subjektif bir iddiadır. Bizce tercümeyi Kur'ân Karşısında başarısız kılan, dili kullananların farklılığıdır. Arapça ile vahyini indiren, kelamını bize ulaştıran Âlemlerin Rabbi dır. O hangi lisanı kullansa o lisanı münezzeh bir ifade haline getirir. Onun gücü her şeye yeter. Hülâsa Kur'ân dili Allah'ın dilidir. Allah'ın Arapça'yı seçerek kullarıyla konuşmasıdır.

Bu konuda Elmalılı, "Kur'ân'ın pek çok ulum-i maarife ve ahkâm-ı hikmete müteallik maksudi asli olan meanisinden maada bir de nazımın ehemmiyeti bediiyesi vardır. Hem Kur'ân'a Kur'ân isminin verilmesi bilhassa nazmı itibariyledir. Zira kıraat olunan evvelen ve bizzat mânâ değil, mânâsını en belîğ sûrette ifade eden nazımdır. Ve bundan dolayıdır ki "Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik" buyurulmuştur. Şu Türkçe'dir, şu Arapça'dır denilen ise lafızdır. Mânânın bir lisana ihtiyacı yoktur."<sup>629</sup> demektedir. Biz nasıl zihnimize beliren mânâları, duygu, düşünce hayâlleri istediğimiz dille anlatabiliyorsak, Âlemlerin Rabbi da öyledir. O da vahyini kullarına istediği dille anlatır.

"Mânâsı itibariyle Kur'ân daha ziyâde Furkan, hüda, nur, ruh, gibi diğer isimlerle tesmiye edilmiştir. Ve bunlar Arabî olmak ve olmamakla tavsif olunmamıştır. El-Kitab ve kitab-ı mubin isimleri de hem nazım ve hem mânâ itibariyledir.

كتاب فصلت آیاته buyurulmuştur. Kur'ân'ın bir çok isimleri içinde en mümtaz ism-i hass Kur'ân ismidir ki kıraet ve tilâvet bunun hükm-i hassıdır. Kur'ân metlûvdür denilmesi de bunun içindir. Ve bu Arabî'dir. Şüphesiz Arabî olan da nazımdır. İşte bu Arabî nazımın diğer bir lisanda muadilini yapmak mümkün olsaydı. Kur'ân tercüme

<sup>629</sup>- Elmalılı. Açe., I/12.

edilmiş olurdu. Yalnız o tercüme Arabî olmayacağı için Kur'ân olmaz da Kur'ân'ın tercümesi olurdu.

Lakin nazmı Kur'ân nasıl bir nazımdır? Herkesin bildiği harflerin, seslerin en güzellerinden, yerine göre en güzel nağmelerinden, bütün Arab'ın bildiği ve dolayısıyla bütün insanların anlayabileceği kelimelerin en güzellerinden seçilerek Allah'tan başka kimsenin yapamayacağı canlı bir nescile dizilip dokunmuş, lafız mânânın, mânâ lafzın ayinesi halinde na mütenahi iltimaatı beyân ile parlatılmış. *Haydi bunun Allah'tan indirildiğinde şüpheniz varsa Allah'tan başka bütün güvendiklerinizi çağırarak ve hatta ins u cin bir araya gelerek bunun, hatta bir sûresinin mislini yapın. Fakat imkânı yok yapamazsınız* diye, bütün cihana meydan okuyan gâyet basit bir teklif ve gaibden kat'i bir ihbar ile sahai şuhuda gelmiş her âyeti bir sehl u mumteni olan öyle i'câzkar bir nazımdır ki hiç Arabî bilmeyen bir kimseye bile okunduğu zaman tatlı ve güzel bir kelimeler olduğunu duyurur.<sup>630</sup> Çünkü bu dilden bu kelimeleri seçen, onunla karşımıza eşsiz bir musikî çıkaran Alemlerin Rabbidir. Eğer marifet dilin güzelliğinde olsaydı, Arap şairleri Kur'ân'a o dilden bir nazire getirebilirlerdi.

“Fuzulî'nin: *Dest bûsî arzûsuyla ger ölsem dûstlar! Kûze eylen toprağım sünun anıla yare sû /* beyti ritim ve ahenk unsurlarına uyularak okunduğunda u seslileriyle yapılan asonanslar bize çölde susuz kalmış bir insanın suuu diye inleyiş seslerini verir. Tekrarlanan s sesleriyle yapılan aliterasyonlar, arzudan sonra gelen su ve sunun kelimesindeki ilk su hecesi bizi tam bir su çağrışımı içinde bırakır ki çölde susuz kalmış insanın zihninde hep bu çağrışımlar yanıp söner. İşte Fuzûlî'nin bu sanatlı söyleyişini aksettiren beyti ile, Arif Nihat Asya'nın, *Merdivenler yukarı taşır ayakları / Ben de çıkacaktım, Temiz olsaydı basamakları /* gibi sehl u mümteni ile söylenmiş iki mısrası Türkçe'nin gücünü değil, şâirlerinin gücünü göstermektedir. Çünkü Türkçe de dil olmak bakımından diğer diller gibi potansiyel bir güçtür. Hamdır ve somdur. Onu işleyenler güzelleştirir ancak. Onu kinetize eden, işler hale getiren, güzelleştirip geliştiren şâirler,

yazarlar ve ona hüsn-i tasarrufta bulunan edipler ve hatiplerdir. Kur'ân ise Arap dilinin gücünü göstermekten çok Âlemlerin Rabbi'nin dili kullanmadaki sanatını göstermektedir. İşte Kur'ân'ı Türkçe'ye tercüme ederken karşımıza bir birine denk olamayan biri ileri, diğeri gelişmemiş iki ayrı dil yapısı değil, Allah'ın ve kulun üslubu çıkmaktadır ve onu tercüme ederken bizi acze düşüren de İlahi üslubun beşerî üsluba çevrilmesi zorluğudur.

Çünkü nice Arap şâirlerinin şiirleri vardır ki ondaki konular bizim dilimizde daha başarıyla işlenmiş, daha mükemmel ve duygusal mesajlar verir olmuştur.

“Ne kadar yüksek olursa olsun, haysiyeti edebîye kazanmış her hangi bir şahsiyetin, üslub-i ifadesi meşk edile edile az çok taklit ve tanzir olunmuş iken, Kur'ân'ın nüzûlü anından beri bütün üdeba ve bülagay-ı Arab, belagat-ı Kur'ân'ı lisanına numune ittihaz etmiş. Ve bu sayede Arab, lisan ve edebiyat nokta-i nazarından yükselmiş olduğu halde nazm-ı kur'ân'ı taklid ve tanzire yanaşabilen kimse zuhur etmemiştir.”<sup>631</sup>

Ancak, Kur'ân'ın bu eşsizliği ve nezihliği, O'nun hakkıyla tercüme edilemezliği, bizleri onun anlaşılmaz bir kitap oluşu vehmine sürüklememelidir. Tam aksine o anlaşılır. Anlaşılacak ve tatbik edilmek, hayata geçirilmek, kalplere ve ruhlara içirilmek için inmiştir. Hatta “Kur'ân'da mânâsı bulunamayacak hiçbir kelime de yoktur. Fakat mânâsı pek derin kelimeler bulunduğu gibi, bir kelime etrafında bir çok mânâların tezahüm ettiği ve bazı ifadelerin hepsi de sahih olmak üzere müteaddit vecihlerin, ihtimallerin, içtima ettiği yerler de çoktur ki bunlar tefsir ve te'vile tevakkuf eder.”<sup>632</sup> ki mütercimim işini zorlaştıran noktalardan birisi de budur. “Ve bazılarını doğrudan doğruya tercüme etmek mümkün olsa bile, hepsini bütün vücûhiyle tercüme

<sup>630</sup> - Elmalılı. Age., I/13.

<sup>631</sup> - Elmalılı. Age., I/14.

<sup>632</sup> - Elmalılı. Age., I/14.



sığdırmak mümkün olmaz. Bunları aynen almak veya mânâyı edebisi feda edilerek te'vil ve tefsir tarzında ifade etmek lazım gelir.”<sup>633</sup>

“Ve bu cihetten Kur’ân’ı anlamakta yalnız dirâyet-i lisaniye kafi gelmez. Sahibinden rivâyet veya hadisatın inkişafına tevakkuf eder. Onun için bazen bir hadise karşısında Kur’ân’ın âyetlerinden o vakte kadar hissetmediğiniz bir mânâ anlarsınız. Ve o anda o âyet o hadise için nazil olmuş sanırsınız”<sup>634</sup> Ve sanki bu âyetin nüzul sebebi sizmişsiniz, karşılaştığınız o vaka, size Allah’ın kelamıyla izah ediliyor fikrine kapılırsınız. Kur’ân her okuyucu ile çok özel iletişime de girebilir. Rabbi ile kul arasında diğer kulların bilmediği bir takım bağlar da kurabilir. Hülâsa Kur’ân’dan tek şey değil çok şey anlaşılır. Birbiriyle tenakuz teşkil etmeyen, tenasüp halinde olan çok şey... Ağaç, yıldız, su ve çiçekler nasıl yalnızca göründüklerinden ibaret değilseler ve onların gafil ve sıradan bir kimseye verdikleri mesaj ile, tefekkür ve his erbabına, bir şâire verdikleri mesaj ve mânâlar farklı ve çok yönlü ise Kur’ân âyetleri ve kelimeleri de öyledir ve çok anlamlar içerirler.

İşte “Tercümede bütün bunlar ihata olunamayacağından zayi olur.”<sup>635</sup> İnsan Kur’ân’dan anladıklarını tek kelimeyle izah etmekten acze düşer. Ve tercüme ve meâl yazarken ortaya büyük çapta bir anlam yitimi çıkar.

“Şimdi insaf ile düşünelim. Bu şerait altında Kur’ân’ı tercüme ettim veya ederim diyenler yalan söylemiş olamaz da ne olur.”<sup>636</sup> Şüphesiz Kur’ân’ı hakkıyla tercüme ettim diyenler yalanın da ötesinde Kur’ân ve edebiyat hakkında, şiir ve belagat hakkında da cehaletlerini ortaya koymuş olurlar. Hatta şu meâl, şu meâlden daha güzel demek bile fevkalâde zor bir hükümdür. “Doğrusu Kur’ân’ı cidden anlamak, tetkik etmek isteyenlerin onu usulüyle, Arabî yolundan ve tefasiri merviyyesinden anlamağa çalışmaları zaruridir. Kur’ân’ın falan tercümesinde şöyle demiş diyerek ahkâm

<sup>633</sup> - Elmalılı. Age., s. I/14.

<sup>634</sup> - Elmalılı. Age., I/14.

<sup>635</sup> - Elmalılı. Age., I/14.

istinbatına, mesele münakaşasına kalkışılmamalıdır. Kur'ân'dan bahsetmek isteyenler onu hiç olmazsa harekesiz olarak yüzünden okuyabilmelidir. Mamafih öyle kimseler görüyoruz ki Kur'ân'ı harekesiz olarak şöyle dursun, harekesiyle bile dürüst okuyamadığı halde onun ahkâm ve maanisinden içtihada kalkışıyor. Öylelerini görüyoruz ki Kur'ân'ı anlamıyor ve tefsirlere, müfessirlerin te'villeri karışmıştır diye onları da kale almak istemiyor da eline geçirdiği tercümeleri okumakla Kur'ân'ı tetkik etmiş olacağını iddia ediyor.”<sup>637</sup>

Düşünemiyor ki meâlleri yazarların çoğunun güvenilirlikleri tescil edilmiş değildir. Onların büyük ekseriyeti objektif, adil değillerdir. Her birinin bir görüşü var ve o iddiayı doğrulamak için Kur'ân'ı rey ile tercüme ediyorlar. Bu rey in doğruluğuna dair hiçbir makul delil de getiremiyorlar. Mütercim in, yani meâl yazarının kelimeleri seçerken, müfessirlerden daha duyarlı davrandığına Arapça bilmeyen bir insan nasıl itimat besleyebilir.

Meselâ, Öztürk: Yusuf Sûresi 111. âyeti tercüme ederken “(...)bu Kur'ân, uydurulacak bir hadis/bir söz değildir.”<sup>638</sup> diyor. Yusuf sûresi mezkur âyette

ما كان حديثا يفترى şeklinde bir ifade vardır. Buradaki tüm kelimeleri lügat karşılığıyla verirsek çeviri şöyle olur. “O uydurulmuş bir söz değildir.” Ancak burada Kur'ân'ın mu'cize beyânlarından biriyle karşı karşıyayız. Ve o da ifadede geçen hadis kelimesinde kristalleşmektedir. Hadis kelimesi lügat mânâsıyla söz'dür. Ancak iş bu kadarla bitmiyor. Hadis, din dilinde peygamberimize izafe edilen söz anlamına da geliyor. Ve Kur'ân anılan ifadesiyle kendisinin uydurma bir hadis olmadığını da insanlığa ilan ederek sonraki zamanlarda kendi mesajının uydurma hadislerle karartılacağına mucize bir şekilde dikkat çekiyor. Eğer biz bu âyeti meâllendirirken “O uydurulmuş bir söz değildir” karşılığıyla yctinirsek Kur'ân'ın en önemli mucize

<sup>636</sup>- Elmalılı. Age., I/15.

<sup>637</sup>- Elmalılı. Age., I/15.

<sup>638</sup>- Yusuf, 12/111, Öztürk. Ag.meâl, s. 249.

haberlerinden birinin üstünü örtmüş oluruz. Bu durumda hadis kelimesinin anlamlarından birini doğrudan verip, ötekini parantez içine almak son derece yanlış bir davranıştır. Çünkü böyle bir durumda anlamlardan birinin meâl yazarının kendi kanaati olduğu sonucuna varılacaktır. Oysaki âyet bu mesajı açıkça vermektedir. O halde yapılması gereken şudur: İki anlamı bir virgül ve bölü çizgisi ayrımı ile olduğu gibi vermek. Buna göre yukarıda altını çizdiğimiz ifadenin Türkçe karşılığı şu olacaktır. “O Kur’ân uydurulmuş bir söz/uydurma bir hadis değildir.” aynı tespit örneğin Lukman sûresi 6. âyette (...)<sup>639</sup>لهوالحديث(...) “Söz eğlencesi/hadis eğlencesi” deyimini için de geçerlidir.”<sup>639</sup> diyor. Yani Öztürk’e göre bu âyette geçen söz kelimesinin yanına bir yatık çizgi koyarak sağına hadis eğlencesi ibaresini de koymamız gerekiyor. Bu tercüme taktiği, uydurma hadislerin yanında sahih hadisler üzerinde de itimadı sarsıcı yanı, çarpıtıcı bir tercüme hilesi olmuş olur. Şimdi tefsirler müfessirlerin yorumudur diye onlara itimatları sarsılan, Arapça bilmeyen bir meâl okurunun, bu tercüme neye dayanarak itimat besleyebileceğini sorabiliriz. Öztürk Yusuf sûresinin mezkur âyetinin tercümesinde, hadis kelimesi hakkında uydurma diye ayırım yaparken, Lukman sûresinde daha genel bir ifade kullanarak hadis eğlencesi diyor. Burada hadisi sahih ve mevzu diye ayırt etmiyor ve üstelik de sırf yatık çizgiyi delil göstererek, Allah’ın muradının da bu olduğu kanaatini pekiştiriyor.

Halbuki Öztürk ister virgül ile ayırsın, ister yatık çizgiyle ve isterse de hiçbir ayırım alâmeti koymasın, hadis kelimesinin bu âyette ıstılahî anlamda kullanıldığına dair fikir kendi kanaatidir ve Kur’ân’ın bütünlüğü göz önüne alınırsa buradaki hadis’in uydurma hadis anlamına gelmediği, yani Allah (c.c.)’ın bu kelimeyi terimsel anlamda kullanmadığı gâyet açıktır. Çünkü bu kelime Kur’ân’ın nüzûlundan çok sonraları terimsel bir anlam kazanmıştır. Yani peygamber sözü anlamına çok sonradan gelmiştir. O zaman Öztürk’e göre namaz, islam, fıkıh gibi kelimelerin de sonraki

<sup>639</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 7.

zamanlarda kazandıkları istilâhî mânâlarla da karşılanması meşru olur. Dolayısıyla Kur'ân'da her nerede fıkıh kelimesi ve türevi görülürse onun fıkıh ilmi anlamına da geldiğini yatık çizgilerin sağına yazarak Kur'ân'ın muratlarından biri de budur diyebiliriz.

Halbuki hadis kelimesini Kur'ân'ın bütünlüğü içinde şöyle açıklamak mümkündür. Kur'ân'ı inkar edenler, onu Muhammed uydurdu. diyorlardı. Bu iddialarını da sık sık tekrarlıyorlardı. Dolayısıyla bu âyetle onlara bir kere daha cevap veriliyor ve bu Kur'ân asla uydurulmuş bir söz değildir deniyor. Bir meâl yazarı kelimeleri Kur'ân'ın sûre ve âyetlerin içinde mütalaa etmesi gerekir. Yusuf sûresinin uydurma hadisle hiçbir alâkası yoktur. Kur'ân'dan bahsedilirken uydurma hadisin bir alâkasını kurmak uzak ve asılsız bir te'vil, zorlama bir tercüme olmaktan öteye gitmez.

Öztürk'ün attığı bu temel üzerinde hareket ederek meâl yazan biri, her hadis kelimesinin yanına bir uydurma hadis ve hadis kelimesi eklemesi gerekir. Oysa biri de kalkar Öztürk'e reaksiyon olarak şu: <sup>640</sup>(....) *فما لهؤلاء القم لا يكادون يفقهون حد ثنا.* âyetin de geçen hadis'i yatık çizgilerle *"Bu cemaate ne oluyor ki, sözü/sahih hadisleri anlamaya yanaşmıyorlar."* şeklinde tercüme eder ve bu da benim kanaatim değil, bak yatık çizgi kullandım der ve bu yorumu Allah'ın muradıymış gibi lanse edebilir. Oysa ne Öztürk'ün dediği bu bağlamdaki hadis uydurma hadis gibi terimsel anlamdadır, ne de bizim verdiğimiz şu yanlış örnekteki hadis... Ama Öztürk bizim bu yanlış meâlimizi kendi mantık sistemi içinde doğru kabul etmek zorundadır. Etmezse, kendi kendisiyle çelişkiye düşmüş olur.

Sözün akışı ve konuların yakın çağrışımları bizi başka bir konuya sürükledi. Artık mevzuya dönerek şunları söylemek istiyoruz. Kur'ân'ı aynen başka dile çevirmek imkânsızdır. Güvenilirlik açısından tefsir ve meâl arasında fark olamaz. Art niyetli bir

<sup>640</sup> - Nisâ, 4/78'in sonu.

müfessir ne kadar güvenilirse, art niyetli bir meâl yazarı da o kadar güvenilir bir kimsedir.

Tanrı Buyruğu Kur'ân-ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri'nin ilk basımının ilk sözü: "Kur'ân-ı Kerîm'i aslındaki bütün kuvvet ve heyecan ile tercümeyle muvaffak olan bir kimse yoktur. Şark'ta da, Garp'ta da yüzlerce mütercim, hepsi de bu işi başarmağa uğraşmışlar; fakat hepsi de acizlerini itiraf etmişlerdir."<sup>641</sup>

Marmaduke Pickthall: "Kur'ân tercüme edilemez. Bu görüş, eski İslâm alimlerinin inancı olduğu kadar, şimdiki yazarların da görüşüdür. Bu kitapta da Kur'ân hemen hemen, bütünüyle harfi harfine çevrilmiş, dilin tam karşılığını seçip vermek için her güç, her çaba sarf edilmiştir. Ancak sonuç şudur ki ortaya çıkan Kur'ân değildir. İnsanları göz yaşlarına ve vecde sürükleyen çok sesli, taklit edilemez bir senfoni olan o Kur'ân değildir. Bu sadece Kur'ân'ın mânâlarını ve ondaki büyüleyici bazı ifadeleri İngilizce olarak sunmaya bir teşebbüstür. Bu Arapça Kur'ân'ın yerini asla alamaz...."<sup>642</sup>

Muhammed Esed: "Klasik Kur'ân müfessirlerinin hiçbiri kendi tercümelemleri hakkında, mükemmellik iddiasında bulunmamışlarsa da, geçmiş çağlardaki alimlerin bu gerçekten eşsiz ve muazzam çalışmaları olmaksızın hiçbir çağdaş Kur'ân tercümesi - benimki de dahil- başarıya ulaşma ümidi taşıyamaz. Onların yorumlarından ayrıldığı yerlerde bile, gerçeği bulma yolunda onların bana güç ve heyecan veren bilgileri için kendimi ölçülemez derecede borçlu hissetmekteyim.

Benim tercümemin üslubuna gelince, çağdaş okuyucular için Kur'ân'ın mânâlarını sadece karartmaya meyledecek olan gereksiz eski ıstılahları kullanmaktan bilerek, şuurlu bir şekilde sakındım. Diğer taraftan, orijinal Arapça'nın ruhu ile çatışacak olan açıklayıcı modern idyomlara Kur'ân'ın ifadelerini çevirmeyi gerekli görmedim ve bu modern deyimlerin vahiy kavramında mevcut bulunan ağırbaşlılığa

<sup>641</sup> - Doğrul, Ömer Rıza. Kur'ân'ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri Şerfi, Tanrı Buyruğu, Ahmet Halit Yaşaroğlu kitapçılık ve Kağıtçılık T. L. Ş., Bilgi Basım ve Yayıncı, İstanbul. 1955, 1/3.

<sup>642</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s .XIII.

alışkın bir kulağı tırmalayacağıını düşündüm. Bütün bunlarla birlikte, yine de, Kur'ân'ın belîğ ve tesirli hitabetini, tarifi imkânsız ahenginden hiçbir şeyi aynen taklit ettiğimi iddia edemem. Kur'ân'ın muhteşem güzelliğini bütün gerçekliği ile idrak etmiş olan hiçbir kimse de böyle bir iddiada bulunamaz ve hatta böyle bir teşebbüse kalkışacak kadar haddini bilmez biri olamaz.

Ve ben tamamen farkındayım ki benim tercümem Kur'ân'ın ve O'nun mânâ tabakalarının hakkını asla vermez ve veremez.

Bu, şu yüzdendir:

“Şâyet bütün denizler benim Rabbımın kelimelerini yazmak için, mürekkep olsa, denizler biter fakat rabbımın kelimeleri bitmez!” (Kur'ân 19:108)<sup>643</sup>

Çantay: “Kur'ân-ı mübîn hem lafzı, hem ma'nası ile mu'ciz, onu hakkı ile tercümeden beşer acizdir.

Şimdiye kadar bir çok yabancı diller buna yeltendi. Fakat onun ilahî belagat ve ve i'câzı hepsini yere serip yendi. Ne okuyanlar ne de o bizzat yeltenenler bunları beğendi.”<sup>644</sup> Eğer beğenmiş olsalardı onları kıraat eder, onlarla ibadet eder, onları nağmeleştirirlerdi.

“Biz de ya aslından, ya o ecnebî kaynak ve taslaklardan tercüme edilmiş eski ve yeni bir çok özenişler gördük. Hakkın kelamına aklımızca çelenkler ördük! Ancak anladık ki bunlar O değildir; aczin ta kendisi olan birer özeniş, birer taklid dildir.

Peki; Kur'ân-ı Kerîm anlaşılmaq için değil de sadece okunmaq için mi inzal buyuruldu?

Biz bunu iddia etmedik. Hakkıyla tercümesi kaabil değildir dedik.”<sup>645</sup> derken,

**Elmalılı:**

<sup>643</sup> - Asad. Ag.meal, s. VIII.

<sup>644</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/5.

<sup>645</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/5.

“Bazılarını da duyuyoruz ki Kur’ân tercümesi demekle iktifa etmiyor da Türkçe Kur’ân demeye kadar gidiyor. Türkçe Kur’ân mı var behey şaşkın! Kur’ân Arabî’dir. Zira <sup>646</sup>قرآننا انزلناه قرآننا عربيا mansustur. Düşünülmeli ki Kur’ân’ı tefsir etmek üzere peygamberin irad buyurduğu hadise bile, Kur’ân denemez. Denirse küfr olur. Hasılı terceme, Kur’ân’dan mütercimın anlayabildiği kadar bazı şeyleri anlatabilirse de hakkıyla anlatamaz. Anlattığı şeyler de Kur’ân hükm-i kıymetini haiz olamaz.”<sup>647</sup>

Hülâsa Kur’ân nazımının ruhlara aşılacağı estetik zevki, heyecanları hiçbir tercümeden duymamız mümkün değildir. Yapay çiçeklere bakarak nasıl tabii çiçeklerden aldığımız zevki alamıyorsak, en usta bir ressamın çizdiği bir tabiat manzarası dekoru içinde kendimizi gerçek bir tabiat içinde bulamıyorsak, kuşların ötüşü, rüzgarın esişi, suların şarkılarına ulaşamıyorsak, tabiattaki hayatı hissedemiyorsak, tercümelerde de Kur’ân’ın o münezzeh şiirsel mesajlarını, kafiyelerinden fıskıran ahengi, asonansları, aliterasyonları, kelimelere sinmiş o eşsiz ilahî musikîyi de duyamayız.

Tercümelerde ve tefsirlerde Kur’ân’dan alabildiğimizce bir takım mânâ ve faydalara ulaşırız; ama nazmındaki, aslındaki güzelliği tadamayız. Kur’ân’ı ve O’nun eşsizliğini bilenlerce hakikat bu iken, Kur’ân’ı tanıyamamış olanların Kur’ân tercümeleri hakkındaki ifadeleri de şöyledir:

“Bizler bin bir türlü mahrumiyetler içerisinde mecburen klasik yetiştik. Yapabildiğimiz kadar kendimizi yenileyip güncelleştirebildik. Gençlerin bizlere göre çok iyi durumda olduklarının farkındayız. Artık onlar Arapça’yı matematiksel olarak öğreniyorlar. Bir on yıl sonra onların yapacağı Kur’ân tercümelerinin en az Kur’ân

<sup>646</sup> - Yûsuf, 12/2.

<sup>647</sup> - Elmalılı. Ag.meâl, I/15.



Kadar muhteşem olacağından eminim. Bunu görür gibi olduğum için de çok mutluyum.”<sup>648</sup>

Hiç şüphesiz, yazarın yukarıya aldığımız paragrafındaki hiçbir cümle tutarlı değildir. Önce en yanlış cümlesinden başlayalım. “Bir on yıl sonra onların yapacağı Kur’ân tercümelelerinin en az Kur’ân kadar muhteşem olacağından eminim.” Bu cümleyi yazan birisine önce şu soru sorulur: “Ye en fazla ne kadar muhteşem olacak!? Bu sorunun en tabii cevabı da en fazlası da Kur’ân’ı aşacak ve Kur’ân tercümeleleri gelecekte Kur’ân’dan daha muhteşem olacak, şeklinde olacaktır. Yani sözün gelişi onun böyle gideceğini göstermektedir. Böyle bir sözün, Kur’ân hakkında söylenmiş en cahilce sözlerden olmak bakımından başka bir önemi olamaz. Yani mütercimler Allah’tan daha güzel, daha fasih, daha ahenkli daha muciz konuşacaklar. Ortaya aliterasyonlarıyla, asonans, konsonanslarıyla, nazmıyla, Kur’ân’dan daha güzel bir eser koyacaklar. Kullar Kur’ân’ı Türkçe olarak Allah’tan daha iyi konuşacaklar. Yani Arapça Kur’ân’dan daha muhteşem bir Türkçe Kur’ân meydana gelecek!!!”

Yazar böyle bir gençliği de görür gibi oluyormuş. Halbuki Türk dili yeni bir karışım, kirlı bir halita haline geliyor. Bozuk aksanlı İngilizce, Fransızca ve argo, biraz da uydurma bir dil karışımı, garip, gittikçe buğulanan bir Türkçe karşımızda buluyoruz. Türkçe’nin geleceği hakkında Türk Dili ustaları bile endişeliyken, geleceği meçhul bir Türkçe ile gençlik nasıl harikalar, muhteşem eserler verecekmiş?! Bu bir ümit değil, iyimserlik değil, avuntudur.<sup>649</sup>

Kur’ân’a gelmeden klasik eserlerimizin dengini ortaya koyan kaç şâir yetiştirebildik? Bu sorunun cevabını vermeye çalışalım. Divan şairlerini aşan bir edibimiz şu cumhuriyet sonrası edebiyatta vücuda gelemedi. Eski dehâların edebî

<sup>648</sup> - Çakır, Mehmet. “Algılama Açısından Kur’ân Meâlleri.” 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı, 12-13, (2001), s. 25.

<sup>649</sup> - Türkçe’nin köttüye gittiğine dair, bkz. Hacıeminoğlu, Necmettin. Türkçenin Karanlık Gıtnleri, İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972.

alandaki yerleri doldurulamamışken, Türkçe'nin geleceği hakkında bu kadar iyimser olmak nasıl izah olunur bilemiyorum.

Sonra Türkçe'yi matematiksel olarak öğrenmek şeklindeki bir ifade belirsizdir. Bu yazara has bir dil öğrenme metodu olabilir; ama dünyada hangi dil öğretim müessesesi şu anda böyle bir metotla dil öğretiyor ve öğrenenler ve öğretenler kim? Ben şahsen böyle bir eğitim veren kurum tespit edemedim. Tuhaf bir ifade doğrusu. Gerçi Oktay Sinanoğlu'nun 1995 te Aktuel dergisindeki bir mülakatında Türkçe'nin matematiksel bir dil olduğu vurgulanmıyor değil. Bir dilin matematiksel oluşu başka, onun matematiksel öğrenilmesi başkadır.<sup>650</sup>

Yine yazarın muğlak ifadelerinden biri de klasik olarak yetişmek ifadesidir. Böyle yetişmek bütünüyle noksanlık değildir. Noksanlık klasik bilgilerle yeni bilgileri mezcedememektir. Ne eski, eski olduğu için kötüdür, ne de yeni, yeni olduğu için iyidir. Maruf olan, akli olan, ortak, evrensel değerler iyidir.

Tekrar konumuza dönerken, biz en güzel tercümelere bile Kur'ân'ın "*Eğer kulumuza indirdiğimizde şüphemiz varsa, haydi onun bir benzerini getirin.*"<sup>651</sup> meydan okuması karşısında mütercimlerin acizliklerinin belgesi olarak bakmaktayız, diyebiliriz. Yani her meâl, onun taklit edilemez bir kitap olduğunu belgelemek bakımından önemlidir.

Meselâ Ömer Rıza Doğrul'un bir Fatiha tercümesine bakalım. Sonra dönüp asıl ile karşılaştıralım. Asıldaki mûsikîyi, söz sanatlarını, geniş anlamlı kelimelerin anlam genişliğini, kelimeler arasındaki tenasübü, sûredeki telmihleri, Kur'ân'ın bütünü içinde saklayan, onu özetleyen bu sûrenin bütün özelliklerini tercüme de arayalım.

Aradığını bulamayanların uğradığı bir hüsrarla yorgun düşmekten başka bir neticeye ulaşamayız.

<sup>650</sup> - Bu konuda bkz. Tüfekçioğlu, M. Turgay. Pro Dr. Oktay Sinanoğlu ve Türkçe, Çelik Dağıtım, Bursa, ts. s. 175. Mülakaat tarihi, 1995.

<sup>651</sup> - Bakara, 2/23.

*“Esirgeyen bağışlayan Tanrı adıyla başlarım.*

*Meâli Kerimi: 1. Bütün hamd (1) O Allah'a (2) (ki bütün) Âlemlerin Rabbidir. (3) 2. Rahmandır (esirgeyendir) Rahimdir (bağışlayandır.) (4) 3. Din gününün sahibi (5) 4. Yalnız sana kulluk ederiz (6) yalnız senden yardım dileriz. (7) 5. Bizi dosdoğru yola ilet. (8) 6. Nimete erenlerin (9) 7. Gadabına uğramayanların ve sapmayanların dosdoğru yoluna (10)<sup>652</sup>*

Görülüyor ki her kelime sonunda bir dipnot işâreti mevcuttur ve mütercim Türkçe kelimelerin asıldaki anlamları karşılamada yetersiz kalacağını düşünmüş ve onları en az yedinci sayfadan 13. sayfaya kadar açıklama zarureti duymuştur.

Şimdi de, gelecek nesillerin Kur'ân tercümelerinin en az Kur'ân kadar muhteşem olacağı tezini ileri süren Mehmet Çakır'ın Örnek Fatıha Tercümesine bakalım:

*“Esirgeyen bağışlayan Allah adıyla” diye başlamış.*

الرحمان الرحيم : Kainatı çekip çeviren. رب العالمين : Şükür Allah'a... الحمد لله : Esirgeyen bağışlayan, مالك يوم الدين : Kıyâmet günün sahibi, اياك نعبد : Yarab! Sadece sana kulluk ediyoruz. و اياك نستعين : Sadece senden yardım istiyoruz. اهدنا الصراط المستقيم : Bizlere de nasip et doğru yolunu. صراط الذين انعمت عليهم : Başına tac ettiğin kulların yolunu... : امين : Şöyle azıp sapmadan, öfkene muhatap etmeden. غير المغضوب عليهم ولا الضالين (No'lur)<sup>653</sup> ve eklemiş, “bu bir örnektir”.<sup>654</sup>

Şimdi bu tercümeyle örnek alacak olan gençler bir on yıl sonra Kur'ân tercümesi yapacaklar. Yani bu örneği daha da geliştirecekler ve en az Kur'ân kadar muhteşem bir tercüme ortaya koyacaklar! Bu tercüme belki en yanlış, Türkçe'si en bozuk bir meâl için örnek sayılabilir. Çünkü, esirgeyen, Rahman kelimesinin karşılığı asla olamaz. Bunun ispatı Kur'ân'da bu kelimenin geçtiği bağlamlardaki anlamını incelemekle mümkündür. Veya bir Türkçe sözlükten esirgemek kelimesinin mânâsına bakmakla da mümkün olur.

<sup>652</sup>- Doğrul. Kur'ân-ı Kerim, Tercüme ve Tefsiri Şerifi, 1/7.

<sup>653</sup>- Çakır. Agm., s. 40

<sup>654</sup>- Çakır. Agm., s. 40.

Esirgemek Türkçe'de ı̄s ve es köklerinden türemiştir. Is sahip, es, eş, arkadaş veya es, ı̄ssın değişmiş şeklidir. Bu köke göre, sahip olmak, arkadaş edinmek<sup>655</sup> korumak, himaye etmek, vikaye etmek; bir şeyi yapmaktan ve vermekten kaçınmak.<sup>656</sup> gibi anlamlara gelir. Bu kadarcık iyiliği bile benden esirgedin cümlesinde cimrilik anlamındadır.

Görüldüğü gibi esirgemek korumak anlamının yanında cimrilik etmek, kıymamak anlamlarına da gelmektedir. Oysa Rahman'ın hem bu bağlamda ve hem de Kur'an'ın diğer bağlamlarındaki mânâsını esirgemek ile karşılamak imkânsızdır. Rahman الرحم mastarından gelmiştir ve temel anlamı kadının rahmi anlamındadır. Bazı yerlerde rikkat ve ihsan anlamlarına da kullanılmıştır.<sup>657</sup>

Ancak biz burada bu kelimenin kök anlamından hareketle mânânın genişliği üzerine durmak istiyoruz. Anne rahminin çocuk için ne kadar elverişli bir yer olduğu malumdur. Bu mekan çocuğu sadece korumaz. Ona hayat veren her şey rahmin içine gelir. Yavru orada yetişir, orada gelişir, orada rızıklanır, orada korunur. O halde الرحم kelimesinden müştak ve mübâlağa sigasıyla Yalnız Allah'a verilen ve zatın ismi değil de "O'nun isminin sıfatı"<sup>658</sup> olan bu kelimeyi esirgemek gibi cimrilik anlamına gelen bir isimle karşılamak acele bir seçimdir diyebiliriz.

Oysa bu kelimenin Fatiha'da Rab ve âlemin'den sonraki kelimelerle geliş de dikkat çekicidir. Bu kelimeler arasında bir tenasüp olduğu aşikârdır. Rab terbiye eden, geliştiren, büyüten, artıran kemale erdiren gibi mânâlar taşımakta<sup>659</sup> ve bütün bu işler ise الرحم Rahman ve رحيم Rahim sıfatları ile olmaktadır. Bu yüzden bu kelimenin bu bağlamdaki anlamını acımak, korumak, esirgemek gibi Türkçe'de dar anlamda

<sup>655</sup> - Bkz. Eyuboğlu. Age. s. 243.

<sup>656</sup> - Parlatır ve diğerleri. Age., I/727.

<sup>657</sup> - el-İsfhânî. Age., s.197.

<sup>658</sup> - Elmalılı. Age., I/31.

<sup>659</sup> - Bkz. İbn Manzûr. Age., XIV/304.

kullanılan esirgemek gibi bir kelime ile karşılamak, anlam yitimi yanında anlam kötüleşmesine de yol açabilir.

Elmalılı da “Binaenaley esirgeyici esasında kıskanç demek olacağından الرحم Rahmanın takdireni tefsiri dahi olmamış olur. Elemlenmek, acı duymak, acıyıcı da tatsız ve şaibelidir.”<sup>660</sup> Rahman olan Allah hakkında bu kelimeler noksanlık, acziyet ihsas ederler. Oysa Rahman ve rahim kelimelerinin hayatla, hayat vermekle, mesut etmekle, nimetlere erdirmekle, hayır ve ihsanla kuşatmak gibi anlamlarla da yakın alâkası vardır. Bu mânâları bulmak için bu kelimeyi Kur’ân’ın bütünlüğü içinde mütalaâ etmeliyiz. Hele annenin rahmi ve çocuk arasındaki yakın alâka göz önüne alınırsa Allah’ın mahlukatı ile olan tenzihi yakınlığı da hatıra gelebilir ki böyle çok anlamlar çağrıştıran bir kelimeyi dar bir anlam çağrıştıran bir kelime ile karşılamak bu kelimeye zulüm, haksızlık sayılır.

رحيم Rahim de الرحم er-rahmu mastarından türemiş. Kadının rahmi anlamındadır. Bir rahimden çıkanları bir topluluk haline getirdiği için الرحم er-rahmu kelimesinin istiâre yoluyla akrabalık için kullanılması da bu yüzdendir. Yine merhamet edilene ihsanı gerektiren bir rikkat anlamına da gelmekte. Bazen mücerret ihsan mânâsında kullanıldığı gibi, bazen de mücerret mânâda rikkat anlamında kullanılır. Meselâ Allah falana rahmet etsin ifadesinde olduğu gibi.”<sup>661</sup> Hülâsa çok anlamlı bir kelime olan rahim kelimesinin Kur’ân’daki kullanımları içinde geniş anlam hudutları kazanmış olduğuna şahit olmaktayız..

الرحيم Er-rahim, “sıfatı müşebbehe veya mübâlağa ile ismi fail olarak ikinci bir sıfattır. Çok merhamet edici demektir.”<sup>662</sup> ki bu kelimeyi bağışlayan ile karşılamak da asıl kelimenin bir çok mânâlarının kaybına sebep olur. Bu kelime “Rahman”dan daha mübâlağlıdır. Fakat esirgeyen-bağışlayan kelimelerinde mübâlağa ifade eden bir karine

<sup>660</sup> - Elmalılı. Age., I/32.

<sup>661</sup> - el-İsfehâni. Age., s. 197-198.

<sup>662</sup> - Elmalılı. Age., I/33.

yoktur. Bu kelimeleri böyle tercüme edenler, hiç olmazsa, biraz olsun, asla benzetmek için, pek ve çok gibi zarflarla pekiştirip mübâlağa sigasına sokabilirlerdi.

Bu kelimelere verilen İngilizce karşılıklar da yetersiz. Ama onlar Türkçe mütercimlere göre biraz daha dikkatli. “*The Beneficent*”<sup>663</sup>: İyi lütufkar, bereketli “*Merciful*”<sup>664</sup>: Merhamet, aman, rahmet, anlamlarına geliyor. Kelimenin sonuna gelen -ful eki ise onu mübâlağa sigasında/pekişmiş bir sıfat yapmaktadır. Görülüyor ki esirgeyen ve bağışlayan kelimeleri, kelimenin kapsadığı belki yüzlerce mânâdan yalnız birine işâret etmektedir.

Hele yazarın Rab kelimesini çekip çeviren şeklindeki bir deyimsel ifade ile karşılaşması ortaya tam bir anlam ve estetik yitimi çıkarmıştır. Yani daha doğrusu garabet çıkarmıştır. Kahyalar da çekip çevirir, hizmetçiler de... Mülk başkasının olur, bu kimseler hesap ve idareden sorumlu olur ve işleri yürütürler. Bu durumda onlar bu işleri çekip çeviren benim derler. Oysa Rab kelimesinin seyit, efendi, “malik, sahip”<sup>665</sup> ve yaratan, terbiye eden gibi anlamları vardır. Bu kelime الرب dan alınmadır. Aslında التربيّة yani bir şeyi tedricen, halden hale intikal ettirerek kemal hududuna kadar getiren, inşâ eden, yaratan anlamları<sup>666</sup> da vardır.

Ve hele الهدى İhdina'nın nasip et ile tercümesinin tutarlı hiçbir tarafı yokur. Türkçe'de tahsis etmek, pay ayırmak gibi anlamlara gelir. Yolun nasip ile mantiki bağını kurmak da zordur. Sayılan, tartılan bir nimet nasip ve pay edilir, ama bir yol, yürünmesi gereken bir yol için hidâyet en doğru kullanımdır ki bu kelimenin de Türkçe'mizde tam karşılığı yoktur.

Ve Allah'ın birilerini başa tac etmesi fevkalâde bayağı bir ifadedir. Hem de Allah için edebe aykırı bir söyleyiştir. Başa tac etmek Türkçe'de, birini kendinden aziz

<sup>663</sup>- Pickthall. Age., s. 1.

<sup>664</sup>- Pickthall. Age., s. 1.

<sup>665</sup>- ez-Zemahşerî. Age., 1/53.

<sup>666</sup>- el-İsfehânî. Age., s. 190

tutmak anlamını ihsas eden bir deyimsel ifadedir. Allah kimi başına taç etmiş ve kimi kendinden aziz tutmuştur?!

Gerçi baş tacı deyiminin lügat mânâsı çok sevilen, çok yüksek tutulan (kimse veya şey) ve baş tacı etme de çok sevmek ve saymak, el üstünde tutmak<sup>667</sup> gibi anlamlara gelir ama, deyimlerin bir hikâyesi ve çağrışımsal mânâları vardır. Padişahların, kralların taçlarını başlarında taşımalarını çağrıştırır. Bir şeyi kendinden çok sevme anlamı verir.

غيرالمغضوب عليهم ولاالضالين ifadelerinin tercümesi ise bu örnekte ayrı bir fâciadır. Bize doğru yolunu nasip et, şöyle azıp sapmadan, öfkene muhatap etmeden. Bu anlamı bulanık cümleden şu mânâ anlaşılabilir: Yani doğru yol iki şekilde nasip ediliyormuş, bir saparak azarak ve Allah'ın öfkesine muhatap olarak; iki, azıp sapmadan ve Allah'ın öfkesine muhatap olmadan. O halde Yarabbi sen bize doğru yolunu nasip et ama “şöyle azıp sapmadan, öfkene muhatap kılmadan!...”

bu örnekte **ine Amin in ne olur** şeklinde tercümesi gülünç ve tuhaf. Ne olur, cimri bir insandan bir şey istersiniz ve o vermez. Yalvaran da ona ne olur. Bu işi yapsan, istediğimi versen neyin eksilir? Kıyâmet mi kopar? Hattâ çocuklar bu no'lur ifadesini daha da samimi bir lisan ile dile getirerek “ne olursun babacığım ne olursun, derler...” Ne olur, bu kabil bir hikâyeyi çağrıştıran bir yalvarma ifade eder ve kulların kullardan istemesi esnasında kullanılır.

Bu deyim, **isteğimi yap** anlamında bir dileğin yerine getirilmesini anlatır; ama aslında **ne olur, neyini kaybedersin**. Bu isteğimi yapmakla senden **ne eksilir** gibi bir çıkışma biçiminde, bir sitem biçiminde isteyiş anlamında kullanılmış, daha sonraları yalvarma biçiminde bir isteyişi karşılar olmuştur.

O halde Kur'ân kelimelerine Türkçe karşılık ararken onların yanlış mânâlar ihsas etmemelerine dikkat ettiğimiz kadar, yanlış çağrışımlar uyandırmamasına da

<sup>667</sup>- Parlatır ve diğerleri. Age., I/242.



dikkat etmek zorundayız. Deyimler genelde bir hikâyeye dayandığı için, bir hadiseyi, bir vakayı telmih ederler. Bu vaka hoş ve nahos olabilir. Bu yüzden Kur'ân kavramlarına özellikle deyim şeklinde karşılıklar seçerken mütercim daha dikkatli olmak zorundadır. Bu örnek, Fatıha sûresinin icâzı karşısında harfî tercümenin kesin bir mağlubiyetini göstermesi bakımından önemlidir.

O halde bu icâz karşısında tavrımız ne olmalıdır. Tercüme gereksiz midir? Elbette gereklidir. Ama tercümeden önce tefsir tarihi boyunca ihmal edilen çok özel bir Kur'ân öğretimi öne alınmalıydı. Ki bugün biz edebî metinleri öğretirken o metinlerin, ses, estetik, biçim ve muhtevası üzerinde öğrencilerimize çok yönlü ve yıllar süren bir eğitim ve öğretim veriyoruz. Onlar bu donanımı aldıktan sonra da bu metinlerle karşı karşıya kalıyor ve ancak o zaman onlardan istifade edebiliyorlar.

Gerçi ülkemizde dil ve edebiyat öğretimi bir çöküş dönemi yaşadığı için bu metinlerde de sadeleştirme temayülü baş göstermiştir. Ancak bu kabil temayüller, edebî metinlere yaklaşacak bilgi ve kültür donanımından mahrum olmanın veya edilmenin bir neticesidir. Neredeyse gençliğe sadeleştirilmiş Safahat, sadeleştirilmiş Hüsn ü Aşk sunup sonra da Akif'i, Şeyh Galib'i tattırdık, onları tanıttık, onların dil ve üslup özelliklerini gösterdik iddiasında bulunacağız.

Eğer bu ülkenin insanları eski ve yeni edebiyatları hakkında ciddi bir eğitim ve öğretim almış olsalardı, sadeleştirme denen kolaycı ve yüce metinleri ayağa düşürme temayülleri elbette baş göstermeyecekti. Tavus kuşunun o güzelim tüylerini yolup al sana tavus kuşu, o tüylerinin güzelliği ile dillere destan olan kuş, işte bu kuştur, demeye denk bir fecâat işlenmeyecekti.

Meâller ve tercüme bir edebî metni bütün yönleriyle öğretme muamelesinin daima önünde olmuştur. Bu bir zarurettir. Kur'ân tercüme ve meâlleri de Kur'ân'dan mânâ devşirmeye gayret ederken, onun edebî tarafını, ruhlara aşk, heyecan, güzellik saçan, insanı eşsiz, lahutî bir musikîyle karşı karşıya bırakan, ruhun ve kalbin güzellik,

rikkât ve dikkat cephesini süsleyen ve o cepheye hitap eden nazmını, şiir üstü tenzihi güzelliğini tattırmayı hep ihmal etmiştir. Daha doğrusu ihmal etmek zorunda kalmıştır.

Meâllere sarılacağımıza bir şiirden zevk almanın, onun mazmunlarını çözenin, onun sanatlı söyleşileri karşısında hayran olmanın, heyecan duymanın yollarını öğrettiğimiz gibi, Kur'ân'ın da estetik cephesini göstermeli, onun ses ve ahenk dünyasına girmenin, meâllere müracaat etmeden, O'nun aslına yönelerek ondaki zevk ve heyecan verici ifadeleri duymanın yollarını öğretmeliydik. Halbuki Kur'ân'ı öğrenmek için bu gün yalnız iki yol gösterilir olmuştur. Meâl ve tefsir. Oysa Kur'ân o eşsiz ses örgüsüyle k'ulların zevk ve heyecanlarını da terbiye etmeyi murat emektedir. Kur'ân'ın dili Arapça'dır ama onu seçen ve kullanan Allah'tır. O kelimasını indirirken en belîğ, en estetik, en heyecan verici ifadelerle bize hitap etmiştir. Meâller ve tercümelerin hiçbirinde bu zevki bulamazsınız. Nasıl ki aynı dili konuşmalarına rağmen şâirlerin dili başka, nasirlerin dili başka ise, Kur'ân Arapçısı da öyle farklıdır. Peyami Safa'nın dili de Türkçe'dir, Necip Fadıl'ın, Karacaoğlan'ınki de Türkçe'dir. *Seher vakti bu yerlerde kimler ağlamış / Çimenler üstünde göz yaşları var./ ve Gözlerim yaşa katlan / İş düştü başa katlan, / Her mevsim bahar olmaz /Bu dem de kışa katlan.* diye gözlerine sabır tavsiye eden Anadolu insanının da dili Türkçe'dir. Ama bu şiirlerde, Türkçe'nin gücünden çok, bu şâirlerin dili kullanma gücü ve kudreti vardır. Selimiye'nin temel malzemesi taştır; ama herkes taştan bir Selimiye, bir Sultan Ahmet yapamaz ki...

İşte dili kullanmak ve süslemek de öyledir. Nasıl yıkılmış, darmadağın olmuş bir tarihî eserin taşlarına bakıp onun aslını görmüş gibi zevk ve heyecan duyamazsanız, bu yıkılan meşhur şu tarihî eserin taşlarıdır demek sizi o meşhur eserle karşı karşıya getiremez ve onun yapılı biçimindeki zevk ve heyecanı, estetik duyguları veremezse, bir şiirin aslını görmeden, açıklanmış kelimelerini görmek, nesre çevrilmiş biçimini görmek de o şiirin orijinal biçiminin verdiği zevki size veremez. İşte Kur'ân'ın aslı ile açıklanmış biçimi arasındaki fark böyledir.

İşte bu yüzden Kur'ân'da da Arap dilinin kudreti değil, Allah'ın kudreti vardır. Allah'ın Arap dilinden meydana getirdiği bir mu'cize vardır ki meâl yazarları ve müfessirleri onu asla uygun olarak çevirmeye yeltenirken acze düşüren de bu noktadır. Hangi Arap şâiri Arapça ile böyle mu'cize bir ifade ortaya koyabilmiştir? Güç eğer Arapça'da ise, işte Arapça, işte Arap şâirleri ve kıyâmete kadar da zaman....

Dil de her hangi bir madde gibi somdur. Hamdır. İşlenmeye muhtaç, süslenmeye, geliştirilmeye muhtaç bir metadır. Bir kaya parçasını mimar yontar, üst üste, yan yana dizer, bir mimarî eser inşâ eder. Selimiyeler, Ayasofyalar ortaya çıkar. Artık taşa insan oğlunun sanat kudretini okur ve görürsünüz. Tabiattaki ham sesleri bir müzisyen bir ahenge sokar ve o bestekârının sanat gücünü anlatan bir beste olur. Tabiattaki serbest çizgilerle resimler ve şekiller çizen ressam ve mühendis de öyledir.

Bu yüzden Arap dili Kur'ân'la mucizevî bir zenginlik kazanmıştır. Çünkü bu dil ile kullarına emirlerini, nehiyelerini, kıssalarını, kendi zatını ve uluhiyyetini anlatan Allah'tır. O halde bu kelamdaki dil ve üslûp yalnızca Allah'ındır. İşte bu eşsiz kelamın aciz bırakıcılığı eşdeğer bir tercümenin asla aşamayacağı bir engeldir.

#### **2. 4. 1. Kur'ân'ın şiir üstü üslubundaki i'câzı ve tercüme problemleri**

Kur'ân elbette bir şiir değil ve bir şâir sözü de değildir. Bir nesir de değildir. O kendine has özellikleri olan Allah'ın kutsî kelamıdır. Ancak Âlemlerin Rabbi, kullarına bilgi verirken, onlara hidâyet yollarını gösterip kendini, dünyayı, ahireti, helal ve haramı, insanı, melcği, cin ve şeytani, gaybı ve şahadeti tanıtırken kullandığı üslup şiirden daha büyüleyici ve tesirli, nesirden daha açık ve öğreticidir. Kimi zaman da en sembolik ifadelerden daha kapalı ve düşündürücüdür. Bu açıdan bakarak bir zaruret gereği, Kur'ân'ın bu özelliğini şiir üstü üslup ifadesiyle anlatmaya çalıştım. Çünkü yalnızca “şiirsel üslup tabiri” Kur'ân'ın şiire benzetildiği hissini verebilirdi.

Ondaki ahenk unsurları, kafiyeli kelimeler, asonanslar, konsonanslar, scâiler ve ses örtüsü insanı bir dünyadan alır, başka bir dünyaya götürür. Ruha lahutî lezzetler tattırır. Sahabe bu hazzı duydukları için cezbeyle kapılır, gözlerinden yaşlar boşanarak onu okurlardı. İşte Kur'ân insanı böyle bir atmosfer içinde bilgilendirir ve terbiye eder. Kur'ân, okurlarına bilgi sunarken, onların duygu, düşünce, his ve zevk dünyalarını da süslemeyi murat eder. Bu yüzden de Kur'ân'ın anlaşılması kolay, hafızada tutulması ise insana bir meşakkat vermez.

Yani, şiir okuyan, plastik ve estetik sanatlarla uğraşan insanların ruhlarına bu meşgaleleri nasıl bir estetik, bir incelik ve rikkat kazandırıyor, Kur'ân'ın üslubundaki güzellik de ruhlara bir incelik bir zarafet katmaktadır. Onu çok okuyan, bilerek, şuurlu okuyan, onun ahengi ile ruhunu, mûsikîsiyle kalbini besleyen bir mümin de, bir rikkâtli kalbe, arınmış, yüce zevklere temayül eden bir kişiliğe bürünmüş oluyor. Hiçbir mümin sırf meâl ve tefsir okuyarak bu ruh inceliğine kavuşamaz. Ancak bilgi kazanır.

Bu açıdan baktığımız da, meâl ve tefsirlerin Kur'ân öğretimi yolunda çok noksan hizmetler verdiğini görürüz. Onlar sadece bilgi verirler. Onun aslını okurkenki zevki tattıramazlar. Bu yüzden Kur'ân mütercimlerinin şiirsel metinlerin çevirisi konusunda da bir ön donanıma sahip olmaları gerekir. Bu konuda Kur'ân mütercimlerinin evvelâ bilmeleri gereken, şiirin dil içinde özel bir dil olduğudur. Onun tadına varılması öncelikle ve özellikle şiir dilinin kendine özgü öğelerini tanımayı gerektirir. Bu öğeler doğrultusunda onu açma, içimizde yeniden kurma ve oluşturma şiirin doğası yönünden bir gerekliliktir. Çünkü şiir bir yoğunlaştırmadır. Bu yoğunlaştırma hem dilsel hem de duygusal ve anlamsal yönden yapılır. Şiirin havasına girme, ondan tat alma bu yoğunlaştırmayı görmekle, yoğun duruma sokulan duygu, hayâl ve düşünceleri algılamakla olur.”<sup>668</sup> Kur'ân mütercimi Kur'ân'ın bu şiir üstü atmosferine girince bu özellikleri görecektir ve anlayacaktır ki Kur'ân'ın bu veçhesi O'nun

<sup>668</sup> - Sezer, Ayhan ve diğerleri. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1991, s.166.

i'câzının en aşılmaz, en sarp tarafıdır. Şiiri şiir yapan özellikler bir yana, şiirin sadece dış özelliklerine bakılsa bile, şiirin çeviri açısından ne denli büyük sorunlar ortaya koyacağını hemen anlayabiliriz.<sup>669</sup> Beşerin ördüğü bir şiir için tercüme bu derece zor bir icraat olursa, haliyle Kur'ân'ın şiir üstü şiirsel yapısı da tercüme karşısında çözülmez problemler çıkaracaktır.

Meselâ Ğâşiye sûresinin aslını okuyan bir meâl yazarı, ondaki ses ve mânâ insicamını aksettirmeye asla güç yetiremeyeceğini hemen anlayacak ve tercüme ilkesini yine yalnızca mânâyı aktarma istikametinde belirleyecektir.

اللا ينظرون الى الابل كيف خلقت . و الى السماء كيف رفعت . و الى الجبال كيف نصبت . و الى الارض

<sup>670</sup> . الابل ينظرون الى الابل كيف خلقت hulikat kelimesindeki iniş çıkışlar, devenin inişli çıkışlı yaratılışını, onun zikzaklarını çağrıştırır. Sonra السماء sema kelimesinin dört elif miktarı uzatılması, semanın dipsizliğini, yüksekliğini tedai ettirir. Sema kelimesini uzatarak okuduğunuz zaman göğün derinliğine siz de dalıp gidersiniz. O dipsiz mavilikte kaybolursunuz. Sonra birden dağlar hayâl ekranınıza gelir. Onlar sema kadar yüksek değildir. Bu yüzden önce جبال cibâl kelimesinin ilk hecedeki esre sizi dağların tabanına baktırır. Sonra ba harfinden sonra gelen bir elif miktarı uzatma dağların zirvesine baktırır. Semayı niçin çok, cibaldeki son heceyi niçin bir elif miktarı uzatmış olduğunuzu bu kelimelerin tenasübü içinde anlarsınız. Ve الى ilâ harfi cerri bakışlarınızı yere çeker. Arz kelimesinin sonu cerlidir. Sonra سطحت sutihat kelimesi gözlerinizin önüne engin ovaları serer. Hulikat, rufiat, nusibet, sutihat kafiyeleri kulaklarınızda sadmeler oluşturur. Âdeta sizi uyandırırçasına vurgular yapar ve bu vurguların tesiriyle tefekküre dalarsınız.

Oysa,

*“17- Deveye bakmazları mı, o nasıl yaratılmış? 18- O göğe baksalar a! Nasıl yükseltilmiş? 19- O dağlara baksalar a! Nasıl dikilmiş? 20- O yere baksalar a! Nasıl*

<sup>669</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 15.

<sup>670</sup> - Ğâşiye, 88/17-18-19-20.

*döşenmiş?*<sup>671</sup> meâlini okuyarak yukarıdaki intibalara varamazsınız. **hulikat, rufiat, nusibet, sutihat** kelimelerinin vurguları kaybolmuştur. Bu vurgulayıcı, sarsıcı, silkeleyici ve uyarıcı vurgu ve tonlamalar yok olmuştur.

Metindeki bu kelimeler **-dı**'lı geçmiş zamanlı ve meçhul çatılıdır. Mütercim onları **-dı** ile tercüme etmemiş. Daha doğrusu edememiş. Bu ekler Türk şiirinde de sevimsiz redifler oluştururlar ve kafiye için makbul sayılmazlar. Bu çirkinlikten kaçınmak için olmalı, mütercim bu kelimeleri **-mış**'lı geçmiş, yani duyulan geçmiş zamanla çevirmiş. Bu sefer ufacık bir estetik için asıldaki mânâ uçuvermiş. Üstelik **-mış**'ların tekrarı da, edebî zevk bakımından güzel ve estetik bulunmaz. Hattâ hikâye anlatımında bile bu zamanı kullanmaktan mümkün merteye kaçınılır. Çünkü bunların tekrarı kulağı tırmalar.

Meselâ **sema** kelimesindeki ses ve mânâ mutabakatı **gök** kelimesinde yoktur. **Sema** dediğinizde bir derinlik hissi uyanır içinizde; ama **gök** bir çırpıda ağzınızdan fırlayıverir. Sert ve musikîsizdir ve derinlikten de mahrumdur. Üstelik bu kelimenin sonundaki **k** ise süreksiz bir sessizdir. Semanın sonundaki **a** sesli harfini istediğimiz kadar uzatabiliriz. Bu uzatış **gök**lerin derinliğine uygundur. **Gök** kelimesinin sonundaki **k** sesini sürdüremeyiz. Meselâ **esssss** gibi, **ökkkk** diyemeyiz. Bu da semadaki derinlikle uyuşmaz.

Yine İnşirah sûresini okurken **الم نشرح** elem neşrah derken nefesiniz içinizden bir gam bulutu gibi sökülür gider. Oh diye bir ses çıkar sanki içinizden ve rahatlarsınız. Ama bu kelimeyi karşılayan şu Türkçe kelimedede bu ses ve mânâ mutabakatını göremez, duyamaz ve tadamazsınız. Meselâ:

*“Göğsünü açıp genişletmedik mi senin”*<sup>672</sup> meâlindeki **aç** kelimesindeki **ç** sesi ile inşirah mânâsı arasında bir ses uyumu yoktur. Yine bu kelimenin sonuna gelen bağ

<sup>671</sup> - Ğâşiye, 88/17-20, Davudoğlu. Çile Yayınları, İstanbul, 1981, s. 594.

<sup>672</sup> - İnşirah, 94/1, Sudak, Bekir. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı, Ötügen Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 96.



fiilin -ip eki de sert bir hecedir. Açmaktan ferahlatmaktan çok, çat, pat gibi vurmaya çağırıştırır. Öztürk, Atay, ve Davudoğlu'nun bu kelimeye verdikleri karşılık da budur.

Yine *اعوذ* eûzu derken ikinci hecedeki u uzatılır ve âdeta inleyerek çıkartılır. Rab huzurunda iki büklüm olmuş, O'na sığınan bir kulun zilletini duyurur gibidir. Son hecedeki zu yu hafif söyler ve bir den bitirirsiniz. Son hecede âdeta bitkin düşersiniz. Allah'a sığınırınız. Ama euzu yu Türkçe ile karşılarken sığınırım dersiniz. Eûzu'daki ses ve mânâ mutabakatını Türkçe sığınırım kelimesindeki ses örgüsünde bulamazsınız.

Nâs sûresinde âyet sonlarındaki *النس* ve *الخناس* nas ve hannasın tekrarlarından bir fisiltı duyarsınız. Kendinizi sessiz bir atmosfer içinde âdeta fisiltı yağmuru altında hissedersiniz. Bu sûrede s sesleriyle muhteşem bir aliterasyon yapılmıştır. Hem şeytanın fisiltılarından bahseder hem de kelimelerdeki sesle mânâ, ahenk içindedir.

Ama bu ahengi hiçbir meâlde bulamazsınız. Meselâ:

*"1) De ki: İnsanların Rabbine sığınırım, 2)İnsanların malikine; 3) İnsanların (gerçek) ilahına ; 4) 'Sinsice kalplere vesvese ve kuşku düşürüp duran' vesvesecinin şerrinden, 5) Ki o, insanların göğüslerine vesvese verir. (içlerine kuşku, kuruntu fisıldar): 6) Gerek cinlerden, gerekse insanlardan (olan her hannas'tan Allah'a sığınırım."*<sup>673</sup> meâlinde olduğu gibi.

İhlas sûresindeki kalkaleler bir bildiri sertliğindedir. Âdeta beyne darbeler vurur gibi Allah'ın sıfatlarını vurgular ve O'nu tanıtır. Bir heybet ve müşriklerin batıl itikatlarını reddederken onları azarlayan bir üslup vardır. Bunu duyumsatır. Zaten kalkalenin tanımı "kuvvetli bir ses işitilinceye kadar mahrecin kımıldanmasına denir."<sup>674</sup> şeklindedir ve "kalkale harflerinde cehr ve şiddet sıfatları içtimâ etmiştir."<sup>675</sup> İşte batıl inançlılara bir bildiri sunulurken böyle şiddet taşıyan harfleri sonunda bulunduran kelimelere Türkçe'de veya herhangi bir dilde karşılık bulmak imkânsızdır.

<sup>673</sup> - Nâs, 114/1-6. Bulaç. Ag.meâl. s, 638

<sup>674</sup> - Karaçam, İsmail. Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988, s. 211.

<sup>675</sup> - Karaçam. Agc., s. 211.



Bu imkânsızlığın neticesinde bütün tercüme ve meâllerde bu kalkaleler yumuşamıştır. Bu kelimeleri karşılayan Türkçe kelimelerde mânâ ve ses mutabakatı uçup gitmiştir. Meselâ:

“1- De ki: O, Allah’dır, bir tektir. 2- Allah Samed’dır (her muhtacın maksûdu O, dur). 3- Doğmamış ve doğurulmamıştır. 4- Hiçbir kimse de O’na denk olmamıştır”<sup>676</sup> asıldaki احد ahad, الصمد samed, لم يلد lemyelid, ve لم يولد lem yuled kelimelerinin taşıdığı ses, kafiye, Türkçe kelimelerde -dır, -tir; -miştir şekline dönüşmüş. Bu sesler Türkçe şiirde de pek kullanılmaz. Redif olduklarında da her zaman güzel bir ses, güzel bir ahenk oluşturmazlar. Şâirler ve nasirler de bu kakafoni/ses kakışması oluşturan kelimelerden çoklukla sakınırlar.

Ve yine (...)<sup>677</sup> يا ارض ابلعى ماء ك ويا سماء اقلعى وغيض الماء (...) âyetindeki kelimelerdeki sesler mânâyla mucizevî bir tenasüp halindedir. Âyetteki yut anlamına gelen ابلعى ublei kelimesini söylerken boğazımızda bir yutkunma oluşur. Tut, çek, iç anlamına gelen اقلعى ekliî nin ilk hecesinde de bir tutma ve duraklama olur. Su çekildi derken غيضى giide kelimesindeki ilk hecenin i diye uzatılması ile suyun aşağıya doğru yavaşça sızmasını hatırlarız. الماء ma daki uzatma ise çekilmenin toprağa yavaş yavaş içirilmesini ve suların çokluğu çağırır. الماء maaaau’daki hemzede durmamız ise işin bittiğini anlatır.

İşte bu ses ve mânâ uyumunu aksettirmeye hiçbir mütercimim gücü yetmemektedir. Tercüme, tefsir ve meâl bu i’câz’ın ortaya koyduğu problem karşısında kesinlikle mağluptur. Âyeti Türkçeleriyle karşılaştırdığımızda bu ses unsurlarının kaybolduğunu görürsünüz. Meselâ şu meâli inceleyelim:

“Ey yer! “Suyunu yut! Ve ey gök (Yağmurunu) tut!” denildi. Su çekildi ve iş bitirildi. (Gemi de) Cûdi (dağı) üzerinde durdu. Zalimler güruhuna “(Allah’ın

<sup>676</sup> - İhlas, 113/1-4. Davudoğlu. Ag.meâli, s. 606.

<sup>677</sup> - Hûd, 11/44.

*rahmetinden) uzak olsunlar.” denildi.”<sup>678</sup> Âyetteki ses örgüsü bir yavaş yavaş oluşum anlatıp, bizi bir müddet bu tablo içinde yaşatırken ve o tablodan etkilenmemize onu duyumsamamıza ve özümsememize mühlet verirken, tercümede bir oldu bitti havası vardır. Mütercim, tut ve yut kelimeleriyle bir şiirsellik yakalamış; ama ne de olsa bu kelimeler tek heceli ve sert kelimelerdir. Çat, pat, küt şeklinde sesler çağrıştırmaktadırlar. Zaten tek heceli kelimeler belagat için pek makbul sayılmamaktadır. Tek heceli kelimelerden şâirler bir yana, nasirler bile sakınma temayülündedirler. Kur’ân’daki bu ses ve mânâ uyumu konusunda Elmalılı’nın tespitleri de oldukça dikkate değerdir.*

O, Kur’ân, “tekellüfsüz, tasannusuz, su gibi akan, nur gibi parlayan bir kitabı mubindir. O kendisini bütün insanlığa anlatmak ve duyurmak için nazil olmuş ve duyurmuştur. Ancak onun mânâları ihata edilip bitirilemez. Bir mânâsı inkişaf ederken, arkasından bir mânâ daha, arkasından bir mânâ daha...ilh.. yüz göstermekte. Nurunun şaşaaı vüzuhu içinde hafa zuhur eder / gizli olan ortaya çıkar. Mümine hitap ederken kafire bir inzar, yani bir uyarı fırlatır. Kafiri inzar ederken, mümine bir tebşir/müjde nüktesi uzatır. Avama / halk tabakasına hitap ederken havvası / ilim ve tefekkür ehlini düşündürür; alime söylerken cahile dinletir. Cahile söylerken alime dokundurur. Geçmişten bahsederken geleceği gösterir, bugünü tasvir ederken yarını anlatır. En sade müşahadelere en yüksek hakikatlere götürür.”<sup>679</sup> der.

Gerçekten de “Deveye bakmazlar mı? Nasıl yaratıldı... Ve semaya? Nasıl yükseltildi? Ve dağlara... Nasıl dikildi? Ve yere, nasıl yayıldı” meâlindeki âyetlerin gözlerimizin önüne serdiği manzaralar sadedir. Deve her an Arap’ın hemhal olduğu bir hayvandır. Bu basit gözlem daha sonraları ilmî müşahedelere dönüşmüştür. Gökler yine öyle. Derinliklerine dalmakla yorgunluğumuzu dindirdiğimiz, kırlarda sırt üstü

<sup>678</sup> - Hûd, 11/44. Davudoğlu. Ag.meâl, s. 227.

<sup>679</sup> - Elmalılı. Age., I/15-16

yatarken, maviliklerine dalıp gittiğimiz mavi gök, dünyamızın her gün gözlemlediğimiz saf, sade bir parçasıdır. Dağlar ve yeryüzü de öyledir.

Ama bugün modern bilimlerin bu sade müşahedelere bakışları, onları çok yüksek hakikatlere ulaştırmıştır. Atmosferin yüksek tutulmasında oldukça karmaşık, kompleks olgular tespit edilmiştir. Atmosferin nasıl yükseltildiğinin sırrı keşfolunmuştur.<sup>680</sup> Zoologların bu gün devenin yaratılışı hakkında tespit ettikleri ise ayrı bir konudur.

Evet, Kur’ân, “Müminlere gaybı anlatırken, kafirleri halden bizar eder”<sup>681</sup> “Cehennem alevlendirildiği; ve cennet de yaklaştırıldığı zaman(...)”<sup>682</sup> gibi âyetlerle ahirete ait gayb tablosu sergilenince, müminde ümit duyguları coşarken, kafir, dünya zevklerine dalıp gittiğinden ötürü rahatsız olur. İman etmez de mümini kıskanmak gibi bir ahmaklığa saplanır.

Ve Kur’ân “bütün bunları hale, makama, mekâna, zamana, mevzuya göre en uygun, en rana kelimelerle ifade eder. Meselâ taşın çatlayıp su çıkardığını anlatırken, *ياشوق* yaşuku veya *ياشوق* yataşakkaku demekle iktifa etmez de *لما يشوق* lemma yaşakkaku diyerek, çatlayışın, akışın bütün fişirtisini, şakırtısını, takırdısını duyurur.”<sup>683</sup>

Bu ses hadiselerini başka bir dil ile anlatmak beşer takatinin üstündedir. Kur’ân inzal olmadan önce Arap edebiyatında böyle bir ifade görülmemiştir. İnsan *لما* lemma’yı okurken *mim*’de dudaklarını yumuyor. Sanki birikmiş su, taşın içten duvarlarını zorluyor ve m derken de açıyor. Su fişş diye boşanıyor. Taş kırılıyor ve takur tukur sesler çıkarıyor.

<sup>680</sup> - Bkz. Halûk Nurbâki. Age., s. 12-160.

<sup>681</sup> - Elmalılı.Age., I/16

<sup>682</sup> - Tekvir, 81/12-13.

<sup>683</sup> - Elmalılı. Age., I/16

Şimdi bir veçhesi ile komedyâ, diğêr veçhesiyle trajedi olan Enver Tuncalp'ın, Cemal Kutay'a ait üç aylık bir dergide yayınlanmış şu iki manzum çevirisine bakarak Kur'an'ın şiir üstü üslubunun tercümesi hakkında bir fikir edinmeye çalışalım.

### KEVSER

Biz sana gerçekten kevseri verdik./ İlahi en güzel eseri verdik./ O halde namaz kıl, Rabbına kul ol./ Kurbanımı kes ki, budur doğru yol./ Şüphesiz ki, asıl sana buğz eden,/ Odur zürriyetsiz, kısır bir beden.../”

### FATİHA

Alemlerin Rabbi, Rabbe hamd olsun, / Rahman ve Rahimdir, dileğini sun./ Din günün bir tek sahibi o dur,/ Ogün yalnız onun isteği olur./ Yalnız sana kuluz, sana taparız,/ Yardım isteğini sana yaparız./ Bizi doğru yola ilet Allah'ım,/ İnâyetin kula devlet Allah'ım./ Sevdiğine çoktur verdiği nimet,/ Bizi o kulların yoluna ilet;/ Senin gazabına uğramış, zelil,/ O sapık kulların yoluna değil.../”<sup>684</sup>

Bu çevirilerin trajik tarafı şurası ki bütünüyle kula ait bir söze Allah'a ait sûrelerin ismi konmuş. Komik ola tarafı ise kafiye endişesiyle asılda olmayan bir çok katkılar var. Mesela: **Kevserin** eserle hiçbir alakası yok. Asılda “ilahi en güzel eseri verdik”i karşılayan bir ifade bulmak imkânsızdır. Yine, **kısır bir beden** tamlaması Kevser sûresindeki hangi ibarenin tercümesidir, bunu bulmak zordur. Görülüyor ki bunlar hiçbir edebî kıymeti olmayan ve kafiye endişesiyle araya sokuşturulmuş doldurma sözlerden ibarettir.

Fatiha sûresinin manzum çevirisi yine öyledir. Kafiye endişesiyle doldurma sözlerden ibaret ki artık bu kadar bayağılık üzerinde sözü uzatmak istemiyorum; ama bir de manzum tefsirinin önsözünde “Kuran manzum bir kitaptır, makam ile okunması, onun çeşitli ve büyük hususiyetlerinden biridir. Bugüne kadar yazılmış nesir çeviri ve

tefsirlerin benimsenmemesi bu büyük hususiyetinin nazarı itibara alınmamış olmasındandır.

İşte bu noksanlığı gidermek gayesi ile hazırlanan bu kitapta Kur'ân'ın kelimelerinin Türkçe karşılığını şiirin kalıbına dökmekten başka bir şey yapılmamıştır. Eğer bu kelimeler dizini bir mânâ ve şiiriyet kazanmışsa ilham kaynağı ilahi kudreti ve engin ruhuyla Kurandır<sup>685</sup> şeklinde bir açıklama yaparak Kur'ân'ı manzum olarak tefsire kalkışan ve mutlak bir hezimete uğrayan Çiloğlu'ndan da iki örnek vermek te fayda görmekteyim.

### BAŞLANGIÇ SÛRESİ:

1 Acıyan esirgeyen Tanrı adıyla / 2 Şükranlar o Tanrıya, Alemler yaratıcı./  
Acıyan, Esirgeyen, Din gününün yargıcı./ Tapıp sığındığımız. Doğrunun yolcusu kıl. 7  
Düşürme sapıklığa rahmetine et vasıl./<sup>686</sup>

Her namazda Fatiha'yı okuyan her mümin hemen fark eder ki bu tercümede mânâ bütünüyle yok olup gitmiş. Asıldaki şiir ötesi üslup, ses ve estetik ise asla aksettirilememiştir. Bu manzum deneme Türkçe'nin en bayağı şiir denemelerinden bile geridedir.

### SIĞIR SÛRESİ:

“ELM”<sup>687</sup> Bu örnekte mütercimim Bakara sûresine sığır sûresi<sup>688</sup> demesi ve elif'i E, lam'ı L, ve mim'i de M harfi ile karşılaşması ayrı bir komedyâ, tam bir şaşkınlık ve cehalettir. Bunu bir Türk Okurunun الم elif lam mim şeklinde okuyacağını kim iddia edebilir? “ELM” şeklinde bir harf dizisini okuyun ve artık hükmü siz verin.

<sup>684</sup> - Tuncalp, Enver. “Hayırlı Aydın Sonuca Yaklaşmış Bulunuyoruz.” *Sohbetler*. Sayı, 4,5,6, (Temmuz, 1971), s. 108-110.

<sup>685</sup> - Çiloğlu, Rıza. *Kur'an (Manzum Tefsir)*, AR klişecilik-Matbaacılık, İstanbul. 1966, I/1.

<sup>686</sup> - Çiloğlu. *Age.*, I/3.

<sup>687</sup> - Çiloğlu. *Age.*, I/5.

<sup>688</sup> - Çiloğlu. *Age.*, I/5.

Oysa Kur'ân'ın i'câzı karşısında, aruzun ahengiyle Türk dilini süslemiş, ona musikî katmış, Türkçe'yi bülbül sedâlı, hoş edâlı bir dil haline getirmiş bir şâir olan Mehmet Akif Ersoy'un bile bazı âyet ve sûre meâllerine baktığımızda, bu açıdan yine kesin bir mağlubiyet görüyor, o büyük şâirin bile bu sahada nutkunun tutulduğunu, Türkçe'yi şiirleştirmesine rağmen, Türkçe meâllere şiirsellik aksettiremediğine şahit oluyoruz. Meselâ:

*"Hamd Allah'ın, O, âlemleri nizamlayan. Çok esirgeyen, koruyan, Cezâ gününün sahibi, Allah'im! Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Allah'im! Bizi doğru yola hidâyet eyle! O kendilerine ihsan ettiğin müminlerin yoluna; hışmolunanların yoluna değil, sapıkların da değil."*<sup>689</sup>

Bu meâlde de asıl kelimelere karşılık olarak seçilen Türkçe kelimeler arasında ses-mânâ ilişkisi yok. Anlam yitimi hakeza, diğer bütün meâllerde olduğu gibi burada da var.

Artık özetle, Kur'ân'ın dil ve ifade biçimi açısından bir mucize oluşu, tercüme karşısında en aşılmaz bir problemdir, hükmüne gelebiliriz. Çünkü böyle bir metnin başka bir dilde dengini getirmek bir yana, aynı dilde de dengini getirmek aynı derecede imkânsızdır. Böyle bir işe kalkışmak, hakiki bir çiçek, hakki bir gökyüzü inşa etmeğe kalkışmaktan farksızdır. Gökyüzünü, bir laleyi, bir karanfili anlayıp anlatabilirsiniz, taklidini yapay olarak meydana getirebilir, resmini çizebilirsiniz. Ama kendisini asla yapamazsınız. Bu yüzden Humboldt'un "Her tercüme bana sadece çözülmez bir meseleyi çözmeğe teşebbüs gibi görünüyor."<sup>690</sup> sözü ile şiir tercümesi konusu arasında alaka kuran Savory çok haklıdır. Savory devamla "şiir tercümesi ve onunla birlikte nazım şeklinin tercümesi, ilgili olduğumuz sanatın ayrı, bağımsız ve son derece önemli bir bölümünü teşkil eder. Tercümenin, pek çok uzmanların üzerinde anlaşmağa vardıkları tek tarafı budur. Böyle olmakla beraber, onlar ancak şu noktada aynı

<sup>689</sup> - Bkz. Cündioğlu, Dücâne. Bir Kur'ân Şâiri Mehmet Akif ve Kur'ân Meâli, Birün Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 207.

<sup>690</sup> - Savory. Age., s. 57.

fikirdedirler: Şiirin tam mânâsiyle tercümesi imkânsıdır. Ama bu imkânsızlığı yenmek için en iyi usullerin ne olduğu ve yenmeğe teşebbüs edenlerin çalışmalarını tenkit ve değerlendirme hususunda ayrı ayrı fikirlere sahiptirler”<sup>691</sup> der. Meselâ Profesör Postgrate “Tercüme ve Mütercimler adlı kitabının en önemli bendlerinden birinde ana prensip olarak nesrin nesirle, nazmın nazımla çevrilmesi gerektiğini söylüyor. Hiç kimsenin ilk ifadenin doğruluğundan şüphe etmediğini fakat pek çok kimselerin ikincisi hakkında tartışmaya hazır olduğunu ilave ediyor. Mesela Mathev Arnold mensur bir şiir tercümesinin son derece şairane olabileceği kanaatini ifade ederken, Carlyle Leigh Hunt ve Watley ise veznin estetik tesiri olmadan tam şiir olamayacağını ileri sürüyorlar.”<sup>692</sup> Yani bu tartışmaların hepsinin haklılık payları vardır. Ancak şurası değişmez bir hakikattir ki hiçbir tercüme aslın yerine kaim olamaz. Kur’ân’ın şiir ötesi şiirsel üslubu ise manzum tercümeyle geçit vermemektedir.

#### 2. 4. 1. 1. Kur’ân’ın şiir üstü üslubu ve tercüme

Bu mevzu çok mühim tercüme problemleri oluşturduğu için, onu aşağıdaki alt başlıklar altında, daha geniş bir biçimde ele alacağız.

a) Tercümede sanatlı bağdaştırmaları gösterme problemi: Şiirin kendi dilinde de açıklanmayacağı sözü Ahmet Haşim’indir. Haşim’in şiirini bilenler için bu yadırgatıcı olmak şöyle dursun, doğaldır bile. Nedeni de şiiri şiir yapan anlam olmadığıdır. Ona göre ancak bir anlam açıklanır, yorumlanır, çevrilir. Kendi dilinde bile açıklanmaya gelmeyen şiirin bir başka dilde yaşaması, bir başka dile çevrilmesiye bütün bütün olanaksızdır. Ahmet Haşim bunu usuna bile getirmez.. Getirse de ürperir bundan. Öte yandan I.I. Cummigs, Haşim gibi katı davranmaz. ‘Şiir bir başka dile çevrilmeyen şeydir.’ diyerek kendi diline çevrilmeyi yadsıamaz görünür. Ama her ikisi

<sup>691</sup>- Savory. Age., s. 57.

<sup>692</sup>- Savory. Age., s. 59-60



de böyle tanımlara giderken hep kendi şiirlerini düşünerek böyle söylerler. Cummigs'in şiiri gerçekten de Haşim'inki gibi kendi dilinde bütün bütün açıklanamaz, çevrilmez değildir. Anlam onda hepten atılmamıştır. Onda çevrilmeyen daha çok deyiş, söyleyiş biçimidir. Buysa Cummigs'e göre çevrilen bir şey değildir. Bundan şuraya geliyoruz: anlamdışılıkla söyleyiş biçimi çevrilir, açıklanır şeyler değildir."<sup>693</sup>

"Şâirler, sözcükleri seçip kullanırken onların duygu ve çağrışım gücünü, anlam ve ses değerlerini göz önünde bulundurlar. Bunun yanı sıra, seçtikleri sözcükleri yan yana getirip dizeleri kurarken alışılmış bağdaştırmaların dışına çıkarlar. Bağdaştırma, anlatımda birden çok sözcüğün bir araya gelmesidir. Bütün sıfat ve ad tamlamaları, sözcük öbekleri, cümleler birer bağdaştırmadır. *Yaz sıcağı, üzüm salkımı, güneşin batışı*, gibi. Bunlar alışılmış bağdaştırmalardır. Bir de alışılmıştın dışında kurulan sanatlı bağdaştırmalar vardır. Şâirler yan yana gelmeyecek birimleri yan yana getirirler. Bu yolla zihnimize değişik çağrışımlar ve tasarımlar uyandırmak isterler. Şiirin etki ve duygulandırma gücü de buradan gelir."<sup>694</sup>

Meselâ "kış deyince evvela kar hatıra gelir. Kar havadan parça parça yere düşer. Bu ak akçeye benzeyebilir. Karla örtülen yer yüzü, kefene bürünmüş gibi görünür. Kar bazen atılmış pamuğu andırır. Bembeyaz olan ağaçların dalları asa tutan (yed-i beyza) ya benzeyebilir. Servi ağaçları uzaktan bir minare gibi görünür. Sular donar, el ayak tutmaz olur v.s. Divan şâirinin muhayyilesine hücum eden bu tedailerle sanatın esası kurulmuş olur. Bakî'nin: "*Ağardı berf ile yer yer çemende cism-i nihâl / Niteki penbe-i dağ ile sine-i abdal / Zemine bâd-hevâdan çok akçe düştü yine / Pûr itti dâmen-i sahrâyı doldu ceyb-i cibâl*"<sup>695</sup> mısralarında olduğu gibi.

Dikkat ederssek birinci beyitte her tarafın kar ile ağarması alışılmış bir bağdaştırmadır. Ama ikinci beyitte yere düşen karların bedavadan yağın akçelere benzetilmesi, dağın ceplerinin bu akçelerle dolması ve dağın eteklerini de zengin

<sup>693</sup> - Berk, İlhan. "Çeviride Şiir Dili." *Türk Dili*. Cilt, 38. Sayı:322, (Temmuz 1978), s. 71.

<sup>694</sup> - Sezer ve diğerleri. *Age.*, s. 167.

etmesi, sanatlı bir bağdaştırmadır. Bu gibi söylemler bize yeni bir hayâl dünyası sunar. Alışılmışın dışına iter bizi. Artık eşyayı olduğu gibi değil de olması gerektiği gibi algılama yolu açılır. Alışılmışın zindanından kurtulur, eşyaya kendi gönlümüzce bir şekil, bir biçim veririz.

“Şâirlerin şiir dilinde bu bağdaştırmalara gitmeleri, okuyucuyu etkileme, duygulandırma amacından kaynaklanır. Şiir dilinin öyküleyici olmaktan çok, uyarıcı bir nitelik taşıması da bundan kaynaklanır. Bunun gibi, dış dünyanın çok değişik bir biçimde yansıtılması da.”<sup>696</sup>

Bu bilgilerden sonra şuraya gelmek istiyorum. Hiç şüphesiz Kur’ân bir şiir değildir. Ama bu şiirsel alt yapıya hitap eder. Fıtraten bu donanıma sahip bir varlığa seslenir. Bir şiir kültürü atmosferinde doğup büyümüş, kemale ermiş kimselere seslenir. Çünkü en ilkel toplumlarda bile şiir ve mûsikî, o toplumun ekmek ve su gibi, hava gibi vaz geçemedikleri, onlarla yaşadıkları bir ihtiyaç, hatta bir iç kabiliyet olarak var olagelmiştir. Öyle ki her milletin konuştuğu dilde şiirsel öğeler, mecâzlar, istiâreler, benzetmeler vardır. Şiir ilk insanla beraber var olduğu için de bu tür, “yazın türlerinin anası”<sup>697</sup> sayılmıştır. İşte Kur’ân-ı Kerîm’in aslını okuyan bir mümin de bu şiir üstü imgelerle karşılaşır, şiir daha güzel bir üslupla yoğrulur ve bir ruh asaleti kazanır. Zevk-i selim kazanır. Ama Kur’ân mütercimi, Kur’ân’ın insanın bu veçhesine, bu kültürel birikimine hitap eden şiir üstü şiirsel öğelerini okuyucusuna göstermede çaresiz kalır. Ama yine de bunun aktarılması için bir yol aramak gerekir. Böyle bir tercüme ilkesi arayışı eskilerde araştırılmış, tartışılmıştır ve “hangi metne hangi yöntem”<sup>698</sup> problemini gündeme getirmiştir.

“On dokuzuncu yüzyıl başında Alman düşünürü, Tanrı bilimci Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Berlin’de Krallık Bilimler akademisinde okuduğu

<sup>695</sup> - Levend, Agâh Sırrı. Divan Edebiyatı, Enderun Yayınları, İstanbul, 1984., s. 576.

<sup>696</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s. 167.

<sup>697</sup> - Özdemir, Emin. Yazın Türleri, Anadolu Üniversitesi Yayınları. Eskişehir, 1991, s.3

'çevirinin değişik yöntemleri üstüne' (Störig, s. 39-70) başlıklı incelemesinde, çevrilen metnin türü ile uygulanacak çeviri yöntemi arasındaki ilişkiye özel bir önem verir. Gerçekte Schliermacher'in düşüncelerinin, çeviri kuramının gelişmesine katkısı büyüktür. Çevirmenlik (Übersetzen) ile dilmaçlık (dolmetsechen) eylemlerini yeniden tanımlayarak birbirinden açık seçik ayıran, büyük bir olasılıkla çeviribilim (übersetzungswissenschaft) kavramını da ilk kullanan odur. (Wills, 1982, s. 31) Schleiermacher ile bilimsel bir gözlem ilk kez çeviri olgusuna yönelir. Schleiermacher metinleri genel olarak iki öbekte görür: Bir yanda sanat metinleri ile bilimsel metinler, öte yanda gündelik iş yaşamını ilgilendiren metinler. Bu metin türlerini işlevleriyle belirlemeye çalışır Schleiermacher. İş yaşamında, konu ya da nesne öncelik taşıdığı için, anlam her zaman tektir. Değişik yorumlara açık değildir. İş yazışmalarında belli edimleri yansıtan, kalıp sözler, bu tür metinlerde dilin, ancak belirli bir anlamın taşıyıcısı olduğuna kanıttır. Bilim ile sanat metinlerinde ise yazar, konusunu, nesnesini, özgün dil kullanımıyla, kendisi oluşturur. Bu durumda gündelik iş metinlerindeki anlam saptanmış niteliği ile doğrudan doğruya kavranır. Değişik kişilerce kavranışı da pek bir ayrımlılık göstermez. Öznel dil kullanımıyla oluşmuş bilim sanat metinleri ise alışılmış anlam kalıpları ötesindeki şeyleri de dile getirmeyi amaçladıklarından çoğul anlamlı iletileri ancak yorumla bir bakıma dolaylı olarak kavranabilir. Bu tür metinler, var olan iletişim kalıplarını, belli sözlerle deyimleri, korumaya; sürdürmeye değil, özgünlüğe yönelirler. Gerçekte bu özgünlük, bu var olan kalıpları kırma, eskiyi aşma eğilimi, bilim sanat metinlerinin başlıca özelliği olan, canlılığın da kaynağıdır. Bu tür metinlerin çevirisinde, yazarın aktarılması büyük önem taşır Schleiermacher'e göre. Bu noktada metin türüne uygun çeviri tutumunu belirlerken, biri okurun yazara götürülmesi, biri de yazarın okura götürülmesi olmak üzere, iki yöntemden söz eder. Sanat metinleriyle bilim metinlerinde sanat metinleriyle bilim metinlerinde tutulacak çeviri yolunun,

---

<sup>698</sup> - Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili, s. 18

Okurun yazara götürülmesi olduğunu düşünür. Bu metinlerde anlamın dile getirilişi, gündelik iletişim kalıplarından daha çok, yaratıcı edimin yön verdiği, bir dilsel söylemle gerçekleşir. Çevirmenin burada, gündelik dilin iletişim düzenlerini iyice tanıyor olması yetmez. Kaynak dildeki metnin içerdiği, özgün yaratıcılık anlarını da, bütün yenilikleri ve yabacılıkları ile birlikte kavranmasını sağlayacak bir yorum bilgisi (hermeneutik) yeteneği ile donanmış olması gerekir.”<sup>699</sup>

İşte hem şiir üstü bir şiirsel metin özelliği, hem sanatlı söyleyişlerle dolu ve hem de en basit hayat kırıdanışlarına yön veren, açıklayıcı, tanımlayıcı, helali ve haramı bildiren cümlelerle dolu Kur’ân’ın tercümesi, bu sahalarda da mütercimim karşısına problemler çıkarmaktadır. Arapça bilmeyen bir meâl okuyucusuna Kur’ân’ın bu üslup çeşitliliklerini göstermek ve tanıtmak fevkalâde zordur. Aynı zamanda da okuru yazara götürmek ilkesini Kur’ân hakkında mümkün kılmak ayrı bir zorluktur. Onun yazarı yoktur, O, Allah kelimidir ve bu kelamı kulu ve resulü olan Peygamberi’ne vahyetmiştir. Hiçbir tercüme okuru, tercüme okumakla Rabbi’nin kelamını okumuş, O’nunla iletişim kurmuş olamaz. Kur’ân mütercimi bu problemi asla çözemez. Okura sadece o münezzeh şiirsel üsluptan seçilmiş bilgiler sunar.

Meselâ: Korkutucu, trajik bir üslup, şiirsel ve tasvirici bir özellik taşıyan bir metin gibi bakarak, Kâria sûresinin üç değişik meâlinin inceleyelim: Göreceğiz ki Kur’ân’ın şiir üstü şiirsel üslubunu göstermekte mütercimler aciz kalmışlar ve bu problem çözümsüz kalmıştır.

“1- Çarpacak olan felaket. 2- Nedir o çarpacak olan felaket? 3- O çarpacak olan felaketin ne olduğunu bilir misin? 4- O gün insanlar ateşe çarpıp yere serilmiş pervanelere döner. 5- Dağlar ise atılmış rengârenk yün gibi olur. 6-7- Mîzânı ağır gelen hoşnut olacağı bir yaşayış içindedir. 8-9- Mîzânı hafif gelenin sığınacağı yer de hâviyedir. 10- Hâviyenin ne olduğunu bilir misin? 11- O kızgın bir ateştir.”<sup>700</sup>

<sup>699</sup> - Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili, s. 18.

<sup>700</sup> - Karia sûresi, Atasoy, İhsan ve diğerleri. Kur’ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Yeni Asya Yayınları. İstanbul. 1989, s. 600.

*“O karia 1 Nedir o karia? 2 Ne bildirdi ki sana; nedir o karia? 3 O gün ki nâs çırpınıp yayılan pervaneler gibi olacak 4 Dağlar da didilmiş elvan yünler gibi atılacaktır 5 İşte o vakıt miyzanları ağır basan kimse 6 O artık hoşnut bir hayattadır 7 Fakat miyzanları hafif gelen kimse 8 o vakıt onun anası haviyedir 9 Ve bildin mi haviye nedir 11 Kızıymış bir ateş”<sup>701</sup>*

*“1- Karia. 2- Nedir o karia? 3- Kariayı, o kapıları döven ve dehşetiyle kalplere çarpan o kıyâmet felaketini sen nereden bileceksin ki! 4- O gün insanlar uçuşan kelebekler gibi şuraya buraya fırlatılırlar. 5- Dağlar atılmış rengârenk yünlere dönerler. 6- Artık kimin tartıları ağır basarsa 7-Memnun kalacağı bir hayata girer. 8- Kimin tartıları da hafif gelirse 9- Onun barınağı da Haviye olur. 10- Onun ne olduğunu bilir misin? 11- Haviye kızgın mı kızgın bir ateştir.”<sup>702</sup>*

Şüphesiz bu üç meâlde de bu sûrenin şiir üstü belîğ ifade biçimini bulmanız imkânsızdır. Bu meâllere bakarak Kur’ân’ın mu’ciz ifade tarzını görmek muhaldir. Yani bu meâl ve tercümeler Kur’ân’ın üslubunu göstermek konusunda kat’i bir acziyet içindedirler.

Kur’ân’ı hiç okumamış bir kimseye bu meâllerden hareketle Kur’ân’ın şiir ötesi estetik ve unsurlarını göstermemiz mümkün olmayacaktır.

Çünkü sûrede sanatlı bağdaştırmalar, çarpıcı, dehşet verici benzetmeler ve bir de başka bir dilde gösterilmesi imkânsız bir ses örgüsü vardır. Bu unsurların hiç biri meâllere yansımamış ve yansıyamaz da. Kur’ân’ın bu yöndeki i’câzı karşısında mütercimlerimiz elbette mazurdurlar. Ancak bu bağdaştırmalar, benzetmeler, istiâreler de bütünüyle gözden kaçırılmamalıdır. Sûre’nin aslında Âlemlerin Rabbi, korkutan mesajlarını korku, heyecan, dehşet duyguları ile birlikte verirken, ardından da hemen bir ümit şimşegi çaktırmıştır. Sevapları az olan insanların trajik akıbetlerini bir trajedi üslubu içinde verirken, insanı hayâlen o atmosfer içinde yaşatmayı da murat etmiştir. Ama hemen akabinde sevapları çok olanlara müjde verilmiştir.

<sup>701</sup> - Elmalılı. Age., VIII/6024.

<sup>702</sup> - Karia, 101. sûrenin meâli, Yıldırım. Ag.meâl, s. 600.

Modern ve klasik trajedilerde insan bir gerilim, bir korku, bir endişe ve dehşet içine sürüklenir. Bu gerilim içinde de bir ahlâk dersi verilmeye çalışılır. Bu ders gerçekten çok kalıcı, tasarruf edici, yani yönlendirici olur. Kişiyi o nasihat doğrultusunda davranmaya iter. Trajedilerdeki bu ağırbaşlı üslup insan üzerinde derin bir tesir uyandırarak “acıma ve korku duygularını kamçılıyarak insan ruhunu olumsuz tutkularından arındırmayı, ruhu terbiye etmeyi amaçlar.”<sup>703</sup> Kısaca trajediler muhayyilede derin izler bırakır.

Bu sûrenin üslubunda da böyle bir maksat vardır. Zaten beşerin sanat adına icra ettiği her sahîh, güzel ve ahlâkî olgunun temelinde kadim, ilahî kitapları aramak gerekir. Trajedilerin menşeyini de yine oralarda, kadim ilahî suhurlarda, kitaplarda aramak gerektir diye düşünüyorum. İnsan hikmet ve sahîh bir davranış adına ne öğrenmişse eski kitaplardan öğrenmiştir. Ahlakî ve estetik olan her sanat faaliyetinin menşeyi mutlaka buralardır. Çünkü ilk vahiy ilk insanla beraber vardır.

İşte Rabbimizin bu sûrede kullanmış olduğu şiirsel söylem, ilk örnekte tamamen silinmiş, Elmalılı asla daha yakın bir tercüme yolu takip ettiği için bu üslubu kısmen sezebiliriz. Yıdırım’ın meâlinde ise dil gittikçe bayağılaşmış. Meselâ “Ağır gelme” yerine “ağır basma” gibi argoda veya avam arasındaki bir dil kullanılmış ve asıldaki şiirsel unsurlardan, asil bir dilden uzaklaşmıştır. Yani okur Allah’ın üslubuna doğru götürülmemiş, sûrenin üslubu kulun üslubuna dönüşerek okura göre basitleştirilmiştir. Burada yazarı kınadığımız anlaşılmalıdır. Kur’ân’ın her tercümesi bu sonuca gelmek zorundadır ve bu Kur’ân’ın i’câz’ının mütercimleri getirdiği tabii ve mecburi bir sonuçtur. Şiirsel bir tahlil nazarıyla baktığımızda da meâllerin, Kur’ân’ın şiir üstü söylemini göstermede aciz kaldıklarını daha iyi görürüz.

Mesclâ: “Kıyâmet”e doğrudan kıyâmet denmeyip de “kâira” denmesi sanatlı, edebî bir bağdaştırmadır. القارعة bir şeyi bir şey üzerine vurmak.<sup>704</sup> Korkusu insanların

<sup>703</sup> - Trajedi hakkında bkz. Özdemir, Emin. Age., s. 106-107

<sup>704</sup> - el-İsfhâni. Age. s. 402.



kalbine çarpacak olan kıyâmet vakti.”<sup>705</sup> demektir. Araplar kapıyı çaldım derken قرعت الباب kare'tul babe.”<sup>706</sup> derler. Buna göre kapıyı çalmak ve yine Araplar onlara felaket gelip çattığı, zorlu bir iş olduğu zaman “onları bir karia çarptı, bir musibet, musibete uğrattı.”<sup>707</sup> derler ki buna göre de ansızın gelen çatan bela demek olur. Ayrıca “Şiddetli bir ses çıkaracak derecede şiddetle dayanıp çarpmaktır.”<sup>708</sup>

İşte rabbımız bu sûrede kıyâmeti bu ifadeyle karşılamakla, kulların hayâl gücünü bu çok anlamlı kelimenin bütün anlam hudutlarında dolaştırarak onlara o günün korkunçluğunu bir hayâl atmosferi içinde yaşatmayı murat etmektedir. Bu birden çok hayâl unsurlarını taşıyan bir tek kelimenin ihsaslarının hepsini bir mütercim meâlde sıralasa, meâli tefsire veya bir şiir tahlili kitabı özelliğine dönüştürecektir. Tek kelimelik bir karşılık bulmak ise imkânsız. Ancak bu kelimenin yalnız bir veya birkaç anlamını bünyesinde toplamış bir kelime bulup onunla karşılayınca da mânâ yitimi söz konusu olacak.

Oysa aslı okuyan ve bu kelimenin çağrışımsal mânâları hakkında bilgi ile donatılan bir Kur'ân okuyucusu artık bu kelimenin çağrışımçı tesiri altına girerek daha geniş hayâller kurma imkânına kavuşur. O da yeni bağdaştırmalar kurar. Meselâ: Onun kapıyı çalmak mânâsını bilen bir okuyucu şöyle bir hayâl genişliğine ulaşabilir.

Mesut yuvasında otururken bir gece ansızın kapısı büyük bir sarsıntıyla çarpılır. Baskın gibi bir şey hisseder o an. Veya kara haber getiren bir kimsenin gecenin bir vaktinde kapıyı çalması gibi... Her taraf sarsılıyor. Tavandan duvarlardan topraklar dökülüyor. İşte o esnada her şey bozuluyor ve alt üst oluyor. Bir başkası bu kelimenin başka bir anlamından hareketle başka hayâllere dalar ve böylece Kur'a'dan azamî istifade yoluna girilmiş olur.

<sup>705</sup> - et-Taberî. Age., XXX/281.

<sup>706</sup> - İbn Manzûr. Age., VIII/265.

<sup>707</sup> - Kurtubi. Age., XX/154.

<sup>708</sup> - Elmalılı. Age., VIII/6025.



Bu srede insanların saçılmış kelebekler gibi olması ve dağların atılmış renkli pamuklara dönmesi de sanatlı bir bağdaştırmadır. Bunlar üzerinde sözü uzatmak imknımız yok; ancak en çarpıcı bulduğum haviyenin anne ile bağdaştırılmasıdır. Onun tahlilini yapmadan geçemeyeceğim.

Bu bağdaştırma, yukarıya aldığım iki mel örneğinde yok. Yani mütercimlerimiz bu bağdaştırmayı tefsir etmişler. Ama Elmalılı bu bağdaştırmaya dokunmamış. Halbuki mellerde de bu gibi fevkalde bağdaştırmaları görmeliyiz.

Dikkat edilirse merhametin ve şefkatin sembolü olmuş ana ile ateş burada bağdaştırılmıştır. Tartıları hafif olan kimseler için dehşet verici bir benzetmedir. Ana yerine barınak ve sığınak demek ifade gücünü azaltır. Hviyenin anneye benzetilmesi gerçekten pek acı bir manzara hayl ettirmekte ve çok derin bir ümitsizlik hissi uyandırmaktadır. Bir ocuk bir tehlike anında evvela annesine sığınır. Bir oğul pir olsa da, ayağı bir taşa değse, düşse annem der, gönülden ona seslenir, ondan medet umar. Çocuklar ağlayınca anne diye ağlar. İnsanın haricindeki varlıklarda da durum böyledir. Bir kuş annesini kaybetse yanık yanık ter, onu arar. Hlsa bütün bir canlılar lemine göz attığımızda annenin merhameti haklı olarak sembollediğine şahit oluruz.

İşte asıldaki bağdaştırmadan hareketle şöyle bir hayl, muhayyilenizde canlanabilir.

İnsan bir sperm olarak annenin rahmine düşüyor ve o rahim ateştir. O hücre o rahimde besleniyor ama gelen gıdalar hep ateş. O ateş ortamında ölmüyor, ölümüne müsaade edilmiyor, büyüyor. O ateşten doğuyor, o ateşten olan anne bir yavruyu bağrına basıyor, o bağır da ateştir. pyor, dudaklar ateş, emziriyor göğsü ve ondan szlen ateştir. Yavruyu okşuyor eller ateştir. İşte bu manzara insan zihninde canlanınca ortaya dehşet verici bir manzara çıkıyor. İnsan bir gerilime giriyor. Bu gerilim atmosferi altında tutkularından, her türlü hatanın başı olan dünya sevgisinden sıyrılıp ahirete teveccüh ediyor.

İşte tasvirini yaptığımız bu manzara, bir ve üçüncü meâle müracaat eden bir okur tarafından hayâl edilemez. Çünkü aslında haviye ile ana bağdaştırması varken, bu iki tercümede barınak, sığınak bağdaştırması vardır. Haviyenin eve bezetilmesi ile anneye benzetilmesi elbette farklı hayaller uyandırır.

İşte mütercimler Kur'ân'ın bu şiir üstü üslubunu gösterme amacıyla da Kur'ân'ı tercümeyle yaklaşmalıdır. Bir mütercim bir şiirin ses ve ahenk unsurlarını aktaramazsa da, onun hiç olmazsa üslubunu hissettirme çabası içine girmelidir. Ama bizim tetkik ettiğimiz meâllerde hep bilgiye yönelik bir tercüme görürüz.

Ne kadar gayret edilse de, Kur'ân'ın bu özelliğini tercümede gösterebilmek çözülemez problemler arasında yer almaya devam edecektir. Çünkü bu çeviri alanı, şiir ve edebiyat alanına kaymaktadır. Şiir ve edebiyat ürünlerinin çevirileri de diğer metinlerden farklı ve zordur. Bu konuda Akşit Göktürk, "Evet, kendine özgü ölçütleri, ile kuralları olan bir etkinliktir yazın çevirisi. Amacı da dilsel işlevi yönünden özgün metninkine eşdeğer bir metin koymaktır ortaya. Buradaki eşdeğerlilik ise, yalnız dilsel gösterge ya da içerik düzeyinde bir tıpkılık, bir özdeşlik olamaz. Cat Ford'un (1965, s. 49) dediğinin tersine bu eş değerlilik, aynı önermenin 'değişik dillerde belli bir konumda aynı iletişimsel işlevi' yerine getirmesiyle gerçekleşmiş olmaz. Bir yazın metninin alımlanmasında, aynı iletişim konumun değişik dillerde oluşması düşünülemez. Neden? Yazarın, yalnız her yerde, her zaman geçerli kalabilecek bir bilgiyi anlatan değil, insan varoluşunun kültürel, tarihsel, yöresel koşulluluğunu da dile getiren kişi olmasından dolayı. (bkz. Reiss 1977). Çevirmen ise bu durumda, değişik bir çağda, değişik bir yörede, değişik bir kültürde hem özgün yapıt yazarı ile okurunun konumunu hem de o yazar ile çeviri dili okurunun konumunu kavrayabilmek bu iki konum arasındaki uçurumu tanılayarak köprüleyebilmek görevini yüklenir. Bu noktada yazınsal çeviri eşdeğerliliği, bir dilsel sözcenin, değişik dillerde, değiştirilmiş zaman, yer, kültür konumunda aynı iletişimsel işlevi gerçekleştirilmesiyle sağlanır. Cat Ford'un sözünü ettiği, değişik dillerde hep değişmeden kalacak 'belli' bir iletişim konumu yazın

metinleri için söz konusu olamaz. Onun geliştirdiği türden, katı dilbilimsel temelli bir çeviri kuramının, yazın metinleri için işlemeziği de bundan dolaydır.”<sup>709</sup>

**b) Tercümede imgeleri gösterme problemi:** Bir şiir veya şiirsel metinde olduğu gibi, Kur’ân’da da imgeler vardır. Bu imgeleri tercüme ederken de mütercim bazı problemlerle karşı karşıya gelmektedir. “İmge şiirin zihnimizde yarattığı görünümdür. Şöyle de söyleyebiliriz. Şâirler dış dünyaya akıl gözüyle değil, duygu gözüyle bakarlar. Dış dünyadan görme, işitme, tatma, dokunma, koklama duyu organları aracılığıyla aldıklarını ve algıladıklarını dilde yeniden biçimlendirirler. İmgeler bu yeniden biçimlendirdikleri ve görüntüye dönüştürdükleri şeylerdir. Bir tür zihinsel resimlerdir”<sup>710</sup>.

Meselâ alışık olduğumuz, bizim için artık rutin bir kelime olan bahar, bir çok şâirin şiirinde bir imge olmuş, okuyanların hayâl dünyalarını süsleyen rengârenk, canlı, hoş sedalı, serin rüzgarlı, gencecik yeni bir dünya çağrıştırmıştır. “Bahar kelimesi, çok tabii olarak (gül, bülbül, lale sümbül, çemen, nesim) gibi kelimeleri hatıra getirir. Bu sûretle (murât-ı nazir) kendiliğinden meydana gelmiş olur.

Fakat şâir bu kadarla iktifa etmeyecektir. O bu basit kelimelerle yahut bunların benzerleriyle sanatın son merhalesine erişmeğe çalışacaktır.

Bakî’nin: “*Rûh bahş oldu Mesihâsıfüt enfâs-ı bahar / Açtılar didelerin hâb-ı ademden ezhar*”<sup>711</sup> beytinde bahar, onu öyle derin çağrışımlara götürür ki nefesiyle ölüleri diriltten İsa (a.s) ‘ı hatırlatır. Baharın serin, tabiata can dağıtan rüzgarları, İsa (a.s.)’ın nefesi olmuştur ve onunla çiçeklere can bahşolmuştur; yokluk uykusundan gözlerini hayata açmışlardır. Hülâsa bahar imgesi duyan, hassas ruhlar için hayattır, İsa’nın nefesi gibi ölülere can, gönüllere fcah verir. Ortalık yeşillenir; gülşende güller

<sup>709</sup> - Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili, s. 44.

<sup>710</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s. 168.

<sup>711</sup> - Levend. Age., s. 571-572.

açar, bülbüllerin sadası her tarafı doldurur.”<sup>712</sup> Şâirlerin bu mısralarla insanlara duyurmak istedikleri şey baharın güzelliğini algılayabilmeleri ve ona bir temayül göstermeleri, ona koşmaları, ondan faydalanmalarındır. İyi bir şiir okuyucusu bu imgelerle ruhunu süsler, zihnini güzelleştirir. Edebiyatın ve şiirin maksadı budur. Yani insanlarda temiz ve güzel, estetik bir muhayyile oluşturmak, çirkinden sakındırmaktır.

Kur’ân’ın imgeleri de aynı maksada hizmet etmeye matuftur. İşte Kur’ân’ın i’câz veçhelerini oluşturan bir yön de budur. Meselâ Rahman sûresinin aslındaki şiir ötesi imgeler madde ötesi âlemlere, cennete ait sembollerle doludur. Bu imgeleri tercüme ederken bu imgelerin karşı dildeki karşılıklarının aynı ihsasları verebilmelerine dikkat etmeliyiz. Ama Kur’ân mütercimleri anlamı anlamına bir tercüme ilkesi benimsedikleri için bu noktaya dikkat etmemişlerdir. Böylece Kur’ân’ın imgelerine eşdeğer kelime bulmak da bir problem olmuştur. İmgelerle dolu bir sûre olduğu kanaatine vardığımız için bu konunun örneklerini Rahman sûresinden vermek istiyoruz.

Şüphesiz ki Âlemlerin Rabbi’nin seçtiği kelimelerde eşsiz bir ses ve mânâ mutabakatı vardır. Bunu yukarıdaki paragraflarda da vurgulamıştık. Bu durum başarılı şâirlerin bazı şiirlerinde nadiren görülür. O da uzun arayışlar neticesinde bulunmuştur. Rahman sûresinde de bu ses ve mânâ mutabakatı bütün güzelliği ile kendini göstermektedir.

Kur’ân’da insan, gayb âleminin, cennetteki nimetlerin hayâline sevk edilirken de, kelimeler ona göre seçilmiştir. Dikkatle okunduğunda bu sûrede sert sesli harfler pek nadirdir. Ancak kıyâmet sahneleri anlatılırken o hayâle uygun olarak verilmiştir. Meselâ: **فَإِذَا شَقَّتْ** fe izen şakkat, **فَكَانَتْ** fe kanet, **وَرَدَةً** verdeten”<sup>713</sup> kelimelerindeki ş,k,t, sesleri serttir. Sert sesler âyetin sonuna doğru gittikçe azalır ve yerlerini yumuşaklara bırakırlar. Bu sûrede Rabbimizin Rahman sıfatına uygun olarak cennet nimetleri sayılırken, bu nimetleri anlatan kelimelerde m,n,l,r.c. gibi yumuşak sesler hakimdir ve

<sup>712</sup>- Levend. Age., 573.

<sup>713</sup>- Rahman, 55/37’nin bazı kelimeleri.

bu seslerle eşsiz bir aliterasyon yapılmıştır. Nimetler hayâl ettirilirken o hayâle uygun sesler seçilmiştir.

İşte meâllerde bu atmosferi bulmak ve o atmosfer içinde hayâl etmek mümkün değildir ve meâllerde seçilen kelimelerdeki sesler bu narin, bu ipeksi ortamı vermekten uzaktır.

متكئين على رف رف خضر وعفري حسان<sup>714</sup>

Meselâ. 76 “Yemyeşil yastıklar ve kıvanç veren muhteşem döşemeler üzerine kurulurlar. 77: Peki (ey insanlar ve cinler) Rabbinizin nimetlerinin hangisini yalanlıyorsunuz.”<sup>715</sup> şeklindeki bu meâlde “döşeme üzerine kurulmak” “Yastıklar üzerine kurulmak” Türk muhayyilesini zorlamaktadır. Sahih bir hayâl, rahat ve sùrenin ipeksi akışına uygun bir hayâl kurmaya müsaade etmemektedir. Dolayısıyla asıldaki imgeleri göstermek açısından başarısızdır. Bu tercüme metinden hareket ederek insana tabaka tabaka yükselmeyi hissettiren asıldaki رف رف refref kelimesinin vermek istediği imgeyi, hayâl gücünü almamız imkânsızdır. Üstelik yastık ve kurulmak, döşeme ve kurulmak kelimeleri münasebetsizdir. Döşeme uzanmak, yastık yaslanmak anlamıyla alâkalıdır. Gerçi kurulup oturma tabirimiz de var ama, yastık denince ilk akla gelen yaslanmaktır. Mütercim belki, hayâlin genişlemesi için رف رف refref ve عفري abkari kelimelerine dipnotta Asım’ın Okyanus’undan şu “cins isim veya refrefenin çoğuludur. Nazik ve ince ipek kumaşlara, döşeklerin, tahtların karyolaların, yaygıların, perdelerin sarkan eteklerine, döşemelere, çemenzâra, ağacın aşağıya sarkan dallarına, yastığa ve daha başka şeylere denir.” ve “eksikliği ve kusuru olmayan mükemmel şey/türünden kendinden daha üstün olmayan nesne/kıvanç veren döşeme”<sup>716</sup> şeklindeki bir tefsirî tercüme getirmiş. Bu açıklamaları vermese meâldeki kelimelerden bir hayâl genişliğine uzanmamız iyice imkânsızlaşır. Ayrıca kıvanç kelimesi de bu bağlamda

<sup>714</sup> - Rahman, 55/76.

<sup>715</sup> - Rahman, 55/76-77, Güllü, Sıtkı. Kelime Anlamlı Kur’ân-ı Kerim Meâli, Huzur Yayınevi, İstanbul, 1999, s. 402.

<sup>716</sup> - Rahman, 55/76-77, Güllü. A.g.meâl, s. 402.

musikîyi bozmakta. Sonundaki n-ç sesleri bir metalik ses çağrıştırmaktadır. Yine yetmiş yedinin meâlinde bir tcnafur-i huruf (ses kakışması) yani “bazı harflerin, yahut kelimelerin yan yana gelmesinden, yahut bir birine yakın bulunmasından telaffuz güçleşmesi”<sup>717</sup> meydana gelmiştir. Rabbinizin, nimetlerinin hangisi zincirleme isim tamlamasının sonundaki “in, in ler” ve “yalanlıyorsunuz”daki a, ı, o,u seslileri yan yana olunca tatsız bir asonans oluşur.

Ateş’in meâlinde de yine hayâle hâlel getirecek, Kur’ân’ın vermek istediği imgeleri hakkıyla gösteremeyecek Türkçe kelimeler seçilmiştir.

“(cennetlikler) Yeşil yastıklara ve hârikulade güzel işlemeli döşeklere yaslanırlar.”<sup>718</sup> Burada da döşek ve yaslanmak tabiri münasebetsizdir. Hülâsa **refref**, **abkari** ve **muttekiin** kelimelerine seçilen karşılıkların imgeleri aslın vereceği imgeleri göstermekten acizdir ve mütercimlerimiz de daha güzel Türkçe kelimeler seçebilirlerdi. Ancak yine de başarısız olurlardı. İlahî kelâmı aynı letafette karşılayacak kelimeleri beşer ne kadar seçebilir ki. İşte Kur’ân’ın karşısında her alanda bir çok problemle karşılaşırız.

Öztürk, yine benzer yanlışığa düşmüş. “*Yeşil yastıklarla emsalsiz döşekler üzerinde yatarlar. Rabbinizin nimetlerinden hangisini sayarsınız yalan?*”<sup>719</sup> şeklindeki meâlde Öztürk de **muttekiini** yatmak fiiliyle karşılaşmış. Yatmanın hayâli, tatlı bir imge değil. Uyumak taki y daha yumuşak, ama ikisi de âyetteki imgeyi, hayâl güzelliğini çirkinleştirmekte ve bulandırmaktadır. Bu meâlde asıldaki o tatlı imgeyi vermekten uzaktır. Hele **sayarsınız yalan** şeklindeki devrik cümleyi şiir zevki olan kimseler şiirsel bulmazlar. Türkçe’de bazı devrik cümleler şiirsel bir ahenk verirler ama burada çirkin olduğu açık.

Bu meâllerde asıldaki imgeleri görememekteyiz. Görebildiklerimiz ise ses-hayâl ve mânâ güzellik ve bütünlüğünü göstermekten acizdirler. Tefsiri tercümeler ise imge

<sup>717</sup>- Tahir-ül Mevlevî. Agc., s.162.

<sup>718</sup>- Rahman, 55/76-77. Ateş. Ag.meâl. s. 538.



yüklü kavramları uzun uzun açıkladıktan sonra asla döndürmek kaydıyla bu imgeleri göstermişler; ama bu da okuru Kur'ân'ın meâlini okurken zihni dağıtıp toplamak gibi sevimsiz bir işe sokmaktadır.

Özetlersek, tercümede imgeleri göstermek de bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Meâl yazarlarımız ise bu imgeleri karşı dilde gösterecek kelimeleri seçmede başarısızdırlar. Bu da mütercimlerimizin bütün şiirsel güzelliklerin ötesinde bir üsluba sahip Kur'ân'ın tercümelerine edebi metinlerin, şiirsel metinlerin nasıl tercüme edileceği konusunda bir ön hazırlık ve donanımları olmadan başladıklarını belgeler. Böyle bir donanıma sahip olsalardı, Kur'ân'ı tercüme etmede pek çok şey değişmezdi. Çünkü Kur'ân'ın üslubuna karşı dilde eşdeğer bir üslup, imgelerine eşdeğer imgeler ve kelimeler bulmaları imkânsıdır. Ancak hiç olmazsa üstünkörü bir tercüme yapmamış olurlardı. Nitekim "James S. Holmes (1978) bin dokuz yüz ellilerden beri süregelen çeviri araştırmasını, 'üstün körü', 'yüzeysel' nitelerken, özellikle bu araştırmanın sonuçlarının yazın metinlerine uygulanamazlığına değinir; yazınsal çeviri sürecinden yola çıkılarak, yeterli bir yaklaşım biçimi geliştirmesi zorunluluğunu belirtir. Evet her yazın metni de ilk bakışta öbür metinler gibi, dilbilimsel öğelerin birbirine zincirleme eklemlenmesinden oluşur. Yalnız bu eklemlenme ötesinde metnin bir de kendine özgü yapısal düzenlenişi vardır. Bu bakımdan yazın metninin üç türlü bilgiyi bir arada iletliğini belirtir Holmes. Bu bilgilerin birinci türü metindeki dilbilimsel yapının haritasından, ikinci türü yazınsal yapının haritasından, üçüncü türü ise kültürel yapının haritasından izlenmeyi gerektirir. Böylece yazın metninin yoğruluşundaki bu üç türlü bilgiden kaynaklanan üç temel özelliğin, çeviri sürecinin ya da ürünlerinin incelenmesinde de çıkış noktası yapılması önerilmiştir. (Holmes, 1972; Lefevere, 1970)

Her özgün yazınsal yapıt, bir dile, kültüre, tarihsel ortama, yazın geleneğine bağlı olarak, bu özellikleri gösterir. Yalnız bir çeviri yapıtta, çeviri dilinin bütün bir dil-

<sup>719</sup> - Rahman, 55/76-77. Öztürk. Ag.meâl. s. 535.



yazın dizgesi içinde, aynı özellikleri sürdürmek zorundadır. Başka deyişle çevirmen hem özgün yapıtı değişik bir dile aktarmak, hem de o değişik dilde bir yazınsal yapıtı olarak benimsetmek yükümlülüğündedir. Söz konusu yapıtı, bir yandan başka bir kültürün, çağın, yörenin ürünüdür, bir yandan da çeviri dilinin yazın gelenekleri içindeki benzerleriyle türdeş olabilmek zorundadır. İşte çevirmen bu oyunun kurallarına göre kararlaştırır çeviri sürecinde uygulayacağı çözümleri. (bkz. Levy, 1067). Çeviri diline yapıtı özgünmüşçesine kazandırırken, bu oyunun kurallarınca bir yanılısamayı bilerek ya da bilmeyerek gerçekleştirir.”<sup>720</sup>

Ancak Kur’ân bir çağın bir kültürün bir yörenin ürünü olan edebî eserler gibi beşerî özellikler göstermez. Ancak bir kültüre, bir çağ insanına ve o insanın bütün bir varlığına hitap eder ve onu şekillendirmek ister. Böyle bir kelâmın tercümesini imgeleriyle mecaz ve istiâreleriyle, özgünlüğü ile aksettirmek mütercim karşısında aşılabilir bir engel gibi gözükmemektedir. Ve yine hiçbir meâl bugün Türk dilinde edebî bir eser, edebî bir klasik değeri taşımamaktadır. Bunu sebebi ise Kur’ân kelimelerine, imge ve sanatlı söyleyişlerine, karşı dilde titizlikle karşılık aranmayışıdır. Ve yine iki dili ileri derecede anlamsal hata yapmayacak kadar bilmenin tercüme için yeterli görülmesidir.

#### 2. 4. 1. 2. Tercümede söz sanatlarının gösterilmesi problemi

Kur’ân’ın söz sanatlarını tercüme ederken karşımıza, “kaynak metnin amaç dile biçimsel özellikleriyle aktarılmasına öncelik tanıyan çeviride geçerli ölçüt”<sup>721</sup> şeklinde tanımlanan ‘biçimsel eşdeğerlilik’, (stylistic equivalence)’e riâyet problemi çıkmaktadır. Bu problem ise tercüme karşısında gerçekten ciddi bir problemdir. Bir metnin biçiminin, yani üslubunun temelini ise edebî sanatların kullanımı oluşturur. Bu

<sup>720</sup>- Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili. s. 46-47.

<sup>721</sup>- Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili. s. 109.

açından söz sanatlarının çevirisi konusunda da mütercim karşısına bir çok ilkeler ve bu ilkelerle birlikte de problemler çıkacaktır. Asıl metinde bir ifade istiârelerle anlatılmışsa çoğu zaman çeviride bu istiâreleri başka söz sanatlarına dönüşmüş olarak görürüz. Şüphesiz böyle bir çeviri aslın üslubunu aksettirmez. Bu durumda mütercim karşısına üslubu üslubuna çeviri ilkesiyle, üsluba eş değer çeviri diye iki çeviri ilkesi çıkar. Bu iki ilkenin yalnız birini tercih problem olabileceği gibi, ikisini birden uygulama da problem olacaktır.

Meâller ya çoğu zaman söz sanatlarını, mecâzları ve mazmunları çözülmüş, düz, sanatsız anlatıma çevrilmiş olarak sunarlar, ki bu durumda Kur'ân'ın ifade biçimini meâl üzerinde görmek imkânsızlaşır. Yani çeviri bilim terimiyle taslak bir çeviri yapılmıştır. Bu durumda meâllere bakarak Kur'ân'da mecâz, istiâre, teşbih, telmih olup olmadığını anlamak imkânsızlaşır ve Kur'ân sanatlı ve tesirli bir söyleyişten mahrum adı bir nesir sanılır. Veya mecâzî istiâreye, teşbih-i belîğ'i mufassal teşbihe veya diğer çeşitlerine, istiâreleri benzetmelere çevirerek aktarırlar.

Bu çoğu zaman da mütercim bilerek yaptığı bir iştir. Meselâ:

<sup>722</sup> (....) *ولا تكن كصاحب الحوت (...)* “Balığın arkadaşı, balığın dostu gibi olma” meâlindeki âyette telmih vardır. Yunus (a.s.)’ın adı söylenmez. Onun balıkla alakalı kıssası hatırlatılır. Tariz, dokundurma yoluyla, hatta şaka üslubuyla, Yunus (a.s.) hatırlatılır. O’na balığın karnında uzun süre kaldığı için edebî bir incelikle **balığın arkadaşı** denmiştir. Ama şu “(...)Rabbına seslenen balık sâhibi Yunus gibi olma (...)”<sup>723</sup> şeklindeki meâlde hem telmih ifşâ edilmiş, hem de Yunus’un bir balığı varmış, bir balığın sahibiymiş gibi bir anlam ortaya çıkmış. Çünkü Türkçe’imizde sahip arkadaş anlamında kullanılmaz. İşte bu meâlde anlatılmak istenen anlatılmış ama, âyetin aslındaki telmih, tariz ve latife sanatı uçup gitmiş. Yani asılda, telmih sanatının ifade kudretiyle, Yunus (a.s.)’ın adından hiç bahsedilmeden, onun macerasını hatırlatan balık

<sup>722</sup> - Kalem, 68/48.

<sup>723</sup> - Kalem, 6/48, Koçyiğit. Ag.meâl, s. 565.

zikredilerek Yunus ve O'nun malum kıssası hatırlatılmış. Ama tercümede telmih sanatı çözülmüştür. Halbuki Kur'ân'dan yalnızca anlaşılana aktarmanın önemi kadar, anlatılmak istenenin nasıl anlatılmış olduğunu aktarmak da önemli olmalıdır.

Bir Balzac tercümesinde olayı anlamanızın yanında Balzac'ın üslubu hakkında da az çok bilgi sahibi olabiliyoruz oysa. Meselâ en azından bu tercümeye bakarak Yazarın asil bir dil kullandığına, tasvirici bir üslup sahibi olduğuna hükmedebiliyoruz. Ama Kur'ân'ın üslubunu ihsas ettirecek tek Türkçe tercüme yok elimizde.

Evet, maalesef meâllere baktığımız da Kur'ân'daki edebî sanatların bütünüyle başkalaşıma uğradığını görüyoruz. Bu da meâl ve tercümelere mânâların yanı sıra onun edebî kıymetinin, sanatlı ifadelerinin de yitip gittiğini gösterir. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'i yanlış tanıtmak açısından fevkalâde tehlikelidir.

Hülâsa Kur'ân'ın i'câzı icâzından kaynaklanmaktadır. Bu ifadeyle şunu söylemek istiyoruz: İ'câz aciz bırakmak, acze düşürmek demektir. İcâz ise az söz ile çok geniş mânâlar ifade etmek anlamındadır. Ancak Kur'ân, mütercimlerini, sadece bu vadiye acze düşürmemektedir. Onun sanatlı söyleyişleri bir ses, bir fonetik üslup içinde verilmiştir. Bu yüzden Kur'ân'da mecâz mecâz, istiâre istiâre olarak tercümeye kalkışıldığında, ki örneklerde göreceksiniz, bir ses ve estetik yitimi ile de karşı karşıya geliniyor. Ve mütercim tercümede ortaya çıkan bu çirkinlikten kaçarken asıldaki sanatları başka sanatlar biçiminde tercüme etmek zorunda kalıyor. İşte bu da ciddi tercüme problemlerindendir.

#### 2. 4. 1. 3. Teşbih, (benzetme)lerin tercümesi

Sözlük anlamı benzetmek demek olan teşbih, terimsel olarak “mânâ bakımından bir hususta ortaklığa delâlet etmek.”<sup>724</sup> şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle teşbihe, aralarında çeşitli yönlerden benzerlik bulunan, iki varlıktan zayıfını kuvvetlisine

benzetmek de diyebiliriz. “Teşbih heyecana bağlı bir sanattır. Sanatkar kendisini etkileyen bir olay, veya varlık karşısında heyecanlanır. Bu heyecanını daha kuvvetli ve tesirli anlatabilmek için, o ruh halini okuyucuda daha iyi canlandırabilecek benzetmeler yoluna gider. İşte bu ruhî faaliyet sonucu, teşbih sanatı meydana gelir.”<sup>725</sup>

Ancak Âlemlerin Rabbi beşerî sıfatlardan sayılan bir heyecanlanmadan münezzehe olduğu için, O'nun kelimesindeki bu gibi heyecana dayalı sanathî söyleyişlerin maksadı, kullar üzerinde ruhanî heyecanlar uyandırmak ve kulların iç âlemlerini bu heyecanlarla terbiye etmek, hissî bir olgunluğa ulaştırmaya matuf olabilir. Onlarda gerilimler, heyecanlar, hayâller yaratarak bu heyecan atmosferi içinde sözü tesirli ve kalıcı kılmaya yöneliktir diye düşünebiliriz.

Teşbih sanatında “dikkate değer bir özellik de şudur:

“Bu sanat kelimelerin gerçek mânâları ile yapıldığı halde, mecâz sanatları, yani kelimenin mecâzî mânâsı ile yapılan sanatlar grubuna girer. Kelimeler gerçek anlamlarında kullanıldıkları halde, meydana getirdikleri anlam bütünlüğü mecâzî bir hüviyet kazanır.

Meselâ: “*Durmuş saat gibiydi, durup geçmeyen zaman.* (Yahya Kemal)”<sup>726</sup>

Burada durmak, saat, zaman hakiki anlamdadır. Ama bu teşbih grubunu bir bütün halinde incelediğinizde bu grubun anlamının mecâzlaştığını görürsünüz. Bu grubu analiz edip açıkladığımız zaman teşbihin güzelliği ve fonksiyonu uçup kaybolur. Karşınızda yavan bir söz yığını kalır. İşte teşbihler ve onun her çeşidi, Kur’ân’ın aslı unsurlarından sayıldığı gibi onu tefsir ettiğinizde asıldaki güzelliği ve ifade gücünü tam mânâsıyla tanıtmamış olursunuz. Ancak teşbihler teşbih olarak çevrildiğinde karşı dilde bazı tuhaf ifadeler meydana gelmektedir. İşte üslubu üslubuna çevirinin biricik problemi

<sup>724</sup> - Kazvinî, İmamü'l Hatib. el-İzâh fî Ulûmi'l Belâğa, Dâru'l Kitabi'l Mısriyye, Kahire, ts., II/348.

<sup>725</sup> - Kocakaplan, İsa. Açıklamalı Edebî Sanatlar. M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1992, s.,161.

<sup>726</sup> - Kocakaplan. Age., s. 161.

budur. Teşbih eşdeğer bir başka ifade veya sanat ile karşılandığında da üslup aktarılmış olmamaktadır.

Meselâ: <sup>727</sup>(...) وهى تمرر السحاب (...) âyetinde teşbih-i mürekkebe vardır. “Teşbih-i mürekkebe edatları hazf edilmiş teşbihtir.”<sup>728</sup> Bu çeşit teşbihe “Teşbih-i müekked de denir.”<sup>729</sup> Bu teşbihler aslında pekiştirilmiş teşbihtir. Benzetme edatları söylenmeden yapılan teşbihlerde mânâ değeri daha kuvvetlidir. Daha belîğdir. Öyle ki, bu sanata baş vuran sanatçı, benzetme edatını söylemeye lüzum görmez. Benzettiği varlık onun için tıpa tıp öyledir. Eğer benzetme edatını koysa bu benzerlik ilgisi zayıflar. Bu ilgiyi zayıflatmamak için benzetme edatını terk eder.

“Sürekli sevgiyi duydukça anne topraktan.”(Yahya Kemal) Bu mısradaki eğer, Yahya kemal anne gibi torak demiş olsaydı, gibi edatı benzetme ilgisini oldukça zayıflatacaktı. Bu edatı kaldırmakla, toprağın annelik vasfını, anneye benzer tarafını gâyet kuvvetlice vurgulamış oldu.

İşte Kur’ân-ı kerim’deki sanatlı söyleyişlere, tercümelerde yapılan ilaveler veya hazıflar, asıldaki sanatlı söyleyişlerin gücünü azaltmakta ve asıl metnin verdiği mesajın kuvvetini, duygu ve heyecan değerini kaybettirmektedir.

Şimdi Neml 88. âyete dönelim. “(...)Ve o yürür, bulutun yürümesi(...)” âyeti kelimesi kelimesine ve kısmen de söz dizimini gözeterek tercüme ettiğimiz de ortaya çıkan ifade budur. Benzetme edatı yoktur. Bu benzetmede benzetme edatının olmayışı, dağların geçişinin bulutların geçişine çok yakın bir benzetmeyi anlatmak içindir. Ama biz onu tercüme ederken mürekkebe teşbihi bozup, mufassal teşbih yapmak zorunda kalıyoruz. Bu iki teşbih arasındaki mânâ kuvveti ve ruha verdikleri heyecan oldukça farklıdır. Buna rağmen asıldaki sanatı bozarak bir tercüme yolunu tutuşumuz harfî ve söz dizimini takip ederek yaptığımız tercümenin karşı dilde çok çirkin oluşundan

<sup>727</sup> - Neml, 27/88.

<sup>728</sup> - Kazvini. Age., II/407.

<sup>729</sup> - Kocakaplan. Age., s. 165.

kaynaklandığı açıktır. “O yürür, bulutların yürümesi.” Havada kalan, oturmamış bir ifade ortaya çıkıyor. Bu ifadeyi güzelleştirmek için artık asılda olmayan unsurları katıp, tercümeyi güzelleştirmeye kalkıyoruz. Bu problemi asıldaki bir sanatı başka bir sanata çevirerek çözüyoruz. Aslında çözdüğümüzü zannediyoruz. Çünkü böyle bir tercümede kaybolan unsurlar Kur’ân üslubunun aslı unsurlarıdır.

Düşünün ki Selimiye’ye bakıyor, onu tuğlayla, kerpiçle, betonarme ile yeniden yapmaya kalkışıyorsunuz. Tıpkı onun gibi bir şey.

Meselâ Ateş bu âyeti, “*Görüp de donuk sandığın dağlar, bulutun yürümesi gibi yürümektedir.*”<sup>730</sup> şeklinde tercüme etmiş ve gibi edatını koyarak, asılda “müekked teşbih” olan sanatı, “mürsel teşbihe” çevirmiş. Çünkü “Bu edatlar konursa ifade “et-teşbihu’l mürsel”<sup>731</sup> olur.

İbrahim Kâfi Dönmezi de, “(...) oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler(...)”<sup>732</sup> şeklinde tercüme etmişler. Görülüyor ki bu âyetlerin asıldaki ses ve mânâ uyumu içindeki Arapça göstergeler, kendilerinin aslı gibi tercüme edilmesine imkân vermiyor.

Bir de Kehf sûresi 45. âyeti tetkik edelim.

<sup>733</sup> واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فاصبح خشيبا تذروه الرياح (...)

Mustafa Çağrı bu âyeti, “*Onlara şunu da misal göster: Dünya hayatı gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, bu su sayesinde yeryüzünün bitkisi (önce gelişip) bir birine karışmış; arkasından rüzgarın savurduğu çerçöp haline gelmiştir....*”<sup>734</sup> şeklinde çevirmiş. Bu meâle baktığınızda tefsiri bir tercüme ile karşılaşırsınız. Hem de asıldaki teşbihlerin başka teşbihlere dönüştüğünü görürsünüz.

<sup>730</sup>- Neml, 27/88, Ateş. Ag.meâl, s..383.

<sup>731</sup>- Kazvinî. Age., II/418.

<sup>732</sup>- Neml. 27/88. Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 383.

<sup>733</sup>- Kehf, 18/45.

<sup>734</sup>- Kehf, 18/45. Çağrı. Özek ve diğerleri. Ag.meâl s., 297.

Kazvinî burada her ne kadar “mürckkeb teşbih var”<sup>735</sup> diyorsa da aslında benzetme edatı ke söylendiği için mürckkeb teşbih yok, “muhtasar teşbih” vardır. Yani “benzetme yönü söylenilmeden yapılmış bir teşbih”<sup>736</sup> vardır.

Benzeyen: Dünya hayatı. Bu, *واضرب لهم مثل الحياة الدنيا* ifadesinde söylenmiş. Ancak yine farklı bir üslupla söylenmiş. Kendisine benzetilen, gökten indirilen *nekra* bir yağmurdur. Bilinmeyen bir yağmur. Bu da, *كماء انزلناه من السماء* ifadesinde söylenmiş. Gökten inen su bitkilere birkaç mevsimlik hayat verir. İlkbahar ve sonbaharda. Sonra bu su çekilir ve gider. Bitkiler ölür. Kurur. Onu rüzgârlar savurur. Dünya hayatı da öyledir. İnsanlara çocukluk, gençlik ve ihtiyarlıkta hayat verir. Sonra bu hayat onlardan alınır ve insanları toprak alır. Kader savurur, şeklindeki benzetme yönü, asıl metinde söylenmemiştir. Dünya hayatının sonunda suyu çekilmiş çerçöplere benzetilmesi benzetme edatı kullanılmaksızın yapıldığı için *teşbih-i mürckkeb* vardır. Oysa mütercimlerimizin, tercümesinde doldurma kelimelerle, tefsirlerle, asıldaki orijinal teşbih kaybolup gitmiş. Aslında bu âyetteki teşbihe mevcut teşbihler içinde bir isim bulmak da zor. Çünkü oldukça özgün bir teşbih var.

Bu teşbihi, kelimesi kelimesine aktarmaya gayret ettiğimizde karşımıza yine aynı zorluklar çıkmaktadır. Tuhaf bir Türkçe ifade çıkıyor. “*Ve anlat onlar için, dünya hayatının meselini... Bir su gibi... Onu gökten indirdik. Sonra onunla yerin bitkileri karıştı. Sonra oldu bir çerçöp. Savurur onu rüzgarlar.*”

Görüldüğü gibi eksilteli cümleler, Türkçe’ye göre devrik, kuralsız olan söz dizimleri, iç içe benzetme, telmih ve tedaî ve mecâzlarla yüklü olan bu düşündürücü ve insanı derin heyecanlara gark edici yoğun ifade, tefsirî bir tercümeden başka bir tercümeyle imkân vermiyor. Tefsirî tercüme de asıldaki sanatı aynen gösterme kudretinde olamıyor. Sanatları aynı sanatla karşılama ilkesiyle bir tercüme ise karşı dilde tuhaf ifadeler meydana getiriyor.

<sup>735</sup> - Kazvinî. Age., II/374.

<sup>736</sup> - Kocakaplan. Age., s. 164.



Meselâ Öztürk âyeti, “*Dünya hayatının şu su örneği gibi olduğunu onlara anlat. O suyu gökten indirdik. Yerin bitkisi onunla karıştı. Derken o bitki rüzgarların savurup dölediği parçacıklara dönüştü.*”<sup>737</sup> şeklinde tercüme ediyor. Görülüyor ki parantezli ifadelere asla müsaade etmeyen bir mütercim bile bu âyetteki sanatı aynen aksettirememiş ve aslında olmayan bir çok kelimeleri tercümeye katmış. Bu bir kusur ve art niyet değil şüphesiz. Kur’ân’ın gücü ve onun karşısında mütercimlerin aczinin sonucudur.

Muhammed bin Hamza, “*Dakı ur, ya’ni beyân eyle anlarun için, yakın dirlik meselin; Su gibidür. İndürdük gökten. Pes karışdı ya’ni gür oldı, andan ötürü, yir otı; pes, oldı uvak kuru ot, savurur anı yiller.*”<sup>738</sup> şeklinde tercüme ediyor. İnsanı tatlı tatlı gülümseten bu tercüme de yine tefsirî bir tercümedir. Ancak Hamza’nın *su gibidür* şeklindeki tercümesi aslu uygun olduğu için asıldaki sanatın ne sanatı olduğunu tespit etmeye imkân verecek biçimdedir.

Bir de <sup>739</sup> *نساء كم حرث لكم* “*Kadınlarınız Sizin Tarlanızdır*” meâlindeki âyetin tercümesi hakkında mütalaâlar yaparak benzetmelerin tercümesi konusuna son verelim.

Önce şunu vurgulayalım ki, Cündioğlu’nun “Kur’ân’da deyimsele ifadelerin kullanımı üzerine”<sup>740</sup> başlığı altında incelediği bu ifade, deyim değildir. Çünkü deyimlerin tanımı ile bu ifade bağdaşmamaktadır. Deyimlerin tanımı şöyle yapılmıştır. “Her dilde, kuruluş anlamları, sözcüklerin düz anlamlarından başka olan kalıplaşmış bir çok öbekler ve takımlar vardır. Anlamları ve yapıları kurallara bağlanamayan, açıklanması için derin incelemeler isteyen; incelenmemesi daha doğru olan; yapısını değiştirmeden çok kez başka dile çevrilemeyen bu kalıplaşmış (...) takımlara, öbeklere deyim adı verilir.

<sup>737</sup> - Kehf, 18/45, Öztürk. Ag.meâl, s. 299.

<sup>738</sup> - Kehf, 18/45, Hamza. Ag.meâl, I/233.

<sup>739</sup> - Bakara, 2/223.

<sup>740</sup> - Cündioğlu, Düccane. Kur’ân Çevirilerinin Dünyası, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 81.

Her deyim bir kavramı değişik yollarla söyleyebilmek için kurulmuş özel bir anlatım kalıbıdır.”<sup>741</sup>

Buna göre deyimler, kalıplaşmış söz gruplarıdır. Kelimelerine ve onların deyim içindeki diziliş sıralarına dokunulmadan, nesilden nesile yayılmıştır. Kelimelerine ve onların halk dilinde çok mutata olan dizilişlerine dokunulduğu zaman anlatım bozukluğu meydana gelir. “Atı alan Kadıköy’ü geçiyor.” çok özel bir espri esnasında olmazsa, normal konuşma ve yazmada kusurlu bir ifade kabul edilir.

Kısaca deyimleri, bir kavramın çok kelimededen oluşmuş anlamdaşlarıdır, şeklinde de tanımlayabiliriz. Meselâ “içi cız etmek”, acımak fiilinin anlamdaşdır, diyebiliriz.

“Kadınlarımız sizin için bir çeşit tarladır” ifadesi, Arap dilinde nesilden nesile geçen kalıplaşmış bir söz olmadığı gibi, herhangi bir Arapça kelimenin de anlamdaşı değildir. Bu açıdan bir teşbih-i belîğ olan bu cümleyi deyim kabul edemeyiz. Bu ifadenin dilbilgisindeki adı isim cümlesidir. Çünkü yüklemi isimdir.

Bu izahın sonra artık konuya dönelim. Bu ifadede Elmalılı her ne kadar istiâre var<sup>742</sup> diyorsa da bizce teşbih-i belîğ vardır. Çünkü, kadınlarımız ekin yetiştiren tarlalarımız gibidir, şeklinde daha analitik bir ifade olsaydı tam teşbih olurdu. Benzeyen, kadın; söylenmiş. Kendisine benzetilen, tarla; söylenmiş. Benzetme edatı, gibi; söylenmiş. Benzetme yönü, ekin yetiştirmek, söylenmiş. Ama aslında <sup>743</sup> نساء كم حرث لكم ifadesinde benzetme yönü ve edatı hafif edilmiştir. Yani cümleden düşürülmüş, söylenmemiştir. Yalnız benzeyen öge olan kadınlar ve kendisine benzetilen öge olan tarla söylenmiştir. Benzetmenin bu iki ögesiyle yapılan benzetmeye istiâre değil, teşbih-i belîğ denir.<sup>744</sup>

<sup>741</sup> - Gencan, Tahir Nejat. Dil Bilgisi, Kanaat Yayınları, İstanbul, 1992, s. 264.

<sup>742</sup> - Elmalılı. Ag.e., I/777.

<sup>743</sup> - Bakara, 2/223.

<sup>744</sup> - Bkz. Kocakaplan. Ag.e., s. 166.

Meâllerin Kur'ân'ın belâgatı ve edebî değeri hakkında da okuyucusuna bir fikir vermek zorunda olduğuna inananlar, benzetmeleri de aynen aktarmayı tercih etmelidirler diye düşünüyorum. Asıldaki istiâreyi meâlde teşbih-i belîğ, teşbih-i müekked veya teşbih-i mufassal olarak gösterdikleri zaman tercüme bu aktarım işini tam yapmamış sayılır. Bu değişiklikler anlamı yanlışla kaydıracak kadar tehlikeli değilseler de ifadenin kuvvetini giderecek mahiyettedirler.

Cündioğlu ise, bu ifadenin tercümesi hakkında cidden garip şeyler söylüyor ve Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay'ın "*Kadınlarınız sizin tarlanızdır. Tarlanıza istediğiniz gibi gelin...*"<sup>745</sup> Süleyman Ateş'in "*Kadınlarınız sizin tarlanızdır. O halde tarlanıza nasıl dilerse öyle varın.*"<sup>746</sup> Ali Bulaç'ın "*kadınlarınız sizin tarlanızdır; dilediğiniz gibi varın.*"<sup>747</sup> Yaşar Nuri Öztürk'ün "*Kadınlarınız sizin tarlanızdır; o halde tarlanıza dilediğiniz gibi varın*"<sup>748</sup> meâllerini verdikten sonra, "Âyette kadınlar ile tarla (hars) arasında ancak Arap toplumu için "anamlı" olabilecek bir münasebet kurulurken, meâllerde bu zahirî anlam, -Türkçe'de kadın ile tarla arsında hiçbir münasebet olamadığı halde- aynen korunmuş ve tabiatıyla Türkçe açısından ilk bakışta hiç de hoş olmayan bir ifade ortaya çıkmış. Burada hars kelimesinin Arap dilinde tarla (=ekin yeri) anlamına geldiği inkar ediliyor değildir. Ancak bu kelime Arapça'da meccâzî anlamıyla, yani cinsi münasebetten ve onun hasılasından kinaye olarak kullanılırken tarla kelimesi Türkçe'de böyle bir kinayî anlama sahip değildir. Dolayısıyla bu deyimsel ifadenin olduğu gibi Türkçe'ye aktarılması hiçbir sûrette mazur görülemez."<sup>749</sup> şeklinde mütalaâlar sıralamakta.

İtiraf etmem gerekirse pek de net olarak anlayamadığım bu fikirlere, anladığım noktayı esas alarak şu tenkitleri yöneltmek isterim.

<sup>745</sup>- Bakara, 2/223. Atay ve diğeri. Ag.meâl, s. 34.

<sup>746</sup>- Bakara, 2/223. Ateş. Ag.meâl, s. 34.

<sup>747</sup>- Bakara, 2/223. Bulaç. Ag.meâl, s. 53.

<sup>748</sup>- Bakara, 2/223. Öztürk. Ag.meâl, s. 36.

<sup>749</sup>- Cündioğlu. K.Ç.D. s. 84-85.

Bir kere kinayî, mecâzî ve istiâreli anlamlar bir dilin lügat dağarcığında, durgun yapısında var olan anlamlar değildirler. Kullanım neticesinde ortaya çıkarlar. Arap dilinin derinliklerinde varsa bilmiyorum ama, araştırdığım kadarıyla “harsın” kadın şeklinde bir mecâz anlamı Arap dilinde de yoktur. Bu benzetmeyi Arap diline ilk defa Kur’ân kazandırmış olmalı. Bu iddiamız çürütülse bile, Türkçe’de böyle bir benzetme yok, kadına Türkçe’de ve Türk edebiyatında tarla denmemiş diye, Kur’ân’ın bize kazandırdığı bu benzetmeyi yadırgayacak değiliz. Çünkü zekâ bu benzetmeyi gâyet makul ve belîğ buluyor. Nitekim dillerden dillere salt kelimeler geçmez. Benzetmeler, istiâreler de geçer. Bir Arap şâirinin, yaptığı istiâreyi biz Türkçe kelimelerle yapamaz mıyız? Yani benzetme, buluş ona ait olur, biz sadece o benzetmeye Türkçe lafızlarla karşılık buluruz. Gerçi Kutsal Kitap çevirilerinde “Meksika yaylalarındaki Kızılderilileri için yapılmış bir Kutsal Kitap çevirisinde çevirinin okurları denizi tanımazlar düşüncesiyle İsa’nın yürüyerek deniz üzerinden değil, bir bataklık üzerinden geçtiğini söylemek gerekmiştir. Eskimolar için yapılmış çevirilerde ‘Tanrım bugünkü ekmeğimizi ver bize’ yazarısı Eskimolar ekmek tanımadığı için ‘bugünkü balığımızı ver’ diye aktarılmıştır. İsa’nın sanlarından biri olan ‘Tanrının kuzusu’ deyimini ise ‘Tanı’nın foku’ diye çevrilmiştir. (Reiss, 1983. s. 25.)”<sup>750</sup> şeklinde çeviriler de yok değil. Fakat mütercimlerin kaynak dil öğelerine bu kabil müdahaleler yapışlarının doğru olup olamadığı tartışılır. Meselâ bu örnekteki çeviri, bir coğrafyayı başka bir coğrafyada yaşayan insanlara, bir kültürü başka bir kültüre tanıtamamak açısından eleştirilebilir ve bu çevirinin fevkalâde yanlış olduğu da söylenebilir. Cündioğlu’nun mütalaaları âyet hakkında bana bu tip bir çeviri istendiği intibasını vermekte ki bunu kabullenmek oldukça zordur. Belki bu mütalaalarla Cündioğlu, “Bir metnin çevirisinde amaç dil okurunun dilsel kültürel davranış alışkanlıklarının bütünüyle gözetilmesine yönelik çeviri ölçütü, Alm. pragmatische Aegquivalenz; Fr. équivalence pragmatique; İng,

<sup>750</sup> - Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili, s. 69

pragmatic equivalence”<sup>751</sup> şeklinde tanımlanan dil-kullanımsal eşdeğerlilik prensibini savunuyor olabilir. Ama buna göre deveyi tanımayan toplumlarda biz de “deveye bakmazlar mı nasıl yaratıldı ?” meâlindeki âyeti, “kuzuya veya öküze veya da ata bakmazlar mı?” şeklinde tercüme etmemiz gerekir ki bu durumda da mütercime, dil ile birlikte farklı kültür ve coğrafyaların, hayat tarzlarının aktarımı misyonunu yüklenmiş biri olarak bakmamamızı gerektirir.

Konuya dönersek, bu kabil benzetmeler öteden beri vardır ve bunlara “çeviri öğeler” denir. Bu “öğeler bir yabancı dilden olduğu gibi, ya da bir bölümüyle çevrilen yabancı dildeki örneğine benzetilerek, dilde oluşturulan sözleri, sözcük öbeklerini ve benzerlerini içerir. XIX yüzyıl sonlarından beri çeşitli dillerde incelenen bu sözlerin genel olarak aşağıdaki türlerine rastlanmaktadır.

Tam çevirme sözcükler adı verilen bu öğeler en kalabalık türü oluşturur. Yabancı dildeki sözlerin her üyesinin aslına uygun olarak dildeki karşılıklarıyla çevrilmesi sonucunda ortaya çıkar. Türkçe’deki yüz suyu dökmek deyimini bu yolla Farsça’dan çevrilmiştir. Ölü mevsim Fransızca’dan (morte saisonne); kapak kıızı (cover girl), kurbağa adam (frogman), yuvarlak masa toplantısı (ya da konferansı) (round table meeting (ya da conference) örnekleri ise bir çok benzeri gibi İngilizce’den çevrilenlerdendir.”<sup>752</sup>

Bu çeviriler Türkçe söz varlığına ilk sunulduğunda tuhaf karşılanmıştır belki; ama şimdi benimsenmiş ve Türkçe’yi zenginleştirmişlerdir.

نساء كم حرت لكم “Kadınlarınız sizin için bir çeşit tarladır” ifadesi de Kur’ân mütercimleri tarafından bir çeviri öge olarak dilimize kazandırılmış bir benzetme sayılabilir. Türkçe’de bu güne kadar böyle bir bağdaştırma yapılmamışsa da kadın ile tarlanın bağdaştırılması Allah (c.c.) tarafından yapılmıştır ve mantıklı bir bağdaştırmadır. Yani Türk hayâl ve bağdaştırma zevkine de uygundur. Bu

<sup>751</sup> - Göktürk. Çeviri: Dillerin Dili, s. 110.

<sup>752</sup> - Aksan. Türk Dili ve Edebiyatı. Dil Anlam Sözcük. s. 123.

bağdaştırmanın Arap dilinde de alışılmamış bir bağdaştırma olduğu düşünülse bile alışılmamış bağdaştırmaların edebiyatta ve şiirde bir kusur olduğunu söylemek oldukça zordur. Dolayısıyla Kur'ân tercümelerinde aslın harfiyen tercümesi sonucu çıkan bu alışılmamış bağdaştırmayı bir ifade kusuru olarak algılamak, şiirin ulaştığı boyutlardan habersizliğin bir sonucu olarak izah edilir ancak.

Yeni şâirler eski Türk şiirinde olmayan, ilk defa söylenmiş öyle benzetmeler, öyle imgeler buluyor ki, bu buluşlar, mantıklı bulunuyor ve edebî zevki okşuyor ise benimseniyor, değilse sevimsiz, edebî değeri olmayan benzetmeler olarak mütalââ ediliyor.

Bu benzetmelere alışılmamış bağdaştırma denir. Yani "anlam belirleyicileri, anlam ayırıcıları arasında uyum bulunmayan birleştirmelerdir. Biz Türkiye Türkçe'sinde körpe patlıcan, körpe salatalık, körpe fidan tamlamalarını kurabildiğimiz halde, bu nedenle körpe masa, körpe matematik, körpe merdiven gibi tamlamalar oluşturamayız. Çünkü körpe ancak bitkiler, yeni bitmiş bitkiler için kullanılan bir sıfattır. Ancak burada hemen belirtmeliyiz ki çeşitli aktarmalarla (deyim aktarmalarıyla) oluşarak günlük dile yerleşmiş şeytan çekici, kavga kaşağısı, piç kurusu, laf ebesi, çene kavafı gibi alışılmamış bağdaştırmalar da vardır ki bunlar da aktarmalara dayanır.

Özellikle değinilmesi gereken, duygulandırma, etkili anlatma çabasıyla yazın dilinde ve her şeyden önce, şiir dilinde alışılmamış bağdaştırmalardan sık sık yararlanılmakta olmasıdır. Başka dillerde olduğu gibi, Türkçe'nin yazın ve özellikle şiir dilinde de çok eski ürünlerden beri alışılmamış bağdaştırmaların pek çok örneği ile karşılaşırız. Türk şiirinin doruklarından Yunus Emre'de aşk elçisi, ömür ipi, gönül şarı (şehri), can şarı, gönül kal'ası (kalesi) gibi, alışılmamış bağdaştırmalara rastlarız. Şâirin: "*Dost yağmalar can şarını alıp gönül kal'asını.*" dizesinde canını dostların yağmaladığı bir şehre, gönlünü de onların aldığı bir kaleye benzetmek üzere aynı anlatım yolundan yararlanılmış, soyut birer kavram, somutlarla anlatılarak somutlaştırılmıştır. Fuzûlî'de dert kuşları, Şeyh Galib'de zevrak-i derûnum (içimin,



gönlümün kayığı), Şeyhî'de cemelün bağı (güzelliğin bahçesi), divan şiirimizdeki bir çok örnekten ancak bir kaçıdır ki aynı eğilimi gösterir.

XX. yüzyıla geldiğimizde Yahya Kemal'de "ilahî kuğular", "emel gurbeti", "ölüm servileri", Ahmet Haşim'de "ayın hüznünün ışıksız şûlesi" anlamındaki "şûle-i biziya-i hüzn-i kamer" gibi tamlamalarla karşılaşılır. Attila İlhan'da "yanılmış bir kapı", "kullanılmamış bir gök", "kül rengi salı", "fenâ halde sonbahar", "haydut bir akşam"; Cemal Süreyya'da "gözü bağlı bir leylak kokusu", "yalnızlığın başkenti", "içlenmek zanaatı", Hilmî Yavuz'da "kalp kalesi", "ölümün anayurdu", "enli ve kalın hüznler", "el yazması acılar", Ece Ayhan'da "intihar karası bir fayton", gibi bir çok alışılmamış bağdaştırma görülür."<sup>753</sup>

Bu alışılmamış bağdaştırmaların güzellikleri ve etkileri garabetlerinden gelmektedir. Çünkü insanın hayâl dünyasını başka boyutlara çeker, genişletirler. Kadınların tarlaya benzetilmesi belki Arap'ın da ilk duyduğu alışılmamış bağdaştırmalardandır. Ama Arap zekâsı kadın ile tarla arasındaki münasebeti kurmakta ne kadar çevikse, Türk veya herhangi bir zekâ da bu bağdaştırmayı kuracak pratikliktedir, diye düşünüyorum.

Ancak kültürden kültüre, zamandan zamana bazı benzetmeler kıymetini kaybedebilir. Ama bu benzetme Allah'ın yaptığı bir benzetmedir. Bu benzetme Arap dili ile söylendiği zaman, Türk ve alman diliyle söylendiği zaman çirkin mi olur!?

Nihâyet, Cündioğlu'na şu sualler sorulur:

Bir, aynen tercüme etmemekle, Kur'ân'da Allah'ın yaptığı bir benzetme gizlenmiş olmaz mı? Allah, kadını tarlaya benzetmiş. Bu benzetmeyi, Türkçe'de tuhaf karşılanıyor diye -ki biz bu fikre kat'iyyen katılmıyoruz ve katılsak bile bu tuhaflığı alışılmamış bağdaştırmalar cinsinden kabul ediyor, güzel ve çok mantıklı, daha başka bir ifadeyle 'yeni', buluyoruz- saklamak hakkını bize kim verir? Birisi bize şu âyeti bize

<sup>753</sup> - Aksan. Anlambilim, s. 84-85.



hiç yorum katmadan tercüme eder misin, diye bir ricâda bulunsa, biz nasıl bir tercüme yaparız veya yapmamız gerekir. Kur'ân'ın teşbihlerini tespit konusunda bir araştırma yapan araştırmacı bu ifadeyi nasıl tercüme edecektir?

İki, bu benzetmeye Arap toplumu için anlamlı, Türk toplumu için anlamsız demek subjektif bir iddia değil midir? Yani kadın tarlaya benzetilirse kadın ile tarla arasında bir alâkayı Arap kurar da Türk veya İngiliz kuramaz, bu Araplar için mantıklı bir benzetmedir, Türkler için mantıksız bir benzetmedir demek olmaz mı?

“Kadınlarınız bir çeşit tarladır sizin için...” Asıldaki “hars” kelimesinin nekra oluşuna dayanarak “harsun” kelimesini “bir çeşit” şeklinde, belirsiz anlam verecek bir biçimde tercüme ettik. Bu ifadede benzeyen kadın, benzetilen tarla, benzetme yönü ve edatı hazf edildiği için teşbih-i belîğ var. Benzetmenin yalnız iki ögesiyle yapılmış bir benzetme. Yani bu ifadeyi tam teşbih, teşbih-i mufassal yapacak olursak şöyle deriz. Kadınlarınız size çocuklar yetiştiren bir tarla gibidir. Yani kadın cinsi münasebetle ekilir, tarla tohum serpilerek. Tarla ekim sonucunda ekin verir, kadın da çocuk...

Şimdi soralım: Bu benzetmeyi bir Türk ilk duyuşta bundan başka bir sonuca mı varır? Elbette hayır. Bu benzetmeyi mantıklı bulur elbette. İngiliz de, Alman da mantıklı bulur. Çünkü tarla bütün dünyada aynı vazifeyi yapar. Bizce Kur'ân'ın kelime ve benzetmeleri evrenseldir. İnsanlığın ortak kavramlarına hitap etmektedir. Hem de bütün dillerin ortak unsurlarını kullanarak. Yalnız kavramları oluşturan ses unsurları başkadır, o kadar.

Cündioğlu'nun “Türkçe'de kadın ile tarla arasında hiçbir münasebet olmadığı halde” cümlesini şahsen anlamakta güçlük çekiyorum. Eğer Sayın Cündioğlu'nun bu cümle ile anlatmak istediği, Türkçe benzetmeler dağarcığında, deyim varlığında, mecâzlarında böyle bir benzetmeye rastlayamıyoruz demek istiyorsa, deriz ki Türk dili ile yazanlar, şiir söyleyenler her an yeni benzetmeler, istiâreler, mecâzlar ortaya koymaktalar. Bu benzetmeler icat edilmeden önce de Türk dili dağarcığında yoktular. Ama yukarıda örneklerini verdiğimiz gibi yazar ve şâirler önceden duyulmamış bu

benzetmeleri topluma sunduktan sonra toplum, bu bağdaştırmaları makûl karşılıyor ve edebî zevke uygun buluyorsa benimsiyor. Kadının bir çeşit tarlaya benzetilmesi de kanaatimce gâyet mantıklı ve çağrışımları da güzel olan bir bağdaştırmadır.

Mecâzlar, istiâreler, bağdaştırmalar Türkçe'nin veya herhangi bir dilin temel dil varlığında, yani işlenmemiş, durgun yapısında zaten yoktur. Ama, meselâ "ekşi" kelimesi temel dil varlığında vardır. Biri somurtuk bir surata "ekşi surat" derse, "ekşi" mecâz olur. Yani mecâzlar, bağdaştırmalar v.s., kullanım sonucunda ortaya çıkan dil varlıklarımızdır. Bu yüzden Tarla ile kadın arasında münasebet yok iddiasında bulunamayız. Bir mantık bu münasebeti kurar, dil kalıbına döker ve münasebet kurulmuş olur. Yok eğer, Cündioğlu bu ifadesiyle Türk muhayyilesi bu münasebeti kuramaz diyorsa, ki yukarıdaki paragrafında böyle bir yanlış düşünceyi kast edeceğine ihtimal vermediğim için, bu ihtimal hakkında yazmak istemiyorum. Her zekânın kadın ile tarla arasında münasebet kurabileceği gâyet açıktır.

Meselâ bizde "toprak ana" bağdaştırması vardır. Bu bağdaştırma Cündioğlu'nun "tarla" kelimesi Türkçe'de böyle bir kinayî anlama sahip değildir." İddiasını çürütür mahiyettedir. Meâlde kadınlar toprağa, tarlaya benzetilmiş, burada bir kadın olan anaya, toprak benzetilmiştir. Toprak bağrına düşen tohumu saklar, korur, suyuyla besler, onu mahsule çevirir. İnsana yemişler ve nimet olarak sunar. Bu yönüyle anaya benzetilmiştir toprak. Ana da insan tohumunu rahminde korur, besler doğurur, sütüyle emzirir, bağrına basar. Birincide "erkek-kadın" perspektifinden bakılarak bir benzetme yapılmışken, bizdeki benzetmede çocuk ana münasebetiyle yapılmıştır.

Aşık Veysel toprağa, "Benim sadık yarım kara topraktır" der. Toprak bir sevgiliye, hem de sadık bir sevgiliye benzetilmiştir.

Artık bu delillerden sonra kadının, Türkçe'de tarla ile hiçbir münasebeti yok demek, sanırım oldukça zor olur.

Tarlanın Türkçe'de çağrışımları da sahih ve hem de çok kıymetlidir. Ekini, rızkı, emeği, alın terini çağrıştırır tarla. Sınırları vardır, sahibinden başkası giremez ve

ekemez. Ortaklaşa tohumlar serpilemez. İnsan tarlaya bağlıdır, rızkından ötürü ondan kopamaz. Ne kadar sanayi çağında yaşarsa yaşasın neticede ona muhtaçtır insan. Cahit Külebi, “Anamdan emdiğim süt, tarlandan, çeşmenden gelmiş.” Şeklinde memleketine övgüler söyler.

İşte eğer mütercimlerimiz bu âyetin mefhumunu meâllerine yazarak bir tercüme yapmış olsalardı ve meselâ “Kadınlarınız size çocuk yetiştirirler. O halde onlarla bu istikamette ünsiyet edin” şeklinde tercüme etmiş olsalardı –ki sanırım Cündioğlu yukarıdaki paragrafında bu âyetin meâlinin nasıl yapılacağına dair bir örnek vermese de, bize bu istikamette bir tercüme yanlısı olduğu intibamı vermekte- Tarla kelimesinin yukarıda sıraladığım sahih çağrışımları muhayyilemize sükün edip gelebilir miydi?

Cündioğlu’nun, “bu deyimsel ifadenin “olduğu gibi” Türkçe’ye aktarılması hiçbir sûrette mazur görülemez.” şeklindeki kesin kanaatine katılmadığımı ifade etmek isterim. Çünkü “çeviri eleştirisi, zaman zaman sözü edilmekle birlikte, yöntemleri ile ölçütleri tamamlanmamış, baştan sona belirsizliklerle dolu bir alandır.”<sup>754</sup> Böyle bir özellik taşıyan bir alan ise kesin konuşmaya müsaade etmemektedir. Hele çevrilen belâgat ve edebiyatı aşmış, şiir üstü münezzeh bir özellik taşıyorsa bu belirsizlik iyice artar.

#### 2. 4. 1. 4. İstiârelerin tercümesi

Bu sanat da mütercimmin karşısına teşbih sanatıyla aynı problemleri çıkarmaktadır. İstiâre, “teşbihle yakınlık gösteren bir sanattır. Bilindiği gibi teşbih en az iki öge ile, benzeyen ve kendisine benzetilenle yapılır. Benzetme bu iki ögeden yalnız birisi ile yapılırsa istiâre meydana gelir. Meselâ aslan asker deyimi teşbih-i belîğdir. Çünkü iki öge ile yapılmıştır. Asker aslana benzetilmiştir. Yani asker benzeyen, aslan ise kendisine benzetilendir. Ama askeri gördüğümüz zaman sadece aslanım dersek

istiâre yapmış oluruz. Çünkü yalnızca bir öge ile benzetme yapılmıştır. Asker söylenmemiş, sadece benzetilen öge olan aslan söylenmiştir.

Aslan kelimesinin istiâre oluşuyla üç özelliği kendisinde topladığı görülür. Bir, kelime mecâzî mânâda kullanılmıştır. İki, benzetme yapmak amacıyla kullanılmıştır. Üç, gerçek mânâsına katıyen kullanılamaz. İşte istiârenin meydana gelebilmesi için gerekli şartlar bunlardır.”<sup>755</sup>

İstiareyi böyle tanımladıktan sonra şimdi Kur’ân’daki istiârelerin nasıl çevrilmiş olduklarına bakalım:

Fatiha sûresi 6. âyetteki *الصراط المستقيم* ifadesiyle açık istiâre yapılmış. Dosdoğru yol, kendisine benzetilen ögedir. Söylenmiştir. Benzeyen ise dindir. Söylenmemiştir. Eğer *es-sırat el-mustekim* doğru yol biçiminde değil de, *doğru yola benzeyen din* şeklinde söylenmiş olsaydı tam teşbih olurdu. Mânâ da bu derece kuvvetli olamaz, bu derece belîğ anlatılamazdı. Bu istiâreli söyleyişte dosdoğru yol, din veya İslâm kelimesini sembollemiş oldu.

Bu açıdan, doğru yol’un benzetme alâkasıyla din’in yerine kullanımı bir açık istiâre olmuş olur. Buradaki dosdoğru yol, veya ismi fail olarak düşünülürse doğruya erdirici yol, kendisine benzetilen ögedir. Benzeyen ise din’dir ve asılda söylenmemiştir. İşte Kur’ân’a en yakın tercüme olarak lanse edilen meâllerde bu istiâreyi de görmek gerekir. Ama meâller bunu başarmış mı, örneklerde inceleyelim.

Ateş, “*Bizi doğru yola ilet*”<sup>756</sup> şeklinde tercüme ederken bu istiâreyi gösterebilmiş.

Suat Yıldırım, “*Bizi doğru yola, sana doğru varan yola ilet*”<sup>757</sup> derken birinci cümlede istiâreyi göstermiş; ancak, ikinci cümle daha tefsire yakın bir tercüme olmuş ve benzetilen öge tefsir edilmiş.

<sup>754</sup> - Göktürk.Age, s. 80.

<sup>755</sup> - Kocakaplan. Age., s., 63.

<sup>756</sup> - Fatiha, 1/6. Ateş. Ag.meâl, s. 0.

Öztürk, “*Dosdoğru giden yola ilet bizi...*”<sup>758</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Aslında sıfat tamlaması biçiminde olan bu ifade yalnızca İslâm şeklinde tercüme edilse anlaşılabilir doğru olur; ancak asıldaki açık istiarenin ifade gücü zayıflamış olur.

Nitekim âyetten anlaşılabilir mânâlar- ki çoğu sahih olabilir- meâllere bütünüyle aktarılamadığı gibi semboller de aktarılamamaktadır. Tefsirlerde ise daha analitik (açıklayıcı-tahlilci) bir anlatım esas olduğu için bu istiarenin çözüldüğünü görürsünüz. Kaynak metindeki istiareler, çeviri metinde başka sanatlara dönüşmüş olduğu için, çevirilerdeki üslup daha az tesirli, daha az edebîdir. Oysa kelimelerin daha geniş anlam alanlarına nüfuz edebilenler aslı okumakla daha uzak mânâlara ulaşabilirler. Ne varki karşı dilde onu bir tek kelime ile karşılayamadıkları için harfi tercüme yapamazlar.

Meselâ, “Sırat: cadde, bir şeyin yutulmasından kinayedir. Çünkü bir yolcu yola girdiği vakit yol sanki onu yutar. Yol Arapça’da لُقْمًا lukmen diye de isimlendirilmiştir.”<sup>759</sup> Yani yutulan şey, lokma demektir. İşte sırat kelimesinin mecaz olarak lokmaya, yutulan şeye benzetilmesi düşünülürse insan zekâsı çeşitli çağrışımların canlandığı bir ekran haline gelir. Yolda yürüyen bir insan uzaklaşır ve kaybolur. Bu açıdan düşününce yol onu yutmuş, insan yol için lokma olmuş olur. Veya, insan yolda yürüdükçe onu tüketir ve bu açıdan bakıldığında da o yolu yutmuş, yol insan için bir lokma, yutulan şey olur. Bu durumda yol yutulan bir şeyi çağrıştırır ve ona lokma denir. Arap zekâsı bu bağdaştırmaları yapmış ve yola benzetme yaklaşımıyla lokma demiş.

Arap dilinin bu inceliklerine nüfûz eden bir kimse sırat-ı müstakimi artık daha geniş bir muhayyile ile düşünür, daha sembolik bir hayâl gücüyle algılamaya çalışır ve bu yüzden de daha farklı anlar. Meselâ sırat kelimesinin yutmayla alâkalı bir yan anlama da sahip olduğunu bilen bir insan ondan şu mânâları da algılayabilir:

<sup>757</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 0.

<sup>758</sup> - Fatıha, I/6. Öztürk. Ag.meâl, s. 0.

<sup>759</sup> - ez-Zemahşerî. Age., I/57.

Yemek borusundan akan bir lokmanın başka bir yere taşması nasıl mümkün değilse bu yola girenin de başka yollara sapması imkânsıdır. Veya eğer yol yutulan şeyse, bu benzetme ve bağdaştırmaya göre de bu yolu içine sindirmek, bütünüyle benimsemek anlamında bir kinaye olarak algılanabilir. İşte bu hayâl derinliklerini kelimesi kelimesine tercüme üslubuyla hissettirmek mümkün değildir. Çünkü sıratı karşılayan yol kelimesinin Türkçe’de bir çok yan anlamları varsa da böyle mecâzî anlamı yoktur.

Alûsî ise “es-sırat el-mustakim, doğrultulmuş, eğriliği olmayan bir yoldur. Bu kelimenin anlattığı mânâ hakkında ihtilaf edilmiştir. Tarik-i hak, hak yol, İslâm milleti, İslâm dini, Kur’ân da denilmiştir.”<sup>760</sup> diyor.

Kurtubî, “sıratu’l mustakim’e hac yolu da denir. Ama bu hastır; umum mânâsı daha evlâdır. Ayrıca Rasulullah ve O’ndan sonra sahabinin yolu da denmiştir”<sup>761</sup> diyor ve Taberî de, “Bize farzlarını ve hudutlarını gösteren Allah’ın kitabı, İslâm, kendisinde eğrilik olmayan hidâyete erdiren yol, Allah’ın dini.”<sup>762</sup> şeklinde tefsir ediyor. Bu mânâların hepsi makul mânâlardır. Çok mânâlar ihsas eden bir sembolik ifadenin mümkün mânâlarıdır. Asla müracaat etmeden yalnızca bunlara bakan kimse asıldaki istiâreyi anlamakta ve Kur’ân’ın üslubunu tanımakta zorluk çeker.

<sup>763</sup>(...) فَاذْقَاهَا اللَّهُ لِبَاسٍ لْجُوعٍ وَالْخَوْفِ (...)<sup>763</sup> “...dolayı Allah açlık ve korku libasını tattırdı.”<sup>764</sup> Bu âyette benzeyen açlığın azabı, kendisine benzetilen ise elbisedir. Yalnız kendisine benzetilenle yapılmış ve açık istiâre vardır. Ama meâllere baktığımız zaman orada açık istiâreyi görmezsiniz.

<sup>760</sup> - Âlûsî, Şihâbu’d-dîn Mahmud. Ruhu’l Meânî fî Tesiri’l Kur’âni’l Azîm ve Seb’il Mesânî, Dâru Kitabi’l İlmîyye, Beyrut, 1994, s. 1/95.

<sup>761</sup> - Kurtubî. Age., 1/144.

<sup>762</sup> - Taberî. Age., 1/72-74.

<sup>763</sup> - Nahl, 16/112.

<sup>764</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s., 281.

Sadrettin Gümüş bu âyeti, “...Allah da onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku sıkıntısını tattırdı.”<sup>765</sup> şeklinde tercüme etmiş. Asılda benzeyen açlığın azabıdır. Bu öge söylenmemiştir. Benzetme yönü de söylenmemiştir. Benzetme edatı da yoktur. Asıldaki bu açık istiâre, bu meâlde meccâz sanatına dönüşmüştür. Metinde açlığın azabı yerine benzetme ilgisiyle elbise söylenmiştir. İstense bu açık istiâre, tam teşbih yani teşbih-i mufassal şeklinde veya teşbihin diğer nevilerine de çevrilebilir. Meselâ:

Benzeyen: Açlığın azabı. Söylenmemiş.

Benzetilen: Elbise. Söylenmiş.

Benzetme yönü: Bürümek, kaplamak, kuşatmak... Söylenmemiş.

Benzetme edatı: Söylenmemiş.

Biz bu söylenmeyenleri katarak bu ifadeyi tam teşbihe şöyle çevirebiliriz: “Allah onlara insanın bütün, fiziksel ve ruhsal varlığını, bir elbise gibi bürüyen açlığın azabını hissettirdi.” Ama bu açılım bir tefsir olur. Anlaşılanlar doğrudur. Karineler de vardır; ama, bu tercüme açık istiâredeki ifade kuvvetini ortaya koyamaz. Kur’ân’ın asıldaki sembolik ifade biçimi, analitik bir ifade biçimine dönüşür ve üslup tercüme edilmemiş olur. Üstelik istiâredeki benzetme ilgisi, teşbihi belîğ veya tam teşbihtekinden daha mübalağalıdır. Bu açıdan bakıldığında da istiâreleri benzetme şeklinde aktarmanın, anlam ve vurgu yitimine de sebep olduğu görülür. Ama elbiseyi tatmak alışılmamış bir bağdaştırma olduğu için yukarıdaki mütercimce tuhaf bulunmuş ve bu yüzden istiâre başka biçimlerde, başka yorumlarla tercüme edilmiştir.

Öztürk, “(...)açlık ve korku elbisesini tattırdı(...)”<sup>766</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme asla uygundur. Açık istiâre, açık istiâre biçiminde tercüme edilmiş. Bu ifade tuhaf karşılansa da asıldaki söz sanatını meâlde göstermek açısından isabetlidir.

Suat Yıldırım, “(...)açlık ve korku elbise gibi kaplayıverdi bütün vücutlarını(...)”<sup>767</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu mânâ şüphesiz sahihtir; ama, bu meâli

<sup>765</sup> - Nahl, 16/112, Gümüş. Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s., 279.

<sup>766</sup> - Nahl, 16/112, Öztürk. Ag.meâl, s. 281.



okuyan, Rabbimizin asılda da bu mânâyı tam teşbih ile anlattığı kanaatine varır. Oysa asılda açık istiâre var ve yalnız benzetilen söylenmiştir. Bu meâlde ise bu istiâre, tefsir edilerek verilmiş ve tam teşbih ortaya çıkmış.

Yine asıldaki “açlık ve korku elbisesi” tamlamasında ayrıca, benzetme yönü katılmadığı için müekked teşbih, benzetme yönü söylenmediği için de muhtasar teşbih vardır. Yani açlık ve korkunun insanı bürümesi, elbisenin bürümesine çok kuvvetli bir biçimde benzetilmiştir. Eğer gibi denerek benzetme yapılırdı, benzetme zayıflayacaktı.

İstiârelerin tercümesi konusuna yine örneklerle devam edelim.

“Onlar ki hidâyeti vererek sapıklığı satın aldılar. Bu yüzden ticaretleri karlı olmadı. Hidâyete erenlerden de olmadılar.”<sup>768</sup> âyetinde اشروا iştera, satın aldılar mânâsındadır. Bu istiâre-i tasrihiyedir. Yani açık istiâredir. Karine ise sapıklıktır.<sup>769</sup> Bu ifadede satın alma fiili benzeyendir. Kendisine benzetilen fiil ise tercih etme fiilidir. Benzeyen söylenmiş ve açık istiâre yapılmıştır. Âyetin sibakında münafıkların iki yüzlü davranışları zikredilmiş ve bu davranışlarının cezasının da taşkınlıkları içinde başı boş, kılavuzsuz, irşatsız ve mürşitsiz dolaşmak olduğu açıklanmıştır. Bu da sapıklığın ta kendisidir. İşte onlar iki yüzlü davranmakla sapıklığı tercih etmiş oldular. Biz tercümede iştere yerine tercih de koya biliriz. Ancak açık istiâredeki ifadenin kuvvet ve vurgusu gider ve mânâ güzelliği kaybolur ve tercümede istiâreyi gösterememiş oluruz.

Sonra yine hidâyet kıymetli bir mala, sapıklık adi bir mala benzetilmiştir. Benzetilenler söylenmiş, bezeyenler ise söylenmemiştir. Benzeyenler söylenmediği için açık istiâre yapılmıştır. Sonra bu alış veriş, alış verişin her türünü kapsayan ticârete benzetilmiş, temsilî istiâreye geçilmiştir. Onların hayatlarındaki bütün muameleler de, ticâretden benzetilmiştir. Yani metinde söylenmeyen hayat tarzları ve onun içindeki bütün

<sup>767</sup>- Nahl, 16/112, Yıldırım. Ag.meâl, s. 279.

<sup>768</sup>- Bakara, 2/16.

beşerî münasebetleri, benzeyen ögedir ve söylenmemiştir. Burada da kapalı bir temsilî istiâre yapılmıştır. Kendisine benzetilen ticâret söylenmiştir. Sonuç zarardır. Bu mânâ, zarar ettiler” şeklinde doğrudan anlatılmamış da, kâr getirmede denerek dikkat kâra, olumlu tarafa çekilmiştir. Nimete, kaçan nimete baktırılmak istenmiştir. Böylece muhatap dolaylı bir ifadenin vurgusuyla karşılaştırılmak istenmiştir.

Bu müteselsilen gelen istiâreler arasında ve bağlacına çünkü demek daha doğru olur. Buna göre tercüme *Çünkü kıymetli bir mal olan hidâyeti verip, sapıklığı satın almıştılar. Bu yüzden ticâretleri kar getirmede, çünkü hidâyete ermiş, doğru yol üzerinde giden kimseler değillerdi.* Şeklinde olur.

Ayrıca bu âyetteki ticâret kelimesini de temsilî istiâre olarak mütalaâ etmek mümkündür. Temsilî istiâre, “de yalnızca bir öge ile yapılır; ama benzetme tek yönlü değil, çok yönlüdür. Metot olarak temsilî bir teşbih ile bir değişikliği yoktur. Daha çok kendisine benzetilen öge ile yapılır. Benzetilenin muhtelif özellikleri ile benzeyen teferruatlı olarak verilir. Bu istiâre çeşidi bir bakıma sembolleme demektir.”<sup>770</sup>

Yahya Kemal’in Sessiz gemi bu istiâreye çok güzel bir örnektir. Benzeyen öge tabut, söylenmemiş. O sessiz giden bir gemi ile sembolize edilmiştir. Geminin rıhtımdan ayrılışı, onu bekleyenlerin üzüntülü oluşu, gemiden sonra evlerine yası dönüşleri şiir boyunca anlatılmış ve çeşitli benzerlikler kurulmuştur.

Artık demir almak günü gelmişse zamandan / Meçhûle giden bir gemi, kalkar bu limandan / Hiç yolcusu yokmuş gibi sessizce alır yol. / Sallanmaz o kalkışta ne mendil ne de bir kol./ Rıhtımda kalanlar bu seyahatten elemli / Günlerce siyah ufka bakar gözleri nemli / Biçare gönüller ne giden son gemidir bu, / Hicranlı hayatın ne de son mâtemidir bu. / Dünyada sevilmiş ve seven nafîle bekler / Bilmez ki giden sevgililer dönmeyecekler. / Bir çok gidenin her biri memnun ki yerinden / Bir çok seneler geçti dönen yok seferinden./ Bu şiirde görülen “beyân tabirlerinden ve istiâre nevilerinden

<sup>769</sup> - et-Tavîleh, Abdu'l Vehhab. Age., s., 146-147.

<sup>770</sup> - Kocakaplan. Age., s., 69.

olan bu sanata temsiliyye de denir. Mûteaddid şeylerin bir birine benzetilmesi demek olan istiâre-i temsiliyyelere mûrekkebe vasfı da verilir<sup>771</sup>

Bu açıklamalardan sonra âyette geçen ticâret kelimesi benzetilen: Benzeyen ise Allah'ın insanlara sunduğu hidâyet ve sapıklığın değiştirilmesi eylemidir. Kârsız bir ticâret bu alış verişi sembolize etmiştir. Aynı zamanda bu ifadede İstiare-i tahyiliyye de mevcuttur. “Bu istiâre çeşidine kapalı istiârenin bir kolu olarak bakabiliriz. Çünkü burada benzetilen söylenmez. Benzeyen ögesiyle yapılır. Kapalı istiâreden farkı, benzeyen manevî (mücerret, soyut) bir kavram olmasıdır.”<sup>772</sup> Burada da benzeyen, hidâyet ile sapıklığı alma muamelesidir. Bu muamele de soyut bir muameledir. Bu bakımdan bu ifadede hayâlî bir istiâre de vardır. Oysa meâllerin çoğunda, hatta tefsirlerin çoğunda istiârenin bir çok çeşidini bir araya toplamış olan bu âyetin sanatsal değerini görmek imkânsızdır.

Bakara sûresinin (...)*ربنا الفرج علينا صبرا* (...)*Rabbımız üzerimize bir sabır dök(...)*.<sup>773</sup> âyetindeki sanatı Eseru'l-luğa müellifi, temsili istiâreye örnek gösterir.<sup>774</sup> Eğer boşaltılan şeyin sekine gibi, ruhanî bir varlığı temsil ettiği, yani sabrın manevî bir hali, cesaret ve yürekliliği, Allah'ın rahmetini temsil ettiği düşünülürse, bu görüşe de hak verilebilir. Ancak biz, soyut bir kavram olan sabır, yağmura; veya tepeden boşaltıldığı zaman insanı kuşatan, bürüyen soyut bir mefhuma, sekineye benzetilmiş olduğu kanaatine vardığımız için istiâre-i tahyiliyye de vardır, diyoruz.. Ancak tercümelelerdeki hem *الفرج* efrîğ kelimesinin tam karşılığı verilmediği ve hem de boşalan şeyin daha çok yağmur olabileceği kanaatini uyandırdığı için tercümelelerden hareket ederek bu istiâredeki çağrışımlara ulaşmak imkânsızdır.

<sup>771</sup>- Tahir-ül Mevlevî. Age, s. 162.

<sup>772</sup>- Kocakaplan. Age, s. 71.

<sup>773</sup>- Bakara, 2/250..

<sup>774</sup>- et-Tavileh, Abdu'l Vehhab. s. 150.

Suat Yıldırım, “(...)Ya rabbena üstümüze gürül gürül sabır yağdır(...)”<sup>775</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu ifade Türkçe açısından da kusurludur. Gürül gürül, yağmur için kullanılan bir yansıma değildir. Akarsuların akışı için kullanılır. Yine efrîğ, yağdır diye tercüme edilerek benzeyen ögenin yağmur olduğu intibai verilmiş. Oysa benzeyen öge, yani sabrın temsil ettiği öge, sekine de olabilir. Cesaret de olabilir. Yani sabır yağın şeye, yağmura, değil de, bürüyen, ruhu kaplayan, kalbe akan soyut, manevî bir şeyin yerine de kullanılmış olabilir. Hem hakiki hem meccâzi anlama da gelebilir. Kinaye sanatı da yapılmış olabilir.

Ateş, “(...)Rabbımız üzerimize sabır dök(...)”<sup>776</sup> demiş. Burada sabır, dökülen bir şeye benzetilmiş.

Öztürk: “(...)sabır yağdır(...)”<sup>777</sup>

Muhammed Esed “efriğ”in karşılığı olarak “*Shower*”<sup>778</sup>ı yani, hafif yağmuru kullanmış.

Pıctkhall ise efrîğ kelimesini *Beston on*:<sup>779</sup> ihsan et diye tercüme etmiş. Shakir ise; *Pour down*<sup>780</sup> : diye tercüme etmiş. Yağmur süzölmek, akmak, anlamında bir ifadeyle tercüme etmiş.

Taberî ise <sup>781</sup> انزل علينا صبرا yani bize sabır indir. Şeklinde tercüme etmiş. Görölüyor ki bu tercüme örneklerinin hiç birinde asıldaki istiâre aynen tercüme edilmiş değildir. Bu da الفرج kelimesinin daha çok yağmurla alakalandırılmasından kaynaklanmıştır.

<sup>775</sup>- Bakara, 2/250. Yıldırım. Ag.meâl, s. 40.

<sup>776</sup>- Bakara, 2/250. Ateş. Ag.meâl, s. 40.

<sup>777</sup>- Bakara, 2/250. Öztürk..Ag.meâl, s. 42.

<sup>778</sup>- Bakara, 2/250. Asad. Ag.meâl, s. 56.

<sup>779</sup>- Bakara, 2/250. Pıctkhall. Ag.meâl, s. 41.

<sup>780</sup>- Bakara, 2/250. Shakir. Ag.meâl, s. 36.

<sup>781</sup>- et-Taberî. Age., II/625.

Lisanu'l Arab'da bu kelime الفراغ el-ferāġ, الخلع el-helau, yani boş<sup>782</sup> anlamındadır. Kelimenin bu anlamına göre الفراغ efrīġ, emir sıgasında serbest bırak, boş bırak. Engelleme. Gibi anlamlar taşır. Ancak الفراغ el-ifraġ ise dökmek anlamındadır. Suyu onun üzerine boşalttı. فراغ عليه الماء Feraġa aleyhil mac<sup>783</sup> denir. İşte bu âyette sabır kelimesinin الفراغ efrīġ ile kullanımı, sabır kelimesini tutulmuş da salıverilen bir varlığa, yukarıda olan ve boşaltılan soyut bir varlığa benzetmemizi gerektiriyor. Bu açıdan sabır kelimesi<sup>784</sup> هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين (...)

Yukarıdaki örneklerde de görüldü ki, asla en uygun, yorumun en az katıldığı tercüme olarak bilinen meâller, daha Kur'ân'ın istiârelerini bile aksettirmek konusunda çoġu zaman başarısız olmuşlardır. Kur'ân'daki bir istiârenin tercümede teşbih, teşbih-i belîġ veya mecaza dönüşmesi yalnız üslup yitimine deġil, mânâ ve vurgu yitiminde de sebep olmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın istiârelerini, sembollerini, yani mazmunlarını yalnızca meâl ve tefsirlerden öğrenmeye çalışmak yetersiz olacaktır.

Edebî metinleri nasıl aslına dokunmadan yıllarca bu konuda tahsil görmüş kimseler vasıtasıyla, edebiyat öğretmenlerince okutuyor, anlatmaya ve o asıl metinlerdeki zevki okuyucuya tanıtmaya ve tattırmaya çalışıyorsak, Kur'ân hakkında da bu hassasiyetin daha fazlasını göstermek zorundayız. Kimse nesre çevrilmiş su kasidesiyle Fuzulî ve onun dehasını tanıyamaz. Böyle yapmakla da Fuzulî'yi okudum diyemez. Onun üslubu hakkında söz söyleyemez. Edebiyat öğrenen kimseler önce yazar veya şâirin bizzat kullandığı dili öğreniyor ve sonra asıl metinle karşı karşıya geliyor. Bu alt yapıyı vermeden, bu bilgi donanımını kazandırmadan en sıradan bir şâiri bile tanıtmamız mümkün deġilken maalesef Allah'ın kelamını yalnızca meâl ve tefsirlerle tanıtmaya çalışıyoruz.

<sup>782</sup> - İbn Manzûr. Age., VIII/444.

<sup>783</sup> - İbn Manzûr. Age, VIII/846.

<sup>784</sup> - Fetih, 48/4..

Bu gün bizdeki sadeleştirme cereyanı sadece bilgi edinmeye yönelik bir anlamayı gerçekleştirmeye matuftur. Elmalılı ne diyor, onu anlamak için sadeleştirme bir zarurettir. Ama o, o tefsiri yazarken, ne duymuş, nasıl düşünmüş, nasıl heyecanlanmış? Niçin şu kelimeyi değil de bu kelimeyi seçmiş? Niçin zaman zaman uzun cümleler kurmuş da bazen kısa kesmiş? Okuyucu kitlesiyle bir ruhanî rabıta kurarak mı yazmış? Elit için mi, yoksa sırf kendisi için mi yazmış? Nasıl ağlamış, nasıl sevinmiş? Hangi sorumluluklarla yazmış? Bunlar ancak, metin tahlilleri dediğimiz usulle öğrenilir, tadılır, yaşanır ve anlaşılır ve nihâyet anlatılır, yaşatılır, tattırılır.

Bir metin, yazarı, zamanı, oluştuğu sosyal muhit, o zamanın halkının dili, duyusları, hayâlleri, heyecan ve yaşantı biçimiyle, birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Bu bütünlük içinde bir metni vermediğiniz zaman o metin askıda kalıyor. Zihinlerde belli belirsiz imajlar bırakıyor. Bu yüzden bir edebî metni kavratmak için onu bu unsurlar bütünlüğü içinde sunmak gerekir.

Dante, Şiller, Fuzûlî nasıl sadeleştirilmekle anlaşılammışsa, Şeyh Galib'in Hüsn ü Aşk nasıl sadeleştirilmiş veya nesre çevrilmiş biçimiyle bütünüyle tanınamazsa, Kur'ân'da meâl ve tefsirleriyle asla yeteri derecede tanınamaz.

Bu açıdan, daha bir şâiri anlamak, onun eserlerinde tattığı ve okurlarına da tattırmak istediği zevki, duyguyu ve heyecanı tatmak, onun dolaştığı hayâl âlemlerini dolaşmak, onunla bir empati kurmak, onun dünyasına girmek için bir enstitüye, lisede başlayan ve yıllarca süren, fakültelerde devam eden bir eğitime, dil ve edebiyat eğitim ve öğretimine, eğitici ve öğreticisine muhtaçsanız, artık Kur'ân gibi bir ilahî mesajı anlamak için de onu vahyedeni, tebliğ edeni, onun hitap sahasını, ondaki çok özel zaman kavramını, dil ve üslup özelliklerini çok iyi tanımak gerektir. Kur'ân'ı anlamak yolunda meâller ve tefsirler biricik vasıta olarak görülmemelidir. Kur'ân'ın anlaşılması için Kur'ân enstitüleri kurmak en idealidir. Onu ses, edebiyat, dil, estetik ve içerik olarak top yekûn öğreten Kur'ân enstitülerine, yalnız Kur'ân'ı öğreten enstitülere ihtiyaç vardır.

#### 2. 4. 1. 5. Mecâzların tercümesi

“Kelimelerin iki türlü mânâları vardır. Birincisi kelime söylediğinde ilk akla gelen mânâdır. Bu kelimenin gerçek mânâsıdır. Bazen de kelime gerçek mânâsının dışında bir mânâda kullanılır. İşte o zaman kelimenin mecâz mânâsı söz konusudur.”<sup>785</sup>

Mecâzı daha iyi tanımak için hakikati de tanımlamak gerekir. Hakikat, hak kelimesinden alınmadır. Sabit mânâsındadır. Meselâ **حق الشيء** hakke’ş-şey’e bir şeyi gerçekleştirdi, sabit kıldı, denir.”<sup>786</sup> Yani bir varlığın beş duyuya hitap eder derecede var olması veya duyular ötesinde de varlığı kesin ve sabit olması anlamındadır. İstilahtaki mânâ da hakikat’ın temel anlamıyla alâkalıdır. “Lügatlerin bir kelime hakkında ilk anlattığı mânâdır. Yırtıcı hayvanlardan, aslan; geceleyin ışık veren cisim, Ay; tuzlu suyun biriktiği yer, deniz; her sarhoşluk veren şey, hamr, şarap; gibi...”<sup>787</sup> bu kelimeler hakikattir.

Mecâz ise **المجاز** el-mecâzu mastarından müştaktır. Bir mekândan diğer bir mekana geçmek anlamındadır. Bir şey haddi aştı mı ona **جاز الشيء** caze’ş-şey’e denir. Bir şeyi geçti, denir.”<sup>788</sup> Yani lafız bazı bağlamlarda temel mânâsını geçer. Onu aşar. İşte bu benzerlik ilgisinden dolayı hakiki mânâyı geride bırakan onu geçip aşan mânâyı mecâz denmiştir.

Mecâzın ıstılah anlamı, bir kelimenin ilk konulduğu anlamın dışındaki anlamıdır. Hakiki anlamını irad etmektен men edici karine ile birlikte iki mânâ arasında bir alâka yüzünden mecâz oluşur<sup>789</sup> ki bu alâka da benzerliktir.

Hülâsa kelime, kullanımda temel mânâsının hudutlarını aştığı zaman mecâz olur. Mecâzda benzetme ilgisi vardır. Bu yönüyle mecâz-ı mürselden ayrılır. Sevdiğinizize

<sup>785</sup> - Kocakaplan. Age., s. 97.

<sup>786</sup> - et-Tavîleh Abdu’l Vehhab. Age., s. 143-144.

<sup>787</sup> - et-Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 143-144.

<sup>788</sup> - et-Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 143-144.

<sup>789</sup> - et-Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 143-144.



şekerim, tatlım dersiniz. Bu sözle, onun hoşlandığımız yönünü, şekerin dilimizde uyandırdığı hoşluğa, o tada benzetmiş olursunuz ve bu benzetme ilgisiyle de bu cümlede şeker ve tatlı kelimeleri gerçek anlamlarını yitirmiş, o anlamlarını aşmış, yani geçmiş olurlar.

Kur'ân-ı Kerîm'de "hakikatin varlığı ihtilafsız olarak kabul edilirse de, mecâzın yalana benzediğini ileri süren bir grup onun Kur'ân'da olamayacağını iddia eder. Ancak cumhur Kur'ân'da mecâz olduğu kanaatindedir"<sup>790</sup> ve hakikatte cumhurun kanaati üzeredir. Aşağıdaki tespitlerimiz cumhurun görüşünün kesin olduğunu göstermeye yetecektir.

İşte Kur'ân'da varlığı ve yokluğu bile tartışılmış olan mecâzlar da meâl yazarları için ciddi bir problem teşkil etmektedir.

Bir mütercim yabancı bir eseri, kendi dilini konuşanlara aktarmak isterken şüphesiz o yazarın dil anlayışını, üslup özelliklerini de aynen aktarmak mecburiyetini hisseder. Asıl metni bütünüyle açıklar, mecâzları daha iyi anlaşılabilir diye hakikate çevirir, asıldaki sanatlı söyleyişi sanatsız ve yalın bir ifade biçimiyle sunarsa ne eser, ne de onun yazarı hakkında sağlıklı bilgi edinmiş oluruz. Böyle yapılırsa bu eser, asıl dildeki kıymetini kaybeder ve başka dildeki okurda da bu eser hakkında olumsuz intibalar uyanır. Bu noktada bütün mütercimler çok ciddi bir sorumluluk altındadırlar. Bir eseri iyi ve kötü tanıtmak tamamen onların uhdesindedir.

Kur'ân mütercimi ise daha büyük bir sorumluluk altındadır. Bütün mütercimlerden daha fazla güvenilir, daha fazla emin bir kişi olmak zorundadır.

Ancak bir mütercim ne kadar gayret etse, yine de bu noktada asla sadakat gösteremiyor. Bu duruma diğer söz sanatları olduğu gibi mecâzlar da sebebiyet veriyor. Yani Kur'ân mütercimlerini Kur'ân'ın mecâzları da zorluyor. İstiârenin tercümesinde

<sup>790</sup> - Suyûtî. Age., II/17.

saydığımız sebeplerden ötürü mütercim bazen mecâzı hakikat, hakikati mecâz şeklinde çevirmek zorunda kalıyor. Hatta daha başka söz sanatlarına bile çevirdiği oluyor.

Meselâ Kazvinî, Kasas sûresi <sup>791</sup>(...)*فأوقد لي يا همامان على الطين*(....) <sup>792</sup>“(...)Artık benim için çamur üzerine ateş yak(...)”<sup>792</sup> âyetindeki çamurun mecâz olduğunu söylüyor. Ama biz burada benzetme ilgisi görememekteyiz. Kerpiğin veya tuğlanın ham maddesi söylenmiş kendi kast edilmiş, bu yüzden, burada mecâz-ı mürsel vardır. Ama yine de biz bu âyeti mecâzla alâkası sebebiyle mecâzlar bölümünde inceleyelim.

Bu ifadeyi, “Artık yak benim için çamura / çamur üzerine/ çamur için...” şeklinde söz dizimine riâyet ederek ve asıldaki sanatı gösterecek şekilde tercüme edildiğinde zevki okşamayan garip bir söyleyiş ortaya çıkıyor. Bu yüzden mütercim anlaşılana tercüme etmek zorunda kalıyor.

Ateş, “(...)Ey Hâmân, haydi benim için çamurun üzerine ateş yak (arak tuğla imal et de) bana bir kule yap(...)”<sup>793</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, “Haydi haman benim için tuğla ocağını tutuştur. Balçığı pişir”<sup>794</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede asıldaki mecaz-ı mürsel kaybolmuş ve Türkçe ifadede asılda olmayan yeni söz sanatları belirmiş. Ocağı tutuştur ifadesinde mecâz-ı mürsel var. Tutuşan ocak değil, yanan maddelerdir. Ne var ki ifadeler doğru anlaşılmuş ve doğru tercüme edilmiştir. Balçığı pişir sözünde de kinaye ve istiâre bulabiliriz. Balçığı pişir şeklinde bir ifade de asılda yok. Görülüyor ki bu meâl doğru anlam vermekle birlikte, asıldaki ifade biçimini aksettirmek bakımından başarısız. Yani Kur’ân’a ait mecazlı üslup yok olmuş.

Elmalılı, “(...)Haydi benim için çamura ocağı yak da(...)”<sup>795</sup>

Çantay, “(...)Ey Hâman, haydi benim için çamurun üzerine ateş yak(...)”<sup>796</sup>

<sup>791</sup> - Kasas, 28/38.

<sup>792</sup> - Kazvinî. Age., I/115

<sup>793</sup> - Kasas, 28/38, Ateş. Ag.meâl, s. 389.

<sup>794</sup> - Kasas, 28/38, Yıldırım. Ag.meâl, s. 389.

<sup>795</sup> - Kasas, 28/38. Elmalılı. Ag.meâl, V/3728.

Bilmen, “(...)Haydi Hâmân! Benim için çamurun üzerine ateş yak(...)”<sup>797</sup>

şeklinde tercüme ederek çamurdaki söz sanatını asılda olduğu gibi aktarabilmiş.

Öztürk, “(...)Ey Hâmân! Benim için çamurun üzerinde ocağı yakıp bana bir kule yap ki(...)”<sup>798</sup> biçiminde tercüme etmiş.Yıldırımınki hariç, bu örneklerde çamur yerine tuğla veya kerpiç denmediği için asıldaki mecaz-ı mürsel, çeviride de mecaz-ı mürsel olarak gösterilmiştir.

<sup>799</sup>(...) وفجرنا فيها من العيون (...) âyetinde el-uyun göz kelimesinin çokluk biçimidir.

Yani العين el-aynu kelimesinin cemisidir. Bu kelimenin lügat mânâsı yani carihe, bir uzuv, bir organdır.<sup>800</sup> Cariha ise الجرح el-curhu mastarından türeme, bir hastalığın ciltteki izi.<sup>801</sup> Yani yara anlamındadır. Demek ki ayn kelimesinin en temel anlamı yara. Ciltteki oyuktur. Benzetme, yakıştırma yoluyla insan uzvu olan göze, sonra da yakıştırma yoluyla su kaynaklarına isim olmuştur. Çünkü kaynaklar ile, yani gözelerle göz arsında yakın bir benzerlik alâkası vardır. İkisinden de su akar ve biri insan başındaki bir oyukken, öteki yerde bir oyuktur.

Arapça bilen ve asıl metne bakan bir okur, bu kelimenin mecâzen kullanıldığını hemen anlar. Pınarların göz ile alâkasını kurar. Hayâl dünyasını genişletir. Mecâzlı söyleyişlerin güzellik ve estetiğini duyar.

Ama Türkçe meâl bakan bir kimse bu kelime ile bir söz sanatı yapıldığını, mecâzlı bir ifade olduğunu anlayamaz. Ancak bu ifadeyi aynen de tercüme etmek imkânsızdır. “..Ve biz orada gözler fişkirttik.” şeklinde tercümeden tuhaf olduğu için bütün mütercimler sakınmışlar. Belki bizim “göze” tabirimiz bu mecâzı biraz aksettirebilir ama yine Arap dilinin inceliklerini bilmeden bu tercümeden asıldaki zevki

<sup>796</sup> - Kasas, 28/38, Çantay. Ag.meâl, II/695.

<sup>797</sup> - Kasas, 28/38, Bilmen. Ag.meâl, s. 391.

<sup>798</sup> - Kasas, 28/38, Öztürk. Ag.meâl, s. 391.

<sup>799</sup> - Yasin, 36/34.

<sup>800</sup> - el-İsfhâni. Ag.meâl, s. 357.

<sup>801</sup> - el-İsfhâni. Ag.meâl, s. 98.

almak imkânsızdır. Mesclâ aşağıdaki örneklerin hiçbirinde asıldaki mecaz gösterilememiştir.

Elmalılı, “(...)içlerinde kaynaklar akıttık(...)”<sup>802</sup>

Çantay, “(...)içlerinden pınarlardan (nicesini) fişkardık(...)”<sup>803</sup>

Bilmen, “(...)ve orada su membalarından suları akıtıverdik(...)”<sup>804</sup>

Öztürk “(...)ondan pınarlar fişkirttik(...)”<sup>805</sup> Bu örneklerde asılda mecâz olan ayn kelimesi tercümelerde hakikat olmuş. Daha birçok meâl asılda ayn kelimesinin çoğulu olan uyun kelimesine pınar demişler.

Nebe' sûresi (...)يوم ينظر المرء ما قدمت يداه(...)”<sup>806</sup> “O gün bakar kişi o şeye... iki eli onu takdim etti.” âyetindeki iki elin takdim etmesi ifadesinde mecâz vardır. Çünkü gerçekte mahşer gününde kişi sevaplarını iki eliyle getirip Allah’a sunmamıştır. Bununla, bu bağlamda “kişinin amelleri kast edilir. Kafirle bir karşılaştırma yapıldığına bakılırsa bu kişi herkes değil mümin<sup>807</sup> veya müminlerdir. Bu durumda kişinin iki elinin takdim ettiği şey sevaplardır. Sevapları da kişinin iki eli ile değil melekler amel defterlerine yazmış ve hesap gününe böylece gelmiştir. Kişi günahları veya sevapları da her zaman elleriyle kazanmaz. Kalbiyle, gözleriyle, diliyle, ayak ve zihinsel dünyasıyla kazanır. Bu uzuvlar yerine el kullanılmıştır. İş yapma, amel etme açısından ele benzemektedirler. Bu sebeple bu ifadede bir mecâz vardır. Yani taktir şöyle olur. “O gün mümin bir kişi, melekler vasıtasıyla kaydedilerek bu güne gönderilmiş sevaplarına bakar,” Aşağıdaki örneklerde Yıldırım’ın meâli hariç diğer bütün meâllerde iki elin takdim ettiği ifadesi ile yapılan mecazı görmek mümkündür.

Elmalılı, “(...) o gün kişi ellerinin ne takdim ettiğine bakacak(...)”<sup>808</sup>

<sup>802</sup>- Elmalılı. Age., V/4022.

<sup>803</sup>- Çantay. Age., II/784.

<sup>804</sup>- Bilmen. Age., s. 443.

<sup>805</sup>- Öztürk. Age., s. 443.

<sup>806</sup>- Nebe', 78/40

<sup>807</sup>- Bkz. Kurtubî. Age., XIX/188.

<sup>808</sup>- Elmalılı. Age., VII/5544

Çantay, “(...)O gün (her) kes iki elinin önden yolladığı ne ise (ona) bakar(...)”<sup>809</sup> şeklindeki tercümesinde iki el ifadesindeki mecâzı görebiliyoruz; ama kişiyi parantez içinde her ile karşılayarak çoklaştırmış; fakat “kes”i parantez dışında bırakarak tekil kılmış. Oysa aslında “mer’u” tekildir. “tağlib” sanatı vardır ve bu sanat da tercümede bozulmuştur.

Bilmen, “(...) o gün ki herkes iki elinin ne takdim etmiş olduğuna bakacaktır (...)”<sup>810</sup> şeklindeki tercümesinde iki eli aynen aldığı için mecâzı görebiliriz. Ancak o da “mer’u” ifadesini çoğul yaparak tağlib sanatını görmemize mani olmuştur.

Yıldırım, “(...)ve her şahıs önünde yalnız yapıp ettiklerini bulup bakacak ve kafir ‘ah ne olurdu, keşke toprak olaydım’ diyecek”<sup>811</sup> şeklindeki meâline bakan bir okur, eğer Arapça bilmiyorsa, Kur’ân’ın bu âyetteki mecâzlı ifadesini görüp öğrenmekten mahrum kalacaktır. Çünkü Yıldırım asıldaki mecâzı hakikat olarak tercüme etmiştir. Ayrıca Yıldırım’ın anladığı mânâ her ne kadar doğru ise de şu yanlışları da taşımaktadır.

Kişi amellerine bakıp görünce, kafir keşke toprak olaydım diyecek. Onu bu hayıflanışa, bu pişmanlığa iten ne oldu ki böyle söyledi? Demek ki amellerine bakan kişinin mümin olma ihtimali çok yüksek ve buradaki kişi eğer tağlib sığasıyla çoğul ifade ediyorsa o da her şahıs değil müminlerdir. Çünkü her şahıs ifadesi kafir, mümin, günahkar ve günahsız herkesi kapsamaktadır. Peki günahkar ve günahsız herkes amellerine bakacaksa neden yalnız kafir toprak olmayı dilesin? Amellerine bakan orada günah gören herkes kafirin dilediğini dilemesi gerekmez mi?

Ancak herkes görüp pişman olacak ancak kafir daha ziyâde pişman olacak şekilde bir yorum Yıldırım’ın meâlini biraz kurtarabilirse de bu uzak bir ihtimal olur.

<sup>809</sup> - Çantay. Age., III/1130.

<sup>810</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 584

<sup>811</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 582.

Çünkü kişinin ameline baktıktan sonra söylediği söz Kur'ân'da zikredilmiyor. Açık bir hüküm yok.

Sonuç olarak diyebiliriz ki bazı meâllerde mecâzları görmek imkânı yoktur. Gördüklerimizde de sevimsiz ve edebî bir zevk aksettirmeyen Türkçe ifadelerle karşı karşıya kalmaktayız. İşte bu estetik kaygı mütercimleri mecâzları mecâz olarak tercüme etmekten men etmektedir. Mecazların başka sanatlar şeklinde veya hakikat şeklinde çevrilmesi ise Kur'ân'ın üslubunu tanıtmaktan uzaktırlar.

#### 2. 4. 1. 6. Deyimsel ifadelerin tercümesi

“Deyimler özel türden bir kelime birlikteliğini içerirler ve bir deyim semantik açıdan tek bir kelimeye benzediği yerlerde bile bir tek kelime gibi fonksiyon icra etmezler.”<sup>812</sup> Onları tek kelime ile karşıladığımızda da durum böyledir. Mesela Yusuf sûresi *يُخَلِّ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ*<sup>813</sup> “*babanızın yüzü sizin içi boş kalır*” âyetindeki yüzü boş kalmak ifadesi tek kelimeyle karşılanabilir. Meselâ bu ifadeye ilgilenmek, sevmek şeklinde bir karşılık verebiliriz. Bu semantik açıdan bir kusur sayılmaz. Çünkü anlatılmak istenen bu mânâdır. Yani âyet “*Babanız sizi sever veya sizinle ilgilenir*” mânâsını anlatmaktadır. Ama bulduğumuz bu tek kelimelik karşılıklar deyimden yaptığı fonksiyonu yerine getirmekten çok uzaktır. Çünkü bu deyimsel ifadede yüzün yönelme ile, ilgilenme, iltifat etme ve sevgiyle bir alakası kuruluyor ve zihinde babanın oğullara yönelmesi bir çok çağrışımlar uyandırıldıktan sonra anlatılmak isteniyor. Yüz Yusuf (a.s.)la meşguldür, hep ona teveccüh eder. Yüzün bir şey ile meşgul olması o şeyi seviyor, o şeye ilgi duyuyor anlamını ifade etmektedir. Yusuf öldürülünce yüz boş kalır ve Yusuf'un kardeşlerine yönelir. Ama Alemlerin Rabbi babanız sizi sever diye onların sözünü rivâyet etmiş olsaydı, yukarıya yazdığımız çağrışımları duymayacaktık.

<sup>812</sup> - Palmer, F.R. Semantik. Age. s. 117

<sup>813</sup> - Yusuf, 12/9.

Deyimler mânâların bir çok kelimelik mecazlarla ve benzetmelerle bir araya gelmiş karşılıkları olduğundan kelimesi kelimesine tercümelerde problem oluşturdukları gibi, anlamı anlamına tercümede de problem oluştururlar. Kelimesi kelimesine tercüme edilince, karşı dilde gayet tuhaf bir hal alırlar. Anlamı anlamına çevrilince de asıl fonksiyonlarını icra edemezler.

Deyimler, bir dili konuşan insanlar arasında oldukça özel iletişim kurarlar. Dolayısıyla bu özel iletişimi, “amaç dilde” aksettirmek, deyimlerin “kelimesi kelimesine tercümesi” ile, “özgür anlatımla tercümesi” problemini gündeme getirebilir. Yani diğer kelimelerin eş değerini bulmak da zorsa da, deyimlerin bu konuyla alakasının daha yakın olduğu inancındayım. “Yazın yapıtının sunduğu dünyanın dilsel bir düzenleme ile çeviri diline aktarılması sürecinde en çok sözü edilen iki kavram ‘eş değerlilik’ ve ‘yeterlilik’tir.”<sup>814</sup> “Çeviribilimin temel kavramlarından olan *equivalence* kavramının Türkçe’ye eşdeğerlik ve eşdeğerlilik karşılıklarıyla girmiş olduğunu görüyoruz.”<sup>815</sup> “Bu iki kavram son yıllarda çeviri konusundaki incelemelerin hemen hemen hepsinde karşımıza çıkar. Bununla birlikte, kullanımlarında büyük bir belirsizlik, bulanıklık vardır. Tek belirli yönleri, özgün metin ile çeviri metnin değişik öğeleri arasında karşılıklı bir ilişkiyi gösteriyor olmalarıdır. Bu iki kavram kimileyin eş anlamda kullanılır, kimileyin de ‘karşılık’, ‘yaklaştırım’ gibisinden bambaşka bir kavramla yer değiştirir. Çeviri araştırmasının bunlarsız olmayacağı apaçık bir gerçektir.

Eşdeğerlilik ile yeterlik kavramlarından, yazın çevirisi için özellikle vaz geçilmez nitelikte olanı, birincisidir.”<sup>816</sup> Yeterli / yeterlik, “erek odaklı çeviri kuramı çerçevesinde eşdeğerlilik kavramına yeni bakış açısını temsil etmektedir.”<sup>817</sup> İşte bu terimleri kullanarak konuşmamız gerekirse, Kur’ân deyimlerinin eşdeğerini, denk veya

<sup>814</sup> - Göktürk. Age., s. 55.

<sup>815</sup> - Bengi- Öner, Işın. Çeviribilim Terimleri Sözlüğü, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 52.

<sup>816</sup> - Göktürk. Age., s. 55.

<sup>817</sup> - Bengi-Öner. Ç. T. S., s. 53



yeterli olanını bulmak da mütercimın karşısına çok ciddi bir problem olarak çıkmaktadır, diyebiliriz.

Ayrıca deyimlerin tercümesi “herhangi bir metnin, belli bir toplumsal kültürel iletişim örgüsü içinde varlık kazanmış olması durumu”<sup>818</sup> şeklinde tanımlanan ‘bağlamlılık (contextuality)’ kavramını da dikkate almamızı gerektirmektedir. Diğer kelime, cümle, sözcük gibi kavramların da kültürel bağlamda anlam kazandıkları bir gerçekse de, deyimlerin hikâyeleri ve meydana geliş biçimleri göz önüne alınırsa bu dil olgularının kültürel bağlamla daha da yakından alakalı olduklarına şahit oluruz.

Artık bu girişten sonra deyimlerin tanımını yaparak, onları tercüme karşısına çıkardıkları problemleri örneklerle sergilemeye çalışalım.

Deyim sözlükte, “genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, ilgi çekici bir anlam taşıyan, kalıplaşmış anlatım, tabir”<sup>819</sup> anlamında kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle, “belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için, birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan sözdür. Türkçe’den örnek verecek olursak, dudak bükme, ipe un sermek, durmuş oturmuş, ağızdan baklayı çıkarmak, Sultan Ahmet’te dilenip Ayasofya’da sadaka vermek, gayret dayıya düştü... gibi, binlercesini gösterebiliriz. Tek öğeli deyimler için de, akşamcı, kaşarlanmış, sudan, gözde, gedikli, gibi örnekler verilebilir.

Deyimler bir dilin anlatım yollarını, o dili konuşan toplumun geçmişini, yaşam biçimini, geleneklerini ve çeşitli özelliklerini belirten önemli ip uçları sağlarlar. Genel olarak deyimler açısından dilden dile büyük ayrımlar vardır. Örneğin yağmurun çok yağdığını anlatmak üzere, Türk, bardaktan boşanırcasına (yağmur yağıyor) derken, İngilizce’de *it is raining cats and dogs* (kediler ve köpeklercesine yağmur yağıyor) deyimine rastlanır.

<sup>818</sup> - Göktürk. Age., s. 109.

<sup>819</sup> - Parlatır ve diğerleri. Age., 1/576.

Türkçe, deyimler açısından kendine özgü nitelikler gösterir. Türkçe doğaya sıkı sıkıya bağlı, anlatım sırasında doğadan yararlanan, olayları, durumları ve duyguları, somut nesnelere dayanarak, somutlaştırma adını verdiğimiz aktarmalar yoluyla dile getiren bir dildir. Bu yüzden deyimler, güçlü bir anlatımın tanığı durumundadır. Aba altından değnek göstermek, hem nalına hem mihına, etekleri zil çalmak, kaşığıyla verip sapıyla göz çıkarmak, saçını süpürge etmek, kızım sana söylüyorum gelinim sen anla...” gibi...

Her dilin deyimlerinin kendine özgü yanları, nitelikleri bulunmakla birlikte, diller arasında deyimler açısından benzerlikler, yakınlıklar, hatta eşitlikler vardır. İnsan oğlu hangi toprak parçasında yaşarsa yaşasın, hangi dili konuşursa konuşsun, dünyadaki kimi durumlar, koşullar ve kavramlar karşısında, -tıpkı atasözlerinde olduğu gibi- bir birine yakın ya da ortak bir tutum içine girer; bunları dile yansıtmada bir birine eş ya da yakın anlatım yollarına baş vurur. Belli duyguları, kimi durumları anlatmada, ayrı ayrı dillerin ortak anlatma yolundan gitmeleri, çoğunlukla ortak benzetmelerle gerçekleşir; bir birine yakın aktarmalarla anlatım açısından koşutluklar doğar. Örneğin özü sözü bir olmayan, durumuna göre davranan kimseler için, Türkçe’de eskiden beri iki yüzlü deyimini kullanılırken, aynı anlatım yolu başka dillerde de vardır. Fransızca “a deux faces”, İngilizce’de “two faced” gibi) Türkler bir işe, bir kimsenin işine karışmak anlamında, burnunu sokmak deyimine baş vururken, Fransızlar da aynı benzetmeden yararlanır.(mettre le nez dans...” Türklerin kendine gelmek biçiminde düşündükleri durum, Almanca’da ( zu sich kommen) İngilizce’de (come to oneself) biçimleriyle anlatılır...

Bir yerde hemen kalkıp gitmeyi düşünür biçimde huzursuz ve rahatsız oturmayı anlatmak üzere Türk, (diken üstünde oturmak) derken Alman aynı şeyi, *ein Pfahl im Fleisch* (etinde kazık) deyimiyile anlatır.<sup>820</sup>

<sup>820</sup> - Aksan. Türk Dili ve Edebiyatı, Dil Anlam Sözcük, s. 124-125.

Ebuzziya Tevfik Bey'in deyim üzerine yargısı da şöyledir: “ Her dilde örnek ya da örnek değerinde bir takım özel anlamlı sözler vardır ki, buna Fransızlar (expresion) derler; dilimizde ise yerine göre ıstılah, yerine göre, tabir ile anlatılabilir ki bunlar özel bir duygu ve düşünceyi canlandırır. Bunlarda meselin taşıdığı yargı yoktur. Sözgelisi bol bol yiyen, bel bel bakar, meselindeki yargıya karşı, yalancı pehlivan deyimindeki anlam arasında benzerlik olmadığı gibi”<sup>821</sup>

Özetlemek gerekirse mesel ve atasözü, bir olayı, bir davranışı yorumlamada, yermeye kullanılan etken bir dil aracıdır; ya tam, ya da öznesi, yüklemi, tümleci eksik bir önermedir. İçindeki düşünceyi dolaylı yoldan benzetme ile söyler.

Dr. Teo Grunberg; “tam önermeye atasözü, sav; eksik önermeye de deyim demektedir. Grunberg'e göre atasözü ile, deyim (idiom) arasındaki ayrım şöyle açıklanabilir. Atasözü bir önermeyi, bir yargıyı dile getirir. Yani bildiri tertibinden bir cümledir. Ya da hiç olmazsa öyle yorumlanabilir; veya zamanla düşmüş bir fiil, bir yargı eklenerek bir cümleye tamamlanabilir. Deyim ise bir önermeyi dile getirmez. Bir cümlenin ancak bir parçasıdır.

Bu ayrıma göre Türkçe'de bir ad altında iki türlü deyim vardır. Birincisi eksikliğini söyleyenin de dinleyenin de zihinden tamamladığı sözlerdir ki bunu meselden ayırmak zordur. Allah sana, ben de sana... Dostlar şehit biz gazi... Tavşana kaç, tazıya tut... Her kafadan bir ses... Ye kürküm ye.. gibi. İkincisi iki üç kelime ile ve o kelimelerin sözlü anlamları dışında bir seziyi uyarmak, etkilemek amacı taşıyan sözlerdir. Bunlar atasözü benzerliğinden uzak, onunla ilgisiz bir ereğe dönüktür. Ateş bahası, cin fikirli, göz yummak, kafese koymak, yüreği yanmak”<sup>822</sup>

“Atasözleri ve deyimlerin tanımı, çoğunlukla birbirine yakındır. Bir kelimenin düşmesiyle deyim, ya da eklenmesiyle atasözü niteliği kazanan sözcük öbeklerine hem

<sup>821</sup>- Eyüboğlu, E. Kemal. Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler, Doğan Kardeş Matbaacılık, İstanbul. 1973, 1/18.

<sup>822</sup>- Eyüboğlu. Age., 1/20.

atasözü, hem deyim denilmesinden doğan karışıklık nedeniyle, terim olarak bu iki kelimenin ayrılıp birleştiği yönleri açıklamak gerekir. Atasözü bir önermeyi dile getiren, tam veya eksik bir cümledir; ya olduğu gibi söylenir, ya da özne tümleç ve yüklemden her hangi biri eksik söylenmişse eklenerek bir cümleye tamamlanır. Bu tip eksik önermeleri deyim sayan uzmanlar vardır.

Atasözleri ve deyimler söyleyene etkinlik, dinleyene uygun çağrışımlar ve yorum yeteneği kazandıran gücüyle halk dilinde, edebiyatta, özellikle şiirde en sanatlı yazan, divan şâirinin bile tutkusunu çekmiştir...

Türkçe'de deyim tabiri dil devriminden önce (tabir) sözcüğü ile karşılanmakta idi. Ahmet Vefik Paşa, Şemseddin Sami ve Muallim Naci gibi, tanzimat dilcilerinin sözlüklerinde, (ibare ile beyân, ıstılah...) sözleriyle tanımlanmış olan bu kelime(düş yorumu) anlamına gelen bir kavram niteliği de taşımakta, ayrıca cinas, istiâre, teşbih gibi kavramları içeren bir kelime özelliği kazanmakta idi. Arapça sözlüklerde tabir ve mesel, TDK'nın Türkçe sözlüğünde ise (öz bakımından az çok ayrı bir anlam taşıyan klişeleşmiş söz; tabir...) diye tanımlanmış ve (etekleri zil çalmak, küplere binmek, havadan, doğrusu...) gibi çok ya da tek kelimeli sözlerle örneklenmiştir.

Batı dillerinde "expression", "saying", "parable", "metephor", "paradox" vb., "imge", "simge" niteliğinde çağrışım yapan terimler, daha da aşağılara inerek, "argo", "slang", "jargon", gibi bizim bozuk ağız dediğimiz, dolambaçlı, çok anlamlı sözcüklere kadar uzayan geniş sınırlı bir kavrama ulaşır."<sup>823</sup>

İşte atasözleri gibi bir yargı bildirmeyen, bir mesaj vermeyen, bir ders çıkarmaya matuf olamayan sadece bazı kavram, olay, duygu ve düşünceleri daha etkili bir biçimde anlatmak için mecâzlaşarak, asıl anlamlarının dışında kullanılarak bir kavramın anlamdaşı, bir kelimenin çok kelimeli karşılığı olan deyimlerin de tercümede bir

<sup>823</sup>- Eyüpoğlu. Age., II/V.

problem olduğu kanaatindeyiz. Deyimlerin tercümesinde temel problem de aynen bir dile çevrildiklerinde tuhaf karşılanmalarındır.

Hele deyimlerin çoğunun bir hikâyeye dayanması ve bir olayı, zarif bir mizahı, bir fıkrayı hatırlatması düşünülürse, böyle bir deyim bir dilden diğere dile çevirirken nasıl davranılacağı konusunda hassasiyetle düşünmek gerektiğine inanmaktayım. Deyimleri tek kelimeyle karşıladığınızda deyimsel ifadedeki gücün bütünüyle silinip gitmekte olduğuna şahit olmaktadır.

Bazı deyimler herkesçe bilinen bir hikâyeyi hatırlatırken, bazı deyimler ancak yüksek malumat seviyesine erişmiş kişilerin bilebileceği bir olayı hatırlatır. Bazıları ise, söylenir söylenmez herkesin anlayacağı, hatırlayacağı bir vakayı hatırlatır. Böylece anlatımı güçlü kırlarlar. Anlatılanın uzun yıllar hafızalarda kalmasını sağlarlar. Bu açıdan baktığımız zaman deyimlerde aşkın bir anlatım gücü, mükemmel bir ifade kuvveti buluruz.

Meselâ işin püf noktasını bilmek ve hoşafın yağı kesilmek deyimleri, dinleyen için ilginçtir. Ama bu deyimlerin kaynaklandığı hikâyeyi bilen için daha tesirli, kalıcı ve zevk veren bir anlatım oluşturur.

“Hoşafın yağı kesildi deyimini şu tarihsel fıkraya bağlarlar:

Yeniçerilere hoşaf, pilav kazanlarında pişirmiş. Yıkanması gerekli görülmediği için hoşafın yüzü kalınca bir yağla kaymaklanırmış.

Aşçı değişmiş, yeni aşçı temizliği ile göze girmeye istemiş olmalı ki her defasında iyice yıkadığı kazanlarda hoşaf pişirmeye başlamış. Karavanalarının yüzünde yağ görmeyen yeniçeriler: “ya demek hoşafın yağı kesildi” diye söylenmeye ve hatta kazan kaldırmaya başlamışlar.”<sup>824</sup>

Ücretleri ödenmediği için işini ağırdan alan işçilere, ne o hoşafın yağı mı kesildi şeklinde bir söz ile ne o ücretinizi alamadınız mı şeklinde bir söz arasında elbette ince

<sup>824</sup> - Gencan, Age., s. 265.

anlam farkları vardır. Bu iki ayrı söyleyiş biçimi ile muhatap olan işçilerin düşecekleri ruh hallerini ve gösterecekleri aksülamellerini her halde tahmin edebiliriz. Ancak bu deyim bugün bu tarihsel hikâyesini hatırlatacak bağlamlarda kullanılmamaktadır. Artık, “söyleyecek söz, verecek karşılık veya yapacak bir şey bulamayacak bir duruma düşmek”<sup>825</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

Püf noktası deyimi de şöyle bir hikâyeye dayanmakta:

Bir çinicinin yanında yıllarca çırak, işçi, sonra kalfa olarak çalışan delikanlı, artık ustası kadar güzel çiniler yapmaya başlar. Gittikçe artan ustalığına güvencere ayrı çalışabileceğini düşünür, ustasından izin alarak bir dükkân açar. Çamur, kıvamında yoğrulur, sırlanır, fırına konur. Şaşılacak şey! Fırından bir tek çini bile sağlam çıkmıyor. Hepsi çatlak! Genç çinici düşünür, taşınır; yeniden kil karar, çamur yoğurur hepsi boş!...

Utana sıkıla ustasına baş vurur, dert döker, Usta:

Fırına nasıl koyuyorsun? Bir tane burada yap bakalım, der.

Genç çinici güzel bir vazo yapar. Tam fırına koyacağı sırada ustası elini tutarak:

Dur, ver bakalım, der.

Vazoyu eline alır, evirip çevirdikten sonra bir yerine püf diye üfler. Eski kalfasına da şöyle der.

-Çatlaklık hava kabarcığından olur. Kabarcığın bulunduğu yeri bulup püf dedin mi korkma! Anladın mı! Püf noktasını bulmak gerek.”<sup>826</sup>

Şimdi dilimizde püf noktası deyimi kullanılır. Ama kullananların çoğunun bu hikâyeden haberi yoktur. Elbette hikâyeyi bilenler bu deyimi kullanır ve dinlerken daha ince manlar anlarlar. Şu adam işini iyi biliyor cümlesiyle, şu adam işinin bütün püf noktalarını biliyor cümleleri arasındaki anlatım gücü de farkı da açıktır.

<sup>825</sup> - Parlatır ve diğerleri. Age., 1/1005

<sup>826</sup> - Gencan. Age., s. 265.

Bu deyim şimdi Türkçe'mizde "Bir işin en ince, hassas ve önemli noktası"<sup>827</sup> anlamındadır. "Pek doğru söylüyorsun, hem de bu işin iç yüzünü tafsilatıyla bilmediğin halde püf noktasını buluyorsun Davut ağa"<sup>828</sup>

İşte Kur'ân'da böyle deyimler vardır. Arap muhayyilesinde her deyim böyle bir hikâyeye sahip olması mümkündür. Bu yüzden de anlatım o dili konuşan ve anlayan insanlarda daha tesirli olur. Ama biz onu Türkçe'ye aynen çevirdiğimiz zaman karşımızda tuhaf bir mânâ buluyoruz.

İşte Kur'ân-ı Kerim'deki deyimlerin de Arap dili dünyasında böyle hikâyelere dayandığını düşünerek onları tercümeyle yaklaşmak gerektiğine inanmaktayım.

Kur'ân'ı tercüme ederken karşımıza çıkan deyimsele ifadeleri daha yalın, tek kelimeyle karşıladığımızda o deyimlerin ifadeye kattığı mânâ kuvveti, telmihler, çağrışımlar, muhayyilede uyandırdığı çeşitli intibalar kaybolup gidiyor. Onların deyim olduklarını hissettirecek, asla uygun bir biçimde tercüme ettiğimizde de Türk okurunun zihninde duygu, düşünce ve hayâl çatışması meydana getiriyor. İşte bu bir problemdir ve tercüme ederken bu problemi meâllerin aşamadığını görmekteyiz. Meâller Kur'ân'ın deyimlerini ya gösterememekte, ya estetiğini, hayâl ve zevk değerini, ifade kuvvetini kaybetmiş olarak göstermektedirler.

Meselâ: İngilizce'de "To jump out of the frying pan into the fire, deyimini Türkçe'ye anlambilimsel bir ölçütle, başka deyişle salt anlama bağılı kalınarak: Tavadan ateşe atlamak, diye çevrilse, düz anlam içeriği yönünden aynı bilgi aktarılmış olsa da, özgün deyim İngilizce'de uyandırdığı etki, Türkçe'de uyandırılmış olmaz. Etkinin çevrilebilmesi ancak: Yağmurdan kaçarken doluya tutulmak deyimiyile sağlanmış olur belki."<sup>829</sup> Bu deyim, küçük bir tehlikeden kaçarken daha büyük olanına yakalandı, şeklide de tercüme edebiliriz; ama bu tercümede deyim anlatım kuvvetinin yitliğini,

<sup>827</sup> - Parlatur ve diğerleri. Age., II/1833.

<sup>828</sup> - Parlatur ve diğerleri. Age., R.H.Karay'dan, II/1833.

<sup>829</sup> - Göktürk. Age., s. 55-56.



deyimdeki muhayyileyi bir takım telmihlerle, intibalara zenginleştiren o büyü, çevik ifadenin, o geniş, zihni uyandıran sanatlı ifadenin gücünün uçup gitmesine de razı olamayız.

İşte deyimlerin tercümelere bu perspektiften baktığımızda karşımıza çok ciddi problemler olarak çıkmaktadırlar. Deyimler bağlamında metnin tümünün kelimesi kelimesine tercümesi tartışması gibi, deyimlerin de aynı usulle tercümesi tartışması gündeme gelir, ki bu tartışma Batı'da Kutsal kitap ve edebî metinlerin çevirisi konusunda oldukça ileri boyutlara varmıştır. "Çeviriden çoğunlukla yazın metinlerinin ya da Kutsal kitap'ın çevirisi anlaşıldığından, 'sözcüğü sözcüğüne mi, özgürce mi' tartışması neredeyse İkinci Dünya Savaşına değin bu alanda ilgilenilen tek sorun olma niteliğini sürdürür. 1945'ten sonra, bilim ile teknik uygulamaların büyük ölçüde bir bilgi alışverişinin başlaması, iletişim araçlarının, kitle iletişiminin hızla gelişmesi, çevirinin yalnız kutsal ya da yazınsal metinleri değil, değişik bilgi alanlarından uzmanlık dallarını da ilgilendiren bir etkinlik olduğu gerçeğini ortaya çıkarır. Bu noktada, çevirinin 'yazara mı bağlı, okura mı dönük,?' olması gerektiği sorunu güncelliğini yitirir, hangi okur, hangi yazar, hangi tür bilgi gibi konular önem kazanmaya başlar.

Bu uzun giriş ve bilgilerden sonra meâllerdeki deyimlerin tercüme edilmiş biçimlerini inceleyeceğiz.

Deyimler yorumlanmalı mı, yoksa kelimesi kelimesine mi tercüme edilmelidir? Veya üçüncü bir ilke olarak, deyime eşdeğer bir deyim mi bulunmalıdır? Eğer kelimesi kelimesine tercüme edecek olursak, bir takım tuhafliklarla karşılaşmaktayız. Yorumlayarak tercüme ettiğimizde de böyle bir meâle bakan Kur'ân'ın aslından hayli uzak bir görüşle, müfessirin görüşüyle, onun deyimlerden anladığıyla karşı karşıya kalıyor. Mânâ yitimine sebebiyet veriyor ve deyimsel ifadelerdeki telmihler, çağrışımlar, intibalar uçup gidiyor...

Bu diğer dillerde de böyledir. Meselâ İngilizce'deki şu deyim i iki türlü çevirelim... "I am fall in love with that girl": "Ben şu kıza aşık oldum." Anlaşılan bu. Yani bu çeviri, deyim i n tefsiri bir tercümesi olmuş oluyor. Bu İngilizce deyim i böyle tercüme eden biri, yanlış tercüme etmiş olmaz. Ancak, asıl ifadenin kuvvet, tesir ve güzelliğini kaybetmiş olur. Çünkü adam kıza sadece aşık olduğunu anlatmak istemiyor ki. O aşkın içine, o kız ile birlikte düştüğünü, kızın da aynı derecede aşık olduğunu, anlatmak istiyor. Kelimesi kelimesine tercüme ettiğimizde ise "Ben aşkın içine şu kız ile düştüm..." şeklinde bir tercüme ortaya çıkar.

Üçüncü bir tercüme yolumuz da var ki, o da, yine bu birlikte aşkın içine düşmeyi anlatan bir Türkçe deyim bulmaktır. Mesela yaklaşık olarak "Ateş-i aşka yandık", gibi... Ama bu deyim sel karşılık bile asıldaki ifadenin, bir İngiliz muhayyilesinde oluşturduğu imgeleri karşılamakta yetersiz kalacaktır.

Bu incelikler mütalââ edildikçe, deyimlerin tercümesinde daima bir problem karşımıza çıkacaktır ve hiçbir deyim i n tercümesi asıl kadar etkili olamayacaktır kanaatine varacağız. Deyimleri deyimlerle karşılamak imkânı da var ama; yine de bu deyimler karşımıza en azından farklı coğrafyalar, farklı tabiat unsurları koymaktadır. Meselâ "bizde köprüyü geçinceye kadar ayıya/eşşeğe dayı derler) savının, Orta Afrika'da karşılığı "suyu geçinceye kadar timsaha küfredilmez."<sup>830</sup> olabilir.

Şimdi Kur'ân'ın deyim sel ifadelerini tercüme etmede ne kadar başarılıyız ona bakalım:

#### 2. 4. 1. 7. Elbiseyi temiz tutmak

<sup>831</sup>(...) وثيا بك فطهر (...) " (...) *Elbiseni temiz tut(...)*." Bu ifade, deyim sel bir özellik taşımaktadır. Türkçe'ye "elbiseyi temiz tutmak" şeklinde tercüme edebiliriz.

<sup>830</sup> - Eyüpoğlu. Age., s. VI,

<sup>831</sup> - Mudessir, 74/4.

Kurtubî, bu söz hakkında sekiz ayrı görüş rivâyet ediyor. Birincisi elbiseden maksat amellerdir; davranışlar, hal ve gidişattır; ikincisi, kalptir. Yani kalbini temiz tut; üçüncüsü nefis, dördüncüsü beden, beşincisi, aile, hanım; altıncısı, ahlâk, yaratılış, fitrat; yedincisi din; sekizincisi ise zahir vücudumuz üzerine giyilmiş elbiselerdir<sup>832</sup> diyor. Buna göre bu deyimsel ifadenin anlamı, amellerini, davranışlarını, hal ve gidişatını, kalbini, nefisini, cismini, aileni, hanımını, ahlâk, yaratılış ve fitratını; dinini, bedenini ve elbiseni temiz tut demek olur. Buradaki sekizinci görüş, ifadenin gerçek anlamıdır. Ancak bu sekiz te'vilin de delilleri sağlamdır. Fasit bir yorum değildirler. Çünkü Araplar, "eğer bir kişinin davranışları habis ise onun için, fûlan elbiseleri pisletti ve eğer, güzel amellerin sahibi ise şüphesiz fûlan elbiseleri temiz kılan biridir, derler. Nebi (s.a.v.)' den rivâyet edilen şu söz de aynı mânâyâ delâlet eder. "*Kişi, içinde öldüğü iki elbisesiyle haşrolunur*" burada iki elbiseden maksat, biri salih ve öteki kötü amellerdir."<sup>833</sup>

Her görüşün delillerini sayan Kurtubî, sekizinci görüş için de dört görüş olduğunu bildirir ve bunları da sıralar. Bunlar da, "Bir görüşün, elbiseyi zahirî kirlerden temizlemeyi, bir görüşün elbiseni kısa tut, çünkü kısa elbise kirden uzak durur, bir grubunun da elbiseni helal kazan, çünkü haram elbise pistir."<sup>834</sup> şeklindeki görüşlerdir.

Sonra Kurtubî, İbni Arabî'nin bu zikredilenleri zikrettikten sonra, bu ifadenin bütün mânâları kapsamı imkânsız değildir sözünü nakleder<sup>835</sup> en doğru görüş de budur.

İşte bu derece çok yönlü yorum ve çağrışımlar uyandıran, her çağrışım ve anlamı da kabul edilebilir mahiyette olan, Arap muhayyilesinde hem hakiki ve hem de mecâzî anlamlar oluşturan bir ifadenin tercümesi karşımıza şu problemleri çıkarmaktadır:

<sup>832</sup>- Kurtubî. Age., XIX/62.

<sup>833</sup>- Kurtubî. Age., XIX/63.

<sup>834</sup>- Kurtubî. Age., XIX/65.

<sup>835</sup>- Kurtubî. Age., XIX/65.

Sadece yorumu yazarsak, elbiseni, kalbini, ahlâkını, nefsini, şanını, temiz tut şeklinde, analitik bir ifade kullanmış oluruz. Bu Kur'ân değil Kur'ân'dan anlaşılan olur. Asıldaki deyimsel ifadeyi göstermemiş oluruz. Deyimsel ifade gösterilmeyince deyim içindeki mecâzlar, kinayeler, hayâl unsurları ve hakikatler de kaybolmuş olur. Çünkü asıldaki deyimde gerçek ve mecâz mezc olmuş durumdadır. Yani bu deyim aynı zamanda kinayî bir ifade taşımaktadır. Kinayî anlamın yanında da sembolik, imgesel değerleri vardır.

Kelime kelime ve söz dizimini gözeterek tercüme ettiğimizde, asıldaki musikî ve ahenk kaybolur ve Türkçe'de "elbiseni temiz tut" yalnız gerçek anlama gelir ve deyimsel bir ifade olduğu anlaşılmaz. Neticede bu meâle bakan âyetin anlamını tahsis eder, yalnız elbiseye hasreder. Çünkü dilimizde böyle bir deyim yoktur. Elbiseni temiz tut ifadesinden bir Türk yalnızca hakiki mânâ anlar. İşte böyle tercüme edilmiş bir meâlden hareketle bir Türk okuru Kur'ân'ın deyimsel dünyasına giremez.

Arap'a elbiseni "temiz tut dediğinde o eğer dilini iyi biliyorsa bu ifadenin mecâz anlamda da kullanıldığını bilir. Çünkü onlar elbisenin ahlâk ve iyi amel için mecâz olarak kullanıldığını dair şiirlere ve halk dilinde mesellere rastlamışlardır. Dolayısıyla Arap'ın bu kelimedenden mecâz anlam çıkarma imkânı vardır. Ama Türk insanı elbiseyi güzel ameller için, kalp için, ahlâk için kullanmadığı için kelimesi kelimesine bir çeviriden mecâz anlam çıkarması imkânsızdır. Ancak meâl tekniği içinde bu ifadeyi/deyimi başka türlü tercüme imkânı da yoktur. Bu bir problemdir ve meâller de bu problemi çözmüş görünmüyorlar:

Elmalılı, "(...)Ve elbiseni artık temizle(...)"<sup>836</sup>

<sup>836</sup> - Elmalılı. Ag.meâl, VII/5448.

Çantay, “(...)elbiseni (bundan sonra da temizle(mekde devâm et(...))”<sup>837</sup>

Bilmen, “(...) ve elbiseni imdi temizle(...)”<sup>838</sup> Bu tercüme örneklerinde asıldaki deyim kelimesi kelimesine tercüme edilmiştir. Dolayısıyla da deyimsel ifadenin anlatım gücü tercümeyle aksetmemiştir.

Bu âyet hakkında Cündioğlu, “Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay’ın, “Giydiklerini temiz tut”, Ali Bulaç’ın, “Elbiseni de temizle”, Ahmet Ağırakça, Beşir Eryarsoy’un, “Elbiseni (pislikten) temizle,” Yaşar Nuri Öztürk’ün, “temizle giysini” meâllerini sergiledikten sonra, “Âyette, ve siyabeke fe tahhir, şeklinde geçen ifadenin bir deyim olduğuna dikkat edilmeyerek, fukaha’nın namazın rükûnlarından addettiği “taharet” kavramı doğrultusunda ibareye anlam verilmiş ve böylelikle ilk inen vahiy gruplarından birine dahil olan bu âyetteki Hz. Peygamber’in nefisini/kendisini arındırmasına yönelik uyarı bu vahim hata nedeniyle zâyi olup gitmiştir”<sup>839</sup> ifadelerini sıralamaktadır.

Oysa bu çeviri vahim bir hata değil, doğru ve asla uygun bir çeviridir. Ancak her meâlde olduğu gibi burada da mânâ yitimi olmuştur. Kelimesi kelimesine bir çeviri ilkesiyle ancak bu kadar çevrilir. Elmalılı’nınkinden bu meâllerin bir farkı yoktur. İfadenin mecâz anlamlarının kaybolması çevirmenlerden değil, meâl tekniğine uygun çeviriden kaynaklanmaktadır. Cündioğlu ise âyetin tefsir edilmesini istemektedir ki biz onu Kurtubî’den alıntılarla yukarıda gösterdik. Her ne kadar her tercüme bir tefsir sayılsa da meâl, çoklukla, kelimesi kelimesine bir tercüme esas alır. Bu yüzden de meâl yazarı bu gibi problemler karşısında çoğu zaman başarısızdır. Eğer müfessirlerin bu ifade hakkındaki görüşlerini sıralamış olsalardı, ortaya meâl değil, tefsir çıkardı.

“Siyab elbise, fe tahhir ise, artık temizle demektir.” Bu âyet, yorumcu ilkeyle ahlâkını temizle, kalbini temizle diye tercüme edilse, siyab kelimesinin ahlâk, kalp ve nefis olduğunu ispat etmek mecburiyeti de doğar. İspata yeltenince de uzun uzadıya

<sup>837</sup> - Çantay. Ag.meâl., III/1110.

<sup>838</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 576.

<sup>839</sup> - Cündioğlu, Dücane. K.Ç.D., s. 72.73.

cümleler, fikirler sarf etmek, Arap dilinden ve şiirinden deliller getirmek zorunda kalınır. Ve yoğun anlatımın, Kur'ân'ın özündeki kesif anlatımın, icâzın özelliklerini meâlde, bir nebzecek de olsa, göstermekten oldukça uzak kalırız. Yani deyimisel ifade deyimisel ifade olarak aktarılmamış, dolayısıyla da asıldaki üslup aksettirilmemiş olur. Bu da tefsiri tercüme ilkesinin zaafıdır.

Yine bu ifade, “şirk necasetinden kabileni temizle” şeklinde de yorumlanabilir. Şirk'in necaset, hükmi bir pislik olduğu gerçeğinden -ki müşriklerin necis olduğunu ilan eden Tevbe 28. âyetteki necaset kelimesini hakiki necaset olarak da yorumlayan ve müşriklerle musafaha yapmayın eğer biri onlarla musafaha yaparsa abdest alsın<sup>840</sup> diyenler de olmuştur- hareketle mütalaâ edilirse, böyle bir yorum da olabirlik hudutları içinde kalır. Böyle bir yoruma âyetin nüzul zamanı, kalk ve uyar diye hitap eden sîbaki da müsaade eder.

Bir meâl yazarı, “O zaman namaz henüz farz kılınmamıştı. Namaz farz kılınmayınca da necasetten elbisenin temizlenmesi emri mantıksız olur.” mantığıyla âyetteki elbiseyi giysi ile karşılamadan, sadece mecâza yönelerek “nefsini temizle, ruhunu arındır, kabileni şirk pisliğinden temizle” şeklinde bir tercüme yapsaydı, bu da noksan bir tercüme olurdu. Asıldaki deyimisel ifade içindeki mecaz ve kinaye saklanmış olurdu. Dolayısıyla deyimlerin yalnızca tefsiri tercümesi ilkesi de, kelimesi kelimesine tercümesi ilkesi de noksanlıklardan hali olamaz.

Ancak bu deyim'in tercümesi konusunda bütün meâllerin siyabı elbise şeklinde tercümelerinde bir birlik, bir ittifak vardır. Zaten âyetteki temel anlamı da odur. Bütün teviller ve yan anlamlar da bu kelimedenden doğmuştur. O halde tevillerin kaynağı olan bir kelimeyi tercümede korumak pek vahim bir hata olarak düşünülmemelidir. Bunu meâlden okuyan bir okur daha sonra elbisenin mecaz anlamına ulaşabilir.

<sup>840</sup> - Taberî. Age., X/106.

Âyetin hem hakiki, hem de mecâzî mânâsını birlikte vermek, bu durumda en doğru ilke olarak benimsenebilir. Öztürk'ün benimsediği yatık çizgiler burada işe yarayabilir. Meselâ. “Elbiseni/nefsini/kalbini” şeklinde tercüme mümkündür. Böyle yapınca ne Cündioğlu'nun dediği gibi “siyacın” anlamı yalnızca Hz. Peygamberin nefesine/ kendine tahsis edilmiş, ne de bir çok meâl yazarının yaptığı gibi sadece elbiseye tahsis edilmiş olur. Ama Öztürk bu âyeti tercüme ederken yatık çizgileri kullanmamıştır. Yalnızca “Temizle giysini” demekle yetinmiştir.

Oysa âyette geçen elbise zahir anlama da müsaade etmektedir. Âyetin indiği yıllarda abdest ve beş vakit namaz farz olmasa da, artık bundan sonra vahiyle muhatap olacak olan bir nebinin elbisesi de temiz olmalıdır. Daha sonra da ibadetlerle, namazla mükellef olacak olan, kıraat ederken vahiyle, yani Kur'ânla irtibata geçecek olan bir ümmete de abdest farz olacaktır. Dolayısıyla, sanki “elbiseni temiz tut” emri, “Namaza kalktığınızda yüzünüzü yıkayınız. Ellerinizi dirseklerinize kadar..ilh.” meâlindeki emrin Sevgili Peygamberden başlaması anlamındadır. Hatta bu âyetten hareketle bir mümin, Kur'ân okurken abdestli olması ve elbisesini temiz tutması gerektiği hükmüne bir yol bulabilir. Madem ki Nebi (s.a.v.) artık vahye muhatap olacak ve bu yüzden de ona “elbiseni” temiz tut deniyor, bir mümin de Kur'an okurken o ilahî vahiyle temas haline geçecektir. O da bu durumda elbiselerini temiz tutmalıdır diye düşünebilir.

Hülâsa, böyle birden çok anlamalara izin veren idyomlar, meâl tekniği içinde tercüme edildiğinde mecâz anlamlar her zaman sezilmeyebilir. Her şeyin bir kapısı vardır. Mecâz anlamların kapısı da gerçek anlamlardır. Bu yüzden aslolan neyse onu tercümeyle yerleştirmek gerekir. Bir kelimenin mecâz anlamından gerçek anlamına dönmek zor olur; ama gerçek anlamdan mecâza geçmek mümkündür.

Şunu demek istiyoruz. Bu âyetteki siyab kelimesi, yalnızca “nefis veya kalp” şeklinde mecâz anlamıyla tercüme edilse, Kur'ân'ın aslını okuyamayan bir okur, “kalp ve nefisten” hareketle elbise kelimesine ulaşamaz. Bu kelime aslında siyab demektir fakat burada mecâz olarak nefis ve kalp oldu demesi imkânsızdır. Ama gerçek anlam olan



elbise yani siyab, ifadeye konsa, kelimenin kullanımı, yani sibak ve siyakı, onun mecâz anlamlarını göstermeye yeter. Türkçe'den bir örnekle açıklamayı daha da somutlaştıralım. Birisi size, **sen ne hoşsun**, dese, bu ifadedeki hoş kelimesini şekerim dedi, beni şekere benzetti diye yorumlayamazsınız. Ama size, **şekerim**, diyen bir kimsenin **şeker** sözünü hoş kelimesine yorumlamanız mümkündür.

Bu yüzden hiç Arapça bilmeyenlere hitap eden meâllerde, bu âyetin “Kalbini/aileni/nefsini/ temizle” şeklinde tercüme edilmesindense, “elbiseni temiz tut” şeklindeki tercümesi daha sıhhatlidir. Çünkü birinci tercümede mecâza giden, yoruma giden kapılar kapalı iken, ikincide yoruma giden kapılar açıktır. Bir kelimenin temel anlamı, kullanımlarına göre yan anlamlara kapılar açabilir. Örneklere devam edelim.

#### 2. 4. 1. 8. Kabirleri ziyâret etmek

<sup>841</sup>حتوزرتم المقابر . الهيكم التكاثر . Bu âyeti Çantay, “1-Sizi çoklukla böbürleniş, (o derecede oyaladı (ki) 2- “Ta kabirler (e kadar gidip ) ziyâret etdiniz.”<sup>842</sup>

Elmalılı, “Oyaladı o çokluk kuruntusu sizleri 1 Ta ziyâret edişinize kadar kabirleri. 2”<sup>843</sup>

Bilmen, “1-Sizi o çokluk kuruntusu oyaladı. 2-Tâ ki, kabirleri ziyâret ediverdiniz.”<sup>844</sup>

Ateş, “Nihâyet kabirleri ziyâret ettiniz (kabre girinceye kadar mal artırmaya çalıştınız.)”<sup>845</sup>

Öztürk, “Öyle ki ziyâret edip saydınız kabirleri.”<sup>846</sup> şeklinde tercüme etmişler. aslında saydınız şeklinde bir mânâ yok. Üstelik saymak kelimesi parantez içine de

<sup>841</sup> - Tekâsur, 102/1-2.

<sup>842</sup> - Çantay, III/1215.

<sup>843</sup> - Elmalılı. Ag., VIII/6040.

<sup>844</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 602.

<sup>845</sup> - Ateş. Ag.meâl,s. 600.

<sup>846</sup> - Öztürk. Ag.meâl,s. 602.

alınmamış, yatık çizgi de yok. Ancak asıldaki deyimsel ifadeyi meâlde görmek mümkündür.

Muhammed Esed, *“Until you go down to your graves.”*<sup>847</sup> *“Mezarlarınıza girinceye kadar.”* Asad anlaşılını tercüme etmiş. Arapça bilmeyen bir İngiliz bu meâlde bakarak asılda deyimsel bir ifade var olduğunu anlayamaz. Mânâ doğru anlatılmış ama Allah (c.c.) bu anlaşılın mânâyı hangi üslupla anlatmış? Mecâzlı bir üslupla mı, yalın bir üslupla mı? Sanatlı bir söyleyişle mi? İşte bu tercümede bunu görmek imkânsızdır.

Yıldırım, *“Ta boylayınca kadar kabirleri.”*<sup>848</sup> Kabirleri ziyâret etmek deyimini bu meâlde de tefsir edilmiş, deyimsel ifade gizlenmiştir. Bu deyimsel ifadeden anlaşılın mânâ doğru; ama bu mânâyı Rabbımız (c.c.) nasıl bir üslupla anlattığı belli değildir.

Bu özellikteki tercümelemler anlaşılını aktarmakta makbul sayılabilirler; ama Kur’ân’ın üslubunu tanıtmaya açısından noksandırlar. Bir nevi mini tefsirdirler. Ama Arapça bilmeyen okurların Kur’ân kavramlarının temel anlamlarını da bilmeye hakları vardır.

Yukarıdaki örneklerin bir kısmında bu deyimsel ifade aynen, bir kısmında tefsir edilerek, bir kısmında ise önce kelime kelime, sonra tefsir ilkesiyle tercüme edilmiştir. Bir deyimsel ifadenin çözümlenerek tercüme edilmesi demek, onda telmih, mecaz, kinaye gibi sanatlı ifadelerin kaybı da demektir. Bu kayıplar da kuvvetli ve estetik ifade kaybını beraberinde getirmektedirler. Kelimesi kelimesine tercümelemler karşı dilde tuhaf karşılanmaktadır. Hem kelime kelime ve hem de tefsir ise daha ideali gözüktüyor.

Tefsirler ise daha analitik/açıklayıcı bir tercüme benimsemişler. Kurtubî, kabirleri ziyâret edinceye kadar, yani size ölüm gelinceye kadar demektir. Çünkü ölen kimse için, kabrini ziyâret etmiştir denir. Tekasür, yani bir birinize bakarak her sahada çok ve çokluk olma yarışı sizi oyaladı. Öyle ki ölüleri saydınız da denilmiştir. Yani

<sup>847</sup> - Asad. Ag. meâl, s. 973.

<sup>848</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 600.

dünya ile iftihar etmekle meşgul oldunuz.<sup>849</sup> şeklinde açıklamalar yaparak tercümelerinde, asıldaki ifade üslubunun mecâzlı ve deyimsel olduğunu dile getirmiştir.

Taberî, Katade'nin: "insanların bir kısmı biz filan oğullarından daha çoğuz, filan oğulları da filan oğullarından daha çoktur dediler ve bu durum onları oyaladı da sapık olarak öldüler."<sup>850</sup> dediğini nakleder. Öztürk'ün yukarıya aldığımız meâlindeki zaid "saydınız" ifadesi Katade'nin rivâyet ettiği bu vakayı telmih etmektedir. Bu ve buna benzer bir çok rivâyetlerden, âyetin soyla sople övünen insanları uyarı için indiğini anlamaktayız. Bu yüzden "mezarları ziyâret ettiniz" ifadesi mezarlardaki ölüleri saydınız, anlamında yorumlanabileceği gibi, yine Taberî'nin de beyân ettiği gibi "kabirlerde oldunuz, oraya defnolundunuz."<sup>851</sup> şeklinde de yorumlanabilir.

Âyetin her iki mânâyı kast etmiş olması da kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Allahu Teâla, Arap dilinde kabri ziyâret etmenin hem kişinin ölmesi anlamına geldiğini, hem de bir kavmin soy-sop çokluğuyla övünüp mezarları saydığını da bilmektedir. Dolayısıyla Allah (c.c.) bir toplumun kültür ve bilgi donanımına hitap etmiştir.

Nitekim şairlerimiz de kelimeleri seçerken, bir kelime ile bir çok şeyler anlatmayı murat ederler. Edebî sanatlardan telmih, iham, kinaye ve tarizler buna örnektir.

Bizim dilimizde "kabirleri ziyâret etmek gibi bir deyim" yoktur. Böyle kurulmuş bir cümle Türkçe'de gerçek anlamda anlaşılır. Yani malum kabir ziyâreti anlaşılır. Ölüm anlaşılmaz. Âyet, "Kabirleri ziyâret edinceye kadar çokluk yarışı sizi oyaladı." şeklinde tercüme edildiğinde hiçbir mânâ ifade etmez. Ortaya bir anlam bulanıklığı çıkar. Bu bulanıklığı gidermek için, tefsiri bir tercüme, asıldaki deyimsel ifadeyi göstermek için de kelimesi kelimesine bir tercüme ihtiyâç duyulur. Bu ikisini birleştirdiğinizde de ortaya tefsiri bir tercüme çıkar.

<sup>849</sup> - Kurtubî. Age., XX/284.

<sup>850</sup> - Taberî. Age., XV/283.

<sup>851</sup> - Taberî. Age., XV/284.

Bu durumda okuyucunun niyeti esas alınmalıdır. Okurun niyeti Kur'ân-ı anlamaksa onlara tefsir ve tefsire yakın meâller yazılır. Ön sözüne de bu şerh konur, bu meâlin kimler için yazıldığı vurgulanır. Yok eğer okuyucu Arapça bilmemesine rağmen olabildiğince meâller yoluyla da olsa Kur'ân'ın, mecâzlarını, deyimlerini, hazflarını, icâz ve i'câzını, dil ve üslup özelliklerini asla yakın olarak öğrenmek istiyorum diyorsa ona harfi tercüme yazılır ve eserin ön sözünde bu meâlin özellikleri ve kimler için yazıldığı vurgulanır.<sup>852</sup>

Cündioğlu, Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay'ın, "Çoğunluk olmak iddianız sizi o kadar meşgul etti ki mezarları ziyâretle oradakileri de sayacak kadar oldunuz.", Yaşar Nuri Öztürk'ün, "Aldatıp oyaladı o çokluk yarışı sizleri, öyle ki ziyâret edip saydınız kabirleri." Ali F. Yavuz'un, "Soy sopunuzla övünmek sizi (Allah'a ibadet etmekten) öyle meşgul etti ki kabirlere varıncaya kadar ziyâret ettiniz (ölülerinizi sayıp onların çokluğu ile öğündünüz)" meâllerini verdikten sonra, "sûrenin ikinci âyetinde geçen *hatta zurtum'ul mekabir* tabiri, meâl sahiplerinin büyük bir kısmı ve tabiatıyla onların etkisinde kaldıkları müfessirler tarafından yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi yorumlanmakta ve böyle bir anlam vermenin sûrenin mesajına ne gibi bir katkı sağladığı üzerinde her nedense bir an bile durulmamaktadır. Oysa ibarenin anlamı biraz olsun tetkik edilseydi, bu ibarenin ölmekten kinaye olduğu ve Arapların ölen kimseler hakkında *zare kabrehu* (kabrini ziyâret etti; yani öldü) şeklinde bir deyim kullandıkları görülebilir ve böylece Kur'ân-ı Kerim'in, ölene (mezara girene) değin mal-mülk biriktirmekle uğraşan gafilleri bu kadar belîğ bir üslupla uyaran mesajı, zayi olup gitmezdi."<sup>853</sup> şeklinde mütalaâlar yapmaktadır. Yazar özetle, *حتى زرت المقابر.* ifadesinin ölünceye kadar şeklinde tercüme edilmesini istiyor. Ama bu çok geniş bir kavram olan tercümenin yalnız bir problemini çözüyor. Biz Türkçe *ödü kopmak* deyimini çok

<sup>852</sup>- Bkz. Balci, Medine. Kur'ân-ı Kerim ve Kelime Meâli. Önemli Not bölümüne, Ebrar Yayınları. İstanbul, 1991.

<sup>853</sup>- Cündioğlu, K.Ç.D. s. 94-95.

korkmak şeklinde tercüme edebiliriz. Bu tercüme doğru da olur. Ama hangisi daha tesirli bir anlatım biçimidir? Şüphesiz, birincisidir. İkinci ifade ödü kopmak deyiminden anlatılmak istenen mesajı verir; ama birinci ifadedeki tesirli anlatımı, korkudaki mübâlağayı aksettiremez?

Âyeti tercüme edenlerin bu ibareyi tetkik etmedikleri iddiasına ve bu idyomun ölmek anlamına geldiğini bilemedikleri iddiasına katılmak zor. Mütercimlere fazla yüklenilmiş olur. Dikkatsiz de değillerdir. Kur'ân'ın i'câzı karşısında bir acziyet içindeler o kadar. Hele daha sentetik bir tercümeyi meslek edinmişlerse ne yapsınlar.

Rabbımız “hatta muttum”, “Hatta dahaltumu'l mekabire” ifadesini de kullanabilirdi. Arap dilinden böyle bir deyim tercih etmesi düşünülmelidir. Asıl metinde idyom olan bir ifadeyi biz, idyomatik olmayan, yalın bir ifade ile tercüme edersek, aslıdaki deyimsel ifadeyi tercüme aktarmamış oluruz. Bu da bir üslup yitimi ortaya çıkarır. Bu tercüme bakan da Kur'ân'ın üslubunu göremez. İdyomatik ifadedeki mecâzlar, benzetmeler, kinaye ve ihamlar kaybolur. Bir çok yöne yapılan göndermeler, iğnelemeler ve telmihler kaybolur.

#### 2. 4. 1. 9. Kalplerine buzağı içirilmek

<sup>854</sup>(...) *واشربوا في قلوبهم العجل (...)* “(...) *Ve içirildi kalplerine buzağı(...)*” âyetindeki bu deyim bizdeki, **iliğine işlemek, iliğine kadar ıslanmak.**<sup>855</sup> deyimleriyle aşağı yukarı anlamdaş gibi gözükmektedir. Bu paralelde bir de sırlıklam deyimimiz vardır. İşte ela gözlüm sırlıklam, boğazıma kadar aşka batmışım.<sup>856</sup> Şimdi bu deyimlerin tercümelerini örnekleyelim.

Elmalılı, “(...) *ve küfürleriyle danayı kalplerinde iliklerine işlettiler(...)*.”<sup>857</sup>

<sup>854</sup>- Bakara, 2/93.

<sup>855</sup>- Eyüpoğlu. Age., II/257.

<sup>856</sup>- Eyüpoğlu. Age., II/372.

<sup>857</sup>- Elmalılı. Age., I/419.

Çantay, “(...) (Çünkü) küfürleri yüzünden özlerine buzağı (bir su gibi) içirilmiş (iyice işlenmişti.) di...”<sup>858</sup>

Bilmen, “(...)Ve onların küfürleri sebebiyle kalplerinde buzağı -muhabbeti- yerleştirilmişti(...)”<sup>859</sup>

Süleyman Ateş, “(...)inkarlarıyla kalplerine buzağı sevgisi içirildi(...)”<sup>860</sup>.

Öztürk, “(...) inkarları yüzünden gönüllerine buzağı içirildi(...)”<sup>861</sup> Bu tercüme örneklerinde, görüldüğü gibi, kelimesi kelimesine tercümeden Öztürk hariç diğerleri kaçınmayı tercih etmişlerdir. Çünkü bu deyim harfiyen tercüme edildiğinde Türkçe’de tuhaf bir ifade meydana gelmektedir. Ama bu tercümelerde de kayıp olan değerler vardır. Bu deyimde buzağı söylenmiş, onun muhabbeti kast edilmiş olduğu için, mecaz-ı mürsel vardır ve bu bir heyecan sanatıdır. Ayrıca her mecazı mürselde çok gizli bir mübalağa vardır. Hatta mübalağa sanatının en ileri derecesi vardır. Dolayısıyla bu deyim tefsiri bir tercüme ile çevrilince asıl ifadedeki, heyecan ve mübalağa kaybolmuş, etkili anlatım zayi olmuştur.

Bu deyimsel ifadenin tercümesi konusunda ayrı bir örnek olarak, Cündioğlu’nun mütalaalarını verelim. Yazar, Ateş ve Öztürk’ün tercümelerini kastederek, “*uşribu* fiiline hiçbir zahmete girmeden *lafzi* bir karşılık (=içirildi) vermekle yetinilmesine ve herhangi bir açıklama yapılmadan okuyucunun garip bir ifadeyle baş başa bırakılmasına gelince, işte bu hiçbir sûrette mazur görülemez. Nitekim bu garabet, Arap dilindeki hazf kuralı nazarı dikkate alınmadığından “Gönüllerine buzağı içirildi” şeklindeki çeviride daha vahim bir hale bürünmüştür.”<sup>862</sup> diyor. Yine Cündioğlu asıldaki idyomatik ifadenin idyomatik olmayan veya Türkçe’de garip karşılanmayacak olan deyimsel bir karşılığı verilsin diyor. Yani bu deyim anlamdaşı yazılsın diyor bir bakıma. Cündioğlu’nun bu

<sup>858</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/31.

<sup>859</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s., 14.

<sup>860</sup> - Ateş. Ag.meâl, s., 13.

<sup>861</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 15.

<sup>862</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D., s. 83.

fikirleri hakkındaki mütalaâlarımız yukarıda geçti. Ancak burada da bir tekrar yapmada fayda mülâhaza etmekteyim.

Yine dilimizden örnek verelim. Cündioğlu, **taban tepmek** ifadesini çok yürümek şeklinde tercüme edelim demek istiyor.

Böyle bir fikrin doğru tarafları var. Ancak bunlar tercümenin genel bir kuralı, değişmez bir kanunu olamaz. Anlamı anlamına bir çeviriyi ilke edinmiş bir mütercim ve böyle bir çeviriyi bekleyen okur için bu tercüme elbette yabana atılamaz. Fakat deyimlerin tercümesini başka bir ilke ve beklenti açısından bakarak da düşünmek gerekir. Cündioğlu'nun benimsediği bir istikamette bir tercüme yapılırsa nelerin kaybolacağına yukarıda değinmiştik. İdyomatik ifadenin yalın bir ifadeyle tercümesi idyomatik ifadenin tesirini büyük ölçüde zayıflatır. Kur'ân'daki her idyomatik ifade, Yazarın anlayışına göre tercüme edilecek olursa, meâle bakan ve Arapça'ya vukufiyeti olmayan bir okuyucu, bu kitapta hiç mi deyimsel ifade yoktur hükmüne varır. Dolayısıyla bu ilkeye dayalı tercümele bir kültür ve üslup aktarımı misyonunu kaybederler.

**Buzağıyı içirmek deyimi gerçekten garip ve tuhaftır. Hele kalbe içirmek bu tuhaflığı daha da artırmaktadır. Ama ifadenin tesir kudreti bu tuhaflık ve gariplikten kaynaklanıyor. Bu konuya alışılmamış bağdaştırmalar bahsinde değinmiştik. Su içti, şerbet içti şeklindeki ifadenin garip olmayacağı gâyet açıktır.**

Unutulmamalıdır ki -bütün dillerde olduğu gibi- dilimizde de deyimler garip ve tuhaftırlar. Hele hikâyesini bilmediğimiz, ilk defa karşılaştığımız deyimler daha da gariptir. Deyimler ilk duyulduğunda yetişkinlerce değil, çocuklarca daha garip karşılanırlar. Hatta çoğu güler ve o deyimi alaya bile alırlar. Çocukların dil gelişimini takip edenler onların bir çok deyimi alaya aldıklarına çokça şahit olmuşlardır. İşte bu gariplik ve tuhaflıktır ki deyimsel ifadelerin anlamlarını güçlü ve kalıcı kılmaktadır. Deyimlerdeki tuhaflık ve gariplik onların saçma ve kusurlu oldukları anlamına gelmez. Bir edebî zevk taşımadıklarına da delâlet etmez. "Gözünü toprak doyurmak" ifadesi ne



kadar gariptir. Göz, hep yiyip içen obur bir varlığa benzetilmiştir. Meselâ bu ifadeyi duyan geniş bir hayâl gücü gözün alt kapağını alt, üst kapağını da üst çene, kirpikleri dişler, göz kapaklarının açılıp kapanmasını da yeme faaliyeti olarak hayâl edebilir. Evet, toprak da gıdaya benzetilmiş. Ne kadar tuhaf değil mi? Hem de yenen bir şey olmamasına rağmen!?

Bu Türkçe deyim, herhangi bir dile çevrilse ve ondan yalnızca anlaşılacak nakledilse, bu deyimde saklı Türk hayal ve benzetme gücü karşı dile aktarılmış olur mu acaba?

Şimdi Zafî'nin şu, "*Şahım gözünü toprak doyurur, nergisi gör / Doymalı sürme.i hâki ruhine ol gözi aç...*"<sup>863</sup> beytini bildiğimiz her hangi bir yabancı dile değil, günümüz Türkçe'sine çevirelim. Maksadımız sadece bu şiirle anlatılmak isteneni anlatmak olacaksa şiirdaki *Şahım gözünü toprak doyurur* ifadesini sadece "Sevgilim ölürsün." şeklinde yavan mı yavan bir ifadeyle çeviririz. Ama maksadımız bu beyti tanıtmaksa, önce bunun bir şiir olduğu, sonra da ondaki edebî sanatları, deyimleri ve şâirinin ifade gücünü, üslubunu ve kelime seçiciliğini bilmemiz gerekir.

İşte Cündioğlu yukarıdaki tercümelere vahim hata derken biraz coşkun davranmış diye düşünüyorum. Tefsiri tercüme kabul ederken, harfi tercüme tamamen ret edemeyiz. Çünkü onun da bir fonksiyonu, işe yarar tarafı vardır.

Âyet buzağının muhabbeti onların bütünü kapsadığı şeklindeki mânâyı daha da kuvvetli anlatmak, ilginç hale getirmek için hazf yapmış. Muhabbetin yerine buzağıyı, "kapladı"nın yerine "içirildi"yi, öz, bütün varlık yerine de kalp kelimesini koymuş. Hazıflar yaparak ifadeyi güçlü ve icâzlı kılmıştır. Hazıflar Arap dilinin değil, bütün dillerde olan bir kuraldır. Hazıfsız bir dil göstermenin imkânı yoktur. Bütün mecâz-ı mürseller, istiâreler hazıflı benzetmelerden ibarettir.

<sup>863</sup> - Eyüpoğlu. Age., II/226.

Cündioğlu yanılıyor. Mütercimler okuyucuyu garip bir ifadeyle karşı karşıya bırakmıyorlar. Garip bir ifadeyle okuyucuyu Kur'ân karşı karşıya bırakıyor. Ama yukarıda da değindiğiniz gibi bu gariplik bir noksanlık değil, beliğ bir ifade tarzıdır. Bu gibi üslupların hedefi, insanda dehşet ve heyecan, tuhaflık hisleri uyandırarak mânâyı zihne yerleştirme maksadına yöneliktir. Aşağıda da geleceği gibi mecâz-ı mürsel bir heyecan sanatıdır. Bir dehşet sanatıdır. Konuşan, dinleyende böyle duygular uyandırır ve bu duygu yoğunluğu içinde sözlerini tesirli ve kalıcı kılar.

İşte Allahu Teâla'nın "buzağı sevgisi içirildi" demeyip de "buzağı içirildi." demesi arasında da önemli bir fark vardır. Buzağı zikredilip onun sevgisi kast edilmiştir, bu doğru ama, bu mânâ daha mübâlağalı anlatılmak istenirse nasıl söylenir? Artık onun sevgisi bile değil, neredeyse somut olarak, kendisi kalplere girmiş. O kadar bir sevgi!

İşte Öztürk'ün tercümesinde, asıldaki bütün sanatları görmek mümkündür. Süleyman Ateş'in meâlinde ise asılda el- iclu kelimesi ile yapılan mecâz-ı mürsel ve istiâre kaybolur. Mânâ gittikçe zayıflar. Çünkü hazıflar zikredilmiştir. Elmalılı'nın meâli ise bu deyimsel grubun bir parçasını teşkil eden uşribu Türkçe'deki aşağı yukarı dengi bir deyim ile tercüme edilmeye çalışılmış.

Ama Cündioğlu, deyimsel ifadeler harfiyen çevrilince ortaya garabet çıkıyor diyor. Bu endişeyle hareket edilirse mütercimler, Kur'ân'ın deyimsel ve mecâzi ifadelerini tercümelerde asla göstermeme yolunu tutarlar. O zaman sanatlı ifadeleri yalın bir dille tercüme eğilimi baş gösterir. Veya kendi üslubumuzla bir sanatlı söyleyiş icat ederiz. Böyle bir tercüme daha çok Suat Yıldırım'ın tercümelerinde gözlenmektedir. Bu tercümeler, doğru anlaşılını doğru aktardıkları müddetçe elbette zararlı olmazlar; ama büyük ölçüde noksan olurlar. Kur'ân'ın bahse konu olan cephesini gösteremezler. Ancak Kur'ân'ı sadece anlamak isteyenlere bu gibi tercümeler tavsiye edilebilir.

Artık deyim hakkında Yıldırım'ın da meâlini verdikten sonra başka bir deyim'in tercümesini inceleyelim.

*“Çünkü kafirlikleri sebebiyle buzağıya tapma sevgisi iliklerine işlemiştir.”<sup>864</sup>*

Bu meâl asıldaki deyimsel ifadenin doğru anlaşıldığını ve doğru anlatıldığını göstermektedir. Ama bir okur, Rabbimizin bu mânâyı hangi üslupla anlattığını merak etse, bu meâlde o üslubu bulamaz. İşte bu üslupla yazılmış meâllerin noksanı da bu yönlerindedir.

#### 2. 4. 1. 9. Ellerindeki düşürülmek

Araf sûresi <sup>865</sup>(....) *لَم يَرْحَمْنَا رَبُّنَا* âyetinde geçen ve tercümesini, kelimesi kelimesine ellerinde (ki) düşürülünce veya ellerinde düşürülünce veya ellerinde var olan gidince şeklinde tercüme edebileceğimiz bu deyimsel ifade de tercüme problemi oluşturmaktadır. Tercüme örneklerinde de görüleceği gibi bu deyimsel ifade, mütercimleri hayli zora sokmuştur. Meselâ:

Ateş, *“Ne zaman ki (pişmanlıklarından ötürü) başları elleri arasına düşürüldü(....)”<sup>866</sup>*

Öztürk. *“Başları avuçları arasına düşürülüp de(....)”<sup>867</sup>.*

Çantay, *“Vakta ki (buzacağıya tapmaktan) çok pişman oldular”<sup>868</sup>* ifadesinde olduğu gibi anlaşılanı meâl olarak vermiş ve dipnotta da Beydâvî’den, “Arap şiddetle nedametini “sakata fi yedihi” ile ta’bir eder. Çünkü öyle bir nedamet zamanında ellerini ısırtıp sonra dizlerine vururlar. Bu sûretle elleri düşmüş olur.”<sup>869</sup> şeklindeki açıklamayı vermiş.

<sup>864</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 12.

<sup>865</sup> - A’raf, 7/149.

<sup>866</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 149.

<sup>867</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 169.

<sup>868</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/238.

<sup>869</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/238.

Bilmen, “*Vaktaki nedamete düştüler...*”<sup>870</sup> şeklinde, anlaşılana tercüme etmiş. Deyimsel ifadenin tespiti bu meâlde de gösterilmemiş.

Muhammed Esed “*Although (later) when they would smite their hands in remorse*”<sup>871</sup> “*Daha sonra vicdan azabı içinde ellerini çarpınca*” diye tercüme etmiş ve dipnotunda da, “Lafzen ellerinin üzerine düşürüldüğü zaman yoğun bir vicdan azabı ifade eden bir idyomatik ifadedir. Belki pişmanlık veya kederin bir ifadesi olarak elin ele çarpılmasından çıkarsanmış bir ifadedir.”<sup>872</sup>

Suat Yıldırım, “*Ne var ki yaptıklarının saçmalığını anlayıp...*” şeklinde anlaşılana tercüme etmiş. Bu ifadenin Kur’ân’ın aslında hangi üslupla anlatıldığını tespit etmek zor.

Elmalılı, “*Vaktaki ellerine kırağı düşürüldü ve cidden sapmış olduğunu gördüler.*”<sup>873</sup>

Bütün bu örneklerde deyimsel ifadenin kalıpsal biçimi bozulmuş ve anlaşılana tercüme edilmiştir. Çünkü, bu deyimsel ifadeyi oluşturan kelimeler karşı dilde aynen ve söz dizimine göre konduğunda cidden tuhaf bir ifade ile karşılaşırız.

Kurtubî bu ifade “hayretler içinde kalmış ve pişman olan bir kimse için söylenir”<sup>874</sup> dedikten sonra. Ahfeş ve başkalarından, “elindeki düşürüldü, veya eline düşürüldü, etken olarak, yani faili söyleyerek eline düştü diyen bir kimseye göre mânâ pişmanlık eline düştü olur. Pişmanlık kalpte olur; ama el zikredilir. Bir şeyi elde etmeye çalışan kimse için eline şu iş geçti denir. Çünkü eşyaya dokunan onunla uğraşan genellikle eldir.”<sup>875</sup> gibi açıklamalar rivâyet eder. Allahu Teâla, <sup>876</sup> *ذلك بما قد مت يدك* “*Bu iki elinin kazandığı sebebiyledir,*” demiştir. Ve yine pişmanlık kalbe girerse onun eseri

<sup>870</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 168.

<sup>871</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 225.

<sup>872</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 224.

<sup>873</sup> - A'râf, 7/149.

<sup>874</sup> - Kurtubî. Agc., VII/285-286.

<sup>875</sup> - Kurtubî. Agc., VII/285-286.

<sup>876</sup> - Hac, 22/10.

bedende gözükür. Çünkü pişman olan elini ısırır ve iki elinden birini diğerine vurur. Allahu Teâla, <sup>877</sup> ما ا نفق فيها “ (...)ona harcadığına acıyarak ellerini (çevirdi-çevirtti) ovuşturdu(...)” demiştir. Yani pişman oldu demektir.

<sup>878</sup> يوم بعض الظالم على يد يده “O gün zalim iki elini ısırır, yani pişmanlıktan... Ve pişman çenesini eline koyar.”<sup>879</sup> şeklinde açıklamalar yapmıştır.

Elmalılı idyomu “ellerine kırağı düşürüldü” şeklinde karşıladıktan sonra, şu şekilde tefsir yapmış.

“Bu cümle istiâre veya kinaye veya temsil tarikiyle şiddetli nedamet ifade eden bir tabirdir. Bir insan bir işe nedamet edip aciz kaldığı vakit سقط في يده denilir. Bunun nedamet veya, şiddetli nedamet ifade ettiği müttfekun aleyh olmakla beraber tahlilinde ve ne münasebetle bu mânâyı ifade ettiğinde hayli ihtilaf edilmiş ve bir çok vücut zikir olunmuştur ki biz bir kaçını zikir ile iktifa edeceğiz.

1- Nedamet eden kimse kederinden parmağını ısırır. Veya başını eğip çenesini iki elleri arasına alarak düşünür. Ve bu sûrette o kimse sanki bütün nedametiyle eline düşmüş eli meskutun fihi, mahalli sukut olmuş olur. Bu sûrette سقط fiil-i meçhulü tahtinde mustetir هو zamiriyle mastarı olan sukut’a isnat olunarak veya في أيديهم mefulün fihi سقط fiil-i meçhulünün naibi faili olarak cümlesi ellerine sükut vaki oldu veya ellerini ısırıldılar mefhumıyla şiddet-i nedametten kinaye kılınmış demektir.<sup>880</sup>

2- Araplar حصل في يده مكره derler. Ve bu sûrette kalpte vaki’ olan bir hoşnutsuzluğu elde olmuş gibi tasvir ederler ki burada yed kalp ve nefisten mecâzdır. Bunun gibi سقط في أيديهم de dahi yed nefis mansına mecâz. Ve سقط nin naibi faili tahtinde müstetir ve ندم e raci’ bir هو zamiri olarak bu cümle istiâre bi’l kinaye veya temsilîyye sûretiyle = سقط الندم في أنفسهم gönüllerine pişmanlık düşürüldü demek olur.

<sup>877</sup> - Kehf, 18/42.

<sup>878</sup> - Furkân, 25/27.

<sup>879</sup> - Kurtubî. Age., VII/285-286.

<sup>880</sup> - Elmalılı. Age., III/2283. ez-Zemahşerî. Age., II/151.

3- Kırağı demek olan “sakît” ten me’huz olarak kırağı düştü, kırağılandı mânâsını ifade edebilir. Binaenaleyh “karlandık”, üzerimize kar yağdı. Mânâsına تَجْنَا denildiği gibi, سقط في أيديهم de ellerine kırağı düştü demek olur. Kırağı hem bir soğukla alâkadar, hem de cuz’i bir hararetle derhal eriyiverir bir şey olmak itibariyle eline kırağı düşen kimse hem müteccir olmuş hem de eline hiçbir şey geçmemiş demek olacağından bu tabir akıbeti hüsrân ve nedamete düşenler hakkında darbı-mesel olmuştur. Ve ilk olarak Kur’ân’da varid olan emsalden olduğu da söylenmiştir. Vahidî’nin naklettiği bu vecih bizce sahib-i Keşşaf’ın ihtiyar ettiği birinci vecihten daha vazih ve daha bedî’dir. Binaenaleyh mefhum-ı nazım şu olur: “Vaktaki ellerine kırağı düştü.”<sup>881</sup>

Elmalılı bu geniş intibalara Kur’ân’ın anlaşılın bu mânâları hangi üslupla ifade ettiğine vakıf olduğu için varmıştır. Arapça bilmeyen, yalnızca bu deyim’in mefhumunu okuyan birisinin bu intibalara varması imkânsızdır. Okurun zihninde bu kadar geniş çağrışımlar uyandıran ve onun ufkunu açan ve ifadeyi bu derece güçlü kılan asıldaki deyim’sel ifadenin icâzıdır. Deyimlerden yalnızca anlaşılın mânâ tercüme edildiğinde işte bu deyim’sel ifade, kelimesi kelimesine tercüme edildiği zaman “ellerine düşürülünce” veya “ellerindeki düşünce” şeklinde mânâlar elde ederiz. Bu söyleyiş çirkinliği oluşturur. Bu çirkinlikten kaçmak için mütercim anlaşılın meâlîne yazar, veya hazıfları tercüme’ye ilâve eder. Bu da Kur’ân’ın tercümelerde zaten kaybolan üslubunun daha da kaybolmasına sebep olur. Elmalı ve Kurtubî’nin yukarıya aldığımız açıklaması gibi bir tercüme ise meâlîn hedeflerini aşacağı için mümkün görülmez. Bu üç ilkedden birini tercih veya üçünü bir arada uygulama arsında mütercim bir tercüme problemi yaşamaktadır.

Bu ifadeyi harfiyen tercüme ettiğimizde Türkçe’imiz yeni bir deyim kazanmış olur. Söyleyiş çirkinliği oluyor diye bu tercümeden aslı göstermekten sakınmayı doğru

<sup>881</sup> - Elmalılı. Agc., III/2283-2285

bulmuyoruz. Türkçe’de böyle bir deyim olmadığı için Türk okuru bu ifadeyi anlayamaz diye anlaşılana tercüme koymak yerine hem aslı hem de parantezli ifadeleri kullanmak sanırım en sağlıklı bir yol olacaktır. En azından bizdeki beden dilini telmih ettiren şu ellerini ovuşturmak, ellerini dişlemek,<sup>882</sup> elleri yanına gelmek, elleri koynunda kalmak, elleri boş kalmak ve ellerini dizine vurmak deyimlerini karşılık olarak vermek gerekir.

Ancak yukarıya aldığımız bütün meâllerde, deyimden anlaşılın mânâyı verenlerinki hariç, “fi” edatının bulunan, var olan, yani Türkçe’deki ismin -de hal ekinin karşılığı, yani bulunma anlatan ekin karşılığı olduğu nedense hiç dikkate alınmamış. Ya ismin -e yani yönelme hali ile veya etkilenme hali olan -i halinin karşılığı olarak tercüme edilmiş.

Biz Lemma sukite fi eydihim deyiminin anlamını çözecek anahtarın fi edatı olduğu kanaatindeyiz. Anlamı çözmek için, sukita/düşürüldü meçhul/edilgen fiiline ne? sorusunu soralım. Ne düşürüldü. Şöyle cevap alırız. olan şey/bulunan, var olan şey... Bu, hazf edilmiş ve meçhul/edilgen fiilin sözde öznesidir. Yani naibi failidir. Aynı zamanda nesnesidir. Çünkü meçhul fiillerin nesnelere sözde özne denir. O halde şimdi hazf edilen şeyi tercüme ekleyelim. **Ellerinde olan şey düşürülünce.** Olan şeyi Türkçe ilgi zamiri ile karşılırsak **Ellerindeki düşürülünce** olur. Deyim bu şekilde açık bir hale gelir. **Ellerine kırağı düşürüldü** biçiminde yapılmış bir tercümedense, bu şekli kazanan deyimsel ifadenin pişmanlık ile alakası daha kolay kurulur. İnsanın elindeki kaybetmesi, düşürmesi, malını mülkünü kaybetmesi anlamında gelir. İflas edenlere elindeki kaybetti derler. Elinde ne varsa kaptırdı, kumara verdi, **elinde avucunda bir şey kalmadı** şeklinde Türkçe ifadelerimiz vardır.

Yukarıda, Kurtubî’den aldığımız bilgilerde ellerin kalpten kinaye olduğu söylenmişti. Buna göre buradaki el kalpten kinaye olunca **Kalplerindeki düşürülünce**

<sup>882</sup> - Eyüpoğlu. Age., II/172.



Yani kalplerindeki buzağı inancı onlara bir fayda vermeyince, pişman oldular.Şeklinde olur. Kısaca bu deyim ne kadar ve hangi vecihlerden tahlil edilirse edilsin şiddetle pişmanlık anlamına gelmektedir.

Bu deyimın izahından hareketle bu arada şu mütalaayı vermeyi de uygun bulmaktayım. Deyimler, hikayeleri bilinince anlamlarını daha net bir biçimde ortaya koyarlar. Eğer karşılaştığımız bir deyimın hikayesi bilinmiyorsa bu hikaye deyimın harfiyen çevirisinden hareketle tahmin edilmelidir. Meselâ Türkçe’de dudak bükmek deyimının nasıl oluştuğunu şöyle bir fikir yürütme sonucu tahmin edebiliriz. Bir kimse birisine yaptığı bir işi göstermiştir o da beğenmediğini ifade etmek için dudaklarını bükmüştür. Bu duruma şahit olan kimse de gelip başka birilerine o adam benim işime dudak büktü demiştir ve deyim böylece beğenmemek anlamını ifade eden anlamda kullanılır olmuştur.

Aynı şekilde eğer **ولما سقط في ايديهم** deyimsel ifadesi harfi harfine bir tercüme ile “ellerindeki düşürülünce” şeklinde çevrilirse bu deyimın oluşum şekli de tahmin edilebilir. Meselâ bir Arap çok zengindir. Ellerinde parası, elmasları ve altınları vardır. O malı bir kuyuya, bir nehre veya artık tekrar alamayacağı bir yere düşürmüştür ve bunun ardından şiddetle üzülp ağlamış, ellerini dizine vurmıştır ve bu manzarayı gören bir Arap varlığını kaybeden herkes için bu olayı hatırlayarak bir benzetme yapıp ellerindeki düştü demiş ve bu ifade deyimleşmiştir ve şiddetli pişmanlığı, üzüntüyü ve hüsranı anlatır olmuştur. İşte bu deyim Cündioğlu'nun dediği gibi yalnızca pişmanlık ile karşılanırsa meâl okurunun böyle bir tahmin yapma ve hayal kurma imkanı elinden alınmış olur.

## 2. 4 1. 10. Saçı alevlenmek

Meryem sûresi <sup>883</sup> واشتعل الرأس شيئا منى وهن العظم âyetinin saçı alevlenmek ve kemiği erimek ifadeleri de deyimsel ifadelerdir. Bu idyomları da aynen tercüme ederek bu âyetteki ifadelerin deyimsel bir ifade olduğunu meâl okuyucusuna hissettirmekle, bir de anlaşılana, yani bu deyimlerin anlamdaşlarını ya bir kelime ile veya dengi bir deyim ile vermek veya ikisini de bir arada tercüme etmek gibi ilkeler vardır.

Şüphesiz deyimlerin başka bir dilde yine deyimler ile karşılanması oldukça zordur. Hatta tercüme problemlerinin en çözülmeyizidir. Meselâ: وهن العظم “kemik zayıfladı.” şeklinde harfî tercüme ettiğimiz bu deyim, belim büküldü veya benden iş geçti gibi deyimlerle karşılanabilir. اشتعل الرأس deyimine saçım aklar düştü denebilir; ama bunların saçı alevlenmek deyimleriyle aynı heyecanı uyandırmayacağı bir gerçektir. Arap’ın انت ترقم على الماء sen suya rakam yazıyorsun deyimini, akıntıya karşı kürek çekiyorsun, havanda su dövüyorsun ifadeleri ile karşılanır; ama aynı heyecanı ve aynı çağrışımları, telmihleri oluşturamazlar. Yani belki eş anlamda olurlar; ama eş kıymette olmazlar. Bu açıdan en ciddi problem kanaatimce deyim ve söz sanatlarının tercümesi meselesidir.

Şimdi meâllerde bu tercümenin ne derece başarılı olduğunu tetkik edelim.

Elmalılı, “(...)kemik gevşedi benden, ve baş bembayaz alev aldı,(...)”<sup>884</sup>

Çantay, “(...)Benim kemiğim yıprandı. Başımın saçı tutuştu(...)”<sup>885</sup>

Bilmen, “(...)Yarabbi muhakkak benim kemiklerim zayıflaştı, başımın tüyü de tutuştu(...)”<sup>886</sup>.

Ateş, “bende kemik gevşedi; baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu.”<sup>887</sup>

<sup>883</sup> - Meryem, 19/4..

<sup>884</sup> - Elmalılı. Age., s. IV/3299.

<sup>885</sup> - Çantay. Ag.meâl, s. II/557.

<sup>886</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 306.

Öztürk, “(...)Kemik gevşedi bende, ihtiyarlıktan başım beyaz alevle tutuştu(...)”<sup>888</sup>

Yıldırım, “(...)kemiklerim zayıfladı, eridi. Başımdaki saçlarım ağardı. Beyaz alevler gibi tutuştu(...)”<sup>889</sup> şeklinde tercüme etmişler.

Kelimesi kelimesine baş alevlendi deyimisel ifadesi ile yukarıda verilen örnekler karşılaştırıldığında görülecektir ki bu tercümelerin hiç birisi asıl metindeki ifadeyi, o ifadenin taşıdığı edebî sanatı ve idyomatik ifade kıymetini aksettirememiştir. Sadece baş kelimesinde mecaz-ı mürsel vardır. Çünkü bütün olan baş söylenmiş, onun bir kısmı olan saçlar kast edilmiştir. Başın alevlenmesinde de kapalı istiâre vardır. “Baş yakıtı benzetilmiş. Sonra da müşebbehün bih/kendisine benzetilen hazf edilmiş.”<sup>890</sup> Baş, saçlar olarak düşünülürse saçların ağarması gibi zayıf bir olay, tutuşmak, alevlenmek gibi kuvvetli bir olaya benzetilmiştir. Saçın ağarma olayı söylenmediği için de açık istiâre vardır. Her istiâre ve mecazda mübalağa saklıdır. İşte asıldaki baş alevlendi ifadesine bir tek kelime eklendiğinde veya çıkarıldığında bu ifadeden birden fazla sanat yok edilmiş oluyor.

#### 2. 4. 1. 11. Kuşunu boynuna dolamak

İsra sûresi <sup>891</sup> “وكل انسان الزمانه طاء ره فى عنقه (...)”<sup>891</sup> “Her insanın kuşunu boynuna doladık(...)” âyetindeki kuşunu boynuna dolamak ifadesi de idyomdur. .

Bir milletin dilini ve edebiyatını öğrendikçe o milletin kültür ve irfanını da tanımış oluyoruz. Böyle harfiyen tercümeler bizi başka milletlerin deyimleriyle de tanıştırıyor. Bu deyimler de o milletin kendi deyimlerini kurarlarken nasıl hayâl kurduklarına, nasıl benzetmeler yaptıklarına dair bizlere fikirler veriyor. Bu deyim de

<sup>887</sup> - Ateş. Ag.meâl, s., 304.

<sup>888</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 306.

<sup>889</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 304.

<sup>890</sup> - et-Tavîlch, Abdu'l Vehhab. Age., s. 150.

öyledir. Âyette geçen طاء ر kelimesi الطاء ر mastarından alınmadır. Havada yüzen/uçan her kanatlı için kullanılır. Daha sonraları uğursuzluk için, şum tutma anlamında da kullanılmıştır. Bu âyetteki mânâsı, bir kişiden uçup giden onun hayır ve şer amelleri<sup>892</sup> anlamına gelmektedir.

Bu kelime bu deyim içerisinde güzel bir istiâre olarak karşımıza çıkar. Eğer bu ifade kelimesi kelimesine tercüme edilmezse bu güzel sanatı göremez ve ifadedeki gücü hissedemeyiz. İnsanların amelleri soyut, hayâlî bir kuşa benzetilmiştir. Gerçekten de yaptıklarımız uçar gider. Gözle görülmez, elle tutulmazlar. Hatta biz Türkçe'mizde artık geriye getiremeyeceğimiz filllerimiz için ok yaydan çıktı<sup>893</sup> deriz. Okla uçmak arasındaki münasebet açıktır. Amellerin elimizden, dilimizden, zihnimizden sudur ederek uçup gitmeleri, kuşun kafesten, okun yaydan kurtulup gitmesine benzer bir bakıma. Rabbımız böyle bir söyleyiş sanatıyla, böyle bir ifade biçimiyle adetâ, biz sizin amellerinizi, unutup bir daha karşılaşmayacağınızı sandığınız amellerinizi, boynunuza dolamışsınız. Onlar elinizden bırakıp uçurduğunuz, bir bakıma azat ettiğiniz, bir daha karşılaşmayacağımız kuşlardı sizin için, demek istemiştir sanki.

Boynunuza dolamışsınız ifadesi de ayrı bir istiâre olarak karşımıza çıkar ve çevrenizdedirler, beraberinizdedirler şeklinde bir mânâ hissettirir. Yasin sûresi

<sup>894</sup> قالوا طاء ر كم معكم(....) "Uğursuzluğunuz sizinle beraberdir(....)" âyetindeki ifade yine zihne böyle bir çağrışımı davet etmektedir. Bu deyimsel ifadeler, dilin mecâz ve istiârelerini anlayan ve hayâl gücü geniş kimselerin hatırına, siz görmezseniz de, onları unutsanız da sizden ayrı değildirler ve sizin manevî, yani görünmeyen başka bir boyutunuzu oluşturmaktadırlar. O halde o görünmeyen kuşlar, yani ameller, yaşadığınız müddetçe de, mezarda da, mahşerde de yakınınızdadır. Onları kaybetmedik, boynunuza doladık, yani çevrenizdedirler anlamında mânâlar akla getirmektedir.

<sup>891</sup> - İsra,17/13.

<sup>892</sup> - el-İsfehânî, Age. s. 315.

<sup>893</sup> - İyüpoğlu, Age. II/348.

Dolayısıyla bu deyim şöyle tefsir edilebilir: “*Biz amellerinizi çevrenizde dolaştırmaktayız. Onlar manevî kuşlar gibi, kelebekler gibi, hep sizi takip etmekte ve çevrenizde uçmaktadırlar.*” Ancak bu şekilde tercümeyle “*Biz her insanın kuşunu boynuna doladık/biz her insanın kuşunu boynunda kıldık..*” şeklindeki yoğun bir ifadenin sadece bir açılımını vermiş oluruz. Yukarıdaki tefsirî tercümemiz doğru, olabilirlik hudutları içinde mütalââ edilse bile, asıl değil, anlaşılan, hissedilen mânâdan ibarettir. Yani asıl ifadeden kaynaklanan çağrışım ve intibalardır.

Oysa asıl ifade ile karşılaşan ve yorum gücü daha kuvvetli kimseler, bu ifadenin aslından daha başka, derin ve ince mânâlar çıkarabilirler. Her ne kadar her tercüme bir tefsir, bir yorumsa da, olabildiğince aslı göstermek Kur’ân’ı tanıtmaya yolunda bir ilerlemedir diye düşünüyorum. Başka bir ifadeyle, biz deyimleri tefsirî olarak vermenin, mânâ yitimine sebep olacağına inanmaktayız.

Tair uğursuzluk anlamına da gelse, bu kelimeyi bu âyette “Her insanın uğursuzluk kuşunu boynuna doladık”<sup>895</sup> şeklinde tercüme etmenin yanlış olacağını düşünüyorum. Çünkü uğursuzluk ifadesi aslında yoktur, katmadır. Öztürk çok anlamlı kelimeleri yatık çizgi ile ayırt etmesine rağmen burada bu üslubu nedense terk etmiştir.

Çünkü, asıldaki kuş kelimesinin uğursuzluk şeklinde bir sıfatı yoktur. Bu kuş her insanın boynuna dolandığına göre bu amel defterini anlatan bir mecâz olabilir. Her insanın boynuna dolanan şeye uğursuzluk demek de olamaz. Çünkü her insan uğursuz olmaz. Salihlerin kuşu uğur kuşu, fasıkların ki uğursuzluk kuşu olur. Âyetin meâlinin devamı olan “*Kıyâmet günü kendisine önünde açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkaracağız.*”<sup>896</sup> ifadesi bu yorumu kuvvetlendirmektedir. Bu yüzden buradaki kuş sembolü, hayırlı işleri de uğursuz işleri de karşılayabilir. Artık bu âyetin daha asla uygun bir tercümesini yapmak isteyenler, “*Biz her insanın kuşunu boynuna doladık*”

<sup>894</sup> - Yasin, 36/19.

<sup>895</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 284.

<sup>896</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 184.

şeklinde tercüme etmelidirler. Bunun haricinde yapılan katkılar deyim mânâ hudutlarını aşar.

Cüendioğlu bu ifade hakkında Yine Elmalılı Hamdi Yazır'ın "Her insanın da kuşunu boynunda kendine takmışızdır."

Ahmet Davutoğlu'nun "Her insanın kuşunu (amelini) boynuna astık", Süleyman Ateş'in, "*Her insanın (amel) kuşunu boynuna doladık*",

Yaşar Nuri Öztürk'ün, "*Her insanın uğursuzluk kuşunu boynuna takmışızdır*"<sup>897</sup> meâllerini verdikten sonra şu mütalaâlarda bulunuyor ve "bu âyette geçen *tair* kelimesi kuş, *elzemna* fiili ise "takmak dolamak" şeklinde tefsir ve tercüme edilmiş ve fakat netice itibariyle anlamsız bir cümle elde edilmesine rağmen *tair* kelimesinin hem de Kur'ân'da çokça kullanılan bir deyim olabileceği akla gelmemiştir."<sup>898</sup> diyor.

Biz mütercimlerimizin bu deyimsel ifadenin Kur'ân'da çokça kullanıldığını gözden kaçırdıkları konusunda bir tahmin yürütmenin zor olacağına inanmaktayız. Bizce bu durum akla gelmiştir. Kur'ân'ı baştan sona kadar tercüme kalkan en bilgisiz kimseler hakkında bile böyle ithamların doğru olmadığına inanmaktayız. Çünkü asla olabildiğince uygun bir tercüme ilkesini tercih etmiş, bu metodu benimseyerek yola çıkmış bir meâl yazarının yapacağı başka bir şey yoktur.

Yazara katılmadığımız ikinci nokta ise, "anlamsız bir cümle elde edilmiş" sözüdür. Buna herkesçe anlaşılacak bir cümle dese daha iyi olurdu. Çünkü çoğu deyimler ilk anda herkes tarafından anlaşılmaz. Nitekim sahabilerden bile Kur'ân'ın bazı deyimsel ifadelerini yanlış anlayan ve bu yanlış anlayışla da amel edenler olmuştur. "Şa'bi'nin Adiy'den anlattığına göre, Adiy bir beyaz, bir de siyah iplik almış. Gecenin bir kısmında onlara bakmış ve onların renklerini ayırt edememiş. Sabah olunca Ya Rasulellah, bu iki ipi yastığının altına koydum demiş ve Rasulullah da o zaman, şafağın

<sup>897</sup> - Cüendioğlu. K.Ç.D., s. 86.

<sup>898</sup> - Cüendioğlu. K.Ç.D., s. 86.

beyaz ve siyah ipliğinin senin yastığının altında olması için, senin yastığın elbette çok geniş olmalı.”<sup>899</sup> buyurmuşlar.

Demek ki ana dili Arapça olanlar bile deyimisel ifadeleri ilk anda anlayamıyorlar. Hatta mecâzlar bile böyledir. Demek ki anlamsız bir cümle elde edilmiş değil, Kur’ân’ın bu ifadesi harfiyen tercüme edilince ortaya zor anlaşılabilir bir cümle çıkmış. Bu anlamı yorum sonucunda mütercim elde etmemiş. Mütercim önce kelimelerin Türkçe karşılığını koymuş, sonra da bakmış, ortaya ilk bakışta Arap’ın da Türk’ün de, ilk anda anlayamayacağı bir cümle çıktı. Bu Kur’ân’ın aslında var. Mütercim ne yapsın. Yazarımız, bu ifadeden anlaşılabilir tercümeye konsun diyor. Böyle bir tercüme anlaşılabilir tercüme etmektir. Allah’ın Rasulü (s.a.v.) de âyeti anlaşılabilir gibi tefsir etmiş. Ama tuhaf bir mânâ oluşturuyor diye asıldaki deyimisel ifadeye de dokunmamış. Mütercimin işi de odur. Asılda ne varsa okura onu takdim etmektir. Meâl okuru bu ifadeyi Adiy bin Hatim gibi, eğer anlayamazsa, anlayanlara götürür. Meâlden ifadeyi tanır, müfessirden de ifadenin tefsirini öğrenir. Okurken de, dinlerken de dili anlamak için zihnin yaptığı bu değil midir?.

Hatta kendi öz lisanımızda bile ilk defa duyduğumuz bir deyim çoğu zaman anlayamadığımız olmuyor değil. Deyimsel ifadeleri anlayamıyoruz diye deyimisel ifadelerdeki kalıpları, mecâzları bozarak onların yalnızca tefsiri mânâlarını mı alıyoruz. Hem deyim kalıp olarak muhafaza ederiz, hem de onun açıklamasını öğrenmenin yollarını araştırırız. Bu da çok pratik olur. Ya anında yorumlar, anlarız; ya sorarız.

Arapça **بِك عني** ifadesi tıpa tıp tercümeyle **sana benden** demektir. Önce anlamsızdır. Dilimiz de kafam şişti, acemistan aslanı gibi ifadeler de önce anlamsızdır. Arapça deyim, araştırınca, benden irak ol, gibi bir mânâ ifade ettiğini anlıyoruz. Sonra da bu deyim aslını, kalıplaşmış biçimini unutuyor değiliz. İngilizce **That is why**, harfi harfine **şu niçindir?** demektir; ama bu sebepten denmek istendiğini araştırarak veya

<sup>899</sup> - el-Buharî. Age., IV/1640.



yorumlayarak buluyoruz. Kur'ân'ı harfiyen tercüme etme yolunu benimseyenler de bizi önce Arap muhayyilesinden çıkmış bir deyimın aslı ile karşılaştırıyorlar. Bu Türk insanı için evvelâ anlamsız gelebildiği gibi, bu deyimle ilk karşılaşan ve onun hikâyesini bilmeyen bir Arap için de anlamsız gelebilir. Ama Âlemlerin Rabbı Arap lüğatinden bu deyimı seçmiş ve kullarının karşısına koymuştur. Rabbimizin böyle mecâzlı, telmihli, istiâreli ifadeleri kullandığını harfi tercüme olmazsa Arapça bilmeyenler nasıl öğrenecektir? Arapça öğrenerek diyebilirsiniz. Netice yine değişmez ki. Anlamadığı deyimsel bir ifadeyle karşılaşacak.

İşte bu açıdan baktığımızda meâl yazarlarını çalاکalem tenkit etmenin de zor olduğu hakikatine varmış oluruz. Bu yüzden, önce tercüme ilkeleri arasındaki farkı ve çok çeşitli olan tercüme ilkelerinin amaç ve fonksiyonlarını anlamak lazımdır, diye düşünüyorum. Eğer her tercümeden ve meâl tabirinden tefsir anlıyorsak o ayrı meseledir. Yalnız bir tercüme çeşidi en doğru ve kusursuz kabul edilir ve o mikyas ve esas alınarak diğer tercümelemler tenkit edilirse o zaman Cündioğlu haklı sayılabilir. O zaman meâl yazarlarına niçin bu mevzuyu açıklamadın deme hakkına sahip oluruz. Meâl, günümüz Türkçe'sinde daha yoğun, daha sentetik, daha harfi bir tercüme çeşidini anlatır duruma gelmiştir. Bu prensibe göre de diğer tercümelemlerin kusurları vardır.

Cündioğlu devam ederek "bazıları bu tuhaflığı amel kuşu, uğursuzluk kuşu gibi ifadelerle gidermeye çalışmışsalar da Türkçe konuşulan memleketlerde bu cins kuşlar (!) bulunmadığından okurların bu ifadelere zihinlerinde bir karşılık bulamayacakları muhakkaktır."<sup>900</sup> Diyor.

Acaba tuhaflık nerededir? Asılda mı, tercümede midir? Veya ifade gerçekten tuhaf mıdır? Tuhafsa bu belagatta bir kusur sayılabilir mi? Önce bu sorulara cevap verilmelidir.

<sup>900</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D., s. 88.

Biz bir ecnebiye **saman altından su yürütüyorsun** dediğimizi farz edelim. Tercümanımız bizim bu ifademizi üç yolla muhatabımıza aktarır. Bir, deyimden deyimden olmayan anlamdaşıyla, sen gizli ve sinsî işler yapıyorsun diyerek; iki, tıpa tıp bir çeviri yaparak; üç, önce harfiyen tercüme edip, sonra açıklayarak. Yabancı muhatabımız birinciyi tuhaf karşılamaz; ama ikinci çeviriyi tuhaf karşılar. Ama bu iki tercüme de güzel olan iki maksada hizmet eder. Birinci tercüme direkt olarak aramızda kontak kurmağa matuftur. Mütercim sana muhatabın şunu dedi der ve o da anlar, mesele biter. İkinci tercüme daha güçlü bir anlatımı muhataba tanıtır. Bir kültürün, bir başka muhayyilenin bulunduğu, içi telmihler ve benzetmelerle dolu bir ifade tarzıyla muhatabımızı karşı karşıya bırakır. Muhatabımız bu tercümeyle önce tuhaf karşılar, bu tuhaflık düşündürücü olur. Sarsar, şaşırtır, meraklandırır ve dil denen sihirli müessese o insanda bir takım hayâl güçleri oluşturur. Eğer muhatabımız deyimden harfiyen tercümesinden hiçbir şey anlayamazsa mütercim önce harfiyen aktardığı deyimden açıklamasını yapar. İşte deyimlerin tercümesinde çare hem asıl ve hem tefsir ile okuyucunun karşısına çıkmak ki Elmalılı'nın yaptığı budur. O'nun tefsirinin meâl bölümü çoğu yerlerde tefsire kaçsa da oldukça harfî bir tercümedir. Bazı yerlerde o kadar asla sadık kalınmaya gayret edilmiştir ki, çok garip ifadeler, tepç taklak, devrik Türkçe cümleler, tamlamalar ortaya çıkmıştır. Sonra tefsir bölümünde o tuhaf bulduğumuz ifadeler açıklanır ve zihnimizde mânâlar yerine oturur. Böylece Kur'ân'ın hem olabildiğince üslubunu ve hem de anlatmak istediğini anlamış oluruz.

Ama Cündioğlu'nun eserlerini tetkik edince O'nun, Kur'ân-ı Kerim yalnızca tefsirî bir tercümeyle Türk okuruna sunulsun demek istediğini anlıyoruz. Fakat böyle bir tercüme Arapça bilmeyen okura Kur'ân'ın mecâzlarını, hazıflarını, icâzını, deyimden ifadelerini, dil ve üslup özelliklerini gösteremeyecektir.

Yine Cündioğlu'nun "Bu kuşların bulunmadığı memleketlerin okuyucuları bunu zihinlerinde canlandıramayacaklardır diyor. Hayır, durum herkes için öyle değildir. Bu memleketlerin okuyucuları başka bir kültüre ait bir deyim, bir sembol ile karşılaşmış

olduklarını da anlayabilirler. Bu deyimdeki kuş o kütürde bir şeyler ifade ediyor diyebilir ve o kültürü araştırmaya koyulabilirler. O kültürün dilini, idyomlarını öğrenme yolunu tutabilirler. En nihâyet sorabilirler. Sormak bilgi edinmenin ilk basamağı ve biricik kapısıdır. Bu kapıyı çalmak vesilesiyle de o kültürü tanıyacaklardır. Bu açıdan mota mot tercüme bize başka kültürleri tanımada da yardımcı olacaktır. Üstelik, bizim kültür ve edebiyatımızdaki bazı masallarımızda ve batıl inançlarda kuşun talihle ve uğurla alâkası da vardır. Baykuşun uğursuz sayılması, padişahların başına konan talih kuşları ki biz de büyük bir nimete erenlere başına talih kuşu kondu denir. Ki yazar bu konularda acele bir tenkit serdetmişlerdir diye düşünüyorum.

Yine Cündioğlu “oyşa tair kelimesinin ayrıca nasip, pay, hisse, kısmet, (hazz), elzemna fiilin de takdir etmek, tayin etmek gibi anlamlara geldiği nazarı dikkate alınsaydı ve hiç değilse kadim Arap kültüründe kuş ile kader kısmet arasındaki ilişki (mesela Elmalılı Hamdi Yazır ile Hasan Basri Çantay’ın Yaptığı gibi) bir açıklamayla dipnot halinde verilseydi sanırım insanların Allah’ın kelimini anlamaları daha mümkün bir hale gelebilirdi.” şeklinde mütalaâlar yapmaktadır. Biz bu fikirlere katılıyoruz elbette. Anlamak için bunlar gerekli. Ancak kelimelerin bu anlamlara geldiğini açıklamak tıpa tıp, sentetik bir meâl yazarının görevi değil; o, müfessirin görevidir. Bu mütalaâlar sonucunda yazar, tefsir yazılmalıdır demek istiyor. Kur’ân’ın anlaşılması için biricik çare budur diyorsa bu konuda hem fikiriz. Ancak üslubun aktarılması, deyimsel ifadelerin ve mecazların gösterilmesi konusunda bu yol başarısızdır.

Kısaca, her insanın kuşunu boynuna doladık şeklinde harfi tercüme ettiğimiz bu ifadeye bir kelime eklense veya çıkarılsa bu deyimsel ifadenin içeriğinde bulunan mecaz, istiâre ve mecaz-ı mürsel sanatı kaybolacaktır.

#### 2. 4. 1. 12. Elini boynuna bağlanmış kılmak

İsra sûresi <sup>901</sup>(....) *ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط* âyetinde geçen bu ifade de deyimsel bir ifadedir. Esasen bu âyette geçen elini açmak, yerilmiş ve mahsur olarak oturmak gibi ifadeler de deyimsel ifadelerdir.

Yine Cündioğlu Yaşar Nuri Öztürk'ün, *“Elini bağlayıp boynuna asma. Ama onu büsbütün de açma! (meâlde salıverme) Sonra kınanır hasret içinde bir köşede büzülür kalırsın.”*, Ali Bulaç'ın, *“Elini boynunda bağlanmış olarak kılma, büsbütün de açık tutuma, sonra kınanır hasret ( pişmanlık ) içinde kalırsın.”*, Ziya Kazıcı, Necip Taylan'ın, *“Elini boynuna bağlı olarak asma. Büsbütün de açma. O zaman kınanmış ve perişan olarak kalırsın(....)”* şeklindeki meâllerini verdikten sonra, *“Hiçbir açıklama yapılmadan verilen bu meâlleri okuyan bir kimsenin bu ifadelerden bir anlam çıkarması mümkün değildir. İnsanın elini boynuna dolması ne anlama gelmektedir. Niçin insan elini boynuna bağladığı veya açtığı için Allah tarafından kınansın? Bu suallerin cevabını bulmak için hiç kuşkusuz okuyucunun, elindeki metni bir tarafa bırakıp, anlamı başka yerlerde araması gerekmektedir”*<sup>902</sup> diyor.

Gâyet tabîî değil midir? Arapça bilen fakat bu deyimlerden habersiz Bir Arap'ın da yapacağı iş aynıdır. Biz ilk defa karşımıza çıkan bir deyimden geçtiği metni bir kenara bırakıp o deyimden deyimler sözlüğünden aramıyor muyuz? O metni yazan adama da niçin deyimsel ifade kullandım, deyimlerle ilk karşılaşan insan meşakkate düşüyor demeye hak sahibi miyiz? Aksine bizi yeni bir deyimle tanıştırdığı için ona minnettar oluruz. Onun anlamını öğrenince de deyim hazinemize bir deyim daha kazandırmış olmanın mutluluğunu yaşarız. Çünkü öğrenilen her yeni kelime, yeni bir dünya, yeni bir ufuk, yeni bir ilim demektir.

<sup>901</sup> - İsra, 17/29.

<sup>902</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D., s. 89.

Dil nasıl öğretiliyor? Bütün yazarlar okurlarını yazılarında bir çok yeni kelime ve idyomla karşılaştırarak onları yüksek bir dil seviyesine çekerler. Acaba Cündioğlu kendi kitabını okuyanların kaç kelimedede ve hatta cümlede başka kaynaklara müracaat edildiğinden haberdar mıdır? Dil gelişimi bir süreçtir. Aşağıdan yukarıya doğru olur. Öğrenci ilk karşılaştığı seviyesine uygun bir metinde anlamını bilmediği en az iki üç deyim bulur; en az, bir o kadar da anlamını bilmediği kelimeyle karşılaşır. Anadili dünyasında yaşadıkça daha çok deyim ve mecâzlarla, bilmediği kelimelerle karşılaşır ve onları çok çeşitli usullerle öğrenir. Yorum yaparak, sorarak, sözlüklere bakarak v.s.

Bir ailede anne, baba ve kardeşler, en küçük çocuğun dil seviyesini hiç umursamadan binlerce kelime ve deyim konuşurlar. Çocuk bu tabii dil öğrenme muhitinde hiç anlamadan bu kelime, deyim, grup, tamlama ve cümleleri hafızasına nakşeder, kopyalar ve sonra onu hayatın mecrasında çeşitli vesilelerle yavaş yavaş anlar. Anne ve babalar çocuğun dil hazinesine göre hitap etmeye kalkışsalar bunu başarabilirler mi? Başarabildiklerini muhal farz kabilinden düşüsek bile, çocuk dil öğrenebilir mi? Onun dil seviyesi gelişir mi? Bu soruların cevabı elbette hayır olacaktır.

Bugün Türk toplumu dil öğrenme, kelime hazinesini çoğaltma konusunda çok tembelle hale getirildi. Normal bir metinde yüzde beş civarında anlamını bilmediği kelime ile karşılaşınca o metni, dili ağır diye kaldırıp atıyor. Başka kaynağa müracaat zahmetine katlanmıyor. Halbuki sözlüğe baksa kelime hazinesini zenginleştirecek. Daha sonra da bir üst dille yazılmış metni sözlüksüz okuyabilecek. Bu yüzden eski yazarlarımıza hep minnettar olmuşumdur. Anlamını bilmediğimiz kelimeleri öyle bağlamlarda kullanırlar ki hem sözlüğe müracaat ettirmeden o kelimeyi anlatır ve hem de size yazılarında kelime ve idyom öğretirler, yeni kavramlarla karşılaştırırlar, dilimiz ve dolayısıyla da kültürünüzü böylece tekamül ettirirlerdi..

Cemil Meriç'i başka kaynaklara müracaat etmeden anlamak mümkün müdür? O'nun "Batı'nın talihsiz fikir adamı, bir ba'su ba'de'l mevt hayâliyle avunabilir. Türk yazarı böyle bir teselliden de mahrum. Dil, Penelop'un örgüsü, yirmi dört saatte bir

sökülüp örülüyor.”<sup>903</sup> şeklindeki satırlarını okurken Penelop için metni bırakıp ansiklopedilere müracaat etmiyor muyuz? Ve yine “(...)Hazineyi ejderler bekler, kapitölü kazlar. Akademi Fransa’nın kapitöl’ü, Kırk kazlı bir kapitöl(...)”<sup>904</sup> cümlelerindeki kapitölü bilmeden mânâyı çözemiyoruz. Bu durumlarda yazarlar için niçin böyle bilmediğimiz kelimelerle bize hitap ediyorsunuz demeye hakkımız yoktur. Çünkü onlar bilmediğimiz her kelimeyle bize yeni bir dünyanın, yeni bir fikir ülkesinin kapısını açmış oluyorlar. Mesela Meriç’in metne aldığı “ba’su ba’del mevt hayaliyle avunmak” ifadesini “öldükten sonra dirilmek hayâliyle avunmak şeklinde tercüme etssek bile çoğu okur, yazarın ne demek istediğini yine de anlamayabilir. Bu ifadeyi anlamak için sormak zorunda kalır. Edebiyat tahsiline ihtiyaç duyar.

Ama Cündioğlu okuma zevki düşük, avama yazılacak bir tercümeden bahsediyorsa ona katılmak mümkündür. İşte sen bu deyimden bunu anla. Senin ne soracak ne de Ansiklopedi, sözlük karıştırarak zamanın ve ne de merakın var. Şüphesiz bu kitleye Cündioğlu’nun çizdiği bir stratejide meâl yazılabilir ve bu meâlin ön sözünde de bu vurgulanır ve bu dahi hayırlı bir hizmet sayılabilir. Ancak okuru Kur’ân’ın idyomlarıyla yüz yüze getirmek maksadıyla harfî tercüme yapan mütercimlerin yaptığını da hizmet saymak gerekir. Yeter ki saptırıcı, yanlış tercüme sunulmasın.

Özetlerssek, Cündioğlu, mütercimlerin âyette geçen deyimî cimri olma şeklinde tercüme etmelerini istiyor. Bu öneri makuldür; ama, böyle bir tercüme Kur’ân’daki deyimleri tanıtmak, Kur’ân cimriyi başka nasıl, hangi kelimelerle, hangi üslupla ifade etmiştir, bu konuda bir bilgi vermekten uzak olur savını burada tekrar vurgulamak isterim.

Yazarın Harfî bir tercüme sonucu, zarurî olarak ortaya çıkan Kur’ân’ın deyimî ifadeleri hakkında “..kimsenin bu bilmecemsi ibareleri çözmek için başka yerlere gitmesine gerek kalmazdı...” ifadesi ilk bakışta doğru gibi gözükse de, Âlemlerin

<sup>903</sup> - Meriç, Cemil. Bu Ülke, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s. 87.

<sup>904</sup> - Meriç. Age., s. 85.



Rabbının evrende karşımıza hep bilmece koyduğu gerçeği, bu iddiayı silip yok etmektedir. Bu bilmececi ifadeler mütercimlerin icadı değil ki... Kur'ân'da var olan ifadelerdir. Ana dili Arapça olan için de, olmayan için de bilmececi.

Artık konumuza dönelim ve bu deyimsel ifadenin tercümelerini örnekleyelim.

Elmalılı, *"Hem elini bağlayıp boynuna asma, hem de onu büsbütün açıp saçma(...)"*<sup>905</sup>

Bilmen, *"Ve elini boynuna bağlanmış kılma ve onu büsbütün de açma(...)"*<sup>906</sup>

Suat Yıldırım, *"Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma ki herkes tarafından ayıplanan, kaybettiklerine hasret çeken bir hale düşmeyesin"*<sup>907</sup> şeklindeki meâlinde deyimleri deyimle tercüme etmiş. Yıldırım'ın asıldaki elini boynuna bağlanmış kılma deyimini eli sıkı ile karşılaması hem eş anlamlı ve hem de eşdeğer bir tercüme kabul edebiliriz. Cündioğlu'nun tercüme anlayışıyla bu deyimsel karşılıklı tercümelerin paralel olduğunu görüyoruz. Birinci ve ikici örnekte ise mütercimlerin idyomu mümkün mertebe aynen aktarma gayretinde olduklarını görüyoruz.

Eli sıkı ve eli açık deymiyle ilk defa karşılaşan bir ilkokul çocuğunun bu meâlî okuduğunu düşünelim. Bu deyimler ona da ilk anda bilmece gelecektir. Bu çocuk da bu deyimleri anlamak için metni bırakıp onların anlamlarını başka yerlerde arayacaktır.

Âyetler Cündioğlu'na göre daha açık bir ifadeyle deyimsel olamayan bir ifadeyle tercüme edilmelidir. Meselâ *"Cimri olma, savurgan da olma. Sonara muhtaç duruma düşersin."* böyle çok yalın bir ifade kullanarak tercüme etmek de mümkündür. Bu tercüme çeşidine taslak çevir dendiğine geçen konularda değinmiştik.

Bizce bu âyetin tercümesinde doğruya en yakın yolu Davutoğlu, Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay bulmuşlardır.

<sup>905</sup> - Elmalılı. Age., IV/3177.

<sup>906</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 287.

<sup>907</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s., 284.



“*Elini boynuna bağlayıp, cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma(...)*”<sup>908</sup> Atay ve diğerinin bu tercümesinde hem asıldaki deyimsel ifade ve hem de deyimlerin anlamdaşları vardır. Yani bu tercümeden hem Rabbimizin cimriliği deyimsel bir ifadeyle anlatmış olduğunu, hem de elini boyna bağlamanın cimrilik anlamına geldiğini öğreniyoruz.

Davudoğlu, “*Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme. Onu büsbütün de açıp israf etme ki(...)*”<sup>909</sup> şeklindeki meâliyle Hüseyin Atay ve Yaşar Kutluay’la aynı paralelde bir tercüme ilkesini tatbik etmiş. Ki Kur’ân metni boyunca bu istikametteki bir tercüme, Kur’ân’ı daha çok yönlü tanıtmaya hizmet etmiş olabilir.

Bu örneklerle baktığımızda karşımızda bir, yalnızca tefsiri bir tercüme ekolünü, iki, yalnızca mota mot bir meâlcî ekolünü, üç, meâl ve tefsiri mezceden bir ekolü benimseyen meâl yazarları buluyoruz.

#### 2. 4. 1. 13. İncikten açılmak

Türkçe’ye incikten açılmak şeklinde tercüme ettiğimiz bu deyim de tercümesi problem olmuştur. Hem meâl yazarlarını ve hem de müfessirleri bir çok ihtilafa sürüklemiştir. Şimdi bu idyom üzerinde önce müfessirlerin görüşlerini sergileyelim.

Elmalılı, <sup>910</sup> *يوم يكشف عن ساق و يدعون الى السجود فلا يستطيعون* âyetinin meâl bölümünde, “*O gün ki saktan bir keşf olunur ve secdeye davet edilirler o vakit güçleri yetmez*”<sup>911</sup> şeklinde tercüme etmiş. Sonra da tefsir bölümünde “Bizim anlayacağımız: keşf-i sâk hakikatin zuhuru, insanlardan gaflet perdelerini sıyrarak bir şiddet ve dehşetle hukm-i hakkın ehli hakka rahmet ve ehli batıla gadap saçarak gaybden şuhuda tecellisini ifade eden bir işâreti rabbaniyedir ki nasıl olacağını şimdi ta’yin etmemize

<sup>908</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl, 284.

<sup>909</sup> - Davutoğlu. Ag.meâl, s. 286.

<sup>910</sup> - Kalem, 68/42.

<sup>911</sup> - Elmalılı. Age., VII/5287-5288.

imkân yoktur.”<sup>912</sup> şeklinde açıklamalar yapmış. Böylece bu deyimsel ifadeyi te’vil etmiştir. Ama dikkat çekici olan şu ki meâl bölümünde ifadeyi harfiyen tercüme gayretinde bulunmuştur.

Zemahşerî bu âyeti “*O gün iş şiddetlenir ve gittikçe ciddileşir.*”<sup>913</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Taberî, “İbn-i Abbas’tan, o harb ve şiddet günüdür; azâmetli bir iştir; şeklindeki tefsirleri rivâyet ederek, O’nun şu meâldeki Arap şiirini de delil getirdiğini söyler. Sak üzerine bize harp ikame edildi. Harp ayaklandı. Yani harp başladı, kızıştı. Yine Taberî İbni Abbas’ın bu ifade hakkında “o kıyâmet günündeki bir saatin en şiddetlisidir, dediğini de rivâyet eder. Daha sonra da bu deyimsel ifadeyi müteşabih olarak yorumlayan görüşleri ve bu görüşleri destekleyen hadisleri zikreder.”<sup>914</sup>

Buharî’nin Ebu Seîd (r.a.)’da rivâyet ettiği bir hadise göre Hz. Peygamberimiz (s.a.v.), “Rabbımız sakından açar. Bunun üzerine her erkek ve bayan mümin ona secde eder. Dünyada riyâ ve desinler için secde eden her kimse secdeden geri kalır. O da secdeye gider fakat beli bir tek tabakaya döner. Yani secde edemez. (Levha gibi dimdik ve dümdüz olur).”<sup>915</sup> buyurmuşlardır.

Dikkat edilirse aslında müteşabih olan ifadeyi Allah’ın Rasulu (s.a.v.)tercüme ve te’vil etmemiş. Olduğu gibi aktarmıştır.

İşte burada mütercimler, bu deyimsel ifadeyi harfiyen mi çevirelim, yoksa onun tevillerini mi verelim şeklinde te’vil ve harfî tercüme arasında bir tercih zorluğuna gelmişlerdir. Şüphesiz bu deyimsel ifadeyi âyet ve sûrenin bağlamı şiddetli bir gün olarak tercüme etmemize müsaade etmektedir. Arap şiirinin delaletiyle de bu deyimsel ifadeyi İbn-i Abbas gibi tercüme etmemiz gerekiyor. Ancak Kur’ân’ın kendisine indiği Sevgili Nebi (s.a.v.)’in bu lafız karşısında tutunduğu tavır, Kur’ân’ın bir müteşabihi gibi

<sup>912</sup>- Elmalılı. Age., VII/5294.

<sup>913</sup>- ez-Zemahşerî. Age., IV/598.

<sup>914</sup>- ct-Taberî. Age., XXIX/38-47.

görünen bu âyeti tevil etmeksizin bırakması bizi bu deyimsel ifadeyi harfiyen çevirmeye mecbur etmektedir. Çünkü Âyetin aslında olduğu gibi, hadiste de sak'ın keyfiyeti meçhuldür.

Şimdi tekrar örneklere dönelim.

Çantay, “(Hatırla ki o günü) baldır (lar) in açılacağı(...)”<sup>916</sup> şeklinde meâl verdikten sonra dip notta, “(her hakikatın çırılçıplak meydana çıkacağı) hesab ve cezânın bütün şiddet ve dehşetiyle hüküm süreceği, Beyzâvî, Razî, Celaleyn, Medârik, Ebüsuud.”<sup>917</sup> şeklinde bir yorumu rivâyet etmiş.

Bilmen, “O gün bacaklar açılır(...)”<sup>918</sup> şeklinde tercüme etmiş, aslında bacakların tümünün açıldığı değil, bir bacağın bir kısmının açıldığını anlatan bir *ع* edatı var. Bu tercüme hem asıldaki deyimsel yapının ve hem de mânânın sahih bir tercümesi sayılamaz.

Öztürk'ün, “Baldırın çıplak kalacağı(...)”<sup>919</sup> şeklindeki tercümesi yine yukarıdaki örnekteki gibidir. Asıldaki deyimsel ifadenin kalıbı bozulmuş. Dolayısıyla o kalıp içinde sunulmak istenen mânâ da kaybolmuştur. Yani bu tercümede asıldaki hiçbir kelimenin karşılığı yoktur. Bu yüzden de bu tercüme asıl ifadeyle ne eş anlamlı, ne de eşdeğerlidir.

Suat Yıldırım, “O gün işler son derece güçleşir, paçalar tutuşur(...)”<sup>920</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yıldırım burada deyimsel bir ifadeyi karşı dilde deyimsel bir ifade ile karşılamak bakımından gâyet başarılıdır. Önce anlaşılana tercüme etmiş, sonra işlerin zorlaştığı anlamına gelen bir Türkçe deyim ile ifadeyi tekrar karşılamış ve pekiştirmiştir. Ancak bu açıklamalara medar olan deyimsel ifade meâlde gözüküyor. Ki Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bu ifadeye dokunmadığını hadiste göstermiştik. Demek ki

<sup>915</sup> - el-Buharî. Age., IV/1871.

<sup>916</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1078.

<sup>917</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1078.

<sup>918</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 566.

<sup>919</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 566.

Hz. Peygamber (s.a.v.) bu deyimsel ifadenin anlamını tahsis etmek istememiştir. Her ümmet ondan yeni mânâlar elde etsin diye. Nitekim öyle de olmuştur. Biz de deyimsel anlamı önce aynen vermeye çalışmak zorundayız. Aksi takdirde bu deyimsel ifadenin biricik mânâsı yaptığımız te'vil ve tefsirlerden ibarettir intibainı vermiş oluruz.

Muhammed Esed, *“on the Day when man's very being shall be bared to the bon(...)”*<sup>921</sup> *“İnsanın tıpkı kemiğe dönüşmüş olacağı o günde”* şeklinde bir tercüme yapmış. Sonra da dipnotta *“Lafız olarak baldır kemiği soyulacağı, yani, içsel düşüncelerinin, duygularının ve motivasyonlarının çı çıplak sergileneceği zaman.”*<sup>922</sup> şeklinde bir açıklama yapmış.

İşte bu deyimsel ifadeyi tefsirî bir üslupla, yani Suat Yıldırımın ve Asad'ın üslubuyla tercüme ettiğimizde ortaya şöyle bir problem çıkmaktadır. Meâl okurları İbn-i Abbas (r.a.) ve diğer müfessirlerin farklı yorumlarıyla karşılaşacaklardır. Yani Arapça bilmeyen ve bir tek meâl okuyan bir okuyucu için problem belki olmayabilir. O eğer Suat Yıldırım'ı okumuşsa aslında budur veya bu ifadeye yakın bir ifadedir, fikrine kapılacak. Ama sergilediğimiz bu birkaç meâl ve tefsirden ayrı ayrı görüşleri okuyunca elbette şaşıracaktır. Bir mütercim bu deyimsel ifadeyi tutkularından arınmak, ötekinin kemik yığına dönmek, bir başkasının işin zorlaşması, daha bir diğerinin de paçaları tutuşmak, etekleri tutuşmak şeklindeki farklı yorumuna bakınca elbette bu kadar farklı yoruma medar olan asıl acaba nedir şeklinde bir merak sürüklenecektir.

İşte meâl okuyucusunun hiç olmazsa olabildiğince asıl ifadeyle karşılaştırılması bu noktada faydadan hali değildir diye düşünüyorum.

İşte bu noktada asla uygun tercümelere çok, tefsirî tercüme problem olmaktadır. Asla uygun yazılmış meâllerin hepsinde, ki yukarıda örnekleri geçti, bu ifade ufak farklar göstermektedir, *“İncikten açıldı, baldır açıldı, saktan açıldı.”* gibi.

<sup>920</sup>: Yıldırım. Ag.meâl, s. 564.

<sup>921</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 886.

<sup>922</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 886.

Bu tercümeleler okuyucuya hiç olmazsa bu ifadenin bir deyim olduğunu, açıklanmaya muhtaç olduğunu anlatacaklardır. Bundan sonra bu ifadedeki açıklamaların farklılığı da onları şaşırtmayacaktır. Ama asıl ifadeyi göstermeden ortaya çıkan farklı tercümeleler ise zihinlerde bulanıklıklar oluşturacaktır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki deyimleler, bir veya birden fazla kelimenin yan yana gelerek bir kavrama ad olmasıyla meydana gelmiş gruplardır. Deyimleleri oluşturan bu kelimeleler çoğu zaman gerçek anlamlarını yitirir ve mecâz anlamlara girer, güçlü bir anlatım biçimi oluştururlar. Telmihleleri ve hikâyeleleri vardır ve onlarla daha etkili bir anlatım biçimi olarak kendilelerini gösterirleler. İşte bu karakterdeki grupları tercüme ederken mütercimnin karşısına şu tercüme ilkeleleri ve problemlerle çıkarılmaktadır:

Deyimleler kelimesi kelimesine ve söz dizimlelerine göre, yani kalıbı bozulmadan tercüme edildiklelerinde karşı dilde tuhaf ifadelere dönüşmekte, estetik ve fonetik değereleleri kaybolmakta, musikî değerelelerini yitirmektedirleler. Yalnız anlaşılın mânâ tercüme edildiğinde de deyimlelerin sakladıkları telmihleler, çağrıştırdıkları hikayeleler, sakladıkları güçlü ve mübalağalı, heyecana ve mânâyaya ve hatta sese dair sanatlar yitip gitmektedir. Bu da tercümede asıl metnin üslubunu gösterme konusunda mütercimi başarısız kılmaktadır. Bunun yanında da asıl metnin üslubu hakkında tercüme okurları doğru bilgi sahibi olamamaktadırlar.

En sağlıklı gibi gözüken önce harfi harfine, sonra da anlamı anlamına bir tercüme ise, okuyucu muhayyilesini bir harfi tercümelelerin tuhaflığına, bir tefsirî tercümelelerin bıktırıcı açıklayıcılığına kaydırarak dağıttığı için mahzurludurlar. Ancak deyimsele ifadeler hakkında en makbul fakat icrası en zor olan bir tercüme ilkesi ise, deyimleleri karşı dilde yine eşanlamlı ve eşdeğer deyimsele ifadelerle karşılamaktır. Fakat böyle bir tercümenin zorluğu, hatta zorluğun da ötesinde imkânsızlığı açıktır.

Yine deyimsele ifadeler harfiyyen tercüme edildiğinde ortaya çıkan ifade boşlukları parantez içi ifadelerle doldurulmaya çalışılır. Mesela “kalplerine buzağı içirildi.” şeklindeki tercümenin tuhaflığını gidermek için asılda olmayan, daha doğrusu

hazfedilmiş olan muhabbeti ifadesi, “kalplerine buzağı (muhabbeti) içirildi şeklinde parantez içinde gösterilir. Parantezli ifadeler ise idyomatik ifadelerin kalıplarını bozduğu için bizce mahzurludur. Yoksa Öztürk’ün baktığı açıdan biz parantezli ifadeleri mahzurlu saymamaktayız. O parantezli ifadelere Kur’ân’a sokulmuş ifadeler ve mütercimın reyı olmak bakımından şiddetle karşı çıkar.<sup>923</sup>

Halbuki, parantez kullanılsa da Kur’ân kelimelerine karşı konulmuş Türkçe lafızlar da neticede mütercimın reyidir. Ayrıca parantez içi ifadeler her zaman yazarın görüşüdür anlamına da gelmez. Kelimelerin anlamdaşlarını da parantez içinde gösterebiliriz. Hazf edilen ekleri, kelimeleri de parantez içine yazabiliriz. Yatık çizginin sağına konmuş ifade ile, parantez içine konmuş ifade arasında hiçbir fark yoktur. Böyle bir noktalama işâreti son zamanlarda akademik yazılarda görüldü. Her Türk okuru, yatık çizginin sağındaki ifadeden Öztürk’ün anladığını anlamaz. Başka bir açıklamayla, yatık çizgi Türk okuru nazarında başka türlü algılanır. Çünkü Türk dili ve edebiyatı, yazılı ve sözlü anlatım derslerinde bu çizginin görevi, “Bu işâret tarih atarken gün, ay ve yıl bildiren sayılar arasına konur. 12 /5 / 1980, 15 /IX / 1990... Düzyazı arasına alınan manzume parçalarının dizeleri arasında kullanılır: Şerefli kubbeler iklimi Marmara’yla Boğaz, / Üzerlerinde bulutsuz ve bitmeyen bir yaz.. (Y. Kemal Beyatlı.)”<sup>924</sup> şeklinde anlatılıp öğretilmektedir.

Parantez, ayraç, işâretinin görevi ise: “Cümle kuruluşundan ayrı olarak, cümleye eklenen açıklayıcı sözleri, kelimeleri belirtmek için kullanılır: “Büyüklerle yaklaştıkça bizler gibi birer insan olduklarını görürüz. Onlar uşaklarına büyük görünürler.” (La Bruyère)”<sup>925</sup>

“Asıl metinden olmayan ve o sözün söylendiğinde olup biteni, devinmeleri gösteren kısımları içine alır: Bu çeşit kullanışlara daha çok piyeslerde rastlanır. Yine

<sup>923</sup> - Bkz. Meâlinin önsözü.

<sup>924</sup> - Göğüş, Beşir. Türk Dili ve Edebiyatı. Sözlü ve Yazılı Anlatım. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 1991, s. 132.

dikkati çekmek için kimi özel adları, yabancı sözcükleri ve şekilleri araç içine alırlar.”<sup>926</sup> şeklindedir.

Özetlersek, imlâ kuralları herkes için ortak imsel ifadelerdir. Onlar herkese ayrı bilgiler vermezler. Herkesin trafik işâretlerinden anladığı ayrı değildir. Ancak yazar farklı bir işâret bulur ve yazısının gereği onu kullanmak zorunda kalırsa okurlarına bir ön bilgi ile o işâretin ne anlam ifade ettiğini kitabının münasip yerinde izah eder. Kısaca bu parantez tartışması, kimsenin ilmî kabul edeceği bir tartışma değildir. Nitekim, Öztürk’ün yatık çizgi sağında gösterdiği bir çok ifade ki yukarılarda örneklendirdik, tamamen kendisine aittir ve hatta fasit bir yorumdur.

#### 2. 4. 1. 15. Kinaye ve tarizlerin tercümesi

Kinaye, örtmek anlamındadır. *كنيت الشيء* bir şeyi örttüm cümlesinde kinaye bu anlamdadır. Künye de kinaye ile aynı köktendir. Çünkü insanların künyesi onların asıl isimlerini gizler, örter.<sup>927</sup> Edebiyat istilâhındaki anlamı, “gerçek ve mecâzi anlamları olan bir sözü, onun mecâzî anlamını kast ederek kullanma sanatıdır. Kinayeli söz gerçek anlamıyla da değerlendirilebilir. Ama asıl kast edilen onun mecâzî mânâsıdır. Kinayede ağırlık mecâzî mânâdadır.

Kinaye açıkça söylenmesi mahzurlu olan duyguları, alay ve hakaret gibi maksatları taşıyan sözleri söylemeye yarayan bir sanattır. Durduk yerde bu yola baş vurulmaz. Fakat kinaye her zaman alay ve hakaret gibi duygular için kullanılmaz. Anlatıma genişlik vermek maksadıyla da bu sanata baş vurulur. Mecâzî mânânın yanında gerçek mânâda bir görüş ufku açar. Yani kelimenin iki ifade kudretini birden kullanmış oluruz ki bu da söze zenginlik verir.

<sup>925</sup> - Göğüş. Age., s. 131.

<sup>926</sup> - Gencan. Age, s. 295.

<sup>927</sup> - et-Tavîlch, Abdu'l Vehhab. Age, II/183.



Kinaye bu maksada dayalı olarak yapıldığından fikre bağlı bir sanattır. Kelimenin gerçek ve mecâzî mânâsını ilgilendirdiği gibi de mecâzî ve gerçek mânâ ile yapılan mânâ sanatları grubuna girer.

Kinaye ve tariz diğer edebî sanatlar gibi edebiyatta temel olan kavramlardandır. Konuşmalarımız sırasında (kimi zaman yazılarda) söz arasında karşımızdakine incelik göstererek, açıkça söyleyemeyeceğimiz ya da bir deyimle söylenilebilecek bir konuda, anlamı kapalı sözler kullanırız. Bunlar benzetmesiz, ancak gerçek anlamla uzaktan ilgi kurulabilecek sözlerdir. Bu, söz ya da sözcükler de, gerçek anlamları dışındaki anlamlarla kullanılırlar (mecâzlı, değişmeceli anlatım.) Herkese kapısı açık (konuk sever), yüzü kızarmıyor (utanmıyor), ayağını yorganına göre uzatmalı (gideri gelire uydurmalı)... gibi sözler (kinayeli) üstü örtük sözlerdir.

*Ey benim sarı tamburam / Sen ne için inilersin?/İçim oyuk, derdim büyük,/Ben onunçün inilerim.* (Pir Sultan Abdal ) dörtlüğünde, içim oyuk değişiyile hem kişileştirme yapılmış; hem de üstü örtük (kinaye) dokundurma yapılmıştır.

Öğretmen dersine çalışmamış bir öğrenciyeye “Belli çok çalışmışsın!” demişse, bu sözde bir dokundurma (tariz) vardır. Mutsuzluğunu saklayan biri için “Ya... Çok mutlu görünüyor!” demek de bunun gibi; karşıt sözlerle dokundurma örneğidir.”<sup>928</sup>

Tahir-ül mevlvî ise kinayeyi “Lügatta tasrihin zıddıdır. Yani bir fikri kapalı söylemektir. İlmî beyânda ise hem hakikat hem mecâz mânâsı anlaşılabilen lafızdır. O lafza “meknî bih”, delâlet ettiği mânâyâ “meknî anh” derler. Meselâ bir kişi için “açık göz” denilmesi kinayedir. Çünkü bunda hakikat mânâsı, yani o adamın gözünün açık olduğu anlaşıldığı gibi, mecâz mânâsı yani onun zeki olduğu da anlaşılır. Asıl maksud olan mânâ da budur.”<sup>929</sup> şeklinde tanımlar ve ta’rizi ise “talvihât” grubundan sayar.

<sup>928</sup>- Ünlü, Mahir. Dil ve Edebiyata Temel Kavramlar. Anadolu Üniversitesi Yayınları. Eskişehir, 1991, s. 81.

<sup>929</sup>- Tahir-ül Mevlvî. Age., s. 88

Kısaca “ta’riz, kapalıcı itiraz etmek demektir. Bunu bir tarafı gösterip diğer tarafı kast etmek diye tarif ederler.”<sup>930</sup>

Tanımları bu şekilde yapılan kinaye ve tarizin Kur’ân-ı Kerim’de de yer aldığı malumdur. Bu ifade tarzlarının tercümelemleri de problemli. Çünkü mütercim bu sanatlı söyleyişler karşısında bir çok tercihler yapmak ve ilkeler belirlemek zorundadır. Zor olan taraf şurası ki her ilkenin de olumlu ve olumsuz yönleri, uygulanabilirliği, uygulanamazlığı vardır.

Meselâ açık göz, uyanık kelimeleri kinayelidir. Bu sözleri de söyleyiş anına bakarak değerlendirir, anlamaya çalışırız. Birisi eğer dikkatli, aldanmayan birisine açık göz ve uyanık demişse biz bu sözden meccâz mânâyı anlarız. Ancak bu meccâz mânâyı anlarken de hakiki mânâyı zihnimize kayar ve sözün meccâz ve hakiki mânâsı arasında bir bağ kurar ve anlatılmak istenen mânâyı daha kuvvetlice anlarız. Eğer aldanmış birisine açık göz veya uyanık deniyorsa bundan tariz, iğneleme ve alay anlarız. Anladığımız mânâ sözün yine meccâz mânâsıdır ama meccâzın zıt mânâsıdır. Açık göz ve uyanık ifadelerinin meccâz mânâsı dikkatli, zeki, akıllı iken burada ahmak, aptal mânâlarını kazanmış olur. Yani gözü açıkta, gözü kapalı, uyanıkta uyuyan, yani sersem anlamlarını kazanmış olur. İşte bu gibi ifadeleri anlamak için, onları yer, zaman, kişi, davranış, konuşma ve konuşma biçimleri gibi bağlamlarda değerlendiririz. Sonra da anlaşılması gereken mânânın ne olduğuna karar veririz.

Mütercim bu gibi sözlerde anlaşılana tercüme yazdığına yine kinayeler, tarizler ve onlardaki ifade kuvveti uçup gidecek ve metinde saf ve sanatsız, yavan, kuru bir ifade ile karşılaşmış olacağız. Bu kabil tercümelemler ise asıl metnin edebî özelliğini göstermeye yetmeyecek; ancak anlaşılana karşımıza koyacaktır.

Bu gibi tercümelemler sadece avam için; meramı sözden ne anlatılmak isteniyorsa onu öğrenmek olan, anlatış biçimi kendileri için mühim olmayan kimseler için

<sup>930</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 161.

yapılabilir. Ancak asıl metni başka bir dil vasıtasıyla da olsa tanımak isteyen bir kitlenin merakına bu tip tercüme hizmet etmez.

Kur'ân'ın kinaye ve tarizlerinin tercümesi karşısında tetkik ettiğimiz meâllerin hiç birinde bu konu önceden dikkate alınmış değildir. Harfi tercümelerde bu sanatlar kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Anlaşılanın aktarıldığı meâllerde ise bu söz sanatları çoğu zaman, yazarın ifadesinde yazarın iradesi olmadan başka sanatlar şeklinde belirmiştir.

Meslâ, Bakara sûres 223. نساءكم حرث لكم “kadınlarınızı sizin için bir tarladır.” âyeti hakkında Ebû Hayyân'ın “el-Bahru'l-Muhît”inde, şöyle deniyor: “Buradaki نساءكم mübteda, حرث لكم ise haberdur. Bu haberde teşbih edatı hafzedilmiştir. Yani anlam, ‘kadınlarınız sizin için tarla gibidir’ şeklindedir. Aynı zamanda نساءكم kelimesinin muzafı da hafzedilmiştir. Dolayısıyla bu durumda anlam ‘kadınlarınıza vat’ etmeniz, sizin için tarlayı ekmek gibidir.’ tarzında olur ki böylelikle cima, ‘hars’a benzetilmiş olmaktadır. Zira nutfe tohum, rahim yeryüzü (toprak), çocuk da bitki gibidir. Şöyle de denmiştir: حرث لكم ifadesinde hafzedilmiş bir mudâf vardır. Yani anlam, “(Kadınlarınız) sizin için ekim yeridir, (موضع حرث لكم) mevdu'u harsin lekum) tarzındadır.” Nikâh (cima) konusundaki bu kinaye Kur'ân'ın benzersiz kinayelerindendir. (...)”<sup>931</sup>

İşte bu ifadedeki hazıflar zikredilerek “kadınlarınız cima ettiğiniz, cinsel arzularınızı tatmin ettiğiniz, nesil yetiştirmek için spermlerinizi rahimlerine attığınız kimselerdir.” şeklinde tercüme edildiğinde âyetin üslubu tercüme aksetmemiş olur. Asıldaki kinaye sanatı tam teşbihe (teşbih-i mufassal)'a dönüşür. Dolayısıyla bu istikamette yapılan bir tercüme aslın ifade biçimi ve söz sanatlarını aksettirmez olur.

Suyûtî de İtkân'ında kinaye ve ta'riz'i şöyle anlatır. “Belagâtın çeşitleri ve feshatin üsluplarındandır. Daha önce de anlattığımız gibi kinaye tasrihten daha belîğdir. Kinayenin bir çok çeşitleri vardır.

<sup>931</sup>- Ebû Hayyân. el-Bahru'l-Muhît, Daru'l Fikr, Beyrut, 1992, II/428.

Birincisi kudretin azâmetini anlatmak içindir.<sup>932</sup> (...) هو الذى خلقكم من نفس واحدة (...) " (...) O sizi bir tek nefisten yaratandır (...) ' âyetinde ' واحدة' bir tek nefis, can, Âdem'den kinayedir.

İkincisi lafzın en güzel olana terk edilmesidir. Meselâ

<sup>933</sup> ان هذا اخى له تسع وتسعون نعجة ولى نعجة واحدة (...) " *İşte bu benim kardeşim onun doksan dokuz koyunu var. Benim bir tane (...)*" âyetinde geçen نعجة na'ce, koyun demektir. Arap'ın adeti olduğu üzere burada na'ce ile kadın kinaye edilmiştir. Çünkü kadının açıklanarak zikredilmesinden onu kinayî bir lafızla anlatmak tasrihinden daha güzeldir. Bu yüzden Kur'ân'da bir kadın, ismi ile anılmamıştır. Padişahlar ve eşraf, hür kadınlarının adını bir toplulukta zikretmezler ve onların isimlerini söylemezlerdi. Bilakis onları zevc, firaş ve iyal gibi kinayeli sözlerle anarlardı. Cariyelerinden bahsettiklerinde ise onların isimlerini kinaye ile anmazlardı. Fakat Hıristiyanlar Meryem hakkında dediklerini deyince, Allah O'nun ismini açıkladı. Meryem'in sıfatı olan kulluğu tekit için değildir. Çünkü İsa'nın babası yoktu onun nesebini tekit için onun ismini kullandı.

Üçüncüsü, açıklanması çirkin karşılanmış olan şeyler kinaye edilmiştir. Allah'u Tea'la'nın cimayı mülameşe, mubaşere, ifda, rafes ve duhul kelimeleriyle kinayelemeşi gibi (...) "<sup>934</sup>

Bakara sûresi <sup>935</sup> (...) ولا تلبس الحق بها لباطل telbisu filinin aslı el-lebsu dur. Bir şeyin örtüsü<sup>936</sup> demektir. لبس الثوب , لبس استتر به , elbise giydi, onunla örtündü. لبسه غيره başkasına elbise giydirdi<sup>937</sup> demek olur. Lisanu'l Arab'da اللبس damme ile, mastardır. Senin, لبست الثوب elbise giydim demendeki anlamı giymek tir. اللباس el-libasu

<sup>932</sup>- Nisa, 4/1.

<sup>933</sup>- Sâd, 38/23.

<sup>934</sup>- Suyûlî. Agc., II/61.

<sup>935</sup>- Bakara, 2/42,.

<sup>936</sup>- el-İsfehâni. Agc., 451.

<sup>937</sup>- el-İsfehâni. Agc., s. 450.

isc giyilen şey anlamındadır.<sup>938</sup> Kelimenin bu açıklamalarından اللبس nun temel, yani gerçek anlamının örtü, elbise olduğu anlaşılmaktadır. Kelimenin bağlamdaki anlamı hakkında Kurtubî اللبس el-lebsu: الخلط karıştırmaktır.<sup>939</sup> diyor. El-خلط El-haltu, “İki şeyin parçalarını birleştirmek, bir araya getirmek demektir. Genellikle ister sıvı iki şey olsun, isterse katı iki şey; veya biri katı ötekisi sıvı olsun, bu mânâda bir karışım için kullanılır ve mezc etmekten daha geniş mânâlıdır.<sup>940</sup> Zemaşerî de bu kelimeyi bu bağlamda “bir şeyi bir şey ile lebs etmek, yani onu karıştırmak”<sup>941</sup> şeklinde tefsir etmiş. Bütün bu açıklamalardan âyette geçen ولا تلبس filinin hem hakikî ve hem de mecâz anlam taşıyan kinayeli bir ifade olduğunu anlamaktayız.

Çünkü bir şeye elbise giydirildiği, örtüldüğü zaman o gizlenmiş olur. Gizli şey ise bilinmez, meçhul kalır. Allahu (c.c.) bu âyette kelimenin gerçek mânâsı ile mecâz mânâsı arasında bir çağrışım kurmamızı sağlayarak ifadeyi daha belîğ, daha çarpıcı hale getirmiştir.

Kinayeli sözleri dinleyenlerin kinayeli sözler karşısındaki durumları şöyledir. Önce sözün her iki anlamını zihinde bulmak. Mecâz ile hakiki anlam arasında benzerlik ilgisi kurmak. Bu ilgiden manevî bir haz duyarak sözü iyice kavramak. İyice kavradıktan sonra da sözün hangi mânâyı kast ettiği hakkında bir tercih yapmaktır.

Zihin bu işlemi yaptıktan sonra lafzın mecâzî mânâsını seçer. Çünkü gerçek mânâsı sözün bağlamında murat edilmemiştir. Bu âyette geçen تلبس telbisu kelimesini de hakikate yormak imkânı yoktur. Çünkü hak soyut bir kavramdır. Elbise giydirmek somut bir fiildir. Batıl da soyut bir kavramdır ve ortada bir bir soyut kavrama bir soyut varlığı elbise gibi gerçekten giydirme fiili de yoktur. O halde burada sözün anlamı örtmeyin, karıştırmayın şeklinde bir anlamdır.

<sup>938</sup> - İbn Manzûr. Age., VI/202.

<sup>939</sup> - Kurtubî. Age., I/340.

<sup>940</sup> - el-İsfihânî. Age., s. 161.

<sup>941</sup> - ez-Zemaşerî. Age., I/161.

İşte mütercim böyle bir anlama işleminden sonra bu ifadenin karşısına “Hakkı batıl ile örtmeyin” şeklinde bir tercüme koyduğu zaman anlaşılana bize sunmuş, ama bu anlaşılana ifadenin aslında hangi söz sanatıyla ifade edildiğini takdim edememiş olur. Bu durumda da, tercümede Kur’ân’ın kinayesi kaybolmuş olur. Kur’ân’da bir kinayenin tercümeyle aksederken kaybolması demek teşbih, meccâz, istiâre ve çeşitleri gibi bir çok söz sanatının kaybolması demektir.

İşte kinayelerden anlaşılana tercüme etmenin mahzurları bunlardır. İfade üsluplarının yitimine sebep olmaktadır. Şimdi kinayelerin tercümelerini örneklerde inceleyelim.

*Elmalılı, “Hakkı batılla bulayıp da bile bile hakkı gizlemeyin (...)”<sup>942</sup>*

*Çantay, “Hakkı batılla karıştırıp gerçeği gizlemeyin (...)”<sup>943</sup>*

*Bilmen, “(...) Ve hakkı batıl ile örtüp karıştırmayın (...)”<sup>944</sup>*

*Öztürk, “(...) Hakkı batıl/saçmalık ve tutarsızlıkla kirletmeyin (...)”<sup>945</sup>* şeklinde tercüme etmişler. Öztürk, örnekteki tercümesiyle yine prensiplerine aykırı bir yolu tercih etmiş. Kinayenin meccâz mânâsını tercih etmek bir yorumdur. Oysa o bu meâlinin önsözünde mütercim, yorumu değil, aslı ifadeye koymanın daha doğru bir tercüme olacağını müdafaa etmektedir. Burada Öztürk, örtmek, elbise giydirmek anlamındaki *ولا تلبس* fiilini, kirletmeyiniz şeklinde meccâz ile karşılamış. Yorum doğru ancak bu, harfiyen bir tercümeyle, aslı aynen aksettirme ilkesini benimseyen bir meâl yazarı için prensipleri ile tenakuz içinde olduğunu gösterir.

*Yıldırım, “Hakkı batılla karıştırmayın, bile bile gerçeği gizlemeyin (...)”<sup>946</sup>*

*Ateş, “Bile bile gerçeği batıla bulayıp, hakkı gizlemeyin (...)”<sup>947</sup>*

*Bulaç, “Hakkı batıl yerine geçirmeyin (...)”<sup>948</sup>*

<sup>942</sup> - Elmalılı. Ag.e., 1/333.

<sup>943</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/21.

<sup>944</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 8.

<sup>945</sup> - Öztürk. Ag.mecâl, s. 8.

<sup>946</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 6.

Muhammed Esed, “*And do not overlay the truth with falsehood (...)*”<sup>949</sup>, “*Ve gerçeği yalan ile bir örtü, bir tabaka altında tutmayın(...)*”

Harfiyen tercüme ettiğimizde *ولا تلبس* fiilinde, “hakkı batıl ile elbiselendirmeyin. Hakka batıl elbisesi giydirmeyin.” şeklinde bir mânâ buluyoruz. Böyle bir ifade asıldaki ifadenin kinayeli söylendiğini göstermeye yeter. Ancak ortaya çıkan Türkçe ifade, estetik olmaz. Fakat yukarıdaki örneklerin hiçbirinde asıldaki kinayeli ifadeyi bulamıyoruz. Bu da bu meâllerin anlamı aksettirdiğini, fakat aslın üslubunu aksettirmediğini gösterir. Bu durumda kinayenin ifade kuvvetini azaltır.

<sup>950</sup>(...) *اولامستم النساء* âyetinde geçen *لامس* yani dokunma ifadesi hakkında Rağıb, *اللمس* el-lemsu mastarından, derinin zahiri ile anlamak, idrak etmek için dokunmak, *المس* el-messu mastarından dokunmak ve şâirin *والمس فلاجد* ona dokunuyorum fakat bulamıyorum sözünde ise bir isteğe ulaşmak anlamındadır.

Allahu Teâla'nın <sup>951</sup>(...) *وا لنا لمسنا السماء* âyetindeki *lems* ise ulaşmak anlamındadır ve yine bu kelime ile cima kinaye edilmiştir.<sup>952</sup> şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Dolayısıyla bu fiilin temel anlamı olan dokunmak, ulaşmak ve cima etmek gibi kinayeli anlamlarda da kullanılmıştır.

Ancak Salah Abdu'l Fettah el-Halidî *لامس* nin etimolojik yapısını ve yan anlamlarını Kur'ân'ın sibak ve siyaklarında inceledikten sonra *مس* messin zevcelerle cinsî münasebet mânâsında varid olduğunu *لامس* lamese'nin ise musafaha ve cilt cilde dokunmak anlamında oluşunu söylemiştir<sup>953</sup>. Elmalılı, Çantay, Bilmen, Öztürk, Ateş<sup>954</sup> gibi bir çok mütercim bu âyette bu kelimenin “dokunmak” şeklindeki temel anlamını tercüme koymuşlar. Bu tercüme aynı zamanda kelimedeki kinaye sanatını da

<sup>947</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 6.

<sup>948</sup> - Bulaç. Ag.meâl, s. 29.

<sup>949</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 10.

<sup>950</sup> - Nisâ, 4/43'ün bi kısmı.

<sup>951</sup> - Cin, 72/8.

<sup>952</sup> - el-İsfehâni. s., 458.

<sup>953</sup> - el-Halidî, Salah Abdu'l-Fettah. Letâifu'l Kurâniyye. Daru'l Kalem, Dimaşk, 1992. s.81.



aksettirmişlerdir. Ancak bu âyeti Yıldırım, “(...)Yahut hanımlarınızla yatmış olur da (...)” şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede kinaye sanatı var, ancak asılda dokunma kelimesiyle kinaye yapılmışken tercümede yatmak kelimesiyle kinaye yapılmıştır. Yani tercümedeki kinaye, Kur’ân’ın kinayesi değildir. Kadınlara dokunmak ifadesinde de hem hakiki hem mecâzi anlam var, “hanımlarınızla yatmış olur da” ifadesinde de hem hakiki hem mecâzî anlam vardır. Bu âyet tercüme edilirken Yıldırım hariç çoğu meâl yazarları hep birinci mânâyı, yani temel mânâyı tercih etmişler. Tercüme konan temel anlam, asıldaki kinaye sanatını göstermeye yeter. Eğer tercüme, “kadınlarla cima etmişseniz veya onlarla ten tene, beden bedene dokunmuşsanız...” şeklinde yapılmış olsaydı bu, anlamı anlamına çeviri olurdu. Birinci çeviri hem anlamı ve üslubu aksettirme kudretinde iken, ikincisi, mütercim tarafından tercih edilen bir tek anlamı aksettirmiş olur.

Sonuç olarak, mütercimler Kurân’ın aslındaki kinayeli bir ifadeyi tercüme ederken ondan kast edilen mânâyı vermekle, lafzın tam karşılığını vermek konusunda bir tercih problemi ile karşı karşıya kalmaktadırlar diyebiliriz. Kinaye hem hakiki, hem mecâzî anlam taşır. Mânâda aslolan ise lafzın zahirine uymaktır. Kim te’vile giderse delile muhtaç olur. Allahu Teâla’nın وثبا بك فطهر elbiseni temizle sözündeki kinaye gibi. ثياب siyab lafzında görünen mânâ giyilen şeydir. Kim bu sözü te’vil eder ve bu sözden anlatılmak istenen kalptir der ve bu fikre zahip olur ve giyinilen şey değildir derse işte onun bu yorumu delil ister. Çünkü o, lafzın zahirini terk etmiştir.

Bu da çoğu zaman anlaşılma tercüme aksettirmenin riskli olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer kinayeli sözden anlaşılma doğru tespit edilememişse bu bir yanlış anlama ve yanlış aktarma sonucunu ortaya koyacaktır. Ama lafzın zahiri karşılığını tercümede göstermek her zaman ihtiyatlı yoldur. Geçen konularda da değindiğimiz gibi burada tekrar vurgulamak istiyorum ki anlaşılma mânâdan asıl lafza dönmek oldukça

<sup>954</sup> - Bkz. adı geçen meâlleri.

zordur. Hatta çoğu zaman imkânsızdır. Meselâ kalp kelimesine elbise demek imkânsızdır. Kur'ân tercümelerinde yukarıdaki âyeti kalp olarak okuyan bir meal okuru bu kelimenin elbisenin yan anlamı olduğunu anlayamaz. Ama elbiseni temiz tut bağlamında elbisenin kalbi işâret ettiğini anlamak mümkündür.

Ve yine *ولا تلتوا أنفسكم* sözünün te'vilinde iki vecih vardır. Birincisi hakiki öldürme ki bu maruf ve malumdur. İkinci vecih ise mecâzî öldürmedir. O da masiyetlere atılmaktır. Günahlara dalmaktır. Şüphesiz insan eğer günahlara dalarsa nefisini ahirette öldürmüş sayılır. İşte bu kinayeli cümleyi tercüme ederken mütercim ikinci mânâsıyla da tercüme edebilir. Birinci mânâsıyla da. Hatta önce gerçek mânâsını, sonra mecâzî ve işârî mânâsını da tercümesine alabilir. Birinci ilke ile tercüme asıldaki kinayeyi ve kelimenin temel anlamını gösterir. Dolayısıyla da üslubu göstermiş olur. İkinci ilke ile tercüme temel anlamı feda eder ve anlamı mecaz ile sınırlar. Üçüncü ilke daha sağlıklı bir yoldur.

Tariz sanatına gelince, mecâzî ve hakiki kullanımıyla değil, mefhum tarikinden bir şeye delalet eden bir lafızdır. Ta'riz kinâyeden daha gizlidir. Çünkü kinayenin delâleti mecâz cihetinden lafzî kullanımdandır. Tarizin delâleti ise ne manevî ne hakiki vaziyettendir. Mefhum cihetindedir.

Meselâ Fussilet sûresi,

*"Hatta ona حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون."*<sup>955</sup> *vardıklarında aleyhlerine kulakları ve gözleri ve derileri şahadet eder; neler yapıyor idi iseler."*<sup>956</sup> âyetinde kinayenin de ötesinde ince bir tariz, bir ima vardır. Kulak ve gözden sonra ferc, tenasül organları ima edilmiş olabilir. Çünkü kulak, göz zinanın mukaddimesini hazırlayan organlardır. Vücudun parçalarını anlatan organlardan birden deriye geçilerek tenasül organlarından bahsedilmemesi, edep yerlerini açıkça

<sup>955</sup> - Fussilet, 41/20.

<sup>956</sup> - Elmalılı, V/4196.

zikretmenin haya duygusunu rahatsız edeceği sebebiyledir. Bu açıdan düşünülürse cilt kelimesiyle “ferc” ve “tenasül organının” kast edilmesi olasıdır.

İşte bu âyetteki cilt mecâz ve hakikat olarak da tercüme edilebilir. Onun hakiki anlamı mutlak mânâda cilttir. İnsanın derisi kast edilir. Mecâz anlamına gelince onunla daha özel olarak ferç ve tenasül organı kast edilir.

İşte bu mütalaâlar sonucunda mütercim, yukarıda bahsettiğimiz tercih zorluğuna tekrar düşecektir. Üstelik bu ifade de kinayenin yanında bir de ince bir tariz, ima, dokundurma sanatı vardır. Asıl metne hiçbir kelime eklemeyen veya çıkarmadan bir tercüme asıl metindeki kinaye, istiâre ve tarizleri göstermeye yetiyor. Ancak bu gibi tercüme çok kuru ve tuhaf oluyorlar.

Sûyûtî tariz hakkında, “insanların ta’riz ve kinâye arsındaki farklar hakkında yakın yorumları vardır. Zemahşerî, kinaye bir şeyi konulduğu lafzın başkası ile zikretmektir; ta’riz ise lafızda zikredilmeyen bir şeyi hatırlamandır. İbnu’l Esir ise, kinâye hem hakiki hem mecâzi anlama yorumu mümkün olan iki mânâyı toplayıcı bir sözün delâlet ettiğiidir. Tariz ise mecâzi ve hakiki kullanım cihetiyle olmayan bir mânâya delâlet eden lafızdır demektedirler”<sup>957</sup> diyor. Şimdi tarizin tercümesini Kur’ân’ın şu iki âyetinden örnek verelim.

<sup>958</sup> قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَنَلُوهُمْ اِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ İbrahim (a.s.)’a kırılmış putlar gösterilerek, ilahlarımıza bunları sen mi yaptın sorusu yöneltilince O, “hayır! o yaptı. Onların en büyük olanı... Bu... Konuşuyor idi iseler onlara sorun.” şeklinde cevap vermişti. Dikkat edilirse burada zalim olan büyük ve kuvvetli kimselerin küçükleri ezdiğine bir dokundurma, bir ima vardır. Yine bu ifadenin akışından, “madem ki en büyük Tanrı bu, kendisiyle beraber küçüklere tapınılmasına gazap etti ve bu yüzden onları kıldı, şeklinde bir düşünceye de telmih vardır. Konuşuyor idi iseler sorun şeklindeki ifade de onların konuşmadığına, kelimeleri sözleri ve dolayısıyla da kanunları

<sup>957</sup>- Suyûtî. Age., II/61, vd.

<sup>958</sup>- İ'nbiyâ, 21/63.

olmadığına bir tariz vardır. Haydi sorun demekle de onların Tanrıları ile konuşamadıklarına, bir iletişim, bir ruhanî bağ ve rabitaları olmadığına dair dokundurmalar bir çağrışım şeklinde insan zihninde müteselsilen canlanır. Gerçekten İbrahim (a.s.)'ın bu suçu, büyük puta atarken yaptığı konuşmasında müthiş bir “sehl u mümteni” sanatı da vardır. Müthiş bir alay, baş döndüren bir ironi, bir hiciv vardır. Öyle ki böyle bir üsluptan anlayan insanların öfkeden kudurması gerekir ki O'nun için yaktıkları ateş de bu öfkenin büyüklüğünü göstermektedir. Putları kırılmaktan çok İbrahim (a.s.)'ın bu “sehl u mümteni” üslupla yaptığı hiciv onları öfkelendirmiştir. Bu sözde alay edilen bir zekâ, alaya alınan bir zihniyet vardır. Putların kırılışıyla değil, onların inanageldikleri şirk inancı, bu üslupla yerle bir edilmiştir.

“Sehl u mümteni” zor ve kolay demektir. İlk bakışta çok kolay gibi gelen bir söz, denendiği zaman asla yapılamaz; taklidi çok zordur. Bu tip yalın fakat, mu'ciz sözlere denir. Ama bu “sehl u mümteni” ile söylenmiş ifadenin içinde saklı tarizleri, bu ifadedeki kolaylığı, zorluğu, telmihleri dokundurmaları hiçbir meâlde bulamazsınız.

Elmalılı, *“Belki dedi şu büyükleri yapmıştır, sorun bakalım onlar eğer söylerlerse”*<sup>959</sup> şeklinde tercüme etmiş. Belki Türkçe'de, ihtimal bildiren bir edattır. Halbuki âyette tam aksine, ne münasebet ben yapayım, bilakis şu yaptı, gibi bir anlam vardır.

“Söylerlerse”, “söylüyor” idi iseler şeklinde olmadıkça tarizi hissettiremez, vurgu ve sehl u mümteni de kayıp olur gider. Çünkü “idi iseler” ifadesi, kırılmadan önce böyle bir alışkanlıkları var idi ise şeklinde bir alaylama hissediliyor.

Çantay, *“Dedi: ‘belki bu işi onların şu büyüğü yapmıştır! O halde (başlarına geleni) onlara sorun eğer söylerlerse”*<sup>960</sup>;

Bilmen, *“Dedi ki: Belki onu onların şu büyüğü yapmıştır. Haydin onlara sorunuz. Eğer söyleyebilmekte iseler.”*<sup>961</sup>

<sup>959</sup> - Elmalılı. Age. IV/3361.

<sup>960</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/591.

Ateş, “Hayır, dedi, (büyük putu göstererek) işte şu büyükleri yapmış, onlara sorun, eğer konuşurlarsa(!)”<sup>962</sup>

Öztürk, “Dedi: ‘Hayır, ben değil. Şu büyükleri yapmıştır onu. Hadi sorun onlara eğer konuşabiliyorlarsa!’”<sup>963</sup>

Yıldırım, “Belki de, dedi, şu büyükleri yapmıştır. Sorun bakalım onlara, eğer konuşurlarsa!”<sup>964</sup> şeklindeki meâller, dikkat edilirse, asıldaki ta’rizleri aksettirecek mahiyette değillerdir. Yine asıl ifadedeki kolay söyleyiş sanatı yok olmuştur.

<sup>965</sup> ذق انتك انت العزيز الكريم “Tat! Şüphesiz sen, sen azizsin, kerimsin.” şeklinde hiçbir kelime katmadan çevirmeye çalıştığımız bu âyette çok ince bir tariz, istihza ve aşağılama vardır. Fakat bu âyet tefsiri bir tercümeyle tabi tutulduğu zaman asıldaki bu tariz artık görülemiyor, üslup kayboluyor. Şimdi bu durumu örneklerde görelim.

Elmalılı, “Dat bakalım deyin: Çünkü sen azizdin, kerimdin.”<sup>966</sup> şeklindeki tercümesinde bakalım ve deyin, asılda yoktur, bunlar asıl ifadeye eklemedir. Ta yukarı âyetlerde geçen خذوه yani onu tutun emrinden hareketle Elmalılı, sözün gelişinden ötürü deyin’i eklemiştir. Bu çeviride mânâca bir mahzur yok olabilir. Ancak âyetin aslında deyin ifadesi yoktur. Eğer buraya deyin ifadesi konursa, cehennemliklere o azabı edenler alay etmiş olurlar. Eğer bu ifade konmazsa burada bir iltifat sanatı söz konusu olabilir. Yani âyette Allah azab meleklerine azap emrini verdikten sonra bu emir yerine getirilmiştir. Sonra Allah (c.c.) o mücrimlere dönerek onlara “tat, sen azizsin, sen kerimsin” demiştir. Aşağı bir kimsenin önüne en rezil yemekleri koyup, ona buyur, sen asil bir kimsesin, demede çok güçlü bir hiciv ifadesi vardır.

Yine Elmalılı tercümeyle -idin ek fiilin hikâye eklerini ekleyerek metindeki tarizin gücünü daha da azaltmıştır. Bunu da sanırım, “sen dünyada kibirli idin aziz idin”

<sup>961</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 328.

<sup>962</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 326.

<sup>963</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 328.

<sup>964</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 326.

<sup>965</sup> - Duhan, 44/49.

şeklinde bir mânâyı elde etmek, yani cehennemliklerin dünyadaki durumunu hatırlatmak için yapmış. Halbuki âyetin aslında, âyeti -idin şeklinde tercüme edecek bir dilbilgisel biçim yoktur. Yani كُنت ifadesi yoktur. Sen şu anda azizsin kerimsim tat bakalım. Sen bizim kıymetli, saygın bir misafirimizsin, sana bu ikram layık görüldü şeklinde bir iğneleme, bir ta'riz var. Ona sunulan zakkum ağacı yemeğine telmih vardır. Bu yemekle beraber azap da kerim ve güçlü kimselere sunulan leziz yemekler şeklinde gösterilerek bir tariz yapılmış. O suçlu insanın kendisine böyle değilim dedirtilerek dünyadaki kibri hatırlatılmış. Kullara karşı, Allah'a karşı takındığı üstünlük ve kibir telmih ettirilmiştir. Elmalılı'nın bu tercümesinde asıldaki ta'riz kısmen hissedilse de "Tat, sen, evet sen, azizsin kerimsin!?" şeklindeki bir tercümenin taşıdığı anlamı hissettirmez.. Bu cümlede âdetâ hoş geldin, sen bizim aziz ve kerim bir misafirimizsin denerek onu aşağılama, bu yolla alay etme ifadesi daha açıktır..

Çantay, "*Tat (o azabı) Çünkü sen, (evet iddianca) sen çok ulu, çok şerefli idin!*"<sup>967</sup>

Bilmen, "*-deyin ki- tâd! Şüphesiz sen- zum ediyordun ki- pek kuvvetli, pek âlicenâp olan sensin.*"<sup>968</sup>

Öztürk, "*Tat bakalım! Hani sen onurluydun, seçkindin*"<sup>969</sup> şeklinde tercüme yapmış. Ancak, âyette istifham üslubu ile bir tariz değil, olumlu hüküm cümleleriyle yapılmış bir tariz vardır.

Ateş, "*Tat, zira sen kendince üstündün, şerefliydin*"<sup>970</sup>

Yıldırım daha analitik bir tercüme yaparak asıldaki sehl u mümteni üslubu içindeki tarizin güzelliğini bütünüyle gidermiş. Burada Kur'ân'ın değil, Yıldırım'ın üslubu ön plandadır.

<sup>966</sup> - Elmalılı. Age, V/4302.

<sup>967</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/ 911.

<sup>968</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s., 499.

<sup>969</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s., 499.

<sup>970</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 497.

*“Allah zebanilere: ‘Tutun onu da, buyurur, cehennemın tam ortasına sürükleyin. Sonra da başına üstünden kaynar su dökün!’*

*ve deyin ki: ‘tat bakalım:*

*Hani üstündün, kudretliydin, asıldın!’”<sup>971</sup>*

Bu tercüme örneklerinde asılda olmayan “deyin ki” ifadesini, üstteki âyetlerde zebanilere verilmiş “cehennemın tam ortasına sürükleyin, başına kaynar su dökün” emirlerine dayanarak hafzedilmiş bir ifade olarak düşünebiliriz. Böyle bir tercüme asıldan pek de uzak değildir. Ancak böyle bir anlam çıkarmaya grametikal bir karine yoktur. Yine yukarıdaki örnekler âyetleri hep -dı’lı geçmiş zamanlı çevirmişler. Bu çeviri de o cehennemlik olan kimsenin dünyada aziz ve kerim olduğunu anlatır olmuştur. Böyle bir anlatım da asıldaki tarizli ifadeyi zayıf olarak tercümeğe yansıtır. Oysa âyet -dı’lı geçmiş zamanlı değil, şimdiki zamanlıdır.

Sonuç olarak Kur’ân’daki tarizli ve kinayeli ifadelerin tercümelere aksettirilmesi de bir problemdir, diyebiliriz. Âyetler hiçbir kelime ve açıklama katılmaksızın kelimesi kelimesine tercüme edildiklerinde ve kelimeler temel anlamları ile karşılandıklarında asıldaki söz sanatlarını gösterebilmektedirler. Ne varki, böyle ilave ifadeler olmaksızın yapılan tercümeğe karşı dilde anlatım tuhafııkları oluşturmaktadır. Bu durum da, mütercimleri daha çok ilaveli ve eklemeli bir tercümeğe sevk etmektedir. Fakat daha farklı bir tercüme olan asıldaki söz sanatlarını, eş anlamlı veya eşdeğerli bir sanat ile karşılama yoludur ki bu konuda mütercimler kesinlikle başarısız oluyorlar. Bu başarısızlık ise mütercimlerin güçsüzlüğünden, karşı dilin zaafından değil, Kur’ân’ın Allah kelamı ve taklit edilemez bir üsluba sahip oluşundandır. Yoksa mütercimlerimiz bir Tolstoy’u bir Hamlet’i çevirseler, bu çeviriler o asılları geçer kanaatindeyim. Şiir tarihinde öyle nazireler vardır ki, kendisine nazire yapılan şiiri geçmiştir. Öyle tercüme eserlere rastlıyoruz ki aslından daha güzeldir. İşte bu Kur’ân için söylenememiştir, söylenemiyor ve söylenemeyecektir de.

<sup>971</sup> - Yıldırım. A.g.meâl, s., 497.



Tahir-ül mevlvî'nin bir şiirine yazılan nazireyi bu münasebetle mukayeselerinize sunmak istiyorum. Bu iki şiiri karşılaştırdığımızda göreceksiniz ki, beşer kelamı taklit edilebiliyor ve taklit asıl metne denk veya daha güzel olabiliyor. Yahut daha başka bir çeşnide, ayrı bir güzellikte olabiliyor. Bir nazireler mecmuasını tetkik ettiğinizde kendilerine nazire yapılan şiirleri geçen nice nazirelere rastlarsınız. Şu iki şiirin de bir birinden güzel olduğunu göreceksiniz. Veya hangisinin güzel olduğuna karar vermekte güçlük çekeceksiniz.

*“Doğar da mihr-i cemâlin senin hayâlimde / Fezâda nûr aramam ben bütün leyâlimde / Mükevvenât uyurken, tehayyülünde senin / Sabâhı karşılarım tatlı hasb-i hâlimde / A bî-vefâ, ne kadar da vefâli yâdın var / Birakmıyor beni tenhâ şeb-i melâlimde / Odur enis-i revânım odur nedîm-i dilim / Onunla dertleşirim ân-ı ibtihâlimde / Sen ey vefâdan olan bî nasîb, hilkatde / Zafer mi hissediyorsun acıklı hâlimde / Cerîh-i firkat iken dil, siham-ı hecre yine / Nîşâne bulma dilersin şigesde bâlimde / Vefâli yâdına cândan hezâr şükrân ki / Birakmıyor beni tenhâ şeb-i melâlimde / Tahir-ül Mevlvî*

*“Emellerim soluyor gülşen-i hayâlimde / Açıldı gonce-i hicrân sirişg-i âlimde / Elemlî ömrümü tâkîp edip emellerle / İnilteler yaratan hest-i melâlimde / Serâb-i neşveni buldum zaman zaman ey aşk / Ümid içindeki âlâm-ı bî zevâlimde / Güzelliğınle teselli bulan zavallı gönül / Ziyâ-yi vuslat arar, ufk-ı pür zilâlimde / Senin sefâ-yi visâlin gelir de yâdıma âh / Erikeler kurarım bûseden hayâlimde / Semâ-yi neşvede perrân birer şihâb-i hazîn / Doğan her âh-i tehassür benim şu hâlimde / Bugün bahâr-i şebâbım hazan-i hüzn oldu / Açıldı gonce-i hicrân sirişg-i âlimde / Tahir-ül Mevlvî'nin talebelerinden, Muammer Lutfi Bey. ”<sup>972</sup>*

#### 2. 4. 1. 16. Mecâz-ı mürsel ve tercümesi

“Kelimelerin iki türlü anlamları vardır. Birincisi kelime söylendiğinde ilk akla gelen mânâdır. Buna kelimenin gerçek mânâsı diyoruz. Bazen de kelimeyi gerçek mânâsının dışında bir mânâda kullanırız. İşte o zaman kelimenin mecâz mânâsı söz

konusudur. Meselâ İstiklal Marşı'nın 'Dalgalan sen de şafaklar gibi ey şanlı hilal' mısralarını ele alalım. Burada hilal kelimesi mecâzî mânâda kullanılmıştır. Ayın ilk doğduğu günlerdeki orağa benzer şekil değil, bayrak mânâsı kastedilmektedir. Şimdi bu kelimedeki mecâzın nasıl oluştuğunu gözden geçirelim. Şâir "İstiklal Marşı" yazmaktadır. Ülke belki de tarihinin en bunalımlı, en ağır günlerini yaşamaktadır. Fakat şâir bu kötü durumun geçici olduğuna bütün kalbiyle iman etmiştir. Marş boyunca Türk milletinin düşmanlarını yeneceğini, beklenen zaferin mutlaka kazanılacağını işler. Bu müstakbel zaferin heyecanıyla doludur. İstiklalin alameti hür dalgalanan bir bayraktır. Türk bayrağının en etkileyici yeri de üzerindeki hilaldir. İşte bayrağın üzerindeki bu hilal, şâirde en fazla heyecan uyandıran unsur haline geliyor ve bayrağın bütününün yerini alıyor. Artık hilal demek bayrak demektir. Bu mısradaki hilal kelimesini ayın ilk doğduğu günlerdeki şekli diye mânâlandırmak mümkün değildir. Yani kelime gerçek mânâsını kaybetmiş ve bayrak objesini karşılar duruma gelmiştir. İşte kelimelerin bu şekilde kullanılışı sonucu meydana gelen sanata mecâz-ı mürsel diyoruz. Bu kullanılıştaki varlığın bir parçası, bütününün yerini alıyor. Yani bayrak hilale benzetilmemiştir. Bayrağın bir parçası olan hilal, şâirin içinde bulunduğu heyecan halinin tesiriyle bayrağı temsil eder hale gelmiştir.

Bu açıklamalardan sonra, mecâz-ı mürselin meydana gelme şartlarını tespit edebiliriz.

1. Herhangi bir kelimenin mecâz-ı mürsel olabilmesi için mecâzî mânâ kullanılmış olması ve gerçek mânâsında değerlendirilememesi gereklidir.

2. Kelime ile yerine kullanıldığı varlık arasında benzetme maksadının olmaması lazımdır. Benzetme maksadı olursa istiâre sanatı meydana gelir. Mecâz-ı mürsel gönderilmiş mecâz mânâsına gelir. Sanatkar, bir kelimenin mecâzî mânâsını arada benzetme maksadı olmadan, herhangi bir şekilde başka bir varlık için kullanır. Artık

<sup>972</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 114.

kelimenin mecâzî mânâsı, yerine kullanıldığı varlığa aittir. O varlığa gönderilmiştir. Bir kelimedede mecâz-ı mürsel olduğunu anlamanın ilk yolu kelimenin benzetme maksadıyla kullanılıp kullanılmadığını tespit etmektir. Kelime benzetme yapmak maksadıyla, başka bir kelimenin yerine kullanılmışsa orada asla mecâz-ı mürsel yoktur. Meselâ bir insana “arslanım” denildiği zaman kelime mecâzî mânâda kullanılmıştır. Ama burada mecâz-ı mürsel sanatı değil, istiâre sanatı vardır. Çünkü sanatkarın maksadı o kişiyi güç, kuvvet veya kahramanlık yönünden arslana benzetmektir.

Peki varlıklar arasında benzerlikten başka ne gibi ilgiler olabilir? Meselâ bütün-parça, durum-yer, sebep-sonuç, özellik-genellik, çokluk-azlık, öncelik-sonralık vb. pek çok ilgi, varlıkları bir birine bağlar. İşte benzerlik ilgisi dışındaki bütün ilgiler için, yapılan mecâzlar, mecâz-ı mürsel sanatını meydana getirir.

Mecâz-ı mürsel sanatının heyecanla ilişkisini şöyle açıklayabiliriz. İnsanın zihni ve duygularını etkileyen varlığın öyle bir yönü olur ki, bu yön diğer yönleri gölgede bırakır ve sanatkarı daha çok etkiler. Sanatkar da kendini etkileyen bu yönü ön plana çıkararak, varlığın bütünü yerine kullanır. Böylece eseri okuyanlara da sanatkarın önem verdiği o yön gösterilmiş olur.”<sup>973</sup> ..

Âlemlerin Rabbi heyecan duymaktan münezzehtir. Onun kelimesindeki mecâz-ı mürseller ise kullanı heyecana sürüklemek ve bu coşkun duygu atmosferi altında maksadını daha tesirli bir biçimde anlatma maksadına matuf olabilir.

Meselâ Bakara sûresindeki “kalplerine buzağı içirildi” ifadesinde buzağı mecâz anlamda kullanılmış. Ama benzetme ilgisi olmadığı için bu ifadede mecâz değil, mecâz-ı mürsel vardır. Buzağı kalplerde uyandırdığı muhabbetin yerine kullanılmış. Böyle bir ifadeyle Rabbımız kullardaki buzağıya olan mübâlağalı hali çok güçlü, çok çarpıcı şekilde anlatmayı dilemiş. Eğer tercümelere akseden şekliyle “Kalplerine buzağının muhabbeti içirildi...” gibi ifade etmiş olsaydı ifade güçsüz kalırdı. Sanki Rabbımız

<sup>973</sup> - Kocakaplan. Age., s. 97-98.

“Hayır muhabbeti değil... Ta kendisi... şeklinde çok mübâlağalı bir mânâyı hissetmemizi istemiştir. Bu ilahî üslup böyle tesirli bir ifadeyi telmih ettirmektedir.

İşte buzağı söylenerek onun manevî bir parçası olan, kalplerde bıraktığı tesir kast edilmiştir. O tesir de sevgidir. İşte meâl yazarı bu ifadeyi analitik, yani analizci, tefsirci bir üslupla tercüme ettiği zaman asıldaki bu mânâ ve sanat yok olup gitmektedir. Asıldaki sanat tercümede başka bir edebî sanata dönüşmüş oluyor. Tabiidir ki edebî sanat değişikçe ifadenin kuvveti ve hatta mânâ inceliği de değişiyor.

Kısaca, mecâz-ı mürsel sanatı, Kur’ân’daki kullara ait sözlerin hikâyesinde onların ruh hallerini aksettirmeye, Allah’ın sözlerinde ise kulların ruh, hayâl ve tefekkür dünyalarında kalıcı tesirler uyandırmaya matuf bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu sanatlar açıklandığı takdirde anlama kolay olmakta ama, asıl sanatlı söyleyişlerin de gücü kayboluyor. Söz sanatlarının psikolojik veçhesi heba olup gidiyor.

Nitekim Emin el-Hülî, “Belagatla psikoloji ilmi arasında, bir ilişki olduğu hakkında, artık yerleşmiş olan kanaat, Kur’ân’ın psikolojik icazı olduğu söyleyebilmeye zemin hazırlamış”<sup>974</sup> demektedir. Gerçekten de edebî sanatların psikolojiyle çok derinden alakası vardır ve söz sanatları aynen aktarılmadığı zaman ruha yaptıkları tesir de kaybolmaktadır. İşte mecâz-ı mürsel de bütünüyle heyecana dayalı, dehşet anında kestirmeden konuşmaya yönelik bir sanattır. Meselâ, “Önde Gazi Ahmet Muhtar Paşa, arkasından Erzurum yürüyordu.” İfadesindeki Erzurum’u, Erzurumlu diye tefsir ettiğiniz zaman yürüyüşün muhteşem hayâlî zihinlerden kaybolur gider. Erzurumlu’nun yürümesi pek heyecan oluşturmaz. Ama Erzurum’un dağıyla, taşıyla ve evleriyle yürümesi muhayyilede garip ve dehşet tabloları uyandırır.

Kazvinî bu sanatın bu psikolojik yönüne işâret etmez. Sadece tanımlar. O mecâz-ı mürseli “el yerine ‘nimet’ denmesinde olduğu gibi yerine kullanıldığı kelime ile, asıl kelime arasında bir alâka bir yakınlık vardır. Teşbih yoktur. Mecâz-ı mürselin

<sup>974</sup>- el- Hülî, Emîn. Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod, terc. Meclût Güngör. Kur’ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 91.

alâkaları vardır. Parçanın, ismi ile kül'e, geçmektir."<sup>975</sup> şeklinde izah eder. Yani cüzü söyleyerek bütünü kast etmek şeklinde tanımlamış. Meselâ Muzzemmil sûresi ikinci (....) قُم اليل ve Tevbe sûresi 108. (....) لا تَقُمْ فِيهِ اِذَا كALIMESİ kelimesine "onda ebediyyen kalkma" şeklinde çevirebileceğimiz âyetinde kum, yani kalk, namaz için kullanılmıştır. Namaz kıyam, yani ayakta durmak, doğrulmak, rüku, sücud gibi fiillerden oluşan bir bütünlüktür. Kalkmak, doğrulmak, bu bütünlükten sadece bir cüzdür. Bu ifadelerde Yüce Rabbımız namazın bütününden bir cüz, bir bölüm olan kalkmak ifadesini kullanmış ve bununla da namazın bütününü anlatmıştır. Yani Muzzemmil sûresinde geceyi biraz müstesna namazla geçir, demek istemiş. Bunu derken de namaz kelimesini değil, ondan bir cüz olan kıyama emretmiş. Tevbe sûresinde yine öyledir. Ona ebediyyen namaz kılma, demek istemiştir. Ancak namazın bütünü olan salat kelimesi yerine ikame kelimesini, yani namazın bir cüzünü söylemiştir.

Elbette bu ifadeler arasındaki tercihte tesirli bir ifade vardır. Muzzemmil sûresinde namazın kıyama bütün rükunlar üzerine tafdil edilmiştir. Namazdan sadece o noktaya bakılmış ve namazın bu bölümü âdetâ öteki bölümlerden daha üstün görülmüş ve vurgulanmıştır. Böylece bu mecâz-ı mürsel ile karşılaşan okuyucu da kıyamın namazda en ehemmiyetli bir bölüm olduğu inancı ile karşılaşmıştır.

Tevbe 108, âyette ise bir heyecan sanatı dediğimiz mecâz-ı mürsel ile Allah (c.c.) Peygamberini tesirli bir şekilde uyarıyor. Âdetâ namaz kılmak bir yana orada namazın bir cüzüyle bile meşgul olma. O, münafıkların mescidinde bir an bile bulunma şeklinde bir mânâ ihlas etmiş ve bunu Onun ruhunda heyecan duyurarak anlatmayı tercih etmiştir.

İşte meâl yazarken biz "kum" ve "ve la tekum" ifadelerini namaz kıl, namaz kılma, şeklinde tercüme ettiğimiz an, Allah (c.c.)'ın "kum" ifadesiyle hayâl dünyamızda

<sup>975</sup> - Kazvinî. Age., II/419.

oluşturmak istediği çağrışımları uyandıramayız, mecâz-ı mürsel sanatının ruhlarda uyandırdığı heyecanı da veremeyiz.

Çünkü namaz kıl ifadesiyle, “kalk”, “gece kalk” ifadelerinin, hatta söz dizimine göre öce “kalk”ın, sonra “gece”nin söylenmesinin zihinde çağrıştırdığı mânâların, ruhta uyandırdığı heyecanlar aynı değildir. O mescitte asla namaz kılma demek başka, o mescitte asla “kalkma” demek başkadır. Asla ibadete yeltenme. Sakın ha. Namazın en önemli rüknü olan kıyama orada yapma gibi çağrışımlar uyandırır.

Diğer söz sanatları gibi mecâz-ı mürsellersi de tercümede aynen aksettirmek çoğu zaman problem oluşturmaktadır. Bir ifade eğer asılda mecâz-ı mürsel ise meâlde de bu sanatı mecâz-ı mürsel olarak göstermekle onun anlaşılabilir mânâsını vermek arasında mütercim tereddüde düşer. Meâl yazarlarının böyle bir tereddüt yaşayıp yaşamadıkları hakkında bir tespitimiz yok. Ancak mevcut meâllere bakınca rast gele bir tercüme yaptıkları intibayı bizde hakim bir kanaat olmaya başladı. Çünkü tetkik ettiğimiz meâllerde, bu söz sanatını şu zorluktan dolayı tercümede aksettiremedik veya asılda şöyle bir sanatla ifade edilen bu mânâ, şu mecburiyetten dolayı tercümede başka bir sanatlı söyleyişle ifade edildi, şeklinde bir nota da rastlamadık. Bu da bize gösterdi ki mütercimlerimiz sadece anlamı aktarma gayretinde olmuşlar; ama anlamın asılda ne biçimde anlatıldığına dikkat etmemişlerdir.

İşte bu iki tercih arasında kalmak tercüme için bir problemdir. Asıldaki mürsel mecâzları aynen aksettirme sonucunda tuhaf söyleyişler meydana geliyor. Açıkladığımız zaman da asıldaki ifade biçimi hakkında bir fikir sahibi olamıyoruz. Hem tefsir ve hem de aslı aksettirmek şeklindeki meâl en güzelidir. Buna Ateş’in şu meâli örnek olarak verilebilir.

Ateş, “Geceleyin kalk (namaz kıl) (...)”<sup>976</sup>

<sup>976</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 573.



Öztürk, “*Geceleyin kalk (...)*”<sup>977</sup> şeklinde tercüme etmiş. İki meâlde de Mecâz-ı mürselin varlığı sezilir. Ancak burada tefsire ihtiyaç duyulabilir. Çünkü kalk sözünden herkes istenen mânâyı, namaz kıl, mânâsını anlamayabilir. Bu problemi Ateş, parantezli ifade içinde anlatılmak isteneni vererek çözmüştür.

Yıldırım, “*Geceleyin kalk da bir kısmı hariç, geceyi ibadette geçir(...)*”<sup>978</sup> mümkün...

Yıldırım, “*O mescid-i dırarda hiçbir zaman namaz kılma (...)*”<sup>979</sup>

Öztürk, “*Böyle bir mescitte sakın namaza durma(...)*”<sup>980</sup>

Ateş, “*Orada asla namaza durma(...)*”<sup>981</sup> bu tercümelerin hepsinde hazıflar zikredildiği ve tefsirî bir tercüme yapıldığı için asıldaki mecaz-ı mürsel sanatını görmek mümkün değildir. Ne var ki, kalkma onda ebediyen, şeklide bir tercüme asla yakın ama, ifade tuhaf olduğu için mütercimler bundan kaçınmaktadırlar.

“Mecâz-ı mürselin alâkalarından biri de külün/bütünün ismi ile cüzden/parçadan bahsetmektir. Bakara sûresi 19. “*(...) يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ فِى اذانِهِمْ (...)*”<sup>982</sup> âyetindeki ifade buna misaldir. Burada kulaklara tıklan parmaklar değil, parmak uçlarıdır. Parmak söylenmiş onun bir parçası olan uçlar kast edilmiştir.”<sup>982</sup> Ancak mütercimlerimiz Türkçe’de parmakları kulağa tıkmak ifadesi tuhaf karşılanmadığı için onu tercüme ederken parmak uçlarını kulaklarına tıklarlar şeklinde bir tercüme yoluna girmemişler. Ateş, Öztürk Yıldırım ve diğer bir çok mütercimler Âyeti asıldaki mecaz-ı mürseli aksettirecek şeklide, “*(...) parmaklarını kulaklarına tıklarlar (...)*”<sup>983</sup>

Mecâz-ı mürselin alâkalarından biri de sebebin yerine müsebbebi, yani sonucu koymaktır. Müsebbebin, yani neticenin ismi ile, sebebi isimlendirmek demektir.

<sup>977</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 575.

<sup>978</sup> - Yıldırım Ag..meâl, s. 573.

<sup>979</sup> - Yıldırım Ag..meâl, s. 203

<sup>980</sup> - Öztürk Ag..meâl, s. 205.

<sup>981</sup> - Öztürk Ag..meâl, s. 205.

<sup>982</sup> - Kazvinî. Ag.e., II/420

<sup>983</sup> - Bkz. Adı geçen meâller.



Arapların *امطرت السماء نجا تا* “*gök bitki yağdırdı*”<sup>984</sup> sözlerinde olduğu gibi. Bu ifade bitki sonuçtur, yağmur ise sebeptir. Yağmurun sonucu olan bitki ifadede söylenmiş ve sebep olan yağmur kast edilmiş. Yani anlatılmak istenen gök yağmur yağdırdı’dır. Ancak birinci ifade dinleyende daha derin bir heyecan uyandırmakta, âdeta sihirli bir tablo ortaya konmaktadır. Yağmur ile bitkiler arasındaki o derin alâka, o sıkı ilgi vurgulanmıştır..

Ğafir, sûresi 13. âyette bu çeşit bir mecaz-ı mürselin o büyüleyici ve insanı heyecana gark edici tesirini görmemiz mümkündür. Bu ifadede de rızık ile yağmur arasındaki o sıkı alâka mecâz-ı mürsel vasıtasıyla gösterilir.(...) *وينزل لكم من السماء رزقا*(...) “(...) ve sizin için gökten rızık indirir (...)” buyrulur. Eğer bu ifade yerine, “sizin için gökten yağmur indirir.” şeklinde bir ifade kullanılsaydı daha çarpıcı bir ifadeyle karşılaşmazdık. Ancak bu ifade gerçekten mecâz-ı mürselin ruhta yaptığı tesiri, uyandırdığı heyecanı bilenler için çarpıcı bir ifadedir. Rızıkın sebebi olan yağmur söylenmiyor da, sonucu olan rızık söyleniyor. Ve rızık yağmur ile olan o ayrılmaz alâkası vurgulanıyor. Yağmur eşittir, rızık denmek isteniyor. Ama meâllerde bu âyetteki mecaz-ı mürseli görmek mümkündür. Çünkü “(...) ve sizin için gökten rızık indirir (...)” ifadesi karşı dilde, yani Türkçe’de tuhaf bir ifadeye dönüşmemektedir.

Yine Nisâ sûresi 10., (...) *انما يأكلون في بطونهم نارا*(...) “(...) ancak karınlarına ateş yerler(...)” âyetinde sebep yerine sonuç söylenmiştir. Sebep yetimlerin mallarını haksız yere yemek, bu günahın sonucu ise ateştir.<sup>985</sup> Kısaca, sonuç söylenmiş sebep kast edilmiş; yani yetim malını haksızca yemek kast edilmiştir. Yani ifade tefsiri olarak şöyle tercüme edilebilir: “Onlar ancak haram yerler, yetim malını haksız yere yerler.” Ama bu ifade ateş yerler ifadesi kadar dehşet verici, insanın korku hislerini tahrik edici değildir. Yetim malını haksız yere yemek eşittir ateş yemektir. Burada ahiret hayatına telmih vardır. Cehennem hatırlatılır. Telmih sanatı da vardır. Bu bakış açısından

<sup>984</sup> - Kazvinî. Ag.e., II/421-422.

<sup>985</sup> - Kazvinî. Ag.e., II/422.

baktığımızda da bu ifade mecâz olmaktan çıkar hakikat olur. Bu da Kur'ân'daki bir sözde bir çok edebî sanat gizli olduğunu gösterir ki meâllerde bunu bulmak mümkün değildir. Ancak meâller harfî bir tercüme olursa bir dereceye kadar bu mümkün olabiliyor. Böyle bir tercüme de karşı dilde tuhaf ifade biçimleri çıkarıyor. Ancak nar kelimesinin Türkçe'ye ateş olarak tercümesi alışılmamış, kulak tırmalayıcı bir ifade çıkarmadığı için mütercimler onu ateş olarak tercüme etmişlerdir. Bu yüzden ateş kelimesindeki mecaz-ı mürsel kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Elmalılı ve Bilmen asıldaki nar'ı sırf bir ateş, Çantay, bir ateş, Yıldırım, Ateş ve Öztürk ise yalnızca ateş diye tercüme etmişler.<sup>986</sup> Ancak kelime aslında nekra olduğu için bir ateş veya sırf bir ateş şeklindeki karşılamalar daha doğrudur.

“Mecâz-ı mürselin alâkalarından biri de bir varlığın sıfatıyla anılmasıdır. Bu da bir şeyin bir sıfatla, bir hal ile hallenmesi ile olur. Taha 74. âyette geçen **مُجْرِمٍ** mucrim yani günah işleyen, günah anlamındaki **الْإِجْرَامِ** el-icram'dan türemiştir. Bir insan dünyada günah ile sıfatlandığı itibariyle ona günahları işleyen anlamında **مُجْرِمٍ** mücrim denmiştir.”<sup>987</sup>

Yani mücrim (günah işleyen, günah işleyici) söylenmiş, mücerrem kast edilmiştir. Mücrim günah işleyen, günah işleyici, ismi faildir. Bu, şimdiki zaman ifade eder. Aynı zamanda da günahlara devam eden anlamında geniş zaman da anlatır. Âyeti kelimesi kelimesine tercüme ettiğimiz zaman “*Doğrusu kim rabbına günah işlerken gelirse*” veya “*günah işleyici olarak, günah işlemekteyken gelirse*” şeklinde olur. Oysa insan öldükten sonra günah işleyemez. Ölüncü amelleri biter. Ama insan bu ameli çok işlediği için artık o hal ile anılıyor ve onun ölüm sonrasında da günaha devam etmiş kabul ediyor. Yani kim suçlu, günaha bulanmış olarak gelirse demek isteniyor. Anlaşılan mânâ budur. Ama asıl metin, “kim rabbına günaha devam ederek gelirse.” şeklinde bir anlam vermektedir. Çünkü asıldaki mücrim ismi faildir. Onun tam karşılığı da suç

<sup>986</sup> Bkz. Adı geçen meâller.

<sup>987</sup> - Kazvinî. Age., II/423.

işleyici, suç işlemekte olan, suç işleyen şeklinde olur. Bu anlam tercümeye konduğunda yukarıdaki anlam çıkar. İşte bu âyet asıldaki gibi tercüme edilmiyor. Çünkü bu gibi bir tercümenin anlaşılması zor olur. Bu ifade daha basit ve yalın kılımarak tercüme ediliyor. Asıl metindeki ismi fail, ismi meful olarak tercüme ediliyor. Yani mücrim, mücrem olarak tercüme ediliyor. Dolayısıyla asılda suç işleyici, tercümede suçlu, suçlara bulanmış, suç ile sıfatlanmış şeklinde bir anlam kazanıyor.

Ateş, Öztürk ve Yıldırım **مجرم** mücrimi suçlu şeklinde tercüme etmişler.<sup>988</sup> Oysa asılda **مجرما** mücrimen ifadesi var ve bu ifade ismi fail olduğu için suç işlemekteyken, suçüstü yakalandıktan sonra gelirse gibi anlamlar da içermektedir. Ama biz bunu meful, **mücrem** suça bulanmış anlamında suçlu şeklinde tercüme ediyoruz. Böyle yapınca da asıldaki mânâ incelikleri kayboluyor.

Yine “mecâz-ı mürselin oluşma yollarından birisi de evvel gelenin yerine sonra gelenin zikredilmesidir.”<sup>989</sup> Yusuf sûresi 36. âyette üzüm evveldir, şarap sonradır. Evvel olan üzüm yerine sonra olan şarap zikredilmiştir. Veya aralarındaki yakınlık sebebiyle şarap zikredilmiştir (...)**انى ارا نى اعصر خمرًا (...)** “...ben kendimi şarap sıkıyor görüyorum (...) Bu âyette geçen **خمرًا** kelimesini Elmalılı, Bilmen, Öztürk, Ateş asla uygun olarak şarap şeklinde tercüme ettikleri için mecaz-ı mürseli görmek mümkündür.<sup>990</sup> Ama şarap yerine üzüm deselerdi asıldaki mecaz-ı mürseli aksettiremezlerdi. Ancak bu âyeti, Çantay ve Yıldırım farklı bir ilkeyle tercüme etmişlerdir.

Çantay, “(...) şarap (üzüm) sıkıyor gördüm (...).”<sup>991</sup>

Suat Yıldırım, “(...) Ben rüyâmda kendimi, şarap yapmak için üzüm sıkarken gördüm (...).”<sup>992</sup>

<sup>988</sup> - Bkz. Meâlleri.

<sup>989</sup> - Kazvinî. Age., II/423.

<sup>990</sup> - Bkz. Meâlleri.

<sup>991</sup> - Çantay. Ag.meâli, I/352

<sup>992</sup> - Yıldırım. Ag.meâli, s. 238.

Çantay şaraptan sonra parantez içinde üzümü zikrederek hem mecaz-ı mürseli ve hem de mecaz-ı mürsel sebebiyle hazfedilen unsuru zikretmiştir. Yıldırım ise asıldaki mecaz-ı mürsel sanatını bütünüyle kaldırmış ona eş anlamlı bir açıklama getirmiştir. Ancak asıldaki üsluba eşdeğer bir üslup getirememiştir.

“Mecâz-ı mürsellerin oluşma yollarından biri de bir kavramın aletinin ismi ile anılmasıdır. Belirli bir şeyin aletinin adı ile anılması bu kabildendir. İbrahim sûresi, 4. (...)<sup>993</sup> وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ (....) âyetinde geçen lisan (dil), yani lügati ile”<sup>993</sup> demektir. Biz de konuşmaya dil deriz. Bu, günlük hayatta artık rutinleşmiş bir mecaz-ı mürsel haline gelmiştir. Sobayı yak. Ayaklarını çıkar, şu eve sor, gibi... Bu ifadelere “halk mecazı”<sup>994</sup> denir. Bu mecaz-ı mürsel pek farklı tercüme edilmediği için örnekler vermeye lüzum görmüyoruz.

“Mecâz-ı mürsellerin alâkalarından biri de sebebin ismi ile müsebbebi isimlendirmek. Arapların رعيثا raeyna’l ğayse, yağmuru otlattık. Yani yağmurun sebep olduğu otları.”<sup>995</sup> Otlattık. Görülüyor ki burada sonuç sebeple isimlendirilmiştir. Sonuç meralar, otlaklardır. Bunların sebebi yağmurdur. Arap otları otlattık, otları hayvanlarımıza yedirdik demiyor. Onların sebebi olan yağmuru otlakların yerine söylüyor. Biz bu ifadeyi, yağmuru otlattık yani hayvanlarımıza yağmur yedirdik ifadesini hayvanlarımıza ot yedirdik şeklinde tercüme ettiğimizde Arap’ın ot ile yağmur arasında kurduğu bu mânâlı ilişkiyi asla aksettiremeyiz. Onun otları görünce derin bir heyecan duyup onlara yağmur demesi, otu, hayat demek olan yağmurla aynı mütalââ etmesi anındaki ruh halini katiyen aksettiremeyiz. Susuz çöllerde yağmuru hatırlatan ve yağmura eş değer olan yalnız ottur. O halde ot yerine yağmur diyen Arap’ın ruh halini bu mecaz-ı mürselde gözlemledik. Fakat mecaz-ı mürselleri tercüme ederken okuyucu

<sup>993</sup>- Kazvinî. Ag.e., II/424.

<sup>994</sup>- Kocakaplan. Ag.e., s., 89.

<sup>995</sup>- Kazvinî. Ag.e. I/420.

bunları tuhaf karşılar diye onları açıklayarak verdiğimizde bu ifadeleri yavanlaştırmanın yanında, bir de ifade edenin ruh halini gizlemiş oluyoruz.

Yüce Rabbımız Muhammed sûresi. <sup>996</sup> *وَنبَلُوا الْخَارِكَم* (...).âyetinde bildirme yerine bela imtihan sözünü kullanılmıştır. Çünkü imtihanın sonucu bilmektir.<sup>997</sup> Yani imtihan edilenlerin durumunu bilmektir. Başka bir ifadeyle bu âyette haberlerinizi bildireceğiz, haberlerinizi size anlatacağız yerine, haberlerinizi imtihan edeceğiz şeklinde bir ifade kullanılmıştır. Bildirmek ve tanımak sonuç, imtihan sebeptir. Burada sonuç yerine sebep söylenmiştir. Haberlerinizi size bildiririz yerine, haberlerinizi imtihan ederiz ifadesiyle bir mecaz-ı mürsel yapılmıştır. Yani *نعرف اخباركم* bilelim.

Bu âyette anlaşılan “haberlerinizi değerlendiriz.” şeklindedir. Fakat bu âyet bu biçimde tercüme edildiğinde mecaz-ı mürsel tercüme aksetmez. Ne var ki, “haberlerinizi imtihan edeceğiz” şeklinde tercüme edildiğinde asla uygun olduğu için Mecaz-ı mürsel sanatını tercümede görebiliriz.

Mecaz-ı mürselin daha bir çok çeşitleri var. Ancak biz son bir çeşidinin daha tercümelere yansıtış biçimini örneklendirmek istiyoruz. Mecâz-ı Mürselin alâkalarından biri de yakınlık ilgisidir. Bir şeyin bulunduğu yer ile çağrılmasıdır. Mecelâ: *فليدع ناديه*<sup>998</sup>, “*kulübünü çağırısın.*” âyetinde olduğu gibi.

Elmalılı, “*O vaki çağırısın o kurultayını, meclisini.*”<sup>999</sup>

Çantay, “*O vakit (durmasın) meclisini da'vet etsin!*”<sup>1000</sup>

Bilmen, “*Artık; o encümeni çağırısın.*”<sup>1001</sup>

Suat Yıldırım, “*istediği kadar grubunu yardıma çağırısın*”<sup>1002</sup>

<sup>996</sup> - Muhammed., 47/31.

<sup>997</sup> - Kazvini. Age. II/ 424.

<sup>998</sup> - Alak, 96/17.

<sup>999</sup> - Elmalılı. Age. VIII/5948.

<sup>1000</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1202.

<sup>1001</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 599.

<sup>1002</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 598.

Rağıb'ın “nadiye, insanların toplandığı bir mekandır.”<sup>1003</sup> şeklindeki tanımı esas alınırca nadiye'nin meclis binası olduğu anlaşılır. Bu anlama göre de yukarıdaki örneklerde verilen kurultay, encümen ve grub kelimeleri nadiyenin karşılığı olamaz. Bunlar genel olarak insan toplulukları anlamına gelir. O halde bu tercümelerde asıldaki mecaz-ı mürsel gösterilmemiş olur. Çünkü asıl ifadede bina zikredilmiş, binanın içindikiler kast edilmiştir. Fakat bu ifade “artık o meclis binasını toptasın gelsin” şeklinde tercüme edildiğinde asıldaki mecâz-ı mürsel olan ifade, tercümeye aksetmiş olur. Ama bu, Türkçe'de tuhaf bir ifade ortaya çıkmasına neden olur. Ancak “toplantı yaptıkları binasını” çağırısın ifadesi mânâyı fevkalâde kuvvetlendirmekte ve karşımıza mübâlağalı bir anlatım biçimi çıkarmaktadır. Arapça cümle yapısı ve fonetik içerisinde kulağa gâyet hoş gelen bu ifade, Türkçe'ye çevrildiğinde bir tuhaflık ortaya çıkıyor. Asıl ifade bu sebeple tam tercüme edilemeyince “grubunu çağırısın” ve buna benzer ifadelerle karşılık verilmek zorunda kalınıyor. Bu durumda da asılda mecaz-ı mürsel ile ifade edilen anlatımdaki kuvvet kayboluyor. Çünkü mecaz-ı mürsel olan ifadelerde dikkatle bakılırsa mübalağa son haddindedir. Meselâ şehre sor, ifadesi şehir halkına sor ifadesinden daha güçlü ve kuşatıcıdır. Bu ifade bütün şehre sor; hepsine, bir teki hariç kalmamak üzere hepsine sor, şeklinde kuvvetli bir anlam veriyor. İşte meclis binasını çağır, şeklindeki bir ifade de Arap dili bağlamında böyle bir mübalağa ifade eder.

Şimdi yukarıdaki örneklerden biraz daha farklılık arzeden iki örnek daha sunalım.

Süleyman Ateş, “*O zaman (o gitsin) de meclisini (adamlarını) çağırısın*”<sup>1004</sup> şeklinde tercüme etmekle yine güzel bir tercüme örneği sergilemiş diyebiliriz. Çünkü hem meclis ifadesini, hem de “adamlar” ifadesini kullanarak hem mecâz-ı mürseli, hem de onun yorumunu aksettirmiş.

<sup>1003</sup> - el-İsfehâni. A.g.e., s. 489.

<sup>1004</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 597.

Öztürk, “*Hadi çağırısın kurultayını/derneğini*”<sup>1005</sup> biçiminde tercüme etmiş. Ancak kurultay toplantı binası değil, toplantı demektir. Nadiye ise toplanılan yer demektir. Dernek de öyledir. Toplantı binası anlamına gelmez.<sup>1006</sup> Çünkü kurultay binası başka, kurultay başkadır. Dernek binası başka, dernek başka anlamdadır. Dernek ve kurultay insanlardan oluşan heyetin adıdır.

Öztürk’ün bu çevirisinde de asıldaki edebî sanatı ve onun ruhlarda uyandırdığı heyecanı görmek mümkün değildir. Hülâsa daha asla uygun çevirdiğimiz zaman meydana “Artık nadiyesini (dernek binasını) çağırısın” şeklinde bir tercüme gelir. Bu asıldaki mecâz-ı mürsel sanatını gösterse bile asıldaki kadar güzel bir mecâz-ı mürsel olmaz. Zaten mütercimlerimizi de bu kadar mota mot tercümeden sakındıran bu tuhafliğe düşmek korkusu olmuştur.

Kur’ân-ı Kerîmdeki mecâz-ı mürsel biçimindeki ifadelerin tercümesi de ciddi problemler oluşturmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi bir heyecan sanatı olan, dinleyenlerde bir heyecan duygusu uyandırarak, onlara sözü daha belîğ, daha kuvvetli, mübalağalı ve icâzlı bir biçimde anlatmayı murat eden bu sanatın harfî tercümesi kimi âyetlerde Türkçe ifadelerde güzel bir ifade biçimine bürünse de, kimi ifadelerde çirkin bir söyleyişe dönüşmektedir. Mütercimler de bu duruma göre davranarak zaman zaman asıldaki mecâz-ı mürseli Türkçe çeviride de göstermiş, zaman zaman da ifade tuhafliğini gidermek için asıldaki mecâz-ı mürseli başka bir sanat biçiminde aktarmışlardır. Daha doğrusu, anlaşılana aktaramaya yönelik tercüme ilkesini tercih eden meâl yazarları asıldaki edebî sanatları da olduğu gibi aktarmak gereğini hiç düşünmemişler bile. Onlar hep mânâyı göz önünde tutmuşlar. Bu meâller anlaşılana anlatmak bakımından faydalı ve halka göredir. Ama anlaşılının hangi üslupla anlatıldığı konusunda bir fikir veremedikleri için de noksan sayılabilirler.

<sup>1005</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 599.

<sup>1006</sup> - Bkz. Parlatır ve diğerleri. Age., I/564, II/1417.



Asla sadık kalarak mümkün olduğunca harfi tercüme metodunu benimseyen meâl yazarları ise söz sanatlarının aktarımı konusunda kelimesi kelimesine ve hatta söz dizimi sırasına riâyet etmeği başaramamışlardır. Kur'ân ifadelerindeki güzelliğin tercümede kaybolduğunu görünce onlar da tefsiri tercümeye kaymak zorunda kalmışlardır. Hem asıldaki sanatı hem de o sanatın analizini yapacak mahiyetteki meâller ise gittikçe tefsire yaklaşmıştır. Bunlar hem avam ve hem de mütehassıs kişilere hitap etme bakımından makbul bir konuma gelmişseler de, bunlara da tefsir demek gerekir.

Netice de Kur'ân'ın bu başlık altında incelediğimiz i'câz ve icâzı karışında da meâller başarısızdır. Yeri geldiğince her meâl kendi prensiplerinden vaz geçmek zorunda kalmıştır. Meâlde parantezli ifadelerle asla müsamaha göstermeyen Öztürk, görünüşte parantez koymamışsa da manen parantezli bir meâlin tekniğini kullanmış, çok analitik, çok yorumcu bir tefsir yoluna koyulmaktan zaman zaman kendini alamamıştır. Yine tersi de söz konusu olmuştur. Daha çok anlaşılana tercüme etme yolunu benimsemiş bir meâl yazarının da zaman zaman çok harfi tercümelere müracaat ettiğini gözlemliyoruz.

#### 2. 4. 1. 17. Tağlib ve tercüme

Bu söz sanatı, "Tağlib de meânî tabirlerindendir. Bir şeyi başkalarına galip addederek onu cemi sigasıyla îrad ve diğerlerini de îrade eylemektir. Ziya Paşa'nın Harâbât Mukaddimesinde ve İran'da yetişen alimleri saydığı sırada Beyzâvîler, Zemahşerîler, Şirâzîler ile Cevherîler demesi gibi. Beyzavî, Zemahşerî, Şirâzî, Cevherî birer kişi olduğu halde zamanlarındaki ulema ve hükemaya galip (üstün) addolunarak cemi sigasıyla îrad edilmiş ve Beyzâvî ile muasırları demek istenilmiştir. 'Gelirken Ahmetlere uğradım.' ibaresinde tağlib vardır. Çünkü Ahmed ailesi efradına galib

add edilerek Ahmed ve ailesi demek olmak üzere ‘Ahmedler’ denilmiştir.”<sup>1007</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Kelimenin kök anlamı olan galip kılma, üstün kılma anlamlarından da anlaşılacağı gibi tağlib, sözü söyleyenle dinleyen arasında daha fazla bilinen tanınan bir ismin başkalarını kaplaması, başkalarını içine alıcı bir mahiyette söylenmesidir. Ayşeler’e gittik diyen birisinin o aileden Ayşe’yi daha çok tanıdığı ve önemseydiğini anlarız. Bu sözün muhataplarının da durumu aynıdır. Onlar da o aileden Ayşe’yi daha fazla tanımaktadırlar. Böyle olmasaydı onlara Ayşeler’e gittik denmezdi. Yine tağlib sanatı hakkında Zerkeşi, <sup>1008</sup> *و كانت من القانتين* “O Allah’a boyun eğenlerdendi” âyetini örnek göstererek bir şeye başkasının hükmünü vermektir.”<sup>1009</sup> şeklinde tanımlamıştır. Çünkü *القانتين* Allah’a itaat eden erkekler demektir. Artık bu ifade bu bağlamda erkek ve kadın bütün Allah’a itaat eden kimseleri sembollemiştir. Dolayısıyla bu kapsayıcı kullanım Hz. Meryem’i de içine almıştır. Toparlayacak olursak tağlib, bir kavramın dar olan anlamını genelleştirerek başka bir varlığa vermektir de diyebiliriz. Hz. Meryem bir tek kadının ismi olmasına rağmen onun adı Allah ile olan özel münasebeti dolayısıyla Allah’a itaat eden erkekleri de kapsayıcı bir sembol olarak kullanılmıştır. İşte Kur’ân-ı Kerim’de bu gibi ifade biçimleri tercümelere aksettirilmek istenmiyor. Çünkü yukarıdaki tağlib sanatı, “Meryem Allah’a itaat eden erkekler zümresindendi” şeklinde tercüme edilmesi gerekir. Böyle bir tercümenin de karşı dilde ne kadar tuhaf ve anlamsız olacağı açıktır.

İşte Elmalılı bu inceliği görebildiği için “(...)hem ‘kanitin’den idi.”<sup>1010</sup> şeklinde *القانتين* i tefsirinin meâl bölümüne Arap harfleriyle yazmak zorunda kalmış ve sonra da bu ifadeyi “(...) ve kanitinden, ya’ni kunut ve tâate, salat ve ibadete müdavim muti’in cümlesinden idi- kanitîn cem’i müzekker sıgası olmakla burada Meryem ‘kanet’in

<sup>1007</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 140-141.

<sup>1008</sup> - Tahrîm, 66/12.

<sup>1009</sup> - ez-Zerkeşi, İmam Bedru’-d-din Muhammedu’bnu Abdullah, el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân, Mısır, 1972. III/302

<sup>1010</sup> - Elmalılı. Age., VI/5126.

tahtında 'hiye' zamiri ile müennes olarak ifade edilirken erkek olan kanitlerden sayılarak aynı zamanda hem dişi hem erkek vasfını cami' bir halde gösterilmiştir. Nitekim Âlu İmrân sûresi, <sup>1011</sup> يا مريم ائتى لربك واسجدى وارکعى مع الراكعين âyetinde de bu ma'na vardır. Müfessirîn buna iki vecih söylemişlerdir. Mescitte namaz ve itaat hizmetine müdavim bulunan erkekler, miyanında ve o zümreden ma'dud olmasıdır. Birisi de öyle kanitîn sülalesinden meydana gelmiş bulunmasıdır. Maamafih her iki takdirde kendisinde iki haysiyetin ictimainı ifadede hâli olmadığı cihetle biz bunda arz ettiğimiz mânâya da bir işâret bulunduğunu görüyoruz. Allahu a'lem."<sup>1012</sup> şeklinde tefsir etmiştir.

Ancak Türkçe'de erkek ve dişi zamirleri bir olduğu için meâllerde, "Meryem Allah'a gönülden itaat edenlerdendi" şeklindeki bir tercüme pek problem oluşturmuyor. Çünkü Türkçe'de özne kadın olduğu için itaat edenler zümresinin de kadın olduğuna hükmedilir. Yani özne yüklem uyumu var kabul edilir. Ama aslında özne ile yüklem arasında erkeklik ve dişilik açısından uyum yoktur. Bu bakımdan "O Allah'a itaat edenlerdendi" ifadesi aslın aynısı bir tercüme değildir.

Yine Allah (c.c.)'ın <sup>1013</sup> اولتعودن فى ملتا (...) " (...) veya milletimize döneceksiniz (...) " âyetinde Şuayb (a.s.) tağlibin hükmüne sokulmuştur. Çünkü Şuayb (a.s.), aslen onların milletinden, (dininden) değildir.

Ve yine Allahu Teâla'nın Bakara sûresi <sup>1014</sup> فسجدوا الا ابليس (...) " (...) hepsi secde ettiler ancak İblis müstesna (...) " âyetinde de tağlibin hükmü ile İblis meleklerden sayılmıştır."<sup>1015</sup>

Bu âyetler kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde tağlib sanatı da kendiliğinden tercümeğe aksetmiş olur. Ancak bazı durumlarda tağlib sanatını

<sup>1011</sup> - Alu İmrân, 3/43.

<sup>1012</sup> - Elmalılı. Age., VI/5135-5136.

<sup>1013</sup> - A'râf, 7/88.

<sup>1014</sup> - Bakara, 2/34.

<sup>1015</sup> - Kazvinî. Age., I/192.

aksettirmek, karşı dilde çirkin ve anlamsız bir ifadeye sebebiyet veriyor. Şimdi tağlib sanatının tercümesi ile alakalı örnekler verelim. Meselâ:

Ali Özek, Bakara sûresi <sup>1016</sup>(....) *واذ قلنا للملاء كة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس* âyetini *"Hani biz meleklere (ve cinlere): Adem'e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde etti (...)"*<sup>1017</sup> şeklinde tercüme etmiş. Özek parantez içinde cinler ifadesine yer vermiş. Aslında cin ifadesi yok. Mütercim asıl metindeki hangi karineyi esas alarak buraya cinler kelimesini eklemiş, onu anlamak zor. Ama yine de asıldaki tağlib sanatını bu tercümede de görmek mümkündür.

Öztürk, *"O vakit biz meleklere 'Adem'e secde edin' demiştik de İblis dışında tümü secde etmişti (...)"*<sup>1018</sup>

Suat Yıldırım, *"O vakit meleklere 'Adem için secde edin!' dedik. İblis dışındaki bütün melekler secde ettiler. İblis bunu yapmadı (...)"*<sup>1019</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede mütercimin İblis'in melek olduğu kanaatine vardığını anlamaktayız. Bu âyet harfiyen tercüme edildiğinde İblis'e melek demek oldukça zor olur. Çünkü aslında tağlib sanatının gereği İblis, melek gibi gösterilmiş; ama melek değildir. Fakat bu çeviride de tağlib sanatı yok olmuştur. Bu açıdan da, bu tercümenin, asıldaki mânâyı doğru aktaramamış olduğu anlaşılmaktadır.

Öztürk'ün çevirisi ise, kısmen "kelimesi kelimesine" bir tercüme olduğu için, asıldaki tağlib sanatı görülebilir.

Elmalılı, *"Ve o vakit melaikeye 'Adem için secde edin' dedik, derhal secde ettiler, ancak iblis dayattı (...)"*<sup>1020</sup> Bu mcâlden İblis'in meleklerden olmadığı anlaşılıyor ve İblis'in tağlib'in hükmü gereği meleklerden sayıldığı anlaşılıyor.

<sup>1016</sup>- Bakara, 2/34.

<sup>1017</sup>- Özek. Ag.meâl, s. 5.

<sup>1018</sup>- Öztürk. Ag.meâl,, s. 7.

<sup>1019</sup>- Yıldırım.Ag.meâl, s. 5.

<sup>1020</sup>- Elmalılı. Age, I/297.

Şimdi bu âyeti biraz daha asla uygun tercüme etmeye çalışıp üzerinde düşünelim. “Ve bir zamanlar dedik meleklere. Adem için secde edin. Bu emir üzerine secde ettiler. İblis müstesna. Çekindi. Büyük olmak istedi. Ve kafirlerden oldu.”

Bu âyetteki tağlib sanatı görülürse, İblis’in melek olup olamadığı tartışmaları da aydınlanır kanaatindeyim. Durum şudur: Alemlerin Rabbinin huzurunda melekler ve İblis bulunmaktadır. Melekler çokluk, İblis tektir. Oradaki topluluğa secde edin emri verilirken çok olana hitap edilmiştir. Yani ey melekler Ademe secde edin ifadesi kullanılarak İblis’e de bu kalabalığa katılmıştır. Dolayısıyla İblis’e de emir verilmiştir. İblis burada tağlibin hükmüne girmiştir. İblis’e meleklerle hitap edilerek secde emri verildiğini ise âyetin sonundaki “İblis secde etmedi” ifadesinden anlıyoruz. Buna göre âyetin takdiri şöyle olmalıdır: “Biz meleklerle ve bir de İblis’e Adem’e secde edin dedik. Hepsi secde etti ancak İblis etmedi.” Yani çokluk söylencerek, azlık o çokluğun bir parçasıymış gibi gösterildi. Bu yüzden azlık o çokluğun bir parçası değildir. Melekler çokluk, İblis azlık kabul edilirse, melekler söylencerek İblis de o çokluğun bir parçası gibi anlatılmıştır. Ama aslında İblis o topluluğun bir üyesi değildir. İşte tağlib sanatının ışığı altında mânânın böyle anlaşılması gerekmektedir. Böyle anlaşıldıktan sonra da bu anlayış tercümeyle aksedebilir. Ama bu tercüme çeşidi, tağlib sanatını aksettirmez.

Sonuç olarak, tağlib sanatının da tercümelemlerde gösterilmesi çoğu zaman problem oluşturmaktadır, hükmüne varabiliriz. Yukarıdaki örneklerde de gösterildiği gibi birinci problem, bu sanat aynen aksettirildiğinde karşı dilde tuhaf ve anlamsız ifadeler meydana getirmesidir. İkinci problem ise anlama zorluğu oluşmasıdır. Yalnız Tefsirî bir tercüme benimsendiğinde de asıldaki sanat ve onun ifade özellik ve güzelliği yansıtılamamış oluyor. En sağlıklı yol ise yine hem aslı göstermek ve hem de açıklamak gibi gözükmektedir.

#### 2. 4. 1. 18. Mazi ile müstakbeli anlatma sanatı ve tercüme

Bu, Türkçe'de fiil kiplerinde anlam kayması konusuyla paralellik arz eder. Meselâ: Yarın size geliyoruz., cümlesini inceleyelim. Dikkat edilirse fiilin sonunda -yor eki var ve bu ek de şimdiki zamanı anlatır. Ancak cümlenin başındaki yarın zarfı, işin yarın yapılacağını bildirir. Böyle fiiller biçimce şimdiki zamanlı, anlamca gelecek zamanlıdır. Ancak bu ifade gelecek zamandan daha ince bir anlam taşımaktadır. Bu farkı gözden kaçırmamalıyız. Kur'ân-ı Kerîm'de de böyle ifadelere gâyet sıkça rastlanır. Bu gibi ifadeler de tercüme de ayrı bir problem kaynağıdır. Kazvinî: "Mazi lafzı ile müstakbeli anlatmak, oluşun gerçekleşeceğine bir tembih yapmaktır."<sup>1021</sup> diyor.

Şimdi biz örnek olarak, <sup>1022</sup>(...)*يوم ينفخ في الصر ففزع من في السماوات ومن في الارض*,<sup>1022</sup> âyetini önce, aynen tercüme etmeye çalışalım. "*Bir gün sura üflenir-üflenecek. Hemen yerde ve gökte olan kimse korkudan dondu-dehşete kapıldı (...)*" Dikkat edilirse meçhul (edilgen), Arapça'ya göre geniş, gelecek veya şimdiki zamanlı bir fiilden sonra -dı lı geçmiş zamanlı bir fiil gelmiş. Geniş zamandan birden insan muhayyilesi görülen geçmiş zamana kaydırılmış. Bu ifadeyi böyle tercüme ettiğimizde Türkçe muhayyilede ve zevkte bir tuhaflik meydana geliyor. Ama asıldaki kelimelerde ses-mânâ mutabakatı olduğu için bu tuhaflik asla mevcut değil; aksine bir kolay söyleyiş, bir musikî vardır. Bu yüzden bütün mütercimler böyle bir tercümeden içtinap etmişlerdir. Bu kaçınmanın sonucunda da asıldaki söz sanatı gösterilememiştir. Yani artık meâllere bakanlar asılda geçmiş zamanla gelecek zaman anlatıldığını asla anlayamazlar. Ne varki asıldaki ifade biçimi muhayyileye çok özel mesajlar vermekte ve Arapça'yı ve onun ses örgüsünü iyi bilen bir hayal dünyasında heyecanlar uyandırmaktadır. Zaman ve mekanın dışında olan Allah (c.c.), önce sura üflenir ifadesiyle hayâllerimizi surun üfleneceği zamana

<sup>1021</sup>- Kazvinî. Age, I/171.

<sup>1022</sup>- Neml, 27/87.

götürüyor. O anı hayâl etmemize fırsat veriyor. Karşımızda bir kıyâmet manzarası canlanıyor ve bir dehşet yaşıyoruz. Ama bunu muzari-geniş zamanla anlatıyor. Yani üç zamanı kapsayan bir zamanla anlatıyor. Buna göre, bir gün sura üflenir-üflenecek-üfleniyor, şeklinde üç zaman anlamamız gerekir. Bu sigadan bu hadisenin her an olabileceği vurgulanmış olabilir. Sonra Allah (c.c.) –dı’lı geçmiş- yani görülen geçmiş zamanlı bir cümle getiriyor; “herkes, yerde ve gökte olan her canlı, korkuya kapıldı-dundu.” diyor. Bir sonucu, görülen, gerçekleşmiş bir olayı gözlerimizin önüne seriyor. Bizde bu âyeti bu zaman inceliklerine bakarak okurken bu sonucu hayâl âleminde gözlemlemiş oluyoruz.

İşte meâllerde bu zaman farklılıklarını göremiyoruz ve göremeyince de böyle bir hayâl kurma imkânından mahrum kalıyoruz. Mütercimler harfi harfine yapılan bir tercümede yukarıda değindiğimiz tuhaflığa düşmemek için asıldaki fiil zamanlarını şu şekilde değiştiriyorlar. Meselâ:

Suat Yıldırım, “*Gün gelecek sura üflenecek, Allah’ın dilediği dışında herkes müthiş bir korkuya kapılacak (...)*”<sup>1023</sup>

Muhammed bin Hamza, “*Dakı ol gün kim ürile sur içine, pes korkdı anlar kim göklerdedür, dakı anlar kim yirdedür (...)*”<sup>1024</sup>

Elmalılı, “*Hele sur üfürüleceği, üfürülüp de bütün göklerdeki kimseler, Yerdeki kimseler, Allah’ın dilediği müstesnâ olmak üzere hepsi fez’a ile ürperdiği, ve her biri ona hor, hakır geldikleri gün, ne müthiştir.*”<sup>1025</sup>

Çantay, “*Sura’a üfürüleceği gün(ü) de (hatırla) ki (o gün) Allah’ın diledikleri müstesna olmak üzere –artık göklerde kim var, yerde kim varsa dehşetle korkmuştur.*”<sup>1026</sup>

<sup>1023</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 383.

<sup>1024</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/331.

<sup>1025</sup> - Elmalılı. Age., V/3707.

<sup>1026</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/687.



Görülüyor ki on beşinci yüzyılda yazılmış olan Muhammed Hamza'nın meâli hariç diğer meâller asıldaki fiil zamanlarını tercümede aynen göstermemişlerdir. Eğer gösterecek olsaydılar, Muhammed Hamza'nın tercümesi kadar tuhaf olurdu.

<sup>1027</sup>(....) وترى الاض بارزة وحشرناهم فلم تغادر منهم احدا "O gün dağları yürütürüz ve, ve sen yeri apaçık görürsün", cümleleri geniş zamanlıdır. "Ve onları topladık ve, ve onlardan hiç birini bırakmadık" cümleleri ise -dı'lı geçmiş zamanlı, mazi, yani görülen geçmiş zamanlı birer cümledir. Burada da mazi ile gelecek zaman anlatılmıştır. Bu cümlelerde biçimce mazi kullanılarak, anlamca gelecek zaman ifade edilmiştir. Bu üslup da ifadeye bazı incelikler katmaktadır. İnsan muhayyilesini oynak ve işlek bir hale getirmekte ve bu atmosfer içinde ona istenen mesajı en etkili bir biçimde vermeyi murat etmektedir.

Biz bu ifadeleri asla uygun tercüme ettiğimiz zaman yukarıda görüldüğü gibi ahenksizlik meydana geliyor ve karşımıza çıkan bu problem bizi asıldaki zamanları, daha başka zamanlarla karşılamaya sevk ediyor. Şimdi bu âyetin tercümesinde tercih edilen tercüme ilkesini örnekleyelim. Meselâ:

Mustafa Çağrı bu âyeti, "*(Düşün) o günü ki, dağları yerinden götürürüz ve yeryüzünün çırılçıplak olduğunu görürsün. Hiç birini bırakmaksızın onları (tüm ölüleri) mahşerde toplamış olacağız.*"<sup>1028</sup> şeklinde tercüme etmiş. Oysa aslında mazi sigasıyla gelecek anlatılmış ve bu meâlde bu fiil zamanları başka zamanlara dönüşmüştür.

Meâlinin büyük bir bölümünde daha çok tefsirî bir tercümcü benimsen Suat Yıldırım, "*Gün gelir dağları yürütürüz, yerin dümdüz hale geldiğini görürsün. İşte bütün insanları mahşer meydanında topladık. Eksik bıraktığımız bir tek kişi bile kalmadı.*"<sup>1029</sup> meâlindeki âyeti tercüme ederken, mazi sigalarını aynen tercüme etmeyi ihmal etmemiş ve mazi ile geleceği anlatan âyetin üslubunu meâlde de aksettirmiş; ama bir üst âyette bu hassasiyete dikkat etmemiş.

<sup>1027</sup> - Kehf, 18/47.

<sup>1028</sup> - Çağrı. Özek ve diğerleri. Ag.meâl s. 298

Elmalılı, “Düşün o günü ki dağları yürütürüz, Arzı görürsün çırpıplak ve onları hep mahşere toplamışızdır. Da hiçbir kimse bırakmamışızdır.”<sup>1030</sup>.

Çantay, “(düşün ) o gün (ü) ki biz dağları yürüteceğiz. Ve sen yeri (çır çıplak) bir çöl göreceksin Onları da mahşerde toplamışızdır da içlerinden hiç birini bırakmamışızdır.”<sup>1031</sup>

Bilmen, “Ve yâd et – o günü ki- dağları yürütürüz ve yeri ap açık görürsün. Ve onları haşretmiş oluruz. Artık aralarında bir tek fert bile terk etmemişizdir.”<sup>1032</sup>

Öztürk, “Gün olur, dağları yürütürüz. Yeryüzünü çırılçıplak görürsün. İnsanları huzurumuzda toplamış, içlerinden hiçbirini hesap dışı bırakmamışızdır.”<sup>1033</sup>

Bu meâllerde -dı’lı geçmiş zamanlı حشرنا fiili ya durum bileşik zamanının rivâyetiyle veya -miş’lı geçmiş zamanla çevrilmiş. Bu çeviriler anlamdaş çeviri olsa bile, eşdeğer çeviriler değildir.

#### 2. 4. 1. 19. İsmi fail ve ismi meful ile geleceği anlatma sanatı ve tercüme

Arapça’da ismi failler, genelde Türkçe’ye gelecek zamanlı olarak çevrilirler.<sup>1034</sup> Arapça’da da bu sığadaki fiiler çoğu zaman gelecek zaman ifade ederler. İsmi fail ile geleceği anlatmaya misal, <sup>1035</sup> وان الد ين لواقع ismi failidir. İsmi meful ile anlatmaya örnek de, <sup>1036</sup> مشهود وذلك يوم مشهود(....) ismi mefulüdür. Bu âyetleri çevirirken de karşımıza ciddi tercüme problemleri çıkmaktadır. İsmi faillerin karşılığı Türkçemiz’de -ıcı, -ici,-ucu,-ücü ekleriyle veya -en, -an yapılı sıfat fiillerdir.<sup>1037</sup>

<sup>1029</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 298.

<sup>1030</sup> - Elmalılı. Age., 4/3250.

<sup>1031</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/541.

<sup>1032</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 300.

<sup>1033</sup> - Öztürk. A.g.meâl, s. 100.

<sup>1034</sup> - Uralgiray, Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi, II/810-811. Ör. وكن لنا للخير (hayır söyleyici) ol.

<sup>1035</sup> - Zâriyât, 51/6.

<sup>1036</sup> - Hûd, 11/103.

<sup>1037</sup> - Bkz. Edizkun. Age., s., 246.

Gelen, gelici; olan, olucu, bilen, bilici; kılan, kılıcı gibi... Ancak bu ifadeler fonetik güzelliği çoğu yerde bozdukları için her yerde kullanılamazlar. Çünkü zevki okşamazlar. Bu âyetteki ismi failin aşağıdaki tercümelerinde olduğu gibi.

“*Evet din elbette vaki olucudur.*” Yuvarlak geniş o ve dar yuvarlak u ların çokluğu bir uluma sesi verir. “Mutluluğumuzu kutluyoruz”daki u ların sevimsizliği gibi.<sup>1038</sup> **Olucu ve vaki olandır** şeklindeki tercüme doğru ve asla daha yakındır. Ancak hesap gününün ileride olacağı karinesi, mütercimi bu ismi faili, gelecek zamanla karşılamaya itmektedir. Dolayısıyla mütercimlerin çoğu bu âyeti “Caza muhakkak olacaktır” şeklinde tercüme ediyorlar. Ancak asıldaki ismi faili meâlimize aksettirmiş olamıyorlar. Gelecek zamanı bu biçim içinde anlatan ilahî hikmeti meâller üzerinde düşünme fırsatımız da kaçıyor. Arapça bilmeyen meâl okurları sanır ki asılda da bu kelime gelecek zamanlıdır. Oysa Allah (c.c.) dileseydi Arapça’da gelecek zamanı anlatan *سوف* ve *س* ön eklerini kullanabilirdi. Ama özellikle ismi fail kullanmışsa, burada gelecek zaman ifade etmekle birlikte bir mânâ inceliği de sezdirmeyi murat etmiş demektir. Çünkü biçim değişikse anlam da değişik demektir.

Meselâ olucudur derken “evet o gün her an yaklaşıyor. Zaman ona doğru akıyor. Akmaktadır. Şu anda o zamana doğru yolcusunuz” şeklinde bir mânâyı sezebiliriz. Çünkü ismi failer şimdiki zaman da ifade ederler. Meselâ: <sup>1039</sup> *وقال انى مها جرالدى* âyetindeki ismi fail, hicret ediyorum anlamındadır. Fakat genelde durum bileşiğin gelecek zamanıyla çevrilen bu âyetin tercümelerine bakarak asıldaki bu inceliği görmek mümkün olmuyor. Yani tercümeler aslı göstermeye yetmiyor.

Bu âyetteki ismi faili Özek, Yıldırım, Ateş, gelecek zamanla çevirmişler<sup>1040</sup>. Dolayısıyla bu tercümelerin penceresinden bakanlar tercüme edilen kelimenin ismi fail olduğunu anlayamayacaklardır. Elmalılı, Bilmen ve Çantay ise vaki’ şeklinde tercüme

<sup>1038</sup> - Bkz. Banarlı. Türkçe’nin Sırları. Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1982, s.259

<sup>1039</sup> - Ankebut, 29/26.

<sup>1040</sup> - Bkz. Mcalleri.

ederek bu ismi faile karşılık vermemişler. Bu tercüme ise asıldaki ifadenin ismi fail olduğunu göstermeye yeter, ancak anlam açısından belirsizdirler.

Hûd sûresi, <sup>1041</sup> ذٰلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لِّلنَّاسِ وَذٰلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ âyetindeki ismi mef'uller de yine tetkik ettiğimiz meâllerde gelecek zamanlı fiillerle karşılanmıştır. Mütercimlerimizi böyle tercüme etmeye, hesap gününün gelecekte olacağı karinesi sevk etmektedir. Bu şekilde tercüme etmek gerçekten bütünüyle asla uzak sayılmasa da asıldaki mef'ul sigasının anlam inceliğini gösterme konusunda yeterli değildir. Meselâ:

Ateş, "(...) *O bütün insanların toplandığı bir gündür ve o, görülecek bir gündür.*"<sup>1042</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu örnekte birinci ifade *-dığı* eki alarak *-di*'li geçmiş zaman ifade ederken, aynı zamanda günün sıfatı olmuş. Nasıl gün? İnsanların Toplandığı gün. İkinci ifade ise gelecek zamanla tercüme edilmiş.

Yıldırım, "(...) *o gün bütün insanların bir araya toplandığı mahşer günü olacaktır. O gün bütün gök ver yer ehlinin tanık olacağı gündür.*"<sup>1043</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu örnekteki ismi mef'uller eğer harfiyen tercüme edilse, toplanmış şahitlenmiş şeklinde olması gerekir. Bu biçimde bir ifadenin de toplanacak, toplandığı, şahit olacağı, şahit olduğu gibi ifadelerden anlamca farklı olduğu açıktır. Gelecek zamanlı çevirilere bakarak düşünenler bu günlerde insanların toplanacağını anlar ve bu güne bazı varlıkların, meleklerin şahitlik edeceğini anlar. Ama mef'ul biçimine bakarak düşünenler ise bu sigadaki kelimelerin daha bir kesinlik, görülmüşçesine bir kesinlik ifade ettiğini anlar.

Elmalılı, "(...) *o öyle bir gündür ki onun için insanlar toplanacak, hem öyle bir gün ki mutlak görülecektir.*"<sup>1044</sup> şeklinde yine gelecek zamanlı olarak tercüme etmiş.

Bilmen, "(...) *O bir gündür ki, onun için nâs toplanmış olacaktır. Ve o kendisinden şahadet yapılacak bir gündür.*"<sup>1045</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu örnekte

<sup>1041</sup> - Hud, 11/103.

<sup>1042</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 232.

<sup>1043</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 232.

şahitlenmiş ifadesindeki siganın mütercimi ne kadar zorlamış olduğu açık. Gelecek zamanla tercüme edememiştir; çünkü ismi mef'ul olduğu bellidir. Şahitlenmiş şeklinde bir karşılık verse karşı dilde ahenk bozulacak, Türkçe ifade tarzı çirkinleşecektir. Kendisinden şahadet yapılacak gün ifadesi gariptir. Daha açık ifadeyle, bu ifade bulanıktır. Kendisine şahadet yapılacak gün olsa mânâ biraz durulur, fakat yine de istenen güzellikte olmaz.

Çantay, "(...) O bütün insanların bir arada toplanmış olacakları bir gündür. O, (istisnasız bütün halkın) hazır olacakları bir gündür."<sup>1046</sup>

Öztürk, "(...) O insanları bir araya getiren bir gündür. Görülesi bir gündür o!"<sup>1047</sup> Öztürk ise yine aslı aksettirememiş. Estetiğe mânâyı ve asıldaki fiil çatısını feda etmiştir. Türkçe'de -esi, -ası isteklenme fiili yapar. Buna göre meşhudun karşılığı görülmesi arzu edilen, istenen gün olmuş olur. Veya bu ifadeden bu gün görülmeye değer bir gündür, anlamı çıkar. Bu mânâların meşhudun karşılığı olduğu tartışılır.

Sonuç olarak ismi fail ve mef'ullerin de tercümesi problemlidir, diyebiliriz. Bunlar da diğer söz sanatları gibi asla uygun tercüme edildiklerinde karşı dilde tuhaf ifadelerin oluşmasına neden oluyorlar. Tefsirî bir tercüme ile çevrildiklerinde de anlam yitimi söz konusu olmaktadır. Mesela *مجموع* ve *مشهود* kelimeleri morfolojik açıdan gelecek zamana ait bir karine taşımamaktadırlar. Ne var ki mütercimler ahiret gününün gelecekte olacağı karinesiyle anlambilimsel ve bağlamsal açıdan bakarak bu kelimeleri gelecek zamanla tercüme etmişlerdir. Bu tercümelere de katılmakla birlikte biz, biçim değişikse anlamın da değişik olma ihtimali yüksektir, tezinden hareketle bu kelimelerin ismi mef'ul olarak daha farklı anlamlar taşıdığına inanmaktayız.

İşte ismi mef'ulleri tercümelere ismi mef'ul ve ismi failleri de ismi fail olarak göstermek karşı dilde tuhaf bir ifade biçimine büründükleri için problem olmaktadır

<sup>1044</sup> - Elmalılı. Ag.e, 4/2819.

<sup>1045</sup> - Bilmen. Ag.mcâl, s. 234.

<sup>1046</sup> - Çantay. Ag.mcâl. I/341.

Ancak onları başka zamanlar ifade eden fiil cümleleri gibi çevirmek de anlam yitimine sebep olmaktadır.

Bu kabil ifadelerin, karşı dilde tuhaf ifadelere dönüşmeler de, harfiyen tercümesi sonra da açıklanması, tek bir ilke doğrultusunda tercümeden daha sağlıklı gibi görünmektedir. Kur'ân tercümeleri için bu ilke daha bütünleyici ve tamamlayıcı olduğu için önerilebilir.

#### 2. 4. 1. 20. İltifat sanatı ve tercüme

Mütercimi yalnız mânâyı nakleden bir kimse olarak mütalaâ etmek yanlıştır. O her zaman anlaşılana nakletmemelidir. Eğer böyle yaparsa aslın edebî, şiirsel ve mûsikî değeri hakkında bize şahih bilgiler aktarmış olmaz. Yani asıl metnin üslubu hakkında olabildiğince de olsa bir fikir vermiş olamaz. Bunun sonucu olarak da okuyucu asıl metnin gerçek değeri hakkında yanlış fikirlere kapılabilir. İfade biçimlerinin en güzelini bünyesinde bulunduran Kur'ân'ın eşsiz üsluplarından biri de iltifat sanatını eşsiz biçimde kullanmasıdır. İşte Kur'ân'ın bu üslubunu da tercümelerde göstermek çoğu zaman imkânsız olmaktadır. Hatta çoğu mütercim, asıldaki sanatları aktarma endişesini duymuyor bile. Kur'ân'ın taşıdığı sanatlar tercümelere çoklukla tesadüfen yansımaktadır. O da farklı söz sanatlarına dönüşmüş olarak. Eğer mütercim harfi bir tercüme yapmışsa bu sanat kendiliğinden ortaya çıkıyor; ama, tefsiri bir tercüme yapmışsa bu güzellik yok olup gidiyor ve ön plana mütercimin üslubu çıkıyor. Şimdi bu mevzuları iltifat sanatı açısından incelemek istiyoruz.

İltifat: "Heyecana doğrudan bağlı bir sanattır. Şiirde veya nesirde bir konuyu anlatırken heyecanın tesiri altında kalarak başka bir şahsa veya nesneye hitap etmekle meydana gelir. Yalnız hitap edilen kişiye söylenen sözler, anlatılan konu ile ilgili olmalıdır. Meselâ evde konuşulurken kapının zili çalsa ve konuşan kişi söz arasında

<sup>1047</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 236.

orada bulunanlardan birine “zil çaldı, kapıya bakıverin” dese, iltifat sanatı meydana gelmez. Hitabın değişmesi mutlaka bahsedilen konu ile ilgili olmalı ve heyecan tesiriyle ortaya çıkmalıdır.

Sanatkar konuyu anlatırken heyecana kendini o derece kaptırır ki birden konu ile ilgili bir kişiyi ve nesneyi muhatap (ikinci şahıs) mevkiine getirir ve ona seslenerek konuşmaya başlar. Bu sebeple iltifat sanatı çok defa nida sanatıyla birlikte bulunur.”<sup>1048</sup>

Bu sanatı daha iyi anlamak için Faruk Nafiz Çamlıbel’in Han Duvarları adlı manzum hikâyesindeki şu mısraları örnek verelim, daha sonra Kur’ân’ı kerimdeki iltifat sanatlarını inceleyelim.

*Aradan yıllar geçti, işte o günden beri / Ne zaman yolda bir hana rastlasam  
irkilirim. / Çünkü sizde gizlenen derterini ben bilirim./ Ey köyleri hududa bağlayan yaşlı  
yollar./ Dönmeyen yolculara ağlayan yaşlı yollar. / Ey garip çizgilerle dolu han  
duvarları! / Ey hanların gönlümü sızlatan duvarları!./*

Şâir, derin bir heyecan ve yoğun bir duygu atmosferi içinde hanlardan bahsederken, yine hanlarla alâkalı olan yollara yöneliyor. Daha da coşan heyecanı yollara hitap ediyor. Onları teşhis ediyor, insan özelliği veriyor onlara. Sonra tekrar yolların üzerinde kurulu hanlara ve onların bir hatıra defteri hüviyetine bürünmüş duvarlarına iltifat ediyor.

İşte Kur’ân’ı Kerîm’in aslıyla rabıta kurabilen, onun dilini anlayan ve aynı zamanda da edebî bilgilere vukufiyeti olan bir okuyucu, iltifat sanatının en eşsizlerini, en güzellerini orada bulur. Ancak onu tercüme ederken o duygu atmosferini tercüme aksettiremez. Dolayısıyla tercümelerde yalnız anlam yitimi değil, duygu, düşünce, estetik ve heyecan yitimi de tespit ederiz ve hiçbir zaman meâller bize asıl metin hakkında yeterli bilgiler veremezler.

Mesclâ: Fatiha sûresi “Allah’a övgü kelimesiyle başlar. Âlemler gözler önüne serilir. Hayâllerde onun varlığını seslendiren, onu tespih eden âlemler canlanır. Onların

<sup>1048</sup> - Kocakaplan. Agc., s. 56.



Rabbı, yaratıcısı övülür. O Rabbin en güzel sıfatları, o sıfatları bilen bir zihinde müteselsilen, art arda gelir. İnsan karşısında Rahman, Rahim ve en güzel sıfatlarla vasıflı, gerçek Rabbini bulur. Onu adetâ görür gibi olur. Öyle ki onunla tam bir gönül rabıtası, ruhanî bir bağ kurduğu anda heyecanlanır ve ona din günün sahibi der. Bir iltifat sanatı yapmış olur. Böylece onun bir sıfatını daha tekrarlar ve o sıfata yönelir, kul olduğunun şuuruna erer. Sonra kendisine iltifat eder, yani yönelir. Onun yardımına muhtaç olduğunu anlar ve dile getirir.

Kul olduğunu anladıktan sonra hemen duaya koyulur. O heyecan ve istiğrak içinde en güzel duayı söyler ve duaya iltifat eder, yani yönelir. Sonra hidâyetin zıddı olan kavramlar canlanır hayâlinde. Saadetin, rahmetin zıddı olan kavramlar... Sapıklık ve gazaba uğramak gelir aklına. Onlardan sakınma ister ve kul duasında, hidâyet isterken bir de gazaptan sakınma, sapıp gitme, kaybolma, yitik bir insan olma gibi bedbahlıktan Rabbına sığınır ki bu sığınma da bir iltifattır.

İç içe iltifat sanatlarıyla müzeyyendir Fatiha sûresi. Yalvarışın bütün heyecanlarını kapsar. Kul Fatiha'yı okurken önce zikre, yani Rabbini anmaya, sonra duaya, sonra sığınmaya yönelir. Bu yönelişlerde iltifat sanatı yapılır. Bu sûrede Allah'ın bir mevzudan başka bir mevzuya iltifat ettiğini ve kullarda bir heyecan, bir şevk uyandırdığına şahit olursunuz.

Başlı başına Allah'a iltifatın, (yönelişin) bir simgesi olan namazın Fatiha'sız olmayacağı hikmeti de işte bu noktada saklıdır. İşte meâllerin çoğu bu sanatı göstermekten acizdir. Tefsirler ise konuyu uzattığı için bütün heyecan kaybolup gidiyor.

Suat Yıldırım, "1 Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...2 Bütün hamdler, övgüler Âlemlerin Rabbi Allah'a dır... 3 O rahmandır. Rahimdir. 4 din gününün hesap gününün tek hakimidir. 5 (haydi öyleyse deyiniz ): "yalnız sana ibadet eder, yalnız senden medet umarız. 6 Bizi doğru yola, sana doğru varan yola ilet...7 nimet ve lütfuna mazhar ettiklerinin yoluna ilet. Gazaba uğrayanların ve sapkınlarınkine değil"<sup>1049</sup>

<sup>1049</sup> - Yıldırım. Ag.mcâl, s. 0.

şeklinde tercüme etmiş. Bu örnekte tercüme tefsire yaklaştıkça asılda olan iltifat sanatı gittikçe zayıflıyor. Bu tercümede iltifat sanatını görmek mümkündür. Ancak iltifat sanatının güzellik ve heyecanı gâyet azalmıştır. Asıldaki eksilteli cümlelere dokunmasaydı, onu ek fiilin geniş veya şimdiki zamanı olan **-dır** ekleriyle takviyeye kalkışmasaydı ve hele hele 5. âyetin başına parantez içindeki *“haydi öyleyse deyiniz”* ibaresini katmasaydı tercümede de bu sûrenin özündeki iltifat sanatını daha canlı olarak görebilirdik.

*“Haydi öyleyse deyiniz”* ifadesi, okuru sûrenin manevî atmosferinden çıkarıyor. İnsicamını bozuyor. Kurulan rabıtayı koparıyor. Bir şarkıyı başlatan *“haydi hep beraber!”* şeklindeki rutin bir komutu tedai ettirdiği için de çirkindir.

Ancak Kur’ân’ın en kesif, hatta O’nu ihtiva edecek derecede bir özeti olan bu sûreyi tercüme ve ondaki bu sanatı aksettirme bütün meâlcilerin fevkında bir iş olduğu için mütercim, mazurdur. Bu başarısızlık beşerin bu kelam karşısındaki aczini gösterir.

Ayrıca bir zamandan başka bir zamana iltifat da bu sanat içerisinde mütalââ edilebilir ki bu yukarıda geçti. Bu ifade biçimleri tercüme karşısında bir problemdir. Bu sanatları aynen aksettirmek imkânsızdır. Fatiha’da öyle iç içe iltifat sanatları var ki, bu sanatları ve sanatın vermek istediği heyecanı, zevk ve ahengi ancak asıldaki kelimelerin geniş lügat mânâlarına, ses örgüsüne, âyetler arasındaki insicama nüfuz edince tadıp anlamanız mümkündür.

Meselâ *“hamd”* kelimesinin *“şükür-övgü”* gibi karşılıkları insana iltifat sanatındaki heyecanı kuvvetlice tattıramaz. Arapça ve edebî zevke aşinâ bir okuyucu daha *“El-hamdu lillahi”* ifadesini söylediği anda, Allah’a yöneldiğini, Rabbini esma-i hüsnasıyla meth u senaya başladığını duyumsar. Bu bir yöneliştir. Çünkü onu en mükemmel, en kusursuz bir biçimde övmenin yolu, *“hamd”* kelimesiyle Allah’ın güzel isimleri arasındaki alâkayı kurabilmekle mümkündür. Meâlde övgü kelimesini Türkçe sözlüklerden tahlil ederek övgü kelimesi hakkında bilgilenmiş bir okur bu hayâl yüceliklerine ulaşamaz.

Sonra nimet verene hamd ve teşekkür edildiğini, kelimenin çok anlamlarından ihsasla anlar ve nimetlere yönelir ve onları tefekkür eder. Kul olduğunu bu kelimenin geniş anlamlılık dünyasında arar ve bulur. Sonra Rab kavramına, bu kavramın âlemlerle alâkasına yönelir. Âlemler ve Rab kavramı arasında iltifatlar-yönelişler müteselsilen ruha akmaya başlar. Âlemler, Rab ve rahmet; Rahman ve Rahim sıfatları arasındaki çok yakın, hayâlin kavrayamayacağı derecede çok yakın, alâkayı sezer. Bu kavramlar arasında iltifatlar, gidiş gelişler başlar. Bu ruh halini “esirgeyen-çekip çeviren-bağışlayan gibi” gün doğduktan sonra mum ışığının ziyâsı kadar sönük bir mânâ ifade eden kelimelerde asla bulamaz.

Bu derin yönelişler, alâkalar ve tenasüp içinde kul kendinden geçmişken birden başka bir dünyaya iltifat eder. Zihninde bir din günü kavramı belirir. Bu kelimenin Türkçe ve hattâ Arapça karşılıkları, din kelimesinin anlam hudutlarını bilmeyen bir insanda geniş tedailer uyandırmaya katiyen güç yetiremez. Zamandan ve bizim boyutumuzdaki bir mekandan öte bir gün kavramı ve onun mutlak maliki ve hakimine yönelme başlar. Ve iltifatlar sûrenin sonuna kadar, hem kelimedenden kelimeye ve hem de âyetten âyete geçerken müteselsilen devam eder.

İşte aslın tetkik ve tefekküründen çıkardığımız bu mânâ ve hayâl genişliğini, bu heyecanı “Şükür Allah’a, kainatı çekip çevirene“ gibi, Türkçe’de bile bir değeri olmayan cümlelerden çıkaramazsınız. Ancak aslı bilen bir okuyucu oradaki mânâları bu kavramlara yüklerse bu bir derece o mânâ genişliğine ulaşabilir. Ancak bu sefer de asıldaki ses örgüsünün verdiği tadı kaçırmış olur.

Bu konuda da sonuç olarak Kur’ân-ı Kerimdeki iltifatların tercümede gösterilmesi de problemdir, kanaatine gelebiliriz. Kur’ân kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde iltifat sanatları kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ancak tefsirî tercüme genelde hazıfları zikrettiği için kelime, kelime grupları, cümle ve âyetler arasına açıklayıcı ifadeler konmak zorunda kalınıyor. Bu ise asıldaki iltifat sanatının tercümede görülmesine mani oluyor.

Kur'ân-ı Kerimdeki iltifat sanatını tercümede aynı heyecanı aksettirecek biçimde göstermek imkânsız ise de, harfi bir tercüme bu sanatı olabildiğince göstermektedir. Ayrıca iltifat sanatı, tercümede iyi aksettirilemediği takdirde kaynak metnin daldan dala atlayan, bir birinden kopuk, bir konuyu kesip başka bir konuya geçen kusurlu bir üsluba sahip olduğu intibayı vermektedir. Bu yanlış intibayı Kur'ân-ı Kerim hakkında uyandırmamak için Kur'ân müterciminin bu sanatı ya çok iyi hissettirmesi veya açıklamalar yapması gerekmektedir.

#### 2. 4. 1. 21. Tekrir sanatı ve tercüme

Razî tekrire sanatını “bir tek kıssayı farklı bağlamlarda tekrar etmeleri fasih dil konuşan ediplerin adetlerindedir. Mekanlar ve bağlamlar farklı oldukça bu tekrarları yapmaya devam ederler. Bu belagatta üstünlük sayılır. Ayıp sayılmaz. Ayıp olan tekrar, ancak bir bağlamda olan tekrardır. Rahman sûresindeki “*peki Rabbınızın hangi nimetlerini yalan sayarsınız?*” âyetinin tekrarı da ayıp olan tekrarlardan değildir. Çünkü her farklı nimetten sonra farklı bir nimet zikredilmiştir.”<sup>1050</sup> şeklinde tanımlarken, Tahir-ul Mevlevî, kusur sayılan tekrarı, “Bir sözün bir ibarede lüzumu olmadığı halde tekrar edilmesidir. Nâbi'nin: *Hüsn-i tâbîr verir mâniya hüsn-i diğêr / Şevket-i hüsnê çok imdâd olur üslûbun.*” Beytindeki hüsn kelimesinin tekrarı gibi. Bu tâbîr eskiden kesret-i tekrar şeklinde kullanılırdı. Fakat tekrar da zâten kesret mânâsı olduğu için ben, kesret-i tekrar demeyi haşivli ve lüzumsuz buluyorum.”<sup>1051</sup> ifadeleriyle tanımlar.

“Bir de tekrar vardır ki sözü kuvvetlendirmek, ifadeye şiddet vermek için yapılan tekrardır. Ali Canib Bey'in : *Her zulmü kahır boğmağâ bir parça kan yeter / Ey Şark*

<sup>1050</sup> - er-Razî, İmam Fahru'd-din. Nihâyeti'l İ'câz, fî Dirâyeti'l İ'câz, Daru'l İlmü'l Mellayin, Beyrut, 1985. s. 388.

<sup>1051</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 156.

*uyan yeter, ey şark uyan yeter./* Beytinin ikici mısraında yapılan tekrarlama gibi. Tekrar sözün fesâhatini bozduğu hâlde, tekrîr, bilâkis mânâyâ kuvvet ve söze kıymet verir.<sup>1052</sup>

“Tekir heyecâna bağlı bir sanattır. Sanatkârı etkileyen varlığın bir noktası daha çok dikkati çeker ve heyecân verir. O nokta artık heyecânın ağırlık merkezi olmuştur. Heyecan çeşitli aralıklarla o nokta üzerinde döner durur. İşte bu etkileyici noktaya tekrar tekrar dönüşler tekrar sanatını meydana getirir. Tekririn kelime mânâsı da tekrarlamak demektir. *O kuşun ömrü bir güzel gecede / Bir güzel beste söylemekle geçer / O kuş en kıydu bahçelerde öter. / Hayâl içinde yaşar / Hayâl içinde ölür.* (Yahya Kemal, Gece bestesi, K.G.K s.118)

Şâiri etkileyen kuş ve hayâl'dir. Gece vakti bahçede öten bir kuş ona bu yönü ile heyecan verir. Şair de kuş ve hayâl kelimelerini tekrar eder.

Başlarken tekrar sanatının heyecana bağlı olduğunu söylemiştik. Kelimelerin mânâlarına dayalı bir sanat olduğundan mânâ sanatları grubuna girer.<sup>1053</sup> Ve tekrar bir mânâyı tekit için de gelir. Mesela <sup>1054</sup> *كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون* “Hayır! Bilecekler! Yine hayır! Bilecekler.” âyetlerinin tekararının te’kid için ve yine birinci bilecekler hitabının kafir ve ikinci bilecekler hitabının mümin için olduğu söylenmiştir.<sup>1055</sup> Rahman sûresinde ise Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız âyeti, 31 sefer tekrarlanmıştır. Bu tekrarın sekizi Allah’ın yaratmasının acayıplıkları, yaratılışın başlangıcı ve ona dönüşü anlatıldıktan sonra olmuştur. Sonra yedisi cehennem ve onun şiddetli ateşi anlatıldıktan sonra gelmiştir. Sekizi cennetin vasfından sonra, ondan sonraki sekiz ise iki cennetin nimetlerinden sonra gelmiştir.<sup>1056</sup>

İşte bu açıdan bakıldığında iltifat sanatının heyecan ve hayranlık duygusuyla alakasını daha iyi kavrarız. Alemlerin Rabbi yaratıcı kudretini anlattıktan sonra bu

<sup>1052</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 156.

<sup>1053</sup> - Kocakaplan. Age., s. 144-145.

<sup>1054</sup> - Nebe’ 78/4-5.

<sup>1055</sup> - el-Kirmânî, Muhammedu’bnu Hamza b. Nasır. İ:İ-Burhan fi Tevcihi Teşabihî’l Kur’ân, Daru’l Kitabi’l İlmiyye, Beyrut, 1986. s.193.

sûreyi okuyan bir kimseyi derin bir heyecan ve hayranlığa sürükler, sonra da bu yaratılanların varlık için bir nimet olduğunu vurgular ve o nimetlere düşüncelerimizi yönlendirir. Sonra cennet nimetlerine iltifat ettirir. O nimetlerin tefekkürü ile heyecan ve hayranlığa kapılırız ve tekrar bu heyecan atmosferi içinde bu nimetler hatırlatılır ve bu sayede nimetlere iltifat ederiz. Birden cehennem hatırlatılır, o korkunç aleme iltifat ettirilirdir. Cehennemle uyarılmanın da bir nimet olduğu aklımıza gelir. Tebliğ ve uyarı nimetiyle onun azabından kurtulmamız bir nimet olarak hatıra getirilir ve tekrar tekrar bunların nimet olduğu hatırlatılır ve nimetlere iltifat ederiz. İşte her iltifattan sonra gelen tekrarlar belagatta ayıp olan tekrarlar kabilinden değildir. Bu tekrarlar eşsiz bir tekrar sanatı oluştururlar. Yüce Allah, bu sûrede tekrarlarla iltifat sanatını bir arada kullanmıştır. Her iltifat insan zihninde tatlı telmihler, onun iç dünyasında daha canlı, kalıcı ve yaşayan, bir daha ölmeyecek intibalar uyandırır. Tercümelerle bu duygu değerini başka bir dile aktarmak imkânsızdır. İşte bu imkansızlık bir tercüme problemi ve bu problemi biz Rahman sûresini tahlil etmekle göstermeye çalışacağız.

Rahman sûresi edebî bir tahlile tabi tutularak okunduğunda O'nda tenasüp, nidâ, terdid, tekrar ve telmih gibi sanatların bolluğu dikkat çeker. Bu sanatları tercümede aksettirmek oldukça zor olur. Çok asla uygun bir tercümede bu sanatlar kendiliğinden tercüme aksetmiş olabilir. Ancak her meâl okuyucusu bu sanatları göremez. Dolayısıyla da bazı âyetler arasında münasebetsizlik varmış hissine kapılabilir. Bu yüzden onlara bu sanatları göstermek için tefsirî bir tercüme ihtiyacı duyulur. Bu durumda da tercüme, edebî bir metin tahlili görünümünü alır. İşte biz bu örnekte Rahman sûresi okunurken bu sûrenin okurda uyandırması muhtemel intibaları sergileyecek ve bu intibaların aktarımı için bir tercüme ilkesinin tercihi zorluğu üzerinde duracağız.

---

<sup>1056</sup> - el-Kirmân'î. Age., s. 179.



Rahman sûresinin genel ifade biçimine iltifat ve tekrar sanatları hakimdir ve yer yer bu tekrirler ünlemlerle birlikte nida sanatına dönüşür. “Çünkü tekrar sanatı ünlemlerle yapılırsa orada tekrirle beraber nida sanatı da meydana gelir.”<sup>1057</sup> Şâirler tekrir sanatını yaparken, bir duyguyu zihinde tutar, o duygudan kopamaz, hep ona dönerler. Onu anlatırlar. O duyguya dönerken terci’, iltifat yapmış, o duyguyu tekrarlarken de tekrir yapmış olurlar. Bu tekrarlama lar lafzen tekrardırlar; ama her tekrar ayrı bir ruh halini, ayrı ve başka bir yönelişi anlattığı için manen tekrar sayılamazlar.<sup>1058</sup> Yukarıdaki şiirde Yahya kemal, o kuş, o kuş derken, lafızları tekrar eder; ama her “o kuş” deyişinde kuşa başka duygu atmosferinde yönelir, başka açıdan bakar ve o kuş her söylenişinde o zihinde başka bir kişilik, başka imaj kazanır. Onun ikinci kuş dediğindeki kuş, artık birinci kuş değildir. İşte Rahman sûresindeki tekrarlarda da Yüce Allah, sûreyi okuyanların bakış ve hayâllerini, çeşitli nimetlerine yönlendirir. Bazen nimetlerini dolaylı ve kapalı olarak zikreder, bazen de doğrudan anlatır. Öyle ki bir kimse bu sûreyi okurken hayâlleri bir sayılan nimetlere, bir Yüce Allah’ın “*Şimdi Rabbınızın hangi nimetlerini yalan sayarsınız*” soru üslubundaki hitabına kayıverir. Ve bu üslup sûre boyunca tam otuz bir sefer tekrar edilir. Bu tekrarlar âdeta, nankör birisine bir çok iyilikte bulunmuş bir ihsan sahibinin, “sen fakirdin, ben seni zengin yaptım. Söyle bunu inkar mı ediyorsun? Çırlı çıplaktın, ben seni giydirdim. Bunu da mı inkar ediyorsun. Sen alelâde bir kişiydin. Seni şerefli kıldım. Haydi bunu da inkar et.”<sup>1059</sup> şeklindeki hitabına benzer.

Bu sûre, <sup>1060</sup>الرحمن şeklinde, Yüce Allah’ın Rahman ismi vurgulanarak başlar. Evvelâ bütün nimetlerin kaynağı olan الرحمن ismi hafızalara yazılmak istenir. Sonra

<sup>1057</sup>- Kocakaplan. Age., s. 145.

<sup>1058</sup>- Kocakaplan. Age., s. 145.

<sup>1059</sup>- Eroğlu, Ali. Mûfessir Bağavî, İlayatı ve Tefsirindeki Metodu, Yayınlanmamış Doktora Tezi. A.Ü. İ. F., Erzurum, 1987, s. 235.

<sup>1060</sup>- Rahman, 55/1.



“Rahman kur’ân’ı öğretti.”<sup>1061</sup> âyetiyle O’nun Kur’ân’ı öğrettiğine dikkat çekilir, düşünceler, “İnsanı yarattı”<sup>1062</sup>. âyetiyle de insanın yaratıcısının Rahman olduğuna kaydırılır. Bu heyecana bağlı eşsiz bir iltifat sanatıdır. Tercümelerde ilk bakışta, bu âyetlerin bir biriyle alâkası kurulamaz; ama Rahman sıfatının mânâ inceliklerini ve Arap dilinin hususiyetlerini bilen bir kişi için bu irtibat öyle rahat kurulur ki, bu durum, o kişiyi derin bir heyecana sürükler. Çünkü Allah’ın Rahman sıfatı hep yaratmayla, can, nimet ve mutluluk vermeye, diriltmeyle, yaşatmayla alâkalıdır. Meselâ Yüce Allah’ın

فَا نَظَرَ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْإِنْسَانَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمِحْيُ الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ<sup>1063</sup>

“Allah’ın a’sar-ı rahmetine bir baksan a! Toprağı, öldükten sonra, tekrar nasıl diriltiyor? İşte o Allah, bütün ölüleri muhakkak diriltecek, hem O, her şeye kaadir.”<sup>1064</sup>

âyetinde diriltmek, can vermek, toprağı yeşertmek hep Yüce Allah’ın rahmetiyle alakalı fiiller olarak zikredilmiştir. İşte bu âyette rahmet sıfatının can verme ile olan alakası daha sıkı olarak Rahman sûresinde görülür. Rahmet ile nimetler ve hayat arasındaki bu tenasüp derin hayranlıklar içinde müşahede edilir. Öyle ki bu sûrenin içinde hayat, nimet, saadet; Ay ve Güneş gibi nimetler ve nimetlerin kaynakları, bu nimetlerin soyut ve somut, dünyevî ve uhrevî olanları, adalet ve denge vardır.

“İnsana beyanı, açıklamayı öğretti”<sup>1065</sup> âyeti konuşma nimetini hatıra getirir. “Güneş ve Ay hesap iledir.”<sup>1066</sup> âyeti, çoğu zaman unutulmuş ve bir nimet olarak da pek hatıra getirilmeyen iki nimeti ve bir çok nimetlerin de kaynağı olan Güneş ve Ay’ı hatırlatır. Öyle ki onların bir hesaba tabi oluşlarının bile bir nimet olduğu anlatılır. Çünkü onların hareketleri, birbirlerine ve dünyaya yakınlık ve uzaklıkları hep dünya hayatını mümkün kılacak biçimde hesaplanmıştır.

<sup>1061</sup> - Rahman, 55/2.

<sup>1062</sup> - Rahman, 55/3.

<sup>1063</sup> - Rum, 30/50.

<sup>1064</sup> - Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat, İnkılâp ve Aka Kitapevleri*, İstanbul, 1966, s. 227.

<sup>1065</sup> - Rahman, 55/4.

<sup>1066</sup> - Rahman, 55/5.

Sûre bu intibalarla okunurken birden bir iltifat sanatıyla hayaller bu nimetlerden alınarak “*Yıldızlar, otlar ve ağaçlar secde ederler*”<sup>1067</sup> âyetiyle yıldızların, otların ve ağaçların secdesine kaydırılır. Secde itaati, boyun eğmeyi simgeler. Kelimenin bu anlamından hareketle onların da ilahi yasalara itaat halinde oldukları anlaşılır. Sonra “*Göğü yükseltti ve dengeyi koydu.*”<sup>1068</sup> âyeti denge nimetini, sema gibi bizi bürüyen ve içinde her an soluk alıp vererek yaşadığımız mavi düyamızı hatırlatır. Sonra bir ara söz gibi “*tartıda taşkınlık edip, adaleti, dengeyi bozmayın, haklara tecavüz etmeyin*”<sup>1069</sup> meâlindeki âyet gelir. Bu âyetle adalete, hakka riâyet ederek yaşamamanın en kıymetli nimetlerden olduğu hatırlanır. Dengeleri bozmanın kaosu ve anarşiyi davet edeceğini, böylece sosyal huzur ve istikrar gibi nimetlerden mahrum olacağımızı anlarız.<sup>1070</sup> Bu âyet hem bir ara söz, hem de sözün akışı bozularak önemli bir nasihate dikkatleri kaydırma maksadına matuf bir iltifat sanatıdır. Bu iltifat sanatlarıyla Kur’ân okurunun hayâli o kadar oynaklaşır ki, hür kuşlar gibi yer ile sema arasında sefer eder durur. Sonra, “*Yere gelince, onu Allah canlılar için itaatkar yaptı. Onda meyveler, salkım salkım hurmalar vardır. Saplı ve yapraklı taneler ve hoş kokulu bitkiler vardır.*”<sup>1071</sup> âyetiyle yıldızlar, otlar, ağaçlar hayâle sükün edip gelirlir.

İşte bu nimetler hayâl ve tefekkür edilirken, zihin birden bire Yüce Allah’ın sûre boyunca otuz bir kere tekrarlanacak olan sorusunun ilkiyle karşılaşır. Sûrenin üstteki âyetleriyle Allah’ın kudretinin delilleri üzerinde düşündürülen zihinler birden, “*Peki şimdi, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız*”<sup>1072</sup> sorusuna çevrilir.

Vicdanlar bu sorunun cevabıyla meşgul olurken “*İnsanı kiremit gibi pişmiş bir çamurdan yarattı, Cin’i de halis ateşten yarattı*”<sup>1073</sup> meâlindeki âyetlerle tariz yoluyla

<sup>1067</sup>- Rahman, 55/6.

<sup>1068</sup>- Rahman, 55/7.

<sup>1069</sup>- Rahman, 55/8.

<sup>1070</sup>- Bkz. Gürbüz, Faruk, Kur’ân’da Denge, Denge Yayınları, İstanbul, 1996.

<sup>1071</sup>- Rahman, 55/10-11-12

<sup>1072</sup>- Rahman, 55/13.

<sup>1073</sup>- Rahman, 55/14-15.

daha özel bir nimet hatırlatılır. Bu iki âyetle, bu iki topluluğa asli maddeleri hatırlatılarak, âdeta böyle hakir iki maddeden nasıl şuurlu, bilen, anlayan, sezen ve duyan varlıklar haline geldiniz? Bu bir nimet değil midir? Şeklinde bir soru yöneltilir. Sonra ardından “*Peki şimdi Rabbinizin hangi nimetini yalan sayarsını*”<sup>1074</sup> suali tekrarlanır. Nimet ve muhataplar değişmiştir. Bu âyet, lafzen tekrardır; ama, manen yeni biçim almıştır.

Sonra tekrar bakış ve hayaller “*O iki doğunun ve iki batının Rabbidir.*”<sup>1075</sup> âyetiyle, yeni nimetlere ve yaratıcı kudretin delillerine çevrilir. İki doğu, dünyanın yirmi üç buçuk derece eğik olmasından kaynaklanır. Yani iki doğu ve iki batı, yılın en uzun ve en kısa günlerinde Güneş’in doğuş ve batış noktalarını anlatır. Böyle olmasaydı her zaman aynı yerden doğan Güneşin ısısı, aynı bölgeleri sürekli aynı miktarda ısıtacağından dünyadaki termo dinamik dengeleri altüst edecekti. Bu ve daha burada sayamayacağımız bir çok nimetler çağrıştırıldıktan sonra yine aynı soru tekrar edilir. Âdeta “peki bu nimeti de mi inkar edeceksiniz,” denilir.

Bu sûrede hem iltifat, hem istifham sanatları tekrar edilir. Bu sûreyi okuyan bir kimsenin bakışları, nimetler her anlatıldığında nimetlere, sonra da malum soruya yöneltilir. Yüce Allah’ın “*iki denizi salıverdi. Onlar birbirleriyle kavuşurlar ama karışmazlar*”<sup>1076</sup> meâlindeki âyetle yine erbabınca anlaşılabilir bir çok nimetleri telmih ettirir. Denizler ve okyanuslardaki acılık, tatlılık, tuzluluk; yani onların farklı kimyasal yapıları, denizlerdeki hayata hizmet eden unsurlardır. Onlardaki sıcak ve soğuk su akıntılarının farklı olmaları da denizlerdeki ısı dengelerini mümkün kılar. Bu dengeler sebebiyle denizler hayat bulur ve o hayatın nimetleri de insana yansır. İşte bu

---

<sup>1074</sup>- Rahman, 55/16.

<sup>1075</sup>- Rahman, 55/17

<sup>1076</sup>- Rahman, 55/19-20.

nimetler insana hatırlatıldıktan sonra tekrar sorulur. Âdeta, “haydi bunu da inkar edin” denir.

Bu sorudan sonra <sup>1077</sup> يخرج منهما الؤلؤ والمرجان “O iki denizden inci ve mercan çıkar.” âyetiyle insan muhayyilesi tekrar yeni bir nimete yönlendirilir. Bu nimetler derinliklerde ve gizlidir. Dolayısıyla bu nimetlerden bahseden âyetlerdeki kelimelerde c sesleri vardır. Bu yüzden c aliterasyonlarıyla zihinlerde bir esrarengizlik belirir. Meselâ لجن el-cennu bir şeyin hislerden gizlenmesi<sup>1078</sup> anlamındadır. Cinler gizlidir, bedende can, denizlerde mercan gizlidir. Allah gizlilik ihsas eden mânâları burada c harfi taşıyan kelimelerle anlatmıştır. İnsanların estetik zevklerini okşayan bu nimet hatırlatıldıktan sonra tekrar “Peki rabbınızın hangi nimetini yalanlarıyorsunuz” sorusu tekrar edilir. Sûrenin diğer âyetlerinin oluşturduğu hayâl gücü ile gökleri, yeri ve denizleri dolaşan insan muhayyilesi, şimdi deniz diplerinde, derinliklerde dolaştırılır. Gizli ve derin bir dünyaya davet edilir. Oradaki nimetler tanıtıldıktan sonra insanın hayâli engin denizlerin sonsuz mavi yüzüne çıkarılır. “Denizde dağlar gibi akan yüklü gemiler de O’nundur.”<sup>1079</sup> âyeti insan tefekkürünü insanların elleriyle yapılmış gemilere çevirir ki bunlar da Allah’ın nimetlerindedir. Onlarla Allah’ın bize rızıklar yarattığı diyarlara ulaşırız. İşte Yüce Allah insan hayâl gücünün önüne bu nimetlerini de serdikten sonra tekrar sorusunu soruyor. Âdeta, “Peki bu nimetleri de mi inkar edeceksiniz?” buyuruyor.

Bu soru bu sûredeki tekrar ve tekrarlanan iltifat sanatlarının gücüyle zihinlere nakşolacak ve şükreden bir kul, yaşadığı müddetçe bu sorunun hafızasının derinliklerinde zaman zaman yankılandığını duyacak ve Duha sûresinin “ama Rabbının nimetini an” âyeti gereğince de, Rabbının nimetlerini anıp tekrar edecektir.

<sup>1077</sup> - Rahman, 55/22.

<sup>1078</sup> - el-İsfehâni. Age., s. 105.

<sup>1079</sup> - Rahman, 55/24.

Sûrenin bu noktasında Allah'ın sayısız nimetleri karşısında bırakılan bir Kur'ân okuyucusunda heyecan ve hayranlık zirvededir. Onun nimetleri öyle anlatılmıştır ki artık en büyüleyici bir noktaya gelinmiştir. İnsan O'nun nimetlerinden başka bir şey göremez olmuştur.

Ancak bu noktada tekrar bir iltifat sanatı yapılır. Zihinler artık uhrevî nimetlere yönlendirilir. İnsan idrakine bu nimetlerin fani olduğu söylenir. Onların ölümlü olduğuna dikkatler çekilir ve bu eşsiz nimetlerin Yaratıcısına yönelirsiniz. "*Her kim varsa onun üzerine fanilik gelecektir.*"<sup>1080</sup> meâlindeki âyetin vurgusuyla birden bire varlık ve bütün nimetler hayâlden artık silinip gitmiştir. Karşınıza tatlı, çarpıcı, insanı sarhoş edici tezatlar çıkmıştır. Fanilik duygusuyla korktuğunuz, ürperdiğiniz bir anda insanın karşısına ebedilik, bakîlik kavramları çıkarılmıştır. Kul "Yalnız Rabbının celal ve ikram sahibi yüzü bakî kalmıştır."<sup>1081</sup> meâlindeki âyetle Allah'ın fani nimetlerinden vaz geçirilip, onun yüzü ile karşı karşıya getirilmiştir. Celal ve ikram gibi iki sıfat müthiş bir ahenk içinde mezcedilmiştir. Heybet ve ikram duyguları aynı anda verilmiştir. Bu sûreyi bu intibalarla okuyan bir zihin artık eşsiz duygular alemi içindedir. Sûre artık okurunu çok farklı ve bambaşka bir dünyaya almıştır.

Celal ve ikram sahibi Allah'ın yüzü en büyük nimettir. İnsan bu en yüce nimetle baş başa kalınca, yine tekrar sanatının o sarsıcı vurgusuyla Alemlerin Rabbi âdeta "Peki ya, bu nimeti de mi inkar edeceksiniz." buyurur. Sûrenin bundan sonrasında okuyucu artık hep Allah'ın zatı ve işleriyle karşı karşıya getirilir. Yerde ve gökte olanlar O'nu sorar, O'nu ister, O'ndan haber sorar, O'nu merak ederler. O ise işleri, fiilleriyle her an zahirdir ve kullara şah damarlarından daha yakındır.

Artık sonraki âyetlerde bu sûreyi okuyanların hayalleri ahiret ahvaline kaydırılır. Yeni bir dünyanın kapıları açılır. Kul artık, o dünyanın haberleri ile karşı karşıya kalır.

<sup>1080</sup> - Rahman, 55/26.

<sup>1081</sup> - Rahman, 55/27.

“O gün ne insana ne de cin’e günahından sorulur.”<sup>1082</sup> âyetindeki bir terdit sanatıyla nefesler kesilir ve hayâller duraklar. Bu âyet okununca, insanlar ve cinlerin günahlarından vaz geçilecek sanılır. Araya “peki Rabbınızın hangi nimetlerini yalanlarsınız?” âyeti girince, bu terdit sanatı daha da heyecan verici bir hale bürünür. ve “Suçlular, simalarından tanınır, alınlar(ın)dan ve ayaklar(ın)dan tutulur.”<sup>1083</sup> âyetiyle terdit sanatı çözümler. Artık onların cehenneme atılacağı anlaşılır. Ve bu âyet bir nimeti daha inananlara dolaylı olarak hatırlatmıştır. Mücrimler simalarından tanınıp, perçemlerinden ve ayaklarından tahkir edilerek tutulup cehenneme atılacak. İman edip salih ameller işleyenler de cennete gideceklerdir ve bu bir nimettir. İşte böyle bir nimet daha dolaylı olarak hatırlatıldıktan sonra, o düşündürücü ve cevabı vicdanların derinliklerinde verilen sual tekrarlanır: “Peki Rabbınızın hangi nimetini yalanlarsınız?”.

Yine “Suçlular simalarından tanınır, perçemlerinden ve ayaklarından tutulur.” meâlindeki âyette bir terdit sanatı daha vardır. Çünkü okuyucu âyetin sonunun “cehenneme atılırlar” şeklinde bitmesini beklerken âyet öyle bitmez. Rabbınızın hangi nimetlerini yalanlarsınız diye devam eder ve “İşte bu suçluların yalanladığı cehennemdir. Onunla kaynar su arasında dolaşırlar.”<sup>1084</sup> şeklinde biter. Eğer mütercim bu âyeti tercüme ederken parantez içinde cehenneme atılırlar şeklinde bir ifade koysa asıldaki terditli anlatım kaybolur ki Suat Yıldırım böyle yapmıştır. Sözün gelişinin tabii sonucunu, yani umduğu neticeyi tercüme yazmıştır. Yani “Suçlular simalarından tanınırlar, perçemlerinden ve alınlarından tutulup yaka paça cehenneme atılırlar.”<sup>1085</sup> Şeklinde tercüme etmiş.

Bu âyetteki terdit sanatı Kur’ân’ın güzel terditlerinden biridir. Terdit, dinleyen veya okuyanın, sözün akışına muhalif bir haberle karşılaşmasıdır. “Bedi’ tabirlerdendir.

<sup>1082</sup> - Rahman, 55/39.

<sup>1083</sup> - Rahman, 55/41’in meâli. Ateş. Ag.meâl., s. 532.

<sup>1084</sup> - Rahman, 55/43-44.

Bir sözü muhatabın beklemediği bir şekilde bitirmektir.”<sup>1086</sup> Meselâ Necip Fazıl’ın: “*Bir idamlık Ali vardı usıldı./ Kaydını düştüler mühür basıldı, / Geçti gitti birkaç günlük fasıldı. / Ondan kalan boynu bükük ve sefil*”, derken okuyucu bu mısradan sonra yetim çocuklar, mahzun bir aile... şeklinde bir mısra bekler. Ama şair, okuyucunun ummadığı bir şeyi söyler. “*Bahçeye diktiği üç beş karanfil.*”<sup>1087</sup> der.

Artık bu çağrışım, iç içe sanatlı söyleyişler, cennet nimetleri sayılarak sonsuza doğru akıp gider. Celal ve ikram sahibi bir Rabbin yüceliği vurgulanarak sona erer.

Sonuç olarak işte asıl metin okunduğunda duyulması muhtemel bu intibalar, bu sanatlar ve âyetlerin tenasübü, kelimesi kelimesine yapılmış tercümelere bazen kendiliğinden aksetmişse de bunlar her okuyucu tarafından kolayca gözlenemez. Dolayısıyla okuruna oldukça geniş tedai ve intibalar verme imkânına sahip bir sûre ve ondaki bu gibi sanatların tercümesi bir tek ilkeye bağlı kalınarak yapılamaz. Şeklinde kanaatler yürütebiliriz. Meselâ:

Elmalılı bu sûreyi “*Rahman 1 Öğretti Kur’ân’ı 2 Yarattı insanı 3 Belletti ona o güzel beyanı 4 Güneş ve Ay hisablı 5 Çemen ağaç secdedan 6 Bak şu güzel semaya verdi ona irtifa’ vaz eyleyib mizanı 7 Ki taşmayın mizanda 8 Ve doğru tutun adaletle tartıyı da aksatmayın mizanı 9 Arzda bir tevazu’ verdi berayı enam 10 Onda bir meyva ve ekmanıyla duran nahli benam 11 Ve o çimli dâneler ve o hoş bu’ reyhan 12 Şimdi Rabbinizin hangi eltafına dersiniz yalan? 13 Fağfur gibi bir salsâlden insanı yarattı. 14 Bir maric ateşten de o canını yarattı 15 Şimdi Rabbinizin hangi eltafına dersiniz yalan?*”<sup>1088</sup> şeklinde âdeta manzum bir biçimde çevirmiş. Sanırım çoğu kelimelere onların vereceği ihsasları ve intibaları bozar veya hakkı ile karşılayamaz korkusuyla da Türkçe karşılık vermemiş.

Bu durumda Elmalılı’nın yukarıdaki ve *Ateş’in* “*Suçlular, simâlarından tanınır, alınlar(in)dan ayaklar(in)dan tutulur. Şimdi Rabbinizin hangi nimetlerini*

<sup>1085</sup> - Rahman, 55/41’in meâlî. Yıldırım. Ag.meâl., s. 532.

<sup>1086</sup> - Tahir-ül Mevlevî, s. 165.

<sup>1087</sup> - Kısakürek. Age., s. 420.

<sup>1088</sup> - Elmalılı.. Ag.e., VI/4661.



*yalanlıyorsunuz? "İşte bu, suçluların yalanladığı cehennemdir!" Onunla kaynar su arasında dolaşırlar. Şimdi Rabbınızın hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?"*<sup>1089</sup> şeklindeki meâllerinde tekrar ve iltifat sanatlarını görmek mümkündür. Ancak yukarıdaki intibalara varmak mümkün değildir. Çünkü aslı tetkik eden bir okur, Arapça kelimelerin dünyasına girmekte ve onların anlam hudutları içinde düşünmek zorundadır. Bu düşünme onlara sûrenin bütünlüğünü, âyetler arasındaki eşsiz uyumu göstermekte, sanatlı söyleyişleri hissettirmektedir. Ama sıradan bir meâl okuyucusu, meâllerde seçilen kelimelerden hareketle bu âyetlerdeki insicamı göremez. Tekrarların sevimsiz tekrarlar değil, bir tekrar sanatı oluşturduğunu, ayrı zaman ve mekânlarda, ayrı ayrı nimetlerin zikrinden sonra ve ayrı ruh hallerine ve hatta ayrı kişi ve topluluklara yapılmış hitaplar olduğunu anlamakta zorluk çeker. Bu yüzden ki tefsir kitaplarında bu sûrede otuz bir kere tekrarlanan "*Peki Rabbınızın hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz.*" âyetinin sevimsiz ve belagatta ayıp olan bir tekrar olmadığını müfessirler uzun uzadıya açıklamak zorunda kalmışlardır.

İşte Kur'ân'ın icâzı onun bir tek ilkeye bağlı olarak yeterli tercümesini imkânsız kılmaktadır. Meselâ "Allah, inananların dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin dostları da tağuttur. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara çıkarır. Onlar ateş halkıdır, orada ebedî kalacaklardır."<sup>1090</sup> meâlindeki âyette Suyûtî (ö. 911 H.) 120 edebî sanat bulmuş ve "Bu âyette ondan fazla edebî sanat tespit ettim. Üzerinde derince düşündüm ve Allahu Teâlâ'nın inâyetiyle bu sayı 40'ı geçti. Sonra bu konu üzerinde yoğunlaştım ve Allah'a hamd olsun sayı git gide 120'ye ulaştı. Kur'ân'ın sırlarını öğrenmeye çalışanlara faydalı olması niyetiyle Allah'tan hidâyet dileyerek bu sanatları bu risalede derledim."<sup>1091</sup> demiştir. Bu örnekten şu sonuca varıyoruz ki, asla en uygun bir meâl üzerinde tetkikler yaparak âyetteki bazı sanatlar bulunabilir; ama, bu

<sup>1089</sup> - Rahman, 55/41-45. Ateş. Ag. meâl, s. 32.

<sup>1090</sup> - Bakara, 2/257.

<sup>1091</sup> - Eren, Cüneyt. "Kur'ân-ı Kerim'in Eşsiz Belâğatı: Bir Âyette 120 Edebî Sanat." Yeni Ümit. Sayı, 54. (Aralık, 2001), s. 42.

120 sanatı tespit etmek mümkün olmaz. Çünkü bazı kelime ve cümlelere karşı dilde verilen karşılık, asıldaki söz sanatlarını çoğu zaman değiştirir veya örter. Bu da açıkça göstermektedir ki “bir mütercimın tercüme ettiği dili ne dereceye kadar bilmesi gerektiği konusunda da söylenecek çok şey vardır. Çünkü oldukça iyi bir bilgi olmadan tercümeğe başlanmaz.”<sup>1092</sup>

Kurân’daki söz sanatları ve münezzehe üslup karşısında mütercim ciddi bir zorluk içindedir. Nitekim Savory, “bir yabancı dil üzerinde, senelerce tahsil ve okumadan sonra edinilen derin ve doğru bilgi, mütercimın kendi ana dili üzerinde gâyet bariz bir tesir yapabilir. Bu hemen hemen bir felakettir. Gördüğümüz gibi, bir mütercimın işi zor bir iştir. Zorluğu azaltabilecek kabiliyet kendi dilini yazmaktaki pratik edebi kabiliyeti ve kendi dilinin geniş kelime hazineleri ile sıkı temasın verdiği akıcı üsluptur. İşte bu kabiliyet ve bilhassa bu arzu edilen akıcılık ve kıvraklık, yabancı bir sentaksa uzun zaman alışmaktan müteessir olur. Netice ‘tercüme kokan’ bir dil olur. Mütercim esas metinden kendini kurtaramamış, aşırı derecede kelimeye sadık kalmak itiyadını edinmiştir. Tercüme doğru olmakla beraber, iki de bir aksar, yabancı dilin alışılmamış diksiyonuna esir düşmüştür. Böyle bir tercüme okuyucu için hiç de cazip değildir.

Açıkça görülüyor ki bir mütercimın yüksek vasıflar sahibi olmasına zaruret vardır. Fakat yalnız dil bilgisi ve edebî kabiliyet de iyi tercüme yapmak için kafi değildir. Tercüme edilmekte olan eserin konusuna bir dereceye kadar sevgi ve sempati, daha yüksek bir derecede vukuf elzemdir.”<sup>1093</sup> diyor. İşte Rahman sûresinin bir okuru götürmesi muhtemel bu intibaların tercümede akis bulması da mütercimden üstün ve çok yönlü bilgi ve kabiliyet ister. Kur’ân mütercimi diğer bütün mütercimlerden çok farklı olmalıdır ve O’nu tercüme ederken asla tek yönlü bir tercüme ilkesinin taassupkârâne müdafaacısı olmamalıdır. Kur’ân’ın yukarıda anılan özellik ve

<sup>1092</sup> - Savory. Age., s. 22.

<sup>1093</sup> - Savory. Age., s. 22-23.

güzelliklerini olabildiğince aktarabilmek için her tercüme ilkesine baş vurmalıdır. Gerekirse metin tahlilleri de yapmalıdır.

#### 2. 4. 1. 22. Tenasüp sanatı ve tercüme problemleri

Tenasüb, ‘Bedi’ tabirlerindendir. Mânâca birbirine münasib kelimeleri bir arada zikretmektir.”<sup>1094</sup> Anlamca alakalı kelimelerin bir arada zikredilmesi, onların bağlamdaki anlamlarının doğru tespit edilmesine yardımcı olmaktadır. Bu yüzden bu sanatı göz önünde bulunduran mütercimler kelimeleri daha doğru anlamaktadırlar. Fakat bu sanat göz ardı edildiğinde kelimelere karşı dilde daha farklı bir anlam yüklenerek asıl metinde var olan tenasüp, tercümede görülmez olmaktadır. Bu asıl metni noksan tanıtmaktadır. Şimdi bu konuyla alakalı örnekler verelim.

Bakara sûresi 8. âyete, sûrenin başından başlayıp kelime ve âyetler arasındaki tenasüp takip edilerek yaklaşıldığında görülür ki, kelimelerin çağrışımsal anlamları birbirleriyle alakalıdır. Meselâ: <sup>1095</sup> “صم بكم عمى فهم لا يرجعون” âyeti (Onlar) sağırlar, dilsizler, körlerdir. Artık dönmezler.” şeklinde çevrildiğinde sağırlık, körlük ve dilsizlik kavramları ile dönmek arasında insan ilk bakışta tenasüp yoktur zannına kapılır. Oysa bu kelimeler arasındaki tenasüp, dikkatle bakıldığında hemen göze çarpar. Çünkü üstteki âyetlerde kafirlerin sapıklığı satın alarak hidâyeti kaybettiklerinden, karanlıkta kaldıklarından bahsedilir. Bundan anlarız ki bu kimseler hidâyete giden yönü kaybetmiş olan kimselerdir. Doğru istikameti yitirmiş ve kaybolmuşlardır. Onların yönlerini kaybettikleri taa Fatiha sûresinin dallin, yoldan sapmışlar, kaybolmuşlar anlamındaki kelimesiyle bile mânâca uygunluk içindedir.

Dolayısıyla bu kelimelerin dönmek fiiliyle ilgisi şöyle kurulabilir. Görme duyumuz yön bulmada en temel olan bir duydur. Gündüz Güneş’e, gece yıldızlara

<sup>1094</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Açe., s. 102.

<sup>1095</sup> - Bakara, 2/8.

bakarak yönümüzü tayin ederiz. Dolayısıyla görmek, hakka, dosdoğru istikamete dönmek anlamındaki ع ر ج racea kelimesiyle tenasüp halindedir. İşitme duyumuz yine ikinci dereceden yön tayin etmek için temel bir duyu sayılabilir. Kör ama kulağı duyan bir kimse bir ses bulur ve o noktaya doğru giderek yönünü bulmaya çalışır. Bu iki duyusu olmayan fakat yalnız dili olan, bağırp çağırması olan bir kimse farz edelim. O da bağırarak kendi sesini belirler ve yardım edecek olanların o noktaya doğru gelmelerini sağlar. İşte bu mülahazalar ışığında bakınca hakka dönmek ile bu duyular arasında bir tenasüp olduğunu anlarız. Bu tenasüp de bizi, kördürler, sağırdırlar ve dilsizdirler kelimelerinden sonra gelen لا يرجعون yani dönmezler ifadesini, onlar hak yönü bulamazlar şeklinde anlamaya ve bu istikamette de bir tercüme mecbur eder. İşte bu tenasüpten sonra gelen يرجعون yerciun bu bağlamda tenasüpten ötürü çok anlamlılık kazanıyor ve Akla hakka dönemezler. Hidâyete dönemezler. Yönlerini tayin edemezler; çünkü dünyada, ahirete giden yollarında yitip gitmişlerdir. Sılaya dönemezler. Allah'a dönemezler. Peygamberlerin çağrısına yönelemezler. Onların yaktığı hidâyet ışığına koşamazlar. Onlardan medet umamazlar. Dünya işlerinde de hakkaniyete uyamazlar gibi çağrışımlar getirir. Daha bu üç kelimenin tenasübü nedeniyle aklımıza bir çok tedai gelir ki bunları meâl tekniği, yani harfî tercüme ile anlatmak zor olur. Anlaşılan bu mânâlar ancak tefsirî bir tercüme tekniği ile anlatılabilir. Bu âyet harfiyen ve söz dizimine göre tercüme edildiğinde, her meâl okuyucusu körlük, sağırlık ve dilsizliğin dönmekle alâkasını kuramamakta ve bu ifadeyi tuhaf karşılamaktalar. Şimdi âyetin aşağıdaki tercümelerini inceleyelim.

Elmalılı, "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, artık bunlar dönemezler."<sup>1096</sup>

Ateş, "(...) Onlar (hakka) dönemezler."<sup>1097</sup>

Öztürk: "(...) Onlar artık dönmezler."<sup>1098</sup>

<sup>1096</sup> - Elmalılı. Age., 1/221

<sup>1097</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 3

<sup>1098</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 5.

Yıldırım, “Sağır dilsiz ve kördür onlar, onun için hakka dönmezler”<sup>1099</sup>

Esed, “*Deaf, dumb, blind and they cannot turn back*”<sup>1100</sup> “Sağır, dilsiz, kör ve onlar dönemezler.” şeklinde tercüme etmişler. Bu örneklere baktığımızda bazılarının parantez içinde hakka ifadelerini tercümeyle ilave ettiklerini, diğerlerinin ise asla sadakat göstererek yalnızca dönemezler şeklinde tercüme ettiklerini görürüz.. Aslında “dönemezler” değil “dönmezler” daha asla yakındır. İşte bu tercümelerde de yine farklı ilkeler ortaya çıkmaktadır. Kelimesi kelimesine tercüme karşılığında dilde estetik olmamakta ve tuhaf bir ifade biçimine dönüşmektedirler. Ne var ki iki tercüme ilkesinin de asıldaki tenasübü göstermede yetersiz kaldığı açıktır. Ancak âyetteki kelimelerin tenasübünden hareketle âyeti “hakka dönmezler” şeklinde tercüme, anlaşılmanın aktarılması açısından en sağlıklı tercüme sayılabilir.

Yine tenasüp sanatının göz ardı edilmesinden kaynaklanan net anlayamama ve dolayısıyla da net ve kesin tefsir ve tercüme edememe vakalarından bir örnek verelim: Fıkıh alimlerini ihtilafa düşüren lems kelimesi üzerinde de duralım ve onun kelimeler arasındaki tenasübünü inceleyerek bu bağlamdaki net anlamını bulalım.

Temel anlamıyla dokunmak olan bu kelime müfredatta, cildin görünen kısmı ile anlamak<sup>1101</sup> şeklinde açıklandığına değinmiştik. Ancak Mâide 6. ve Nisâ 43. âyetlerdeki لمس lamestum kelimesinin cima, el ile dokunma veya öpme anlamına geldiği hakkında ihtilaflar vardır. İbn-i Abbas ve Hz. Aişe (r.a.)’dan gelen rivâyetlerden kelimenin cima olduğunu anlamaktayız. Bununla birlikte bu kelime için Arapların cima, mevalînin el ile dokunmak dediklerini, fakat İbn-i Abbas’ın mevalînin böyle demekle hata ettiklerini ve Arapların kazandığını söylediğini de bilmekteyiz. Hz. Aişe (r.a.)’dan ise “Nebi (s.a.v.)’in bazı zevcelerini öptüğüne, sonra abdestini tazelemeden namaza

<sup>1099</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 3.

<sup>1100</sup> - Asad. A.g.meâl, s. 6.

<sup>1101</sup> - el-İsfehânî. A.g.meâl, s. 458.

çıkığına"<sup>1102</sup> dair rivâyetlere rastlamaktayız. Oysa bu kelimenin kullanıldığı bağlamdaki diğer kelimelerle oluşturduğu tenasübe bakıldığında onun bağlamsal anlamı temel anlamdan daha farklı bir anlamda ortaya çıkmaktadır. Mütercim eğer tenasübü göz önüne alırsa bu gibi kelimelerin bağlamsal anlamını tercüme almaktadır. Eğer bunu dikkate almamışsa, bu gibi kelimelerin yalnız temel anlamını tercüme koymaktadır. Birinci durumda tefsirî, ikinci durumda harfî tercüme ortaya çıkmaktadır. Bu konuyu da aşağıdaki örnekler üzerinde inceleyelim.

Öztürk, "(...) yahut kadınlara dokunmuşsanız (...)"<sup>1103</sup>.

Suat Yıldırım, "(...) Hanımlarınızla yatmış olur(...)"<sup>1104</sup>

Atay, "(...) kadınlarınıza yaklaşmışsanız (...)"<sup>1105</sup>

Ateş, "(...) dokunmuşsanız (...)"<sup>1106</sup>

Çantay, "(...)dokunub da (...)"<sup>1107</sup> şeklinde tercüme etmişler. Bu tercümelerde problem şuradadır. Örneklerde de görüldüğü gibi, bir kısım mütercim kelimenin bağlamdaki diğer kelimelerle tenasübüne hiç bakmadan onun temel anlamı olan dokunmayı tercüme koymuşlar. Bu tercüme ise meâl okuyucusunu bu kelimenin bağlamdaki anlamını araştırmak zorunda bırakacaktır. Diğer bir kısmı ise lems kelimesini yatmak ve yaklaşmak şeklinde tercüme etmişler. Bu tercüme de yine kelimenin bağlamda kazandığı net anlam değildir ve yine kinayelidir. Yani aslında kinayeli olan bu kelime, karşı dilde de yine kinayeli kelimelerle karşılanmıştır.

Ama mütercimler bu kelimenin bağlamda diğer kelimelerle oluşturduğu tenasübe bakılarak tercüme etselerdi, net anlamı bulabilirdi. Meselâ lems'in su, gusül ve cunub kelimesi ile alâkası araştırılıyorsa hiç olmazsa kelimenin bağlamda kazandığı anlam belirtebilirdi.

<sup>1102</sup> - Bkz. et-Taberî. Age., V/102-105.

<sup>1103</sup> - Öztürk. Ag.meâl., s. 86.

<sup>1104</sup> - Yıldırım. Ag.meâl., s. 84.

<sup>1105</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl., s. 84.

<sup>1106</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 84.

Meselâ جنباً cünuben, فظهر kelimeleri ile لمس lames kelimesi arasında bir alâka sezeriz. Cünup kelimesinin inzal vaki olması anlamına geldiğini, şehvet sonucu olan bir hal olduğu anlaşılırsa ve bu alâka içinde kadınlara dokunulması zikredildiğinde لمس cenabetlik gerektirecek bir dokunma olduğunu anlarız.

Meselâ Ahzap 49. âyette meâlen: “*Ey inananlar kadınları nikahlayıp da henüz onlara dokunmadan boşarsanız onların üzerinde sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur (...)*” meâlindeki âyette dokunmak kelimesi ile iddet kelimesi arasındaki tenasüp göze çarpar ve bu Tenasüp bu bağlamda لمس lems kelimesinin cima olarak anlaşılmasını gerektirir. İşte mânâyı tespit etmede tenasüp sanatı faydalı olabilir ancak, yine mütercim karşısına bu kelimeyi tercüme ederken tercüme ilkeleri arasında tercih yapma problemi çıkar. Bu ilkeler, asla uygun bir tercüme ilkesiyle, aslında kinayeli olan bir kelimeyi yine kinayeli olarak tercüme etmek, aslında kinayeli olan kelimenin yalnız mecaz anlamını tercüme aksettirmek. Asıldaki kelimenin hem hakiki hem mecâzî anlamını aktarmak şeklinde belirir.

Ancak çoğu mcâller anlaşılana değil de asla uygunluğu Kur’ân’ın asıldaki kelimeyi aktarma endişesi duydukları için artık anlaşılana değil de aynını aktarmayı tercih ediyorlar.

Tenasüp sanatı gözetildiği takdirde, bazı kelimelerin bağlamdaki anlamlarının tespiti kolaylaşmaktadır. Ancak mütercim, asıldaki kelimeleri tespit edilen bu mânâlarla karşılamakla, o kelimeleri olduğu gibi bırakmak arasında tereddüde düşmektedir. Bu tereddüt problemini gidermek için bu konuda bütün tercüme ilkelerini bir arada vermek en sağlıklı yol olacaktır. Yani bu kelimeler önce asla uygun verilmeli, sonra da açıklamaları yapılmalıdır.



#### 2. 4. 1. 23. Anlamdaş, (eş anlamlı) kelimelerin tercümesi

Bu terim, tefsir usulü ıstılahında “birbirleriyle mutabakat teşkil eden lafızlar”<sup>1108</sup> veya “Cehennem, nar, sekar, hutame, cehim gibi aynı anlamı ifade eden çeşitli lafızlar”<sup>1109</sup> dır şeklinde tanımlanır. Ancak bu konunun daha da açıklık kazanması için onun daha geniş bir tanımını yapmak gereğine inanmaktayız. İngilizce’de *synonymy* kelimesi anlamın aynılığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Sözlük yazarlarına göre pek çok kelime grubunun aynı anlama sahip olduğu gâyet açıktır.”<sup>1110</sup> “Dilbilimde genellikle benimsenen bir yargı, hiç bir dilde, başlangıçta bir kavramı yansıtmak için birden çok göstergenin kullanılamayacağı biçimindedir. Bir başka deyişle aynı dilde iki ayrı gösterge, bütünüyle aynı anlama gelmez. Bu gerçek N. Goodman tarafından mantık açısından da kanıtlanmıştır. Durum böyleyken, birbirine yakın anlamlı sözcükler için Yunanca’da kullanılan *sün*, birlikte, eş ve onama, yani ad sözcüklerinden kurulu *sünonümos* terimi bütün dillerde yaygınlaşmıştır.

Bir dilde birbirine yakın anlamda bir çok sözcüğün bulunması o dilin zenginliğini, işlenmişliğini gösteren özelliklerdendir. Örneğin Türkçe’de darılmak, küsmek, gücenmek, incinmek, alınmak gibi, aynı kavram alanında aralarında ince kullanım ayrımları olan göstergelerin bulunması bunun tanıklarındandır.

Bir dildeki eş anlamlılar arasında çok nadir görülen bir tip, önceleri aynı anlamda iken zaman içinde birbirine yaklaşarak ‘tam eş anlamlı durumuna gelmiş olan öğeler de görülmektedir. Türkiye Türkçe’sinde bugün tam eş anlamlı durumundaki göndermek / yollamak sözcükleri bu açıdan ilginçtir; biri öteki yerine kullanılabilir niteliktedir. ‘Bana para göndermiş/bana para yollamış’”<sup>1111</sup> cümlelerinde olduğu gibi.

<sup>1108</sup> - Suyûtî. Age., I/185.

<sup>1109</sup> - Turgut. Age., s. 200.

<sup>1110</sup> - Palmer, F.R. Semantik. Age., s. 75.

<sup>1111</sup> - Aksan. Anlambilim, s. 78-79.

Bu bilgiler yardımıyla biz de anlamdaşlığı, sesleri, seslerin dizilişleri ve telaffuzları, söylenişleri farklı, anlamları aynı veya yakın olan kelimelerdir, şeklinde tanımlayabiliriz.

Anlamdaşlığı böyle tanımladıktan sonra artık Kur'ân'da ki anlamdaş kelimelerin tercüme problemi oluşturup oluşturmadıklarını inceleyebiliriz. Bu incelemeyi yapmadan önce şu “tercüme niçin çok defa imkânsız sayılacak kadar güçtür? Bir çok kimselere faydalı ve mütercim için değeri takdir edilemeyecek kadar büyük olan sözlükler yok mudur?”<sup>1112</sup> şeklindeki soruların cevabını vermekte fayda görmekteyiz. “Bu sorulara cevap  $x=y$  bir sözlüğün mevcut olabileceği fikrinin esas itibariyle yanlış olduğu anlaşıldığı zaman kolayca verilebilir. Bu fikir, yani bir dildeki bir sözün diğer bütün dillerde tam karşılığı bir söz olduğu fikri, gerçeklere uymamaktadır. Üstelik imlâları aynı veya hemen hemen aynı, fakat başka dillerden iki kelimenin aynı mânaya gelebileceği fikri de, mazur görülse bile hiç de doğru değildir. Hakikaten, hepimizin bildiği gibi, iyi bir sözlük, okuyucusuna mânâsını aradığı bir kelimenin yerine iki, üç, hatta daha fazla karşılık vermekle, bu gerçeği zımnen kabul eder.”<sup>1113</sup> Bu düşüncelerden hareket ederek Kur'ândaki anlamdaş farz edilen kelimeleri artık  $x=y$  şeklinde bir anlayışla karşılamanın imkânsızlığını kabul etmek zorunda kalırız ki bu konuda Âişe Abdurrahman “Kur'ân'da hiçbir kelimenin Arapça'da aynı anlamı taşısa dahi başka bir kelime kullanılarak tam anlamıyla ifade edilemeyeceği kanaatindedir.”<sup>1114</sup> Onun bu kanaati bize, Kur'ân kelimeleri hakkında tam anlamıyla  $x=y$  şeklinde bir anlamdaşlığın Arapça'da da olamayacağı fikrini verir ki bu doğrudur. Meselâ الساعة, القيامة, الجمع, saat, kıyâmet ve cem; جهنم, نار, ve سقر cehennem, nar ve sekar kelimeleri aslında tam anlamdaş değildirler. Ama bu kelimeler Türkçe'ye tercüme edilirken genelde hata yapıldığını tespit etmiş bulunuyoruz. Çünkü bu kelimeler anlamdaş kabul edilmiş ve

<sup>1112</sup>- Savory. Age., s. 5-6.

<sup>1113</sup>- Savory. Age., s. 6.

<sup>1114</sup>- Koç, Mehmet Akif. Age., s. 94.

hepsi tek bir lafızla karşılanmıştır. Saat= kıyâmet denilmiştir. Oysa الساعة Lisanu'l Arap'ta, gündüz ve gecenin cüzlerinden bir cüz"<sup>1115</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanımdan bu kelimenin bir zaman dilimi olduğunu anlıyoruz. Ama Kur'ân'daki kullanımlarında "kıyâmet vakti" anlamına gelmektedir. Meselâ En'âm sûresi 31. (...)<sup>1116</sup> حتى إذا جاءت الساعة بغتة (...)<sup>1117</sup> âyetinde bu anlamdadır. Şimdi bu kelimelerin tercüme örneklerini sunalım:

Elmalılı, "(...) Nihâyet saat gelip ansızın kendilerini bastırverince(...)"<sup>1116</sup>

Konyalı Vehbi, "(...)Hatta onlara füc'eten kıyâmet günü geldiğinde(...)"<sup>1117</sup>

Çantay, "(...) Nihâyet kendilerine ansızın kıyâmet gelip çatdığı zaman (...)"<sup>1118</sup>

Öztürk, "(...)o saat(...)"<sup>1119</sup>

Ateş, "(...)Hatta kendilerine o saat ansızın gelip çatınca (...)"<sup>1120</sup>

Yıldırım, "(...)kıyâmet saati (...)"<sup>1121</sup>

Bu örneklerde Arapça bir zaman dilimi olan saat kelimesinin kıyâmet, kıyâmet günü ve saat olarak karşılandıklarını görmekteyiz. Oysa aslında saat mecaz olarak kullanılmış ve bununla kıyâmet günü anlatılmıştır. Saat ile kıyâmet bu bağlamda yakın anlamlı olarak kabul edilebilir ancak bu kelimelerin eş anlamlı ve eşdeğerli olmadıkları açıktır. Çünkü القيامة el Kıyâme Kıyâmet günü, dirilme günü demektir. Tehzib'de القيامة el-kıyâme, dirilme günüdür. O günde halk, yani mahlukat, Hay ve Kayyum olan Allah'ın huzuruna dikilirler. Hadiste kıyâmet günü başka yerde zikredilmiştir. Aslı halk mezarlarından kalktı ifadesindeki kame den mastardır. Ve yine kıyemsa'dan Arapçalaştırılmıştır da denilmiştir. Bu kelime Süryanice'dir, bu mânâsıyla da kıyâmet anlamındadır. İbnu Sayda, Kıyâmet günü, Cuma günüdür demiştir. Ka'b'ın:

<sup>1115</sup>- İbn Manzûr. Agc., VIII/169.

<sup>1116</sup>- Elmalılı. Agc., III/1901.

<sup>1117</sup>- Vehbi. Agc., IV/1401.

<sup>1118</sup>- Çantay. Ag.meâl, I/186.

<sup>1119</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 133.

<sup>1120</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 130.

<sup>1121</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 130.

يوم القيمة yani “bir adama kıyâmet gününde zulüm mü ediyorsun?” mısrasındaki kıyâmet, cuma anlamındadır.”<sup>1122</sup> Cuma ve kıyâmet de toplanmayı çağrıştırdıkları için bu noktada benzer anlamlıdırlar. Bu yüzden cuma, saat ve kıyâmet kelimeleri, benzerlikleri noktasında anlamdaş kelimeler olarak mütalaâ edilebilir. Ancak kıyâmet kelimesi ile saat kelimelerinin temel anlam noktalarında ve diğer çağrışımları açısından anlamdaş olmadıkları açıktır. Bunu Kıyâmet sûresinin şu âyetlerini tetkik ettiğimizde daha iyi anlamaktayız.

“Kıyâmet gününe yemin ederim. Kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim (diriltilip hesaba çekileceksiniz). İnsan kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanır? Evet bizim onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter.”<sup>1123</sup> Kemiklerin toplanması, parmak uçlarına varıncaya kadar bir araya getirilmesi gibi anlamlar arasında zikredildiğine bakılırsa bu tenasüp içinde القيمة el-kıyâme kelimesinin daha çok toplanma, bir araya gelme anlamlarını çağrıştırdığını görmekteyiz. Yasin sûres “Sura üflendi. ‘kalk?’ borusu çaldı... İşte kabirlerinden kalkıp, Rab’lerinin huzurunda duruşmaya koşuyorlar.”<sup>1124</sup> Ve Zümer sûresi 68. âyetindeki (...) قيام ينظرون (...) ‘kalkmış bakıyorlar’ ifadeleri القيمة kıyâmet kelimesine الساعة, kelimesinden daha geniş anlamlar yüklenmiş olduğunu göstermektedir. Artık bu bilgiler ışığında şu kanaate varıyoruz. Kıyâmette toplanmak, bir araya gelmek, insanın vücudunun dağılmış, un ufak olmuş parçacıklarının bir araya gelmesi ve kabirlerden kalkma, Allah huzurunda toplanma anlamı vardır. Dolayısıyla saat kelimesiyle eş anlamlı ve eşdeğer olamaz. Bu sebepten de saat kıyâmet ile karşılanamaz. Bu kelimeyi Elmalılı kalkım günü, Çantay, Bilmen ve Ateş kıyâmet günü olarak karşılamışlar.<sup>1125</sup> Bu kelimelerden kalkım gününde anlam yitimi olduğu açıktır. Çünkü kıyâmetin kalkmaktan daha şümüllü bir anlam taşıdığına yukarıda değinmiştik.

<sup>1122</sup> - İbn Manzûr. Agc., XXVI/506.

<sup>1123</sup> - el-Kıyâme, 75/1-4. Dönmez, İ.Kafî. Özek ve diğerleri. Ag.meâl. s. 576.

<sup>1124</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 442.

<sup>1125</sup> - Bkz. Adı geçen meâlleri.

Ve yine <sup>1126</sup>(... يوم الجمع لا ريب فيه...) âyetinde geçen الجمع el-cem'u kelimesi de kıyâmet olarak tercüme edilir. Elmalılı, Çantay ve Bilmen bu kelimeyi toplanma günü, Konyalı Vehbi Efendi de kıyâmet günü olarak tercüme etmişler. Yıldırım ise bu kelimeyi yine toplanma mânâsına mahşer günü ile karşılamış.<sup>1127</sup> Bu tercümelemler içinde kıyâmet kelimesinin الجمع yani toplanmak kelimesini bütün yönleriyle karşılayamaz olduğu açıktır.

Bu örneklerden sonra şunları söyleyebiliriz: Anlambilimin de kabullendiği gibi anlamdaş kelime yoktur. Bazı dillerde her ne kadar söylenişleri farklı, fakat anlamları aynı gibi gözükken kelimeler varsa da, bu kelimeler dikkatle incelendiğinde görülür ki aynı anlamda değildirler. Yukarıdaki örneklere de bakıldığında es-saatu, el-kıyâme, el-cemu kelimeleri anlamdaş gibi gözükseler ve hepsinin kıyâmet günü demek olduğu sanılsa da, bu kelimeler arasında ince bir anlam farkı olduğunu anlamakta zorluk çekmeyiz. Her kelime kıyâmet gününün bir vechesini anlatmaktadır. Saat kıyâmetin kopacağı anı, el cemu mahşer gününde insanların ve diğer mahlukatın toplanacağını anlatmaktadır. Kıyâmet ise daha geniş bir mânâ taşımaktadır. Hem un ufak olmuş insan vücudunun parçalarının tekrar eski kıvamına gelmesini, mezarlardan doğrulmayı, Allah'ın huzurunda durmayı, insanların toplanmasını çağrıştırmaktadır. Hülâsa, Kur'ân'da kıyâmet gününü hatırlatan, din, sahhe, damma, yevmul'l cem'i, yevmul furkan, yemu'l ceza ve yevmu'l fasl gibi kelimeleri bir tek kıyâmet kelimesi ile karşılama noksan ihsas ve mânâlar verecektir.

Bir de cehennemi anlatan ve anlamdaş gibi gözükken kelimeleri inceleyelim

<sup>1128</sup> ما سلككم فى سقر âyetinde geçen سقر sakar kelimesini Yıldırım, cehennem<sup>1129</sup> Öztürk, sekar<sup>1130</sup> ile karşılamışlar. Hiç şüphesizi cehennem ile sakarın ortak yönleri ve

<sup>1126</sup>- Şûrâ, 42/7.

<sup>1127</sup>- Bkz. Adı geçen meâlleri.

<sup>1128</sup>- Mudessir, 74/42.

<sup>1129</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 575.

<sup>1130</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 577.

benzer tarafları vardır. Ancak asla eş anlam ve eşdeğer değillerdir. Bu açıdan Yıldırım'ın tercümesinde anlam yitimi söz konusudur diyebiliriz. Çünkü سفرته الشمس sakarat hu, yani Güneş onu kavurdu veya critti denilmiştir. Daha sonra bu kelime cehennem için özel isim olmuştur<sup>1131</sup> şeklindeki izaha bakılırsa, sakarın yakıcılığı cehennemden daha farklı bir azabı anlatmaktadır. İbni Abbas (r.a.) sakar için “o cehennemde altıncı tabakadır demiştir.”<sup>1132</sup> Bu açıklamalardan da anlamaktayız ki anlamdaş gibi gözükken kelimeler arasında ince anlam farkları vardır. İşte nar, sakar, cehim, cehennem, hutame gibi kelimeleri yalnızca cehennem sözcüğü ile karşılamak yine anlam yitimine sebep olmaktadır. Bu kelimelerin anlam nüanslarını görememek de bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Sonuç olarak hiçbir kelime diğer bir kelimenin tam anlamdaşı olamaz. Kelimelerin belirli noktalarda anlamdaşlık ve yakın anlamlılık arz etmeleri onların bütün yönleriyle anlamdaş oldukları anlamına gelmez, kanaatine gelebiliriz.

Bu yüzden bu kelimeleri anlamdaşı farz edilen kelimelerle karşılarken anlam yitimine sebebiyet verilip verilmediğine dikkat edilmelidir ve buna göre bir tercüme ilkesi belirlenmelidir.

#### 2. 4. 1. 24. Müşterek ve tercüme problemleri

“Daha çok veya muhtelif iki mânâ için kullanılmış lafız, müşterekin en mânâlı ve toplayıcı tarifidir. Arapça'da الجارية el-cariye, الامة el-emetu ve السفينة sefine demektir.”<sup>1133</sup> Yani الجارية hem gemi, hem de cariye anlamındadır. “Bir dil içinde, birbirinden bütün bütün ayrı iki ya da daha çok kavramın ses ya da yazım açısından aynı nitelikteki göstergelerle dile getirilmesidir. Bu göstergelere öteden beri Yunanca homo ‘eş, benzer’ ve onoma ‘ad’ sözcüklerinden kurulu bir ad verilmiştir. (Fr. Homonymie,

<sup>1131</sup> - el-İsfehani. Ag.e., s. 240.

<sup>1132</sup> - Kurtubi. Age., XIX/77.

İng. Homonymous.) denir. Meselâ Türkçe’de kişi adlı olan birinci kişi ‘ben’ ile tendeki ufak leke ya da kabartıyı gösteren ‘ben’ bugün eş adlılardandır.”<sup>1134</sup>

Daha açık bir tanımla tanımlayacak olursak lafzı müşterek için sesteş/eş sesli kelimeler diyebiliriz. Sesleri ve seslerin dizilişleri aynı, anlamları her zaman farklı, çoğu zaman da kelime türleri farklı olan kelimelere sesteş kelimeler denir, şeklinde daha efradını cami, ağyarını mani bir tanım yapabiliriz.

Arapça’da da bu kelimeler vardır ve onların tercümelere problem oluşturmaktadır. “El cariye, hem emetu, yani cariye hem de sefine, yani gemi anlamına gelmektedir. El müşteri, hem alışveriş yapan, hem de gökte bir yıldız adıdır. El yed kolaylık ve uğur anlamına geldiği gibi kol anlamında da kullanılır.”<sup>1135</sup>

Ancak Eseru’l-luğa yazarının lafzı müşterekleri, yani sesteş kelimeleri iyi kavrayamadığı kanaatindeyim. Çünkü yed kelimesinin lafzı müşterek, eş adlı olmadığı kesindir. Mecâzlık ilgisi, sesteşlik ilgisiyle karıştırılmış durumdadır. Sesteş kelimeler bir birleriyle yan anlamlılık ilgisi göstermezler. Meselâ “Yollar asfaltlandı” cümlesindeki “yol” ile “Problemi hangi yolla çözdün” cümlesindeki “yol” sesteş değildir. Bu kelimelere lafz-ı müşterek denemez. Çünkü ikici “yol” birinci “yol” kelimesinin yan, yani mecâz anlamıdır; daha başka bir ifadeyle “vücuhu”dur. Ama “Otları yol” cümlesindeki “yol” geçen cümlelerdeki “yol” ile sadece sesteştir. Bundan başka anlamsal ilişkisi yoktur. Çünkü onlar isim, bu kelime fiildir. İlk iki cümledeki “yol” kelimelerinin anlamca birbirleriyle alakası varken, “yol-mak” kelimesinin onlarla anlamca hiçbir ilgisi yoktur, otları avuçlayarak tutam tutam koparmak anlamındadır.

Fiillerde de sesteşlik, müştereklik ilişkisi vardır. “Tekvir sûresi 17. âyetteki **عس** es es hem gelmek ve hem de dönüp gitmek (akşam olduğunda gelen, sabah olduğunda giden) gibi bir anlama gelmektedir. **كاذ** kada, Kur’ân’da **ختم** hateme vacip,

<sup>1133</sup>- Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 87.

<sup>1134</sup>- Aksan, Anlambilim, s. 73.

<sup>1135</sup>- Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 89.



gerekli kılmak anlamında varit olmuştur. Kur'ân'da Zümer 42. التي قض عليها الموت. âyetinde olduğu gibi امر, قض emere anlamında da varit olmuştur. Yine İsra 23. âyette قض kelimesi منع menea anlamında kullanılmıştır.”<sup>1136</sup>

Müellif, her ne kadar bu kelimeleri eşadlı yani müşterek kabul etmişse de bu kelimeler eşadlı değil, çok anlamlı kelimelerdir. Ancak biz burada bunun tartışmasını yapacak değiliz. Biz bu çok anlamlı kelimelerin tercümesinde izlenilecek yolu ve bu kelimelerin siyak ve sibaktaki anlamlarını tespit etmenin bir tercüme zorluğu oluşturduğunu ortaya koymaya çalışacağız. قض hükmetti demektir. Taha sûresinde 72. <sup>1137</sup>(...فقض ما انت قاض...) âyetindeki فقض hükmet anlamına da, uygula anlamına da gelebilir. Kelimenin bağlamı bu iki mânâyâ da müsaade edebilir.

Öztürk, “(...)verdiğin hükmü uygula(...)”<sup>1138</sup> Çağrıcı, “(...)yapacağını yap(...)”<sup>1139</sup> Suat Yıldırım, “(...) istediğin hükmü ver (...)”<sup>1140</sup> şeklinde tercüme etmişler. Bu örneklerde فقض ifadesinde geçen قض kelimesinin uygula, yap ver ile karşılandıklarını görmekteyiz. Bu sesteşlik ilgisinden doğan bir anlam değil, kelimenin çok anlamı, yani vücuhudur. Başka bir ifadeyle bağlamsal anlamıdır. Ki zaten bu kelimenin sesteş kelime olmadığına yukarıda değinmiştik.

Eseru’luğa yazarı harflerde de müştereklik olabileceğini söylüyor ve şu örnekleri veriyor.“Mâide 32. âyetteki و ا ev burada tafsil mi yoksa tenvi’ yani çeşitleme mi, yoksa tahyir, yani tercih mi bildirmekte?”<sup>1141</sup> demektir. Yani, بغير نفس او فساد في الارض, âyetindeki او bağlacı, veya ile mi karşılanmalı yoksa ve ile mi?.Karaman, veya,<sup>1142</sup> Yıldırım, ve ,<sup>1143</sup> Ateş ya da<sup>1144</sup> ve Yaşar Nuri, yahut<sup>1145</sup> ile karşılamışlar. Yine bu

<sup>1136</sup>- Tavîleh. Abdu’l Vehhab. Age. s. 88-89.

<sup>1137</sup>- Taha, 20/72.

<sup>1138</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 317.

<sup>1139</sup>- Özek. Ag.meâl, s. 315.

<sup>1140</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 315.

<sup>1141</sup>- Tavîleh. Abdu’l Vehhab. Age., s. 88-89.

<sup>1142</sup>- Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 112.

<sup>1143</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 112.

<sup>1144</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 112.

örnekler de gösteriyor ki Eseru'l Luğa müellifinin müşterek dediği lafızlar aslında çok anlamlı lafızlardır.

Sonuç olarak lafzı müşterekler, sesteş kelimelerdir. Sesteşlik ilişkisi çok anlamlılık, diğer bir ifadeyle yan anlamlılık ilişkisi ile karıştırılmamalıdır. Sesteş kelimelerin yalnızca lafızları müşterektir. Bu açıdan sesteş kelimeler, sesleri aynı, seslerin dizilişi aynı, anlamları ve çoğu zaman da kelime çeşitleri farklı olan kelimelerdir, şeklinde tanımlanmalıdır, tanımını ehemmiyetle vurgulamak isterim. Bu kelimeler birbirleriyle akrabalık, temel, yani yan anlam ilişkisi göstermezler. Mesela “Denize dal.” cümlesindeki dal ile, “Dalda bir kuş var.” cümlesindeki dal kelimeleri sesteştir. Lafızları müşterek, anlamları ve kelime çeşitleri farklıdır. Biri fiil, diğeri isimdir. Ancak ağacın dalı ile branş anlamından edebiyat dalı, folklor dalı, bilim dalı, sanat dalı ifadelerindeki dal ise vücuttur, yani çok anlamlıdır. Çünkü bu iki dal kelimesinin anlamca ilişkileri, akrabalıkları açıktır.

Bu kelimeler cinas sanatı yapmaya yararlar. Tercümede ise bu kelimeleri karşı dile çevirdiğimizde cinas sanatı kaybolur. Bu açıdan tercüme problemleri oluştururlar. Kur’ân’da bu konuya açık bir örnek bulamadık. Eseru'l Luğa’da verilen örneklerin ise sesteş olarak mütalaa edilmemesi gerekir.

#### 2. 4. 1. 25. Ezdadların tercümesi

Bakara 228. âyette القروء el kuru u kelimesi, Arap dilinde hem temizliğe ve hem de hayza ıtlak olunmaktadır.”<sup>1145</sup> Bu örnekten hareketle ezdad’ı bir tek lafzın, yani bir tek kelimenin iki zıt anlamı ifade etmesi şeklinde tanımlayabiliriz.

<sup>1145</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 114.

<sup>1146</sup>- Tavîleh, Abdu'l Vehhab. Age., s. 92.

İşte bu kelimelerin tercümesi de problem olmaktadır. Böyle bir kelime aynı âyette ve aynı bağlamda iki zıt mânâyı birden ve aynı anda verebilir. Mütercim burada bir tercih yapmak zorundadır. Bu tercih tercüme karşısında bir problem oluşturmaktadır.

Şimdi Bakara sûresi 228. âyetin tercümesi üzerinde örnekler verelim.

Özek, “(...) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti)(...)”<sup>1147</sup>

Ateş, “üç kur” dedikten sonra Parantez açarak “(...) (üç adet veya üç temizlik süresi bekleyip)(...)”<sup>1148</sup>

Öztürk, “(...) üç adet veya temizlenme süresi(...)”<sup>1149</sup>

Suat Yıldırım, “üç adet”<sup>1150</sup> demiş. Görülüyor ki önceki tercüme daha ihtiyatlı. Madem ki kelimenin iki anlama da ihtimali var o halde son meâldeki gibi kelimenin diğer anlamlarını saklayacak biçimdeki tercümeleden sakınmalıyız.

الظن ez-Zannu kelimesi de yine ezdattan olduğu için tercüme problemi oluşturacak mahiyettedir. الظن kelimesi Kur’ân’daki bağlamlarında hem yakın, yani kesin bilgi ve hem de şüpheli bilgi anlamlarına gelmektedir.

Bakara sûresi 230. “(...) ان ظنا ان يقوما حدود الله (...)” âyetindeki الظن kesinlik ifade etmektedir. Ancak Yaşar Nuri Öztürk buradaki zan ifadesini “(...) düşünürlerse (...)”,<sup>1151</sup> Ateş, “(...) inandıkları taktirde (...)”,<sup>1152</sup> Yıldırım ise “(...) inanırlarsa (...)”<sup>1153</sup> ifadesiyle karşılaşmış. Bu âyette aslında الظن gibi bir kelimenin kullanılma hikmetleri araştırılmalıdır. Ya kesin bir inanç bildirmesi gerekir, ya şüphe. Veya zannı galip gibi bir anlam vardır. Belki bu inceliği düşünerek Öztürk “düşünürlerse”<sup>1154</sup> ifadesini kullanmıştır. Ancak akla şöyle sorular da geliyor. Arapça o kadar fakir bir dil değildir. Eğer Âlemlerin Rabbi bu ifadeyle kesinlikle inanıyorlarsa demek istemişse

<sup>1147</sup> - Özek. Ag.meâl, s. 35.

<sup>1148</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 35.

<sup>1149</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 37.

<sup>1150</sup> - Yıldırım. Ag.meâl s. 35.

<sup>1151</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 37.

<sup>1152</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 35.

<sup>1153</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 36.

Arapça'da katıyet ifade eden bir çok kelime vardır. Onlardan birini ifadeye koyabilirdi. Böyle iki zıt mânâya muhtemel olan bir kelimenin kullanımının vermek istediği ince mesaj sezilmeye çalışılmıyordu ve o mânâ tercüme konmalıydı.

Nitekim müfessirler bu kelimenin mânâsı hakkında şüpheye düşmüşlerdir. Tâberî "Bazı ehli te'vil bu kelimeyi ان ايمن yani kesin emin olurlarsa, mânâsına yormuşlardır. Halbuki kelimedeki bu vecih yoktur. Çünkü kimse bunun nasıl olacağını bilmez. Ancak mânâ tamamen umma mânâsında olur"<sup>1155</sup> demiştir. Âyeti oluşturan cümlelerin bağlamı da bu mânâyı gerektirmektedir.

Cin sûresi 12. (....) وان ظننا ان لن نعجز الله في الارض (...) "Allah'ı yerde asla aciz bırakamayacağımız anladık(...)" âyetinde geçen الظن kelimesi de yakın anlamındadır. Ateş bu ifadeyi "anladık",<sup>1156</sup> Yıldırım, "anladık",<sup>1157</sup> Elmalılı, "anladık"<sup>1158</sup> Öztürk, "sezdik",<sup>1159</sup> Pickthall, "And we know that (...)"<sup>1160</sup> Çantay, "şüphesiz anladık ki(...)"<sup>1161</sup> Sadak, "bilmekteyiz"<sup>1162</sup> şeklinde karşılamışlar. Burada sezdik şeklindeki anlama en yakın anlam denebilir. Çünkü sîbak ve siyak bu işin yavaş yavaş olduğunu, Allah hakkında bilgisizlikten bilgili bir hale geçtikten sonra anlaşılan bir fiili anlatmaktadır.

Sonuç olarak, işte bünyesinde böyle iki zıt mânâyı barındıran bir tek kelimenin mânâsını tespit edebilmek ve ona Türkçe'de bir karşılık bulmak ciddi bir çabayı ve mütalaâyı gerektirmektedir.

<sup>1154</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 37.

<sup>1155</sup> - et-Tâberî. Ag.c., II/497.

<sup>1156</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 571

<sup>1157</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 571.

<sup>1158</sup> - Elmalılı. Age., s. VII/ 5397.

<sup>1159</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 573.

<sup>1160</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 572.

<sup>1161</sup> - Çantay. Ag.meâl, s. III/1100.

<sup>1162</sup> - Sadak. Ag.meâl, s. 571.

#### 2. 4. 1. 26. Müşkilî'l Kur'ân ve tercüme problemleri

Fıkıh usulü ıstılahında müşkil, “mânânın gizli, anlaşılabilir olmasından yahut bir istiâre-i bediayı taşıyor olmasından ötürü maksadın anlaşılması ancak teemmül ile hasıl olabilecek sûrette gizli olan sözdür.”<sup>1163</sup> şeklinde açıklanmıştır. Müşkilî'l Kur'ân; Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri arasında ihtilaf ve tenakuz gibi gözükken keyfiyettir ki, aslında Allah'ın kelamında böyle bir keyfiyetin mevcudiyeti bahis konusu olamaz. Çünkü Cenab-ı Hak bu hususu bertaraf edecek şekilde beyânda bulunmuştur. Şöyle ki: “Eğer o Allah'tan başkası tarafından olsaydı, elbette içinde bir birini tutmayan bir çok şeyler bulunurdu.”<sup>1164</sup> fakat müptedi olan kimse, cehaletinden dolayı, onun bazı âyetleri arasında ihtilaf olduğunu zannedebilir. Oysa hakikatte durum böyle değildir. Ondan bu vehmin giderilmesi icap eder. Tıpkı aralarında tearuz varmış gibi gözükken hadislerin arasını cem eden ve onlardaki işkali gideren eserler yazılarak bu işkalin giderildiği gibi.

İbn-i Abbas bu konuda söz söylemiştir. Onun bu konuda bazı âyetlerin arasını telif ettiği ve işkali giderdiği de hikâye edilmiştir. Abdu'r-Rezzak tefsirinde şöyle söylemiştir: Adamın biri İbn-i Abbas'a gelmiş ve bana, Kur'ân'da muhalif gibi gözükken şeylere rastladım demiş. İbn Abbas da o nedir. O bir şüphe midir? O da hayır bir şüphe değil; fakat o bir ihtilafır, tearuzdur demiş. İbn-i Abbas da bu ihtilaf sandığın şeyleri getir, demiş. Adam da: ‘İşitiyorum ki Allah: ‘Sonra onların şirklerinin vardığı son nokta, sığınacakları tek yalancı özü: ‘Rabbımız Allah hakkı için vallahi biz müşrik değildik.’ demekten ibaret olacaktır.’<sup>1165</sup> Ama Allah: *ولا يكتُمون الله حد يثا* Allah'tan bir sözü saklayamazlar.<sup>1166</sup> buyuruyor. Ve oysa bundan önceki âyette ise sözü saklamış

<sup>1163</sup> - Büyük Haydar Efendi. Usul-i Fıkıh Dersleri, Meral Yayınları, İstanbul, 1966, s. 182.

<sup>1164</sup> - Nisâ, 4/82.

<sup>1165</sup> - En'âm, 6/23.

<sup>1166</sup> - Nisâ, 4/42.

oldukları anlaşılmaktadır.”<sup>1167</sup> Ve böyle tearuz ediyor gibi görünen birkaç âyet daha saymış. İbn-i Abbas ise onları te’lif etmiş. Yukarıdaki âyeti de “Müşrikler kıyâmet gününde Allah’ın, ehli İslâm’ın günahlarını affettiğini gördüklerinde, müşriklerin de günahlarını affetmediğini anladıklarında, müşrikler, eğer inkar edersek bizim de günahlarımızı affeder ümidine kapıldılar ve burada yalana sığındılar ve müşrikler günahlarını inkar ettiler. Allah da onların ağızlarına mühür vurdu, elleri ve ayakları ne yaptıklarını konuştu. İşte bu esnada küfredenler ve Allah’ın Rasulü’ne isyan edenler yerle bir olmayı ve Allah’a karşı bir sözü inkar etmemelerini o kadar arzulayacaklar ki dedi”<sup>1168</sup>

Yani bu âyetleri bir birine muhalif gibi gören zata bu iki âyet arasındaki ihtilaf şöyle anlatılmış oluyor: Nisâ 42. âyette geçen *ولا يكتُمون الله حد يثا* (...) yani Allah’tan bir sözü saklamazlar, demekle Allah’tan bir sözü saklamaya teşebbüs etmeyecekler denmiyor. Edemeyecekler, buna güçleri yetmeyecek demek isteniyor. Yani yalan söyleyerek bir sözü saklayacaklar ama, yalanları hemen ortaya çıkacak. Bunu başaramayacaklar, demek isteniyor. O halde En’âm sûresinin “*Sonra onların mazeretleri, ‘Rabbimiz Allah hakkı için biz ortak koşanlar olmadık!’ demekten başka bir şey olmadı.*” meâlindeki 23. âyet ile çelişkiliymiş gibi gözükken Nisâ sûresinin “*Küfür yoluna sapıp, peygamberi dinlemeyenler o gün yerin dibine batırılmayı temenni ederler ve Allah’tan hiçbir haberi gizlemezler*” meâlindeki 42. âyetindeki “*gizlemezler*”, “*gizleyemezler*” yani gizlemeye teşebbüs ederler, ancak her şeyi bilen Allah onların yalanını hemen yüzlerine vurur, şeklinde tercüme edilerek bu çelişki zannı ortadan kaldırılabılır.

Fakat meâller, müşkillerin arasını telif etmek gibi bir misyon üstlenmedikleri için, daha çok harfî bir tercümeyle, yani kelimelerin yalnızca karşılıklarını vermek sûretiyle yetindikleri için, Kur’ân’ın müşkilleri karşımıza halledilmeden çıkmış

<sup>1167</sup> - Suyûtî. Age., II/35.

<sup>1168</sup> - Suyûtî. Age., II/35.

olmaktadır. İşte meâller bu problem karşısında başarısız durumdadırlar. Ancak Karaman, Yıldırım, Ateş, Nisa sûresi mezkur 42. âyette müşkil oluşturan ifadeyi gizleyemezler ve Öztürk ise gizleyemeyecekler şeklinde tercüme etmiştir. Asılda ise *لا يستطيع ان يكتونه* değil. Daha orijinal bir çeviri yaptığımızda, *لا يكتونه* gizlemeler olur. Mütercimlerimiz En'âm sûresi 23. âyeti ile oluşan çelişki zannını kaldırmak için böyle tercüme yapmış olabilirler. Eğer böyle bir niyet taşımışlarsa bu çelişki zannını ortadan kaldırma açısından bu onların dikkatli olduklarını gösterir. Ancak bu tercüme bile yeterli değildir. Çelişki zannını bütünüyle ortadan kaldırmak için, *"Teşebbüs edecekler, müşrik olduklarını inkara yeltenecekler; ama bu yalanlarını Allah ortaya çıkaracaktır."* şeklinde olmalıdır. Bu şekilde bir tercüme ise meâl tekniğini aşır, tefsir hudutları içine gireceği için, meâl tekniğini benimsemiş mütercimler tarafından pek tasvip edilmemektedir. Ancak yine de, mütercimler asılda, biçimce gizlemek fiilinin geniş zaman olumsuzu olan fiili, yeterlik fiilinin olumsuzu ile, yani gizleyemezler, gizleyemeyecekler şeklinde tercüme edince müşkil çözülmüş oluyor. Özetle, gizlemeler ve gizlemeye teşebbüs etmezler değil, bunu yapmaya güç yetiremezler olmalıdır. İşte lafza sadık kalarak bir tercüme yaptığımız zaman müşkil olduğu gibi karlıyor. Kur'ân mota mot tercüme edilince müşkillen de kendiliğinden tercüme yansıdığı oluyor.

Meselâ Nisâ 3. âyette (...)*وان خلفتم الا تعد لوا فواحدة*(...) *"Şâyet adalet yapamayacağımızdan endişe ederseniz o halde bir tane (...)"* buyrulurken, Nisâ 129. âyette *"Çok arzulasanız bile, kadınlar arasında asla adaletli davranmaya güç yetiremeyeceksiniz(...)"* buyrulmaktadır. Bu iki âyet bir meâl tekniği ile tercüme edilirse Kur'ân'ın bu iki âyeti arasında da meâl okuyucusu bir tearuz varmış vehmine kapılabilir. Acaba çok evlilik dolaylı olarak yasaklanıyor mu? Âyetler arasında nesih mi söz konusu gibi fikirler zihinlerde uyanabilir. Bu gibi konularda meâller açıklama yapmak zorunda kalıyorlar. Dolayısıyla reylerini ortaya koyuyorlar.



Oysa harfi harfine tercüme yapan bir mütercimın vazıfesi bu değildir. Bu durumda da Kur'ân'ı anlamada problemler yaşanıyor. Bu da gösteriyor ki harfi tercümelemler Kur'ân'ı anlaşılır kılmada yererli değildirler.

Mesclâ Karaman bu âyeti “(...) *Haksızlık yapmaktan korkuyorsanız bir tane alın (...)*” şeklinde tercüme ettikten sonra “Bir den fazla kadınla evli bulunan erkek, eşleri arasında eşit ve adil davranmak mecburiyetindedir. Ancak bazı hususlar vardır ki bunlar da eşitliği korumak insanın tabiatına aykırıdır. Mesclâ iki eşi aynı derecede beğenmek ve sevmek mümkün değildir. Bu sebeple de erkekler bununla mükellef kılınmamışlar. İsteseler de bunu yapamayacakları kendilerine bildirilmiştir. Buna mukabil evde olan maddi sayılabilecek haklardan nimet ve imkânlardan adalet şarttır. Beraber kalma müddeti, mesken, giyecek, yiyecek ve diğer imkânları burada örnek olarak zikretmek mümkündür.”<sup>1169</sup> şeklinde de açıklama yapmış. Meâl tekniğini terk etmek zorunda kalmıştır.

Nisâ 129. âyette bu şartın asla tahakkuk etmeyeceği açıkça zikrediliyor. Oysa Kur'ân'ı çok iyi anlayan sahabe çok evlilik yapmışlardır. Aslında âyetler harfiyen tercüme edilseler bile keskin görüşlü bir kimse için âyetlerde geçen adalet kavramlarının farklı olduğu gözden kaçmaz. İnsanın icraya güç yetirebildiği bir adalet vardır. Bir de elinde olmayan asla icra edemeyeceği hassas bir adalet vardır. Çocukları hakkında bir baba, birini çok içten, çok candan sevebilir. Yusuf (a.s.)'ın kıssasında Yakup aleyhisselam'ın Yusuf (a.s.)'a olan düşkünlüğü gibi. Böyle bir babanın sevgisi adilce dağıtması düşünülemez. Bu fitrattan doğan bir duygudur ki bunu bastırmak imkânsızdır. Ama baba bu durumda onları rızıklandırmak, malını dağıtmak, onların iâşesi konusunda adil davranabilir. O halde birinci âyetteki adalet aile siyaseti ile alakalı olan, onların iâşelerini temin ve üleştirme ile ilgili bir adalettir ki kişinin buna gücü

<sup>1169</sup> - Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 98.

yeter. İkinci âyetteki adalet ise sevgi, aşk ve temayülün eşitçe dağıtılmasıdır ki, insanın ikamesine güç yetiremeyeceği adalet de budur.

Durum böyle olunca Kur'ân bu âyetle dolaylı olarak çok evliliği yasaklamış olduğu fikrine gelinemez. Çünkü "(...) *bari birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya almış gibi bırakmayın(...)*" ifadesinden bu konuda az bir adaletin kabul edildiğini anlıyoruz. Yani bir zevcenize meyliniz ötekini unutturmasın demek isteniyor. Demek ki iki zevce var. Hem de sevgi konusunda adalet sağlanamamasına rağmen.

İşe meâl yazarı bu ifadeleri tercüme ederken işkâli de gidermek gibi bir misyon üstlenecek mi ? Üstlenmeyecek mi? Bu kararı vermekte zorluk çekmek de bir tercüme problemidir. Ancak harfi tercüme yapan meâl yazarları böyle bir fonksiyon üstlenmediklerini meâllerindeki üslupla göstermişler ve bu işkâllerin giderilmesini zımnen müfessirlere havale etmişlerdir.

Ali İmran 59. (...)*خلقه من تراب*(...) âyeti Adem (a.s.)'ın topraktan yaratıldığını söylüyor. Hicr 26. (...)*من صلصال من حماء مسنون*(...) âyeti ise O'nun pişmiş kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yaratıldığını söylüyor. 28. âyette de, 33. âyette de yine aynıdır Saffat 11. âyeti insanların *طين لازب* yapışkan bir çamurdan, Rahman sûresinin 14. âyeti ise (...)*من صلصال كالفخار*(...) kupkuru balçıktan yaratıldığını söylüyor.

Sonra Rabbımız <sup>1170</sup> *عجل* âyetinde insanın *عجل* acelden yaratıldığını, sonra <sup>1171</sup> *علق* âyetinde *علق* tan yaratıldığını söylüyor. Bir tek insanın yaradılışı için bu kadar farklı şeyler söyleniyor. İşte bunlar Kur'ân'ın müşkili gibi gözüküyor. Oysa bu müşkiller yine Kur'ân'ın bütünlüğü içinde, onun bize bildirdiği insanın oluşma süreci içinde düşünüldüğünde çözüme kavuşuyor. İşte Kur'ân'ın bu gibi müşkilleri bir tercüme problemidir.

Yine Rabbımız Bakara sûresi 174.(...)*ولا يكلمهم الله يوم القيامة* "Kıyâmet günü Allah onlarla konuşmaz (...)" âyetiyle Hicr sûresi 92-93. "İşte rabbına and olsun ki onların

<sup>1170</sup>- İnbiya, 21/37.

<sup>1171</sup>- Alak, 96/2.

*hepsine yapmakta oldukları şeyleri elbette soracağız (...)*” meâlindeki âyetinde bir çelişki varmış gibi gözükmekte. Burada konuşmaz ve soracağız ifadeleri çelişiyor gibi gözükür. Halbuki bir dil dünyası içinde doğup, gelişip ve yetişen insan kendi dil etkinlikleri içinde bu meseleleri gâyet pratik bir biçimde çözüyor. Bir ifade ne zaman mecâza yorumlanacak, ne zaman hakikate yorumlanacak, ne zaman her iki anlama da muhtemeldir hemen bilir. Meselâ bir insan kendisine tatlım diyen bir insana hemen gülücükler hediye eder. Çok çirkin bir adama sen dünya güzelsin dendiğinde o insan fitrî olarak hemen bu kelimeyi en doğru biçimde yorumlar. Çünkü söylenen söz vakaya, realiteye terstir. O insan bunu hemen bir tariz, bir alaya alma olarak mütalaa eder. İşte insan çok pratik olarak bu iki âyetteki konuşmaların birini şefkat, üns, muhabbet mânâsındaki bir konuşma ile te’vil eder. Öteki konuşmayı ise bir sorgulama, azarlayarak ikab ederek bir sorgulama olarak yorumlar ve doğru olarak anlar. İşte kelimesi kelimesine yapılan tercümelere bu gibi müşkiller kendiliğinden tercümelere yansımaktadır. Bu gibi tercümelere müşkillerin çözümü müfessire havale edilir.

<sup>1172</sup> وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى gibi âyetlerde fiil hem ikinci tekil şahsa hem Allah’a atfedilir. Buradaki müşkili gidermek meâl yazarının görevi değildir. Ana dili Arapça olan bir kimse de bu müşkil ile karşılaşacaktır. Harfi harfine yapılan her tercümede de bu müşkil kendiliğinden tercüme aksedecektir. Kur’ân’daki bu gibi muarız gözükten ifadelerin arasını telif etmek için müstakil eserler meydana getirilmiştir. Bu kadar uzun açıklamalar isteyen konuların açıklanması elbette meâl yazarının görevi olamaz. Harfiyen tercümeyi benimseyen bir Kur’ân mütercimi Kur’ân’ı müşkilleriyle, mücmelleriyle, mukayyet ve mutlaklarıyla aksettirmek isteyen bir kimsedir.

İnsan kainata bakar, orada bir çok müşkil ile, bir birine zıt varlıklar ve hadiselerle, muammalarla, açık ve kapalı hadiselerle, sırlarla karşılaşır. Sonra teemmül eder de kainatın sırlarını görür. Onun tezatlarla dolu bir kaos olduğuna değil, çşsiz bir

<sup>1172</sup> - Enfal, 8/17.

manzume olduğuna kanaat getirir. Kur'ân da öyledir. Onu okuyan onda bu gibi müşkülleri görür. Sonra teemmül ve tefekkür eder ve Kur'ân ona sırlarını verir ve onun da eşsiz bir manzume, bir biriyle uyumlu bir bütünlük olduğunu anlatır.

Hülâsa Kelimesi kelimesine yapılan tercümelemin büyük bir ekseriyeti Kur'ân müşküllerinin hiçbirisini çözmüş değildir. Zaten bu onların görevi de değildir. Yani o okuyucusunu bu problemlerle karşı karşıya koymaktan çekinmez. Kur'ân da zaten çözmek ve okuyucusunun zihnini geliştirmek için onun karşısına bir takım problemler koymuştur. Bu onun noksanlığına değil, yüce bir maksada hizmet ettiğinin bir göstergesidir. Edipler de öyle değil midir. Söz sanatları yapar, anlamı kuvvetlendirmek için sembolik konuşur ve yazarlar.

Fatiha'daki الحمد hamd kelimesinin anlam hudutlarındaki genişlik, daha doğrusu bu sûredeki bağlamında kazandığı anlam genişliği Arap dilinde de tam bir ikinci karşılık bulunamamaktadır. Biz bu kelimenin anlamını belirlemeyi de müşküllerden görmekteyiz. Arap dilindeki الحمد hamd ile Kur'ân'daki الحمد farklı mânâlardadır. Bu kelimeyi Allah (c.c.) kullandığı için mânâ genişliğine uğramıştır. Allah için kullanınca 99 uluhiyyet sıfatını anlatan bir övgü, bir sena anlamı taşımıştır. Ama Arap dilindeki "hamd" daha sınırlı bir anlamdaki övgüdür. Ama Abdi's-selam "methin ve hamdin anlamdaş olduğunu söylemiş. الثنى es-sena daha geniş mânâdadır. Çünkü metih ve hamd hayır konusundadır. Ya kamil sıfatı ispat veya ya noksan sıfatı nefiy içindir. الثنى sena hem şer hem hayır konusunda olmuştur.

El hamdu'nun 'ال' el'i hakkında da üç görüş vardır. İstiğrak için olduğu söylenmiştir. Çünkü Allah tafsil tarikiyle nefsi üzerinde bütün övgülerle sena edildi. Bu durumda hem de emrolunmak sahih olmuş olur.

Bu elif için, bir işârettir de denmiştir. Yani hakikate işârettir. Bu konuda Zemahşeri'nin reyini ise şöyledir. (ö. 528 H.) Bu mastar fiil yerine kondu. 'ال' hamd etmek. Sibeveyh de böyle söylemiştir. Ve biz الحمد الله deriz onunla ref halini murat ederek الحمد لله demekle Allah'ı överim demiş olursun. Bunu hadis de destekliyor. Kul

elhamdu lillahi dediği zaman Allah azza ve celle kulum beni hamd etti demiştir. Şâyet istiğrak için olmuş olsaydı. Allah onunla kendini sena ederdi. Elbette biz de Allah'ın dediğini hikâyeye ederdik. Hamdi hikâyeye eden de hamid değildir. Şöyle ki küfrü hikâyeye eden kafir değildir. Hülâsa bu ne vaaddir, ne haberdir. Bilakis inşadır."<sup>1173</sup> İşte hakkında bu kadar yorum yapılan bir kelimeye Türkçe'de bir tek kelimeyle karşılık bulmak bir tercüme problemidir. Meâl yazarı için bir müşkildir.

Yani, الحمد لله için bir çok tercüme alternatifi çıkmaktadır. Mütercim Türkçe'de hem bu kelimenin anlam alanlarının genişliğini, hem bu kelimenin başındaki el takısının fonksiyonlarını bir tek Türkçe kelimeyle karşılamak durumundadır. Hamd Allah içindir ama bu hamd nasıl bir hamddir? Bunu açıklamak zorundadır. Hamd ederim şeklindeki bir tercüme doğru mudur? Doğruysa yeterli midir? Bu ifadeyle Allah kendini över. Bu ifadeye kula zımmen bir emir var mıdır? Bu açıdan bakarak bu kelime emir sigasıyla da çevrilebilir mi? Bütün bunlar الحمد لله ifadesinin anlam alanında ise bu ifadeyi tek kelimeyle bir meâl üslubu ile tercüme mümkün mü? v.s. İşte bu mütercim için ciddi bir müşkildir.

Yine müşkilil Kur'ân'dan sayılan ve Bakara sûresi 2. âyetteki ذلك zalike uzağı mı, yakını mı işâret ediyor?<sup>1174</sup> Bu ihtimallerin hangisinin tercih edileceği konusu bir tercüme problemidir. "Kitap kelimesinde Kur'ân Allah'ın Rasulüne indirilmeden önce, kitap değildi. Oysa kitap bu âyette el-mektub yani yazılmış anlamındadır. Bununla birlikte inzal halinde ona kitap denmiştir."<sup>1175</sup>

Bu müşkillerin çözümüne gidilerek tercümelere kitap yerine anlaşılını yazmak ne derece doğru olur? Bu istikamette bir tercüme yapılırsa tercüme mütercimin reyî konmuş olmaz mı? İşte bunlar karşımıza çıkan müşkillerdir. Ama meâl yazarları bu müşkili çoklukla "el-kitab" olarak asla sadık bir şekilde okuyucuya sunmaktalar. İzahını

<sup>1173</sup>- Abdu's-Selâm, İzzu'd-Din Abdu'l Aziz. Fevaidu fi Muşkili'l Kur'ân, Dâru'l İşrak, Kuveyt, 1982-1402. s. 40-41.

<sup>1174</sup>- Abdu's-Selam. Age., s. 64.

ise müfessire bırakırlar. Okuyucu bunu anlaşılmaz ve müşkil bulursa bilenlere sorup öğrenir. Bu noktada meâl yazarının sorumluluğu müfessirinkinden daha az gibi görünmektedir.

“Yine Bakara sûresi 2. لا ريب فيه âyeti hakkında da sorular sorulmuştur. Milletlerin ehlinden bir çoğu onda şüpheye düşmüşken nasıl onda şüphe yok denir.”<sup>1176</sup> denmiştir. Kur’ân’ın bu kabil müşkilleri karşısında yalnızca ana dili Arapça olmayanlar değil, ana dili Arapça olanlar da karşı karşıyadır. Bu müşküller tercümelerin ortaya koyduğu problem değil, Kur’ân’ın aslında var olan problemlerdir. Daha doğrusu bu dillerin de tabiatında var olan müşkillerdir. Bunlara dillerin müşkilleri, Kur’ân’ın müşkilleri demek mecazîdir. Aslında söylenmek istenen kulların anlama müşkilleri. Evrendeki bazı varlık ve olayları kavrayamayan insan onu evrenin müşkili sanır. Aslında bu müşkil insan zihninin çalışma yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden dikkatle bakılırsa Kur’ân’da müşkil diye bir şeyin olmadığı gözlenir. Bu sebeptendir ki insanları ana dillerini daha iyi kavrar, şâirlerini yazarlarını anlar hale getirmek için ülkeler insanlarına dil tahsili yaptırır ve ana dili öğrenimine önem verirler. Edebî metin tahlilleri yaparlar. Çünkü bir metni anlama, bir çok şartın bir araya gelmesiyle mümkündür. Telmihleri bilmek, yazarın bakış açısını temsil ettiği ekolleri bilmek, o dilin mecâzlarını, kinayelerini, teşbih ve istiârelerini bilmek mecburi kılınır.

Kur’ân’ın müşkilleri de bir tercüme problemidir. O müşküller çözülmeden doğru anlama gerçekleşemez. Harfîyen yapılan tercümelemler çoklukla aslında olan müşkilleri kendiliğinden tercüme metne yansıtmaktadır. Bu durumda en sağlıklı yol kelimesi kelimesine tercüme ve sonra da tefsir ve açıklama yapmaktır.

<sup>1175</sup> - Abdu’s-Selam. Age., s. 66.

<sup>1176</sup> - Abdu’s-Selam. Age., s. 69.

#### 2. 4. 1. 27. Müteşâbihlerin tercümesi

Kur'ân mütercimi müteşâbihleri aynen aksettirmekle, onun te'vilini aksettirmek arasında bir tercih yapmak zorundadır. Aynen aksettirdiği zaman asla uygun bir tercüme yapmış, yorumladığı zaman te'vil etmiş olacaktır. Delillerle izah ve açıklama yapacağı zaman ise bir tefsir yapmış olacaktır.

Lügatte müteşâbih, “içinde iltibas bulunun şeydir. Arapların işler ona benzeşti anlamındaki اشتبهت عليه الامور sözünden alınmıştır.

Istılahta ise, kendisinden kast olunana siğası ile delâlet etmeyen lafızdır. Şari ilmi ile böyle konuşmayı tercih etmek istemiştir. Hak için yorumlanamaz oluşundan ötürü, onu tefsir etmemiştir. Kapalılıkta müteşâbih en yüksek rütbeye varmıştır. Alimlerin akılları ona ulaşmaya yol bulamamıştır. Çünkü dünyada ondan muradın hakkıyla bilinmesi konusunda ümmetin ümitleri kesilmiştir.”<sup>1177</sup>

Müteşâbihin mânâsını “Âlemlerin Rabbına ısmarlamak gerekir. Müteşâbih ve onun iki mânâsına ulaşmak ve tam bilinmesine davranmak doğru sayılmaz. Sahabenin çoğu, tabiînden ve müctehid imamlardan çoğu ona teslimin vücutuna kail olmuştur. O konuda ve onun te'vilinden imtinasına kail olmuşlardır. Çünkü onun yorumundan hiç kimseye bir nasip yoktur. Dünyada onun mânâsının künhünü hakkıyla bilmeye imkân yoktur.”<sup>1178</sup>

Mücmel ile müteşâbih arasında ise şu fark vardır. Mücmel, ardından beyânın gelmesini kabul eder. Ama müteşâbih bunu kabul etmez ve anlaşılmaz.”<sup>1179</sup>

“Genel olarak usül uleması müteşâbihi ikiye ayırmışlardır. Muhkemle mukayese edildiğinde mânâsı bilinebilen, hakikatini bilmeye asla imkân bulunmayan âyetlerdir.”<sup>1180</sup>

<sup>1177</sup> - Tavîleh. Age., s. 293.

<sup>1178</sup> - Tavîleh. Age., s. 293.



Hülâsa müteşâbih benzeşme anlamındadır ve bütün dillerde bu gibi söyleyişler vardır. Çünkü söz sanatları evrenseldir. Müteşâbih bizim her gün kullandığımız dilde de vardır ve kelimelerin anlam hudutlarında değişmeleri mümkün kılan bir olgudur. “Her dilde anlatımı güçlendirmek ve canlı kılmak için yararlanılan dil olaylarından, söz sanatlarından biri, benzetmedir. Benzetme bir nesnenin niteliğini bir eylemin özelliğini daha iyi anlatabilmek, canlandırabilmek için bir başka nesneden bir başka eylemden yararlanarak onu anımsatma yoluyla gerçekleştirilir. Her insan aynı yoldan kendine özgü benzetmelere baş vurabilir. Ancak benzetmelerden bir bölümü her dilde kalıplaşarak yerleşir. Bir insan için kullanılan fitil gibi sarhoş benzetmesi ikinci bir aşamada yalnızca fitilin söylenmesiyle bir deyim aktarmasına dönüşür. Keçi gibi inatçı benzetmesi de o ne keçidir, ya da inatçı keçi kullanımında artık bir deyim aktarmasıdır.”<sup>1181</sup>

Biz kendi dil yapımız içinde benzetmeleri çok pratik olarak te’vil ederiz. İnatçı bir çocuğa keçi, kurnaz bir insana tilki dendiğinde biz o çocuğu keçi ve insanı da tilki kabul etmeyiz. Kurnazlık yönüyle algılarız ve bu yönün de o kişide oldukça kuvvetli olduğunu anlarız. Meselâ insanın burnu kayığa veya bir coğrafya parçasına verilir. Ama bu burun insanın burnuna bütün yön ve fonksiyonlarıyla benzemez. Sadece o coğrafi şekle bir isim bulmak için sınırlı dil kaynaklarını genişletmiş, işlek hale getirmiş oluruz. Yani anlamı dar bir kelime olan burun kelimesini geniş anlamlı kılarız. Bunun gibi biz kendi dil bütünlüğümüz içinde bu pratik te’villeri nasıl yapıyor ve dili doğru anlıyorsak, Kur’ân’ın müteşâbihlerini de onun dil örgüsü, dil muhiti içinde algılamalıyız diye düşünüyorum.

Meselâ Fecr sûresi 22. âyetindeki “Ve Rabbın geldi” cümlesi ile Türkçe’deki “dağdan çığ geldi.” ifadeleri arasında bir ilgi kurarak âyeci anlamaya çalışalım. Mesclâ,

<sup>1179</sup>- Tavileh. Age., s. 291.

<sup>1180</sup>- İbn Manzur. Age., XIII/505.

<sup>1181</sup>- Aksan, Anlam Bilim. s. 61.

çığın da, arabanın da, insanın da bir geliş biçimi vardır. Burada esas, insanın gelişidir ve onun gelişi insan olmayan varlıklara verilmiştir. İşte bu gelişler anlatılırken her Türk, çığın ve arabanın gelişlerinin ayaklarla olmadığını hemen anlar.

Gelmek fiili Allah hakkında da caizdir. Çünkü âyet ile sabittir. Ama onun gelişi insanın gelişi gibi ayakla ve adım atarak olduğu söylenmemelidir. Bir mekandan bir mekana bir zaman içinde yaklaşma şeklinde algılanmamalıdır. O gelişi görmediğimiz ve o gelişin keyfiyeti idrak boyutlarımızı aştığı için susmalıyız. Körün renkleri algılaması imkânsızdır. Ancak renklerin varlığına inanır. Yalnızca insanın ve arabanın gelişini görmüş bir insan, eğer başka hiçbir varlığın gelişini görmemişse, o varlıkların gelişinin ayakla, adım atarak olacağı vehmine kapılabilir. Ancak sonra arabanın gelişinin tekerleklerin dönüşü ile, çığın sürünüp akarak geldiğini anlar. Aradaki benzerliği de farklılığı da kavrar. Dolayısıyla Allah'ın gelişi de insanın gelişi esas alınarak kavratılmak istenmiştir. Ancak O'nun gelişinin keyfiyeti bütünüyle aynı değildir. Bu geliş, hiç görülmediği için tasvir edilemez.

Artık asıl mevzumuza dönerek müteşâbihin tercümesi konusunda da şunları söylemek isteriz Mütercim Kur'ân'ı tanıtan kimse olduğuna göre ondaki müteşâbihleri de sergilemek zorundadır. Arapça bilen bir kimse Kur'ân'a bakınca nasıl onun müşkil, mücmel, muhkem ve müteşâbihini görüyorsa, bir meâlden Kur'ân'a yaklaşan insan da en azından onun mücmelini, müteşâbihi görmelidir. Çünkü bunlar Kur'ân'ın özelliklerindedir. Mütercimlerin burada te'vile sapışları Kur'ân'ı noksan tanıtmaya hatasını doğurmaktadır. Te'vil ve tefsirlerde, Kur'ân'dan çok müfessirlerin rey ve görüşleri tanıtılır. Meâl de neticede çevirmenin reyidir; ama o tefsire nazaran Kur'ân'a daha yakın, daha az yorumlar ihtiva eder.

“Tanrı hakkında teşbihi (anthropomorphic) bir dil kullanılıp kullanılmayacağı konusunda hem İslâm düşünce tarihinde ve hem de Hıristiyan ve Yahudi düşünce tarihinde uzun tartışmalar olmuştur.

Allah'ın “el” (yed), “yüz” (vech), “göz” (ayn), v.s. gibi bir takım zatî nitelikleriyle, “iniş” (nüzü) ve “kurulma, kaplama, oturma” (istiva) gibi fiili niteliklerinin Kur’ân’da geçtiğini biliyoruz. Buna benzer nitelemeler öteki teistik dinlerin kutsal kitaplarında da geçmektedir.

İslâm düşünce tarihinde, selefiye ve ona yakın bir düşünce çizgisine sahip olanlar Allah'ın nitelikleri konusunda Kur’ân ve hadislerde geçen nitelemelerini “teşbih”, “teklif”, “ta’til” ve “tahrif” etmeksizin; yani Allah'ın sıfatlarını yaratıkların niteliklerine benzetmeksizin ve Tanrı hakkında kullandıkları sözcükleri insanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullandıklarını sorgulamaksızın, öğrendikleri gibi kabul etmişlerdir. Onlar, Allah'ın niteliklerinin nasıl olduğu konusunda yorum yaparak, şu veya bu şekilde bir belirlemeye gitmedikleri gibi bunları olumsuzlama veya inkar yoluna da sapmamışlardır. Tanrı hakkında kullanılan terimlerin sözlük anlamlarını bozmaksızın, olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ancak, Tanrı ile Onun yaratığı olan insan arasındaki sonsuz farkı göz önünde bulundurarak burada her hangi bir benzetmeye de gitmemişlerdir.

Doğrusu teşbihi, yani insanî nitelikleri dile getiren bir dil kullanmaksızın, Tanrı hakkında konuşmak mümkün değildir.”<sup>1182</sup> Bu yüzden Kur’ân’ın müteşâbihlerini te’vil ederek tercüme etmek yeni problemler doğuracaktır. Bu problemlerin başında ise bir teşbihten sakınarak yorum yapanların karşımıza yine Allah hakkında yeni bir teşbih sözcüğü ile çıkmış olmaları gelmektedir. Şimdi müteşâbih âyetlerin meâllerini inceleyelim. Meselâ:

<sup>1183</sup>(....) وما تتفنون الا ابتغاء وجه الله (...)

Ateş, Yıldırım ve Çantay, yukarıdaki âyette geçen yüz kelimesini rıza,<sup>1184</sup> Celaleyn, sevab,<sup>1185</sup> Elmalılı, yüz,<sup>1186</sup> Pickthall, Allah’s countenance<sup>1187</sup> yüz ve çehre,

<sup>1182</sup>- Koç, Turan. Din Dili, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995, s. 49-50.

<sup>1183</sup>- Bakara, 2/272.

<sup>1184</sup>- İhkz. Adı geçen meâlleri.

<sup>1185</sup>- Celaleyn. Tefsiru’l Celaleyn, Salâh Bilici Kitabevi Yayınları. İstanbul, ts., s. 43

Muhammed Esed God's countenance<sup>1188</sup> yine yüz, çehre ile karşılaşmışlar. Ama Esed'in Türkçe Çevirisinde bu kelime "rıza"<sup>1189</sup> ile karşılanmış.

Biz bu örnekleri sergiledikten sonra şunu söylemek istiyoruz. Eğer Âlemlerin Rabbi dileyseydi "rıza" kelimesini kullanırdı ki bazı âyetlerde rıza kelimesini kullanmış tır da. Meselâ: Kur'ân'da Allah'ın rızası anlamında "merdatillah"<sup>1190</sup> geçmiştir. Aslında geçen "yüz" kelimesini te'vil etmeyi tercih eden meâl yazarları veya müfessirler, bu ifade teşbih tevehhümü verir korkusuyla onu te'vil ediyorlar. Oysa kelimini indiren Allah, kulların böyle bir tevehhüme kapılabileceğini pekâlâ biliyor. Buna rağmen bu bağlamda rıza kelimesini değil de vecih-yüz kelimesini ifadeye koymayı tercih ediyor. Âlemlerin Rabbi bunu yapmakla insanı merkeze koyarak ondaki özelliklerden hareketle kullara kendini tanıtmada konusunda bir yaklaşım, bir ip ucu veriyor. Kul bu âyeti okurken Rabbinin ya kendine benzetecektir, ya da tenzihî bir yüz kavramına gidecektir. Ama rıza kelimesini kullanmakla kullardaki teşbih vehmini ortadan kaldırmak, teşbih fikrinden sıyrılmak yine mümkün olmuyor. Çünkü rıza, yani hoşnutluk halinin de hem beşerî, hem de ilahî olmak üzere iki veçhesi vardır. Bu te'vil de problemi çözmez kanaatindeyim. Yüz kelimesinden hareketle somut bir teşbihe sapmak isteyen bir meâl veya tefsir okuru, rıza kelimesini de beşerî bir duygu olarak yorumlayabilir. Teşbihî dil Allah'ı anlatmak konusunda insan için her zaman zarurîdir. Bu yüzdendir ki Kur'ân ve hadislerde de bu dile sık sık rastlamaktayız.

<sup>1191</sup>(...) *فا ينما تولوا لثم وجه الله* (...)<sup>1191</sup>Yukarıdaki âyette geçen Allah'ın yüzü ifadesini Ali Özek, "yüzü (zâtı)"<sup>1192</sup> Çantay, "Allah'ın yüzü (kiblesi)",<sup>1193</sup> Elmalılı, "orada

<sup>1186</sup> - Elmalılı. Age., 1/907.

<sup>1187</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 46

<sup>1188</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 61

<sup>1189</sup> - Esed. Cahit Koytak ve diğeri. Ag.meâl, s. 82.

<sup>1190</sup> - Bakara, 2/207

<sup>1191</sup> - Bakara, 2/115.

<sup>1192</sup> - Özek ve diğeri. Ag.meâl, s. 17.

<sup>1193</sup> - Çantay. Ag.meâl, s. 1/36.

*Allah'a durulacak cihet var*"<sup>1194</sup> Picakthall, "*there is Allah's countenance*"<sup>1195</sup> yüz, çehre, Sahkir, "*Allah's purpose*"<sup>1196</sup> maksat, niyet, yönelme, Ateş, "*yüzü (zâtı)*",<sup>1197</sup> Öztürk, "*Allah'ın yüzü vardır.*"<sup>1198</sup> ve Suat Yıldırım, "*Allah'a ibadet ve itaat ciheti vardır*"<sup>1199</sup> şeklinde tercüme etmişlerdir.

Görülüyor ki tefsirde olduğu kadar meâlde de en mühim tercüme problemlerinden birini mütaşabihlerin te'vil, tefsir ve tercümesi oluşturuyor. Oysa Âlemlerin Rabbı kelimünde vecih kelimesini kullanmıştır. Dileseydi kible, zat, rıza kelimelerini kullanırdı. O halde bu kelimenin seçilişinin çok özel bir ilahî maksadı olmalıdır. Hele hele bu tercüme yapıldığında yüz kelimesini hiç kullanmadan yalnızca te'vilini vermek bu kelime yalnız bu mânâyâ gelir gibi bir tahsis ihsas edeceği için tehlikelidir de. Bu durumda O'na ait bir sıfat saklanmış olur.

İnsan mantıkla çelişen, idrakin alamadığı bazı şeyleri idrake sığdırmak için te'vile sığınır. Hatta bunu mecburî görürüz. Kendi dil etkinliğimiz içinde Meselâ "Türkiye Türkçe'sindeki acı sıfatı tat alma duyusuyla ilgili bir kavram iken, bizim onu dokunma duyusunu ilgilendiren soğukla birleştirip acı soğuk tamlamasını yapmamız, görme duyusunu ilgilendiren sarı ve yeşil gibi sıfatlarla birlikte acı sarı, acı yeşil biçimindeki kullanımlarımızı"<sup>1200</sup> te'vil etmek zorundayız. Bunu gerçek mânâda anlamamız imkânsızdır. Çünkü rengin tatma duyusuyla alâkası yoktur. Bu kesindir. O halde acı soğukla soğğun şiddetini, acı yeşille yeşilin fazlalığını anlatmış oluruz. Ancak bu kabil mütalaaları Allah'ın müteşâbih sıfatları hakkında yapmamız mümkün değildir. Çünkü onu görmüş değiliz. İnsan görmediği bir varlığa insan yüzünü nasıl yakıştıramıyorsa, ondan yüzü nefyetme konusunda aynı hassasiyeti göstermelidir. Köre

<sup>1194</sup>- Elmalılı. Ag.e., I/472.

<sup>1195</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s. 18.

<sup>1196</sup>- Shakir. Ag.meâl, s. 16.

<sup>1197</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 17.

<sup>1198</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 19.

<sup>1199</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 17.

<sup>1200</sup>- Aksan. Anlam Bilim, s. 120.

yeşil, total bir sağıra ud sesi sorulmaz. O'nun başka duyularıyla yaklaşımlar kurarak anlatılmaya çalışılır. Ama bu anlatımlar ona renk ve ses hakkında yeterli bilgiler vermiş sayılmaz. O halde müteşâbih tercüme edilirken aynen tercüme edilmeli, keyfiyet Allah'a havale edilmelidir.

Bu iyi niyetten kaynaklanan te'viller, Kur'ân okurunu Allah'ı yanlış tanımaktan korumaya matuftur şüphesiz. Ama kendisi için el, yüz, istiva tabirlerini kullanan Allah, kullarına belki çok özel bir mesaj vermek istiyordur. O halde Arap dilini bilmeyen kimselere Kur'ân'da ne varsa mümkün merteye aynen verilmeye çalışılmalıdır. Müteşâbihi yanlış veya doğru yorumlamak ise yaşadığı müddetçe imtihana tabi tutulan kulun problemidir. Biz Kur'ân'ı saklama yetkisine malik değiliz.

Üstelik, "yüz" Allah için caiz değildir veya teşbih ihsas eder düşüncesiyle zat ve rıza ile te'vil edilse bile problem çözülmüş olmuyor. Bu kelimeler de insanların dil bağlamlarında teşbih ihsas ederler. Allah'ın zatı oradadır dendiğinde yine bir teşbih söz konusudur. Yine onu bir mekân içinde sınırlanmış olarak hayal etmek riski vardır. Allah'ın yüzünün her yerde olmasını mantık nasıl tasavvur edemiyorsa, rızasının ve zatının da baktığımız her yerde, bizim idrak yani algı hudutlarımızın anladığı mânâda, olması aynı derecede imkânsızdır. O halde müteşâbihlerin tercümesinde te'vil de sadra şifa vermemektedir. Dikkatle düşünülürse anlaşılır ki o da yeni bir teşbih kapısını açmaktan ibarettir..

(....)وجاء ربك والملك صفا<sup>1201</sup>

Bu âyeti "*Rabbın gelip melekler saf saf dizildiğinde*"<sup>1202</sup> şeklinde meâllendiren Öztürk, te'vile yanaşmamış. Celaleyn: <sup>1203</sup>ای امره yani emri geldiği zaman diye tercüme etmiş. Daha açık ifadeyle Celaleyn'e göre, gelen Rab değil, onun emridir. Çok açıktır ki bu te'vilde de Rabb'in gelişi yok sayılıyor. Bu yok sayılış, eğer insanlar veya her hangi

<sup>1201</sup> - Fecr, 89/22.

<sup>1202</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 595.

<sup>1203</sup> - Celaleyn. Age., s. 262.

bir varlığın gelişi söz konusuysa bu te'vil itikaden mahzurlu olmaz, Ama Allah'a ait bir geliş yok sayılıyorsa bu fevkalâde tehlikeli olur. Bizim boyutlarımızda, mekan ve zamanla kayıtlı bir geliş elbette Allah için düşünülemez; ama onun da kendine özgü bir gelişi vardır. Ve rabbımız istese emir kelimesini de kullanırdı. Ancak bu gibi teşbihler kulun muhayyilesini geliştirmek, hayâl gücünü zaman ve mekan kayıtlarının üstüne çıkarmaya matuf bir maksada hizmet etmiş olabilir diye düşünüyorum. Ama O'nun gelişini onun emri demekle teşbih ihsas etmekten kurtarabiliyor muyuz? Allah'ı Kur'ân'da fiil ve sıfatları ile anlatan hiçbir kelime teşbih intibatı vermekten uzak değildir. Allah'ın emri nasıl geldi? O emretti, melekler getirdi dendiğinde, yine insan zihninde insanın emretmesi, padişahın emretmesi ve onun emrinin bir ağızdan söz olarak çıkması gibi eylemler teşbihî çağrışımlar uyandırmaktadır. Yine zihin Allah için bir mekan, bir zaman, bir konuşma biçimi hayâl etmek zorunda kalıyor. Yani Rabbın gelişini onun emrinin gelişi diye te'vil edenler insan zihnini Allah'ı insana benzetme temayülünden kurtarmış olamıyorlar. Madem ki Allah kendisi için geldi diyor, mademki bu gelenin onun emri olduğuna dair de elimizde bir karine yok, o halde inanır, bu ifadenin Allah indinden böyle indiğini kabul eder, keyfiyetini Allah'a havale ederiz. Ancak bizim zaman ve idrak boyutlarımız dışında O'nun da kendine özgü bir gelişi olduğunu da kabul ederiz.

Tercümesi hakkında böyle mütalaalarda bulunduğumuz bu âyeti Yıldırım, "*Rabinin emri gelip*",<sup>1204</sup> Çantay, "*Rabbin (in emri)(...)*" demiş ve dipnotla Celaleyni kaynak göstermiş. Sonra "Kudretinin alametleri ve kahrının eserleri "Beyzavi ve Medarik)<sup>1205</sup> demiş. Elmalılı, "*ve Rabbinin emri gelip*",<sup>1206</sup> Ateş, "*Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman*"<sup>1207</sup> diye tercüme etmiş. Tuhaftır ki başka yerlerde müteşâbihi te'vil etme ihtiyacı duyan Ateş, burada âyeti te'vil etmeden aktarmış.

<sup>1204</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 593

<sup>1205</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1179

<sup>1206</sup> - Elmalılı. Ag.c.. VII/5790.



Marmaduk, “*And thy lord shall come with angels,*”<sup>1208</sup> “*ve senin rabbın melekler ile gelecek.*”, Shakir, “*And your lord comes and (olso) the angels in ranks.*”<sup>1209</sup> “*Ve senin Rabbın gelir ve (hakeza) melekler saflar halinde.*” Muhammad Esed, “*and ( the majesty of) thy Sustainer stands revealed, (...)*”<sup>1210</sup> “*Rabbinin haşmeti ortaya çıktığında (...)*”<sup>1211</sup> şeklinde tercüme etmişler..

Bu örneklerden bir kısmının âyette geçen müteşabih ifadeyi bir kısım meâl yazarlarının aynen aktardığını, bir kısımlarının da te’vil ettiklerini gördük. Âyeti te’vil ederek tercüme edenleri böyle bir tercümeye Rab için bir geliş hayâlinin zorluğu sürüklemiştir kanaatindeyiz. Tevillerinin delilleri de budur. Ancak bu kabil tercüme Allah’ı ve Kur’ân’ı hakkıyla tanıtmaya yetmez. Allah’ın da kendine özgü fiilleri vardır. Onun kelamı olduğuna inanırız ama konuşmasının keyfiyeti hakkında susarız. Ama Allah’ın gelişi de kabul edilip, keyfiyeti hakkında susulması gerekirken nedense bu konuda teviller yapmakta mahzur görülmez. Kur’ân’daki teşbihi dil de bir tercüme problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. “Teşbihî dil söz konusu olduğunda, önemli olan, kaçınılmaz ve bir yerde haklı nedenlere dayanan *antropomorfizm*, ile böyle bir mecburiyet bulunmayan *antroposentrizm* arasında bir ayrım yapmaktır. Bilindiği gibi *antroposentrizm* insanı merkeze koyan ve onu başka bir şeyin ölçüsü kılmaya çalışan bir yaklaşımdır. Tanrı hakkında bu anlamda yani *antroposentrik* bir dil kullanmanın ortaya çıkaracağı güçlükler apaçık ortadadır.”<sup>1212</sup>

İşte bu güçlüklerden sakınma gayretinde olan meâl yazarları bu dili aynen aktarmakta mahzur görmüşler. Oysa teşbihî dil ne kadar te’vil edilirse edilsin Allah ve O’nun fiilleri hakkında Kur’ân’ın aslında var olan kullanımları değiştirmek ve te’vil etmekle yeni bir teşbih ortaya koymuşlardır. Müteşâbihleri te’vilci bir anlayışla tercüme

<sup>1207</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 593.

<sup>1208</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 593.

<sup>1209</sup> - Shakir Ag.meâl, s. 620.

<sup>1210</sup> - Asad, Ag.meâl, s. 950.

<sup>1211</sup> - Esed. Koytak ve diğeri. Ag.meâl, III/1268

<sup>1212</sup> - Koç. Age., s. 50.

etmek yine anlam yitimi meydana getirmektedir. Bu açıdan bu dilin tercümesi de bir tercüme problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problem bu kelimelerin te'viline sapmadan kelimelerin karşılığını vermekle çözüleceği kanaatindeyim. Ancak teşbihî dilin vermesi muhtemel yanlış bilgi ve intibaların önüne tefsirî bir üslupla müteşâbihin maksadı anlatılarak geçilebilir.

#### 2. 4. 1. 28. Mücmellerin tercümesi

“Mücmelin mânâya işâreti açıklanamaz. Bu lafızdan kast edilen mânânın belirmesi için, başkalarına ihtiyaç duyulur. Bu lafza mücmel denir. Murat edilen mânâya lafzın kendisi delâlet ettiği bir lafızdır. Lakin o, iki veya daha fazla mânâya ihtimali sebebiyle açık olmayan bir delâlettir”<sup>1213</sup>

Cerrahoğlu “Lügat mânâsından da anlaşılacağı gibi müphem bir lafızdır. Mücmel olan âyette de mânâlar istihdam eder ve onların hangisi olduğu açık bir şekilde belli olmaz. Mânâsı kapalı olan âyetler Kur’ân’da mevcuttur.”<sup>1214</sup>

“Ayrıca mücmelin müteşâbih ile de yakın alâkası vardır. Fark ise şudur: Mücmel, beyânın ardından gelmesini kabul eder. Ama müteşâbih kabul etmez ve anlaşılmaz.”<sup>1215</sup>

Fıkıh Usulü istilâhında ise “Lühuku me’mul olan bir beyândan başka bir vecihle idrak-i maksada tarik olamayan lafızdır. Mücmel : İcmalden me’huz olup ibham mânâsıdır. Mücmel öyle bir lafızdır ki mücmel ve mütekellim tarafından lahik olacak beyândan başka hiçbir sûrette idraki maksada tarik yoktur. Yani nazar ve teemmül ile değil, olsa olsa mücmelin beyânıyla mücmelden maksad ne olduğu idrak olunabilir.”<sup>1216</sup>

<sup>1213</sup>- Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 297.

<sup>1214</sup>- Cerrahoğlu. Tefsir Usulü. s. 182.

<sup>1215</sup>- Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 293.

<sup>1216</sup>- Büyük Haydar Efendi. Age., s. 185.

a) İcmal için bir çok sebepler vardır. Bu sebeplerden biri iştiraktır.<sup>1217</sup> Yani aynı lafzın bir çok mânâ taşınmasıdır. Çok anlamlı bir kelime olmasıdır. Onlardan birinin seçilememesidir Tekvir 17. *عسس* hem gelen ve de geçen gece için ifadeye konulmuştur. Keza Bakara 228. *ثلاثة قروء* âyetindeki *قروء* kelimesi hem temizlik ve hem de hayız için ifadeye konulmuştur.<sup>1218</sup> *أويطو الذي بيده عقدة نكاح* âyetinde elinde akit bulunanlar ifadesinin hem zevce hem veliye ihtimali vardır. Çünkü onlardan her ikisinin de ellerinde nikahın akdi vardır.

b) Zamirlerin merciiindeki ihtilaflar da icmalin sebepleridir.<sup>1219</sup> Bu konuda Kur'an'da oldukça çok örnekler bulmak mümkündür. Hatta zamirlerin mercileri ve tercüme problemler adı altında bir bölüm açabilirdik. Ancak bu tezin hacmini fevkalâde genişleteceği için biz bu konuyu bir tek örnek vermeyi ve bu konu içinde incelemeyi uygun bulduk. Çünkü zamirlerin mercii gerçekten geniş bir konudur ve incelediğimiz her konu gibi başlı başına bir tez konusudur.

“Meselâ: Fatır 10. *يرفعه* (...)<sup>1220</sup> *اليه يصعد الكلمة الطيب والعمل الصالح يرفعه* (...)” âyetindeki *يرفعه* fiiline bitişik <sup>4</sup> zamirinin hem Allah isminin, hem de ‘salih ameller’in yerini tutma ihtimali vardır.”<sup>1220</sup> Ateş bu âyete “(...) *Güzel söz O'na çıkar, iyi amel onu yükseltir.* (...)” şeklinde meâl verdikten sonra dipnotla “Âyete şu mânâ da verilmiştir. ‘güzel söz ona çıkar’ iyi ameli de Allah’a yükselten odur.’ Yani kelime-i tevhitten ibaret olan güzel söz, iyi ameli Allah’a yükseltir. Onsuz iyi amel kabul edilmez, demektir.”<sup>1221</sup> şeklinde açıklama yapmıştır. Oysa harfî bir tercüme yapılırsa meâl okuru zamirin merciiini bulmakta belki zorlanacaktır ama, asıl ile karşı karşıya kalacak ve zamirin mercilerini kendisi arayacaktır. O da zamiri muhtemel yerlere göndererek âyetten yeni mânâlar çıkaracaktır. Meselâ biz *يرفعه* daki zamiri “Salih temiz kelime ve salih amel ona

<sup>1217</sup>- Suyûtî. Age., 2/24.

<sup>1218</sup>- Bakara. 2/237.

<sup>1219</sup>- Suyûtî. Age., II/24-25.

<sup>1220</sup>- Suyûtî. Age., II/24-25.

<sup>1221</sup>- Ateş. Ag.meâl., s. 332.

yükselir. Bunları Allah yükseltir.” Şeklindeki tercümeyle Allah’ın ismi yerine kullanabiliriz. Yine hu zamirinin yerine kelime-i tayyibi koyabiliriz. Bu durumda da tercüme, “Temiz kelime O’na yükselir. Temiz kelimeyi ameli salih yükseltir.” Bu tercümede 4 zamiri temiz kelimenin yerini tutmuş olur.

Hülâsa, zamirlerin merciiini tercümeye koymak tefsir ve yorum olur. Bir bakıma hazıfların zikredilmesi gibidir. Zamirleri aynen ifadeye koyma ise harfi bir tercüme meydana getirir. Ancak bu mercii iyi tespit edememek ve bu mercilerin birden çok ihtimallerini vermek de meâl tekniği ile yapılan tercüme prensibine aykırıdır. Zaten harfiyen bir tercüme bu ihtimalleri dikkatli okurlara gösterebilir. İşte bir zamirin mütercimmin karşısına birden çok tercih çıkarması bir tercüme problemidir.

c) İcmalin sebeplerinden biri de atıf ihtimali ve isti’naftır.<sup>1222</sup>

<sup>1223</sup> (وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنابيه (...))<sup>1223</sup> m atfi belirgin değildir. Hem, “Allah ve ilimde rasih olanlar bilir”, hem de “Onun te’vilini ancak Allah bilir. Ve ilimde rasih olanlar da der ki ona inandık” gibi mânâlar oluşturabilir. Bu problem harfiyen bir tercümede olduğu gibi aktarılır. Okur asıl ile karşılaşır ve âyetteki müşkili görür. Ama tefsirî bir tercüme و in görevini tespit konusunda epey söz söylemek zorunda kalır.

d) Lafzın garabeti de icmale sebep olur denmektedir. Bakara 232.

(... فلا تعضلواهن (...)) “onlara engel olmayın.” âyetinde lafzın çok sık kullanılmaması da icmale sebeptir. Meselâ يسمعون işitirler yerine <sup>1224</sup> يلقون السع<sup>1224</sup> âyetinde olduğu gibi يلقون kullanılması. Gibi. Yani dinlerler ifadesi, “kulak atarlar” şeklinde deyimsel bir ifade ile anlatılmıştır.

e) Takdim ve tehir de icmal sebeplerindendir.

<sup>1222</sup> - Suyûlî. Age., II/24-25.

<sup>1223</sup> - Âlu İmrân, 33/7.

<sup>1224</sup> - Şuarâ, 26/223.

<sup>1225</sup>(....)âyeti takdim ve te'hir yapmadan *ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسما* şeklinde olurdu. <sup>1226</sup>*ولولا كلمة واجل مسما لكان لزاما* *يسئلونك كأنك حذى عنها* <sup>1227</sup> olması lazım gelirdi. Mütercim bu takdim ve tehirleri aynen söz dizimine göre aksettirmek ve bir de kurallı cümle halinde tercüme etmek arasında bir tercihe zorlanır. Bu bir tercüme problemidir. Çünkü takdim ve tehirler, mânâya veya mânânın vurgulu anlatımına şüphesiz etki ederler.

f) Aşınma, kalbolma da icmal sebeplerindedir. Meselâ *سینا* seyna kelimesinin *على الیاس* İlyas kelimesin de Saffat sûresinde *وطور سینین* âyetinde *sinin* şekline ve *الیاس* İlyas kelimesin de Saffat sûresinde *على الیاس* ifadesinin *ilyasin* şekline dönüşmesi.<sup>1228</sup>

Suyûtî'nin madde halinde zikrettiği bu haller hem ifadelerin müçmel olmasına sebep olmakta ve hem de "âyetlerin anlaşılmasını güçleştirmektedir."<sup>1229</sup> Bu güçlükler ise mütercimlerin karşısına anlama zorlukları çıkardıkları için tercüme problemleri oluşturmaktadırlar.

Meselâ *عسس* kelimesi, gelen ve geçen gece şeklinde tercüme ediliyor. Bu kelime aslında mânâsına da uygun olarak vurgulu, gidip gelmeli bir kelimedir. Ağzımızdan iki vurgulu hece gibi çıkar. Sanki bir şey bir yere çarpıyor ve tekrar geri geliyor ve tekrar gidiyor intibamı verir. Bu anlam ve intibaları tefsir ile anlatmak ve açıklamak kolaydır; ama tek kelime ile aynı ses ve anlam değerini vermek imkânsıdır. Bu gibi yerlerde meâl okurunu Kur'ân'ın aslına yaklaştırma imkânımız asla yoktur.

Bu kelimeyi Celaleyn "*karanlığı geldi veya dönüp gitti*"<sup>1230</sup> şeklinde karşılıyor. Ali Özek bu âyeti tercüme ederken bu iki anlamdan birini nedense vermemiş. Bu meâl bakarak tefekkür eden bir okur, noksan düşünür ve doğru sonuçlara ulaşamaz.

<sup>1225</sup> - Taha, 20/129.

<sup>1226</sup> - A'râf, 7/187.

<sup>1227</sup> - Suyûtî. Age., II/24-25.

<sup>1228</sup> - Suyûtî. Age., II/24-25.

<sup>1229</sup> - Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 182-185.

<sup>1230</sup> - Celaleyn. Age., s. 254.

"*Kararmaya yüz tuttuğu zaman geceye andolsun.*"<sup>1231</sup> demiş. Oysa âyette harfî tarif almış belirli bir gece vurgulanıyor. Hatta öyle ki insan bu gece önemli bir gece olmalı diye düşünüyor. Sonra *إِذَا*, zaman zarfı geliyor. Bu zarfla karşılaşınca da bir zamanın vurgulandığını anlıyoruz. Sonra *عَسَى* in kelime anlamından hareketle o zaman da gece, hem gelip hem de gidecek diye düşünüyoruz. İşte bu insana Kıyâmetin alametlerinden olan güneşin doğudan doğacağı zaman ki geceyi hatırlatabilir. Bir gece geliyor ve geçiyor. Sonra insanlar Güneş'in doğmasını bekliyor. Güneş doğmuyor. Çünkü dünya birden bire durmuştur. Kelimeyi söylerken histteğimiz bir çarpma ve sarsılma dünyanın dururken meydana geleceği bir sarsılmayı çağrıştırıyor. Sonra dünya ters dönüyor ve aynı gece geri geliyor, Güneş batıdan doğuyor. Güneş Batı'dan doğarken dünya ters istikamette dönüyor ve yeni bir gece geliyor. İşte hem gelen ve hem de giden geceyi anlatan *عَسَى* kelimesi tercümelere aynı anlam yüküyle aksettirilmezse böyle düşüncelere kapı açamaz olur. Yukarıdaki mütalalarımız pek subjektif bir yorum sayılmamalıdır. Çünkü sûrenin genel konusu da bu te'vile mecal veriyor kanaatindeyim.

Yine *عَسَى* kelimesinin anlam yükünden hareketle bu kelimenin, dünyanın bir yerine gece gelirken bir yerinden gidiyor olmasını anlatıyor olabileceği fikrine de varabiliriz. İşte tercüme, eğer bu kelimedeki iki ters anlamı aksettirmezse, bu düşüncelere ulaşmamız imkânsız olur. Bünyesinde hem gelen ve hem de geçen gece gibi bir anlam taşıyan *عَسَى* kelimesini Çantay, "*Karanlığa yöneldiği zaman geceye.*"<sup>1232</sup>, Öztürk, "*Beriye geldiği ve geriye döndüğü zaman geceye.*"<sup>1233</sup>, Yıldırım, "*Geçmeye başladığı dem geceye*",<sup>1234</sup> Ateş, "*Sırtını dönen geceye*",<sup>1235</sup> Pickthall, "*And the close of night*" dedikten sonra dip notta "*And the night when it closeth*"<sup>1236</sup>

<sup>1231</sup> - Tekvir, 81/17. Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 585.

<sup>1232</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1151.

<sup>1233</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 587.

<sup>1234</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 585.

<sup>1235</sup> - Ateş. A.g.meâl, s. 585.

<sup>1236</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 586.

gecenin ketumluğuna... Sır saklayıcılığına, Shakir, “*And the night when it departs.*”<sup>1237</sup> gece gittiğinde, Muhammed Esed, “*And the night as it darkly falls*”<sup>1238</sup> Karanlıklaşarak düşerken geceye..., Ve Aziz Kur’ân’ın Fransızca’dan Tercümesi, “*Ant olsun, ansızın geldiğinde geceye!*”<sup>1239</sup> diyor.

Görülüyor ki Öztürk hariç, diğer mütercimlerin hiçbiri bu mücmel kelimenin çok anlamını vermemiş. Ancak Elmalılı, “*Ve yöneldiği dem o geceye...*”<sup>1240</sup> şeklinde tercüme ettikten sonra tefsir bölümünde: *عسس* ezdattan olmak üzere hem ikbal, hem idbar mânâlarına geldiği cihetle burada bazıları ikbal, çokları da idbar lafzıyla tefsir etmişlerdir. Gecenin ikbali vakti kararmaya başladığı ilk saatlerdir. Bunda bir inzar mânâsı vardır. İdbari vakti da zevale yüz tuttuğu sabaha yöneldiği son saatleridir ki sabahın mübeşşiridir. Ekseriyet bu mânâyı tercih etmişlerdir. Buharî de bu mânâyı rivâyet ederek *عسس* e, *ادبر* edbere demiştir ki, sûreyi müddesirdeki *واليل اذا ادبر* gibi olur. Meâlde yöneldiği demekle de bu iki mânâyı işâret ettiğimizi zannediyoruz.”<sup>1241</sup> şeklinde açıklamalar yapıyor. Halbuki meâlden bu mânâyı anlamak imkânsızdır.

Hülâsa yukarıdaki diğer âyetlere de baktığımızda mücmel olan lafızların taşıdığı çok anlamları, onların cümle içindeki fonksiyonlarını Türkçe’de karşılayacak tek kelimeler yoktur. Bunları ancak çok kelime ve uzun cümlelerle açıklamak gerekiyor. Hele Kur’ân’ın müşkillerinden sayılması da mümkün olan ezdad, kavramsal olarak Türkçe’imizde hiç bulunmamaktadır. Araştırdığım kadarıyla iki zat anlamı Türkçe’de bir tek lafızda taşıyan bir kelime bulamadım.

İşte bu zorluklar da tercüme problemlerindedir. Mücmeller kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde tercümede de mücmel ve müşkil olarak gözüyorlar. Tefsirî

<sup>1237</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 607.

<sup>1238</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 934.

<sup>1239</sup> - Hamidullah. Aziz Kur’ân. Ag.meâl, s. 733.

<sup>1240</sup> - Elmalılı. Age., VII/5594.

<sup>1241</sup> - Elmalılı. Age., VII/5619.



tercümeler ise bu kelimeler hakkında açıklamalar yapıyor ve kapalı anlamları çözüyorlar. Biri anlamı aktarırken öteki aslı nispeten de olsa yaklaşık aktarmış oluyor.

Dolayısıyla mücmeller karşısında da anlamı aktarmak ve asıl metinde olanı aktarmak gibi iki tercüme ilkesini tercih konusu bir problem olarak karşımıza çıkıyor. Bu problemin çözümü konusunda her iki ilkenin mezc edilmesi önerilebilir. Bu da geleneksel Kur'ân tefsirlerinde uygulanagelen tercümeden başka bir şey değildir.

#### 2. 4. 1. 29. Garibu'l Kur'ân ve tercüme problemleri

“Garib yabancı, anlaşılmaktan uzak ve kapalı anlamına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan, Araplar arasında da yaygın bir şekilde kullanılmadığı için pek bilinmeyen kelimelere garîb denmiştir. Kur'ân'da nadiren de olsa yabancı kelimelerin bulunuşu, ekseriyeti teşkil eden Kureyş lehçesinin dışında, diğer lehçelerden de kelimelerin yer alması “Ġaribu'l Kur'ân “ meselesini ortaya çıkarmıştır.

Çok zengin bir yapıya sahip olan Arap dilinin muhtelif lehçelerine herkes vakıf olamaz. Bir insan bir dili ne kadar bilirse bilsin, her kelamın mânâsını anlayamaz. Arap diliyle indirilen Kur'ân için de aynı durum söz konusudur.<sup>1242</sup>

Nitekim Türk dili ve diğer diller için de bu söz konusudur. “Toplumlar arasındaki kültür, tecim, siyaset ilişkileri en çok bu toplumların söz varlıkları üzerinde etkili olmakta, ilişki de bulunulan ulusun dilinden somut ve soyut kavramları yansıtan sözcükler alınmakta, o uluslara da sözcükler verilmektedir. Bir toplumun diğer toplumlarla bütün bağlarını koparması, kabuğuna çekilmiş, dış dünya ile ilişkilerini kesmiş olarak yaşaması olanağı bulunmadığına göre her dilde şu ya da bu ölçüde yabancı öğelerin bulunması doğaldır.”<sup>1243</sup>

<sup>1242</sup>- Turgut. Age., s. 158.

<sup>1243</sup>- Aksan. Dil Anlam Sözcük, s. 120.

Dolayısıyla Kur'ân'ı Kerim de kendi içinde bir dil bütünlüğü, başlı başına bir dil coğrafyası oluşturduğu için çeşitli hikmetlere mebni olarak bünyesinde ğarib kelimeler taşıyacaktır. Çünkü bu kelimeleri Yüce Allah Arapça'dan seçmiştir. Hiçbir dilin arı bir dil olamayacağı gibi, Arapça'nın da saf bir dil olması düşünülemez.

“Bir dil birliği yabancı dillerden gelen bir sözcükle karşılaştığı anda, çeşitli dilbilimsel sorunlar belirir.”<sup>1244</sup> Yeni ses ve söyleniş biçimleri kazanabilirler. Burada Türkçe'ye ilişkin birkaç örnek vermekle yetinebiliriz. Arapça'da daha çok büro, yazıhane” anlamında kullanılan mektep Türkçe'de yalnızca okul anlamıyla yaşamıştır. Fransızca'dan girme artist, o dilde ve pek çok dilde güzel sanatlardan birini iş edinen sanatçı anlamındayken, Türkçe'de daha çok tiyatro ve sinema sanatçıları için kullanılır.”<sup>1245</sup>

İşte bu alış veriş esnasında, alınma kelimeler hem ses ve biçim değişimine ve hem de anlam değişimine uğramaktalar. Kur'ân'daki ğarip ifadeleri tercüme ederken bu perspektiften de bakmanın fayda sağlayacağına inanmaktayım. Meselâ Arapça kelimeler Kureyş'in bir lehçesinde başka anlama gelirken diğer bir lehçesinde farklı anlama gelebilir. Bu da farklı lehçelerin Kur'ân'ı farklı anlamalarına sebep olur. Dolayısıyla da bu kelimelerin anlamlarının Kur'ân'a yansıtış biçimlerini takip etme zarureti doğar. Yani bu kelimelerin farklı lehçelerdeki etimolojik temelleri ile bağlamlarda kazandıkları anlamlar arasındaki ilişkiler ve farklılıklar bir meâl yazarına ve müfessire çok lazım olan bilgiler cümlesindedir.

Nitekim, ashâbın ileri gelenlerinden bazıları Kur'ân'ın ğariplerini bilmediklerini itiraf etmişlerdir. Mücahid tarikiyle İbn-i Abbas (.r.a.)'tan فاطر السماوات âyetindeki فاطر kelimesini bilmiyordum. İki Arap bir kuyu hakkında münakaşa ediyorlardı. Onlardan biri انا فطرتهأ yani انا ابت دأ ت yani onu ben meydana çıkardım. İlk ben buldum, demek

<sup>1244</sup> - Aksan. Dil Anlam Sözcük, s. 122.

<sup>1245</sup> - Aksan. Dil Anlam Sözcük, s. 122.

istiyordu..”<sup>1246</sup> dediği rivâyet olunur. Yine seçkin sahabelerden olan Hz. Ömer (r.a), “Mimberde Abese sûresindeki **وَلَاكِهٖ وَاٰبَا** i okumuş, sonra da bu fakihe kelimesini bildik, ama şu **اٰبَا** ne demektir demiştir. Daha sonra da kendi kendine o da kurumuş otlardır demiştir.”<sup>1247</sup> İşte bu kelime çeşitli dil ve lehçelerde müşterek bir lafız olduğundan ihtilafa sebep olmuştur. Aşağı yukarı buna yedi çeşit mânâ verilmiştir. İnsanların yemeyip hayvanların yediği ot, saman, arz üzerindeki her nevi nebat, meyvanın gayri olan şey, yaş meyve, kuru meyve, nasıl meyve insanlar içinse, hayvanat için olana da **اٰبَا** denir”<sup>1248</sup> denmiştir. Ve Suyûtî İtkan’da garibu’l Kur’ân hakkında eser yazanların sayılamayacak kadar çok.”<sup>1249</sup> olduğunu söylemiştir. Hal böyle iken meallilerin ğaribi’l Kur’ân karşısındaki başarı durumu nedir, gerçekten incelenmeye değer. Hatta bu durum karşımıza “sözcük ve kavram” meselesini bile çıkarır. Çünkü tercümede kaynak dil karşısındaki mütercim için bütün kelimeler ğaribdir. O halde mütercim, kelimeler ve kavram arsındaki ilişkiyi iyi tahlil edip, ona göre amaç dilde karşılıklar bulmak zorunda kalacaktır.

“Dilde sözcüklerle neyin dile getirildiği sorusu ile İlkçağ’dan beri uğraşılmıştır. Herakleitos’da her sözcük gösterdiği nesneyi sınırlar ve bu sınırlama da onun yanlış anlaşılmasına neden olur.”<sup>1250</sup> demiştir. Bu yanlış anlaşılma da tercümeyle olumsuz yönde yansır. “Bir şey sözcükle saptanırsa, onun içeriği, içinde bulunduğu sürekli oluş ırmağının dışına çıkar, o zaman o şey bütünü içinde kavranamaz, sadece bir yönden görülebilir.”<sup>1251</sup> O halde Kur’ân’ın ğaripleri olan kelimeler de kendi bağlamlarında, dil coğrafyalarında anlaşılmaya çalışılmalı ve sonrada bu anlamların Kur’ân bağlamındaki anlamlarının tespitine gidilmelidir. “Sokrates’e göre sözcük anlamı içinde taşımasa bile

<sup>1246</sup> - Suyûtî. Age., I/149.

<sup>1247</sup> - Suyûtî. Age., I/149.

<sup>1248</sup> - Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 155.

<sup>1249</sup> - Suyûtî. Age., I/149.

<sup>1250</sup> - Akarsu, Bedia. Dil-Kültür Bağlantısı, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 29

<sup>1251</sup> - Akarsu. Age., s. 29

onu göstergeler"<sup>1252</sup> bu çok önemli bir tespittir. Bize evrende gösterilen her şey anlamını bütünüyle teslim etmemiştir. Her varlık ve kavramdan anladığımız, anlayabildiğimiz kadarıdır. Her şey çok şeyler anlatmaktadır. Kelimeler de öyledir. Biz pratik hayatta konuşurken kelimelerin o an için bize gerekli olan tarafını anlamışızdır. Dolayısıyla Kur'ân kelimeleri ve onun ğaribleri de varlık ve mefhumları sadece göstermektedir. Varlık ve kavramların anahtarlarıdır sadece. Onların iç dünyasına girdikçe bir kelimedenden kavrama ve kavramdan çok anlamlara doğru yol alabiliriz. Kelimelerin zihni bu şekilde sonsuz tefekküre davet etmesi, tercümeyle en az iki yola sokmaktadır. Biri, kelimeye en mutlak karşılığı vermek, ikincisi anlaşılacak bir çok mânâsını açıklamak, tefsire yaklaşımdır. Bu ise tercümeyle yine zora sokan vakalardan biri olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Şimdi biz mütercimlerin Ğarbu'l Kur'ân'ı nasıl tercüme ettiklerini ve bu konuyla karşımıza çıkan problemleri sergileyelim.

<sup>1253</sup>(...) فَاخَذَتْ كَمِ الصَّاعِقَةِ (...) âyetindeki الصَّاعِقَةُ saika Gassan lehçesinde ölüm anlamındadır.<sup>1254</sup> Çantay bu kelimeyle "(...)Yıldırım (sayha) çarpmıştı (...)"<sup>1255</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bir çok meâlde de bu kelimeye yıldırım denmiş. Dolayısıyla başka bir lehçede ölüm anlamına gelen الصَّاعِقَةُ'nın bu anlamı bu meâlde yitmiştir. Yani yıldırım çarpmıştı anlamının yanında onları ölüm yakalamıştı anlamı da vardır. Çantay parantez içinde bu kelimeye sayha yani ses demesi de kelimenin çok anlamlı olduğunu göstermektedir ve çok anlamlı kelimelerin tercümede bir tek anlamını tercih etmek bir anlam yitimi meydana getirmektedir. Çok anlamlı kelimeleri bir tek kelime ile karşılayamamak ise bir tercüme problemidir.

<sup>1252</sup> - Akarsu. Age., s. 29.

<sup>1253</sup> - Bakara, 2/55.

<sup>1254</sup> - Bulut. İbni Abbas, Kitabu Ğaribi'l Kur'ân, 1993, s. 38.

<sup>1255</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/23.

<sup>1256</sup>(...) فأنزل على الذين ظلموا رجزاً ricz Huzeyl lehçesinde azab<sup>1257</sup> anlamındadır. Çantay bu kelimeyi, “(...) *murdar bir azab(...)*,”<sup>1258</sup> Öztürk, “(...) *gökten bir pislik indirdik(...)*,”<sup>1259</sup> Yıldırım, “(...) *acı bir azap indirdik (...)*”<sup>1260</sup> kelimeleriyle karşılaşmışlar. Bu da göstermektedir ki kelimenin diğer lehçelerde başka anlamları da vardır. O anlamların hepsini tercümede aksettirmedikçe de tercümelerde anlam yitimi ileri dereceye varacaktır.

<sup>1261</sup>(...) الا من سفه نفسه (...) âyetinde geçen سفه sefihe Tay lüğatinde hasire, yani ziyan etti anlamındadır.<sup>1262</sup> Çantay bu kelimeyi, “(...) *kendini bilmeyen(...)*,”<sup>1263</sup> Öztürk, “(...) *Öz benliğini beyinsizliğe iten(...)*,”<sup>1264</sup> Yıldırım, “(...) *Kendini bilmeyen ahmak(...)*”<sup>1265</sup> şeklinde tercüme etmişler. Bu örnekler gösteriyor ki Tay kabilesindeki mânâ bu tercümelerde yitmiştir. Ancak Öztürk’ün tercümesi nefsc ziyan vermek gibi bir mânâyı çağrıştırmaktan bütünüyle uzak değildir.

<sup>1266</sup>(...) امة وسطا (...) âyetindeki وسطا Kureyş lehçesinde عدلا adlen, yani adil olarak anlamındadır.<sup>1267</sup> Çantay bu kelimeyi, “(...) *vasat (orta)(...)*” şeklinde tercüme ettikten sonra dipnotla “vasat” orta, ifrat ve tefritten azade, mu’tedil, hayırlı, adil ve mümtaz demektir.<sup>1268</sup> şeklindeki bilgileri vermiş. Öztürk, “(...) *orta bir ümmet(...)*,”<sup>1269</sup> Yıldırım, “(...) *örnek bir ümmet kıldık ki(...)*”<sup>1270</sup> şeklinde tercüme etmişlerdir. Kureyşin bir lehçesinde adil anlamına gelen bir kelimeye Türkçe karşılık

<sup>1256</sup>- Bakara, 2/59.

<sup>1257</sup>- İbni Abbas. Age., s. 38.

<sup>1258</sup>- Çantay. Ag.meâl, I/24.

<sup>1259</sup>- Öztürk, Ag.meâl, s.10.

<sup>1260</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 9.

<sup>1261</sup>- Bakara, 2/130.

<sup>1262</sup>- Bulut. Age., s. 39.

<sup>1263</sup>- Çantay. Ag.meâl, I/39.

<sup>1264</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 21.

<sup>1265</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 19.

<sup>1266</sup>- Bakara, 2/143.

<sup>1267</sup>- Bulut. Ag.e, s. 39.

<sup>1268</sup>- Çantay. Ag.meâl, I/41.

<sup>1269</sup>- Öztürk. Ag.meâl, 23.

vermenin ne derece güç olduğu açıkça görülüyor. Örnek bir ümmet ile adalet arasındaki fark açıktır. Yıldırımın koyduğu anlam bağlamdan hareketle konulmuş bir anlamdır belki; ama, örnek bir ümmet karşılığında adalet anlamını bulmak oldukça zordur..

<sup>1271</sup>قال اوسطهم(....) âyetindeki اوسطهم yani اعدلهم a'daluhum, en adilleri demektir."<sup>1272</sup> Çantay bu kelimeyi "(...)Ortancaları(...)" şeklinde tercüme ettikten sonra dipnotla, Beydavî kaynak gösterilerek "En adil, hayırlı, re'yce yahut yaşça"<sup>1273</sup> şeklinde bilgi vermiş. Dolayısıyla meâldeki anlam yitimini önlemiş. Ki âyetin siyak ve sibakında bu kelimenin ortanca anlamına geleceğini sanmıyorum. Öztürk, "(...) Ortancaları/ilımlı olanları(...)",<sup>1274</sup> Bu bağlamda bu kelime tafdil sigasında bir sıfattır. En vasatları anlamındadır ki bu kelimenin bu bağlamda boyca veya yaşça orta anlamına gelmesi oldukça zor görünmektedir. Çünkü yaşça veya boyca orta olanın tafdili olmaz. Yani üç kardeşin en ortancası, beş kardeşin en ortancası demek mantiken imkânsızdır. Dolayısıyla bu kelimenin en adil olanı şeklinde bir mânâyı gerektirdiği anlaşılmaktadır. Bu tercümede evsat kelimesi hem yanlış tercüme edilmiş ve hem de anlam yitimi söz konusudur.Yıldırım, "(...) En insafılları ise (...)"<sup>1275</sup> şeklindeki tercümesiyle en doğru tercüme yapılmıştır. Çünkü insaf adalete yakın anlamlı bir kelimedir.Yarıladı anlamına gelen نصف maddesindedir. الاتصاف İnsaf ise muamelede adil olmak demektir.<sup>1276</sup>

<sup>1277</sup>كونوا ربانيين(....) âyetindeki ربانيين Süryanice'de alimler anlamındadır."<sup>1278</sup> Çantay bu kelimeyi, "(...) öğretmekte ve okuyub okutmakta olduğunuz Kitap sayesinde Rabbaniler olun (der)(...)" şeklinde bir tercümeden sonra dipnotla şu bilgileri vermiştir: ربانيين rabbaniyyu'a muhtelif mânâlar verilmiştir. Fakıyhler, alimler,

<sup>1270</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 21.

<sup>1271</sup> - Kâlem, 68/28.

<sup>1272</sup> - Bulut. Age., s. 39.

<sup>1273</sup> - Çantay. Ag.meâli, III/1076.

<sup>1274</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 567.

<sup>1275</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 565.

<sup>1276</sup> - el-İsfahâni, Age., s.497

<sup>1277</sup> - Alu İmran, 3/79.

<sup>1278</sup> - Bulut. Age., s. 41.

muallimler, halim filezoflar, terbiyeciler, ilmiyle amel olanlar, haramı, helali, emri, nehyi bilenler vesaire”<sup>1279</sup>

Gerçekten de geniş bir mânâ yüküne sahip bir kelimenin Yalnızca Süryanice’de ki karşılığını vermek de problemi çözmemektedir. Çünkü alim sadece bilenler anlamındadır. Ama kelimenin kökünün terbiye ile alakalı olduğunu bilmekteyiz ve Âlemlerin Rabbinin bir sıfatı olmak bakımından da geniş mânâları vardır. Bu kelimenin Allah’ın ma’rifet ilmini tahsil etmiş, O’nun terbiyesine girmiş ve Rab ile alâkalı olan evliyaya da işâret olma ihtimali vardır ki bu kelimeyi tek kelime ile karşılamak imkânsızdır. Bu imkânsızlık da bir tercüme problemidir. Öztürk, “(...) *benliklerini Allah’a adanmış kullar/Rabbanîler olun! (...)*”<sup>1280</sup> şeklinde tercümesiyle asıldaki kelimeyi daha doğru ve münasip bir kelime ile karşılamış. Yıldırım, “(...) *öğretmekte ve okuyup okumakta olduğunuz kitap sayesinde rabbanî olun (...)*”<sup>1281</sup> şeklindeki tercümesiyle rabbanî kelimesine dokunmamayı tercih etmiş.

<sup>1282</sup>(...)والعالمين عن الناس(....) âyetteki ا لناس nas Hays lehçesinde kullar, köleler anlamındadır”<sup>1283</sup> Çantay bu kelimeyi, “(...) *insanlar(ın kusurların) dan af ile vaz geçenlerdir(...)*,”<sup>1284</sup> Öztürk, “(...) *İnsanları affedenlerdir (...)*”<sup>1285</sup> Yıldırım, “(...) *insanların kusurlarını affedenlerdir(...)*”<sup>1286</sup> biçiminde tercüme etmişler. İnsanın en genel mânâsı Türkçe’imizde de kazanmış olduğu anlamıdır. Ancak Hays lehçesindeki köle anlamı ise daha özel bir anlamdır ve siyak ve sibaka (contex-bağlam)a da uygundur. Yani buna göre anlam “ğayızlarını, öfkelerini yutarlar, kölelerini affederler.” şeklinde olmalıdır. Ğayz kelimesi ile affetmek kelimesinin tenasübü düşünülürse bu âyetin kölelerin affını ima etmekte olduğunu anlamakta zorluk çekmeyiz. Çünkü bir

<sup>1279</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/96.

<sup>1280</sup> - Öztürk. Ag.meâl, 61.

<sup>1281</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 59.

<sup>1282</sup> - Alu İmran, 3/134.

<sup>1283</sup> - Bulut. Age., s. 41.

<sup>1284</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/104.

<sup>1285</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 68



insan bütün insanları affetme makamında değildir. Ancak kölelerini affa yetkilidir. İnsanlardan da kendisine hakkı geçenleri affedebilir. Bu mütalaadan şu anlaşılabilir. Âyette geçen nas hem insan hem de köle anlamını ihtiva edebilir. İşte diğer kabilelerdeki başka bir anlamdan habersizlik daha kapsamlı bir anlamayı ve dolayısıyla da tercümeyi olumsuz yönde etkilemektedir.

<sup>1287</sup>(...) *انا لئريك في سفاهة* (...)<sup>1288</sup> âyetinde geçen *سفاهة* *في جنون* yani delilik. Cinnîlik içinde anlamındadır”<sup>1288</sup> Çantay bu kelimeyi, “(...) *beyinsizlik* (...),”<sup>1289</sup> Öztürk, “(...) *bir beyinsizliğe düşmüş görüyoruz* (...),”<sup>1290</sup> Yıldırım, “(...) *bir çılgınlık, bir beyinsizlik* (...)”<sup>1291</sup> şeklinde tercüme etmişler. Oysa sefihe kelimesinin en mutad mânâsı “dünyevî ve uhrevî meselelerde akıl noksanlığı”<sup>1292</sup> dir. Ancak bu tam bir delilik ve çılgınlık değildir. Türkçe’de bu kelimenin tam karşılığı “uğuz” dur. Sersem ve salak gibi anlamlara da uygundur. Bu açıdan mütercimlerimizin sefihe kelimesine verdikleri beyinsiz ve çılgın kelimeleri asıldaki kelimenin mânâsını bütünüyle aksettirmemektedir. Ancak İbni Abbas’ın bu kelimeye vermiş olduğu *في جنون* fi cununin karşılığı mânâyı daha uygundur. Cinni kelimesi cinden türemedir ve gizlilik ifade eder. Bu kelime “bir şeyi duyulardan gizlemek anlamında mastardır. *جنه الليل* cennehu’l-leyl, yani gece onu gizledi.”<sup>1293</sup> denir. Cin kelimesi de bu temel anlamla irtibatlı bir kelimedir. Bu yüzden Türkçe’imizde de saralı hastalara “cinnî” denir. Yani cinlerle alâkası olan. Cinlere ait olan, onlarla irtibatlı olan anlamındadır. Dolayısı ile cinnî anlamındaki mecnun ismi mef’ul, yani cinlenmiş anlamındaki mecnun da yanlış tercüme edilir ve bu kelimeye deli karşılığı verilir. <sup>1294</sup> *ما انت بنعمة ربك بمجنون* “*Sen rabbının nimetine uğramış bir kimsesin,*

<sup>1286</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, 67.

<sup>1287</sup> - Araf, 7/66.

<sup>1288</sup> - Bulut. Age., s. 45.

<sup>1289</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/226.

<sup>1290</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 159.

<sup>1291</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 157.

<sup>1292</sup> - el-İsfehânî. Ag.meâl, s. 240.

<sup>1293</sup> - el-İsfehânî. Age., s. 105.

<sup>1294</sup> - Kâlem, 68/2.

*deli değilsin*<sup>1295</sup> meâlinde olduğu gibi. Araplar şâirlere cinlerin ilham verdiğiğine inanırlardı. Peygamberler de bu vahyi onlardan aldığı iddiasında bulunuyorlardı. Bu yüzden onlara cinni anlamında mecnun diyorlardı, yani cinlenmiş. Cinler tarafından sahipli veya cinleri olan anlamında bir kelime kullanıyorlardı. Bu kelimeyi Türkçe'ye deli olarak tercüme etmenin fevkalâde yanlış olduğu kanaatini taşımaktayım. Bu bağlamda "nimet" ile "mecnun" kelimeleri arasındaki tenasüp da ilginçtir. Bu tenasüp, vahiy nimeti cinlerin fısıldaması değildir. Bu yüzden sen, cinleri olan ve onların fısıltılarını söyleyen biri değilsin. Sen Rabbi'ndan bir vahiy nimeti ile şereflenmişsin, gibi izahları akla getirir.

<sup>1296</sup> *اطوار* etvar Huzeyl kabilesi lüğatında elvan, renkler anlamındadır.<sup>1297</sup> Çantay bu kelimeyi, "*Halbuki O, sizi hakıykat türlü türlü tavırlar (haller)le yaratmıştır.*"<sup>1298</sup> Öztürk, "*O ki sizi halden hale/evreden evreye geçirerek yarattı.*"<sup>1299</sup> Yıldırım, "*sizi tavırdan tavıra yaratan*" şeklinde tercüme etmişler. Bu kelimenin, her ne kadar, temel anlamı *تارة بعد تارة*, yani bir seferden sonra ikinci sefer<sup>1300</sup> anlamına gelse de Huzeyl kabilesindeki anlamını da dikkate almakta fayda vardır.

Arapça'nın da bir dil olması sebebiyle diğer kabile ve milletlerin dillerinden kelimeler taşınması gâyet tabiidir. Dolayısıyla da Yüce Allah bu dilin kelimeleriyle meramını anlatırken bu dilin dağarcığından kelimeler seçmiştir. Seçilen bu Arapça kelimelerden bir kısmının menşe bakımından garib olması, onların diğer kabile ve milletlere ait olduğunu düşündürür. Dolayısıyla Kur'ân mütercimleri garip diye adlandırılan Kur'ân kelimelerinin başka kabilelerin dillerindeki anlamlarını da aramakla Kur'ân'ın anlaşılması ve doğru tercüme edilmesi yolunda bir adım daha ileri atmış

<sup>1295</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl, s. 563.

<sup>1296</sup> - Nuh, 71/14.

<sup>1297</sup> - Bulut. A.g.c., s. 73.

<sup>1298</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1096.

<sup>1299</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 572.

olacaklardır. Çünkü Kur'an'ın diğer kabile dillerindeki anlamları, Kur'an'ı anlamaya daha yeni boyutlar kazandırabilir. Meselâ Yukarıda geçen Nuh sûresi 14 âyetteki etvar, Huzeyl kabilesindeki anlamıyla tercüme edildiğinde “And olsun sizi çeşitli renklerde yarattı” şeklinde bir tercüme ortaya çıkar ki bu da vakaya uygundur.

Yukarıdaki misallerden sonra gördük ki Kur'an kelimelerinin çeşitli kabilelerdeki anlamları dikkate alınmadığı için yapılan çoğu tercüme ve tefsirler cidden çok eksik kalmıştır. Ancak bütün bu anlamları bire bir karşılamakla problem pek çözülesi görünmüyor.

Yine <sup>1301</sup> زهير ay<sup>1302</sup>, <sup>1303</sup> معصرات<sup>1304</sup>, bulut<sup>1305</sup> bu kelime عصر maddesinden sıkı anlamındadır. Buna dayanarak musiratın sıkılmış olduğu düşünülürse bu kelime bulutların yoğun ve yağmur yüklü oluşunu anlatır. Yine <sup>1306</sup> وقدخاب من دسيها<sup>1307</sup> âyetindeki ifadesi diğer kabilelerde <sup>1307</sup> ifsedeha, onu fesat eden bozan<sup>1307</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Ama meâllerin çoğunda bu anlamların dikkate alınmadıklarını görmekteyiz. Kur'an'ın gariplerini, bu kelimelerin ait oldukları dil veya lehçelerde kazanmış oldukları başka mânâları bilmenin âyetleri anlamaya ne derece katkıda bulunacağı açıktır. Bu kelimelerin farklı lehçelerdeki anlamları ve Kur'an'daki kullanımlarında kazandıkları anlamları ile bir araya gelince Kur'an'da garib olan bir kelimenin anlam hudutlarında genişlemeler olmaktadır. Bu genişliği de kelimesi kelimesine tercüme ile aktarmak fevkalâde zor olmaktadır. Bu durumda tefsirî bir tercüme yolunu benimsemek daha sağlıklı bir tercih olarak görülebilir.

<sup>1300</sup> - el-İsfehâni. Age. s. 311.

<sup>1301</sup> - İnsan., 76/13.

<sup>1302</sup> - Bulut. Age, s. 74.

<sup>1303</sup> - Nebe', 78/14.

<sup>1304</sup> - Nebe', 78/14.

<sup>1305</sup> - Bulut. Age., s. 77.

<sup>1306</sup> - Şems, 91/10.

#### 2. 4. 1. 30. Kur'ân'ın müphemleri ve tercüme problemleri

Biz Kur'ân'ın müphemlerinin telmih sanatıyla alâkalı olduğu görüşündeyiz. Telmih, "bedi' tabirlerindendir. Söz arasında meşhur bir vaka, yahut marûf bir fikraya ve yâhud mutad bir usûle işâret etmektedir."<sup>1307</sup> Kur'ân'ın müphemleri ise "Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri zikredilmeyip ism-i mevsuller veya zamirlerle zikredilen erkek, kadın, melek, cin, topluluk ve kabilelerdir. İsm-mevsul ve zamirlerle ifade edilen bu varlıkların kime delâlet ettiklerini bilmek kolay bir şey değildir. Dolayısıyla mübhem isimlerle ilgili bilgileri ihtiva eden mübhemat ilmi, nakle bağlı bir ilimdir. Yani bu konudaki bilgilerin sağlam senedlerle peygamber, sahabe ve tabiîne ulaşması gerekir. Eğer haberler sahih olma niteliğini yitirirse o zaman israiliyat denilen İslâm dışı haberler konuya girer ve mesele istismar edilerek hedefinden saptırılır.

Biz bu arada, şunu ehemmiyetle vurgulamakta fayda mülâhaza etmekteyiz. Kur'ân'daki müphemler, açıklanması lüzumlu iken açıklanmamış bilgiler değildir. Yine Kur'ân'ın müphemleri, örtülü bırakılarak kulların bir çok bilgiden mahrum edilişi anlamında da asla mütalaa edilmemelidir. Bu olumsuz manada Kur'ân'ın müphemlerinden asla bahsedilemez. Kur'ân'da açıkça zikredilmeyen kişi, yer ve hadiseler, ya ehemmiyetsizdir, üzerinde durulmaya değmez; veya herkesin kolayca hatırlayacağı meşhur olay, kişi, zaman ve mekanlardır. Bunların ibhamıyla Kur'ân, telmih sanatı ile ifadeyi kuvvetlendirmeyi murat eder. Nitekim Kur'ân'ın müphemlerinin hikmetleri ilgili eserlerde bu hikmet uzunca açıklanmıştır. İşte biz zikrettiğimiz gibi sahih manadaki Kur'ân'ın müphemlerini iki kısma ayırarak örnekler verelim ve daha sonra da tercüme karşısına çıkardıkları problemleri inceleyelim.

<sup>1307</sup> - Bulut. Age., s. 77.

<sup>1308</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 159.

“1. Erkek, kadın, melek, cin tesniye veya cem’i halinde bulunup da isimleri tamamen bilinenler.

a) Meryem oğlu ve annesi ifadesiyle Hz. Meryem ve Hz. İsa anlaşılmaktadır.  
(El-mu’minun 23/50)

b) Takva üzerine kurulan mescidin Kuba mescidi olduğu söylenmiştir. (Et-tevbe, 9/108)

c) Meleklerle yaratılacağı bildirilen halifenin Hz. Adem olduğu anlaşılmaktadır.  
(El-Bakara, 2/30)

2. Cemi halinde bulunup da onlardan bazısının isimleri bilinenler.

a) Ayların durumunu soranları haber veren Bakara sûresinin 189. âyetinde soranlar arasında Muaz b. Cebel ve Salebe b. Ganem’in olduğu zikredilmiştir.

b) Kafirun sûresinin birinci âyetinin aralarında Velid b. Muğîre ve As b. Vâil’in de bulunduğu dört kafir hakkında nâzil olduğu rivâyet edilmişse de âyetin kapsamına Kureyş’in diğer ileri gelenleri de girebilirler”<sup>1309</sup>

İşte Kur’ân’ı tercüme ederken mütercim bu mübhemleri çoğu zaman açıklamak ister. Bu durumda ortaya tefsirî bir tercüme çıkar. Açıklamadan tercüme yolunu tercih ettiği zamanda meâl okuyucusu bu mübhemleri merak eder. Dolayısıyla mütercim, Kur’ân’ın mübhemlerini tercümelere yazmak veya yazmamak hususunda bir tercih yapmak zorluğuna düşer. Yani mütercim bu durumda, Kur’ân’ın bir kültür birikimi olan, tarihte ve yaşadığı devir ve toplum içindeki vakaları, kişileri ve meşhur olayları bilen bir topluma hitap ettiğini anlar. Yine Kur’ân’ın müphemlerini bilmenin, **anlama** hadisesinin önemli bir parçası olduğunu da görür.

Hiç şüphesiz bir dil, bir metin, sadece kelime ve cümle bilgisine sahip olmakla anlaşılmaz. Yazan ve konuşan kimseler, okuyan ve dinleyenlerini, tarihî bilgiler ve kültürel bir hamûle ile de irtibata geçirir.

<sup>1309</sup> - Turgut. Agc., s. 194-196.

Meselâ : Cemil Meriç'in, "Batı'nın en talihsiz fikir adamı bir ba'sü ba'de'l mevt hayâliyle avunabilir. Türk yazarı, böyle bir teselliden de mahrum, Dil Penelop'un örgüsü, yirmi dört saatte bir sökülüp örülüyor."<sup>1310</sup> satırlarını anlamak, Penelop ve onun örgüsünün neleri telmih ettirdiğini bilmekle mümkündür. Dolayısıyla Meriç bu yazısıyla, belli bir kültür seviyesi olan kimselere hitap etmektedir. Yani Penelop'u ve O'nun örgüsünü bilen kimselere düşüncelerini açmaktadır. Eğer yazar sözün akışını kesip, Penelop hakkında bilgi vermeyi deneseydi, hiç şüphesiz yazının güzelliği bozulurdu. Çünkü müphemleri sözün akışı içinde açıklamak bazen çok yersiz ve lüzümsüz olur. Ne var ki bazen de müphemler açıklanmazsa anlama gerçekleşmez. İşte bu durum, mütercimi tercümenin üslubu hakkında zora sokan bir tercüme problemidir.

Dil örgüsü içinde bir çok güzel maksatlarla müphemleri bulunduran Kur'ânı-ı Kerîm de belli bir kültür seviyesine hitap eder. Meselâ Fil sûresindeki telmihleri bilmeyen, Tebbet sûresindeki Ebu leheb ve O'nun karısının Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ettikleri cefalardan habersiz bir kimse bu sûreyi hakkıyla anlayamaz. Ancak sûrenin akışı içinde bu hadiselerin anlatılması sûrenin îcazını bozar. İşte böyle bir sûreyi tercüme etmede meâl yazarı ile müfessirler arasında çizgiler kesinlikle ayrılıyor. Meâl yazarı bu telmihleri yazmakla kendini mükellef görmüyor. O Kur'ân'da ne varsa onu mümkün mertebe aksettirmek maksadına hizmet ediyor. Mademki aslında müphem olay ve kişiler zikredilmemiştir, tercüme metinde de zikredilmemelidir. Çünkü müphemlerin zikri, asıl metindeki üslubun karşı metinde görülmesine mani olur. İşte bu sebepten ötürü müphemleri açıklamak ve açıklamamak konusunda düşünülen tereddüt de bir tercüme problemidir. Ancak, harfi tercüme gibi bir tercüme tekniğini benimsemiş kimseler için bu problem gâyet kolay çözülebilir. Biz artık müphemlerin tercümesi konusunda yalnızca bir örnekle yetinelim.

---

<sup>1310</sup> - Meriç. Age., s. 87.

<sup>1311</sup>ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا (...)<sup>1312</sup> *“İnsanlardan öyle kimseler vardır ki, onun (bu) dünya hayatına aid sözü hoşunuza gider ve o, kalbinde olana Allah’ı şahit getirir. Halbuki o düşmanların en yamanıdır.”*

Meselâ bu âyette karşımıza iki müphem çıkıyor. Biri sözü hoş giden adamın kimliği; ikincisi, o kişinin kalbinde sakladığı şeydir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, kişinin kimliğinin zikredilmesinin hiç de önemli olmadığını anlamakta zorluk çekmeyiz. Kişinin kalbinde sakladığı şeyin ise dikkatle bakıldığında kötü ahlaklardan biri, meselâ bir nifak olduğu hemen anlaşılır. Dolayısıyla biraz dikkat sonucunda anlaşılabilen şeyin zikri de zaid olur. Bu gibi fazlalıkların zikri ise belagatta ayıp sayılır. O halde Kur’ân’ın müphemleri zarif bir belagatın, lisanda bir edebî neticesidir hükmüne varabiliriz.

İşte kelimesi kelimesine bir tercümeyi benimsemiş bir mütercim, harfiyen bir bir tercüme yaparak bu mübhemi olduğu gibi aktarmaktan başka bir şey yapmaz. Ancak tefsirci tercüme, anlamı aktarmayı murat ettiği için bu müphemler üzerinde uzun uzadıya durur. Bu da üslup yitimine sebebiyet verir.

Öztürk bu âyeti, *“İnsanlardan öylesi vardır ki, onun dünya hayatına ilişkin sözü, senin hoşuna gider ve o kalbindekine Allah’ı tanık tutar. Oysaki o, düşmanların en yamanıdır.”*<sup>1313</sup> şeklinde meâllendirmiş. Âyetteki bu kişinin kim olduğu ile alâkadar olmamış. Aslında bu kişiyi bilmek o kadar da ehemmiyetli değil. Zaten olsaydı, Kur’ân önemli olanı saklamazdı. Bu tiplere her çağda her toplumda rastlamak mümkündür. Bu münafık bir kişiliği telmih ve sembolize etmektedir.

Sonuç olarak Kur’ân’ın müphemleri bazı kişi, olay ve yerlerin çeşitli sebeplerle zikredilmemesinden doğmuştur, diyebiliriz. Biz Kur’ân’ın müphemlerinden belagatta ayıp sayılan belirsiz kalmış ifadeler anlamını anlamamaktayız. Bize göre Kur’ân’ın Müphemleri diye bilinen ifadeler, tariz, telmih gibi dokundurmalar ve zarif hatırlatmalardır.

<sup>1311</sup>- Bakara, 2/204.

<sup>1312</sup>- Çantay. Ag.meâl, 1/55. (Hoşuna gider olacak.)



Müphemlerin tercümesi de diğer söz sanatlarının tercümesi gibi mütercimın önüne birkaç tercih koymuştur. Birincisi müphemleri olduğu gibi yansıtmak, ikincisi müphemlerin tercümede açıklanarak gösterilmesi ve üçüncüsü de her ikisini birlikte vermektir. Bu her üçünün de noksan tafarlarına geçen konularda değinilmiştir. Müphemlerin tercümesi konusunda yapacağımız öneriler, okuyucu kitlenin beklentilerine göre değişebilir. Tercümede amaçlar ve ilkeler çok karmaşık olduğu için öneriler tercih edilen ilkeler ve amaçlar doğrultusunda yapılmalıdır. Bizim kanaatimizce müphemlerin tercümesinin de mükemmel olması için metin tahlili ön bilgiler olarak verildikten sonra metin harfiyen tercüme edilmelidir. Yani, edebiyat öğretiminde bir metinden önce metni anlamaya ve üslubunu kavramaya dair verilen ön bilgilerden sonra öğrenciyi metinle yüz yüze bırakmak gibi yeni bir usul denenebilir.

#### 2. 4. 1. 31. Kur'ân'ın hitapları ve tercüme problemleri

Kur'ân üslubunun en öne çıkmış olanlarından bir de O'nun hitaplarıdır. Hitaplar tercüme edilirken de bazı tercüme problemleri ile karşılaşıldığını tespit emiş bulunmaktayız.

“Kur'an'daki hitaplar genellikle üçe ayrılır.”<sup>1314</sup> Bunları, “Hz. Peygambere olan hitaplar. Hz. Peygamber'in dışındakilere yapılan hitaplar. Her ikisine birden yapılan hitaplar.”<sup>1315</sup> şeklinde sıralayabiliriz.

“Kur'ân-ı Kerîm'deki hitaplar kendi arasında bir tasnife tabi tutulursa bunlar 33 bölümde incelenebilir.”<sup>1316</sup> Bunlar, zata, neve, umuma, canlı ve cansızlara olan hitaplar şeklinde sıralanabilir. Bu sınıflandırmaya göre de isimlendirilirler. Bu hitaplar içinden biz Peygambere ve O'nun dışındaki kimselere hitap edilirken bu muhatapların

<sup>1313</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.33

<sup>1314</sup> - Turgut. Age., s. 199.

<sup>1315</sup> - Turgut. Age., s. 199.

<sup>1316</sup> - Turgut. Age., s. 199.

isimlerinin zikredilmiş olmamasına rağmen mütercimlerin bu isimleri zikredip etmemeleri konusunu tercüme problemi olarak görmekteyiz.

Mesclâ: <sup>1317</sup> قل اعوذ برب الفلق âyetindeki hitap sadece, *de*, şeklindedir. Mütercim bu ifadeyi yalnızca *de*, şeklinde tercüme ettiği zaman ifade muallakta kalıyor. Bu hitap sözcüğü, tek heceli olduğu için zevki pek okşamıyor. Türkçe’de bir söyleyiş çirkinliği ortaya çıkarıyor. İşte bu problemleri gidermek için mütercim bu ifadeyi “*Ey Resul-ü Mükerrer! Sen ‘sabahın Rabbisine sığınırım’ de.*”<sup>1318</sup> “*Ey Muhammed! De ki:*”<sup>1319</sup> ve <sup>1320</sup> قل هو الله احد için, “*Ya Ekrem-er Rusül...*”<sup>1321</sup> “*Ey Muhammed! De ki:*”<sup>1322</sup> ve yine, <sup>1323</sup> اذا جاء نصر الله والفتح “*Allah’ın yardımı ve Mekke’nin fethi sana geldiği (...)*”<sup>1324</sup> şeklindeki meâlle Konyalı Vehbi Efendi, muhatapı ikici tekil şahıs zamiri ile karşılamış. Sana, demiş. Atay ise “*Ey Muhammed! Allah’ın yardımı ve zafer günü gelip...*”<sup>1325</sup> şeklinde tercüme etmiş. Buna rağmen Elmalılı, Felak ve İhlas sûrelerindeki hitabı yalnızca “*De ki:(...)*”<sup>1326</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Yukarıdaki izahlar da gösteriyor ki bazı mütercimler muhatapların zikredilmesini daha münasip görmüşlerdir. Oysa Kur’ân çok çeşitli sebeplerden ötürü muhatapların adını zikretmemiştir. Kur’ân’ın muhatapları zikretmediği yerlerde onları zikretmek, zaten tercümelerde ileri derecede var olan üslup ve mânâ yitimini daha da ileri bir boyuta vardıracaktır.

Ancak yine de hitap edilen kişi ve varlıkların tercümelerde gösterilip gösterilmemesi ilkeler arasında tartışma konusu olabilir. Bu konuda ilkeleri

<sup>1317</sup>- Felak, 113/1.

<sup>1318</sup>- Vehbi. Age, XV/6619.

<sup>1319</sup>- Atay ve diğeri. Age., s. 604.

<sup>1320</sup>- İhlas, 112/1

<sup>1321</sup>- Vehbi. Age., XV/6613.

<sup>1322</sup>- Atay ve diğeri. Ag.meâli, s. 604.

<sup>1323</sup>- Nasr, 110/1

<sup>1324</sup>- Vehbi. Age., XV/6599

<sup>1325</sup>- Atay ve diğeri. Age., s. 603.

<sup>1326</sup>- Elmalılı. Age., VIII/6273-6367.

belirleyememek bir tercüme problemidir. Harfiyyen tercüme, hitapların zikrini gereksiz görür. Tefsirî bir tercüme ise hitapları zikreder. Biri aslı aksettirme açısından, öteki ise açıklayıcı bilgi ve anlamı verdiği için makbul sayılabilir.

#### 2. 4. 1. 32. Hazıflar ve tercüme problemleri

Hazf, “Meâni tabirlerindedir. Söylenilmesi icap etmeyen sözün ibarede irâd olunmamasıdır. Söylenilmesi lâzım gelen sözün irâdına da ‘zikir derler’. Zikir ve hazf, tâbir-i-diğerle irâd ve ihmâl, mânînin mühim bahislerindedir. Sözün nerede zikri, nerede hazfı iktizâ eylediğine dâir bâzı kaideler beyân edilmiş ise de en doğrusu onu tayin edecek zevk-i selimdir.”<sup>1327</sup> Araplar da “cümleyi, müfredi, harfi, harekeyi hazfetmişlerdir.”<sup>1328</sup> Bu da Arap diline eşsiz bir icâz vermiştir. Hatta fiiller, muzaf ve muzafun ileyler, isimler, müpteda ve haberin her biri dahi hazfedilmiştir.<sup>1329</sup>

İcâz konusunda da izahı geçtiği gibi, icâzı oluşturan biricik amil hazırflardır. Kur’ân-ı Kerîm az söz ile çok mânâlar anlatan bir üsluba sahiptir. Dolayısıyla Kur’ân’ın çoğu tamlama ve cümleleri büyük ölçüde hazırflıdır diyebiliriz. Ne var ki meâllerde hazırfların çoklukla zikredildiği görülür. Güya harfiyen bir tercüme ilkesini benimsemiş meâllerin büyük ekseriyetinde eksiltili cümlelerin tamamlanarak tam cümleler halinde verildiğine, isim veya sıfat tamlamalarının hazfedilen öğelerinin bu tercümelerde gösterildiğine rastlamaktayız. Ne var ki mütercimler bu kabil bir tercüme yapmak zorundadırlar. Çünkü hazırflı cümle ve tamlamalar, hatta mecaz-ı mürseller, istiârelerde hazfedilen öğeler zikredilmeden aktarıldığında karşı dilde ortaya çok tuhaf, zevki okşamayan, estetik ve edebî güzellikten mahrum cümleler çıkıveriyor. Ama hazırflar

<sup>1327</sup>- Tahir-ül Mevlevî. Age., s. 52.

<sup>1328</sup>- İbn Cinnî, Ebu’l Feth Usman. El-Hesais, Daru’l Huda Li’tebaati ve’n-Neşr, Beyrut, 1952, s. II/360. Ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed ibn Abdîrahim. El- Fevzu’l-Kebir fi Usuli’t-Tefsir, trc. Mehmed Sofuoğlu. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1978. s.59 vd.

<sup>1329</sup>- Örnekler için bkz. İbn Cinnî. Age., II/360 vd.

zikredildiği takdirde karşı dildeki ifade bir güzellik kazanyorsa mütercimler bunu yapmaktan çekinmiyorlar. İşte hazıflı ifadelerin tercümesi de mütercimin karşısına bir çok tercüme ilkesi çıkarıyor. Her ilke de tercüme için yalnız bir açıdan ele alıyor ve diğerlerini ihmal ediyor. Bu ilkelerin hepsini birden uygulamak en mükemmeli ama bu da çoğu zaman mümkün olmuyor.

a) Eksiltili cümleler ve tercüme problemleri: “Dillerin ortak özelliklerinden biri, cümleleri kısaltma eğilimidir. Cümlelerde kimi öğeler söylenmez ya da yazılmaz; başka bir deyişle, cümleler kimi öğeler atılarak kullanılır. Ancak bu öğelerin varlığı, bağlam ya da başka bir dil bilimsel olgununun katkısıyla, cümlede görülmemelerine rağmen anlaşılır.<sup>1330</sup> Meselâ:

Erkek: Bana yardım edecek misin?

Kadın: Evet.

Biçiminde geçen bir konuşmada kadının ‘evet’ sözcüğü, ‘evet sana yardım edeceğim’ cümlesi yerine kullanılmaktadır. Şimdi de şu konuşmaya bakalım:

Güven: Sigara içer misin?

Altan: Teşekkür ederim.

Bu konuşma sırasında, Altan’ın sigara almak üzere elini uzatması durumunda, Güven, Altan’ın ‘teşekkür ederim’ sözünü ‘evet, isterim, teşekkür ederim.’ olarak değerlendirecektir. Eğer Altan sigara istediğini hareketleriyle belli etmezse, Güven’in ‘teşekkür ederim’ sözünü sorusunun yanıtı olarak değerlendirmesi güç olur.

Türkçe cümlelerde cylemler, özneyi işaret eden ekler taşır. Bu nedenle de, çoğu zaman cümlelerden özne olan zamirin atıldığını görürüz. Örneğin, “Ben okula gittim.” Yerine “Okula gittim” deriz. Bu atılma olgusu dilimizde öylesine yaygınlaşmıştır ki, cümlede özne olan zamirin kullanılması bir vurgu öğesi olarak algılanmaktadır. Başka bir deyişle, ‘Ben okula gittim.’ cümlesi, “Okula gittim.” cümlesine göre farklı anlatım

<sup>1330</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s. 237-239.

değeri taşır duruma gelmiştir. Öte yandan, zarf yan cümlelerinin öznesi ile temel cümlelerin öznesi aynı kişi ise öznelerden birinin atılması gerekir. Örneğin, “Ben Kızılay’da dolaşırken ben Ali’ye rastladım.” Yerine “Ben Kızılay’da dolaşırken Ali’ye rastladım.” Ya da “Kızılay’da dolaşırken ben Aliye rastladım.” demeliyiz.

Türk dilinin ilgi çekici özelliklerinden biri de, ad tamlamalarında belirsiz zamir olan ya da bağlamdan çıkarılabilen temel adların atılmasına izin vermesidir. Bu özellik, ilginç olgulara yol açmıştır.

“Güzeller nazlı olur.” cümlesinde, geleneksel dilbilgisi açısından, güzel ad olarak kullanılmaktadır. Geleneksel Türk dil bilgileri böyle örneklere bakarak Türk dilinde kesin bir sıfat-ad ayrımı olmadığı sonucuna varmışlardır. Güzel sözcüğüne eklenmiş çoğul eki de bu sava bir kanıt olarak gösterilmiştir. “Güzeller nazlı olur.” cümlesinde güzel olan kimdir? Atlar mı? Ağaçlar mı? Dağlar mı? Kitaplar mı, yaşlı kadınlar mı? Erkekler mi? Kızlar mı? İşin doğrusu bir bağlam dışından güzeller ancak naz yapma özelliği olan kimseler olarak algılanabilir. Bir başka deyişle, “Güzeller nazlı olur.” cümlesi, ancak güzel (kimseler=kızlar) nazlı olur biçiminde algılanmaktadır.

“Yenileri ver.” Yeni şeyleri ver biçiminde algılanmaktadır. Verme işini yapacak olan da ikinci tekil kişidir. Sen zamiri bu cümlede görünmemektedir. Ama biz onun varlığını biliriz. Aynı biçimde yenileri sözcüğünün yeni şeyleri ad tamlamasının kısa biçimi olduğunu biliyoruz. “Hangi kitapları istiyorsun? Sorusuna yanıt olarak söylenen “Yenileri ver.” cümlesinin gerçekte “Yeni olan kitapları ver” cümlesinin kısa biçimi olduğunu biliriz.

Sıfat yan cümlelerinin nitelediği temel adlar da aynı nedenlerle atılabilmektedir. “Arayan bulur.” cümlesi “Arayan kişi bulur cümlesinin kısa biçimidir.

Bul: Eylemi geçişli bir eylemdir. Nesne alması gerekmektedir. Şimdiye kadar söylediklerimizden anlaşılacağı gibi dillerde ancak yok olması durumunda bile anlaşılması olanaklı olan öğelerin atılmasına izin verilmektedir. Öyle ise bulur eyleminin nesnesi nedir. Başka bir deyişle, “arayan bulur” cümlesinin kısaltılmamış

biçimi nedir? Bu sorunun yanıtını yapılan kısaltmaları göstererek vermeye çalışalım. “Arayan kişi aradığı şeyi bulur.” cümlesinde arayan kişi ve aradığı şeyi ad tamlamasıdır. Ad tamlamalarındaki belirsiz zamirler atılarak cümle “Arayan aradığını bulur.” Biçimine dönüşür. Burada arayan öznesi, neyin arandığı konusunda ip ucu sağlamaktadır. Bu nedenle, cümle “Arayan bulur” biçiminde belirtilebilir. Cümle çözümlenmesinde, arayan bir sözcük olarak değil, bir sıfat yan cümlesi olarak değerlendirilmelidir.”<sup>1331</sup>

İşte, kelimesi kelimesine bir tercümeyle ilke edinmiş Kur’ân mütercimi de, Kur’ân’ın bu özelliklerini göstermek zorundadır. Fakat müfessir bu eksiltileri tamamlarsa görevine uygun iş yapmış olur. Onun görevi okuyucuya daha analitik bir tercüme ile bilgi ve yorum sunmaktır. Ama harfi tercüme ilkesini benimsemiş mütercim asla daha yakın ve aslı tanıtıcı bir misyon yüklenmiştir.

Şimdi bu konunun aydınlanması için şu örnekleri inceleyelim.

Bakara sûresinin <sup>1332</sup> *ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون* âyeti eksiltili cümleye güzel bir örnektir.

Önce âyeti biz olabildiğince, harfi harfine ve söz dizimine göre tercüme edelim. “Allah’ın boyası.... Ve kim en güzeldir Allah’tan boyaca... Ve biz onun için ibadet ediciler...” İşte bu eksiltili cümle, hazıflar zikredilmeden böyle tercüme edildiğinde karşımıza tuhaf bir Türkçe ifade çıkıyor. Şimdi bu âyetin tercüme örneklerini sergileyelim.

Elmalılı, “*Allah’ın boyasına bak (vaftiz nolacak) Allah’tan güzel boya vuran kim? Biz işte ona ibadet edenleriz.*”<sup>1333</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslında bak, hazfedilmiştir. Ama Elmalılı Türkçe’ye hazfi katmadan yapılan çevirideki tuhaflığı gidermek için tercümesine hazf edilen öğeyi katmak zorunda kalmış. Sonra âyetin

<sup>1331</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s. 237-239.

<sup>1332</sup> - Bakara, 2/138.

<sup>1333</sup> - Elmalılı. Age., I/513.

telmiht ettirdiği vaftiz olayını da katmış ki bu olay da hazf edilmiştir; yani aslında söylenmemiştir. Çünkü bu konuda tarihsel bilgileri olan bir topluma hitap ediliyor. İfadede vaftiz olayını anlatmak zait olur.

Çantay, “(Biz) Allah’ın boyasıyla (boyanmışızdır) Allah’tan daha güzel boyası olan kimdir? Biz ona kulluk edenleriz.”<sup>1334</sup> şeklinde tercüme etmiş. Çantay burada âyeti sûrenin bütünlüğünden o derece koparmış ki, nelerin hazf edildiğini bile görememiş. Bir kere konuşan birinci çoğul kişi, “yani biz”değil, Allah’tır. (Allah size) Allah’ın boyasını (tavsiye eder) şeklindedir. Burada parantez içi ifadeler hazfedilmiş ifadeler olarak kabul edilebilir; ancak “biz boyanmışızdır” ifadelerinin cümleden düşürülmediği gâyet açıktır. Yani bu ifade hazf edilen unsurlar değildir.

Bilmen, “Ey müminler deyiniz ki! Bizim boyamız Allah’ın boyasıdır. Allah’ın boyasından boyası daha güzel olan kim vardır?(...)”<sup>1335</sup> Bu meâl, Allah’ın boyası tamlamasından başka ifadelerin hepsi hazıfların tercüme metne ilavesinden ibaret bir meâldir. Üstelik, âyetlerin tenasübü göz önüne alındığında hazıfların doğru tespit edilemediğini de görmekteyiz. Mesela deyiniz hazf edilen öğe değildir. Mesela bizim boyamız da yine öyledir Hazf edilen öğe değildir.

Öztürk, “Allah’ın boyasını esas alın. Allah’tan daha güzel kim boya vurabilir! Biz yalnız ona kulluk ederiz.”<sup>1336</sup> şeklinde tercüme etmiş. Esas alın ifadesini hazf edilen ifade kabul etmiş. Bu ifade hazf edilen ifadelerden sayılabilir. ‘Boya vurabilir’ ise hazf edilen bir unsurun karşılığı değildir. Hazf edilen ifade Boya bakımından ifadesidir.

Yıldırım, “Siz Allah’ın verdiği rengi alınız. Allah’ın boyasından daha güzel boyası olan kimdir? ‘biz ancak ona ibadet ederiz deyiniz”<sup>1337</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede de hazıflar zikredilmiştir. Ancak hazıfların takdiri yukarıdaki tercümelere kıyasla daha doğru yapılmıştır.

<sup>1334</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/41

<sup>1335</sup> - Bilmen. Ag.meâl s. 22.

<sup>1336</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 22.



Esed, “*sad*, “(Say: ‘Our life takes its) hue from God! And who could give a better hue (to life) than God, if we but truly worship him?’”<sup>1338</sup> “De ki: hayatımız Allah’tan rengini alır. Hayatımız için kim Allah’tan daha güzel renk verebilir, eğer biz yalnız gerçekten Allah’a kulluk edebiliyorsak” şeklinde tercüme etmiş. Esed de yine hazıfları zikretmek zorunda kalmış.

Biz ise âyetteki hazıfların şöyle takdir edilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz. “Allah’ın boyası(na) (koşun), (...’ın boyası ile boyanın). Peki boya (bakımından) kim Allah’tan en güzeldir. Bu yüzden biz O’na kulluk edenleriz (deyiniz)”

İşte bizim son olarak yaptığımız tercümede parantezli ifadeler asıldaki hazıfların, yani eksiltilen, cümleden çıkarılan ifadelerin tahmini/takdiridir. Onları ifadeden çıkardığımız zaman ortaya çıkan ifadenin asıl metine biçim bakımından çok yakın olduğunu anlaşılır. Ancak ortaya çıkan tuhaf ifadeyi gidermek için hazıfları zikretmekten başka çare yoktur.

Yine eksiltili öğeler en fazla Kur’ân’ın kaseplerinde vardır. Öyle ki onlar hazfedilerek tercüme edildiğinde ortaya çıkan ifade boşlukta kalıyor. Onların taktiri tercümelere katıldığı zaman da asla uygunluk ilkesi ihlal edilmiş oluyor.

Meselâ الشمس وضحيها . والقمر اذا اتليها . والنهار اذا جليها . والليل اذا يغشيها . والسماء وما بنيتها

<sup>1339</sup> فالفهمها فجورها وتقويها. 1339  
yapınca ortaya “*Ve Güneş... ve onun ışığı.. ve Ay, O’nun ardından geldiği zaman...*” şeklinde yarı kalmış, hazıflı ifadeler çıkıyor. Biz bunu tercüme ederken “an dolsun” ifadelerini tekrar ediyor ve yemin olsun ifadeleri asılda hazf edilmişken tercüme ekliyoruz..

Ateş, “*Güneş ve onun aydın sabahına andolsun*”<sup>1340</sup> şeklinde tercüme başlanmış ve an dolsun ifadelerini sekizinci âyete kadar tekrarlamış.

<sup>1337</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 20.

<sup>1338</sup>- Asad. Ag.meâl, s. 29.

<sup>1339</sup>- Şems, 91/1-8.

<sup>1340</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 594.

Elmalılı, “Kasem olsun o güneşe ve parıltısına 1 ve aya: uyduğu zaman onu 2 Ve gündüze: Açtığı zaman onu 3”<sup>1341</sup> şeklindeki meâlinde hazıfları bu şekilde ifadeye koymuş.

Çantay, “1- Andolsun güneşe ve onun aydınlığına, 2- (ışık almakda) ona tabi olduğu zaman aya,”<sup>1342</sup> şeklinde tercüme etmiş ve hazıflar göstermiş.

Bir de şu örnekleri verelim.

إذا زلزلت الارض زلزالها. واخرجت الاض انقالها. وقال الا نسان مالها. يومئذ تحدث اخبارها<sup>1343</sup>

Birinci âyette geçen زلزالها ifadesi ayrı bir eksiltili cümle olarak düşünülebilir. Yani “Yer sarsıldığı zaman... Onun sarsılması...” şeklilde hazıflar zikredilmeden tercüme edilebilir. Ama hazıflar zikredilerek tercüme edildiğinde takdir/tahmin şöyle olur “Onun sarsılması (hayâle sığmaz. Ne müthiştir bilir misiniz? Bir bilseniz!?).

Yine وقال الا نسان مالها ifadesi eksiltili bir ifadedir. Hazıflar zikredilmeden tercüme edilirse “Ve dedi insan onun ne? Veya Onun için ne? şeklinde bir tercüme ortaya çıkar. Görülüyor ki cümledeki eksik öğeler tamamlanmadan tercüme edildiğinde ses-ahenk ve estetik unsurlar kayboluyor. Karşı dilde ifade gâyet bozuk oluyor. Bu estetik kaybını gidermek için mütercimler hazıfları taktirleriyle tercüme etmek zorunda kalmışlardır. Meselâ “Yer şiddetli sarsıntısı ile sarsıldığı vakit”<sup>1344</sup> şeklindeki tercümede ile asılda yoktur. “İnsan ‘buna ne oluyor?’ dediği vakit.”<sup>1345</sup> şeklindeki tercümede asılda bu ve ne oluyor yok, “Ve insan ‘noluyor buna?’ Dediği vakit.”<sup>1346</sup> Şeklindeki tercümede asılda ne oluyor buna yok “1-3. Yer dehşetle sarsıldıkça sarsıldığı, yeryüzü ağırlıklarını dışarıya çıkardığı ve insanın: ‘buna ne oluyor?’ dediği zaman.”<sup>1347</sup> şeklindeki bu tercümede de زلزالها ifadesinin karşılığı kayıptır. Yine Koçyiğit’in “1-5

<sup>1341</sup> - Elmalılı. Age., VIII/5847.

<sup>1342</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1184.

<sup>1343</sup> - Zilzal. 99/1-4.

<sup>1344</sup> - Davutoğlu. Ag.meâl, s. 601

<sup>1345</sup> - Davutoğlu. Ag. meâl, s. 601.

<sup>1346</sup> - Elmalılı. Age., s. VIII/6007.

<sup>1347</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl, s.. 599.

yer şiddetle sarsıldığı, içindeki ağırlıkları dışarı çıkardığı ve insanın: 'Ona ne oluyor!' dediği zaman."<sup>1348</sup> şeklindeki meâlinde de زلزالها ifadesi karşılanmamıştır.

<sup>1349</sup> فيها كتب قيمة مطهرة . يتلوا صحفا مطهرة . 2- Allah'tan (gelen) bir rasul okur temizlenmiş suhuflar. 3-O (suhufların) içinde kıymetli kitaplar (vardır)" Bu meâlde parantezleri yok sayılarak okunduğunda nelerin hazf edildiği görülür. Üçüncü âyette suhuflar yerine zamir kullanılmış ve cümlemin yüklemi hazf edilmiştir. İşte bu âyet hazıflar zikredilmeden olabildiğince "Allah'tan bir rasul... Okur temizlenmiş suhuflar. Onların içinde kıymetli kitaplar..." şeklinde tercüme edilebilir. Ancak bu durumda hem mânâ netleşmiyor ve hem de ahenk ve söyleyiş güzelliği bozuluyor. İşte çoğu mütercimler bu durumdan sakınarak hazıfları tercümelerine ilave etmişler ve âyetlerin takdirini yazmışlardır.

Ateş, "1- (Yani) Allah tarafından gönderilen ve tertemiz sahifeler okuyan bir elçi."<sup>1350</sup>

Çantay, "1-2-3-Kitaplılardan ve müşriklerden küfredenler kendilerine apaçık bir hüccet (yani) içinde (kitaplıların) en doğru (hükümleri)yazılı (batıldan azade ve ) temiz sahifeleri okuyacak Allah'tan bir peygamber gelinceye kadar (güya intizar edeceklerdi, dinlerinden) ayrılacak değillerdi."<sup>1351</sup> şeklinde tercüme etmiş ve hazıfları zikretmiş.

Elmalılı, "Ehli kitap ve müşriklerden o küfredenler: infikâk edecek değildi gelinceye kadar kendilerine beyyine 1 Allahdan bir Rasul, peyder pey mutahhar sahifeler okur. Öyle ki onlarda bütün 2 'kütübi kayyime' 3"<sup>1352</sup> şeklinde tercüme etmiş. Elmalılı asla en uygun ve hazıfları eklemeyen bir tercüme yapmış. İfade Türkçe cümle yapısına ve zevkine hiç uygun değildir. Bu tercümede estetikten mahrum, garip bir söz dizimi ortaya çıkmıştır. İşte diğer mütercimler bu ifade çirkinliğini gidermek için

<sup>1348</sup> - Koçyiğit. Ag.meâl, s. 599.

<sup>1349</sup> - Beyyine. 98/2-3.

<sup>1350</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 598.

<sup>1351</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1208.

<sup>1352</sup> - Elmalılı. Ag.e., VIII/5988.

hazıfların takdirini tercümelerine aksettirmişler; ama Elmalılı asla uygunluk uğruna, ama her zaman değil, bunu yapmamış.

Bilmen, "1- *Ehli kitaptan ve müşriklerden kafir olanlar kendilerine apaçık bir hüccet gelinceye değin-küfürlerinden-ayrılacak değillerdir.*" 2-"*-o hüccet ise-Allah tarafından bir peygamber ki tertemiz sahifeleri tilâvet eder.*" 3-"*Onlarda dosdoğru yazılmış şeyler vardır.*"<sup>1353</sup> Biçiminde tercüme etmiş. Hazıfları tercümeyle en güzel şekilde aksettirmiş ve anlam netleşmiş. Ancak hazıflar ifadeye konunca asıldaki icâz, yani az söz ile çok mânâ anlatma sanatı kaybolmuştur.

Öztürk, 1. "*Ehli kitap'tan küfre sapanlarla müşrikler, kendilerine beyyine/açık kanıt gelinceye kadar çözümlenip ayrılacak değillerdi.*" 2. "*Allah tarafından gönderilen, tertemiz sayfalar okuyan bir rasul gelinceye dek.*" 3. "*O sayfalar içinde dosdoğru, eskimez kitaplar*"<sup>1354</sup> biçiminde tercüme etmiş ve daha yorumcu ve tefsire yakın bir tercümeyle benimsemek zorunda kalmıştır. Yer yer de hazıfları tercümesine koymaktan kaçınmış. Meselâ çözümlenip ayrılacak değillerdi ifadesine "dinlerinden" kelimesini eklememiş. Çünkü bu ifade aslında hafız edilmiştir. Onu tercümesine katmamış. Ama aslında hazıflarda yazılmış olan "tarafından gönderilen" ifadelerini katmak zorunda kalmıştır. Çünkü bu gibi yerlerde harfi bir tercüme, Türkçe ifadede karışıklıklar meydana getirmektedir.

Sonuç olarak hazıflar icâzın gereğidir. Sözü uzatmak, insan zekâsına hiç düşünme payı bırakmaksızın her şeyi açıklayarak anlatmak, onların zihin fonksiyonlarını hantallaştıracağı için makbul değildir, diyebiliriz. Beyyine sûresi de insanların kültürel altyapılarına hitap etmektedir. Bu yüzden ifadede âyetle alakalı telmihler izhar edilmemiştir. Bu âyetlerin bulunduğu sûreyi ilk dinleyenlerin çoğu "Putlara tapan ve kitap ehlinde olan inkarcılardan iki grup, Nebi (s.a.v.) in gönderilmesinden önce, Tevrat ve İncil'de yazılmış, geleceği vadedilen ve Adı Muhammed olan Nebi gönderilinceye kadar dinimizden kopup ayrılacak ve onu terk

<sup>1353</sup>- Bilmen. Ag.meâl,i s. 600.

edecek değiliz”<sup>1355</sup> demiş olduklarından haberleri vardı. Bu bilgi hamulesi onlara sûreyi çabucak anlamayı kolaylaştırıyordu. Bu yüzden ilahî hitap, kelimini hazıflarla inzal buyurmuştur. Ama anlamı aktarmak ilkesini benimsemiş bir tercüme anlayışı meâl yazarken hem tercümede hazıfları göstermek, hem de nüzûl sebeplerini anlatmak zorunda kalıyor. Bu gibi meâller tefsire yaklaşmış oluyorlar. Bu ilkenin dışında tercüme edenler ise bu gibi anlamaya yardım edecek nüzul sebeplerini zikretmedikleri için tercümelerinde anlam kapalı kalıyor.

Bu bağlamda tefsirci bir tercüme anlayışının bir problemi yoktur. Ancak kelimesi kelimesine bir tercüme ilkesi karşı dilde tuhaf ifadeler meydana koymaktan hali olamaz. Hem asıldaki üslubu göstermek ve hem de mânâyı aktarmak açısından bütün tercüme ilkelerini vermek bu konuda da en doğru yol olacağı kanaatindeyiz.

b) **İdmar ve hazıf** : İdmar saklamak, gizlemek, zamirle karşılamak demektir. Yani söylenmesine gerek duyulmayan ifadelerin zamirle karşılanması demektir.

Meselâ: <sup>1356</sup>(...) *اعد لواء هو اقرب للتقوى* “Adil olun o takvaya en yakındır.” âyetindeki *هو* adaletin yerini almıştır.”<sup>1357</sup> yani adalet zamirle saklanmıştır. Bu âyet, Ateş’in yaptığı gibi “(...)Adil davranın takvaya yakışan budur(...)”<sup>1358</sup> şeklinde asla uygun olarak, yani izmara riâyet ederek de çevrilebilir. Ancak o uzağı işâret eden *هو* zamirini Türkçe yakını işâret eden bu zamiri ile karşılamıştır. Bu da vurgu yitimine sebep olmuştur. Çünkü uzağı işâret eden o zamiri bazen işâret edilen varlığın önemini vurgular. Bu âyette de öyledir.

Ancak bu âyet, “Adil olun. Adil olmak, takvaya en yakın davranıştır” şeklinde de çevrilebilir. Ancak bu daha analitik bir tercüme olur. Birinci ise aslı aksettirmek açısından önem kazanır.

<sup>1354</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 600.

<sup>1355</sup> - ez-Zemahşerî. Age., IV/788.

<sup>1356</sup> - Mâide, 5/8.

<sup>1357</sup> - Kazvinî. Age., I/124.

<sup>1358</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 104.

c) **Müsnedin Hazfı** : Müsned kendine dayandırılan, isnad edilen demektir.

Aşağıda “üç” bir varlığa isnad edilir. O da Allah’dır. Yani burada Allah (c.c.) müsned olmuş olur. Şimdi bu hazıfların nasıl tercime edildiklerini örnekleyelim.

<sup>1359</sup>(...) *ولا تقولوا ثلاثا* (...)<sup>1360</sup> *ولا تقولوا الهتات ثلاثا* şeklinindedir. İşte burada mütercim Kur’ân’ın hazfettiği bir ifadeyi meâlde göstermek ve saklamak veya her ikisini birden göstermek gibi üç tercüme tercihiyle karşı karşıya kalmaktadır. Nitekim Ateş bu âyeti, “(...) (Allah) üçtür demeyin(...)”<sup>1361</sup> Suat Yıldırım, “(...) Tanrı ‘üçtür’ demeyin(...)”<sup>1362</sup> Öztürk, “(...) ‘üçtür’ demeyin(...)”<sup>1363</sup> şeklinde tercüme etmişler. Öztürk hariç diğer mütercimler asıldaki hazfî zikretmişler. Hazıflar icâzın unsurlarındandır. Meâlde gösterilirse icâz kaybolur. Yapılan tercüme de tefsiri bir tercüme olur. Yine bu konuda Elmalılı, “(...) ‘Üç’ demeyin(...)”<sup>1364</sup> şeklindeki tercümesinde müsnedi hazf etmiş. Çantay, “(...) (Allah) üç(dür) demeyin(...)”<sup>1365</sup> şeklindeki tercümesinde parantezler içinde hazıfları zikretmiş. Oysa asılda icâzın gereği bu kelimeler hazfedilmiştir. Bilmen de “(...) ve üç demeyiniz(...)”<sup>1366</sup> şeklindeki tercümesiyle asıldaki hazfî zikretmemeyi tercih etmiştir.

d) **Aşlu’l hitab (muhataba hitap ederken başkasını kastetme) sanatı ve tercüme problemleri:** Kazvinî bu mevzuyu, “Muayyen için olması gereken, muayyen olmayana terk edilir. Senin fûlan leimidir; eğer ikram edersen ihanet eder, eğer ona ihsan edersen sana kötülük eder, demen gibidir. Bu ifadeyle maksadın muhatabın değildir. İkrâm edersen demekle, ikram edilirse, ihsan edilirse demek istemektesin. Umumu ifade etmek istersin. Yani bu insanın kötü muamelesi bir tek kişiye tahsis etmezsin. Sana

<sup>1359</sup> - Nisâ, 4/171

<sup>1360</sup> - Kazvinî. Age., I/182.

<sup>1361</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 104.

<sup>1362</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 104.

<sup>1363</sup> - Öztürk.. Ag.meâl, s. 106.

<sup>1364</sup> - Elmalılı. Age., II/1535.

<sup>1365</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/152

<sup>1366</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 104.

değil, herkese kötü muamele yapar demek istemektesin.”<sup>1367</sup> şeklinde açıklar. Bu kabil ifadeler Kur’ân’da çoktur.

Meselâ, <sup>1368</sup> (....) عند ربهم (....) ayette sen denirken, birinci tekil şahsa hitap edilip umumun dikkatini çekme gibi bir üslup görmekteyiz. “Onların halinin korkunçluğunu kast etmek için şâyet görsen ifadesi sadece görene tahsis edilmemiş. O gün herkes bu manzarayı görecektir.”<sup>1369</sup>

Bu gibi belîğ, sanatlı ifadelerin tercümesinde de asla sadık kalmak anlama problemleri doğurabilir. Anlayış seviyeleri düşük olanlar hitabın yalnızca muhataba olduğunu sanabilirler. Bu endişeyle mütercim bu ifadeleri açıklayıcı bir üslupla tercüme edebilir. Hatta eksiltili cümlelerin zihinlerde uyandıracığı çağrışım ve hayâllere bile müdahale ederek bu âyeti okurken kendi zihinlerinde, muhayyilelerinde oluşan ifadeleri tercüme ekleyebilirler.

Hitap yalnız peygambere yapılıyor sanılmamalı. Burada sen zamiri hem umuma ve hem de muhatabadır. Kur’ân okuyan herkes buradaki sen zamirinin muhatabı olabilir. Ne varki Konyalı Vehbi Efendi, tefsirinin meâl bölümünde bu âyeti “*Ya Ekrem-er Rasûl! Eğer şol zamanı görmüş olsan ki (....)*”<sup>1370</sup> şeklindeki tercüme etmiş. Muzari fiilin başındaki ت zamiri ile gizlenen şahsı Hz. Peygamber olarak zikretmiş. Bu bir yorumdur. Doğru da olabilir. Ancak asıldaki söz sanatını, hitap üslubunu gösterecek mahiyette bir tercüme değildir. İşte aslu’l hitap üslubuyla yapılan hitapların tercümesinde de bu kabil problemler çıkmaktadır.

<sup>1367</sup> - Kazvinî. Age., I-II/125

<sup>1368</sup> - Secde, 32/12..

<sup>1369</sup> - Kazvinî. Age., I-II/125.



### 2. 4. 1. 33. Marife ve nekra kelimelerin tercümesi

Ma'rife dil bilgisi istilâhında “mânâsı tayin edilmiş bir kelime demektir. Kapsamına lam-ı ta'rifli kelimeler, zamirler, ismi işâretler, ism-i mevsuller, nekire olup münada durumunda gelenler, özel isimler ve mudaflar girer.

Nekire, mânâsı ta'yin edilmemiş bir kelimedir. Kapsamına giren bütün efradına şümullüdür ve sonu tenvinlidir.”<sup>1371</sup>

a) **Nekra Kelimelerin Tercümesi** : Kur'ân'da bazı kelimeler nekra olarak geçer. Harfi tarif almazlar. Tamlanan belirsiz olur. Türkçe'ye onları belirsizlik anlamı verecek biçimde tercüme gerekir. “Kasas sûresi 20. âyette (...)*رجل من أقصى المدينة يسعى* (....) *رجل* âyetinde geçen *رجل* yani erkeklerden bir fert ve ya bir cinsle alâkalı olur. Yine Allah'ın (...)*وعلى ابصارهم غشاوة* (....) *غشاوة* âyetinde geçen *غشاوة* insanlar tarafından bilinmeyen bir perde demektir. O Allah'ın âyetlerini görmeye mani olan bir perde.”<sup>1372</sup> anlamındadır.

İşte bu nekra ifadelerdeki anlam inceliklerini Türkçe'de birebir kelimelerle karşılamak mümkün değildir. Biz, Türkçe'de kelimelerin önüne bir belgisiz sıfatını ekleyerek onları nekra, yani belirsiz yaparız. Ama çoğu zaman bu, onlardaki mübalağa ve tazim anlamlarını ifade etmeye yetmez. Bir adam geldi, derken buradaki bir adamın belirsiz bir adam olduğunu anlatır; ama bu o adamın mühim, kıymetli, azâmetli olduğunu anlatmaz. Ancak sözün bağlamında böyle bir karine varsa o başka. Mescelâ, “(...)gözlerinin üzerinde 'bir' perde vardır (...)”<sup>1373</sup> şeklindeki tercümede perdenin önüne eklenen bir perdenin nekra olduğunu anlatmaya yetmiştir; ancak, asıldaki nekra kelimenin taşıdığı diğer anlamları yansıtamamıştır. Çünkü asıl metindeki bu nekra hali

<sup>1370</sup> - Vehbi. Age., XI/357.

<sup>1371</sup> - Uralgiray. Age., s. I/471. el-Ğelayinî. Age., I/148

<sup>1372</sup> - Kazvinî. Age., I/136

<sup>1373</sup> - Bakara, 2/6

kelimeye, sizce bilinmeyen bir perde, manevî bir perde, emsalsiz bir perde, garip, tuhaf, soyut bir perde, gibi anlamlar yüklemiştir.

Meselâ, şu âyetteki tenkir'de tazim nevine işâret vardır.<sup>1374</sup>

<sup>1375</sup>(...)(أى القصاص حياة) yani âyette geçen nekra kelime hayattır. Bu nekra kelime malum, biyolojik bir hayatı ifade etmekle birlikte daha mücerret bir hayatı da ifade etmektedir. Meselâ kısasın caydırıcılığı sebebiyle, huzurlu, müreffeh bir toplum hayatı da anlatır. Mecazen de saadet ve içtimaî huzur anlamlarına gelir.

Yine neml sûresi 58. (...)(مطرا وامطرا نا عليهم مطرا) nekra bir kelimedir ve tazim anlatır. “Yani onların üzerine yağmurdan bir yağmur, acaip bir yağmur, gönderdik. Yani taş yağdırdık.”<sup>1376</sup> demektir. Asıldaki nekra/belirsiz ifadeleri Türkçe’de belirsiz bir anlam verecek bir biçimde tercüme etmek için Türkçe’nin imkânlarını da bilmek gerekir. “Türkçe’de adları belirtme usulleri çeşitlidir. Türkçe kelimeleri belirli (defini) ya da tam belirsiz (indefini) kılmak için adlara belirtme sıfatları getiririz. Belirsiz sıfat olarak bir, önüne geldiği adı belirsiz kılar. (Bir adam, bir oyun, bir mesele). Buna karşılık adlara işâret sıfatı da getirmek sûretiyle onları belirli yapabiliriz. (Bu kadın, şu ağaçlar, o ödeme). Söz içinde vurgu değişikliği ile de adları belirli veya belirsiz kılabiliriz. Öyle ki cümlede kimse veya nesne olan ad cümle vurgusunu üzerine çekiyorsa belirsizdir, Bu vurgu yüklem üzerinde kalıyorsa ad belirli olur: Nihâyet adın bazı başka çekim halleri de adları belirli kılmaya yarar.

Kimin hali eki olan -in aynı zamanda belirticidir. Başka bir deyimle kimin hali belirli bir hal olduğundan teşkil ettiği ad takımından belirten ad da belirli olur, dolayısıyla bu ad takımına belirli ad takımı deriz. (ağacın kabuğu, evin kapısı, kuzunun başı). Buna karşılık belirten adın kim hali yani salt haliyle yapılmış ad takımında belirten adın kim hali yani salt hali ile yapılmış ad takımında birinci ad belirsiz

<sup>1374</sup> - Kazvinî. Age., I/139

<sup>1375</sup> - Bakara, 2/179.

<sup>1376</sup> - Kazvinî. Age., I/139.

olduğundan takım da belirsiz olur. Buradan belirsiz ad takımı adını alır. (Ağaç kabuğu, ev kapısı, kuzu başı)

Kimi hali eki olan -i aynı zamanda belirticidir. Başka deyimle kimi hali belirli bir hal olup cümlede nesne olan ad bu hale konduğunda belirli nesne olur. (Mektubu almışlar. Tavuğu kestim. İşçiyi gönderecek). Buna karşılık cümlede nesne olan ad, kim halinde yani salt halde ise belirsiz olur ve belirsiz nesne adını alır. (Mektup almışlar. Tavuk kestim. İşçi gönderecek).

İyelik ekleri de adı kişiye ya da nesneye tahsis ederek belirli kılarlar. Başka bir deyimle iyelik eki ada bir ikinci kavram ekler ki belirtme öbeklerinde olduğu gibi bunlardan biri ötekini belirtmeye yarar. (Baba-m/ben-in baba-sı eller-iniz/siz-in eller). Bu sebeple iyelik eki almış adlar cümlede nesne olduklarında her zaman kimi halinde bulunurlar ve belirli nesne olurlar. (Baba-m-ı gördüm. Eller-im-i yıkamalıyım.).

Eski Osmanlıca'da ve Anadolu ağızlarında bazen nesnenin burada da kimi halinde kaldığı görülür. (Başın keserüm. Evüm yıkdı. Ayagun öpem)<sup>1377</sup>

İşte Arapça'da tenvin ve harf-i tarif alan ma'rife ve nekra kelimeleri böyle bir dil yapısı içinde hem biçimsel hem de mânâ olarak ma'rife ve nekra yapmak zordur. Bu zorluk bir takım tercüme problemleri doğurmaktadır.

Ayrıca Türkçe'de olduğu gibi, Arapça'da da nekra kelimelerin anlam çeşitlilikleri kazandıklarını görmekteyiz. Kur'ân'ın aslındaki nekraları nekra, ma'rifeleri ma'rife olarak çevirmediğimiz zaman yine anlam bulanıklığı veya yitimiyle karşı karşıya kalıyoruz.

"İsimlerdeki bu iki özellikten her birinin, farklı yerleri vardır. Kelimenin nekra oluşu, değişik sebeplere dayanır"<sup>1378</sup> ve değişik mânâlar taşır. Meselâ

<sup>1379</sup> (....) اقصى المدينة يسعى) رجل وجاء رجل kelimesi nekradır ve vahdet bildirir. Yani raculün vahidun bir tek adam"<sup>1380</sup> Bu kelimeyi Türkçe'ye nekra

<sup>1377</sup> - Banguoğlu, Tahsin. Türkçenin Grameri, Baha Matbaası, İstanbul, 1974, s. 324-326.

<sup>1378</sup> -el-Kattân, Mennâ Halil. Ulûmu'l Kur'ân, trc. Arif Erkan, İstanbul, 1997, s. 271.

olarak çevirmek kolaydır. “Bir adam” şeklindeki sıfat tamlaması bu kelimeyi nekra yapar. Sözün akışından da bu anlaşılır.

Nekra kelimeler nevi, yani çeşit de bildirirler. Şu âyette olduğu gibi.

<sup>1381</sup>(...) *على حياة* bu âyette nekra halinde olan hayat ile hayatın bir çeşidi kast edilmiştir. Hayatın nevilерinden biri demektir.<sup>1382</sup> Yani bu kelime biçimce nekradır ama anlamca ma’rifedir. Zemahşerî’nin, “Eğer Allah niçin nekra ile *على حياة* dedi dersen, çünkü, Allah, özel bir hayatı murat etmiştir, deriz. O da uzun hayattır. Bunun için böyle okumak, Übey’in *على الحياة* şeklindeki kıraatinden daha uygundur, derim.”<sup>1383</sup> Açıklamasında Übey’in bu âyeti ma’rife okuması da aslında biçimce nekra olan kelimenin anlamca ma’rife olduğunu göstermektedir. İşte hem marife olmaya ve hem de nekra olmaya muhtemel kelimelerin tercümesi de problemdir. Bu gibi ifadelerin tercümesi cidden zordur. Aslında hayat kelimesinin biçimce nekra olmasına bakarak onu bir hayat şeklinde belirsizlik ifade edecek biçimde tercüme edemiyoruz. Sanırız bu yüzden Elmalılı “*Her halde onları insanların hayata en haris, müşriklerden de haris bulacaksın (...)*”<sup>1384</sup> şeklindeki tercümesinde hayat kelimesini ma’rife bir anlam verecek şekilde ismin -e halinde tercüme konmuş. Öztürk de “*Sen onları, insanların yaşamaya en düşkününü olarak bulursun(...)*”<sup>1385</sup> şeklindeki tercümesinde yine asıldaki anlamca ma’rife olan kelimeyi nekra olarak tercüme etmiş.

Nekra kelimeler “Hem vahdet, hem hem de nevi bildirirler. Şu âyette olduğu gibi. <sup>1386</sup>(...) *والله خلق كل دابة من ماء* yani hayvan nevilерinden her nevi, su nevilерinden, nutfе çeşitlerinden bir çeşitten yarattı, demektir.”<sup>1387</sup> Ama bu anlamları Türkçe

<sup>1379</sup> - Kasas, 28/20.

<sup>1380</sup> - Kattân. Age, s. 271.

<sup>1381</sup> - Bakara, 2/96.

<sup>1382</sup> - Kattân. Age., s. 271.

<sup>1383</sup> - ez-Zemahşerî. Age., I/193.

<sup>1384</sup> - Elmalılı. Age., I/423.

<sup>1385</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 16.

<sup>1386</sup> - Nur, 24/45.

<sup>1387</sup> - Kattân. Ag.c., s. 271.

meâllerde bulmak zor. Meselâ Elmalılı, “*Hem Allah her hayvanı bir sudan yarattı...*”<sup>1388</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslında nekra olan دابة bir hayvan Tercümede ismin -i halini alarak Türkçe’de ma’rife olmuş. Yine aslında nekra/belirsiz olan ماء/bir çeşit su, tercümede hem sayı sıfatıyla ma’rife anlamı verecek bir yapıda, hem de belgisiz sıfatla nekra durumda tercüme edilmiş. Yani her hayvanı bir sudan yarattı ifadesindeki bir, hem belgisiz sığata yorumlanabilir, hem sayı sıfatına. Birinci durumda bilmediğiniz, herkesçe belli olmayan bir çeşit sudan anlamı verir, ikinci halde aynı cins olan bir tek su anlamı verir. İşte asıldaki kelimelerin nekra oluşu mütercimini işini zorlaştırmaktadır. Bu kelimeleri Türkçe’nin yapısı içinde nekra tercüme ettiğimizde yine ifade çirkinleşiyor veya çok kelimeyle veya bir cümle ile karşılamak zorunda kalıyoruz. Çantay’ın, “*Allah her hayvanı sudan yarattı(...)*”<sup>1389</sup> şeklindeki meâlde asıldaki nekra kelimeler, burada ma’rifeymiş, intibahını veriyor. Bilmen’in “*Ve Allah her bir hayvanı bir sudan yarattı. Artık onlardan kimisi karnı üzerine yürüyor ve onlardan kimisi iki ayak üzerine yürüyor ve onlardan kimisi de dört ayak üzerine yürüyor (...)*”<sup>1390</sup> şeklindeki tercümesinde aslında nekra olan “dabbe/hayvan” yine nekra olarak tercüme edilmiş. Ama aslında nekra olan “ma/su”, cins anlamında olmuş. Modern bilim açısından bakınca da su olmak bakımından nutfe aynı cinstir; ama taşıdığı genetik özellikler bakımından farklıdır. Nekra kelimelerin bu gizemli tarafları tercümede kaybolmaktadır.

Öztürk’ün “*Allah tüm canlıları sudan yarattı(...)*”<sup>1391</sup> şeklindeki tercümesinde de aslında nekra olan canlı ve su kelimeleri ma’rifeymiş gibidir. Yıldırım da yine aynı tercüme etmiş. Asıldaki nekra kelimeleri ma’rife gibi tercüme etmiş. “*Allah her canlıyı sudan yarattı(...)*”<sup>1392</sup> Ateş, “*Allah her canlıyı sudan yarattı(...)*”<sup>1393</sup> şeklinde tercüme ederek yine asıldaki nekra kelimeleri ma’rife gibi tercüme etmiş.

<sup>1388</sup> - Elmalılı. Ag.e., IV/3528.

<sup>1389</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/637.

<sup>1390</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 357.

<sup>1391</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 357.

<sup>1392</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s.355.

İşte hassas bir ifade tarzı olan bu anlatımın önemsenmediği tercümelerde anlam yitimi olmaktadır. Ki Zemahşerî bu âyetteki nekra kelimelere de dikkat çekerek “Allah’ın من ماء sözüdeki ماء nın niçin nekra olduğunu sorarsan, çünkü mânâ şu ki: Allah her canlıyı bu canlıya has suyun belirli bir nevinden yarattı. Veya bu canlıyı özel bir sudan yarattı. Bu da nutfedir. Sonra bu nutfeden mahlukat çeşitlendi. Onlardan böcekler, hayvanlar insanlar çıktı derim.”<sup>1394</sup> diyor.

Bu âyetteki nekra kelimeler daha özel mesajlar taşımaktadır. Meselâ ماء, canlıların menşei olma bakımından malum, belirli, insanlar tarafından bilinen bir sudur. Ama diğer sulardan farklı olması açısından da keyfiyeti herkesçe bilinmeyen bir sudur. Spermdir. İşte biçimce nekra fakat anlamca ma’rife olan bu kelimeler bu âyette her iki anlama da muhtemeldir. Ancak tercümede bu kelimeler ya yalnız ma’rife veya yalnız nekra olarak tercüme edilmişlerdir.

Yine nekra olan kelimeler, “tayin ve tarifi mümkün olmayan bir azâmet bildirir. Şu âyette olduğu gibi:

<sup>1395</sup>(...) اي حرب عظيمة (....) فا ذ نو و احرب من الله (...)<sup>1395</sup> yani “Allah ve rasulü’nden bir(ilan edilmiş büyük) bir savaş bulunduğunu bilin”<sup>1396</sup> Zemahşerî âyeti, “Bu harbin Allah ve Rasulü’nün katından ilan edilmiş azâmetli bir harb çeşidi olduğunu bilin”<sup>1397</sup> şeklinde tefsir etmiş. Yani nekra halindeki harb kelimesi mübâlağaya delâlet etmektedir. Ama nekra kelimelerin bu anlam inceliğini göremeyip de onu tercümeyle yalnızca belirsizlik ifade eden nekra bir kelime olarak aktardığımızda yine anlam yitimi söz konusu olmaktadır.

<sup>1393</sup> - Atç. Ag.meâl, s. 355.

<sup>1394</sup> - ez-Zemahşerî. Age, III/251.

<sup>1395</sup> - Bakara. 2/279.

<sup>1396</sup> - Kattân. Age., s. 272.

<sup>1397</sup> - ez-Zemahşerî. Age., I/349.

Elmalılı bu âyeti “*Yok eğer yapmazsanız o halde Allah ve Rasulünden mutlak bir harb olunacağını bilin(...)*”<sup>1398</sup> şeklinde tercüme ederek asılda nekra olan harb kelimesinin mübâlağa anlamını meâline aksettirememiş.

Çantay, “*İşte (böyle) yapmazsanız Allah ve peygamberine karşı harb(e girişmiş olduğunuzu) bilin(...)*”<sup>1399</sup> şeklinde tercüme ederek asılda nekra olan harb kelimesini ismin -e halinde ma’rife yapmış. Asıldaki nekra kelimedeki saklı mübalağayı gösterememiş.

Bilmen, “*(...) bir harb malumunuz olsun(...)*”<sup>1400</sup> şeklinde asılda nekra olan kelimeyi belgisiz sıfatla nekra olarak tercüme etmiş. Ama asıldaki nekra ifadenin mübâlağa anlattığını bu tercümede görmek imkânsızdır.

Yıldırım, “*Eğer böyle yapmazsanız Allaha ve resulüne savaş açtığınızı bilin (...)*” şeklindeki meâliyle asılda nekra olan kelimeyi Türkçe bağlamda hem nekraya hem de ma’rifeye yorumlanacak biçimde kullanmış.

Öztürk, “*Eğer bunu yapmazsanız. Allah ve resulünden bir harb ilanını duymuş olun(...)*”<sup>1401</sup> biçimindeki meâlinde harbi değil de “harp ilanı” şeklindeki belirtisiz isim tamlamasını, yani harp ilanını nekra yapmış. Harp değil harp ilanının keyfiyeti nekra/yani belirsiz olmuş.

Ateş, “*Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve Elçisiyle savaşa girdiğinizi bilin(...)*”<sup>1402</sup> şeklinde savaşı ma’rife yapmış. Oysa ciddi bir tetkik yapıldığında harbin siyakta nekra/belirsiz olması yanında bir de mübalağalı bir anlam taşıdığı görülür. Fakat tercümelerde nekralar doğru aktarılmamıştır. Bu kelimenin nekra olduğundan hareket edilirse âyetten şunlar anlaşılır:

<sup>1398</sup> - Elmalılı. Ag., I/951.

<sup>1399</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/78.

<sup>1400</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s.48.

<sup>1401</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 48.

<sup>1402</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 46.



Artık duyurun. İlan edin... Dört yana haber salın. Bu ifadelerde bir seferberlik zamanını çağrıştıran mânâlar vardır. Neyi ilan edin? Allah ve Rasulü'nden bir nevi belirsiz bir harbi ilan edin. Bir çeşit harbi ki o harb meçhuldür. İlk anda aklınıza gelen kılıçlı, kalkanlı, konvansiyonel/geleneksel bir harp değil. Belirsiz ve azâmetli bir harb... İşte bu intibalarla böyle bir çeviri yapmayı kelimenin aslında nekra oluşu bize vermektedir.

Yine nekra olan kelimeler “çokluk bildirir.

Şu âyette olduğu gibi:

<sup>1403</sup> (....) انانالاجرا (...)<sup>1403</sup> ای اجرا و افرا Yani bol bir ücret... Bize mutlaka bir ücret (yani çokça mükafat var mı?)<sup>1404</sup> işte bu âyetin aslında nekra ifadenin çokluk ifade ettiği algılamak zor olduğu için tercümeyle de çokluk mânâsını aksettirmek de zordur. Ama aslında kelimenin mübalağalı olduğu anlaşılıysaydı bu kelime bol bir ecir şeklinde kolayca tercüme edilebilirdi. Fakat meâller bu nekra kelimeyi genelde “bir ücret” şeklinde nekra olarak tercüme etmişler. Ama bu tercüme bolluk ifade etmez.

Yine nekra ifadeler “hem ta’zim hem de çokluk bildirirler. Şu âyette olduğu gibi:

<sup>1405</sup> (....) وان يكذب بوك فقد كذبت رسل من قبلك (...)<sup>1405</sup> âyette geçen nekra رسل kelimesi

د ای رسل عظام ذو عد د bir çok azametli peygamberler anlamındadır. “Eğer seni yalanlıyorlarsa (üzülme) senden önceki (çok sayıda yüce) peygamberler de yalanlandı.”<sup>1406</sup> Fakat meâllerde bu kelime bu anlamı verecek biçimde tercüme edilmemiştir. Elmalılı, aslında çoğul ve nakra olan رسل kelimesini “(...)bir çok Resuller(....)”<sup>1407</sup> şeklindeki meâline “bir çok” belgisiz sıfatıyla, nekra olarak tercüme etmiş. Ama nekranın anlam inceliğini meâlinde aksettirememiş veya etmemiş. Çantay,

<sup>1401</sup> - Şuurâ, 26/41.

<sup>1404</sup> - Kattân. Age., s. 272.

<sup>1405</sup> - Fatır, 35/4.

<sup>1406</sup> - Kattân. Age., s. 272.

<sup>1407</sup> - Elmalılı. Age., V/3971

“(...) senden önceki peygamberler de(...)”<sup>1408</sup> şeklinde ma’rife olarak tercüme etmiş. Bilmen, “(...)peygamberler(...)”<sup>1409</sup> şeklinde asılda nekra olan bir kelimeyi ma’rife olarak tercüme etmiş. Asıldaki nekrarın verdiği tazim anlamı da tercümeye aksetmemiş. Yıldırım, Ateş ve Öztürk de رسل kelimesini ma’rife olarak tercüme etmişler.<sup>1410</sup>

Yine nekra olan kelimeler “tahkir (alçaltma ve aşağılama) bildirir. Şu âyette olduğu gibi:

<sup>1411</sup> ey من شىء هين حكير مهن شىء kelimesi من اى شىء خلقه<sup>1411</sup> âyetinde geçen nekra شىء kelimesi min şeyin heyinin hakirin mehinin. ‘Allah onu hangi şeyden yarattı.’ Yani hakir ve önemsiz görünen bir şeyden, demektir.”<sup>1412</sup> Elmalılı asılda nekra olan شىء ifadesini “O yaratan onu hangi şeyden yarattı. bir nutfeden.”<sup>1413</sup> şeklinde ma’rife olarak tercüme etmiş ama sonra gelen min nutfetin deki nekrayı bir belgisiz sıfat ile tercüme ederek asıldaki ma’rifeyi nekra olarak tercüme etmiş. Gerçekten de şey’in kelimesi tercümede nekra olarak tercüme zor. Hangi bir şeyden onu yarattı şeklinde bir ifade Türkçe zevki okşamıyor. Dolayısıyla hangi şeyden şeklinde tercüme ediyoruz. Ama bir nutfeden ifadesi Türkçe ifadede kulağı tırmalamamaktadır. Çantay, “Onu (yaratan) hangi şeyden yarattı.”<sup>1414</sup> Bilmen: “Onu - Allah-u Teâla - hangi bir şeyden yaratmıştır?”<sup>1415</sup> Bilmen kulağı tırmalasa, zevki okşamasa da asıldaki nekra ifadeyi, tercümesinde, belgisiz sıfat ile göstermiş. Öztürk ve Ateş de bu ifadenin nekralığı ve taşıdığı tahkir mânâsını aksettirmemişler. Yıldırım ise “şey’in” kelimesini “ne” ile karşılamış. “Yaratan onu neden yarattı?”<sup>1416</sup> Yıldırım شىء kelimesini soru zamiri ile nekra yapmış. Soru

<sup>1408</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/770

<sup>1409</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 436.

<sup>1410</sup> - Bakınız meâleri.

<sup>1411</sup> - Abese, 80/18

<sup>1412</sup> - Kattân. Age., s. 272.

<sup>1413</sup> - Elmalılı. Age., VII/5573.

<sup>1414</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1147.

<sup>1415</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 586.

<sup>1416</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 584.

üslubuyla bir tahkir mânâsı da sezilebilir. Bu açıdan bakıldığında yukarıdaki örneklere nazaran Yıldırım'ınki bu konuda başarılı sayılabilir.

Nekra ifadeler “azlık bildirir. Şu âyette olduğu gibi:

<sup>1417</sup>(...) *ورضوان من الله اكبر (...)* âyetinde geçen *رضوان* kelimesi nekradır ve az, biraz anlamına gelmektedir. “Allah mü'min erkeklerle mü'min kadınlara, içinde sürekli kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinden güzel meskenler vadetti, Allah'ın rızası ise hepsinden büyüktür.” Yani Allah'ın azıcık rızası, cennetlerden daha değerlidir. Çünkü Allah'ın rızası, her mutluluğun başıdır, temelidir.”<sup>1418</sup> Elmalılı, “(...) Allah'ın bir rıdvanı ise hepsinden büyük(...),<sup>1419</sup> Çantay, “(...)Allah'ın bir rıdvanı(rızaası) ise daha büyüktür(...),<sup>1420</sup> Bilmen, “(...)Ve Allah Teâla tarafından olan bir rıza ise(...)<sup>1421</sup> şeklinde tercüme etmişler. Bu tercümelerde asılda nekra olan *رضوان* kelimesi tercümede de bir belgisiz sıfatı ile nekra (belirsiz) yapılmış. Bu tercümelerden bağlama bakarak azıcık anlamı çıkarmak mümkündür.

Öztürk, “(...) Allah'ın bir hoşnutluğu(...)<sup>1422</sup> şeklindeki tercümesinde *رضوان* kelimesinin bir nekra kelime olduğunu ve azlık bildirdiğini hissettirmişken Ateş, “(...)Allah'ın (onlardan) razı olması ise hepsinden büyüktür (...)”<sup>1423</sup> şeklinde bir tercüme yaparak hem asıdaki *رضوان* kelimesinin nekra ve hem de azlığa işâret ettiğini göstermemiştir. Hal böyle olunca da mânâ yitimi meydana gelmiştir. Yıldırım da “(...)Hepsinden alası ise Allah'ın kendilerinden razı olmasıdır (...)”<sup>1424</sup> şeklindeki tercümesi ile Ateş'e paralel bir tercüme yapmıştır.

Yani Ateş ve Yıldırımın tercümelerinde anlam yitimi vardır. Çünkü, âyetin yukarısında sayılan nimetlerle mukayese edilen Allah'ın bütün bir rızası değil, sadece

<sup>1417</sup> - Tevbe, 9/72.

<sup>1418</sup> - Kattân. Age., s. 272.

<sup>1419</sup> - Elmalılı. Age., III/2588.

<sup>1420</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/288.

<sup>1421</sup> - Bilmen. Ag.meâl., s. 199.

<sup>1422</sup> - Öztürk. Ag.meâl,c., s. 199.

<sup>1423</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 197.

bir rızasıdır. Az bir rızasıdır. Ateş ve Yıldırım ise aslında azlık bildiren belirsiz/nekara bir kelime olan رضوان kelimesini ma'rife (bilinen) bir kelime olarak tercüme etmişler ve nekra kelimenin ma'rife olarak tercüme edildiğinde bu gibi hataların husûle gelebileceğini dikkatten kaçırmışlardır.

Sonuç olarak, nekra kelimelerin ma'rife kelimelerden farklı anlamları olduğu kanaatine gelebiliriz. Hele kullanıldıkları bağlamda ve metnin bütünlüğünde düşünüldüğünde bunların anlam farkları daha da belirginleşir. Fakat mütercimler bu mevzuya gereken dikkati göstermemişlerdir. Yukarıda da değindiğimiz gibi bir nekra kelimeyi nekra olarak vermek Türkçe ifadede kulak zevkine muhalefet ediyorsa onu ma'rife olarak çevirmekte hiç beis görmemişlerdir. Hülâsa ma'rife ve nekra kelimelerin oluşturduğu bu problemi böyle basit yoldan, yanlış tevessül ederek çözmüşlerdir. Onların aslını tercümeyle aktarmanın, meâl okurlarında açacağı ufukları önemsememişlerdir. Ma'rifeleri nekra, nekraları da ma'rife olarak çevirmenin sebep olacağı anlam yitimi ve hatta hatalarını da küçümsemiş görünüyorlar. Oysa nekra kelimelerin marife, marifelerin nekra olarak tercümesi anlam yitimine sebep olmaktadır. Hatta aslında biçimce nekra olup da anlamca marife olan kelimelerin dikkatten kaçması da anlam yitimine sebep olmaktadır.

Bu durumun önlenmesi için Kur'an âyetlerindeki kelimelerin anlam inceliklerinin tercümelere yansımaları gerekmektedir. Bu yüzden nekra kelimelerin bütün anlam incelikleri, karşı dilin imkânları ile olabildiğince tercümelere aksetmesi gerekir.

**b) Ma'rifelerin tercümesi :** Ma'rife Türkçe'de belirli anlamına gelmektedir. Marifenin ıstılahtaki mânâsı ise yukarıda geçmişti. Burada hangi kelimelerin marife/belirli olabileceği üzerinde duralım. Daha sonra bu kelimelerin tercümesi konusuna geçelim.<sup>1</sup>, mütekellim, muhatap ve gaib sîgasında gelen zamirler ma'rifedir. 2, ilk bakışta dinleyenin zihninde bizzat kendisi olduğunu hatırlatan âlem isimler de

<sup>1424</sup> - Yıldırım.Ag.meâl s. 197.

ma'rifedir. 3, kişilere ta'zim kabul edilen kelimeler de ma'rifedir. <sup>1425</sup> محمد رسول الله "Muhammed Allah'ın elçisidir." âyetinde olduğu gibi. 4, kişiye ihanet kabul edilen kelimeler de ma'rifedir. <sup>1426</sup> ثبت يدا ابي لهب *Ebû Lehebin eli kurusun*" âyeti ihanete misaldir. Âyette Ebû Leheb'in cehennemlik olduğunu gösteren ayrı bir nükte mevcuttur. 5, dinleyenin zihninde canlı olarak belirmesi bakımından daha mükemmel ayırt etmeyi sağlayan işâret isimleri de ma'rifedir.

<sup>1427</sup> هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه (...)" *İşte, Allah'ın yarattıkları bu(nlar), Gösterin bana O'ndan başka (tanrı dedik)leriniz ne yarattı?(...)"* âyeti buna misaldir."<sup>1428</sup>

Bu Allah'ın yarattığı derken bu işâret sıfatı bir isim tamlamasını işâret ediyor. Vurguluyor ve hem de onu ma'rife (belirli) yapıyor. Allah'ın yarattığı şey konuşan ve dinleyen tarafından da biliniyor. Belirsiz bir şey değildir. İşte هذا bu zamiriyle vurgulanan bir ma'rife ifadenin tercümesi bazen problem olabiliyor. Burada da asla sadık kalmamaktan kaynaklanan anlam yitimi oluşabiliyor.

Elmalılı bu âyeti, "*İşte bu Allah'ın yarattığı(...)*,"<sup>1429</sup> Çantay, "*İşte bu(nlar) Allah'ın yaratığıdır(...)*,"<sup>1430</sup> Bilmen, "*İşte bu, Allah'ın yaratığıdır(...)*"<sup>1431</sup> Öztürk, "*İşte Allah'ın yaratış/yaratıkları (...)*"<sup>1432</sup> Yıldırım, "*İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır(...)*"<sup>1433</sup> şeklinde tercüme etmişler ve bu tercümelerin hepsinde Allah'ın yaratığı şeklindeki isim tamlaması ma'rife kılınmıştır. Aslında da marifedir. Ancak Öztürk'ün yatık çizgi sağındaki tercümesi hariç tutulursa bu tercümelerde bir yanlış anlama vardır. İşâret sıfatı ile yani, هذا ile ma'rife yapılan Allah'ın yaratığı değil,

<sup>1425</sup> - Fetih, 48/29.

<sup>1426</sup> - Tebbet, 111/1

<sup>1427</sup> - Lukman, 31/11

<sup>1428</sup> - Kattân. Age., s.272-273.

<sup>1429</sup> - Elmalılı. Age., V/3838.

<sup>1430</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/729

<sup>1431</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 412

<sup>1432</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 412.

<sup>1433</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 410.

Allah'ın yaratışıdır. Yani yaratma sanatıdır. Meselâ, onuncu âyet dikkatle incelenirse Allah (c.c.)'nun bir yaratık değil, bir yaratma biçimi sergilediği görülür. Yüce Allah bu âyette gökleri direksiz yarattığını, bizi sarsar diye de yere dağları attığını, orada her çeşit canlıyı yaydığını, gökten su indirmekle yerde her çeşit çifti bitirdiğini vurguluyor. Hülâsa bir yaratık değil, bir yaratma biçimi, bir yaratış gözlerimizin önüne seriyor ve “Bak, işte bu Allah'ın yaratışı/yaratması demek istiyor. Bu yüzden Öztürk yaratık çizginin soluna yaratış kelimesini de eklemiştir. Bu yaratış da malum bir yaratış olduğu için işâret sıfatı ile ma'rife yapılmıştır. Yani, Yüce Allah (c.c.) muhayyilemize canlansın diye bir yaratış biçimi sunmuş, onu da işâret ederek belirli kılmıştır.

İşte bu incelikleri tercümede aksettirmek bir problem olarak zuhur etmiş ve meâller ise bu konuda dikkatli değiller.

“6, dinleyenin ancak hissi bir işâretle ayırt edebileceğini göstermek için kullanılan kelimeler de ma'rifedir. Yukarıdaki Lokman sûresinin 11. âyeti buna uygun bir misaldir. Yakınlık ve uzaklık belirtmek için, birinde **haza** işte bu, diğerinde de **ulaike** şunları ve **zalıke** şu kelimeleri kullanılır. 7, yakını işâret ederek tahkir mânası ifade eden kelimeler de ma'rifedir. “<sup>1434</sup> Meselâ <sup>1435</sup> وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب âyetini Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, “*Şu hayat-ı Dünya olmadı, illa oyuncak oldu.*”<sup>1436</sup> şeklinde orta uzaklığı işâret eden bir zamirle tercüme etmiş.

Ateş, “*Bu dünya hayatı oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir (...)*”<sup>1437</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede de yakını işâret eden bir zamirle dünya hayatı ma'rife yapılmıştır. Bu tercüme üzerinde ma'rifelerin tahkir anlamlarını hissetmek oldukça zordur. “8, ta'zim kastıyla uzağa işâret eden kelimeler de ma'rifedir. <sup>1438</sup> ذلك الكتاب لا ريب فيه”<sup>1439</sup>

<sup>1414</sup> - Kattân. Age., s.273.

<sup>1435</sup> - Ankebut, 29/64

<sup>1436</sup> - Vehbi. Age, XI/4237.

<sup>1437</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 403.

<sup>1438</sup> - Bakara, 2/2.

Bu âyeti Elmalılı, “*İşte o kitap(...)*”<sup>1440</sup> şeklinde kitabı, uzağı gösteren bir işâret sıfatıyla ma’rife yapmıştır.

Çantay, “*Bu o kitaptır ki(...)*”<sup>1441</sup> önce yakını gösteren bir zamir kullanmış, sonra uzağı gösteren işâret sıfatı ile kitabı ma’rife yapmıştır.

Bilmen, “*İşte bu kitap ki(...)*”<sup>1442</sup> asla uygun ve ma’rifeyi ma’rife olarak tercüme etmiş.

Konyalı Vehbi, “*Şu müşarünileyh olan Kur’ân bir kitaptır ki(...)*”<sup>1443</sup> şeklinde tercüme etmiş. Kendisine işâret olunan kitap demiş. O kitabı Kur’ân diye tefsir etmiş. Sonra da onun kitaplığından nekra olarak bahsetmiş. Bir kitaptır ki... Halbuki aslında kitap ma’rifedir. Ma’rife üslubuyla övülmüş, tazim edilmiştir. Ama Konyalı Vehbi Efendi, aslında hem el takısıyla, hem de ismi işâret ile ma’rife olan bir kelimeyi, “bir kitap” şeklinde belgisiz sıfat ile nekra yapmıştır.

Öztürk, “*İşte sana o kitap! (...)*”<sup>1444</sup> şeklinde tercüme etmiş. ذ işâret ismi, ك ve ل ile birlikte uzağı işâret eder. *خذ ذلك القلم* O kâlemi al gibi”<sup>1445</sup> Öztürk burada kitabı uzağı işâret eden o işâret sıfatıyla ma’rife yapmış. Sanırım ل ve ك harflerini senin için şeklinde yorumlayarak bunları da sana, senin için şeklinde tercüme etmiş. İşte ise aslında yoktur. Yani ذ işâret isminde tembih harfi olan ها yoktur.

Yıldırım’ın ise “*İşte kitap! Şüphesiz onda (...)*”<sup>1446</sup> şeklindeki tercümesi tetkik edildiğinde ذ nin karşılığı görülemez. Kitabın tercümede ma’rife olduğunu anlamak da zordur.

Ateş, “*İşte o kitap;(...)*”<sup>1447</sup> şeklinde tercüme etmiş. Uzağı işâret eden bir işâret sıfatı ile kitabı ma’rife yapmış.

<sup>1439</sup> - Kattân. Agc., s. 273.

<sup>1440</sup> - Elmalılı. Agc., I/151.

<sup>1441</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/13.

<sup>1442</sup> - Bilmen. Ag.meâl., s. 3.

<sup>1443</sup> - Vehbi. Agc., I/36

<sup>1444</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.3.

<sup>1445</sup> - Çelâyinî. Ag.c., I/128.



Pickthall, “*This is the Scripture(...)*”<sup>1448</sup> şeklinde kitabı yakını işâret eden bu işâret sıfat ile ma’rife yaptıktan sonra kitap kelimesine harfi ta’rifi olan ل için the artikeli koymuştur.

Esed, “*This divine write-(...)*”<sup>1449</sup> şeklinde yine yakını işâret eden bir işâret sıfatı ile kitabı ma’rife yapmıştır.

Bu tercümelere şüphe varıyor ki, gramer olarak uzağı işâret eden bir zamir, cümlede akışı içinde ve metindeki yerine göre gramer anlamından çıkarak başka anlam verebiliyor. Mütercim metnin bütünlüğü içinde yani bağlamda ل işâret isminin yakını işâret eden bir işâret sıfatı olduğuna kanaat getiriyorsa onu böyle tercüme koymaktadır. Bu tercihler deki tereddüt de tercüme problemi oluşturmaktadır. 9, kendinden önce vasfedilenleri zikrettikten sonra buna bağlı olarak gelen ifadenin değer kazandığını gösteren müşarünileyh de ma’rifedir. Meselâ: <sup>1450</sup> من ربههم واولئك هم المفلحون <sup>1450</sup> İşte onlar Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve kurtuluşa erenlerde ancak onlardır. <sup>1451</sup>

Elmalılı bu âyeti, “*Bunlar işte rablerinden bir hidâyet üzerinedir ve bunlar işte bunlar o murada eren müflihin.*”<sup>1452</sup> şeklinde tercüme etmiştir. “Uzağı işâret eden isim-i işâretlerin sonuna lamu’l bu’d denen ل harfiyle beraber, hitap harfi olan ك harfi getirilir(...) Aynı zamanda elif maksûre ile yazılan, âkil ve gayr-i âkil kullanılan (ولى) kelimesine hem lamu’l bu’d hem de kafu’l hitap eklenir.”<sup>1453</sup> Hülâsa bu işâret ismi de uzağı işâret eder. Muhatabı da uyarır. Biz bu karmaşık işâret imini Türkçe’ye ancak bir cümle ile çevirebiliriz. Çünkü bizim işte onlar, şunlar, bunlar şeklindeki işâret zamir ve sıfatlarında muhatabı uyaran bir biçim birimiz yoktur. İşte onlar derken muhatabı da

<sup>1446</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s.1

<sup>1447</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 1.

<sup>1448</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 2.

<sup>1449</sup> - Asad. Ag. meâl, s. 3.

<sup>1450</sup> - Bakara, 2/5.

<sup>1451</sup> - Kattân. Age, s. 274.

<sup>1452</sup> - Elmalılı. Age, 1/151

uyaracaksak, Muhataba dönerek bak, işte onlar, veya baksana, yani bak sen a! dan aşınmaya uğramış bir ifade kullanmak zorunda kalırız. Bu yüzden Öztürk ذلك deki kaf harfini sen şeklinde karşılamış ve işte sana kitap demiş.

Hülâsa Elmalılı aslında uzağı işâret eden ve muhatabı uyararak ona seslenen bir zamir olan اولئك bunlar ile karşılamıştır. Yani yakındaki kimselerin yerine geçmiş olan bir işâret zamiri ile karşılamış. Metindeki cümlelerin akışına göre bunlar demesi tabiidir. Çünkü az önce muttakilerin vasıfları geçti. Onları işâret etmek bakımından Türkçe'de yakını işâret eden bunlar zamirini kullanmak en doğru tercihtir. Sonra هم zamirinden önce tekrar اولئك işâret ismi geldi. Elmalılı هم zamirini de bunlar şeklinde tercüme etti ve bu tercüme şekli tazim ifadesini gizlemiş oldu.

Âyetteki اولئك ifadesi hem muttakileri belirli hale getiriyor, hem de bu kimselere اولئك /onlar şeklinde hitap ederek onların şanını yüceltiyor ve tazim ediyor. İşte bu konumda karşımıza yine bir tercüme problemi, اولئك yakını işâret eden zamir olarak mı, yoksa yakını işâret eden bir zamir olarak mı tercüme edilmelidir problemi çıkıyor. Sibak ve siyaka göre ikisi de olabilir.

Çantay ise, *"İşte onlar Rablerinden (gelen) Hidâyetin tam üzerindedirler. Asıl muradlarına kavuşanlar da işte onlar."*<sup>1454</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yukarıda harfi tarif ile ma'rife yapılan المتقين in, yani muttaki kimselerin vasıfları sayılmış ve sonra da onlar اولئك ulaike ile karşılanmış. Daha da belirli hale gelmiş. Bu üslup içinde şanları yüceltilmiş, kıymetleri vurgulanmıştır. Çantay belki bu sebepten اولئك ulaike zamirini Türkçe onlar zamiriyle karşılamış olabilir. Fakat هم dan önce gelen اولئك ye karşılık bulmada başarısız kalmıştır.

Konyalı Vehbi Efendi, *"Şu mü'min müttaki olan kimselerin cemi kitaplara iman ve ahirete yakın üzere itikat etmeleri sebebiyle mürebbi-i hakikleri olan rablarından hidâyet-i azim üzerine karar edici ve şu evsaf-ı celileyi haiz olan zevat-ı mürşarün"*

<sup>1453</sup> - Uralgiray. Age, I/406.

<sup>1454</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/14.

*ileyhim dünyaya ve ahirette fevz-ü felah buluculardır.*"<sup>1455</sup> şeklindeki mcâliyle bu zamirleri âdeta saklamış. Ama zamirlerin ma'rife yaptığı muttakiler kelimesini uzun uzadıya tefsir yaparak ma'rife kılmıştır.

Bilmen, "*İşte onlar rabb-i kerimleri tarafından bir hidâyet üzeredirler. Felah bulanlar da ancak onlardır.*"<sup>1456</sup> هم onlar zamirini ma'rife yapıp pekiştiren اولئك işaret isminin karşılığı yoktur. Dolayısıyla bu tercüme de Kur'ân'ın işaret isimleriyle ma'rife kılma üslubunu aksettirmede yetersizdir.

Öztürk, "*İşte bunlardır Rablerinden bir hidâyet üzere olanlar, işte bunlardır gerçek anlamda kurtuluşu bulanlar.*"<sup>1457</sup> şeklindeki mcâliyle اولئك yi yakını işaret eden bir zamir olarak mânâlandırmış. اولئك zamirini de işte ile ma'rife, yani belirli, vurgulu yapmıştır.

Ateş, "*İşte onlar, Rablerinden bir hidâyet üzeredirler ve umduklarına erenler işte onlardır.*"<sup>1458</sup> şeklindeki tercümesi yine aynıdır. Onlar'ı işte ile ma'rife yapmış. Oysa onlar zamiri muttakileri ma'rife yapmaktadır. Sondaki اولئك de هم zamirini ma'rife ve vurgulu yapmaktadır.

Yıldırım da yine, "*İşte bunlardır Rableri tarafından doğru yola ulaştırılanlar. Ve işte bunlardır felaha erdirilenler.*"<sup>1459</sup> şeklindeki tercümesiyle yakını işaret eden bir zamiri, işte ile ma'rife yapmış.

Pickthall, "*These depend on quidance from their Lord, These are the successful*"<sup>1460</sup> "*Bunlar Rablerinden bir hidâyete bağlıdırlar. Bunlar başarılıdırlar.*" şeklinde bunlar zamirini kullanmış ve tercümede هم/onlar zamirini düşürmüş, karşılığını vermemiştir. Hülâsa İngilizce tercümede de asıldaki işaret isimleri ile yapılan ma'rife ve tazim anlamı tercümeğe aksetmemiştir. Ancak, biz işaret isimleri ile yapılan ma'rifeyi

<sup>1455</sup> - Vehbi. Agc., I/ 45.

<sup>1456</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 3.

<sup>1457</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 3.

<sup>1458</sup> - Ateş, Ag.meâl, s. 1.

<sup>1459</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 1.

ve bu isimlerin âyetlere kattığı tazim anlamının şöyle bir tercüme ile nispeten de olsa çözüleceği kanaatindeyiz.

“Onlar Rablerinden bir hidâyet üzeredirler. Ve onlar, işte onlar kurtulmuşlardır.” Ne varki Burada Arapça’nın yapısı bizi zor durumda bırakmaktadır. *هم المفلحون واولئك* ifadesinde muttakileri Allahu Teâla sesleri ayrı, anlamları aynı olan kelimelerle işâret ettiği için tekrar gibi gözükmemekte ve ifadenin musikîsi bozulmamaktadır. Ancak biz *اولئك* yi de *هم* zamirini de onlar ile karşılamak zorunda kalıyoruz. Bu da bir tekrar meydana getiriyor ve bu tekrarın oluşturduğu çirkinlikten kaçınmak için de yukarıda örnekleri verilen meâl yazarlarının yaptıklarını yapmak zorunda kalıyoruz.

Ancak Asad âyeti bizim anladığımız gibi anlamış ve “*It is they who follow the guidance (which comes) from their sustainer and it is they, they who shall attain to a happy state*”<sup>1461</sup> “Rablerinden gelen hidâyeti takip eden onlardır, O. Ve mesut bir hale ulaşacak olan onlardır, onlar.” şeklinde o anlayışı tercümesine aktarmıştır. Biz burada it= cansızlar için o anlamdaki işâret zamirini harfî tercümede aynen aksettiremedik. Ancak bize öyle geliyor ki bu it İngilizce metinde *اولئك*’i vurgulayan bir zamir olarak görev yapmaktadır.

“10, Kusurunu örtmek, ihanet etmek veya başka sebeplerden dolayı ismini açıkça zikretmekten kaçınmak için ismi mevsul ile ifade edilen kelimeler de ma’rifedir. Buna et-ta’rifu bi’l mevsuliyye, yani ism-i mevsul ile bildirme de denir. “Yusuf sûresi 23. (...ان الذين يستكبرون عن عبادتى...) ve Mu’min sûresi, 60. (...ورودته التي هو فى بيتها...)”<sup>1462</sup> âyetlerinde bu kabil bir bildirme vardır.”

Ateş, bu âyetleri, “Yusuf’un evinde kaldığı kadın onun nefsinden murat almak istedi(...)” ve “(...)Bana kulluk etmeye tenezzül etmeyenler(...)”<sup>1463</sup> şeklinde tercüme

<sup>1460</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s. 1.

<sup>1461</sup>- Asad. Ag.meâl, s. 4.

<sup>1462</sup>- Kazvinî. Age. I/128.

<sup>1463</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 237-473

etmiş. Aslında buradaki ismi mevsuller التى ve الذين ile vurgulu öğelerdir. Bunları tercümede de vurgulu göstermek bir problemdir.

Hüseyin Atay, “Evinde bulunduğu kadın onu kendine çağırdı(...)”, “(...)büyüklüklerine yediremeyenler(...)”<sup>1464</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslında marife olan ismi mevsuller tercümede ma’rife değildir. Yani belirsizdir.

Öztürk, “Yusuf’un, evinde kaldığı kadın(...)”<sup>1465</sup> Mu’min sûresi âyetini “(...) uzaklaşanlar(...)” şeklinde çevirmiş.

Suat Yıldırım, “Derken bulunduğu evin hanımı(...)” ve “(...)Kibirlerine yediremeyenler(...)”<sup>1466</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümelemlerin hepsinde ismi mevsullerin durumu belirsizdir. Yani ma’rife değildirler. Genellikle ek biçiminde tercüme yansımaşlardır.

Kelimesi kelimesine şöyle tercüme edebiliriz, “Ve kadın Onu arzuladı... O... Onun evinde...” Şimdi zamirlerin mercilerini koyarak tercüme edelim “ Kadın Yusuf’u arzuladı. O kadın... Yusuf O kadının evinde...” Güle bu âyetin harfi tercümesini satır arısında, “Onu (kadın) gidip gelerek istedi. Ki O (erkek) Onun (kadının) evinde” şeklinde verdikten sonra “Erkeğin, evinde bulunduğu kadın onun yanına gidip-gelerek, nefisinden, yararlanmak isteyip kapıları kapatıp dedi (...)”<sup>1467</sup> şeklinde de toparlamış. Görülüyor ki aslında ismi mevsuller de vurgulu ve ma’rifelidir. Mütercimler aynı anlatım değerini tercümelerine aksettirmekte güçlük çekiyorlar.

Eğer burada sırf ismi mevsullerin marife ve vurgulu hali tercüme yansıtılmak istenirse yeni bir tercüme ilkesi uygulanabilir. Mesclâ, çağrışımlarla tercüme edilecek olursa, önce, âyetin uyandırması muhtemel, şu intibalara dikkat etmek gerekir. “Kadın onu arzuladı. O kadın ki. Düşünün. Ne kadar acaip şey! Yusuf Onun evinde. Bir köle. Bu bağlamda kadını karşılayan zamir fiilde gizlidir. Sonra, التى zamiriyle tekrar kadın

<sup>1464</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl, s. 237-473.

<sup>1465</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 239.

<sup>1466</sup> - Bkz. Meâlleri.

karşılanmış. Türkçe’de bu ismi mevsul sıfat fiil yapan **-en, -an** ekidir. Fiillerin sonuna **-en -an** şeklinde eklenir ve onları sıfat fiil yapar. **Gel-en adam, konuş-an çocuk** gibi. Bu ekler isimlerin sonuna eklenmez. Bu yüzden biz bu iki isimlerin sonuna bir olmak, kılmak, etmek gibi yardımcı fiiller getirir sonra onlara ekleriz.

Fakat **التى** nin buradaki durumu çok farklıdır. Kadın bir müstetir zamirle fiilin bünyesinde gösteriliyor. Bir de **التى** şeklinde vurguyu üstüne alacak biçimde **التى** olarak. Biz bu **التى** yi ya kadın şeklinde, ya ki bağlacını koyarak tercüme ediyoruz. Bu da asıldaki ismi mevsulün bildirme yaparkenki taşıdığı vurguyu taşıyor.

**الذين** de öyledir. Onu fiilin sonuna **-enler, -anlar** şeklinde getirerek tercüme ediyor, fiili sıfat fiil yapıyoruz. Veya onlar, o kimseler ki, şeklinde tercüme ediyoruz. **ان الذين يستكبرون**, “Evet, büyüklen-en-ler şeklinde çevirdiğimizde **الذين** taşıdığı vurgu ve marife hali yitmiş oluyor.

Gülle, satır arsında **الذين** ismi mevsulünü o kimseler şeklinde karşılamış. Meâlinde ise “(...)kibirlen-en-ler/yüksün-en-ler(...)”<sup>1468</sup> şeklinde sıfat fiile çevirmiş.

İsmi mevsuller incelenirse görülür ki, Kur’ân-ı Kerîm’de bildirme göreviyle birlikte vurgu görevi de üslenirler. Yerlerine kullanıldıkları isimleri örtülü olarak bildirir ve vurgularlar. Bu ism-i mevsuller sıfat fiil, yani ortaç şeklinde tercüme edildiğinde asıldaki vurgu kaybolur. Ki, onlar, o kimseler, o kimseler ki şeklinde tercüme edildiğinde de Türkçe ifade tuhaflaşır. Bu iki ifadeden birini tercih zorlaşır. İkincisi tuhaf ama asla daha yakındır. Birincisi mânâ yitimiyle birlikte vurgu yitimine de sebep olur. Ama Türkçe ifade bir estetik kazanır. Çoğu mütercimler mânâyı estetiğe feda ederler ve böylece meâller Kur’ân’ın aslını tanıtmaktan gittikçe uzaklaşırlar.

“İsm-i mevsuller bazen genellik ifade etmek için de gelirler.

<sup>1469</sup>(...) **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** (...)<sup>1470</sup> Genellik ifade eden ismi

<sup>1467</sup>- Gülle. Ag.meâli, II/113.

<sup>1468</sup>- Gülle. Ag.meâl, III/221

<sup>1469</sup>- Ankebut, 29/69.

mevsullerin Türkçe'ye tercümesi pek problem değildir. Çünkü ismi mevsuller onlar ki, veya **-enlar, -anlar** şeklinde çevrilince bu anlamı verebilirler.

“İsmi mevsuller bazen ihtisar (kısaltma) için de gelir.

<sup>1471</sup> *يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين اذوا موسى فبراه الله من ما قالوا (...)*<sup>1471</sup> *'Ey iman edenler! Sizler Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın. Sonunda Allah onların söylediklerinden onu temize çıkardı(...)'* âyetinde olduğu gibi. Zira Allah, şâyet bunların isimlerini saymış olsaydı, muhakkak ki söz uzardı.”<sup>1472</sup> Yine ihtisar ifade eden ismi mevsullerin de tercümeleri pek problem değildir. Bunlar harfiyyen çevrildiklerinde bağlamda, sözün akışından ihtisar ifade ettikleri anlaşılabilir.

Asıl metinde bir zamir gibi kelimededen ayrı olarak vurgu belirten ismi mevsuller ile yapılan ma'rifeleri Türkçe tercümede ma'rife olarak tercüme etmek de bir tercüme problemidir. Bu ismi mevsuller fiilin sonuna **-anlar, -enler** şeklinde ekleniyor. Böyle olunca da tercümede bu kelimenin ma'rife olduğunu anlamakta zorluk çekiyoruz. Veya onlar ki, o ki şeklinde zamir yapılıyor, sonuna da bir bağlaç ekleniyor. Bu da Arapça asıldaki mânâ inceliklerini vermeye kafi gelmiyor. Ankebut sûresi 69. âyeti örnek vermekle artık yetincenlim:

Âyet önce **والذين** ile başlamış. **الذين** ile zihinde hem bir ismi mevsul hem de onun işâret ettiği bir varlık beliriyor. Yani ma'rife hale geliyor. Ve onlar deniyor. Sonra onlar âyette zikrediliyor. Onlar cihat edenlerdir. **جاهدوا** cihat ettiler. Burada **والذين** sayesinde cihat edenler ma'rife oluyor. Yani bu kelime, sözü söyleyence de dinleyenlerce de bilinen mücahitler anlamı kazanıyor. Aynı zamanda da genelleşiyor ve ihtisar üslubu ile özetleniyor. Ama Türkçe tercümede **الذين -en -an** biçiminde fiile eklenince fiili yapanların, yani cihat edenlerin ma'rife olduğunu anlamakta zorluk çekiyoruz.

<sup>1470</sup> - Kattân. Age., s. 274.

<sup>1471</sup> - Ahzab, 33/69.

<sup>1472</sup> - Kattân. Age., s. 274.



Meselâ, “*Ama bizim uğrumuzda cihat edenleri (...)*”<sup>1473</sup> şeklindeki tercümesinde Ateş, cihat kelimesinin sonuna bir et yardımcı fiili getirip, ona -en-ler ekini eklemiştir. Sonra da ifadeyi ismin -i haline sokarak bu ifadeyi ma’rife yapmıştır. İşte Mütercimler bu incelikleri bilerek bu kelimeleri, eğer aslında ma’rife iseler, onları ma’rife olarak tercüme etmeleri gerekir.

“11, İsim, zikredilmiş bir maluma işâret için ل ile geldiğinde ma’rife olur.”<sup>1474</sup> Buna et-ta’rifu bi’l-lam, denir. Yani lam ile bildirme, belirli, ma’rife kılmak demektir. Meselâ, “Muhatabın ve senin aranda malum olanı işâret için olur. Yani konuşan da dinleyen de lam ile bildirilen şeyden haberdardır. Buna lamu’l ahd da denir. Şöyle ki, biri sana şu kabileden bana bir adam geldi, dediği zaman artık sen onu tanımış oldun ve ardından da ما فعل الرجل bu adam ne yaptı dersin.”<sup>1475</sup>

İşte bu harfi ta’rifleri tercümede göstermek gâyet zordur. Meselâ, Allahu Teâlâ’nın Âlu İmrân sûresi 36. (...وليس الذكر كالانثى...) âyetindeki kız ve erkek kelimelerindeki harfi ta’rifleri tercüme aksettirmenin zorluğu ortadadır ve bir problemdir. Çünkü Türkçe’de kelimeleri belirli yapmak oldukça farklıdır. “Kuşu ne yaptın?” da ismin -i hali kuş’u belirli kılmıştır. “Kuş uçtu” derken de eğer konuşanlarca malum bir kuş ise burada yalın hal bile kuşu belirli yapmaya yetiyor. Türkçe’de belirsizlik genelde bir ve her hangi bir gibi belgisiz sıfatlarla yapılır.

İşte Arapça’daki ma’rifeler Türkçe’ye çevrildiğinde yine bir tuhaflıkla karşılaşılır. “(...)erkek kız gibi değildir. Ona Meryem adını verdim(...)”<sup>1476</sup> şeklindeki tercümede “erkek” ve “kızın” biraz dikkat sonucunda nekra, yani belirsiz olduğu hemen anlaşılır. Ancak bu, aslında ma’rifedir. Bu asıldaki lam-ı tariften anlaşılır. İşte bu belirlilik lam’ını Türkçe’ye aktarmak imkânsız denecek kadar zordur. Meselâ “malum

<sup>1473</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 403.

<sup>1474</sup> - Kattân. Age., s. 274.

<sup>1475</sup> - Kazvinî. Age., I/132.

<sup>1476</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 53.

erkek, malum kız gibi değildir” gibi bir tercümenin ne kadar tuhaf bir tercüme olduğu gâyet açıktır.

Aslında bu kelimeler ma'rife iken, Elmalılı işte bu imkânsızlıktan dolayı onları nekra hissi verecek bir biçimde, “(...)halbuki erkek dişi gibi değildi, (...)”<sup>1477</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Yine bir örnek olarak:

<sup>1478</sup>(...) وجعلنا من الماء كل شيء حي (... ) yani canlı her şeyin mebdesini bu cinsten kıldık ki o da bilinen sudur. Burada su “lam” ile bildirilmiştir.”<sup>1479</sup> Yani ma'rife yapılmıştır.

Tercüme ederken çoğu zaman bu “lam”ları görmezden gelir ve Türkçe'ye nekra olarak aktarırız. Ateş'in “(...)her canlı şeyi sudan yarattık(...)”<sup>1480</sup> şeklindeki tercümesinde su kelimesinin ma'rife olduğunu Türkçe'ye pek âşina olmayan kimseler anlayamaz. Aslında ise bu kelimenin ma'rife olduğu hemen dikkat çekmektir. Çünkü kelimenin başında harf-i ta'rif vardır. Her ne kadar herkesçe malum bir su olduğu sözün akışından anlaşılıyorsa da tercümeye bakınca bu suyun her hangi bir su şeklinde de anlaşılması mümkün. Ma'rifeyi tercümede vurgulamak da pek güzel olmuyor. ‘Belli bir sudan’ şeklinde bir karşılık verdiğimizde daha başka bir mânâ çağırıyor.

Öztürk bu âyeti, “(...)sudan oluşturduk(...)”, Suat Yıldırım, “(...)sudan yaptık(...)”<sup>1481</sup> şeklinde tercüme etmişler. Ateş'in meâli hakkında yaptığımız mütalaalar bu tercüme için de geçerlidir.

Bir de, Türkçe'mizde olduğu gibi Arapça ve diğer dillerde de özel isimler ma'rifedir. Ancak aynı isimden bir çok isim varsa o zaman nekra olabilirler. Yani bir çok Hasan varsa ve sen “Hasan geldi” diyorsan konuşanların ve konuşma anının

<sup>1477</sup>- Elmalılı. Age., II/1093.

<sup>1478</sup>- Enbiya, 21/30.

<sup>1479</sup>- Kazvinî. Age., I/132.

<sup>1480</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 323.

<sup>1481</sup>- Bkz. Meâlleri.

durumuna göre Hasan hem ma'rife hem nekra olabilir. Dinleyen bu Hasan'ı biliyorsa ma'rife, bilmiyorsa nekra olur. Bir de bir zamir veya kelime özel isimle ma'rife kılınabilir buna et-ta'rifu bi'l Âlemiyye denir. Bu söz sanatının maksadı özel ismi onu aynı ile işitenin zihninde hazır etmektir.<sup>1482</sup> Meselâ, <sup>1483</sup> قل هو الله احد âyetini Süleyman Ateş: "*Deki: O Allah birdir.*"<sup>1484</sup> şeklinde tercüme etmiş. Âyetteki Allah ismi özel isim olduğu için ma'rifedir. Ancak burada هو zamirini de marife yapmıştır. Hem de هو Allah ismini vurgulamıştır. Ama tercümelerde bu inceliği aksettirmek mümkün değil.

Hüseyin Atay ise "*Ey Muhammed! Deki O Allah bir tektir.*"<sup>1485</sup> şeklinde tercüme etmiş. Burada özel isimle bildirme, yani vurgulama tercümeyle aktarılmış. Ancak bu âyet böyle bir tek cümle çeşidi ile açıklanacak özellikte değildir, ki izahı sonra gelecek.

Önce şu tercümelemleri inceleyelim:

Hasan Basri Çantay, "*De ki: O, Allah'tır, bir tektir.*"<sup>1486</sup> Yaşar Nuri Öztürk, "*De ki : 'O, Allah'tır; Ahad'dır, Tektir.*"<sup>1487</sup> Suat Yıldırım, "*Deki: O, Allah'tır, tektir.*"<sup>1488</sup> şeklinde tercüme etmişler. Bu mütercimler, noktalama işaretleri kullanarak, ki Kur'an'ın aslında noktalama işaretleri yoktur, bir tercüme yapmışlardır. Bu işaretleri de Kur'an'a katmalar ve yorumlar cümlesinden sayabiliriz. Oysa Öztürk yorumlu bir meâle karşıdır. Noktalama işaretlerinin yorumları ise en az Kur'an'a katılan kelimeler ve cümleler kadar güçlü ve anlama etki edecek mahiyettedir. Hatta noktalama işaretleri Kur'an'ın anlamında çok ciddi sınırlamalar yaparlar. Mânâları daraltır, tahsis ederler.

Şimdi, bu noktalama işaretleri ile yeni anlamlar kazanmış meâllerden Öztürk'ün tercümesini inceleyelim.

<sup>1482</sup>- Kazvinî. Age., I/125.

<sup>1483</sup>- İhlas, I 12/1.

<sup>1484</sup>- Areş. Ag.meâli, s. 604.

<sup>1485</sup>- Atay ve diğeri. Ag.meâli, s. 604.

<sup>1486</sup>- Çantay. Ag.meâli, II/1231.

<sup>1487</sup>- Öztürk. Ag.meâli, s. 605.

<sup>1488</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 604.

“O, Allah'tır, Tektir”. Bu meâlde Huve, yani O, müpteda, Allah ise haber olmuştur. Tektir tekrar haber olmuş. Türk dili bilgisi teriminolojisiyle anlatmak gerekirse O, isim cümlesinin öznesi, Allah'tır ise yüklemi olmuştur. Sonra “tektir”, tek başına bir cümle ve yüklem olmuştur. Özne yine “O”dur. Bu tercümede özne, yani müpteda, zamirdir ve Allah isminin yerini tutmuştur. Bu tercüme şeklinde “O” zamiri Allah ile ma'rife ve vurgulu yapılmıştır. Bu tercümede özel isimle ma'rife yapma sanatı gözlenebilir.

Ancak Kur'ân'ın noktalama işaretleri ile sınırlanamayacağı hakikati göz önünde bulundurulursa Atay'ın ve ona benzer tercümelerin de doğru bir tercüme olduğunu düşünebiliriz.

Mesela Atay'ın “(...)O Allah bir tektir” meâlinde ise “O Allah müpteda, bir tektir, ise haber olmuştur. Burada “O”, işaret zamiri olmaktan çıkmış işaret sıfatı olmuştur. Türkçe'de bir işaret zamiri bir ismi işaret ederse işaret sıfatı olur. Bu bütün dillerde de böyledir. Artık Türk dili bilgisi ıstılahıyla anlatacak olursak bu tercümede “O Allah” sıfat tamlaması biçimince bir özne, bir tektir ise yüklem olmuştur, şeklinde anlatabiliriz. Âyetin aslını, noktalama işaretlerinin yerini değiştirerek, yani virgüli “O”nun yanına getirerek veya Allah'ın sonuna getirerek de düşünebiliriz. Bu durumda da farklı anlamlar elde ederiz. Buna mani hiçbir karine de yoktur. Yani hem Atay'ın hem de Öztürk'ün yorumları doğruluk payı kazanır. Çünkü asıldaki cümle yapısı noktalama işaretleriyle sınırlanmamış olduğu için bu yoruma müsaade edecek özelliktedir.

Konuya dönmemiz gerekirse, Atay'ın tercümesinde de “O” işaret sıfatı, ma'rife olmasına rağmen Allah ismini tekrar belirli kılmıştır. Çünkü “O” burada işaret sıfatı olmasının yanında belirtme sıfatıdır da. Artık bu açıdan baktığımız zaman, “O Allah birdir” ifadesinden, Allah'a üç diyen bir zihniyet telmih edilerek, O sizin zihninizde üç diye tasarladığınız ilah Allah değildir. “O gerçek Allah”, birdir şeklinde bir bildirme bir vurgu hissederiz.

İşte Elmalılı bu âyetin tercümesinde bu mütercimler kadar başarılı değildir. O, “*De, o: Allah tek bir (ehed) dir*”<sup>1489</sup> şeklinde bir tercüme yapmıştır.

Oysa Arapça bilen bir kimsenin, asla bakınca şunları anlaması muhtemeldir.

De ki O, Allah'tır. Tek, birdir. Allah olduğu için O tek ve birdir. Allah'ın birkaç tane olma imkânı yoktur. Hafsala böyle bir düşünceyi kabul edemez. Bu üç tercümeye bakılınca da bu sahîh mânâlar anlaşılır. Atay'ın tercümesine bakınca da az önce zikrettiğimiz mânâ yine anlaşılabilir. Ama Elmalılı'nın tercümesinde mânânın bulanık olduğu gözden kaçmıyor.

“Ve yine özel isimle bildirme, o ismi tazim veya tahkir etme maksadına da matuftur. Övülmüş ve yerilmiş lakap ve künyeler vardır. (...) تبت يد الأبى لهب yani: ‘*Cehennem'in, babasının(...)*’<sup>1490</sup> Bu künyeyi tefsir etmedikçe bu incelik anlaşılabilir. Ancak aslı gösterdikten sonra bunu yapmak gerektir.

Elmalılı, “*Yuh oldu eli Ebû Lehebin, kendi de yuh*”<sup>1491</sup> şeklinde tercüme etmiş. Özel isimle bildirmiş. Ebu Leheb ismini harfiyen tercüme etmiş. Ama ismin çağrıştırdığı mânâyı vermemiştir

Çantay, “*Ebû lehebin*” ‘*iki eli kurusun*’(...)”<sup>1492</sup>

Bilmen: “*Ebû lehebin iki eli helak oldu*(...)”<sup>1493</sup> şeklinde tercüme etmişler ve bu özel ismin çağrışımlarını tercümelere aksettirememişlerdir. Ateş, Yıldırım ve Öztürk de özel ismi tercüme etmişler ve ismin çağrışımlarını bildirememişlerdir.<sup>1494</sup>

Özetlersek, özel isimlerle bildirme üslubu da tercüme problemlerinden sayılabilir, diyebiliriz. Çünkü özel isimlerin Kur'ân'da özel çağrışımları vardır. Kazvinî'nin de açıkladığı gibi onun isminde onu tahkir eden bir çağrışım vardır. Meselâ Ebu Leheb'de Ateş'in babası gibi bir tedai vardır. Bu isimlerin çağrışımları tercüme

<sup>1489</sup>- Elmalılı. Age., s. IX/ 6273.

<sup>1490</sup>- Kazvinî. Age., I/126.

<sup>1491</sup>- Elmalılı. Age., VIII/6257

<sup>1492</sup>- Çantay. Ag.meâl, III/1230

<sup>1493</sup>- Bilmen. Ag.meâl, s.605.

edilmediği zaman da Arapça bilmeyen bir meâl okuru bu çağrışımları bulup âyet üzerinde geniş bilgi sahibi olamaz.

## 2. 5. Bağlama Edatları/bağlaçlar ve Tercüme Problemleri

“Söz içinde iki kelimeyi, aynı değerde iki cümle unsurunu, iki yargıyı ve bazen de iki paragrafı bağlamaya yarayan kelimelere bağlam (conjonction) adını veriyoruz.”<sup>1495</sup> Ya da çok mutat adıyla bağlaç diyoruz. Bağlaçlar bu görevleri yaparken yalnızca bağlama görevleri yapmazlar. Bağlama yaparken kelimeleri, cümleleri ve hatta paragrafları çeşitli anlam ilgileriyle birbirlerine bağlarlar. Sonuçta cümlelerde, paragraflarda, metin de ve hatta kitapta bir bütünlük oluştururlar.

Bu anlam ilgilerinden biri ilsak “ulama (copulative) , ile, ve, hem... hem, ne... ne (olumsuz) de... de... gerek... gerek(se), olsun..... olsun,”<sup>1496</sup> şeklindedir. Bağlaçların kurduğu bu anlam ilgilerinin çeşitliliği de tercüme yaparken karşımıza problemler çıkarmaktadır.

Kelimeler kullanımda yan anlam, meccâz anlam ve çok anlamlılık gibi özellikler kazandıkları gibi, bağlama edatları da bağlamlarda temel anlamlarından çıkıp, yan anlamlara girebiliyorlar. Yani edatların her çeşidi kelimeler gibi çok anlamlılık özelliği de gösterirler. Bu yüzden mütercimlerin, kelimelerin bağlamlarında kazandıkları anlamlarına dikkat etmeleri gerektiği gibi, bağlama edatlarının, (bağlaçların) da kullanımlardaki anlamlarına da dikkat etmeleri gerekiyor. Edatların kullanımlar esnasında kazandıkları yeni anlamlar iyi tespit edilemezse tercüme kusurlu veya yanlış olabiliyor. Dolayısıyla metinler anlaşılmaz hale geliyor ve hatta metindeki bütünlük kaybolup gidiyor. Böyle bir ihmal ile yapılmış tercümelerde Kur’ân’ın bir

<sup>1494</sup> - Bkz. Meâlleri.

<sup>1495</sup> Banguoğlu. Age., s. 390.

<sup>1496</sup> - Banguoğlu. Age., s. 391.

bütün olduğunu görmekte ve anlamakta zorluk çekiliyor. Bu yüzden meâl okurları Kur'ân'ın bir bütünlük arz etmediği vehmine kapılabiliyorlar.

Bu sebeplerden dolayı bağlaçlar da karşımıza anlama ile ilgili biçim birimler olarak çıkıyorlar. Onların tek başlarına anlamları yok gibi gözükür ama cümlelerin anlamını tamamlamada oldukça ehemmiyetli rol oynarlar. Bu açıdan bağlama görevli edatları da anlamayla alakalı tercüme problemleri bölümünde incelemeyi uygun bulduk.

Şimdi bu kelimelerin bağlamlarda kazandıkları anlam farklılıklarını ve tercümelerini sergilemeye çalışalım.

### 2. 5. 1. ب :

Bi bağlama görevli edatlardan biridir. Camiu'd-dursi'l Arabiyye'de, "bu edatın on üç mânâ taşıdığı söylenir. Birinci anlamı ilsak yapıştırmaaktır. Sözlük, yani temel anlamı da budur. *مسكت بيدي* elini tuttum. *ومسحت رأسي بيدي* elim ile başımı sildim,"<sup>1497</sup> cümlelerinde ب, bu temel anlamındadır ve kullanımlarda "İstiane (yardım isteme); ta'lil (sebe); ta'diyye (geçişlilik); kasem (yemin); bedel (karşılık, denklik); zarf, (fiilin, sıfatın ve kendine benzer kelimelerin anlamını belirtme, belirteç); musahebe (birliktelik); tebidiyye (bazı anlamı katma); من ve عن anlamında; isti'la(ismin -e hali); tekit, (pekiştirme) anlamlarına gelmektedir."<sup>1498</sup>

Kur'ân-ı Kerim'i tercüme edenlerin, kelimelerin âyetler içerisinde kazandıkları mânâlarını dikkate almaları elzem olduğu gibi, Arapça'da cer harfleri olarak bilinen ve fakat cümlede hem edat ve hem de bağlama görevli edat, yani bağlaç görevi yapan bu kelimelerin de siyak ve sibaktaki anlamlarını dikkate almaları aynı şekilde elzemdir. Bu ihmal tercüme hataları oluşturmaktadır. Bazen bir tek bağlamda bu bir çok mânânın

<sup>1497</sup> - Ğelayinî. Age., III/168-181.

<sup>1498</sup> - Ğelayinî. Age., III/168-181.



hepsi birden de ifadeye uygun düşebiliyor. İşte bu durumda her mânâyı tercümede göstermek gerekiyor. Bu da tercüme hayli zor bir duruma sokuyor. Meselâ:

Ankebut sûresi kırkinci âyette (...)<sup>1499</sup> *فكلا اخذنا بئذنبه* âyetinde ب edatına Hüseyin Atay “Herbirini günahı sebebiyle yakaladık(...)”<sup>1499</sup> şeklinde sebebiyle anlamı vermiş. Camiu’d durusi’l Arabiyye de bu anlamı vermiş.<sup>1500</sup>

Elmalılı, “Hasılı her birini günahiyle yakaladık(...)”<sup>1501</sup> şeklindeki meâlinde ب” harf-i cerrine birlikte anlamı vermiş.

Suat Yıldırım, “Onların her birini kendi suçu sebebiyle cezaya çarptırdık(...)”<sup>1502</sup> şeklindeki meâliyle ب yi sebep anlamı verecek biçimde tercüme etmiş.

Çantay, “İşte biz (onların) her birini günâhi sebebiyle yakaladık(...)”<sup>1503</sup> şeklinde tercüme etmiş. Farklı olarak Pickthall, ب yı “...in his sin...”<sup>1504</sup> şeklinde in içinde anlamıyla karşılamış. Günahları içinde. Yani suçüstü yakaladık.

Görülüyor ki bu bağlamda ب cer harfini hem birliktelik ifade eden ile, hem sebep ifade eden -den dolayı ve sebebiyle ve hem de içinde, yani -mek-te-y-lerken gibi anlamlarla karşılamamız mümkün ve hepsi de bağlamda mânâyı uygundur. Mütercim önce ب nın bu anlamlarından birini tespit etmek zorundadır. Önce bu mânâyı belirleyebilmek bir problem oluşturmaktadır. Bu edatın yukarıda saydığımız mânâların hapsini kapsamsının muhtemel olduğu düşünülürse, yatık çizgiler veya parantezlerle ب yan anlamlarını tercüme katmak gerekiyor. Bu da kelimesi kelimesine bir tercüme ilkesine ters düşmektedir. Yani meâller için bir tercüme problemi oluşturmaktadır. ب yı tefsirî bir tercüme tekniği ile tercüme yapamaya kalkışıldığı zaman da şu anlamların sıralanması gerekiyor..

<sup>1499</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl, s. 400.

<sup>1500</sup> - Bkz, Çelayini. Age., III/ 169.

<sup>1501</sup> - Elmalılı. Age., V/3776.

<sup>1502</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 400.

<sup>1503</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/713.

“Bu yüzden biz onların her birini günah işlemeye devam ederlerken suçüstü yakalayiverdik.” veya “biz onları günah içindeyken yakaladık” veya “Günahlarıyla birlikte yakaladık” veya “günahları sebebiyle yakaladık”.

Alu İmran sûresi 123. âyette “Zira siz son derece zayıfken Allah size Bedir’de yardım etmişti.” meâlindeki âyette geçen **بِ** deki **بِ** edatı zarf anlamındadır. Bu zarflar, Türkçe’de ismi fiile, bulunma, geçme, oluşma ve zaman anlamı ile bağlayan **-de** hal eki ile tercüme edilmelidir. Bu **-de** hal eki bağlamda hem zaman zarfı görevi yapar, hem de fiilin geçtiği olduğu yeri anlatır. Arapça aslında da bu iki anlamı derc etmiş durumdadır. Hem Bedir muhitinde ve hem de Bedir savaşı esnasında yardım etti anlamı vermektedir. Türkçe’imizdeki **-de** hal eki de bu görevi yapmaktadır. “Çocuklar caddede oynuyor,” cümlesinde oynamak fiili caddede meydana geliyor. Bunu caddenin sonundaki **-de** hal ekinden anlıyoruz. “İşçiler öğlen sıcaklığında çalışıyor.” cümlesinde çalışmak fiili öğlen vaktinde oluyor. Yani öğlenleyin. **-de** burada zaman zarfı olmuştur. Çalışmak fiili bu zaman dilimi içinde olmuştur. **-de** eki iki mânâ taşımaktadır. İşte bu iki mânâdan birini tespit ve tercih bir tercüme zorluğu oluşturmaktadır.

Mearic sûresi 1. âyette **بِعَذَابِ** deki **بِ** için Camiu’d-Durusî’l Arabiyye **عن** yani **-den demektir**<sup>1505</sup> diyor. Bu doğrudur. Türkçe’ye çevrilirken bunun **-den -dan** şeklinde çevrilmesinde de bir mahzur yoktur. **-den** eki biraz da azabın vasıflarından sorulduğunu anlatır. Ama o ismin **-i** hali ile tercüme edilirse azabın bütünü, kühünü aslını anlatır. Hem de ona belirlilik anlamı katar.

M. Nuri Yılmaz, bu âyetteki **بِ** yi “Azabı istedi”<sup>1506</sup> şeklinde Türkçe **-i** hal eki ile tercüme etmiş.

Marmaduke ise ismin **-i** halinde değil de “about”<sup>1507</sup>, hakkında şeklinde tercüme etmiş. En uygun olan da budur kanaatindeyiz. Bir bağlamda bir çok anlama gelebilen bu

<sup>1504</sup> - Pickthal. Ag.meâl, s. 401.

<sup>1505</sup> - Gelayinî. Age., III/171.

<sup>1506</sup> - Yılmaz, M. Nuri. Ag.meâl, s. 567.

bağlama görevli edatların kazandıkları diğer anlamlarını da dikkate almak zorundayız. Bu âyet, azabı sordu. Azab ile alâkalı bir şeyler sordu şeklinde de tercüme edilebilir.

ب edatının isti'la anlamını ismin -e hali ile karşılamak gerekir. Camiu'd-durusi'l Arabiyye Alu İmran sûresi 75. âyetteki بِنْتَظَر kelimesinde geçen ب edatını على anlamında<sup>1508</sup> tercüme etmiş. Buna göre “ona bir kıntara karşılık itimat beslesen” “Ona bir kıntar üzerine güvensen, ahitleşsen, sözleşsen” gibi mânâlar çıkar.

Ama “kendisine bir kantar emanet etsen(...)”<sup>1509</sup> şeklinde tercüme edilen Hasan Basri Çantay'ın meâlinde ب edatının mânâ inceliği kayıptır. Yaşar Nuri Öztürk'ün meâlinde “(...)yüklerle(...)”<sup>1510</sup> şeklinde ب edatı, ile edatı ile karşılanmış.

Görülüyor ki ب bu bağlamda hem ile, hem, -e karşılık ve hem de -i ile karşılanabilir. Bu anlamları bağlamda tespit edememek bir tercüme zorluğu çıkarmaktadır.

Bizce bu bağlamda ب “Ehli kitaptan öyleleri vardır ki onlara bir kıntarı, bir yükü emanet etsen” şeklinde ismin -i hali ile karşılanırsa mânâ daha belirgin olur.

Yine Camiu'd-Durusi'l Arabiyye, ألم يعلم بان الله يرى<sup>1511</sup> daki ب nin tekit anlamı taşıdığını<sup>1512</sup> söylüyor.

Çantay'ın ise bu bağlacı, “Allah'ın muhakkak görüp durduğunu hiç de bilmemiş mi?”<sup>1513</sup> şeklinde tercüme etmiş olduğunu görmekteyiz.

Öztürk ise ب edatına “(...)gerçekten görür(...)”<sup>1514</sup> anlamı vermiş.

Muhammad Asad ب edatına her şeyi, “all”<sup>1515</sup> anlamını yüklemiş...

<sup>1507</sup> - Pikthall. Ag.meâl, s. 568.

<sup>1508</sup> - Ğelayinî. Ag.c., III/171.

<sup>1509</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/94.

<sup>1510</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 60.

<sup>1511</sup> - Alak, 96/14.

<sup>1512</sup> - Ğelayinî. Age., III/171.

<sup>1513</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1201.

<sup>1514</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 599.

<sup>1515</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 964.

Doğrusu “O bilmedi mi ki Allah (elbette her şeyi)görür.” Veya bi burada bir cümlelenin yerini tutan zamir gibi görev yapmaktadır. Yani “O (şu gerçeği) bilmedi mi?” burada bi şu gerçeği ifadesinin yerini tutan bir zamir olabilir.

Ayrıca ب edatını Muhammed Asad gerek besmelede gerekse Alak sûresi 1. âyetteki *الذی خلق* âyetindeki ب in içinde edatı ile tercüme etmiş. Besmeleyi “*In the nama of God*”, şeklinde Alak sûresi 1. âyeti ise “*Read in the name of thy Sustainer(...)*” İngilizce’den Türkçe’ye ise “Allah’ın adına”<sup>1516</sup> şeklinde tercüme edilmiş.

Marmaduke Picktall “*In the name of Allah...*”<sup>1517</sup> ve şakir de “*In the name of Allah*”<sup>1518</sup> şekilde aynı tercüme yapılmış. ب edatının böyle tercüme edilmesi gerektiğini İsmail Kazdal’da benimsemiş ve besmeleleri “*Çok merhamet eden, merhametinde de kesintisiz süreklilik olan Allah’ın adına başlarım.*”<sup>1519</sup> Öztürk ise “(...)adıyla başlarım”<sup>1520</sup> şeklinde bir tercüme yapmıştır.

Burada ortaya enteresan bir durum çıkıyor. Bu bağlamdaki ب edatı bir İngiliz’e ne kadar farklı bir mesaj veriyor ki onu *with, by* ile değil de *in* ile tercüme ediyor. Önce bunu sorgulamak gerektir.

Kanaatimce, *in* için de, burada emanında, onun koruması altında, o ismin kerem ve koruması altında okurum, şeklinde bir mânâ tespit etmiş olmalılar. Yani bu ismin esenliği içerisinde gibi. Yine bu kelim Allah’ın kelamı ve ben bu kelamı Allah namına okurum. Ona vekaleten okurum. Çünkü ağızdan çıktığı andan itibaren ses bakımından okumak bize ait olur. Bu anlamda gerçekten ب edatından bu mütercimlerin anladıkları bizimkilerin anladıklarından oldukça farklı.

<sup>1516</sup>- Asad. terc. Koytak ve diğeri. Ag.meâl, s. III/1287.

<sup>1517</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s. 597.

<sup>1518</sup>- Shakir. A.g.meâl, s. 626.

<sup>1519</sup>- Kazdal, İsmail. Kur’ân’ı Anlamak Tercümeden Meâl/Meâlden Miniyoruma. Kur’ân Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996. III/163.

<sup>1520</sup>- Öztürk, s. 599

Ve Bir de Bakara sûresi 8. âyette **وَمَاهِم بِمُؤْمِنِينَ (...)** ifadesindeki **ب** edatının mânâsını iyi anlamak ve tespit etmek gerekir. Buradaki edatı ile, **birlikte, beraber** kelimeleriyle de karşılamak mümkündür. Bu durumda meâl, *“Onlar Allah’a ve ahiret gününe inandık derler. Ama onlar inananlar ile birlikte değildirler.”* şeklinde olur. Bu ifade münafıklara işâret edebilir. Çünkü münafıkların kalpleriyle müminlerle birlikte olamadıkları açıktır.

Ancak Elmalılı’nın buradaki **ب** edatına *“(...)mümin değildirler(...)”*<sup>1521</sup> şeklindeki tercümesinde bir karşılık vermediğini görmekteyiz. Yine Öztürk de aynı şekilde *“(...)İnanmış değildirler(...)”*<sup>1522</sup> biçimindeki tercümesinde **ب** edatını karşılamadığını görmekteyiz.

Görülüyor ki çoğul bir **ب** fail olan **مُؤْمِنِينَ** ifadesine ekli bulunan **ب** harfi cerri, dikkate alınarak tercüme edilse “ve onlar inananlarla beraber değildirler” şeklinde bir mânâ meydana çıkar. “İnanmış değildirler.” şeklindeki bir tercüme ile “İnananlar ile birlikte değildirler.” şeklindeki bir tercüme arasındaki fark da gâyet açıktır.

## 2. 5. 2. و :

**و** Vav bir atıf harfidir. Atıf harflerinin Türkçe’de karşılıkları bağlaçlardır. Cümlelerden başlayarak paragrafları ve paragraflarla birlikte de metni ve daha sonra bir kitabın içindeki konuları birbirlerine bağlarlar. Bir paragraf, bir konu cümlesiyle başlar. Sonraki cümleler o konu cümlesinin açıklamasıdır. Bir cümlenin diğerleriyle alâkasını bildirmek için mânâ bütünlüğünü sağlamak için yazarlar daha çok bundan dolayı, bu yüzden, böyle olunca, bu sebepten o zaman gibi ifadeler kullanırlar. Kur’ân meâllerini incelediğimizde hemen hemen bütün meâllerin bu hassas ve çok önemli harflerin görevlerini ihmal ettiklerini görürüz. Bu yüzden de meâllere bakarak âyetlerin

<sup>1521</sup> - Elmalılı. Agc., 1/220.

<sup>1522</sup> - Öztürk. Ag.meâl., s. 4.

âyetlerle olan alâkasını tespit etmekte güçlük çekeriz ve hatta Kur'ân'ı Kerim hakkında birbiriyle alâkasız âyet ve sûrelerle doludur intibama varırız.

Bu bağlama edatının da bağlamlarda çok anlamlar kazandığı malumdur. Bu bağlaç, Arapça'da atıf harfleri adı altında incelenir. Hem bağlama görevi yapar, hem de bu esnada, cümleye ince bir anlam çeşnisi verirler. "Matuf ve matuf-i aleyh arasında toplama, birliktelik gibi anlamlar oluşturur. Tertip ve takip ifade etmez."<sup>1523</sup> Yani bu kelime bağlamlarda katma, "Ulama (copulativ) ve, hem, de, üstelik"<sup>1524</sup> gibi anlamlara gelir.

Bakara 9. *بَا دَعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ* âyetinde vav larla bağlı şu cümleler vardır:

"Allah'a hile yapmaya çalışırlar. İman edenlere... ancak nefislerine hile yaparlar... bir de şuur etmezler" Bu cümleler arasına asıldaki vav ları aynen koyarak tercüme mümkün. "Allah'a ve mü'minlere hile yapmaya çalışırlar ve hile yapmazlar, ancak nefislerine ve bilmezler." Ama bu tercüme karşımıza çirkin bir ifade tarzı çıkarır. Asıldaki güzellik ve mânâ uçup gider. Ama biz bu vav ları Türkçe mantık örgüsü içinde şöyle düşünüp sonra tercüme edebiliriz.

Allah'a ve iman edenlere hile yaparlar, cümlesinden sonra gelen ve bağlama edatı cümleleri zıtlık ilgisiyle bağlayan **halbuki** bağlama görevli edatını, yani bağlacını istemektedir. Halbuki hile yapmazlar, ancak nefislerine... şeklindeki cümle de eksiltili bir cümle olur, yani sonu üç noktalı bitmemiş bir cümle... Sonraki cümlelerin önüne gelen ve bağlacını da çünkü ile karşılarız. Bu durumda tercüme şöyle olabilir: "Allah'a ve iman edenlere hile yapmaya çalışırlar; halbuki hileyi ancak nefislerine karşı yaparlar; çünkü onlar akletmezler."

<sup>1523</sup>- Çelâyinî Age., III/245.

<sup>1524</sup>- Banguoğlu. Age., s. 391.

Ateş buna yakın bir tercüme yapmış. Şöyle: “Allah’ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar; halbuki yalnız kendilerini aldatırlar da farkında olmazlar.”<sup>1525</sup>

Öztürk, “Allah’ı ve inanmış olanları aldatma yoluna giderler. Gerçekte ise onlar öz benliklerinden başkasını aldatmazlar. Ne var ki bunun farkında olamıyorlar.”<sup>1526</sup> Dikkat edilirse yoruma karşı bir mütercim, bağlaçları yorumlamaktan bile kendini alamamış.

Elmalılı, “Allah’ı ve müminleri aldatmağa çalışırlar, halbuki sırf kendilerini aldatırlar da farkına varmazlar.”<sup>1527</sup>

Çantay, “Allah’ı da iman edenleri de (güya ) aldatırlar. Halbuki onlar kendilerinden başkasını aldatmazlar da yine farkına varmazlar.”<sup>1528</sup>

Muhammad Asad bu bağlı cümleleri “and”, “while”, “none but”, “and”<sup>1529</sup> bağlaçları ile İngilizce’ye tercüme etmiş.. Yani ve, iken, hiç kimseyi değil fakat, ve, bağlaçlarıyla âyeti oluşturan cümledeki öğeleri bağlamış.

Pickthall, “and”, “and” ve “but”<sup>1530</sup> bağlaçlarıyla tercüme etmiş.

Bu birbirlerinden pek farklı olamayan tercüme karşısında şunları söylemek mümkündür. Aslında bu dört sıralı cümle و bağlacı ile bağlanmıştır. Yüce Allah isteseydi bu cümleleri و ولكن ve لانهم bağlaçlarıyla da bağlardı. O halde burada, bu cümlelerin hep vav ile bağlanması bir hikmete mebni olmalıdır. Bu hikmet, münafıkların müminlere hile yapmada çaba sarf etmelerini ve her seferinde de sırasıyla başarısızlığa uğramalarını vurgulamaya yönelik olabilir. Yani bu sıralı bağlı cümlelerde, ve yapamadılar ve yapamadılar ve yapamadılar, gibi bir mânâ ihsas eden bir tekrar sanatı vardır. Kısaca, buradaki و bağlaçlarının ulama-ekleme (copulative), göreviyle birlikte sıralama ve bağlama görevlerini de üstlendiklerini söyleyebiliriz.

<sup>1525</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 3

<sup>1526</sup> - Öztürk, Ag.meâl. s. 4.

<sup>1527</sup> - Elmalılı. Ag.e., 1/220.

<sup>1528</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/14.

<sup>1529</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 5.

<sup>1530</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 3



İşte و bağlaçları bu bağlamda hep ulama görevinde tercüme edildiğinde, yani ve bağlacı ile karşılandığında, karşı dildeki ifade akışında bir çirkinlik oluşuyor. Bu yüzden mütercimler Türkçe ifadede oluşan bu çirkinliği gidermek için ilk و den sonra gelen و leri halbuki, çünkü, kısaca yukarıdaki örneklerde olduğu gibi tercüme etmek zorunda kalıyorlar. Oysa Arapça fonetik bütünlük içinde و bağlaçlarının tekrarı çok güzel ve tatlı bir heyecan uyandırıcı sadmelerle tekrar sanatının başka bir çeşnisini meydana getiriyor.

و bağlaçları yalnız bağlama görevi yapmazlar. Hal cümlelerinden önce de gelirler. Zarf anlamı veren اذ in yerine de kullanılırlar. Meselâ, *جنت والشمس تغيب* senin dediğindeki gibi. Çünkü *جنت اذالشمس تغيب* demen de sahih olur.<sup>1531</sup> İşte bu kullanımdaki و bağlaçları zarf görevindedirler ve Türkçe'ye zarf olarak çevrilebilirler. Ancak bağlama görevlerini de büsbütün yitirmezler. Şimdi و bağlacının bu anlam farklılıklarını şu âyetlerde inceleyelim.

Enfal sûresi 5. âyetindeki و *كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون* Ateş tarafından belirgin bir şekilde tercüme edilmemiştir. O bu âyeti, “(Ganimetlerin bölüştürülmesinde bazı kimselerin hoşnutsuzluk göstermesi, daha önce, Bedir savaşına çıkmanı hoş görmeyenlerin durumuna benzer). Nitekim hak uğruna (savaşa gitmek için) Rabbin seni, evinden çıkardığı zaman, müminlerden bir takımı bundan hoşlanmıyordu.”<sup>1532</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Öztürk, “Bildiğin gibi, Rabbin seni hak uğruna, Öz yurdundan çıkarmıştı. Ve müminlerden bir grup tamamen isteksizdi.”<sup>1533</sup> şeklinde tercüme etmiş. Buradaki و halbuki, oysa ve o zaman ile de karşılanabilir. Ama aslında hem zarf, hem de halbuki gibi iki anlamların hepsine muhtemel bir و vardır. Öztürk bu tercümede و bağlacını aynen tercümeyle aksettirerek bu ihtimalleri ihsas ettirmiştir.

و bağlacının Yusuf sûresi 14. âyetteki kullanımını da çok anlamlı bir özellik taşımaktadır. *فا لولئن اكله الذئب ونحن عصبة انا اذا لخاسرون* Öztürk, “Dediler ki:

<sup>1531</sup> - Çelâyinî. Agc., II/103.

<sup>1532</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 176.

<sup>1533</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 178.

“vallahi biz böyle dayanışma içinde bir ekipken onu kurt yerse, o taktirde biz hüsrana uğrayan kişiler oluruz.”<sup>1534</sup> Diye tercüme etmiş. و bağlacını iken şeklinde tercüme etmiş ve **عصبة ونحن** cümlecığı bir zarf cümlecığı olmuştur.

Ateş, “Dediler ki : Biz bir topluluk olduğumuz halde onu kurt yerse, o zaman biz tamamen beceriksiz kimseleriz, demektir!”<sup>1535</sup> diye tercüme etmiş ve O da و bağlacını - **duğumuz halde** şeklinde çevirmiş ve, **عصبة ونحن** cümlecığı bir zarf cümlecığı olmuştur.

Bu yorum doğrudur. Ancak asla daha uygun çeviri yaptığımız ve و bağlacını olduğu gibi bıraktığımız zaman zarf cümlecığınden çok, eksilteli bir cümle ortaya çıkıyor. Böyle bir cümle ise zarf cümlecığınden daha ince mânâlar taşımaktadır. Asıl ifade biçimi üzerinde düşünüldüğünde bu kısacık âyet karşımıza o kadar çok hassas ve belîğ yorumlar çıkarıyor ki, bu yorumları tercüme aksettirmekte gerçekten çok ciddi zorluklar buluyoruz. Bu ifadede taaccüp, şaşırma, hayret gibi mânâlar seziliyor. Ne var ki kelimesi kelimesine bir tercüme tekniği ile bu anlam inceliklerini karşı dile aktarmak âdeta imkânsızdır.

Sonuç olarak bu bağlaç, bazen bir tek bağlamda birden çok anlama gelmektedir. Bu çok anlamların hepsini sıralamak da harfî tercüme üslubuyla çelişmektedir, diyebiliriz. و bağlacının, “ayrıtılma (disjonctive), ya yahut. Veya, ya... ya. mi mi, ister ister; karşıtlama (adversative), ama, fakat, lakin, yalnız, ancak, bununla beraber, şu var ki, yine de; almaşma (alternative), bir bir, kimi kimi, biri öbürü; üstlenme (assévéorative), de, hatta, bile, üstelik, hem de, zaten, kaldı ki; açıklama (declarative), yani, demek ki, öyle ki, başka bir deyimle, senin anlayacağın gibi; salt bağlamlar (absoluc), yer verme bağlamları (concessive), gerçekten, netekim, halbuki, oysa, hal böyleyken; sebep bağlamları (causele), bunun için, bu sebeple, bundan dolayı; sonuç bağlamları (consécutive), o zaman, öyleyse, bunun üzerine; amaç bağlamları (finale), ta ki, diye ki, için, tek, yeter ki, gibi; şart bağlamları (conditionnelle), eğer, şâyet,

<sup>1534</sup> - Öztürk. Ag.meâl. s. 237.

<sup>1535</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 235.

yoksa”<sup>1536</sup> gibi anlamlarını Kur’ân’ın bağlamlarında çok iyi tespit etmek gerekir. Bu tespit doğru olarak yapıldığında meydana gelen bir tercüme Kur’ân’ın bütünlüğünü de aksettirir hale gelir.

### 2. 5. 3. ف :

“Bu bağlaç, takip ve tertip ifade eder.”<sup>1537</sup> Meselâ, “sen جاء على سعيد dediğinde önce Ali’nin, sonra da Said’in geldiğini anlatmak istersin. Onların gelişleri arasında uzun bir mühlet yoktur.”<sup>1538</sup>

Biz Türkçe’de bu bağlacın yerine ardından, hemen, arkasından, bağlaçlarını kullanırız. Bu da Türkçe cümle yapısında musikîyi ve sözün akışını, ahenk ve ritmi bozmaz. Ama Kur’ân’ın tercümelerinde ف bağlacını hemen, ardından şeklinde karşılamakla cümlenin akış ve ahenginin bozduğunu görüyoruz.

Meselâ: Ğaşiye sûresi 17. âyetinin tercümesinde ف bağlacının karşılığı, sanırım bu yüzden verilmemiştir.

Ateş, <sup>1539</sup> افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت âyetini “Bakıyorlar mı develere, nasıl yaratılmış?”<sup>1540</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu cümlede ف bağlacının cümleye kattığı mânâ inceliği kaybolmuş, yine 21. âyetteki ف bağlacı da karşılıksız bırakılmıştır.

فذكر انما انت مذكر âyetini Ateş, “öğüt ver, çünkü sen ancak öğüt verensin”<sup>1541</sup> şeklinde tercüme etmiş ve bu tercümede ف bağlacı ve onun cümleye kattığı anlam inceliği yine kayıptır.

Ve yine aynı sûrenin 24. فيعذب الله العذاب الاكبر. âyetindeki ف bağlacına hem takip ve hem de bu yüzden gibi bir anlam yüklemek mümkündür. Ateş’in, “Ancak kim yüz

<sup>1536</sup> - Banguoğlu. Ag.e, s. 390-393.

<sup>1537</sup> - Ğelayinî. Age., III/245.

<sup>1538</sup> - Ğelayinî. Age., III/245.

<sup>1539</sup> - Ğaşiye, 88/17.

<sup>1540</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 592.

<sup>1541</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 592

çevirir ve inanmazsa, Allah ona en büyük azabı eder.”<sup>1542</sup> Şeklindeki tercümesinde ف bağlacının ne takip ve tertip, yani art ardalık anlamını, ne de bağlaçlık görevini sezmemek mümkündür.

Öztürk: “Bakmıyorlar mı o deveye, nasıl yaratıldı?”<sup>1543</sup> şeklindeki tercümesinde soru edatı olan ا den sonra gelen ف bağlacının görev ve mânâ inceliğini tercümeyle aksettirememiştir. Ama 21. (...) فذكر âyetindeki ف yi dikkatten kaçırmamış ve onu da hemen sonra anlamı veren artık bağlacıyla tercüme etmiştir. 24. فيطبه الله العذاب الأكبر âyetindeki ف yi tercümede göstermemiş ve muzari fiili gelecek zamanla tercüme etmiştir. Bu mümkündür. Azabın gelecekte, ahiret gününde olacağına dair bilgilerimiz bu siganın gelecek zamanla yorumlanması için bir karine, bir delil sayılabilir; ama hemen ardından, çabukça, peş peşe anlamları katan ف bağlacının temel anlamıyla gelecek zamanlı bir sigaya tenakuz teşkil eder. Yani hemen ardından anlamı veren ف bağlacından sonra, gelecek zamanlı bir sigaya uyum arz etmez. Bu karine de ف bağlacına hemen anlamı vermeyi haklı kılabılır.

Dolayısıyla ف bağlama edatını “Allah onlara çok geçmeden hemen en büyük bir azab ile azab eder.” şeklinde şimdiki zamanı da kapsayan bir sigayla tercüme etmek de münasiptir. Çünkü ahiret günü bizim için uzunsa da zamanın yaratıcısı olan Allah için uzak değildir. Nitekim Allah (c.c.) meâlen “Evet, onlar onu uzak görüyorlar. Biz yakın görüyoruz”<sup>1544</sup> buyurmaktadır. Bu açıdan düşünülerek ف bağlacına hemen sonra anlamı verilebilir. Buna göre ف nin cümle başındaki anlamı hemen ile karşılanırsa ve “Allah onlara hemen azab eder.” şeklinde bir tercüme yapılırsa, realiteyle bu tercüme çelişmiş bulunabilir. Bu çelişki ف bağlacı bu yüzden ile karşılanarak giderilebilir. Yani “Kim yüz çevirir ve dönerse işte bu yüzden Allah ona en büyük bir azapla azap eder.” şeklindeki bir tercümeyle giderilebilir. İşte bu zorluk yüzünden, meâli boyunca ince eleyip sık

<sup>1542</sup> - Ateş. Ag.meâl. s. 592.

<sup>1543</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 594.

<sup>1544</sup> - Meâric. 70/6-7.



problemleri çözmek için ف bağlama görevli edatını daha tefsirci bir ilkeyle tercüme etmek gerekir.

#### 2. 5. 4. ثم :

Bu bağlama görevli edat, tertip ve terahi ifade eder. Meselâ, “sen جاء على ثم سعيد dediğin zaman, Ali'nin önce, Said'in sonra geldiğini anlatmış olursun. Ancak gelişleri arasında bir zaman vardır.”<sup>1551</sup> Yine Eseru'l-luğa bu bağlama görevli edat hakkında, “Uzun zaman aralıkları ile tertip ifade eder. Esah olan görüşe göre matuf ve matufun aleyh arasında mühlet vardır. Tekvin/insanın oluşumundan bahseden Hacc sûresi 5. âyette bu açıktır,”<sup>1552</sup> şeklinde bir açıklama yapmaktadır.

İşte tercüme karşısında bir problem de ف lerle ثم ler arasındaki bu mânâ inceliklerini Türkçe'ye aksettirme zorluğudur. Bu bağlama edatları tercümelerde genellikle sonra ifadesiyle karşılanır. Çok sonra, epey sonra, uzun bir zaman sonra gibi ayrımlar yapılmıyor. Şimdi örnek olarak ثم ile ف bağlaçlarının şu âyetlerdeki anlam farklarını inceleyelim.

والقد خلقنا الانسان من سلاية من طين . ثم جعلناه نطفة في قرارمكين . ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة  
<sup>1553</sup> (....)âyetlerini Suat Yıldırım, “*Şu bir gerçektir ki biz insanı süzme bir çamurdan yaratırız. Sonra onu nutfe (sperm) halinde sağlam bir yere yerleştiririz. Sonra nutfeyi alâkaya, yapışkan dölllenmiş hücreye, alâkayı mudğaya, yani bir çiğnem et görünümündeki varlığa, mudğayı kemiklere dönüştürür, sonra da kemiklere et giydirip, derken yeni bir yaradılışa mazhar ederiz. İşte bak da Allah'ın ne mükemmel yaratan olduğunu bir düşün.*”<sup>1554</sup> şeklinde tercüme

<sup>1550</sup> - Çantay. Ag.mcâl, III/1144.

<sup>1551</sup> - Ğelayinî. Age., III/245.

<sup>1552</sup> - Tavilch, Abdu'l Vehhab. Age., s. 206.

<sup>1553</sup> - Mu'minun, 23/12-14.

<sup>1554</sup> - Mu'minun, 23/12-13.

etmiş. ثم ler daha uzun bir zaman aralığı ifade ettiği için Suat Yıldırım onları sonra ile karşılamış. Ama hemen sonra anlamına gelen ف leri ise karşılıksız bırakmış.

Ateş, “*And olsun biz insanı çamurdan bir süzmeden yarattık. Sonra onu bir nutfе (sperm) olarak sağlam bir karar yerine koyduk. Sonra nutfeyi alâka, (embriyo)ya çevirdik, alâka (embriyo)yu bir çiğnem ete çevirdik. Bir çiğnemlik eti kemiklere çevirdik, kemiklere et giydirdik; sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık. Yaratanların en güzeli Allah ne yücedir.*”<sup>1555</sup>

Yine bu tercümede de ثم bağlaçları sonra ile karşılanınca, ف bağlaçları karşılıksız kalmıştır. Türkçe de “sonra” kelimesinin anlamı az, biraz, hemen gibi kelimelerle sınırlanmazsa, bu kelime de peş peşelik anlamı verir. Yani Arapça ثم kelimesinin yerini tutmaz. Ancak ف bağlacının yerini tutar. Bu kabil tercüme de, asıldaki mânâ inceliğini göstermez.

Öztürk işte bu hataya düşmüş. ثم ile ف bağlama görevli edatlarının arasındaki anlam inceliğine dikkat etmeden “*Yemin olsun ki biz insanı topraktan oluşan bir özden yarattık. Sonra onu çok dayanıklı bir karargahta bir damlacık yaptık. Sonra o damlacığı bir embriyo halinde yarattık, sonra o embriyoyu bir et parçası halinde yarattık, sonra o et parçasını bir kemik halinde yarattık ve nihâyet o kemiğe de bir et giydirdik. Sonra onu bir başka yaratılışta yeniden kurduk. Yaraticıların en güzeli Allah’ın kudret ve sanatı ne yücedir.*”<sup>1556</sup> şeklindeki tercümesinde ثم ile ف arasındaki anlam farkını göstermemiş.

Sonuç olarak ف bağlama edatı bazı bağlamlarda hemen sonra anlamına geldiği gibi, bazı bağlamlarda da epey sonra anlamına gelmektedir. ثم bağlama edatı ise epey sonra gibi bir anlam taşımaktadır. Bu anlam inceliklerini tespit edememek, veya edip de tercümelere gösterememek bir tercüme problemidir. Bu problemin çözümünde daha tefsirci bir tercüme ilkesini benimsemek yardımcı olabilir, diyebiliriz.

<sup>1555</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 341.

<sup>1556</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 343.



## 2. 5. 5. حتى :

حتى hatta edatı, bağladıkları cümleleri -inceye kadar anlam ilgileriyle bağlarlar. Allahu Teâlan'ın <sup>1557</sup> *سلامه حتى مطلع الفجر* "*sabahın doğuşuna kadar o bir esenliktir*" âyetinde olduğu gibi eylemin bitiş noktasını bildirir.<sup>1558</sup> Bu edat, Türkçe'de -inceye kadar ile karşılanabilir. Ancak olumsuz temel cümleciklerden sonra ise -medikçe,-madıkça şeklinde tercüme edildiği de görülmektedir. Meselâ:

<sup>1559</sup> *لن تنال البرحتى تنفق مما تحبون (...)*<sup>1560</sup> Öztürk, *Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe(...)*,<sup>1560</sup>

Suat Yıldırım, *"Sevdiğiniz mallarınızdan Allah yolunda harcamadıkça birr mertebesine ulaşamazsınız(...)*,<sup>1561</sup>

Çantay, *"Siz sevdiğiniz şeylerden (Allah yolunda) harcaıncaya kadar asla iyiliğe ermiş (birr- u taat) etmiş olamazsınız(...)*,<sup>1562</sup>

Muhammed bin Hamza tarafından 15. yüzyıl başlarında yapılmış tercüme, *"Hergiz bulımayasız eylügi, ta nafaka veresiz andan kim seversiz(...)*<sup>1563</sup> şeklinde tercüme etmişler. Bu tercümelerde حتى ya ta ile veya -ıncaya kadar ve -medikçe -madıkça şeklinde tercüme edilmiştir.

Sıtkı Gülle ise Tekasür sûresi <sup>1564</sup> *حتى التكاثر حتى زرت المقابر* âyetleri arasındaki حتى yı dahası şeklinde tercüme etmiş. Yani *"Sizi çokluk yarışı/çokluk gösterişi oyaladı. Dahası mezarları ziyâret ettiniz"*<sup>1565</sup> biçiminde tercüme etmiş.

<sup>1557</sup> - Kadir, 97/5

<sup>1558</sup> - Çelâyinî, III/175.

<sup>1559</sup> - Âlu İmrân, 3/92.

<sup>1560</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 63

<sup>1561</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 61

<sup>1562</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/98.

<sup>1563</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/46.

<sup>1564</sup> - Tekâsur, 102/1-2.

<sup>1565</sup> - Gülle. Ag.meâl, III/612.

Suat Yıldırım, “*Ta boylayıncaya kadar mezarı.*”<sup>1566</sup> şeklinde tercüme etmiş. Halbuki burada ta, -inceye kadar anlamını zaten vermektedir. Ne var ki bu ta, حتى nın mânâsını vurgulu yapmıştır. Ancak aslında hatta vurgulu değildir.

Mehmet Nuri Yılmaz, “*nihâyet kabirleri ziyâret edip onları bile saymaya kalktınız.*”<sup>1567</sup> şeklinde tercüme yapmış. Yani حتى edatı sonunda anlamına gelen nihâyet ile tercüme edilmiş ki bu edatın böyle bir anlamı da vardır.

Öztürk, “*Öyle ki ziyâret edip saydınız mezarları.*”<sup>1568</sup> demiş. Yani حتى ya öyle ki anlamını vermiş.

Çantay, “*Ta kabirler (e kadar gidip) ziyâret ettiniz.*”<sup>1569</sup> demiş. Ta ile, yani uzaklığın son noktasını bildiren ünlemle karşılaşmış.

Elmalılı, “*Ta ziyâret edişinize kadar kabirleri.*”<sup>1570</sup> demiş.

Asad, “*You are obsessed by greed for more and more*” 1. “*until you go down to your graves.*”<sup>1571</sup> “*Siz aç gözlülük sebebiyle daimi endişe içerisindesiniz. Bu endişeniz mezarınıza kadar sürdü*” şeklinde tercüme etmiş. حتى yı until ile karşılaşmış, yani -inceye kadar ile.

Sonuç olarak, Türkçe’de, حتى edatı bağlama görevli bir edattır. Yani bağlaçtır. Bile, hem de, üstelik, ayrıca, gibi anlamlara gelir. “Gördüm hatta konuştum. Döndü de buna inanmak istiyor hatta için için inanıyordu. (Tarık Buğra..)”<sup>1572</sup>

Görüldüğü gibi bu cümlelerde “hatta” üstelik anlamlarına da gelmektedir. Hattanın bu anlamları Arapça’da da vardır Zaten dilimize Arapça’dan gelme bir bağlaçtır. Bu bağlaç Âlu İmrân 92. âyette üstelik, bir de, ayrıca gibi anlamlara gelmez. Ancak Tekâsur sûresinde bu anlamlara gelmesi mümkündür. “Çoklukta yarışmak sizi

<sup>1566</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 600.

<sup>1567</sup> - Yılmaz. Ag.meâl, s. 600.

<sup>1568</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 6002.

<sup>1569</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1215.

<sup>1570</sup> Elmalılı. Ag.e., VIII/6040

<sup>1571</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 973.

<sup>1572</sup> - Parlatır ve diğeleri. Ag.e, I/957-958.

oyaladı da/ bir de/üstelik/bu da yetmezmiş gibi/ hem de/ kabirleri ziyâret ettiniz, şeklinde tercümelemler doğruluk hudutları içinde kalır, diyebiliriz.

İşte bu anlamların hepsi sûre bağlamına uygunluk göstermektedir. Ancak bu mânâların hepsi harfi harfine bir tercüme ilkesi ile ifadeye konulamıyor. Daha çok bir tek anlamı seçiliyor. Eğer hepsi tercümeyle aksettirilirse bu meâl hudutlarını aşır tefsiri bir tercüme mahiyeti kazanıyor.

Dolayısıyla حتى edatı da çok anlamlılık özelliği göstermektedir. Kelimenin bütün olası anlamlarını tercümelere aktarmakta anlam yitimi önleneyeği için fayda vardır.

## 2. 5. 6. او :

Bu bağlama görevli edat, “belirleme vazifesi yapmaz. Zikredilen iki şeyden birini tercih etmenin gerektiğini anlatır. Nîsâ 66. (...ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم (...)) âyetinde bu anlamdadır. Şekk ve şüphe anlamı verir. Kehf 19. (...قالوا لبثنا يوما او بعض يوم (...)) âyetinde bir gün veya günün bir kısmı. anlamındadır.”<sup>1573</sup> Bizce tahminen demek gerektir.

Yine bu bağlaç “işitene bir belirsizlik anlamı verir. Buna şüpheyeye düşürme de denir. Sebe’ 24. (...وانا واولياكم (...)) “ya biz, ya yalnızca siz”<sup>1574</sup> âyetinde bu anlamdadır. Bakara 196. (...فقدية من صيام او صدقة او نساك (...)) “(oroçtan, sadakadan veya kurbandan(...)) ve Mâide 89.

“(...) اطعام عشرة مساكين من اوساط ما تطعمون اهلکم او كسوتهم او تحرير رقبة (...)” ortalama yedirdiğinizden on fakirin doyurulması, veya onların giydirilmesi, veya bir köle azadı(...)” âyetlerinde tahyir, yani seçme mânâsı vardır.

“Mutlaku’l cem’i mânâsı. (Onu yüz bine gönderdik veya artırırılar). Bu bağlaç eğer istek cümlesinden sonra gelirse ya tercih ya ibahc anlamlarına gelir. تزوج هنداً او اختها

<sup>1573</sup>- Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 207.

<sup>1574</sup>- Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 207.

Hind ile veya kız kardeşi ile evlen”<sup>1575</sup> Ancak bu cümlede ibahe anlamı او bağlacından kaynaklanmamaktadır. Bu anlam cümlenin bağlamından çıkmaktadır.

Bazen vurgu da ifade eder. اذهب الى دمشق اودع ذلك Şam’a git veya bundan vaz geç. Yani bu işi bırak önce emretmişim ama sonra emrimden caydım. Yani اودع ذلك Hayır bunu yapma. Şama git. Yok yok! Neyse gitme, vaz geçtim. Gibi bir anlam var.

Eğer haber bildiren cümlelerden sonra olursa şüphe, ibham, yani belirsizlik, taksim, icmalden sonra tafsil, vurgu/ıdrab gibi anlamlara gelmektedir.”<sup>1576</sup>

او bağlacının cümleleri bağlarken hangi anlam ilgileriyle bu cümleleri bağladıklarını tespit edememek tercüme problemleri oluşturmaktadır. Bu anlam farklarını fark etmek mütercimler tarafından genelde meâl okuyucusuna bırakılıyor.

Meselâ, <sup>1577</sup> قالوا لبثا يوما او بعض يوم âyetindeki او bağlacını Öztürk “(...)bir gün yahud günüün parçası kadar(...)”<sup>1578</sup> şeklinde yahut ile karşılamış. Burada şüphe anlamı var. Ya... ya... şeklinde de tercüme edilebilir.

Sebe’ sûresi 24 âyette ki او ibham ifade etmiştir

Ateş, “De ki: ‘size göklerden ve yerden kim rızık veriyor?’ De ki: ‘Allah, o halde ya biz veya siz (ikimizden biri) doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindeyiz.’”<sup>1579</sup>

Öztürk: “De ki: ‘Göklerden ve yerden sizi kim rızıklandırıyor?’ De ki: “Allah! O halde biz yahut siz ya tam hidâyet üzerindeyiz yahut açık bir sapıklık içinde...”<sup>1580</sup>

Suat Yıldırım, “Söyle onlara: ‘Göklerden, yerden sizi rızıklandıran kimdir?’ (onların cevabını beklemeden:) “Allah’dır” de. O halde ya biz veya siz, ikimizden biri doğru yol üzerindeyiz veya besbelli bir sapıklıktayız.”<sup>1581</sup>

<sup>1575</sup> - Çelâyinî. Agc., III/246-247.

<sup>1576</sup> - Çelâyinî. Agc., III/246-247.

<sup>1577</sup> - Kehf, 18/19.

<sup>1578</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 296.

<sup>1579</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 430.

<sup>1580</sup> - Öztürk. Ag.meâli, s. 432.

<sup>1581</sup> - Yıldırım. Ag.meâl., s. 430.

Asıldaki او bağlaçları tercüme de ya... ya..., ya, veya, yahut ile karşılanmış. Buradaki او ler hakikati saklıyor. Şüphe yok. Yani üstteki âyetteki gibi kaç gün olduğunda şüphe olduğunu ifade ederek kelimeleri birbirine bağlamaktadır. Asılda hep او bağlacı var. Bu bağlaçlar ya, ya... şeklinde karşılanabilir.

Zariyât 52. “(....) او يقولون بهجنة (...).” “İşte böyle.. onlardan önce de ne kadar elçi geldiyse mutlaka: “büyücü veya cinlenmiş dediler.”<sup>1582</sup> Camiu'd-Durusi'l Arabiyye bu âyeti, “bazıları bir sihirbaz, bazıları bir cinni dediler” şeklinde tercüme etmiş ve tafsilden sonra icmal konusuna örnek vermiş<sup>1583</sup>

Ateş, yukarıdaki gibi tercüme etmiş. Tercümeden topluluğun hep birlikte şüpheye düştüğünü anlamaktayız. Yani “Bu ya büyüçüdür ya cinnidir.” diyen, bir topluluktur. او bağlacı sihirbaz veya cinni arasında şüphe olduğunu anlatıyor. Topluluğun bir kısmının sihirbaz, bir kısmının da cinnidir şeklinde fikir ayrılığına düştüğünü anlamak oldukça zor. Ancak topluluğun hepsi birden şüpheye düşmez, hep bir ağızdan böyle söylemelerinin imkânsızlığı düşünülürse topluluğun bir kısmının cinni, bir kısmının sihirbaz dediklerini anlamak şeklindeki bir yorum da uzak bir yorum olamaz.

Öztürk, “(...)şöyle dediler : “Ya büyüçüdür ya deli.”<sup>1584</sup> şeklinde ya.... ya bağlacı ile tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, “(...)Muhatapları büyüçü veya deli dediler(...)”<sup>1585</sup> diyor. Görüldüğü gibi او bağlacı da yoruma müsaittir. Yani muhataplarının bir kısmı büyüçü, bir kısmı deli demiş olabilir. Ya da muhataplarının hepsi bir den şüpheye düşmüş, hep birden ya büyüçü, ya cinni demişlerdir. او bağlacının bu bağlamda hangi mânâyı ifade ettiğini tespit etmek bir tercüme zorluğu ve problemidir.

<sup>1582</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 522.

<sup>1583</sup> - Ğelayini, III/248.

<sup>1584</sup> - Öztürk. Ag.meâl. s. 524.

<sup>1585</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 522.

Meselâ Camiu'd-Durusi'l Arabiyye Saffât, 147. وارسنناه الى مائة الف اويزidon. âyetindeki او bağlacının idrab için olduğunu söylüyor. Yani او burada بل anlamındadır<sup>1586</sup> Bu görüşe göre burada او bağlacı ile rücu sanatı yapılmıştır. “Onu yüz bin kişiye gönderdik. Hayır bilakis, daha fazla(....)” şeklinde bir ifade vardır. Rucu “bedi’ sanatlarından. Bir fikri daha kuvvetli anlatmak için söylenen sözden caymış gibi davranmaktır. Naci’nin: ‘Erbab-i teşaur çoğalıp, şâir azaldı. / Yok öyle değil, şâirin ancak adı kaldı’ beytinde olduğu gibi<sup>1587</sup>

Suat Yıldırım, “Biz onu yüz bin kişilik bir şehre göndermiştik. Hatta gittikçe nüfusları artıyordu da...”<sup>1588</sup> şeklindeki tercümesinde او bağlacına çok farklı bir anlam vermiştir. Yani temel anlamını vermemiştir. Dolayısıyla da asıldaki “rücu” sanatı kaybolmuş.

Ateş, “Ve onu yüz bin insana, ya da daha fazla olanlara elçi gönderdik.”<sup>1589</sup> Şeklinde tercüme ederek “ev” bağlacının temel anlamını vermiş.

Öztürk, “Onu yüz bin kişiye yahut daha fazla(....)”<sup>1590</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Banguoğlu da bu edat için (conditionnelle), eğer şâyet, yoksa<sup>1591</sup> şeklinde bir anlam veriyor ki bu anlam bağlacın temel anlamıdır.

Marmaduk, “(...)or more(....)”<sup>1592</sup> veya daha fazla...

Asad, aynı şekilde “(...)or more(....)”<sup>1593</sup> veya daha fazla demiş. Burada farklı olan tercüme Suat Yıldırım’ın tercümesidir. Âyette bağlı iki cümle vardır. Biri, “Onu yüz bin kişiye gönderdik.” öteki “Artarlardı.” dir. İkinci cümle muzari sigasında, geniş zamanlı olduğuna göre bu cümleyi hatta bağlacı ile bağlamak daha mantıklıdır. O halde او bağlacı hatta anlamına da gelebiliyor. Ancak yukarıdaki yorumlar da doğrudur.

<sup>1586</sup> - Ğelayinî. Ag.e., III/248.

<sup>1587</sup> - Tahir-ül Mevlevî. Ag.e., s. 127.

<sup>1588</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 450.

<sup>1589</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 450.

<sup>1590</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 452.

<sup>1591</sup> - Banguoğlu. Agc, s. 390-393.

<sup>1592</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 451.

Sonuç olarak, temel anlamıyla veya olan bu bağlaç, bazı bağlaçlarda hatta veya bilakis بل anlamlarına da gelebilir. Bir tek bağlamda bu anlamların hepsini tercümede aksettirmek lazımdır. Bu bir zorluktur ve mütercimler bu problemler karşısında başarısızdırlar. Ya mânâların birini tercih ederek anlam yitimine sebebiyet vermekteler, ya tefsiri bir tercüme yolunu seçmekteler. Tefsiri tercüme de genelde Yıldırım'ın meâlinde olduğu gibi yorumlanan mânâyı esas almaktalar. Ancak çözüm bu bağlacın muhtemel bütün mânâlarını tercümede aksettirmektir ki bu da meâl tekniği için ciddi bir zorluktur.

### 2. 5. 7. ام :

“Bu bağlaç da munkati ve muttasıl olmak üzere iki nevidir. Muttasıl bağlaç görevindeki ام soru hemzesi ve eşitleme ilgisi kuran hemzeli cümleleri birbirine bağlar. Birincisi اعلى فى الدار ام خالد Evdeki Ali mi yoksa Halid mi, örneğinde olduğu gibi. İkincisi (...)<sup>1594</sup> “(....)سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم (...)<sup>1594</sup> Onları uyarsan da uyarmasan da(....) ” âyetindeki gibidir.

“Münkati olan بل, bilakis anlamına gelir. Secde 3. âyette bu mânâdadır. بل يقولون الفترية<sup>1595</sup> yani taktir, ام يقولون الفترية<sup>1595</sup> olur.

İkinci âyetle, üçüncü âyetin başındaki ام kelimesinin bilakis بل veya buna rağmen gibi bağlaçlarla karşılanması pek de mantıksız olmaz. Çünkü ifade âdeta şöyledir. “Kitabın indirilmesinin Alemlerin rabbından olduğunda hiç şüphe yoktur. Buna rağmen/hal böyleyken/tam aksi olarak bunu, bu gerçeği inkar ederek, tam aksini söylüyor ve onu o uydurdu diyorlar. Veya oysa bağlacıyla karşılanmalıdır.

Ateş, “Yoksa (...)<sup>1596</sup> diye tercüme etmiş. Burada ام bağlama edatı, “eğer, yoksa” şeklinde tercüme de edilebilir. Ancak her iki mânâ da caizdir. Yine yoksa,

<sup>1593</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 691.

<sup>1594</sup> - Cielayini, III/247.

<sup>1595</sup> - Tavileh, Abdu'l Vehhab, s. 217-218.



bilakis, buna rağmen ile karşılamak da mümkündür. İşte bu çok anlamlılık ve yoruma müsaitlik durumu, tercüme problemi oluşturmaktadır..

Öztürk de bu âyetin başındaki **م** bağlama görevli edatı yoksa ile karşılıyor ve ikinci **ب** i de “hayır”<sup>1597</sup> ile tercüme ediyor.

Suat Yıldırım **م** için “Yoksa” **ب** için “bilakis”<sup>1598</sup> diyor.

Buradaki **م** bağlacını “ayırılma (disjonctive), ya yahut. Veya, ya...ya. mi... mi. İster, ister”<sup>1599</sup> gibi bağlaçların biriyle tercüme etmek mümkün. Ancak Bakara sûresi 6. (...سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذروهم (...))” âyetindeki **م** bağlacı Türkçe’de benzeri olmayan farklı bir söz dizimi ile sıralanmış iki cümleyi bağlamaktadır. Bu konumda bu bağlacın tercümesi gâyet zor görünmektedir. Burada bu bağlacın oldukça farklı bir mânâ inceliği taşıdığı kanaatindeyim.

Ateş bu âyeti “(...)onları uyarsan da uyarmasan da, onlar için birdir(...)”<sup>1600</sup> şeklinde eşitlik ilgisi kuran -da...-da... bağlaçlarıyla tercüme etmiş.

Suat Yıldırım da, cümleleri eşitlik ilgisiyle bağlayan “ister, ister”<sup>1601</sup> bağlacıyla tercüme etmiş.

Öztürk Ateş’le aynı şekilde tercüme etmiş. -de...-de..<sup>1602</sup> ile Marmaduke “or”, yani veya ile; Asad de hakeza “or”<sup>1603</sup> ile tercüme etmiş.

Zaten mütercimlerin bundan başka çareleri de yok. Oysa burada **م** bağlacı Türkçe söz dizimine hiç benzemeyen iki cümle arasında görev yapmaktadır. Bu cümleler. “Onları uyardın mı? Uyarmadın...” şeklinde biri olumlu soru, ikincisi olumsuz cümledir. Harfi harfine tercüme ettiğimizde “...uyardın mı? Yoksa uyarmadın...” şeklinde bir cümle yapısı ortaya çıkıyor. Burada yoksa anlamı daha uygun; ama bu

<sup>1596</sup> - Ateş, 414.

<sup>1597</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 416.

<sup>1598</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 414.

<sup>1599</sup> - Banguoğlu. Agc., s. 390-393.

<sup>1600</sup> - Ateş. Ag. meâl, s. 2.

<sup>1601</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 2

<sup>1602</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 4.

şekilde tercüme Türkçe'deki ifade akışını bozduğu için çirkin kaçıyor. Oysa aslında Allah'ın nebisine soru sorma biçimi dikkat çekicidir. Sanki bir başka zaman ve mekanda, geçmişe dair bir işten Allah nebisini sorguluyor. Onları uyardın mı? Sükut. Yoksa uyardın... (mı)? Sükut. Gene Âlemlerin Rabbi cevap veriyor. İnanmazlar.

İşte bu inceliği aynen aksettirmek zordur. Bu yüzden burada anlaşılmanın tercümesi ilkesini benimsemek zarurî olmaktadır. Bağlamda her ne kadar لم yani yoksa ve veya anlamına geliyorsa da, mütercim onu, "Evet... Küfredenlere gelince... Onları ha uyardım, ha uyardım... Onlar için birdir...." şeklinde eşitlik ilgisiyle cümleleri bağlayan bağlaçlarla karşılamak zorunda kalıyor.

Oysa İngilizce'de bu problem daha azdır. Onları soru cümleleri şeklinde tercüme edilmiş ve sonra da لم bağlacının temel anlamı olan yoksa, zıtlık bildiren anlamıyla tercüme etmişlerdir.

Hakir, "Sureli those who disbelieve, it being alike to them whether you warn them, or do not warn them, will not believe"<sup>1604</sup> şeklinde tercüme etmiş...

Hülâsa bizim bu âyeti tercüme ederken لم bağlacına yüklediğimiz görevler asıldaki belagat inceliğini ve vurguyu aksettirmiyor.

لم bağlacının munkatı anlamına gelince: O, idrab(bilakis, tam aksi, tam tersi, öyle değil, böyle... anlamlarına gelmektedir. Ra'd sûresi 16.

(...)هل يستوي الاعمى والبصير ام هل تستوي الظلمات والنور ام جعلوا الله شركاء (...)<sup>1605</sup> şeklinde, âyetteki لم bağlacının بل bilakis anlamında olduğu iddia ediliyor. Oysa Yüce Allah isteseydi orada bel bağlacını kullanırdı. Acaba لم bağlacı bu bağlamda gerçekten temel anlamına, yani yoksa anlamında mıdır? Bu mevzuyu şu örneklerden sonra açıklayalım.

<sup>1603</sup> - Bkz, meâlleri.

<sup>1604</sup> - Shakir. Ag.meâl, 2/2.

<sup>1605</sup> - Ğelayinî, III/247

Suat Yıldırım, “De ki hiç kör ile gören bir olur mu? Yahut karanlıklarla aydınlık bir olur mu? Yoksa Allah’ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da Yaratma işi kendilerine şüpheli mi geldi(...)”<sup>1606</sup> şeklinde *م* bağlacını yahut ve yoksa bağlaçlarıyla karşılamış.

Öztürk, Birinci *م* i yahut, ikinci *م* i yoksa; Ateş, yine öyle, yahut ve yoksa ile karşılamıştır.

Asad, birinci *م* i de, ikinciye de *or* ile karşılamış. Marmaduke hakeza, *or* ile, Shakir, yine öyle karşılamışlar.<sup>1607</sup>

Önce *م* ile bağlanan cümleleri gözden geçirelim:

1. cümle emir cümlesi, 2. cümle, “kör ve gören eşit olur mu?” şeklinde soru cümlesi, 3. cümle “karanlıklar ve ışık eşit olur mu?” soru cümlesi, “Allah için ortaklar kıldılar.” olumlu haber ve fiil cümlesidir. Hem de *-dı’lı* geçmiş, yani görülen geçmiş zamanlı cümledir. Bu bağlamlarda *م* bağlaçları yoruma müsaittir. Çok yönlü yorumlar yapabiliriz ve bu yorumlara göre *م* bağlacı sibak ve siyakta çeşitli yan anlamlar kazanabilir.

Bu yorumlar “De ki görenle kör bir olur mu? Bir de şöyle de: “karanlıklarla ışık eşit olur mu? ”Bu soruların cevabı elbette hayır olacaktır. Madem ki hayır olacak. Bu gerçeğe rağmen, Allah’a ortaklar, eşit olan şeyler düşündüler. Ortak şeyler icat ettiler. Ortaklar kıldılar.”

Böyle bir yorumdan sonra *جعلوا* ifadesinin önündeki *م* buna rağmen şeklinde bir anlam taşır. Yani “Onlara deki: Kör gören eşit mi. Onlar elbette hayır, diyeceklerdir. Peki, karanlıklar ile ışık eşit olur mu desen, yine elbette hayır diyeceklerdir. İşte bu gerçeğe rağmen Allah’ı putlarla ve diğer aşağı varlıklarla eşit tutuyorlar. Böyle bir mantıksal işleme rağmen, böyle diyorlar.

<sup>1606</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 250.

<sup>1607</sup> - Bkz, ilgili âyet hakkındaki meâlleri.

Kısaca, yukarıdaki mütalaaya göre **ام** bağlacına **buna rağmen** gibi bir karşılık vermek daha uygundur.

Kur'ân'da bazı soruların cevapları, bir mantıksal işlemin cevabı oluyor. **ام جعلوا** ile başlayan cümle aslında hemen bir üst cümleyi açıklayan ve ona cevap veren cümle değil, yani muttasıl cümle değil; o cümlelerin zihinde oluşturduğu düşünce sonunda çıkan bir cümlenin, sorularla muhatap olduktan sonra o sorulara zihinlerde beliren, “elbette bunlar eşit olmaz” cümlesinin cevabıdır. Yani hazf edilen bir cümlenin cevabıdır. O halde bu cümleye atfen söylenecek bir cümlenin bağlacı da, ne bel anlamına, ne de yoksa anlamına gelir. Burada **ام** “bu mantıksal önermeye rağmen siz Allah’a ortaklar koşuyorsunuz” demek olur. Yani **ام** burada “buna rağmen” ile karşılanmalıdır. Kısaca **ام جعلوا الله شركاء** nın tercümesi, “Buna rağmen Allah’a ortaklar koşular.” şeklinde de olabilir.

İşte bu incelikleri ve sıralı bağlı cümlelerin bir birleriyle alâkasını iyi tespit edememek, bağlaçların bağlama görevi yaparken cümlelere kattıkları anlamları belirleyememek de mütercimi zora sokuyor ve yanlışlara sürüklüyor. Bu yüzden de âyetler arasında, hatta bileşik cümlelerin içindeki temel ve yan cümlecikler arasındaki tenasüp ve alakayı görmekte zorluk çekiyoruz.

#### 2. 5. 8. **بئ** :

Bel, bağlama görevli edatı “idrâb ve bir şeyden diğer şeye dönmeyi anlatmak için kullanılır. Şâyet olumlu bir cümleden sonra gelirse ve bu cümle ister haber, isterse emir cümlesi olsun **لكن** anlamı verir. Eğer **بئ**, bağlama edatı atıf olmayan bir cümleyi takip ederse, idrâb, iptal ve intikalî idrâb ifade etmek için iptida, başlangıç harfi

olur”<sup>1608</sup> Ayrıca Eseru’l-luğa bu bağlama görevli edat için, Atıf bel’i demektedir. Birinci cümledeki hükümün iptali, ikinci cümledeki ispatı için gelir.”<sup>1609</sup> diyor.

<sup>1610</sup> “ام يقولون به الجنة بل جاءهم بالحق” *Yoksa onda bir cinnet var mı diyorlar. Hayır, bilakis O, onlara hakkı getirdi.*” ve <sup>1611</sup> “وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون” *Ve rahman çocuk edindi dediler. O münezzektir. Bilakis o melekler keremli kullardır.*” âyetlerinde bu anlamdadır.

Yine بل bağlama edatı birinciye iptal etmeksizin bir hükümden diğer hükme geçmek için de getirilir. Mu’minun sûresi 62. “Biz hiç kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmeyiz. Katımızda gerçeği söyleyen bir kitap vardır. Onlara asla haksızlık edilmez.”<sup>1612</sup> meâlindeki âyetinden sonra gelen 63. âyetin başındaki بل birinci cümlenin hüküm ve mesajını reddetmemiştir. Buradaki بل bağlama görevli edat, bu iki âyet arasında buna rağmen şeklinde bir anlam ilişkisi kurmuştur.

Yani bu iki âyetin بل ile bağlanmış şekli “Hiç kimseye gücünün üstünde bir şey yüklemeyiz. Katımızda gerçeği söyleyen bir kitap vardır. Onlara asla haksızlık edilmez. Buna rağmen/durum böyleyken onların kalpleri bu gerçek hakkında bir gaflet içindedir.” şeklinde olur. Aynı zamanda da iki âyet arasındaki tenasüp gösterilmiş olur.

Ve yine Neml 66. âyette geçen بل bağlacının bu bağlamda özel bir anlamı vardır. Neml 65. “De ki: göklerde ve yerde Allah’tan başka kimse gaybı bilmez. Ne zaman dirileceklerini de bilmezler.” meâlindeki âyetten sonra gelen

<sup>1613</sup> بل اذارك علمهم في الآخرة بل هم في شك مما بل هم مهاعون” âyet, بل ile bağlanmıştır. بل in bu iki âyeti hangi anlamla bağladığını anlamak için üstteki âyetin anlamını analiz etmek gerekir. Bu âyet nefyedilecek bir mânâ ve hüküm taşıyor. Bu bağlamdaki بل üstelik, aslında gibi anlamlara da gelebilir. Bu mânâyâ göre iki âyet şöyle tercüme edilebilir.

<sup>1608</sup> - Çelayinî. Age., III/247-248.

<sup>1609</sup> - Tavîleh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 216.

<sup>1610</sup> - Mu’minun, 23/70

<sup>1611</sup> - Enbiya, 21/26.

<sup>1612</sup> - Mu’minun, 23/62.

<sup>1613</sup> - Neml, 27/66.

“Yine de ki: ‘Göklerde ve yerde Allah’tan başka hiç kimse gaybı bilmez. Ne zaman diriltileceklerinin de farkına varmazlar’ “Üstelik bu gerçeği ahirete ait bilgileri de teyit etmektedir.” Çünkü insanlar ahireti, işlerin sonucunu bilemediklerini çok iyi bilirler.

Şimdi ب edatının belli başlı meâllerde nasıl tercüme edildiğini gösterelim.

<sup>1614</sup> وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون

Ateş, “Rahman çocuk edindi.” dediler, O yücedir. Hayır (rahmanın çocukları sanılan melekler, O’nun değerli kullar(ı)dır. <sup>1615</sup>

Öztürk, “Rahman çocuk edindi.” Dediler. Haşa, bundan arınmıştır O. Onlar lütuflandırılmış kullardır. <sup>1616</sup>

Suat Yıldırım, “Gerçek bu iken, bazıları kulkıp: “Rahman evlad edindi” iddiasında bulundular. O bundan münezzehtir. Bilakis onların evlat dedikleri melekler O’nun ikram ve takdirine mazhar olmuş kullarıdır. <sup>1617</sup>

Asad “Nay... are but...” bağlaçlarıyla, Pickthall, “Nay, but...” bağlacı ile çevirmiş. Yani “hayır, fakat. <sup>1618</sup> ile karşılamışlar.

Mademki ب, temel cümlecği reddediyor, o halde tercüme: “Buna rağmen Rahman çocuk edindi dediler. Hayır öyle değil, O subhandır. Onlar mükerrem kullardır.” şeklinde de olabilir. Ancak asıl metinde ara söz olan سبحانه ifadesinden sonra yer aldığı için, karşı dilde bu da, söz dizimsel sıraya göre tercüme edilebilir. Ne var ki, asıl metinde ب, temel cümlecikteki hükmü nefyederken, yan cümlecikteki hükmü kuvvetle vurgulamaktadır. Yukarıdaki tercüme örneklerinde bu vurgu değeri kayıptır.

Sonuç olarak, ب bağlacı da, diğer kelime ve bağlaçlar gibi çok anlamlılık özelliği taşımakta ve çeşitli bağlamlarda, çeşitli anlamlar kazanmaktadır. Onların kazandıkları bu anlamlar yanında, bir de bağladıkları cümlecikler arasında, yine çeşitli

<sup>1614</sup> - Enbiya, 21/26.

<sup>1615</sup> - Ateş. Ag. meâl., s.323.

<sup>1616</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 325.

<sup>1617</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 323.

<sup>1618</sup> - Bakz. İlgili âyete hakkındaki meâlleri.

anlam ilgileri vardır. Bu bağlaçların kurdukları bu anlam ilgilerini doğru tespit edememek de tercüme problemleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda **لعل** bağlacı bir cümleyi nefyederken diğer bir cümleyi de vurgulu kılmaktadır. Bu vurgu değerlerinin de tercümelere aksettirilmesi bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlaçları tercüme ederken karşı dilin imkânları iyi araştırılmalı ve bu bağlaçların tercümesinde anlam ve vurgu yitimi en aza indirilmelidir.

### 2. 5. 9. عسى و لعل :

Bu iki kelime Allahu Teâla'nın keliminde gereklilik, kulların keliminde ise ümit ver arzu ifade eder. Çünkü şüphe ve zan kullarda görülen bir vasıftır. "Müfessirlerden bir çoğu **لعل** ve **عسى** yı gereklilik ile tercüme etmişlerdir. Arzu ve reca, umma Allah hakkında sahih olmaz demişlerdir. Bu sözlerinde onların bakışlarının kusurlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki kelimeyi Allahu Teâla zikrettiği zaman insanların ümit ve reca etmelerini ister. Yoksa Allah reca eder, umar anlamında değildir. Meselâ Allahu Teâla'nın <sup>1619</sup> **عسى ربكم ان يهلك عدوكم (...)** <sup>1620</sup> sözünde bunu ümit eder olun, demek istemiştir."

**لعل**, ümit ve işfak anlamındadır. Yine bazı müfessirler **لعل** nin Allah'ın keliminde gereklilik, vücup ifade ettiği görüşündedirler. Bu yüzden de bu edatı bir çok yerlerde **كى** ile tefsir etmişlerdir."<sup>1621</sup> İşte bu edatların da bağlamdaki anlamını belirleyememek tercüme problemleri oluşturmaktadır.

Şu âyetleri inceleyelim.

<sup>1622</sup> **لعلنا تتبع السحرة (...)** âyetini Atçs, "*Umarız ki büyücüler üstün gelirse biz de onlara uyarız.*"<sup>1623</sup> Öztürk, "Sanıyoruz ki büyücülere uyacağız, eğer galip

<sup>1619</sup> - A'râf, 7/129.

<sup>1620</sup> - el-İsfhâni. Age., s. 337.

<sup>1621</sup> - el-İsfhâni. Age., s. 454.

<sup>1622</sup> - Şuara, 26/40.



gelirlerse.”<sup>1624</sup>, Elmalılı, “(...)sanırız(...)”<sup>1625</sup> Suat Yıldırım, “(...)umarız(...)”<sup>1626</sup> Çantay, “(...)Umarız(...)”<sup>1627</sup> Asad, “so that we might(...)”<sup>1628</sup> “(...) -ebilelim diye(...)”<sup>1629</sup> so that bağlacı ile bir önceki cümleye bağlanmış ve bağlı cümle yapılmış. Marmaduk “(...)Aye, so that we may(...)”<sup>1630</sup> şeklinde, Shakir “Haply we may follow(...)”<sup>1630</sup> tesadüfen, şans eseri, şeklinde tercüme etmiş. لعل bağlama edatının bu bağlamdaki anlamını tespit etmek pek zor değil. Bu yüzden yukarıdaki yorumların hepsi doğrudur. Ancak <sup>1631</sup> ففولا له ففولا لينا لعله بتذكار او بخشى “belki nasihat alırlar ve korkarlar” ifadesindeki belki ifadesini Allah’ın şüphe ettiğine yormak elbette muhaldir. Bu yüzden buradaki لعل nin mânâsı yoruma muhtaçtır.

Ateş âyeti, “Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt alır ve korkar.”<sup>1632</sup> diye tercüme etmiş. Öztürk de buradaki لعل yi belki<sup>1633</sup> ile, yani istikbali kesinlikle bilememeyi anlatan bir kelimeyle karşılamış. Elmalılı da, belki<sup>1634</sup> ile karşılayanlardandır Muhammed bin Hamza, “Eyidün ana yumuşak söz; ümiddür ola kim, ol ana öğüt duta, ya korka.”<sup>1635</sup> Çantay, “olur ki”<sup>1636</sup> ifadesiyle karşılamış.

Bu tercümelerin hepsinde لعل kelimesinin temel anlamı verilmiştir. Sözün bağlamından anlaşılan mânâ tercümeyle aktarılmamıştır. Yani yorum meâl okuyucusuna bırakılmıştır. Ama Kurtubî, “İkinizin ümidi ve isteği üzerine, şüphesi üzerine

<sup>1623</sup> - Ateş. Age., s. 368.

<sup>1624</sup> - Öztürk. Ag.meâl., s. 370.

<sup>1625</sup> - Elmalılı. Age., V/3626.

<sup>1626</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 367.

<sup>1627</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/659.

<sup>1628</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 563.

<sup>1629</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 369.

<sup>1630</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 354.

<sup>1631</sup> - Taha, 20/44.

<sup>1632</sup> - Ateş. Ag.meâli, s. 313.

<sup>1633</sup> - Öztürk. Ag.meâl, 315.

<sup>1634</sup> - Elmalılı. Age., IV/3322.

<sup>1635</sup> - Hamza, I/52.

<sup>1636</sup> - Çantay. Ag.meâl., II/567.

mânâsındadır.”<sup>1637</sup> diyor. Yani, siz onun akıbetini bilmiyorsunuz, onun nasihat alıp almayacağı, korkup korkmayacağı konusunda kesin bilgiye sahip değilsiniz. O halde bir ümit taşıyabilirsiniz. Hülâsa siz, belki bir ümit, bir ihtimal var düşüncesiyle hareket ederek gidin, demek istemiş. İşte böyle bir tercüme doğru bir tefsir, doğru bir te’vil, sahîh bir yorumdur. Hatta böyle yormak ve anlamak zarurîdir. Âlemlerin Rabbının her şeyi bilir olması, لعل edatının şüphe anlamıyla anlaşılmasını imkânsız kılar ve te’vil mecburî olur. Ancak asıldaki ifadenin sanatlı söyleyişini göstermek için de temel anlamla tercüme kaçınılmazdır.

Yine Kurtubî buradaki mânânın istifham(soru) mânâsında olduğunu rivâyet ediyor. Yani bu rivâyete göre mânâ, “Bak nasihat alır mı?” olduğunu söyleyenlerin varlığını da rivâyet eder ve yine لعل nin كى -sın diye yani öğüt alsın, korksun diye anlamında olduğunu söyleyenlerin de varlığından bahseder”<sup>1638</sup>

Ve yine Kurtubî, <sup>1639</sup> (....) فلعك تارك بعد ما يوحى اليك (....) “umulur ki sana vahyedilenin bazısını terk edersin.” âyetindeki لعل nin de istifham mânâsı taşıdığını söyler ve هل انت تار sen terk edecek misin”<sup>1640</sup> der. Bu âyeti Elmalılı, “Şimdi ihtimal ki “sen ona bir hazine indirilse ya, veya beraberinde bir melek gelse ya” diyorlar diye göğsün daralarak sana vahyolanın bazısını bu sebeple terk edecek olursun(....)”<sup>1641</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Ateş, “Her halde sen” ona bir hazine indirilmeli veya beraberinde bir melek gelmeli değil miydi?” demelerinden ötürü, sana vahyolanın bir kısmını bırakacaksın ve bununla göğsün daralacak(....)”<sup>1642</sup> şeklinde tercüme etmiş. Anlaşılan tercüme edilmemiş. Hatta لعل deki şüpheyi daha da pekiştirerek bir tercüme hatası yapmıştır. Bu meâlî okuyanlar, “Sen sana vahyolanı mutlaka, her halde, yani bütün hallerde terk edeceksin.” şeklinde de anlayabilirler. Çünkü Türkçe’de her halde her ne kadar şüphe

<sup>1637</sup>- Kurtubî. Ag.e., XI/200.

<sup>1638</sup>- Kurtubî. Ag.e., XI/201-202.

<sup>1639</sup>- Hud, 11/12.

<sup>1640</sup>- Kurtubî. Ag.e., IX/12

<sup>1641</sup>- Elmalılı. Ag.e., IV/2766

<sup>1642</sup>- Ateş. Ag.meâl., s. 221.

bildiriyorsa da, mantıksal terminoloji içinde “her halde” ifadesi “bazı halde” ifadesinin zıddıdır. Yani bütün hallerde anlamındadır.

Çantay, “Kurtubî’nin görüşünü tercih etmiş; ama “*Şimdi sen (müşriklerin belki): “Ona (gökden) bir hazine indirilseydi, yahud matıyyetinde bir de melek gelseydi ya” demelerinden (naşi) sana vahy olunandan bir kısmını, bu yüzden yüreğin daralarak hemen terk mi edivereceksin? (...)*”<sup>1643</sup> şeklindeki mcâlide لعل ile müşriklerin böyle bir söz söylemelerinin muhtemel olduğunu anlatmış. Yani müşrikler belki böyle bir söz söylerler, demek istemiş. Oysa لعل ifadesi aslında müşriklerin böyle bir sözü söyleyeceklerinin muhtemel olduğunu anlatmıyor. Müşriklerin böyle bir söz söyledikleri kesindir. Terk etme fiiline ihtimal anlamı katıyor.

Öztürk, “*Belki de sen; onlar, ‘ona bir hazine indirilseydi, yahut beraberinde bir melek gelseydi ya .’ diyorlar diye göğsün sıkışıp daralarak, sana vahyedilmekte olanın bir kısmını terk etmeye kalkarsın(...)*”<sup>1644</sup>

Suat Yıldırım ise tefsiri bir tercümeyi tercih etmiş ve, “*İmdi senin de muhatap olduğun imtihan icabı ey Rasulüm! O müşriklerin: “Ona bir hazine indirilse ya!” veya “beraberinde bir melek gelse ya!” demelerinden ötürü, belki de göğsün daralarak sana vahyolunanın bir kısmını terk edecek olursun.*”<sup>1645</sup> şeklinde tercüme etmişler.

Asad “*ıs it*”<sup>1646</sup> soru cümlesiyle çevirmiş. Harfi harfine tercüme o mudur? Yani eğer böyle böyle söylüyorlar diye tebliği terk etmen doğru olur mu? Anlamında, tercüme etmiş.

Pickthall, “*a likely thing...*”<sup>1647</sup> muhtemel, ...ecek şey...” yani olacak gibi düşünülse... ile karşılaşmış. Ancak İngilizce ifade de kelimesi kelimesine tercüme edildiğinde sevcen bir şey şeklinde tercüme edilir.

<sup>1643</sup> - Çantay.. Ag.meâl., I/327.

<sup>1644</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.223.

<sup>1645</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 221.

<sup>1646</sup> - Asad. Ag.meâl, 313.

<sup>1647</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 222.

لعل yi asıl, yani temel anlamıyla tercüme etmek mümkündür. Bu durumda te'vil ve yorum okuyucuya bırakılır.

Ancak bu âyetteki لعل yi müşriklerin ümitleri olarak da yorumlamak mümkün olabilir. Yani bu ifade ile Yüce Allah'ın, “sana bir melek, bir hazine indirilmeli değil miydi gibi sözlerle senin sadrını daraltacaklar ve bunun sonunda senden böyle bir şey umacaklar. Ama sen ancak bir uyarıcısın, bu görevin senin böyle bir şey yapmana izin vermez.” şeklinde bir mânâyı anlatmış olacağını düşünmek de mümkündür.

Hülâsa Kur'ân-ı Kerîm boyunca bu edatın da çok anlamlı ve yoruma müsait olması karşımıza bir çok tercüme ilkeleri çıkarmaktadır. Bu ilkeler arasında bir tercih yapmak da bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

عسى ya gelince bu kelime de, yukarıda anlatıldığı gibi ihtimal ve umma ifade eden bir kelimedir. Allah (c.c.) hakkında düşünüldüğünde bu anlamı taşımamaktadır. Bu yönüyle bu edat da karşımıza bir tercüme zorluğu çıkarmaktadır.

Meselâ:

“(E) فقا تل فى سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرص المؤمنين عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا (...).”<sup>1648</sup> *(Muhammed), Allah yolunda savaş; sen yalnız kendinden sorumlusun! İnananları da (savaş)a teşvik et. Umulur ki Allah, kafirlerin gücünü kırar.*”<sup>1649</sup> Burada uman, ümit eden elbette Allah (c.c.) değildir. Mânâ, “Allah'ın kafirlerin gücünü sizden uzaklaştıracağını umabilirsiniz.” şeklindedir. Bu ifadeden anlaşılan o ki, Rabbımız böyle bir hazırlığın sonucunu kesinlikle bildirmek istemiyor. Müminlerin korku ile ümit arasında olmasını istiyor. Eğer netice kesin olarak bildirilse o zaman imtihanın hikmeti bozulurdu. Allah yolunda savaşmak müminlerin nefsine gâyet kolay gelirdi.

<sup>1648</sup> - Nisâ. Ag.meâl, 4/84.

<sup>1649</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 90.

<sup>1650</sup>(....) عسى ربكم ان يرحمكم (....) âyetinde de عسى umulur ki anlamındadır. Bu âyet, “*Umulur ki Rabbiniz size acır*” şeklinde tercüme edilse de anlaşılın, “Rabınızın size merhamet etmesini umabilirsiniz” gibi olmalıdır.

<sup>1651</sup>(...) فغسى الله ان ياتى بالفتح (....) âyetini Ateş, “(...)belki Allah fetih ve kendi katından bir iş getirir de onlar, içlerinde gizlediklerine pişman olurlar.” şeklinde tercüme etmiş. Burada “Konuşan Yüce Allah’dır. O gelecekte yapacağı işin olup olmayacağında şüphe etmez. İşte burada عسى edatının belki ile tercümesi münasip olmaz. Lafzın temel anlamı her ne kadar ihtimal bildiriyorsa da bu kelime bağlamda **umabilirsiniz** şeklinde anlaşılır, Dolayısıyla âyet temel anlamıyla tercüme edilse de meâl okuru bu anlamı karşı dilin bağlamında umabilirsiniz şeklinde anlamalıdır. Ancak dilin yapısındaki mecâzları bilmeyen ve sözü yorumlamaktan aciz olanlar için tefsirî bir tercüme daha münasiptir.

Şimdi bu kelimelerin meallere yansıyış biçimini sergileyelim.

Nîsâ 84. âyetini, Ateş, “(...)umulur ki Allah kafirlerin gücünü kırar(...)”,<sup>1652</sup> Öztürk, “(...)umulur ki Allah küfre sapanların gücünü kırar(...)”,<sup>1653</sup> Suat Yıldırım, “(...)umulur ki Allah kafirlerin savletini uzaklaştırır(...)”<sup>1654</sup> Elmalılı, “(...)me’muldur Allah küfretmekte bulunanların tazyikını defetsin(...)”<sup>1655</sup> şeklinde kelimeyi hep temel anlamında tercüme etmişlerdir.

Sonuç olarak, bu bağlama edatları da mütercimmin karşısına iki tercüme ilkesi çıkarmaktadır. Biri kelimeyi temel anlamıyla, ikincisi bağlamda kazandığı yan anlamıyla karşılamaktır. Bu durumda en sağlıklı tercih, her iki tercümeyle bir arada vermek olacaktır. Yani önce temel, daha sonra da bağlamdaki anlamı verilmelidir.

<sup>1650</sup> - İsrâ., 17/8.

<sup>1651</sup> - Mâide, 5/52.

<sup>1652</sup> - Ateş. Ag.meâl. s. 90.

<sup>1653</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 92.

<sup>1654</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 90.

## 2. 5. 10. لا :

Bu edat mutlak bir yokluk içindir. زيد لا عالم Zeyd alim değildir, ifadesinde olduğu gibi. Bu ifadede لا ret edatı Zeyd'in cahilliğine delâlet eder. Yani burada olumsuz bir anlam taşır.<sup>1656</sup> Yani Türkçe'ye değil olarak çevirdiğimizde ليس ye benzer. ليس fiili de şimdiki zamanın olumsuzluğunu gösteren bir fiildir.<sup>1657</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Bu edat yok ile de, değil ile de karşılanabilir. Fakat bu iki kelime arasındaki fark ilk bakışta mühim gibi gözükme de, dikkatle bakıldığında aralarındaki farkın oldukça mühim olduğu anlaşılır. Yokluk ve varlık fikri üzerindeki felsefi teoriler de hatırlanırsa لا edatının Türkçe'ye çevrilmesinin bazı problemler doğurabileceğini anlamak zor olmaz. İşte bu ret edatının tercümesinde meydana gelen zorluğu kelime-i tevhid üzerinde incelemek istiyorum.

<sup>1658</sup> لا اله الا هو له الاسماء الحسنی Allah âyetindeki لا edatını Elmalılı, “Allah, başka tanrı yok ancak o hep onundur o en güzel isimler(esmai husna)”<sup>1659</sup> şeklindeki meâlinde yok ile karşılamış.

Çantay da yine, “Allah o (Allah) dır ki kendisinden başka hiçbir Tanrı yoktur. En güzel isimler Onundur.”<sup>1660</sup> şeklindeki meâlinde لا nefy edatını yok ile karşılamış. Tetkik ettiğimiz diğer meâllerde de لا edatı yok ile tercüme edilmiş.

Biz bu bağlamda لا edatının yok ile tercüme edilmesinin daha doğru olduğu kanaatindeyiz. Ancak bu edatın değildir şeklinde tercümesi de muhtemeldir. Çünkü kelime-i tevhidi olabildiğince söz dizimine göre tercüme ettiğimizde “İlah yok... Ancak Allah...” şeklinde sadmeli ve eksilteli bir söyleyiş meydana geliyor. لا yı değil ile

<sup>1655</sup> - Elmalılı. Age, II/1391.

<sup>1656</sup> - el-İsfihâni. Age., s. 447.

<sup>1657</sup> - Uralgiray. Age, I/183.

<sup>1658</sup> - Taha, 20/8.

<sup>1659</sup> - Elmalılı. Age., IV/3318.

<sup>1660</sup> - Çantay. Age., II/565.

karşıladığımızda “İlah değil... Ancak Allah...” şeklinde yine sadmeli ve eksilteli bir cümle ile karşılaşıyoruz.

Görüldüğü gibi her iki tercümede de nefyedilen ilah’tır. Varlık değildir. Ancak Bazı tasavvufi akımlar sanırım kelime-i tevhitteki ﷲ nın genelde yok şeklindeki tercümesinden hareketle لا موجود الا الله, Yani Allah’tan başka mevcut yok şeklinde bir görüşe inanır olmuşlardır. Bunu bir zikir olarak da müritlerine telkinde bulunmuşlardır. Öyle ki bunun sonucu olarak “Tek varlık” görüşüne inanır olmuşlardır.

Ancak Kur’ân ve Sünnet tetkik edildiğinde Allah ve bir de onun yarattığı mahlukat olmak üzere iki varlığın var olduğu anlaşılır. Zaten vaka da bu görüşü doğrulamaktadır. Her an binlercesiyle karşılaştığımız âlemler ve onların bir tek Rabbi olan Allah vardır.

İşte ﷲ edatı, değildir şeklinde düşünülürse, varlığı nefyetmekten ziyâde, müşrik ve panteistlerce varlıkta var olduğu vehmedilen uluhiyyet sıfatlarının nefyedilmiş olduğu, daha sarîh bir biçimde anlaşılır.

Zaten bileşik cümle şeklindeki âyetin cümlecikleri arasındaki insicam da gösteriyor ki, nefyedilen mahlukatta var olduğu sanılan uluhiyyet sıfatlarıdır. Yani ﷲ yı **değildir** ile, “Allah’tan başka hiçbir varlık ilah değildir. İlahlık vasfî/özelliğine sahip değildir. Ancak o’ ilahtır. Çünkü en güzel isimler onundur.” şeklinde tercüme ettiğimizde, varlıkta, vehmedilen ilahlığın nefyedildiği, daha açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü en güzel isimler, yani ilahlık özellikleri demek olan Esmâ-i Hüsnâ, hiçbir varlığın değil, yalnız Allah’ındır ifadesi, âyetin devamını oluşturmaktadır.

İşte ﷲ edatının da bu iki mânâdan hangisi ile karşılanacağı konusu, bir tercüme problemidir. Bu problemin çözümü için, her iki anlamı da içeren bir tercüme önerilebilir.



## 2. 5. 11. من :

Bu edatın da cümlede kazandığı anlam çeşitliliklerinin doğru tespit edilememesi tercüme problemleri oluşturmaktadır. Bu edat “zamanda ve mekanda başlangıç, bazısı, bir kısmı, açıklama, pekiştirme, bedel, karşılık, sebep, -den ötürü, -den dolayı gibi anlamlara gelmektedir.”<sup>1661</sup>

Mesclâ, <sup>1662</sup>لما جتنبوا الرجس من الاوثان (...) âyetinde من beyân anlamındadır. Yani, **-den dolayı** anlamındadır. Buna göre mânâ, “putlar-dan kaynaklanan pislikten sakınınız.” olur. Somut mânâda pislik puttan kaynaklanamayacağına göre burada mecâz-ı mürsel olduğuna hükmederiz. Yani putlara tapma itikadından kaynaklanan pisliklerden sakınınız demek istenmiştir.

Öztürk bu âyette geçen من edatını “( ..) *putların pisliğinden, yalan sözden uzak durun(...)*”<sup>1663</sup> şeklinde -in iyelik zamiri ile karşılamıştır. Oysa temel anlamı **-den, -dan** olan من, pislik anlamına gelen الرجس in başında değil, putlar anlamında olan الاوثان in başındadır. Ama Öztürk, buradaki **-den** anlamını الرجس kelimesine katmıştır.

Asla en uygun bir tercüme fikrinin müdafaacısı olan Öztürk burada asla uygun bir tercüme yapmamıştır. Tam bir yorum yapmıştır. Çünkü burada asla uygun bir tercüme oldukça zordur. Çünkü من edatını putlar kelimesinin sonuna eklediğinizde ortaya çıkan Türkçe ifade oldukça tuhaf ve çirkin oluyor. Şöyle ki “(...) *artık pislikten sakının putlar-dan(...)*”

Pickthall da “*filth of idols*”<sup>1664</sup> **putların pisliği** şeklinde, belirtili isim tamlaması olarak tercüme etmiştir. Öztürk de bu şekilde tercüme etmiş. Ama Pickthall, **-den** ekinin karşılığı sayabileceğimiz of'u putlarla alakalı kullanmış ve doğru bir

<sup>1661</sup>- Ğelayini. Agc, III/176

<sup>1662</sup>- Hacc, 22/30.

<sup>1663</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 336

<sup>1664</sup>- Pickthall. Ag.meâl, s.335.

tercüme yapmıştır. Ancak o da **from** idols şeklindeki bir tercüme ile asla daha yakın bir tercüme yapabilirdi. Çünkü asıldaki ifade, isim tamlaması biçiminde değildir.

من edatının tekit mânâsı da vardır. Mâide 19. (...)*ما جاءنا من بشير ولا نذير*(....) âyetteki *من* bu anlamdadır. Bu *من* temel anlamıyla tercüme edildiğinde karşı dilde “müjdeciden gelmedi.” şeklinde bir ifade meydana geliyor. Bu tercüme tuhaf ve mânâ bakımından da bulanık oluyor. Burada sanki hazf edilmiş öğeler vardır. Yani taktir şöyledir: “Bize müjdeciler-den sayılan kimselerden hiçbir kimse gelmedi.” Veya: “Bize ne müjdeciden biri , ne de uyarıcıdan biri geldi.”

Öztürk bu âyeti “(...) *bize ne müjdecî geldi, ne uyarıcı*(...)”<sup>1665</sup> şeklinde meâllendirmiş. Tercümedeki *ne... ne* bağlaçları olumsuzluk ilgisiyle bağlı cümlelere aynı zamanda pekiştirme anlamı da katar. Böyle tercüme etmekle Öztürk, *من* deki tekit anlamını tercümeyle aksettirmiş; ancak bu edat burada aynı zamanda da bazı, herhangi biri gibi mânâlar da taşımaktadır. İşte bu mânâ tercümede kayıptır. Yani peygamberlerden, uyarıcılar-dan, müjdeciler-den biri. Burada olduğu gibi çokluktan seçme anlamı tercümelerde yitiyor.

Ali Bulaç, “(...) *bize bir müjdecî de bir uyarıcı da gelmedi*(...)”<sup>1666</sup> şeklindeki tercümesiyle âyetteki *من* i de, da bağlaçlarıyla karşılamıştır. Böylece *من* edatının tekit anlamı yitmiş.

Çantay, “(...) *Bize ne bir rahmet müjdecisi, ne de bir azap habercisi gelmedi*(...)”<sup>1667</sup>

Elmalılı, “(...) *Bize ne beşaretle sevindirecek bir müjdecî, ne ihtar ile kocunduracak bir inzarcı gelmedi*(...)”<sup>1668</sup>

Görüldüğü gibi bu tercümelerde *من* edatının bağlamdaki mânâ inceliği tercümelerde bulunmuyor. Hiç olmazsa hiç zarfı ile karşılanarak *من* edatının burada

<sup>1665</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 112.

<sup>1666</sup> - Bulaç. Ag.meâl, s. 117.

<sup>1667</sup> - Çantay. Ag.meâl. I/161...

<sup>1668</sup> - Elmalılı. Agc., II/1608.

tekit mânâsı ifade ettiği ihsas edilebilirdi. Çünkü من بشرير ifadesinde “Yarabbi senin burada saydığın binlerce peygamber-den bir tane bile gelmedi” şeklinde bir anlam var ki biz bunu “çokluktan bir parçaya işâret eden من'den anlıyoruz. Dikkat edilirse âyetten anlaşılana budur. Bu anlaşılana ancak analitik ifadelerle tercüme edebiliyoruz ki bu da kelimesi kelimesine tercüme ilkesiyle uyuşmuyor.

Meryem 98. (...) هل تحس منهم من احد (...) âyetindeki ikinci من edatı da hiç ile karşılanabilir ve pekiştirme ifade ettiği anlatılabilir. Bu durumda tercüme onlardan hiç birinin şeklinde olur.

Ateş, “(...)Şimdi onlardan hiçbirini duyuyor musun,(...)”<sup>1669</sup> şeklindeki tercümesinde bu edata pekiştirme anlamı vermiş. Ancak yine من in bazı anlamındaki temel anlamı tercümede kayıp. Onlardan bir kimseden bir haber bir şey duyuyor musun, gibi bir anlam da ifade etmekte. Hülâsa Arapça bilen bir kimsenin من احد ifadesinden hissettiği incelikleri tefsiri bir üsluba tevessül etmeden tercüme etmek oldukça zordur ve bu zorluk da bir tercüme problemidir.

من edatının bedel anlamı da vardır. Meselâ,<sup>1670</sup> (...) رضىتم بالحياة الدنيا من الآخرة (...) âyetindeki من edatını Öztürk, “(...)Ahiretten vazgeçip iğreti hayata mı razı oldunuz?(...)”<sup>1671</sup> diye tercüme etmiş. Yani من edatını temel anlamıyla tercüme etmiş. Türkçe çevirideki anlam tuhaflığını gidermek için de vazgeçip kelimesini eklemiş; ancak buradaki من edatı ahirete karşılık, ahirete bedel anlamı katan bir mânâ taşıdığı açık.

Yıldırım, “(...)Yoksa ahiretten vaz geçip dünya hayatına mı razı oldunuz?(...)”<sup>1672</sup> diye tercüme etmiş. Bu tercüme de doğrudur. Ancak bedel anlamı kaybolmuştur.

<sup>1669</sup> - Ateş. Ag.meâl. s. 311.

<sup>1670</sup> - Tevbe, 9/38.

<sup>1671</sup> - Öztürk. Ag.meâl. s. 194.

<sup>1672</sup> - Yıldırım. Ag.meâl. s. 192.

Pickkthall, “(...)rather than(...)”<sup>1673</sup> Yani “Ahiret hayatından daha çok(...)” gibi bir anlam yüklemiştir. من bu mânâyâ da gelmektedir. M. H. Shakir, “(...)instead of(...)”<sup>1674</sup> yerine anlamını yüklemiştir. Bu daha özenle seçilmiş bir karşılıktır. Çünkü bedel anlamı vermektedir. Ali Bulaç, “(...)ahiretten cayıp da(...)”<sup>1675</sup> ifadesini kullanmıştır. Elmalılı, “(...)Âhiretten geçip(...)”<sup>1676</sup> şeklinde geçip ifadesini hazfedilmiş bir mânâ olarak düşünmüştür.

Görülüyor ki من bu bağlamda hem “...den geçip ...ile hoşnut olmak.”, hem, “...e karşılık, ...e yerine ....ile hoşnut olmak” ve hem de “...den uzaklaşarak ...ile hoşnut olmak” gibi anlamlara gelebiliyor. İşte bu çok anlamları kelimesi kelimesine tercüme üslubu ile tercüme oldukça zordur. من e, yalnızca Türkçe’imizde ismin hal ekleri de dediğimiz ek biçimindeki edatlar olan -den, -dan karşılığını verdiğimizde, “dünya hayatı ile hoşnut mu oldunuz ahiret hayatından...” şeklinde asla uygun bir tercüme yapmış oluruz; ancak ortaya çıkan Türkçe ifade çirkin ve tuhaf olur.

Âlu imran 10. (...) لن تغنى عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا (...) âyetindeki من i Çantay, “(...)O küfredenler (yok mu?), ne malları, ne evlatları Allah yanında” şeklinde tercüme etmiş ve dip notunda من الله daki من , عند yanında mânâsındadır.”<sup>1677</sup> şeklinde bir açıklama yapmıştır. Öztürk, “karşı”,<sup>1678</sup> Muhammed Asad “aganist”<sup>1679</sup>, yani karşısında, Alah’a karşı; Marmaduk “with”<sup>1680</sup> olarak, Elmalılı, “-dan” ekiyle tercüme etmiş. Yani “(...)Allah’tan zerrece fayda vermeyecektir(...)”<sup>1681</sup> gibi tercüme etmişler.

Görülüyor ki من edatına verilen yukarıdaki mânâların hepsi münasip mânâlardır. Ancak bu bağlamda من temel anlamını kaybetmiş de değildir. غنى fiilinin kurtarmak

<sup>1673</sup> - Pickkthall. Ag.meâl, s. 193.

<sup>1674</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 174.

<sup>1675</sup> - Bulaç. Ag.meâl, s. 191

<sup>1676</sup> - Elmalılı. Ag.e., III/2543.

<sup>1677</sup> - Çantay. Ag.meâl, s. 83.

<sup>1678</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 52.

<sup>1679</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 67

<sup>1680</sup> - Pickkthall. Ag.meâl, s. 51.

<sup>1681</sup> - Elmalılı. Ag.meâl, II/1017.

ve korumak anlamına geldiği de düşünülürse mânâ şöyle de olabilir: “Evet... İnkâr edenleri malları ve evlatları, Allah’tan gelecek olan bir azaba karşı onları asla koruyamayacaktır.”

Hülâsa “zamana ve mekana başlangıç, teb’id yani bir bütünden bir cüz, çeşit, tevkid, bedel, zarflık, sebep, uzaklaşma, mucavezct yani uzak düşme, isti’la, istiane ve bazen de yemin edatı olan من<sup>1682</sup> in cümlelere kattığı bu anlamların tespitinde çekilen zorluk da bir problem teşkil etmektedir. Bu anlamlar bazen de bir bağlamda bulunabilmektedir. Bu durumda da bu çok anlamlı edatı tek kelime ile karşılamak zorlaşmaktadır. Çok anlamlı kelimelerin tercümesinde olduğu gibi, bu çok anlamlı edatın da bütün anlamlarının tercümelere aksetmesi gerekmektedir.

## 2. 5. 12. الى :

Bu edatın da Arap dilinde bir çok anlamı vardır. Camiu’d-Durusi’l Arabiyye bu edatın “intiha zaman ve mekânın son noktasına erişme, musahebe yani birliktelik, مع mânâsı ve bir de عند, katında, yanında olmak üzere üç mânâsı olduğunu söyler.”<sup>1683</sup>

Saf 14. (... من انصارى الى الله (...)) âyetindeki الى الله “Allah ile beraber”<sup>1684</sup> mânâsı verilmiştir. Yani مع الله anlamındadır.

Kanaatimce buradaki الى cer harfi حتى mânâsında düşünülebilir. Yani Allah’a gidinceye kadar. Burada “gidinceye kadar”ın hazf edildiğini düşünmek de mümkündür. Vaya “yolunda” diye de yorumlanabilir.

Çantay, الى الله ifadesini “(...)Allah’a (müteveccih olarak) benim yardımcılarım kim olacak?(...)”<sup>1685</sup>;

<sup>1682</sup> - Bkz. Uralgiray. Age., I/365-366.

<sup>1683</sup> - Ğelayını. Age., III/173-174.

<sup>1684</sup> - Ğelayını. Age., III/174.. Tavileh. Abdu’l Vehhab. Age.. s. 228.

<sup>1685</sup> - Çantay. Age., III/1039.

Elmalılı, (...)“*Meryem’in oğlu İsa ‘kim benim yardımcılarım Allah’a doğru?’ dedi,(...)*”<sup>1686</sup>,

Yıldırım, “(...)Allah yolunda giderken kim bana yardımcı olmak ister(...)”<sup>1687</sup>;

Öztürk, “(...)a gidişte(...)”<sup>1688</sup> şeklinde tercüme etmiş. İsmi -e hali ile tercüme etmiş. En doğrusu da bu tercümedir. Çünkü الى dan sonra sanki hazfedilmiş bir giderken, “..a karşı vazifemi yaparken,” ifadesi var gibidir. Cümlenin akışı da bu yorumumuzu doğrulamaktadır.

Ancak مع anlamı şu âyette düşünülebilir: <sup>1689</sup>(...) ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم (...) Bu âyetin meâlini Çantay, “*katarak*”<sup>1690</sup> şeklinde tercüme etmiş “...a katarak yemeyin” şeklinde tercüme etmiş.

Ateş, “..e katarak.”<sup>1691</sup> şeklinde tercüme etmiş. Ancak birlikte mânâsı da uygun bir mânâdır.

Yusuf Sûresi 33. şu (...) قال رب السجن أحب إلى (...). âyetinde الى nın عند mânâsına gelmekte.”<sup>1692</sup> Yanımda, katımda gibi anlamları var. Bu tercüme doğrudur, ancak bu ifade Türkçe’imize ismin -e hali ile çevirisi de aynı anlamı verebilir.

Çantay, “*Ey Rabhım zindan bana bunların da'vet edegeldikleri şey (i irtikah) den daha sevgilidir.*”<sup>1693</sup> şeklinde ismin -e hali ile tercüme etmiş.

Öztürk, “*için*”<sup>1694</sup> ile, Muhammed Esed, “*to me*”<sup>1695</sup> benim için diye tercüme etmiş. Fakat Türkçe’de de için edatı tahsis ifade eder. Göre edatıyla da karşılanabilir. Benim fikrimce, benim kanaatimce, bence gibi ifadelerle de karşılanabilir.

<sup>1686</sup> - Elmalılı. Age., VI/4941.

<sup>1687</sup> - Yıldırım. Ag.meâl., s. 551.

<sup>1688</sup> - Öztürk. Ag.meâl. s. 553.

<sup>1689</sup> - Nisâ, 4/2.

<sup>1690</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/117

<sup>1691</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 76.

<sup>1692</sup> - Çelayini. Age., s. 175.

<sup>1693</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/351.

<sup>1694</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 240.

<sup>1695</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 341.

### 2. 5. 13. عن :

Bu edatın da bağlamlarda “Uzaklık ve ayrılma, على, yani üzerine, sebep, bedel yani karşılık, من -den -dan, gibi altı mânâsı vardır.”<sup>1696</sup> Türkçe karşılığı ismin -den hal ekidir. Bu عن cer harfinin temel anlamıdır. Ancak bu ek de diğerleri gibi cümlelerde çok farklı anlamlar kazanmıştır. Bazen bir tek bağlamda da bu çok anlamları uygun olmaktadır. İşte bu çok anlamları meâl tekniği ile tercüme etmek bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Şu âyetlerdeki mânâlarını inceleyelim:

<sup>1697</sup> *عن* âyetindeki *لتركبن طباقن طبق* <sup>1698</sup> “bir halden sonra bir hal” anlamındadır.

Yani sonra anlamındadır.

Ateş, “*Ki siz mutlaka tabakadan tabakaya bineceksiniz*”<sup>1699</sup> edatını -den hal eki ile tercüme etmiş.

Çantay, “(...) *o halden bu haale*(...)”<sup>1700</sup> meâliyle عن edatını -den diye tercüme etmiş.

Yine, <sup>1701</sup> (...) *ومن يبخل فاما يبخل عن نفسه* (...) âyetindeki عن için Camiu’ d Durursi’ l Arabiyye “عليه yani على”<sup>1702</sup> üzerine, nefsi aleyhine şeklinde bir yorum yapmış.

Ateş, عن cer harfini, “(...) *Cimrilik eden kendi nefesine karşı cimrilik etmiş olur*(...)”<sup>1703</sup> şeklinde “...c” karşı diye tercüme etmiş.

Öztürk, “(...) *kendi aleyhine cimrileşmiş olur*(...)”<sup>1704</sup> diye tercüme etmiş.

<sup>1696</sup>- Ğelayinî. Age., III/176.

<sup>1697</sup>- İnşikak, 84/19.

<sup>1698</sup>- Ğelayinî. III/176.

<sup>1699</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 588.

<sup>1700</sup>- Çantay. Ag. meâl, III/1163.

<sup>1701</sup>- Muhammed, 47/38.

<sup>1702</sup>- Ğelayinî. Age., III/176.

<sup>1703</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 508.

<sup>1704</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 510.



Yıldırım, “(...)Her kim cimri davranırsa ancak kendine cimrilik eder(...)”<sup>1705</sup> şeklinde ع cer harfini ismin -e hal eki ile karşılamış. Çantay ve Elmalılı da aynı şekilde tercüme etmişler.<sup>1706</sup> Bu tercüme örneklerinden anlaşılıyor ki ع cer harfinin temel anlamı yani -den daha münasip bir mânâ vermektedir. Pickthall, “(...)who hoardet, he hoardet only from his soul(...)”<sup>1707</sup> “Kim istifçilik ederse kendi nefisinden istifçilik etmiştir” şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme nefsin karakterini vurgulamak açısından âyetin daha iyi anlaşıldığını gösterir. Yani nefisinden kaynaklanan bir kötü huy sebebiyle demek istemiş.

Ne var ki üstte verdiğimiz örneklerde verilen mânâ bu bağlama münasip düştüğü gibi, Pickthall’ın verdiği mânâ da münasiptir. İşte bu iki mânâyı birden meâl tekniği ile tercüme aktarmak bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Şu âyette geçen ع cer harfinin de tercümesini inceleyelim.

<sup>1708</sup> بدل نفس عن نفس , nefse karşılık<sup>1709</sup> anlamındadır. <sup>1708</sup> (..) واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا

Çantay ع edatı için, namına karşılığını vermiş. Elmalılı, -den ile karşılamış ve parantez içerisinde “namına”<sup>1710</sup> demiş.

Şimdi bu âyeti kelime kelime tahlil ederek ع edatının, nefis ile teczi/karşılık/ödemek fiili arasında ne gibi bir anlam ilişkisi kurduğuna dikkat edelim. “bir günden korunun, hiçbir nefis ödemez, hiçbir nefisten” şimdi neyi diye soralım. Alacağımız cevap, “nefisten bir şeyi” diye şeklinde olur. O halde, hafzedilmiş bir kelime var ve onu bulmaya çalışalım. O da, “hiçbir nefis nefisten bir şeyi ödemez,” yani, hiçbir nefsin kefaaretini ödeyemeyeceği günahlar olabilir. “O günden sakının. O gün geldiğinde, hiçbir kimse diğer kimseden sudur etmiş bir günahı üstlenerek kendini feda

<sup>1705</sup> - Yıldırım. Ag.meâl. s. 509.

<sup>1706</sup> - Bkz. İlgili âyet hakkındaki meâlleri.

<sup>1707</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 510.

<sup>1708</sup> - Bakara, 2/48.

<sup>1709</sup> - Çelayinî. Age., III/ 177.

<sup>1710</sup> - Bkz. İlgili âyet hakkındaki meâlleri.

etmez.” Veya “hiçbir nefis başkalarından zuhur etmiş günahların cezasını ödeyemez, çekemez” جزى fiilinin عن ile, karşılamak anlamına geldiği göz önünde tutulursa “karşılayamaz.” olur. Artık âyet anlaşıldıktan sonra bu edata mânâ vermek kolay olacaktır. Yani yukarıdaki mânâlar sahih olmakla birlikte, burada “...den doğan, ...den kaynaklanan” şeklinde bir mânâda bulunabilir.

#### 2. 5. 14. على :

Bu edat da kullanımda farklı anlamlara gelmektedir. “İsti’la yani üzerine, “...e”, “...a”, ismin -e hali, فى “...de, ...da” içinde, عن yani “...den, ...dan”, ta’lil yani sebep, beraberlik, istidrak, ulaşma ve ile”<sup>1711</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Bu sekiz mânâyı doğru bir şekilde tespit edememek, tercümede bir takım problemler oluşturmaktadır. Doğru tespit edildiğinde de bu anlamları bir tek kelime ile karşılayamamak konusu gündeme gelmektedir.

Bu edatın “İstila mânâsı asıl, yani temel anlam olmak üzere, zarflık mânâsı da vardır. Yani فى mânâsındadır. على ملك سليمان ن. على ملك سليمان ن anlamındadır. على nın şart mânâsı da vardır. Ayrıca lam-ı ta’lil, mülk, ila, ala, fi, ta’diyye, tekit ve mübâlağa ve inde mânâları da vardır.”<sup>1712</sup>

Temel anlamı, Türkçe’de üzerine veya -e, -a ile yani ismin -e hali ile karşılanabilir. Meselâ, <sup>1713</sup> “(....) وعليها وعلى الفاك تحملون(....)” “Hayvanlar-a gemiler-e bindirilirsiniz.”

Öztürk, “Hem onlar üzerinde ve de gemiler üzerinde taşıyorsunuz.”<sup>1714</sup> diye tercüme etmiş. Anlaşılan yanlış değil; ancak asla uygun bir tercüme değildir. Âyeti oluşturan cümlelerin fiili edilgen, yani öznesi meçhul olduğu için ismin -e hali daha

<sup>1711</sup> - Çelayinî, III/177-178.

<sup>1712</sup> - Tavileh, Abdu’l Vehhab. Age., s. 230-235.

<sup>1713</sup> - Mu’minun. 23/22

<sup>1714</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 344.

münasip olur kanaatindeyim. Yani: “*Ve onlar-a ve gemiler-e bindirilirsiniz. Yüklen-ilirsiniz.*”

Çantay, “*üzerine*” demiş ve bu yanlışlık onu yüklemek fiilini iki sefer meçhul yapmak zorunda bırakmıştır. “*Yükledilirsiniz*”<sup>1715</sup> Halbu ki *على* edatı -e hali ile karşılanırsa “onlara ve gemilere yüklenirsiniz” demek olur. Yani onlarla, gemilerle taşınırsınız demek, daha kolay olurdu.

Aşağıdaki âyette *على*, *في* anlamındadır. Bu da Türkçe’de ismin -de hal eki ile karşılanabilir. Ancak zaman anlamı verecek biçimde, zarf tümleci olmak zorundadır. Meselâ, <sup>1716</sup> (*...من اهلها*)<sup>1717</sup> âyetini Elmalılı “*Bir şehre girdi ki ahâlisinin gaflet demi idi(...)*”<sup>1717</sup> şeklinde çevirmiş. Burada zaman anlamı *حين* den anlaşılıyor. Elmalılı burada *على* nın cümleye kattığı mânâyı verememiştir. *على* harf-i cerrinin burada daha özel bir anlamı vardır. Bu tercümede *من* ve *على* nın taşıdığı ince mânâ, tercümeyle aksetmediği için, mânâ çok eksik iletilmiştir. Çünkü şehirdeki ahâlinin hepsi gaflette değildir. Hikâye bütünüyle okunduğunda, ahâlinin yalnızca bir kısmının gaflette olduğu anlaşılıyor. Bunu *من اهلها* ifadesinin önündeki *من* in taşıdığı kısmîlik anlamından anlıyoruz. Ayrıca hikâyede, kavga edenler ve kavgaya şahit olanlardan bahsedilmesi de, şehir halkının bütünüyle uyumadığını ispatlamaktadır. Demek ki edatlar da kelimeler kadar önemlidir. Hatta bu âyette geçen “bir gaflet zamanı” şeklindeki belirtisiz isim tamlaması da *على* ya başka bir anlam vermemizi gerektiriyor. Yani bu bizi, âyette geçen gaflette, eğlence zamanı, şeklinde bir anlam verme yoluna da itmektir. Buna göre tercüme : “Ve o, şehir, ahâlisinden bir kısmının bir gaflet zamanı/eğlence zamanı esnasında girdi.” şeklinde de olabilir. Bu durumda *على* edatının mânâsı **esnasında, zamanında** şeklinde belirmiş olur.

<sup>1715</sup>- Çantay. Ag.meâl, II/618.

<sup>1716</sup>- Kasas, 28/15.

<sup>1717</sup>- Elmalılı. Age., V/3722.

<sup>1718</sup>(...) (واتى المال على حبه (...)) Bu âyetin Arapça bir meâli yazılacak olsa, معبه şeklinde karşılık verilebilir. Ancak Türkçe’de على nın ....e rağmen ile karşılanması daha uygun olabilir.

<sup>1719</sup>(...) (واتى المال على حبه (...)) âyetindeki على İhsan Atasoy ve diğerlerinin yazdıkları meâlde dikkate alınmamış ve “seve seve verir”<sup>1720</sup> şeklinde karşılanmıştır. Oysa malını seve seve vermek başka, malını sevdiği halde, sevmesine rağmen sadaka vermek başkadır. Bu başkalığı da على cdatı hissettirmektedir.

Öztürk de “seve seve”<sup>1721</sup> şeklinde على yı ismin -e halinde tercüme etmiş.

Ali Bulaç “(...)Ona olan sevgisine rağmen (...)”<sup>1722</sup> şeklinde tercüme etmiş

Muhammed Asad ise seve seve değil “(...)serveti kendi için ne kadar kıymetli olsa da”<sup>1723</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Yıldırım daha farklı bir yorumla çevirmiş, “(...)Hoşlandığı malını (...) veren (...)”<sup>1724</sup> diye tercüme etmiş. Bu asla uymayan bir tercümedir. حبه tamlayanı zamir olan belirtili isim tamlamasıdır. Bu tamlama “Onun sevgisi” şeklinde tercüme edilir. على yı ismin -e hal eki olarak tercüme tamlamanın sonuna eklersek şöyle bir eksiltili ifade ortaya çıkar. “Onun sevgisine...” Eksiltilmiş yeri okuyucu tamamladığında takdir şöyle olur. “Onun sevgisine rağmen.” Yani mal sahibinin malına olan sevgisine veya malın, sahibinin kalbinde bıraktığı sevgisine rağmen...” O halde tercüme “Malı verir sevgisine rağmen...” şeklinde veya bu mânâyı ifade edecek biçimde olur. Demek ki, seve seve verirler, hem asla uygun değil, hem de âyetten anlaşılması gereken mânâ değildir.

<sup>1718</sup> - Bakara, 2/177

<sup>1719</sup> - Bakara, 2/177

<sup>1720</sup> - Atasoy ve diğerleri. Ag.meâl, s. 26.

<sup>1721</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 28.

<sup>1722</sup> - Bulaç. Ag.meâl, s. 46.

<sup>1723</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 36

<sup>1724</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 26.

## 2. 5. 15. ك :

Bu edatın temel anlamı kelimeler arasında benzetme ilgisi kuran **gibi**'dir. Kullanımlarda belli başlı "teşbih, benzetme; ta'lil, sebep; على anlamındadır ve bir de tevkid olmak üzer dört mânâ kazanmıştır."<sup>1725</sup>

Bu edatın benzetme ilgisi, âyetlerde gâyet kolaylıkla sezilebilir. Biz burada **gibi**'nin biraz daha farklı anlamlarını incelemeye çalışacağız. Meselâ, Ğelayinî'ye göre Bakara 198. (... واذكروا كما هد يكم (...)) âyetindeki ك edatı, için"<sup>1726</sup> anlamındadır. Fakat Gülle'nin satır arası meâlinde ك , "size gösterdiği gibi anın"<sup>1727</sup> şeklinde tercüme edilmiştir. Bu meâlde ك, gerçek anlamıyla tercüme edilmiştir ki, doğru olan da budur. Öztürk, "gibi"<sup>1728</sup> ile, Bulaç "(...) O sizi nasıl doğru yola ilettiyse(...)", şeklinde tercüme etmiştir."<sup>1729</sup>. Çantay "ettiyse",<sup>1730</sup> Elmalılı, "(...)doğrusunu öğrettiği gibi(...)"<sup>1731</sup> demiş.

Buradaki كما "o şey gibi" anlamındadır. O şey de, öğretilmiştir. ليك اللهم ليك veya "muzdelifedeki namaz" olabilir. Bu açıdan bakıldığında, gibi şeklindeki tercümelelerin daha doğru olduğunu anlamaktayız.

Yine Ğelayinî, Kasas sûresi 82. ويك انه لا يبلح الكافرون (...)) âyetindeki ك edatı için sebep ve hayret bildirir.<sup>1732</sup> demektedir.

Elmalılı, "Yani, 'ayy demek ki hakikat bu: kâfirler felah bulmayacak(...)"<sup>1733</sup> şeklindeki meâlde ويك انه ifadesini "demek ki hakikat bu." şeklinde tercüme etmiş.

<sup>1725</sup> - Ğelayinî. Age., III/181.

<sup>1726</sup> - Ğelayinî. Age., 181.

<sup>1727</sup> - Gülle. Ag.meâl, I/91.

<sup>1728</sup> - Öztürk. Ag.meâl, 32.

<sup>1729</sup> - Bulaç. Ag.meâl, s. 50.

<sup>1730</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/55.

<sup>1731</sup> - Elmalılı. Ag.e., I/718

<sup>1732</sup> - Bkz. Ğelayinî. Ag.meâl, III/181.

<sup>1733</sup> - Elmalılı. Age, V/3755.

Bulaç, “*Vay, demek gerçekten(...)*”<sup>1734</sup> ifadesini kullanmış.” Öztürk, “*demek ki*”<sup>1735</sup> şeklinde tercüme etmiş. Çantay, “*(...)demek ki hakikat şudur(...)*”<sup>1736</sup> şeklinde tercüme etmiştir.

Burada ك, kalıplaşmış deyimsel bir grup içerisinde gerçek mânâsı olan gibi'yi kaybetmiştir. Bu deyimsel grubu oluşturan kelimeler, وى ك وى ve bir de ة dur. Ancak ك nin burada temel anlamıyla da alâkası bütünüyle kopuk değildir. Kelime kelime tahlil edecek olursak şöyle bir anlama ulaşırız. “*Vay be! Onun gibi!...*” Yani bu ünlem grubu, vaktiyle zalimlerin kurtuluşa ulaşmadığı bir olayı çağrıştırıyor. Zihinde bir telmih oluşturuyor. “*Vay be! Ne kadar doğru! Her zaman olduğu gibi, kafirler başarıya ulaşamıyor.*” Bu yüzden buradaki وى ك ifadesindeki ك edatına sebep mânâsı yüklemek imkânsızdır kanaatindeyiz.

Yine Çelayini'ye göre, ك edatının bir de pekiştirme, yani te'kid anlamı vardır.<sup>1737</sup> <sup>1738</sup> (....)ليس كمثله شيءء (...)) âyetindeki ك bu görevi üstlenmektedir. Yani âyette geçen مثل gibi anlamındadır ve ك edatı ise bunu tekit görevindedir. Bize göre böyle bir yorum pek mantıklı gözüküyor. Çünkü مثل bir tesviye, eşitleme kelimesidir. Bu onun aynıdır, ona denktir denir. Onun benzeri, ona benzedi dendiği gibi.”<sup>1739</sup>

Elmalı bu âyetteki ك yi, “*(...)O'nun misli gibi bir şey yoktur(...)*”<sup>1740</sup> şeklinde gibi ile karşılamış.

Öztürk, “*O'nun benzeri gibi bir şey yoktur.*”<sup>1741</sup> şeklindeki meâlinde ك edatını gibi ile karşılamış. Bu tercümede ك doğru mânâlandırılmış; ama hem benzetme hem de gibi yan yana gelmiş durumdadır. Bu tercüme zihne yanlış çağrışımları davet edebilir. Sanki O'nun benzeri varmış da, benzerinin benzeri yokmuş gibi bir mânâ anlaşılabilir.

<sup>1734</sup> - Bulaç. Ag.meâl. s. 393.

<sup>1735</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 396.

<sup>1736</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/703.

<sup>1737</sup> - Çelayini. Ag.meâl, III/181.

<sup>1738</sup> - Şûrâ, 42/11

<sup>1739</sup> - İbn Manzur. Age., XI/610

<sup>1740</sup> - Elmalı. Age., V/4222.

Yazarın maksadı bu değilse bile bu tercümede söz maksadı aşmıştır. Burada aslolan ك nin anlamını bulmaya yardım edecek karineleri bulmaktır. Bu bağlamda مثل ne anlama geliyorsa önce onu iyi tespit etmek gerekir. Âyetin baş tarafında Rabbımız her şeyin çift olduğundan bahsettikten sonra kendisinin emsalsiz, yani tek olduğunu ilan etmiştir. Meâlen “Sizi de koyunlarımızı da çift çift yarattık. Ama Onun misli gibi yoktur.” buyurmuştur. Misl denk, yani aynıdır demektir. Bu bağlamda benzeri demek değildir. Ona denk yoktur. O’na denk, ancak kendisidir. O halde meâl “O’nu kendisi gibi” bir şey yoktur olmalıdır. Kısaca “O’nun gibi bir şey yoktur.” şeklinde tercüme edilebilir. Nitekim, Camiu’d-Durusi’l Arabiyye’de de اى ليس مثله شيء<sup>1742</sup> yani hiçbir şey onun dengi değildir şeklinde tefsir edilmiştir.

Kurtubî ise ك tevkid için zaittir diyor. Yani ليس مثله شيء hiçbir şey O’nun misli değildir, denildi”<sup>1743</sup> diyor. Yine Kurtubî “teşbihi kuvvetlendirmek için ك, ك in üzerine getirildi diyor ve bazı kimselerden de مثل’in tekit için zaid olduğunu söylüyor. Yani ليس ك هو شيء hiçbir şey O’nun gibi değildir.”<sup>1744</sup> demektedir.

Suat Yıldırım da, “Benzeri gibi”<sup>1745</sup> demiş. Çantay “benzeri gibisi (dahi) yoktur.”<sup>1746</sup> demiş.

İşte bu âyette geçen ك zaidmiş gibi bir intiba bıraktığı için, مثل kelimesini benzeri anlamında tercüme edince ك gereksiz gibi görünüyor. İşte bu durum bir tercüme problemi oluşturmaktadır. Diğer edatlarda olduğu gibi bu edatın da bağlamlarda kazandıkları anlamlar doğru tespit edilemediği için tercüme kusurlu olmaktadır. Dolayısıyla mütercimlerin bu anlam inceliklerini iyi tespit edip tercüme aksettirmeleri gerekmektedir.

<sup>1741</sup> - Öztürk. Age, s. 485.

<sup>1742</sup> - Çelayinî. Age., III(181).

<sup>1743</sup> - Kurtubî. Age., XVI/8.

<sup>1744</sup> - Kurtubî. Age., XVI/8.

<sup>1745</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 483.



## 2. 5. 16. ج:

Bu edatın da Kur'ân'ın çeşitli bağlamlarında “mülk, yani sahiplik, tahsis, nispet, tebyin, yani açıklama, sebep, tekit, takviye, yani vurgu, intiha, yani “...e kadar”, şaşırma, sayruret, yani oluşum, tekamül; isti'la, yani “...e”, “...a”, üzerine; vakit, birliktelik, ve “...de”, “...da”<sup>1747</sup> gibi on beş anlamı vardır.

Bu edatın Kur'an'daki âyetlerde üslendiği görev ve anlam inceliklerini tek tek incelemek, bu tez kapsamında imkânsızdır. Ancak biz bu edatın anlam ve görev inceliklerini belirleyememekten doğan tercüme problemlerini birkaç âyet üzerinde inceleyeceğiz..

Meselâ Fatiha sûresi 1. الحمد لله رب العالمين âyetindeki ج edatını hem tahsis, hem mülk, hem de sebep anlamlarına yorumlamak mümkündür. Yani bu âyet “Övgü yalnız Allah'ındır, Allah içindir”, şeklinde tercüme edildiğinde ج edatına, tahsis ve mülk mânâsı yüklenmiş olur. “Hamd Allah'a dır.” şeklinde çevrildiğinde yönelme, yani övgülerin yönünün Allah'a olduğunu anlatırız. Yapılan övgülerin ona yöneldiğini ifade ederiz. “Hamd Allah sebebiyledir.” şeklinde tercüme edildiğinde O, kendisini bize tanıtmıyaydı, âlemleri, mahlukatı eşsiz bir güzellikte yaratmasaydı övgüye değer bir şey ve övgü olmayacaktı.

İşte bir tek bağlamda bu kadar çok anlamlara gelme kabiliyeti gösteren bir edatın meâl tekniği içinde tercümesinin zor olduğu gâyet açıktır.

Elmalılı bu edatı, “Hamd,(...)Allah'ın”<sup>1748</sup> şeklindeki meâlde ج edatını iyelik zamiri ile karşılamış. Yani sahiplik, aitlik zamiriyle karşılamış.

Çantay, “Hamd olsun”<sup>1749</sup> şeklinde tercüme ettikten sonra Kulliyatü Ebi'l Beka'yı kaynak göstererek “Hamd ihtiyarî (kendi kendine isteyerek) yapılan bir iyiliği

<sup>1746</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/865.

<sup>1747</sup> - Çelâyinî. Age., III/183-186.

<sup>1748</sup> - Elmalılı. Age., I/50.

<sup>1749</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/11

veya başlangıcını saygıyla, gönül hoşluğuyla öğüp anmaktır. Yahut o sûretle olan öyğü ve anıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de varid olan الحمد لله cümleleri lafzan ihbar, manen inşadır.<sup>1750</sup> gibi de bir açıklama yapmıştır. Bu mütalaalar doğrultusunda yapılan bu tercüme doğrudur; fakat bir de Kur'ân'ın bu ifadelerine böyle bakmanın yanında, bir de kul ve Allah perspektiflerinden bakmak gerekir. Kul, bu cümleleri okurken rabbını över, Allah'ın kelamı olmak açısından da Allah (c.c.) zatını över.

Çantay'ın yukarıdaki tercümesinde ۞ edatının anlam yükü kayıptır. **Hamd olsun** diye tercüme edilmiş. **Olsun la içindir, hastır, özgüdür ve aittir** kelimeleri arasında ne derin farklar olduğu çok açıktır.

Öztürk, "*Allah'a dir.*"<sup>1751</sup> diyerek ۞ edatını ismin -e hali ile karşılamış. Bu ek ulandıkları kelimelere yönelme anlamı katar. Bu anlam -in iyelik zamirinden tahsis bildirmede daha kuvvetli değildir. Hatta aynı anlamda bile değildir.

Bulaç da, "*Hamd, (...)Allah'adır*"<sup>1752</sup> şeklinde -a yönelme haliyle tercüme etmiştir.

Sıtkı Güllü "*(...)a hamd olsun(...)*"<sup>1753</sup> şeklinde tercüme etmiş ki bu da edatların anlamını bilmemekten kaynaklanan bir tercüme problemi oluşturmaktır.

Pickthall, "*to ( için )*"<sup>1754</sup> şeklinde tercüme etmiştir. *To* İngilizce'de yönelme anlamı da verir. Bu açıdan Pickthall'in neyi kastettiğini anlamak zor.

Muhammed Esed ۞ edatını "*ALL PRAISE due to God alone*"<sup>1755</sup> şeklindeki tercümesinde *due to* ile karşılamış. *Is due to him* onun hakkıdır. *Is due to God* Allah'ın hakkıdır. Ki bu tercümeden ۞ edatının hem ihtisas ve hem de istihkak anlamının gözden

<sup>1750</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/12.

<sup>1751</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 2

<sup>1752</sup> - Bulaç. Ag.meâl, s. 23

<sup>1753</sup> - Güllü. Ag.meâl, I/1.

<sup>1754</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 1.

<sup>1755</sup> - Asad. Ag.meâl, s.1.

kaçırılmamış olduğunu anlamaktayız. Asad'ın Türkçe çevirisi ise "her türlü övgü yalnızca Allah'a özgüdür."<sup>1756</sup> şeklindedir.

Shakir de "is due to"<sup>1757</sup> hakkıdır, anlamında tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, "Allah'a dır"<sup>1758</sup> demiş.

Bu örneklerde ل edatına farklı mânâlar yüklendiğini gördük. İşte bu farklı mânâların doğru tespit edilememesi, hepsinin olabirlik taşıması mütercimi zora sokmaktadır. Tefsirî bir üslupla tercüme yapanlar için bu pek problem değildir. Onlar ل edatının muhtemel mânâlarını sayıp, hakkında uzun mütalaalar yapabilirler. Ancak meâller bu imkândan mahrumdur. Her edat için bu üsluba baş vurdukları düşünülse işin ne kadar azâmetli ve ne kadar içinden çıkılmaz olduğu anlaşılır.

## 2. 5. 17. اذ ve اذا :

اذ bağlamlarda cümlelere ansızın anlamı katar."<sup>1759</sup> اذ ise zarf mânâsıdır.

1760 (... ) اذ اخرجهم الذين كفروا ثانی اثنین اذهما فی الغا راذ یقولوا لصا حبه (...)<sup>1760</sup> âyetindeki görevleri çeşitlidir. Hem zaman bildirmekte, hem de o zamanı vurgulamakta ve cümleye önemseme anlamı katmaktadır.

Elmalılı, "(...)o küfredenler onu çıkardığı sıra ikinin biri iken ikisi Gardeler iken, ki o lahza arkadaşına "mahzun olma çünkü Allah bizimle beraber diyordu(...)"<sup>1761</sup> şeklindeki tercümesinde اذ lerin anlam özelliklerini tam aksettirememiş.

Bu şundan kaynaklanmaktadır: Mütercimler bu gibi edatların sadece bir tek fonksiyonlarına bakıyorlar. Meselâ bu edata zaman bildiren bir zarf anlamlı edat olarak

<sup>1756</sup> - Koytak ve diğeri. Ag.meâl, I/1.

<sup>1757</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 1.

<sup>1758</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 1.

<sup>1759</sup> - Tavileh. Abdul'i Vehhab. Age. s. 346.

<sup>1760</sup> - Tevbe, 9/40.

<sup>1761</sup> - Elmalılı. Age., III/2543.

bakıyorlar. Oysa zarfıyeti yanında bir de vurgusu vardır. Hayâlleri bir zamanı hatırlamaya teşvik eder, o zamanı yaşatmaya sevk ederler.

Sonuç olarak, işte bu edatların aslında taşıdıkları vurguları anlam çeşitlerini tespit edememek veya edip de tercüme aksettirememek de tercüme karşısında bir problemdir. Bu gibi edatların hem anlam inceliklerini ve hem de üstlendikleri vurguları görmek ve onları tercüme aksettirmek anlam ve vurgu yitimini önleyeceği için önemlidir.

## 2. 6. İşaret İsimleri:

İşâret zamirlerinin işâret ettikleri varlıklara kattıkları anlamlar da tam belirlenemediği için tercüme de bir problem teşkil etmektedirler. Şimdi bu işâret isimlerinden yine belli başlılarının tercümelere aksediş biçimlerini inceleyelim.

### 2. 6. 1. ذلك :

Bu işâret zamirinin aslında uzağı mı, yakını mı işâret ettiğini meâllere bakarak anlamamız imkânsızdır. Türkçe'de yakını *bu*, biraz öteyi *şu*, uzağı ise *o* ile işâret ederiz.

Bu işâret zamirinin aslında uzağı mı, yakını mı işâret ettiğini meâllere bakarak anlamamız imkânsızdır. Türkçe'de yakını *bu*, biraz öteyi *şu*, uzağı ise *o* ile işâret ederiz.

<sup>1762</sup> ذلك الكتاب لاريب فيه <sup>1763</sup> . ذلك âyetindeki işâret ismi, Türkçe dilbilgisine göre de işâret sıfatı olan ذلك yi Öztürk, *İşte sana o kitap(...)* şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme çok analitik bir tercümedir. Bu tercümesiyle Öztürk, zamanla kaynaşarak bir terkip haline gelmiş, yani kalıplaşmış bu ism-i işâreti tahlil edip sonra tercüme etmiştir. *İşte, için, sen,* gibi unsurlardan oluşmuş olan bu işâret ismini *"işte senin için kitap."* şeklinde tercüme edebiliriz. Ancak Öztürk artık *"işte sana"* dedikten sonra *o* işâret

<sup>1762</sup> - Bakara, 2/1.

<sup>1763</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 3

sıfatını araya eklememeliydi. **İşte sana kitap demeliydi.** Fakat bu ifade de kitaptaki ma'rifeliği, yani belirliliği anlatamaz duruma gelirdi. Yani o yu kitaptaki el takısı yerine zikretmiş olabilir.

Elmalılı, "*İşte o kitap(...)*"<sup>1764</sup> diye, işte ve o ile karşılaşmış ve uzağı işâret eden bir işâret sıfatıyla karşılaşmış.

Konyalı Vehbi, "*Şu müşarünileyh olan Kur'ân bir kitap ki o kitabın(...)*"<sup>1765</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani O da neticede ذلك yi uzağı işâret eden bir işâret sıfatı ile karşılaşmıştır.

Gülle ذلك işâret ismini "*işte o kitap*"<sup>1766</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Suat yıldırım ise, "*İşte kitap*" demiş<sup>1767</sup>.

Muhammed Esed, "*This divine writ*"<sup>1768</sup> "*bu ilahî kelam*" şeklinde tercüme etmiş. Yani yakını işâret eden this/bu işâret sıfatı ile tercüme etmiş.

Pickthall, "*this*"<sup>1769</sup> bu, yani yakını işâret eden işâret sıfatıyla tercüme etmiştir.

Biz bu bağlamda ذلك işâret ismini bu, şu ve o ile de karşılaşmanın mümkün olabileceği düşünüyoruz. Her ne kadar gramere uygun olanı o ile tercüme etmek ise de...

"İşâret edilenlerin mertebeleri yakın, orta ve uzak olmak üzere üçtür. Yakın için هذا kullanılır. اكرم هذا الرجل Bu adama ikram et gibi. Ortada olan varlığa ذلك ile işâret olunur. اركب ذلك الحصان şu ata bin, gibi ve uzakta olan varlığa ise ك ve ل katılarak işâret edilir. خذ ذلك القلم o kâlemi al veya خذ تلك الداوة şu mürekkebi al gibi."<sup>1770</sup> Gramerce bu böyledir ama genel dil kurallarında asıl anlamı belirleyen kullanımdır, yani bağlamdır. **İşte kitap** şeklindeki tercüme doğrudur; fakat Türkçe zevki okşamamaktadır. **İşte kitap**

<sup>1764</sup> - Elmalılı. Ag.meâl, I/151

<sup>1765</sup> - Vehbi. Ag.meâl, I/36

<sup>1766</sup> - Güllü. Ag.meâl, I/3.

<sup>1767</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s.1.

<sup>1768</sup> - Asud. Ag.meâl, s. 3

<sup>1769</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 2

<sup>1770</sup> - Ğelayinî. Ag.e., I/128

ifadesi biraz daha laubali bir ifade hissi veriyor. Bazı zihinlerde, bir şeyi fırlatıp da işte sana kitap, Al sana kitap. der gibi bir ifadeyi çağrıştırabilir. Tabii ki söyleniş tarzına, vurguya göre meydan okurcasına, yiğitçe bir anlam da çağrıştırabilir.

Kur'ân Levh-i Mahfuzda düşünülürse bize uzak olduğu için O ile karşılanır. Onu okuruz ve ona çok yakınız. Bu perspektiften düşünülürse bu ile, karşımızdaki kimselerin bize okumasına binaen de şu ile tercüme mümkündür. O'nu Alemlerin Rabbi'nin işâret ettiği düşünülürse uzaklık ve yakınlık kavramları yok olup gider. Bu işâret sıfatı bile teşbihî bir kelime hususiyetine bürünür. Bazen o hitabı bir varlığın yüceliğini de belirtir. Onların âlemi, Onlar ki... şeklindeki ifadelerde böyle ince bir anlam vardır.

İşte bu kadar çok yoruma müsaade eden bir işâret ismini tek kelime ile karşılamak mütercimmin karşısına bir tercüme zorluğu çıkarmaktadır. Bu işâret isminin de tefsiri bir üslupla karşı dile aktarılması gerekmektedir. Aksi takdirde anlam ve vurgu yitimi kaçınılmaz olacaktır.

## 2. 6. 2. اولك :

<sup>1771</sup> اولك âyetindeki اولك على هدى من ربهم(....)<sup>1771</sup> işâret zamiri hem gramerce onlar şeklinde, hem de bağlamın verdiği imkânla düşünülürse yine onlar şeklinde tercüme edilebilir. "İsm-i mevsuller klasik olarak onlar ki şeklinde tercüme edilmekten vaz geçilir ve Türkçe'ye sıfat fiil yapan -en ve -an şeklinde tercüme edilirse sıralanmış eş görevli gruplarla karşılaşılır. "İşte içinde şüphe olmayan bu kitap, muttakiler için bir hidâyettir. Gaybe iman edenler, namaz kılanlar, verdiğimiz rızıktan infak edenler; sana indirilene ve senden öncekine de inananlar; ahirete de yakini olanlar, işte onlar Rablerinden bir hidâyet üzeredirler ve işte onlar kurtulmuş kimselerdir." Birinci اولك nin bağlamlarda da uzakta olan kimseleri işâret ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü zamirler

<sup>1771</sup> - Bakara, 2/5.

hep onlar, onlar şeklinde gelmektedir. Sûrede sayılan birden fazla grup vardır. Bunlar, Namaz kılanlar, iman edenler, zekât verenler, Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ve önceki peygamberlere indirilenlere inananlardır.

Bu çokluğun yerini tutan اولئك zamiri burada onlar diye tercüme edilmelidir. Ama hemen sonra هم, onlar, üçüncü çokluk kişi zamirini işâret eden اولئك ise ne onlar ne de bunlar diye tercüme edilebilir. اولئك burada pekiştirme zamiri görevini üstlenmiştir.

Ama bu incelik kaç meâl yazarının dikkatine takılmış, onu araştıralım.

Öztürk, “İşte bunlardır Rablerinden bir hidâyet üzerine olanlar; işte bunlardır gerçek anlamda kurtuluşu bulanlar.”<sup>1772</sup> şeklindeki meâlinde المفلحون dan önceki هم zamirini bunlar, اولئك yi şunlar ile karşılamış. Doğrusu, işte onlar olmalıdır.

Bulaç da Öztürk gibi tercüme etmiş. اولئك yi, “İşte bunlar”, ve هم u “bunlar”<sup>1773</sup> ile karşılamış. Oysa âyette هم u bunlar şeklinde tercüme etmemizi gerektirecek bir karine yoktur. Hatta onlar hitabında, sûrenin üslup ve bütünlüğü içinde bir saygı ifadesi de sezmekteyiz ki tercümede bu incelik kaybolmuştur..

Ateş, اولئك yi “İşte onlar” ve هم zamirini de “onlar” ile karşılamış.<sup>1774</sup>

Asad, اولئك için de هم için de “it is they,”<sup>1775</sup> “O onlardır” diye tercüme etmiş ki buradaki it işte ile karşılanabilir.

Pickthall, اولئك yi “these” ile ve هم u yine “tehese” ile karşılamış<sup>1776</sup>

Elmalılı, اولئك yi “Bunlar işte” ve هم اولئك ifadesini de “bunlar işte bunlar o”<sup>1777</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Çantay, “İşte onlar (...) işte onlar”<sup>1778</sup> şeklinde tercüme etmiştir.

<sup>1772</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 3.

<sup>1773</sup>- Bulaç. Ag.meâl, s. 25.

<sup>1774</sup>- Ateş. Ag.meâl. s. 1

<sup>1775</sup>- Asad. Ag.meâl, s. 4.

<sup>1776</sup>- Pickthall. Ag.m., s. 2.

<sup>1777</sup>- Elmalılı. Ag.meâl, I/151.

<sup>1778</sup>- Çantay. Ag. meâl, I/14.



Konyalı Vehbi Efcendi, “Şu mümin müttaki olan kimselerin cemi kitaplara iman ve ahirete yakîn üzere itikad etmeleri sebebiyle mürebbi-i hakikleri olan rablarından hidâyet-i azim üzerinde karar edici ve şu evsaf-ı celileyi haiz olan zevat-ı müşarün ileyhim dünyada ve ahirette fevz u felah buluculardır.”<sup>1779</sup> şeklindeki meâlinden anlaşılıyor ki اولئك yi şu ile karşılamış. Ayrıca bu tercümeyle tefsir ve yorum olan bir meâl çeşidiyle de karşılaşmış oluyoruz. Öyle ki tercümedeki bir çok sıfatlar asılda yoktur. Çoğu mütercimmin kendi katmalarıdır.

Yıldırım da اولئك هم yi “İşte bunlar” ile, اولئك هم u yine “işte bunlardır” şeklinde tercüme etmiş.

İşte bu gibi işâret zamirleri ve sıfatlarının uzağı mı, az ötede olanı mı yoksa yakını mı işâret ettiğini veya pekiştirme mi yaptıklarını tespit edememek ve bu konuda ortak bir karara varamamak, burada bir tercüme problemi oluşturmuştur.

### 2. 6. 3. تَك :

تَك, Bakra 134. âyette, تَك امة ile başlayan âyette تَك Öztürk tarafından “İşte bunlar bir ümmetti(....)” olarak, “işte bu”<sup>1780</sup> şeklinde tercüme edilmiştir.

Suat Yıldırım ise, “İşte onlar bir ümmetti(....)”<sup>1781</sup> olarak tercüme etmiş.

Çantay, “Onlar birer ümmetti(....)”<sup>1782</sup>

Elmalılı, “O bir ümmetti(....)”<sup>1783</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Pickthall, “those”<sup>1784</sup> şunlar;

Asad, “Those”<sup>1785</sup> şunlar;

Bulaç, “Onlar bir ümmetti(....)”<sup>1786</sup> demiş...

<sup>1779</sup> - Vehbi. Age., I/45.

<sup>1780</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 22.

<sup>1781</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 20.

<sup>1782</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/39.

<sup>1783</sup> - Elmalılı. Age., I/507

<sup>1784</sup> - Pickthal. Ag.meâl, s. 21.

﴿﴾ işâret isminde ﴿ nin ۞ ve ﴿ harflerini aldığına bakarak uzağı işâret eden bir işâret ismi olduğunu anlarız<sup>1787</sup> ve sözlük anlamının o olduğuna karar veririz. İşte görülüyor ki bu işâret her mütercimmin kendi bakış açısına göre tercüme edilmiştir. Âlemlerin Rabbı için uzaklık yakınlık gibi izafî kavramlar düşünülemezine göre O'nun işâret sıfatlarını kullanırken Kulların durumunu referans aldığı söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu gibi zamirleri çevirirken insan eksenli düşünülerek çeviri yapılır. Oysa bu çeviriler Allah'ın nazarında bir şey ifade etmezler. Çünkü Allah herhangi bir varlığı işâret ederken o varlığın Allah ile olan uzaklık ve yakınlığını yorumlamak gerçekten zordur.

İşte biz bu gibi zamirleri tercüme ederken kendimizi esas ve merkez kabul ederek tercüme ediyoruz. Meselâ bu âyette kendi zamanımız esas alınırsa o **ümme**t şeklinde uzağı işâret etmek zorunda kalıyoruz. Bu işâret isminin Kur'ân'daki bağlamı esas alınırsa ona bu demek daha doğru olur. Çünkü **ümme**t sibakta, yani üstteki âyetlerde zikredilmiş onun hikâyesi anlatılmış, o ümmetin halinden haber verilmiştir. Bir üstte geçen ifade veya kimseyi bir paragraf bütünlüğü içinde bu diye işâret ederiz.

Hülâsa burada sayamayacağımız bütün işâret zamirlerinin bir bağlamda bir çok yoruma müsaade eder olması bir tercüme problemidir. Bu yorumların hepsini tek kelime ile karşılayarak tercüme aktarmamız bir meâl tekniği içinde imkânsıdır. Bu imkânsızlık da bir tercüme problemidir. Dolayısıyla bu gibi zamirleri tefsirî bir tercüme üslubuyla aktarmak anlam ve vurgu yitimini önleyeceği kanaatindeyiz.

## 2. 7. Kur'ân'ın Bütünlüğü, Anlama ve Tercüme

Bir metin bir bütün halinde görülüp kavranmadığı takdirde mütercim önce anlama problemleriyle karşılaşır. Bu problemi çözmedikçe de çeşitli tercüme hatalarına

<sup>1785</sup> - Asad, Ag.meâl, s. 28.

<sup>1786</sup> - Bulaç, Ag.meâl, s. 41.

düşer. Bu açıdan baktığımızda, karşımıza önce tercüme edilecek olan metnin fonksiyonu, üstlendiği misyon çıkar. İşte metnin fonksiyonu iyi kavranamayınca tercüme cidden çözülmeyen bir problem halini alır. Bu açıdan tercümeyle esas olan bir metnin işlevi hakkında da birkaç söz söylemek gerektiğine inanmaktayız.

### 2. 7. 1. Metnin işlevi ve tercüme problemleri

“1960’lı yıllarda Kutsal Kitap çevirileri üzerinde başlatılan incelemeler, çeviride bilgi aktarımının yalnızca sözcük ya da sözdizim düzeyinde değil, metin düzeyinde de ele alınması gerektiği görüşünü beraberinde getirmiştir. Ayrıca aktarılacak şeyin bilgi ve biçimle sınırlı görülmemesi gerektiği, ileti, biçim, etki gibi, diğer faktörlerin de çeviride dikkate alınması fikri güncellik kazanmıştır.”<sup>1788</sup> Bu yönelim metnin bütünlüğü içinde metni anlama yolunu açmıştır mütercime. Tercüme konusunda “Üzerinde durulması gereken bir nokta da yazarın metinle ne yapmak istediği, neyi amaçladığıdır. Bir şeyi betimlemek mi istiyor yazar? Yoksa bir konu, durum, olay üstüne kendi yorumunu mu sunmak istiyor? Bir yaşantıyı özgün bir dil düzenlemesiyle anlatmak da olabilir yazarın amacı. Ya da bir konunun öğretilmesi, okurun belli bir tepkiye yöneltmesi, kandırılması, susturulması, ayaklandırılması gibi işlevlerden biri yüklemiştir yazdığı metne. Yazarın amaçladığı işlevi gerçekleştirmek için, nasıl bir anlatıma yöneldiği, konuyu abartarak piyeyi deve yapması ya da bir sorunu küçümsüyor olması açık ya da dolaylı bir övgüyü, yergiyi, eleştiriyi amaçlaması, dil kullanımı açısından önem taşır. Neye yöneliktir metnin iletisi? Öncelikle ağır basan bir işlevi var mıdır? Yoksa, öncelikli bir işlev yanı sıra, birden fazla ikincil işlev mi söz konusudur. Bütün bunlar hem metnin anlaşılabilirliği, hem de doğru çevrilebilmesi için titizlikle göz

---

<sup>1787</sup>- Çelâlini. Age, I/128.

<sup>1788</sup>- Rifat, Mehmet. Çeviri ve Çeviri Kuramları Üstüne Söylemler, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1995, s. 44.

önünde tutulması gereken noktalardır.”<sup>1789</sup> Mütercim bu açıdan Kur’ân’a baktığında O’nun kutsal bir metin olarak, bir bütünlük arz ettiği gerçeği ile yüz yüze gelecektir. Sonra da sûrelerin tek tek bütünlüğünü, daha sonra da âyetlerin bütünlüğünü ve birbirleriyle insicamını görecekler. Sonra birbirlerine alt bütünlükler oluşturan bu bütünlüklerin ne gibi fonksiyonlar üslendiklerini araştırma zorunda kalacaktır. Ve görecekler ki Kur’ân bir tek bütünlük içinde bir çok fonksiyonlar üstlenmiştir. Ama bu çok yönlü fonksiyonlar birbirleriyle iç içe tenasüp ve ahenk halindedir. Meselâ Fatiha sûresini Kur’ân’ın özeti, olarak görecekler. Çünkü Fatiha, “Kur’ân’ın mânâlarını kapsaması açısından Kur’ân’ın anası olarak isimlendirilmiştir. Fatiha Kur’ân’daki Allah’ın hakkı olan övgüyü, ona kulluğu, onun emirlerini ve nehiylerini, onun vaad ve veidini içine alır. Bu yüzden O’na vafiye ve kenz de denir.”<sup>1790</sup>

Bu şu demektir: Fatiha Kur’ân’ı özetlemek gibi bir fonksiyon üstlenmiştir. İşte Kur’ân’ın bu özelliğini tercümede aks ettirme karşısında mütercim yepyeni bir problemle daha yüz yüze gelecektir. Ya tefsirî bir tercüme ile Kur’ân ve onun sûrelerinin fonksiyonunu anlatacak, ki bu Kur’ân’ın orijinal üslubundan uzaklaşmayı, daha özgür yorumlar sergilemeyi gerektirecektir; ya harfî bir tercüme ile bu fonksiyonları gösterme gayretine gidecektir. Bu durumda da geniş anlam ve fonksiyonlu Kur’ân metinlerine amaç dilden karşılıklar bulmakta hayli zorluk çekecektir.

“Betimleyici, anlatımcı, seslenici nitelikte metinlerin her dilde sayısız örneği bulunabilir. Çeviride gözetilecek temel ilke, kaynak dil metnindeki işlevin ya da işlevlerin çeviri metinde de sürmesi olduğundan, metin ana türleri, kuramsal yönden sağlıklı bir çıkış noktası sağlayabilir. Bununla birlikte her metnin iletişimsel yapısının tek işlevle açıklanamazlığı, somut çeviri edimi içindeki çevirmeni, ardı arkası gelmez sayısız sorunla karşı karşıya getirecektir. Öyle ya betimleyici ana-tür kapsamına bir bilimsel deneme yazısı da, kira sözleşmesi de, okul kitabı da, yemek tanımı da girer.

<sup>1789</sup> - Göklük. Age., s. 21-22.

<sup>1790</sup> - ez- Zemahşerî. Age., 1/45.

Robert, de Beugrande ile Wolfgang Dressler'lerin(1983,s.182-207) ortak çalışmasında, kimi gelenekselleşmiş metin türlerinin işlevsel bir çizgiden, toplumdaki insan ilişkilerine katkılarına göre, daha alt bölümlenmelerde de tanımlanabileceği, böylece dil içinde metin türleri arasında kesin sınırlar çizilemese bile, metinde ağır basan iletinin niteliğine göre, bir ölçüde seçiklik kazanılabileceği belirtilir. Baugrande ile Dressler böylece 'betimleyici metinler', 'anlatı metinleri', 'tartışma metinleri', 'yazın metinleri', 'şiiysel metinler', 'bilimsel metinler', 'öğretici metinleri' gibi türler ayırır, bunların her birinin dilsel işlevini açıklamaya çalışırlar. Söz gelişi, betimleyici metinlerin nesnelere, durumlarla ilgili bilgimizi genişlettiğini, anlatı metinlerinin eylemlerle olayları belli bir sıralama düzeninde sunduğunu, yazın metinlerinin, gerçek dünyanın karşısındaki bir seçenek olarak bir düşsel dünyayı dile getirdiğini, öğretici metinlerin iletildiği bilginin, bilimsel metinlerin tersine, toplumun o günkü bilgi düzeyini aşmamak zorunda olduğunu, bütün bu metinlerin geleneksel işlevine dayanarak belirtirler. Görüldüğü gibi, Beaugrande ile Dreslerr'in bölümlemesi, ana-türler bölümlemesini bir aşama ötesinde, alt-türlere yöneliktir.<sup>1791</sup>

Bu bilgiler ışığında baktığımızda şunları söyleyebiliriz. Kur'ân-ı kerimin bütünlüğü içinde bir çok anlatım biçimini ve edebî türleri sakladığı için ona mütercimim bu çok yönlerden bakması gerektiği kararına varabiliriz. Kur'ân'ın belâgat, icâz ve i'câzı<sup>1792</sup> baştan sona tetkik edildiğinde Kur'ân'ın edebî metinlerin bütün özelliklerini taşıdığını görür ve O'nun tercümesine bir yazın metninin tercümesi yolunda takınılması gereken tavırları takınarak başlayabiliriz. Ayrıca diğer bütün ilimleri ihtiva etmesi bakımından da çok içerikli, çok fonksiyonlu bir metin olarak bakmamız icap eder. Sonra Kur'ân'ı anlamada bir yöntem sorunu ile karşı karşıya geliriz.

<sup>1791</sup> - Göktürk. Age., s. 29.

<sup>1792</sup> - Bu konuda Bkz.Hacımüftüoğlu. Nasrullah. Kur'ân'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine, Ekev Yayınları, Erzurum, 2001.

Gerçekten de tercüme problemlerinin en ciddilerinden biri, metnin bütünlüğünü göz önüne almamaktan kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Muhammed Gazâlî (ö. 1996) bu önemi “Bir insanın şeklini çizmek istediğinizde şekli parçalara ayırsak bu parçalar kamil bir insan hakkında bize doğru bir bilgi verebilir mi? Hayır! O parçaların bir insana ait olduğunu anlamamız bile zordur. İşte bunun için Kur’ân’a kapsamlı ve bütüncül bir bakışla bakmamız gerekir.”<sup>1793</sup> şeklinde güzel bir misal ile açıklamaktadır. Yine Gazâlî, Kur’ân’ı anlamada O’na bütüncül yaklaşmanın önemini anlatmak için parçacı yaklaşımların zararlarını anlatır. Bu yaklaşımların Kur’ân’ı anlamada çok ciddi engeller oluşturduğunu vurgular. Parçacı yaklaşımlar Kur’ân’ı yanlış anlattığına göre tercümeyle de yanlış yönde etkileyecek demektir.

Gazâlî nin “Zaman zaman Kur’ân’ı anlama yöntemimiz hakkında kafa yoruyor ve bunun üzerinde durulması gerektiğini düşünüyorum. Yapmakta olduğumuz işin Allah’tan olduğunu söylemek için şu âyeti delil getiriyoruz: ‘Sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.’<sup>1794</sup>

Bu âyeti ehl-i sünnetin ‘ameli yaratan Allah’tır görüşünü desteklemek için siyakından kopardık! Sonra bu söz doğru olduğu takdirde puta tapanların sorumlu olmamaları gerektiğini de unuttuk! Çünkü bu durumda kendileri gibi şirkleri ve putçuları da Allah’ın yarattığı olacak ve bu durumda da herhangi bir günahları olmayacaktır! Ancak biz, âyetin zahir mânâsını alıp, siyakından kopardık; yani önceki ve sonraki âyetlerle ilişkisini kestik. İşte böylece batıl bir görüşe bu âyeti delil yaptık... Bu davranış; parçalanma ve dar bakış hastalığından kaynaklanmaktadır.

Bu dar bakış açısı, bazılarını, İslam’ın saldırı dini olduğunu ispatlamak için Berae/tevbe sûresinin baş tarafında bulunan ‘müşriklere karşı top yekun savaşın!’<sup>1795</sup> âyetini delil göstermeye kadar götürdü. Halbuki bu insanlar, âyeti okumaya devam

<sup>1793</sup> - Gazâlî. Muhammed. Kur’ân’ı Anlamada Yöntem, çev. Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstabnul, 1998. s. 96

<sup>1794</sup> - Saffât. 37/96.

etselerdi ‘...sizinle top yekun savaştıkları gibi....’ sözünü görürlerdi. Burada top yekun bir hücumla, top yekun bir savunmayla karşı koyma emrediliyor, yoksa top yekun bir saldırı değil! Üstelik aynı sürede daha önce geçen istisnaya itibar etmeksizin... İstisna edilen bu âyet, ‘Hac-ı Ekber gününde Allah ve Rasulü’nden insanlara bir bildiridir. Allah ve Rasulü müşriklerden beridir (uzaktır). Eğer tevbe isterseniz, bu sizin için daha hayırlıdır ve şâyet yüz çevirirseniz biliniz ki, siz Allah’ı aciz bırakacak değilsiniz. Ey (Muhammed!) O kafirlere acıklı azabı müjdele!’<sup>1796</sup> âyeti de dikkate alınarak ‘seyf âyeti’ olarak isimlendirilmiştir.

Yukarıdaki âyetten sadece mutlak beracti olarak daha sonra gelen ve beractin anlam, sınır ve çerçevesini açıklayan ‘ancak (kendileriyle) anlaşma yaptığınız müşriklerden hiçbir şeyi size eksik bırakmayın! Sizin aleyhinize herhangi bir kimseye arka çıkmayanlar (bu hükmün) dışındadır. Bundan dolayı onların anlaşmalarını süreleri bitinceye kadar tamamlayınız; Çünkü Allah muttakileri (sözünde durup haksızlıktan sakınanları) sever.’<sup>1797</sup> İstisnasını unuttuk ve yalnızca istisna edileni dikkate aldık. Böylece âyetin anlamına dikkat etmeksizin savaşı genel geçer bir hale getirdik.

Başka bir örnek ise, aynı sûrenin farklı bir yerinden aldığımız, peşin hüküm neticesinde hakikati açıklamaktan aciz kaldığımız şu âyettir: ‘Ve eğer müşriklerden biri senden eman dilerse, Allah’ın kelamını işitip dinleyinceye kadar ona eman ver; sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır! Bu (kafirlikte ısrar etmeleri), onların bilmeyen bir kavim olmalarından dolayıdır.’<sup>1798</sup>

Âyet gâyet açıktır. Yani müşrik, savaşı görünce boş bir zihinle Müslüman’a ne istediğini sorar, Müslüman da onu İslam’a çağırır. Bu durumda Müslüman onu İslam’a kabule zorlayamaz. Kılıcını kullanamaz. Ve her hangi bir şeye zorlamayı düşünemez. Bilakis onun o durumunu kabul eder, onu geldiği yere korkusuz olarak gönderir ve daha

<sup>1795</sup> - Tevbe. 9/36.

<sup>1796</sup> - Tevbe, 9/3

<sup>1797</sup> - Tevbe. 9/4.



sonra inanarak İslam'a girmesi için kendisini korur. Evvelindeki ve sonundaki âyetler, İslam'ın saldırı ve savaş dini olduğu şeklinde yorumlanıp tefsir edildiğinde bu âyetten bu mânâyı anlamak mümkün müdür?

Fıkhi açıdan bile olsa doğru hüküm verebilmek için Kur'ân'a kapsamlı bir bakışla bakılmalıdır. Madem ki insan en güzel şekilde işitme, görme ve anlama duyularıyla yaratılmıştır, o halde bu özelliklerini insanlığı düzeltmek için kullanılmalı ve onlarla yaşmalıdır. Bu hususları göz önünde bulundurduğumuzda söz konusu yorumun, Kur'ân'ın başka bir yerinde zorlamaya izin veren âyetle de çeliştiğini görürüz. Nasıl olur da bir insanı, bir inancı kabule zorlayabilirsiniz. Böyle yaparsanız insanlığı yok edersiniz. Şer'i hükmü uygulayacak insan yitirdikten sonra şer'i hükmün ne faydası kalır.

Kendilerine emrolunan hususlar arasında ayırım yapan geçmiş milletlerin hüsrana uğradıklarını bildiren Allah Teala, Müslümanları aynı hataya düşmemeleri için uyarmıştır. Dindarlık hastalıklarının belirtilmesi, İslam ümmetinin aynı hataya düşmemesine, onların başlarına gelen musibetlere düşer olmaması için bir uyarıdır. Bu konuda Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: 'Nitekim o bölücülere azap indirmişizdir. Onlar Kur'ân'ı parça parça edenlerdir.'<sup>1799</sup>

Ehli kitap geçmişte peygamberlerini yalanlamışlar, Kur'ân'a karşı da haksız ve zalimce bir tavır takınmış, heva ve heveslerine ters düşen hususları reddetmişler; buna karşılık hoşlarına giden diğer hususlar hakkında susmayı tercih etmişlerdir.

Onlar vahyi parçalara ayırıp bir kısmını kabul, geri kalanını ise reddetmişlerdir. 'Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsine, yaptıklarını soracağız.'<sup>1800</sup>

Bazı alimler, ehli kitabın, Kur'ân'a karşı takınmış oldukları olumsuz tavrın aynısını kendi kitaplarına karşı da takındıkları görüşündedir. Kur'ân, onların Tevrat'a

<sup>1798</sup> - Tevbe. 9/6

<sup>1799</sup> - Hicr, 15/90-91.

<sup>1800</sup> - Hicr, 15/92-93.

karşı tutumlarını şöyle açıklamaktadır: ‘De ki: ‘öyle ise Musa’nın insanlara bir nur ve hidâyet olarak getirdiği ve sizin de parça parça kağıtlar haline koyup açıkladığınız, çoğunu da gizlediğiniz o kitabı kim indirdi?’;<sup>1801</sup> ‘Ey ehli kitap! Rasulümüz size kitaptan gizlemekte olduğunuz bir çok şeyi açıklamak üzere geldi, bir çok kusurunuzu da affediyor.’<sup>1802</sup> Sanki burada Kur’ân lafzı lügat anlamı olan okuma mânâsında kullanılmıştır. Ehli kitab, tahrif-te’vil, gizleme-ihmal arasında gidip gelen şüpheli tutumlarını hâlâ sürdürmektedir. Pek çok müsteşrik ve misyoner kendi kitaplarına karşı takınmış oldukları tavır, aynıyla Kur’ân’a karşı da sürdürmektedir. Bazı müfessirler, puta tapan Mekkelilerden kitabı parça parça edenleri gruplara ayırmışlardır. Bu gruplar Mekke sokaklarına dağılarak İslam’a girmelerini ve Hz. Muahammed’i doğrulamalarını yasaklıyorlardı.

Hz. Peygamber, yollara dağılıp insanlara kötülüğü öğreten yalancıları umursamamakla emrolundu: ‘Sana emrolunanı açıkça söyle ve müşriklerden yüz çevir!’<sup>1803</sup>

Ehli kitab, Kur’ân’dan işlerine geleni kabul; işlerine gelmeyen, şehvetleri ile çatışan hususları ise reddettiler. Onlar Kur’ân’ın sadece hoşlarına giden ve alışık oldukları hususlarını görmek istediler. Kur’ân’ın hayata bakış açılarını tashih eden ve kendilerini şaşkınlıktan hakikate götüren kısımlarını ise kabul etmediler.<sup>1804</sup> şeklindeki mütalaaları bizi, mütercimlerin Kur’ân’a parçacı yaklaşımlarının, bütünlüğü görmeden veya gözetmeden tercümeyle kalkışlarının da tercümeyle olumsuz yönde etkileyeceği fikrine götürmektedir. Bu tercüme Gazâli’nin açıkladığı gibi bir sui niyet neticesi olmayabilir. İman ve inkar meselesi, hevaya uyarak bir tercih meselesi olmayabilir. Kötü bir niyeti taşımasa da Kur’an’ın bu bütünlüğünü görememek mütercimi yanlış anlamalara, yanlış anlamalar da yanlış tercümelere götürecektir.

<sup>1801</sup> - En’am, 6/91.

<sup>1802</sup> - Maide, 5/15.

<sup>1803</sup> - Hicr, 15/94.

Yine “Aişe Abdurrahman’ın Kur’ân-ı Kerim tefsirinin temel ilkelerinin başında *tümevarım metou* gelmektedir.”<sup>1805</sup> O, “eserlerinde Kur’ân-ı Kerim’de yer alan kelimelerin yalnızca sözlük anlamıyla anlaşılamayacağı, kelimelerin Kur’ân’ın bütünlüğü içerisinde kazandığı mânânın esas alınması gerektiği üzerinde durmaktadır. Yazar kanaatinin doğruluğunu ispat etmek için bazı örnekler vermektedir.

a) **أَبْصَرَ** ve **أَبْصَرَ** - görmek: lügatlerimiz bugün **أَبْصَرَ** kelimesini, **أَبْصَرَ** ile açıklamaktadır. Ancak Kur’ân’ın ıstılahında **أَبْصَرَ** olguyu mücerret olarak görmenin ötesinde olguya yakınlık duyma, ilgi duyma anlamını da ihtiva eder.<sup>1806</sup>

b) **خَشِيَ** e **خَشِيَ** : Korkmak : Kur’ân’da **خَشِيَ** kelimesi daima dünya hayatında cereyan eden olaylar hakkında kullanılır. **خَشِيَ** ise mü’minler için bu dünya hayatında, kafirler veya münafıklar için ahiret hayatında meydana gelecek olaylar dolayısıyla zikredilmektedir.

c) **زَوْج** - Eş; **إِمْرَأَة** - Hanım: Kur’ân karı-koca arasındaki ailevî münasebeti, maddî ve manevî bir uyum hali olarak tanımlamaktadır. İşte Kur’ân-ı Kerim, bu uyum halinin devam ettiği ailevî münasebette, kadını **زَوْج** kelimesiyle, uyumun bozulduğu ilişkilerde ise kadını **إِمْرَأَة** kelimesiyle zikretmektedir. Meselâ karı ile kocanın arasında inanca dayalı bir ayrılığın söz konusu olduğu durumlarda Kur’ân’ı Kerim **إِمْرَأَة** kelimesini kullanmaktadır. Söz gelimi Hz. Nuh, Hz. Lût ve Firavun’un karısından bahsederken sürekli **إِمْرَأَة** kelimesi kullanılmaktadır.<sup>1807</sup> Hz. Adem ile Hz Havvâ arasındaki ilişkide ise Hz Havvâ **زَوْج** kelimesi ile ifade edilmektedir.<sup>1808</sup> Aynen bunun gibi Hz. Zekeriyya, bir çocuk sahibi olmak için Allah’a niyaz ederken, karısının kısır olduğundan söz etmektedir. Ve bu anlatım içinde **زَوْج** kelimesini değil, **إِمْرَأَة** kelimesini

<sup>1804</sup> - Gazâlî. Age., s. 97-102.

<sup>1805</sup> - Koç, Mehmet Akif. Age., s. 64.

<sup>1806</sup> - Bu kelimeler için bkz. Kasas, 28/29, Taha, 20/10, Neml, 27/7, Nisa. 4/6

<sup>1807</sup> - Bkz. Tahrim, 66/10-11, Hud, 11/81.

<sup>1808</sup> - Bkz. Bakara, 2/35, A’raf, 7/19, Taha, 20/117, Alızb, 33/37.

kullanmıştır.<sup>1809</sup> Çünkü kendisi ile karısı arasında normal bir ailevi bağ söz konusu değildir. Ancak daha sonra Kur'ân âyetlerinde Hz. Zekeriyya'ya oğlan çocuğu olarak Hz. Yahya verildiği zikredilmiş ve aynı âyet içinde Hz. Zekeriyya'nın hanımı için زوج kelimesi kullanılmıştır.<sup>1810</sup> Çünkü ilahî kudret tarafından Hz. Zekeriyya'nın hanımının kısırlık hali giderilmiştir.Hz. Zekeriyya ile hanımı arasındaki normal ailevi münasebet hali teessüs etmiştir."<sup>1811</sup> Gerçekten de Âişe Abdurrahman'ın bu kelimeleri Kur'ân'ın bütünlüğü içinde mânâlandırması dikkat çekici ve mütercimlere ciddi mânâda ışık tutucudur ki modern anlambilimde de bu konu bağlam olarak ele alınmakta ve kelimelerin anlam kazanmasında bağlamın ehemmiyeti üzerinde durulmaktadır.<sup>1812</sup>

## 2. 7. 2. Âyet ve sûrelerin insicamı ve tercüme

“Bir sözcük, daha kesin ve bazen de farklı olarak bir tümce içindeki, bir tümce bir paragraf içindeki, bir paragraf bir kitabın içindeki, bir kitap da kendi edebî geleneği içindeki yerinde anlaşılır.”<sup>1813</sup> İşte bu yüzden Kur'ân'ın bütünlüğünün dikkate alınması, tercüme ve tefsire daha sıhhatli bakış açıları kazandıracığı inancındayız. Bu açıdan bakıldığında karşımıza Kur'ân'ın iki ayrı tertip biçimi ile çıktığını görüyoruz. Birincisi Kur'ân'ın yirmi üç yıllık süreç içinde nüzûl sırasına göre, ikincisi, Hz. Ebu Bekr (r.a) zamanındaki tertibidir. Ancak Kur'ân'ın her iki şeklideki tertibi hakkındaki ihtilaflar göz önüne alınırsa bu işin de bir takım problemleri karşımıza çıkaracağı muhakkaktır. Fakat yine de biz her iki şekilde de tertiplenmiş bir mushafı böyle bir sayfa düzeni içinde tercüme etmenin faydadan hali olmayacağı kanaatindeyiz. Nüzûl sırası ile yapılmış bir Kur'ân tercümesi de O'nu bir bütün halinde bize sunacaktır şüphesiz.

<sup>1809</sup> - Bkz. Meryem, 19/5, Âlu İmrân, 3/40.

<sup>1810</sup> - Bkz. Enbiya, 21/90.

<sup>1811</sup> - Koç. Age.. s. 64- 66.

<sup>1812</sup> - Bağlam konusunda bkz. Aksan, Dil Anlam Sözcük, s. 83.

<sup>1813</sup> - Rickman. Age., s. 68.

Kur'ân'ın peyder pey indiği zamanın tarihî ve sosyal olayları hakkında bize sağlıklı mesajlar da verecektir. Bu tertip üzere yazılmış bir tercümenin asrı saadetin sosyal ve tarihî gelişmesine ışık tutacağı ve onlara Kur'ân'ın nasıl yön verdiğini, kültürel akışı nasıl yönlendirip terbiye ve ıslah ettiği, beşeriyetin hayat akışını nasıl kendi mecrasına çekip orada akıttığını anlatmak bakımından da çok faydalı olacağı inancındayız.

Emin el-Hûlî, “tefsirde takip edilecek usulden önce, tefsirin nasıl yapılacağı hakkındaki fikrimizi üzerine bina edebilmek için, tertip meselesi hakkında biraz düşünelim, acaba, bugüne kadar hakim olan- yukarıda temas edildiği gibi- usule uyup biz de onu sûre ve âyetlerinin sırasına göre mi araştıralım, yoksa, başka bir tertibi mi esas alalım?

Kur'ân bilindiği gibi mevzulara ve meselelere göre tertip edilmemiştir. Dolayısıyla onda şu konuda veya şu meselede varid olan hükümleri toplayan bablar ve fasıllar da ayrılmamıştır.

O, içinde, akaid esaslarını ihtiva etmekle birlikte, akaid kitaplarının tertibi üzerine olmadığı gibi hukukî esasları içine almış olmakla birlikte, fıkıh kitaplarının tertibi üzerine de değildir. Aynı şekilde o, ahlak, tarih, kasas... vb... kitaplarının tertibi üzerine de değildir. Hatta, onun tertibi, diğer mevcut bazı mukaddes kitapların tertibine de benzemez. Meselâ, onlarda her olay için bir bab ayrılmış ve her bab için bir başlık konmuştur. Yine bir kimsenin hayatı tarihi seyri içinde verilirken her safha için ayrı bir bölüm ayrılmıştır. Bundan başka Kur'ân, âyetlerinin ortaya çıkış tarihlerini esas alan bir sıra üzerine de tertip edilmemiştir.

Hülâsa, onda bütün bunlardan tamamen farklı bir tertip takip edilmiştir. Bu sebeple onda pek çok konuya temas edilmiş; fakat, bunlardan sadece birisi bile bir yerde toplu olarak verilmemiştir. Dolayısıyla, bir olay başından sonuna kadar verilmediği için, bir konu, muayyen bir yerde tam olarak bulunamaz.... Zira, konular dağınık bir şekilde ve parça parça olarak verilmiştir. Nitekim bir şer'i hüküm bir çok yerde geçmekte, bir

itikadi esasa bir çok defa temas edilmekte ve bir kıssanın .çeşitli sahneleri bir çok yere dağıtılmış bulunmaktadır.

İşte bu şekilde, tek bir sûrede muhtelif konulara ait âyetler peş peşe gelir; bu arada çeşitli maksatlara müteveccih ifadelere rastlanır. Benzer konulara ait âyetler başka sûrelerde de görülür. Fakat, aynı konu ile ilgili olanlar bir araya getirildiği takdirde bunlar bir bütün oluşturur ve konu hakkındaki ana fikir, bu muhtelif yerlerin bulunup incelenmesiyle tamamlanmış olur.”<sup>1814</sup> demektedir. El-Hûlî'nin bu görüşü yine bir çok tercüme ilkesini çatışır duruma sokmaya elverişlidir. Kur'ân'ı bütün veçheleriyle aynen aktarma ekolünü benimseyen bir tercüme anlayışı Huli'nin gösterdiği bu yola bir çok yönden karşı çıkabilir. Meselâ Kur'an'ı anlamak başka tanımak başkadır. Okur tercümelerde Kur'ân'ın tertibini de görmek istiyorsa el-Hulînin istediği istikamette bir tercüme yolunu benimsemeyeceği açıktır. Çünkü meâller artık kaynak metni mümkün derecede aynen aksettirmeyi hedef almış tercüme çeşitleridir. Ayrıca hem el-Huli'nin dediği gibi bir tasnif sonucunda tercüme Kur'ân'ı anlamaya farklı bir yol gösterir belki ama kendisinin de dediği gibi “Hiç şüphesiz, mevcut tertipte de bir takım ilahi hikmetler ve gayeler vardır.”<sup>1815</sup> Bu açıdan nüzul sırası ve konu tasnifi esas alınarak yapılacak bir tefsir veya tercümenin getireceği faydalar yanında şimdiki tertibe göre tercümenin faydaları da vardır.

Malumdur ki “Kur'ân âyetler ve sûrelerden oluşmuştur. Bunların da kısa ve uzun olanları vardır.

Âyet, Kur'ân'ın sûresi içinde bulunan Allah'ın kelimelerinden bir söz dizisidir.”<sup>1816</sup> Bir âyet tam bir cümle demek değildir. Mânâ bazen bir çok âyetin bir araya gelmesiyle tamamlanabilir. Bazen de bir tek âyet bir cümle oluşturabilir. Bazen de hem tek başına bir cümle, hem de diğer cümleleri tamamlayan bir yan cümlecik, bir temel cümlecik de

<sup>1814</sup> - el- Hûlî. Age., s. 71-72.

<sup>1815</sup> - el-Hûlî. Age., s. 72.

<sup>1816</sup> - Kattân. Age., 194.

olabilir. İşte “Kur’ân-ı Kerim’deki âyetlerin tertibi Rasulullah’tan nakledilmiş olup, vahye dayanır.”<sup>1817</sup> Bugün mushaflarda gördüğümüz şekliyle, Kur’ân-ı Kerimin âyetlerinin, Allahu Teâla’dan Rasul’ü (s.a.v.)’e gelen vahiy ile olduğu konusunda ümmetin icması kesinleşmiştir. Âyetlerin tertibinde rey’e ve içtihada yer yoktur. Bilakis, Cebrail (a.s.) Allah’ın Resulü’ne âyetleri indirir ve sonra da her âyetin sûre içindeki yerini ona gösterirdi. Sonra da Nebi (s.a.v.) onu ashabına okurdu. Sonra da o âyetler için belirlenmiş sûreler içindeki yerlerine o vahyin, yani âyetlerin yazılmasını emrederdi. Ve yine onu her gerektiğinde, tekrar tekrar, namazında, vaazlarında, hüküm verirken ve hükümleri belirlemede okurdu. Ve Cebrail (a.s) her yıl onu peygamberle (s.a.v) karşılıklı okurdu. Sevgili Peygamberin, son senesinde ise bu okuma şekli iki sefer olmuştur. Bütün bu okuyuşların hepsi bugün elimizde bulunan maruf mushafların tertibi üzerinedir. Kur’ân’ı ve Kur’ân’dan herhangi bir şey ezberleyen sahabe, Kur’ân’ı işte bu tertiplenmiş biçimiyle ezberlediler.

Evet bu konuda tam bir icma akdolunmuştur. Bunda hiç şüphe yoktur. Bu icmayı Zerkeşî Burhanında, Ebu Ca’fer İbnu’z- Zubeyr (ö.h.807) Münesebat adlı eserinde şöyle nakletmiştir. ‘Âyetlerin sûrelerdeki tertibi Rasulullah (s.a.v.)’ın tevkifi ve emriyle olmuştur. Bu konuda müslümanlar arasında hiçbir hilaf yoktur.’<sup>1818</sup>

Sûrelerin tertibine gelince... Sûre ıstılahta, “matla ve maktâ (Doğuşu ve kesilişi, yani başı ve sonu) olan Kur’ân âyetlerinden oluşmuş söz dizisidir. Kur’ân âyetlerinden bir topluluktur. Bu kelimenin Medine’nin surlarından alınma olduğunu söyleyenler de vardır. Kelimelerin kelimeler, âyetlerin âyetler yanına konduğu düşünülürse bu surun, bir duvarın örülüşüne benzer. Her tuğla, bir diğer tuğlanın yanına konur. Sonra duvarı yükseltirken her saf, tuğla ile örülmüş olur ve her saf üst üste bina edilir.”<sup>1819</sup>

<sup>1817</sup> - Kullân. Agc., 195. Zerkanî. Agc., 1/346-347.

<sup>1818</sup> - Zerkanî. Agc., 1/347.

<sup>1819</sup> - Zerkanî. Agc., 1/351



Sûre ile duvar arasında kurulan bu ilişki, insana çok sıkı bir insicamı, kaynaşmayı, bir birine tutunmayı ve bir alâkayı çağrıştırmaktadır. O halde, her kelimenin âyet içinde birbirleriyle insicam ve münasebetleri varsa, sûreleri meydana getiren âyetlerin de sûre ile alâkası vardır. Kale surları kale denen bir bütünlüğü oluşturuyor ve bu açıdan surların kale ile ilişkisi varsa, Kur'ân'ı meydana getiren sûrelerin de Kur'ân'ın bütünlüğü ile yakından alâkası vardır ve bu bütünlüğü kurmak kullara bırakılmaz kanaati bizce de haklılık kazanıyor. Başka bir ifadeyle, bütünüyle vahiy olan bir kitabın bu kadar temel olan nizamı kullara bırakılmamalıdır, diye düşünüyorum.

“Sûrelerin tertibi konusundaki ihtilaf, üç görüş üzerinedir. Birinci görüş, sûrelerin hali hazırdaki tertibi, Nebi (s.a.v.) tevkifi ile değildir. Sahabenin içtihadı iledir. Bu söz, ulemanın cumhuruna nispet edilmiştir

Bu görüşte olanlar reylerini ispat etmek için şu iki şeyi delil getirmek istemişlerdir. Birincisi, Hz. Osman (r.a.) zamanında Kur'ân toplanmadan önce, sûrelerin tertibi konusunda sahabenin mushaflarının çeşitli tertiplerde oluşudur. Şâyet bu tertip Rasulullah (s.a.v.) den nakledilmiş bir tevkifilikle olsaydı, Rivâyetlerin önümüzde sergilediği bu ihtilafları, sahabe caiz görmez, sûrelerin vahye dayalı tertiplerini ihmal etmez ve bu konuda ayrılığa düşmezlerdi.

Rivâyet edilir ki Ubeyu'bnü Ka'b'in mushafı, Önce Fatiha'yla, sonra Bakara, sonra Nîsâ, sonra Âlu İmran, sonra Enam ile başlardı. İşte İbn-i Mes'ud'un mushafı... Bakara, sonra Nîsâ, sonra Âlu İmran... Daha bariz bir farklılık isterseniz, işte Hz. Ali'nin mushafı. Nüzûl sırası üzerine tertip edilmişti. Onun Başlangıcı “İkra” sonra Muddessir, sonra Kaf, sonra Muzzemmil, sonra Tebbet, sonra Tekvir... İşte böyle... Mekkî ve Medenilerin sonuna kadar tertip edilmişti.

İbn Abbas'tan Rivâyetle: O “Osman'a niçin mesaniden olan Enfal ile mieynden olan Berae'yi birbirine yaklaştırıp, art arda koydunuz? Ve Seb-i Tivale, yani uzun yedi sûreye, koyduğunuz besmele satırını, bu ikisi arasına yazmadınız, diye sordum. Osman

dedi ki, Rasulullah (s.a.v.)'e çok sayıda sûreler indiriliyordu. Ona bir şey indirildiği zaman, yazan kimselerden birini çağırıp, şu âyeti, içinde şu şu âyetler bulunan, sûreye koyun diyordu. Enfal, Medine'de ilk inenlerden idi, Berae ise Kur'ân'ın nüzûl bakımından inenlerinin sonuncu olanından idi. Kıssası onun kıssasına benziyordu. Bundan dolayı onu Enfal sûresinden sandım. Rasulullah (s.a.v.) vefat edip gitti. Bize onun Enfal'den olduğunu bildirmedim. Bunun için onları ben art arda koydum. Aralarına bismillahirrahmanirrahim satırını yazmadım. Ve onu Seb-i Tıval, yedi uzun sûre içine koydum.

İkinci görüş ise, sûrelerin tertibinin, bütünüyle vahye dayandığı ve Rasulullah (s.a.v.)'in talimi ile olduğu görüşüdür. Âyetlerin tertibi gibi, sûreler de mekânına ancak onun (s.a.v.)'in emriyle kondu. Bu görüşün sahipleri, görüşlerine şu delileri getirmişlerdir.

Hz. Osman (r.a.) zamanında yazılan mushaf üzerine sahabe toplanmış, onlardan hiç biri bu tertibe muhalif olmamışlardır. Onların icması ise ancak, üzerlerinde icma ettikleri tertip tevkîfi olmadıkça tamam olmaz. Çünkü bu tertip eğer içtihat ile olsaydı, muhalif mushafların sahipleri onlara muhalefetlerinden ötürü mushaflarını saklardı. Onlara uyarlardı. Lakin onlara uymadılar. Bilakis onlardan ve tertiplerinden döndüler ve mushaflarından sarf-ı nazar ettiler ve onları yaktılar ve Osman'ın mushaf ve tertibine toptan rücu ettiler."<sup>1820</sup>

"Bu görüşü Rasulullah (s.a.v.)'in bazı sûreleri namazda sırasıyla okuması da desteklemektedir. İbn Ebi Şeybe'nin Rivâyetine göre, "Rasulullah (s.a.v.) mufassalı, yani Kur'ân'ın sonundaki sûreleri, bir rek'atte okurdu. Buharî "İbn-i Mesud'un, Beni İsrail, Kehf ve Meryem, Taha ve Enbiya sûreleri hakkında şöyle dediğini rivâyet etmiştir. "Bunlar ıtak-ı evvel'dedir; bunlar, Telada'dandır" İbni Mesud bunları; tertipleri istikrar bulduğu gibi sırasıyla zikretmiştir.

<sup>1820</sup> - Zerkânî.Agc., 1/353.

Süleyman ibni Bilal'den İbnu Vehb, tarikiyle rivâyet edildiğine göre, Süleyman şöyle demiştir: Rabia'nın: Bakara ve Ali İmran'dan önce seksen küsur Mekkî sûre indiği ve bu ikisi ise ancak Medine'de indirildiği halde niçin öne geçirildiler? Diye sorduğunu işittim. (sorulan kişi) dedi ki:

Bu iki sûre, Kur'ân'ı bilerek cem etmiş olan kimseden gelen bir ilme dayanarak öne geçirilip Kur'ân cem edilmiştir. Sonra şunu söyledi. Bu sonuca bağlanan işlerdendir. Arık bunun hakkında soru sorulmaz. (Bunu İbni Eşteh, 'el-Mesahif' adlı kitabında nakletmiştir.)

İbni Hisar demiştir ki: Sûrelerin tertibi, (sıralanması) ve âyetlerin yerlerine konulması ancak vahiy iledir. Resulullah (s.a.v.) şu âyeti şuraya koyun, diyordu. Resulullah (s.a.v.)'in bu tertip ile okuduğunu bildiren, mütevatir nakilden ve sahabenin de mushaf'a bu tertip ile konulması üzerinde icma eylesinden kesin bilgi hasıl olmuştur.<sup>1821</sup>

Üçüncü görüş: Sûrelerin bazılarının Nebi (s.a.v.)'in tertibiyle olduğu, bazılarının ise sahabenin içtihadı ile olduğu görüşüdür. Bu görüşe sahip olan ulema her iki görüşün misallerini getirdiler.

Kadı Ebu Muhammedu'bnü Atiyye "sûrelerden bir çoğunun tertibi Nebi (s.a.v.)'in hayatında bilinmiştir. Seb'u -Tıval, Hamimler ve Mufassal gibi... Bunlardan geri kalan ise kendisinden sonra, ümmete havale edilmesi mümkündür demiştir.

Meselâ "Resulullah (s.a.v.)'in şöyle dediği rivâyet edilmiştir. Zehraveyni, Yani Bakara ve Ali İmran'ı okuyun." Bunu Muslim Rivâyet etmiştir.<sup>1822</sup>

Yine Ravâyete göre, "Resulullah (s.a.v.) her gece yatağına girip yattığı zaman, iki avucunu bir araya getirip sonra içlerine üfürüp, kulhuvellahuahad ve muaavizeteyni okudu. Bunu Buharî rivâyet etmiştir."<sup>1823</sup>

<sup>1821</sup> - Suyûfî., Itkan, I/62.

<sup>1822</sup> - Zerkânî. Age., I/356-357

<sup>1823</sup> - Kattân. Age., s. 200.

İbni Hacer “Sûrelerin bazısının veya çoğunun birbiri üzerine tertip edilmesi (sıralanması)nın tevkîfî olması mümkündür, demiş ve buna Huzeyfe es Sekafi hadisi ile delil getirmiştir. Bu hadis de şöyle varid olmuştur.

Rasulullah (s.a.v.) bize dedi ki, Bana Kur’ân’dan bir hizb geldi de onu bitirinceye kadar çıkmak istemedim,. Biz Rasulullah’ın huzurundan ayrıldıktan sonra ashabına: Kur’ân’ı nasıl hizblere (bölümlere) ayırıyorsunuz diye sorduk. Onlar da bize: Kur’ân’ı üç sûre, beş sûre, yedi sûre, dokuz sûre, on bir sûre, on üç sûre olarak hizblere (bölümlere) ayırıyoruz. Mufassalın bölümü, Kaf Sûresinden, Kur’ân’ın sonuna kadardır. “Bunu Ahmed ve Ebu Davut Nakletmiştir”<sup>1824</sup>.

İbnu Hacer demiştir ki: Bu rivâyet, sûrelerin bu gün mushafta olan tertibinin, Rasulullah (s.a.v.) zamanındaki tertibe uygun olduğunu gösterir. Yine demiştir ki: Diğerleri değilse de, özellikle mufassal bölümünün o zaman tertip edilmiş olması muhtemeldir.

Biz bu üç görüşe toptan baktığımızda, şu sonuca varıyoruz..

Sûrelerin tertibinin sahabenin içtihadı ile olduğunu ileri süren görüş, itimad edilen bir delile dayanmamaktadır.”<sup>1825</sup>

“Bazı sahabenin özel mushaflarının tertibindeki içtihatları Kur’ân’ın tertipli olarak cem edilmesinden önce kendi istekleriyle olan bir davranıştı.”<sup>1826</sup> İbn Abbas’tan rivâyet edilen, enfal ve tevbe sûreleri hadisinin isnadı, bütün rivâyetlerinde Buhari’inin zayıflar arasında zikrettiği “Yezid El Farisî, O, sûrelerin başlarında besmele konulması üzerinde dönüp dolaşır. Sanki Hz. Osman (r.a.) besmeleyi kendi görüşü ile koyuyor ve onu kendi görüşüyle terk ediyormuş gibi bir şüphe uyandırmaktadır. Bunun içidir ki, Şeyh Ahmed Şakir, İmam Ahmed’in Müsned’inde bu hadise koyduğu notta “ bu hadisin aslı yoktur demiştir.

<sup>1824</sup> - Kattân. Age., s. 200, Suyûtî, İtkan. I/63.

<sup>1825</sup> - Kattân. Age., s. 200.

<sup>1826</sup> - Kattân. Age., s. 200.

Bundan çıkarılabilecek sonuç şudur ki: Bu hadis sadece bu iki sûre arasında tertip olmadığına delâlet eder.

Bazı sûrelerin tertibinin tevkîfî ve bazısının da içtihadî olduğunu ileri sürenlerin görüşüne gelince, bu görüşün delilleri tertibin tevkîfî olduğuna delâlet eden nasların zikredilmesine dayanmaktadır. İçtihadî kısım ise, bazı sûrelerin tertibinin içtihadî olduğuna delâlet eden her hangi bir delile dayanmamaktadır. Çünkü tevkîfî olanın delilleri ile sabit olması, onun dışında kalanların, oldukça az olmasıyla beraber, içtihadî olmasını gerektirmez.<sup>1827</sup> Bu konuda ağır basıp tercih olunan şudur ki: Âyetlerin tertibi gibi sûrelerin tertibi de tevkîfidir (vahye dayanmaktadır)<sup>1828</sup>

Kısaca özetlediğimiz bu mevzunun tezimizle alâkalı tarafı şudur: İncelendiğinde görülecektir ki Kur'ân'ın hem nüzul sırasına ve hem de şimdiki tertibi bir insicam bir tenasüp arz etmektedir. İşte mütercim Kur'ân'ın bu bütünlüğünü göz önünde bulundurarak bir tercüme yapmak zorundadır.

Bir metne toptan bakılmadıkça, onun parçalarının bütünlüğe kurulamaz. Bu alâka kurulamadığı zaman da, parçalar çok müstakil mesajlar verirler. Bu mânâlar doğru da olabilir ama, bütünlük içinde verdiği mesajlara da insanın ihtiyacı vardır. İnsan tek başına bir ferttir. Bir kıymet ifade eder. Ancak onun sosyal bütünlük içinde kazanmış olduğu anlam daha farklı boyuttur.

İşte Kur'ân madem ki bir bütünlüktür, asla gelişi güzel, insicamsız bir bütünlük de olamaz. Hatta sahabenin içtihadî ile yapılan, Meselâ Hz. Ali(r.a.)'ın nüzûl sırasına göre tertiplendiği mushafta da bir bütünlük ve bir insicam vardır. Diğer sahabenin tertiplendiği mushaflarda da....

<sup>1827</sup> - Kattân. Age., s. 200-201. Zerkânî, 1/356.-257.

<sup>1828</sup> - Kattân. Age., s. 2001.

Kur'ân'ı tertip üzere okumak vacip değildir. O ancak menduptur."<sup>1829</sup> ancak onu tercüme ederken mütercim bu bütünlüğü göz önüne alması çok zaruridir diye düşünüyorum.

Bundan ötürü Kur'ân'ın tertibinin vahyi olduğunu göz önüne alan bir mütercim ona ilahî bir bütünlük, ilahî bir örgü olarak bakacaktır. Bu bakış ise, onu Kur'ân âyetleri arasındaki insicam ve tenasübü dikkatle aramaya sevk edecektir. Eğer bu tertibin içtihadî olduğu kanaatinde olursa, mütercim de kendi içtihadını ortaya koyarak, kendince bulunduğu bir takım münasebetler ekseninde Kur'ân'a düzen ve tertip vermeye kalkışacak, ya da sûreler arasında ilk ve sathî bakış neticesinde göze çarpmayan tenasübü ret istikametine gidecektir. Böyle bir davranış da onu, âyetleri ve sûreleri müstakilen tercüme yoluna itecektir.

Bu açıdan biz şu kanaatteyiz ki Kur'ân'ın âyet ve sûrelerinin hepsinin tertibi tevkîfidir ve bu yüzden de âyet ve sûreler arasında eşsiz bir insicam vardır. Ancak bu asılda kolayca gözlenemiyor olabilir. Mütercimler ise ileride değineceğimiz tercüme problemleri yüzünden bu insicamı gösteremiyor olabilirler.

Evet Kur'ân'ın tertibi konusunda bir de onun nüzûl sürecine bakmak zorundayız. *"(...)Ramazan ayı ki Kur'ân onun içinde indirildi(...)"<sup>1830</sup> "Biz O'nu Kadir gecesinde indirdik"<sup>1831</sup> "Biz onu mübarek bir gecede indirdik."<sup>1832</sup>*

Görülüyor ki bu âyetler arasında bir çelişme yok. Ama bu âyetlerin zahiri Rasulullah (s.a.v.)'e Kur'ân'ın yirmi üç yılda peyder pey nazil oluşu gerçeğiyle çelişir gibi görünmekte. Bu çelişkiyi izah ederek sûrelerin tertibinin vahyi olduğuna dair daha farklı bir bakış açısını göstermek istiyorum.

İbn Abbas ile birlikte bir cemaatin ve alimlerin de ekseriyetinin kabul ettiği bir görüşe göre, bu üç âyetteki Kur'ân'ın nüzûlünden maksat, melekler katında onun şan

<sup>1829</sup> - Zerkanî. Age., 1/358.

<sup>1830</sup> - Bakara, 27185.

<sup>1831</sup> - Kadr, 97/1.

<sup>1832</sup> - Duhan, 44/3.

ve şerefini yüce kılmak için Dünya semasındaki Beytu'l İzzet'e toptan bir kerede indirilmiştir. İbn Abbas'tan rivâyete göre, Atıyye İbnu'l Esved, ona sorup Yüce Allah'ın, Ramazan ayı ki Kur'ân onda indirildi" kavli ile " Biz onu kadir gecesinde indirdik" kavli kalbimde şüphe uyandırdı. Çünkü Kur'ân şevvalde, zilkadede, zilhiccede, muharremde, seferde ve şehir-i rebide indirildi, demiş. Buna karşılık İbni Abbas:

Kur'ân ramazan ayındaki Kadir gecesinde bir kere indirildi. Sonra aylar ve günler içinde peyder pey (yıldızların düştükleri) gibi parça parça indirildi. Bunu Merdeveyh ve Beyhakî "el-Esma ve's Sıfat'ta nakletmiştir."<sup>1833</sup>

Bu mevzuda farklı görüşler varsa da bu farklı görüşlerden üstün olan görüş, şu iki görüştür: O'nun kadir gecesinde toptan bir defada Dünya semasındaki Beytu'l-İzzet'e indirilmesi ve O'nun Dünya semasından yeryüzüne yirmi üç yılda parça parça indirilmesidir."<sup>1834</sup>

Ayrıca Kurtubî, Mukatil'in "Ramazan ayı ki Kur'ân onda indirildi" âyeti hakkında Kur'ân her yıl Kadir gecesinde dünya semasına Levh-i Mahfuzdan indirildi, sonra yirmi ayda Levh-i Mahfuzdan sefere'ye (meleklerle) indi. Sonra Cebaril (a.s.) onu yirmi yılda indirdi" sözünü naklettikten sonra, Ben Mukatil'in bu sözü "Kur'ân'ın bir kerede indirildiği" konusundaki icmaya aykırıdır diyorum"<sup>1835</sup> diyor.

Ayrıca Buruc sûresi, 21-22 âyetlerde "*Bilakis o Mecid bir Kur'ân'dır. Levh-i Mahfuzda*" yani lehv-i mahfuzda sabittir meâlindeki âyeti Tâberî, Kurtubî فى لوح محفوظ *âyetini "yani, levhada yazılmış"*<sup>1836</sup> şeklinde tefsir etmekte.

İsra 106. âyette meâlen: "*Biz onu Kur'ân olarak, insanlara dura dura okuyasın diye ayırdık. Onu peyder pey indirdik.*" buyuruluyor. Tâberî "Bu âyetin kıraati konusunda kıraatçiler ihtilaf etmişlerdir. Emsar'ın ekserisi, فرقنا *biçiminde şeddesiz*

<sup>1833</sup> - Kattân. Age., s. 144-148.

<sup>1834</sup> - Kattân. Age., s. 148. Subhi's-Salih. Mebahisu fi Ulumi'il Kur'ân, Derseâdet., İstanbul, H.1385.

<sup>1835</sup> - Kurtubî. Age.. II/298.



okumuşlardır. Buna göre mânâ, onun âyetlerini anlaşılır kıldık, açıkladık, tafsil ettik, olur. İbni Abbas'tan ۷ harfini şeddeli okuduğu zikredilmiştir. Buna göre mânâ onu âyet âyet indirdik, kıssa kıssa indirdik.”<sup>1837</sup> olur.

Sergilediğimiz bu bilgilerin bizim konumuza ışık tutacak tarafı şudur. Sûreler taa Levh-i Mahfuzda iken bir bütünlük halindeydi ve bu bütünlük orada bir tertipten hali olamazdı. Dünya semasına toptan indirildiği rivâyetleri de oraya Kur'ân'ın bütünü bir kerede indirildiği istikametindedir. Demek ki Levh-i Mahfuzda da Beytu'l-İzzette de Kur'ân-ı Kerim bir bütünlük, bir tertip halindeydi ve bu gün bize ulaşan bütün âyet ve sûreleri ihtiva ediyordu. O halde bu bütünlüğün bir tertibi vardı. Bu tertip nasıldı?

Kur'ân yukarıda geçtiği üzere peyder pey indirilişin hikmetini açıklamaktadır. Bu hikmetler de “Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kalbini sabit kılmak. Müşriklere meydan okumak, hadiseler içinde, hayatın akışı içinde kur'ân'ı kavratmaktır.

Kur'ân'ın iniş sürecindeki olayları aydınlatmak bakımından nüzûl sebebi, gâyet aydınlatıcı olur. O zaman ki olaylar şimdi olmuşsa bu zamana da ışık tutar. Biz kur'ân'ı bugün için o tertip ile düzenlese o zamanki tarih ile bu zamanki tarihî vakalar bir birleriyle örtüşmediği için bu zaman Âlemlerin rabbi Kur'ân'ı dünya semasından seçerek, halin ve hadiselerin gereğine göre indirmişti. Bu gün kur'ân'ı hali hazırdaki tertip içinde okuyan kimselerde hal ve zamanın icabına göre ondan seçmeler yapabilir. Kıtık zamanına uğramışsa sabır âyetlerini seçerek onunla amel eder, bolluk zamanında ise, şükür âyetlerini dikkate alır. Bir hukukî mevzu ile karşılaşmışsa, onun gereğini Kur'ân'dan arar seçer ve bulur.

Ancak mütercim Kur'ân'ın âyetlerinin bir birini açıklamaya yardımcı olması açısından bu tertibi gözetmek zorundadır. Kur'ân'ın bu tertibi Levh-i Mahfuz'dakine uygun olmalıdır. Mademki orada bulunan şekiller Rabbin dilemesiyle zuhur ediyor.

<sup>1836</sup> - Taberî. Age., XV/140. Kurtubî. XIX/298.

<sup>1837</sup> - et-Tâberî. Age., IX/178.

Kur'ân'ın Batınî âlemdeki biçim ve şekli nasılsa, zuhurat âlemindeki şekli de ona benzemelidir.

Kur'ân'ın Levh-i Mahfuz'da'ki tertibinin bugün hali hazırdaki tertibinden farklıydı demeyi, kaza ve kader fikrine de aykırı bulmaktayım. Bu konuda Nasr Hamid “Sonraki alimler, sûrelerin mushaf içi sıralanmasının da tevkîfi olduğu eğilimi içerisine girmişlerdir. Bunun sebebi, söz konusu anlayışın Kur'ân'ın Levh-i Mahfuzda ezeli bir mevcudiyeti olduğu düşüncesiyle örtüşüyor olmasıdır.”<sup>1838</sup> şeklindeki ifadelerle bizim fikrimizi desteklemektedir.

Hülâsa, Kur'ân'ı tercüme ederken hal-i hazırdaki Kur'ân tertibinin, insicamlı bir bütünlük arz ettiğine inanmaktayım ve usul olarak bu bütünlük göz önünde bulundurularak tercüme edilmeli ve uyumsuz görünen âyet ve sûreler arasında ilk bakışta görünmeyen uyum ve tenasüp aranarak, tercüme Kur'ân'ın bütünlüğünü aksettirecek biçimde yapılmalıdır.

Âyetler ve sûreler arasındaki tenasüp ilmî, şerefli bir ilimdir. Bazı müfessirler bu husus üzerine dikkatle eğilmişler ve azamî gayret göstermişlerdir. Bu hususa ehemmiyet verenlerden biri, belki de en mühimi olan Fahrüddin er-Râzî, tefsirinde, “Kur'ân'ın inceliklerinin ekserisi, âyetlerdeki tertiplere ve rabitalara tevdi edilmiştir.” demek sûretiyle bu işin ehemmiyetine işâret etmektedir. Ebu Bekr ibnu'l Arabî de : “Kur'ân âyetlerinin bazısının bazısına irtibatı, mânâları birbirine kenetlenmiş tek kelime gibi oluşudur.” der. Ebu'l Hasen eş-Şehrabânî, Bağdat'ta münasebet ilmîni çıkaran Ebû Bekr en-Neysâbûrî (ö.324/936) dir. Bu zat şeriat ve edebiyatta değerli idi demekle, dördüncü asrın başlarında bu ilmin bahis konusu edilmiş olduğunu ifade eder.

Âyetler çeşitli zamanlarda ve çeşitli sebeplere binaen nazil olmakla beraber, aralarında öyle irtibat var ki onlardan birini yerinden oynatmak mümkün değildir. Kur'ân'ın i'câzı bu yöne de teşmil edilebilir.

<sup>1838</sup> - Ebû Zeyd, Nasr Hamid., İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine, Çev. Mehmet Emin Maşalı. Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001, s. 196.

Âyetler ve sûreler arasındaki münasebetleri incelemek çok ince ve çok dikkat edilmesi gereken bir iştir. Bu sahada kendilerini gösterebilen müfessirler tefsirlerinde bu münasebetlere temas etmişlerdir.”<sup>1839</sup>

İşte bu açıdan baktığımızda Kur’ân’ın insicamlı bir bütünlük olduğunu görmekteyiz.<sup>1840</sup> “Kur’ân tekrar tekrar okununca, en küçük birimi olan harflere, kelimelere, yan cümlelere, ana cümlelere, cümlelerden müteşekkil âyetlere ve bu âyetlerin oluşturduğu daha büyük pasajlara kadar her Kur’ân parçasının başlı başına görevler yüklendiği gibi, Kur’ân bütünlüğü içinde birbiriyle bağlantılı bir yapı da oluşturduğu gözlenir.”<sup>1841</sup>

Tıpkı bir makine gibi... O bir bütünlüktür ve her parçası o bütünlüğün maksadına hizmet eder. Ancak bir farkla ki bir makinanın parçası o bütünden ayrıldığı zaman bir fonksiyon icra etmez. Ancak o bütünlük içinde mânâ kazanır. Fakat Kur’ân’ın âyetleri, kelimeleri hem bütünlükten ayrı olarak düşünüldüğünde bir mânâ ve mesaj verir ve hem de o bütünlük içinde o bütünlüğün maksadına hizmet eder.

Kur’ân’ın bütünlüğünü bir dil bütünlüğüne de benzetebiliriz. Kelimelerin tek başlarına da anlamları vardır. Cümle ve metin içinde ise daha başka görevler ve mesajlar yüklenirler. İşte Kur’ân’ı böyle bir bütünlük içinde mütalââ etmedikçe O’nun mesajlarını doğru ve tam olarak almamız imkânsız hale gelir. Bu önce anlama problemi doğurur, sonra da tercüme problemi...

Âyetler tek tek Kur’ân’ın bütünlüğünden ayrı olarak ele alınıp düşünüldüğünde ve onunla her hangi bir olay veya meseleyle bakıldığında başka ve sahîh bir anlam vermekte, o olaya veya meseleye ışık tutmakta olduğuna şahit oluruz. Kur’ân’ın bütünlüğü içinde de yine sahîh ve fakat daha başka anlamlar vermekte olduğunu da tespit ederiz. Bu hem Kur’ân’ın eşsizliğine bir delildir, hem de O’nu tercüme

<sup>1839</sup> - Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, s. 204-205.

<sup>1840</sup> - Bu konuda daha özlü ve yeterli bilgi için bkz. Eroğlu, Ali. Kur’ân Tarihi ve Kur’ân İlimleri Üzerine, Ekev Yayınları, Erzurum, 2002. s. 240-244.

yeltenenlere bir takım zorlukları çıkarmakta, onlara zımnem bu sahada hassas ve dikkatli olmalarını ihsas etmektedir. Yani Kur'ân'ın bu özelliği O'nu beşerin yazdığı herhangi bir metni tercümeğe yeltenenlerin karşılaştıkları güçlük ve problemlerin dışında daha farklı problemlerle yüz yüze getirmektedir.

Meselâ bazı meseleleri aydınlatmak için Kur'ân'dan seçilen âyetler, sanki o âyetlerin yalnızca o konuyu aydınlatmak için olduğu zehabına sürükler bizi. Ama Kur'ân'ın bütünlüğü içinde ise daha farklı bir mânâ ve vazife üslenirler. Bu konuda en güzel örnek nesh konusuyla alâkalı âyettir.

<sup>1842</sup> ما ننسخ من آيات أو ننسبها (...) "Biz bir âyeti siler, unutturur veya ertelersek, ondan daha iyisini veya onun bir benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yeter olduğunu bilmedin mi?"<sup>1843</sup> âyeti tek başına, bağlamdan, yani Kur'ân'daki bulunduğu sûrenin diğer âyetleri ile olan alâkasından ayrı olarak ele aldığımızda neshin cevazına delâlet eden bir âyet olarak algılarız. Çünkü Âlemlerin Rabbi bir âyeti silersek şeklinde ifadeye başlamış. Böyle bir şey caiz olmasa böyle bir ihtimalden Âlemlerin Rabbi bahsetmez.

Ancak sûrenin bütünlüğü içinde düşündüğümüzde de diğer kitapların neshini anlarız. Çünkü bu âyetin geçtiği Bakara sûresinde kendilerine kitap verilenlerin Son Peygamberin getirdiği vahyi kabullenmediklerini görürüz. "Onlara: 'Allah'ın indirdiğine inanın!...(.)"<sup>1844</sup> dendiğinde onlar "(...)Bize indirilene inanırız derler (...)"<sup>1845</sup> meâlindeki âyetlerin hikâye ettiği sözleri sarf ettiklerini öğreniriz. İşte böyle bir sûrede bu âyetin bulunması onu bu istikamette de yorumlamamıza imkân vermektedir. İşte Kur'ân'ın bütünlüğünü âyetlerin âyetlerle olan alâkasını, sûrelerin sûrelerle olan alâkasını, bir konudan yeni diğer bir konuya geçişleri göz ardı ettiğimiz zaman bir tercüme problemi ile karşı karşıya kalıyoruz.

<sup>1841</sup> - Albayrak Hâlis. Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine, Şûlc Yayınları, İstanbul, 1996, s. 22.

<sup>1842</sup> - Bakara, 2/106.

<sup>1843</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 18.

<sup>1844</sup> - Bakara, 2/91.

<sup>1845</sup> - Bakara, 2/91.

Bir metin paragraflardan oluşur, paragraflar cümlelerden, yani yardımcı fikirlerden oluşur. Yardımcı fikirler de ya basit, ya bileşik cümlelerden meydana gelir. İşte bu cümleleri birleştiren bağlama görevli edatlar vardır. Paragrafları ise işaret zamirleri ile bağlar, bir önceki fikri, cümleyi ve paragrafı işaret ederiz. Bu işaretler, bu bağlaçlar metnin bir bütün olduğunu okura hissettirme görevini üstlenmişlerdir.

Kur'an'da bu görevleri **fa-i takibiyye, fa-i sebebiyye, sümme, atıf harflerinden vavlar, Li ecli zalik, li ennehu** gibi ifadeler yapmaktadır. İşte bu ifadeler göz ardı edildiğinde tercümelerde âyetler ve sûreler kopuk gibi gözükmemektedir.

Ancak bu bir sonraki âyetin bir önceki âyetle alâkasını gösteren bu gibi ifadeler çoğu zaman da hafız edilirler. İşte asıl tercüme problemi burada çıkar. Mütercim aslında olmadığı için hazıfları ihmal eder, zikretmez. İşte bu durum aslında olduğu gibi, meâl ve tercümelerde de Kur'an'ın bütünlüğünü görmemize mani olur.

Meselâ Fatiha sûresinin son âyetleri ile Bakara sûresinin ilk âyetlerinde âdeta hafız edilmiş bağlama görevli edatlar, yani bağlaçlar vardır. O bağlaçları bulmayı Allah (c.c.), sanki okuyucunun muhayyilesine bırakmıştır. O doldurmaları okuyucu yaparak sûreler arasındaki insicamı görmek zorundadır. Ancak her okuyucu bu kabiliyette olmadığı için bunu başaramaz. Bu durumda mütercim bu hazıfları zikretmek ve ihmal etmek gibi bir tercih ile karşı karşıya kalır. Bu tercihi yapıp yapmamak arasındaki bir tereddüt bir tercüme problemidir. Daha asla uygun bir tercüme benimsenler bu hazıfları ihmal ederler. Çünkü Kur'an ihmal etmiş, zikretmemiştir. Daha açıklayıcı bir tercüme tekniğini benimsemiş mütercimler ise bu hazıfları zikrederler. Kimisi ise bu insicamdan habersizdir.

Meselâ Fatiha sûresinde *“Yalnız sana ibadet ederiz, ve yalnız senden yardım dileriz.”*<sup>1846</sup> meâlindeki âyetten sonra, *“Dosdoğru giden yola ilet bizi.”*<sup>1847</sup> meâlindeki âyet gelir. İşte bu iki âyet arasındaki insicamı mütercim şöyle bir ifadeyle gösterebilir.

<sup>1846</sup> - Öztürk. Ag.meâl. s. 2.

<sup>1847</sup> - Öztürk. A.meâl. s. 2.

'Mademki sana ibadet ediyoruz, mademki senden yardım bekliyoruz, ey Allah'ım bizi dosdoğru yoluna ilet. Veya, öyleyse, bu yüzden gibi ifadelerle bu âyet bağlanarak tercüme edilebilir. Ancak bu ifadeler öyle çoğalabilir ki meâl tekniği ile yapılacak olan bir tercüme bunları eklemek oldukça meşakkatli olur ve meâlin özelliğini de bozar; onu tefsir haline getirir.

Sonra Fatiha sûresinin son âyetinde kul Rabbi'nın kelamı ile "Kendilerine nimet verdiklerinin, üzerlerine gazab dökülmemişlerin, karanlık ve şaşkınlığa saplanmamışların yoluna..." meâlinde bir niyazda bulunur ve hemen Bakara sûresine geçer ve bu sûrenin başında bulunan "الم. İşte sana o kitap! Kuşku, çelişme, tutarsızlık yok onda. Bir kılavuzdur o korunup sakınanlar için."<sup>1848</sup> âyetle Fatiha'nın son âyetleri arasındaki insicam ve tenasübü çok açık olarak görür.

Sanki Yüce Allah, "Mademki benden hidâyet istedin, işte sana bir kitap. Onun içinde şüphe yok. Kat'i bilgiler var. Eğer takvaya sarılır ve Allah'a karşı sorumlu olduğunu duyarak ve hatırlayarak yaşarsan sana tam bir hidâyet olur." şeklindeki cümleleri hazfetmiştir. İşte bu hayıflar Fatiha ile Bakara sûresinin mezkur âyetleri arasındaki insicamı göstermektedir.

Meselâ birbirleriyle alâkalı olan şu âyetleri inceleyelim.

"İşte sana kitap. Onda şüphe yok. Muttakiler için bir hidâyet."<sup>1849</sup> meâlindeki âyetten sonra gelen âyet bu âyetteki muttakilerin itikat ve amellerini açıklamaktadır. "Onlar ki gaybe inanırlar, namazı ikame eder, hakkıyla kılarlar, onlara verdiğimiz rızıklardan infak ederler."<sup>1850</sup> İşte mütercim bu iki âyet arasındaki tenasübü "O muttakiler ki" şeklinde bir cümle ile daha açık hale getirebilir. Ancak bu tefsirî bir tercüme benimsenmiş bir mütercim için mümkünse de, Kur'ân'ın başka bir dilde de olsa, mümkün merteye asla uygun tanıtmayı maksat edinen bir mütercim tarafından

<sup>1848</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 3.

<sup>1849</sup> - Bakara, 2/2.

<sup>1850</sup> - Bakara, 2/3..

benimsenmez.. Ancak meâl ve tefsiri bir arada vermeyi benimsemiş tercümeleler, daha doğrusu tefsirler bu işi başarabilirler.

Mesclâ, Suat Yıldırım, sûreler arasındaki anlamsal ilişkiyi tercümede de göstermek için Fatiha sûresinde bu kabil bir deneme yapmış.

“*O Rahmandır, Rahimdir. Din gününün, hesap gününün tek Hakimidir.*”<sup>1851</sup> şeklinde bir tercümeden sonra “*(haydi öyleyse deyiniz) yalnız sana ibadet eder, yalnız senden medet umarız.*”<sup>1852</sup> gibi bir tercüme yapmış. Parantez içindeki ifade iki âyet arasındaki anlam ilişkisini, âyetler arasındaki tenasübü göstermek içindir. İşte sûreler arasındaki tenasübü göstermek için bu kabil ifadeleri koyup koymamak arasındaki tercih bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Suat Yıldırım “haydi öyleyse” şeklinde bir ifadeyle bu âyetler arasındaki tenasübü göstermiş, ancak ortaya bayağı bir ifade çıkmış. Hem de yanlış çağrışımlar uyandıran bir ifadeyle meâl okuyucusunu karşı karşıya bırakmış. **Öyle**’nin sonundaki ifade bir şart cümlesi oluşturmuş. Bu da şüpheyi ifade eder. Eğer öyleyse deyiniz. Tersine değilse şeklindeki olumsuz ifadeyi çağrıştırır. **Öyleyse deyiniz, değilse demeyiniz** gibi. Halbuki parantez içindeki ifade madem ki şeklinde olsaydı daha doğru olurdu ki bu bile eleştiriye açıktır.

Hülâsa Kur’ân âyetleri arasındaki tenasübü göstermek için ifadeye konmuş, **ف**, **و** gibi bağlama görevli edatları **bu yüzden, bundan dolayı, artık, ve** gibi ifadelerle tercüme ederek âyetler arasındaki münasebeti tercümede göstermek mümkünse de bunlar hazf edildiklerinde göstermek mütercim için bir problem oluyor. Bu konuda bir tek örnek vermekle yetineceğiz.

Yasin sûresinin önce şu iki âyetini meâliyle karşılaştıralım.

انى امننت برىكم فاسمعون . قيل ادخل الجنة قال ياليت قومى يعلمون<sup>1853</sup>

<sup>1851</sup> - Fatiha, 1/3-4.

<sup>1852</sup> - Fatiha, 1/5.

<sup>1853</sup> - Yasin, 36/25-26.



*"Ben sizin Rabbinize inandım, (gelin) beni dinleyin" "Ona: 'cennete gir' denilince: 'Keşke, dedi; kavmim bilseydi.'"*<sup>1854</sup>

Mütercim bu iki âyeti tefsirî üsluptan uzak olarak tercüme ettiği için iki âyet arasındaki insicamı görmek zorlaşmış oldu ki asıl da zaten böyledir. Kur'ân'ın aslını okuyan bir kimse de ilk anda bu kişinin öldürüldüğünü düşünmez. Kur'ân bu teferruatları anlatmamakla bir takım çağrışımları kulun muhayyilesine havale ediyor. Ancak bazı mütercimler bu çağrışımları tercümeğe eklemeyi tercih ediyorlar.

Meselâ Konyalı Vehbi Efendi âyeti, *"Ben sizin Rabbinize muhakkak iman ettim. İştin benim sözümü ve imanımı."* *"Vefat zamanında taraf-ı İlahîden bir melek vasıtasıyla 'sen Cennet'e dahil ol' denildi."*<sup>1855</sup> şeklinde meâllendirmiş. Âyetler arasındaki insicam ortaya çıkmış. Ancak meâl aslı aksettirmekten oldukça uzaklaşmıştır. Onun cennet ile mücdelenmesi vefatı zamanında mı sonrasında mı, bu meçhuldür. Ayrıca bu veli kula cennete gir diyen kimse de meçhuldür. O meçhul öznenin melek olduğu bir zandır. Bu yüzden meâl okuruna Kur'an'ın aslından uzak bir tercüme sunulmuş olur. Ve Arapça bilmeyen bir meâl okuru, bu veli kula bir meleğin cennete gir dediği inancını benimser ve Kur'an'ın böyle söylediği inancını kalbinde besler. İşte sûreler arasındaki insicamı göstermek için aslında hafif edilmiş ifadeleri kattığımız zaman meâller aslı aksettirmekten uzaklaşarak tam bir rey tefsiri görünümüne de girebiliyor. Üstelik bu gibi hazıflar o kadar çok ki, hepsini zikretmek meâllerin hacmi için imkânsız denecek çokluktadır.

Meselâ Suat Yıldırım, *"Amma bakın: Ben Rabbinize inanıyorum, sizler de bunu iştmiş olun!"* *"Ona denildi: 'Buyur Cennete!' O ise halkını hatırlayarak 'Ah halkım bir bileydi' dedi"*<sup>1856</sup> şeklindeki meâlde bu iki âyetin arasına, tenasübü göstermek için **Öldürülünce** şeklinde bir ifade eklememiştir. Ancak *أني* ifadesini amma bakın şeklinde tercüme ederek, 26 âyette ise buyur cennete ifadesinden sonra aslında olmayan O ise

<sup>1854</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 440.

<sup>1855</sup> - Vehbi. Ag. meâl., XI, 4625.

<sup>1856</sup> - Yıldırım. Ag.meâl. s. 440.

halkını hatırlayarak ifadesini ekleyerek âyetler arasındaki insicamı göstermeye çalışmış. Hatta 27. âyet ile 28. âyet arasındaki insicamı göstermek için de 28. âyetin aslında olmayan şu ifadeyi tercüme eklemiştir: **Onun vefatından sonra.**

İşte bazı hazıfları zikrederek âyetler arasındaki insicamı göstermeye gayret ederken, bazı yerlerde aynı derecede gerekli olduğu halde bu münasebeti gösteren katma ifadelerden vaz geçilmiştir. Bu şunu göstermektedir. Mütercimlerimiz önceden bu problem karşısında ne gibi bir tavır alacaklarını bir karara bağlamamışlardır. Yani ön hazırlıkları yoktur. Kur'ân'ı tercüme ederken karşına ne gibi problemler çıkacak, bu gibi mevzuları düşünmemişlerdir. Tefsirî bir tercüme mi yapılacak, harfî bir tercüme mi? İşte Bu karar önceden verilmemiştir. Hazıflar tercümede zikredilmelidir kararına varıldığında problem çözülüyor mu şeklinde bir soruya kanaatimizce hayır diyoruz. Çünkü belki sûreler ve âyetler, âyetlerdeki temel ve yan cümlecikler arasındaki münasebet daha da açık bir hale geliyor ama bu durumda da Kur'ân'ın üslubu kayboluyor. Meâl okuru, mütercim kurduğu münasebete şartlandırılmış oluyor. Hele Arapça bilmeyenler için bu üslup Kur'ân'ın üslubuymuş kanaatini uyandırıyor. Hazıflar ihmal edildiğinde ise Kur'ân okuyucusu âyetler arasındaki, âyetlerdeki temel ve yan cümlecikler arasındaki münasebeti göremiyorlar.

### 2. 7. 3. Âyet düzeni, fasılalar ve tercüme problemleri

Bu konuya girmeden önce âyet kelimesinin tanımı üzerinde durmakta fayda görmekteyiz.

Âyet kelimesi âyetlerdeki kullanımlarında çeşitli anlamlar kazanır. Bu kelime âyetlerdeki bağlamlarına göre, “mucize, alâmet (işâret), ibret, acaip bir iş, cemaat, burhan ve delil anlamları kazanmıştır. İstilahta ise Kur'ân'da bulunan bir sûrenin içinde yer alan ve matlaı ve maktai (başı ve sonu) olan bir söz topluluğu anlamına tahsis edilmiştir. Hangi sözler âyettir, bunu bilmenin yolları tevkîfidir, vahye dayanır. Âyetleri

bilmeye ve belirlemeye, bundan başka yol yoktur. Bu sahada kıyas ve görüşe bir mecal bırakılmamıştır.”<sup>1857</sup>

Ancak âyetleri okuduğumuzda âyetlerin çoğunun tam bir mânâ ifade eden cümleler olmadığını görürüz. Bazı âyetler, tek başlarına bir anlam verseler de, veya bazı âyetler eksiltilmiş bir cümle görünümünde olsalar da, bazen mânâ bir çok âyetin bir araya gelmesiyle ortaya çıkıyor. İşte bu durum da tercüme için bir zoluk teşkil ediyor.

Cündioğlu da bu düzene dikkat etmemenin ciddi tercüme kusurları ortaya koyacağını dile getiriyor ve aşağıdaki mütalaâları sergiliyor.

“Mânâ yerine âyet duraklarına uyulması halinde ortaya çıkacak ifade bozukluklarına -yine mütedavil bir meâlden- Rum sûresi'nin ilk beş âyetinin çevirisini misal olarak verebiliriz:

1- Elif lam mim. 2- rum(lar) yenildi. Nerede yenildiler? 3- (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde. Onlar (bu) yenilgilerinden sonra yeneceklerdir; Ne kadar bir sürede? 4- Birkaç (3-9) yıl içinde (onların) bu (yenilgileri)nden önce de, sonra da emir Allah'ındır (ferman onundur). O gün müminler sevinir(ler). Ne sûretle veya hangi sebeple? 5- Allah'ın yardımıyla. (Allah), dilediğine yardım eder. O gâliptir, esirgeyendir.

Âyetlerin çevirisi, Arapça cümlelerin okunuşlarına, Türkçe cümlelerin de kuruluşuna uygun değildir. Çünkü (gulibet) yenildi fiiliyle, onun müteallakı olan, fi edna'l ardi (en yakın bir yerde) ibaresi arasında her ne kadar bir âyet durağı varsa da orada vakıf yapılmamasını ihtar eden bir işâret de vardır. Dolayısıyla burada yer zarfının fiilden ayrılmasının sebebi, mânâyâ değil, fasılaya riâyet zaafidir. Keza seyağlibun (yeneceklerdir) fiili ile onun müteallakı olan fi bid'i sinin ibaresi arasında da bir âyet durağı vardır. Fakat orada vakıf yapılmaması gerektiğini gösteren bir işâret de bulunmaktadır. Dolayısıyla burada zaman zarfının fiilden ayrılmasının sebebi, mânâyâ

<sup>1857</sup> - ez- Zerkanî. Age., I/339-340.

değil, Fasılaya riâyet zaafıdır Son olarak yefrehu (sevinir/ler) bu fiilin müteallakı olan bi-nasrillahi (Allah'ın yardımıyla) ibaresinin arasında yine bir âyet durağı vardır; ancak orada da diğerleri gibi aynı işâret bulunmaktadır. Burada sebebin müsebbedden (fiilden) ayrılmasının nedeni de aynı şekilde fasılaya riâyet zaafıdır.

Şimdi yukarıdaki âyet çevirilerini tekrar yazalım:

2-3. Rumlar yenildi + en yakın bir yerde.

3-4. Onlar bu yenilgilerden sonra yeneceklerdir + birkaç yıl içinde.

4-5. O gün müminler sevinirler + Allah'ın yardımıyla

Bu cümlelerin Türkçe'ye bu şekilde çevrilmesinin savunulur bir tarafı yoktur.<sup>1858</sup>

Bu mütalaâlardan hareketle biz, tercüme ederken fasılalara uyup, uymama konusunu mütalaa edelim. Önce şunu söyleyelim ki Kur'ân okurken fasılalara uymanın Kur'ân'a eşsiz bir ahenk kattığı malumdur.

Sûreler içindeki "âyetler birbirinden fasılalarla ayrılır. Fasıla âyetin son kelimesi demektir. Çoğulu "fevasıl" gelir. Fasılanın son harfine de harfu'l fasıla denir ki bunlar âyetlerin birbirleriyle sağladıkları ahengi yansıtır."1859 Dolayısıyla fasılalara dikkat ederek yapılan tercüme asla uygun bir tercüme için zarurî görünmektedir. Âyet başlarından fasılalara kadar bir tercüme yapıldığında ortaya daha asla uygun bir ifade biçimi çıkıyor. Olabildiğince olsa da Kur'ân'ın cümle üslubu hakkında bir bilgi veriyor.

Meselâ Cündioğlu'nun çok öznel eleştirisine maruz kalan şu tercümeyle inceleyelim:

"1- Elif lam mim. 2- Yenilgiye uğratıldı Rum... 3-Yeryüzünün çok yakın bir yerinde. 4- Birkaç yıl içinde. İş/oluş/hüküm, önünde de sonunda da Allah'ındır. Onların

<sup>1858</sup> - Cündioğlu. Kur'ân Çevirilerinin Dünyası, s. 29-31.

<sup>1859</sup> - Turgut. Age., s. 87. Fasılanın diğer ve daha detaylı tanımları için bkz. Eroğlu, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'de Fasıla", AÜİFD X (1991).

galibiyet gününde müminler ferahlayacaklar, 5- Allah'ın yardımıyla. Dilediğine yardım eder O... Azizdir, Rahimdir o..."<sup>1860</sup>

Öztürk fasılalara riâyet ederek tercüme etmiş olduğu bu meâlinde, Kur'ân'ın üslubunu olabildiğince aksettirmiş gözüküyor. En azından Kur'ân'da eksiltile cümlelerin varlığını, vurguların varlığını seziyoruz.

Muhammed Esed:

*Elif lam mim.*

*Defeated have been the Byzantines (3) in the lands close-by: yet it is they who, notwithstanding this their defeat, shall be victorious (4) within a few years: (for) with God rests all power of decision, first and last.*"<sup>1861</sup>

şeklindeki meâlinde âyeti, fasılalara riâyet ederek tercüme etmiş. Marmaduke Pickthall yine öyle yapmış.<sup>1862</sup> Âyetlerin sonunda her ne kadar durmamayı ihtar eden secavendler varsa da, âyet sonlarında durmakta bir beis yok. Hem bunlar Kur'ân'ın aslî üslubunda bir hitabet üslubu aksettirmektedir.

Cündioğlu ve Suat Yıldırım ve diğer bir çok mütercimmin âyetleri birleştirerek tercüme etme metodu da kabul edilebilir; ama bunun dışındaki fasılalara riâyet ile tercümeyle bütünüyle mahzurlu kılacak bir delil elimizde mevcut değil ve gözlemler de bunu kabul etmiyor.

Cündioğlu 1.ile 5. âyeti birleştirerek bir örnek meâl vermiş. Şimdi onu inceleyelim. "1-5 Elif lam mim. Rumlar en yakın bir yerde yenildi. Onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde yeneceklerdir(...) O gün müminler Allah'ın yardımıyla sevinirler (...)"<sup>1863</sup>

<sup>1860</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 405.

<sup>1861</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 617.

<sup>1862</sup> - Bkz. Pickhall. Ag.meâl, s. 404.

<sup>1863</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D. s. 31.

Âyet duraklarına riâyet etmekten kaynaklanan tercüme kusurları vardır şüphesiz. Ama her zaman âyet duraklarını dikkatten uzak tutarak yapılacak bir tercümenin de birincisinden daha mükemmel olacağını iddia etmek pek doğru olamaz kanaatindeyim.

Meselâ: Cündioğlu'nun verdiği yukarıdaki örnekteki noksanlıkları sergileyelim.

Birincisi, asla uygun bir tercüme arayan meâl okuru karşısında tefsirî bir tercüme bulur. Kur'ân'ın cümle yapıları hakkında bir fikir sahibi olamaz.

İkincisi, Fasilaların maksadını ihsas ettirmekten uzak bir çeviri ile karşı karşıya kalır.

Üçüncüsü, fasılalar sadece âyetleri ayırmaya matuf olduğunu düşünmüyorum. Yalnız ahenk unsurlarına hizmetten ibaret olduğunu da sanmıyorum. Mânâya incelikler, hitabete güzellikler ve vurgular da kattığını düşünüyorum. Bir meâl okuru bu perspektiften bu tercüme örneğine bakınca bu incelikleri bulamayacak, düz bir anlatım bulacaktır. Yazarın anladığı şeyi anlayacak ve kısmen de onun duyduğu duyguları duyacaktır.

Fasılıya riâyet edilen gerek Türkçe gerek İngilizce meâllerde şunu hissetmek mümkün. Meselâ: غلبت الروم diye okuduk ve durduk. Burada Rum'un yenildiği haber veriliyor. Bir duraksamaya itiliyoruz. Bu tarih hatırlansın, zihinde canlansın diye bir bekleme, bir telmih vardır. O telmih Rumların yenilgisidir. Rum yenildi cümlesi, edilgen çatılı bir fiil cümlesidir. Ögeleri tam bir cümle ama eksiltilmiş bir cümle çeşnisi vardır. Özne meçhuldür. Onları kim yendi? Ne zaman? Bilenlere bu durak bir hatırlama fırsatı verecek, Rum'un yenilgisi tarih ve vakasını bilmeyenler düşünüp merak edecekler, sonra da soracaklardır. Sonra yer bildiren tümleç, yer zarfı getirilmiştir. Âyetler, beşinci âyete kadar zihinde önce sorular uyandırmak sonra o surların cevaplarını vermek gibi bir hitabet üslubuyla gelir. İşte fasılıya değil de yalnız mânâya riâyet etmek tercümelerde bu üslubun kaybına sebep olur. Ancak şu fikre katılmak mümkündür ki o da fasılıya riâyet etmek mânâyı bütünüyle bozuyorsa, elbette o zaman mânâyı riâyet esas alınmalıdır.

İşte bu mütalaâdan sonra görüyoruz ki, Kur'ân mütercimi karşısına bir problem daha çıkmaktadır. Mütercim fasılalara riâyet ederken başka mânâlar ve üslup incelikleri buluyor, fasılalara uymadan, sırf mânâyâ riâyet ettiğinde ise başka manalar buluyor. Bu durum, tercümede üslup çeşitliliğini doğurmaktadır. Her yazarın bir üslubu vardır. Hepsi de bir başka güzellik taşır.

Meselâ Bakara sûresinin ilk âyetlerini fasılalara riâyet ederek tercüme ettiğimizde ortaya şu tercüme çıkıyor.

*"Elif, lam, mim. İşte sana o kitap! Kuşku, çelişme, tutarsızlık yok onda. Bir kılavuzdur o. Korunup sakınanlara. Ki onlar gaybe inananlar, namazı kılanlardır. Ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden başkalarına pay çıkaranlardır. Hem sana vahyedilene hem de senden önce vahyedilene inananlardır. Onlar ahireti gereğince kavrayıp anlayanlar da onlardır. İşte bunlardır Rablerinden bir hidâyet üzere olanlar. İşte bunlardır geçek anlamda kurtuluşu bulanlar."*<sup>1864</sup>

Dil ve kelimelere karşılık bulma açısından eleştirilse de, Öztürk'ün bu meâli, fasılalara riâyet edilerek yapılmış bir tercüme olmak bakımından anlam bozukluklarına meydan vermemiştir. Anlam kaybı ayrı mesele o her tercümede mutlaka vardır.

Biz şimdi bu âyeti ikinci üslupla mânâyı gözeterek bir tercüme yapalım. Yani Cündioğlu'nun savunduğu tefsirî bir üslupla.

*"Elif, lam, mim. Bu, içinde şüphe olamayan kitap, ahirete kesinlikle inanan, sana ve senden öncekilere indirilene inanan, verdiğimiz rızıklardan infak eden, namazı ikame eden ve gaybe inanan muttakiler için bir hidâyettir. işte bunlardır Rablerinden hidâyet üzere olanlar. İşte bunlardır kurtuluşa erenler."*

Bu iki tercüme üslubunun da Kur'ân'ın icâzını aksettirmekten son derece uzak olduğu âşikardır. Anlam yitimi bütün tercüme ve meâllerde olduğu gibi bu iki tercümede de vardır. Belki anlam kusuru da vardır. Ama bu iki üsülden hangisinin benimsenmesi gerek? Fasılalara uyma endişesi bir zaaf mıdır? Yoksa mütercimi asla daha mı yaklaştırır. Bu soruları bu örnek üzerinde de cevaplamaya çalışalım.

<sup>1864</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 3.



İkinci tercümede ism-i mevsulleri **-en –an** yapılı sıfat fiiller şeklinde, yani diğer adıyla ortaçlar şeklinde tercüme ederek girişik cümleler kurduk. Muttakilerin fiillerini muttakilere sıfat yaptık. Türkçe de, “Bize dün bir çocuk geldi.” “O çok güzeldi.” şeklindeki iki cümleyi biz, dün bize gelen çocuk güzeldi, biçiminde de anlatabiliriz. O çok güzel olan çocuk dün bize geldi şeklinde de yorumlayabiliriz. Hepsi aşağı yukarı aynı anlamları verebilir. Fakat meâl okuyucusu bir bakıma, bu pek mümkün olmasa da, tercüme de “Kur’ân’ın üslubunu” da görmek istiyor.

Meselâ, **اللّٰه يٰن** ism-i mevsulü üçüncü âyetin başına gelmiş, sonraki âyetlerde sayılan sıfatlarla birleşerek muttakileri daha vurgulu bir biçimde anlatmıştır. Âyette **اللّٰه يٰن** yani Onlar, denerek önce bir vurgu yapılmıştır. Önce onların kimler olduğu söylenmeden o kimselerin bir an da olsa zihinde araştırılması, merak edilmesi sağlanmak istenmiştir. Sonra onların vasıfları, amelleri ve itikatları sayılmıştır. En sonunda da akibetleri hakkında haber verilmiş. Sûrenin sonunda da bu kimselerin muttakiler olduğunu anlamak Kur’ân okuruna bırakılmıştır.

İşte fasılalara riâyetle yapılan bir tercüme, bir nebze de olsa Kur’ân’ın bu heyecanlandırıcı ve düşündürücü üslubunu aksettirebilir. Ancak Cündioğlu’nun müdafaa ettiği tercüme üslubu sadece anlamaya hizmet eder. Bu yüzden Kur’ân tercümelerindeki bir üslubu benimseyerek öteki üslupları kayıtsız şartsız reddetmek, “Bu cümlelerin Türkçe’ye bu şekilde çevrilmesinin savunulur bir tarafı yoktur.” gibi kesin bir hükmü pek doğru bulmuyoruz. Her iki üslubun da hem kabul edilir ve hem de reddedilir yanları vardır. Ki bu durum tercüme ilkelerinin hangisinin daha doğru olduğu tartışmasını gündeme getirir. Tercüme tarihi de bu tartışmalarla doludur. Hülâsa, fasılalara riâyet etmeden yapılmış bir Fatiha meâliyle, fasılalara riâyet edilerek yapılan bir Fatiha meâlini mukayeselerinize sunmak istiyorum. Göreceksiniz ki ikisinde de yukarıda zikrettiğimiz kusurlar ve güzellikler vardır. Okuma akışını bozmaması ve gözlerinizi meşgul etmemesi içi asıldaki âyet numaralarını yazmıyorum.

*“Hamd o rabbilâlemin, o rahman, rahim, o din gününün maliki Allah’ın. Sade sana ederiz kulluğu, ibadeti ve sade senden dileriz avni, inâyeti yarab! Hidâyet eyle bizi doğru yola. O kendilerine inam ettiğin mes’uların yoluna, ne o gadap olunanların ne de sapgınların.”*<sup>1865</sup>

Dikkat edilirse baştaki üç âyet fasılalara riâyet edilmeden bir tek cümle şeklinde tercüme edilmiştir. Sûredeki âyetlerin tertibi, söz dizimi asıldan çıkmış ve bütünüyle Elmalılı’nın üslubunu aksettirir olmuştur. Yani hitap biçiminden çıkmış, bir düz yazı biçimi tercümeyle hakim olmuştur. Bazı eksiltili ve devrik cümleler tercümeyle şiirsel bir üslup kazandırmışsa da ortaya garip, alışık olmadığımız bir Türkçe çıkmış. Tercümedeki çoğu ifadeler de asılda yoktur. Hatta tercümeyle katılmaması gereken ifadeler var. Meselâ “Allah’ım” ifadesi asılda yok. Artık diğerlerini sergileyerek sözü uzatmak istemiyorum.

İkinci meâl:

*“Hamd Âlemlerin Rabbi Allah’adır. Rahman’dır, Rahimdir O. Din gününün Maliki, sultanıdır O. Yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz. Dosdoğru giden yola ilet bizi... Kendilerine nimet verdiklerinin, üzerlerine gazap dökülmemişlerin, karanlık ve şaşkınlığa saplanmamışların yoluna...”*<sup>1866</sup> şeklinde fasılalara dikkat edilerek yapılmış.

Burada da kusurlar aransa bulunur elbette. Ama Öztürk de istese baştaki üç âyeti bitiştirerek tercüme edebilirdi. Ancak Öztürk’ün bu biçimde tercümesi Kur’ân’daki âyet dizimini meâl okuruna tanıtmaya açısından önem kazanabilir diye düşünüyorum. Ayrıca kısa kısa cümlelerin vurgu ve ahengini, hitabet üslubunu da aksettirir.

Özetlememiz gerekirse, fasılaların tercümede de gösterilip gösterilmemesi meselesi karşımıza bir problem olarak çıkmaktadır. Birbirlerinin anlamlarını tamamlayan âyetleri fasılalara riâyet ederek de tercüme mümkün, fasılalara riâyet etmeden bir birlerini tamamlayacak şekilde birkaç âyeti tek cümle şeklinde tercüme

<sup>1865</sup> - Elmalılı. Age., 1/50.

<sup>1866</sup> - Öztürk, Ag.meâl, s. 2

etmek de mümkün. Her iki biçimde tercüme ise karşımıza hem ince anlam farkları, vurgu ve duygu değerleri, üslup farklılıkları koyacaktır. Bu üsluplardan tercüme ederken hangisini seçerseniz seçiniz, biri veya her ikisi muhakkak eksik kalacaktır. Her iki üslubu da aynı tercüme de denerseniz bu durumda da meâl tekniği ile bu çeviriyi yapmanız imkânsız hale gelir. Meâl hudutlarını aşmış tefsir üslubuna kaymış olursunuz. İşte fasılalar konusu da mütercimmin bir çok metot koymakta ve bir tercüme problemi olarak ortaya çıkmaktadır.

#### 2. 7. 4. Sayfa düzeni ve tercüme problemleri

Bu konu “kaynak metnin dilsel biçimsel özelliklerinin amaç dilde de yansıtılmasına yönelik çeviride geçerli ölçüt.” şeklinde tanımlanan, “biçimsel eş değerlilik” (formal equivalence, formale aequivalenz, équivalence formel) terimleriyle alakalı kabul edilebilir. Mütercimmin karşısında metnin biçimlerini tercüme etmek de, yani aktarmak da bir problemdir. Bir koşmayı, bir soneti, bir mesneviyi diğer bir dile bu metinlerin biçimsel özelliklerini koruyarak tercüme etmek de oldukça zordur. Mütercim, bir metnin şekil özelliklerini de tanıtmakla, başka kültürlere bir mânânın hangi metinsel kalıplar içinde aktarıldığını da tanıtmakla vazifesini mükemmelen yapmış addedilebilir. Bir metnin biçimsel özellikleri ihmal edilince belki anlamında etkileneceği düşünülebilir.

“Şair ve çevirmen Henry Wadsworth Longfellow da /1807-1881/ çeviri üzerine görüşlerini ayrıntılı olarak yazmıştır. Dante’den yaptığı Divina Comedia (İlahi Komedi) çevirisini ele alarak çeviriye ilişkin görüşlerini Longfellow şu sözlerle dile getirir:

Benim kitabımın değerli olduğu tek yön kitabın Dante’nin söylediklerini aktarmasıdır. /.../ Dante’yi çevirirken bir şeyden vazgeçmek gerekir. Bu, çit boyunca çiçeklenmiş hanımelî gibi güzel dizem mi olmalıdır. Evet dizemden daha değerli bir şeyi, yani sadakati, gerçeği, daha doğrusu çitin kendisini koruyabilmek için dizemden

vazgeçmek gerekir. Çevirmenin görevi yazarın söylediklerini rapor etmektir, yazarın ne demek istediğini açıklamak değil. Bu kitap üzerinde yorumda bulunan kişinin işidir. Yazarın ne dediği ve nasıl dediği işte çevirmenin üzerinde duracağı konu budur. /Bassnett-Mc Guire, 1980:70/.

Longfellow bu sözleriyle şiir çevirmeninin görevini kesin çizgilerle belirlemiştir. Şiiri oluşturan öğelerden dizemin çevirisi onun için önemli değildir. Onun önemle üzerinde durduğu konu, yazarın düşünce ve sözlerinin çeviri sırasında hiçbir yorum yapılmadan aktarılmasıdır. Longfellow'a göre 'yazarın ne dediği ve nasıl dediği' çeviriyi esas yönlendiren etmen olmalıdır. Bu sözlerden anlaşılacağı gibi Longfellow kurama karşı takındığı tavrı da kaynak-odaklı ve kuralcıdır. Ancak o, çevirmenin neyi nasıl dediği ile, dizem arasında bağ kuramamaktadır. Bu sözlerdeki çelişkiyi görmemek pek mümkün değildir. Ne var ki Longfellow'un çeviri kuramına karşı takındığı tavrı da kaynak-odaklı ve kuralcı olması bu çelişkinin nedenini anlamamızı sağlamakta.<sup>1867</sup> İşte Longfellow'un bu görüşlerinde dizemden vaz geçme fikri tercümeyle esas metnin düzenini aktarmaya gerek yok demesi fikri ile Kur'ân'ın sayfa ve âyet düzenini aynen göstermeye gerek yok görüşünde olanlarla bir paralellik arz eder. Cündioğlu'nun da Kur'ân-ı Kerim'in sayfa düzeninin dikkate alınmasının bir takım anlama zorlukları çıkaracağına dair bazı mütalaaları vardır.

Kur'ân-ı Kerim'in özellikle Türkçe çevirilerinde, berkenar mushaf'ın yer alması, bir teamül haline geldiğinden, çeviriler umumiyetle berkenar mushafın sayfa düzenine uygun bir şekilde yapılmaktadır. Berkenar mushafın en önemli hususiyeti, sayfa sonlarının bir âyetle bitmesi ve dolayısıyla sayfa sonlarının da yine bir âyetle başlamasıdır. (Bu düzenin Meselâ Neml 44 gibi bazı istisnaları olabilmektedir.)

Daha sonra da işâret edeceğimiz üzere, her âyet, bir cümle demek değildir. Bir cümle bazen birkaç âyetten müteşekkil olabilmektedir. Bu bakımdan sayfa düzeninin

<sup>1867</sup> - Bengi-Öner. Çeviri Bir Süreçtir..., s. 114-115.

âyet fasıllarına uygun olarak tanzim edilmesi her sayfanın bir âyet fasıllasıyla son bulması, anlamın tamamlanması için, arka sayfaya geçilmesini gerektirmektedir. Bunun belki okur için önemli bir sorun olmayabileceği söylenebilir de esasen böyle bir sayfa düzeni, hem okurun hem de çeviriyi yapan kişinin metni kendi bütünlüğü içinde algılamasına mani olmaktadır.<sup>1868</sup>

Şüphesiz görselliğe oldukça önem verilen bu basın ve yayın çağında sayfa düzeninin de ehemmiyeti üzerinde durulmalıdır. Tercüme edilen metnin bir bütün halinde görülmesi mütercime yardım edebilir. Ancak, dikkatli bir mütercim için bu pek ehemmiyetli bir mevzu gibi gözükmemektedir. Cündioğlu'nun bu mevzu hakkında verdiği örnek ise daha çok fasıllarla alâkalıdır. O, "Bu konuda Nur sûresinin 36. ve 37. âyetleri misal olarak verilebilir."<sup>1869</sup> diyor. "Zira 36. âyet, berkenar mushaflarda, sayfanın ön yüzünde ve en altında, 37. âyet ise sayfanın arka yüzünde ve en başında yer almaktadır. Bu âyetin çevirisini mütedavil bir meâlden verelim.

36 “-(Bu kandil) Allah’ın yükseltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerdedir. Onların içinde sabah akşam onu tesbih eder(şanının yüceliğini anar)lar.”

Âyetin ikinci ve son cümlesine dikkat edecek olursak, tesbih etme eyleminin öznesi zikredilmemiştir. Kimler tesbih ederler? Sayfayı çeviriyor ve 37. âyeti okuyoruz.

37 “-Kendilerini ne ticâretin, ne de alışverişin Allah’ı anmaktan, namazı kılmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı erkekler (onlar), yüreklerin ve gözlerin(dehşetten) ters döneceği günden korkarlar.”

Bu âyetin ilk cümlesine dikkat edilecek olursa, burada da cümlenin öznesi zikredilmekte ve fakat bu öznenin (erkeklerin) ne yaptığından söz edilmemektedir. Bu sorun her iki âyetin de iki ayrı cümle gibi algılanıp çevrilmesinden kaynaklanmaktadır. 37. âyetin ilk kelimesi olan “ricâl” (erkekler) bir önceki sayfanın son âyetindeki

<sup>1868</sup> - Cündioğlu. K. Ç. D. s. 26.

<sup>1869</sup> - Cündioğlu. K. Ç. D. s. 26.

“yusebbihu” (tesbih ederler) fiilinin öznesidir. Cümle hem 36. âyetin fasılası, hem de sayfanın düzeni nedeniyle ikiye ayrıldığından bir sayfada fiil failsiz kalmış, diğer sayfada ise fail fiilsiz olarak zikredilmiştir.”<sup>1870</sup>

Yani Cündioğlu, mütercimler eğer bu iki âyeti bir sayfada görselerdi, bu hataya düşmezlerdi demek istiyor. Veya fasılalara değil de cümlelere ve cümlelerdeki anlam bütünlüğüne bakılsaydı bu hatalar olmayabilirdi demek istiyor.

Sayfa düzeninin tercümede teknik olarak bütünüyle nazara alınması konusuna sıcağ baktığımızı belirtmiştik. Bu bir usul olarak benimsenebilir.

Mesclâ Zemahşerî bu hataya düşmemiştir. يسبح له رجال فى بيوت<sup>1871</sup> fiilini. يسبح له رجال فى بيوت şeklinde tefsir etmiş. Yani onu evlerde erler tesbih eder, şeklinde tercüme etmiş ve رجال ifadesini özne yapmış. Yine 37. âyetini başındaki رجال ifadesi için يسبح daki fiile özne olma delâletiyle merfu dur<sup>1872</sup> açıklamasını yapmış; ama o bu iki âyeti tefsir ederken nasıl bir sayfa düzeni üzerinde çalışıyordu bilemiyoruz. Çünkü elimizde Keşşaf'ın orijinal sayfa düzeni yoktur. Modern basımlardaki sayfa düzeni üzerinden düşünülürse, gerçekten böyle bir yanlışa fırsat vermeyecek mahiyettedir. 36. âyeti ve sonunu, 37. âyeti ve başını bir arada görme imkânımız vardır. Gâyet kolaylıkla anlıyoruz ki 37. âyet başındaki رجال merfudur ve 36. âyetteki يسبح nun öznesidir.

Kurtubî de önce 37. âyetin başındaki merfu رجال kelimesini

<sup>1873</sup> رجال . فيها بالغدووالاصال . رجال şeklinde 36. âyetin sonuna ekleyerek bu iki âyeti bir bütün halinde görüp sonra tercüme etmiştir. 37. âyeti ise رجال ifadesini başa almadan <sup>1874</sup> لا تلهيهم şeklinde görmek istemiş ve ona göre tefsir etmiştir. Ancak bu delillerin, bu gibi yerlerde fasılalar ihmal edilerek yalnızca bu üslupla tercüme edilmelidir, fikrini desteklemeye ve bu yolun biricik metot olduğunu ispata yetmeyeceği

<sup>1870</sup> - Cündioğlu. K. Ç. D. s. 26-27.

<sup>1871</sup> - ez-Zemahşerî. Keşşaf, III/247.

<sup>1872</sup> - ez-Zemahşerî. Age. III/248.

<sup>1873</sup> - Kurtubî. Age., XII/255

<sup>1874</sup> - Kutubî. Age., XII/279.



kanaatindeyim. Çünkü 37. âyet başındaki رجال bu âyete tabi öznenen ibaret eksiltili cümle özelliği de taşıyabilir. Yani Allan (c.c.) رجال dedikten sonra onu هم zamiriyle tekrar vurgulayıp o erleri zamirle pekiştirmiş olabilir. Yani şöyle bir vurgu düşünülebilir: “O erler... Onları ne ticâret, ne bir alış veriş Allah’ın zikrinden alıkoyabilir.”

Dolayısıyla 36. âyet de 37. âyet de kendi içinde müstakil bir cümlemiş gibi tercüme edilebilir. Her ikisinde de farklı ve doğru bir anlam çıkarılabilir.

İşte karşımıza çıkan bu gibi bir çok tercihler bir tercüme problemidir.

Yıldırım, Cündioğlu’nun işaret ettiği bu hassasiyete dikkat ederek bu iki âyeti birlikte, “O nura Allah’ın yükseltilmesine ve içlerinde kutlu isminin zikredilmesine izin verdiği evlerde (mescidlerde) kavuşulur. Oralarda sabah akşam O’nun şanını yücelterek tenzih eden öyle yiğitler vardır ki ne ticâretler ne alım ve satımlar onları Allah’ı zikretmekten, namazı hakkıyla ifa etmekten, zekâtı vermekten alıkoyamaz. Onlar kalplerin ve gözlerin dehşetten halden hale döneceği, alt üst olacağı bir günden endişe ederler.”<sup>1875</sup> şeklinde tercüme etmiş. Fasılaları dikkate almamış.

Elmalılı da önce sayfa düzenini iki âyeti birlikte görececek bir biçimde oluşturmuş. Eğer orijinal metinde de böyleyse tabî. Elimizdeki Latince baskı da sayfa düzeni böyle. O, 36. âyetin sonundaki يسبح fiilinin öznesini 37. âyetteki رجال yapmamış. Şöyle: “O evlerde ki: Allah’ın onların rif’atlandırılmasına ve içlerinde isminin zikredilmesine izin vermiştir, onlarda sabah ve akşam üstleri ona tesbih ederler.”<sup>1876</sup> şeklinde tercüme etmiş. يسبح له onu tesbih ederler şeklinde fasılaya dikkat ederek tercüme etmiş.

37. âyetteki رجال ifadesini de bizim yukarıdaki yorumumuza benzer şekilde tercüme etmiştir. Yani 37. âyetteki ilk cümlenin bir ögesi olarak yorumlamış. “Nice erler ki ne ticâret ne beyi’ kendilerini zikrullahtan, namaz kılmaktan, zekât vermekten alıkoyamaz....”<sup>1877</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani 37. âyetin başındaki رجال u bu kelimenin

<sup>1875</sup> - Yıldırım. Ag.mcâl., 353.

<sup>1876</sup> - Elmalıh. Age., IV/3515.

<sup>1877</sup> - Elmalıh. Age., IV/3515.



yerini tutan belirtili nesne yapmış. Her ne kadar asıldaki رجال merfu ve özne durumunda gözükiyorsa da. Belki de Elmalı bu kelimeyi, mahallen merfu ama anlamca mansub bir ismu'l meful, yani Türk dili bilgisi terminolojisiyle belirtili nense, olarak yorumlamış olmalıdır.

Öztürk 36. âyetin son cümlesini, “*Orada sabah akşam O’nu tespih eder.*” şeklinde fasılaya dikkat ederek tercüme etmiş. 37. âyetin başındaki رجال ifadesini de, “*Öyle erler vardır ki...*”<sup>1878</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani رجال u ayrı bir cümle, öğeleri hazfedilmiş bir özne olarak yorumlamış ve hazıfları sanki tercümede zikretmiştir. Yani bir kelimelik رجال ifadesini “*Öyle erler vardır ki*” şeklinde takdir etmiş.

Hülâsa biz bu biçimde bir tercümenin de caiz olduğu görüşündeyiz. Bu durumda mutlaka fasılalar dikkate alınmadan tercüme edilmelidir, fikrinde değiliz. Hele asla uymayı ve Kur’ân’ın sayfa düzenini ve fasılalarını da olabildiğince aksettirmeyi ilke edinmiş mütercimler için bu kaçınılması gereken bir tercüme metodu olmalıdır.

Eğer ille de bu durumda fasılalar dikkate alınmamalı ve öylece tercüme yapılmalı deniyorsa bu Kur’ân’ın fleksibilitesine aykırıdır ki bu da anlamı dondurmak, yoruma kapıları kapatmak demek olur.

Hülâsa sayfa düzeni ve fasılaların yukarıda zikrettiğimiz bazı zorluklar karşımız koyması da tercüme problemleri cümlesinden sayılabilir kanaatindeyiz. Kur’an’ı tercüme etmeye teşebbüs eden kimselerin, dikkatlerini bu gibi olumsuz yönde etkileyecek durumları da göz önünde bulundurmaları gerekir.

<sup>1878</sup> - Öztürk. A.g.meâl, s. 355-356.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ARAPÇA-TÜRKÇE ARASINDAKİ FAKLILIKLAR VE TERCÜME PROBLEMLERİ.

Hiç şüphesiz tercüme karşısında en temel problemleri, bu konu oluşturmaktadır. Çünkü diller arasındaki söz dizimi, yapı, musikî ve vurgu farklılıkları bir dil ile anlatılmış duygu, düşünce, hayâl ve olayların diğer bir dil kalıbına aktarılmasında en büyük engeli teşkil etmektedir. Bu engellerden en önemlisi hatta imkânsızı, bir dildeki ses değerlerinin karşı dile aktarılmasıdır. Bu açıdan biz iki dilin önce ses değerlerini karşılaştırmak istiyoruz.

#### 3. 1. Arapça'nın Ses Örüntüsü ve Tercüme Problemleri

Her dil, kendi yapısı içinde bir musikî bir ahenk, bir ritim taşımaktadır. O dil başka bir dile çevrildiğinde bu unsurların bütünüyle kaybolduğu görülür. Bir dili başka bir dile çevirirken mânâ tespit edildiğinde, musikî unsurları, yani ahenk, ritim, tonlama ve vurgu kaybolur; ona karşı dilde bu unsurlar yüklenmeye çalışıldığında da mânâ yitip gitmektedir. Asıldaki şiirsel ifadeyi koruma endişesine düşüldüğünde de mânâyı kaçırılmaktadır. Kısaca bir tercüme faaliyeti esnasında Karşınıza farklı dillerin “duygusal ya da coşkusal durumlarıyla bireysel tepkileri anlatmaya yönelik işlevi”<sup>1879</sup> şeklinde tanımlanan ‘anlatımsal işlevi (expressive function)’ bir takım problemler çıkarıyor. Bu zorluğun, Kur’ân’ın tercümesi esnasında görüldüğü kadar hiçbir metnin çevirisi esnasında görülmesi mümkün değildir.

“Çeviri eyleminde karşı karşıya gelen dillerin yapısal-düzeneksel ayrılığı, ekinsel-toplumsal ortamı, bildirilerin tür ve düzeyi çeviriyi belli sınırlar içinde kolaylaştırabilir de güçleştirebilir de. Şu da bir gerçek ki kimi yakınlık ya da

benzerlikler kimi durumlarda, beklenenin tersine yanıtıcı etkenler olarak da ortaya çıkabilir. Bu bakımdan güçlüklerin aşılmasında kişisel beceri ve sezginin de çok önemli bir yer tuttuğunu da belirtmeliyiz. Yalnız kişisel beceri ve sezginin tüm görkemiyle ortaya çıkabilmesi için bilimsel gereklerin yerine getirilmesi de kaçınılmaz bir zorunluluktur. Çünkü çağdaş anlayışa göre çeviri son çözümlemde, bilime dayalı bir sanattır. Ayrılıklara karşın ve ayrılıklar içinde diller arası eş değerliliği sağlamak, kaynak dildeki bildiriye anlam ve işlev açısından olduğu gibi deyiş bakımında da en yakın ve en doğal biçimler aracılığıyla erek dile aktarma ancak bu gerçeğin bilincine varılmasıyla olanaklı duruma girer. <sup>1880</sup>

Mesela Kur'ân'ın manzum tercümesine tevessül eden bazı mütercimler, bu sahada kesin bir yenilgiye uğramışlardır. "Zira Kur'ân yalnız mânâsıyla değil, kelimeleri yapan harflerin seçilişi, kelimelerin cümledeki dizilişi ve bu dizilişlerden hasıl olan musikiyle bütün olarak bir mucizedir." <sup>1881</sup>

Kur'ân'ın anlatım gücü hiç şüphesiz onun taşıdığı eşsiz musikî ve ses örüntüsünden de gelmektedir. Kur'ân, ses, ahenk, imge, musikî, edebî sanatlar ve mânâ bakımından da bir bütündür. Kur'ân'ı anlama bu bütünlük atmosferi içinde mümkün olmaktadır. Meâlîn ruha yaptığı tesir ile, aslın insan ruhuna yaptığı tesir arasında namütenahi fark vardır. Kur'ân yalnızca ses örüntüsü ile, hiç anlaşılmasa bile, ruhu temizleyen, fitratı arındıran bir özelliğe sahiptir. Aslında ruhu terbiye eden yalnızca güzelliştir. Güzeli gören hep onu taklit eder. Güzel daima güzel mesajlar verir. Güzeli gören güzel, mükemmel gören mükemmel olmak ister. Güzel davranışlar gören hep güzel davranmak ister ve güzel davranır.

Bu fikrimizi şöyle bir misalle ispatlayabiliriz. Tabiattaki çirkinlikler ve güzelliklerin ruhta yaptığı tesiri düşünelim. Kuş seslerinin, kuşlara ait bir anlaşma ve

<sup>1879</sup> - Göktürk. Age., s. 109.

<sup>1880</sup> - Vardar, Berke. "Dilbilim Açısından Çeviri", *Türk Dil.* Cilt. 38. Sayı, 322, (1 Temmuz 1978), s. 71.

<sup>1881</sup> - Ateş. Tefsir Dersleri, s. 103.

iletişim vasıtası olduğunu biliriz. Ama bizim bu seslerden anladığımız bir şey yoktur. İki kuş karşılıklı ötüşürken bir birlerine ne dediklerini anlayamayız. Ama o seslerden duyduğumuz bir zevk vardır. İnsan sesi karışmamış bir ney, bir kaval sesi ruhu güzelliklerle tanıştırır. Ruh saflaşır. Çirkinini anlar, çirkinden kaçır; güzele temayül eder. Bu, musikînin insan ruhunda yaptığı olumlu bir tesirdir. Ama bu sesleri tefsir edemeyiz. Tabiattaki her ses esasta ilahî bir mesaj, ruh ile iletişimler kuran bir nevî lisandır.

Bu açıdan, Kur'ân'ın ne dediğini anlamak kadar, onun güzel bir ses ile okunurkenki musikîsini duymak ve tatmak da önemlidir. Edebiyat derslerinde şiir öğretiminde şiirin ses örüntüsü, onun taşıdığı anlamdan ayrı olarak verilmez. Böyle yapmak şiirin maksadına ulaşmasına müsaade etmemek demek olur. Şiirin yalnızca anlamını vermek, onu tefsir etmekle şiir denen tılsımlı ifade biçimini öğretmiş olamazsınız. Bu açıdan meâller, tercüme ve tefsirler, Kur'ân'ın o ruh ile kontak kuran asıl cephesini, başka dil konuşan insanlara vermekten daima aciz kalmıştır.

Bu perspektiften baktığımızda, şiirin insan tabiatının iki cephesiyle iletişim kurduğunu görüyoruz. Bir zihinsel, aklî cephesiyle; iki, ruhsal cephesiyle ki, bu da zevke taalluk eder. Şiiri sadece mânâ yüklü bir kavram olarak öğrencilere tanıttığımızda şiir, şiir olmaktan çıkıyor, ondan anlaşılan mânâ da tesirini kaybedip kuru bilgiden ibaret kalıyor. Akli doyuruyor belki; ama ruhun güzellik ve estetik bekleyen tarafı aç kalıyor. Güzelle temas kuramayan ruh pörsüyor, çirkinleşiyor ve neticede de çirkinle ünsiyet ediyor ve bu ünsiyet sonunda da çirkin işlere temayül ediyor.

“Şiirin etki ve duygulandırma gücü, yalnız dil ve anlatımından gelmez. İmgeler, eğretileme ve simgeler, söz ve anlam sanatlarının yanı sıra, sözcüklerin ses değerleri, dize içindeki yerleri ve birbirleriyle sessel bağdaşmalarından doğan ses örüntüsü de şiirin etki ve duygulandırma gücünü sağlar. Hatta anlamını doğrudan kavrayamadığımız bir şiir, yalnız ses örüntüsü yönüyle bizde bir hoşlanma duygusu uyandırabilir. Terim olarak uyum (ahenk), ritim ya da armoni bu ses örüntüsü, dizeyi oluşturan sözcüklerin, sözcükleri oluşturan hecelerin, heceleri oluşturan seslerin nitelikleri, bunların

sıralanışıyla ilgilidir. Bu yönden şiir öğretiminde şiirin ses yapısı üzerinde de öğrencileri düşündürmeye<sup>1882</sup> yöneliriz. “Bir bakıma onları şiiri kulakla da duymaya”<sup>1883</sup> alıştıırırız. ”Bu da üzerinde çalışacağımız şiiri ilkin birkaç kez sesli okumalarını, ya da sesli olarak okunan şiiri, dinlemelerini gerektirir. Bu okuma ya da dinleme süreci içinde öğrenciler dizelerdeki sözcükleri, sözcüklerin yapısı içinde yer alan heceleri ve sesleri duyarlar; ayırmaya çalışırlar. Örneğin Melih Cevdet Anday’ın şu iki dizesini sesli okuyup öğrencilerimize dinlettiğimizi düşünelim.

O gün gelsin neşemiz tazelensin de gör / Dünyayı hele sen bir barış olsun da gör.

Öğrenciler ilk dizede *e* ünlüsü ile *n* ünsüzünün tekrarlandığının farkına varırlar.

Heccelerin bu ünlü (*e*) ctrafından yoğunlaştığını sezerler. Ayrıca bu dizedeki kimi sözcükler dize içinde birbiriyle uyaklı (gelsin-tazelensin) olduğunun farkına varırlar. Bunun gibi dizelerdeki iç uyakların yanı sıra tekrarlara ve dış uyaklara da öğrencilerin dikkatini çekeriz. Dizeleri seslendirmede sesin nerede yükselip nerede alçalabileceğini kimi örneklere bağlayarak öğrencilere<sup>1884</sup> gösteririz. “Elbette bir şiir düz yazı gibi okunmaz; ama yapaylıktan da kaçınmak gerekir. Bunun için şiirin havasına, dizelerin birbiriyle bağlantısına göre sesimizi ayarlamamız gerekir.”<sup>1885</sup>

İşte bu metotla bir şiir öğretirken maksadımız, şiirin ses ve musikî örgüsüyle öğrencinin zevkini terbiye etmek, geliştirmek ve onun ruhunu güzellikleri anlar, güzelliklerle irtibatlar kurabilir bir seviyeye getirmektir. Bütün güzel sanatların maksadı budur; insan ruhunu güzelliklerle tanıştırmak ve güzele meylettirmektir.

Edebiyat öğretiminde, özellikle de şiir öğretiminde öğretmenin biricik maksadı şiir içindeki mânâyı öğrencinin zihnine doldurmak değildir. O mânâyı en güzel bir biçimde şiiriyle beraber sunmaktır. Bu usulle onun beynini, ruhunu, kalbini güzelliklerle donatmaktır. Güzel içecekleri en güzel kaplarla sunmaktır.

<sup>1882</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s. 172.

<sup>1883</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s.172

<sup>1884</sup> - Sezer ve diğerleri. Age., s. 172.

İşte mütercim de Kur'ân'ı bu ses, bu armoni bu ahenk, ritim ve vurgular bütünlüğü içinde önce duymalı ve sonra bu duyuş içinde anlamaya çalışmalıdır. Daha sonra da anladığını başka bir dil ile anlatmalıdır. Çünkü Kur'ân kendine özgü şiir ve musikî ötesi bir ses örgüsü içinde mânâsını sunarken, okurlarına bir zevki selim, bir kalbi selim, bir hissi selim kazandırmayı da murat etmektedir. İşte namazı Kur'ân'ın meâliyle kılma fikrini ileri sürenler sanırım bu konu üzerinde hiç düşünmemişlerdir. Meâllerde bu ses örüntüsünü bulmak asla mümkün değil ve ebediyete kadar da mümkün olmayacaktır. Kur'ân'ın bu noktadaki i'câzı, tercüme karşısında aşılmaz, sarp bir yokuştur.

Hülâsa, Kur'ân'ın ses örüntüsü bir mucizedir. Bütün mütercimleri acze düşürmüştür. Kur'ân'ın bu musikîsini Türkçe veya her hangi bir dilin ses örüntüsüyle vermeyi imkânız kılan en önemli sebep Arap dili ile Türk dili ve diğer diller arasındaki yapısal farklılıklardır.

Bir bütünlüğün en küçük parçasının o bütünlük içinde çok mühim bir görevi vardır. Bir uçak düşünün. O, bir çok parçadan meydana gelmiş bir bütünlüktür. Ona toptan baktığınızda onun ahenkle işleyen bir makine olduğunu görürsünüz; ama onu meydana getiren küçücük parçalar hiç aklınıza gelmeyebilir; ama bir menteşeyi düşünün. Uçağın kapısını açıp kapamaya yarayan bir menteşeyi... O dev, o azâmetli insan yapımı metal kuş için ne kadar mühimdir. Tekerlekleri ve en küçük vidası ile ahenkli bir bütün olan uçak, sadece uçmaya ve uçurmaya yarayan bir alet demek değildir. Bu icadın hizmet ettiği noktada, insan oğlu ile olan alâkası noktasında, ona verdiği hizmet açısından, ondaki en küçük parça büyük önemler ifade eder.

İşte, dil denen, bir açıdan canlı, kinetik, işlek; diğer bir açıdan da durgun ve potansiyel olan bu tabii sistem de böyle bir birliktir. Maksadı iletişim sağlamaktır.

Duygu, düşünce ve hayâllerin, arzu, istek ve emirlerin alış verişini sağlayan, insanla alâkalı, seslerden, kelimelerden, cümlelerden oluşmuş canlı bir müessesedir.

Allah bu müesseseyi farklı farklı kılmış ve farklılığı da, “*Yerin ve göğün yaratılışı, lisanlarımızın ve renklerinizin çeşitliliği de O'nun âyetlerindedir. Şüphesiz bunda, elbette, alimler için bir ibret vardır.*”<sup>1886</sup> meâlindeki âyetinde, âyetlerinden, varlığının delillerinden saymıştır. İşte bu farklı kurumların içindeki mânâyı mütercim birine aktaracaksa, bu iki kurumu oldukça detaylı bir biçimde karşılaştırmak zorundadır. Biçim bakımından, cümle yapısı bakımından, menşe bakımından vs... Mütercim, böyle bir karşılaştırma yaptığında görececek ki karşısındaki en büyük problem dillerin yapı bakımından, bu yapının o dile kazandırdığı ses çeşnisi farklılıklarıdır. Bu gerçeği gördükten sonra eşsiz bir ses armonisine sahip olan Kur'ân'ı tercüme karşısındaki konumunu belirleyebilecektir. Bu karşılaştırma iki dili de iyi anlamaya yardım edecek ve daha iyi bir tercüme ortaya çıkarabilecektir belki... Bir dili diğer bir dile çevirirken nelerin imkânsız, nelerin mümkün olabileceği, anlam yitimlerinin nelerden ve nerelerden kaynaklandığını görececek ve bu yitimleri en aza indirmeye çalışacak ve meâllere, tefsirlere bir hudut, bir sınır çizicek, Kur'ân karşısında meâllerin kadrini, kıymetini belirleyecek, fonksiyonlarını bildirecektir.

Biz şimdi kısaca, Arap dili ile Türk dili arasında hem fonetik ve hem de morfolojik bir karşılaştırma sunacak, bu karşılaştırma sonucunda tercümelelerdeki Kur'ân dili ile Türk dili arasındaki farklılıkları ortaya koyacağız. Sonra Kur'ân Türk diline aktarılırken mütercimlerin karşısına bu açıdan ne gibi problemler çıkardığını anlayacağız ve Türkçe meâller ile Kur'ân arasındaki kesin çizgiyi göstereceğiz

<sup>1886</sup> - Rum, 30/22.



### 3. 1. 2. Türkçe'nin dünya dilleri arasındaki yeri

“Türkçe'nin yeryüzü dilleri arasındaki yeri, Ural-Altay Dilleri Takımı'dır. Ural-Altay Dilleri terimini, dilbilgisine ilk kez kabul ettiren Kastren (M. Alexander Castren) adında bir Fin bilginidir.

Ural-Altay Dilleri, bugün için bir dil ailesi görünüşünden, yani bir köken birliğinden çok, bir yapı birliği görünüşündedirler. Bu takıma giren diller yapı bakımından birbirine benzemektedirler; eklemli diller takımındandırlar. Bu takımdaki dillerde bir ünlüler uyumu yasası bulunmaktadır. Bu takımda bir ya da birden çok heceli kelime kökleri ile ekler bulunur. Her kelimedede eklerle yeni anlamlarda kelimeler türetildiği gibi her kelime eklerle geçici durumlara da sokulabilir. Eklerle kökler-hemen her zaman- birbirlerinden kolaylıkla ayırt edilebilirler.

Eklemli dillerde ekler kelimenin başına ya da sonuna getirilebilir. Bu özelliğe göre o dillere önekli diller, sonekli diller adı verilir. Türkçe, eklemli diller takımından son ekli bir dildir.”<sup>1887</sup>

### 3. 1. 3. Arapça'nın dünya dilleri arasındaki yeri

Arapça ise menşec bakımından Sam dilleri grubunda yer almaktadır. “Bu dillerin ses sisteminde belumî, yani yutak ve diş sesleri çoktur. Ön, arka, geri damak seslerinin her türlü, diş ve diş kökü seslerinin her türlü vardır. Derin yutak sesi dediğimiz ʕ ayn, (tiefguttural=guiturale profonde) bu dillerde çok nemalanmıştır.”<sup>1888</sup> Bu ses Türkçe'de yoktur. Dolayısıyla Kur'ân'da bu ses ile yapılmış çok güçlü asonaslara, “aynı ünlü seslerin tekrarları”<sup>1889</sup> na rastlamaktayız ki hem anlam ve hem de ses arasında

<sup>1887</sup> - Edizkun. Age., s. 17-18. Ayrıca dil karşılaştırmaları için bkz. Prozig, Walter. Dil Denen Mucize, çev. Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1995. s.233 vd.

<sup>1888</sup> - Dilemre, Saim Ali. Genel Dilbilgisi, Devlet Basımevi, İstanbul, 1939, s. 427

<sup>1889</sup> - Bkz. Kocakaplan. Age., s. 19.

derin bir mutabakat vardır. Türkçe’de bu ses olmadığı için Hud Sûresi 44. âyette geçen (... يا ارض ابلعى ماء ك ويا سماء اقلعى ...) âyetindeki ses ve mânâ uyumunu birden aksettiren bir kelime bulmamız da mümkün değildir. Biz en fazla “*Ey yer suyunu yut ve ey sema sen de tut,*” şeklinde bir kalîye ahengi verebiliriz. Ama ابلعى kelimesi okunurken, kelimedeki ع telâffuz edildiğinde yutma eylemini yaparken yutağımızdaki yutkunma hareketini oluşturur. اقلعى kelimesi okunurken de oradaki iki gırtlak “boğaz ortası ve ağız ile boğaz ortası, küçük dil”<sup>1890</sup> sesi olan ق ve ع harflerini telâffuz ederken gırtlığımızda bir şeyi yukarı doğru çekmiş gibi oluruz. Bu Kur’ân’da kullanılan kelimelerdeki ses ve mânâ mutabakatının çok kuvvetli bir delilidir.

Yine Taha sûresi, 39. (... ان اذفبه فى التابوت ففذفبه فى اليم ...) “*Onu (Musa’yı) tabut içerisine koy da denize bırak.*” âyetinde okunurken bir telaffuz zorluğu çekeriz. Bu zorluk yine konuyla mutabakat halindedir. Firavun yeni doğmuş erkek bebekleri acımasızca öldürmektedir. Hz. Musa’nın annesine, yavrusunu Firavun’dan korumak için onu bir tabuta koyarak denize atması emrolunur. Bir annenin körpe yavrusunu sulara vermesi elbette ağır bir iştir. İşte bu ağır iş teklif edilirken söylenişi zor kelimelerden bir cümle kurulmuştur. İşte yukarıdaki âyet tilâvet edilirken bu zorluğun çekildiği hissedilir. İşte bu ses ve mânâ mutabakatı içinde olan kelimelere Türkçe’de aynı değeri taşıyan kelimeler bulunamamaktadır. Bu gerçekten Kur’ân’ın tercümesinde çözülmesi imkânsız bir problemdir.

Yine Arapça’da “Ön ses ve son sesler ve hecalar bazı tahdidata bağlıdır. Kökler konsonlu olup iç-bükün=Umlaut ianesiyle, söz-köklerini (stamm, radical) yaparlar. Bu iç bükün bütün vokalleri dolaşır, hepsinin üzerinde gezinebilir. Ön ve arka bükün, yani ön ekleme ve son ekleme dahi vardır.”<sup>1891</sup>

Bu içbükün, bu dilin kelimelerine, dağlara akşamın yavaş yavaş inişi, denizin hafif dalgalanması, ağaçların yelpazelenmesi gibi tabî ve estetik güzellikler katar. Ağır

<sup>1890</sup> - Karaçam. Age., s. 193.

<sup>1891</sup> - Dilemre. Age., s. 427.

ağır iniş ve çıkışları hissettirir. Böyle bir ses yapısına sahip bir dil ile örülen bir metin insana tabiatı, ondaki eşsiz bir senfoniye hatırlatır. **يذهب** nin **ذهب** oluşu ne kadar yumuşak, ne kadar dalgalıdır! **زلزالها** nın söylenişinde ne kadar sert iniş çıkışlar vardır. **والى السماء** derken göğe bakış ne kadar uzar gider. Hemzeye gelince bakışımız birden, aşağı, yere yönelir. **مقبر** makber çoğul sigaya girerken ne kadar nazik bir yükseliş ve alçalış hissi verir. **مقابر** mekabir kelimesini lafzadığımızda onu **مقا** mekaa diye uzatırken sanki insan ömrünün bir zirveye yükselişini, **بر** bir derken de alçalışını, kara toprağa girişini hatırlarız. **الجبل** el cebelu, çoğul olurken sanki irili ufaklı dağlar varmış da **جى** ci derken alçak dağlar, **بال** bal diye çektiğimizde de yüce dağları hatırlarız. İngilizce’de **speak** derken dudakların hareketi, konuşma eylemini yaparkenki dudakların kıpırdanışıyla uyum göstermez. Türkçe’de de **konuş** derken dudaklarımızın hareketi konuşmak kelimesini hatırlatan kıpırdanışlar yapmaz. Hatta sonundaki **ş** sesi **şışşt** şeklinde **sus** anlamını çağrıştıran bir ses çıkarır. Ama Arapça’da **الكلام** el-Kelamu derken dil ve dudakların kıpırdanışı konuşma fiiliyle öyle yakın bir uyum gösterir ki, sanki kelimelerin sesleri mânâlarına göre seçilmiş sanırsınız. Bu kelimeyi telaffuz ederken **ك** ile önce ağzınız hafif açılır, sonra diliniz damağa değeri, sonra **م** harfinde dudaklarınız kapanır ve **u** derken dudaklarınız büzülür. Konuşmanın ağızdaki oluşması da ağzın, dilin ve dudakların bu hareketlerinden meydana gelmez mi?

**الكلام** kelimesinin sığadan sığaya girişi hafif çalkantılı bir denizi çağrıştıır. Hafif rüzgarda sallanan dalların hareketini duyumsarsınız. **تكلم** tekelleme, **يتكلم** yetekellemu gibi... Kur’ân âyet, cümle ve sûreleri işte bu dalgalı, cıvıl cıvıl, senfonik kelimelerle örülmüştür ki Kur’ân karşısında tercüme, önce ses cephesinde kesin bir yenilgiye uğramaktadır.

Yine bu dil ailesinde “isimler, sıfatlar cinsiyet sesi” taşırlar. “Bu sesler, ikinci ve üçüncü zamiri şahsileri dahi istilâ” eder ve “bu vasıta ile fiillere de sari”<sup>1892</sup> olurlar.

<sup>1892</sup> - Dilemre. Age., s. 427.

Türkçe’de bu özellik yoktur. Dolayısıyla Arapça’dan Türkçe’ye çeviride bu durum bazen gözden kaçır.

Meselâ <sup>1893</sup> اتخذت بيتا (...) âyetinde yuvayı yapan dişi örümcektir. Bunu -dı’lı geçmiş zamanlı اتخذ fiilinin sonundaki müenneslik, dişilik bildiren -t zamirinden anlamaktayız. Yaşar Nuri Öztürk’ün “Allah’tan başkalarını veliler edinenlerin durumu, bir ev edinen dişi örümceğin durumuna benzer(...)”<sup>1894</sup> şeklindeki meâlinde bu dikkatten kaçmamış; ama Suat Yıldırım’ın “Allah’tan başka hami, sığınacak tanrı edinenlerin durumu, tıpkı kendine yuva yapan örümceğin haline benzer.”<sup>1895</sup> şeklindeki meâlinde örümcek olarak geçmiş. Oysa aslında dişi bir örümcekten bahsedilmektedir.

Kur’ân-ı kerim eğer bu bağlamda bir dişi örümcekten bahsediyorsa, bu bilimle uğraşanlara bir mesaj veriyor demektir. O halde bu gibi hassas noktaları göz ardı etmemek lazımdır.

Bu gün örümceğin “otuz dört bin dolayında türünden”<sup>1896</sup> bahsedilmektedir. Bu kadar kalabalık bir böcek ailesinin dışısının yaptığı bir evden bahsedilmesi ilginçtir.

Sonra nekra olarak gelen beyt/ev kelimesinde de şifreler saklı olabilir. Çünkü başlıca besin kaynakları böcekler olan “örümceklerin böcekleri yakalamak için hazırladıkları tuzak ağları”<sup>1897</sup> ve bir de onların dişilerinin “yumurtalarını bırakmak için ipekten ördükleri bir kese”<sup>1898</sup> vardır. Acaba dişilerin yaptıkları bu evden mi bahsediliyor. Veya örümceklerin “ctenizidae üyelerinin toprağı kazarak içini ipekle döşemek sûretiyle yaptıkları bir evden”<sup>1899</sup> mi bahsediliyor? Bu âyet bu bilim dünyasına bir mesaj veriyor olabilir. Ve bu âyette de bir ilmî mucize saklı olabilir?

<sup>1893</sup> - Ankebut, 29/41.

<sup>1894</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 402.

<sup>1895</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 400

<sup>1896</sup> - Ana Britannica. Genel Kültür Ansiklopedisi, İstanbul, 1986, 17/309.

<sup>1897</sup> - Ana Britannica, 17/310

<sup>1898</sup> - Ana Britannica, 17/310

<sup>1899</sup> - Ana Britannica. 17/310.

Bu konuda Âişe Abdurrahman'ın Mustafa Mahmud'a yönelttiği eleştiriyi zikretmek istiyorum. "Mustafa Mahmud bu âyete dayanarak Kur'ân-ı Kerim'in çağdaş bilimin ortaya koyduğu bir gerçeği on dört asır önce bildirdiğini ifade etmektedir. Modern bilime göre örümcek ailesinin evini dişi örümcek yapmaktadır. Mustafa Mahmud'a göre Kur'ân'ı Kerim bu gerçeği zikretmektedir. Yukarıdaki âyette yer alan اتخذت بيتا "örümcek ev edindi ibaresinde bu husus açıkça müşahede edilmektedir. Âyette evi yapan örümcekten bahsedilirken özellikle müenneslik dişilik ت si kullanılarak evi dişi örümceğin yaptığı bildirilmiştir.

Âişe Abdurrahman ise Mustafa Mahmud'un bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Yazara göre söz konusu ibarede yer alan dişilik ت si Arapça'nın kendi özelliğinden kaynaklanan lügavî bir dişiliği ifade etmektedir. Zira Arapça'da bazı tekil hayvan isimleri lügavî dişilik özelliği taşıyan bir yapı içinde zikrolunmaktadır. Bu kullanım tarzının biyolojik bir dişilikle ilgisi yoktur."<sup>1900</sup>

Biz ise, ilmî hakikat böyle olmasa da, bu farklılıkları mütercimim tercümede göstermesinin yanlış bir iş olmayacağı kanaatindeyiz. Aslında örümceğin dişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak mütercim bu farkları gösterince kadın, dişi ve erkek tabirlerini kullanmak zorunda kalacaktır. Bu da bir takım vurgu, ahenk, ritim kayıpları ortaya koyacaktır ki bu zorluğu da tercüme problemlerinden saymak mümkündür.

Elmalılı, "Allah'tan başka veliylere tutunanların meseli örümcek meseli gibidir: bir ev edinmiştir(...)"<sup>1901</sup> şeklindeki meâlinde dişilik ekini tercümede göstermemiştir.

Konyalı Vehbi Efendi, "Allah'ın gayri dost ittihaz edenlerin sıfatları ankebutun sıfatı gibidir. O ankebut ki ev yapar(...)"<sup>1902</sup> şeklinde tamamen tefsir sayılabilecek bu meâlinde اتخذت fiilindeki müenneslik ت sini göstermemiştir.

<sup>1900</sup> - Koç, Mehmet Akif. Age., s. 106.

<sup>1901</sup> - Ankebut, 29/41. Elmalılı. Age., s. V/3777.

<sup>1902</sup> - Vehbi. Age., X/4203.

Bilmen, “Allah’tan başka veliler ittihaz edenlerin meseli bir ev edinmiş olan örümceğin meseli gibidir (...)”<sup>1903</sup> demiş.

Tuhaftır ki Öztürk’ten başka tetkik ettiğim Ateş, Koçyiğit, Bulaç, Hamidullah (terc.) ve Sadak, Medine Balcı, Atasoy, Gülle “ittehaza” fiilindeki müenneslik ifade eden eki görmemişler.<sup>1904</sup> Esed hakeza, “(...)which makes for itself a housue(...)”<sup>1905</sup> “(...)kendisi için bir ev yapan(...)” şeklinde tercüme etmiş ve اتخذ fiilindeki müennes ت ckini tercümeyle yansıtmamıştır.

Pickthall, “The likeness of those who choose other patrons than Allah is as likeness of the spider when she taketh unto herself a house...”<sup>1906</sup> “Allah’tan başkalarını dost seçen şu kimselerin benzeri örümceğin benzeri gibidir. O dışı örümcek kendisine bir ev edindi.” şeklinde tercüme etmiş ve dişileri gösteren bir zamir she ve her’ü kullanmış.

Yine

ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتات والصادقين والصادقات(....)<sup>1907</sup> aslında alt alta yazıldığında çapraz kafiyeleri andıran bu at ve in seslerini tercümeyle aktarmak da zordur.

Elmalılı, “Bütün müslimler ve müslimeler, bütün müminler ve mü’mineler, kanitler ve kaniteler, sadıklar ve sadıklar(....)”<sup>1908</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslı Türkçe olmayan kelimelerle asıldaki ses örüntüsünü de aktarmaya çalışmış ki bu da aslın yanında çok sönük kalmıştır.

Öztürk, “(...)müslüman erkekler, müslüman kadınlar, mümin erkekler, mümin kadınlar(....)”<sup>1909</sup> şeklinde tercüme etmiş. Görülüyor ki aslında son eklerle ifade edilen

<sup>1903</sup> - Bilmen. Ag.meâl, s. 402.

<sup>1904</sup> - Bkz. Meâlleri.

<sup>1905</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 612.

<sup>1906</sup> - Peickthall. Ag.meâl, s. 401.

<sup>1907</sup> - Ahzab, 33/35.

<sup>1908</sup> - Elmalılı. Age., 3893.

<sup>1909</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 423.

müzekker ve müennes çokluk anlatan *in* ve *at* eklerini Türkçe'de kelimelerle karşılıyoruz. Bu ise ses ve ahenk kaybına sebep oluyor.

Yine:

يوسف اعرض عن هذا واستغفرى لذنبك انك كنت من الخاطئين . وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز

1910 <sup>1910</sup> âyetini harfî harfine tercüme etmek

Arpça'daki zamirlerin bu çeşitliliğinden ötürü çok zor hale geliyor. Aslında zamirler arasında ses ve ahenk yönünden bir mutabakat vardır. Tercümede bu mutabakat kaybolmaktadır. Dişil zamirleri belirtmek için tercümeye muhakkak eklemeler yapmak zorunda kalıyoruz ve eril zamirler koyarak sözün gelişinden onların dişil zamirler olduğunu anlatmaya çalışıyoruz. Harfî harfine tercümede Türkçe zamir, varlığı asıl ifadeyi karşılayamaz. "Yusuf! Bundan yüz çevir. ھا tembih harfî genelde tercümede gösterilmiyor. "Ve günahına istiğfar et!" Kim? "kadın sen de günahına istiğfar et". ى emir sigalı fiilin sonundaki ى ve muzafın ك şeklinde dişil ikinci tekil şahıs zamiri oluşu mütercimi tercümeye kadın şeklinde bir kelime eklemek zorunda bırakıyor. Kadın kelimesinin cümledeki ses ve estetik değeri ile ك ve ى şeklinde çekilen □ zamirinin ses ve estetik değeri pek farklıdır.

Bu âyetin aslı ile, harfî tercümeye çok yakın bir tercüme çeşidi olarak mütalââ ettiğimiz Elmalılı'nın tercümesini karşılaştıralım. O bu âyeti, "Yusuf, sakın bundan bahsetme, sen de kadın, günahına istiğfar et, cidden sen büyük günahkarlardan oldun." <sup>1911</sup> şeklinde tercüme etmiş. Dikkat edilirse Elmalılı fiilin sonundaki dişil zamiri Türkçe istiğfar et fiiline **sen de kadın** şeklinde eklemiş. **Kadın sen** şeklindeki ifade Türkçe'de kadını aşağılayıcı bir ifade biçimidir. Bu sibakta ve siyakta bu tahkir edici hitabın münasip olduğu iddia edilse bile, her zaman fiile bağlı dişil zamirleri kadın sen yap, kadın sen yardım et şeklinde tercüme elbette güzellikten uzak olur, estetik özellik taşımaz.

<sup>1910</sup>. Yusuf, 29/30.

<sup>1911</sup>. Elmalılı. A.e., IV/2857.



Yine Elmalılı'nın “Şehirde bir takım kadınlar da Aziz'in karısı, dediler: delikanlısının nefsinden murat isteyormuş. Ona aşkından yüreğinin zarı çatlamış.”<sup>1912</sup> şeklindeki tercümesinde de شغف ve نرى fiilinin aldığı ها dişil zamirinin bu fiiller kattığı güzelliği, yine bu dişil zamirlerin cümlelerin ses bütünlüğü içinde aldığı ahengi göremiyoruz. Ayrıca Türkçe'nin kendi ses örgüsü içinde de anlamı bozmadan aksettiremiyoruz. Meselâ: فتى da ت ve ها zamiri çekilir ve ses değerleri eşitlenir. انا daki ن bir elif miktarı uzatılır, sonra نرى daki ر uzatılır. Sonra ها zamiri bir elif miktarı uzatılır. İşte bu âhenk tercümelerde asla gösterilemez.

Yine Arapça'da “teklik çokluk sesleri yanında bir de çiftlik=dual sesi vardır. Bu son sesin şekline bakılırsa, cemileme seslerinin yakın hısımlı olduğu sezilir. Bu dual, Arapça'da çok canlı bir varlık olup, isim, zamir, fiiller üzerinde yapışır durur.”<sup>1913</sup>

Meselâ bu sesler, Nisâ sûresi

<sup>1914</sup> والذان ياتيانها منكم فاذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيمًا<sup>1914</sup> âyetindeki fiillere, ism-i mevsullere ve zamirlere a şeklinde bir asonans katmıştır. Âyet boyunca tatlı bir a tekrarı vardır. İşte bu özelliğin verdiği ses estetiği tercümelerde uçup gitmiştir. Bu kayıp şu tercümede gâyet iyi gözlenir. “Sizlerden onu irtikâp edenlerin ikisini de eziyete koşun, eğer tövbe edip islah olurlarsa onlardan vaz geçin, çünkü Allah tevâb, rahim bulunuyor.”<sup>1915</sup>

Yine Arap dilinde “Fiillerde iki zaman şekli vardır. Bu zamanlar zamiri şahsi seslerinin yeri ile belli olurlar. Bu sesler dahi bazen ön ek, bazen son ek olurlar. Jenitiflemeye (onun-lamada) détérminé (edilen) détérminant (eden) den önce konur. Eski terimlerle, meful faile, mevsuf sıfata takaddüm eder. Muzafıleh muzafdan önce gelir ve eden ile edilen sesler durmadan birbirine birleştirilerek, ikisi bir söz imiş gibi olur.

<sup>1912</sup>- Elmalılı. Age., IV/28559

<sup>1913</sup>- Dilemre. Age., s. 427.

<sup>1914</sup>- Nisâ, 4/16.

<sup>1915</sup>- Elmalılı. Age., II/1315.

Kaide olarak cümlede fiil failden evvel gelir. Bu dillerde bükünlenebilecek zamiri nisfî sesi yoktur. Bu sesler kesik, güdük, eyi nemalanmamış takıntı sesleridirler.

Sayı sistemi onarlama üzerine kurulmuştur.(década) Bu kurum 30-90 arası pek mükemmel, her dilde kolay rasgelineyemeyen bir nazım ile olur.”<sup>1916</sup>

Ki bu yönü ile de Arap dili Türkçe'nin yapısıyla önemli farklılıklar arz eder. Bu değişikliğin tercümeyle etkileri söz dizimi bölümünde gelecektir.

“Ana dil ve eski Arapça vokalleri: Bu vokaller (a,aa, i,î,u,un,aî, au) sesleri olup, arkalarından bir burun sesi geldiği zaman daha memdud olurlar.”an, in, un derken daha uzun çıkarılırlar. Daha belumî (gırtlak-hançere ile alâkalı) olurlar, yahud bazen daha nazal(genizle alâkalı) çıkarılırlar.”<sup>1917</sup> Arap dilinin bu ses özelliğini en güzel bir biçimde Rahman sûresindeki an, an şeklindeki asonanslarda görebilirsiniz. Meselâ <sup>1918</sup>الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان tecvidle güzel bir ses bu asonansları an-an şeklinde tekrarladığı zaman -ki asonanslar aliterasyonla birlikte yapılır-<sup>1919</sup> onu dinlerken kendinizi baş döndürücü bir armoni içinde bulursunuz. İşte bu armoni tercümelerde kaybolmuştur.

Elmalılı bu sûreyi Türkçe'de de ses mutabakatı ile vermek istemiş ama, seçtiği kelimeler Türkçe menşeli kelimeler değildir. Arapça'dır. Buna rağmen tercümede o ilahî ses armonisi yine yitip gitmiştir. Meselâ: “Şimdi rabbınızın hangi eltafına dersiniz yalan 21 Çıkar onlardan inci ile mercan 22 Şimdi rabbinizin hangi eltafına dersiniz yalan 23 Hem onun denizde akıp giden o münşeâtî âlemnişan 24 Şimdi rabbinizin hangi eltafına dersiniz yalan”<sup>1920</sup>

Arapça'da “Bunlardan maada,(ai, au) mürekkep vokalleri sık geçerler”<sup>1921</sup> ki bu yan yana sesliler Türkçe'de kelimelerde yanana geldiğinde söyleyiş zorluğu meydana

<sup>1916</sup> - Dilemre. Age., s. 428.

<sup>1917</sup> - Dilemre.Age., s. 428.

<sup>1918</sup> - Rahman. 55/1-2-3-4.

<sup>1919</sup> - Kocakaplan. Age., s. 19.

<sup>1920</sup> - Rahman, 55/21-22-23-24-25'in meâlleri, Elmalılı. Age.VI/4661.

<sup>1921</sup> - Dilemre. Age., s. 428.

getirirler ve araya, ya y kaynaştırma harfi alırlar, ya bir ses düşürürler.<sup>1922</sup> Bu musikîyi Türkçe tercümede vermek için bir kelime bulmak artık imkânsız hale gelir. Arapça'da ise aruzun o eşsiz ahengini, uzayıp birden duruşları, müstezatlının bir uzun bir kısa mısrasını çağrıştırırlar. <sup>1923</sup> اذالسماء انفطرت ve <sup>1924</sup> والسراعر . والتراء ب . والطارق . والسماء والطارق . âyetlerindeki kelimelerde yan yana gelen “u” ve “i” seslerinin yaptığı gibi.

“Arap konsonları mufassal bir seri teşkil ederler. ha,he, khı, ayn, gayn, ka, ke, ge, c, d, t, th, se, ş, sa, si, ze, za, zı, n, r, l, m, v, w, f, b, yalnız “p” yoktur.”<sup>1925</sup> Arap dilinin bu özelliği aliterasyonlara<sup>1926</sup> o kadar müsaittir ki Kur’ân okurken kendinizi hemen her sûrede bir ses senfonisi, ilahî bir ses armonisi atmosferi içinde bulursunuz. Bu ahenk ve ses benzeşmesini tercümelerde bulmanız imkânsızdır. Meselâ “Zelzele” sûresinde bu ses senfonisinin eşsiz bir ahenk içinde mânâyla alâkalı bir biçimde dizildiğini gözlemlersiniz.

<sup>1927</sup> اذا زلزلت الارض زلزالها . واخرجت الارض اثقالها . وقال الانسان مالها Bu sûrenin ilk âyetinde peltek ve sürekli bir konson/sessiz olan ذ harfsi vardır. Sonra daha keskin ve sürekli bir sessiz olan ج vardır. Bu ses iki sefer tekrarlanmıştır. Sonra sert ve süreksiz, ت harfi gelmiştir. Bu akıp giden bir şeyin bir den sert bir yere çarptığını hissettirir. Sonra kolay çıkarılan titreşimli ve sürekli bir ses olan ر dan sonra ض gelir. Ağızda dişler sıkılır, dil dişlerin çevresine basılır, hava sıkışır ve çene açılır ve birden bırakılır tekrar kapatılır. Yani الاض derken sanki yerin merkezinde bir enerji sıkışıyor da onu salıveriyormuş gibi oluruz. Sonra ذ harfi âyette inişli çıkışlı bir telaffuzla söylenir. Arada ج sesi sürekli ve yumuşaktır. Ve az sürekli خ sesi, titreşimli-sürekli, yumuşak ama süreksiz ج cim sesi, sert ve süreksiz, dişlerimizde takılıp kalan, açınca serbest bırakılan ت sesi اخرجت de toplanmıştır. Bu olaylar kelimenin anlamıyla da alakalıdır. Kelimenin anlamı çıkarmak

<sup>1922</sup> - İdizkun. Age, s. 71, bkz ses olayları.

<sup>1923</sup> - İnfitar, 82/1.

<sup>1924</sup> - Tarık, 86/1-7-9.

<sup>1925</sup> - Dilemre. Age., s. 428.

<sup>1926</sup> - Ünsüz seslerin tekrarlanması. Bkz. Kocakaplan. Age., s. 17.

demektir. Burada zıtlıklar mezcoldu. Sonra *la* sesi içten yumuşakça nefesin çıkışını hatırlatır.

Bu ses olayları depremin oluşumunu hatırlatır. Onda bir iç enerjinin sıkıştığını yer kabuğunu zorladığını, dışarıya çıkınca yeri sarstığını. Sonra tekrar dolduğunu, tekrar boşandığını anlatmaktadır. Mânâyı anlatırken mânâyla alâkalı sesleri de veren bir sûreyle karşılaşırız. Sûrenin sonlarına doğru sakin, sürekli yumuşak sessiler gelir. Yer sarsıntısı yavaş yavaş bitmiş, âdeta yerin öfkesi dinmiştir. Bu atmosfer içinde insana anlatılması gereken anlatılmıştır.

Ama tercüme de bu ahengi vermek imkânsızdır. Sadece, ses, ahenk ve musiki kaybıyla birlikte olabildiğince bir mânâ sunulmaya çalışılır. Mescelâ, “*Yer yaman sarsıntı ile sarsıldığı*”<sup>1928</sup> şeklinde bir tercümede asıldaki sert ve sürekli sessizler yerine daha ilk başta y-m-n-s-l- gibi yumuşak ve sürekli sessizler gelmiştir. Hele, “*Arz kendine mahsus hareketle hareket ettiği vakitte kıyâmet kaim olacaktır.*”<sup>1929</sup> şeklindeki bir tercümede bu ses mânâ mutabakatını bulmanız bütünüyle imkânsızdır. Hatta anlaşılabilir bile çok farklıdır. Bu farklılığı anlamak için yukarıdaki meâl ile karşılaştırın. Meâl aslında olmayan nice kelimelerin katıldığı gözlenecektir.

Yine bu iki dili karşılaştırmaya devam edelim. “Sam dillerinde her kelime bir basit konsonla başlar. Bu âdeta istisnasız olmayan bir kaide gibidir. Bu sûretle önsesler hiçbir zaman vokal veya mürekkep konson olamazlar. Yalnız Aramî müstesnadır. (...) Son seslere gelince, bu sesler Sam dillerinde dile göre başka türlüdür. Önseslerde hassas davranan yalnız eski Arapça’dır. Orada vokal veya burun sesi kullanmak çok vakidir. Fakat bazı lahikalarda, bazı emri fiil şekillerinde basit konson olduğu görülür.

<sup>1927</sup> - Zilzal, 99/1-3

<sup>1928</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 599.

<sup>1929</sup> - Vehbi. Agc., XV/6534.

Yeni Arapça'da böyle değildir. Şimdi vokaller son seslerde düşürülüyor. Son hecalarda konsonlamağa geniş bir müsaade açılmıştır. Bu serbestlik tek, çift bütün konsonlar içindir. (...)

Aksan-diklik, vurgu, tonlama, bir dile ait konuşma, kelimeleri telâffuz etme biçimi konusunda da iki dil arasında farklılıklar vardır. "Arapça'da sondan üçüncü hece (drittletztten Silbe) üzerinde idi. Eğer bir kelimedede sondan ikinci hecede bir vokal olursa, yahud bu hece vaziyeti dolayısıyla uzun olursa (Mescelâ bir mürekkep konson kısa bir vokali takip ettiği zaman) diklik sondan evvelki hecede olur. "kataba=o yazdı" "maktuubu=yazılmış".<sup>1930</sup> Buradaki iki u uzun okumayı değil vurguyu gösterir. "Katabta=sen yazdın misallerinde olduğu gibi."<sup>1931</sup> Bu kelimelerde vurgu sondan bir önceki sese kaymıştır.

"Dikses (yani vurgulu, tonlu hece) sondan beri üçüncü hece üzerinde sebat ederse, son hecenin vokali, bu vokal sayesinde tutunan aksan-karşıtlığı (Gegen Accent )dahi kalır. Fakat zaman ile harici tesirler, yahut sondan evvelki hecenin tesirleri ile diklik sondan evvelki üzerinde toplanmaya başladı, son hecede ses aşındı. Ve aşınma ilerledi. Dikliği kısa bir vokal yapıyor ise siliniverdi. Böyle bir çok kelimelerde aksan yerini değiştirdi. Şimdi eski Arapça ile karşılaştırıldıkda, bir çok Gecz, Aramî, İbranî kelimelerinde Aksan yerini değiştirmiş, bunu müteakiben birçok vokalik soneslerde silinmiş oldukları anlaşılır.

Aramîde ton son hece üzerinde olur. Yalnız bazı kökler müstesnadır. Bu cins köklerin ekserisi, aslında tek heceli olan köklerdir. Bunlar dizime göre, bu dizim uzunluğuna göre, diklik yeri sondan evvelki hece üzerine geçmiş bulunurdu. Eski Arapça'da ve Sam anadilinde bu vaziyette idiler. Bugün bu türlü köklerde ses dikliği sondan evvelki heceye konur.

<sup>1930</sup>- Dilemre. Age., s. 432.

<sup>1931</sup>- Dilemre. Age., s. 432.

Fiillerde dahi, fiil kökünün son hecesi üzerindedir. Yalnız tasrifte ikinci cem'i şahısların, her iki cinsinde fiil son ekleri tonu kendi üzerlerine alırlar. Üçüncü cem-i müzekker şahsı için dahi böyledir. Fiilde ismi meful ekleri tonlanırlar. İsimlere milkiyet eki takıldıkda, ton bu ek üzerine konur. İsmi mefullerin tonu, ikinci şahıslarda ve üçüncü cemilerde mefuliyet eki üzerindedir. Diğer tasrif son eklerine diklik verilmez.

Ses dikliği Yeni Arapça'da eskisi gibidir. Ton sondan evvelki hecededir. Şu kadar ki yeni Arapça'da son heceler kısaltıldığından, aksan daha evvelki üzerine geçmektedir. Eskiden "ganiyyu, kawiyyu, zengin kuvvetli denirdi; şimdi "ganî, kawî, denir. -yyu vurguyu gösterir. İkinci kelimelerde -nî vurguyu gösterir.

Fakat bazı kelimelerin aslında dahi aksan daha gerilek idi, Böyle kelimelerde yeni Arapça, son heceleri kaldırdığı halde dahi, aksan eski yerindedir. Meselâ eskiden "gaafilu, caalisu, gafil, oturan, şimdi, "gaafil, caalis", şekillerindedir, yani aksan eski yerindedir. Yalnız bunların müennes şekilleri dahi kısaldı. Eskiden "gaafilatu, caalisatu, denirdi, şimdi "gaafilah, caalisah, denir ve artık "-î"lerin üzerinde artık aksan yoktur.<sup>1932</sup>

Yalnızca anlaşılana aktarmak gibi bir misyonu üstlenmiş meâl ve tefsir yazarları, mütercimler bu bilgilerin bu maksada yönelik tercümelerle ne alâkası var, şeklinde bir soru yöneltebilirler. Böyle muhtemel bir soruya karşı biz şöyle cevap vermek isteriz.

"Söyleyiş sanatı kelimelerin ve cümlelerin altında gizlenen düşünceleri, duyguları ya da hayâlleri, ses bükünleri, tonlama, vurgu ve ritim araçlarını kullanarak anlatmak sanattır. Daha doğrusu, bu cümlelerin altında uyuklayan bir düşünceyi, bir duyguyu ya da bir hayâli canlandırmak; cümlelere hapsedilmiş bir hayatı ışığa, ortaya çıkarmaktır. İyi anlatmak, her durumda iyi söylemek ve iyi okumaktır. İyi söyleyiş, sözü açık, doğru, anlamlı ve sevimli bir duruma getirmektir."<sup>1933</sup> İşte Arapça kelimeler ve cümlelerdeki bu mezkur vurguları bilmeyen bir mütercimin Kur'ân'ı duyarak, hissederek anlayamayacağı kanaatindeyiz. Kur'ân'ın kelime ve cümle vurguları altında

<sup>1932</sup>- Dilemre. Age. s..432-433.

<sup>1933</sup>- Edizkun. Age., s. 93.

yatan daha ince ve heyecan uyandıran, farklı mânâları da anlayamayacağı açıktır. Kur'ân'ın kendi vurguları eşliğinde verdiği bir mânâyı anlayamayınca da başka dile yanlış aktaracaktır. Okuyucusuna vurgu ve tonlamalarını en iyi bir şekilde duyuran Kur'ân, tercüme edilmeden önce defalarca tecvitle doğru okunuşunu, doğru vurgulanışını dinlemeli ve bu vurguların anlam üzerinde meydana getirdiği değişimleri iyi tespit edilmelidir.

Şimdi bunları inceleyelim ve vurgu neticesinde ortaya çıkan mânâ inceliklerinin ne derece meâllere aksedebileceğini mütalaâ edelim.

Hûd sûresinin 56. âyetini ele alalım: “(...) Çünkü yürüyen hiçbir varlık yoktur ki, O, onun parçesinden tutmuş olmasın.” Bu âyette اخذ kelimesi yönctimi vurgulayan bir kelime olabilir; ancak bu âyeti okuduğunuzda, cümle yapısı içinde Allah (c.c.)'ın isminin vurgulandığını tespit edersiniz. Çünkü ائى توكلت على الله âyet içinde tam bir heber bildiren bir temel cümleciktir. Burada en önemli öge dolaylı tümleç olan “Allah'a” ifadesi gözükmektedir. Türkçe'de vurgulu öge yüklemden önce gelir. O halde asıldaki vurgulu ögeyi yüklem önüne almalıyız. Şöyle olmalıdır. “Şüphesiz ben Allah'a dayandım.” Meselâ şöyle olsa “Şüphesiz Allah'a ben dayandım” ben vurgulu olur. Ama tercümede böyle bir söz dizimi yapmak için karinemiz yok.

İkinci cümlecik, yani ربى وربكم cümlesi birinci temel cümlecikteki vurgulu ögeyi yani Allah'a ögesini tefsir etmektedir. Yani tevekkül edilen Allah'ı Rab sıfatıyla tanıtmaktadır. Zaten على الله ifadesinin vurgulu olduğunun delili de bu yan cümleciktir. Şüphesiz ben Allah'a dayandım. Nasıl bir Allah'a sorusuna, hem benim ve hem de sizin Rabbiniz olan Allah'a, şeklinde bir cevaptır. İkinci cümlecikte على harfi cer'i hafz edilmiştir. Takdir على ربى وعلى ربكم şeklidir. O halde tercüme şöyle olabilir. “Şüphesiz ben Allah'a dayandım, benim Rabbime, sizin de Rabbinize...”

İşte “Allah'a dayandım” dan sonra gelen açıklayıcı yan cümlecikten, birinci temel cümlecikteki vurgunun “Allah'a” ögesinde olduğunu anlıyoruz. Mütakellim, birinci tekil şahıs, yani ben, önce vurgulandı, sonra vurgulu ögeyi açıkladı. Yine ج



fasılasından sonra gelen ve لا istisna edatı ile ayrılmış iki bileşik cümle daha vardır. Bu bileşik cümlede ise bir vurgulu kelime, bir de vurgulu öge bulunmaktadır. Bu kelime ilk hecesi dört elif miktarı uzun okunan دابة dir. Bu uzun okunuş anlama etki etmiş, ona bütün, her anlamı katmıştır. Bütün canlıları kast etmiştir. “Daaaab” derken, bu vurgulu okuyuş, sanki bütün canlıları hayâle davet eder gibidir. Ama birinci hece çok kısa, “dabbe” şeklinde okunursa bir genelleme çağrıştırmaz. O halde Kur’ân’daki دابة kelimesinin dal harfini dört elif miktarı uzatarak okuyan bir mütercim, دابة kelimesini Türkçe’ye bütün canlıları anlatacak bir ifade ile tercüme etmesi gerekir. Ama bu vurgulu kelime, cümlenin vurgulu ögesi değildir. Vurgulu bir kelimesidir sadece.

Vurgulu öge لا dan sonra gelen yan cümlecğin öznesidir. “O tutuyor onun nasiyesinden” cümlecğinin öznesidir. Bu cümlecik, tevekkülün sebebini açıklayan bir cümleciktir. Yani ben Allah’a tevekkül ettim; benim de, sizinde Rabbiniz olan Allah’a... Çünkü bütün canlıların sevk ve idaresi onun elindedir. O halde âyette bir konu cümlesi, bir de konuyu açıklayan cümlecikler var demektir. Şimdi toparlayalım.

“Şüphesiz ben Allah’a dayandım, Rabbime... Sizin de Rabbinize... Bütün canlıların O’dur tutan anlından.” Son, ج fasılasından sonra gelen cümle yine tevekkülün sebebini açıklamaktadır. Yani açıklama şöyle olur: “O’dur, bütün canlıların anlından tutan, sevk ve idare eden. Ben de o canlılardan biriyim. Bu yüzden sizin de benimde Rabbiniz olan Allah’a tevekkül ettim, dayandım. Çünkü hiç şüphesiz benim Rabbiniz doğru yola iletmektedir.”

O halde âyetin tercümesini bitirelim.

“Şüphesiz ben Allah’a dayandım. Rabbime... Sizin de Rabbinize ... (Çünkü) Bütün canlıların O’dur tutan anlından. (Çünkü) şüphesiz benim Rabbiniz doğru yola (erdirendir)”

Aşağıdaki tercümelerde de göreceksiniz ki oralarda ان ربي على صراط مستقيم ifadesi “benim rabbim doğru yol üzeredir.” şeklinde tercüme edilmiş. Oysa bu cümle eksiltili bir cümledir. Cümleye katmaları çıkarırsak ortaya şu ifade çıkar : “Şüphesiz benim

*rabbim doğru yol üzerine...*” bu bir eksiltili cümledir. Yüklem hazf edilmiştir. Tercümelerde üç nokta yerine ek fiilin geniş veya şimdiki zaman eki olan **-dir, -dır**, eki konulmuş. Bu bir yorumdur ve yanlıştır. Eğer bu cümle bir önceki yönetme ifade eden cümleden ayrı, müstakil bir cümle olsaydı bu yorum doğru olurdu. Ama canlıları anlından tutup, yöneten odur şeklindeki bir mânâdan sonra bu eksiltili cümle hazf edilmiş ögesine “*erdirendir.*” şeklinde bir ifade daha uygun düşmektedir. Yani “alınlarından tuttuğu, sevk ve idare ettiği varlıkları doğru yola götürendir”, şeklinde birinci cümle ile mutabakat halinde olur.

Hülâsa kelime vurguları kelimenin, cümle içinde vurgulanan öğeler de, cümle anlamını etkilerler. Cümleleri doğru anlamaya yardımcı olurlar. Bu açıdan mütercimler, Kur’ân’ın vurgularını göz ardı ederek bir tercüme teşebbüs ederlerse tercümeleri bir çok kusurdan hali olmaz.

Şimdi bu âyetin Tercümesini Elmalılı, Çantay, Ateş ve Öztürk’ten okuyalım ve asıldaki vurgulu kelime ve öğelere dikkat etmemekten kaynaklanan tercüme hatalarını görelim.

Elmalılı, “Her halde hem benim rabbim, hem sizin rabbınız olan Allah’a dayanmışım, hiç yerde bir debelenen yoktur ki nasiyesini o tutmuş olmasın, şüphe yok ki, rabbim doğru bir yol üzerindedir.”<sup>1934</sup>

Çok iyi görülüyor ki asılda vurgulanan kelime ve öğeler başka, bu tercümede vurgulanan kelime ve öğeler başkadır. Hakkında açıklanma yapılan temel cümlecik ile açıklayan yan cümlecikler, asılda farklı, meâlde farklıdır. Sıraları değişmiş. Açıklayan yan cümlecik Açıklanan temel cümlecik yerine gelmiş. Bu da açıklayan cümle hazf edilmiş. Ancak Asılda vurgulu olan “Allah’a” ve “O”ögesi bu tercümede de vurgulu bir konumda sayılabilir. Ama bu tesadüfen ortaya

<sup>1934</sup> - Elmalılı. age., IV/2789.

çıkılmış. Mütercimim aslında vurgulu bir öge veya kelimeyi tercümede de vurgulu yapmak gibi bir ön hazırlık yaptığını sanmıyorum.

Çantay. “Şüphesiz ki ben, kendimin de, sizin de Rabbiniz olan Allah’a güvenip dayandım. Yürür hiçbir mahluk haariç olmamak üzere (hepsinin) anlından tutan odur. Benim Rabbim hakikaten doğru bir yol üzerindedir.”<sup>1935</sup> Aslında vurgulu olan “Allah’a” ögesi burada da vurgulu; ancak bu tercümede de yan cümlecik vurgulu temel cümleciğin yerine geçerek vurguyu üstüne çekmiş. Yine bir bileşik cümle halindeki âyetin temel ve yan cümlecikleri arasındaki anlam ilgisi tercüme de kopmuş. Aslında temel cümlecik açıklanan, yan cümlecikler ise açıklayan durumundadır. Meâlde bu özelliği görememekteyiz.

Ateş, “Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a dayandım. Hiçbir canlı yoktur ki O, onun perçeminden tutmuş olmasın (onu dilediği gibi yönetmesin), Gerçekten Rabbim doğru bir yol üzeredir. ( O adildir. Yanında kimse zulme uğramaz)”<sup>1936</sup> yukarıdaki meâller için yapılan mütalaalar bu meâl için de geçerli.

Öztürk, “Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a dayanıp güvendim. Hiçbir canlı yoktur ki O, onun perçeminden yakalamış olmasın. Hiç kuşkusuz benim Rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir.”<sup>1937</sup> Yine vurguları en iyi aksettiren Öztürk olmuştur. Aslında vurgulu öge, Allah’a ve O öğeleridir. Bunlar, tercümede de vurgulu olmuşlardır. Bu asla uygun bir tercümenin tabîî sonucudur. Ama دابة deki kelime vurgusunu ve bu vurgunun anlam farkını hiçbir meâlde görememekteyiz ki bu zaten imkânsızdır. Ama gene de umum ifade eden bir sıfatla دابة deki kelime vurgusu gösterilebilirdi.

Pickthall, “Lo! I have put my trust in Allah, my Lord and your Lord. Not an animal but He doth grasp it by the forelock! Lo! My Lord is on a straight path”<sup>1938</sup> :

<sup>1935</sup> - Çantay. Agc., I/334.

<sup>1936</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 227.

<sup>1937</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 229.

<sup>1938</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 228.

”Şüphesiz ben Allah’a güvendim, benim Rabbim ve sizin Rabbiniz. Hiçbir hayvan yok, fakat O perçeminden kavramış. Şüphesiz benim Rabbim dosdoğru bir yol üzerindedir.” şeklindeki meâlinde asla daha yakın bir tercüme yapmış ve vurgulu öğeler nispeten asıldaki söz dizimine uygun yerlerindedir.

Yine Taha sûresi’nin 17 ve 18. âyetlerde şöyle denilmektedir. “Şu sağ elindeki nedir ey Musa? O, benim asamdır dedi. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkelirim; benim için başka yararları da vardır.” Buradaki son cümlede *مارب آخر* ifadesi yer almaktadır. Görüldüğü gibi *مارب* mearib kelimesinde med-i bedel ve vurgu vardır. Birden fazla şeylere delâlet etmektedir. Bu delâleti de sanki, ( çooook, çooook) der gibi teyit edilmektedir.

Şimdi bu vurgu karşısında yine mütercimlerin meâllerini tetkik edelim. Meslâ Elmalılı, “*O yeminindeki ne ya Musa? 17 O dedi: asam, üzerine dayanırım ve onunla davarlarıma yaprak çırparım, benim onda daha diğer hacetlerim de vardır.*”<sup>1939</sup> şeklindeki tercümesinde mearib kelimesindeki vurgunun vermiş olduğu çokluk anlamını “benim onda daha diğer hacetlerim” ifadesiyle karşılamakla vermiştir.

Öztürk *مارب* kelimesini “*Onda işime yarayan başka özellikler de vardır.*” şeklinde tercüme ederek *مارب* in asıldaki vurgusuyla kazandığı çokluk anlamını vermiştir diyebiliriz. Ancak sadece çokluk anlamını vermiştir. Estetik ve güzelliğin, *مارب* deki bükünlülüğün, *م* konsonundan sonra gelen *e* ve ondan sonra gelen uzun *a* nın, onu takip eden *i* vokalinin sondaki *u* seslisinin zihinde çağrıştırdığı çokluk ve çeşitliği aksettirecek bir Türkçe kelime bulmakta bütün mütercimler aciz kalmıştır. Çünkü asıl kelimedeki ses çeşitliliği ve anlam mutabakat halindedir. Hem kelime bir çok, çeşitli anlamına gelmekte, hem de kelimenin sessiz ve sesli harfleri çeşitlilik göstermektedir. Dudak ünsüzü; *e*, ince, geniş, düz sesli; elif *a* ile *e* arasında çekildiğinde ince kalın karşımı, geniş ve düz sesli, *r* titreşimli sürekli, yumuşak sessiz; *b*, yumuşak, süreksiz sessiz; *i* dar, düz ve ince bir seslidir.

Fakat biz yine bu âyetteki asıl vurgunun hem kelime, hem de cümle vurgusu olduğu kanaatindeyiz.

Şöyle ki: Biz, elimizdeki kâlem olduğunu çok iyi bildiği halde, bize: Elinde ki nedir, diye soran birine biraz şaşırarak cevap veririz. Meselâ kâlemin e sini uzatarak cevap veririz. Kaleem!? deriz. Dedikten sonra da şaşkınlık belirtir, bu tuhaf sorunun sırrının çözülmesini bekleriz. Yoksa biz mi yanıldık?! Bu kimse bu aletin kâlem olduğunu bile bile niçin sorsun ki, sorusuna, zihnimize cevap ararız. Soruyu sorandan bir açıklama bekleriz.

İşte Allahu Teâla ile Musa (a.s) arasında böyle bir muhavere var gibi... Musa (a.s.)'ın bu soru karşısındaki ruhsal durumu, mütercimim gözünden kaçmamalı ki Musa (a.s.) "O asamdır" derken "asa" kelimesini nasıl vurguladığını anlatsın, duysun ve tercümeyle öyle aktarsın. Kur'ân ifadesinin zevkini olabildiğince başka bir dilde de tattırabilsin. Yine sonra gelen âyette "asa"nın atılmasını ve onun "asa"dan başka bir şey de olduğunu anlatan âyete bakarak da Peki... Sağ elindeki ne dir Ey Musa!? Sorusunu soran Rabbu'l Âlemin'in ifadesindeki vurguyu, onda uyuyan şaka üslubunu, az sonra Musa'ya bir sürpriz yapacak olan Allah'ın ifadeyi nasıl vurguladığını, hangi üslupla söylediğini ve Musa'nın bunu nasıl algıladığını tahmin edebilsin. Hatta mütercim burada Musa (a.s.)'ı hayâlinde dikkatle izleyen, Rab ile rasulün konuşmasını hassasiyetle izleyen biri olmalı ve bu atmosfer içinde duyularını anlatmalıdır. O zaman asıldaki vurguların ve bu vurgulardaki duygu ve mânâ değerlerinin başka bir dile daha başarılı bir biçimde aktarılması söz konusu olabilir.

Şimdi âyetteki vurguları âyetin bütünlüğü içinde inceleyelim.

Bu âyetin üstündeki âyetlerde Allahu Teâla Musa (a.s.) ile konuşuyor. Onu seçtiğini söylüyor. Sonra ondan kendisine vahyedilene dinlemesini istiyor. Kendisinin Allah olduğunu Musa' (a.s.)'a söylüyor. Kendinden başka ilah olmadığını anlatıyor.

---

<sup>1939</sup> - Taha, 20/17-18'In meâli, Elmalılı. Age., IV/3322.

Ona beni anmak için namaz kıl şeklinde tavsiyelerde bulunuyor. Kıyâmet saatinin mutlaka geleceğinden bahsediyor. Nasihat ediyor. Keyfine uyanlara karşı dikkatli olmasını, onlara uymamasını emrediyor. Yoksa helak olacağını bildiriyor. Musa hep dinliyor. Alemlerin Rabbi birden çok küçük gibi görünen, sıradan bir şeye yöneliyor!? Hem de insanı gâyet heyecanlandırıp, hayran bırakan bir iltifat sanatı yaparak... Musa (a.s.)'a söz hakkı vermek için soruyor:

Peki o ne? Sanki bu soru karşısında Musa (a.s.) bir an heyecandan şaşırmıştır. O an Rabbinin neyi sorduğunu anlayamamış, sağa sola bakınmıştır. Bu şaşkınlık esnasında Alla (c.c.) o zamirini tafsil ederek, **بيمينك**, sağ elindeki... Sağ elinde tuttuğun?... demiş. Musa, Rabbinin elindeki şeyin asa olduğunu bilmesine rağmen Rabbinden gelen bu soruya şaşırmış ve şaşkınlık ifade eden bir vurguyla, **هي عساى** O, asaaam?! demiş. Asadaki **sa** harfinin önündeki **el** in uzun ve **y** nin vurgulu oluşu bize bu hisleri vermektedir. Yine **ci** fasıla işareti orada bir durak olduğunu göstermektedir. Sonra şaşkınlık geçiyor. Ne olursa olsun mademki rabbim sordu ben bildiğimi anlatayım diye düşünüyor belki ve Musa (a.s) **واتوكو عليها** ve **ها** yı bir elif miktarı uzatıyor. **واش بها على غنى** onunla davarıma yaprak silkelirim, diyor. **اهش** derken **şim** ların çıkardığı ses ilginçtir. Kurumuş yapraklara veya ağaca asayla vurulduğu zaman yapraklar hışırdar, hışş diye ses çıkarır ve vurgu da bu seslerdedir. Sonra benim için onunla göreceğim bir **çooook** işler var derken Rabbımız Musa (a.s.)'a **asa** ile yapacağı sürprizi bilmekte ve Musa'nın sözünü bitirmesine fırsat vermektedir. Musa (a.s) ise, hâla elindekinin yalnızca bir asadan ibaret olduğunu sanmaktadır.

Âyetteki vurguları hep asada yoğunlaşmakta, okuyucunun dikkati, Musa ile birlikte artık asaya yönelmiştir. Herkes merakla beklemektedir. Aslında bir değnek olan **asa** bu kadar bahse değer bir şeye onun iç yüzü artık merak konusu olmuştur. Bu hikâyelerin düğüm bölümü gibidir âdetâ. Dinleyen ve okuyanlar heyecanla çözüm bölümünü beklemektedirler. Acaba ne olacak? Şu âyette heyecan ve merak son noktasına çıkmıştır artık. Rabbu'l Âlemin **القها يا موسى** demiştir. **الق** çok kesin ve kısa bir

emir kelimesidir. Hemen at gibi bir emir vardır. Vurgudan böyle anlamamız gerekiyor. Musa (a.s.)’da hemen atmıştır. Bunu da **ف** daki **ف** den anlıyoruz. At emrinin ardından hemen atmıştır. Sanki elinde tehlikeli bir madde var gibi hemen atmıştır. Hatta **kaf** harfinden sonra gelen **ya** harfi de asayı biraz ileri attığını hissettirmektedir. Netice de Musa (a.s.) asasını atmıştır. Bir de ne görsün koşan kocaman bir yılan?! Düğüm çözülmüş, heyecan bitmiş, asadan sorulmanın hikmeti anlaşılmıştır. Burada Âlemlerin rabbi dostuyla âdeta bir şaka yapmıştır. Sonra O’nu teskin etmiştir. Korkmamasını söylemiştir. Musa (a.s.)’ın asayı atışından sonra Musa (a.s.)’ı ve onun asasının yılan oluşunu Rabbül Âlemin öyle kelimelerle öyle vurgularla anlatır ki bu kelimelerle mânâ arasında, Musa (a.s.)’ın duyduğu korku ve heyecan arasında müthiş bir mutabakat meydana gelmiştir. **ف** den sonra bütün harfleri telaffuz ederken ağızımız, dehşet anında açıldığı gibi açık kalır. Tavrımız ve yüz hatlarımız bu kelimeleri telaffuz ederken bir irkilme bir korkma hali ifade eder. Hatta son **تسعى** daki **ayn** harfini telaffuz ederken göğsümüz hafif geri çekilir gibi olur ki bu korkulan şeyden bir çekinme ifade eder. Ağızımız da açık kalır.

İşte kelimelerin duygu, ritim ve vurgusuna dikkat ederek okuduğumuzda Kur’ân’ı daha derinden anlayacağız. Bu anlayışı tercümede aktarmanın, başka bir dil ile duyurmanın zorluğunu anlayacağız.

Ve yine “Sam dilinde bazı kökleri karşılaştırır isek, baştan iki konsonları aynı olur. Üçüncüsü birbirine benzemez. Meselâ baştan iki konson “far sesinden ibarettir, üçüncü değişmiştir. Bu sesi başta taşıyan kelimeler, “ayrılık” beyân ederler. “farra= kaçmak”, “farida”= ayrık olmak, “farasa= parçalamak”, faraca “çatlatmak, “faraşa=ayıklamak, ayıklayıp sermek, yaymak, dérouler..., “faraka= tefrik etmek, ayırmak.”<sup>1940</sup>

<sup>1940</sup>- Dilemre. Agc., s. 434.



İşte bu bilgiler mütercime Kur'ân kelimelerinin köklerini ve köklere eklenen eklerin o köklere ne gibi anlamlar kattığı hakkında bir fikir verecektir. Kelimelerin menşelerini ve eklerin kelimelere ne gibi anlamlar kattığını bilmek gerçekten mütercime dilin inceliklerine nüfuz etme imkânı verir. Hatta anlam biliminin temeli bu noktadır. Çünkü bağlamda, sözcüde ve metinde kelimelerin kazandığı yeni ve mecâz anlamlar, deyimsel ve terimsel anlamlar, bu temel anlamlarla, bu temel anlamlar ise, kök ve eklerle çok yakından alâkalıdır. Madde nasıl en küçük parçasından ayrı düşünülemezse, metinler, cümleler ve kelimeler de kök ve eklerden ayrı düşünülemez. İşte bu bilgi mütercimi metni anlamaya, metni anlamak da sıhhatli bir tercümeyle götürecektir.

Meselâ yukarıdaki bilgiler ışığında fa ön ekinin Arapça kelimelere kattığı anlam daha kolayca bulunur ve bu eki almış kelimelerin mecâz anlamları ile kökü arasında bir irtibat kurulabilir. Bu irtibat ise insana daha geniş anlam kapıları açabilir.

Meselâ: Enam sûresi 14. âyette geçen fatır kelimesine bu etimolojik açıdan bakan bir mütercimler bütün meâllere geçmiş rutin mânâlardan daha farklı mânâlar keşfedebilirler. Sonra da fa ön ekini almış Kur'ân kelimelerine bir de bu açıdan bakarlar. Meselâ <sup>1941</sup>(...) فاطر السماوات والارض âyetini Tâberî, "O ikisinin, göklerin ve yerin, hiçbir örneğe ihtiyaç duymadan yaratıcısı, meydana getireni, halıkı"<sup>1942</sup> şeklinde tefsir etmiştir. İbn-i Abbas'ın da "Bir kuyu hakkında anlaşmazlığa düşen ve hasımlaşan iki Arap bana gelip de onlardan biri arkadaşına اتااطرتها deyinceye kadar ben,

(...) فاطر السماوات والارض nin ne demek olduğunu bilmiyordum. O bu ifadeyle onu ilk ben ortaya çıkardım demek istiyordu."<sup>1943</sup> dediğini rivâyet etmiştir.

Tâberî'nin beyânına göre bir mütercim bu âyette geçen فاطر kelimesini yarattı ile karşılayabilir. Fakat Allahu Teâla'nın, Arapça'da eklendikleri kelimelere ayrılmak

<sup>1941</sup> - Enâm, 6/14.

<sup>1942</sup> - et-Tâberî. A.ge., VII/158-159.

<sup>1943</sup> - et-Tâberî. A.ge., VII/158-159.

anlamı katan bir kelimeyi ifadeye koymasındaki inceliği de düşünmek zorundadır. Allah (c.c.) bu bağlamda isteseydi **خلق** kelimesini de ifadeye koyabilirdi.

İbni Abbas'ın huzurunda kuyu hakkında münazara eden bedevinin kuyuyu kast ederek **انا فاطرها** demesi **فاطر** fatır kelimesi hakkında bize daha sahih bilgiler vermektedir. Bedevi kuyuyu **ها** zamiriyle söyleyerek onun suyunu kastediyor. Bu ifadede bir halk meccâzı vardır. Yani meccâz-ı mürcel vardır. Yani suyu ilk ben gün yüzüne çıkardım. O saklıydı ben buldum, ben keşfettim ve meydana çıkardım, topraktan, toprağın derinliklerinden ayırdım demek istiyor. O halde **فاطر** fatır gizlide olan şeyin ortaya çıkarılması anlamında bir yaratma anlamına gelir. Gökler ve yer, hatta bütün mahlukat yok iken Allah vardı. Âlemler O'nun bilgisinde idi. Tasarımında idi. O yaratmayı dileyince onu ortaya çıkardı. Yani varlık O'nun tasarımından ayrıldı ve mahlukat olarak, âlemler olarak tecelli etti, tecessüm etti şeklinde bir anlam ortaya çıkar ki, bu da **fatır**'ın ayrılma anlamı ile de alâkalı olur.

Bu açıklamalardan şu noktaya gelinebilir. **فاطر** Fatır, en temel anlamı olan ayrılma, kopma anlamıyla, sonradan kazandığı yaratma, ortaya koyma, gizliden açığa çıkarma gibi anlamlarını da bu âyette taşıyıcı bir durumdadır.

İşte bir dilin biçim bilgisini böyle derinlemesine bilmemek önce bir anlama, sora da bir tercüme problemi doğurmaktadır. Kelimenin mânâ hudutlarını böyle tetkikler sonucunda genişçe kavrayan bir mütercim onu aktarmada gerçekten bir problemle karşılaşacaktır. Böyle bir anlam yükünü tek yaratmak kelimesiyle karşılarken mânânın yitip gittiğini, anladığını yeterince anlatamadığını anlayacaktır. Ya uzun bir açıklamaya, tefsire başvuracak, ya anlam kaybına razı olacak ve onu yeterince karşılayamayan bir Türkçe karşılıkla yetinecektir. Meâl yazarlarımız da zaten öyle yapmışlar.

Elmalılı, "Ya, de: O göklerin Yerin yaradanı Allahdan başkasını mı veliy ittihaz edeceğim?"<sup>1944</sup>

<sup>1944</sup>- Elmalılı. Age., 3/1884.

Çantay, “(...)yokdan var eden(...)”<sup>1945</sup>

Konyalı Vehbi, “(...) halbuki Allahü Teâla yerin ve göklerin halıkıdır(...)”<sup>1946</sup>

Öztürk, “(...)Göklerin ve yerin Fatır’ı olan o yaratıcıdan(...)”<sup>1947</sup> şeklinde

tercüme etmişler. Yukarıdaki meâllerde fatır kelimesinin karşılıkları anlamın yitmesine sebep olmuştur. Bu gâyet açıktır. Ama Öztürk burada فاطر fatır kelimesine Türkçe karşılık vermemekle ve özel isim olduğunu vurgulamak için de büyük harfle yazmasıyla en doğru işi yapmış olduğu kanaatindeyim. Bundan Öztürk’ün Fatır’ı Allah’ın bir sıfatı olarak algıladığı hükmüne varmaktayız.

Yıldırım, “(...)Gökleri yeri yaratan(...)”<sup>1948</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede de yine anlam yitimi söz konusudur.

Bir de <sup>1949</sup> (...) السماء منفطر به âyetini inceleyelim:

Elmalılı, “Sema onunla çatlamıştır(...)”<sup>1950</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede منفطر munfetir’in temel anlamıyla alâkası nispeten kurulmuş sayılabilir.

Çantay, “Gök bile o sebeple ( o günün şiddetinden) yarılmış, (...)”<sup>1951</sup>

Öztürk, “(...)parçalanır(...)”<sup>1952</sup> şeklinde tercüme etmiş. Fiilin babına uygun bir mânâ, ama yine de فاطر fatır’ın çağrıştırdığı ve çağrıştırmaması muhtemel mânâları karşılayacak güçte değildir.

Bir de yine fe ekiyle başlayan ve yine ayrılma bildiren felak kelimesini meâllerde inceleyelim. Meselâ: <sup>1953</sup> قل اعوذ برب الفلق âyetinde geçen felak kelimesinin temel anlamı sabah değildir. Mecâz, yani yan anlamı sabaktır. Müfredatta, فلق bir şeyin

<sup>1945</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/184.

<sup>1946</sup> - Vehbi. Age., IV/1382.

<sup>1947</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.130

<sup>1948</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 128.

<sup>1949</sup> - Muzzemmil, 73/18

<sup>1950</sup> - Elmalılı. Age., VII/5421.

<sup>1951</sup> - Elmalılı. Age., III/1108

<sup>1952</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.575

<sup>1953</sup> - Felak, 113/1

yarılması ve bir şeyin bazısını bazısına ayırmak<sup>1954</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Lisānu'l Arab'ta'da "yarılmak"<sup>1955</sup> olarak geçmektedir. Fakat Zemahşerî, الصبح الفرق, الفرق yani sabah demektir. Çünkü gece ondan ayrılır. Meful mânâsında bir fiildir. Bir mesele hakkında o sabahın gecedan ayırt edilmesinden daha açıktır denir. Yine Arapların sabah doğduğunda ayrılık yükseldi, açıldı<sup>1956</sup> şeklindeki tefsirinde bu kelimenin evvela mecâz anlamlarını vermiştir. Sonra da "Allah'ın ayırmış olduğu her şeydir. Yerden bitkilerin, dağlardan pınarların, buluttan yağmurun, rahimlerden çocukların, taneden, çekirdeğin v.s. ayrılmasıdır. Yine cehennemde bir kuyu veya vadi de denilmiştir."<sup>1957</sup> şeklinde açıklamalar yapmıştır. Elmalılı ise bu kelime hakkında tefsirinde beş buçuk sayfa bir açıklama yapmış.<sup>1958</sup>

Kurtubî çeşitli kimselerden rivâyetlerde bulunarak, "Bu kelimenin anlamı üzerinde ihtilaf edilmiştir. Cehennemde bir zindan, cehennem ehlinin sıcağından çılgık attığı cehennemde bir ev, cehennemin bir ismi, cehennemde bir vadi, cehennemde bir ağaç, cehennemde bir kuyu ve sabah, diyenler de olmuştur. Kayalar ve dağlar da denmiştir. Çünkü onlar da su ile yarılırlar. Taneler, çekirdekler, yaratılmış olan her şey diyenler de olmuştur."<sup>1959</sup> şeklinde bir açıklama yapmıştır.

Şimdi bu kelimeye meâllerde verilen karşılıkları inceleyelim.

Elmalılı, "De ki: Sığınırım Rabbına o Felakın."<sup>1960</sup> şeklinde tercüme etmiş. Elmalılı, الفرق in anlam hudutlarının geniş olduğunu bildiği ve az sonra da tefsir bölümünde açıklayacağı için bu kelimenin aslına dokunmamıştır.

Çantay âyeti, Beydavî, Celaleyn ve Medarik'i kaynak göstererek "De ki: Sabahın Rabbine sığınırım."<sup>1961</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Bu da gösteriyor ki

<sup>1954</sup> - el-İsfehâni. Age., s. 387.

<sup>1955</sup> - İbn Manzûr. Age., X/309.

<sup>1956</sup> - ez-Zemahşerî. Age., IV/825.

<sup>1957</sup> - ez-Zemahşerî, IV/825.

<sup>1958</sup> - Bkz. Elmalılı. Age., VIII/6367-6373.

<sup>1959</sup> - Kurtubî. Age., XX/254-255.

<sup>1960</sup> - Elmalılı. Age., III/6366.

mütercimlerimizi kelimelerin morfolojik yapıları pek alakadar etmemiş. Âdeta bir taklitçi anlayışla eğer tefsir de otoriteler bu kelimeye sabah demişse biz de bu kelimeyi sabah ile karşılıyoruz demişler. Kelime meccâzen sabah anlamına gelebilir. Ama bu sibak ve siyakta kelimenin meccâz mı gerçek anlamda mı kullanıldığını da tespit zordur. Kelimenin bu bağlamda meccâz olduğunu ispat edecek bir karinemiz olsa elbette en doğru yol, kelimenin meccâz anlamını tercüme koymaktır. Eğer mütekellim bir iham, bir tevriye yapmak istememişse, yani özellikle kelime bir çok anlama gelsin diye sözü bir çok anlamını kast edecek biçimde kullanmamışsa, bir kelimenin o bağlamda meccâz olduğuna da delilimiz, yani karinemiz kuvvetli ise elbette ki meccâz anlamını koymak olacaktır. Ama Çantay'ın burada fe ön ekinin Arapça köklere ne gibi anlamlar kattığı üzerinde düşünmesi gerekirdi.

Yıldırım, "*De ki: Sabahın Rabbine sığınırım.*"<sup>1962</sup> şeklinde tercüme etmiş. Çantay'ın meâli için yaptığımız mütalaâları Yıldırım için de yapabiliriz. Ayrıca şunu da ekleyebiliriz: **فلق** kelimesi iki şeyin bir birinden ayrılması neticesinde ortaya yeni bir şeyin çıkmasını çağrıştırır. Karanlık yarılr sabah çıkar. Allah yaratırken de durum öyledir. Tohum çatlar bitki, sap, gövde çıkar. Taş çatlar, su çıkar. Atomun çekirdeği çatlar, yarılr nükleer bir enerji çıkar. Dolayısıyla **فلق** ile **خلق** arasında manen tenasüp vardır. Sihrin sonucunda yeni bir psikolojik problem doğar, hasedın sonucunda da olumsuz şeyler zuhura gelir. Sûredeki kelimelerin yaratma ve yaratma sonucunda ortaya çıkan sonuçları çağrıştıran kelimeler olduğunu görüyoruz. İhlas sûresinde teklikten bahsedilirken, burada yarılmalardan ve çoğalmalardan bahsedilir. Nas sûresinde insan ve cin gibi ayrılmış çokluklar vardır. Bu mütalaâlar sebebiyle sûreler arasında bir irtibat da görmekteyiz. Dolayısıyla ifadeye salt sabah kelimesini koyduğunuzda bu insicamı görmek daha işin başında kaybedilmiş oluyor. Muazzam bir mânâ kaybı meydana geliyor.

<sup>1961</sup> - Çantay. Ag.meâl., III/1235.

<sup>1962</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 604.

Öztürk bu anlam yitimini önlemek için **فلق** kelimesini “*De ki. ‘Yarılan karanlıktan çıkan sabahın Rabbine/yarılışlardan fıskıran oluşun Rabbine sığınırım.*”<sup>1963</sup> şeklinde yatık çizgilerle daha geniş bir biçimde tercümeyle gayret etmiş. Bu tercümeyle kelimenin morfolojisini dikkate almış, bu yüzden de diğer mütercimlere göre daha başarılı olmuştur.

Pickthall, “*Say: I seek refuge in the Lord of Daybreak*”<sup>1964</sup> “*De ki: Şafağın Rabbinde bir melce, ararım.*” Veya başka bir çeviriyle, “*Deki şafağın Rabbine sığınırım.*” şeklinde tercüme etmişler.

Esed, “*Say: I seek refuge with the Sustainer of the rising dawn*”<sup>1965</sup> **فلق** kelimesini *rising dawn* ile karşılamıştır. Yani yükselen şafak demiş ve dipnot ile de Tacu'l Arus'u kaynak göstererek “el felak terimi, şafağın ışığı veya şafağın yükselmesidir. Kinayi olarak bir belirsizlik safhasından sonra gerçeğin ortaya çıkmasını anlatmak için sık sık kullanılmıştır. Bu sebepten yükselen şafağın Rabbi isimlendirmesi gerçeğin bütünüyle idrak etme bilgisinin kaynağının Allah olduğuna ve birinin ona sığınmasının gerçeğin ardından ona ulaşmak için çaba sarf etmesi ile anlamdaş olduğunu ima ediyor.”<sup>1966</sup> demiştir.

Esed'in meâl koyduğu İngilizce meâl de yine bizimkilerin yaptığı gibi anlam daralmasına yol açmıştır. Ancak dipnotta verdiği açıklama ise bu kelimenin sihir ile olan insicamını, manevî tenasübünü ortaya koymak bakımından oldukça önemlidir. Çünkü sihir uzun bir süre gizli kalan bir tuzaktır ve onu bulmak, gün yüzüne çıkarmak uzun ve karanlık bir geceden sonra gündüzün gelmesi ile benzerdir.

Buna göre mânâ, “gizli şeyleri çıkararak, hileleri bozan, tuzakları uzun süre insandan saklı bırakmayan, sonunda ifşa eden, karanlığın ardından aydınlığı getiren ve kullarını gerçeğe kavuşturan, işlerin iç yüzünü gösteren Rabbe sığınırım.” şeklinde de

<sup>1963</sup> - Öztürk. Ag.meâl, A.. s. 606.

<sup>1964</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 604.

<sup>1965</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 986.

<sup>1966</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 965.

olabilir. Ki yine bu mânânın haset ile alâkası da vardır ki haset de sinede saklı kalan, haset edilen kişi aleyhinde hasetçiyi karanlık ve gizli işlere, haince pusu kurmak gibi hilelere sürükleyen bir ahlâktır. Buna göre de “sinelerdeki bu huyu açığa çıkaran rabbe sığmırım.” şeklindeki mânâlar artık insan zihninde teselsülen zuhur eder. İşte bu mânalara bir meâl yazılmış sabah kelimesinden hareketle ulaşamazsınız. İşte biçim bilgisi bakımından bu kelime incelense ve kelimelere yarılmak, açılmak, ayrılmak, gün yüzüne çıkarmak, ayan beyân hale getirmek gibi anlamlar kattığı tespit edilseydi, bu kelimeye salt sabah denmekle asla yetinilemeyeceği gâyet iyi anlaşılırdı.

Dolayısıyla Arapça'nın yapısını bilmemek de bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Yine Arapça'nın şekil bilgisi konusuna dönelim: Arapça köklerden, terminolojik ifadeyle “radikallerden söz teşekkülü, iç bükün ile olur. Yani üç konsonu telâffuz ettiren, tek vokal, “a, aa, i, ii, u, uu,” olur. Ve bu sûrette mânâlar doğurur.

Vokalin böyle bükünlenmesi, her anlamda değişmesi, onu “base”den ayırır.

Yani bu vokali nasıl kökten sayarız. Kök sabit kalan konsonlar değil midir? Öyle olması icap etmez mi?

Fakat dilciler bunu gözetmiyorlar.

Hatta Meselâ Arapça “kataba=yazmak İbrani’de “kaathabh” şeklinde kök değil, bir mâzi aoristidir. Yani musarraftır. O halde kök “k-t-b” den ibaret olması gelir. Başka Arap kökleri de İbranî de bu vaziyettedir.

Bu iç bükün, bu Sam dillerinin en bariz karakteridir. Bu dillere mahsus bir ikinci şeyde çoluklama, “famille de mots” ve irap denilen söz bükünlerinde ve tasrif denen fiil bükünlerinde bütün edevatın, lahikaların köklere ilsak edilmesidir.”<sup>1967</sup>

Ses örüntüsünü tercümeyle aksettirmeye çalışırken çıkan problemler konusunda değindiğimiz gibi, Arapça'nın bu kıvrımlı, bükümlü hali, yani sessiz harflerinin arasına

<sup>1967</sup>- Dilemre. Age., s. 434-435.



i, u ve a vokallerinin, yani sesli harflerinin girişi bu kelimelere yelpazeli, dalgalı, kelebeklerin uçarken çizdiği tatlı zikzakları kazandırmaktadır. Gerek fiil çekimlerinde ve gerekse de çoğul yapmadaki değişik bükümler Arap diline eşsiz bir ses dalgalanması kazandırmaktadır.

Çok belli kalıpları ve son ekleri olan Türkçe’imizde bu kelimeleri karşılamak ciddi bir problemdir.

“İsimlerin teşekkülünde yukarıda gördüğümüz, iç bükün, (vokalvariation) ve ekleme (affixation) kaideleri hüküm sürer.

Bu kaideleri anlamak için, k-t-l Arap kökünü alalım, bundan müştak karakteristik kelimelere bakalım. Bu incelemeyi yaparken isim ailesinden ayrılmayalım.

Bu ailede “katl-u =”, Kitl-u= saldıran düşman, “kutl-u, katuul-u= çok öldüren, “, “Kitaal-u = muharebe, ”katiil-u= öldürülmüş” “kaatil-u= katil şekilleri hariçten muavenet görmeden, kökün kendi içindeki vokalin bükünleri ile çoluklandı.”<sup>1968</sup>

Bu kelimelere aynı ses ve mânâ mutabakatı taşıyan kelimeler Türkçe’de bulmak fevkalâde zordur.

“Sonra hariçten ekleme ile, affikzasyon ile şöyle genişletilir. “katl-at-u= yalnız bir katil vakası. “kıtıl-at-u= öldürmenin şekil, nasıllığı. “Kaatil-at-u= öldürenler, “katiil-at-u =öldürülmüşler. “ma-ktul-u=öldürme yeri.”, ma-ktuul-u= öldürülmüş erkekler, “ma-ktuul-at-u= öldürülmüş kadınlar gibi...

İsimlerin nasıl yapıldığı bu misallerden anlaşılır.”<sup>1969</sup>

Bu biçimsel yapıya sahip olan bir dil ile Türkçe’imiz arasındaki biçimsel farklılıkları gören bir kişi Arap dilinin Türkçe’ye çevrildiğinde nelerin kaybolacağını gayet iyi müşahede eder. Meselâ yukarıdaki örneklere verdiğimiz Türkçe karşılıklarla asıl kelimeleri mukayese ediniz. Asıl kelimeler daha az sesle daha çok mânâ ifade

<sup>1968</sup> - Dilemre. Age., s. 435.

<sup>1969</sup> - Dilemre. a.ge., s. 436—437.

ederken biz o tek kelimeleri birden fazla kelimeyle karşılamak zorunda kalmışız. Üstelik musikî, ritim ve vurgu değerleri de oldukça farklıdır.

“Vokalvariation ile müştaklar. Katl-u, nafs-u= nefes, ruh. Kitlu, libs-u= libas. Kutl-u, rumh-u=mızrak.

Çiftleme ile müştaklar: Kattal-u= kazhzhaab-u yalancı. Bu teşkiller, iş adından işçi adı çıkarmak için Arapça’da çok yapılır; khabbaaz-u ekmekçi, khubz-u ekmek kelimesinden yapıldığı gibi keza, khait-u, iplikten khayyaat-u, terzi”<sup>1970</sup>

“Ön ek ve son ek ile de müştaklar yapılır. –ma ön eki ile. “Bu ön ek zaman ve mekan ekidir, ma-ktal-u= maktel, katil yeri”nde olduğu gibi. -mi ön eki ismi alet ekidir. Mi-ktal-u = aleti katil” gibi, fakat bu ses daha ziyâde kap, ahizelik anlamı verdirir. Yalnız evvelkisinde “aa” şeklinde vokal biraz daha çekilerek telâffuz edilir.

Arapça ma-ktab-u= okul, okuma yeri, mektep, ma-kbar-u= mezar, ma-clis-u =in’ikad yeri veya zamanı, “ma-u’id”-u =tayin edilen zaman veya mekan. mi- zaan-u (mi-wzan-u) terazi.

“ta-“ ön eki ile. Bu örnek Arapça’da mastarları teşdid için kullanılır. Aynı zamanda isim teşkiline yarar. “ta-sbiih-u = Allah’a hamdu sena etmek. –ta-kbiir-u= büyütme, yükseltme...”

“aan” son eki ile: Arapça’da “aa” ek sesi ile bazen hal beyân eden sıfatlar yapılır. Bazen abstret isimler meydana getirilir. “sakraan-u= sarhoş, “kasl-aan-u= tembel, mütekasil, “rahm-aan-u” merhametli, “adş-aan-u susamış, “subh-aan-u= kut, saygı, “sult-aan= güç, kudret.”ridw-aan-u= lütuf gibi...

“ii” son eki ile” memdud “i” ile isimlerden nispî sıfatlar yapılır arada mânâ nispeti kaybolmaz. “şams-iyy-u= şemse, güneşe müteallik “şemsi” hadidiyyu, ilmîyyu, amelîyyu, Mısriyyu, yani , hadîdî, ilmî, Mısri gibi..”

<sup>1970</sup>- Dilemrc. Age., s. 436-37.

t son eki ile Abstret isimler yapılır. Bu ek ile Arap dili, bir nispe sıfatın bir abstret kelime yapar. “ism-u=isim “ den “ ‘ism-ıyy-at-u = ismin tabiatı. “kaifa= nasıl “ dan kaif-ıyy-at-u= keyfiyyet yapıldığı gibi.

Harf-i tarif: Bu söz bölümüne Almanlar “Bestimmung” Fransızlar “Article” derler. Fransızca’da “cinsiyet” ile karışır. Sam dillerinde bu terimlerin hepsi sakattır. Türkçe “ Ad -eki” ile karşılamak daha pek çok manidar olur.

Arapça’da Ad- eki “ ‘al sesinden ibarettir.

Eğer bir kelimenin önünde ön ses,”t, d, t,d, th, a, zha, s, z, ş,s, z,, r,l,n olursa bu “l” sesi kalkar. Yani bu konsonlara “assimile” olur. “aş-şamsu” denir. “el- şamsu denmez”<sup>1971</sup>

Cinsiyet Ham dillerinde olduğu gibi, Sam dillerinde dahi erkeklik ve dişilik vardır. Müzekker kelimenin bir işareti yoktur, müennesin vardır ve bu işaret –t sesidir, son ek olur.

Bu –t son eki eski Arap, Geez, Süryani’de saflığını muhafaza eder. Meselâ melik = kral, malik-at-u=kraliçe, “sarık, -u = hırsız, kadında “sarık-at-u, gibi.

Fakat yeni Arapça’da böyle değildir. Orada bu, “-t” genitiflemeye durur. Önünde “a” vokali olan basit isimlerde müenneslik sesi “h” sesine tebeddül eder: Eski Arapça “hadiik-at-u= bahçe sözü yeni Arapça’ “hadiikah”, olmuştur. Fakat eski Arapça “hadiikat-u-l ‘akhbaar-i = haberler bahçesi” yeni Arapça’da yine böyle, “-t” tenis işareti kalmış, yalnız sondaki “i” sesi yoktur. “hadiikatu-l- ‘akhbaar” şeklindedir.

Eğer önünde “a” yoksa te’nis sesi yeni Arapça’da dahi kalır. “bin-t-u, ukh-t-u, kız evlat, kardaş gibi.”<sup>1972</sup>

Sam dillerinde aslen “müfret, cemi, çift=dual” sayı işaretleri vardır. Dışardan cemileme:

<sup>1971</sup> - Dilemre. Age., s. 440.

<sup>1972</sup> - Dilemrea. Age., s. 441-442.

Son ekleme ile yapılan cemilemeye “dışardan cemileme” iç bükün ile yapılan cemilemeye dahi “içerden cemileme” denir. Şu halde cemileme son eki Arapça’da her vakit müennes için “-aat-u” olacaktır.”<sup>1973</sup>

Bu işâretleri tercüme ederken Türkçe yeni kelimeler ekleyerek karşılamak zorunda kalırız. Eğer ikil-dual, yani çiftlik bildiren kelimeler de üç ve fazlası gibi -lar çokluk ekiyle karşılanırsa yanlış anlaşılmiş ve dolayısıyla da yanlış anlatılmış olunur. Meselâ, <sup>1974</sup> الصلاة الوسطى و قوموا لله فا نتين<sup>1974</sup> âyetinde geçen الصلوات salavat kelimesi “namazlar” şeklinde tercüme edilirse doğru aktarılmış olunur. Çünkü Türkçe de -lar eki, birden fazla bir mânâ ifade eder. Zikredilen âyetteki الصلوات kelimesindeki çokluk eki ise ikiden fazla olan bir çokluğu anlatır. İşte Kur’ân’da beş vakit namaz yoktur şeklindeki iddialar Arap dilindeki çokluk anlatımının Türkçe’den farklı oluşunun dikkatlerden kaçmasından kaynaklanmıştır. Meselâ Öztürk’ün “*Namazları ve orta namazı koruyun(...)*”<sup>1975</sup> meâli üzerinde Arapça bilmeyen bir Türk okuru şöyle yanlış bir hükme varabilir. Meâl namazlar diyor. Türkçe’de -ler çokluk eki en az ikiyi ifade eder. En çoğun ise sınırı yoktur. En az esas alınırsa iki namazı muhafaza edin şeklinde bir mânâ anlaşılır. Bir de orta namaz olduğuna göre üç olur. O halde Kur’ân’da üç vakit namaz vardır gibi yanlış bir kanaate sahip olur. İşte bu Arapça’daki çoğul yapma ile Türkçe’deki çoğul yapmanın farklılıklarını dikkatlerden kaçırmaktan kaynaklanan bir tercüme problemidir.

Ama Arapça bilen bir kimse ise âyet hakkında şöyle mütalaâ yapar. -at eki ile çoğul kılınmış الصلوات kelimesi en az üç sayısını ifade eder. Çünkü iki namaz demek için salat kelimesinin الصلاتان es-saletan şeklinde bir biçime girmesi -an son ekini almış olması gerekir. Salat kelimesi böyle bir biçimle anlatılmadığına göre الصلوات kelimesinden en az üç namaz anlaşılır. Bir de vusta orta namazdan bahsedildiğine göre

<sup>1973</sup> - Dilemre. Age., s. 442-443.

<sup>1974</sup> - Bakara, 2/238.

<sup>1975</sup> - Öztürk. Age., s. 40.

bu âyetten anlaşılın en az dört namaz olmuş olur. Dört namazdan bahsedilince orta namazdan bahsedilemez. Çünkü dördü ikiye böldüğünüzde iki bir yana, diğer iki de bir yana düşer. Ancak üç, beş, yedi, dokuz v.s. namazın ortasında bir namaz olur. Orta namaz ifadesinin mantıklı olabilmesi için salavat şeklinde çoğul olan kelimenin Kur'ân'da en az dört vakti ifade etmesi gerekir. Dörde orta namazı eklediğinizde de ortaya en az beş vakit namaz çıkar. En çoğununun düşünülmesi teklif-i malayutak olacağına göre en az kabul edilir ve yalnızca bu âyetten hareketle ve başka hiçbir delile müracaat edilmeden bile Kur'ân'da beş vakit namaz olduğu anlaşılır.

İşte Arap dilinin sayılar ve çoğul yapma sistemiyle alâkalı bir bir bilgiden yoksunluk veya bu bilgiyi gözden geçirerek yapılan tercüme böyle ciddi yanlış anlamalara yol açmaktadır. Ne var ki Kur'ân'ın bu ifadesini harfi bir tercüme tekniği ile, kelimesi kelimesine karşılayarak tercüme etmek imkânsız denecek kadar zordur. Ancak yukarıdaki gibi bir açıklama veya bir dipnotla problemi çözebiliyoruz. Öztürk de bu yanlış anlamaya meydan vermemek için yatık çizgiye başvurabilirdi. Meselâ şöyle: *"Namazları/en az üç namazı ve orta namazı."* Ama bu da problemiz çözemeydi tabi. Veya daha açık bir dipnot ile Arapça cemileme hakkında okurunu bilgi sahibi edebilirdi. Hem kendisi ve hem de okurları Kur'ân'da beş vakit namaz yok vehmine kapılmazlardı. Tetkik ettiğim bütün meâller bu şekilde bir tercüme hatasına düştükleri için onları burada saymayı gereksiz bulmaktayım.

Hülâsa Arapça çokluk ifade eden kelimelerin Türkçe'ye tercümesi de bir problemdir.

"Müzekker için "n" gelir. Bu "n" sesi Arapça'da , bu hallerde"uu","ii" ile karışır. "uu-na" "iina" şekillerini alır. Birinci ad durumunda, ikinci izafetlerde zuhur eder."<sup>1976</sup>

<sup>1976</sup>- Dilemre. Age., s. 443.

“Cenup Sam dillerinde cemileme içerden yapmadır. En çok böyledir. Geez’de dahi böyledir. Fakat Arapça’da olduğu kadar değildir. Daha doğrusu, bu dillerde bir ismin ve kelimenin böyle içerden dışardan iki sûretle cemilendiği görülür. Bazen yukarıdaki usul ile, yani son ek ile, yaparlar, bazen ise iç büküne müracaat ederler. İki sûretin ikisi dahi caizdir. “ ‘abd-uuna, ‘iabaad-u, ‘ubuud-u, ‘abud-u, ‘ibdaan-u, ‘ubd-aan-u “şekillerinin hepsi “kullar” demektir. Bu türlü cemilemede bazen bir incelik, bir mânâ farkı vardır. “bait-u” hem ev, hem de “şiiir” demektir. Cemilerken ev için “buyuut-u= cvler, “ şiiir için “a-byaat-u= şiiirler sûretinde cemilerler.

Bu iç bükün sayesinde Cenup Sam dilleri söz köklerini bir çok sınıflara ayırırlar. Geez dili yedi sınıf, Arap dili yirmi sekiz sınıf oluşturur.”<sup>1977</sup> Böyle bir çoğullama sistemine sahip bir dil, Türkçe’imize çevrildiğinde önce ses, musikî ve vurgu kaybettiğine değinmiştik. Türkçe’imizde sadece -ler ve -lar son ekleriyle çokluk yapılır.

“Duel, çiftleme, Arapça ve İbranî’de vardır. İşâreti adlar için “-aani” jenitif, akuzatif için”-ayni” son eklerinden ibarettir.”<sup>1978</sup>

Meselâ, <sup>1979</sup> عَيْنِ لَهُ نَجَلٌ لَهُ عَيْنٌ وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ □ aliterasyonu oluşturarak âdeta akıp giden عَيْنِ , عَيْنِ ikil kelimeler bizde iki sayı sıfatıyla karşılanmış ki ses değerleri çok farklıdır. -i ler dar, ince, düz ünlüdür ve aralarına k sert süreksiz ünsüz gelmiştir. Biz ancak bu kelime ile mânâyı aktarabiliyoruz. Estetik ve güzellik aslında kalıyor. Ayneyn kelimesinin Arapça’daki çağrışımları da bir yana... İki gözü çağrıştırdığı gibi iki de gözeyi de çağrıştırır. Y sesi üzerine bastırarak okunduğunda da gözenin kaynaması, suyun hafifçe akmasını hatırlarız. Ses ve estetik kaybını iyice görmek için bu âyeti Elmalılı’nın “Vermedik mi biz ona iki göz 8 bir dil ve iki dudak”<sup>1980</sup> şeklindeki meâliyle karşılaştırırız.

<sup>1977</sup> - Dilemre. Age., s. 444.

<sup>1978</sup> - Dilemre. Age., s. 445.

<sup>1979</sup> - Beled. Age., 90/8-9.

<sup>1980</sup> - Elmalılı. Age., VII/5823.

Yine fiilleri ve isimleri takip eden “an” “an” ikil eklerini de Türkçe’ye çevirmek bir problemdir. Meselâ,

قَالَ لَوْ أَنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يَرِيدَانِ أَنْ يَخْرُجَا كَمَا مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى<sup>1981</sup>

âyetinde Bu âyetteki geçen ikil ekleri aynen Türkçe’ye çevirdiğimiz zaman meydana “tenafur-i huruf” (ses kakışması) meydana geliyor. “Dediler bu iki kişi elbette iki büyücüdür. İkisi istiyor. İkisi sizi çıkarmayı yurdunuzdan. O ikisinin sihri ile. İkisi gidermeyi... vs.” bu harfiyen yapmaya çalıştığımız tercüme gösteriyor ki “ikil” zamirleri Türkçe ifadede göstermek gâyet zordur. Çünkü ortaya garip ifade tarzları çıkıyor.

Çantay’ın şu tercümesi ile aslı mukayese ettiğimizde bir tercümede sadece bu açıdan nelerin kaybolduğunu açıkça görebiliriz.

“Dediler ki bunlar (başka değil) herhalde iki sihirbazdır ki sizi büyüleriyle yerinizden çıkarmak, en şerefli ve üstün olan dininizi gidermek istiyorlar.”<sup>1982</sup> Oysa asıldaki ikil zamirler âyetin ifadesine bir ahenk, bir ses uyumu bir ritim katmıştır. Seci yani iç kafiye oluşturmuştur. Tercümede ise sadece sihirbaz’ın önüne koyduğumuz iki sayı sıfatı ile hem fiillerin iki kişi tarafından yapıldığını hem de isimlerin ikil olduğunu anlattık. Mânâyı anlamış olduk nispeten ama ses ve ahenk yitimine mani olmadık.

Yine Arapça’nın özelliklerini dönelim.

“İsimlerin bükünü: Müfretlerin bükünü, nominatif, aküzatif, jenitif olur. Sam dilleri umumiyetle böyledir. Cenup Sam dillerinde iç bükün ile yapılan halleme işlerinde cemi şekilleri için aynıyle bu üç hal vardır. Nominatif burada faillik, aküzatif mefulluk, jenitif, nispeti, yakini durumu demektir. Her halin son eki vardır. Bu da hep vokal olur. Diğer nisbetlerin ifadesi hususi edatlar ile olur ki bu edatlar müstakil isim şekilleri idiler, bundan dolayı jenitif şeklinde o hizmeti yaparlar.

Müfretlerde görülen bu esasî üç hal, eski Arapça’da ve Assiriyen’de daha kesin idi. Yeni Sam dillerinde mühim kısaltmalar oldu. Eskiden moniatif ad durumu “-u”dan

<sup>1981</sup> - Taha, 20/63.

<sup>1982</sup> - Çantay. Age., II/570.



ibaret bir son ses idi. Bu ses “hu” yani “o” demek olan üçüncü müfret zamir sesinden çıkma bir ek idi. Aküzatif onu-lama sesi, “an” son eki idi; bunların birincisi bir “-u” ikincisi bir “-a” dan ibaret kaldılar. Bu an sesi şimdi zarf, bazen ism-i işârlilik (deuteword) yapar.<sup>1983</sup> Arapça'nın bu son durumu tam bir musikî ifade eder. Böyle bir dil ile örölmüş bir ifadeler manzumesini aynı ses ve ahenkle anlatmak imkânsızdır.

“Mevsûfi anlamda sıfat isimden sonra gelir ve onunla cinsen, adeden, harfi tarifce, hatta mümkün olursa bitim vokal sesi ile dahi, mutabakat eder. Aramî ve İbranî dillerinde bazı dizin farkları olur”<sup>1984</sup> ki dizin farkları da Arap dilini Türkçe'ye çevirmede çok ciddi problemler doğurur. Bu problemleri söz dizimi ve tercüme problemleri başlığı altında inceleyeceğiz.

Hülâsa birbirlerinden gerek ses örgüsü, gerek söz dizimi ve gerekse de morfolojik açıdan farklı bir dilin daha farklı; neredeyse zıddı bir dile çevrilmesi de tercüme problemlerinin başka bir vechesini oluşturmaktadır.

Böyle biçimce birbirinden farklı diller karşı dile çevrilirken hiç olmazsa kaynak dildeki musikî unsurlarının da karşı dildeki karşılıklarını bularak tercüme aynı duygu, estetik ve musikî değeri ile kazandırmaya çalışmak gerekir. Yani kaynak dilde vurgulu ve duygu yüklü bir ifade, karşı dilin imkânları ve ses örgüsü içindeki duygu değerleri ile verilmelidir.

Yine her iki dilin morfolojik yapısı dikkate alınarak, eklerin kelimelere kattıkları ve katması muhtemel mânâları aramak ve tercümede anlam yitimini en aza indirmek gerekir.

<sup>1983</sup> - Dilemre. Age., s. 446.

<sup>1984</sup> - Dilemre. Age., s.452

### 3. 2. Diller Arasında Söz Dizimi Farklılıkları ve Tercüme Problemleri

“Bir dili ötekiyle karşılaştırarak, ses, sözcük, sözlük, biçim, söz dizimi düzeyinde ayrımlarla karşıtlıkları saptamaya çalışan “<sup>1985</sup> bir bilim dalı olan ‘ayrimsal dilbilim (contrastive linguistics)’ açısından baktığımızda tercümenin artık aşılmaz bir boyut kazandığını görüyoruz. Gerçekten de Arapça’nın sözdizimsel ve biçim özellikleri Türkçe’den oldukça farklıdır ve bu çok ciddi bir tercüme problemidir.

“Çeviri işlemi bir bakıma iki dil arasında uzlaşmayı sağlayan bir teknik, bir yordam olduğu için, her iki dilin düzenleri arasındaki ayrılıkların ve karşıtlıkların belli bir çatışma doğurması doğaldır. Bu konuda belli başlı iki görüş ayrıt edilebilir.

Bir diller arasında ayrılık. Toplumların yaşama düzenleri ve dünyayı algılayış biçimleri ayrı ayrı olduğundan, bunları yansıtan sözcüklerin oluşturduğu anlamlar düzeni de başka olmaktadır. Böyle alınırsa hiçbir dilden bir başkasına çeviri yapma olanağı yoktur denebilir.

İki, diller arasında ortaklık. Toplumların yapıtaşı olan insan birimi bir tek yaratık türü olduğundan, beyin yapısı ve düşünce yapısı açısından insanlar ve giderek toplumlar arasında temelde bir ayrılık olmaması gerekir. O halde çeşitli diller her ne kadar yüzeyde bambaşka görünüyorsalar da temel ortak bir insan aklının mahsulüdürler. Böylece her bir dilde anlatılan şeyler, apayrı imiş gibi görünseler de, en dipte aynı yalın kavramlara indirgenebilirler. Bu görüşe göre, bir dilden bir başkasına çeviri yapılması olanaklı ve hatta doğaldır. Sözelimi, İngilizce bir tümce temelde Türkçe’de söylenebilecek bir tümcenin yalnızca başka kurallara göre şifrelenmiş veya dürümlemiş biçimidir. Çeviri sırasında yapılacak şey, yabancı dildeki bir tümceyi o dilin şifre veya düğüm kurallarına göre çözüp, böylece açığa çıkan temel ve ortak

kavramı bu kez Türkçe'nin dürümleme kurallarına göre yapılmış bir tümce içine uygun biçimde yerleştirmektir.”<sup>1986</sup>

“Tek başına basit haykırışlardan başlayarak, ünlemlerle, tek kelimelerle ve derece derece çok üyeli cümlelerle bir duygu, bir dilek veya bir düşünce anlatırız. Of! Yazık! Yaş! Vay canına! Yol kapalı. Dün sizi aradım. Kuraklık sebebiyle kuyularda su azaldı, gibi.

Bunlar konuşan kimsenin kısaca bir meramını anlatan sözlerdir. Onların her çeşidine deyiş, (énoncé) anons deriz. Daha geniş bir anlamda bir meramı, bir düşünceyi bildiren söze ise, yeğlikle anlatma adını veririz.

Deyiş veya anlatma adı ile andığımız söz birlikleri hepsi aynı cinsten değildir. Bir takım bir duyguyu, bir dileği basitçe açıklayan ve çoğu zaman bir iki kelimelik ve ünlem niteliğinde deyişlerdir.”<sup>1987</sup>

“Güzel! Kulak asma! Olmuyor işte! Çok acıktım! Gibi... Bunlara duyuş anlatmaları, (expression affective) deriz. Bir takım söz birliklerinde düşünce hakim olur. Orada birkaç kavram arasında mantıkça ilişki kurarak, bir deyiş tertipleriz.

Kardeşim yarışmayı kazandı. Her kuşun eti yenmez, gibi... Bunlara da mantıkça anlatmalar (expression logique) adını veririz. Geniş anlamı ile “konuşma” daha çok mantıkça anlatmalardan meydana gelir.

İşte bu açıdan söz birliklerini inceleyen gramer bölümüne “söz dizimi” diyoruz.”<sup>1988</sup>

“Söz dizimi dilbilgisinin ana bölümlerinden biridir. Konusu cümledir.”<sup>1989</sup> şeklinde söz dizimini yalnız cümleye hasredenler varsa da, kelimelerin öbeklenmesi, tamlamalar, gruplar da söz dizimi alanına girmektedir. Çünkü, “söz geliştirmek üzere,

<sup>1985</sup> - Göktürk. Age., s. 109.

<sup>1986</sup> - Başkan, Dilde Çeviri İşlemi, s. 28.

<sup>1987</sup> - Banguoğlu. Age., s. 495.

<sup>1988</sup> - Banguoğlu. Age., s. 496.

<sup>1989</sup> - Edizkun. Age., s. 321.

kelimeler öbeklenirler. Kavramlar arasında derece derece ilişkiler meydana getirirler. Böylece tek kavramdan anlatmaya doğru giderler. Bunlara kelime öbekleri, (groupe de mot) diyoruz. Kimi kelime öbekleri kavramları daha yakından belirtmeye yararlar. Dilde işleyişleri ayrı, bazen de aynı kelimeler, bir birlerini belirtmek üzere yaklaşır. Bir adın öbürünü belirtmesi, adlara sıfatların, sıfatlara ve fiillere zarfların gelmesi, adların takılar alması gibi.

Kuşun kanadı, doğru yol, az tuzlu, geç kalmak, yardım için. Gibi... Bunlara belirtme öbekleri (groupe déterminatif) deriz. Belirtme öbekleri bir yargı taşımadıklarından tek başlarına tam bir anlatma sayılmazlar.

Bir başka türlü öbeklenmede ise bir araya gelen kelimeler, bir yargı taşırlar ve tam bir düşünce, dilek veya duygu anlatırlar.<sup>1990</sup>

Turgut evde kaldı. Birkaç gün düşünmeliyim. Hava çok güzel. Gibi.

“Belirtme öbeklerinde bir kelime başka bir kelimenin taşıdığı kavramı daha yakından belli etmek için kullanılmıştır. Buna göre her belirtme öbeğinde en az biri belirten, (déterminant), biri belirtilen, (détermine) olmak üzere iki kelime bulunur.

Odanın tavanı, dalgalı deniz, pek yorgun, geri dönmek gibi. Burada tavan, deniz, yorgun dönmek kelimeleri başka kelimelerce belirtilmektedir. Onları belirten oda, dalgalı, pek, geri kelimeleridir. Bir belirtme öbeğinde belirten belirtici, tamlayan (complément déterminatif) adı ile anılır.<sup>1991</sup> Türkçe de “yapılarına göre yedi türlü belirtme öbeği ayırt ederiz. Bir, ad takımı; iki, sıfat takımı; üç, zarf öbeği; dört takı öbeği; beş, çekim öbeği; altı bağlam öbeği; yedi, yandaşma takımı...

Şimdi Arap dilini Türkçe'ye aktarırken bu takımların ne gibi tercüme problemleri oluşturdukları sergilemek için önce Türkçe tamlamalar ve onların dizilişleri hakkında bilgiler verelim.

<sup>1990</sup> - Banguoğlu. Age., s. 496.

<sup>1991</sup> - Banguoğlu. Age., s. 497.

### 3. 2. 1. Ad takımları ve tercüme problemleri

Türkçe kelimelerin öbekleşmesindeki temel kural şudur:

Önce yardımcı, sonra ana öge gelir. Bu temel kurala göre Türkçe’de iki kelimenin bağlanması ikinci kelime ana, birinci kelime yardımcı ögedir. Bu nedenle biz, bir ismin anlamını çeşitli anlam ilgilileriyle tamamlamak istersek, o ismin başına yardımcı, tamamlayıcı bir isim getirerek takım kurarız. İki isim arasında iyelik ilgisi kurmak amacıyla oluşturulan takıma isim takımı denir. Ev-in kapı-s-ı. Burada ana öge, kapıdır, yardımcı öge ise evdir. Kapı eve aittir. Kapının sahibi evdir. Ev kapı-s-ı burada ana öge kapıdır. Yardımcı öge ise evdir. Ev ile ilgili kapı demektir. İsim tamlamalarında yardımcı, tamlayıcı ögeye, yani birinci isme belirten, ya da tamlayan, ana ögeye, yani ikinci isme belirtilen ya da tamlanan denir. Pencerenin camı (burada pencerenin yardımcı öge tamlayan ya da belirten; camı ise ana öge, yani tamlanan, yani belirtilendir.

İsim takımları iki çeşittir: a) belirtili isim takımı, b) belirtisiz isim takımı.”<sup>1992</sup>

#### 3. 2. 1. 1. Belirtili ad takımı

“Bir belirtili adtakımında her iki kelimeye gelen ekler, katılma hali ve iyelik ekleri *ait olma* (appertenance) anlatımında olup bu kavram tekrarlanmış olmaktadır. Gerçekten kuş-un yuva şekli bu iki ad arasında ait olma anlatımını kurabilecekken, katkı alanın, ikinci adın sonuna da öncülü katılan birinci ad olan bir iyelik zamiri (kuş-un yuva-sı) getiriyoruz. Türkçe’ye mahsus daha sıkı bir bağlantıya sahip ve çok yaygın bir belirtme öbeği olan bu ad takımı kalıbını Batı dillerinden tarifler ve terimler tam karşılamaz. Tamlama, tamlayan, tamlanan gibi.

<sup>1992</sup>- Edizkun. Age., s. 114.

Belirli adtakımında katılan cins adı olsun, özlük ad olsun, katkı alanını çok sınırlar. Özlük adlar derecesinde belirli kılar. (Geminin direği, Ömerin tabancası). Gibi... Hele katılan bir iyelik zamiri ile zaten belirtilmiş ise katkı alan daha da belirli olur. (gömleğinizin yakası, dayımın kızı). Gibi.

Belirli ad takımı bazı hallerde salt belirtme yerine bir dış tutma veya yeğleme anlatımı ile kullanılır.

*Tilkinin postu işe yarar, etin suyu çok besleyicidir. Çorumun leblebisi, tavuğun derisiyle gerisi, Ergenenin köprüsü. Beyler beyinin teşrifati, Kişinin cevheri içinde."* Gibi.

Bu anlatımı daha da berkitmek için katkı alanın vurgusunu yeğleştiririz. (tilkinin postu' Çorumun leblebisi') gibi.

Belirtili adtakımının yine yeğleme ve berkitme anlamıyla kullanılan bir çeşidi daha vardır ki, burda katkıalan aslında ad olarak kullanılmış bir sıfattır. Başka bir deyimle bir sıfat tamlamasını tersine çevirip ad takımı kalıbına sokmuşuzdur. (*güzel kadın yerine kadının güzeli*) gibi. Burada ad (katılan) belirtme öbeğinin asıl anlamını muhafaza eder. Ad olan sıfat ise (katkıalan) ona ait vasfın adı olur.

Kayısının alâsı, komşunun iyisi, doktorun cahili, arkadaşın kötüsü, tarlanın taşlısı, karının saçlısı" gibi.

Aynı kalıpta belirtme sıfatlarını da kullanırız.

Çobanın biri, yolcuların üçü, defterin hangisi? Gibi.

Özlükadlar ve belirtilmiş adlar katılan olduklarında kimin haline girer ve belirli ad takımı yaparlar. *Emrenin kitabı, saatimin camı, Mehmed'in tarlası. Anibal'in mezarı, amcamın dostu*

Başka kullanışta kim halinde de görülürler."<sup>1993</sup>

Yine belirtili isim takımı, belirteni söz söyleyen ve dinleyence bilinen ve belirteni ve belirtileni arasında geçici bir ilgi bulunan takımdır. Bu takımda belirtenin eki

<sup>1993</sup> - Banguoğlu. Age., 332, 334.

“-in”, belirtilenin eki ise “-i” dir. Her iki ek de ünlüler uyumuna bağlıdır. Kız-ın eldiven-i (kız söz söyleyen ve dinleyence bilinen bir kızdır. Eldiven bilinen ve belirli bir kızdır. Kız ile eldiven arasındaki ilgi geçicidir; çünkü eldiveni bu kıza ait olduğu sürece düşünebiliyoruz.)

Belirtili isim takımının belirtileni sayı ya da belirsiz miktar bildiren bir kelime olduğu zaman, belirten eki -çoğunlukla- “-den” olur. Partiler-den iki-si, öğrenciler-den birkaç-ı.<sup>1994</sup> İşte bu biçimlerin de bilinip tercümede göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Çünkü kelimelerin yapısı değiştikçe anlamları da değişmektedir. Aslında dilde biçim bilgisi ve anlam bilgisi birbirleriyle çok derinden alâkalıdır. Kabın içindeki su kaba göre şekil aldığına göre mânâ da kelimelerin biçimine göre değişir ve şekillenir. Bir kelimedede bir ek mânâyı değiştirir ve yorumlar. Onu çekimlere sokar. Belirtili ad takımları da öyledir. Biçimce, yani aldıkları ekler bakımından diğer isim takımlarından farklı olan belirtili isim tamlaması elbette mânâ bakımından da diğerlerinden bazı ince mânâ nüanslarıyla ayrılacaklardır.

İşte verdiğimiz bu bilgiler ışığında iki dil, yani Arapça ile Türkçe’deki belirtme öbekleri arasındaki biçimsel farklılıklar ne gibi tercüme problemleri oluşturmaktadır, bunları misal ve mukayeselerle incelemeye çalışacağız. Arap dilindeki isim tamlamalarını Türkçe isim tamlamalarıyla karşılaştırdıktan sonra Kur’ân’dan örnekler vereceğiz. Sonra da bu tamlamaların tercüme karşısında nasıl bir problem oluşturduğunu sergilemeye çalışacağız.

Ad takımları Arapça’da “el-idafetu” izafe adı altında incelenir. “Cer harfi taktiri üzere iki isim arasındaki bir nispettir. Taktir olunan bu cer harfi ikinci ismin daima cer olmasını gerektirir. هذا كتاب للتلميذ gibi. Taktir, كتاب للتلميذ dir. لبست خاتم فضة, Taktir, خاتما من

<sup>1994</sup> - Edizkun. Age., s.114.



فضة dir. الصيام في النهار واقيام في الليل لا يقبل صيام النهار ولا قيام الليل الا من المخلصين dir. Birinci isim mudaf, ikinci isim mudafu ileyhi diye isimlendirilir. Mudaf ve mudafu ileyhi, aralarında taktir edilmiş, cer harfi bulunan iki isimdir.”<sup>1995</sup>

İzafetin Arap dilinde de çeşitleri vardır. Bunlar “□ ile alâkalı, beyân ile alâkalı, zarf ile alâkalı ve benzetme ile alâkalı olmak üzere dört çeşittir.”<sup>1996</sup>

Bu dört çeşitten ل ile alâkalı izafet terkinin Türkçe karşılığı belirtili isim tamlamasıdır. “Taktirin ل olmasına göre, ل ile alâkalı olan isim tamlaması “milk”, veya “tahsis” ifade eder.”<sup>1997</sup> Normal durumda birinci ismin “damme” oluşu, ikinci ismin “el” takısı, “harfi tarif” alması ve yine ikinci ismin, yani “mudafun ileyhin” kesralı oluşu şekli göz önünde bulundurulunca onları Türkçe’ye belirtili isim tamlaması şeklinde tercüme etmemiz gerekiyor. Ancak onları belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme kalktıığımızda aşağıdaki problemlerle karşılaşmaktayız.

يوم الدين , اصحاب الفيل , اصحاب الجحيم , عذاب الحريق , سبيل الله Bu tamlamalardan birincisindeki Cenab-ı Hakkın ismindeki lam-ı ta’rif, yani belirlilik takısı Türkçe belirtili isim tamlamasındaki kimin, neyin sorusuna cevap veren -in takısının yerini tutmuştur. Bu takı bu tamlamada hem önüne geldiği ismi belirli kılmakta, hem de yolun ona ait olduğunu, ona has olduğunu anlatmaktadır.

İşte biz bu biçimde oluşmuş yani, birinci isim harf-i tarifsiz ve bir cümle bağlamında olmadan, salt duruşu esnasında sonu ötreli, ikinci ismin harf-i tarif almış ve sonu kesralı şekliyle karşımıza çıkan bu terkin, سبيل الله sebilu’l-lah’ı Allah-ın yol şeklinde tercüme etmemiz gerekiyor. İkinci isme -u takısı eklemesek de Türkçe anlamda bir değişme ve eksilme olmaz. Ancak birinci isimdeki belirliliği -u takısı ile daha da vurgularız. Böylece bu tercüme Allah-ın yol-u şeklinde olur. Bu yapı içindeki yol kelimesine kimin sorusunu sorunca, Allah’ın diye cevap alırız.

<sup>1995</sup> - Ğelayinî. Age., III/205-206.

<sup>1996</sup> - Ğelayinî. Age., III/206

<sup>1997</sup> - Ğelayinî. Age., III/206.

عذاب الحريق Azabu'l harik-i, tamlamasındaki الحريق yangın, demektir. Baştaki el takısı onu bilinen herkesçe malum bir yangın anlamına çekiyor. O da cehennemdir. veya cehennemdeki yangındır. O halde bu tamlamada azap yangına, اصحاب الجحيم Ashabu'l cehim deki ashap, cehim'e, اصحاب الفيل ashabu'l fil deki ashap file, يوم الدين yevmu'd-din deki yevm de dine ait öğeler olarak karşımıza çıkar ve ana öğelerin anlamını belirlilik, mülk ve ihtisas, yani aittik ilgisiyle tamamlar ve belirlerler. Sonra da belirlilik takısı alan mudafun ileyh de mudafı belirli kılar. Yani yangının azabı terkinde (tamlamasında) yangın belirli ise ve azab da o belirli yangına ait ise azap da belirlenmiş olur. Dolayısıyla ortaya belirlenmiş ve birbirini tamamlamış iki isim çıkar.

Bu açıklamaya göre bu tamlamaların Türkçe'ye çevirisi, Allah-ın yol-u, yangın-ın azab-ı, cehennemin arkadaşları (yarenleri), fil'in ashab-ı, din-in gün-ü şeklinde olur. Böyle tercüme mânâyı daha güzel aksettirmekle birlikte bir ses kakışması, Türkçe selika içinde bir söyleyiş çirkinliği oluşturmaktadır. Meselâ "dinin gününün maliki" şeklinde bir tercüme kulağı tırmalamakta ve -ün lerdeki tekrar, kakafoni/ses kakışması/tenafur-i huruf oluşturmaktadır. Bu söyleyiş çirkinliğini sezen mütercimler bu terkipleri başka biçimlerde tercüme yolunu tercih ediyorlar. Mânâ aynı veya yakın veya çoğu zaman da uzak olmakla birlikte, biçimce farklı tercüme ortaya koyuyorlar. Yani aslında belirtili isim tamlaması olan bir terkihi, soyut isim şeklinde cümlenin yüklemi olarak tercüme edebilmekteler.

Meselâ, <sup>1998</sup>النك اصحاب الجحيم (...) âyetindeki tamlamayı Hayrettin Karaman, "(...)cehennemliklerdir"<sup>1999</sup> şeklinde tercüme etmiş. Cehennem isminin sonuna isimlere soyut anlam katan -lik eki getirilmiş. Bu türemiş isim, "ek filin şimdiki veya geniş zamanı" eki olan -dir ekiyle fülleştirilmiş ve yüklem yapılmıştır.

Oysa asıldaki biçim belirtili isim tamlaması biçimindedir. Mânâ ise "onlar cehennemin ashabi" şeklinde dir. Bu ifade bir istiâre vardır. Cehennem ehli cehennem

<sup>1998</sup> - Mâide, 5/10

<sup>1999</sup> - Karaman, Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 108.

ile ünsiyet etmiş, onunla dostluk kurmuş kimselere benzetiliyor. Bu tercümedeki sanatlı söyleyişin, benzetme sanatıyla kuvvetlendirilen mânâ Karaman'ın tercümesinde yitip gitmiştir. Mânâ inceliği de kaybolmuştur. “Cehennemin arkadaşları, cehennemin yarenleri” tamlamasında cehennem teşhis edilmiş. Yani kişileştirilmiştir. Kısaca, cehenneme insanî özellik verilmiştir. Çünkü insanın arkadaşı ancak kendi cinsinden olur. İnsan hoş vakit geçirmek için bir dost, bir arkadaş arar. O arkadaşına yönelir: O arkadaş etrafında bir grup oluşturur. Kendisine yönelenlere güzellikler sunar, onları celbeden özelliklere sahiptir. Bu yüzden cehennem bir çok kişinin kendisine yöneldiği bir dost, bir arkadaşına benzetilmiş. Aynı zamanda, cehennem ehline cehennemin ashâbı denmesinde bir tariz bir işleme de vardır.

Onlara cehennemin yarenleridir denmesi, cehennem ehlinin dünyadaki hallerini de telmih ettirir. Çünkü onlar dünyada cehennemlik amellere temayül ederler. Cehennemlik ameller caziptir, büyüldür. Bir günahın muhabbeti etrafında taife-i zevk, ehli zevk bir halka oluşturur. Onlar o zevkin yarenleri olurlar. Ahirette de cehennemin yarenleridirler. Cehennemle yarenlik edilmez. O yakıcı ve ürkütücüdür. Ona yaren ve ashâb olmak ifadesinde tatlı bir tezat sanatı da vardır. İşte bu terkibi “cehennemliklerdir” şeklinde tercüme ettiğiniz zaman yukarıdaki mânâlar, asıldaki güçlü ve teshir edici ifade kaybolur, gider.

<sup>2000</sup>مالك يوم الدين terkibi de Ali Özekçe hem biçim, hem de mânâ bakımından asla uygun çevrilmemiştir. Din kelimesinde harf-i tarif vardır. O halde din veya onun anlamlarından biri olan cezanın sonuna -ın belirlilik, mülk ve ihtisas, aitlik anlamları katın eki ekleyerek tercüme etmemiz gerekir. Yani “Ceza-n-ın gün-ü-n-ün mâlik-i” şeklinde. Böyle çevirmek yukarıda bahsettiğimiz gibi kulağı tırmalayan sesler yığını oluşturmakta ve kulak zevkini bozmaktadır. “Ceza gününün maliki” şeklindeki tercüme kulağa daha hoştur. Ama asıldaki hem şekli ve hem de mânâyı aksettirmiyor. Biçimce

<sup>2000</sup> - Fatiha, 1/4.

harf-i tarif kalkmış oluyor. Onun yerine bir ek bulamıyoruz. O eki ortadan kaldırıncı da mânâ biraz da olsa yitiyor.

Çünkü Türkçe’de “cezanın gününün sahibi” tamlamasıyla “ceza gününün sahibi” tamlaması biçimce farklı oldukları gibi, anlamca da farklıdırlar. Birincide mânâ belli bir ceza, herkesçe malum bir ceza, birinde din gününün sahibi, ikincide ise herhangi bir ceza gününün sahibi anlamı vardır. Ancak burada şekil yapısına önem vermeden, mütercimlerin biçimce “belirtisiz isim tamlaması” olarak tercüme ettikleri tamlamayı, anlamca belirtili bir isim tamlaması olarak hemen algılayabiliriz. Ama bu tercüme esas alarak ve asla uygun olduğu farz edilerek yapılan tefekkürler tercüme okurlarını doğru sonuç ve hükümlere ulaştırmaz.

<sup>2001</sup> اصحاب الفيل الم ترى كيف فعل ربك يا صاحب الفيل tamlamasını da Ali Turgut, zannederim yine aynı endişeyle aynı biçimde, yani belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme etmemiştir. Bu da yine, ince de olsa, bir anlam yitimine sebep olmuştur. Filin başındaki -el takısı fil’i belirli kılmaktadır. O halde onu tercüme ederken **fil-in** şeklinde tercüme mecburiyetimiz vardır. Veya başka bir üslupla onun belirli olmasını aksettirecek bir ifadeyle tercüme mecburiyetimiz vardır. Buradaki **-in harf-i ta’rif** olan el takısının yerini tutacak ve onu belirli kılacaktır. O halde tercüme **fil-in ashab-ı** şeklinde olmalıdır.

Ali Turgut ise bu terkihi **“fil sahibler-i”**<sup>2002</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme, hem biçim bakımından asla uygun değil, hem belirtili isim tamlamasının aksettirdiği anlam inceliği yoktur. Çünkü bu terkihin verdiği mânâ, belli olan, o zamanı yaşamış ve o vakadan haberdar olan bir toplum için bilinen bir fil ve o filin etrafındaki belirli bir topluluktur. Fil ise bir tek fildir. Ona tabi olanlar, onun arakasından gidenler. Onun desteğinde hücum edenler şeklindedir. Yine asıldaki biçimin verdiği anlamda yukarıda saydığımız sanatlı ve güçlü ifadeler vardır. Teşhis ve benzetme sanatı iç içedir.

<sup>2001</sup> - Fil, 105/1

<sup>2002</sup> - Turgut, Özek ve diğerleri. Ag.meâl, s. 601.

İşte Kur'ân-ı Kerim baştan sona tetkik edildiğinde çoğu belirtili ad tamlamalarının takısız isim tamlamaları biçiminde veya daha başka bir biçimde tercüme edildiğini, bu kabil tercümelerin de anlam yitimi meydana getirdiği gözlenecektir.

Çare, ya onarı karşı dilde söyleyiş çirkinliği oluştursalar bile mânâ ön plana alınıp tercüme etmeli, veya onları biçimce-yani belirtili isim tamlamasını yine belirtili isim tamlaması şeklinde tercüme etmesek bile asıl metinde belirtili isim tamlamasının taşıdığı mânâyı aynen fakat başka bir cümle ve grup yapısı içinde vermeye gayret etmeliyiz. Ama bu öneri bile problemi çözmez. Hiçbir aslın yerine başka bir şey kaim olamaz.

### 3. 2. 1. 2. Belirtisiz ad takımı

“Kim halinde bir katılan (mudaf) ad ile iyelik eki getirilmiş bir katkı alan (mudafu ileyh) addan oluşmuş ad takımına belirsiz adtakımı adını veriyoruz. “*ev bahçesi, at kuyruğu, çocuk çorabı, ceviz kabuğu gibi.*”

Yukarıda işâret ettiğimiz gibi dilimiz de öncekilerden anlatımca farklılaşmış olan bu ad takımı da aslında bir belirtme öbeği olup ona belirsiz sıfatını vermemiz ancak itibaridir. Bununla onun öncekinden daha az belirtici olduğunu anlatmak isteriz. Gerçekten bu çeşit bir ad takımında katılan ad, katkıalanı anlamca daha az sınırlar. Belirli ad takımlarında katılan ad, katkı alan nesneyi belli bir varlığa mal ettiği halde, belirsiz ad takımında bir cinsten bir türe mal eder. Başka bir deyimle, meydana gelen kelime öbeği bir cinsten bir türün adı olur. (*çobanın köpeği x çoban köpeği, keserin sapı x keser sapı*

Belirsiz adtakımı cins adı olarak kullanılmaya daha elverişlidir. Bu sebeple yukarıda gördüğümüz gibi geniş ölçüde birleşik kelime yapımına yarar. (*göztaşı, ketenhelvası, ayakkabı.*) Bu yoldan bir cins varlığın, tabiatta pek çok olan türlerini ve çeşitlerini adlandırırız.

*Kızkuşu, devekuşu, arıkuşu, tarla kuşu, karkuşu v.b. ayçiçeği, ateş çiçeği, kınaçiçeği v.b. çakmaktaşı, kireç taşı, alçıtaşı, kumtaşı, bileği taşı v.b. gibi.*

Bununla birlikte belirsiz adtakımı kimi zaman bir cins varlığın (katılanın) parçalarını veya şekillerini ayırt etmeye yarar.

*zeytin yağı x zeytin tanesi, kuzu haşlaması x kuzu kızartması*

çoğu zaman belli bir türün adı, cinsin adına katılarak o türün mensup olduğu cinsi açıklamaya yarar:

*kuğu kuşu, çınar ağacı, mermer taşı, Nisân ayı gibi*<sup>2003</sup>

Hülâsa belirsiz ad takımı “belirteni söz söyleyence ve dinleyence belirli olmayan ve belirteni ile belirtileni arasında sürekli bir bağ bulunan takımdır. Belirten ek almaz; belirtilen -i ekini alır. Bu ek ses uyumuna bağlıdır. Ev duvar-ı (ev, söz söyleyen ve dinleyence belirli olmayan bir evdir; bir ev cinsidir. Ev ile duvar arasındaki bağ süreklidir.

Belirtili ve belirtisiz isim tamlamalarına girmiş bulunan her kelime, dilbilgisindeki kelime çeşidi ne olursa olsun isimleşmiş sayılırlar. Yeşilin rengi, yeşilin açığı, düşenin dostu, geleceğin sevinci, okuma zevki, okumanın zevki, köylünün okumuşu, okur mektupları, gidemizin anlamı, okumalısının kipi... gibi<sup>2004</sup>

İşte bu biçim içinde saydığımız anlamları ihtiva eden belirtisiz isim tamlamaları, Arapça’da var mı ve onlar nasıl tercüme ediliyor, onları tercüme ederken nasıl zorluklarla karşılaşmaktayız onları inceleyelim.

Önce, mevzunun daha iyi kavranması için, biçimce belirtili isim tamlaması oldukları halde belirtisiz isim tamlaması biçimindeki yanlış çevrilere birkaç örnek verelim. (...)<sup>2005</sup>وتنذريوم الجمع ve (...)<sup>2005</sup>لتنذرام الفرى (...)

<sup>2003</sup> - Banguoğlu. Age., s. 334-336.

<sup>2004</sup> - Edizkun. Age., s. 115.

<sup>2005</sup> - Şûra, 42/7.

Ebrar yayınlarınca hazırlanan satır arası bir meâlde *أم القرى* şehirler-in ana-s-ı<sup>2006</sup> şeklinde tercüme edilmiş. Mudafun ileyh harf-i tarif el takısı almıştır. Mudaf ise almamıştır. Bu biçimi biz Türkçe her iki ismin de ek alarak oluştuğu belirtili isim tamlaması olarak kabul ediyoruz. O zaman bu doğru bir tercümedir. Şehirler bellidir ve bütün şehirler kast edilir. Ana da şehirlere aittir. Ama aynı biçimde meydana gelmiş *يوم الجمع* belirtili isim tamlaması niçin belirtisiz isim tamlaması olarak tercüme edilmiştir? Oysa bu tamlama ile birinci tamlama biçimce aynıdır. Mudafun ileyh el takısı almış ve belirlidir. Belirli bir gündür. Sözü söyleyence de, dinleyence de malum bir toplanmadan bahsediliyor. Ama mütercim bunu birinci gibi tercüme etmemiş ve “toplanma gün-ü şeklinde”<sup>2007</sup> belirtisiz isim tamlaması şeklinde tercüme etmiştir.. Oysa toplanma-n-ın gün-ü olmalıdır. Yazarın yaptığı tercüme yanlıştır. Çünkü herhangi bir toplanma günü değil, o gün haberini çok duyduğumuz bilinen bir toplanma günüdür. İşte bu yola mütercimler “topalanma’nın günü” ifadesindeki kulağı tırmalayan, alışılmamış ses örgüsü sebebiyle tevessül etmekte. Yani mânâ estetiğe feda ediliyor. Karşımıza yeni bir tercüme problemi daha çıkıyor. Mânâ mı estetik mi?

Şimdi, Arapça’da Türkçe’imizdeki belirtisiz isim tamlamasının tam karşılığı var mı, ona bakalım. Önce şunu vurgulayalım ki mânâlar evrenseldir. Bu yüzden her mânâ bir başka dilde elbette bir anlatım biçimi bulacaktır. <sup>2008</sup> (...)*حتى اتبا اهل قرية* âyetindeki *اهل قرية* “Ehlu karyetin” tamlaması belirtisiz isim tamlaması biçimindedir. Arapça tamlamalarda böyle bir ayırım yok ama biçim bakımından belirtisiz isim tamlaması ile belirtisiz isim tamlaması arasındaki fark gâyet açıktır.

Belirtili isim tamlamasında birinci isim dammeli, ikinci isim ise el takısı alır ve sonu kesralı olur. Bu tamlama ise biçimce daha farklıdır. Birinci isim dammeli, ikinci

<sup>2006</sup> - Balci. Ag.meâl, II/972

<sup>2007</sup> - Balci. Ag.meâl, s. II/972

<sup>2008</sup> - Kehf, 18/77.



isim ise nekra ve cer halindedir. Mademki biçim, yani kuruluş farklı, anlam da farklı olmalıdır.

Bizce bu gibi tamlamalar “bir karye halkı” şeklinde tercüme edilmelidir. Yani tamlanan belirsiz olmalıdır. Veya “Karye halkı” şeklinde tercüme edilmeli. Yani araya bir belgisiz sıfatı konmadan da olur. Ancak bir belgisiz sıfatı belirsizliği daha da pekiştirmiş olur.

Ateş bu tamlamayı, “*Kent halkı*”<sup>2009</sup> şeklinde belirtisiz isim tamlaması biçiminde tercüme etmiş.

Elmalılı, “*bir karyenin ehli*”<sup>2010</sup> şeklinde belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme etmiştir. Oysa aslında karye belirsizdir. Tamlama da belirtisiz isim tamlaması biçimindedir. Yani karye tercümede -in eki alarak belirli yapılmıştır. Sonra da tekrar bir belirtisiz sıfatı eklenerek belirsiz yapılmıştır.

Çantay, “*Bir memleket halkı*”<sup>2011</sup> şeklinde hem biçimce hem de anlamca belirtisiz isim tamlaması yapmış ve bu belirsizliği de bir belgisiz sıfatı ile pekiştirmiştir.

Öztürk, “*bir kente geldiler*”<sup>2012</sup> şeklinde aslında belirtisiz isim tamlaması olan tamlamayı, sıfat tamlaması biçiminde tercüme etmiş. Bu Öztürk’ün tercüme anlayışıyla da çelişmektedir. Çünkü o yorumsuz harfi bir tercüme anlayışını müdafaa etmektedir. Tabiidir ki Öztürk buradaki biçimi farklı aktarınca, anlam da farklı olmuştur. Biz belirtisiz isim tamlaması biçimindeki bu tamlamadan, yani “bir karye halkına geldiler” tamlamasından şehre değil de karyenin/şehrin halkına geldiklerini anlıyoruz. Yani bu halka şehre girmeden de rastlamış olabilirler. Dolayısıyla şehre girmekle, bir şehrin ahalisine uğramak arasındaki anlam farkı çok açıktır.

<sup>2009</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 301.

<sup>2010</sup> - Elmalılı. Age., IV/3266.

<sup>2011</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/548.

<sup>2012</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. S. 303.

Yıldırım da Öztürk gibi aynı hatayı yapmış. “(...)Nihâyet bir şehre varıp(...)”<sup>2013</sup> diye tercüme etmiş. Oysa şehre değil bir şhrin ahalisine gelmişler.

Yine <sup>2014</sup>(...)حجاب وراء حجاب âyetindeki وراء حجاب verau hicabin tamlaması yapı bakımından farklı bir izafet terkididir. Birinci isim ma'rife almamış, sonu ötreli, ikinci isim de el takısı yani ma'rife almamıştır. O halde bu tamlama biçimce muzafun ileyhi el takısı almış, mudafi ötreli tamlamalardan biçimce farklıdır. Mademki biçimce farklıdır, anlamca da farklı olmalıdır. O halde bu tamlamayı “Perde-n-in arka-s-ı şeklinde tercüme edemeyiz. Hicap nekradır ve “herhangi bir perde” anlamına gelir. O halde biz ona perde karşılığını verebiliriz. Yalın biçim Türkçe’de belirsizlik ifade eder. Verayı arka diye tercüme edebiliriz. Ortaya, “perde arka-s-ı” şeklinde bir tamlama çıkar. Demek ki Arapça’da belirtisiz isim tamlamalarımızın da karşılığı varmış.

Tekvir sûresi 19. âyetteki (...)<sup>2015</sup>قول الرسول كريم tamlaması Medine Balcı tarafından “kerim bir elçinin getirdiği(...)”<sup>2015</sup> şeklinde tercüme edilmiş. Burada da yine görülüyor ki aslında tamlayanı isim olan bir sıfat tamlaması var. Oysa bu terkid belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme edilmiştir. “Kavl” kelimesi ötreli, “rasul” nekra halinde cerlidir. Rasulün sıfatı olan kerim de nekradır ve cerlidir. Halbuki bu ifadeyi belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme edebilmemiz için bu ifadenin aslında biçimce قول الرسول kavlu’r-rasul-i biçiminde olması lazımdır. Kanaatimce kavlu rasulün kerimin ifadesi, “kerim bir elçi sözüdür.” şeklinde çevrilmelidir. Bu tercümede “sözün” elçiye ait olmadığı anlaşılır. Çünkü belirtisiz isim tamlamasında tamlanan tamlayana ait değildir. Dolayısıyla rasulün getirdiği söz şeklindeki tercüme anlamca sahih olur.

Elmalılı bu tamlamayı, “kerim bir Resulün getirdiği bir sözdür.”<sup>2016</sup> Şeklinde tercüme etmiş. Rasul aslında nekra iken tercümede –ün takısını alarak belirli olmuştur.

<sup>2013</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 301.

<sup>2014</sup> - Şûrâ, 42/51.

<sup>2015</sup> - Balcı. Ag.meâl, II/1160.

<sup>2016</sup> - Elmalılı. Ag.e., VII/5594.

Çantay, “çok şerefli bir elçinin (getirdiği) kelimedir”<sup>2017</sup> şeklindeki meâliyle “elçi’nin sonuna -in iyelik zamirini getirerek belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme etmiş. Sonra da asılda hazf edilmiş olması muhtemel ifadeyi tamlama arsına sokmuş.

Öztürk, “Ki o çok değerli bir elçinin sözüdür.”<sup>2018</sup> şeklinde aslen belirtisiz isim tamlaması olan bir terkihi, belirtili isim tamlaması yapmış ve sözün elçiye ait olduğu anlaşılmuştur.

Ateş, “değerli bir elçinin (Cebrail’in) sözüdür.”<sup>2019</sup> şeklinde belirtili isim tamlaması şeklinde tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, “değerli bir elçinin, Cebrail’in getirip okuduğu sözdür.”<sup>2020</sup> şeklinde yine belirtili isim tamlaması biçiminde tercüme etmiş.

Bütün mütercimlerin bu şekilde tercüme etmeleri asıldaki tamlamanın belirtisiz isim tamlaması biçiminde tercüme edildiğinde ortaya Türkçe zevki okşamayan bir ifade çıkması sebebiyledir.

Yine konuya Felak sûresindeki belirtisiz isim tamlamalarının tercümelerini inceleyerek devam edelim.

Medine Balcı satır arası meâlinde <sup>2021</sup> رَبِّ الْفَلَقِ قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ âyetindeki “Rabbu’l felaki” tamlamasını belirtili isim tamlaması biçiminde “sabah’ın Rabb-i”<sup>2022</sup> olarak tercüme etmişken, aynı sûredeki 3. âyetindeki شَرِّ غَاسِقٍ tamlamasını da yine belirtili isim tamlaması biçiminde “gece-n-in şerr-i”<sup>2023</sup> olarak tercüme etmiş. Oysa birinci tamlamada muzafun ileyh el takısı almış. Bunun yerine -in” takısını koymuş. Bu doğrudur. Ama, ikinci tamlamada muzafun ileyh nekradır. El takısı almamıştır. Madem ki bu iki tamlama biçimce farklı, anlamca da farklı olmalı değil midir? Eğer شَرِّ غَاسِقٍ

<sup>2017</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1151.

<sup>2018</sup> - Öztürk. Ag.meâl, 587.

<sup>2019</sup> - Ateş. Ag.mecâl, s. 585.

<sup>2020</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 585.

<sup>2021</sup> - Felak. Ag.meâl, 113/1.

<sup>2022</sup> - Balcı. Ag.meâl, s. 1191.

<sup>2023</sup> - Balcı. Ag.meâl, s. 1191.

“şerru ğasikin” “gece-n-in şerr-i” şeklinde tercüme edilecekse, شرالغاسق “şerru’l gasiki” şeklinde bir tamlama nasıl tercüme edilecektir? Sürede gece olarak karşılığı verilen ğasık kelimesi nekradır ve belirtisiz isim tamlamasının tamlayanıdır. O halde “gece şerr-i” şeklinde birinci isim takısız tercüme edilmelidir.

Ancak bu çeviri alışılmamış ve tuhaftır. Türkçe zevki okşamıyor. Durum böyle diye mânâ feda mı edilmelidir?

Evet, buradaki “gasık” bilinmeyen bir çeşit gecedir. “Tutulduğu zaman ayın siyahlığı, şiddeti fazla gece ve cehennemde günahkarların derilerinden yandıkça damlayan yağlar, cehennemde bir vadi”<sup>2024</sup> olarak düşünülürse işte o anlamda bir kelimenin nekara halidir. Yani belirsiz bir kelimedir. Aslında belirsiz olan bir kelimeyi belirli olarak çevirmek ne kadar doğrudur? Bunu mütercimlerin dikkat ve düşüncelerine sunmak isterim.

Yine شرالنفثات şerru’n-neffasati tamlaması belirtili isim tamlaması biçiminde “üfleyenler-in şerr-i” olarak tercüme edilmiştir. Bu doğrudur. Muzafun ileyh ma’rifedir. El takısı almış ve belirlidir. Üfleyenlerden sonra konan -in takısı el takısının yerini tutar; ama شرحاسد şerru hasidin tamlaması da aynen muzafun ilehyde el takısı varmış gibi tercüme edilmiştir. “haset edenler-in şerr-i”<sup>2025</sup> denmiştir. Oysa bu da belirtisiz isim tamlaması biçiminde tercüme edilmelidir. Çünkü muzafun ileyh nekradır hasidin şeklindedir. O halde “hasetçi şerr-i” şeklinde tercüme edilmelidir. Çünkü hasetçi bizce bilinmeyen bir hasetçidir. Dolayısıyla böyle en küçük değişiklikler insanın ufkuna yeni yorumlar koyabilir. Bu açıdan bu teferruatlara lüzumsuz teferruatlar olarak bakmanın fevkalâde yanlış oluşuna inanmaktayım.

İşte bu yapılar Arapça’da izafet çeşitleri içinde incelenir ve beyâniyye ismiyle isimlendirilirler. Bu tamlamalar, من min taktiri üzerine oluşur. Mudafun ileyh, mudafın cinsi olur. Bu tamlama bu şekli ve mânâsıyla ötekilerden ayırt edilir. Ve yine mudaf,

<sup>2024</sup> - el-İstihâni. Ag.meâl, s. 362.

<sup>2025</sup> - Balcı. Ag.meâl, s. 1191.

mudafu ileyhden bir parça, bir kısım olur. Şöyle: هذا باب خشب haza babu haşebın, ذاك سوار ذهب zake sivaru zehebin, هذه اسواب صوف hazihi esvabu sufin gibi. Bu tamlamalarda kapının cinsi ağaç, bileziğin cinsi altın, elbisenin cinsi ise yündür. Ve yine kapı odundan, bilezik altından ve elbise yünden bir parçadır. Odun kapının, Altın bileziğin, yün de elbisenin cinsini açıklamış oldu. Beyânî izafette muzafun ileyh muzaftan haber verir. Yani onun haberi olur. Şu cümledeki gibi. هذا الباب خشب Haza'l babu haşebun. هذا السوار ذهب haza's-sivaru zehebun ve هذه الاسواب صوف hazihi'l esvabu sufun. Gibi...<sup>2026</sup> bu açıklamaya göre Arapça'da bu yapıdaki yani “bab-u haşeb-in” birinci ismin u ikinci ismin in takısı almak sûretiyle meydana gelen izafetler, Türkçe'mizde takısız isim tamlamasına da karşılık gelmektedir. Dolayısıyla bu isimleri ya takısız isim tamlaması biçim ve anlamında veya belirsiz isim tamlaması biçim ve anlamında tercüme etmeliyiz.

Bu örnekleri bu açıklamaya göre biz şöyle tercüme edebiliriz:

Ağaç kapı (ağaç-tan kapı, ağaçtan yapılma kapı), altın bilezik, (altın-dan bilezik, altından yapılma bilezik), yün elbise (yün-den elbise, yünden yapılma elbise) gibi...

Türkçe'de takısız isim tamlamaları sıfat tamlaması gibidir. Hatta onlar sıfat tamlamaları adı altında incelenir. Bir isim bir ismi niteler durumdadır. Benzerlik ilgisi de kurarlar. Kâlem kaş, elma yanak, neden yapıldıklarını bildirirler, taş köprü, demir kapı. Bu yapı iki ismin eksiz biçimde bir araya gelmesinden oluştuğu için takısız isim tamlaması denmiş. Ancak niteleyerek tamlama söz konusu olduğu için sıfat tamlaması adı altında incelemeyi tercih edenler de olmuş.

Banguoğlu bu mevzuyu “bazı adlar da bir nesnenin yapılmış olduğu maddeyi göstermek üzere sıfat olarak kullanılıp sıfat takımları teşkil ederler, altın kâlem, gümüş şekerlik, hasır iskemle, ippek çorap.”<sup>2027</sup> şeklinde izah eder.

<sup>2026</sup> - Çelâyinî. Age., II/200.

<sup>2027</sup> - Banguoğlu. Age., s. 345.

Edizkun ise “kimi sıfat takımlarında birinci kelime bir isim gibi görüldüğü halde ikinci ismin neden yapıldığını gösterdiği için sıfat takımı olurlar. Mermer köşk (mermerden yapılmış ) bakır tencere gibi”<sup>2028</sup> Belirtisiz isim tamlamalarında belirten belirtilenin cinsini, çeşidini, türünü familyasını gösterir.”<sup>2029</sup> O halde Arapça’daki bu yapıyı terkipleri, belirtili isim tamlaması hariç, bu tamlamalarla tercüme etmek mümkün olabilir.

### 3. 2. 1. 3. Zincirleme isim tamlaması

“Bunlardan kimin halinden olanlar yeniden nesi? Sorusunu açarlar ve bir sahip olunanı, tabi olanı, kapsananı gerektirirler. Bunun cevabını katılanı bir ad takımı olan üç hadli ad takımları verir. Hasanın kaynının amcası, mısır tarlasının sınırı gibi. Aksine katkı alan bir ad takımı olabilir. Komşunun bahçe duvarı, yemek odasının balkonu gibi. Nihâyet katılan ve katkı alan her ikisi ad takımları olabilirler. Gece bekçisinin kontrol saati, Türkiye Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı. Ya da sonraki adlar teker teker zincirlenirler. (Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti Temsilcisi) Bunlara zincirleme adtakımları (suite d’annexion) deriz. Zincirleme ad takımlarında “tavşanın suyunun suyu” gibi kimin hali ekinin tekrarlanmasından hoşlanmayız. Onu yer yer düşürürüz.

*Hasan’ın amcası(nın) oğlu, Oda(nın) kapısının kilidi gibi*

Dilimizde çekim halinde fiiller, deyimler cümleler, atasözleri v.b. hep tek bir admış gibi bir katılan işleyişi alabilirler.

*Düşer’im korkusu, ne olur ne olmaz düşüncesi, Ruslar sınırda yığınak yapıyorlarmış söylentisi, işten artmaz diğten artar ata sözü, gemileri yakmanın zamanı, eden bulur meselesi, gibi.*”<sup>2030</sup>

<sup>2028</sup> - Edizkun, Age., s.145.

<sup>2029</sup> - Edizkun, Age., s. 117.

<sup>2030</sup> - Banguoğlu, Age., s. 338-339

Hülâsa, zincirleme isim tamlamasını “ya belirteni ya belirtileni ya da her ikisi de birer isim takımı olan takımdır.”<sup>2031</sup> şeklinde tanımlayabiliriz.

İşte Kur’ân-ı Kerîm’de de böyle terkipler var ve onların tercümesi de bir problem oluşturmaktadır.

Mearic sûresi 11. âyetteki عذاب يومئذ (o günün azabı) tamlaması zincirleme isim tamlamasıdır. Fatiha sûresi 3. âyetteki مالك يوم الدين de bir zincirleme isim tamlamasıdır. Maliki mudaf (katılan), yevmi’d-din ise mudafun ileyh, katkı alan olmuştur. Yani bir tamlama biçimindeki tamlananı bir isim tamlamıştır. Yukarıda da geçtiği gibi Türkçe’de -in eklerinin tekrarından hoşlanmayız ve -in eklerinden birini düşürürüz. Tercüme “dinin gününün sahibi” şeklinde olmalı iken, dindeki -in ekini düşürerek tercüme ederiz. Ama bu anlam bakımından dinin nekra olduğunu ihsas etmemelidir. Belli bir günün sahibi şeklinde anlam vermelidir.

Âlu İmrân sûresi 11. âyetteki دأب ال فرعون tamlaması da zincirleme bir isim tamlamasıdır. Huy de’b, alu firavne belirtili isim tamlamasının tamlayanı olmuştur. Yani mudaf, mudafun ileyh’in tamlayanı olmuştur. Ateş bu tamlamayı, “*Firavun ailesinin ve onlardan öncekilerinin durumu gibi.*”<sup>2032</sup> şeklinde tercüme etmiş. Tercümede Firavun yine nekra durumuna düşmüştür. Oysa aslında Fravun ma’rifedir. Türkçe’ye “Fravun’un ailesinin durumu” şeklinde tercüme etmek gerekiyor. Her hangi bir Fravun değil, malum, Musa (a.s) ile alâkası olan Fravun’dur. Bu -in takısını düşürmek onu Türkçe kulağın sevmemesinden kaynaklanmaktadır. Ses çirkinliğinden kaçmak doğrudur; ama o zaman başka bir söz dizimi ile asıldaki mânâyı doğru verecek biçimde tercüme etmeliyiz.

Meselâ Felak sûresi 2. âyette من شر ما min şerri ma ifadesinin muzafun ileyhi, yani tamlananı bir belgisiz zamirdir. Hangi ismin yerini tuttuğu tam belirgin değildir. Yani ما ancak Allah’ın yarattığı bir şeyin yerini tutuyor. O yaratılan şey ne, bilinmiyor. Bu âyeti

<sup>2031</sup> - Edizkun. Age., s. 123.

<sup>2032</sup> - Ateş. Ag.mcâl, s. 50.



harfi harfine tercüme ettiğimizde şu Türkçe anlatım ortaya çıkıyor. “Şey şerrinden... Yarattı..” Aslında mânâlı ve söylenişi fevkalâde vurgulu olan bu ifade böyle tercüme edilince her yönden garip bir hale büründü. Türkçe çevirideki bu çirkinliği gidermek için tek çare Ateş ve çoğu mütercimmin yaptığı gibi onu bir zincirleme isim tamlaması biçiminde tercüme etmektir. “Yarattığı şeylerin şerri...”<sup>2033</sup> Dikkat edilirse “şeyler-in şerr-i” belirtili isim tamlamasıdır. “Yarattığı” iyelik zamiri almış bir fiildir. Kimin yarattığı? O’nun... Sondaki i kimin sorusuna cevap vermektedir. O halde bu ifadeyi şöyle de açabiliriz “O’nun yarattığı şeyin şerri...”

Oysa aslında zincirleme isim tamlaması biçiminde kurulmayan söz dizimi, asıldaki vurguyu daha başkalaştırmış ve insanın muhayyilesinde daha derin çağrışımlar uyandırmıştır. Aslında ما vurguludur. ما yı bir elif miktarı çekerken o şeyi düşünüyor, âdeta onun ne olabileceği konusunda bir anlık bir yorum yapıyoruz. من شرما O şeyin şerrinden. O şey meçhul ve gizemlidir. Tam düşünürken, birden خلق diyoruz. Bu kelimedede kalkale var ve sarsılıyoruz. “O şerli şeyleri Allah yarattı.” cümlesi zihnimizde beliriyor. O şerler bizi çepçevre kuşatmıştır. Tehlikelerle çevriliyizdir. O’nun yardımı, O’na sığınmak olmazsa bu bilinmez, gaybî mahluklar bize zarar verebilir, şeklinde intibalar uyanır içimizde. Ama meâlin insanı bu çağrışımlara, tefekkür zenginliklerine götürmesi imkânsızdır.

O halde bu cümlenin من شرما ya kadarı isim tamlaması, sorası -dı’lı geçmiş zamanlı bir cümle şeklinde tercüme edilmeye çalışılmalıdır. Ama güzel ve estetik olur mu? Şüphesiz Kur’ân’ın estetiğine ulaşamaz; ama en azından mânâ kurtulmuş olur.

İkinci bir misal de نساء كم حرث لكم<sup>2034</sup> âyetindeki tamlamadır. Zincirleme isim tamlaması olamayan bir terkip, aşağıdaki tercümelerde zincirleme isim tamlaması biçiminde tercüme edilmiştir.

<sup>2033</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 604.

<sup>2034</sup>- Bakara, 2/223.

Ateş ve Öztürk “kadınlarınız sizin tarlanızdır(....)”<sup>2035</sup> şeklinde zincirleme isim tamlaması olarak tercüme etmişler. Aynı Yanlış Suat Yıldırım ve Çantay’da yapmıştır. “Kadınlarınız sizin (evlat yetiştiren) tarlanızdır(....)”<sup>2036</sup> ve “Eşleriniz sizin nesil yetiştiren tarlanızdır(....)”<sup>2037</sup> diye tercüme etmişlerdir. Bu tercüme biçimi de anlam kaybına yol açmıştır. *نساء كم*, sizin kadınlarınız şeklindedir ve belirtili isim tamlamasıdır. Tamlananı ikinci çoğul kişi zamiri olan bir tamlamadır. Harsun *حرت* ise haberdır. Hem de nekradır. Tercümede de bu ifadenin bir isim cümlesi, yani müpteda haber şeklinde tercümesi gerekir. Yani “Kadınlarınız bir tarladır. Sizin için.” söz dizimine olabildiğince riâyet ederek tercüme ettiğimizde ortaya bu şekilde bir tercüme çıkıyor. Bu tercüme kulağı tırmalasa da asla uygun bir mânâ vermektedir. Çünkü, “kadınlarınız sizin tarlanızdır” şeklindeki bir ifade tarlayı belirli kılmıştır. Oysa aslında tarla nekradır, belirsizdir. Onu isim cümlesi şeklinde tercüme ettiğiniz zaman onun nekra olduğu beliriyor. O zaman kadın hakikatte bir tarla değil tarla ile alâkası olan, benzer yönleri olan fakat çok garip, çok daha özel bir tarla anlamını taşıyor. Çünkü nekra olan bir kelimeyi “bir çeşit, bir nevi” gibi anlamlarla da tercüme edebiliriz. “Kadınlarınız sizin için bir nevi, bir çeşit tarladır.” Gibi.

Nitekim Elmalılı bu isim cümlesini, “Kadınlarınız sizin için bir harsdır,(...)”<sup>2038</sup> şeklinde yine bir isim cümlesi olarak tercüme etmiş.

Demek ki gerek asıldaki isim tamlamaları, gerekse de aslında isim tamlaması biçiminde kurulmamış olan, fakat bizim bazı zorluk ve problemlerden ötürü onları isim tamlaması biçiminde tercüme etmemiz de tercüme problemleri olarak algılanmalı ve bu yöntemlerin anlam kaybına sebebiyet verebileceği düşünülmelidir.

Örneklerde de görüldüğü gibi, aslında müpteda ve haberden oluşan bir isim cümlesi, zincirleme isim tamlaması, isim tamlaması bir sıfat tamlaması, bir belirtili isim

<sup>2035</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 34., Öztürk. Ag.meâl, s. 36.

<sup>2036</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/60.

<sup>2037</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 34.

tamlaması bir takısız isim tamlaması v.s. şeklinde aktarılabiliyor. Bu aktarımlar ise çoğu zaman mânâyı farklı, bazen de yanlış aktarabiliyor. Bu durumlarda tercüme asıldaki söz dizimine göre yapıldığında da ortaya çıkan tercüme Türkçe'de akıcı ve hoş bir ses ve üslup değeri kazanmayabiliyor. İşte bütün bunlar da tercüme karşısında söz dizimsel bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

### 3. 2. 1. 4. Sıfat takımları ve tercüme

Türkçe'de "sıfat hiçbir ek almaksızın vasıfladığı veya belirlediği adın önüne gelerek onunla bir takım teşkil eder. Buna sıfat takımı (construction adjective) adını veririz."<sup>2039</sup> Bu takımlar da "bir belirtme öbeği olup bileşik adlar yapımında da yaygın bir kullanışa sahiptir."<sup>2040</sup> Sıfat takımı, eksiz iki kelime arasında vasıflama ve vasıflanma ilişkisine dayanır. "Bir sıfat takımında birinci kelime sadece sıfat (épithète) ya da vasıflayan (qualifiant) adını alır.

Soğuk su, yanlış hesap, eski dost,"<sup>2041</sup>

Arapça'da bu mevzu et-tavabi' (tabi olanlar) adı altında incelenir. Sıfat isme tabi olur ve onu niteler veya belirtir. "En-na'tu (naat), sıfat olarak da isimlendirilir. Sıfat da ismin bazı hallerini veya ona taalluk eden şeyin hallerini beyân etmek için isimden sonra zikredilen şeydir. Birincisi : جاء التلميذ المجتهد cae't-tilmîzu'l muctehidu, İkincisi: جاء الرجل المجتهد غلامه cae'r-raculu'l-muctehidu ğulamuhu gibidir. Birinci örnekte sıfat ismin, başka bir kelimeyle mevsufun halini, mevsufun bizzat kendisinin halini bayan etmiş oldu. İkinci örnekte ise mevsufun, yani ismin hali beyân edilmedi. Burada isim

<sup>2038</sup> - Elmalılı. Age., 1/775.

<sup>2039</sup> - Banguoğlu. Age., s.342.

<sup>2040</sup> - Banguoğlu. Age., s. 342.

<sup>2041</sup> - Banguoğlu. Age., s. 342.-343.

racul (adamdır). Ancak isme taalluk eden şeyi, onun oğlunun halini beyân etti.”<sup>2042</sup>

Türkçe dilbilgisine göre bileşik sıfat oldu.

Sonra Arapça’da sıfat tamlamalarında eğer isim ma’rife olursa sıfatı açıklama ifade eder, eğer nekra olursa tahsis ifade eder. Eğer, جاء على المجتهد Cae Aliyyuni’i muctehidu dersin bu isimde olan iki kişi arasında çalışkan olanı açıklamış olursun. Eğer, صاحب رجلا عائلا dersin akıllılık sıfatını adama tahsis etmiş olursun.”<sup>2043</sup> şeklinde izah edilen bir kaide de vardır.

İşte sıfat tamlamalarındaki şekil farklılıkları bu gibi anlam incelikleri taşımaktadır. Madem ki şekil bakımından bu anlam inceliklerini taşımakta o halde biçimleri farklı olan sıfat tamlamalarını da aynı biçimde ve mânâda tercüme etmeliyiz.

Hülâsa Arapça’da “hakiki naatlar, sebebi naatlar, ismu mevsul ile mastar ve ibham ifade eden ما ile yapılmış sıfat tamlamaları vardır. Bunlar biçimce farklı kuruluşlara sahiptirler.”<sup>2044</sup> Tercüme yaparken bu ayrıntıları da göz önünde bulundurmak zorundayız. Çünkü sıfatlar her ne kadar isimleri niteliyor ve belirtiyorsalar da kuruluş biçimleri mânâda ince ayrılıklar meydana getiriyor. Şimdi onları inceleyelim.

Sad sûresi 1. والقرآن ذالذكر . âyetinde ذ ön eki ile yapılmış bir tamlama vardır. Bu ذ hem de ma’rife bir kelimenin önüne gelmiş, belirtili bir isim tamlaması oluşturmuştur. ذ vav ile merfu, elif ile mensub ve ya ile mecrur olurlar ve muzaf olarak kullanılırlar. ذ “Sahib, öz, cevher, asıl, kendi, zat, kişi, kişilik.”<sup>2045</sup> gibi mânâlara da gelmektedir. <sup>2046</sup> Buna göre ذ yi sahip olarak karşılar, ve el harf-i ta’rif almış zikr kelimesinin tamlananı şeklinde düşünürsek bu tamlamayı zikrin sahibi şeklinde tercüme edebiliriz. Asılda belirtili isim tamlaması olan bir terkiib, tercümede de belirtili bir isim tamlaması olarak kendini gösterir. Mânâ da belli, malum bir zikrin sahibi şeklindedir.

<sup>2042</sup> - Ğelayinî. Age., III/221-222

<sup>2043</sup> - Ğelayinî. Age., III/222.

<sup>2044</sup> - Ğelayinî. Age., III/222.

<sup>2045</sup> - Mutçalı. Age., s. 298.

<sup>2046</sup> - Uralgiray. Age., I/497.

Elmalılı, “*Sad. Bu zikirle meşhun Kur’ân’a bak.*”<sup>2047</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani zikirle dolu demiş. İ yi dolu ile karşılamış.

Çantay, “*Sad, O şanlı şerefli Kur’ân’a yemin olsun ki,*”<sup>2048</sup> şeklinde **ez-zikru** kelimesini **şan** ve **şeref** olarak, İ yi ise Türkçe’de isimlere soyut anlam katan ve sıfat yapan **-lı** ve **-li** ekiyle karşılamış. Ama asıldaki tamlama biçimi kaybolmuştur.

Vehbi, “*şeref-i beyan sahibi olan Kur’ân’a yemin ederim ki*”<sup>2049</sup> şeklinde isim tamlaması biçiminde olan ifadeyi, isim tamlaması biçiminde tercüme etmiş.

Öztürk, “*Sad. Zikir, öğüt ve uyarı dolu Kur’ân’a and olsun ki.*”<sup>2050</sup> şeklinde İ yi dolu ile karşılamış.

Ateş, “*Sad. (uyarıcı) ve şanlı Kur’an’a andolsun ki*”<sup>2051</sup> şeklinde asıldaki tamlamayı yalnızca sıfat olan bir kelimeye çevirmiş. Sonra bu kelimeyi Kur’ân’ın sıfatı yapmış ve sıfat tamlaması meydana gelmiş. Oysa asılda “Kur’ân’a...” şeklinde bir eksilteli cümle ve bir de “zikir sahibi” şeklinde bir tamlama vardır.

Yıldırım, “*Sad: Bu şanlı şerefli Kur’ân hakkı için*”<sup>2052</sup> şeklinde yine biçimsel açıdan asla uygun çeviri yapmamış. Bu da Kur’ân’ın üslubunu bir meâlde de olsa tanıma imkânından okuyucuyu mahrum bırakmıştır.

Oysa asıldaki söz dizimi çok farklıdır. O, basit bir sıfat tamlaması şeklinde kurulmamıştır. Önce “Kur’ân’a...” şeklinde eksilteli bir cümle biçiminde bir yemin vardır. Eksik mânânın tasavvuru zihinlere bırakılmıştır. Kur’ân kelimesi muhayyilede bir müddet bekliyor. Okuyucu ne olmuş Kur’ân’a şeklinde düşünürken onun sıfatı haber biçiminde geliyor. Tamlayan biçiminde değil... Yani “malum ve maruf bir zikir sahibi...” şeklinde veya “zikrin sahibine...” Yani yemin hem Kur’ân’a hem de “zikir sahibi” olana edilmiş olabilir.

<sup>2047</sup> - Elmalılı. Agc., V/4082.

<sup>2048</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/808.

<sup>2049</sup> - Vehbi. Ag.e., XII/4763.

<sup>2050</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 454.

<sup>2051</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 452.

O halde tercüme şöyle olabilir: “O malum şanı yüce olan Kur’ân’a... (yemin olsun) Tanıdık âşına bir zikrin sahibi... sahibine (yemin olsun ki) ” Harfi harfine ve söz dizimine göre ise, “Kur’ân’a... Zikri-n sahibi...” şeklinde olur. İşte aslında bir sıfat tamlaması olamayan eksilteli bir kase cümlesi ve bir tamlamadan oluşan bir âyet, bizi birden çok yorumlar yapmaya zorlamaktadır. Bu yorumların çokluğu da Kur’ân’ı bir meâl tekniği ile tercümeyi gittikçe imkânsız bir hale getiriyor. İşte en küçük mevzuda karşımıza çıkan bir tercüme zorluğu... Bunu mota mot bir tercüme tekniği ile aşmak imkânsız denecek kadar az. Biricik yol tefsir ve bir çok kelimenin yardımına sığınmaktır. Ama bu da sırf anlamak içindir. Yoksa Kur’ân’ın üslubunu O’ndaki dilin morfolojik yapısını göstermek için o da yeterli değil.

Aklımıza şöyle bir soru daha geliyor. Buradaki ذ ile sonrası sıfat tamlaması biçiminde tercüme edilirken niçin Tekvir sûresi 20. âyetteki ذ قوة عند ذالعرش مكين terkipleri mübteda ve haber, yani isim cümlesi ve isim tamlaması biçiminde tercüme ediliyor?

Öztürk bu âyeti “Çok güçlüdür o elçi. Arş sahibinin katında saygındır.”<sup>2053</sup> şeklinde tercüme ediyor. Asıldaki ذ قوة belirtisiz bir isim tamlamasıdır. Muzafun ileyhe nekradır. O halde çeviri bir kuvvet sahibi şeklinde olmalıdır. Yine ذالعرش ifadesi de belirtili isim tamlamasıdır. Arş ma’rifedir. Bilinen, malum arştır. O halde tercüme Arş’ın sahibi şeklinde olmalıdır. Arş sahibi ile Arş’ın sahibi arasındaki anlam farkı açıktır. Nitekim Ateş, “Arş’ın sahibi”<sup>2054</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Demek ki tamlamalardaki söz dizimi ve kuruluş biçimlerini göz önünde bulundurduğumuzda tercüme yeni boyutlar kazanıyormuş.

Arapça’da “Sıfat metbû’unu yani mevsufunu bir mânâ ile tamamlayan, muştak veya muştakla müevvel tâbi, uydu bir kelime demektir. Sıfat, mevsufuna keyfiyet,

<sup>2052</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 452.

<sup>2053</sup> - Öztürk. Ag.meâl., s.387

<sup>2054</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 385

erillik, dişillik ve kemiyet, yani sayı bakımından uyar. Belirsiz bir kelimedenden sonra gelen cümlecikler o kelimenin sıfatı olurlar. Gayr-i akil cem-i teksir, genellikle müfred müennes muamelesi gördüklerinden sıfatları da tekil ve müfred olarak gelir.<sup>2055</sup> İşte bu biçimde kurulmuş kelime gruplarına sıfat tamlaması demektediriz. Anlatış biçim farklı ise anlam da farklıdır düsturundan hareketle şimdi şu sıfat tamlamalarının tercümesini inceleyelim.

Kehf sûresi 71. şu (...)**القد جنت شيناامرا**(...) âyetindeki **شيناامرا** tamlaması bir sıfat tamlamasıdır. Hem sıfat, hem de isim nekradır. Sıfatın da ismin de nekra oluşu belirsizlik ifade etmektedir. Veya mübâlağa, abartma da ifade edebilir. Çünkü nekra kelimelerde gariplik, acayıplik, enteresanlık, anlamları da gizlidir. Bu mânâları nekra kelimelerin bağlamlarından tespit etmekteyiz.

Ateş bu tamlamayı, “(...)gerçekten sen çok tehlikeli bir iş yaptın(...)”<sup>2056</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Öztürk, “*korkunç bir iş*”<sup>2057</sup>

Pickthall, “*dreadful thing*”<sup>2058</sup> great fear, (*büyük korku*). Şeklinde tercüme etmiş. İşte burada da karşımıza bir problem çıkmaktadır. Bu gibi tamlamalarda hem sıfatı, hem de mevsufu nekra yaparak bir tercüme imkânımız yoktur. Ancak mevsufu bir belgisiz sıfatıyla tamlayarak bir tamlama oluşturabiliyoruz. Oysa aslında her iki kelime de nekradır. Dolayısıyla bu kabil tamlamalardaki mânâ inceliklerini tam aksettirebilmek için daha analitik ifadelere baş vurmak zorunda kalıyoruz. O da meâl tekniğini aşır tefsir tekniği hudutlarına girmemize neden oluyor.

Yasin sûresinin birkaç âyetinde olduğu gibi 53. âyetinde de **صيحة واحدة** sayıhten vahidten tamlamasını nekra sıfat ile nekra mevsuf oluşturmuş. Bu biçimde kurulmuş

<sup>2055</sup> - Uralgiray. Ag., II/ 697.

<sup>2056</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 300.

<sup>2057</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 302.

<sup>2058</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 301.



bir sıfat tamlamasını Öztürk, “*Topu topu korkunç titreşimli bir tek ses*”<sup>2059</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslında her iki kelime nekra; ama biz tercüme ederken yine her iki kelimeyi de nekra yapamıyoruz. Bu tercüme problemini çözemiyoruz.

Taha 88. *عجلا جسدا له حوار* âyetinde *عجلا جسدا* bir sıfat tamlamasıdır. Buzağı mevsuf yani nitelenen isim, ceseden de onun sıfatıdır. Bu terkihi Türkçe’ye hem sıfat tamlaması biçiminde tercüme etmek, hem de, hem mevsufun ve hem de sıfatın nekra olduğunu tercümede gösterebilmek gâyet zordur.

Ateş, “*bir buzağı heykeli*”<sup>2060</sup> şeklinde tercüme etmiş. Ortaya belirtisiz isim tamlaması çıkmıştır. Oysa sıfat tamlaması olabilmesi için heykel buzağı” şeklinde tercüme edilmesi gerekir. Bu biçimi Türkçe dilbilgisinde takısız isim tamlaması olarak adlandıranlar vardır. Ancak bu tartışmalıdır. Takısız isim tamlamalarını sıfat tamlaması kabul edenler de vardır.<sup>2061</sup>

Öztürk, “*Böğürmesi olan bir buzağı heykeli*”<sup>2062</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani aslında bir sıfat tamlaması olan “ceset buzağı/heykel buzağı” Öztürk tarafından da belirtisiz isim tamlaması biçiminde tercüme edilmiştir.

Asıldaki ifadeyi olabildiğince harfi tercüme edecek olursak şöyle bir tercüme ortaya çıkar: “Derken onlar için bir ceset buzağı çıkarttı. Onun bir böğürmesi var. Âyetteki *له حوار* ifadesinde *Lehu müpteda*, *huvarun* ise haberdir. Dolayısıyla bu bir isim cümlesidir. Oysa asıldaki isim cümlesi Türkçe’de *böğürmesi ol-an* şeklinde yüklemi sıfat fiil, yani ortaç olan bir yan cümlecik şeklinde çevrilerek belirtisiz isim tamlamasının sıfatı yapılmıştır. Mânâ bozulmasa da bu biçimdeki tercümeelerde asıldaki cümlelerin üslup ve vurgu gücü, anlatım estetik ve kuvveti kayboluyor. İşte bu kayıpları tercüme ederken önlemek zor, hatta imkânsızdır.

<sup>2059</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 443

<sup>2060</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 317.

<sup>2061</sup> - Bkz. Edizkun. Age., s. 145.

<sup>2062</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.319.

“Çıkardı onlar için ceset bir buzağı... Onun için bir böğürme...” şeklinde bir tercüme ise asla uygun olsa da Türkçe ifade çirkinleşiyor ve ortaya bir gariplik çıkıyor.

Hamza, “*Pes çıkardı anlarun için, bir buzağı tenlü; anun mölemegü var*”<sup>2063</sup> şeklinde tercüme etmiş. Asla biçimce daha yakın. Ama ne kadar tuhaf!

Açıktır ki mota mot bir tercümenin ortaya çıkardığı bu çirkinliği ortadan kaldırmak için ona uyan fakat estetik ve güzel olan Türkçe ifadeler aranmış. Bu arayış da aslında başka bir tamlama, bir gurub, bir cümle çeşidi ile anlatılan ifadeyi, tercümede daha başka tamlama ve cümle biçimiyle ifade eder bir biçime bürünmüştür. Bu durum ilk bakışta anlamı ifsat edecek derecede bozmasa bile, ince anlam ve vurgu farklarını ortadan kaldırmakta, anlam, vurgu ve estetik yitimine sebep olmaktadır.

Bu da gösteriyor ki yorumsuz bir tercüme imkânsızdır.

Elmalılı'nın tercümesi söz dizimi bakımından bütünüyle asla uymamakla birlikte bir de tuhafılığı var. O bu tamlamayı “...bir dana, böğürmesi var bir cesed çıkardı..”<sup>2064</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Açıktır ki “iclen ceseden”, “bir dana” ile karşılanamaz. Böğürmesi var bir cesed ile de karşılanamaz.

Çantay, “*Böğüren bir buzağı heykeli*”<sup>2065</sup> şeklinde çevirmiş. Mânâsı sahih ama aslında farklı söz dizimleriyle, farklı grup ve cümle biçimleriyle anlatılan mânâ, burada tamlananı bir sıfat fiil ve bir belgisiz sıfat olan belirtisiz isim tamlamasıyla anlatılmıştır.

Taha 20. âyetteki حية تسعى hayyetun tes'a ifadesi sıfat tamlaması değilken Ateş ve çoğu mütercim tarafından sıfat tamlaması biçiminde tercüme edilmiştir.

Mesclâ Ateş, “*koşan, kocaman bir yılan*”<sup>2066</sup> şeklinde sıfat tamlaması biçiminde tercüme etmiştir.

Yıldırım da öyle, “*Hızla kıvrılıp sürünen, kocaman bir yılan*”<sup>2067</sup> şeklinde, sıfat tamlaması olarak tercüme etmiş.

<sup>2063</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/253.

<sup>2064</sup> - Elmalılı. Ag.e., IV/3329.

<sup>2065</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/573.

Atay ve diğeri, “*Koşan bir yılan*”<sup>2068</sup> sıfat tamlaması biçiminde...

Oysa aslında ifade sıfat tamlaması biçiminde değildir.

<sup>2069</sup> *فَا لَقِيهَا فَا ذَاهِيَ حَيَاةً تَسْعَى* âyetini şimdi biz tercümeyle çalışalım “Ve değneğini attı. Bir de ne görsün o değnek bir yılan!?? Koşuyor...” veya *تَسْعَى* fiilinin yılanla olan alâkasından ve gayret, çırpınış, cehd mânâsındaki koşuşturma anlamlarına geldiğinden hareketle ona şöyle bir mânâ da yükleyebiliriz. “Ve asasını attı!... Bir de ne görsün!?!... o bir yılan!? Kıvrılıp sürünüyor!!!”

Burada bir dehşet tablosu anlatılmak isteniyor. Asıldaki ifade eksiltili ve vurgulu ifadelerden oluşmuştur. “Bir de ne görsün? O bir yılan...” gibi. Dolayısıyla bu ifadenin sıfat tamlaması biçiminde tercümesi yanlıştır. Çünkü *تَسْعَى* koş-an değil, öğeleri tam bir cümledir. Te yılanı karşılayan, müennes zamirdir ve muzari fiilin başına gelmiştir. Yani *تَسْعَى* koşuyor veya koşar demektir.

Hülâsa aslında bir fiil cümlesi olan *تَسْعَى* çoğu meâllerde sıfat fiil şeklinde tercüme edilmiştir.

Şimdi de ma'rife almış sıfat ve ma'rife almış mevsuftan oluşan sıfat tamlamalarını inceleyelim:

Yasin 5. *تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ* el-aziz er-rahim'in indirmesi âyetindeki ve Hud sûresi 15. *مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا* âyetlerindeki sıfat tamlamalarını Türkçe'ye sıfat tamlaması biçiminde tercüme etmekte de zorlanıyoruz. Arapça'da bu biçim, sıfatın da mevsufun da harf-i tarif alması ile oluşur ve sıfat tamlaması meydana gelir. El *hayatu'dunya* terkipte hem *hayat* hem de *dünya* ma'rife almıştır. Bu terkipte *dünya*, hayatın sıfatıdır. Hayatı açıklar. Yani ahiretteki hayat değil, dünyadaki hayattır. Ama Türkçe'de sıfatlar isimlerden önce ve eksiz, yalın halde geldikleri için bizim bu terkipte *dünya hayat* şeklinde tercüme etmemiz gerekiyor. Fakat bunun mümkün

<sup>2066</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 312.

<sup>2067</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 312.

<sup>2068</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 312.

olmadığını görüyoruz. Ortaya anlamsız bir tamlama, tuhaf bir söyleyiş çıkıyor. Bu yüzden bu gibi tamlamaları belirtisiz isim tamlaması biçiminde çevirmek zorunda kalıyoruz. İşte bu kabil zorluklar da bir tercüme problemidir.

Nitekim: Ateş bu terkibi Türkçe'ye "*dünya hayat-ı*"<sup>2070</sup> şeklinde belirtisiz isim tamlaması biçiminde çevirmiş ve mânâ bir cins hayat şeklinde olmuştur.

Muminun sûresi 28. Âyetteki القوم الظالمين terkibi de sıfat tamlaması biçimindedir. Nat da menut da ma'rifelidir. Onu Ateş sıfat tamlaması biçiminde tercüme etmiş. "*o zalim kavim*"<sup>2071</sup> demiştir. Bu tamlamada aslında ma'rife olan kelimeleri yani ismi de sıfatı da tercümede ma'rife yapmak zor. Ancak o işâret sıfatı ile bu tamlamayı işâret etmek bu sıfat tamlamasına bir ma'rifelik anlamı kazandırmış olabilir. Yani o zamiri **zalimin** ve **kavmin** başındaki el takısının görevini bir nebze üstlenebilir.

Öztürk ise buradaki sıfat tamlamasını belirtisiz isim tamlaması biçiminde tercüme etmiş. "*Zalimler topluluğu*"<sup>2072</sup> demiş.

Muminun sûresi 116. فتعلى الله الملك الحق âyetinde الملك الحق biçimindeki sıfat tamlaması Ateş tarafında "*Hak padişah olan Allah*"<sup>2073</sup> şeklinde tercüme edilmiş. Sıfat tamlaması arasına sıfat fiil sokmuş. Türkçe'de bu, genelde eksiltir ve bir eksiltme grubu meydana getirilir. "*Hak padişah*" olur. Bu tamlamaların mânâ özelliği aynı özelliğe sahip olan iki ismi diğerinden ayırmak ve açıklamaktır. Gerçek olmayan padişahlara vurgu yapar. Gerçek padişahı öne çıkarır. Bu tamlamayı da araya bir kelime sokmadan asıldaki biçimde tercüme ederken yine bir zorlukla karşılaşıyoruz. Bu yüzden Ateş bu iki tamlama arsına olan sıfat fiilini eklemek zorunda kalmış sanıyorum. Oysa aslında yalnız sıfat olan hak ve mevsuf olan melik var ve ikisi de ma'rifedir.

<sup>2069</sup> - Taha, 20/20.

<sup>2070</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 222.

<sup>2071</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 348.

<sup>2072</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 350.

<sup>2073</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 348.

Öztürk asıldaki üslubu Dede korkut hikâyelerindeki bir üslupla verir âdetâ. Deli dumrul hikâyesindeki söyleyişlere benzer. Yücelerden yücesin, kimse bilmez nicesin, gibi bir tercümeyle karşılaşıyoruz.

“Yücelerden yücedir o hak padişah olan Allah”<sup>2074</sup> şeklinde tercüme etmiş. Oysa asılda bir cümlecik bir de sıfat tamlaması vardır. Biz bu tercümeyle asıldaki söz dizimine göre “Allah yüce oldu... Hak padişah...” şeklinde tercüme ettiğimizde söz dizimsel açıdan asla uygun olsa da Türkçe ifade tuhaf oluyor.

Fatiha 6. Âyetteki الصراط المستقيم tamlaması da böyledir. İsim de mevsuf da ma’rifelidir. Üstelik sıfat müştaktır. İsmi faildir. Doğrultucu, doğruya götüren şeklinde de tercüme edilebilir. Ateş “doğru yol”<sup>2075</sup> diye tercüme etmiş. Mustakim ism-i meful olarak anlaşıldığında “doğrultulmuş yol anlamı da verir.

Öztürk bu âyeti “dosdoğru giden yol”<sup>2076</sup> diye tercüme etmiş. Mustakimi ismi fail olarak algılamış. İsmi fail sıratın, yani yolun sıfatı olmuştur.

Suat Yıldırım, “doğru yola, sana doğru varan yola”<sup>2077</sup> demiş. Hiçbir meâlde sıratın sıfatı hakkında analiz yapılmamıştır. Burada mustakim kelimesinin kök ve gövde ilişkisi açısından incelenip son biçimin bu kelimeye kattığı anlamlar derinlemesine araştırıldığında karşımıza daha çok tercüme problemleri çıkacaktır.

Kur’ân dilini hem biçim bakımından ve hem de anlam bakımından asla uygun tercüme etmek imkânsızdır. Türkçe’deki tamlamalardaki öğelerin diziliş sırası ile diziliş esnasında aldıkları biçimler Arapça’dakinden farklı olduğu için bu zorluk daha da artmaktadır. Bu durum da karşımıza yeni bir tercüme problemi daha çıkarmaktadır.

Dolayısıyla marife olarak veya nekra halinde sıfat tamlaması oluşturmuş gruplar Türkçe’nin diğer imkânları kullanılarak tercüme edilmeli, en nihâyet estetik feda edilse bile anlam yitimine mümkün oldukça izin verilmemelidir.

<sup>2074</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 350.

<sup>2075</sup>- Ateş. Ag.meâl, s.0

<sup>2076</sup>- Öztürk. Ag.meâl, s. 1.

### 3. 2. 1. 5. Hakiki nat ve sebebi natların tercümesi

Hakiki sıfat, “mevsûfunun bizzat kendisini veya kendisi yerinde olan bir mânâyı açıklar. Alâmeti, kendisinde mevsûfuna ait gizli bir zamirin bulunmasıdır.”<sup>2078</sup>

Sebebi sıfat, “kendisinden sonra gelen kelimedede, mevsûfla dolaylı ilgisi olan bir mânâyı ifade eder bir terkiptir.”<sup>2079</sup> *هذا بيت متسع ارجاءه ونظيفة عرفته*<sup>2079</sup> cümlesi buna misaldir. Bu Arapça cümlenin söz dizimini incelediğimizde Türkçe’de böyle bir söz dizimi olmadığını görürüz. Söz dizimini olabildiğince takip ederek tercüme ettiğimizde de ortaya “Bu bir evdir genişletilmiş etrafı... ve temiz, odaları...” şeklinde tuhaf bir tercüme çıkar. Kendi dil örgüsü içinde fevkalâde vurgulu ve hoş bir anlatım, çevrilince işte böyle garib bir hal alıyor. Ama biz bu cümlenin anlamını “bu çevresi geniş, odaları temiz bir evdir.” şeklindeki bir söz dizimi ile anlatıyoruz.

Naziat sûresi 24. *فقال انار بكم الاعلى* âyeti bu kabil bir söz dizimiyle anlatılmıştır.

Ateş isc bu ifadeyi “*Ben sizin en yüce Rabbinizim dedi*”<sup>2080</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani *الرب الاعلى* ‘y1, *ربكم الاعلى* şeklindeymiş gibi anlamış ve tercüme etmiştir. Yani asıldaki söz dizimini sıfat tamlaması şekline sokmuş. Oysa asıl, biçimce bir sıfat tamlaması değildir. Sebebi nat gibi gözükmektedir. Ama daha çok eksilteli bir cümle gibi gözüküyor. Harfi harfine bir tercüme yaptığımızda, “*Sonra dedi: Ben Rabbinizim.... En büyük...*” şeklinde bir söz dizimi ile karşılaşyoruz.

Öztürk, “*Ben sizin en yüce rabbınızım*”<sup>2081</sup> şeklinde yine asılda bir sıfat tamlaması olmayan grubu sıfat tamlaması biçiminde tercüme etmiştir.

<sup>2077</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 1.

<sup>2078</sup> - Uralgiray. Ag.e., II/707.

<sup>2079</sup> - Uralgiray. Ag.e., II/710.

<sup>2080</sup> - Ateş. Ag.meâl, 583.

<sup>2081</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 585.

İşte asıldaki söz diziminin murat ettiği vurguyu biz, Türkçe'deki söz dizimlerine göre çevirmekte zorluk çekiyoruz. Bu zorluk bir tercüme problemidir. Bu gibi söz dizimleri de Kur'ân'da oldukça çoktur. Hepsini burada sergilemenin imkânsızlığı açıktır. Biz bu kadarıyla yetinelim.

### 3. 2. 1. 6. Cümle halindeki sıfatların tercümesi

Arapça'da sıfatların cümle halinde de geldiklerini bilmekteyiz.<sup>2082</sup> Cümle halindeki sıfatlar da mütercimın karşısına bir çok zorluklar çıkarmaktadır. Meselâ Taha sûresi 71. **انه لكبيركم الذي علمكم السحر** âyetindeki bu yapı cümle halinde bir sıfattır. “Evet o elbette sizin büyüğünüzdür.” şeklinde bir temel cümlecik var. Sonra **الذي** ismi mevsulü gelmiş. Birinci cümlede söylenen ismin yerini tutmuş ve vurguyu üzerine çekmiştir. Zihnımızde bir şahsın belirmesini sağlıyor. Bir ek gibi görev yapabildiği gibi, bir kelime gibi de görev yapabiliyor. Sonra bu kimsenin yaptığı iş söyleniyor. “Size sihir öğretti.” deniyor. İşte biz bu söz dizimini aynen aksettirerek bu âyeti tercüme edemiyoruz. Ettiğimiz takdirde tuhaf, alışılmamış bir Türkçe ifade ile karşılaşyoruz. Bu problemi çözmek için “Evet, o, elbette size sihir öğreten üstadınızdır.” şeklinde yan cümlecigi, temel cümlecigin sıfatı yaparak tercüme ediyoruz. Burada O mevsuf olur, yani üstat, büyük, mevsuf olur. Onun sıfatı da “sihir öğreten” olur. Daha iyi anlamak için şu soruyu soralım. O nasıl bir büyüktür? O büyüğün özelliği, sıfatı nedir? Onun sıfatı sihir öğretmektir. O sihir öğretendir. Sihir öğreten bir büyüktür. Tercümede biz bu cümleyi sıralı bağlı, (ki ile bağlı), cümle şeklinde de tercüme edebiliriz. Şöyle: “Evet o, elbette sizin büyüğünüzdür ki size sihri öğretti.” Burada ki bağlacı **الذي** ismi mevsulünün yerini tutmuş oldu. Bazı tercümelere ki den sonra bir de o konuyor. Bu elleziyi karşılamak için yapılıyor. Bu aslında **انه** da var. **كبيركم** büyüğünüz, ifadesinde de saklıdır. Bu ifade hafz edilse de olur. Ancak hem vurgu ve hem de iki cümleyi bağlama görevi yaptığı



için tercümede çoğu zaman gösteriliyor. İşe bu durum karşımıza bir çok yorum çıkıyor. Bu kadar çok yoruma müsait olan bir cümle meâl tekniği ile tercümede karşımıza bir zorluk çıkarıyor.

Yine Yasin sûresi 20. *وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى* âyetinde de cümle halinde bir sıfat vardır. Burada da geniş veya şimdiki zamanlı bir fiil, şehrin uzak bir yerinden gelen adamın sıfatı olarak yorumlanıp tercüme edilebilir. Bu ifadeyi biçimce asla uygun çevirmek gerekirse onu “şehrin en uzağından bir adam geldi... Koşuyor veya koşar...” şeklinde çevirmemiz mümkün. Bu biçim aslında ince bir vurgu taşıyor. Biz onu zarf fiil (bağ fiil) grubu biçiminde tercüme ediyoruz. Yani “koşarak bir adam geldi.” şeklinde... Bu tercüme biçimce asla uygun değildir. Asıl geniş zamanlı bir cümledir. Tercüme ise *gelme* fiilinin nasıl yapıldığını bildiren durum zarfı ile kurulmuş bir gruptur. Sanki *يسعى* fiilinin önünde hazf edilmiş bir ism-i mevsul var da onu -en, -an ekiyle fiile ekliyoruz. Veya -erek, -arak ekiyle. Yani onu sıfat fiil veya zarf fiil şeklinde diğer cümleye bağlayarak tercüme ediyoruz. “Şehrin en uzağından koş-an bir adam geldi.” gibi. Bu da asıldaki geniş zamanlı bir cümle olan *يسعى* daki ifade zenginliğini aksettirmiyor. *يسعى* şehrin en uzak yerinden gelen adamın sıfatı sayılabilir; ama bu aslında bir çekimli fiildir. Bir iş, bir oluş, bir hareketi zamana ve şahsa bağlı olarak bildiriyor. Ayrıca *يسعى* da bir gayret, bir çırpınış, bir çaba anlamı gizlidir.<sup>2083</sup> *ليس للإنسان إلا ما سعى* âyetindeki *سعى* gibi...

Elmalılı, “*O esnada şehrin ta ucundan bir er koşarak geldi.*”<sup>2084</sup> Bu tercüme de *يسعى* geldi fiilinin zarfı olmuştur. Yani koşmak fiilinin durumunu bildirmiş. Aslında böyle değildir.

Çantay, “*O şehrin en uc (kenar) ından koşarak bir adam geldi.*”<sup>2085</sup> Bu tercüme de aynı. *يسعى* gelmek fiilinin zarfı olarak tercüme edilmiştir.

<sup>2082</sup> - Bkz. Uralgiray. Age., II/713.

<sup>2083</sup> - Necm, 53/39

<sup>2084</sup> - Elmalılı. Age., V/4015.

<sup>2085</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/783.

Öztürk, “bir adam koşarak gelip.”<sup>2086</sup> şeklinde tercüme etmiş. Gelmek fiilinin zarfı yapmış, gelmek fiilini de yani جاء yi de bağ fiil durumuna sokmuş ki aslında öyle değildir.

Yıldırım, “Derken... şehrin öte başında bir adam geldi koşan. Adam mı adam!”<sup>2087</sup> şeklinde tercüme etmişler. Ki bu ifade biçiminin asıl ile hiç alakası yoktur.

Bu âyet önce söz dizimine göre şöyle düşünülmelidir. جاء, geldi. من أقصى المدينة. رجل bir adam. يسعى koşuyor/koşar...Böyle düşünülünce ki aslında cümleler böyle kurulmuştur. Yani söz dizimi böyledir. Bu âyeti adamın gelişi bitti. Sonra muhataplarıyla karşılaştı. Çırpınıyor. Peygamberleri yalanlayanlardan birine koşuyor, bir şeyler anlatıyor, olumsuz cevap alınca, onu bırakıyor başka birine koşuyor. Hülâsa adamların birini bırakıp ötekine, ötekini bırakıyor bir diğerine koşuyor, şeklinde de hayal etmemiz mümkündür. Çırpınıyor. Bir şeyler yapmaya çaba harcıyor. Soluyor, nefes nefesc... Zaten يسعى daki ses düzeni koşma sonucunda nefesini toplayıp birden veren, tekrar alan bir insanın halini de çağrıştırıyor.

İşte, istesek bu âyette geçen يسعى koşuyor çekimli fiilini koş-an veya koş-arak şeklinde diğer cümleye bağlayabiliriz. Ve yine istesek yukarıda anlattığımız çağrışımları aksettirecek biçimde asla uygun bir tercüme de yapa biliriz. Yani “Ve geldi şehrin en uzak yerinden bir adam... Koşuyor!?” şeklinde de tercüme edebiliriz. Bu ifade Türkçe ifadede oturmamış, tuhaf gibi gözükse de konuşma üslubuyla algılandığı ve asıldaki durum göz önüne alındığında hayâli daha da oynak bir hale getirir ve yukarıda anlattığımız bir tasviri muhayyilemizde canlandırabilir. İşte aslında cümle halinde olmayan ve zarflarla ve ismi mevsullerle bağlanmayan cümlecikleri sıfat cümlesi veya girişik cümle şeklinde çevirmemiz de tercüme kusurları meydana getiriyor. Anlam yitimine duygu ve vurgu yitimine sebep oluyor.

<sup>2086</sup> - Öztürk. Ag.meâl, 442.

<sup>2087</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 440.

Alak sûres 1. Âyeti de inceleyelim. Burada Arapça söz dizimi ile Türkçe söz dizimi arasındaki bariz farkları göreceğiz. اقرا باسم ربك اللذى خلق âyetini Elmalılı gibi: “Oku ismiyle o rabbının ki yarattı.”<sup>2088</sup> şeklinde tercüme etmemiz mümkündür. Ama böyle bir söz dizimi Türkçe’de yoktur. Hiçbir Türk böyle bir devrik cümle de kurmaz. Bir şiirde ahenk arama, ölçüye uyma endişesiyle olursa müstesna... Bu cümle estetik değildir. Bu Türk milletinin edebî zevkini okşamayan cümle, asla sadakat göstermek amacıyla yapılan bir tercüme neticesinde ortaya çıkmıştır.

Şimdi mevzuya dönüp, önce âyetteki söz dizimini sıralayalım. Yüklem emir kipinde bir fiildir. Oku. sonra edat grubu var. Veya edatlı bir isim tamlaması da diyebiliriz. Rabbının ismi ile... Burada cümle bitmiştir. Oku temel cümleciğinden sonra bu cümlelerin anlamını tamamlayan -dı’lı geçmiş/görülen geçmiş zamanlı bir yan cümlecik var. O da خلق, yani yarattı cümlesidir. Bu iki cümleyi bağlayan ellezi ismi mevssülü var. Bunu ki ile tercüme ettiğimiz zaman bağlaç olur ve bağlama görevinden başka hiçbir anlam taşımaz.

Onu Öztürk’ün Yaptığı gibi Türkçe’imizde sıfat fiil yapan -en, -an ekleri yerine koyarak yarattı fiilinin sonuna eklessek ve cümleyi “Yarat-an Rabbının adıyla oku!”<sup>2089</sup> şeklinde çevirecek olursak bu girişik bir cümle olur. Yani yan cümleciğinin yüklemi sıfat fiil olan bir cümle olur. Bu durumda yan cümlecik temel cümleciğin tümlecinde geçen Rab isminin sıfatı olur. Nasıl Rab sorusuna, Yaratan rab diye cevap alırsınız. Aldığınız yaratan cevabı, Rabbın sıfatı olmuş olur. Bu caizdir; ama aslında اللذى bir vurgu üslenmiştir. Şöyle ki: “Oku! Rabbinin ismiyle... O, yarattı...” Yani aslında ellezi yaratmak fiilini sıfat fiil yapmaktan çok, Rabbın isminin yerini tutarak tekrar ediliyor ve vurguyu üstüne çekiyor.

Cümleler bağ fiillerle bazı varlıkların sıfatları olarak da yorumlanabilir. Bu durumda bir dil karşı dile çevrilirken bu cümleleri iki biçimde çevirmek imkânı

<sup>2088</sup> - Elmalılı. Age., VIII/5948.

<sup>2089</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 599.

doğabilir. Birincisi bu cümleleri sıfat halinde bağ fiillerle, ortaçlarla, ikincisi ise bu cümleleri tek başına bir cümle olarak çevirmektir.

Asla sadakat ilkesi esas alınırsa cümleleri cümle olarak çevirmek gerekir. Ancak bu cümleleri yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi bazı varlıkların sıfatı olarak da tercüme mümkündür.

### 3. 2. 1. 7. Munkati naat ve tercümesi

Sıfat inktaya uğrayabilir. İrabda öncesine tabi olmaktan ötürü sıfat ayrılır.<sup>2090</sup>

Tebbet sûresi 3. ve 4. şu. *سببلى ناراً ذاتلهب . وامراته* "yaslanacak bir ateşe, alevli... ve hanımı da..." âyetlerini söz dizimi ve fasılalara riâyet ederek tercüme etmek gerekirse mânâ aşağı yukarı böyle olur. *حمالة الحط* fasılāsından sonra bir isim tamlaması var. (odun hamalı-odunun hamalı). Bu isim tamlaması öncesinin sıfatı olabilir. Ama bu tamlamayı Ebu Lehebin hanımına sıfat yapacak bir biçim birim, bir ek yoktur. Yani biz bu ifadeyi "Odun hamalı olan karısı." şeklinde de tercüme edebiliriz. Ama asıldaki söz dizimini, cümleciklerin sırasını ve vurgusunu aynen aksettirmiş olamayız. Bu da bütün mânâ inceliklerini alıp götürür.

Söz dizimi ve munkatı sıfatın asıldaki sıralamasına dikkat ederek bu sûreyi şöyle tercüme etmeyi dencyelim. Sonra da karşımıza çıkan problemleri sergileyelim.

"Kurusun iki eli ebi lehebin... Kurudu da... Ondan (azabı) savmadı malı ve kazandı... O yaslanacak bir ateşe ki alevli. Ve karısı da... Odunun hamalı... Onun boynunda mesetten bir çeşit ip..." Harfî harfine ve söz dizimine göre ancak bu kadar başarabildiğimiz bu tercümenin kusurları şuralardan kaynaklanır: Karşımızda sûrenin Arap dili yapısı içinde fevkalâde bir belâgata, beşer takatinin üstünde vurgulara ve bir hitap üslubuna sahip oluşu vardır. Âyetlerde kısa ve kesik ilenişler bulunmaktadır. Her fasılada bir duraklama ve gazap ifadeleri karşımıza çıkar. Her durak insan

<sup>2090</sup> - Çelâyinî. Age., III/228.

muhayyilesini tahrik eder. Âdeta ilenîşlerden sonra olanı hayâl etmemize fırsat verir. “*Ebu Leheb'in eli kurusun*” u okuduktan sonra bir duraklama, düşünme ve merak başlıyor. Bu bedduanın sonu ne olacak?! Bunu hayâl ederken bir anlık heyecanlı bekleme sevk ediliyor. Sonra haber geliyor. “*Kurdu da*”... Veya “*ve kurudu*...” Tekrar bir duraklama var. İnsan düşünüyor ve bu düşünme arasında insanların en ziyâde bel bağladığı malı ve kazancının ondan bir felaketi gideremediği haber veriliyor. Maldan ve kazançtan ümit kesiliyor. Bir felaketi malın önleyemeyeceği vurgulanarak ahlâk dersi veriliyor. İnsanda gerilim uyandırarak verilen bir ahlâk dersi ile karşılaşılıyor. Biz “*ondan savmadı*” şeklindeki tercüme parantez içinde azabı eklemek zorunda kalıyoruz. Çünkü “*ondan savmadı*” ifadesi Türkçe selikada sallantıda kalıyor. Türkçe ifadeyi güzelleştirelim derken asılda olmayan hazf edilmiş kelimeleri tercüme katmak zorunda kalıyoruz. Halbuki asılda azabın hazf edilmesi o ifadeyi güzelleştirirken, tercümede çirkin hale getiriyor.

Sonra yine kısa bir cümle, Ebu Leheb'in hazin ve trajik istikbalinden haber veriyor. “*Alevli bir ateşe yaslanacak.*” diyor. Sadece o mu?! Karsı da yaslanacak. Burada kısa ve sarsıcı bir haber var. Artık onun adı zikredilmiyor. Adının yerini âdeta bir zamir gibi “*odunun hamalı*” isim tamlaması tutuyor. Âdeta onun için bir mazmun oluyor. Odunun hamalı, “*Onun karsı*” ifadesinden sonra tekrar kullanılıyor. Sanki “*odun hamalı!...*” denip duruluyor. Bu ifade, “*Odunun hamalı olan karsı da ateşe yaslanacak*” şeklindeki uzun bir haber cümlesinin ifadesinden daha tesirlidir. Odunun hamalı dedikten sonra bir durak, sonra boynunda mesetten yapılmış bir ip, şeklinde tasvirici bir anlatım vardır.

İşte bu munkati sıfatı her mütercim başka bir biçimde tercüme etmiştir. Asılda munkatı sıfat, tercümede başka yapılarda verilmiştir.

Elmalılı'nın, "*O bir alevli ateşe yaslanacak, karısı da odun hamalı olarak;*"<sup>2091</sup> şeklindeki bu tercümesi asıldan hem mânâca uzak kaldı hem biçimce. Asılda biçim munkatı sıfat, tercümede ise yüklemi hazf edilmiş bir zarf olmuştur. Yani Elmalılı tercümede şöyle demek istiyor. "*Ebu leheb alevli bir ateşe yaslanacak karsıda odun hamalı olarak o ateşe yaslanacak*" Halbuki şahsım bu âyeti okurken şöyle anlıyorum: "Ebu leheb alevli bir ateşe yaslanacak... Karsı da... Odun hamalı... (o odun hamalı olan karsı)... O boynunda bir mesetten yapılmış bir çeşit ip bulunan karısı..." Yani asıldan odun hamalı olduktan sonra yaslanacak şeklinde bir anlam çıkması imkânsız diye düşünüyorum.

Ateş de aynı şekilde tercüme etmiş. "*Alevli bir ateşe gircektir (o)... Karısı da odun hamalı olarak...*"<sup>2092</sup> Ateş de munkatı sıfatı, bir cümle, yüklemi hazfedilmiş, yani eksiltili bir cümle olarak vermiş. Yani o da âyeti, Elmalılı'nın anladığı gibi anlamış. Yani Ebu Leheb alevli bir ateşe girecek, hanımı da o ateşe boynunda mesetten yapılı bir ip olduğu halde odun hamalı olarak girecek, şeklinde anlamıştır.

Böyle bir tercümeden gerçekten tuhaf bir mânâ çıkıyor. Odun hamalı olarak aleve nasıl yaslanılır. Cehennemde odun taşımak nasıl olur. Odunlar yanmaz mı şekline komik sorular da insanın aklına gelebilir. Oysa Bu ifadeler de, ismin yerine tahkir edici lakaplar koymak sûretiyle aşağılama vardır. Yani *جمالة الحط* bir hitaptır, aşağılayıcı bir hitap ve tek başına eksiltili bir ünlem cümlesidir.

Tercümeysi daha iyi anlamak için şöyle bir Türkçe seneryo düşünelim. Bir adam bir kişiye fevkalâde kızmış ve son derece de öfkelidir. Önce onun adını zikretmiyor.

O elime geçecek! Ona haddini bildireceğim! Ona yardım eden Turgut'a da... Şeytanın soyu... Karnında kırk tilki var... Hiç birinin kuyruğu birbirine değmiyor!... Bu ifadelerde Şeytanın soyu Turgut'un adının yerine kullanılmış bir ifadedir. Âdeta bir zamir gibidir.

<sup>2091</sup> - Elmalılı. Age., VIII/6757.

<sup>2092</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 603.

Sûrede de *حاملة الحطب* onu tahkir etmek için onun karsı yerine kullanılmış bir lakaptır. Yani kadının adı silinmiş sonra yerine odun hamalı denmiştir. Biz öfkeli bir biçimde O mu?..., der, bir müddet durduktan sonra ahmak!..., diye ünleriz.ya işte burada öyle bir ifade biçimi vardır.

Bu âyetin tercümesinde Öztürk de bu inceliği göremeyenlerdendir.

*"Aevli bir ateşe yaslanacaktır o.*

*Karsı da öyle.*

*Odun hamalı olarak..*"<sup>2093</sup>

Yani Öztürk de Ebu lehebin karısının odun hamalı olarak ateşe yaslanacağını anlatıyor.

Biz tercümenin şöyle olması gerektiği kanaatindeyiz.

*"O aevli bir ateşe yaslanacak!*

*Karısı da!...*

*O odun hamalı!*

*O boynunda mesetten yapılmış bir ip olan kadın..."*

Munkatı sıfatın görev ve fonksiyonunu bilmeden ve dikkat etmeden yapılan tercüme işte mânâyı böyle yitirmektedir. Nitekim Pıckthall,

*"He will be plunged in flaming Fire"*

*And his wife, The wood carrier..."*<sup>2094</sup> *"O aevli ateşe yaslanmış olacak, Ve onun karısı, o odun hamalı."* Şeklindeki tercümesiyle âyetten bizim anladığımızı anlamıştır.

Bir de Suat Yıldırım'a bakalım. O, *"O alev alev yükselen ateşe girecek. Eşi de boynunda bükülmüş urgan olarak o ateşe odun taşıyacak..."*<sup>2095</sup> şeklinde tercüme etmiş.

"O ateşe odun taşıyacak" ifadesini asılda bulmak imkânsızdır.. Bu mânâyı bir karine de yoktur üstelik. Buradan şu sonuca varıyoruz ki meâllere taklit ve dikkatsizlik egemendir.

Muhammed Asad,

<sup>2093</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 605.

<sup>2094</sup> - Pıckthall. Ag.meâl, s. 604.



*“(In the life to come) He shall have to endure a fire fiercely glowing  
Together with his wife, that carrier of evil tales,  
(who bears) around her neck a rope twisted strands...  
(öteki dünyada) şiddetle parlayan bir ateşe atılacak.  
İğrenç söylentilerin taşıyıcısı olan karısı ile birilikte.  
O ki boynunda bükülmüş iplerden bir hâlat taşır.”* şeklinde tercüme etmiştir.

Asad burada *حمالة الحط* ın insanlar arasında nefret ateşini tutuşturmak için gizliden gizliye gerçek dışı söylentiler yayan anlamında bir deyim olduğunu nakletmiş. Bu, onu cehennemde ateş taşıyan şekilde tercüme edenleri haksız çıkarmaktadır.

Kurtubî ise, “İbn Abbas, Mücahide, Katade ve Süddî'nin Ümmü Cemil'in insanlar arasında söz götürüp getirdiğini söylediklerini”<sup>2096</sup> naklediyor. Araplar bir kimse bir kimseyi tahrik ettiği zaman, *فلان يحطب على فلان*<sup>2097</sup> Yani falan falana odun oluyor. Buna göre de *حمالة الحط* ifadesinin tercümesi “Alevli ateşe yaslanacak... Ve hanımı da.... O söz götürüp getiren.... O fitne ateşini alvelendiren kadın...” şeklinde olur.

### 3. 2. 1. 8. İsm-i mevsullerin tercümesi

İsm-i mevsuller hakkında “önce, bir ismi mevsul, belirli bir isimdir. İkinci olarak uslûptaki açık mânâsı, ancak sılasıyla birlikte anlaşılır. Üçüncü olarak ism-i mevsuller, müzekker için, *الذي، الذان، الذين* müennes için *التي، التان، التي* kelimelerinden ibarettir. Bunlara, şahıslarda kullanılmak için müşterek mânâda *من* ve insanların gayrinde kullanmak için de *ما* eklenir.”<sup>2098</sup> şeklinde genel bir bilgi verelim. Bunlar cümledeki bağlamlarında cümlelere “soru, şart, şaşırtma, olumsuzluk, harfi zaid, zarf, mastarlık,

<sup>2095</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 603.

<sup>2096</sup> - Kurtubî. Age., XX/239.

<sup>2097</sup> - Kurtubî. Age., XX/239.

<sup>2098</sup> - Uralgiray. Age., I/419.

insan veya insan olamayan varlıkların veya her ikisinin adalarının yerini tutma<sup>2099</sup> gibi anlamlar da katarlar.

İsmi mevsuller Türkçe meâllerde genellikle onlar ki, ki onlar ...-en-ler ve ...-an -lar şeklinde sıfat fiil olarak tercüme edilmiştir.

Meselâ: **الذین يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون . والذین يؤمنون بما انزل**  
**2100 الذین يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون** âyetlerindeki ism-i mevsulleri esasta iki şekilde tercüme edebiliriz. Bir yan cümleciklere ekleyerek sıfat fiil yaparız, iki Arapça söz dizimini takip ederiz.

Gülle'nin satır arası meâlinde yukarıdaki ism-i mevsullerden sırasıyla **الذین** için, O kimseler ki; **ما** daki **ما** ya (ğimiz) yani (...dik imiz); sonraki âyet başındaki **والذین** için onlar ki ve **ما** daki **ما** ya o şeye, **وما** ya da yine o şeye karşılığını vermiş.<sup>2101</sup>

Sonra da 3: *“Ki onlar gaybe inanıp namazı dürüst kılarlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan infak ederler/başkalarına karşılıksız verirler.”* 4: *“Ve onlar hem sana indirilene hem de senden önce indirilenlere inanırlar ve onlar ahireti kesin şekilde kavrarlar.”*<sup>2102</sup> şekilde tercüme etmiş.

Biz âyetteki söz dizimini takip ettiğimiz zaman önce **الذین** ismi mevsulünü görürüz. Sonra da **يؤمنون** fiil cümlesini. Aynı söz dizimine göre tercüme ettiğimizde **الذین** işâret zamiri olur. Ve önceki âyetteki **muttakiler** isminin yerine işâret yoluyla geçer. Bu durumda *“Onlar inanırlar gaybe... namazı ikame ederler ve o şeyden, rızık verdik onlara... infak ederler.”* *“Ve onlar iman ederler o şeye, sana indirdik ve o şeye, senden öncekilere indirdik.”* şeklinde garip bir Türkçe ifade çıkar. Oysa Arapça söz dizimi önce zihinde onları canlandırılmaya çalışıyor. Muttakilere onlar diye hitap ediliyor. Sonra onların fiilleri sergileniyor. Sonra rızkın yerini tutan **ما** önc alınıyor. Arapça bilen bir

<sup>2099</sup> - Bkz. Uralgiray. Agc.. 1/422-424.

<sup>2100</sup> - Bakara, 2/2-3

<sup>2101</sup> - Bkz. Güllü. Ag.meâl, 1/3-4.

<sup>2102</sup> - Güllü. Ag.meâl, 1/4.

kimse bu ma'yı okuyunca onun hangi ismin yerini tuttuğunu anladığı için önce varlığı zihninde tutuyor ve sonra da tekrar o nimeti tekrarlıyor.

İşte Arapça'daki söz dizimi bu kadar tesirli ve derin, sarsıcı çağrışımlar uyandırmasına rağmen onu Türkçe ifadede gariplik oluşturduğu için tercüme edemiyoruz. Dolayısıyla Türkçe ifadeyi "*O Muttakiler ki görünmeyen âleme inanırlar. Namazlarını tam dikkatle ifa ederler. Kendilerine ihsan ettiğimiz nimetlerden İnfak ederler. "Hem sana indirilen kitabı, hem de senden önce indirilen kitapları tasdik ederler"*<sup>2103</sup> şeklinde veya "*Ğaybe iman edenler, namazı ikame edenler, onlara verdiğimiz rızıktan infak edenler ve sana indirilene iman edenler ve senden öncekilere iman edenler*" şeklinde estetik hale getirmenin yollarını arıyoruz. Bu da asıldaki vurgulu kelimelerin hangisi olduğunu aksettiremiyor. Asılda ismi mevsuller vurguluyken ve hatta vurgulama yaparlarken, tercümede başka bir öge ve kelime vurgulu oluyor. Asılda vurgulu olan öge ve kelimeleri tercümeğe aksettiremiyoruz.

Bir de Kafirun sûresindeki söz dizimini ve ismi mevsullerin durumunu inceleyelim.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ<sup>2104</sup>

âyetlerindeki ما ları Gülle satır arsında "o şey"<sup>2105</sup> ile karşılamış. Bu sûrenin âyetlerinde geçen ما lar hem cümleleri birbirine bağlıyor ve hem de bir ismin yerini tutuyorlar. Yani zamir oluyorlar. Ama bu zamirler لا أَعْبُدُ şeklindeki bir cümlede vurguyu üzerlerine çekmiş gözüküyorlar. Yani kul "Tapmam o şeye..." şeklinde bu sûreyi okuduğunda ما nın anlam yükü bir istifham olarak zihinde beliriyor. Acaba o şey ne diye soruyor. Sonra تَعْبُدُونَ şeklinde açıklanıyor. Yani sizin taptıklarınıza... Onların taptıkları da putlar olduğuna göre buradaki ما putların adlarının veya inkarcıların Allah'tan başka taptıkları her türlü sahte ilahın yerini tutmuş oluyor.

<sup>2103</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s.1.

<sup>2104</sup> - Kafirun, 109/1-5.

<sup>2105</sup> - Gülle. Ag.meâl, s. III/619.

Yine kul bu âyeti **ولا اتم عابدون ما** şeklinde okuyunca **ما** zamiri ile karşı karşıya kalıyor. “Ve siz de tapmazsınız o şeyc... şeklinde duruyor ve zihin yeni ve güçlü bir vurguyla karşılaşıyor. Ve o şey **اعبد** cümlesiyle açıklanıyor. Buradaki **ما** ismi mevsülü ise Âlemlerin Rabbının adı yerine geçmiş oluyor.

İşte biz bu ismi mevsulleri ancak fiillerin sonuna ulayarak önce zihnimize fiili davet ediyor fiili düşünüyoruz. Halbuki aslında zihne önce davet edilen öge **ما** zamiridir.

Yine “Siz de değilsiniz tapanlar tapıp durduğuma” şeklindeki tercümede aslında vurgulu olan **ما** zamiri burada durduğum fiilinin sonuna ...-dukuma şeklinde ek olarak gelmiştir.

İşte vurguyu bu şekilde üzerine çeken bir ismi mevsul, çeviride en vurgusuz bir öge olmuştur. İşte ismi mevsulleri tercüme ederken de bu kabil problemler karşımıza çıkmaktadır. Bu ismi mevsulleri Elmalılı, “(...) *tapmam o tapıklarınıza*”, Çantay, “(...) *tapmakta olduklarınıza*”, Öztürk, “(...) *kulluk ettiğinize*”, Yıldırım, “(...) *ibadet ettiklerinize*” şeklinde tercüme etmişlerdir.<sup>2106</sup> Bu meâl örnekleri ismi mevsullerin Arapça söz dizimindeki gibi tercümeyle aksettirilemeyeceğini göstermekle birlikte, **ما** nın olanca geniş ve sembolik mânâsını da daraltmıştır. **ما** bu âyette Mekke müşriklerinin tapındıkları hem objektif ve hem de subjektif putlarını sembollemektedir. İkinci âyette ise Âlemlerin Rabbını ve onun indirdiği esasları kapsamaktadır. Bu inceliğe meâlinin dipnotunda sadece **ما** (ki o) edatı, bir taraftan bütün olumlu kavramlara ve etik değerlere, Meselâ, Allah’a inanma ve müminin O’na teslimiyetine işâret ederken, diğer taraftan, insanın “kendi kendine yeterli” olduğuna inanması yahut kişiliğinde baskın halde bulunan ve âdeta köleleştirici bir etkiye sahip olan “aç gözlülük” gibi saptırıcı ve sahte tapınma nesnelere ve batıl değerlere inançlara işâret eder.”<sup>2107</sup> şeklinde bir açıklama yapan Asad değinmiştir.

<sup>2106</sup> - Bkz. Ag.meâlleri.

<sup>2107</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 981

Hülâsa diğer ismi mevsuller gibi ما da hem bağlama ve hem isimlerin yerini tutma ve hem de vurguyu üzerine çekme gibi görevlerdedirler ve bunları tercümelerde aksettirmek imkânsızdır.

من ismi mevsulü de yine aynıdır. Daha çok -an, -en biçiminde fiillerin sonuna eklenerek tercüme edilir. Yani fiilleri sıfat fiil yapar. Ancak vurguyu üstüne çektiğini tercümede aksettirmek bu ismi mevsulde de mümkün olmaz. Bu konuda bir örnekle yetinelim.

<sup>2108</sup> وهو الطيف الخبير 2108 âyetini okurken من الا يعلم من derken “Bilmez mi o kimse” şeklide bir zamire dikkat çekiliyor. Sonra da o zamirin Latif ve habir olan Allah olduğu açıklanıyor. Bu vurgu ve mânâ inceliğini aktarmış olan bir tek meâl yoktur. Atay ve diğeri, “Yaratan bilmez olur mu?”<sup>2109</sup> şeklinde tercüme etmişler. من yarat fiilinin sonuna -an şeklinde ek olarak gelmiş ve fiili sıfat fiil yapmıştır. من deki vurgu da yitmiştir. Yine bu zamiri, Elmalılı, “bilmezmi o yaradan”<sup>2110</sup>, Çantay, “yaratıb duran (Allah) mı bilmeyecekmiş”<sup>2111</sup> şeklinde tercüme etmişler. Asıl ile karşılaştırıldığında en başarısız tercüme budur. Çünkü hem الا daki ve hem de من deki vurgu yoktur.

Öztürk, “Yaratmış olan bilmez mi?”<sup>2112</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu da başarısız ve asıldan uzak bir meâldir. خلقı asılda mazi sigasındadır. Niçin bu kelimeye -miş olan eki katılmış, bu meçhuldür. İkincisi, خلقı deki vurgu kayıptır. Çünkü asılda zamir olan bu kelime tercümede ek biçimini almıştır.

Yıldırım, “Yarattığı mahlukunu hiç bilmez mi o?”<sup>2113</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Bu meâlde mânâ yanlış aktarılmıştır. Âyetin aslı bilmeyi mahlukla sınırlandırmıyor çünkü. Hiç yaratan bilmez mi veya, Bilmez mi o kimse? Ki o yarattı. Asıl metinde neyi

<sup>2108</sup> - Mülk, 67/14.

<sup>2109</sup> - Atay ve diğeri. Ag.meâl, s. 562.

<sup>2110</sup> - Elmalılı. Ag.e., VII/5153

<sup>2111</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/ 1088.

<sup>2112</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 564.

<sup>2113</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 562.

kimi sorularına cevap alamazsınız. Yani aslında Allah'ın bildiği şey, bir nesne zikredilmemiş. Ama Yıldırım asıl cümleye bir belirtili nesne katmıştır.

Ancak bu âyetin üstündeki âyette geçen “*sözünüzü gizleyin veya onu açıklayın, şüphesiz O kalplerde bulunanı bilendir*” meâlindeki âyetten hareketle düşünülürse, saklanan şey sözdür ve onu da Allah yaratmıştır. Bu açıdan söz Allah'ın mahluku olur ve bu perspektiften Yıldırım'ın “*Yarattığı mahlukunu hiç bilmez mi o*” şeklindeki tercümesi sahih kabul edilebilir. Ancak Arapça bilmeyen ve bu meâllerle yetinen bir okur, asla **من** ismi mevsulü ile yapılan o belîğ vurgunun hazzına varamaz.

“Bilmez mi o kimse!... Bilmez mi O...” şeklinde **من** i Türkçe O zamiri ile vurgulasak bile Kur'ân'ın eşsiz belagatı ve eşsiz musikî değerini vermemiz imkânsızdır. Aslı Arapça bilerek okuyan bir kimsenin muhayyilesinde uyanacak olan çağrışımlar elbette meâl okuyanların zihninde uyanacak olanlardan daha tesirli ve güçlü olacaktır.

### 3. 2. 1. 9. Fiil zamanlarının tercümesi

Kur'ân-ı Kerim'i tercüme ederken karşılaştığımız en önemli problemlerin birisi de zamanların tercümesi problemidir. Arapça'da “zaman itibarı ile fiiller mazi, muzari ve emir olmak üzere üç kısma ayrılır. Mazi, mânâ bakımından fiilin geçmiş zamanda yapıldığını bildirir. Muzari, fiilin hem halde hem de gelecekte olma ihtimaline delâlet eder. Emir ise fiilin olmasını ister.”<sup>2114</sup>

Dünya dilleri ile mukayese edildiğinde de Arap dilinin ait olduğu Sam dilleri ailesinin zaman bakımından fakir olduğu gözlenir.<sup>2115</sup> Fakat bu Arap dili'nin diğer dillerdeki zamanları anlatma konusunda fakir olduğu anlamına gelmez. Bu ifadeyle, eklerlere zamanların anlatımı fakirdir demek istenir.. Yoksa bu Arapça'da yakın

<sup>2114</sup>- Çelayini. Age., 1/33

<sup>2115</sup>- Bkz. Dilemre.Age., s. 475.

gelecek zaman, **-miş’li** geçmiş zaman yoktur anlamını taşımaz. Anlatım biçimleri farklıdır dense daha doğru olurdu.

İşte bu farklılıklar tercümede ciddi problemler oluşturmaktadırlar. Şimdi örneklerle bu konuyu inceleyelim. Bakara sûresi 6. ان الذين كفروا سواء علموا انذرتهم ام لم تنذر. Bakara sûresi 6. ان الذين كفروا سواء علموا انذرتهم ام لم تنذر. âyetindeki fiil zamanlarını incelediğimizde onların **-dı’lı** yani görülen geçmiş zaman olduğunu anlarız. Yani Arapça ifadesiyle mazidir’ler. انذرتهم كفروا onları uyar-dı-n mı cümleleri **-dı’lı**, yani görülen geçmiş zamanlıdır. لا يؤمنون Türkçe’ye göre geniş zamanlı, Arapça’ya göre yani muzari, hem hal ve hem de gelecek ifade eder. Buna göre tercümenin asla uygun olması için şöyle tercüme edilmelidir. *“Şüphesiz onlar küftüler. Onları uyar-dı-n mı, yoksa uyarma-dı-n mı? Onlara/onlara göre/onlar için eşit... İnanmazlar/inanmıyorlar/inanmayacaklar.”* Bu olabildiğince harfi harfine ve söz dizimine göre yapılan tercüme, ortaya tuhaf bir Türkçe ifade çıkardı. Çünkü dilimizde böyle bir söz dizimi yoktur. Bu söz dizimi Arap muhayyilesi için gâyet güzel ve estetikdir. Ancak biz Türkçe zevke uydurmak için aslında **-dı’lı** geçmiş zamanlı olan bir cümleyi sıfat fiil yapmak zorunda kalıyoruz.

Meselâ Elmalılı, *“Amma o küfre sapanlar, ha inzar etmişsin bunları ha etmemişsin onlarca musavidir. İmana gelmezler.”*<sup>2116</sup> şeklinde tercüme etmiş. *“Ha inzar etmişsin bunları ha etmemişsin* şeklinde **-miş’li** yani duyulan geçmiş zamanla çevirmiş. Sonra da *imana gelmezler* şeklinde geniş zamanı kullanmış. Oysa لا يؤمنون ifadesindeki muzari sigası hem geniş, hem gelecek zaman ifade edecek kabiliyettedir. Buna göre mânâ ne geçmişte ettiler, ne şimdi ediyorlar, ne de gelecekte edecekler olur.

Yine Bakara sûresi 7.

عظمى على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم âyetindeki cümlenin yüklemi **-dı’lı** geçmiş, görülen, daha diğer adıyla kesin geçmiş zamanlıdır. *“Allah onların kalpleri üzerine mühür vur-du”* şeklindedir.

<sup>2116</sup>. Elmalılı. Agc., 1/206.



Elmalı, “Allah kalplerini ve kulaklarını mühürle-miş” biçiminde -miş’li geçmiş zamanla tercüme etmiş. Yani duyulan geçmiş zamanla. Konuşan ve haber veren Allah (c.c.) olduğuna göre böyle bir siga düşünmek imkânsızdır.

Suat Yıldırım, “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerine de bir perde inmiştir. Bunların hakkı büyük bir azaptır.”<sup>2117</sup> şeklinde durum bileşik zamanı<sup>2118</sup> ile tercüme etmiş. Yani duyulan geçmiş zamanlı bir cümle kurmuş ve onun kesin olduğunu anlatan ek fiilin geniş veya şimdiki zamanını kullanmış. Türkçe’de böyle bir kip duyulan bir haberin kati olduğunu anlatır. Yani onların kulaklarının mühürlendiği duyulmuş ve bu duyulan haber kesindir. Bu durumda da aynı suali sorarız. Konuşan Allah, bu kesin vakaya, kendi yaptığı işi nasıl -miş’li geçmiş zaman ile anlatır? Ateş ha keza, “(...)mühürlemiştir(...)inmiştir.”<sup>2119</sup> şeklinde ve Öztürk, “(...) mühür basmıştır(...)gözleri üzerinde de bir perde vardır(...)”<sup>2120</sup> diye tercüme etmiş...

Gerçi Türkçe’de biçimce -miş’li geçmiş zaman olsa da biz bu ifadeyi -dılı geçmiş zaman anlayabiliriz. Ama bu tercüme Kur’ân’ı ve onun kullandığı zamanları tanıtmaktan uzak kalmaktadır..

Asad, “(...)has sealed(...)”<sup>2121</sup> şeklinde yakın geçmiş ile tercüme etmişken, Yani mühür bas-tı iken, İngilizce’den Türkçe’ye gene “mühür vurmıştır.”<sup>2122</sup> şeklinde tercüme edilmiştir.

Çantay, Atay ve Özek hep “miş”<sup>2123</sup>’li geçmiş zamanla tercüme etmişler. Oysa daha, olabildiğince, harfi harfine bir tercüme “Allah onların kalpleri üzerine mühür vurdu. Ve kulaklarına... Ve gözlerinin üzerinde de bir perde... Ve onlar için elim bir azab...” şeklinde olur. Karşımıza art arda gelen eksiltilmiş cümleler çıkar.

<sup>2117</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s.2

<sup>2118</sup>- Durum bileşik zamanı için Bkz. Edizkun. Age., s. 210.

<sup>2119</sup>- Ateş. Ag.meâl, s.2.

<sup>2120</sup>- Öztürk. Ag.meâl., s. 4.

<sup>2121</sup>- Asad. Ag.meâl, s.5.

<sup>2122</sup>- Koytak ve diğeri. Ag.meâl, 1/5

<sup>2123</sup>- Bkz. Meâlleri.

Yine <sup>2124</sup> في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون âyetini “kalplerinde bir hastalık... Bu yüzden bir hastalık da Allah onlara ekledi. Ve onlar için elim bir azab... O şey o şeyden ötürüdür ki yalanlar idiler...” Mümkün olduğunca söz dizimi ve harfi harfine böyle tercüme etmeye çalıştığımız bu âyette فزاد mazi zamanlıdır. Yani -dı’lı görülen geçmiş zamanlıdır. Elmalılı bu cümleyi de “artır-mış-tır.”<sup>2125</sup> şeklinde durum bileşik zamanı biçiminde tercüme etmiştir. Türkçe’de bu zamanlar cümledeki kullanılışlarına göre ya kesinlik, ya da olasılık anlamı verirler. Şu örneklerde olduğu gibi. “Yayla Türk’ün beşiği de olmuştur.” F. Rıfkı Atay. Bu cümlede kesinlik ifade eder. “Sanki bir başka dünyaya varmışsınızdır. (R.Halid Karay) bu cümlede olasılık ifade eder.<sup>2126</sup>

Elmalılı bunu kesinlik anlamında kullanmış; ama bu duyulagelmiş bir olayın kesinliğini anlatır. Oysa kelamı konuşan Âlemlerin Rabbi, bu ifadeyi duyulan geçmiş zamanla değil, -dı’lı geçmiş zamanla anlatmış, yani mazi sigasıyla. بما dan sonra gelen fiil, bileşik zamanlıdır. كانوا fiillere idiler, oldular... anlamı verir. Yani bu fiili isimlerin sonuna oldular, fiillerin sonuna -idiler şeklinde ekleyebiliriz. يكذبون geniş zamanlı, yani muzari fiildir. Asla uygun tercüme ettiğimizde yalan sayar oldular veya yalan sayar idiler, olur. Ama Elmalılı bu yapıyı “Yalancılık ettikleri için”<sup>2127</sup> şeklinde tercüme etmiştir.

Tuhaf olan şu ki Elmalılı bazı yerlerde asla uymak için son derece hassasiyet gösterirken ve hatta Türkçe söz dizimine aykırı cümleler bile kurmaktan sakınmazken burada Asla uymaktan, bu fiili bileşik zamanlı, yani şimdiki veya geniş zamanın hikâyesi şeklinde çevirmekten sakınmıştır. Onu böyle davranmaya işte bazı zamanları mota mot çevirmenin zorluğu ve hatta çoğu zaman da imkânsızlığı itmiştir. Eğer bu

<sup>2124</sup> - Bakara, 2/10

<sup>2125</sup> - Elmalılı. Age., I/220.

<sup>2126</sup> - Edizkun. Age., s. 211.

<sup>2127</sup> - Elmalılı. Age., I/220

âyeti mota mot çevirseydi karşımıza Türkçe söz dizimine aykırı ve sevimsiz bir cümle çıkacaktı.

Yine Bakara sûresi 11. *قِيلَ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* âyetinde *قِيلَ* meçhul, yani edilgen çatılı bir fiil *-di'li* geçmiş zamanda söylenmiştir. Sonra *لَا تُفْسِدُوا* emir ifadesi geniş zamanlı olarak algılanabilir bir cümle gelmiştir. Ancak *قَالُوا* fiilinin sigası mazidir, görülen geçmiş zamanlıdır. Yani eki ile adlandıracak olursak *-di'li* geçmiş zamanlıdır. Buna göre tercüme şöyle olmalıdır. “Onlara yeryüzünde fesat çıkarmayın denildiği zaman, biz islah edicileriz dediler.” Aslında geçmiş bir zamanda söylenen sözden haber veriliyor. Geçmişte Allah tarafından şahit olunan bir vaka anlatılıyor. Ama Elmalılı, “*Hem bunlara yeryüzünü fesada vermeyin denildiği zaman biz ancak ıslahcılarız derler.*”<sup>2128</sup> şeklinde geniş zamanlı tercüme etmiştir. Gerçi fiil zamanlarında anlam kaymaları vardır. Biçimce başka zamanda olurlar; ama anlamca başka bir zamanı anlatırlar. Bu duruma fiil zamanlarında anlam kayması denir.<sup>2129</sup> Veya bir kipin özel kullanımı denir. Daha açık ifadeyle, biçim bakımından şimdiki zamanlı olan bir cümle anlam bakımından başka zamanları anlatabilir. Yani eki *-yor* dur ama *-ecek, -acak, -dı* şeklinde yorumlanabilir. Meselâ, “Bu hazırlık neye? Bursa’ya gidiyoruz. (=gideceğiz).”<sup>2130</sup> Ancak biçim şimdiki zaman olduğu halde anlamı böyle farklı zamanlara yorumlamak için bir karine gereklidir. Meselâ “Bursa’ya gidiyoruz.” diye hazırlanan bir kimsenin şu anda Bursa’ya gitmediğini anlayınca onun gideceğine hükmeder ve *-yor* ekini *-ecek* diye yorumlarız ki bu yorum o zaman sahîh olur. Çünkü ortada bir yürüme, bir yolculuk yoktur. Bu âyette de *قَالُوا* fiilini derler, şeklinde yorumlamak için bir karinemiz yoktur. Gerçi inkarcılar her çağda böyle iddiada bulunabilirler fikrini bir karine kabul edenler bu âyeti geniş zamanla çevirebilirler.

<sup>2128</sup> - Elmalılı. Age., I/220

<sup>2129</sup> - Bu konu için bak. Edizkun. Age., s. 170-182.

<sup>2130</sup> - Edizkun. Age., s. 178.

Ancak âyetin bağlamında geçmiş bir topluluğun sözünden bahsedildiği için bu karine pek kuvvetli bir delil sayılmaz diye düşünüyorum.

Çantay, “*derler*”<sup>2131</sup>, Ateş de hakeza aynı tercüme yapılmış.<sup>2132</sup> Öztürk, “*Demişlerdir*”<sup>2133</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Bu tercüme bakınca sanki olayı Allah (c.c.) değil de biz anlatıyormuş gibi algularız. Suat Yıldırım ise “*derler*”<sup>2134</sup> şeklinde geniş zamanlı çevirmiş.

15. Yüz yıl başlarında yapılan bir meâlde, Muahmmmed bin Hamza bu inceliği görenlerden olmuş. “*Daki kaçan eyidildi anlara, “Fesad iylemen yirde”;* *eyittiler: “Degülüz illa biz eyü işleyiciler*”<sup>2135</sup> bu meâldeki “*eyittiler*” yani, “*de-di-ler*” gürülen geçmiş zamanlı bir fiil olarak tercüme dilmıştır. Aslında da böyledir.

Yusuf Sûresi 4. (....) *واذ قال يوسف لاييه يا ابنى انى رايت احد عشر* *-di’li* geçmiş zamanlıdır. Yani “*Hani bir zamanlar Yusuf ey babacığım ben on bir yıldızı ay ve güneşi bana secde ediciler olarak gördüm dedi.*” şeklindedir. Ama Ateş bu fiili “*demişti.*”<sup>2136</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Öztürk de öyle, “*Şöyle demişti*”<sup>2137</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani bu iki mütercim bu fiilin zamanını *-miş’li* geçmiş zamanın, duyulan, görülmeyen bir zamanın hikâyesi ile anlatmışlar. Daha başka bir ifadeyle, “*hikâye bileşik zamanı ile anlatmışlardır. Bu kipin anlamı ise “Konuşan bir kimsenin -mişli geçmiş zamanla ilgili bir eylemi şimdi kesinlikle hikâye etme, anlatma*”<sup>2138</sup> anlamındadır. Yani Yusuf’un babasına böyle dediğini biz birisinden duyuyoruz ve onu şimdi kesinlikle hikâye ediyoruz. Oysa bu hikâyeyi anlatan biz değiliz ki... Allah (c.c.) anlatıyor. O halde, tercüme de zamanları böyle kendi açımızdan anlatmaya kalkışmak tercümede başlı başına yeni bir problem çıkarıyor.

<sup>2131</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/14.

<sup>2132</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 2.

<sup>2133</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 4.

<sup>2134</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 2.

<sup>2135</sup> - Hamza. Ag.meâl, 1/3, 2.a.

<sup>2136</sup> - Ateş. Ag.meâl, 234.

<sup>2137</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 236.

Muhammed bin Hamza ise “*Ol vakit kim eyitti Yusuf Atasına: “İy atam!”*”<sup>2139</sup>

Yusuf Sûresi 14. âyette yine bir cümle mazi sigasında ve biz onu aynı sigayla tercüme edemiyoruz. Onun sigasını yorumluyoruz.

قَالُوا لَآنَ أَكَلَهُ الذَّنْبُ وَنَحْنُ عَصَبَةٌ إِنَّا إِذَا لَخَاسِرُونَ

Aslında “Dediler elbette şâyet yedi onu kurt ve biz kuvvetli bir topluluk... Evet biz ziyan edenler... Ediciler...” Bu şekilde bir tercümenin tuhaf olduğu gâyet açıktır. Üstelik mânâ da belirsiz oluyor. Ama aslında -dılı geçmiş zamanda söylenen bir cümle vardır. Onu geniş zamanlı şart cümlecığı olarak çevirmek zorunda kalıyoruz.

Muhammed Hamza'nın bu istikametteki tercümeleri gerçekten ilginç ve mümkün olduğunca asla uygundur. Âdeta harfi harfinedir “*Eyittiler: “Eger yiye anı kurt, ‘ biz cemaat iken bayık biz andan ziyanlularız.*”<sup>2140</sup>

Ateş, “*onu kurt yerse.*”<sup>2141</sup> şeklinde geniş zamanlı bir cümle kurmuş. Başka da çare yok. Burada aslı, Türkçe ifadedeki güzelliği de koruyarak, aksettirmek âdeta imkânsızdır.

Yine Bakara 24. (....)فَان لَمْ تَفْعَلُوا وَاِن تَفْعَلُوا(....) âyetindeki zamanı İngilizceleri de dahil, tetkik ettiğim bütün meâller, فَان لَمْ تَفْعَلُوا ifadesini “*ve yapamazsanız*” şeklinde geniş zamanla tercüme etmişler. Fiil görülen geçmiş zamanın olumsuzu şeklinde bir fiildir. Âyetin başındaki ف bağlacına, bağlama bakarak “şimdiye kadar” anlamı yüklememiz mümkündür. Bu mânâya göre tercüme, “şimdiye kadar yapmadıysanız, ebediyen de yapamayacaksınız” şeklinde olur.

Çünkü Şâir bir millet, daha vahiy iner inmez bir sûre uydurmayı denerlerdi. Veya eski kavimlerden bir edebî metin getirir ve işte bu sana gelenden daha belîğ ve hikmetlidir derlerdi. Bunu yapamamışlar. O halde yapamayacaklar da. Bu yüzden لَمْ ile başlayan muzari fiil, -dılı geçmiş zaman ile, sonraki ise gelecek zamanla tercüme

<sup>2138</sup> - Edizkun. Age, s. 197.

<sup>2139</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/178.

<sup>2140</sup> - Hamza. Ag.meâl., I/4

<sup>2141</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 235.

edilmelidir. Çünkü burada da zaman kaymasını gerektiren bir karine yoktur. Üstelik Türkçe'deki yeterlik fiili olan **-ebilmek, -abilmek** kurualı bileşik fiille tercüme etmeyi gerektiren bir karine de yoktur. Yani yap-amadınız değil, yapmadınızdır. Çünkü لم edatı muzarinin mânâsını maziye çevirir. Yani لم يكتب (yazmadı sigası) (ما كتب) hükmündedir."<sup>2142</sup> Bu inceliklere fazla ve lüzumsuz teferruat olarak bakmak yanlıştır. Çünkü yapamadılar ile yapmadılar arasında mühim bir fark vardır. Yapamadılar derken teşebbüs ettiler, denediler ama başarısız oldular, güç yetiremediler şeklinde bir anlam verir. Yapmadılar ise hiç teşebbüs etmediler anlamını ihtiva eder.

İşte bu âyette tercümeyi "yapmadıysanız" şeklinde yaptığımızda Kur'ân'ın İ'câzı onların bu işe "teşebbüsünü" bile imkânsız kılmıştır mânâsını verir. Yapamadınız desek çalışmışlar da yapamamışlar anlamı çıkar. Çünkü insan kendini acze düşüren çok güçlü bir kuvvet karşısında kıpırdamadan teslim olur.

Gülle ل ile başlayan fiili de "Ve yapamazsanız-ki asla yapamazsınız-"<sup>2143</sup> şeklinde geniş zamanla karşılaşmıştır.

Zilzal sûresi 4. يومئذ تحدث أخبارها âyetindeki تحدث anlatır anlamında geniş veya gelecek zamanlı bir fiildir. Bu fiil anlatır/anlatacak şekilde tercüme edilirse bu, asla uygun olur. Çünkü Arapça'da bu siga hem gelecek zamanı hem de geniş zamanı ifade eder.

Ateş bu fiili, "İşte o gün (yer), haberlerini söyler."<sup>2144</sup> diye tercüme etmiş. Yani geniş zamanlı bir fiil olarak.

Öztürk, "söyler/anlatır."<sup>2145</sup> diye geniş zamanlı tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, "anlatır."<sup>2146</sup> şeklinde tercüme etmiş.

<sup>2142</sup>- Uralgiray. Ag.e., I/27.

<sup>2143</sup>- Güllü. Ag.meâl, I/12

<sup>2144</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 599.

<sup>2145</sup>- Öztürk. Ag.meâl, 601.

<sup>2146</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, 599.

Oysa bu fiilin bağlamı fiil kipinde bir anlam kayması olduğunu ihsas etmekte ve aslında muzari olan sigayı gelecek zamanlı tercüme etmemizi gerektirmektedir. Bunun için birinci karine bu sarsıntının gelecekte olacağı, ikinci karine ise o gün ifadesidir. O halde bu anlatma gelecekte olacaktır. Ancak geniş zamanlı anlatımı da yanlış değildir. Bu yüzden bu sigayı “..anlatacak/anlatır” şeklinde tercümede bir beis yoktur. Fakat bu nokta mütercimlerimizin dikkatlerinden kaçmış veya önemsenmemiştir.

Zilzal 5. *اوحى الى نوحه بها ن ربك اوحى لها* âyetteki *اوحى -dı’lı* geçmiş zamanlıdır. Kelimesi kelimesine tercüme etmek gerekirse “Çünkü rabbi ona vahyetti.” şeklinde olur.

Ateş, “Çünkü rabbi ona vahyetmiştir”<sup>2147</sup> şeklinde durum bileşik zamanı ile tercüme etmiştir. Yani *-mışlı* geçmiş zamanlı bir cümle kurmuştur. Sonrada ek fiilin geniş zamanı olan *-dır* ekini eklemiştir. Yani duyulmuş bir olayın kesinliğini anlatan bir siga ile tercüme etmiş.

Öztürk aynı şekilde “*vahyetmiştir*”<sup>2148</sup> diye tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, “*Çünkü Rabbin ona bunları vahyeder.*”<sup>2149</sup> diye ifade etmiş.

Atay, “İşte o gün, yer, Rabbinin ona vahyetmesiyle haberlerini anlatır.”<sup>2150</sup>

Hülâsa bu tercümelere baktığımız zaman asıldaki *-dı’lı* geçmiş zamanın kaybolduğunu gözlemekteyiz. Oysa bu vakayı *-dı’ı* geçmiş zamanla anlatmanın elbette bir inceliği vardır. Alemlerin Rabbi istese onu geniş zamanlı bir kiple de anlatabilirdi. Ama bunu tercih etmedi ve *اوحى* dedi.

Biz bu sigaları aynen çevirdiğimiz zaman Türkçe’deki söyleyiş güzelliği bozuluyor. Bu güzelliği bozmamak için anlamı feda ediyor, estetiği tercih ediyoruz. Bu hata ve yanlış tutum meâller boyunca hep gözlenebilir bir hatadır.

Asla uygun bir tercüme için, karşı dilde estetik olmasa da, Kur’ân’daki fiil zamanlarını aynen aktarmak daha sağlıklı bir yoldur kanaatindeyiz.

<sup>2147</sup> - Ateş. A.g.meâl, s. 599.

<sup>2148</sup> - Öztürk. A.g.meâl, s. 601.

<sup>2149</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 599.



### 3. 2. 1. 10. Ek fiillerin tercümesi (كان -kane )

Bu başlık altında yalnız كان nin tercümesi konusu üzerinde duracağız.

كان “mazide müsnedi ileyhın müsned ile vasıflanışını ifade eder. Eğer bir karine varsa devam ifade eder.”<sup>2151</sup> Daha başka bir tanımla, كان nakıs bir fiil olarak, bazen hükmü olmayan fazla bir kelime olarak, bazen de vaki oldu, gerekir, buldu ve sabit oldu anlamlarına gelen tam bir fiil olur. Kanenin haberi, geçmiş zamanda haberin ismine bağlı bulunduğunu ifade eder. Bazen de, yerine göre, haberin sonsuz devamlılığını gösterir. Meselâ كان الله علما حكيمًا bu ifade burada açıkça görüldüğü gibi, (Allah bilirdi ve hakimdi) diye tercüme edilemez. Allah bilir ve hakimdir, diye çevrilir. Aksi takdirde eskiden alimdi ve şimdi değil, mânâsına geleceğinden yanlış ve günah olur.”<sup>2152</sup>

Yine كان bazı bağlamalarda hem -idi hem oldu anlamlarına geldiğini de tespit etmekteyiz. Çekimli fiillerin başına geldiğinde bileşik zaman oluşturmaktalar. İsim ve isim soylu kelimelerin başına geldiklerinde de ek fiilin hikâyesi olurlar.

كان lafzı Kur’ân’da çok kez Allah’ın zatından ve sıfatlarından haber verme hususunda varit olmuştur. Nahivciler ve başkaları onun inkitaa delâlet edip etmediğinde ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda şu görüşler vardır.

Birinci görüş : كان lafzı inkita ifade eder. Yani işin, oluşun hareketin bittiğini, eskiden olduğunu, orada kaldığını, daha devam etmediğini anlatır.

İkinci görüş: İnkita ifade etmez. Bilakis devam ve süreklilik ifade eder. İbn Muti (Ölümü hicri 628) Elifiyye adlı kitabında buna karar vermiştir. Orada şöyle demiştir: كان inkitaya uğramayan mazi içindir.

<sup>2150</sup>- Atay ve diğeri. Ag.meâl, s. 599.

<sup>2151</sup>- Çelayini. Age., II/272.

<sup>2152</sup>- Uralgiray. Age. I/180-181.

Rağıb İsrâ sûresi 27. وكان الشيطان لربه كفورا. âyeti hakkında, Yüce Allah bu كان kavli ile Şeytan'ın küfre niyet etmiş olduğu günden beri küfre devam ettiğine işârettir, demektedir.

Üçüncü görüş: O geçmiş zamanda bir şeyin kapalı olarak varlığından ibarettir.<sup>2153</sup> Bu üç görüşün de haklı oldukları yerler vardır. Kur'ân âyetlerini incelediğimizde bazı bağlamlarda oldu, bazılarında idi, bazılarında Türkçe'mizdeki ek fiilin şimdiki veya geniş zamanı olduğunu görmekteyiz. Hatta bazı bağlamlarda her üçüne de yorumlanacak bir mahiyette bir anlam yükü taşıdığını gözlemleriz. İşte bu durumlarda كان fiilini karşımızda bir tercüme problemi olarak buluruz.

Bu lafzın tercümedeki önemini daha iyi sergileyebilmemiz için şu bilgileri de eklemekte fayda görmekteyim.

كان de ne geçmiş bir yokluk ve ne de tarif olunmuş bir inkita üzerine delil mevcuttur. Ahzab 50. وكان الله غفوراً رحيمًا. (...). âyeti de bu anlamdadır.

Zemahşer'i de Keşşaf da كنتم خيرامة. Âlu İmrân 110. âyetinin tefsirinde böyle demiştir. "Yani, كان ibham üslubu üzere, geçmiş zamanda bir şeyin varlığından ibarettir. كان nin geçmiş bir yokluk ve tarif olunmamış bir inkita anlamına delil yoktur, demiştir."<sup>2154</sup> İbn Atiyye fetih sûresinin tefsirinde كان nin Allah Teâla'nın sıfatları hakkında vaki olduğunda onun zamana delâleti olmadığını zikretmiştir.<sup>2155</sup> Bu mütalaalar da gösteriyor ki كان lafzının fiil ve isimlere kattığı anlamın tespiti ciddi bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Şimdi şu örnekleri sergileyelim:

Nîsâ 148. (...). وكان الله سميعاً عليماً, Nîsâ 129. كان غفوراً رحيمًا, Nîsâ 130. (...). فما ن الله كان غفوراً رحيمًا, (...). وكان الله واسعاً حكيمًا. (...). Âyetlerindeki كان leri Ateş, "(...) işiten-dir, bilen-dir."

<sup>2153</sup> - Kattân. Age., s. 291.

<sup>2154</sup> - ez- Zemahşerî. Age., I/429

<sup>2155</sup> - Kattân. Age., s. 291.

“(..)*bağışlayan-dır, esirgeyen-dir.*” şeklinde ek fiilin geniş veya şimdiki zamanıyla tercüme etmiş<sup>2156</sup>

.Suat Yıldırım, “*işitir ve görür.*”, “*affi ve merhameti boldur.*”, “*Allah lütfu geniştir, tam hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>2157</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Bu durumda asla sadık kalarak bir tercüme yaptığımızda gerçekte كان ler Kur’ân ve lügat ilimlerine vakıf olamayan okurlara yanlış mesajlar verebilir. “*Allah ğafur ve rahim oldu veya idi*” şeklindeki bir tercüme bu nakıs fiilin zamanını aksettirmek ve aslı aynen gösterme bakımından tercih edilse bile okura Allah sonradan mı bu sıfatlara sahip oldu intibasını verebilir.

Başka bir açıdan baktığımızda bu fiilin oluş bildiren bir fiil olduğunu görürüz.. Olmak, yani sonradan meydana gelmek için de bir yaratıcıya muhtaç olmak gerekir. Bu kelime böyle asla uygun tercüme edildiğinde yanlış intibalar verir. İşte bu problem, anlaşılmanın tercümesi yoluyla çözülür ki o da bizim dilimizdeki -ek fiilin geniş zamanı olan -dır ek fiilidir.

Ancak insan, Âlemlerin Rabbi’nin böyle bir ifade kullanmasının hikmetlerini de araştırmadan duramıyor. Çünkü Arapça’da bu ifade geniş zamanlı bir ifadeyle de ifadeye konabilirdi şüphesiz.

Ancak “Allah كان lafzı ile insanların sıfatlarını da haber vermiştir. Bundan maksat, onlardaki bu sıfatların nefiste yerleşmiş bir mizaç bir huy bir tabiat olduğunu bildirmektir, diye düşünebiliriz. Şu âyetlerde olduğu gibi. İsrâ 11. وكان الانسان عجولا (...). Ahzab 72. انه كان ظلوما جهولا. “*İnsan aceleci oldu veya idi*”. “*Şüphesiz o bir zalim, bir cahil idi veya oldu*”. Burada da كان yi -idi, oldu ve -dır şekillerinden biriyle tercüme etmekte zorlanacağız. -idi ve oldu şeklinde bir tercüme asla uygundur.

Suat Yıldırım’ın yaptığı ise, “( ..)pek acelecidir bu insan”<sup>2158</sup> “*İnsan bu emanetin hakkını gözetemeyeceğinden cidden çok zalim ve cahil bulunuyor.*”<sup>2159</sup>

<sup>2156</sup>- Ateş. Ag.meâl. s. 101. 98., 97.

<sup>2157</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 101, 98, 97.

şeklinde anlaşılana uygundur. Ama asıldaki كان nakıs fiilinin mânâsı oldu ve bir de -idi dir.

Ebubekir Razi كان lafzının Kur'ân'da kullanılmasını araştırıp vecihlerini belirlemiş ve كان lafzının Kur'ân'da beş mânâyaya geldiğini söylemiştir.

Birincisi ezel ve ebed mânâsına geldiğidir. Nîsâ 17. وكان الله عليما حكيمًا âyetinde bu mânâdadır.

İkincisi geçmiş zaman anlamına gelir. Neml 48. وكان في المدينة تسعة رهطن âyetinde bu mânâyadır. ki كان nin asıl mânâsı da budur.

Üçüncüsü hal mânâsına gelir. 2160 كنتم خيرامة اخرجت للناس ve Nîsâ 103. ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا âyetlerde böyledir.

Dehr 7. يوفون بالنذر ويخالفون يوما كان شره مستترا 7. âyetinde de istikbal mânâsı vardır.

Dördüncüsü صار, oldu mânâsınadır. Bakara 34. وكان من الكافرين âyetinde bu mânâdadır.

Beşincisi de كان bazen nefiy halinde gelir. Bundan maksat haberin vukuunu nefy etmek değil, onun sıhhatini nefy etmektir. Enfal 67. ما كان للنبي ان يكون له اسرى âyetinde ki كان doğru değil şeklinde yorumlanabilir<sup>2161</sup>

Artık örnekler vermemiz gerekirse Atay, Nîsâ 17. وكان الله عليما حكيمًا âyetindeki كان yi “-dir” ile, Öztürk hakeza; Suat Yıldırım “*hüküm ve hikmet sahibidir.*” Esed “*ıs*”, Pickthall, yine aynı şekilde tercüme etmişler. Elmalılı, “*Allah alim, hakim bulunuyor*”<sup>2162</sup> şeklinde tercüme etmişler.

Asla uygunluk açısından “*Allah alim ve hakim oldu/idi*” fakat anlaşılana tercüme etmek açısından Elmalılı'nınki hariç diğer mütercimlerin ki daha doğrudur. Çünkü ek

<sup>2158</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s.282.

<sup>2159</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 426.

<sup>2160</sup> - Âlu İmrân. Ag.meâl, 3/110

<sup>2161</sup> - Kattân. Age. s. 293.

<sup>2162</sup> - Bkz. Adı geçen meâlleri.

fiilin geniş zamanı olan **-dır** bütün zamanları kapsayan bir anlam taşımaktadır. Elmalı ise fiilin kipini şimdiki zamana hasretmiştir.

Kelime ve kavramları bağlamda alâkalı oldukları kimselere göre mânâlandırmaya çalışmak ve sonra tercüme etmek zorundayız. Allah alim idi, hakim idi. Bu ifadede **كان** geçmiş zaman ifade eder. Bu zaman Allah'a göre değil. Hitap insan eksnidir ve insanın zaman anlayışı esas alınarak söylenmiştir. Allah alimdi şeklinde bir ifade ile karşılaşan bir kimse şöyle mütalaa yapmak zorundadır. Allah kıdem ve beka sıfatlarıyla bilinir. Böyle bir zat bize göre âlemler yaratılmadan önce alim idi ise, beka sıfatı olan bir zatın ebediyen ve her zaman alim olması zaruridir ve buradaki **كان** her ne kadar lafzen mazi sigasında ise de mânâca bütün zamanları ifade eden bir kelimedir. Yani bu lafız zikri geçen sıfatın kıdemine işâret etmektedir. Bir sıfatın kıdemi onun beka olmasını da zaruri kılar.

Dehr sûresi 7. **مستترا يوما كان شره مستترا** âyetine gelince: Atay buradaki **كان** yi sıfat fiil biçiminde, “Fenâlığı yaygın olan bir günden korkarlar”<sup>2163</sup> diye tercüme etmiş. Öztürk: “kötülüğü salgın olan bir gün”<sup>2164</sup> demiş. Aynı şekilde sıfat fiil olarak tercüme etmiş. Elmalı aynı, “olan” demiş. Çantay da yine, “olan”<sup>2165</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Anlaşılan mânâ böyle; ancak siyak ve sibak buradaki **كان** ye ecek acak anlamı vermeye mani değildir. “Onlar verdikleri sözleri ifa ederler ve bir günden korkarlar ki o günün şerri yayılıyor olacak.” Fakat **كان** nin bu kabil yorumları hep insan merkezli bir zaman kavramına göre olmaktadır. Bu günün şerrinin Allah'ın ezeli bilgisinde, taktirindeki durumu düşünülürse o zaman, yani bu günün vasıfları olmuş bitmişse o zaman **كان** yi idi veya “oldu” şeklinde anlayabiliriz. Ancak bu ek fiili tercümeyle aksettirmeyi başarmak, Türkçe ifadedeki estetiği bozmadan zordur.

<sup>2163</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 578.

<sup>2164</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 580.

<sup>2165</sup> - Bkz. Adı geçen meâlleri.

Bakara sûresi 34. (...) من الكافرين و كان âyetine gelince, burda كان oldu şeklinde de tercüme edilebilir, -idi şeklinde de. Biri İblis'in asıl haline, yani ta özüne işaret eder, öteki secdeyi reddedişinden sonraki haline...

İşte Atay. “(...)inkar edenlerden oldu”<sup>2166</sup>, Öztürk: “(...) ve nankörlerden olmuştu(...)”<sup>2167</sup> şeklinde çevirmişler. Öztürk, -miş’li geçmiş zamanın hikâyesiyle tercüme etmiş. Bu kip ise Türkçe’de geçmişte duyulan bir olayın hikâyeye edilmesini anlatır ki bu tercüme yi yanlış bulmaktayız.

Bir de şu âyetleri inceleyelim: <sup>2168</sup>(...) لجريل(كان عدوا لجريل) âyetindeki كان yi oldu şeklinde de, -idi şeklinde de tercüme mümkündür. Geçmişini hatırlatmak için, “De ki kim Cibril’e düşman idi/düşmandı? Evet işte O, (geçmişte düşman oldukları Cebrail) onu senin kalbine Allah’ın izni ile indirdi” Birinci cümlede onlara tarihlerini hatırlatma düşünülebilir. Sonra “De ki kim Cibrile düşman oldu ise(...)” şeklinde de tercüme edilebilir. Bu tercüme ise Yahudiler’in Cebrail (a.s.) hakkında şimdiki inançlarını anlatır. Bu yorumlardan her iki şekil de tercüme ye yansıyabilir ve anlatılmak istenene de aykırı olmaz.

Öztürk bu âyetteki كان yi “kesilirse”<sup>2169</sup> olarak geniş zamanın şartı şeklinde tercüme etmiş. Oysa aslında كان mazi sigasındadır. Görülen geçmiş zamanlıdır. Ateş. “(...)düşman olursa.”<sup>2170</sup> şeklinde tercüme etmiş. Suat Yıldırım, “(...)düşman ise(...)”<sup>2171</sup> şeklinde tercüme etmiş ve كان yi tercüme ye katmamış, sadece ek fiilin şartı ile tercüme etmiş. Hüseyin Atay, “Deki Cabrail’e düşman olan kimse Allah’a düşmandır(...)”<sup>2172</sup> Atay’da كان yi sıfat fiil olarak tercüme etmiş. Bütün bu tercüme ler

<sup>2166</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 5.

<sup>2167</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 7.

<sup>2168</sup> - Bakara, 2/97.

<sup>2169</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 16.

<sup>2170</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 14.

<sup>2171</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 14.

<sup>2172</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 14.

doğru sayılabilir ama كان nin asıldaki fonksiyonunu ve mânâsını aksettirecek incelikte değildir.

Elmalılı, “Söyle, her kim Cibril’e düşman ise(...)”<sup>2173</sup> ek fiilin şartı ile tercüme etmiş... Bu ifadede كان tercümede hesaba katılmamış. Ama كان asılda şu fonksiyonları görüyor: Eğer -idi ile çevrilirse, Yahudilerin geçmişte Cebrail hakkındaki inançlarını telmih ettirir. Çünkü onlar Cebrail’e kıtal ve şiddet getirdiği gerekçesiyle düşmandılar.<sup>2174</sup> Hakeza oldu ile çevrilse yine aynı mânâyı anlatır. Âyetin nüzul zamanındaki Yahudiler de aynı inancı paylaştıklarına göre onları da kapsar ve şimdiki zamana işâret eder. Bu itikatlarından vazgeçemedikleri müddetçe de geleceklerine işâret eder. O halde yukarıda da bahsettiğimiz gibi burada كان hem -idi hem oldu biçiminde de tercüme edilebilir.

كان çekimli fiillerden önce geldiğinde bileşik zamanlı fiiller oluşturur.

<sup>2175</sup> يَكْسِبُونَ “kazanırlar” şeklinde geniş zamanlıdır. كَانُوا bu çekimli fiile -idi anlamı veya oldu anlamı katar ve bu çekimli fiili bileşik zamanlı bir fiil yapar. Bileşik zamanlı fiillerin anlamları da basit zamanlı fiillerden farklıdır.

Biz bu bilgileri esas alarak âyeti şöyle tercüme edebiliriz. “Hayır. Bilakis, kazanır oldukları şey kalpleri üzerine pas oldu.” veya “Hayır, bilakis kalpleri üzerine pas oldu o şey. Ki onu kazanır idiler, kazanırdırlar.” şeklinde geniş zamanın hikâyesi biçiminde tercüme edebiliriz.

Bu kipin anlamı ise geçmişte her zaman olan bir fiilin şimdi hikâye edildiğini anlatmasıdır.

<sup>2173</sup> - Elmalılı. Age., 1/428

<sup>2174</sup> - Bkz. Elmalılı. Age., 1/429.

<sup>2175</sup> - Mutaffifin, 83/14.



Ateş, *كاتوا* ile kurulan bileşik zamanlı bu fiili “(...)işleyip kazandıkları şeyler(...)”<sup>2176</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme hem kuruluş bakımından asla aykırı, hem de *كاتوا يكسبون* ifadesindeki sürekliliği aksettirecek güçte değildir. Suat Yıldırım, *كاتوا يكسبون* ifadesini “yapmaya alıştıkları kötü şeyler(...)”<sup>2177</sup> şeklinde tercüme etmiş. Asıldaki biçim böyle değil. Hem söz dizimi ve hem de biçim bakımından asıldan uzak bir tercümedir. Öztürk, “Kazanmakta oldukları”<sup>2178</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Hem anlaşılana tercüme etmede ve hem de asla uygunluk göstermede başarılı sayılabilir. *كاتوا* oldukları şeklinde ve *يكسبون* ise -mekteli şimdiki zamanla karşılanabilir. “Kazanır oldukları” asla daha uygundur. “Kazanırdılar.” Şeklindeki bir tercüme, fiilin zamanını daha iyi aksettiriyor. Ancak bu biçimdeki çeviri âyeti oluşturan cümlelerin diğer öğeleriyle bir tenasüp oluşturmayınca tercüme zorlaşıyor.

Yasin 63. *كنتم توعدون* . *هذه جهنم التي كنتم توعدون* âyetindeki bileşik zamanlı fiilini Ateş, “İşte size söylenen cehennem”<sup>2179</sup> şeklinde tercüme etmiş. Oysa bu ifade asılda geniş zamanın hikâyesi biçiminde meçhul, yani edilgen çatı ile kurulmuş bir fiildir. Tercümede, *توعدون* fiili Türkçe’ye edilgen geniş zamanlı olarak çevrildikten sonra sonuna ya -idiniz, ya oldunuz getirilir. Bu mümkün olmadığı için, mümkün olsa da ortaya çirkin bir Türkçe ifade çıktığı için bu gibi fiillerin tercümesi problem olmaktadır. Öztürk, “Alın size tehdit edildiğiniz cehennem”<sup>2180</sup> demiş. Tercümede *كنتم* ifadesi kaybolmuştur. Oysa asılda meçhul/edilgen geniş zamanın hikâyesi var. Asılda “Alın size” şeklinde bir ifade de yok. Elmalılı, “Bu işte o cehennem ki vadolunur dururdunuz.” şeklinde tercüme etmiş. Yine asla kısmen yaklaşmış. “Vaad olunur idiniz, olunurdunuz. Size söylenir di” ifadeleri asıldaki fiilin zamanını daha iyi anlatır

<sup>2176</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 83.

<sup>2177</sup> - Yıldırım. Ag.mâl, s. 83.

<sup>2178</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 85.

<sup>2179</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 443.

<sup>2180</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 445.

kanaatindeyim. Suat Yıldırım, “İşte tehdit edildiğiniz cehennem”<sup>2181</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yine asıldaki fiilin zamanını aksettirecek biçimde değildir.

Çantay, “İşte bu (öteden beri) tehdit edile geldiğiniz cehennemdir.”<sup>2182</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme asıldaki fiilin zamanını kısmen de olsa ihsas edecek biçimde bir tercüme sayılabilir.

. كنتم توعدون ile anlatılmak istenen şudur: Mücrimlere yani cehennemliklere dünya hatırlatılıyor. Cehennemde o cehennemliklere deniyor ki, “Bu cehennem! O cehennemdir ki tehdit edilirdiniz. Bununla korkutulur idiniz. Dünyada bununla korkutulur oldunuz.” Bu anlam geniş zamanın hikâyesi ile anlatılmış.

İşte bazı durumlarda asıldaki bir fiilin zamanını aynen aksettirmek ve çevirmek mümkün olmuyor. Dolayısıyla bu problemi çözmek için o zamana yakın zamanlar veya o anlamı verecek başka anlatım biçimleri deniyor. Bu da vurgu ve anlam yitimine, estetik ve belâgat kaybına sebep oluyor.

### 3. 3. Fiil Çatıları ve Tercüme Problemleri

Fiil çatılarının tercümesi de problem oluşturmaktadır. Bazı fiil çatıları aynen çevrildiğinde Türkçe’de tuhaf, estetikten uzak ve alışılmamış ifade biçimleriyle tercüme okurunu karşı karşıya bırakmaktadır. Tefsir edildiğinde de anlamın yitimine ve tahsis edilmesine yol açmaktadır.

#### 3. 3. 1. Meçhul/edilgen fiillerin tercümesi

“Kimse/özne, söz içinde fiilin gerçekleşmesinde farklı işleyişler alır: Etkiler, etkilenir, olumsuz davranır v. b. Başka bir açıdan, fiil tabanı farklı görünüşler alarak kimsenin söz içindeki işleyişini belirtir:

<sup>2181</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 443.

*Bekçi döv-dü, Bekçi döv-ül-dü, Bekçi dövmedi v.b.*

Fiil tabanının fiil çekiminden önce aldığı bu değişik şekillerden her birine *görünüş* (aspect) diyoruz. Türkçe’de fiilin aldığı görünüşler çeşitlidir ve özel eklerle sağlanır. Fiil tabanının bu türlü çeşitlenmesine *fiil çatısı* (volx) adını veririz. Dilimizde fiil çatısı altı görünüşten meydana gelir. Yalın görünüş; dövmek, olumsuz görünüş; dövmemek, edilen görünüş döv-ül-mek, dönüşlü görünüş; döv-ün-mek; karşılıklı görünüş/işteş; döv-üş-mek, ettiren görünüş; döv-dür-mek”<sup>2183</sup>

İşte bu bilgiler ve başlık altında, tercümede karşımıza problem olarak çıkabilecek edilen/edilgen, dönüşlü, karşılıklı/işteş görünüşleri inceleyeceğiz..

Meçhul fiil, faili çeşitli sebeplerden ötürü söylenmeyen fillerdir. Bu sebepler İcâz olabilir, sözü dinleyenin zekâsına güvencildiğinde hafif edilebilir, özne önemsenmemiş olur. öznenin söylenmesinden korkulur, bir sakınca görülebilir. Failin/öznenin tahkir maksadıyla söylenmediği de olur.”<sup>2184</sup> Ve yine “belâğî nedenlerden dolayı da fiillerin faileri gizli kalabilir.”<sup>2185</sup>

İşte Kur’ân’da bu gibi maksatlarla kullanılan meçhul sigaların kazandıkları mânâları anlatmak, tefsir sahasına girer. Meâl tekniği ile çeviriyi benimsemiş olan bir mütercim, meçhul fiilleri de aynen çevirmek temayülündedir. Onların hangi maksatla meçhul görünüşle kullanıldığını ise daha çok müfessire bırakır.

Biz bazen meçhul özneyi araştırır ve onu şu ifadelerle söz arasına taşırız. “sen (yetkililerce) başka bir işe veriliyorsun. Tutuklu (savcılıkça) Sivas’a gönderilecek. Gibi. Burada cümlede görülen kimseye gramerce kimse/örtülü özne (sujet grammatical) deriz.”<sup>2186</sup> İşte bu özneyi ve gizleniş sebebini araştırmak ve tercümede göstermek çoğu zaman problem olmaktadır.

<sup>2182</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/788.

<sup>2183</sup> - Banguoğlu. Age., s. 411.

<sup>2184</sup> - Çelâyinî. Age., s. 1/50.

<sup>2185</sup> - Uralgiray. Age., s. 1/89.

<sup>2186</sup> - Banguoğlu. Age., s. 4113

Şimdi şu âyetleri tercüme ederken ortaya çıkan problemleri inceleyelim.

<sup>2187</sup> قتل اصحاب الاخدود âyetinde قتل öldürüldü şeklinde meçhul, yani edilgen, öznesiz bir biçimde dir. Tercüme asla uygun olarak “Öldürüldü uhudun topluluğu” şeklindedir. Görüldüğü gibi bu meçhul fiil hem bir deyimsel anlam ifade etmekte ve hem de meçhul bir görünüşe sahiptir. Yukarıdaki gibi tercüme edilse, Türkçe söylenişte bir tuhaflıkla karşılaşırız. Bu tuhaflikten kaçınmak için mütercimler asıldaki çatıyı aynen aktarmaktan sakınıp onu “*ki kahroldu o hendeğin adamları*”<sup>2188</sup> şeklinde başka bir çatıda tercüme ediyorlar.

Öztürk bu âyeti, “*Ki geberttik o hendekçi grub/o kamçıları hendek gibi iz bırakan herifler.*”<sup>2189</sup> şeklinde tercüme etmiş. Asıldaki çatı öldürüldü meçhul bir çatıdır. Bu tercüme aslı aksettirmedeği gibi meçhul fiilin verdiği duygu, vurgu ve anlam inceliğini de vermekten uzaktır.

Suat Yıldırım, “*Tıpkı kahrolası Ashab-ı Uhdud’un o tutuşturulmuş ateşle dolu hendeği hazırlayanların melun oldukları gibi*”<sup>2190</sup> şeklinde tercüme etmiş. قتل “kahrolası” ile karşılanmış veya “melun” oldukları gibi ile karşılanmıştır. Bu mânâlar fiilin deyimsel anlamından anlaşılmış doğru mânâlar da olabilir. Ancak asıldaki meçhul fiilin bütün ihsaslarını vermez.. “Öldürüldü” meçhul bir öznenin yaptığı iş, görülen geçmiş zamanda anlatılıyor. Bu anlatımla tercüme arasındaki fark açıktır. Aynen tercüme edilse belki düşünen başka bir topluluk daha farklı mânâlara, daha farklı çağrışımlara ulaşabilir. Ancak estetik kaygısıyla asıl aynen aksettirilmekten kaçınılmıştır.

Elmalılı, “*Te’lin edildi*” ile karşılamış. Çantay, “*gebertilmiştir*”<sup>2191</sup> ile...

<sup>2187</sup> - Buruc, 85/4.

<sup>2188</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 589.

<sup>2189</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 591.

<sup>2190</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 589.

<sup>2191</sup> - Bkz. Adı geçen meâlleri.

Kurtubî قتل için “yani ‘luine’ lanetlendi” açıklamasını yaptıktan sonra İbn Abbas’ın “Kur’ân’da geçen bütün قتل ifadeleri ‘luine’ anlamındadır.”<sup>2192</sup> dediğini rivâyet ediyor.

Buna göre bu meçhul fiili “öldürüldü, lanetlendi, kahroldu, gebertildi veya etken, yani malum sigayla, “öldürdük, lanetledik, kahrettik, geberttik” şeklinde tercüme etmek durumunda kalmaktayız. Bu tercümelere “öldürüldü” hariç hiç biri asla yakın değil. Asla en yakın olan tercümeden de Türkçe’de tuhaf karşılandığı için sakınılıyor. İşte burada قتل meçhul fiili bir tercüme zorluğu olarak karşımıza çıkıyor.

Yine Müddessir sûresi 19 ve 20. âyetlerdeki -dı’lı geçmiş zamanın meçhul sigalı قتل fiilleri yine aynıdır. Aynen tercüme edilemiyor. Edildiği takdirde yine aynı problem çıkıyor. Estetik ve belagat problemi meydana geliyor. Mesclâ قتل كيف قدرتم قتل كيف قدر âyetleri “bu yüzden öldürüldü... Nasıl ölçtü..” “Epey bir zaman sonra öldürüldü, nasıl ölçtü...” şeklinde kelimesi kelimesine, sigası sigasına bir tercüme yaptığımızda tuhaf bir Türkçe ifadeyle karşılaşırız. Kendi selikası içinde bir ahenk ve bir ritim taşıyan, asonanslarla, konsonanslarla ve aliterasyonlarla süslü bu ifade, bu biçimde Türkçe’ye çevrince ortaya ne çıkıyor görüyorsunuz. Burada mütercim mânâdan vaz geçip estetiğe, musikîye, ahenge sığınmak zorunda hissediyor kendini. Bu sefer de mânâ uçup gidiyor.

Elmalılı bu âyetleri, “Kahrolası nasıl biçti. Sonra kahrolası nasıl biçti”<sup>2193</sup> şeklinde tercüme etmiş. Asıldaki fiilin çatısı ve sigasıyla tercümedeki farklıdır. Çatılar ve sigalar farklı olunca haliyle bir çok mânâ incelikleri de farklı olacaktır şüphesiz.

Yıldırım, “Kahrolası, nasıl da ölçtü biçti. Hay kahrolası nasıl da ölçtü biçti.”<sup>2194</sup>

<sup>2192</sup> - Kurtubî. Age., XIX/222.

<sup>2193</sup> - Elmalılı. Age., VII/5448.

<sup>2194</sup> - Yıldırım. Ag.meâl. s. 575.

Ve yine <sup>2195</sup> *وجمع الشمس والقمر . وخسف القمر . فاذابرق البصر .* âyetlerindeki *برق* aslında meçhul görünüşlü değildir, şimşek çaktı demek. “Göz şimşek çaktığı zaman.” demek edebî zevke uygun değildir. Bu yüzden Ateş, “*göz kamaştığı zaman*”<sup>2196</sup> demiş. Öztürk, “*göz şimşek çaktığında*”<sup>2197</sup> demiş. Bu tercümeyle karşılaşan asıldaki istiâreyi sezer. Ama kamaşmak kelimenin tam karşılığı değil, tefsirî bir tercümesi olur. Kurtubî “Nafi’nin bu kelimeyi *ر* nın fethasıyla *برق* şeklinde okuduğunu rivâyet eder ve mânânın da gözün ölüm esnasında dönme şiddetinden ötürü şimşek gibi parlaması anlamında *لمع* parladı olacağını söyler. Bu yüzden onun göz kapağı kapanmamış olarak görürsün.”<sup>2198</sup> der.

Sonra yine malum/etken çatılı bir fiil olan *خسف* gelir; ama bu meçhul olarak çevrilir. Asıldaki çatı meçhul değildir. Ateş, “*Ay tutulduğu*” şeklinde meçhul çatılı yapmış. Öztürk, “*Ay tutulduğunda*” demiş. Elmalılı, “*ve ay tutulur*”, Suat Yıldırım, “*Ayin ışığının büsbütün gittiği.*”<sup>2199</sup> şeklinde tercüme etmişler. Başka da çareleri yoktur. Çünkü bu gibi ifadelerin çatı, siga, mânâ, duygu ve vurgu değerlerini bozmaksızın aynen aksettirmek imkânsızdır.

Asıldaki malum/etken çatılı *خسف*, *الخسف* masterından alınma ve Ay için kullanılır. Güneş içinse “el- kusef” denir. “El-kusef ışıklarının bir kısmı gittiği zaman hem Ay hem güneş için söylenir. El-husuf ise ışıklarının bütünü gidince söylenir de denilmiştir. *فخسفنا به وبداره الاض*<sup>2200</sup> *خسف الله* Allah batırdı ve o da battı denir. Allahu Teâla, “*Nihâyet onu da evini barkını da yere batırdık.*” ve yine Allahu Teâla. <sup>2201</sup> *ولو ان من الله علينا الخسف بنا* “Allah bize lütfetmiş olmasaydı bizi de yere batırırdı.”<sup>2202</sup>

<sup>2195</sup> - Kiyâmet. 75/7,8,9.

<sup>2196</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 576.

<sup>2197</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 578.

<sup>2198</sup> - Kurtubî. Age., XIX/95.

<sup>2199</sup> - Bkz. Adı geçen meâlleri.

<sup>2200</sup> - Kasas, 28/81.

<sup>2201</sup> - Kasas, 28/82.

<sup>2202</sup> - el-İsfhânî. Age., s. 105.

Âyetlerde batmak anlamına da gelen bu fiil aslında meçhul değildir. Onu tutuldu şeklinde anladığımızda meçhul olarak tercüme etmek zorunda kalıyoruz. Çünkü “ay battığı zaman” derken malum yapmak kolay. Ama ayın tutulduğunu Türkçe etken yapıda anlatmak tuhaf ve mantıksız bir sonuç ortaya koymaktadır. Ama “Ay battığı zaman, ışığı söndüğü zaman” şeklinde tercüme etmemiz mümkündür. Hem de ayın batması uzaydaki kara deliklerce yutulması gibi kıyâmet sahnelerine uygun düşebilir. *Işığın söndüğü zaman* da denebilir. Tutulması oldukça alışılmış bir olay olduğu için buradaki ayın husufu batma, yok olma gibi uzaydaki olaylara işâret olabilir.

Hülâsa Ay tutulduğu zaman diye tercüme edilen *el husufu* fiili aslında edilgen çatılı değildir. Bunun tercümesi de bir problem oluşturmaktadır. Kurtubî. bu kelimeyi *ışığı gitti* şeklinde tefsir ettiği gibi, yukarıdaki âyetleri örnek getirerek *kayboldu battı mânâsının da muhtemel olduğunu söyler.*<sup>2203</sup> Battı, kayboldu şeklinde tercüme edildiğinde edilgen olarak tercüme etmek daha kolaydır. *وجمع الشمس والقمر* ifadeleri ise edilgen çatılı olarak tercüme edilmiştir.

Ateş, “*Güneş ve Ay bir araya toplandığı zaman.*”<sup>2204</sup>

Öztürk, “*ve Güneşle Ay bir araya getir-il-diğinde*”<sup>2205</sup>

Elmalılı, “*ve güneş ve ay toplanır.*”<sup>2206</sup>

Suat Yıldırım, “*Güneş ile ay bir araya toplandığı zaman.*”<sup>2207</sup> şeklinde tercüme etmişler.

Öztürk tam edilgenlik ekiyle tercüme etmiş. “Getir-il-diğinde.” demiş. Ateş, dönüşlü, yani kendi kendine yapma anlamı veren -n ekiyle tercüme etmiş. Yani kendi kendine yapmak anlamı var. Edilgen ve dönüşlü çatılarda böyle bir anlam bulmak daima mümkündür. Güneş topla-n-dı esasta Allah tarafından toplanmıştır. Bu fiilin

<sup>2203</sup> - Bkz. Kurtubî. Age., XIX/96.

<sup>2204</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 576.

<sup>2205</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 578.

<sup>2206</sup> - Elmalılı. Age., s. VII/5471.

<sup>2207</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 576.



örtülü öznesi Allah'tır. Güneş top-la-n-dı yani kendi kendine toplandı. Bu da Güneş'in ısını kaybetmesiyle büzülmesi daha yoğunlaşması ve merkezine doğru toplanmasını çağırıştırır. Asıl fail gizlenir. Bir hikmete mebni olarak failin fiiline dikkat çekilir. Asılda bir araya ifadesi yoktur. Kelimesi kelimesine bir tercüme anlayışını benimseyen Öztürk bile burada bir araya ifadesini tercüme katmak zorunda kalmıştır. Kelimesi kelimesine tercüme şöyledir: "Ve toplanır, Güneş ve Ay." Bu tercüme asla çok uygun olduğu için hem Ay ve Güneş'in yan yana gelmesini ve hem de büzülüp yoğunlaşacaklarını da anlatır. İşte asılda olmayan bir kelimeyi tercüme katmak anlama ne kadar etki etmekte, onu burada görüyoruz. Bu kabil tercüme, bilimsel hakikatlerle çelişecek duruma bile gelebiliyor.

Nitekim Kurtubî "Ferra ve Züccac'dan bu toplanmanın yan yana gelerek olacağını değil de, her ikisinin de ışığın gitmesi sebebiyle eşit olurlar anlamında yorumladıklarını rivâyet ediyor." Yani Güneş battıktan sonra Ay'da bir ışık olmadığı gibi Güneş için de bir ışık olmaz, dediler.<sup>2208</sup> diyor.

İşte meçhul sigaların da yorumlara müsaade ettiğini görmekteyiz. Bu yüzden yorumları değil de asılları aynen tercüme etmek gerekir. Böyle bir tercümeden de yukarıda zikrettiğimiz sebeplerden ötürü mütercimler içtinap ediyorlar.

Meçhul özne aslında bir hazıftır. Konunun başında geçen sebeplerden ötürü hazf edilmişlerdir. Bunları, yani hazıfları, tercümede zikretmek, asıldan uzaklaşmak demektir. Meçhul sigalardaki hazıfların zikri yeni bir takım anlama problemleri de ortaya çıkarabilir.

Meselâ : <sup>2209</sup> لا يسأل عما يفعل وهم يسألون âyetindeki يسأل ve يسألون meçhul fiillerinin öznelerini zikrederek tercüme mümkündür. Ancak bu asıldan uzaklaşmak demek olacak ve tefsir hudutları içine girecektir.

<sup>2208</sup> - Kurtubî, Açe., 19/96.

<sup>2209</sup> - Enbiya, 21/23.

Meselâ: “O yaptığı şeyden “hiç kimse tarafından” sorguya çekilemez. Ama onlar “Allah tarafından” sorguya çekilirler.” şeklinde يسأل fiilinin öznesini “hiç kimse”, “ve يسألون fiilinin öznesini de “Allah” olarak zikredebiliriz. Aslında وهم يسألون onlar sorguya çekilirler” cümlesinin fiili meçhul bir fiildir. Özne zikredilmemiştir. Bu fiilin öznesi Allah olarak tercümede zikredilse; bir, asla sadık kalınmamış olunur. İkinci olarak sorguya çekene Allah’tır dendiğinde doğru karşılık verilmiş olur; ama buradaki özneye Allah demek mânâyı daraltır. Kullar, dünya hayatında, sosyal hayatta, sorumludurlar ve mesul oldukları konularda da sorgulanırlar. Sorguya çekilmek kulluğun bir vasfıdır. Âlemlerin Rabbi bu fiili meçhul sigada kullanmakla, belki bu ince mânâyı da işâret etmiş olabilir. İşte meçhul fiillerin her zaman tercümede zikredilmesi böyle noksan anlamlara ve anlam yitimine sebebiyet verebilir.

Suat Yıldırım bu âyeti, “*O yaptıklarından sorumlu değildir. Onu sorguya çekecek kimse yoktur; ama insanlar mutlaka sorgulanacaklardır.*”<sup>2210</sup> şeklinde tercüme etmiş. Burada Yıldırım meçhul fiillerin öznelerini zikretmemekle asla uygun bir tercüme yapmıştır. Ancak geniş zamanın meçhul sigası olan bir fiili, gelecek zamanın meçhul sigası şeklinde tercüme etmiş. Bu da kulların sorgulanma zamanlarını yalnız ahirete hasretmiş. Oysa fiilin çatısında geniş zamanda her zaman, hatta dünya hayatında bile bir sorgulamaya işâret vardır. Çünkü insanların hemsinlerine karşı bile sorumlu olmaları onların ilah olamayacaklarına, uluhiyyet vasıfları taşıyamayacaklarına işârettir. Yani onları Allah ahiret gününde sorgulayacak, dünyada ise birbirlerine karşı sorumlu olacaklardır. Sûre dikkatle tetkik edilirse böyle bir anlamın uzak ve asılsız bir te’vilin sonucu olmadığı gâyet kolaylıkla anlaşılabilir.

Sonuç olarak meçhul fiillerin tercümesi de bir problemdir, diyebiliriz. Onların öznelerini tercümede zikretmek doğru mudur? Zikredildikleri takdirde anlamda bir

---

<sup>2210</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 322.

değişme olur mu, gibi soruları mütercimim karşısına çıkarmaktadır. Meâl tekniği ile bu kabil fiillerin öznelerini okuyucuya havale etmek gerek ki Kur'ân'ın üslubu da öyledir.

Bizce meçhul fiillerin, anlam yitimine sebep olmamak için, asla uygun olarak çevrilmeleri gerekir.

### 3.3.2. İşteş ve dönüşlü fiillerin tercümesi

“Söz içinde kimse olan, kendisi üzerinde kılıcıysa fiil tabanı bir **-in** eki alıp dönüşlü görünüşe (aspect réfléchi” girer. Böylece fiilin etkisi kimse üzerine dönmüş olur. Bu adam fazlaca övünüyor. Çocuk yıkandı. Fiil etkisinin kimse üzerine dönüşü ya doğrudan doğruya ya da dolayısıyla olur. Birinci halde kimse aynı zamanda cümlenin nesnesi olur. Nesne kimsenin ta kendisidir: Kadıncağz doğündü. Kadıncağz kendini doğdü. Yıkanacak mısınız? Kendinizi yıkayacak mısınız gibi.

Bu türlü dönüşlü fiiller etkin fiil olur, fakat geçişli fiil sayılmaz. Çünkü başka bir varlık üzerinde etkili değildirler ve nesne almazlar. İkinci halde fiilin etkisi kimseye dönük olmakla birlikte cümlenin başka bir nesnesi vardır ve bu kimsenin ta kendisi değildir:

Zeynep bir elbise dikiymiş. Zeynep kendisine bir elbise dikiymiş. Bavulu yükledim. Bavulu kendime yükledim.”<sup>2211</sup> Gibi. Daha açık bir ifadeyle özne işi kendine yaparsa bu dönüşlü bir fiil olur.

Arapça'da bu mânâları vermek için fiiller çeşitli kalıplara, bükünlere girerler. Meselâ dönüşlü ve işteş yapmak için **feale** fiili çeşitli şekiller alır. **Tefe'ale** = **faele** kalıbının başına fethalı bir **te** harfi getirilerek yapılır ve fiilleri dönüşlü ve geçişli yapar. **alleme** ve **tealleme** gibi.

**Tefeale:** **faele** kalıbının başına fethalı bir **te** getirilerek elde edilir ve hem dönüşlülük ve hem de işteşlik ifade eder. **İfteale** gibi. Bu kalıp üç harfli bir fiilin önüne

esreli elif ve birinci kök harfinden sonra fethalı bir te getirilerek yapılır ve üç harfli bir fiili dönüşü hale getirir. İnfeale gibi. Bu kalıp in ilave edilerek yapılır ve dönüşlülük ifade ederler.<sup>2212</sup>

İşte bu çatıları Türkçe'ye çevirirken bazı zorluklar çekmekteyiz ki bu zorlukları da tercüme problemleri adı altında işlemeği uygun bulmaktayız

Meslela: <sup>2213</sup> (...)*لو اذا* *قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو اذا* âyetindeki *يتسللون* dönüşlü bir fiildir.

Yani tefeul babındandır. Bunu Ateş, "(...) *bir birinin arkasına gizlenerek sıvışıp gidenleri bilir.*"<sup>2214</sup>

Öztürk, "(...)Allah sizin bir birinizi siper ederek sıvışıp gidenlerinizi bilir(...)"<sup>2215</sup>

Suat Yıldırım, "(...)sıvışıp gidenleri bilir"<sup>2216</sup>

Elmalılı, "(...)sıvışıp gidenleri(...)"<sup>2217</sup> şeklinde tercüme etmişler. Oysa bu bab, hem işteş ve hem de kendi kendine yapmak anlamları vermektedir. Bu kelimenin kökü olan Es-sülale, meni, öz, hülâsa, süzme gibi anlamlarının yanında, 23, sûrenin 12, âyetinde *sülaletün* anlamıyla da alâkalı olarak meni anlamına gelmektedir. Bunların hepsinde de gizlilik, akışkanlık anlamları vardır. Es-selelu mastarından alınma olan *sellele* fiili bir şeyin rıfk ile çekilip çıkarılması, dar bir yerden ve kalabalıktan çıkma, kılıcın kından çıkması, sıyrılması gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>2218</sup>

Yukarıdaki tercümelerde bu fiilin yalnızca bu anlamını bulmaktayız. Yani sıyrılma, sıvışma anlamlarını bulmaktayız. Ama bu sıyrılma fiilinin işteş bir babda olduğuna bakarak da karşılıklı, birbirinc bakarak yapma anlamlarına ulaşabiliriz. Fiilin

<sup>2211</sup> - Banguoğlu. Age., s. 414-415.

<sup>2212</sup> - Bu konuda geniş bilgi için bkz. Uralgiray. Age, I/80-84

<sup>2213</sup> - Nur, 24/63.

<sup>2214</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 358.

<sup>2215</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 360.

<sup>2216</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 358.

<sup>2217</sup> - Elmalılı. Age., IV/3542.

<sup>2218</sup> - İbn Manzur. Age., XI/338.

bu anlamını bir tek kelime ile karşılayamıyoruz. İşte bu açıdan bu kelimenin tercümesini bir problem olarak mütalaa etmekteyiz.

Kurtubî *es-selelû* ve'l insilal, el huruc, çıkmak, *el-livazu* da *mülaveze* kelimesinden alınmadır. Mülaveze ise görünmek korkusuyla örtünmek, kendi kendini örtmek anlamındadır.<sup>2219</sup> diyor.

Bu kelime aslında *tefeul* babındandır. Yani hem işteşlik ve hem de dönüşlülük ifade eder. Kendi kendine yapma anlamı vardır. Hem de birbirlerine bakarak yapma anlamı vardır. Yani kendi kendine örtünerek, bir birlerine bakarak ve kötü örnek alarak, büzülerek, küçülmeye çalışarak sıvışıp gitme, küçülmeye çalışma, büzülme, yok olmayı, görünmez olmayı isteme anlamları var. Bunların kelimenin kök anlamıyla ilişkisi düşünülürse uzak bir anlam olmadığı anlaşılır. Siperleşme ise bu fiilin karşılıklı bir birini gizleme faaliyetleridir. Bunun için mütercimlerin bulduğu sıvışma kelimesi güzel bir buluştur. Ancak bu kelime bugünün okurunun zihninde eski anlamlarını ve uğradığı anlam değişmelerini çağrıştırmadığı için ancak Türk dilinin detaylarını bilenler zihninde bir mânâ ifade edebilir.

Sıvışmak *sıv* kökünden gelmektedir. *Sıv* ise eski Türkçe'de su demektir. Nitekim sıvık oldu deriz. Yani sulu oldu mânâsına. *Sıv* köküne getirilen *-ış* ise işteşlik ekidir ve mecâz anlamdadır. Yani su olmak. Su gibi süzülme ki böyle bir deyimimiz de vardır. Hem hızlı gitmek ve hem de hiç kimseye hissettirmeden, herkesten habersiz, gizlice yürümek anlamındadır.

Hülâsa *sıvışmak* ve *süzülmek* dönüşlü bir çatıda olan *يتسلل* nun anlamını karşılarsa da onun bağlamdaki, âdeta küçülerek, büzülerek, bir birlerini siper ederek, gizlenerek gibi, kendi kendinlik ve hem de karşı karışıklık anlamları ihsas eden bir fiili karşılamaya yetmemektedir.

<sup>2219</sup> - Kurtubi. Age., XVI/322.

Bir de şu işteş fiillere bakalım: <sup>2220</sup>عَم يَتَسَالُونَ âyetindeki fiili işteştir. Karşılıklı yapma anlamı taşır. Neyi sor-uş-u-yorlar anlamındadır. Sormak fiilinin sonuna -uş ekini getirdiğimiz zaman bu anlamı elde etmek mümkündür. Ama söyleme çirkinliği ile karşılaştığımız için bu anlamı fiilleri işteş yapan -ş eki ile işteş yapılmış bir fiille değil de bir kelime ile karşılamayı daha uygun buluyoruz. Ateş böyle yapmış. “Birbirlerine hangi şeyden soruyorlar?”<sup>2221</sup> Yani sormak fiilini ekle işteş yapmamış. Ancak cümleye bir birlerine ifadesini koyunca fiil işteş anlam verir duruma gelmiştir.

Öztürk, “Hangi şeyden sorup duruyorlar birbirlerine.”<sup>2222</sup> şeklinde yine aynı üslupla fiili işteş yapmış.

Suat Yıldırım, “Onlar bir birlerine neyi sorup duruyorlar?”<sup>2223</sup> şeklinde yine aynı yolla fiili işteş çatılı yapmış.

Elmalılı, “Neden soruşuyorlar?”<sup>2224</sup> şeklinde fiili işteş yaparak tercüme etmiş. Ancak neden soruşuyorlar. Türkçe bir söyleyiş biçimi değil. Harfi bir tercüme neticesi ortaya çıkmış bir ifade biçimidir.

Çantay, “Onlar bir birlerine neyi soruşduruyorlar”<sup>2225</sup> şeklinde hem fiili ekle işteş yapmış ve hem de bir birine ifadesini eklemiş. Burada da Türkçe ifadede hata var. Zaten geçişli olan sormak fiilini -uş ekiyle işteş yaptıktan sonra bir de -dur eki ile ettirgen yapmıştır. Buna gerek yok. Çünkü bu karşılıklı soruşmak anlamı değil, başkasına sordurmak anlamı verir. Aslında böyle bir anlam yok. Bu işi başkalarına yaptırmıyorlar ki -dur ekini ekleyelim. Ayrıca fiilin bünyesinde işteşlik anlamı varken fazladan birbirlerine kelimesini eklemekle de gereğinden fazla kelime kullanmaktan kaynaklanan bir ifade kusuru oluşmuştur. Burada birbirlerine kelimesi zaidir.

<sup>2220</sup> - Nebe’, 78/1.

<sup>2221</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 581.

<sup>2222</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 583.

<sup>2223</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 581.

<sup>2224</sup> - Elmalılı. Ag.c., VII/5529

<sup>2225</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1134.

Sonuç olarak, Türkçe sormak fiilli -ş eki ile işteş yapılmıyor. Bu ek eklendiğinde fiiller bu anlamı veriyor; ama Türkçe söyleyişte ortaya güzel bir ifade çıkmıyor, diyebiliriz. Yani biz soruşuyor demeyiz. Soruştuk demeyiz. Bunu kulak zevkimize uygun bulmadığımız için **soruşturma** diyoruz. Bir birimize soru sorduk deriz ama **soruştuk** demeyiz. Çünkü **soruşma**, **gölüşme**, **ağlaşma**, **vuruşma** kelimeleri kadar musikî yüklü değildir.

Elmalılı burada **musikîden** çok mânâyâ ehemmiyet verdiği için sormak fiilini -ş eki ile işteş yapmış. Ama asıldaki **بَسْأَلُونَ** kelimesindeki gibi karşılıklı fisıldışmayı, gidip gelmeyi, iniş çıkışları hatırlatan sesler asonanslar, konsonanslar kayboluyor. **بَسْأَلُونَ** derken **s** sesi fisıltı intibayı verir insana. **ye** ve **te** deki vurgular gidip gelmeyi, yani sözün ağızdan ağıza gidip gelişini, **un** daki uzatma ise münakaşanın uzayıp gittiğini çağrıştırır. Arapça'da işteşlik, mutavaat, dönüşlülük bildiren bütün çatılarda bu ses hadisesi vardır.

Dolayısıyla Arapça'daki işteş ve dönüşlü fiillerin tercümesi de bu açıdan bakılınca bu gibi problemler çıkarmaktadır. Onları hem harfi ve hem de tefsiri bir tercüme ile birlikte tercüme etmek en sağlıklı yoldur diyebiliriz.

### 3. 4. Cümlelerin Anlamı Ve Tercüme Problemleri

Öncelikle şunu belirtelim ki “kelimeler ve cümlelerin aynı şekilde anlama sahip olmadıkları açıktır.”<sup>2226</sup> Tek başına kelimeler söylendiğinde onların karşıladığı kavramlar zihinde parlar ve sönerler. Ama cümlelerin anlamı daha mükemmel ve boldur. Bu durum cümleden paragrafa, paragraftan metne gittikçe çoğalır ve kelimeler artık sözlüklerdeki anlamı çoğu zaman yitirir, paragrafta ve metinde yeni anlamlar için bir araya gelirler ve bu yeni anlama katkıda bulunan öğeler olarak karşımıza çıkarlar. Bu yüzden “bazı araştırmacılar, bir cümlelerin anlamının kelimelerin anlamları



toplamından elde edilebileceğini düşünmektedirler.”<sup>2227</sup> İşte cümlenin anlamını oluşturan kelimeler, gruplar ve tamlamalar bir söz dizimi oluştururlar ve bu söz dizimi cümlenin anlamını saklayan bir çok kelimedden meydana gelmiş bir bütünlük, bir bağlam olarak karşımıza çıkar. Böyle olunca da tercümenin temelini oluşturan anlama faaliyeti cümle karşısında daha farklı bir boyut kazanır. Dolayısıyla mütercim bu durumda da cümlelerin anlamını bulmak gibi yeni bir durumla karşılaşacaktır. Bu yüzden asıl metin ile tercüme metnin dilini söz dizimsel açıdan da irdeleme ve iyi kavramış olmanın gerekliliğini bir kere daha anlayacaktır. Bu açıdan bakıldığında, Türkçe ile Arapça arasında gerçekten de söz dizimsel açıdan önemli farklılıkların varlığı göze çarpar.

Arapça cümlelerdeki söz ve öge diziminin Türk dilindeki söz ve öge diziminden çok farklı olduğu bir gerçektir. Biz bu farklılığın da ciddi mânâda tercüme problemleri oluşturduğu ve oluşturacağı kanaatindeyiz. Cümlelerin yapısının da dilden dile aktarıldığında anlam, duygu, vurgu, estetik ve üslup yitimi meydana getirdiği bir hakikattir. Bu açıdan bu konuyu da tercüme problemleri konusu içinde mütalaa etmeyi uygun bulduk.

Şimdi cümle ve öğeleri hakkında genel ve öz bir bilgi verelim:

“Cümlenin temel ve yardımcı olmak üzere iki çeşit ögesi vardır. Temel öğeleri, özne ile yüklem; yardımcı öğeleri ise nesnelere ile tümleçlerdir.”<sup>2228</sup>

Cümlelerin bu öğelerden meydana getirilmesine “*yapılış denir*”<sup>2229</sup> Bu yapılış, Türk dilinde farklı Arap dilinde farklıdır. Türkçe’de “Fiil cümlelerinde olsun, isim cümlelerinde olsun, öğelerin sıraları birbirine benzer. Özne başta, yüklem sonda bulunur. Yükleme sonda bulunan cümlelere, **düz** ya da **kurallı** cümle adını veririz. Yükleme sonda bulunmayan cümlelere **kuralsız** ya da **devrik** cümle denir.

<sup>2226</sup> - Palmer, F.R. Semantik, s.124

<sup>2227</sup> - Palmer, F.R.Age., s. 124.

<sup>2228</sup> - Edizkun. Age., s. 328.

<sup>2229</sup> - Banguoğlu. Age., s. 23.

Cümlede öğelerin sıraları amaca göre değiştirilebilir. Bir cümlede önemli öğeyi yüklemün önüne getirerek vurgulayabiliriz.<sup>2230</sup>

Vurgu ile alakalı olan bu konunun da tercüme de problemler oluşturabileceği kanaatinde olduğumuz için bu konunun tercümesi esnasında iki dilin mukayeselerini yapmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

“Mantıkça ve duyguya kelime sırasında meydana gelen değişimler bir birine benzer ve başlıca üç şekilde görülür.

1. Yüklemün yerinde kalmasıyla vurgulu kelimenin ona yaklaştırılması... Yarın arabayı Turgut getirecek. Turgut arabayı yarın getirecek.

2. Sadece zarflamayı belirtmek için onun başa alınması: Yarın Turgut arabayı getirecek. Orada Ahmet hazırlık yapıyordu.

3. Yüklemün yerinden alınıp kimseye (özneye) yaklaştırılması, hatta cümle başına getirilmesi: Turgut getirecek yarın arabayı. Getirecek Turgut yarın arabayı. Yüklemün ileri alınmasıyla doğrudan sıraya en çok aykırı görünen bu üçüncü çeşit değişik sıraya konuşma dilinde oldukça sık rastlanır. Burada yüklem her zaman sert bir berkitme vurgusu taşır. Yaşasın Kıbrıs mücahitleri. Bozarım senin keyfini. Gelmeseydim keşki bu Ankara'ya. Geçti Bor'un pazarı. Ayıkla pirincin taşını. Buna ters sıra, (ordre inverse), deriz. Yeni zamanlarda dilimizde tartışma konusu olan devrik cümle (phrase inverse) de budur.<sup>2231</sup>

“Sam dillerinin içinde incelenen Arap dilindeki cümle yapısında kaide olarak cümlede fiil failden evvel gelir.”<sup>2232</sup> Yani fiil, yüklem, fail, özne ve nesne. YÖN şeklindedir. Türkçe ise ÖNY biçimindedir. Meselâ: <sup>2233</sup> ختم الله على قلوبهم âyeti söz dizimi sırasına göre tercüme edilecek olunursa **mühür vurdu Allah üzerine kalpler onlar...** şeklinde bir sıralama çıkar. Kendi dil yapısında böyle bir cümleyi duyan Arap'ın

<sup>2230</sup> - Göğüş. Age., s. 61.

<sup>2231</sup> - Dilemre. Age., s. 427.

<sup>2232</sup> - Dilemre. Age., s. 427.

zihninde önce fiil şekillenir. Sonra özne, yani işi yapan, daha sonra da fiilin etkileri, etkiledikleri, yöneldikleri, zamanı, sonuçları v. s. şekillenir. Farklı bir söz dizimine sahip bir dilin cümlesinden anladığımız mânâyı biz kendi dil yapımıza göre cümlelere aktarıyor ve o cümleleri de kendi söz dizimimize göre sıralıyoruz. Eğer o dil kendi söz dizimi ile aynen çevrilecek olursa ortaya ciddi tuhafıklar çıkıyor. Biz onu kendi dil yapımıza göre kurallı cümle haline getiriyoruz. “Allah onların kalpleri üzerine mühür vurdu.” demek zorunda kalıyoruz. Bu çeviriye göre Türk muhayyilesinde önce fail, sonra onun yaptığı işin yöneldiği yer, sonra fiil beliriyor. Ne var ki bizim dilimizde sıra yukarıdaki sebeplerle değiştirildiği gibi Arapça’da da değiştiriliyor ve sıra bozulabiliyor. Meselâ <sup>2234</sup>الله يستهزئ بهم âyetinde söz dizimi bozulmuş. Fail fiilin önüne alınmıştır. Ve yine <sup>2235</sup>يكاد البرق يخطف ابصارهم âyetinde önce zarf, sonra özne, sonra fiil, sonra nesne zikredilmiş. Yani zarflama+kimse(özne)+yüklem+isimleme şeklinde bir öge düzeni ortaya çıkmıştır. Bu Arapça söz dizimi içinde يكاد zarf öznenin önüne alındığına göre vurgu bu ögede olmalıdır. Biz bunu tercüme ederken vurguyu da aynen aksettirmek zorundayız. O halde karşımıza iki yol çıkar. Onu yüklemle alakalı kullanmalıyız. Elmalılı’nın yaptığı gibi “Şimşek neredeyse gözlerini kapıverecek...”<sup>2236</sup> şeklinde tercüme etmeliyiz. Fakat daha da vurgulu yapmak için onu en başa da alabiliriz. “Neredeyse, az kalsın, şimşek gözlerini kapar...” veya şöyle de yapabiliriz: “Şimşek gözlerini neredeyse kapı verecek”

Ateş bu âyeti “Neredeyse gözlerini kapıverecek olan şimşek önlerini aydınlattı mı o(nun ışığı)da yürürler.”<sup>2237</sup> şeklinde tercüme etmiş ki asıldaki cümlelerin söz dizimiyle tercümenin hiç alakası yoktur. Mezkur âyetteki cümle, dil bilgisi kuralları bakımından bitmiş bir cümledir. Ama ateş bu cümleyi şimşek’in sıfatı yapmıştır.

<sup>2233</sup> - Bakara, 2/7.

<sup>2234</sup> - Bakara, 2/15.

<sup>2235</sup> - Bakara, 2/20.

<sup>2236</sup> - Elmalılı. Age., 1/220

<sup>2237</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 3.

Yine şu âyetteki söz dizimi, <sup>2238</sup> *لو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد و برق* Elmalılı tarafından, “*Yahut semadan boşanan bir yağmur hali gibidir ki onda karanlıklar var, bir gürlleme, bir şimşek var.*” şeklinde tercüme edilmiştir. Tercüme baktığımızda aslında hangi ögenin vurgulu olduğunu kestirmek zordur. Çünkü asıldaki söz dizimi bütünüyle bozulmuştur. Kanaatimce bu cümlede *لو كصيب* ifadesi bir saplama grubudur. Saplama grupları “cümlelerin yapısına girmeksizin onun tümüne veya bir ögesine açıklayıcı, hatırlatıcı bir anlam katarlar”<sup>2239</sup> Yani ara sözlerdir. Buna göre tercüme “veya bir yağmur gibi semadan...” aynı zamanda eksiltilmiş bir cümle ve hem de edat grubu biçimindedir. Bu eksiltilmiş cümlede yağmur söz diziminde öne alındığına göre vurgulu öge o olmalıdır. Gözler önüne serilen dekor bir yağmur tablosudur. Muhayyilede önce sema değil yağmur canlandırılıyor. Sema ikinci sırada yer aldığına göre vurguda daha ehemmiyetsizdir. Ama Türkçe söz dizimi ile çevrilince **Yahut semadan boşanan bir yağmur...** şeklinde bir söz dizimi ile karşılaşıyoruz. Sonraki isim cümlesinde yer zarfı muzafun ileyhi zamir olan bir isim tamlaması müpteda olmuştur. Yani yüklem olmuş ve söz diziminde başta yer almış. Vurgu bu ögede olmalı. *فيه* (onun içinde karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek, şeklinde yarım yargı, yani eksiltili cümle gelmiştir. Ama Elmalılı **var’ı** eklemiştir. Buna mecburdur. Başka çaresi yoktur çünkü.

Bu ifade, aslında öyle vurgulu bir ifade ki, asıl metni okurken hazıflar insan zihnini hayâl kurmaya, bir tasvir yapmaya sürüklüyor. **Bir yağmur gibi...** Bu cümlelerin son öğeleri hafif edilmiştir. Bunu üç noktayla gösterebiliyoruz. Bu noktalar düşündürüyor. Cümlelerin sonunu tamamlamayı okuyucuya bırakıyor. Yağmurun zihne oturmasına izin veriyor. Sonra zihin soruyor: Nasıl bir yağmur? Eksiltme grubu şeklinde yine bir eksiltili cümle geliyor. Ama onun nasıllığı anlatılacağına bir terdid sanatı ile onun geldiği, ayrıldığı, kaynaklandığı mekanı zihne yerleştiriyor. **Semadan...** şeklinde.

<sup>2238</sup> - Elmalılı. Age., I/220.

<sup>2239</sup> - Banguoğlu. Age., s. 519.

Mütercim artık bu ifadeye semadan gelen, boşanan gibi tamlayıcı öğeler katmak zorunda kalıyor. Yani hazıfları zikrederek tercüme ediyoruz. Ama aslında eksiltile cümleler var. İşte onun içinde karanlıklar... cümlesini üç nokta var gibi veya aralarında virgül olan eş görevli öğeler olarak da düşünebiliriz. Bu üslupla karanlıklar zihne âdeta içiriliyor. Hele kelimenin nekra oluşu karanlığa belirsizlik verdiği için zihin, daha acayip, daha esrarlı bir karanlık tahayyül etmeye başlıyor. Gök gürültüsü... yine eksiltile bir cümle var sanki, üç nokta var... Bu ifade biçimiyle karanlık tablo, zihinde oturduktan sonra gürültüler tahayyül ediliyor. Ve sonra şimşek zikrediliyor. Bark daki durak çok mânâlıdır. Karanlıklar içinde birden bir ışık, şimşeğin parıltısını, aniden bir parıltı görmenin heyecan ve şaşkınlığını anlatır. Karanlıklar, zifirî karanlıklar ve gök gürlemeleri ve birden bir parıltı düşündürür insana. Ve vakıf işâretinde durulur.

İşte asıldaki söz dizimi insanı bu gibi çağrışımlara götürmekte, her ögenin vurgu değerini anlatmaktadır. Ama onu **Ki onda karanlıklar var** şeklinde tercüme ettiğiniz zaman kurallı bir isim cümlesi çıkıyor. Asıldaki söz diziminde var vurgulu iken, tercümede en vurgusuz öge durumuna düşüyor. Arapça'nın bu yapısı da görüldüğü gibi ciddi tercüme problemleri oluşturuyor. Bu güzel ve eşsiz ifadeyi gerçekten yoğun ve harfi harfine bir tercüme tekniği ile vermek beşer takatinin üstünde olduğu gibi, tefsirî bir üslupla da imkânsızdır.

Karia sûresi 4. **يوم يكون الناس كالفراش المبثوث** âyetindeki söz dizimi aslında zarflama+yüklem+kimse(özne)+edat grubu şeklindedir. Gün ilk sırada olduğuna göre vurgulu öge bu olmalıdır. Sonra olur vurguludur. Sonra insan, daha sonra da insanın o gün alacağı hal vurguludur. Bu vurgu Türkçe söz diziminde kaybolup gitmiştir. Elmalılı, "*O gün ki nas çırpınıp yayılan pervaneler gibi olacak*"<sup>2240</sup> şekline tercüme etmiş. Bu tercümede yüklem sonda en önemsiz öge konumuna düşmüştür. Oysa

<sup>2240</sup> - Elmalılı. Age., IX/6024.

yüklem, o gün ifadesinden sonra zikredilmiştir. Geniş zaman oluşu o günde bu halin sürekli olacağını anlatır.

Hülâsa, o gün, okuyucu zihninde evvela belirtilmek istenen bir öğedir. Görmediğimiz, meçhul, ama olacağı kesin bir gün öne alınmakla vurgulanıyor. Sonra olur fiili geliyor. Zihin kim, ne olur, diye soruyor. İnsanlar, cevabını alıyor. Ne olur sorusuna da, saçılan, yayılan, çırpınan kelebekler gibi, cevabı veriliyor. Yani Arapça söz dizimine göre tercüme şöyle olabilir: **O gün olur insanlar gibi kelebekler saçılmış.** Fakat bu Türkçe'ye garip, yabancı bir söz dizimidir. Bu yüzden bu kabil bir tercümeden vaz geçiyoruz.

Ve yine : Tekvir sûresi 1. اذا الشمس كورت. âyetinde ve buna benzer bir çok âyette belirsiz bir zaman dilimi olan اذا en başta zikredilmiştir. Yani cümle **Zarfama+kimse(özne)+fiil** şeklinde dizilmiştir. Biz bu söz diziminde genelde اذا, zarf fiil şeklinde tercüme ediliyor ve fiilin sonuna **-dığı zaman** şeklinde ekleniyor. Aslında vurgulu olan öğe, tercümede daha ehemmiyetsiz bir duruma düşüyor. Meselâ: **Güneş dürül-düğü zaman...** şeklindeki tercümede böyledir. Oysa اذا ile başlayan bu ve benzeri bir çok âyette zaman vurgulanıyor. Bu zaman ön plana çıkarılıyor. Kur'ân okurunun muhayyilesi halden, daha farklı bir zamana taşınıyor.

### 3. 5. Saplama Öbeklerinin Tercümesi

Bunlar da söz dizimi konusuyla alakalıdır. Bu gruplar, ancak bazen söz dizimi içinde bir cümleye o anda hayâlde gelen bir sözün o cümleyi açıklaması maksadıyla, konuyla alakalı bir ek bilgiyi vermek maksadıyla katılırlar. Cümle de olabilirler, grup da. Buna **mu'tarıza** veya **parantez cümleleri** de denir. Saplama öbeklerini, "temel düşünce ya da duygu ile ilgisi az olmak üzere, söz ya da yazı içine sıkıştırılmış,

cümleciklere ara söz denir”<sup>2241</sup> şeklinde de tanımlayabiliriz. İşte bu cümlelerin de tercümesinde bir takım problemlerle karşılaşmaktayız. Bu cümleler Kur’ân üslubu içinde ya tespit edilemezler, ya tercüme edilirken onların bir ara söz oldukları ihsas edilemez.

Meselâ: Bakara sûresi 2. *هدى للمتقين* (...) *ذلك الكتاب* âyetindeki *لاريب فيه* çıkardığımız zaman cümlelerin anlamının bozulmadığını görmekteyiz. Yani bu arasöz çıkarıldığında anlam “*İşte bu kitap muttakiler için bir hidâyettir.*” olur. *لاريب فيه* ifadesinin de kitabın muttakilere bir hidâyet olduğu mânâsı ve düşüncesiyle alâkası zayıf. Yani sözün akışıyla alakasızdır. Ama Âlemlerin Rabbi bu kitabın içinde hiç şüphe olmadığı gerçeğini bu arada hatırlatmayı ve vurgulamayı münasip bulmuştur.

Meselâ Türkçe’de, **Ben, kışın -soğuktan olmalı- sık sık hasta olurum.** cümlesindeki arasöz cümleden çıksa, cümle anlamca tamamdır. Ama cümlelerin arasına sebep, bir arasöz olarak sokulunca ara söz ile hasta olma sebebi de vurgulanmış olur.

Bu arasözün tercümede problem oluşu ise şuradadır:

Âyetteki *لاريب فيه* ifadesini arasöz olarak da, yani temel cümleciğin yan cümlesi olarak da tercüme etmemiz mümkündür. İşte bu ihtimallerin çokluğu, mütercimi bir tercih zorluğuna soktuğu için tercüme problemidir.

Ateş, “*İşte o kitap; kendisinde hiç şüphe yoktur. Muttakiler için yol göstericidir.*”<sup>2242</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede *لاريب فيه* nin az çok bir arasöz olduğunu anlıyoruz; ama, arasöz Türkçe noktalama işaretlerine göre ya iki kısa çizgi, ya iki virgül arasına alınır. Ateş bu işareti kullanmamış olsa da bu sözün arasöz *olduğunu hissettirecek şekilde tercüme etmiştir.*

<sup>2241</sup> - Edizkun. Age., s. 388.

<sup>2242</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 1.



Öztürk, “İşte sana o kitap! Kuşku, çelişki, tutarsızlık yok onda. Bir kılavuzdur o, korunup sakınanlar için.”<sup>2243</sup> şeklinde tercüme etmiş. Burada da bir ara söz olduğu anlaşılıyor.

Yıldırım, “İşte kitap! Şüphe yoktur onda. Rehberdir müttakilere.” şeklinde tercüme etmiştir.

Çantay, “Bu o kitaptır ki kendisinde (Allah katından gönderilmiş olduğunda) hiç şüphe yoktur. (o) takva sahipleri için doğru yolun ta kendisidir.”<sup>2244</sup> şeklinde tercüme etmiş. Söz dizimi bakımından asla uygun bir tercüme yapmamıştır. Yani asıldaki ara sözü, yani cümle-i mu’terizeyi aynen aksettirmemiştir.

İşte söz dizimsel açıdan asla uygun tercümenin anlamda değişiklikler yapmayacağı sanılır ama dikkatle bakıldığı zaman kolayca görülür ki söz dizimsel açıdan da farklı tercüme farklı anlamlar ortaya koymaktadır. İşte asıldaki ara söz aynen tercüme edilmediği için Çantay’ın bu tercümesinde anlam değişmiş.

Bu konuyu daha iyi görmek için Yukarıdaki mütercimlerin “Onda şüphe yok” şeklindeki tercüme ile Çantay’ın parantez içindeki “Allah katından gönderilmiş olduğunda hiç şüphe yok” şeklindeki tercümesini karşılaştıralım. Göreceğiz ki bu iki tercüme arasında gerçekten önemli farklar vardır. İçinde şüphe yok, bu kitabın içinde şüphe yok şeklindeki tercüme okuyucuya: “Bu kitabın içindeki haberlerden, bilgilerden, bilgilerin doğruluğunda, gaybî haberlerde hiç şüphe yoktur” gibi geniş bilgiler verirken, Çantay’ın tercümesinde bu kitabın sadece Allah katından geldiğinde şüphe yok olduğu anlamı vardır.

Elmalılı, “İşte o kitap, bunda şüphe yok. aynı hidâyet, korunacaklar için.”<sup>2245</sup> şeklinde لاريب فيه ifadesini arasöz, yani saplama öbeği biçiminde tercüme etmiştir. Ancak burada ki söz diziminde yine bir problem çıkıyor ki bu problemi de tercüme aksettirmek zor gibi görünmektedir.

<sup>2243</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 3.

<sup>2244</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/13.

Meselâ : Eğer cümle *لا ريب فيه* ifadesinde bitecekse ve burada okumayı durduracaksak, ki burada bir “cim se” şeklinde bir durak işâreti var, o zaman *فيه* ifadesi *هدى للمتقين* cümlesinin müptedası olacak ve mânâ “Onun içinde muttakiler için bir hidâyet vardır,”<sup>2246</sup> olacaktır. Eğer cümlenin *فيه* ifadesini *لا ريب* nin sonunda düşünürsek yani ikinci durakta okumayı durduracak olursak bu durumda da anlam, “şüphe yok onun içinde şeklinde olacaktır. *لا ريب* tek olarak düşünülüğünde de “O kitabın kendisinde şüphe yok.” şeklinde bir anlam ortaya çıkacaktır.

İşte söz dizimi ve bir söz dizimi içindeki ara sözler ve ara sözlerin cümledeki konumlarının birden çok yoruma sebep olması tercümeyi zorlaştırmaktadır. Bu problemin çözümü ancak söz dizimsel açıdan da asla uygun bir tercümedir şüphesiz. Ama söz dizimsel açıdan yapılan tercümelemlerin ne tuhaflıklar ortaya koyduğuna yukarılarda her vesileyle değinmiştik.

Yine Bakara sûresi 7. *ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم.* âyetinde de bir arasöz var. Bu âyetteki *وعلى ابصارهم غشاوة* ifadesini çıkarınca cümlenin akışı bozulmaz ve mânâ “Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür vurmuştur (...) onlar için azâmetli bir azap vardır.” şeklinde bir mânâ çıkar. İşte bu cümleye “gözlerinin üzerine de bir perde...” eksiltile cümlesi arasöz olarak katılmıştır.

Bu sözün bir arasöz olduğunu tercümeyle aksettirmek için âyeti söz dizimsel sıraya uyararak tercüme etmemiz gerekiyor. Meselâ şöyle: “Allah onların kalplerine, kulaklarına mühür vurmuştur- gözlerinin üzerinde de bir perde vardır- ve onlar için elim bir azap vardır.”

Ateş bu âyeti : “Gözlerine de perde inmiştir.”<sup>2247</sup> Şeklinde tercüme etmiş. Ashnda bu ifade -gözlerinin üstüne de bir perde- şeklinde araya bir söz olarak katılmıştır; ama mütercimler bu ifadenin bir ara söz olduğunu tercümede

<sup>2245</sup> - Elmalılı. Age., I/151.

<sup>2246</sup> - Bkz. Kurtubî. Age., I/159. ez-Zemahşerî. Age., I/76.

<sup>2247</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 2.

aksettirememişlerdir. Bu âyetin tercümesi de söz dizimsel olarak bir tercüme problemi sayılabilir.

Şu örnekle artık iktifa edelim:

<sup>2248</sup> **فلا أقسم بمواقع النجوم . وإنه لقسـم لوتعلمون عظيم** âyetlerinde de bariz bir arasöz, yani cümle-i i'tiradiyye<sup>2249</sup> vardır. Bu da **لوتعلمون** yani **şâyet bilseniz** meâlindeki cümledir. Bu cümle arasözdür. Çünkü 75. âyette Rabbımız yıldızların yerlerine yemin ediyor. Sonra da “Bu azâmetli bir yemindir diyor.”

Yani **لوتعلمون (...)** şeklindeki bir ifadenin arasına **şâyet bilseydiniz** anlamındaki arasözü konuluyor. Söz dizimine göre bir tercüme yapmak gerekirse buradaki arasözü şöyle belirleyerek tercüme etmemiz gerekir.

“*Ve evet o elbette bir yemindir -şâyet bilseniz- azâmetlidir.*” Bu sanki sıfat tamlamasının arsına girmiş bir arasözdür. Yani “kasemun azimum” azametli bir yemin şeklindeki sıfat tamlamasının arasına girmiştir. Ama biz bu ifadeyi söz dizimine göre tercüme edemiyoruz. Böyle bir tercüme Türkçe ifadeye dönüştüğünde tuhaf bir cümle meydana geliyor. Bu tuhafıktan sakınmak için, Elmalılı, “*Ve filhakika o bilseniz çok büyük bir kasemdir.*”<sup>2250</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme söz dizimsel olarak asla uygun değildir. Aslında **لوتعلمون (...)** ifadeleri arasında ara söz, yani **لوتعلمون** varken tercümede **لوتعلمون** dan sonraya alınmıştır.

Çantay, “*Ki hakiykatén bu, eğer bilirséniz, büyük bir anddır.*”<sup>2251</sup>

Ateş, “*Bilirséniz bu büyük bir yemindir.*”<sup>2252</sup>

Öztürk, “*Ve eğer bilirséniz, gerçekten büyük bir yemindir bu.*”<sup>2253</sup>

Pickthall, “*And lo! that verily is a tremendous oath, if ye but knew-*”<sup>2254</sup> şeklinde arasözü asıldaki söz dizimine göre tercüme etmemişlerdir.

<sup>2248</sup> - Vakıa, 56/75-76.

<sup>2249</sup> - Bkz. Cıclayini. A.g.c., III/288.

<sup>2250</sup> - Elmalılı. Age., VI/4721.

<sup>2251</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/1002.

<sup>2252</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 535.

Muhammed Esed de yine aynı şekilde arasözünü cümle sonuna almış.<sup>2255</sup> Oysa aslında bir sıfat tamlaması arasına alınmış bu arasözün böyle sıfat ile mevsuf arasında zikredilmemesinin, ifadenin duygu, vurgu ve anlam değeri üzerinde elbette bir önemi var olsa gerektir.

İşte söz dizimine göre tercüme etmemek de asıldaki üslubun kaybına neden olmaktadır. Ama görülüyor ki İngilizce meâllerde bile bu söz dizimi dikkate alınmamıştır.

Hülâsa arasözler asıldaki söz dizimine göre Türkçe'ye çevrildiğinde ortaya tuhaf ve Türkçe zevki okşamayan cümleler çıkıyor. Bu tuhafılığı gidermenin başka yolu da yoktur. Bu yüzden asıldaki söz dizimlerine önem vermeden tercüme yapmak zorunda kalınıyor. Ara sözlerin nasıl tercüme aktarılacağı konusu da yine bir tercüme problemi olarak karşımıza çıkıyor.

### 3. 6. Bileşik Cümlelerin Tercüme Problemi

Bileşik cümlelerin de söz dizimsel olarak çevrilmesi bir problem oluşturmaktadır. Bu cümleler de Türkçe söz dizimine göre çevrildiğinde yine aynı tuhaflıkla karşılaşırız. Bu konuların nasıl bir tercüme problemi oluşturduğuna yukarıda değinmiştik.

Bileşik cümleler çevrilirken daha çok bu cümleler arasında zamansal farklılıklar karşımıza problem çıkarmaktadır. Şimdi bu problemlere örnekler vermeden önce bileşik cümleler hakkında kısa bilgiler verelim.

Bileşik cümleler hakkında kısaca “anlam ve şekil ilişkileri olan birden fazla yargının bir araya gelmesiyle kurulmuş cümleye birleşik cümle (Phrase composée) adını

<sup>2253</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 537.

<sup>2254</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 536.

<sup>2255</sup> - Bkz, adı geçen meâli.

veriyoruz. Bileşik cümlede ne sayıda yüklem varsa, o sayıda birleşen vardır.”<sup>2256</sup> şeklinde bilgiler verebiliriz.

“Baş cümleyle anlamca ilgili, fakat onunla aynı hizada bir ikinci cümleden meydana gelen bileşik cümleye yan yana bileşik cümle (proposition coordonnée) deriz. Burada ikinci cümle yan cümle (coordonné) adını alır. Tabancasını çekiyor ve ona ateş ediyor. Çantasını alıp evden çıkmış.”<sup>2257</sup> cümleleri böyledir.

Naziat sûresi 20. *فأرأيت إذا كذبت* “Büyük âyeti ona gösterdi” 21. *فكذب وعصى* “Buna rağmen, yalanladı ve isyan etti” 22. *ثم ادبر يسعى* “Epey sonra sırtını döndü. Koşuyor/koşar.” 23. *فحشر فندى* “Sonra topladı. hemen nida etti”. *فقال اتار بكم الاعلى* “Sonra dedi. Ben Rabbinizim. En büyük” âyetlerini oluşturan cümleler bu kabil cümlelerdir. Bu cümlelerin “yüklemleri arasında zaman ve kip bakımından uygunluk ya bulunur ya bulunmaz. Bu cümlelere sıralı bağlı cümleler de deriz”<sup>2258</sup>

Yukarıdaki Türkçe örnekte yüklemelerin zamanının uyduğu görülmektedir. İkisi de şimdiki zamanlıdır. İkinci cümleyi -ip yapıları bir bağ fiil ile bağlamamış olsaydık o da -mış’lı geçmiş zaman olacaktı. Çantasını almış, evden çıkmış, şeklinde olacaktı.

İşte Kur’ân-ı Kerîm’de bu sıralı cümlelerin zamanları bazen aynı, bazen farklı oluyor. Bu durumda da bir tercüme problemi ortaya çıkıyor. Meselâ Naziat sûresi 21. âyeti, “Yalanladı ve isyan etti” şeklinde sıralı cümle şeklinde tercüme etmemiz mümkündür. İkisi de -dı’lı geçmiş zamanlı olduğu için pek problem oluşturmuyor. Fakat 22. âyeti oluşturan cümlelerin birincisi -dı’lı geçmiş/görülen geçmiş zamanlı ve onu takip eden cümle ise geniş zamanlı ve üstelik de bağlı cümle değildir. Yani ve gibi, ki gibi bir bağlaçla bu iki cümle bağlanmamıştır. Bunu da harfi harfine, **Sonra sırtını döndü, koşar/koşuyor/koşuşturuyor/** şeklinde tercüme etmek gerektir. Ama -dı’lı geçmiş zamandan geniş zamana geçen kısacık bir cümle, Türkçe selikada bir söyleyiş

<sup>2256</sup> - Banguoğlu. Age., 546.

<sup>2257</sup> - Banguoğlu. Age., 547.

<sup>2258</sup> - İdizkun. Age., s. 387.

garipliği, çirkinliği oluşturuyor. Mütercimler bu çirkinlikten kaçınmak için onu uyumlu zamanlarda tercüme ediyorlar ve bu da asıldaki vurgu ve duygu değerini aksettirmiyor.

Meselâ Ateş bu âyeti, “*Sonra sırtını döndü, (Musanın getirdiklerini iptal etmek için) çalışmağa koyuldu.*”<sup>2259</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani koy-ul-du şeklinde, يسعى fiilini geniş zamanlı değil, -dı’lı geçmiş zamanlı olarak tercüme etmiştir.

Öztürk ise, “*Sonra, sırtını döndü; koşuyordu.*”<sup>2260</sup> şeklinde tercüme etmiş. İkinci cümlelerin fiili aslında basit zamanlı bir fiil iken onu bileşik zamanlı bir fiil şeklinde, -yor-du, yani şimdiki zamanın hikâyesi biçiminde tercüme etmiş. Bu iki tercümede de mânâ bozuluyor ve asıldaki mânâ inceliğini bulamıyoruz. Ateş’in يسعى yı tercüme edişi daha güzeldir. Çünkü Musa (a.s)’ın mucizesini görmüş, paniğe kapılmış, saltanatının, halkı üzerindeki egemenliğinin sarsıldığını anlamıştır. Hemen halkına, kurmaylarına koşması, bir takım çabalar sarf etmesi, tedbirler alması gerekir. سعی biçimce geniş zamandır; ama anlamca bir takım bileşik zamanları da içine alan bir zaman anlatmak istemiş olabilir.

Hülâsa Yüce Allah, eğer birinci cümleyi -dı’lı/görülen geçmiş zaman, ikinci cümleyi ise geniş/şimdiki zamanlı olarak söylemişse, bu söyleyiş biçiminde ince anlam farkları vardır. Biz bu farkların şunlar olduğu kanaatindeyiz. Bu bir cümle vurgusudur. Tercüme şöyle, sonu üç noktalı eksiltili cümlelerle yapılırsa bu hikmet anlatılabilir kanaatindeyim. Yani سعی daki geniş zaman, **Sırtını döndü.... Koşuyor... Çırpınıyor... Sağa sola koşuyor, koşuşturuyor, haberler salıyor dört bir yana, paniğe kapılıyor...** gibi bir manzarayı anlatmak için kullanılmış olabilir. Allah (c.c.) Fravun’un o anki panik halini, saltanatı tehlikeye düşen bir insanın sergilediği beden dilini tasvir ediyor ve zihinlerde canlanmasını istiyor.

<sup>2259</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 583.

<sup>2260</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 585.

Sonra 23. âyeti Öztürk, “*Derken bir araya toplayıp, bağırdı.*”<sup>2261</sup> şeklinde -ip eki almış bir bağ fiil ile tercüme etmiştir. Aslında fe bağlaçlarıyla bağlı iki kısacık cümle var. Birinci fe’yi Öztürk derken zarfı ile karşılamış, İkinci fe’yi tercümeyle lüzum görmemiş. Oysa aslında bu fe hem fonetik, estetik ve hem de mânâ bakımından önemli görevler yüklenmektedir. Yani (Ardından, yani koşuşturmasının, sağa sola haberler salmasının ardından, çırpınışlarının ardından halkını veya erkânını) topladı, hemen nida etti. şeklindeki anlatımdaki hemen anlamını yüklenmiştir bu fe bağlacı.

Kısaca, bu âyette dı’lı geçmiş zamanlı iki ayrı cümle var. -ip bir işi çabuk yapma anlamı da verir. **Kapıp kaçtı** cümlesinde olduğu gibi. Oysa aslında iki -dı’lı geçmiş zamanlı, sıralı ve bağlı bir cümle var. Bu da işin tabii bir seyir içinde olduğunu anlatıyor. Yani “Koşuşturmadan sonra erkanını topladı ve hemen hitap etti”, şeklindedir.

Ateş ise bu âyet, “*(Adamlarını topladı, (onlara) bağırdı.*”<sup>2262</sup> şeklinde tercüme etmiş. Burada da bağlaçlar yani fe bağlaçları tercümeyle katılmamış. Tabii bir sıra ihsas eden anlam da kaybolmuş gitmiştir.

### 3.7. Şart Bileşik Cümleleri ve Tercümesi

“Yan cümlecigi kendinden sonraki bir cümlecigin şartı, sebebi, tahmini olan bileşik cümleye şart bileşik cümlesi denir. Şart, sebep, tahmin bildiren cümlecige başlama ya da şart cümlecigi; şart, sebep, ya da tahminin sonucu olan cümlecige de ceza ya da sonuç cümlecigi adı verilir. İsterse oğlu da olurum (Yahya Kemal) İsterse cümlecigi oğlu da olurum cümleciginin şartıdır. Oğlu da olurum cümlecigi ise şartın sonucudur.”<sup>2263</sup>

<sup>2261</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 585.

<sup>2262</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 583.

<sup>2263</sup> - Edizkun. Age., s. 384.



Bu cümlelerin Arapça'da edatlarla yapıldığını görmekteyiz. “Bunlara şart harfleri denir ve bunlar ان ve اما ve لو ve لا ve اما ve لما”<sup>2264</sup> dırlar.

Şimdi لو ile kurulan şart cümlelerinde karşılaştığımız tercüme problemlerini gözden geçirelim.

Meselâ: <sup>2265</sup> ولو شاء الله لجمعكم امة واحدة ile başlayan şart cümlesi, mazi sigasındadır. Yani -dı’lı geçmiş zamanlıdır. Şartın cevabı da mazidir, yani -dı’lı geçmiş zamandır. Önce bu gibi şart cümlelerini tercüme ederken başa şâyet veya eğer ekleriz. Bu kelimeler bize Farsça’dan geçmiştir. Aslında biz de dilek kipi ekleri şart cümlesi kurmaya kafidir. Eğerler ve şâyetler ya zait olur, ya “berkitme”<sup>2266</sup> yani pekiştirmeye yardım ederler.

Çoğu mütercimler bunu yapar. Ateş bu âyeti, “*Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet yapardı.*”<sup>2267</sup> şeklinde tercüme etmiş.

Suat Yıldırım, “*Eğer Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet yapardı.*”<sup>2268</sup> şeklinde tercüme etmiş. Her iki mütercim de şart cümlesini, şartın hikâyesi, şarta cevap olan cümleyi de geniş zamanın hikâyesi yapmıştır. Türkçe’de bunu böyle yapmaktan başka çaremiz de yoktur. Çünkü harfi harfine bir tercüme “*şâyet Allah diledi, elbette sizi bir tek ümmet yaptı.*” şeklinde olacaktır. Bu Türkçe zevke, biçime ve gramere aykırıdır. Bu iki cümlenin asla uygun olarak Türkçe’ye tercümesi imkânsız ama aslında -dı’lı geçmiş zamanla kurulmasında bir anlam inceliği yok mudur?

Pickthall, “*Had Allah willed He could have made you one community*”<sup>2269</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bundan anlaşılıyor ki bu yapıyı bütün diller aksettirmekte zorluk çekmiştir.

<sup>2264</sup> - Ğelayinî. Age., III/257.

<sup>2265</sup> - Mâide, 5/48

<sup>2266</sup> - Banguoğlu. Age., s.551.

<sup>2267</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 115.

<sup>2268</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 115.

<sup>2269</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 116.

Ve yine <sup>2270</sup> وايخش الذين لو تركوا من خلفهم ذريته ضاعا لخالوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا لوالقولا سديدا  
 âyetini Öztürk, “*Ürperip titresin o kimseler ki kendi arkalarında zayıf ve çaresiz aile fertleri bırakmış olsalardı onlar için korku ve endişe duyacaklardı. O halde Allah’tan korksunlar ve haksızlığı önleyici sağlam bir söz söylesinler.*”<sup>2271</sup>

Burada şart cümlesi, لو ile başlayan şart cümlesi, biçim bakımından mazi kuruluşludur. Yani -dı’lı geçmiş zamanlıdır. Ama anlam bakımından geniş veya gelecek zamanlıdır. Yani ان يترك لو تركو<sup>2272</sup> anlamındadır. Buna göre âyet, “*Eğer bırakır iseler, terk eder iseler.*” biçiminde tercüme edilir. Âyetin asıl metindeki kuruluş biçimini tetkik ettiğimiz zaman, لو den sonra gelen fiillerin -dı’lı geçmiş zamanlı olduğunu görürüz. Sonra onun cevabı olan cümlenin fiilinin de -dı’lı geçmiş zamanlı olduğunu görmekteyiz. Türkçe’imizde şart cümleleri biçimce böyle kurulmaz. Yani bu cümleyi “*şâyet terk ettiler zayıf bir zürriyet... Korktular... Onlar üzerine...*” şeklinde Türkçe’ye çeviremeyiz. Ama asıldaki biçim, Arap muhayyilesinde geçmiş zamanda olmuş veya olası bir şartın, olası cevabı canlanır ve o zevki okşayan bir cümle olur. Ama biz bunu Türkçe’ye asla bu derece sadık kalarak tercüme imkânına sahip değiliz. Öztürk, şart cümlesini -mış’lı geçmiş zamanla çekilmiş bir fiilin sonuna olmak yardımcı fiili getirmiş ve onu da şartın hikâyesine sokmuş. Bu şekilde kurulmuş bir cümle faraziye anlatır. Oysa asıl faraziye değil bir kesinlik anlatıyor. Çünkü -dı’lı geçmiş zaman, görülen geçmiş zamandır. Görüldüğü için de kesindir. Şartın cevap cümlesini de olacaklardı şeklinde gelecek zamanın hikâyesi biçiminde anlatmış. Yani gelecek zamanda olacak bir fiilin hikâyesi biçiminde anlatmıştır.

Ateş isc, “*Kendileri geriye zayıf çocuklar bıraktıkları takdirde onların durumundan endişe edecek olanlar; (öksüzlerin hakkına dokunmaktan) çekinsinler. Allah’tan korksunlar ve doğru söz söylesinler*”<sup>2273</sup> şeklinde tercüme etmiş. Görüldüğü

<sup>2270</sup> - Nisâ, 4/9.

<sup>2271</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.79.

<sup>2272</sup> - Çılayını. Agc., III/257.

<sup>2273</sup> - Ateş. Ag.meâl., s. 77.

gibi Ateş asıldaki şart cümlesini, şart cümlesi şeklinde değil, yan cümlecüğün sıfat fiili olan bir bileşik cümle biçiminde tercüme etmiştir.

Ancak hem şart cümlesini hem de cevabını geniş zamanın hikâyesiyle de tercüme etmek mümkündür. “*O kimseler korksunlar. Çünkü onlar da arkalarından yetim kimseler bırakırsalar, onların üzerine onlar da korkarlardı...*” şeklinde Veya ikisi de gelecek zamanlı tercüme edilebilir. Meselâ: “*Geriye zayıf kimseler bırakacak olsalar, onlar hakkında endişe duyacaklar*” gibi.

İşte bu gibi biçimce bir zamanda, anlamca daha başka zamanları anlatan şart cümlelerini tercüme etmek de karşımıza bir tercüme problemi olarak çıkmaktadır. Bu problemin çözümü ise daha sentetik, yoğun bir tercüme değil, tefsire yaklaşan, analitik bir ifade biçimi kullanmaktır kanaatindeyim.

Ve yine, <sup>2274</sup>ولونشاء جعلناه اجاجا فلولا تشكرون âyetindeki şart cümlesi geniş zamanlı ve cevabı ise -dı’lı geçmiş zamanlıdır.

Ateş bu âyeti “*Dileseydik onu tuzlu yapardık. Şükretmeniz gerekmez mi?*”<sup>2275</sup> şeklinde şart cümlesini asılda geniş zamanlı olmasına rağmen şartın hikâyesi, ikinci, yani cevap olan cümleyi -dı’lı geçmiş zamanlı olmasına rağmen geniş zamanın hikâyesi biçiminde tercüme etmiştir. İlahî hikmet bu cümleleri böyle iki farklı zamanda kullanmakta elbette bir mânâ inceliği anlatmak istemiştir. Şâyet dilersek onun tuzlu “kıldık” şeklindeki bir ifade Arap muhayyilesinde nasıl bir mânâ uyandırıyor. Onu araştırmak ve sormak gerekir. Öztürk, “*Dileseydik onu tuzlu yapıverirdik. Peki şükretmeniz gerekmez mi?*” şeklinde birinci cümleyi geniş zaman olmasına rağmen şartın hikâyesine, ikinci cümleyi ise tezlük fiilinin geniş zamanının hikâyesine çevirmiştir. Öztürk’ün birinci cümlede isabetli değilse de ikinci cümledeki inceliği tespit etmiş olduğu kanaatindeyim. Çünkü birinci cümlede geniş zamanda, ikinci

<sup>2274</sup> - Vakıa, 56/70.

<sup>2275</sup> - Ateş. Ag.meâl, s.77.



Oysa, **لما** ların sûrenin geçen âyetlerinde Allah'ın Rasulülü'ne verilen nimetler sayıldıktan sonra öyleyse, o halde, bu yüzden sen de kendine yapılanlara bak ve Allah'ın sana davrandığı gibi sen de yetime, dilenciye iyi davran denmek isteniyor.

Marmaduke Pickthall ise **لما** ları *“therefore”*<sup>2281</sup>, *“bu yüzden bu sebeple”* şeklinde tercüme etmiş. Ki o da aslında üç âyetin başında tekrarlanan **لما** bağlaçlarına karşılık vermemiştir. Görülüyor ki cümleler arasında özel bir anlam ilgisi kuran **لما** bağlacı sadece sebep bildiren **ف** bağlacının anlam ilgisiyle tercüme edilmiş. 9. âyetin başında var ve bu âyeti üstteki âyete sebep ve tafsil, yani açıklama anlam ilgisiyle bağlamaktadır. Ama **لما** bağlaçları âyetler arasında nasıl bir anlam ilgisi kurmuş onu tercümede görmüyoruz.

Elmalı bu **لما** yı tekrar etmiş; ancak âyetlere kattığı anlamları hissettirememiştir. Diğerleri ise tercümeyle hiç almamışlardır. Çünkü **لما** ların *“Öyleyse ama yetimi sakın üzme. Ve ama dilenciye azarlama. Ve ama rabbinin nimetini anlat.”* şeklinde tekrarı Türkçe ifadede sevimsiz bir tekrar oluyor. Hele bir de anlamı iyi tespit edilememişse ifade daha da estetikten uzak kalıyor. İşte bileşik cümleleri bağlayan bu gibi bağlaçlar da ortaya bu gibi problemler çıkarmaktadır.

Biz buradaki **لما** ların tevkid ifade ettiği kanaatindeyiz. Buna göre tercüme: *“Öyleyse katiyen yetimi artık ezme. Ve sakın dilenciye azarlama. Ve mutlaka Rabbinin nimetini anlat”* şeklinde de olur diye düşünüyoruz.

### 3. 9. **لما** ve **فلما** ile Bağlı Bileşik Cümlelerin Tercümesi

Ankebut 65. **فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون.** âyetindeki bu bağlaçlar Türkçe'de, zaman ilgisiyle, zarf fiil olarak bir cümleyi diğer bir cümleye bağlarlar.

<sup>2281</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 597.

Ateş bu âyeti, “*Gemiye bindikleri zaman dini yalnız Allah’a halis kılarak O’na yalvarırlar. Fakat Allah onları salimen karaya çıkarınca, Hemen O’na ortak koşarlar.*”<sup>2282</sup> şeklinde **-ince** ile bağlı cümleler halinde tercüme etmiş.

Bu âyet zaman ifade eden bir edatla başlamıştır. Onu **-dı’lı** geçmiş zamanlı bir fiilin sonuna **-dik-lar-ı** zaman şeklinde de ekleyebiliriz. Yani gemiye bindikleri zaman. Sonraki cümle yine **-dı’lı** geçmiş zamanla geliyor. O halde “gemiye bindikleri zaman Allah’a dua ettiler, şeklinde bir tercüme olabilir. **فَلَمَّا** bağlacını da yine fiilin sonuna **-dı’lı** geçmiş zamanlı bir fiilin sonuna **-ince**, **-incea** şeklinde ekleyebiliriz. Zaten çoğu mütercimler de böyle tercüme etmekte. Ama bu çevirilerin hiçbiri asıldaki zamansal vurgu ve duygu değerlerini anlatmamaktadır.

Çünkü **فَلَمَّا** cümlenin önüne alınmış ve vurgulanan bir zaman var. Sonra gelen cümle de **ف** ve **لَمَّا** ile bileşik bir bağlaçla yine zaman bildiriyor. Sonraki cümle yine **فَلَمَّا** zaman zarfı ile bağlanmıştır. Dikkat edilirse bu bağlaçlar, Türkçe’deki gibi kelimelerin sonunda anlamları beliren ek biçiminde değildir. Âdeta bir kelime gibi ve cümle başlarında cümlenin diğer öğelerinden önce zihinde zamanı vurgulamak için görev yapmaktalar. Tercümcye böyle bir yaklaşımla başladığımızda anlaşılan ve duyulan şöyle oluyor: “*Yine bir zaman geldi, gemiye bindiler. Dini yalnız ona has kılıcılar olarak Allah’a dua ettiler. Sonra onları karaya çıkardık. Bu sırada bir de ne görürsün şirk koşuyorlar.*”

Görüldüğü gibi duyulanı anlatmak için asılda olmayan bir çok ifadeleri katmak zorunda kalıyoruz. Ama Ateş’in tercümesine baktığımızda görüyorsunuz ki fiiller geniş zamanlı olunca asıldaki mânâ, duygu ve vurgu inceliği kaybolup gitmiştir.

Asılda mazi sigalı bileşik cümlelere baktığımız zaman görülen, yapılmış bitmiş bir olay gözlerinizin önünde canlanıyor ama şu: “*Baksan a gemiye bindiklerinde dini Allah’a halis kılarak muhlisâne duâ ederler de derken kendilerini karaya çıkardı mı*

<sup>2282</sup> - Ateş. Ag.mcâl, s. 403.

derhal şirke koyulurlar.”<sup>2283</sup> biçiminde geniş zamanlı cümlelerle yapılmış tercümeye baktığımızda da her zaman yapılan bir olay gözünüzde canlanıyor.

Yine Duhan sûresi 21. *وان لم تؤمنوا لى فاعزلون* âyetindeki bileşik cümlelerini Suat Yıldırım, “*Bana inanmıyorsanız, bari beni kendi halime bırakın (bana kötülük etmeyin)*”<sup>2284</sup> şeklinde tercüme etmiş.

*وان* ile başlayan cümle aslında mazidir yani -dı’lı geçmiş zaman. İkinci cümle başındaki *ف* ise fa-i takibiyedir. Bu duruma göre âyet şöyle de tercüme edilebilir: “*Madem ki bana inanmadınız, artık benden ayrılın. Yolumdan çekilin, beni kendi halime bırakın.*”

Ama Yıldırım, *وان* den sonra gelen cümleyi, şimdiki zaman ile tercüme etmiş.

Çantay, “*Eğer bana iman etmezseniz (bari) benden uzaklaşıb çekilin*”<sup>2285</sup> şeklinde geniş zamanla tercüme etmiştir. Geniş zaman ile görülen geçmiş, yani -dı’lı geçmiş zaman ile yapılan tercüme karşılaştırdığımızda mânânın ne derece farklı olduğunu elbette görürsünüz.

Elmalılı, “*Onun için eğer bana iman etmezseniz, bari benden çekilin*”<sup>2286</sup> şeklinde yine aynı, geniş zamanla tercüme etmiş. Oysa bu sözü söyleyen peygamber, olmuş bitmiş bir olayı anlatıyor. Madem ki bana iman etmediniz, artık beni bırakın, diyor.

Yine Bakara sûresi 118. *لولا وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله اوت تينا اية* âyetinde *لولا* bağlama edatı da bir tercüme problemi oluşturmuştur..

Suat Yıldırım, “*Gerçeği bilmeyenler dediler ki: 'Allah bizimle konuşmalı veya bize mucize göstermeli değil miydi?'*”<sup>2287</sup> şeklinde tercüme etmiş. Halbuki 118. âyette gerçek kelimesi yok. **Bilmeyenler kimlerdir?** Hangi gerçeği bilmiyorlar bunlar kapalıdır..

<sup>2283</sup> - Elmalılı. Age., V/3792.

<sup>2284</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 496.

<sup>2285</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/907.

<sup>2286</sup> - Elmalılı. Age., VI/4292.



Geçen âyete ve o âyetle de bu âyetin arasında sıralı ve bir bağlı cümle oluşturan bağlacına dikkat edilirse, bilmeyenlerin kim oldukları ve neyi bilmedikleri gâyet kolayca anlaşılır. Allah (c.c.) meâlen “*Biz bir işi tasarladığımız zaman o işin olması için ol deriz ve olur*” buyuruyor. İşte bilmeyenler bu hakikati bilmiyorlar. Bu gerçeği bilmeyenler ne demiş Yıldırım’a göre: “Allah bizimle konuşmalı veya bize bir mucize gösterilmeli değil miydi” demişler. Bu çeviri anlamca kusurlu değil, ama biçimce asla uygun değildir. Aslında cümle -meli, -malı gereklilik kipi ve ek fiilinin soru biçimi değildir. Bu tercümenin biçimce de uygun olması için şöyle bir tercüme yapılabilir: “*Yine de Allah’ın eşsiz bir yaratıcı olduğunu, ol dediği zaman hemen olduran bir Rab olduğu hakikatini bilmeyenler, şâyet Allah bizimle konuşmazsa veya bize bir âyet gelmezse....*” dediler. Yani لا من بعد الله dan sonra gelen âyet eksilteli bir cümledir. Takdiri “Allah bizimle konuşmazsa, veya bir âyet gelmezse inanmayız.” şeklindedir. Mütercimlerimiz eksiltelen, yani hafzedilen öğeyi zikrederek bir tercüme yapma usulünü benimsiyorlar. Ama onu da asla çok uzak gereklilik kipinin olumsuz sorusuyla çok dolaşık bir ifadeyle anlatıyorlar. Aradaki farkı bir Yıldırım’ın tercümesi ile bir de bizim eksilteli cümle halinde verdiğimiz tercümeyle karşılaştırarak görebilirsiniz.

Öztürk, “*Bilgiden yoksun olanlar dedi ki: ‘Allah bizimle konuşsaydı yahut bize bir mucize gelseydi ya’...*” şeklinde tercüme etmiş. O da biçimsel açıdan asla uygun bir tercüme yapmamış. Oysa hazıflı, yani eksilteli cümleler, bazı bağlamlarda, vurgu ve duygu değeri bakımından tam cümlelerden daha tesirli olabiliyorlar.

Hülâsa bileşik cümleleri oluşturan temel cümleciklerin, yan cümleciklerin bir birinden farklı zamanlarda, farklı kiplerde oluşu, onları bağlayan bağlaçların bu cümleleri bağlarken onlara farklı anlam incelikleri katmaları birden çok yoruma sebebiyet vermektedir. Bu cümlelerin söz diziminin, kipinin, zamanının aynen tercümesi denendiğinde Türkçe’de tuhaf ifadeler ortaya çıkıyor. Bu durum mütercimi asıldaki biçimi, söz dizimini, kipleri, zamanları değiştirmeye zorluyor. Mütercim böyle

<sup>2287</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 17.

bir değiştirme yoluna gidince de tercümelere asıldan uzak ve noksan mânâlar taşıyan cümleler çıkıyor. Tercümede asıldaki duygu, vurgu, heyecan, musiki ve ince anlamları bulamıyoruz.

Dolyısıyla daha başarılı bir tercüme için mütercimın bağlı cümlelerdeki anlam inceliklerini tam ve doğru aksettirebilmesi için yan ve temel cümleciklerin fiillerindeki kiplerini dikkate alması gerekmektedir.

### 3. 10. Hal (Zarf) Cümlelerinin Tercümesi

Fiilin meydana gelmesinde, fail veyahut mefulünbih<sup>2</sup>in durumunu beyan eden mensup isme hal; fail veya mefulunbih'e de sahibi hal diyoruz. Veya hal, isme vasıf olan ismin heyetini beyân için zikredilen fazla bir vasıftır. *وادی ولدك صغيرا* "oğlunu çocuk iken terbiye et." gibi. *عاد الخليل غزالا، طلعت الشمس صافية* Güneş saf olarak, parlayarak doğdu. Halil bir ceylan gibi döndü, ceylan olarak, ceylan gibi koşarak döndü"<sup>2288</sup> gibi.

Türk Dili bilgisinde ise zarf cümleleri, "karmaşık cümlede iç cümlenin yüklemi bir zarf fiil olursa bu birleşik cümleye, birleşik zarf fiil cümlesi (phrase composée adverbiale) adını veriyoruz. Memiş suyu uzatırken kuşun kafesini devirmiş. Geldiğinde anlatırsın, ben anlattıkça o heyecanlanıyordu."<sup>2289</sup> cümlelerindeki uzatırken, geldiğinde, anlattıkça fillerinin sonundaki ekler birer zarf cümlecigiğidir. İşte bu zarf cümlecikleri hem iki cümleyi birbirlerine bağlamakta ve bağlarken de cümleler arasına çeşitli anlamlar katmaktalar.

Yine "halin cümledeki yerine fiil veya isim cümleleri gelerek hal cümlesi oluştururlar."<sup>2290</sup> ki bunlar da aslında zarf bileşik cümlecikleridirler. Ama biçim bakımından bu cümleler hal değildirler. Anlam bakımından haldirler. Bağlı cümleler

<sup>2288</sup> - Ğelayini. Age., II/78.

<sup>2289</sup> - Banguoğlu. Age., s. 571.

<sup>2290</sup> - Ğelayini. Age., s. II/100.

bahsinde de geçtiği gibi bunlar bağlı cümlelerdir. İşte bu cümleleri iki türlü tercüme etmek mümkündür. Bir sıralı cümle ve bir de zarf bileşik cümleleri olarak.

Meselâ: <sup>2291</sup> *وجازا باهم عشاء يبكون* yani “*Ve geldiler babalarına... geceleyin... ağlıyorlar/ağlarlar...*” meâlindeki âyeti biz “*Ve geldiler babalarına yatsı vaktinde ağlayarak*” şeklinde de çevirebiliriz; ama asıldan uzaklaşmış oluruz. Çünkü iki ayrı cümle kuruluşu arasında da anlam, vurgu ve duygu değeri açısından farklar vardır.

Öztürk bu âyetteki geniş zamanlı cümleyi, asla sadık kalmak için, **hal/zarf** cümlecisi olarak tercüme etmemiş. Ama asla sadık kalmayı tam da başarmış sayılamaz. Asıldaki fiilin zamanı “muzari/geniş zaman”dır ve basit zamanlı bir fiil cümlesidir. Ya “ağlıyorlar”, ya “ağlarlar” şeklinde tercüme edilmeli ki tercüme asıldaki zamanı da aynen aksettirebilsin. Ama bu Türkçe açısından söyleyiş çirkinliği oluşturduğu için ondan kaçınmış ve bu fiili şimdiki zamanın hikâyesi “ağlıyorlardı” şeklinde çevirmiştir. Yani “*Yatsı vakti babalarına geldiler; ağlıyorlardı.*”<sup>2292</sup> şeklinde.

Ateş, “*Akşamleyin ağlayarak babalarına geldiler.*”<sup>2293</sup> şeklinde tercüme etmiş. Hem akşamın sonuna **-leyin** getirerek onu zarf yapmış ve hem de ağlarlar ın sonuna **-yarak** ekini getirerek onu zarf yapmış. Bu tercümede bir yanlışlık vardır. Çünkü aslında asıl cümlede hal olan *يبكون* fiili değil, *عشاء* kelimesidir. Yani **-en -an** eki *يبكون* fiilini değil, *yatsı* kelimesini zarf yapmıştır. İşte bu perspektiften bakarak bu kelimeyi *yatsılayarak*, yani *yatsıleyin*, zamanı *yatsıya* kadar uzatarak şekilde anlamamız ve ona göre çevirmemiz gerekir. Doğruya, yani asıl üsluba yakın olan Öztürk’ün tercümesidir. Çünkü bu tercümede hem aslı görüyoruz, hem de bu cümlenin **hal/zarf** cümlesi olduğunu kestirebiliyoruz. Ancak o da zaman kavramında asla riâyet etmemiş, daha doğrusu edememiştir. Çünkü hiçbir tercümede söz dizimsel üslup aynen aksettirilemez. Bu bazı yerlerde mümkünse de çoğu yerlerde imkânsızdır.

<sup>2291</sup> - Yusuf, 12/16.

<sup>2292</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 238.

<sup>2293</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 236.

Meselâ: <sup>2294</sup> *ونحن عصبه* âyeti de bir bağı cümledir. Ve bağlacı ile bağı iki cümle bir tek bileşik cümle oluşturmuştur. İkinci cümle biçim bakımından **hal** cümlesi değil, ama anlam bakımından hal cümlesidir. Bu âyeti de şu şekillerde tercüme mümkündür. “*Vallahi onu kurt yedi ise. Ve biz güçlü bir topluluk...*”, “*Eğer onu kurt yerse ve biz güçlü topluluk...*”, “*Biz böylesine güçlü bir topluluk iken onu nasıl kurt yer...*” Ve nihâyet Öztürk’ün yaptığı gibi: “*Vallahi biz böylesine dayanışma içinde bir ekipken onu kurt yerse...*”<sup>2295</sup>

Görülüyor ki asıldaki vurgu ve duygu değeri ile bu cümleyi çevirmemiz oldukça zordur. Ashı okuduğumuzda cümlelerden bir şaşma bir taaccüp mesajı alıyoruz. Ve onu kurt yiyecek ha! Bu mümkün mü? Hem de biz güçlü kalabalık, bir ekipken ha!... Şeklinde ihsaslar veren bir و ile bileşmiş cümle ile karşı karşıyayız. İşte bu cümlenin söz diziminin anlama kattığı böyle duygu değerleri, üslup çeşnileri var ki onu tercüme de aksettirmek gâyet zordur.

Meselâ yine, <sup>2296</sup> *وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين* âyetini Elmalılı, “*Biz o Göğü ve Yeri oyunculuk etmek üzere yaratmadık.*”<sup>2297</sup> şeklinde meâllendirdikten sonra *لاعبين* kelimesini “*Oyuncu olarak yaratmadık.*”<sup>2298</sup> şeklinde de tefsir etmiştir. Bu ikinci cümleye biçimce **hal** değilse de **hal** anlamı vererek tercüme etmek de mümkünken bu tercümeğe tevessül etmemiştir.

Ateş, “*Biz göğü, yeri ve bunlar arasında bulunanları eğlence için yaratmadık.*”<sup>2299</sup> şeklinde ikinci cümleyi için ile yani edatla birinci cümleye bağı bir cümlecik olarak tercüme etmiş.

Öztürk, “*Biz gökleri de yeri de bunlar arasındakileri de eğlenip eğlendirelim diye yaratmadık...*”<sup>2300</sup> şeklinde scbep ilgisi kurarak bağlamış.

<sup>2294</sup> - Yusuf, 12/14.

<sup>2295</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 237.

<sup>2296</sup> - Enbiya, 21/16.

<sup>2297</sup> - Elmalılı. Agc., V/3343.

<sup>2298</sup> - Elmalılı. Agc., V/3344.

<sup>2299</sup> - Ateş. Agc., s.322.

Suat Yıldırım, “*Elbette biz göğü, yeri ve arasında olan varlıkları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık*”<sup>2301</sup> ve Pickthall, “*in play*”<sup>2302</sup>, Shakir, “*For sport*”<sup>2303</sup> şeklinde tercüme etmişler.

Elmalılı bu âyeti edat grubu ile tercüme etmiş... -mek üzere, Ateş de edat grubu biçiminde çevirmiş. Yani “*eğlence için*” şeklinde. Öztürk ve diğerleri de yine bir hal bileşik cümlesi olarak değil de edatlarla bağlı cümleler olarak mütalaa etmişler.

İşte burada da bir tercüme problemi ile karşılaşmaktayız. Öğelerin dizimi açısından da asla uygun tercüme ettiğimizde daha farklı bir ifade tarzı ortaya çıkıyor.

“*Ve... Yaratmadık semayı ve yeri... Ve o ikisi arasındaki şeyi, şeyleri... Oyuncular... Oynayıcılar.*” Şüphesiz bu şekilde bir söz dizimi Türk hafızasında bir takım boşluklar oluşturuyor. Bu nedenle bu cümleler arasını kendi dilimizdeki bir takım biçim birimlerle, zarf ve edatlarla tamamlama ihtiyacı duyuyoruz. Ama Arap muhayyilesinde bu şekildeki bir söz dizimi oldukça beliğ bir ifade olarak parlıyor. Aslında eksilteli cümleler, kısa ve, ve bağlaçlarıyla düzenlenmiş peş peşe cümleler var. **Oyuncular...** şeklinde üç noktalı olarak ifade ettiğimiz cümleciği biz “olarak”, yani yardımcı fiilinin sonuna zarf fiil yapan bir ek olan -erek ve -arak eklerini katarak zarf fiil olarak tercüme edebiliyoruz. Bu da öznenin durumunu, halini gösteriyor. Yani Allah bu maksatla yaratan bir yaratıcı değildir şeklinde bir mânâ elde ediyoruz.

Ancak için gibi sebep ve maksat ilgisi kuran bir edat katarak da tercümemiz mümkündür. Bu sefer de Allah’ı, bu sebeple yaratan, yani oyun maksadıyla yaratan biri değildir şeklinde anlatan bir mânâ elde etmiş oluruz. Ama bu cümle, yaratış sebebini yanlış anlayanları ret etmek için mi, yoksa Allah ciddiyetten uzak şeyler yaratan bir vasfa sahiptir, O’nun yarattığı şeyler oyuncaktan şeylerdir diyenleri reddetmek için mi dir onu tespit etmek gerekir? Özetlerssek, mahlukatın vasfı mı beyân ediliyor, yoksa

<sup>2300</sup> - Öztürk. Ag.meâl., s. 325.

<sup>2301</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 322.

<sup>2302</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 323.

<sup>2303</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 306.

maksadı mı? Bizim kanaatimizce yaratılmış olanın, yani semanın, yerin ve arasındakilerin varlık sebebinin ciddi olduğu vurgulanıyor. O halde bu cümlecik zarf cümlecığı olarak çevrilmelidir.

Ama mütercimler daha çok yaratılmışların yaratılış maksatlarını anlatan için ve üzere edatlarını kullanmışlardır. İşte bu yüzden bu âyette karşımıza çıkan tercüme problemleri şunlardır: Bir cümle kuruluş ve sıralanışıdır. İki, yan cümlecik için, üzere şeklinde sebep bildiren edatlar mı istiyor, yoksa -erek, -arak gibi hal, durum bildiren ekler mi istiyor? İşte zarf cümlelerini edat cümlelerinden ayıramamak da tercüme problemleri doğurmaktadır. “İsimler de hal olur kaidesince”<sup>2304</sup> biz oyuncular ism-i fail biçiminde asılda geçen bu kelimeyi hal, zarf cümlecığı olarak tercüme etmemiz, için, üzere diye tercüme etmemizden daha doğru olur kanaatindeyim.

Yine bir misal olarak: <sup>2305</sup>(...إلى الله مرجعكم جميعا...) âyetini verebiliriz. Burada جميعا hal'dir. Dönüşün sıfatını anlatır. Dönüş biçiminin nasıl olacağını, ne halde olacağını anlatır. Yani “Dönüşünüz O’na... Toplu olarak... Toptan... Toplu biçimde...” demektir. Ama Ateş âyeti, “Hepinizin dönüşü Allah’a dir.”<sup>2306</sup> şeklinde tercüme etmiş. Asılda bir zarf cümlecığı olan جميعا “Onadır dönüşünüz toptan. Toplu olarak.” şeklindeki tercüme ile Ateş’in tercümesi karşılaştırıldığında aradaki anlam yitimi gâycet net gözlenebilir. Ateş’in tercümesinde dönüşün ne biçimde olacağı belirsizdir. Dolayısıyla anlam yitimi vardır. O sadece dönüşün Allah’a olacağını bildirmiş. Ama nasıl olacağını bildirmemiştir. Oysa asılda bu dönüş biçimi zarf cümlecığında saklıdır. Dönüş toplu olarak olacaktır.

Öztürk, “Tümünüzün dönüşü Allah’a dir”<sup>2307</sup> şeklinde tercüme etmiş. Ateş’in tercümesi için söylenenler, bu tercüme için de geçerlidir. Bu tercümede de dönüşün nasıl olacağı açık değildir. Hepimiz Allah’a döneriz ama tek tek mi, bölük bölük mü?

<sup>2304</sup> - Ğelayini. Agc., II/80.

<sup>2305</sup> - Mâide, 5/48.

<sup>2306</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 115.

İrk ırk, kabile kabile, ümmet ümmet mi? Eğer bir cümlecik aslında **hal** yani **zarf** ise, tercüme de **hal** olarak yansıtılmalıdır. Aksi takdirde böyle noksan ve kusurlu mânâlar elde edilir.

Suat Yıldırım, “*zaten hepinizin dönüşü Allah'a olacak*”<sup>2308</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Bu tercümede de **جميعا** **hal** olarak tercüme edilmemiştir. Hatta tercümeye katılmamıştır bile... Hepiniz **كم** un karşılığıdır. **جميعا** ın karşılığını tercüme de bulamazsınız.

Asad, “*Unto God you all must return*”<sup>2309</sup> şeklinde tercüme etmiş ve **hal** cümlesi yoktur.

Elmalılı, “*nihâyet, dönümünüz hep Allah'adır*”<sup>2310</sup> şeklinde tercüme etmiş. Cümledeki **hep**, dönüşün toptanlığını mı, yoksa dönüşün hep Allah'a doğru olacağını mı anlatıyor, belirsizdir.

Çantay da yine **جميعا** ı **hal** olarak tercüme etmemiştir. “*Zaten topunuzun en son dönüp gelişi Allahadır.*”<sup>2311</sup> şeklinde tercüme etmiş. Topunuzun ifadesi dönüşün toptan olacağını anlatıyorsa da açık bir zarf cümlecığı şeklinde bir tercüme bulamamaktayız.

Bir örnek de Hucurat sûresi 12. âyetten verelim **ياكل لحم أخيه ميتة** âyetini Ateş, “*Biriniz ölmüş kardeşinin etini yemeği sever mi?*”<sup>2312</sup> şeklinde tercüme etmiş ve bu âyetteki **hal** cümlesi olan **ميتة** kelimesini sıfat fiil yapmıştır. Yani **ميتة** cümlecığını **hal** olarak, zarf cümlecığı olarak değil de **kardeşinin eti** şeklindeki **belirtili isim tamlaması**'nın sıfatı yapmıştır. Yani **ölmüş kardeşinin eti** tamlamasında **ölmüş** kelimesi **sıfat** olmuş, aslında ise **hal**, yani zarftır. Yani “O, ölü durumda iken, o ölü olduğu haldeyken” şeklinde çevrilmelidir. Artık iki çeviriyi mukayese ediniz.

<sup>2307</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 117.

<sup>2308</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 115.

<sup>2309</sup> - Asad. Ag. meâl, s. 154.

<sup>2310</sup> - Elmalılı. Age., II/1682.

<sup>2311</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/168.

<sup>2312</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 516.



Öztürk, “ölmüş kardeşinin”<sup>2313</sup>, Suat Yıldırım, “ölmüş kardeşinin eti”<sup>2314</sup> diye tercüme etmiş. Çantay: “ölü kardeşi”<sup>2315</sup> demiş ve Elmalılı, “Ölü halinde etini yesin?”<sup>2316</sup> şeklinde tercüme etmiş. Doğrusu da budur. Birinci tercümelerle son tercüme arasındaki fark açıktır. Çünkü sıfat başka, hal başkadır. Bu kelime hal şeklinde iken kinaye anlamı da taşımaktadır. Yani korumasız iken. Kendini müdafaa etmekten aciz iken anlamları vardır. Ama ölü kardeşinin eti hem asla uygun değil, hem de mânâ kaybı söz konusu olduğu için aslında var olan kinayeyi bu tercümede görme imkânını da kaybedersiniz.

İngilizce meâllerden Pickthall, “*flesh of his dead brother*”<sup>2317</sup> şeklinde yani isim tamlamasının sıfatı olarak, asla aykırı tercüme etmiştir. Shakir, “*flesh of his dead brother*”<sup>2318</sup> aynı ve Esed, yine aynı ifadeleri kullanmışlar.<sup>2319</sup> ..

Arapça’da kelimelerin sonuna -an eki gelince onları zarf yapıyor ve onlara -iken, ...olarak gibi anlamlar katıyor. <sup>2320</sup> يوم ابعث حيا ...diri olarak ve <sup>2321</sup> وهذا يعطى شيخا âyetindeki gibi ...ihtiyar iken

Ancak böyle biçim bakımından hal olmayan, yani -en takısı almayan, ama anlam bakımından hal olan cümleler vardır ve bunlar da tercüme problemleri oluştururlar.

Meselâ: <sup>2322</sup> منذرين و مبشرين و ما نرسل المرسلين الا مبشرين و منذرين gibi. Ateş, “Biz elçileri sadece müjdeciler ve uyarıcılar olarak göndeririz.”<sup>2323</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Harfi harfine ve öge dizimine göre tercüme ettiğimizde, “Ve biz

<sup>2313</sup> - Öztürk. Ag.meâl, 518.

<sup>2314</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 516.

<sup>2315</sup> - Çantay. Ag.meâl, III/949.

<sup>2316</sup> - Elmalılı. Age., VI/4467.

<sup>2317</sup> - Pickthall. Ag.meâl, s. 517.

<sup>2318</sup> - Shakir. Ag.meâl, s. 514.

<sup>2319</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 794.

<sup>2320</sup> - Meryem, 19/15.

<sup>2321</sup> - Hud, 11/72.

<sup>2322</sup> - İnam, 6/48.

<sup>2323</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 132.

*peygamberleri göndermeyiz... Ancak müjdeciler ve uyarıcılar...*” olur. Biçim bakımından ism-i fail olan müjdeciler ve uyarıcıları biz **hal** olarak tercüme etmek zorunda kalıyoruz. Oysa aslında birer eksilteli cümledirler.

### 3. 10. 1. Halin tehiri ve tercüme

Halin tehir edilmesi, anlam ve vurgu değişimleri meydana getirdiği için bazı tercüme problemleri oluşturmaktadır.

Şu âyetleri mukayese edelim. <sup>2324</sup> *يا ايها الذين امنوا ادخلوا في السلم كافة* -en eki almış *كافة* kelimesi haldir ve cümlenin sonundadır. Ateş bu âyetteki hali tercümede biraz daha vurgusuz bir kelime ile karşılamış. Birlikte demiş. “*Ey inananlar; hepiniz birlikte İslâm'a (veya barışa) girin*”<sup>2325</sup> diye tercüme etmiş. Oysa burada birlik olarak, bir olduğunuz halde, tek vücut halinde gibi vurgulu bir söyleyiş var ve bu zarf cümlecisi temel cümlecinin sonunda yer almıştır. Yani *كافة في السلم* de olabilirdi. İşte zarfların söz dizimsel olarak farklı yerlerde oluşları da farklı anlam, duygu ve vurgu ihsas edebilirler. Bu vurguyu anlayıp asıldaki gibi tercümede de aksettirmek gerektir; ama bu zor bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine <sup>2326</sup> *وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا (...)* âyetinde zarfların söz dizimsel konumu oldukça önemlidir. Ateş burada *كافة* i hal değil, insanların sıfatı olarak tercüme etmiş. “*Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik.*”<sup>2327</sup> şeklinde tercüme etmiş. Yani *كافة* i bütün ile karşılamış; halbuki asıl, öyle bir anlam vermiyor. Çünkü insanın önünde *ل* için edatı var. Bu edat *كافة* in sıfat olarak tercümesine manidir. Bu durumda *كافة* i insanın sıfatı yapmak imkânsızdır. Çünkü Arapça’da sıfat

<sup>2324</sup> - Bakara, 2/208.

<sup>2325</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 31.

<sup>2326</sup> - Sebe’ 34/28.

<sup>2327</sup> - Ateş., Ag.meâl s. 430.

tamlamalarının kuruluş biçimi bellidir. Âyette sıfat tamlaması yok ki biz kaffeteni bütün diye tercüme edip onu insanın sıfatı yapalım.

Kurtubî bu sözde takdim ve te'hir<sup>2328</sup> olduğunu söylüyor. Yani كافة in للناس in sonuna gelmesi lazımken önüne gelmiş demek istiyor. O halde bu zarf, yerce للناس in önünde, ama anlamca sonundadır. Söz dizimi olarak zarfın öne alınması bu kelimenin vurguyu üstüne çektiğini gösterir. Yani burada كافة ifadesi önem kazanmıştır.

Bir de bu kelimeye toptan hep birden anlamı verilirse, Bakara 208. âyette olduğu gibi, o zaman كافة للناس ifadesinin sonunda anlamca da yer alamaz. Çünkü o zaman mânâ “seni bütün insanlara toptan, toplu olarak gönderdik” şeklinde olur. Bir kişi toptan gönderilmiş gibi bir mânâ çıkar. Biz bunu insanlara yorumun gücüyle atfetmek zorunda kalıyor onu sıfat yapıyoruz. Oysa bu âyette kaaaffeten, âmmeten, anlamındadır. İsmi faildir. Kuşatıcı olarak, kapsayıcı olarak anlamındadır.

Kurtubî bu âyetin tefsirinin Ez-Züccac'ın “seni göndermedik, ancak inzar ve iblağ ile insanları cami/toplayıcı kuşatıcı olarak gönderdik” şeklinde tefsir ettiğini naklediyor. Ve El-Kaffe nin El-Camiu mânâsında olduğunu söylüyor.<sup>2329</sup>

El-Camiu: Yani toplayıcı. Lisanu'l Arab'da “El-Kaffetu: El- camiatu” yani toplayıcı kuşatıcı olarak geçer. “Ey iman edenler toptan barışa girin”deki anlamı ihata etmek ve toptan demektir. Lügatte bir şeyin diğer bir şeyi kuşatması anlamına da gelir. Yuvarlak olan, çevreleyici olan her şeye de denir. Meselâ terazinin kefi. Bu kelimece asıl mânâ men etmek, çekmektir. Etekleri çekmek mânâsında da keff kullanılır<sup>2330</sup>

Bütün bu bilgiler ışığında baktığımız zaman كافة ifadesinin söz dizimindeki yeri للناس in önü olur. Mânâ bakımından da yeri yine burası olur. Üstelik bu ifadenin zarf cümlesi olarak da görev yaptığını anlarız. Yani Peygamberi gönderme eyleminin sıfatını, nasıllığını bildiren bir mânâ kazanır. O halde tercüme şöyle olmalıdır. “Biz seni

<sup>2328</sup> - Kurtubî. Age., 14/300.

<sup>2329</sup> - Kurtubî. Age., 14/300.

<sup>2330</sup> - İbn Manzûr. Age., IX/305.

*ancak bütün insanlar için kuşatıcı/kucaklayıcı/bütün günahlardan el çektirici olarak gönderdik.*” Tercümeye el çektirici ifadesini de kattık. Çünkü yukarıda da geçtiği gibi kelimenin böyle bir anlamı da vardır.

İşte zarf cümleciklerini sıfat tamlaması olarak görmek de bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

Yine hal, bazen öznenin önüne gelir. Halin burada oluşunun mânâyâ, cümledeki vurgu ve duyguya ne gibi katkılarda bulunduğunu anlayamamak da tercüme problemi oluşturmaktadır..

Meselâ Kamer sûresi <sup>2331</sup>(....) *خشا ابصارهم يخرجون من الاجداث* âyetindeki *خشا* böyledir. Ateş bu zarf cümlecikliğini, “*Gözleri düşkün düşkün (zillet ve dehşet içinde) kabirlerinden çıkarlar(....)*”<sup>2332</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercüme *خشا* in bir hal cümlesi olduğunu aksettirmektedir. Ancak -erek, -arak, -iken, olduğu halde gibi ekler ile *خشا* kelimesinin hal olduğu daha vurgulu bir biçimde anlatılabilirdi.

Öztürk, “*Kaymış olarak gözleri(....)*”<sup>2333</sup> şeklinde tercüme etmiş ve hal cümlesini, hal cümlesi olarak tercüme etmiştir.

Suat Yıldırım, “*Gözleri korkudan önlerine eğildikçe eğilmiş, dehşet içinde mezarlarından çıkarlar*”<sup>2334</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslında zarf cümlecikliği olan *خشا* gözleri ögesinden öncedir. Ki söz dizimsel olarak Öztürk burada devrik bir Türkçe cümle kurmak zorunda kalmış ve gözleri öznesini sona almış. Yıldırım ise söz dizimsel olarak asla riâyet etmemiş ve bu yüzden de vurgu yitmiştir.

Elmalılı, “*Gözleri düşgün düşgün kabirlerinden çıkarlar... sanki çıvgın çekirgeler...*”<sup>2335</sup> şeklinde tercüme etmiş ve *خشا* kelimesinin hal anlamını ve cümle başındaki vurguyu anlatamaya çalışmış. Ancak aslında öznenin başında olan hal

<sup>2331</sup>- Kamer, 54/7

<sup>2332</sup>- Ateş. Ag.meâl, s.528.

<sup>2333</sup>- Öztürk. Ag.meâl. 530.

<sup>2334</sup>- Yıldırım. Ag.meâl, s. 528.

<sup>2335</sup>- Elmalılı. Ag., VII/4620.

cümlecığı söz dizimsel olarak öznenen sonraya getirilmiş ve cümlelerin başka öğeleriyle alâkalı hale sokulmuş. Asıldaki vurgu kaybolmuştur.

Sonara bu âyetin sonrasında biçim bakımından ismi fail, anlam bakımından ise hal cümlecığı olan bir cümle daha geliyor. مهطعين الى الداع يقولوا الكافرون هذا يوم عصير Elmalılı bu âyeti de üstteki âyetin sonu ile birleştirerek tercüme etmiş. “....*sanki çıvgın çekirgeler gibi çağırana koşarak...*”<sup>2336</sup> diye tercüme etmiş. Böyle bir tercüme mümkündür. Ancak âyet sonlarında durulduğunda bu cümlelerin eksiltili cümleler olduğunu görmekteyiz. Âyet sonunu âyet başına katarak tercüme ettiğimizde mütercimlerin tercümelerindekinden daha farklı mânâlar çıkıyor.

“Donmuş gözleri...Çıkarlar mezarlardan... Sanki onlar münteşir çekirgeler.... Davetçiye koşarlar. Kafirler der... Bu zor bir gün....” şeklinde olabildiğince söz dizimine riâyet ederek vermeye çalıştığımız bu cümleleri biz yorumlayarak düz cümleler haline getiriyoruz. Bazen zarf cümleciklerini edatlı tümleçler olarak tercüme ediyoruz. Çoğu zaman da zarf cümleciklerinin cümledeki sırasını değiştirmek zorunda kalıyoruz. İşte bu, yukarıda zikrettiğimiz tercüme problemlerinin bir zorlaması neticesinde olmaktadır. Aynı sûrenin 8. âyetindeki مهطعين ise biçim bakımından hal cümlesi olmamakla beraber onu Ateş de Elmalılı da hal/zarf cümlesi olarak tercüme etmişler.

Ateş, “*Boyunlarını, çağırana doğru uzatmış koşarlarken...*”<sup>2337</sup> şeklinde tercüme etmiş. Oysa aslında bir eksiltili cümle vardır. “....*Sanki onlar yayılmış çekirgeler.... Koşuyorlar davetçiye...*” Tartışmaya açık olmakla birlikte, elbette böyle eksiltili cümlelerin vurgusu ve düşündürücülüğü ile yapılan bir tercüme ile daha analitik, yani daha açıklayıcı bir tercüme arsında anlam, duygu ve vurgu yükü açısından ciddi farklılıklar olacaktır.

<sup>2336</sup> - Elmalılı. Age., VII/4620.

<sup>2337</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 528.

Suat Yıldırım ise bu âyetleri daha analitik/açıklayıcı ve katmacı bir üslupla şöyle tercüme etmiş: “*yayılmış çekirgeler gibi her tarafı dalga dalga kaplarlar. Boyunlarını çağıran münadiye doğru uzatmış vaziyette, kafirler: bugün çok zorlu bir gün, işimiz bitik derler*”<sup>2338</sup>

Görüldüğü gibi bu bir tercüme değil katmalarla dolu bir yorumdur. Aslında işimiz bitik yok. Zarf cümlecığı hangi cümlecığı belirliyor, tercüme de farklı, aslında farklıdır. Çağırana koşarken, bu koşma esnasında mı bu gün zor bir gün, işimiz bitik diyorlar? Bu tercümede belirsizdir. Sonra, aslında "çağırana koşuyorlar"da cümle bitiyor. Kafir bu gün zor bir gündür ile yeni bir cümle başlıyor.

Bu belirsizliğe zarf cümleciklerini tespit edememek ve söz dizimlerine dikkat etmemek yol açmaktadır.

Bazı cümlelerde hal ve sahibi de hafz edilmiş olabilir. Hal cümlelerinde asıl olan onun ve sahibinin hafz edilmesidir. Çünkü hal de sahibi de fazla, zaid bir cümlemdir.”<sup>2339</sup>

Şu âyetleri bu açıdan inceleyelim :

Meselâ <sup>2340</sup>(....) *والملاء كت يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم* âyetinde hal cümlesi hafz edilmiştir. Yani takdir: “*يدخلون قالين سلام عليكم* diyerek yanlarına girerler.”<sup>2341</sup> şeklindedir. Bir mütercim bu hafzedilmiş olan zarf/hal cümlecığını tercümede zikretmeli mi, etmemeli midir? Bu tereddüt de bir tercüme problemidir. Eğer hazıflar tercümede zikredilirse aslında bu cümlecik bir maksada mebni olarak hafzedilmiş olabilir. Meselâ belagat incelikleri gereğinden ötürü hafzedilmiş olabilirler. Bu da asıldaki icâzı bozabilir. Zikredilmese hazıflı ifade Türkçe tercümede sevimsiz olabilir. Şimdi mütercimlerin bu durum karşısındaki tutumlarını inceleyelim: Ateş bu iki âyeti “*(Onlar) adn cennetlerine girerler. Babalarından, eşlerinden ve çocuklarından iyi olanlar da*

<sup>2338</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 528.

<sup>2339</sup> - Çelayinî. Age., 2/96.

<sup>2340</sup> - Ra'd, 13/23-24.

<sup>2341</sup> - Çelayinî. Age. , 2/96.

*kendileriyle beraber olur. Melekler de her kapıdan yanlarına varırlar.*” “*Sabretmenize karşılık selam size yurdun sonu ne güzel! (derler)*”<sup>2342</sup> şeklinde tercüme etmiş. Görüldüğü gibi Ateş, aslında iki âyet arasını bağlayan ama hazfedilmiş, diyerek, söyleyerek şeklinde bir hal cümlesi var ve onu tercümeyle katmamıştır. Ama bu ifadeyi cümlelerin sonuna *derler* şeklinde eklemiştir.

Öztürk, hakeza, o da hazf edilmiş olan diyerek zarf cümlecini tercümeyle katmamış, “*derler*”<sup>2343</sup> diye ifadeye koymuş.

Suat Yıldırım, “*diyecekler*”<sup>2344</sup> demiş.

Daha analitik bir ifadeyle tercüme edecekler için bu durum pek problem oluşturmamaktadır. Meselâ Suat Yıldırım için burada tercüme açısından pek problem yok. Çünkü istediği kadar kelime ve ifade biçiminden faydalanabiliyor. Asla uygun bir çeviriden çok o, anlaşılana çevirmeyi ilke edinmiştir. Bu yüzden de bir kelimeyi bir çok kelime ve hatta cümle ile de açıklayabiliyor.

Ama Öztürk gibi sentetik ve asla uygun bir tercüme biçimini benimseyenler için bu durum bir tercüme problemidir. Metinde olmayan hiçbir kelimeyi katmak onca doğru değildir. Aslında bazı ifadeler hazf edilmişse, tercümede de hazf edilmiş şekilde görünmelidir. Onun üslubuna göre bu âyet şöyle tercüme edilmelidir: “...*Melekler onlara her kapıdan gelir. Sabretmenize karşılık size selam... Evin sonu ne güzel.*”

Bazen de hal’in amil’i hazf edilir. Bu biçimdeki cümlelerin de tercümesi bir problemlidir.

Meselâ: <sup>2345</sup> *ايحسب الانسان ان نجمع عظامه بلى فا درين على ان نسوى بنا نه* “*İnsan kendisinin kemiklerini bir araya toplamayacağımızı mı sanıyor?*” “*Evet toplarız. Onun parmak uçlarını toplamaya gücümüz yeter..*” âyetinde *فا درين* güç yetiriciler hal dir ve amili de biz dir ve âyette hazf edilmiştir. Amili tercümeyle aksettirdiğimiz zaman şöyle

<sup>2342</sup>- Ateş. Ag.meâl, s. 251.

<sup>2343</sup>- Öztürk. Age., s. 253.

<sup>2344</sup>- Yıldırım. Age., s. 251.

<sup>2345</sup>- Kıyâmet, 75/3-4



bir tercüme ortaya çıkıyor. “evet biz güç yetiricileriz tesviye etmeye parmak uçlarını...” asıldaki hazfa dikkat ederek biz de hazfı gözeterek tercüme etsek o zaman da ortaya garip bir Türkçe ifade çıkıyor. Yani *قادرين* ism-i failinin öznesini zikretmeden yapılan tercüme çok tuhaf oluyor. Burada estetiği korumak için hazfı zikretmek zorunda kalıyoruz. “Evet... Güç yetiriciler düzeltmemize... onun parmak uçlarını...” şeklinde bir tercüme ile karşılaşıyoruz. Böyle bir tercüme anlaşılana anlatmaktan çok uzaktır. Bu durumda anlaşılana Türkçe’ye aktarmak zorunda kalıyoruz. Bu işi yaparken de asılda olamayan bir çok kelime katmak ve hazıfları bile tercüme koymak zorunda kalıyoruz.

Öztürk bu âyeti, “*Hayır sandığı gibi değil, biz onun parmak uçlarını da tam bir biçimde düzenlemeye güç yetiricileriz.*” şeklinde tercüme etmiş. Ve halin amili olan **biz**’i asılda hazf edilmesine rağmen tercümede zikretmiş. Bu da bir nevi yorum sayılır.

“Hal bazen açıklama, bazen de tevkit ve pekiştirme ilgisiyle cümleleri birbirine bağlar.”<sup>2346</sup> <sup>2347</sup> *ومارسرلالمسرسلين الا مبشرين منذرين* âyetinde geçen *الا* dan sonra gelen müjdeciler ve uyarıcılar, hal cümlecikleridir ve peygamberlerin geliş maksadını açıklamaktadırlar. Bunu kelimesi kelimesine tercüme ettiğimizde de açıklayıcı bir mahiyet gözden kaçmamaktadır. Ancak bu cümleciklerin hal cümlecikleri olduğunu hissettirmek için tercüme asılda hazf edilmiş olduğunu kabul ettiğimiz bir **olarak** eklemek zorunda kalıyoruz. Nitekim Ateş, “*Biz elçileri sadece müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak göndeririz.*”<sup>2348</sup> şeklindeki tercümesinde öyle yapmış. Bu da harfi bir tercümeden uzaklaşmamızı gerektiriyor. Hazıfları tercümede zikretmediğimizde de “*Ve peygamberleri göndermedik. Ancak müjdeciler... ve uyarıcılar...*” şeklinde boşlukta kalan ifadeler ortaya çıkıyor. İşte hal cümlelerini hazıfları zikretmeden, asla uygun olarak aksettirmek bir tercüme problemidir.

<sup>2346</sup> - Ğelayinî. Age., 2/99.

<sup>2347</sup> - Kehf, 18/56.

<sup>2348</sup> - Ateş. Ag.mcâl, s. 299.

Şu âyetlerdeki hal cümleleri ise, çoğu zaman te'kid yaparlar.

<sup>2349</sup>وليتم مدبرين ثم وليتم مدبرين Ateş, "...nihâyet bozularak arkanızı dönmüş (kaçmağa başlamış)tınız." şeklinde Tercüme etmiştir. Bu tercümede hangi öğenin zarf olduğunu ve tekit yaptığını anlamak zordur. Tercümede bir bozularak ifadesi var. Bu ifade cümlede bir zarf olduğunu bildiriyor ama وليتم ifadesinin mi مدبرين ifadesinin mi karşılığı olduğu belli değildir. Ne neyi te'kid ediyor, bu da belli değil. Oysa aslında وليتم döndünüz, ifadesi hal cümlecığı değil, مدبرين hal cümlecığıdır. Bu cümle de وليتم u pekiştirmektedir. Çünkü ikisi de aynı veya yakın anlamdadır. Yani dönmek anlamında. Velleytum çekimli fiil iken, mudbirin bu çekimli fiili pekiştirmek için biçimce ism-i fâil, anlamca zarf olarak gelmiştir.

Bu âyette مدبرين zarf cümlecığının وليتم çekimli fiilini pekiştirdiğini hissettirmek için olabildiğince şu tercüme yapılabilir. "...Sonra döndünüz. Arkalarını dönücüler olarak..." ancak görülüyor ki bu tercüme asıldaki وليتم ile birlikte kullanılan مدبرين ifadesinin ne güzelliğini ne de anlam inceliğini aksettirebildi. İşte bunlar gerçekten bir tercüme zorluğudur ve tercüme zorlukları bizi daha çok yorumcu ve katmacı bir üslupla tercümeye zorlamaktadır. Meselâ Öztürk bu âyeti, "...sonra da sırtınızı dönüp kaçıştınız..."<sup>2350</sup> şeklinde tercüme ederken O da مدبرين hal cümlecığının aslında pekiştirme vazifesi gördüğünü tercümesinde aksettirmemiştir.

Suat Yıldırım, "...sonra da bozguna uğrayarak düşmânâ arka çevirip kaçmaya başlamıştınız."<sup>2351</sup> şeklinde tercüme etmiş. O da bir zarf yan cümlecığının temel cümlecığe kattığı tekit anlamını tercümesinde hissettirememiştir. Yani وليتم ile مدبرين gibi iki yakın anlamlı ifadenin bir birleriyle alâkasını bu tercümede de görmek imkânsızdır. Hulâsa وليتم u tekit eden مدبرين i hem, hal ve hem de tekit cümlecığı olarak tercüme etmeyi kimse başaramamıştır. Zaten bu da, harfi bir tercümede imkânsızdır.

<sup>2349</sup> - Tevbe, 9/25.

<sup>2350</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 301.

<sup>2351</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 299.

İşte zarf yan cümleciklerinin âyetler içindeki temel cümleciklere ne gibi anlam kattıklarını görememek veya görüp de onları zaid sanıp tercüme aksettirmemek veya bunların mânâlarını tercümede gösterilince tuhaf bir Türkçe ifadeyle karşılaşıldığı için onları terk etmek de tercüme için problemdir. Bu gibi cümlecikler eğer cümle yapısında anlam ve vurgu değeri taşıyor iseler mütercim tercümede bağlı olduğu ilkeyi terk ederek anlamı ve vurguyu korumalıdır.

### 3. 11. İstisna Cümleleri ve Tercüme Problemleri

ﻻ ve onun görevinin yapan diğer istisna edatlardan sonra gelen cümleyi çıkartmaya/vurgulamaya, ortaya koymaya istisna denir. جاء التلميذ الا عليا Öğrenciler geldi, ancak Ali... (gelmedi). جاء المسافرون الاسعيدا Misafirler geldi. Ancak Said... (gelmedi)<sup>2352</sup> gibi cümleler istisna cümleleridir.

Türkçe'deki istisna cümlelerinin söz dizimi böyle değildir. Söz dizimi farklı olunca bu cümleleri tercüme etmek ve asıldaki müstesna, yani istisna edilmiş cümleleri vurgulamakta ve tercüme etmekte problem oluşturmaktadır. Şimdi bu şekilde yapılmış cümlelerin oluşturduğu problemleri daha iyi gözlemek için misaller verelim:

Meselâ: <sup>2353</sup>(...) قلبت فيهم الف سنة الا خمسين عاما (...) âyeti bir istisna bileşik cümlesidir. Ateş bu yapıyı, “onların arasında bin seneden elli yıl eksik kaldı” şeklinde tercüme etmiş. Oysa asıldaki söz dizimi böyle değildir. Asıldaki söz dizimi böyle olmayınca, âyctin anlam, vurgu ve duygu değeri de haliyle aynı olmayacaktır. Arapça'daki İstisna cümlelerinin kuruluşu Türkçe'den oldukça farklıdır. Önce müstesna minh cümlesi geliyor. Yani, “Böylece kavminin içinde bin sene bekledi. Ancak elli...” şeklindedir. Söz dizimine göre bu bileşik cümle yaklaşık olarak ancak böyle tercüme edilebilir. Bu dizilişte ise ince bir vurgu ve hatta anlam da vardır. Biz istisna edatını

<sup>2352</sup>- Çelayinî. Age., III/127.

<sup>2353</sup>- Ankebut, 29/14.

genelde ancak ile karşılıyoruz. Ama cümle içinde çoğu zaman ancak şeklinde değil, başka kuruluşlu cümleler şeklinde tercüme etmek zorunda kalıyoruz. Bazen değil edatıyla karşılıyoruz. Bu edat, öznesi, nesnesi, tümleci ayrı, biri olumsuz, öteki olumlu iki cümleden birinin fiili yerine geçer. “ben değil, (gülmedim), sen güldün...”<sup>2354</sup> gibi.

İstisna cümlelerini bir de, -den başka edatıyla tercüme ederiz. -den başka edatının ulandığı kelime, kendinden ayrı oluş ilgisi gösterir. “Sizden başka kimse gelmesin”<sup>2355</sup> Bir de hariç kelimesini ara söz olarak kullanır ve istisna cümlelerini tercüme ederiz. “Toplantıya, sen hariç, herkes gelecek” gibi.

Bu örnekler de göstermektedir ki Arapça’da diğer cümlelerin kuruluş ve söz dizimi farklı olduğu gibi, istisna cümlelerinin kuruluş biçimi de Türkçe’ söz diziminden farklıdır. Hatta istisna cümleleri daha farklı bir özelliğe sahiptir. Şimdi şu istisna cümlelerini inceleyelim.

Meselâ: <sup>2356</sup> (....) انا الله لا اله الا انا... ” âyetini söz dizimine göre, “*Muhakkak ben, ben Allah’ım, yok ilah, ancak ben....*” şeklinde tercüme ettiğimizde ortaya “*yok ilah ancak ben...*” şeklinde bir ifade çıkmaktadır. Bu tercüme asıldaki vurguyu aksettirmektedir. Bu söz dizimi Arap muhayyilesinde önce silme, âdeta hafızayı, zihni temizleme işlemi oluşturuyor. Olumsuz müstesna minh cümlesi başa getirilmekle önce muhayyileyi sahte ilahlardan arındırıyor. Sonra temizlenen, muhayyileye ve hafızaya, vurgulu bir biçimde istisna cümlesi yerleştiriliyor. Bunu asıl cümlede Arap dilini bilenler sarsılarak hissederler. Ama ne kadar söz dizimine dikkat ederek tercüme edersek edelim, ortaya vurgularını ve mûsikî ve heyecan vericiliğini kaybetmiş bir cümle çıkıyor. Meselâ, Elmalılı bu âyeti, “*Hakikaten benim ben Allah, benden başka ilah yok, Onun için bana ibadet et.*”<sup>2357</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Söz dizimsel yapı

<sup>2354</sup>- Edizkun. Age., s. 287.

<sup>2355</sup>- Edizkun. Age., s. 288.

<sup>2356</sup>- Taha, 20/14.

<sup>2357</sup>- Elmalılı. Age., IV/3322.

bozulmuştur. İstisna cümlesinin vurgu ve duygu değeri ile birlikte mûsikî ve anlam değeri de kaybolmuştur. Karşımıza çok basit bir Türkçe ifade çıkmıştır.

Çantay, “*Şüphesiz ki Allah, benim, ben. Benden başka hiçbir Tanrı yoktur.*”<sup>2358</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümede görülüyor ki asıldaki vurgulu istisna bileşik cümlesi asılda olmayan bir çok ifadelerin katkısıyla ancak anlamlı bir cümle haline getirilmiştir. Mûsikî, vurgu ve söz dizimi yok olup gitmiştir. İşte bu cümlelerdeki söz dizimi ve vurgunun aktarılması bir problemdir.

Öztürk olabildiğince bir söz dizimi taklidi yapmak istemiş ve “*ilah yoktur benden başka*”<sup>2359</sup> şeklinde devrik bir Türkçe cümle kurmuştur. Artık diğer meâller birbirlerinden farklı değiller. Kelime-i tevhit hakkında ancak intibai ve analitik bir tercüme yapılabilir. Kişi bu bilgilerle donandıktan sonra asla yönlendirilir. O zaman kelime-i tevhitteki vurgu değeri ve heybet anlaşılır. Görülür ki, kelime-i tevhit, müşrik muhayyilesine, inkarcı kalbine oturmuş sahte ilahların nefyine dair çok sadmeli bir ilâm, ötelere gelen bir bildiri, bütün varlığı kuşatan ve titreten bir haberdur. لا اله الا الله ile o kalplerdeki sahte ilahlar nefyedilirken, الله الا الله ile de Hak mabut olan Allah kalbe indirilir.

Şu âyetteki istisna bileşik cümlesi daha farklı bir anlam ihsas etmektedir. Meselâ <sup>2360</sup>(...) *لا يلفت منكم احد الامرئته* âyetindeki لا istisna cdatından sonra bir hazflı cümle var diye düşünüyoruz. “...ancak hanımın...” şeklindeki cümlenin taktiri şöyledir: “*ancak hanımın bakacak...*” Yani siz dönüp bakmayacaksınız ama hanımın dayanamayıp, bakacak; şeklinde bir anlam vardır. Ama eğer böyle bir yorum yapmazsak, hanıma bir emir verilmiş, zorlanmış gibi bir düşünce ortaya çıkar. Yani sizden hiç kimse arkaya bakmasın, **ancak hanımın baksın**. Böyle bir anlam mantikî olmadığına göre istisna edatının tercümesi bizim yukarıda verdiğimiz gibi olmalıdır.

<sup>2358</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/565.

<sup>2359</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s.314..

<sup>2360</sup> - Hud, 11/81.

Suat Yıldırım bu âyeti, “(...)beraberindekilerin hiç biri dönüp bakmasın yalnız eşin bunun dışındadır(...)”<sup>2361</sup> şeklinde,

Ateş, “(...)içinizden karından başka hiç kimse geri dönüp bakmasın...”<sup>2362</sup> şeklinde tercüme etmiş. Bu tercümeden de **karın baksın** şeklinde bir sonuca varıyoruz. Bu tercümeyle okuduktan sonra sanki Lut (A.s.)’ın hanımına geriye bakması istikametinde bir emir verilmiş, bir cebir var gibi bir hükme varmak oldukça kolay oluyor. Hülâsa, bu tercümeyle ortaya garip bir anlam çıkmıştır. İçinizden kimse arkasına bakmasın. Bu emri herkese ver. Hanımına da sen arkaya bak. Sen serbestsin şeklinde bir emir ver şeklinde anlaşılıyor. Azabın geleceğini bile bile bu kadın bu emre uyar mı. Oysa anlatılmak istenen bu değildir. Yukarıda da geçtiği gibi “sizden hiçbiriniz geri dönüp bakmasın; ama senin hanımın bakacak” şeklindedir. Yani, evet onlara isabet edecek olan şey ona da isabet edecek” şeklinde mukadderattan haber şeklindedir.

Öztürk, “(...)İçinizden hiç kimse geri kalmasın; karın müstesna...” diye tercüme etmiş. Neticede yine karın baksın şeklinde bir anlam çıkıyor. Ancak Öztürk buradaki لفت fiilini geri kalmak ile karşılamış. Oysa bu kelimenin böyle bir anlamı bağlamda düşünülse de kök anlamında yoktur. Bu kelime daha çok, dönmek, çevirmek, anlamındadır. Bir kadın kocasından dönüp çocuklarına yöneldiğinde ona امرنة لفوت imreetun lefutun denir.<sup>2363</sup> şeklindeki açıklamadan hareketle düşünülürse bu kelimenin anlamı kalbi bir dönüş, kalbi bir yönelme, muhabbete dayalı bir yöneliş anlamındadır.

Elmalılı âyeti “(...)hiçbiri geri kalmasın, ancak karın,”<sup>2364</sup> şeklinde asıldaki söz dizimine uygun tercüme etmiş. Ancak anlam muğlaktır. Bu bir tefsir öncesi meâl olduğuna göre Elmalılı bu muğlaklığı açıklama bölümünde giderecek demektir. Ama analitik olamayan örneklerini verdiğimiz çoğu meâllerde bir problem olarak kalacaktır.

<sup>2361</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 229.

<sup>2362</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 229.

<sup>2363</sup> - Rağıb. Age., s. 456.

<sup>2364</sup> - Elmalılı. Age., IV/2798.

İşte istisna cümleleri yukarıda değinilen sebepler yüzünden bir tercüme problemi oluşturmaktadır.

### 3. 11. 1 ليس (Leyse) harfleri ile istisna

Amel bakımından ليس ile benzeşen harfler vardır. Bunlara ليس harfleri denir. Bunlar nefiy harfleridir ve ليس nin yaptığı işi yaparlar. Aynı zamanda da ليس nin mânâlarını aksettirirler. Bunlar, لا, ما, لا ve ان dirler.<sup>2365</sup> Bu harfler daha çok istisna cümlelerinde müstesna minh den önce gelirler. Bu harflerin teşkil etmiş olduğu cümle kurguları yine Türkçe'den farklıdır. Bu tip cümlelerdeki vurguyu da Türkçe'ye aktarmak gâyet zordur. Bu cümleleri tercüme ettiğimizde ortaya şekil, söz dizimi ve vurgu bakımından farklı söyleyişler ortaya çıkar. Bu açıdan bu cümlelere de tercüme problemi oluşturan cümleler olarak bakmaktayız. Şu örnekleri inceleyelim:

### 3. 11. 2. ما (Ma)

Meselâ: <sup>2366</sup> وما محمد الرسول âyetinde ما ile kurulu bir cümle var. Türkçe'de böyle bir söz dizimi yoktur. Yani önce nefy etmek sonra ispat etmek biçiminde bir söyleyiş biçimimiz yoktur. Bu biçimi, yani söz dizimini Türkçe'ye aktardığımızda bir söyleyiş çirkinliği ile karşılaşmaktayız. Meselâ “*Ve değildir Muhammed... Ancak bir rasul...*” şeklinde bir söz dizimi elde ederiz. Biz bu ifadeyi soru biçiminde de tercüme edebiliriz. “*Ne dir Muhammed?! Ancak bir elçi...*” İşte bu kabil tercüme asıldaki söz dizimine de olabildiğince uygun, ancak Türkçe zevki okşamamaktadır. Bu durum bizi, âyetten anlaşılana, Türkçe söz dizimine uygun başka bir söz dizimi ile anlatmaya sevk etmektedir. Bu yola tevessül ettiğimizde de vurgu, duygu ve anlam yitimiyle karşılaşmış oluyoruz.

<sup>2365</sup> - Ğelayinî. Age., II/292.



Meselâ Ateş, “*Muhammed sadece bir elçidir.*”<sup>2367</sup>

Öztürk, “*Muhammed bir rasulden başkası değildir.*”<sup>2368</sup>

Elmalılı, “*Muhammed de ancak bir rasuldür;*”<sup>2369</sup>

Suat Yıldırım, “*Muhammed sadece, rasüldür, elçidir.*”<sup>2370</sup>

Atay, “*Muhammed ancak bir peygamberdir.*”<sup>2371</sup>

Çantay, “*Muhammed bir peygamberden başka (bir şey) değildir.*”<sup>2372</sup>

Muhammed bin Hamza, “*Daki degül Muhammed illa yalvaç;*”<sup>2373</sup> şeklinde tercüme etmişler. Asıldaki söz dizimine en uygun meâl Muhammed b. Hamza'nınkidir; ama son devir Türk mütercimleri bu kabil tercümeyi zevksiz buldukları için bundan kaçınmışlar.

### 3. 11. 3. Ȳ (la)

Meselâ Yunus sûresi 62 *ليس الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون* âyetindeki لا da gibi görev yapmaktadır. Çoğu zaman biz bu Ȳ yok ile karşılarız. Oysa bazı bağlamlarda değil anlamı Ȳ ya daha çok yakışmaktadır. Bu âyette Ȳ yı yok ile tercüme etmek mümkündür; ama kelime-i tevhit de hem değil ve hem de yok anlamı Ȳ ya yakışmaktadır. İşte bu tercihleri yapamamak tercümede bir problem oluşturmaktadır.

Meselâ yukarıdaki âyetin tercümesinin “*Yok mu?... Evet... Allah'ın velileri... onlara korku yok, yok onlar mahzun olamazlar....*” şeklinde olması mümkün ama bu söz dizimi asla uygun olduğu için Türkçe'de tuhaf karşılanır. Bu tuhafılıktan kaçmak için

<sup>2366</sup> - Alu İmran, 3/144.

<sup>2367</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 67.

<sup>2368</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 69.

<sup>2369</sup> - Elmalılı. Age., II/1187

<sup>2370</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 67.

<sup>2371</sup> - Atay. Ag.meâl, s. 67.

<sup>2372</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/106.

<sup>2373</sup> - Hamza. Ag.meâl, I/50.

Ateş, “İyi bil ki Allah’ın velilerine korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”<sup>2374</sup> şeklinde tercüme etmiş ve söz dizimine uymamış. ﻻ harfinin asıldaki görevi ve mânâsı tam belirgin değildir.

Muhammed bin Hamza, “(...) korku yokdur anlarun üzere, ne dağı anlar kayuralar ya’ni ahırat da.”<sup>2375</sup> şeklindeki tercümesinde de yine aynı problem var.

Öztürk de, “Gözünüzü açın! Allah’ın velileri için hiçbir korku yoktur. Tasaya da düşmezler onlar...”<sup>2376</sup> şeklinde birinci ﻻ yı yok-tur, ikinci ﻻ yı -mez şeklinde tercüme etmiştir.

Elmalılı ise, ﻻ ları ...ne ...ne bağlaçları ile karşılamış ve “Uyan! Ki Allah’ın evliyası ne üzerine korku vardır, ne de onlar mahzun olurlar..”<sup>2377</sup> şeklinde tercüme yapmış. Dikkat edilirse لاخوف daki ﻻ asıldaki söz dizimine uygun bir yere konmak istenmiş. Ama diğer yerlerde başarısız olmuştur.

Çantay, “Haberiniz olsun ki Allah’ın veli (kul)ları için hiçbir korku yokdur. Onlar mahzun da olacak değillerdir.”<sup>2378</sup> şeklinde birinci ﻻ yı yok-dur, ikinciye değil olarak tercüme etmiştir.

Halbuki bu âyet vurgularla doludur. ﻻ tembih edatı aslen, soru hemzesi elif ile, ليس ye benzeyen ﻻ dan oluşmuştur. Aslında bu edat yok mu, değil mi anlamına gelen iki ifadenin kaynaşmasından meydana gelmiştir. Bu asıl mânâdan hareketle âyetteki ﻻ edatlarının anlam inceliklerini kavramak mümkündür. Bu düşünceye göre, ﻻ daki ا Türkçe’deki soru edatı olan mu ile, ﻻ yı da yok veya değil ile karşılayabiliriz. Tercüme Yok mu?, Değil mi? şeklinde soru sorarak kabullendirme mânâsında bir cümle, soru cümlesi olur.

<sup>2374</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 215.

<sup>2375</sup> - Hamza. Ag.meâl, 1/61.

<sup>2376</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 217.

<sup>2377</sup> - Elmalılı. Age., IV/2730

<sup>2378</sup> - Çantay. Ag.meâl, 1/317

Âyet önce yok mu? Değil mi? gibi sorularla muhatabın zihninde bir merak oluşturur. Bu gibi sorular uyarıcıdır. Bu yüzden bu edat tembih edatı olarak mütalaa edilir. Allah (c.c.) da böyle bir uyarıcı ve olumsuz soru ile muhatabı meraklandırıyor. Acaba ne yok mu diye düşünüldüğünde de Evet Allah'ın evliyalrı var şeklinde bir cümleyi zihinde pekiştiriyor. Sonra cümleler eksiltili olarak akıp gidiyor. Onlara bir korku yok... ve hayır ... onlar mahzun olmazlar... gibi.

İşte gerek لا edatının ve gerekse de ي harflerinin birden çok yoruma müsaade etmesi ve asıldaki cümlenin söz diziminin Türkçe'ye aynen aktarılamaması da ciddi tercüme problemlerindedir.

### 3. 11. 4. لات (Late)

Bu edat da ليس ye benzemektedir. Nefy edatı olup حين kelimesinin başında yer alır. “Ferra لات nin takdiri لاحقين dir. ت onda pekiştiricidir. ثم Sümme ve رب rubbe kelimelerine getirildiği gibi bu kelimeye de getirilmiştir. Bazı Basralılar bunun mânâsının ليس olduğunu söylemişlerdir. Ebu Bekir Allaf ise. Bu edatın aslı ليس dir. ا Elif, ی ya harfine dönüşmüş, ت harfi de س e bedel olmuştur. İnsanların ناس kelimesine ناث dedikleri gibi, demiştir..

Bazıları ise لات nin aslı لا dır. Tcnis ت sı saate ve müddete tembih olsun diye artırılmıştır. Sanki kaçın diye bağırdıkları zaman, kaçma müddeti yok, kaçmak saati değil denilmiştir.”<sup>2379</sup>

Bu açıklamalar ışığında لات nin bünyesinde hem zaman ve hem pekiştirme ve hem de zamanı olumsuz kılma gibi anlamlar taşıdığını anlamaktayız. Bu kadar yoğun anlamlar taşıyan bu edatı Türkçe'de aynı yoğunlukta karşılayacak bir kelime bulmak zor. Çok kelimelerle karşılamak zorundayız. Bu hem mota mot bir tercüme için ve hem de vurgu için bir problem olarak karşımıza çıkıyor.

Meselâ *لا ت* nin geçtiği <sup>2380</sup> *من قبلهم من قرن فنادو ولات حين مناص* âyetini “Onlardan önce karyelerden nicelerini yer yüzünden kazıdık... Feryat ettiler. O zaman, artık kurtuluş zamanı değildi...” şeklinde analitik/tefsiri bir tercüme yapmak zorunda kalıyoruz

Elmalılı, “çığıştılar: Değildi fakat vakti hâlas.”<sup>2381</sup> diye tercüme etmiş. *لا ت* burada değildi şeklinde tercüme edilmiştir. Bu tercümede *لا ت* nin bünyesindeki yukarıda anlatılan mânâlar kayıptır.

Ateş, “Onlardan önce nice nesilleri helak ettik de feryad ettiler; fakat artık kurtuluş zamanı geçmişti.”<sup>2382</sup> şeklinde tercüme etmiş. Aslında late -miş’li, yani duyulan geçmiş zaman ifade etmiyor.

Suat Yıldırım, “ama kurtuluş zamanı çoktan geçmişti”<sup>2383</sup> şeklinde tercüme etmiş ve *لا ت* nin anlamlarını kaybetmiştir.

Öztürk, “fakat kurtuluş yoktu; geçmişti zaman.”<sup>2384</sup> şeklinde tercüme etmiştir. Görüldüğü gibi mütercimler tarih anlatır gibi duyduklarını rivâyet ediyorlar âdetâ. Sanki tercümelerde olayı biz anlatıyoruz. Duyulan geçmiş zaman kullanıyoruz. Oysa olayı anlatan Allah’tır. Gördüğünü hikâyeye ediyor. “Feryat ettiler... Değil idi kurtuluş zamanı. Veya Kurtuluş zamanı değildi/değil idi. Veya Kurtuluş için bir saatleri, bir müddetleri yoktu. Hatta daha ince bir biçim tahliline girdiğimizde *مناص حين مناص* şeklinde bir tamlama ile karşılaşılıyor. Bu tamlama belirtisiz isim tamlamasıdır ve “bir kurtuluş zamanı” şeklinde tercüme edilir. *لا ت* nin sonundaki *ت* nin de zaman ifade ettiği hesaba katılırsa, ki yukarıda böyle bir anlam taşıdığı ihtimaline değinmiştik, o zaman kurtuluşa yeterli bir zamanları yoktu. şeklinde bir anlam da çıkabilir.

<sup>2379</sup> - el-İsfehâni. Age., s. 448.

<sup>2380</sup> - Sâd, 38/3.

<sup>2381</sup> - Elmalılı. Age., V/4082.

<sup>2382</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 452.

<sup>2383</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 452.

<sup>2384</sup> - Öztürk. A.g.meâl, s. 452.

İşte yalnız bir edatta bu kadar ince mesajlar yüklü olunca onları aynen ve bir tek kelime ile tercüme gâyet zor bir iş olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3. 11. 5. ان (În)

Bu edat da ليس ye benzeyen ان olarak<sup>2385</sup> mütalaâ edilir. Onun “dört anlamı vardır. Şu âyette olduğu gibi şart anlamı taşır. ‘În tuazzib hum fe inne hum ibaduke.’ ‘şâyet onlara azab edersen artık onlar senin kullarıdır.’ ‘Lam’ın anlamını gerektirir. ‘in kade leyudilluna....’ Ayrıca olumsuz anlam da içerir. Genellikle “illa”dan sonra gelir. Şu âyette olduğu gibi: ‘in tezunnu illa zannen’ ‘in haza illa kavlu’l beşer.’ ‘În nekulu illa i’tirake be’du alihatina bi suin.’ Bir de olumsuzluğu tekit eder ‘ma in ychruca zeydun’ gibi.”<sup>2386</sup>

İşte böyle birden çok anlamlar taşıyan bir edatın tercümesinde de karşımıza problemler çıkmaktadır.

Mesclâ<sup>2387</sup> ان كاد ليضلنا عن الهتنا لولا ان صبرنا عليها âyetinde كاد den önce gelen ان çoğu tercümede karşılıksızdır. Halbuki ان in burada önemli bir görevi vardır.

Kurtubî buradaki ان edatını قد<sup>2388</sup> ile, yani tekit ifade eden bir kelimeyle karşılamış.

Çantay, “*Hakıyat*”<sup>2389</sup> kelimesi ile karşılamış.

Elmalılı, “*Sahi be, az kaldı...*”<sup>2390</sup> şeklinde tercüme etmişler.

Suat Yıldırım, “*neredeyse*”<sup>2391</sup> diyerek sadece kadeyi tercüme etmiş. Oysa ان edatı kadeyi ya nefy ediyor, veya tekit ediyordur. Bu anlam tercümeden çıkarılacak

<sup>2385</sup> - Ğelayinî. Age., I/292.

<sup>2386</sup> - el-İsfhânî. Age., s. 38.

<sup>2387</sup> - Furkan, 25/42.

<sup>2388</sup> - Kurtubî. Age., XIII/35.

<sup>2389</sup> - Çantay. Ag.meâl, II/649.

<sup>2390</sup> - Elmalılı. Age., V/3587.

<sup>2391</sup> - Yıldırım. Ag.meâl, s. 362.

kadar önemsiz değildir. Öztürk, **كاد** kelimesine de **ان** edatına da tercümede bir karşılık vermemiş. “Eğer biz kendilerine bağlılıkta sabırlı olmasaydık, bu bizi ilahlarımızdan saptıracaktı.”<sup>2392</sup> Ateş de, “neredeyse”<sup>2393</sup> diyerek yalnızca **كاد** yi tercüme etmiş.

Biz bu bağlamda **ان** edatının hem nefy, hem tekit mânâsı taşıdığı kanaatindeyiz. Dikkatle bakılırsa görülür ki **ان**, **كاد** nefyediyor. “Az kalsın değil, neredeyse değil... Ondan daha kısa sürede, gibi ince bir mânâ tespit etmek mümkündür. Zaten te’kid mânâsı da bu nefyin bir neticesidir. **كاد** nefyedilirse, neredeyse demek bile uzun bir süre. Elbette, kesinlikle bizi ilahlarımızdan ayıracaktı, gibi bir mânâ vardır.

Elmalılı bu inceliği gördüğü için **ان** edatını sahi be ünlemi ile karşılamış. Yani **ان** edatı bu bağlamda cümleye şöyle bir anlam ayırtısı katmıştır. “Neredeyse, az kalsın ne kelime... Bu bizi ilahlarımızdan ayırmıştı bile....”

Yine **ان** edatı <sup>2394</sup>(...) **ما هذا الا ملك كريم** âyetinde daha tesirli bir görev yapmış kanaatindeyiz. Buradaki **ان** edatı kanaatimce hem **ليس** ye benzemekte, hem de şart edatı görevi üstlendiği kanaatindeyim.

Elmalılı, “Allah için bu bir beşer değil, mahza bir melek-i kerim.”<sup>2395</sup> diye tercüme etmiş. **ما** edatını **ليس** anlamında tercüme etmiştir. Tercümede **هذا** yani işâret zamirini hazf etmiş ve **ان** edatına “mahza” sırf anlamı vermiş.

Çantay, “(...) bu, bir beşer değildir. Bu çok şerefli bir melekten başkası değildir”<sup>2396</sup> diye tercüme etmiştir. Çantay burada **ان** i, değildir, yani **ليس** anlamında tercüme etmiştir.

Ateş, “Allah için haşa bu, insan değildir; bu ancak güzel bir melektir.” diye tercüme etmiş. **ان** edatının cümleye kattığı vurgu kayıptır. Yani, Ateş **ان** edatını hiç

<sup>2392</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 365.

<sup>2393</sup> - Ateş. Ag.meâl, s. 362.

<sup>2394</sup> - Yusuf, 12/31

<sup>2395</sup> - Elmalılı. Age., IV/2858.

<sup>2396</sup> - Çantay. Ag.meâl, I/351.

hesaba katmamıştır. Onun asıldaki fonksiyonunu görmezden gelmiştir. Oysa buradaki ان bir vurgu ve anlam inceliği ile yüklüdür.

Öztürk, “*Aman Allah'ım! Bu bir insan değil; asil bir melektir.*” derken ان edatını ليس nin anlamıyla karşılamamış, isim cümlesi şeklinde tercüme etmiştir. Halbuki asılda ان هذا istisna minh ve istisna olmak üzere iki cümlecikten oluşmaktadır. Ve Kur'ân'ın meşhur ifade biçimi olan eksilteli cümle üslubuyla söylenmiştir. Önce kelimesi kelimesine ve sözdizimine uygun olarak bu âyeti tercüme etmeye çalışalım. “*değil bu bir beşer.... Şâyet bu... ancak, kerim bir melek...*”

Eğer ان edatını şâyet anlamına alırsak bu âyeti şöyle tefsirî bir tercümeye dökebiliriz: “*Aman Allah'ım, Allah için hayır! Bu bir beşer değil!... Olsa olsa bu ancak kerim bir melek olur.*”

Eğer ان edatı, değil ve yok anlamına alınırsa bu sefer mânâ “*Allah için hayır! Bu bir beşer değil. Bu (insan) değil, ancak kerim bir melek*” Yani ikinci cümlenin başına gelen ان edatını, geçen cümledeki değil ifadesini vurgulamak için kullanılan bir değil ifadesi olarak da yorumlamak mümkündür. Ancak birinci cümledeki değil anlamındaki لا dan sonra biçimce ayrı bir edat kullanımı cümlelerde vurgu ve şaşma hadisesini vurgulamaya matuftur diye düşünüyorum.

Leyse harfleriyle bağlanmış istisna cümleleri de tercüme problemleri oluşturmaktadırlar. Çünkü Türkçe’de bu harflerle bağlanmış cümlelerin söz dizimi ve vurgu değerler Arapça’dakinden oldukça farklıdır.

Bu cümleleri tercüme ederken hem anlam ve hem de vurgu değerini aktarmaya dikkat etmek gerekir.

### 3. 12. Yazı Dili ve Konuşma Dili

Kur'ân tercüme edilirken ona yazı dili ve konuşma dili şeklinde iki ayrı perspektiften bakılmalı mıdır? Bu isim altındaki böyle iki ayrım ne kadar doğrudur? Bu



bakış mütercime neler kazandırır? Kur'ân'a yazı dili olarak yaklaşan bir mütercim karşısına çıkması muhtemel problemler veya kolaylıklar neler olabilir? Yine Kur'ân'ın üslubuna konuşma dili olarak yaklaşan bir mütercim ne gibi zorluk veya kolaylıklarla karşılaşır? İşte bu başlık altında bu mevzuları mütalaâ edeceğiz.

Bu mevzuda, “Kur'ân-ı Kerim özü itibariyle yazılı bir metin (=mektup) değildir; bilakis onun hakim vasfı, meşfuh (ağızdan çıkan) ve mesmu' işitilen bir hitap olmasıdır. Bu nedenle Kur'ân'ın bu vasfı göz önünde tutularak, metin önce konuşma dilinden, yazı diline çevrilmeli, ancak daha sonra Arapça'dan başka bir dile çevrilmeye teşebbüs etmelidir.”<sup>2397</sup> gibi fikirler ileri sürülmüştür. Oysa bu yaklaşımlar bir ön yargı niteliğindedir. Yani bir kabulden hareketle tercümeyle yaklaşmak gibi bir şeydir. Halbuki Kur'ân'a, Kur'ân olarak yaklaşmak daha doğrudur. Kur'ân'ı yazılı ve sözlü metin gibi bir ön fikir ile değil, Kur'ân'ı okumaya Allah'ın kelamı olarak başlamak ve onun üslubu karşısında olduğumuzu düşünerek yaklaşmalıyız. Nitekim Izutsu “Kur'an'ın fikir yapısının iskeletini elde edebilmek için ilk önce Kur'ân'ı herhangi bir öncel fikre sahip olmaksızın objektif bir biçimde okumalıyız. Yani Kur'ân'ı sonra çıkan İslâm düşünürlerinin, kendi ekollerinin eğilimlerine uygun biçimdeki yorumlarının düşüncelerinin etkisinde değil, bizzat Kur'ân'ın kendi esas düşünce sistemi içinde anlamağa çalışmalıyız. Peygamber ve sahabelerin anladıkları şekilde anlamalıyız.”<sup>2398</sup> demektedir. Biz burada “Kur'ân'ın fikir yapısı” “Kendi esas düşünce yapısı” ifadelerinin, beşer zihninin faaliyeti olan düşüncenin ürettiği fikrilerin sistemi şeklinde vereceği bir ihsası yanlış bulduğumuzu söylemekle birlikte Izutsu'nun fikirlerine katıldığımızı söyleyebiliriz. Kısaca Kur'ân'a mahiyeti açıklanmamış bir “sözlü metin” olarak yaklaşmak bir ön ve yanlış yaklaşım olacağı kanaatindeyiz.

Cüendioğlu'nun yukarıdaki fikirleri Kur'ân Meâli Okuma Kılavuzu adlı kitabın yazarı Soyalan tarafında da desteklemekte ve Soyalan, “Kur'an meâli okuyan kişi

<sup>2397</sup> - Cüendioğlu. K.Ç.D., s. 18.

<sup>2398</sup> - Izutsu. Agc., s. 68-69.

bilmelidir ki Kur'ân Allah'tan Resulünün kalbine inmiş bir vahiydir. İnsanlar böyle bir vahiyle uyarılmışlardır.(...)

İşte Allah'ın Rasulü kalbine gelen bu vahyi insanlara aktarmış, (...) yani bu vahiy ilk muhataplarına Allah'ın Resulünün ağzından ulaştırılmıştır. Arada ne bir yazı, ne bir harf ne de bir kağıt bulunmuştur. İlk muhataplar vahyi Allah'ın Resulünün ağzından bire-bir işitmişlerdir. Allah'ın âyetlerini bir konuşma üslubu içinde dinlemişlerdir."<sup>2399</sup> Bu bilgiler doğrudur şüphesiz; ancak peygamberin kalbine gelen vahyin vurguları, ritimleri, tonlamaları ve aksanı Arap'ın konuşurken yaptığı vurgu, tonlama ve aksanın aynı mıydı? Yine aynı şekilde sorumuzu Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında da sorabiliriz. O ilk muhataplara Kur'ân'ı seslendirirken Arab'ın konuşurken yaptığı vurgu, tonlama, hazıfların aynısını mı yapıyordu? İşte yukarıdaki mütalaalardan sonra akla gelmesi muhtemel bu sorulara da cevap verilmeliydi. Biz şunu demek istiyoruz. Allah'ın kelimesindeki üslup, beşerî mânâda bir konuşma dili ile adlandırılmamalıdır. Eğer Kur'ân'da beşerin ortaya koyduğu bir yazılı metin üslubu gözlenmiyorsa bu üsluba konuşma dili de denmemelidir. Çünkü beşerin ortaya koyduğu sözlü metin bir çok zaaflar taşır.

Bu konuda, ilk bakışta münasip gibi gözükken bir de örnek vermiş Soyalan.

“Bir hatibin konuşmasını zevkle ve can kulağıyla dinleyebilirsiniz. Onu dinlerken, cümlelerinin eksikliği, konudan konuya atlaması kulağınızı tırmalamaz., belki de bunların farkına bile varmazsınız. Ancak aynı hatibin konuşmasının bant deşifresini okuduğunuzda metni anlamakta zorluk çekersiniz. Hatibi dinlerken farkına varmadığınız, kulağınızı tırmalamayan bir çok şey karşınıza çıkar.”<sup>2400</sup> şeklinde oldukça öznel, tutarsız fikirler ileri sürmüştür. Halbuki çirkin olan bir hitap, ister yazılı olsun ister sözlü, daima dinleyenini rahatsız eder. Daldan dala konan, sözlü bir kompozisyon sunmayan bir hatip, dinleyicilerinin asabını bile bozar. Atalarımız tutarsız ve ipe sapa

<sup>2399</sup> - Soyalan, Mehmet Yaşar. Kur'ân Meâli Okuma Klavuzu, Araştırma Yayınları, Ankara, 1999. s. 90

<sup>2400</sup> - Soyalan. Agc., s. 90-91.

gelmez sözleri “Dam üstünde saksığan vur beline kazmayı” şeklindeki hiciv ve alay dolu sözü, saçma sapan bir yazılı metni okurken değil, daldan dala atlayan, saçma sapan laflarla dolu bir konuşmayı dinlerken söylemişlerdir. Halbuki bu ifadeler Kur’ân yazıya geçerken bir takım anlam, ses, vurgu ve ritim yitimi olmuştur tezini de gündeme getirir. Halbuki durum öyle değildir. Bir sözlü metin yazıya geçtikten sonra onu seslendirdiğinizde tekrar sözlü metne dönüştürebilirsiniz. Ancak bu ilk söyleyenden farklı vurgularla olabilir.

Kur’ân’ın sözlü metin olduğu fikri Salih Akdemir ve Ömer Özsoy tarafından da benimsenir. Akdemir, Kur’ân Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine adlı makalesinde bu fikri şöyle yazıya döker:

“Kur’ân’ın sözlü bir metin olma özelliği gerçekten de Kur’ân’ın doğru anlaşılması bakımından kesinlikle göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Onun bu özelliği genelde dikkate alınmadığı içindir ki âyetler arasındaki bağlantılar başarılı bir biçimde kurulamamaktadır. Birazdan Kur’ân’dan vereceğimiz örnekler bu düşüncemizi doğrulayacaktır. Kur’ân’ın sözlü bir metin olmasının doğurduğu sonuçlarla ilgili olarak yapılan en değerli araştırmalardan biri de Kuşkusuz değerli araştırmacı Ömer Özsoy’a aittir. Özsoy ‘Çeviri Kuramı Açısından Kur’ân Çevirisi Sorunu’ başlıklı araştırmasında Kur’ân’ın sözlü metin olma özelliği dikkate alınmadığı takdirde karşılaşılabilecek zorlukları çarpıcı bir dille şöyle ifade etmektedir. ‘Biz bu kabulden hareketle Kur’ân’ı bir metin yani sözlü bir metin değil de bir yazın metni olarak okuduğumuzda çift standartlara yaslanmadıkça açıkça şöyle bir manzarayla karşılaşırız: Kur’ân metninde çelişkiler vardır, Kur’ân metninde azımsanmayacak ölçüde tekrarlar vardır. Kur’ân metninin kompozisyonunda belli bir mantık yakalamak mümkün değildir; Ne kronolojik bir tertiptir, ne konularına göre (tematik) bir tertiptir. Ne de sistematik bir tertiptir. Buna bağlı olarak, bütün olarak, Kur’ân metni iç bütünlüğe sahip olmaktan uzaktır. Süre içi bütünlük yoktur. Mevcut formun en küçük birimleri olan âyetler bile her zaman gerçek bir bütünlüğe tekabül etmemektedir.

Hepsinin bütünsüzlüğe indirgenmesi mümkün olan bu özellikler bir yazın metni için kusur kabul edilebilecek niteliklerdir.’ Ancak Kur’ân’ın sözlü metin olma özelliği göz önünde bulundurulacak olursa yukarıda zikredilen olumsuzlukların tamamen ortadan kalktığı görülecektir. O halde Kur’ân’ı doğru bir biçimde anlamak istiyorsak, sözlü metni oluşturan arka planı göz önünde bulundurmanız gerekir. Bu da Özsoy’un haklı olarak ifade ettiği gibi Kur’ân’ın her bir pasajını ait olduğu tarih içinde okumaya çalışmaktır. Böyle yapmadığımız takdirde yapacağımız iş tesadüfî durumlarda ‘çeviri’ olma niteliğine ulaşsa bile büyük bölümü itibariyle yeni bir metin inşasından başka bir şey olmayacaktır.

Şu halde başarılı bir Kur’ân çevirisi onun sözlü metin olma özelliğinin göz önünde bulundurmak sûretiyle bu durumun yol açtığı kapalılıkları gidermek üzere tarihî arka plana inmek orada olayları sanki yaşıyormuşçasına belirlemeye çalışmak ve sonuçta gerekirse yeni bir metin inşa etmekle mümkün olur. Sonuçta çevirinin bir yorum olduğu hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Şu halde çevirmen işlevselci yaklaşımdan söz ederken gördüğümüz üzere okurunun Kur’ân’ın gerçek dünyasına götürecek köprüler kurmak durumundadır. Bu bakımdan Kur’ân’a ulaşmak için metin inşa etmekten korkmamak büyük bir önem taşır. Dikkat edilmesi gereken sadece ve sadece yapılan çevirilerin bir yorum olduğunu unutmamak ve dolayısıyla yorumları asla kutsamamaktır. İşlevselci yaklaşımın çevirmene sorumluluğunu taşımak koşuluyla büyük özgürlükler tanınması asla bir rastlantı değildir. Ancak bu çevirmen gizli biri de olmamalıdır. Okur onun konuyla ilgili derinliğini ve düzeyini bilmek durumundadır. Çünkü tehlikeli akarsular üzerinden onun kuracağı anlam köprüleri sayesinde geçecektir. Ona güvenmesi gerekir. Güven uyandırmanın koşulu da bellidir: İlimde derinleşmek ve takva boyutuna erişmek...<sup>2401</sup>

<sup>2401</sup>- Akdemir, Salih. “Kur’ân Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine”. *İslâmiyât*. Cilt.V. Sayı 1, (Yıl, 2002) s. 150-152.

Akdemir ve Özsoy'un bu biçimdeki mütalaalarını verdikten sonra şunları dile getirmekte fayda görmekteyim. Daha doğrusu konudan biraz uzaklaşarak tekrar konuya dönmek istiyorum.

Batıda gelişen çeviribilim terimlerinin Türkçe'ye çevirisi de ayrı bir problem ortaya çıkarmıştır. Okuyucusunu ciddi bir zihni bulanıklığa sürüklemektedirler. Meselâ: “statik için, dural, code için düzgü, target language için erek dil, source language için kaynak dil”<sup>2402</sup> denmektedir. Bu terminoloji, çevirmenlerin benimsedikleri dil anlayışına göredir. Dilin ortaklığı ilkesine saygılı değildir. Hatta, öyle ki, aynı bilim ekolündeki kimseler bile farklı terminolojileri kullanmaktalar. Meselâ, “Target language” için Mehmet Rifat kalkış dili, “source language” içinse “varış dili”<sup>2403</sup> demek ve yine “edim” Işın-Bengü'de “performance”nin karşılığı<sup>2404</sup> iken, Nedret Kuran'da “(...) bir edimin (çevirinin)” şeklinde çeviri yerine kullanıldığını görüyoruz. Bu durum bin dört yüz yıllık İslâmî ilimler terminolojisini, âşına olduğumuz dilbilgisi terimleri sözlüğünü tahrip ve imha etmekten, o sağlam örgüyü sökmekten ve bu ilimler sahasında bir Babil Kulesi inşasına kalkışmaktan başka bir şey değildir. Faraziye Arapça olduğu için attık. Sonra Batı dillerinden theory'yi aldık, daha sonra da ona kuram dedik. Bu gidiş, ilmî sahada bir terminoloji çıkmazına bizi sürüklemektedir. Esef verici olan ise, bugün İslâmî akademyanın bu terimlere hiç ihtiyacı yokken, bu karmaşık, bulanık, sisli ve puslu terimleri kullanmaya heves etmeleridir.

İşte Kur'ân'ı, yazılı metnin zıddı olan bir edebî türü çağrıştıran, ona beşer kelamı ihsaslarını, edebî türlerden biriymiş havasını veren **sözlü metin** teriminin de böyle bir temayülden kaynaklanarak bulunduğu kanaatine kapılmaktayım. Bence Kur'ân hakkında bu tanım net değildir. Belirsizdir ve Kur'an'ın üslubunu anlatmaktan uzaktır. Kur'ân'ın tanımları içinde de onun böyle bir özelliğine rastlamamaktayız.

<sup>2402</sup> - Bengi-Öner. Ç. T. S., s. 72-73.

<sup>2403</sup> - Aksoy. Agm., s.60.

<sup>2404</sup> - Bengi-Öner. Ç. T. S., s. 72

Kur'ân hakkında söylenen adlandırmayı iyi kavramak ve kavratmak gerekir. Aksi takdirde böyle bir adlandırma ile yapılan öneri her şeyden önce zihne çok hassas sualleri dâvet etmektedir. Bu tezler vahyin keyfiyetini tekrar gözden geçirmemizi gerektiriyor. Vahiy kavramı ile konuşma arasında benzerlik ve farklılıkların ortaya konması gerekiyor. Allah'ın vahiy ve tekellümü gibi kavramların detaylı orak incelenmesi zaruretini doğuruyor. Kur'â'a sözlü metin, konuşma dili dedikten sonra Kur'ân'ın bir vahiy olduğu gerçeği nasıl mütalaa edilmelidir? Beşerin ortaya koyduğu sözlü, edebî ürünlerdeki gibi bir konuşma dili midir? Allah'ın meydana getirdiği sözlü dil nasıl bir dildir? Allah'ın Rasulü'ne vahyi esas alınarak mı Kur'ân'a konuşma dili deniyor, yoksa onu seslendirirken bir Kur'ân okurunun okumasına bakılarak mı? Âlemlerin Rabbi Rasulü'ne vahyettikten sonra bu vahiy yazıya geçildiğinde bir anlam yitimi olmuş mudur? Böyle düşünmek insanı ne gibi neticelere ulaştırır? Bugün Kur'ân'ı seslendiren bir okuyucu acaba Rasulullah'ın okuyuşundaki incelik, güzellik ve anlama etki edecek vurguları, diksiyonları aksettirebiliyor mu? Kur'ân'ın şifahî olduğuna hükmederken neyi esas alıyoruz?

Kur'ân'ın okunuşu, okunuşu esnasındaki vurgular, ritimler, ünlemler, eksiltilmiş cümleler, fasılalardaki duruş biçimi, kısaca Kur'ân okunurken kulağa çarpan biçimine konuşma dili denebilir mi?

Doğrusu biz Kur'ân hakkında konuşma dili şeklinde bir ifade kullanılmasını pek anlamış değiliz. Bu yüzden de bir hüküm verememekteyiz. Çünkü konuşma dili ve yazı dili şeklindeki iki ayrım beşerî bir kelam için kullanılmaktadır. Bu terminolojiyi düşünce hayatımıza sokan mezkur yazarların maksatları bu değilse bile, sözün zahirî insanda bu intibaları uyandırmaktadır. Konuşma dili, meselâ, edebiyatta sözlü anlatımdaki bir üslubun adıdır. Yazı dili tabirindeki dil kelimesi de üslup ifade eder. Temel anlamını ifade etmez. Temel anlamda dil, konuşma ve yazı diye ikiye ayrılmaz. Aslında potansiyel olan dilin kinetize edilmesinden ortaya üsluplar çıkar ve biz bu üslupları kategorize ederiz.



Durgun, potansiyel dili kullanmaya başladığımız an ifade, yani anlatım denen vaka doğar. Anlatımın da diğer, daha spesifik olanları, işaretle, müzik, resim, sanat gibileri hariç tutulursa iki ana yolu vardır. Yazma ve konuşma.

“Duygularımızı, düşüncelerimizi konuşma ya da yazma ile anlatırız. Konuşma günlük hayatta insanların birbirlerine hitap edebilecekleri bir sınır içinde uygulanabilir. Konuşma karşılıklı duygu ve görüş alış verişi olanağı da sağlar. Yazma ise, uzakta bulunanlarla anlaşma yoludur.”<sup>2405</sup> bu uzaklık zamansal olarak da düşünülebilir. Geçmiş devirlerden bize gelen yazılı eserler ve bizden istikbale gönderilen yazılar gibi. “Yazma ile; gazete, dergi, kitap gibi yayınlar aracılığıyla geniş kesimlere”<sup>2406</sup>, geniş zaman dilimlerine hitap ederiz. Bu yüzden “yazma, kalıcı bir yoldur.

Konuşmada ve yazmada bir dilin kelimeleri, terimleri, deyimleri, cümle kurma kuralları kullanılır. Şu var ki konuşan kimse, kullandığı kelimelerin yerinde olup olmadığını, kurduğu cümlelerin kurala uyup uymadığını denetleyecek yeterli zamanı bulamaz. Bu nedenle konuşmada, istemeden ya da farkında olmadan yapılan dil yanlışları bulunabilir. Cümleler de yazılı anlatımın cümlelerine göre kısa olur. Bu yetersizlikleri yanında, konuşma ses gücü taşır: Kelimeleri yerinde vurgulama; sese sözün anlamına ve duygusuna göre ton verme, anlatımın gücünü artırır. Ayrıca konuşanın yaptığı jestler ve mimikler de sözün anlamını etkiler.”<sup>2407</sup>

F. R. Palmer. “Yazı dili, herhangi bir kayıp olmaksızın konuşma diline büyük ölçüde dönüştürülebilir. Fakat bunun tersi doğru değildir. Söylenen bir şeyi yazacak olursak, ondan, önemli ölçüde bir şeyler kaybederiz.”<sup>2408</sup> diyor. Bu mülâhazalar açısından baktığımızda vahiy bir konuşma, hatta Arap’ın konuşurkenki yaptığı vurgu ve tonlamaları içeren bir konuşma kabul edilirse, bu vahyin, katipler tarafından yazıya

<sup>2405</sup> - Göğüş. Age., s. 6.

<sup>2406</sup> - Göğüş. Age., s. 6.

<sup>2407</sup> - Göğüş. Age., s. 6.

<sup>2408</sup> - Palmer, F. R., Age. s. 20.



aktarılrken de bir çok vurgu, ahenk, mânâ ve estetik yitimine uğradığını kabul etmek zarurî hale gelir.

Şimdi bu anlamda Kur'ân'a konuşma dili diyebilir miyiz? Şüphesiz hayır? Yazarların da Kur'ân'a bu anlamda bir konuşma dili adlandırmasını verebileceklerini sanmıyorum. Eğer Allah'ın Rasulü'ne vahyi bir nevi konuşma kabul ediliyorsa, bu doğrudur. İztsu da Allah ile kul arasındaki "haberleşmenin iki yolu birbirinden ayırt edilmelidir.: 1) sözlü haberleşme, 2) sözsüz haberleşme. Sözlü haberleşme yukarıdan aşağı doğru olursa dar ve teknik anlamıyla vahiydir."<sup>2409</sup> demektedir ki bu görüşe katılıyoruz. Ancak o konuşmanın da keyfiyeti meçhuldür. O konuşma yani vahiy esnasında, Rabbimizin âyetlere nasıl bir vurgu, nasıl bir ritim, nasıl bir tonlama ve ses değeri yüklediğini biliyor muyuz? Bu vahiy Allah'ın Rasulü'ne sözlü olarak indikten sonra yazıya geçirilişi esnasında bu vurgu değerleri, ritim ve tonlamalar muhafaza edilebildi mi? Ki o zaman ünlem, soru, virgül v.s. gibi noktalama işaretleri de yoktu.

O halde Kur'ân için konuşma dili derken, bu vasıflamanın çağrıştıracığı bu gibi soruları akla getirmek lazımdır. Beşer konuşurken ve ortaya sözlü bir metin koymaya çalışırken handikapları vardır. Anlatım korkusu duyar, heyecanlanır, kelimeleri seçmekte tereddütlere düşer, daldan dala atlar vs.

Bizim aşık edebiyatımız, manilerimiz de sözlü bir edebiyatın ürünüdür. Yazıya geçmiş, artık yazılı edebiyat olmuşlardır. Onlara sözlü dememizin sebebi ilk ortaya konuş biçimlerine göredir. Kur'ân'a da ilk iniş biçimi açısından sözlü metin, konuşma dili değil, vahiy denmiştir ve bu çok özel bir vasıflandırmadır. Allah'a ait bir konuşmayı anlatır.

Yine unutulmamalıdır ki, hangi sözlü metin olursa olsun, yazıya geçtiği an artık o yazılı metin sayılır. Sözlü metin ise ağızdan çıktığı an ikinci ağızdan aynen tekrarıyla,

---

<sup>2409</sup> - İztsu. Age., s. 71.

üç ve dördüncü ağızdan tekrarı arasında da farklar olacaktır ve gittikçe aşınacak onda da anlam, ses, vurgu yitimi söz konusu olacaktır.

Sonra şunu da ilave etmek istiyorum. Sözlü ifade tam konuşma anında yoruma, yazılı ifadeden daha az müsaade eder. Oysa Kur'ân yoruma açık ifadelerle doludur. Bu açıdan onu konuşma dili olarak nasıl niteleyebiliriz?

Yine sözlü edebiyata dönüp oradan mütalaalar yapılacak olunursa, şunları söylememiz mümkün olur: Manileri, destanları, türkü ve atasözlerini söyleyenlerin onları seslendirme biçimlerine ulaşmamız mümkün değildir. Şüphesiz, bu sözlü ürünler yazıya geçince şairlerinin sinelerindeki özel anlamlarını, duygu değerlerini yitirmişlerdir. Biz onları seslendirirken onları kendi ruh halimizin kalıbına dökerek okur, onları kendimize has bir konuşma diline çeviririz. Kur'ân'ı konuşma diline çevirenler de ona kendi o anki ruh hali içindeki vurgu ve tonlamaları vereceklerdir elbette. Bu da Kur'ân'ı aksettirmekten uzak olacaktır.

Bu yüzden Kur'ân'a münezzeh bir kelam, Allah'a has, münezzeh bir üslup demek zorundayız. O'nun üslubu için konuşma dili derken dilin kendisini kast etmiyoruz. Ona dilin kullarındaki bir üslubu kast ediyoruz. Nitekim her konuşanın da yazan gibi farklı bir üslubu vardır. Şüphesiz Kur'ân bir Arap'ın konuşurken ortaya koyduğu bir konuşma metnine benzemez. O konuşma dilinin gramatik kaidelerini içerse bile o konuşma dilinin üslubunu aksettirmez. Yine konuşma dili, dil ve toplum ilişkisini, toplumun çeşitli katmanlarında kullanılarak çok farklı biçimler alan bir dil çeşnisini de hatıra getirir. Meselâ, öğrencilerin kompozisyon yazarken konuşma dillerini yazılarına aksettirmeleri sonucunda çok farklı bir dil olgusuyla da karşılaşırız. Öğrenciler konuşurken veya yazarken dilbilgisel olan fakat anlaşılır cümleler, dilbilgisel olmayan, fakat anlaşılır cümleler, dilbilgisel olan anlaşılmaz cümleler, dilbilgisel olmayan anlaşılmaz cümleler ortaya koymaktadırlar. Mesela dilbilgisel olan anlaşılmaz tümcelere şu, **Bir ailenin yıllık geçimi ailesini geçindirmez. Bütçe besin değeri olan şeylerle olur, cümleleri verilebilir.** Bu cümleler dilbilgisi kurallarına uygundur ama

anlaşılmaz niteliktedir<sup>2410</sup>. Ama bu cümleleri söyleyen çocuğun sosyal çevresine ve muhayyilesine girebilen bir kimse bu cümleleri açıklar ve anlaşılır kılabilir. İşte Kur'ân'a sözlü metin gibi bir isim verme bu yanlış ihsasları çağrıştırmaktan hali olamaz.

Kur'ân'ı Allah, Rasulü'ne vahyetti. Vahiy, bir konuşma kabul edilirse, bu beşerî mânâda bir konuşma değildir ve beşerî mânâda bir konuşma dilinin özelliklerini ve zaafalarını da taşımaz. Sonra O'nu Allah'ın Rasulü, sahabesine okudu. Bu okumaya beşerî mânâda sözlü bir ifade demek mümkün mü? Sonra sahabe onu okudu. Bu okuyuşlar Arap'ın sözlü ifadelerine benzer mi? Ve mütercim Kur'ân'ın yazılı metninden tercüme ederken onun duygu, vurgu ve tonlama değerlerinden habersizken onu nasıl tercüme etmeli. Biz bir yazılı metni söze dökerken, yazılı metnin bizde uyandırdığı duygu, düşünce, hayâl ve heyecanlara göre onu tekrar bir konuşma diline dökümleriz. O yazılı metin tekrar sözlü bir metne dönüşmüş olabilir. Hem de seslendirme yazılı metnin yazarının duygu, düşünce ve hayâllerini değil, onu seslendiren kimsenin duygu düşünce ve hayâllerini yansıtır. Onu seslendiren okur öyle yerde heyecanlanır ki, öyle yerde vurgular yapar ki, yazar oralarda belki de hiç heyecanlanmamıştır.

Kur'ân'ı okuyan bir mümin de bizim hiç ummadığımız bir yerde hislenebilir. Bizim bulamadığımız bir inceliği bulabilir, bizim duyamadığımız bir duyguyu duyabilir. Mütercim onu bir sözlü metin olarak mütalaa edecek tercüme başlasa hangi seslendirmeyi esas alacaktır? Bu oldukça sübjektif, çözümlenmemiş çok narin bir meseledir.

Yine Kur'ân'a sözlü bir metin olarak yaklaşmakla Kur'ân'ın bütünlüğünün görülebileceği fikrinin de net olmadığı kanaatindeyiz. Öyle sözlü metinler var ki başı sonu belli değildir. Öyle yazılı metinler var ki onlar da öyledir. Bu konu ortaya konmuş

<sup>2410</sup>- Bu konuda bkz. İmer, Kamile. Dil ve Toplum, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990, s.121-125

olan metne göre değişir. Bir bütün, tenasüp, birlik içinde ortaya konmuş her metin tertipli, kendi içinde insicamlı olabilir. Yine Yazarlarımıza şu ynden de katılmak mümkün görünmüyor. Mesela zsoy'un "Biz Kur'an'ı metin, yani sözlü bir metin değil de bir yazın metni, olarak okuduğumuzda"<sup>2411</sup> diye devam eden cümlesi pek mantıklı değildir. Roman olan bir yazıyı hikye gibi okumak nasıl olur? şiir olan yazıyı düşünce yazsısı, bir deneme olarak okumak mümkün müdür? Kur'an'ı da neyse öyle okumak gerektir. Ona önce bir ad koyup sonra öyle okumak, muz u elma niyetiyle yemek ve elma tadı almaya çalışmak gibi bir şeydir. Bir metni okursunuz ve o metin ne ise size o özelliklerini gösterir. Kur'an'ı bir ön tanım, bir n isimlendirme ile okumak bir çok şeyi o isimlendirme istikametinde yanlış veya doğru olarak biçimlendirebilir. Bu da tehlikelidir. Kur'an'ı hemen okuyun, O size kendisinin Allah kelamı, münezzeh, eşsiz bir kelim olduğunu bildirir ve artık Kur'an'ı hep yle, Allah kelamı yaklaşımı ile okursunuz.

Kur'an hakkında "O bir yazılı metin (= mektup) değildir."<sup>2412</sup> ifadesine gelince... Bu da muğlak bir hkmdr. Neticede mushaflarda yazılı olan şekliyle vahyin yazıya geçmiş olduğu bir vakadır. Fakat net olmayan temeller üzerine fikirler inşa etmek ne derece sağlıklı sonuçlara götürür bizi, onu iyi hesap etmek gerektir.

İnsan konuşur. Biri onu yazıya geçer. Yazıya geçerken de onu aynen geçmeye gayret eder. Bütün gelişmiş yazma teknik ve işretlerine, iml ve noktalama kurallarına rağmen bunu başarabilir mi? Bizce bu imknsızdır. Tiyatro eserlerinde, rol yapacaklar için konuşmalarını hangi jest ve mimiklerle yapacağı konusunda tiyatro eserlerinin yazarları tarafından parantez içinde verilmiş bazı talimatlar vardır. Buna rağmen, bir tiyatro yazarının duyuf ve düşünüşleri ile, onu oynayan tiyatro sanatçısının duyuf ve

<sup>2411</sup> - zsoy, mer. "eviri Kuramı Açısından Kur'an evirisi Sorunu." İkinci Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Ankara, 1996, s. 257.

<sup>2412</sup> - Cündioğlu, KD., s.18

düşünüşleri aynı olmaz ve sanatçı o talimatlara uymaz da konuşmalarına başka vurgu, tonlar ve heyecanları yükler.

**Kur'ân bir yazılı metin değildir, tezine daha da açıklık getirmek için edebiyat öğretiminde yazılı ifade ve yazma dilinden ne anlıyoruz. Ona da değinmekte fayda görmekteyim.**

Yazma her şeyden önce beşerî bir zaaftan doğmuştur. O unutkandır. Yazıya bu yüzden muhtaçtır. Uzak mekanlara ulaklar salmıştır ilk insan... Postacılar iletecekleri sözleri, hafızalarında saklayamamıştır. Bu gibi durumlarda yazıya ihtiyaç duyulmuştur. Çağlardan çağlara bilgi iletmek, bilgiyi muhafaza etmek için bu yol bulunmuştur. Yazının icadıyla da yazılı ifade doğmuş ve kendine has da bir üslup kazanmıştır. Onun konuşma üslubundan farklı tarafı yazarınca denetimden ve düzeltimden geçmesidir. Yazılı ifadede "dil, yanlışlarından arınmış olur. Cümleler düşünceleri ayrıntılarıyla anlatacak bir kuruluştadır tam ve uzun olabilir. Yazma edebiyat sanatının anlatım yoludur. Bu nedenle yazmada; benzetme, mecâz, eğretilme gibi türlü sanatlar kullanılır. Konuşmada kullanılan bazı kelimeler, deyimler yazmada kullanılmaz. Yazma konuşmaya göre daha ağırbaşlı, özenli bir anlatım yoludur."<sup>2413</sup> Ki bu tanımı da yazılı anlatım hakkında tam bir tanım olarak kabul edemeyiz. Yazı dilinde her yazarın kabiliyet, duygu, düşünce ve fikri yapısına göre üslup da, dil de, sanatlı söyleyişler de çeşitlenir gider.

Yazı dilindeki bir takım özellikleri, sanatlı söyleyişleri, mecâz ve istiâreleri, konuşma dilinde de görebiliyoruz. Sözlü edebiyattan saydığımız halk şâirlerimizin irticalen söyledikleri şiirlerinde öyle kusursuz söyleyişler var ki onlardaki mükemmelliği çoğu yazılı metinlerde görememekteyiz.

---

<sup>2413</sup>. Göküş, Age., s. 6.

Meselâ, “Seher vakti bu yerlerde kimler ağlamış / Çimenler üstünde göz yaşları var.” mısralarının sahibi bir Anadolu ozanının bu dili, en özenilerek yazılmış bir şiir kadar güzel ve saftır.

Hülâsa, Kur’ân için konuşma dili şeklinde bir söylemi anlayamadığımız gibi, yazılı metin şeklindeki bir isimlendirmenin de net olmadığını düşünüyoruz. O Kur’an’dır. O’nun mushaflara yazılı olanına bakarak ona yazılı metin demek bize izah edilemez geliyor. O’nun Allah’tan Resulüne vahyine bakarak, Allah’ın Rasulü’nün onu okumasına, seslendirmesine bakarak da onu sözlü bir metin kabul etmek, onun üslubuna konuşma dili üslubu demek de şahsıma bulanık ve bulandırıcı bir benzetme gibi geliyor. Şöyle ki: Allah konuşmuştur. Kur’ân’daki bu konuşma üslubu beşerî bir konuşma üslubunun ortaya koyduğu konuşma diline benzemez. O yazıya geçmiştir. Muhafaza edilmek için. Çağlara ulaşması için. Ama bir yazarın hata yapmamaya özenerek bezenerek ortaya koyduğu bir yazılı metnin diline de benzemez ve bu mânâda bir yazılı metin de değildir.

O halde mütercim Kur’ân’ı tercüme ederken Cündioğlu’nun önerdiği gibi onu bir sözlü metin olarak mütalaa edemeyeceği gibi, bir yazılı metin olarak da mütalaa edemez. O Kur’ân’ı, tercüme veya tefsire teşebbüs ederken, karşısında kendi kendini tanıtan bir ilahî dil, bir ilahî hitap, münezzeh bir kelim olarak görmek zorunda kalacak ve anladığını aktaracaktır.

Cündioğlu, “Kur’ân’ın hakim vasfının ağızdan çıkan şifahî bir söz ve işitilen bir hitap olması itibariyle metin önce konuşma dilinden yazı diline çevrilmeli, ancak daha sonra Arapça’dan başka bir dile çevirmeye teşebbüs edilmeli. Metindeki tekrarlar, kopukluklar, boşluklar, sigâ değişimleri, hitaplar, vurgular, ünlemler, sualler, aktarımlar, takdim, tehirler, ihtisar ve hazflar, kısaca konuşma diline mahsus özellikler ve bu özelliklerin metnin anlamını tayindeki rolleri önce tespit edilmeli, yazı dilinin tüm

imkânları (meselâ: imlâ işâretleri) özenle kullanıldıktan sonra, metin yazılı metin okurunun beklenti ve alışkanlıkları dikkate alınarak çevrilmeli<sup>2414</sup> diyor.

Peki ama, tercümeden maksat, yazılı metin okurunun beklentilerine cevap vermek midir, yoksa Kur'ân'ın elden geldiğince üslup ve özelliklerini de okuyucuya duyurmak, onun gözleri önüne sergilemek midir? Meâl okuyucusu, meâl yazarından kendi zevkini okşayan bir kompozisyon mu istiyor, yoksa Kur'ân'ın kompozisyonu nasıldır, onu bir nebzcik de olsa, tercüme ve meâlde de görmek mi istiyor? Mütercim önce bu beklentiği iyi tespit etmek zorundadır. Bugün ülkemiz için bu sorunun cevabını vermek gerekirse meâl okuyucusunun beklentisi, meâlden Kur'ân'a yakın bir üslup ve düzen istemektir, diyebiliriz. Hatta onun tercümeden anladığı tefsir değil, daha sentetik, harfî bir tercümedir.

İkincisi yazarın dediği bir üslupla yapılan tercüme, konuşma dilinin yazı diline çevrilmesi mi, yoksa daha yoğun, daha sentetik bir ifadenin, daha açıklanmış, tefsirî, yani analitik bir ifadeye dökülmesi midir? Bizce yazar ikinci mânâyı anlatmak istemiş olmalı.

Şimdi biz onun tavsiye ettiği metotla şu sûrenin tercümesini yapalım. Yani onun deyişle konuşma dilini önce yazı diline çevirelim, ki biz böyle bir vasıflandırmayı kabul etmediğimiz yukarıda zikretmiştik. Biz bu düşünceyi şöyle adlandırmak istiyoruz. Sentetik bir dili, daha analitik hale getirmek. Ve bakalım, ortaya çıkan metne tercüme mi yoksa tefsir mi, yoksa edebî mânâda bir tahlil mi diyeceksiniz. Fasılalara da dikkat etmeyip mânâyı ele alalım. Hatta âyet numaralarının da sonradan bulunduğu düşüncesiyle, numara da vermeyelim ve **özne+nesne+yüklem** kuruluşlu Türkçe cümle yapısına göre çevirelim. Önce Kurtubî Ğaşiye sûresinin 7-25. âyetlerini hazf ve ihtisarlarını nasıl açıklamış, yazarın deyişle, konuşma dilini nasıl yazı diline çevirmiş!?

<sup>2414</sup> - Cündioğlu. K. Ç. D., s. 18.



والى السماء كيف رفعت “ve semeya... Nasıl yükseltildi?” diye Allah (c.c.)’ın ihtisar ile anlattığı bu âyetin sonuna Kurtubî “göğü direksiz olarak yerden nasıl yüksekte tutmuş”<sup>2415</sup> cümlesini eklemiş, yani ihtisarı tafsil etmiş, açıklamış. والى الاض كيف سطحت “ve yere... nasıl yayıldı” âyetindeki سطحت in anlamdaşını vermiş, yani sermiş, uzatmış anlamında müddet, busitat,<sup>2416</sup> kelimelerini koymuş. انكر için “yani Ya Muhammed onlara vaaz et, onları korkut”<sup>2417</sup> ifadelerini koymuş, yani hazıfları izhar etmiş. Hülâsa bu üslup sûre sonuna kadar gelmiş.

Biz de bu doğrultuda bir tercüme yapalım. “Onlar develere bakmazlar mı?! O develer nasıl yaratılmış? Ve şu malum gökyüzüne bakmazlar mı?! O gökyüzü nasıl yükseltilmiş?! Ve şu bilinen dağlara bakmazlar mı? Nasıl dikilmiş?! Ve şu bilinen yere bakmazlar mı?! Nasıl yayıldı, nasıl döşendi, ovalar haline getirildi?! Elbette bakarlar. Sürekli bu tabiatın kucağında yaşamaktalar. Onlara bu bakışlar bir ibret vermiyorsa ve onları bir tefekküre sürüklemiyorsa senin yapacağın hiçbir şey yok, ey sevgili Peygamber, artık yalnızca hatırlat, öğüt ver, uyar. Sen ancak bir nasihatçi, bir hatırlatıcısın. Sen onları zorlamaya, onları hakkı zorla kabul ettirmeye memur değilsin. Ancak senin bu hatırlatmalarından, nasihatlerinden sonra, kim senin davetine icabet etmekten dönerse, sana inanmaz, inkar ederse, Allah onu en büyük azap ile azaplandırır. Onlar bu azapla ölürler toprak altında kalırlar sonra mahşer gününde dönüşleri yine bize olur.”<sup>2418</sup>

Yazarın dediği gibi âyetlerdeki boşlukları da biz doldurduk, yani hazıfları zikrettik. 17 den önceki âyetlerle, sonraki âyetler arasındaki irtibat her meâl okuyucusu tarafından görülemeyeceği için Kurtubî’nin üslubuyla biz bu âyetler arasını da, Eğer sayılan bu nimetleri imkânsız görüyor ve Allah’ın bunları yaratmaya gücü yetmez şeklinde bir zanna ve vehme kapılıyorsa, deveye bakmazlar mı nasıl yaratıldı, şeklinde bir cümle ile doldurduk. Bakmazlar mı yüklemi sadece on yedinci âyette geçmişken ve diğerlerinde 18,19,20 de hazf edilmişken biz bu hazıfları yapmadık ve

<sup>2415</sup>- Kurtubî. Age., XX/34.

<sup>2416</sup>- Kurtubî. Age., XX/34.

<sup>2417</sup>- Kurtubî. Age., XX/34.

**görmezler mi'yi hep tekrar ettik. Hülâsa Cündioğlu'nun önerdiği bir metodu kullanarak bir çeviri yaptık. Bu çeviri, tercümeden anladığımız mânâya göre değerlendirilir. Eğer tercümeyle tefsir olarak algılıyorsak ki böyle bir anlamının Lisânü'l Arap da geçtiğine değinmiştik problem yok ve tefsirde böyle bir metot benimsenir ve Kurtubi'deki örneğinde de gördük ki müfessirler böyle bir tercüme metodu benimsemişlerdir.**

Ama meâl, "asla uygun, aslı aksettirecek derecede yapılmış bir çeviridir, şeklinde de bir terimsel anlam kazanmıştır. Ki bu yüzden tefsire yakın meâller için açıklamalı meâl tabiri kullanılır olmuştur. Yine günümüzde, müfessirlerin yorumlarına itimadı sarsan, yalnızca meâl okunmalıdır fikrinde olan bir temayülün terminolojisinde de tercümeden anlaşılabilir budur.<sup>2419</sup> Biz müfessirler hakkında bu su-i zannı tasvip etmiyoruz. Ancak meâlden artık Kur'ân'ın aslına en yakın tercümesidir tanımını anlıyoruz. Fakat Cündioğlu kendi tercüme anlayışını esas alarak bir çeviri eleştirisi yapmaktadır. Bu eleştiriler o esasa göre haklılık kazanabilir. Bu gâyet tabiidir. Zaten tercüme problemlerinin temelini tercümede benimsenen ilkelerin çokluğu oluşturmaktadır.

Yukarıda açıklayıcı olarak vermiş olduğumuz tercüme örneği, müfessirlerin tercüme metodudur; ama okuyucuyu Kur'ân'ın mümkün olduğu kadar aslı ile, gerek biçim, gerek muhteva özellikleri, gerek söz dizimi bakımından, karşılaştırmak isteyen, ondaki söz sanatlarını, deyimleri, cümle yapılarını, fasılalarını aynen aksettirmek isteyen bir mütercim metodunu bu olamaz ve o da kendi ilkesine göre haklı sayılır. Bu yüzden tercüme eleştirisi amaç yönünden yapılmalıdır. Yani bir mütercim eğer harfî tercümeyle benimsemişse ve tercümesini bu ilke doğrultusunda yürütmüşse, ortaya çıkan tercümeyle bu açıdan tenkitler yönelmek gerekir. Yok, eğer tefsirci, yani daha analitik bir ilke benimsemişse ve ortaya bu istikamette bir tercüme sunmuşsa, onun tercümesi de o ilke doğrultusunda eleştirilir. Veyahut da, hangi çeşit tercüme esas alınmalıdır, onun

<sup>2418</sup> - Çaşiyce, 88/17-25

<sup>2419</sup> - Bu konuda Özlürk'ün meâlinin önsözüne bakınız.

tartışması yapılır. Bu konu çeviri eleştirisi sahasına girer ki o da ayrı ve geniş bir ilim dalıdır.<sup>2420</sup>

Bir metot probleminde ötürü tercümede Cündioğlu'nun sözünü ettiği kusurlar ortaya çıkarsa, bu, Kur'ân'ın taklit edilemezliği, hiçbir tercümenin asıldaki güzellikleri aksettiremeyeceği gerçeği ile izah edilir ve bu konuda hezeyanlar savuran R. Dozy'e de bu ikna edici cevap verilebilir. Dolaylı üslupla Cündioğlu, meâl yazılmamalı, tefsir yazılmalı demek istiyor ki, bu konu tercümede ilke arayışları bağlamında tarih boyunca tartışılmıştır.<sup>2421</sup>

Yine Cündioğlu "Kur'ân Çevirileri'nin Dünyası Adlı kitabının 19. sayfasında şöyle mütalalarda bulunuyor. "Konuşma dili ile ifade edilen pasajlardan meydana gelen ve kronolojik olarak, (nüzü'l sırasına göre) düzenlenmemiş olan Mushaf-ı şerif, bu nedenle günümüz okurunun beklentileriyle bir tezat teşkil etmekte; Meselâ okur, bir Kur'ân çevirisi açıp 'Fatiha, Bakara, Âlu İmrân, Nîsâ, Mâide...' şeklinde bir sıralamayla karşılaştığında alışmış olduğu giriş, gelişme, sonuç şeklindeki kompozisyon düzenini pek tabîî ki metin bütünlüğünde görememektedir. Üstelik Kur'ân'ın ilk nazil olan sûreleri (Mekkî sûreler) itikadî konuları kısa ve nazma yakın bir üslupla ele alırken, mevcut mushaf sıralaması, Medenî sûrelerle başlamakta ve bu sûrelerde ahkâma ilişkin meseleler, uzun uzun ve nesre yakın bir üslupla dile getirilmektedir. Metnin bu tür bir düzene sahip olmasının yol açtığı sorunlar, tefsir kitaplarının hem hacminin hem de münderecatının şekillenmesinde rol oynamıştır." şeklinde mütalalarına devam ediyor.

Bir kere metnin bu şekilde düzenlenmiş olmasının bir tercüme veya tefsir problemi oluşturduğunu kabullenmek oldukça zordur. Problem çok sentetik bir dil örgüsü karşısındaki okurun yetersiz bilgi sebebiyle bu insicamı görememesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü âyetlerin nüzü'l sırasına göre olmayan bugünkü tertibi de

<sup>2420</sup> - Bu konuda bkz. Bengi-Öner. Çeviri Kuramlarını Düşünürken, Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001.

<sup>2421</sup> - Bkz. Aksoy, Bülent ve diğerleri. Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1995.

tevkıfıdır ve bu tertip elbette bir insicam, bir uyum ifade etmektedir. Sûrelerin tertibi hakkında her ne kadar ihtilaf olsa da, çok fazla kabul gören görüşün onların tertibinin de tevkıfı olduğudur ki biz, yukarıda bu konuda oldukça sözü uzatmıştık. Bunun tevkıfı olmadığı ispat edilse bile ortada bir vaka var ve dikkatle bakıldığında sûreler arasında çok derin, çok yönlü ve çok şaşırtıcı münasebetler görmekteyiz.

Tefsir kitaplarının hem hacminin hem de münderecatının şekillenmesinde, az veya çok olmasında bu düzenin rolü olması da kabul edilemez. Çok iyi bilinir ki, Kur'ân'ın icâzî üslubu, onun çok anlamlı kelimeler ihtiva etmesi, anlama ilişkin sanatlar, kısaca sentetik, yani terkebî ifade biçimidir. Yani konuşma dili ile söylenmiş olması değil, mu'ciz, bir kelam oluşudur. Öyle ki, bir âyette bir telmihle karşılaşırsınız, o telmih oldukça geniş bir tarihî maceradır. Meselâ Fil vakası, Ebu Leheb'in hikâyesi, Nasr sûresindeki fetih kelimesinin çağrışımları v.s. Kur'ân ister meâl tekniği ile tercüme edilsin, ister tefsir tekniği ile, Kur'ân'ın bugünkü tertibine uzman bir kişi baktığında Fatiha ve Bakara sûresi arasındaki çok yönlü ve insanı hayran bırakacak insicamı görmeye kalmaz, onların âyetleri arasındaki insicamı da görür ve hatta Kur'an'ın diğer sûrelerine buradan akan mânâ ırmaklarını, Kur'ân'ın bütünlüğü içindeki anlam devr-i daimini de görür.

Fatiha ile Bakara sûresi arasındaki münasebet ve tanasüp, sıradan bir meâl okuyucusu tarafından görülemez belki. Ama konunun uzmanı tarafından gözlenebilir. Meselâ Fatiha ile Bakara arasındaki tenasüp biraz dikkat sonucunda görülecek kadar açıktır. Kur'ân okuru Fatiha'yı okurken, Allah'tan hidâyet ister. Yalnız Allah'a kulluk ederiz der. Allah'tan, sapıklardan ve gazaba uğramış olanlardan olmamasını ister. Sonra Bakara sûresinin ilk âyetlerini okurken dileklerine cevap verildiğini görür. Bakara sûresinin ilk âyetlerini okurken sanki ona, madem ki hidâyet istedin, işte elinizdeki kitap size hidâyettir; ama onun hidâyet olması için bir şart vardır. O da takvadır. Yani her anın ve her kıpırdanışın, her nimetin hesabını verecek duygusuyla, sorumluluk hissiyle

yaşamaktır.<sup>2422</sup> denir. Bu kitap takva sahipleri için hidâyet olur. Sen Allah'a kulluk ederiz dediniz ama, kulluk gaybe inanmak, namaz kılmak, zekât vermek ve eski kavimlere de Hz. Peygamber (s.a.v.)'c de indirilene inanmakla mümkündür ki takvanın itikadi boyutu da budur, denir. Madem yalnız Allah'tan yardım diledin, işte sana hidâyet olan bir kitap, Kur'ân-ı Kerimle yardım geldi. Madem gazaba uğramışlardan ve sapıklardan olmak istemiyorsun, işte Bakara sûresi boyunca onların hikâyesini dinle. Onların düşünce ve inanç yapılarındaki tutarsızlıklarıyla bu sûre boyunca seni karşı karşıya getireceğim, der.

Sonra Kur'ân Okuruna Bakara boyunca üç çeşit insanın, mümin, kafir ve münafığın ruh portreleri çizilir. Müşriklerin halleri anlatılır, karakter portreleri sunulur. Bakara sûresinde üzerlerine nimet verilen kimseler açıklanır. Onların peygamberler, salih kullar olduğu haber verilir. Hatta onlara verilen nimetler bile açıklanır.

Sonra gadaba uğrayanların ve sapıkların kimler olduğunu yine Bakara sûresi açıklar ki bu iki sûre arasındaki uyum, şaşırtıcı ve insanı hayran bırakacak derecede ileridir. Mucizevidir. Trajediler nasıl insanda gerilimler uyandırarak ahlâk dersi vermek amacını güderse,<sup>2423</sup> Kur'ân'ı Kerim de, trajik hadiseleri hayâl sahnelerimizde canlandırarak bize bir korku, bir dehşet tablosu içinde ahlâk dersi vermek ister. En etkili nasihat usulü de budur kanaatindeyim.

Ancak her okur, her metinde giriş, gelişme sonuç şeklinde bir düzen aramaz. O Kur'ân'la tam bir iletişim kurduktan sonra, anlar ki Kur'ân'ın üslubu da böyleymiş. Kompozisyon ille de giriş gelişme ve sonuç demek değildir. Kompozisyon fikri oldukça geniş bir kavramdır. Bir mimari eserde taşların dizilişini bir düzen bir kompozisyon olarak algıyorsunuz ama, yer yüzünün her hangi bir yerinde dağınık halde, bir lav püskürmesi neticesinde serpilmiş, sonra da granitleşmiş dağınık kayalıkları veya irili

<sup>2422</sup> - Takvanın bu şekilde tanımı için bkz. Asad. Ag.meâl, s. 3

<sup>2423</sup> - Bu konuda Bkz, Özdemir. Age., 106.

ufaklı dağ sıralarını düzensizlik olarak yorumlayamazsınız. O da kendi sistemi içinde düzen fikri ihsas eder insana. O dahi bir kompozisyon ve düzendir.

Meselâ klasik olay öykülerinde scrim, düğüm ve çözüm şeklinde bir plan vardır. Onu kesit öykülerinde bulamazsınız. Şimdi okur bu tür hikâyelerde klasik hikâye planlarını bulamıyor diye o hikâyeleri insicamsızlıkla mı itham ediyor. Veya etse okuyucunun bu hükmü bu planla yazılmış hikâyelerin kusuruna mı delâlet eder? Elbette etmez.. Onun bu görüşü öznel bir hüküm olur sadece. Eğer onu okumak istiyorsa, o üslupla yazılmış hikâyeyi kendi alışık olduğu üsluba çekmiyor, o üsluba adapte olmaya, ona uymaya, onu sevmeye çalışıyor.

Kur'ân sûrelerinde de alışık olduğu, beklediği giriş gelişme sonuç şeklinde bir plan arayacağına okur, Kur'ân'ın o eşsiz üslubunu metin içinde keşf etmeli ve Kur'ân'ın atmosferine girmeli, O'nun eşsiz üslubuna adapte olmaya çalışmalıdır.

Meselâ edebiyatta çoğu kimsenin mülâkat türü ile karıştırdığı bir röportaj türü vardır. Bu tür, sonucu başa alan bir yazı türüdür. Roman ve hikâye okumaya alışmış bir okur için gâyet ilginç gelebilir bu tür. Sürükleyici bir romanı okumakta olan birine sonucu anlatmaya kalkıştığınızda buna mani olur. Çünkü sonucu öğrenmek onun zevkini kaçıracaktır. Ama bu kimseler bir röportaj okudukları zaman, sonucun başa alındığını görürler. Şok edici, olmuş bitmiş bir olay, bir haber, bir sonuç, enteresan bir yer, bir kişi, sarsıcı ve uyarıcı üslupla giriş bölümüne konur. Sonra bu sonuçlar üzerinde intibalar, yorumlar, analizler, sentezler gelir.<sup>2424</sup> Farklı bir üslupla karşılaşmışsınızdır ve onu seversiniz.

Kur'ân da insanın karşısına ne beşerî hususiyetler taşıyan bir sözlü metin, ne yazılı metin, ne konuşma dili ne de yazı dili çıkarır. Ne şiir, ne nesir, ne de manzum nesir çıkarır. Tamamen münezzeh olan kendi üslubunu, olayları, emirleri, nehiyleri, tasvirleri, kıyâmet, cennet ve cehennem tasvirlerini, kişilerin ruh ve karakter portrelerini

<sup>2424</sup> - Röportaj için bkz. Özdemir. Age., s. 168-171 ve Emir. Age., s. 239-245.



çıkartır. Ama kendi planı içinde... Siz onu bir beşer sözü tekniğinde bir plana, bir düzene sokmak istersiniz. Ama o yerincedir öyle... Onu Kur'ân'ın planı içinde okuyup, onun üslubu içinde anlamaya gayret ettiğinizde görürsünüz ki beşerî yazı türlerinin planları oldukça dar ve sıkıcı bir çerçeve imiş.

Bakın Karia sûresindeki Planal... Onda giriş gelişme sonuç aranır mı hiç? Kendine has bir planı var bu sûrenin. Giriş, gelişme ve sonuç; scrim, düğüm ve çözüm şeklindeki planlarla tanışık okur, bu sûreyi anlayarak ve Kur'ân'ın atmosferine girerek okuduğu zaman onu yadırgamak şöyle dursun, ilahî bir üslup içinde kendini kaybeder âdeta!

Her âyet bir haberdır. Trajik bir haber... Her haber, içinde dehşet tasvirlerini saklar. Zihin bir manzaradan bir manzaraya kayar ve o manzaraları hayâl ekranına taşır. İnsanda gerilim başlar. Korkar, ağlar ve Yüce Rab ona bu gerilim içinde ahlâk dersi verir ve onu günahlardan böyle bir üslupla sakındırır. Ve rahmetine çağırır. Ve anlarız ki onun korkutması da, rahmetinin bir gereğidir.

Kapıyı çalacak olan, nedir o kapıyı çalacak olan, gürültü koparacak olan!? Bu hitap sonucunda her zihinde başka bir manzara canlanır. Yalnız bir kulübedesiniz veya bir evde... Vakit gecedir. Etrafta derin bir sessizlik vardır. Kulübenin kapısı birden bire güm, güm, güm diye çalınıyor. Öyle ki kulübeniz temelinden sarsılıyor. Siz deprem oldu sanıyorsunuz. Sonra o gün diyor Rabbımız. O günü zihninizde canlandırıyorunuz. İnsanlar kelebekler gibi semada uçuşuyor. Zihin kelebeklerden dağlara kayıyor. Müthiş bir kaos hayâl ediyorsunuz. Dağlar semada bulutlar gibi, atılmış pamuklar gibidir... Hayal perdelerinizde birliğini kaybetmiş bir çokluk görüntüleniyor. Zihniniz bu dehşet verici manzarayla meşgulken, korkudan yüreğiniz yerinden oynayacak gibiyken, yeni bir haber daha geliyor. Ama bu bir sevinç, bir ümit davet ediyor kalbe. Tartıları ağır gelenlere bir müjde vardır. Hoşnut bir hayat müjdesi... Ama şartı vardır. O şartı yerine getirmeyi düşünüyorsunuz.. Birden kötü bir haber, ama bizi sakındırmak içindir. Tartıları hafif gelen, içinde kelime-i tevhit olmayan bir terazi kefesi ve bu hesabın



sahibinin hazin sonu... Sonra **Onun anası haviye**, kızgın bir ateşten bir anne karşımıza çıkarılır. Müthiş bir tezat sanatı ile karşılaşırız. Rahmet ve ateş!? Anne rahmetken, ateşe benzetilmiştir. İnsan Onun rahminde büyüyor, o rahim ateştir. Orada ateşle besleniyor. Ondan doğuyor, ateşten bir yoldan yine ateşe doğuyor. Sonra ateşten bir anne seni bağrına basıyor. Elleriyle seni okşuyor, elleri ateş! O insanı emziriyor, göğüsler ateş, ondan içilen, yudum yudum emilen süt ateştir.

Yine nüzûl sebebine göre düzenlenmezse de bu sûreden sonra gelen sûre ile bu sûrenin arsındaki uyum hemen göze çarpmaktadır. Daha doğrusu kendini hissettirmektedir. Ahrette sizi böyle tehlikeler beklemekteyken. Orada ebedi kurtuluşa ermek için amel defterlerinizin ağır gelmesi gerekirken, bu kızgın ateşten korkmanız gerekirken, çoklukta, mal ve mülk, mevki edinmekte, soylarınızı saymakta öyle yarıştınız ki, birden kendinizi kabrin içinde buldunuz. Onu ziyâret ettiniz, şeklinde bir insicam bulurken, onun sonunda, nimetlerden sorumlu olduğunuz halde, onun şükründen sorulacağınızı bilmenize rağmen siz malı saydınız, sandınız ki o sizi ebedî kılacak ve size verilen nimetlerle başkalarını alaya aldınız şeklinde insicamlar müteselsilen Kur'ân Boyunca gider. Onlar arasında kopukluklar gözlendiği zaman da ille de bir insicam aramaya gerek yoktur. Buralarda da anlarınız ki konu değişti. Yani paragraf gibi, yazı bölümleri gibi yeni bir fasıla başladı.

Demek ki Kur'ân'da özgün bir üslup var ve Kur'ân'ın nüzûl sırası dışındaki tertibi, Kur'ân'ın insicamsız bir bütün olduğu intibamı vermiyor. Bu üslup alışık olduğumuz yazılı metinlerin üslubuna da uymaz, sözlü metinlerin de... Ama hepsinden güzel, hepsinden çarpıcı.

Okurun beklentisi de ne demek? Bu gün okur her yazardan aynı üslubu mu bekliyor? Elbette hayır. Yeter ki güzel olsun, o her üslubu hemen benimseyebiliyor.

Biz bu üslubu okurun beklediği üsluba nasıl çevirebiliriz ki? Okura tavsiye edebileceğimiz tek şey, O'nun üslubunu anlamaya, o üslubu özümsemeye çalış

demektir. Bütün milletler insanlarına neden edebiyat okuturlar, yüksek seviyedeki dil ürünlerini anlayıp o zevki tatsınlar diye.

Kur'ân'ın üslubunu da alışık metinlerin üslubuna göre yazmak, çok yüce bir metni aşağı seviyeye çekmekten başka bir şey olamayacaktır. Kur'ân'ı bir düşünce yazısının planına, giriş, gelişme, sonuç planına göre tercümenin imkânsızlığı açıktır.

Cündioğlu "Batılılar'ın hatta Kur'ân-ı Kerimle çeviriler aracılığıyla tanışan hemen herkesin, Kur'ân'ı okurken müşkilata düşmelerinin en önemli nedenlerinin biri de işte budur"<sup>2425</sup> diyor. Yani tercüme nüzûl sırasına göre değil de bugünkü tertibi esas alınarak yapılan tercüme bu yanlış anlamaya sebebiyet veriyormuş. Harfi harfine tercümelerde meselâ Öztürk'ün meâlinde Kur'ân'ın bütünlüğünü, âyetler ve sûreler arasındaki insicamı, bir anda görmek zordur. Bu doğru; ama iyi Arapça bilen bir kimsenin de ilk anda Kur'ân'ın aslını okurken bu münasebeti görmesi de pek kolay olmaz. Bu münasebeti, açıklayıcı bir üslupla, hazfları izhar, ihtisarları analiz edip, boşlukları doldurarak gösterme yolu da tutulabilir yazarın dediği gibi; ancak şu var ki iyi bir meâle bakan da bu münasebeti görebilir.

Yine Cündioğlu "çünkü, bu kimseler Kur'ân'da bir yazılı metnin tertibini, dilini, üslubunu aramakta, bulamadıklarında da şaşırıp kalmaktadırlar."<sup>2426</sup> diye devam ediyor. Bir kere her okur böyle değildir. Her okur karşılaştığı bir metinde alışık olduğu üslubu arar mı? Bu olabilir de olamaz da. Bazı okurlar yeni bir metinle karşılaştıklarında ondaki farklılığı anlamaya, hazmetmeye de çalışabilirler. Bazıları da yazarın dediği gibi arayabilirler. Ancak metin farklı bir tertiple, fakat doğru bir düzende yazılmışsa, hele bir de güzellik varsa, okurlar yeni bir üslup keşfetmiş olmanın hazzını yaşarlar. Meselâ Sait Faik'in Hişt Hişt adlı hikâyesinde serim, düğüm ve çözüm şeklinde alışık olduğumuz bir hikâye planını, macera örgüsünü bulamıyoruz. Ama şaşırıp kalmıyoruz. A, diyoruz,

<sup>2425</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D., s. 20.

<sup>2426</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D., s. 20.

bu da bir üslup çeşni! Yeni bir üslup! Onunla kontak kuruyoruz. O yeni üslupla ünsiyet ediyoruz.

Kur'ân'ın çok berbat bir tercümesiyle karşılaşanlar için sözümüz yok. Onların o tercümeden Kur'ân'ın aslına bir yol, bir yaklaşım bulmaları, Kur'ân'ın bütünlüğünü kavramaları çok zor, hatta imkânsızdır da. Ama iyi yapılmış bir tercüme karşısında iyi bir okur da tefsirlerde gösterilen uyumu görebilir. Kötü ve yetersiz bir okura gelince, bu durumda da meâllerin, daima uzman kişilere hitap eden bir tür olduğu gerçeği dikkate alınmalıdır.

Cündioğlu 'Bundan neticelenir ki, pek ziyâde muhtelif tarihlerde varit olan vahiyler, şimdi bila nizam, yekdiğerine karışmış bulunur; ve böyle bir karışıklık başka hiçbir kitapta hükümran değildir. Ve ezcümle bu keyfiyettir ki Kur'ân'ın kıraatini bu kadar çetin, bu kadar sıkıntılı kılar. Eğer kitap devirlere göre tanzim edilmiş olsaydı. Şüphesiz daha ziyâde lezzetle okunurdu.(...) Fakat benim fikrim sorulursa, ben şuna kailim ki az maruf kütüb-i kadime-i Arabiyye içinde Kur'ân kadar az hüsnü zevk gösteren, Kur'ân kadar az aslı olan, Kur'ân kadar ifrat derecede mutnap ve usandırıcı kitap tanımıyorum.'<sup>2427</sup> şeklindeki Dozy'nin bu hezeyanlarının sebebinin salt ön yargının ve Allah'ın Rasulü'ne olan düşmanlığının bir sevk-i tabisi olarak açıklanamaz, bunun yanında Dozy'nin bir yazılı kültüre sahip olmasının ve bu kültürün etkisiyle, yazılı metinlerin düzenini Kur'ân tercümelerinde aramasıyla da açıklamak gerek"<sup>2428</sup>, şeklinde bir mütalaâ yürütüyor.

Yani Dozy, bir Taberî, Kurtubî, Keşşaf okusaydı onda bu olumsuz intibalar uyanmayacak mıydı? Süreler arasındaki irtibatı gösteren veya kendisinin de dediği gibi eğer kitap devirlere göre tanzim edilmiş olsaydı onu zevkle okur muydu? Bu soruların

<sup>2427</sup> - Dozy, R. L'hisotire de L'Islamisme, Tarih-i İslamiyyet, çev. Abdullah Cevdet, Matbaa-i İctihad, Mısır, 1908. I/153-156.

<sup>2428</sup> - Cündioğlu. K.Ç.D., s. 21.

cevabını vermek gaybı taşlamak olur. Bu soruların cevabı meçhuldür. Ama bir tahmin yürütmek gerekirse, Dozy'nin kanaatinin değişeceğini ummuyorum, diyebilirim.

Devirlere göre baktığında Kur'ân'da insicam uyum gören ve onun zevkle okunacağına kail olan bir zekâ, Kur'ân'daki hali hazırdaki tertibe bakarak da ondaki eşsiz uyumu görür ve zevkle okurdu.

Biz de şuna kailiz ki Dozy bir İslâm ve Kur'ân düşmandır. İkincisi O Kur'ân'ın başarısız bir tercümesiyle karşılaşmış ve o tercüme onda bu yanlış intibaları uyandırmış olabilir. Ama yazılı kültürün etkisinde kalarak, onda yazılı metnin planını aramasından kaynaklandığı fikrine katılmıyoruz. Bunun nedenleri yukarıda geçti.

Her akli selim bilir ki bir tercüme asıl değildir. Hele yazılı kültürün yetiştirdiği bir kimse tam aksine tercümelere bakarak bir ilahî kitap hakkında iyi veya kötü hükümler vermekten elbette sakınır. Tabii biz Dozy'nin tercüme okuduğu kanaatinden hareketle bunları söylüyoruz.

Bu bir müsteşrik. Okumuş ve kültür birikimi olan bir insan, böyle bir insan tercümelerin hatasını asıl metne yüklüyorsa neticede onun geldiği kanaatin yine bir tek sebebi kalıyor ki, o da bu adamın bir bilim adamı olmadığıdır. Şimdi biz Verlen'i, Bayron'u bir tercümeden okuyacağız ve bu şâir musikî yüklü kelimeleri seçmemiş, kafiyeleri kuvvetli değil, vezin hataları var diyeceğiz; veya Mesnevî'yi Türkçe tercümelerden okuyacağız ve Mevla'na musikîden mahrum bir dil kullanmış. Hiç asonans, konsonans ve aliterasyon yapmamış. Kafiyeleri berbat ve başarısız, üslup akıcı değil, insan tıkanıp kalıyor şeklinde bir hüküm yürüteceğiz. Böyle bir hükme edebiyat çevreleri güler, hiç kıymet vermezler. Bu şâirin üslubuna yöneltilmiş bir tenkit değil, mütercimün üslubuna yöneltilmiş bir tenkit olur.

Ama eğer Kur'ân'ı aslından okumuş da böyle bir kanaate varmışsa Dozy, bu kanaate hiç iltifat etmeyiz. Gündeme bile almayız. Kur'ân'ın aslını okuyup da bu kanaate varan bir kimsenin bu tavrı ancak inkarcı inancın insiyakı olarak izah edilebilir.

Zira Kur'ân'daki âyet ve sûrelerin insicamı evrenin, tabiatın bir birine olan o eşsiz tenasübüne benzemektedir. Su, toprak, hava, ateş gibi varlıklar bir aradadır. Denizle kara farklı maddeler olmakla birlikte bir birlerine ne kadar yakışmıştır. Masmavi denizlerden, birden gözleriniz toprak rengiyle, kum ve çöl rengiyle tanışır. Sonra karaları yemyeşil ağaçlar ormanlar kaplar. Veya birden bir bozkıra rastlarsınız... İhtiyar dağlar çayırılıklarla örtülüdür. Kayalıkların kahverengisi yeşil renk arasında oldukça uyumlu ve güzel görünür. Sonra masmavi gökte göz kamaştırıcı Güneş ve simsiyah gecenin göğsünde altın sarısı bir ay bulursunuz.

Denizlerin mavisindeki o berrak suda, iki zıddın, hidrojen ve oksijenin barışık olduğunu ve hayatı, yani suyu oluşturduğunu biliriz. Atmosferde bir birine zıt gazların ahenkli bir nispette yan yana duruşları hep bir ahengin ifadesidir. Ama tabiatı parça parça ele aldığınızda onu meydana getiren her parçanın bir birine zıt ve birbiriyle alakasız birimler olduğu vehmine kapılır insan. Su toprağın, ateş de suyun; oksijen, hidrojenin; hidrojen de oksijenin özelliklerini taşımaz. Oldukça farklıdırlar. Bu farklılıklara bakıp evrende ahenk yok demek ne kadar ahmakça bir mütalââ ise, Kur'ân'ın farklı mesajlar veren âyet ve sûrelerine bakarak Kur'ân'ın bütünlüğünde de insicam yok demek o kadar ahmakçadır. Bu, bir nevî körlüktür.

Tabiatı da tekrarlanan bitki örtüsü vardır. Eko sistemler vardır. Onlara toptan baktığınız da bu tekrar insana haz verir. Bu gün modern resimde, müzikte, edebiyatta kompozisyon fikri, tek düze bir bütünlük anlamında değildir. Tam aksine bunun adı monotonluktur. Modern resim bir birine en zıt renkleri seviştirme yolunda bir sanat anlayışını benimsemiştir. Bir senfoni anlayanlar, ondan zevk duyanlar için ne kadar anlamlıdır. Oysa onu seslendiren orkestra ne kadar farklı musikî aletlerinden oluşmuştur. Bir senfonik eserde ne kadar farklı ve zıt sesler barışık hale gelmiştir.

Hülâsa Kur'ân eşsizdir. Tercümelerde tefsir ve te'villerde onun aslındaki musikîyi, mânâyı; sûreler ve âyetleri arasındaki tertibi görmede zorluk çekeriz. Ancak

bir yapma çiçek ne kadar asıldan haber veriyorsa, zaruret icabı, bir tercüme de o kadar olabilirse vazifesini yapmış sayılacaktır.

Bu bölümde biz son söz olarak şunu söylemek istiyoruz:

Kur'ân'ın dilini konuşma ve yazı dili şeklinde izahı zor bir vasıflamayla karşılamak istemiyoruz. Çünkü beşerî dilde, konuşma dili hazırlıksız, gelişi güzel söylenmiş olduğu için, beşerî zaafı onu başarısız bir dil haline getirmiş olabilir. Yazı bir insana, bir yazara ve şâire daha fazla zaman verdiği için beşerî zaafı aza inmiş, yazıya dökülen dil dönülerek tekrar tekrar gözden geçirilmiştir ve noksanları giderilmiştir. Ortaya, konuşma dilinden daha derli toplu ifadeler, daha itina ile seçilmiş kelime ve ifade biçimleri çıkmıştır. Bu anlamda Kur'ân'ı konuşma dilidir şeklinde tanımlamak bana imkânsız geliyor. Çünkü bu adlandırma henüz zihnimde netlik kazanmış değildir.

Bu yüzden, Kur'ân konuşma dili özelliği taşıdığı için tercüme problemi oluşturuyor. Mütercimleri zorlayan amillerden birisi de budur demek yerine, Kur'ân'ın üslubu ve eşsizliği bir tercüme problemi oluşturuyor demek daha doğru, daha mantıklı ve ihtiyatlıdır diye düşünüyorum.

Sonuç olarak Cündioğlu, Özsoy ve Akdemir şu noktada birleşiyorlar. O da yeni bir tercüme metin biçimi inşa etmek gerekir noktasıdır. Girişi, gelişmesi, sonucu olan, hazırların zikredildiği daha açıklayıcı, süre ve âyetlerin insicamını gösteren bir çeviri metin inşa edilmelidir. Bu görüş fevkalâde doğrudur. Faydalı da olabilir. Ancak bu tercümede bir ilkedir. Belki anlatmaya, bilgi vermeye yönelik bir amacı gerçekleştirecektir; ama bu tip tercüme metinlerin noksanları da Kur'ân'ın asıl biçimini, üslubunu tanıtmak açısından oldukça geride kalmış bir metin olacaktır.

Yine Akdemir "Kur'ân-ı Kerim öncelikle sözlü bir metindir. Bu bakımdan ifadelerinde konuşma dilinin özelliklerine ağırlık vermesi son derece doğaldır. Çünkü karşısında, hayatlarını değiştirmeyi amaçladığı muhatapları bulunmaktadır. Bu muhataplar bazen kendi aralarında da konuşmaktadırlar. Muhatapların kendi aralarında

konuşmaları, Kur'ân bağlamında, Arap dili dışındaki dillerden farklılık arz etmektedir. Muhatapların, kendi aralarındaki konuşmaları, genelde bütün dillerde, 'biz'li olarak yapıldığı halde Kur'ân'da 'sizli olarak yapılmaktadır. Bu özellik Kur'ân'ın inmiş olduğu dönemin Arapça'sının bir özelliğidir; çünkü kişilerin kendi aralarındaki konuşmaları, bugünkü Arapça'da da 'biz'li olarak ifade edilmektedir. Bu durumun doğal bir sonucu olarak Bir istisna dışında Kur'ân'ı kerimde 'gidelim' şeklinde birinci çoğul şahıs emir kipi kullanılmaktadır. Şimdi öncelikle istisnai durumu inceleyelim Söz konusu istisna, 29. Ankebut, 12. âyetinde yer almaktadır.<sup>2429</sup> "Kâfirler inanlara: 'bizim yolumuza uyun ki, biz de sizin günahlarınızı yüklenelim demektedirler. Kur'ân-ı Kerimde bir kez geçen bu ifade, kur'an'ın genel üslubuna bir çeşit aykırılık oluşturmaktadır. Her ne kadar âyette geçen ve'lnahmil ibaresi emir kipinde kullanılmış olsa da hemen, bütün müfessirler ve nahivciler, onun anlamının haber olduğunu söylemişlerdir. Örneğin büyük nahivcilerden bir olan Ferrâ, bu ibareyle ilgili olarak şöyle demiştir: 'Bu ibare lafız olarak emirdir; anlam bakımından ise haber konumundadır. Buna göre âyetin anlamı şöyledir: Eğer yolumuza uyacak olursanız bizde sizin günahlarınızı yükleniriz.' Şu halde, Kur'ân, günlük dilde sıkça kullandığımız 'gidelim şeklindeki emir kipini nasıl ifade etmektedir? Birazdan vereceğimiz örneklerde göreceğimiz üzere Kur'ân bunu 'siz'li emir kipinde gerçekleştirmektedir:

12. Yusuf, 8-10: iz kalu le-Yusufu ve ahuhu ahabbu ila ebina minna ve nehnu usbetun inna ebana le-fi dalalin mubin. Uktulû Yûsufe evi'trahuhu ardan yahlu lekum vechu cbikum ve tekunu min ba'dihi kavmen salihin. Kale kailun minhum la tektulu Yusufe ve elkuhu fi ğayabcti'l-cubbi yeltckithu ba'du's-seyyarati in kuntum fa'ilin.

Birkaç istisna dışında hemen bütün dünya dillerinde bu âyeti kerimeler, âyetlerin metnine sadık kalınarak şu şekilde çevrilmektedirler:

<sup>2429</sup> - Akdemir. Agm., s. 152.



S. ATEŞ: (Kardeşleri) demişlerdi: ‘Yusuf ve kardeşi, babamıza bizden daha sevgilidir. Oysa biz bir cemaatiz. Babamız, açık bir yanlılık içindedir!’ ‘Yusufu öldürün ya da onu bir yere bırakın da babanızın yüzü size kalsın. Ondan sonra iyi bir topluluk olursunuz!’ İçlerinde bir sözcü: ‘Yusuf’u öldürmeyin, onu kuyunun dibine atın, kervanlardan biri onu görüp alsın; eğer yapacaksanız (böyle yapın). dedi

Âyeti kerimeleri, dikkatle okuyacak olursak, Yusuf’un kardeşlerinin, kendi aralarında Yusuf ve küçük kardeşi Bünyamin hakkında konuştuklarını hemen anlarız. İşte bu tür bağlamlarda, Kur’ân’da geçen *kalu* veya *kale* fiileri ‘ dediler’ veya ‘dedi’ şeklinde çevirmek yerine, duruma göre ‘birbirlerine, biri diğerine, birileri diğerlerine vs... dediler.’ şeklinde çevirmek daha uygun olacaktır. Şimdi söz konusu âyetleri, işlevselci yaklaşıma göre, yani Kur’ân okurunun kolayca anlayabileceği şekilde çevirelim:

Hani bir gün kardeşleri (aralarında konuşurlarken birbirlerine): ‘Yusufla kardeşi, bizler daha çok olduğumuz halde, babamızın nazarında bizden daha değerli ve önemlidir. Gerçek şudur ki, babamız, (onlara bu kadar değer ve önem vermekle) açık bir yanılığ içinde bulunmaktadır. O halde, (gelin) onu ya öldürelim ya da (uzak) bir yere atalım ki (bundan böyle) babamız sadece bizimle ilgilensin ve ondan sonra da biz yine iyi insanlar olalım!’ demişlerdi. Bunun üzerine içlerinden biri diğerlerine: ‘Hayır, Yusuf’u öldürmeyelim; ama onunla ilgili olarak illa da bir şey yapacak isek, o takdirde, onu, bir kuyunun dibine atalım ki, (oradan geçen) kervanlardan biri onu oradan alabilsin!’ diyerek karşılık vermişti.

Çevirmenlerin, âyetleri bu şekilde çevirmekten çekinmelerinin temelinde, kaynak dile olan sadakat duygusu yatmaktadır. Bu duyguyu, âyetlerin anlamını çarpıtmamak koşuluyla saygıyla karşılarız. Burada hemen akla şöyle bir soru gelebilir: Kaynak dile sadık kalmak, niçin âyetlerin anlamını çarpıtsın ki? Şimdi vereceğimiz örnek kaynak dile sadık kalmanın âyetlerin anlamını çarpıtıldığını açıkça gözler önüne serecektir. 12. Yusuf 80-82: Felemma’stey’esû minhu halasu neciyyen kale kebiruhum

c-lem ta'lemu enne ebakum kad a'haze aleykum mevsikan mina'llahi ve min kablu ma farrrtum fi Yusufe felen ebraha'l-arde hatta ye'zene li ebi ev yahkume'llahu li ve huve hayru'l-hakimin. İrci'ü ila ebikum fe kalu ya ebana inne'bneke scraka ve ma şhidna illa bima alimna ve ma kunna li'l-ğaybi hafizin. Ve'seli'l-kâyete'lleti kunna fiha ve'l yera'lleti akbelna fiha ve inna le-sadikun.

Söz konusu âyetlerin çevirisini DİB'nın 2001 yılının sonlarına doğru Türk okuruna sunduğu en son çeviriden vermek istiyoruz:

DİB: Ondan ümitlerini kesince, kendi aralarında konuşmak üzere bir kenara çekildiler. Büyükleri dedi ki: 'Babanızın Allah adına sizden söz aldığını, daha önce de Yusuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz? Artık babam bana izin verinceye veya Allah hakkımda hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım. O, hükmedenlerin en hayırlısıdır.' Siz babanıza dönün ve deyin ki: 'Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti, biz ancak bildiğimize şahitlik ettik. (Sana söz verdiğimiz zaman) gaybı (oğlunun hırsızlık edeceğini) bilemezdik. Bulduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Kuşkusuz biz. Doğru söyleyenlerdeniz.'

Söz konusu ettiğimiz anlam çarpıklıklarını görebilmek için bizim yaptığımız çeviriyi sunuyoruz:

Onlar ondan umutlarını kesince, aralarında görüşmek üzere bir kenara çekilmişlerdi. İçlerinden büyük olanı (diğerlerine): 'Babanızın bizden Allah adına söz aldığını ve daha önceleri de Yusuf konusunda da hatalı davrandığımızı bilmiyor musunuz? Bu yüzden ben, babam bana izin verene veya Allah benimle ilgili bir karar verene dek, asla ülkeden ayrılmayacağım; gerçekten de O, karar verenlerin en hayırlısıdır. (Size gelince); siz babamıza dönün ve (ona): 'Ey babamız! Oğlun hırsızlık yaptı. Biz ancak bildiklerimizi anlatıyoruz. (Her ne kadar biz sana onu koruyacağımız konusunda söz vermiş isek de), onu bilmediğimiz tehlikelere karşı koruyamazdık. İstersen bulduğumuz kentin halkına birlikte yolculuk yaptığımız kervandaki insanlara sor; çünkü biz gerçekten de doğruyu söylüyoruz.' deyin.' demiştir.

Yukarıdaki âyetleri, DİB'nin çevirisine göre okuyan biri, içlerinden en büyük olanın, Yakub'un oğlu olmadığı, babaları Yakub'a söz vermediği ve Yusuf konusunda hatalı davranmadığı sonucuna ulaşabilir. Oysa durum tamamen farklıdır."<sup>2430</sup> diyor.

Fakat biz de bu görüş hakkında birkaç söz söylemek istiyoruz. Her vesileyle de vurguladığımız gibi burada iki farklı tercüme ilkesi vardır. Bunlar asla sadakatle yapılan, harfi harfine bir tercüme ile, açıklayıcı, analitik tercüme türleridir. Akdemir birincisine bazı şartlarla saygı duymakla beraber ikinci tercüme ilkesini tercih etmiştir. Kur'ân-ı Kerim için O'nun tercümesini okuyan okur kitlesinin özellikleri, zaman, mekan ve mütercim ve tercümenin amacı gibi konular ve kıstaslar bu iki tercümeden hangisinin daha makul olacağını belirler. Ancak biz özetle, Kur'ân'ın üslubunu tercümede de olsa bir nebze hissetmek isteyen kimse için birinci tercüme türünü, avam için, sırf bilgi edinmek ve kafa yormadan âyetleri anlamak isteyen okur kitlesine de ikinciyi, yani Akdemir'in müdafaa ettiği tercüme türünü tavsiye edebiliriz. Ancak Diyânet İşleri Başkanlığı'nın tercümesinde biz yazarmın tespit ettiği çarpıklığı göremiyoruz.

Çünkü, asıl okununca karşımıza قال كبيرهم ifadesindeki tamlamayı görüyoruz. Bu tamlamayı üçüncü çoğul şahıs zamiri olan bir isim tamlamasıdır. Tam tercüme ettiğimizde **Onlar-ın büyük-ü** şeklinde bir tercüme ortaya çıkıyor. Bundan da büyük olanın, o topluluğa ait bir büyük olduğu anlaşılır. DİB'nin tercümesinde de **onlar** zamirinin yerini iyelik zamiri olan **-ı** tutmuştur. Yani DİB, tamlamayı hafif ederek/düşürerek tercüme etmiştir. Yani **onların büyükleri** değil de **büyükler-i** şeklinde tercüme etmişlerdir. Buradaki iyelik zamiri **büyük-ün** onlara ait olduğunu anlatır. Akdemir'e hak vermeye kendimizi zorlasak; ancak bu âyet tek başına tercümede belki böyle bir yanlış hissedilebilir diyebiliriz; ama sûrenin tercümesi bütünlüğü içinde zaten okur bu büyük olanın o kardeşler topluluğundan olduğunu anlamakta zorluk çekmez. Bu büyük kardeşin Arap diline has bir üslupla kendisinin de babası olmasına rağmen

<sup>2430</sup> - Akdemir. Agm., s. 153-154.

kardeşlerine **baba-mız-a** değil de **baba-nız-a** gidin şeklinde hitap etmesini de yine adı konmamış bir söz sanatı olduğunu algılayabilir.

Kısaca birinci tercümede Kur'ân'ın îcâzı, yani hazıflı ifadesi, bir kişinin ait olduğu topluluktan kendini soyutlayarak onlara başka bir toplulukmuş gibi hitap etme sanatı, bir nebzecek de olsa görülür. İkinci daha analitik olduğu için asıldan uzaklaşma vardır. Akdemir'in tercümesini okuyan mânâyı iyi anlar; ama Araplara ait böyle bir söyleyişin varlığını keşfedemez. Ama "DİB"nin tercümesi bize aynı zamanda da bir edebî sanat daha tanıtmış olur.

Mesela DİB'nin tercümesini okuyan şu intibalara varabilir. Büyük kardeş ruhen acı duymaktadır. Psikolojik olarak artık o suçu inkar yoluyla üstünden atmak istiyordur. Onu böyle söyleyişe, bu suçluluk psikolojisi itiyor olabilir. Veya kendi işlediği suçtan ötürü kendini artık o aileden saymak istemiyor. Bu mütalaalar pek spekülâtif sayılmamalıdır. Çünkü çoğu söz sanatının temelinde heyecan vardır. Her edebî sanat onu ortaya koyan kişinin ruh haletiyle çok derinden alâkalıdır.

Bu bağlamda biz şu sözü söylemek istiyoruz. Bir çok tercüme ilkesinden birini seçmek ve onu en mühim ilan etmek gerçekten zordur. Her ilke zaman ve mekana göre, okura, okurun kültürel, fikrî, zihnî ve hayal donanımına, zevk anlayışına göre değişkenlik ve haklılık kazanır. Bir bağlamda kelimesi kelimesine tercüme çok önem kazanırken, bir bağlamda tefsirî, analitik bir tercüme ehemmiyet kazanabilir. Bu aynı zamanda bir toplum mühendisliği meselesi ile de alakalıdır diyebiliriz. Mütercim okur kitlesini iyi tanımak, onun isteklerine göre bir tercüme ortaya koymak yolunu izlemelidir ve tercüme eserler eleştirilirken oldukça somut, elle tutulur, gözle görülür yanlışlar üzerinde olmalıdır diye düşünüyorum.

Yine Akdemir Alu İmran sûresi 72. ve 74. âyetlerinin az sonra gelecek olan tercümelelerinin anlaşılmaçlık ve yanlışlığını vurgular ve bu anlaşılmaçlık ve yanlışlığı Kur'ân'ın sözlü metin olduğu gerçeğinin göz ardı edilmesine bağlar ve şu fikir ve mütalaaları sıralar: "(...)bu âyetlerin kolay bir biçimde anlaşılmasının önündeki en

önemli engel, Kur'ân'ın sözlü bir metin olma özelliğinin göz ardı edilmesidir. Bu yüzden, âyetlerin arka planına nüfuz ederek, nüzûl ortamına girip bizzat olayları yaşamadan onları anlamak asla mümkün değildir. O halde âyetleri anlaşılır kılmak için, nüzul ortamıyla ilgili tutarlı bir kurgu kurmak gerekir. Âyetler üzerinde derin bir biçimde düşünüldüğünde, söz konusu kurguyu kurmak pek o kadar güç olmasa gerektir. Kurgu, bize göre şöyledir: Yahudiler, Kur'ân karşısında Konumlarını belirlemek için bir araya gelmişlerdir. İçlerinden bir grup, takiye yapılması, yani inanır gibi davranılması ve bu şekilde davranmakla, Müslümanların bile dinlerinden dönmelerinin mümkün olabileceği görüşünü savunurken, daha radikal olan bir grup ise bu yaklaşıma karşı çıkmakta ve böyle bir yaklaşımın kendilerini toplum nazarında zor bir duruma sokacağını savunmaktadır. Aslında, Kur'ân döneminde yaşananlar, günümüzde yaşananlar için de canlı ve ibret verici bir örnek teşkil etmemekte midir? Olaya bu kurgu doğrultusunda bakıldığında tüm âyetler, birden anlaşılır hale gelmektedir. Aslında çevirmene düşen de, geçmişle günümüz arasında anlam köprüleri kurmak değil midir? Şimdi, söz konusu âyetlerin çevirisini, Arapça metinle birlikte, böyle bir anlam köprüsü kurmadan yapan, yine yeni sayılabilecek bir başka çeviriden sunalım:

3. ALU İMRAN, 72-74 : Ve kalct ta'ifctun min chli'l-kitabi aminu bi'llezi unzile ala'llezine amenu veche'n-nehari ve'kfurı ahirahu le'allehum yerci'un. Vela tu'minu illa limen tebi'a dinecum kul inne'l- huda huda'allahi en yuta ahadun misle ma utitum ev yuhaccukum inde rabbikum kul inne'l-fadle biyedi'llahi yu'tihi men yeşa'u va'llahu vasi'un alim. Yahtassu bi-rahmetihi men yeşa'u va'llahu zu'l-fadli'l-azim

S.YILIDIRIM: Ehli kitaptan bir güruh birbirlerine şöyle dediler: 'Şu Müslümanlara indirilen Kitaba günün başlangıcında (zahiren) iman edin, sonunda da inkar edin, olur ki onlar da şüpheye düşüp, dinlerinden dönerler. Ve bir de kendi dininize tabi olandan başkasına sakın ha güvenmeyin! 'Ey resûlüm. De ki: 'Doğru yol, Allah'ın yoludur.' Yine onlar kendi aralarında: 'size verilen vahyin, başkalarına da verildiğine veya Rabbınızın huzurunda Müslümanların karşı delil getirip sizi mağlup

edeceklerine inanmayın.’ Derler. Deki : ‘Lütuf Allah’ın elindedir, dilediğine ihsan eder. Allah’ın lütfu boldur, her şeyi hakkıyla bilir. Rahmetini, nübüvvetini dilediği kuluna has kılar... Allah büyük lütuf ve inâyet sahibidir.’

Söz konusu âyetler, öğretim üyelerinden oluşan bir komisyon tarafından şu şekilde çevrilmiştir:

Ehli kitaptan bir grup, şöyle dedi: ‘Müminlere indirilmiş olana sabahleyin (görünüşte)inanıp akşamleyin inkar edin belki onlar (böylece dinlerinden) dönerler. Sizin dininize uyanlardan başka hiçbir kimseye inanmayın. (Resûlüm!) De ki: Doğru yol ancak Allah’ın yoludur. Yine (onlar, kendi aralarında şöyle dediler:) ‘Size verilenin benzerini başka herhangi bir kimseye verildiğine yahut Rabbinizin huzurunda onların size karşı deliler getireceklerine de (inanmayın).’ De ki: Lütuf ve ihsan Allah’ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah’ın rahmeti geniştir. Ve O, her şeyi hakkıyla bilir...

Komisyon, âyetleri bu şekilde çevirdikten sonra, 73. âyet-i kerimeyle ilgili şu açıklamayı yapar:

Müfessir Râzî’nin Kur’ân’da anlaşılması en müşkil âyetlerden biri olduğunu belirttiği bu âyetin en yu’ta... ile başlayan kısmı şöyle de anlaşmıştır: ‘(Ey Ehli Kitap!) Bir kimseye (Hz. Muhammed’e) size verilenin benzeri verilir diye mi (böyle) karşı çıkıyorsunuz? Yahut onlar (Müslümanlar) Rabbinizin huzurunda alcyhinize delil getirecek diye mi (böyle davranıyorsunuz)?’

Dikkat edilecek olursa, bu çevirilerde Allah’a ait sözlerin kolaylıkla Yahudilere isnat edildiği görülecektir. Bütün bunların nedeni, kurgunun düzgün kurulamamasıdır. Şimdi doğru olduğuna inandığımız çeviriyi, öncelikle üslup özelliğine dikkat etmeden iki seneden fazla bir zaman önce yapmış olduğum ilk şekli ile okurların dikkatine sunuyorum:

Kitap ehlinde bir grup, (diğer bir gruba): ‘İnananlara indirilene, günün başında inanın sonunda da inkar edin ki, onlar da (inançlarından) dönsünler.’ (derlerken), (Diğer bir grup da onlara): ‘dininize uyanlardan başkasına asla inanmayın; Aksi halde onlar (bu



tür davranışlarınızı Allah nezdinde (halk arasında) aleyhinize delil olarak kullanırlar.’ Demektedirler. De ki: ‘Doğru yol Allah’ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da verilmesidir.’ Yine de ki: ‘Kuşkusuz, lütuf Allah’ın elindedir; Onu dilediğine verir. Allah (lütü) çok geniş olan, çok bilendir. O, rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir.’

Şimdi söz konusu âyetleri üslup özelliğini göz önünde bulundurarak Türkçeleştiriyoruz: Kitap ehlinde bir grup (diğer bir gruba): ‘İnanlara indirilene, günün başında inanalım, sonunda da inkar edelim ki onlar da (inançlarından) dönsünler.’ (derlerken), (diğer bir grup da onlara): ‘dinimize uyanlardan başkasına asla inanmayalım; aksi halde, onlar (bu tür davranışlarımızı) Allah nezdinde (halk arasında) aleyhimize delil olarak kullanırlar.’ Demektedirler. De ki: ‘Doğru yol, Allah’ın (belirlemiş olduğu) doğru yol, size verilmiş olanın aynen bir başkasına da verilmesidir.’ Yine De ki: ‘Kuşkusuz, lütuf Allah’ın elindedir; onu dilediğine verir. Allah (lütü) çok geniş olan, çok bilendir. O, sevgi ve rahmetini dilediğine ayırır. Allah çok büyük lütuf sahibidir.’

Öyle sanıyoruz ki çeviri, kurgu ile birlikte üslup özelliği dikkate alındığında, daha anlamlı bir hale gelmektedir. Daha da önemlisi, Allah’ın sözleri Yahudilere isnat edilmemiş olmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla, şu ana kadarki yapılmış olan çevirilerde, gerek kurgu ve gerekse üslup bakımından âyeti bizim çevirdiğimiz gibi çeviren olmamıştır.(....)<sup>2431</sup> Bizim ise bu fikirlerden kabul ve red edeceklerimiz vardır.

Birincisi, bu âyetlerin yanlış tercüme edilmesinin sebebinin Kur’ân’ın sözlü bir metin olma özelliğinin göz ardı edilmesi fikridir ki buna katılmıyoruz. Çünkü Kur’ân için sözlü metin ifadesinin izaha muhtaç bir vasıflandırma olduğunu söylemiştik. Allah’a ait bir sözlü metin kusurdan hâlidir. Sözlü metin ibaresinin mecburî olarak

<sup>2431</sup>- Akdemir. Agm., s. 156-158.



çağrıştırdığı yazılı metin ise Allah hakkında nasıl düşünülebilir ki? Ancak Allah'a ait bir yazılı metin kavramı da muhayyileyi oldukça zorlar ve çıkmaza sokar.

Ancak bir kurgunun yanlış kurulduğundan kaynaklanan bir tercüme kusuru doğduğunu kabul etmek mümkün olabilir. Fakat yazarın bu kurgusu doğru olmakla birlikte yine başka doğru kurgularla yazarın tercümesinden farklı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Meselâ her tefsirde ayrı bir kurgu yapılmış ve farklı tefsirlere varılmıştır. Biz bu konuda Zemahşerî'den örnek vermek istiyoruz.

Zemahşerî de bu âyeti tefsir etmeden önce onun nüzul sebeplerini zikretmiş ve bu sebepler zinciri içinde bir kurgu yapmıştır. Ve şöyle düşünmüştür “Gündüzün erken vakitlerinde Müslümanlara indirilene iman ettiğinizi açıklayın. Günün sonunda da inkar edin. Böyle yapmanızla umulur ki şöyle diyerek dinlerinde şüpheyeye düşerler ve sizinle birlikte dinlerinden dönerler. Onlar kitap ehlidir. Sebepsiz yere dönmediler. Muhakkak kendilerine açıklanan bir işi bildiler ve ondan ötürü dinlerinden döndüler.”<sup>2432</sup> şeklinde açıklama yaptıktan sonra nüzul sebebini şöyle anlatmıştır. “Denildi ki: Hayber Yahudilerinden on iki haham anlaştılar ve bazıları bazılarına, Muhammed'in dinine itikat etmeksizin gündüzün evvelinde girin, sonra da o dini günün sonunda inkar edin. Sonra diyin ki: Evet, biz kitaplarımıza baktık, alimlerimizle müşavere ettik ve Muhammed bu sıfatlarla, (peygamberlik sıfatlarıyla) sıfatlanmış değildi. Ve bize O'nun yalanı ve dininin batıllığı açıklandı. Eğer böyle yaparsanız onun arkadaşları dinleri hakkında şüpheyeye düşer.”<sup>2433</sup> Yine kibleyle alakalı bir nüzul sebebi zikrettikten sonra *ولا تؤمنوا*, *ان يعطى* sözü ile alâkalıdır ve bu ikisi arasındaki söz ise ara sözdür.

*ان يحاجواكم عند ربكم* ifadesi ise *ان يعطى* ya bir atıftır<sup>2434</sup> demiştir.

Tercüme ve anlama problemlerini çözmeye bu kabil kurgular şüphesiz faydalıdır. Ancak bu kurguları yapmada nüzul sebebinin mühim bir rolü olduğu gibi, bir

<sup>2432</sup>- ez-Zemahşerî. Age., I/400.

<sup>2433</sup>- ez-Zemahşerî. Age., I/400

<sup>2434</sup>- ez-Zemahşerî. Age., I/400.

metne yazılı veya sözlü metin olarak yaklaşmanın da önemi vardır. Ancak Kur'ân'a bir sözlü ya da yazılı metin olarak yaklaşmanın keyfiyetini belirlemek imkânsızdır. Bir mütercim beşerî bir metne konuşma dili olarak yaklaşabilir. Bu daldan dala atlanarak hazırlıksız söylenmiş bir metindir. Cümleler düşük, devrik ve kusurludur. O halde biz bunu önce düzeltelim, yazı dilinin özelliklerine çevirip sonra anlayalım diyebilir, ancak Kur'ân hakkında söylenen bir konuşma dili ifadesi ve anlayışıyla onu anlamaya ve tercümeyle ön yaklaşımları netleştirmek lazımdır. Meselâ Kur'ân'ın üslubu göz önünde bulundurularak yapılacak bir tercüme tabiri böyle bir tasnif yapmaktan daha net bir ifade olur kanaatindeyim.

Bu konuda bir kurgu yapmak için Kur'ân'a sözlü metin olarak değil de Kur'ân olarak yaklaşmak daha makuldür. Vahiy olarak yaklaşmak daha makuldür. Kur'ân'da bulunan özelliklere de yazı veya konuşma dilinin özellikleri değil de Kur'ân'ın özellikleri demek daha doğrudur.

Hülâsa netice de Akdemir'in tercümede bulduğu kurgu Işın Ben-Öner'in Çeviride yöntem önerileri için bir ön çalışma: Sahneler ve çerçeveler adlı yazısındaki tanımlarla bağdaşabilir. O "Fillmore, iletişim ve anlama süreçleri bağlamında görüşlerini şöyle belirtir: Herhangi bir dil verisi anlamını, kişinin söz konusu dil verisini belleğinde bir duruma veya ortama bağlamasıyla kazanır. Dil verisi aynı durum veya ortamda tekrarlandığında veya benzer bir durumda ortaya çıktığında kişi, bu dil verisi bağlamında kendisindeki bilgiden yararlanarak dil verisini anlar (Krş. Fillmore, 1977: 62)."<sup>2435</sup> demektedir. Bu Kur'ân'ı anlamada tarihsellik, nüzul sebepleri ve müfessirin bilgi donanımlarıyla alâkalıdır. Görüldüğü gibi çeviri bilim konusunda terminolojilerin yeni olması bizi bu ilmin çok yeni Batı'ya ait olduğu vehmine düşürmemesi gerektir. Bu konular tefsir ve tefsir usulü bilgilerini ihtiva eden usul kitaplarında vardır.

<sup>2435</sup> - Bengi-Öner. Ç.K.D., Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 31-32.

Fillmore, burada çok genel anlamda Bengi-Öner'in "dil verileri olarak"<sup>2436</sup> sunduğu, tefsir ilminin de nüzul sebebi olarak sunduğu verileri Fillmore "kendi terimi ile çerçeve olarak adlandırmaktadır. Çerçevcyi dilsel seçki oluşturmaktadır. Çerçevenin bellekteki dil dışı bağlantılarını, çağrışımlarını ise Fillmore, *sahne* olarak adlandırmaktadır. Sahne, Fillmore'un yaklaşımında, sadece görsel sahnelerle sınırlı değildir. Kişiler arası aktarımlar, kurumsal yapılar, deneyimler, bildik düzenler, insanların davranışları, deneyimleri ve inançlarıyla ilgili bütünleri bağlı kesitler, d. sahne bağlamında ele alınır. Fillmore, sahnelerin ve çerçevelerin öncelikle birbirlerini harekete geçirdiğini ve hatta iletişim, ortak dil ve dil dışı malzeme ile gerçekleştiğinden bellekte çerçevelerin başka çerçevelere ve sahnelerin başka sahnelere bağlandığını söyler. Kısaca iletişim sürecinde dilsel çerçeveler ve bilimsel sahneler birbirlerini harekete geçirir. Bir sözcük bellekte onu anlamlı kılacak başka çerçeveler ve sahnelere bağlanır. Şematik çerçeveler oluşur ve bu çerçeveler oluştuğunda dizisel çerçevenin öğleri olan ve boşlukları doldurabilen başka dil verileri akla gelir (Krs. Fillmore, 1977: 72) sonuçta ortaya çıkan bir 'metin'dir. Metnin tutarlı olması da, metni oluşturan parçaların tek bir sahnenin oluşmasına katkıda bulunmasıyla gerçekleşir.

Kısaca Fillmore, sahneler ve çerçeveler kuramında dilsel anlamın kişilerin deneyimlerinden, bağlam içinde dil gerçekliğinde bağımsız düşünülmemeyeceğini vurgulamaktadır. Bu kuramda bilginin oluşumunda alımlayan kişi birikim ve deneyimleriyle ön plana çıkmaktadır. Dil, alımlayan kişinin bilgi ve deneyimlerini harekete geçirdiği için anlamın, yani bilginin oluşumunda önceliklidir."<sup>2437</sup> Ki tefsir ilminde de neticede müfessirin bilgi donanımı ön plana çıkar. Hatta tercüme sanatı dil bilim hudutlarını aşarak anlam bilimden faydalanma yoluna koyulur. Bu da karşımıza yine iki tercüme çeşidi çıkarır. Biri asla sadık tercüme, ikincisi ise tefsirî tercümedir

<sup>2436</sup>- Bengi-Öner. Ç.K.D., s. 31-32.

<sup>2437</sup>- Bengi-Öner. Ç.K.D., s. 31-32.

Mesela Bengi-Öner şu örneği verir.“Haberin kaynağı: BBC World Service, 25 Mart 1992, 18:00

Eski Sovyet Başkanı Mihail Gorbaçov’un, feshedilmiş Komünist Partinin mali işleri konusunda sorgulanmak üzere, önümüzdeki ayın ilk günlerinde, Rusya sınırları içinde kalması istendi.

Bu örnekte üzerinde durmak istediğim kullanım, Mihail Gorbaçov’a çeviride /Eski Sovyet Başkanı/ denmiş olması. Bu kullanımdan anladığımıza göre Sovyetler birliği varlığını günümüzde hâlâ sürdürüyor. Bu bilgi ise belleğimizdeki sahneyle örtüşmüyor. Yirmi öğrencinin birbirinden bağımsız olarak yaptıkları çeviriler incelendiğinde, 20 öğrenci içinde 19’unun /eski Sovyet Başkanı/ veya buna çok benzer bir ifade kullandığı dikkatimizi çekiyor. Çoğunluğun çeviriyi neden bu biçimde yaptığını anlamamız için özgün metne bakmamız gerekiyor. Özgün metin şöyle:

The former Soviet President Mr. Mikhail Gorbachev has been asked to remain in Russia early in next month for questioning about the finances of no defunct communist party.

Gördüğümüz gibi erek metindeki /eski Sovyet başkanı/ ifadesi aslında kaynak metindeki /the former Soviet President/ ifadesinin çevirisi. Burada sorun, aslında, kaynak metinden gelen bir sorun. Ancak kaynak metin çerçevesi, bu çerçeveyi oluşturan kimi sahneler göz ardı edilerek kurulmuş olsa bile bu sahneleri erek metnin üretiminde çerçeve ile bütünleştirebileceğimizi düşünüyorum. Örneğin /son Sovyet Başkanı/ ifadesi, bu günün gerçeği ile ilgili bir durumu çağrıştıracak ve sadece metnin bu kesitini değil, bütününü alımlamayı kolaylaştıracaktır.”

Haberin kaynağı: BBC World service, 7 Mart 1992, 15:000.

(...) Bomba öğleden sonra, başkentin yoğun bir yerleşim alanı olan Çankaya semtinde, bir blok apartmanın dışında, askeri lojmanların tam karşısında, Başkanlık sarayından yaklaşık 800 metre uzakta patladı.

Bu örnekte üzerinde durmak istediğim ifade /başkanlık sarayı/ ifadesi. Metin içindeki /başkent/, /Çankaya/ gibi öteki dil verilerini dikkate aldığımızda söz konusu /başkanlık sarayı/'nın Cumhurbaşkanı Köşkü olabileceğini düşünüyoruz. Haber kaynağını sınıfta dinleyen, metni oluşturan ve sonra çeviren 10 öğrencinin çevirilerine baktığımızda, 6 öğrencinin /başkanlık sarayı veya konutu/, dördünün ise /Cumhurbaşkanı veya Çankaya köşkü/ ifadelerini kullanmış olduklarını görüyoruz. Farklı seçimlerin nedenini anlayabilmek için kaynak metne bakalım:

(...) The bomb exploded in the middle of the afternoon out side a block of flats, in the capital's largely residential Çankaya district, just across the road from military barracks and half a mile from the presidential palace.

Gördüğümüz gibi, Türkçe'deki /başkanlık sarayı/ ifadesi İngilizce metindeki /presidential palace/ ifadesinin karşılığıdır. Bu metin içinde /presidential palace/ ifadesinin neye gönderme yaptığını bildiğimiz halde, 6 öğrencinin kaynak dil verisini aynen çevirmiş olmaları dikkat çekicidir. Bu kararı yönlendiren çeviri tutumu çerçeveler arası aktarım tutkusudur. Erek metindeki özgül /başkanlık sarayı/ kullanımı, Türk alımlayıcının belleğinde kimi farklı sahnelerin oluşmasına neden olmakta ve bilginin aktarılmasını engellemese bile, belli bir ölçüde zorlamaktadır. Kısaca, aynen çeviri gibi durmakla beraber, bu kararın, bilginin alımlanmasında önemli olan sahneyi dinleyicinin belleğinde çarpıttığını söyleyebiliriz.”<sup>2438</sup> “Çeviri metinleri esas alarak yaptığımız bu sınırlı çalışmada Çeviri metinlerde saptadığımız aksaklıkların nedenlerini şöyle özetleyebiliriz:

Öğrenciler, kaynak metinde oluşturulan çerçeveleri çevirilerine aynen kaynak metinde olduğu gibi aktarmaktadırlar. Metni bütünlüğü içinde değerlendirdikten sonra çeviri kararlarında hoşnutsuzluk duysalar bile erek metnin çerçevesinde değişiklik

<sup>2438</sup> - Bengi-Öner. Ç.K.D., s. 32.

yapmamaktadırlar. Öğrencilerin çeviri kararlarında huzurlu olabilmeleri için en az üç konuda bilinçlenmeleri gerekmektedir:

Çevirinin crek dizgenin (system) bir gerçeği olduğu ve çeviri kararlarında dizge normlarının, sahne ve çerçevelerinin yönlendirici gücü olabileceğini bilmek;

Hem kaynak metni çözümlenme ve anlama hem de crek metni oluşturma sürecinde yani hep tek bir dizge içinde hem de dizgeler arası iletışimde, sahneler ile çerçeveler arasındaki etkileşimin bilincinde olmak;

Yalnızca kaynak dizgenin çerçevelerinin crek dizgede yeniden oluşturulmasının 'sadık' çeviri olarak tanımlanamayacağını tam tersi terimi mutlak kullanmak gerekirse, 'sadık' çevirinin yalnızca kaynak metin çerçevelerinin değil, o çerçevelerin oluşmasına neden olan kimi kaynak dizge sahnelerinin ve doğal olarak crek dizge sahne ve çerçevelerinin göz önünde bulundurularak oluştuğunu bilmek. Kısaca, öğrencilerin belleğinde çerçevelerin sahnelerle bütünleşmesi, öğrencileri çeviri kararlarında en azından huzurlu kılacaktır.

Bu bulgular ışığında çeviri dersleri için böylesi yaklaşımları temel alan yöntem önerileri geliştirmenin gerekli olduğuna inanıyorum. Bu çalışmada henüz bir yöntem önerilmemiştir. Asıl amaç olan yöntem önerisi bu noktadan sonra yapılacak çalışmalarda ortaya çıkacaktır."<sup>2439</sup> Bengi-Öner'in Fillmore'un çerçeve ve sahne kuramını örneklerle anlattığı bu yazısını dikkatle okursak şunları anlarız.

Çerçevenin asıl metni ve asıl metindeki dil örgüsünü, sahnenin ise yer, zaman, hafıza, muhayyile, amaç dil ve mütercimnin bilgi donanımını karşıladığını anlarız.

Çerçeve ve sahne kuramını Kur'ân'a uyguladığımızda yukarıdaki İngilizce'den Türkçe'ye çeviri örneklerinin benzerlerini görmemiz mümkün olur. Biz İhlas sûresinden örnek verelim:

Öztürk, "De ki: 'O, Allah'tır. Ahad'dır. Tektir.'"<sup>2440</sup>

<sup>2439</sup> - Bengi-Öner. Ç.K.D., s. 36-37

<sup>2440</sup> - Öztürk. Ag.meâl, s. 606.

Esed, "*SAY: 'He is the one God:'*"<sup>2441</sup> Yukarıdaki bilgiler ışığında düşündüğümüzde sûrenin bu âyetindeki çerçeve yani bir bakıma dizge (system) bize böyle bir tercüme yapmayı gerektiriyor. Ancak bu çevirilerde sahne göz ardı edilmiştir. Eğer sahne düşünülseydi daha tefsiri bir tercüme ortaya çıkardı. Çünkü: Asıl metindeki ﴿ zamiri Arapça'da uzaktaki erkek kimseyi işaret eder ve yerini tutar. İngilizce'de ise bu yüzden He ile karşılanmıştır. Türkçe'de böyle bir ayırım olmadığı için hem uzaktaki erkeği, hem cansız, hem de dişiyi işaret eden bir zamir ile karşılanmıştır. Oysa Allah'ın sıfatları hakkındaki bilgilerimiz, O'na he demeyi saygısız ve tuhaf bulur. İngilizce'de she demek çok daha yanlış ve tuhaf olur ve it ile işaret etmek ise daha yanlış çağrışımlar uyandırır. O halde buradaki sahne Allah hakkındaki bilgilerimizdir ve bu sahne doğrultusunda düşündüğümüzde Artık ﴿ zamirini, he zamirine daha farklı anlamlar yükleyerek bir tercüme yolunu tutmamız gerekir. Hatta احد kelimesini de zihnimizde beliren sayısal sahnedeki bir ile değil, Allah'a ait birlik bağlamında düşünmemiz gerekir. Hatta bu çerçeve ve sahne ilişkisi bizi öyle bir noktaya götürür ki amaç dildeki bütün kelimelere Kur'an'ın bağlamında Kur'an kelime ve kavramlarının hepsine ilahî mânâlar yükleriz. Bu sefer Türk dili bağlamındaki O, Allah hakkında söylenince Kur'an'daki bağlamlarından çok farklı bir anlam taşır ve bir İngiliz'de Kur'an tercümesinde Allah hakkında kullanılan He işaret zamiri için artık erkekler için o anlamını anlamaz.

Hülâsa Akdemir'in kurgu değdiği hadise bir çerçeve ve sahne meselesidir ki bu Kur'an'a konuşma dili, sözlü metin özelliği taşıyan bir metin olarak değil de onun dil örgüsü, dil dizgesi ve o dilin zihinde çağrıştırdığı sahne kuramları doğrultusunda bakmak gerekir ki, bu sahneyi klasik tefsir usulü kitaplarında, müfessirin donanımı ve sebab-i nüzul oluşturur. Günümüz dil bilimi ekseninde düşündüğümüzde de sahneyi oluşturan öğeler olarak, kaynak dil, bağlam, yani siyak ve sibak, metin, karşı dil, anlam

<sup>2441</sup> - Asad. Ag.meâl, s. 985.



değişmeleri, anlam bilim, muhayyile, yorum olarak düşüncübiliriz. Ayrıca kaynak dizgedeki çerçevelerin amaç dilde yeniden aynen biçimlendirme de sadık çeviri demenin yanlış olacağını anlamış oluruz. Şu var ki sadık çeviri belki biçim ve söz dizimsel açıdan aynılığı ifade eden bir kavram durumuna düşer ki sonuçta sadık çeviri kavramı da yeniden ele alınmayı gerektirir ve bu kavram üzerinde yeniden bir tartışma zemini açılır. Sadık çeviri olamayacağı teorileri haklılık kazanır.

Konumuza, Kur'ân için sözlü metin adlandırmasının yeni bir anlam daralması da oluşturacağını bilmemiz gerekir şeklinde bir uyarıyla dönebiliriz. Çünkü Kur'ân'ın Allah sözü (kelamullah) olduğu inancı, sözü beşerî özelliklerden sıyırmakta ve ona çok özel, çok soyut, çok manevî bir anlam yüklemektedir. Yani söz Allah bağlamında, yani Allah ile alâkalı, Allah'a atfedilerek söylendiğinde artık beşer için söylendiğindeki anlamına gelmemektedir. "Birkaç defa tekrar ettiğimiz üzere Kur'ân'a göre Allah ile insan arasındaki haberleşme münasebeti, başlıca iki yönlüdür. Bir Allah'tan insana doğru ve iki insandan Allah'a doğru. Bu iki yönlü haberleşme de ya sözlü veya sözsüz olur. (...) Zira sözsüz muhabere Allah'tan insana doğru oldukça neticede sözlü konuşmaya varır. Başka deyişle vahiy 'ayetler gönderme'nin diğer şekillerinden o kadar farklıdır ki onu ayrı bir kategori içerisinde incelemek gerekir. Bu mesele hakkında Kur'ân'ın görüşü de budur.

Kur'ân'da vahye çok özel bir yer verilmiştir. Vahiy olağan üstü, insan aklının kavrayamayacağı esrarengiz bir olay olarak ele alınmıştır. Bundan dolayı 'peygamber' denen aracıya lüzum vardır. Bu bakımdan bu özel şekilde gösterilen âyetler, tabiata ait olan ve bundan dolayı sağ duyuya sahip her insanın kavrayabileceği öteki âyetlerden tamamen farklıdır.

Semitik asıllı üç büyük dinin yani Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in en karakteristik ve ayırt edici müşterek yanı, bunlara göre gerçeğin tek garantisinin, Allah tarafından vahyedilmiş olmasıdır. Ancak Allah'ın vahyettiği şey, gerçektir. Vahiy,

gerçekliğin teminatıdır. İslam'a göre vahiy Allah'ın konuşmasıdır."<sup>2442</sup> Allah'ın konuşması da alelâde bir sözlü konuşma değildir. Çok özgün(orijinal) bir sözlü konuşmadır. Bu açıdan sözlü ifade tabiri vahiy kavramı karşısında son derece dar ve içi boş bir kavram olarak kalacaktır. Kur'ân'a hiçbir açıklama yapmadan sözlü ifade demek bir bakıma İslamî ilimleri, Kur'ân ilimlerini çok iyi ve yeterli anlatan eski İslami terminolojiyi de sarsmak olacak ve bilimsel çalışmalarını yürütürken bir anlam bulanıklığı ve bir kavram kargaşası da meydana getirecektir. Sözlü ifade yerine Allah'ın konuşması ve vahiy demek çok doğru olacaktır. Çünkü vahiy Allah'ın "kendi iradesini dil aracılığıyla bildirmesidir. Fakat insana ait olmayan esrarengiz bir dille değil, insanın açıkça anlayabileceği bir dille konuşmasıdır. Burası çok önemli bir husustur. Allah'ın, kendi iradesiyle yaptığı bu konuşma olmasa yeryüzünde İslam'ın anladığı mânâda hiçbir gerçek din olmaz.

Bundan dolayı ta başlangıçtan beri İslam'ın dille son derece ilgili bulunması, hayrete şayan değildir. Çünkü İslam, Allah konuştuğu zaman meydana gelmiştir. Bütün İslam kültürü, esasını şu tarihi gerçekten alır: Allah insana, insanın konuştuğu dille hitap etmiştir. Bu, Allah'ın sadece kutsal kitap göndermesi demek değil, bizzat Allah'ın konuşmasıdır. İşte vahyin mânâsı budur. Vahiy birinci derecede dille alakalıdır."<sup>2443</sup> Ancak ikinci derecede de dilin kelam yönüyle alakalıdır. Yani dilin anlamlı cümlelere dönüşmüş, mânâlar anlatan şekli demek olan kelam ile alakalıdır. Yani Allah Arap dilini seçerek meramını anlatmıştır. Bu anlatış sonucunda meydana gelen metinlere, en nihâyet Kur'ân'a sözlü bir metin demek vahiy kavramı karşısında çok cılız kalacaktır. Hatta yanlış ve kusurlu çağrışımlar bile uyandıracaktır.

Çünkü Kur'ân'ın en mühim inkılaplarından biri de insanların zihninde beşerî siyak ve sibakta dar ve çoğu zaman da somut olan kelime ve mefhumlara manevî ve

<sup>2442</sup> - Izutsu. Age., s. 142-143.

<sup>2443</sup> - Izutsu. Age., s. 143.

geniş mânâlar yüklemek şeklinde de tezahür etmiştir. Temel anlamı “hızlı işâret”<sup>2444</sup> demek olan vahiy, cahiliyle şiirinde de çok esrarengiz alamlar taşır. “Arapça lügatlar vahiy kelimesine genellikle sanki birbiriyle hiç ilişkisi olmayan iki ayrı mânâ verirler. Bir revelation (ilham), ve iki Letters (harfler). Bu bize çok önemli bir meseleyi ortaya çıkarır, hemen tamamı cahil olan İslam öncesi Araplar için harflerin, çok esrarengiz şeyler odluğu fikrini verir. Güney Arabistan’da kayalar üzerine kazılmış işâretleri gördükleri zaman kendilerine çok tuhaf gelen bu yazıtlar karşısında onların nasıl şaşırıldıklarını biliyoruz.”<sup>2445</sup> Araplar bu esrarengizlikler saklayan işâretlere vahiy demişlerdir. “Lebid Muallakasında uzun zamandan beri terk edilmiş eski sevimli evinin kalıntılarında söz ederken onun izinin henüz tamamen silinmediğini, hâlâ ondan işâretler kaldığını söylüyor.”<sup>2446</sup>

كما ضمن الوحي سلامها<sup>2447</sup> şiirde geçen vuhîyy vahiy kelimesinin çoğuludur. Buna göre tercüme, “Sanki taşları esrarengiz işâretler saklıyordu” olur.

İşte İslamiyet’ten önceki Arap lügatinde ve keliminde esrarengizlik, gizlilik, işâret, suskunluk gibi anlamlar taşıyan bir kelime Kur’ân’da Allah ile kul arasındaki iletişimin adı olmuş “işâret, yazmak, yönelmek, itibar etmek, şeytanlar için kullanınca vesvese, Allah’ın kelamı, bal arsına verilen gizli ilahi emir, Cebrail alcyhisselamın getirdiği özel haber, Allah’ın bazı kullarının kalbine verdiği ilham”<sup>2448</sup> gibi farklı siyaklarda farklı anlamlar taşır olmuştur. Artık vahyin Kur’ân siyak ve sibakındaki mânâları üzerinde sözü uzatmak istemiyoruz. Şu kadarını sonuç olarak söyleyebiliriz: Bu kadar geniş anlamlar kazanmış olan vahiy kelimesi Kur’ân için kullanılmışken onu sözlü bir metin adlandırmasıyla tanımlamanın nasıl bir anlam yitimi meydana getireceği açıktır.

<sup>2444</sup> - el-İsfahanî. Age., s. 530.

<sup>2445</sup> - Izutsu. Age., s. 150.

<sup>2446</sup> - Izutsu. Age., s. 150.

<sup>2447</sup> - Izutsu. Age., s. 150.

<sup>2448</sup> - el-İsfahanî. Age., s 530- 532

## SONUÇ

Tercüme, en tabii tanımıyla, kendine ait usulleri, ilkelci ve meseleleri olan, lisanla alakalı, bir bakıma bir analiz, yani bir tefsir, bir bakıma bir te'vil ve bir bakıma da aktarım; yani bir çeviri faaliyetidir. Asırlarca varlık ve tekâmülünü sürdüren bu faaliyetin üzerinde hiç de az düşünüldüğü söylenemez. Tercüme üzerinde zihinler epeyce yorulduktan sonra kimileri tercümeyle bir bilim dalı, kimileri bir sanat, kimileri bir yorum, kimileri bir bilgi, kimileri mânâ ve kimileri de mânâ ve üslup aktarımı olarak mütalaâ ederler.

Tercüme hakkında bu kadar çok farklı bakış açılarının varlığına rağmen, tercüme sanatının yine de gereğince incelenemediğini söyleyebiliriz. Modern dilbilimin doğuşu ve gelişmesi sayesinde ve özellikle de XX. yüzyılın ikinci yarısına doğru, tercüme faaliyetleri yeni perspektifler kazanır. Önceleri dilbilim ve üslupla alakalı edebî bir çalışma olarak anlaşılan tercüme, bugün kesin bir tanıma kavuşmuş da değildir. Hatta ilkeleri bile hala belirlilik kazanmamıştır. Buna rağmen tercüme, tarihi boyunca dil, edebiyat, üslup, anlam, düşünce ve kültürle alakalı bir sanat olarak da düşünülmüştür. Birbirlerinden bir çok yönden farklı dilleri konuşan fertleri tanıştırmak, bir araya getirmek ve onlar arasında insanî bağlar dokuma misyonunu da üstlenmiştir. Bu bakımdan tercüme, diller, dinler, farklı hayat tarzları ve kültürler arasında bir iletişim vasıtası, medeniyetler ve asırlar arasında bir köprü de olmuştur.

Bilim, teknoloji, ticaret ve siyâset gibi hemen hemen hayatın bütün alanlarında duyulan bilgilendirme ve bilgilendirme ihtiyacı, mütercimleri çeviriye dair yeni teoriler ve ilkeler arayışına zorlamıştır. Dilbilim, bizzat mütercimler için tercüme problemlerini çözücü bir rol oynamıştır. Tercümenin teoriler ile ilgili ihtiyaçlarıyla, dilbilim faraziyeleri arasındaki kavşak fonksiyonunu ise, uygulamalı dilbilim üslenmiştir. Mütercimlere ışık tutmak ve tercümeyle ilmî esaslara oturtmak maksadıyla yapılan teorik seviyedeki çalışmalar, ilk defa Amerikalı dilbilimciler tarafından gerçekleştirilir. Onları,

farklı tercüme usulleri tavsiye eden ve benimseyen Kanadalı ve Rus dilbilimciler takip ederler. Tercüme ile dilbilim arasında bağ kurmaya yönelik bütün bu gayretler, mânâ ve sentaks (sözdizim) ile ilgili meseleleri çözmeye yetmez. Yani problemlere hal çareleri önermek durumunda olan dilbilim ve tercüme tenkitçileri de, mütercimlere, maalesef, sihirli bir değnek sunmamıştır. Dilbilimin getirdiği, tercümenin ve mütercimlerin karşılaştığı malum ve mutad eski problemlere çözüm arayışından başka bir şey olmamıştır.

Tercüme faaliyetinin uzun zaman ilmî esaslara oturtulamaması, bu işin mütercimlerin ferdî çabalarına terk edilmiş olması sebebiyledir. Teorik bilgilerden mahrum mütercimler, tercüme yaparken kısır bir döngü içinde kalırlar hep. Ferdî bir faaliyet olarak mütalââ edilen tercüme, çok subjektif olacağından, ilmî temellerden de mahrum kalacaktır. İşte durumun böyle olmaması için, dilbilimin tercüme problemleri ile alâkadar olması gerekmiştir.

Tercüme, morfolojik dilbilimin ve özellikle fonksiyonel dilbilimin müktesebatından faydalanır. Ama dilbilimle beslenen çeviribilim, modern dilbilimin bugün ulaştığı bilgi, teorik esaslardan henüz mahrumdur ve tatbikî dilbilimin hudutları içinde yapılanmasını sürdürmektedir.

Tercüme için Fédorov, dilsel bir işlemdir diyor. Ladrimal, onu son derece önemli bir iletişim durumu olarak ele alıyor ve bir dildeki iletişim düzenini diğer dildekine dönüştüren ikinci dereceden bir iletişim, bir üst-iletişim aracı olarak tanımlıyor. Mounin ise çeviriye bir çok bilimin arasında yer alan bir iki dillilik olgusu, diller arasında bir temas noktası olarak bakıyor. Bu tanımsal bakış açıları çoğaltılabilir kuşkusuz.<sup>2449</sup>

Bir dili çevirmek, dil vakalarını, meydana getirildikleri veya istihsal edildikleri muhit içinde bilmek, değerlendirmek ve açıklamakla mümkündür. Diller, farklı

<sup>2449</sup> - Çamdereli, Mete. Çeviri Nasıl Yapılmalı Adlı Eserin Önsözü. s. 15.

hususiyetler taşırlar. Dillerin bünyevî sistemleri benzer değildir. Öyle diller vardır ki gitme'yi gitmek'ten, yani adları eylemlerden ayırmak olası değildir.<sup>2450</sup> Eğer diller benzer olsalardı veya aynı değişme ve tekâmül vctiresini takip etmiş olsalardı, bu gün tercüme mümkün mü, değil mi şeklinde süregelen tartışmalar son bulmuş olurdu. Tercüme mevzuunda yapılan birbirine zıt dil incelemeleri, tercüme faaliyetine dair müşahhas neticeler sunar. Bu perspektiften bakıldığında, bu gayretlerin çeviribilim açısından gariptenemez bir ehemmiyet taşıdığı kesin olduğu gözlenir.

Her lisanın kendine has bir tecrübeler hamûlesi sunduğu düşünülürse, bir dili tercüme etmenin evvela bir lisan gerçekliğini kavramak ve bu gerçekliği değiştirerek onu bir başka dünya tecrübesine oturtmak olduğu anlaşılır. Mütercim tercüme yaparken bu iki dünya tecrübesini veya Sausûre'ün deyimi ile, dünya görüşünü (vision du monde) iyi bilmek zorundadır.<sup>2451</sup> Tercüme böyle yaparak, insanlığa farklı dünyaları analiz etme, anlama ve zihne sindirme imkânı sunar. Bu bakımdan tercüme farklı dünya tecrübelerinin müşterek lisanıdır. Akşit Göktürk'ün dediği gibi, "Dillerin dili" dir.

Tercüme, bütün bu fonksiyonların ötesinde, değişik tavırlar takınmayı icap ettiren türlerle alakalı hususiyetler taşır. Bir roman, bir şiir, bir film, bir konferans metni aynı biçimlerde tercüme edilemez. Öyle ise mütercim her yazı çeşidinin kendine mahsus kaideleri olacağını ve kendine ait bir bakış açısı isteyeceğini göz önünde bulundurmalıdır. Eğer mütercim, edebî bir metni tercüme ediyorsa edebiyattan, felsefî bir metni tercüme ediyorsa, felsefeden anlaması gerekecektir. Artık Kur'ân-ı Kerim'i çevirmeye teşebbüs eden bir mütercimin ne gibi ilim ve kabiliyetlerle donanmış olması gerektiğini Kur'ân'ın özelliklerini göz önünde bulundurarak siz düşünün.

Yine sözlü bir metinle, yazıya dökülmüş daha dikkatlice yazılmış bir metin tercümesi sırasında da farklı yaklaşımlar olması bir zarurettir. Edebî türlerle alakalı problemler dışında tercüme, kültürel engellerle de karşılaşır. Bu engelleri aşmanın tek

<sup>2450</sup> - Çamdereli. Age. s. 15.

<sup>2451</sup> - Çamdereli. Age. s. 16.

çaresi, mütercimın tercüme edeceği dilin konuşulduğu ülkeyi, konuşanlarını, ananelerini daha da ilerisi medeniyetlerini bilmesidir. Kültürel farklılıklar, dille ilgili morfolojik farklılıklardan çok daha mühim meseledir. Zira tercüme yapılırken karşılaşılan en temel problemlerden biri, bir dilden bir dile değil, bir kültürden diğer bir kültüre, hatta bir medeniyetten diğerine geçiştir. İşte modern dilbilimin tercümeğe kattığı yeni bir zorluk da budur. Tercüme sanatının icrasını asıl zor kılan, dünya görüşlerinin, dünya tecrübelerinin farklılığıdır.

Bu yüzden mütercim dillerin kültürel yanlarını dikkate alarak tercümesini dil kültür, dil-dünya ekseninde düşünmelidir. Rahatlıkla söyleyebiliriz ki tercüme ameliyesi için yalnızca iki dil bilgisi kâfi değildir. Bu bilgi, tercüme faaliyetinin yalnızca ilk basamağıdır. Tez boyuca bazı yerlerde fikirlerine baş vurduğumuz Cary'nin de dediği gibi, tramplendir ve bir sıçrama noktasıdır.

Tercüme faaliyeti esnasında karşılaşılan temel zorluklardan biri de, iki dilin kelime varlığının farklı değerdeki hususiyetleridir. Dillerin tecrübe sonuçları farklı olduğuna göre, kelimelerin farklı değerlere sahip olması da tabiidir. Meselâ Arapça'da **hamd** kelimesi, Türkçe'deki övgü anlam sahasını ihtiva etmektedir. Birbirlerinin farklı anlam sahalarına giren bu kelimeler eş anlamlıdır, ancak eş değerli değerildirler. Ancak Cemil Meriç eşanlamlığı da kabul etmez. O, "Dil musikîdir. Musikîlerin en mânâlısı, en az müphemî, ama musikî. Her kelime, bir kelimeler dünyasının anahtarıdır; meçhûle açılan bir kapı, her kelime. Meçhûle, yani rüyâlara, hatıralara, anlatılmayanlara, anlatılmayacaklara. Mağaralarından süzülür şuur altının, şuurun yedi kat göğünden dökülür. Kelime küfür, kelime dua, kelime büyü. Zihnın bu esrarlı meyvesini asırlar besler, asırlar olgunlaştırır.

Müteradif avam için mevcut. Birbirini bütün tedailerıyla karşılayan iki kelimeye ne aynı dilde rastlarsınız, ne iki ayrı dilde. Mücerredin, manevînin, sonsuz ve esrarlı dünyası bir yana, maddenin katı ve sığ gerçeğini belirten kelimeler bile farklı.



Tercüme Babil kulesinde yolumuzu aydınlatan hırsız feneri. Sönük, titrek bir ışık. Traduttore traditore, hain mütercim, iftira değil kader. Dilden dile aktarılan ruhtan çok lafız, şiirsiz bir “aşağı yukarı”. Hele aktarılan dil, tarihî buuttan mahrum, sunî bir jargon ise, s bizdeki uydurma dil gibi.<sup>2452</sup> der.

Bazen de mütercim, mânâ ile üslup arasında seçim yapmak zorunda kalır. Mânâ ile alakalı olarak aynı olan bu şekli değişimler, tercüme edildikleri sibak ve siyaklara veya edebî türlere göre, mütercimin tutumuna tesir ederler. Bu türler zor olmakla birlikte tercüme edilemez değildirler. Dillerin bazen tercüme edilemez türden üslupla alakalı unsurlar taşıdığı da (şiir dili) gibi göz ardı edilmemelidir.

Demek ki tercüme faaliyeti, dili iyi kavramakla mümkündür. Öyle ise mütercimin vazifesi de yalnızca metnin ıstılahlarını değil, bütün mânâ ile ilgili yapıyı, başka bir ifadeyle, dil ile alakalı bütün sistemi tercüme etmektir. Çünkü, diller yalnızca kelimeler sistemi veya yüz binlerce kelimeyi saklayan potansiyel bir sözlük ve kelime dağarcığından ibaret değildirler.

Tercüme yapılırken tercih edilen ilkelerden birisi de, kelimesi kelimesine tercümedir. Bu mânâyı bulanıkça ve muğlak olarak aktaran üslup, ancak ilmî ıstılahları karşılamada makul görülebilir. Ancak kelimesi kelimesine yapılan bir tercüme, **asla uygun bir tercüme olarak mütalaa etmek de yanlıştır.** Çünkü asla uygun ifadesi de derinlemesine tartışılan bir konudur. Asıldaki mânâyı uygunluk da asla uygun tercümedir; asıldaki söz dizimine uyularak yapılan tercüme de asla uygundur. Hem mânâ ve hem de üslupça asla uygun olan tercüme ise en makbulüdür; ama böyle bir tercümenin imkânsızlığı âşikârdır.

Tercüme teşebbüs etmeden önce, metnin sibak ve siyakını tespit edebilmek ve bir metot ve ilkeyi tercih etmek için neyin, ne ve kim için çevrildiğinin, asıl metindeki hadisenin nerede ve ne zaman geçtiğinin bilinmesi fevkalâde faydalı olur.

<sup>2452</sup> - Meriç, Cemil. Umrandan Uygarlığa, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s. 309.

Bu açıdan bakıldığında da, “Bir çok meâl yazarı, yaptığı tercümenin Kur’an demek olmadığını, namazda okunamayacağını, hatta hüküm çıkarma bakımından bile işe yaramayacağını madde madde belirttiği halde, yine de siyah beyaz puntolarla, büyük küçük parantezlerle cümleyi parça parça bölmekten kurtulamamıştır. Üstelik adına meâl dediği ve meâl olarak tektim ettiği şey, tam anlamıyla bir harfî tercümedir. Allah kelâmı olmayacak ve Kur’ân hükmü taşımayacak olduktan sonra kelimelere bu kadar bağlı kalıp Türkçe söyleyişi çirkinleştirmenin anlamı nedir?”<sup>2453</sup> şeklinde, yalnız bir tercüme ilkesinin müdafaacısı olarak yapılan tercüme tenkitleri de önemini kaybeder kanaatindeyim. Çünkü kelimesi kelimesi ve söz dizimine göre yapılan tercüme de, bir dilin yapısı ve söz dizimi hakkında karşı dili konuşanlara bilgiler verir. Nitekim tercümede her ilkenin bir yeri ve hitap ettiği bir kitlesi vardır.

Ve yine tercüme ederken ne kadar gayret sarf edilirse edilsin, bilgi, anlam, üslup ve estetik yitimini engellemek imkânsız olmaktadır. Bunun sebebi tez boyunca da zaman zaman değindiğimiz, dillerin bir çok yönden farklı oluşlarıdır. Bu yüzden bir tecrübeden ve bir kıssadan alınan hisse, yani ders, bir başka dilde aynı biçimde asla ifade edilememektedir.

Sonuç olarak, tercüme yapmak için en azından iki dili ve onların anlatım imkânlarını iyi bilmek, tercüme edilecek metni çok iyi kavramak; mesajı çok iyi analiz etmek ve onun diğer dile en iyi nasıl aktarılabilceğini veya diğer dilde nasıl yansıtılabileceğini kestirmek gerekir.<sup>2454</sup>

Beşerî metinler, tercüme konusunda karşımıza bu kadar çok yönlü problemler çıkarırken, ilahî bir kelam olan Kur’ân da aynı problemleri çıkarmaktadır. Ancak bir farkla ki, Kur’ân bütün görünümleriyle bir mucize özelliği taşımaktadır. Bu yüzden

<sup>2453</sup> - Işık, Emin. “Kur’ân’ın Tercüme ve Tefsiri Meselesi”, Kur’ân Sempozyumu, Zaman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1989, s. 198

<sup>2454</sup> - Bkz. Çamdereli, Mete. Çeviri Nasıl Yapılmalı ,s. 13-19

O'nu tercüme ederken anlam, estetik, güzellik, belâgat, ses ve musikî yitimi, engel olunamaz derecede fazlalaşmaktadır.

Bu bakış açısıyla, Kur'ân'ın daha sentetik, yoğun, bir tercümesi olarak mütalaâ edilebilecek olan meâllere baktığımızda, meâl mütercimlerinin yukarıda değinilen tercüme problemlerinden habersiz olduklarına, işlerine hazırlıksız başladıklarına kanaat getirmekteyiz. Onların kiminin mânâyı, kiminin sözdizimini, kiminin kelimeleri aynen aktarımda hassasiyet göstermeye çalıştıkları görülür. Fakat, çoğu mütercimlerin daha çok, Kur'ân'dan bir anlam devşirme temayülünde oldukları ön plandadır. Ondaki söz sanatlarının, belâgat, ses, estetik ve musikî inceliklerinin karşı dile yansımadağını görmekteyiz ki, bu zaten imkânsızdır. Yani meâllerde de, tefsir ve tevillerde olduğu gibi anlam yitimi ve hatta çarpıtılması dikkatlerden kaçmamaktadır. İşte bu imkânsızlık, Kur'ân mütercimlerini, yalnız mânâyı anlatan bir ilkeyi tercihe zorlamış ve meâller genelde bu eksende olmuştur. Bu yüzden de hep birbirlerinin taklidi görünümünü kazanmışlardır. Birkaç manzum tercüme ile Kur'ân'ın ses ve musikî, yani şiir üstü cephesi aksettirilmeye teşebbüs edilmişse de, bunlar kesinlikle başarısız ve hatta gülünç duruma düşmüşlerdir.

Neticede, İlahi bir kelim olan ve ilmî, edebî, şiir ötesi üslubuyla, bir çok yönlerden mucize olan Allah kelamının hakkıyla tercümesi imkânsızdır, kanaatine varabiliriz. Beşerî bir kelamı aynen tercüme etmek ne kadar imkansız ise de, onlara nazire yapıp, gölgede bırakmak mümkündür. Ancak Kur'ân'ın tercümesi, hangi tercüme ilkesi ile tercüme edilirse edilsin, hakkıyla mümkün olamamaktadır ve her meâlde ses, ifade kuvveti, bilgi ve anlam yitimi had safhaya ulaşmaktadır.

Artık bu tespitler ışığında şunları söylemekle çalışmamı noktalamak istiyorum.

Tercümelerin doğruluk ve sahilik hudutları içinde kalmış olanlarının her çeşidi, Kur'ân'dan okurlarına yalnızca yctesiye bir mânâ bukcti sunmaktadır. Kur'ân'ın mânâları, tercüme ve tefsirlerdeki kadar değildir. Ondandır her zekâ, kudreti nispetince ilim devşirecektir ve sonsuza açılan mânâları anlatılmakla ve tercüme edilmekle

bitmeyecektir. İşte O'nun bu eşsizliği ve asılındaki musikî taşıyan ve şiir üstü üslubunun tercüme edilemezliği karşısında, Kur'ân'ın aslına müracaattan başka çare kalmamaktadır. Madem ki Kur'ân, insanların yaratıcısından farklı dilleri konuşan Âdem oğullarına, kelimeyi tevhidin mânâsında birleştirici bir çağrı yapan evrensel bir hitaptır; o halde O'nun dili ile bütün insanlık karşı karşıya getirilmelidir. Onu anlamak isteyenler o dili öğrenme cehdinde olmalıdırlar. Bu maksadı gerçekleştirmek için Kur'ân enstitüleri kurulmalıdır. Onu tanıtmak için yalnız bir ilkeye tutunarak yapılmış tercümelemlerle yetinilmemelidir. Hiç kimse de, Kur'ân yalnızca bir tek tercüme ilkesine bağlı kalınarak tercüme edilmelidir şeklinde, mânâsız ve faydasız kısıtlamaların müdafaacısı olmamalıdır. Çünkü yerine, okuyucu çeşit, istek ve temayüllerine göre, ama sahih hudutlar içinde kalmak şartıyla, Kur'ân'ı her türlü tercüme usul, metot ve ilkeleri ile tercüme etmenin faydadan beri olamayacağı açıktır. Meselâ, Kur'ân'ın söz dizimini merak edenlere, asıldaki söz sanatlarını aynen görmek ve deyimsel ifadelerin kalıplarını tanımak isteyenlere harfî ve sözdizimsel bir tercüme gerekirken, yalnız mânâyı isteyenler için de anlamı anlamına bir tercüme hizmetkâr olabilir. Her sahada yanlış olduğu gibi bu sahada da uç fikirleri benimseyip ve onlarda taassuba sapmanın pek faydası olmayacağı pek açıktır.

Hülâsa Kur'ân'ı başka dili konuşan ve hatta Arapça'yı konuşanlara bile mükemmelen tanıtmak için, yalnızca tercümelemlerle yetinmek kâfi değildir. O'nu tanıtmak için, Mislletlerin millî eğitim programlarındaki edebiyat öğretimi programlarına benzer, hem asıl metin ile karşılaştırıcı, asıl metnin zevk ve heyecanını, ses ve musikî lezzetini tattırıcı, hem de onu analiz edici, çözümleyici bir üslubu, içine tercümelemleri de alan çok yönlü bir öğretim metodunu uygulamak gerekir.

Tercüme problemlerinden doğacak olan tercüme kusurlarını, bundan başka en aza indirecek bir üsluba ve metoda, araştırmalarım esnasında, rastlayamadım.

## KAYNAKLAR

- Abdu's-Selâm, İzzu'd-Din Abdu'l Aziz. *Fevaidu fî Muşkili'l Kur'ân. Dâru'l İşrak, Kuveyt, 1982.*
- Abduh, eş-Şeyh Muhammed. *Tefsiru Cuz'i Amme. Mektebetu ve Matbaatu Muhammed Ali Sabih, Meydanu'l Ezher, 1967.*
- Akarsu, Bedia. *Dil-Kültür Bağlantısı. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998.*
- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'ân Tercümeleri. Akid Yayıncılık, Ankara, 1989.*
- Akdemir, Salih. "Kur'ân Çevirilerinde Dikkate Alınmayan Önemli Bir Üslup Özelliği Üzerine." *İslâmiyât. Sayı: 1, (Yıl, 2002).*
- Aksan, Doğan. *Anlam Bilim. Engin Yayınevi, Ankara, 1999.*
- Aksan, Doğan. *Türk Dili ve Edebiyatı, Dil Anlam Sözcük. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1991.*
- Aksoy, Bülent ve diğerleri. *Çeviri ve Çeviri Kuramı Üstüne Söylemler. Düzlem Yayınları, İstanbul, 1995.*
- Aksu, Ermanaklı Saffet. "Kur'an Tercemesine Dair." *Sebilürreşad, C. X. Sayı : 240,(Yıl, 1957).*
- Aksüt, Ali Kemal. "Kur'an Tercümesi Oyuncak Haline Getirilemez." *Sebilürreşad, C. X. Sayı : 257. (Yıl, 1957).*
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine. Şûle Yayınları, İstanbul, 1996.*
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü. Şûle Yayınları, İstanbul, 1998.*
- Alderson, A. D. ve Fahir İz. *The Concise Oxford Turkish Dictionary, Oxford University Press, Oxford, 1959.*
- Altınöre, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü. Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.*
- Âlûsî, Şihâbu'd-din Mahmud. *Ruhu'l Meânî fî Tesiri'l Kur'âni'l Azîm ve Seb'il Mesânî. Dâru Kitabi'l İlmîye, Beyrut, 1994.*
- Ana Britannica. *Genel Kültür Ansiklopedisi. İstanbul, 1986.*
- Asad, Muhammad. *The Message of The Qur'ân. Dar al-Andalus, Gibraltor, 1993.*
- Atasoy, İhsan ve diğerleri. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1989.*

- Atay, Hüseyin ve diğeri. Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (meâl). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1975.
- Ateş, Süleyman. İşârî Tefsir Okulu. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- Ateş, Süleyman. Tefsir Dersleri. Kılıç Kitabevi, Ankara, 1976.
- Ateş, Süleyman. Kurân-ı Kerîm Meâli. Yeni Ufuklar Neşriyât, yersiz., 1975.
- Ateş, Süleyman. Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri. Yeni Ufuklar Neşriyât, İstanbul, ts.
- Aydar, Hidâyet. Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi Meselesi. Kur'an Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Balcı, Medine. Kur'ân-ı Kerim ve Kelime Meâli. Ebrar Yayınları, İstanbul, 1991.
- Banarlı, Nihad Sami. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. Devlet Kitapları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1987.
- Banarlı, Türkçe'nin Sırları. Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1982.
- Banguoğlu, Tahsin. Türkçenin Grameri. Baha Matbaası, İstanbul, 1974.
- Başkan, Özcan. "Dilde Çeviri İşlemi." Türk Dili, C. 38, Sayı : 322, (1 Temmuz 1978).
- Bayray, Süheyla. Filolojinin Oluşumu. Multilingual, İstanbul, 1998.
- Beğavî, Hüseyin İbn Mes'ûd. Meâlimu't-Tenzil. Thk., Halil Aburrahman el-Akk-Mervan Sevvâr, Beyrut, 1987.
- Bengi-Öner, Işın. Çeviri Kuramlarını Düşünürken. Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Bengi-Öner, Işın. Çeviribilim Terimleri Sözlüğü. Sel Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Bengi-Öner, Işın. Çeviri Bir Süreçtir... Ya Çeviribilim?. Sel Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Berk, İlhan. "Çeviride Şiir Dili." Türk Dili, C. 38, Sayı : 322, (1 Temmuz 1978).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. Kurân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1962.
- Buharî, Ebû Abdi'llah Muhammedu'bnu İsmâil. Sahihu'l Buhârî, Kitabu't-Tefsîr. Daru İbni Kesîr, Beyrut, 1990.

- Bulaç, Ali. Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meâl ve Sözlük). Pınar Yayınları, İstanbul, 1983.**
- Bulut, Ahmed. İbn Abbas, Kitabü Ğaribu'l Kur'ân. Mektebetu'z-zehra, Kahire, 1993**
- Bursevî, İsmail Hakkı. Muhtasar Ruhul Beyân Tefsiri. trc. Abdullah Öz ve diğerleri, Damla Yayınları, İstanbul, 1996.**
- Büyük Haydar Efendi. Usul-i Fıkıh Dersleri. Meral Yayınları, İstanbul, 1966.**
- Cary, Edmond. Çeviri Nasıl Yapılmalı?. trc. Mete Çamdereli, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.**
- Cebeci, Lütfullah. Kur'ân'a Göre Takva, Seha Neşriyat, İstanbul, 1985.**
- Celaleyn. Tefsiru'l Celaleyn. Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul, ts.**
- Cemal, Ahmet. "Öğretimde Amaç ve Araç Olarak Çeviri." Türk Dili, C. 38, Sayı : 322, (1 Temmuz, 1978)**
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Tarihi. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1988.**
- Cerrahoğlu, İsmail. Tefsir Usûlü. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1976.**
- Condon, John, C.. Kelimelerin Büyülü Dünyası, Anlambilim ve İletişim. İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.**
- Cömert, Bedrettin. "Kuramsal Açıdan Çeviri Sorunu." Türk Dili, C. 38, Sayı : 322, (1 Temmuz 1978).**
- Cündioğlu, Dücâne. Bir Kur'ân Şâiri Mehmet Akif ve Kur'ân Meâli. Birun Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2000.**
- Cündioğlu, Dücane. Kur'ân Çevirilerinin Dünyası. Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1999.**
- Cündioğlu, Dücane. Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı. Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.**
- Çantay, Hasan Basri. Kurân-ı Hakim ve Meâl-i Kerîm. Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962.**
- Çantay, Hasan Basri. "Kur'ân-ı Kerim'de Firdevs Kelimesi." Hilal, Sayı : 6, (Yıl, 1959).**



- Çantay, Hasan Basri. "Türkçe Kur'an mı?." Sebilürreşad, C. XI, Sayı : 253, (Yıl, 1957).
- Çakır, Mehmet. "Algılama Açısından Kur'ân Meâlleri." 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 12-13, (Yıl, 2001).
- Çiloğlu, Rıza. Kur'an (Manzum Tefsir). Ar klişecilik-Matbaacılık, İstanbul, 1966.
- Davudoğlu, Ahmed. Kur'ân'ı Kerîm ve İzahlı Meâli (Türkçe Anlamı). Çile Yayınları, İstanbul, 1981.
- Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Aydın Kitapevi Yayınları, Ankara, 1997.
- Dilemre, Saim Ali. Genel Dilbigisi. Devlet Basımevi, İstanbul, 1939.
- Dilthey, Wilhelm. Hermeneutik ve Tin Bilimleri. trc. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları. İstanbul, 1999.
- Doğrul, Ömer Rıza. Kur'ân'ı Kerîm Tercüme ve Tefsiri Şerîfi, Tanrı Buyruğu. Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, Bilgi Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1955.
- Doğrul, Ömer Rıza. Kur'ân Nedir. İstanbul, 1927.
- Dozy, R. L'hisotire de L'İslamisme, Tarih-i İslamiyyet, trc., Abdullah Cevdet, Matbaa-i İctihad, Mısır, 1908.
- Ebû Hayyan. El-Bahru'l-Muhit. Daru'l Fikr, Beyrut, 1992, II/428.
- Ebu Zehra, Muhammed. El-Mu'cizetu'l Kubra, El-Kur'ân. Daru'l Fikri'l Arabî, Mısır, 1970.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid. İlahi Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine. trc. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2001.
- Edip, Eşref. "Akif'in Kur'an Tercümesi, Nasıl Başladı Sonra Niçin Yakıldı." Sebilürreşad. C. XII, Sayı: 292 (Yıl 1959).
- Edizkun, Haydar. Türk Dilbigisi. Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
- Ed-Dıhlevî, Şah Veliyyullah Ahmed ibn Abdirrahim. El-Fevzu'l-Kebir fi Usuli't-Tefsir. trc. Mehmed Sofuoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul. 1978.
- El-Ğelayinî, Mustafa. Câmiu'd-Durûs'il-Arabiyye. Mektebetu'l Asriyye, Beyrut, 1996.

- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. Hak Dini Kur'ân Dili. Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993.**
- Emir, Sabahat. Kompozisyon Yazma Sanatı. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul, 1986.**
- El-Behiy, Muhammed. Kur'ânî Kavramlar. trc. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları. İstanbul, 1973.**
- El-Cevziyye, İbni Kayyum. Ravdatu'l Muhibbin. Dâru'l Kitabi'l Arabî, Beyrut, 1987.**
- El-İsfehânî, Ebu'l-Kâsîmi'l Huseynî'bni Muhammed er-Rağîb. El-Mufredât. Dâru'l Ma'rife, Beyrut, 1997.**
- El-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammedu'bnu Ahmede'l-Ensârî. El-Cami'li Ahkâmî'l Kur'ân. Daru'l Fikr, Beyrut, 1978.**
- El-Hûlî, Emîn, Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod. trc., Mevlüt Güngör, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995.**
- El-Kattân, Menna Halil. Ulumu'l Kur'ân. trc., Arif Erkan, Timaş Yayınları, İstanbul, 1997.**
- Eren, Cüneyt. "Kur'ân-ı Kerim'in Eşsiz Belâğatı : Bir Âyette 120 Edebî Sanat." Yeni Ümit, Sayı : 54, ( Aralık, 2001).**
- Erkman, Fatma. Gösterge Bilime Giriş. Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986.**
- Eroğlu, Ali. Tarihte Tefsir Hareketi ve Tefsir Anlayışları. Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum, 2002.**
- Eroğlu, Ali. Kur'an Tarihi ve Kur'an İlimleri Üzerine. Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, Erzurum, 2002.**
- Eroğlu, Ali. "Kur'ân-ı Kerim'de Fasıla" AÜİFD., (1991)**
- Ersoy, Mehmet Akif. Safahat. İnkılâp ve Aka Kitapevleri, İstanbul, 1966.**
- Es-Senâfî. Abdu'r-rezzâku'bnu Hemmam. Tefsiru Abdurrezzak. Daru'l Kitabu'l İlmiyye, Beyrut, 1999.**
- Es-Suyûtî, Celalu'd-din Abdi'r-Rahman. El-Itkân fî Ulumi'l Kur'ân. Daru'l Kahraman, İstanbul, 1978.**
- Et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammedu'bnu Cerîr. Câmiu'l Beyân an Te'vili Âyi'l Kur'ân, Daru'l Fikr, Beyrut, 1988.**

- Et-Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve, es-Sünen. Beyrut, ts.,**
- Eyüboğlu, E. Kemal. Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler. Doğan Kardeş Matbaacılık, İstanbul, 1973.**
- Ez-Zebidî, Muhammed Murtaza. Tâcu'l Arus. Daru Mektebeti'l Hayât, Beyrut, ts.**
- Ez-Zehabi, Muhammed Huseyn. et-Tefsîru ve'l Mufessirun. yersiz, 1976.**
- Ez-Zemahşerî, Ebû'l Kâsım Mahmûdu'bnü Ömer. Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil an Uyûni'l Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil. Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî, Beyrut, 1997.**
- Ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l Azîm. Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l Kur'ân, Beyrut, 1988.**
- Feyizli, Hasan Tahsin. Feyzu'l Furkan, Kur'ân Meâli. Akit Yayınları, Yersiz, 2001.**
- Fîrûzâbâdî, Ebu Tahir Muhammedu'bnü Yakub. Tenviru'l Mikyas Min Tefsiri İbn Abbas. Mısır, ts..**
- Gazâlî, Ebu Hâmid. İhyau Ulûmi'd-Din. Temel Neşriyât, İstanbul, 1985.**
- Gazâlî, Muhammed. Kur'ân'ı Anlamada Yöntem. trc. Emrullah İşler, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.**
- Gencan, Tahir Nejat. Dil Bilgisi. Kanaat Yayınları, İstanbul, 1992.**
- Gencan, Tahir Nejat. Dilbilgisi. Ayraç Yayınevi, Ankara, 2001.**
- Gezgin, Ali Galib. Tefsirde Semantik Metot ve Kur'ân'da Kaym Kelimesinin Semantik Analizi. Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002.**
- Göğüş, Beşir. Türk Dili ve Edebiyatı, Sözlü ve Yazılı Anlatım. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 1991.**
- Göktürk, Akşit. çeviri: dillerin dili. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994.**
- Göktürk, Akşit. "Yazınsal Çeviride Metin Ötesi Anlam İlişkileri." Türk Dili, C. 38, Sayı : 322, (1 Temmuz 1978).**
- Grünberg, Teo. Anlama Belirsizlik ve Çok Anlamlılık. Gündoğan Yayınları, Ankara, 1999.**
- Gülle, Sıtkı. Kelime Anamlı Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Huzur Yayınevi, İstanbul, 1999.**

**Hacıeminoğlu, Necmettin. Türkçe'nin Karanlık Günleri. İrfan Yayınevi, İstanbul, 1972.**

**Hacımüftüoğlu, Nasrullah. Kur'ân'ın Belâgatı ve İcâzı Üzerine. Ekev Yayınları, Erzurum, 2001,**

**Hamidullah, Muhammed. Aziz Kur'ân Çeviri ve Açıklama. trc., Abdulaziz Hatip-Mahmut Kanık, Beyân Yayınları, İstanbul, 2000.**

**Henavî, Muhammed. El-Fasılatu fi'l Kur'ân, El-Mektebetu'l İslâmî, Amman, 1986.**

**Hengirmen, Mehmet. Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü. Engin Yayınevi, Ankara, 1999.**

**Işık, Emin. "Kur'ân'ın Tercüme ve Tefsiri Meselesi." Kur'ân Sempozyumu, Zaman Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1989.**

**Izutsu, Toshihiko. Kur'ân'da Allah ve İnsan. trc., Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1975.**

**İbn Cinnî, Ebu'l Feth Usman. El-Hesais. Daru'l Huda Li'tebaati ve'n-Neşr, Beyrut, 1952.**

**İmer, Kamile. Dil ve Toplum. Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.**

**İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed. Lisânu'l Arab, Dâru Sader, Beyrut, 1994.**

**İşler, Emrullah. "Secde Kelimesi ve Türkçe'ye Çeviri Sorunu." İslâmiyât, Sayı: 3, (Yıl, 1988)**

**Kazdal, İsmail. Kur'ân'ı Anlamak Tercümeden Meâle/Meâlden Miniyoruma. Kur'ân Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996.**

**Koç, Turan. Din Dili. Rey Yayıncılık, Kayseri, 1995.**

**Koçyiğit, Talat. Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli. Kılıç Kitabevi Yayın ve Dağıtım, Ankara, 1993.**

**Karaçam, İsmail. Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okuma Kâideleri. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1988.**

**Kazvinî, İmamu'l Hatib. el-İzâh fi Ulûmi'l Belâğa. Dâru'l Kitabi'l Mısriyye, Kahire, ts.**

**Kısakürek N. Fazıl. Çile. Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1991.**

**Kocakaplan, İsa. Açıklamalı Edebî Sanatlar. M. E. B. Yayınları, İstanbul, 1992.**

- Koç, Mehmet Akif. Âişe Abdurrahman ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri. Şule Yayınları, İstanbul, 1008.
- Kuran, Nedret. "Çağdaş Alman Çeviribilimcilerinin Yaklaşımları." Çeviri ve Çeviri Kuramı Üzerinde Söylemler, Düzlem Yayınları, İstanbul, 1995.
- Levend, Ağâh Sırrı. Divan Edebiyatı. Enderun Yayınları, İstanbul, 1984.
- Merağî, Ahmed Mustafa. Tefsiru'l Merağî. Daru'l Fıkhîyye, yersiz, 1365.
- Meriç, Cemil. Bu Ülke. İletişim Yayınları, İstanbul, 1992.
- Meriç, Cemil. Umrandan Uygarlığa. İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.
- Milleyet, Ulunay. "Kur'anı Tercüme Bir İlimdir." Sebilürreşad, C. VIII, Sayı : 197, (Yıl, 1955).
- Mutçalı, Serdar. Arapça-Türkçe Sözlük. Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1981.
- Nettle, Daniel ve Romaine, Suzanne. Kaybolan Sesler, Dünya Dillerinin Yok Oluş Süreci. trc. Harun Özgür Turgan. İstanbul, 2002.
- Nurbâkî, Halûk. Kur'an-ı Kerim'den Âyetler ve İlmî Gerçekler. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Ogan, M. Raif. Kur'ân-ı Kerim Nedir?. Sebilürreşad, Cilt. XI, Sayı: 257, (Yıl, 1957).
- Özdemir, Emin. Yazın Türleri. Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 1991.
- Özek, Ali ve diğerleri. Kur'ânı Kerîm ve Açıklamalı Meâli. Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- Özgü, Melahat. "Çeviride Uzmanlık Sorunu." Türk Dili. C. 38, Sayı : 322, (1 Temmuz 1978).
- Özsoy, Ömer. "Çeviri Kuramı Açısından Kur'ân Çevirisi Sorunu." İkinci Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı Ankara, 1996.
- Öztürk, Yaşar Nuri. Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli. Yeni boyut Yayınları, İstanbul, 2000.
- Parlatır ve diğerleri. Türkçe Sözlük. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- Pickthall, Marmaduke. The Glorious Qur'ân. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Prozig, Walter. Dil Denen Mucize. trc. Vural Ülkü, Türk Dil Kurumu Yayınları,

Ankara, 1995.

**Redhouse, J.W.. Redhouse, İngilizce-Türkçe Sözlük. Sev Matbaacılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2001.**

**Rıckman, H. P. Anlama ve İnsan Bilimleri. trc. Mehmet Dağ, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.**

**Sabri, Mustafa. Mes'eletu Tercümeti'l Kur'ân, el Kahire, 1351.**

**Sabri Mustafa. Kur'ân Tercümesi Meselesi. trc. Süleyman Çelik, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1993.**

**Sadak Bekir. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı. Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1989.**

**Sağdıç, Ruhî Naci. "Kur'an Tercümeleri Münasebetiyle Mehmet Âkif Merhum Hakkında Hâtıralar." Sebülurresad, C. XI, Sayı : 268, (Yıl, 1958).**

**Sağman, Ali Rıza. Kur'ân'ın Türkçeye Tercümesi Karşısında Üç Profesör. Ahmet Said Matbaası, İstanbul, 1957.**

**Savory, Theodore. Tercüme Sanatı. trc., Hamit Dereli, Millî Eğitim Basımevi, Ankara, 1961,**

**Sezer, Ayhan ve diğerleri. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi. Anadolu Üniversitesi Yayınları. Eskişehir, 1991.**

**Shakir, M. H. Holy Qur'ân. Tahrike Tarsile Qur'an. Inc, New York, 1884.**

**Soyalan, Mehmet Yaşar. Kur'ân Meâli Okuma Klavuzu. Araştırma Yayınları, Ankara, 1999.**

**Subhi's Salih. Mebahisu fi Ulumi'il Kur'ân. Derseâdet, İstanbul, ts.**

**Şatıbî, Ebû İshâk İbrahim İbn Mûsa. el-Muvâfakât. Kahire, 1970. II/61.**

**Şeyh Galib. Hüsn ü Aşk. Dergah Yayınları, İstanbul, 1978.**

**Şimşek, M. Said. Günümüz Tefsir Problemleri. Kitap Dünyası Yayınları, yersiz, ts.**

**Tahir-ül Mevlevî. Edebiyat Lügatı. Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.**

**Tatar, Burhanettin. Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti. Vadi Yayınları, Ankara, 1999,**

**Tavîleh, Abdu'l Vehhab Abdu's-Selam. Eseru'l-Luğa fi İhtilafi'l Muctehidin. Dâru's-Selam, Kahire, 2001-1420.**

**Tuncalp, Enver. "Hayırlı Aydın Sonuca Yaklaşmış Bulunuyoruz." Sohbetler, Sayı : 4, 5, 6, (Temmuz, 1971).**

**Turgut, Ali. Tefsir Usulü ve Kaynakları. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991.**

**Tüfekçioğlu, M. Turgay. Pro Dr. Oktay Sinanoğlu ve Türkçe. Çelik Dağıtım, Bursa, ts.**

**Uralgiray, Yusuf. Arabça İlk ve İleri Dilbilgisi. Tebliğ Yayınları, Riyâd 1986.**

**Ünlü, Mahir. Dil ve Edebiyatta Temel Kavramlar. Anadolu Üniversitesi Yayınları. Eskişehir, 1991**

**Vardar, Berke. "Dilbilim Açısında Çeviri." Türk Dili, C, 38, Sayı : 322, (1 Temmuz 1978)**

**Vehbi, Konyalı Mehmed. Büyük Kur'an Tefsiri Hülâsat'ül Beyân, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1966.**

**Watt, W. Montgomery. Kur'an'a Giriş. trc. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.**

**Yavuz, A. Fikri. Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meâli Âlisi. Sönmez Yayınları, İstanbul, 1975.**

**Yıldırım, Celal. İlimin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri. Anadolu Yayınları, İzmir, ts.**

**Yıldırım, Suat. Kurân-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli, Feza Gazetecilik, İstanbul, 1988.**

**Yılmaz, Mehmet Nuri. Kur'an-ı Kerîm Mcâli. Kürsü Yayıncılık, Ankara, 1998.**

**Yüksel, Edip. Mesaj, Kur'an Çevirisi. Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2000.**

**Yüksel, Edip. Kur'an Çevirilerindeki Hatalar. Milliyet Yayınları, İstanbul, 1992.**



## ÖZGEÇMİŞ

1958 Yılında Sarıkamış'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada bitirdi. Lise'den sonra Ankara'da, Yay-kur Koordinasyon ve Yönetim Dairesi Başkanlığı'nda memur olarak görev yaptı. Aynı yıl Erzurum Kâzım Karabekir Eğitim Enstitüsü Türkçe, gece bölümünü kazandı. Sağırılar Okulu ve Yetiştirme Yurdu'na memur olarak atandı. Bu arada Tortum'un Ucular ve Olur'un Ormanağzı köyü ortaokullarına atandı ve kısa bir müddet buralarda memur olarak görev yaptı. Bu arada Eğitim Enstitüsünü bitirdi. Türkçe öğretmeni olarak Kastamonu İmam Hatip Lise'si Edebiyat öğretmenliğine atandı. Daha sonra Küre ilçesine bağlı Ağlı Ortaokulu'nda altı yıl Türkçe öğretmenliği yaptı. Erzincan Çatalarmut Ortaokulu ve Vali Metin İlyas Aksoy İlköğretim Okulu'nda toplam altı yıl müdürlük yaptı. Bu esnada Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde lisansını tamamladı. 1993 Yılında Erzurum Kâzım Karabekir Endüstri ve Teknik Meslek Lisesi'ne Edebiyat öğretmeni olarak atandı. Bu görevini yürütürken Bleo Rusya'ya Türkoloji okutmanı olarak atandı. Fakat aynı esnada Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün açmış olduğu Temel İslam Bilimleri, Tefsir (tefsir) dalında yüksek lisans eğitimi almaya hak kazandı. Bu yüzden bu görevine gitmedi. Yüksek lisansını normal süresinde bitirdi ve Kur'ân'da Denge adlı tez çalışmasıyla uzman oldu ve bu eseri Denge yayınlarıca yayınlandı.. Sonraki yıllarda doktora programını kazandı ve şimdi adı geçen tez çalışmasını savunma safhasındadır..

Evli ve üç çocuk babası olan Faruk Gürbüz, bazı mahalli gazetelerde uzun süre köşe yazarlığı yapmış ve mahalli radyolarda çeşitli programlar hazırlamıştır. Kalem ve Onur, Gönülden Günüle Sesleniş, Destan ve Semerkand gibi dergilerde çok sayıda makaleleri ve birkaç da şiiri yayınlanmıştır. Halen aynı okulda, edebiyat öğretmenliği yapmaktadır.