



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

KUR'AN MEÂLLERİ SEMPOZYUMU

-eleştiriler ve öneriler-

(I)

24-26 Nisan 2003

İZMİR

DÜZENLEYEN

Diyanet İşleri Başkanlığı

&

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ANKARA—2007

Tertip Heyeti:

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

Redaksiyon

Dr. Ömer MENEKŞE

Tashih

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

Dizgi & Grafik

Recep KAYA
Hüseyin DİL
İlker ÇALIŞKAN

Baskı

GURUP Matbaacılık
Tlf.: (0312) 384 73 44

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

© Diyanet İşleri Başkanlığı

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

TERCÜME VE MEÂL FARKLI MI?: 'KUR'AN MEÂLİ' KAVRAMI ÜZERİNE BİR ÇÖZÜMLEME

Doç. Dr. Osman BİLEN*

İslâm ilimleriyle uğraşanların çoğunluğunun paylaştığı ve bu şekilde halk arasında yaygınlaşan en temel kanaat, "Kur'an'ın tercümesi ya da çevirisinin yapılamayacağı" anlayışıdır. Arapça dışındaki dillerde, yalnızca Kur'an "meâli" hazırlamak mümkündür. Başka dillerde yayınlanan metinler için "tercüme" veya "çeviri" adının verilmeme gerekçelerinin başında, gelenek tarafından "te'vil" ve ondan türetilen "meâl" kavramına "kişisel yorum" manasının yüklenmesi gelir. Herhangi bir dildeki bir "Kur'an meâli," ilâhî kelâmın anlamını değil, ancak çeviren kişi ya da kişiler tarafından anlaşılan manaların yorumunu ifade eder denilebilir. Dolayısıyla, sadece tercüme yapan kişinin kendi "yorumlarını" yansıttığı için birçok dilde Kur'an meâlinin varlığı mümkün ve fiili bir hâle gelmiş sayılır. Açıklama anlamındaki *tefsir* daha kurallı, belli şartlara bağlı olarak yapılabilen bir işlem olduğuna dair gelenek içinde belirli belirsiz bir uzlaşmanın varlığına rağmen yorum anlamındaki *tevil*'in daha keyfi, kuralsız, bireysel tercihlere bağlı bir ameliye olarak düşünüldüğünü söylemek mümkündür. Ancak, Kur'an meâli ile ilgili sorunlar üzerinde dururken sorulması gereken asıl soru şudur: Eğer, yorum faaliyeti bu kadar kurallara bağlı olmayan ve öznel ya da kişisel bir faaliyet ise, tefsir ve açıklama olarak tarif edilmiş olan tercüme terimini Kur'an çevirileri için kullanmak daha doğru olmaz mı? Çünkü, eğer bir metni açıklama ve yorumlama farklı kurallara bağlı, farklı türden işlemler ise, meâller tercüme gibi kuralları daha nesnel ve daha kolay denetlenebilen bir faaliyetin ürünü olarak ele almak daha uygun değil midir?

Bu soruya verilebilecek çeşitli karşılıkları tahmin edebiliriz. Ancak bunların tamamı ilâhî kelâmın anlamı ve bunun Arapça dışındaki bir dil ile ilişkisi hakkındaki tasavvurlara dayanmaktadır. Gerek, Kur'an'ın Arapça'dan başka bir dile aktarılamayacağını savunanlar, gerekse Arapça dışındaki bir dilde hazırlanan Kur'an tercümesini "meâl" kavramının koruyuculuğuna sığınarak sunanlar beşerî bir dil ile ilâhî kelâm arasındaki ilişki

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ve “çeviri” ile bu ilişkinin nasıl kurulacağı konusunda benzer görüşlere bağlı görünmektedirler. Bu görüş, kısaca şöyle ifade edilebilir: İlahî kelâmın anlamı sonsuzdur, beşerî diller ise sonludur; bunlardan Arapça ifade imkânları bakımından en geniş ve çok anlamlılığa en fazla imkân verdiği için ilâhî kelâmın ifade aracı olmuştur. Bu görüş, aynı zaman da herhangi bir “meâl” eleştiriye maruz kaldığında kolay bir mazeret olarak kullanılmaktadır. Hatta, böylesine imkânsız bir işi, sırf “inanırları” ilâhî hikmetten mahrum bırakmamak için “mecburi” olarak yaptıkları için takdir edilmeleri daha doğaldır.

Bu hususta öne sürülen mazeretlerin iki farklı dayanağı vardır: Birincisi, bizzat Kur'an'ın dinî bir metin, yani ilâhî kelâm olması ve bu kelâmın özellikleri ile ilgili inançlar; ikincisi, Kur'an dilinin Arapça olması. Birincisi bizi, ilahiyat sorunları içinde en çetin ceviz olma özelliğini koruyan kelâmî tartışmalara; ikincisi de dil, metin, yorumlama, tercüme gibi anlama ve yöntem ile ilgili tartışmalara götürür. Ancak, İslam geleceğinde, genel anlamda “dil” hakkındaki anlayışlar ile kelâmî inanç ve anlayışların iç içe girdiğini dikkate alarak, bu bildiride, dinî metinlerin bir dilden başka bir dile çevrilmesinde karşılaşılan sorunları tartışırken kullanılan temel kavramlara ilişkin –ki bunlar dil, metin, çeviri, yorum veya meâl hakkında– tutumları tahlil ederek, Kur'an meâlleri değerlendirilirken bu anlayışların göz önüne alınması gerektiğine dikkat çekilmek amaçlanmaktadır.

Dil. Genel olarak, Kur'an dilinin Arapça olmasının iki anlamda yorumlandığını biliyoruz. Bunlardan birincisi, bunu tarihî ve doğal bir durum olarak kabul eden görüştür. Elbette ki Kur'an belli bir tarih ve coğrafyada, belli bir dili konuşan insanları muhatap alarak onlara seslenmiştir ve seçilen dilin bu topluluğun kullandığı dil olması kadar tabii ve makul bir şey olamaz. Bu anlayışın dayandığı kitabî ve akfî kanıtlar aynı zamanda şöyle bir kelâmî anlayışı da yansıtır. Tanrı'nın, vahyi, muhatapların dili ile vermesinin adalet ve makul olmak dışında hiçbir özel gayesi olamaz. Eğer Tanrı muhatap seçilen insanlara, başka bir dil ile hitap etseydi –buna kudreti yetmekle birlikte– adil davranmamış, insanlar kaldıramayacakları bir yükümlülüğün altına sokulmuş olurdu; bu da Tanrı ve onun sıfatları ile anladıklarımız açısından makul değildir. Bu durumda, Kur'an'ın dili olan Arapça, bilinen dil kaideleri içinde ve işaret ettiği toplumsal ve tarihî olgularla birlikte değerlendirilerek anlaşılmalıdır. Burada hemen hemen her metinde karşılaşılabilecek ve genel olarak üslûp sorunları adını verdiğimiz güçlükler elbette ortaya çıkabilir. Çeviri ya da yorumlama sorunları, bu yönüyle genel dilsel güçlükler, zaman içinde dildeki değişimler, tarihsel dönem farklılıkları, metne özgü üslûp özellikleri ve muhataplar arasındaki duygusal farklılıklar ve en son olarak diller arasındaki bağdaşmazlık gibi amillerden kaynaklanır. Bunlar üzerinde daha sonra kısaca durulacaktır; şimdi diğer anlayışı da kısaca tasvire çalışalım.

Dilsel sorunlardan biri şöyle ifade edilebilir: Bir konuşma veya hitabet her şeyden önce, konuşulan ya da hitap edilenin başkalığını, ötekiliğini gerektirir. Aksi halde, bir hitaptan, bir şeyin iletilmesinden söz edemeyiz. Bir mesaj ya da ileti, muhataba bir talep yükler; bu talep aynı zamanda ikisi arasında bir ortaklığın varolmasını gerektirir.

Söz konusu ortaklığı, tarihî ve beşerî bir dili, ilâhî bir düzeye yükselterek ve Tanrı'nın ezelden beri böyle bir dili –konuşmasa bile– gözettiği ve en sonuncu hitabında kullandığı Arapça üzerinde kurma çabalarını hatırlatmak gerekir.¹ Ancak burada sorulması gereken soru, öznel (ya da burada Allah ile insan) arasındaki başkalığı kaldırmadan, dil aracılığı ile bir anlam ortaklığı nasıl oluşur? Dil nasıl bir varlıktır: Dil köprü müdür; yoksa, engel midir? Diğer bir deyişle, dil, söz konusu ortaklığı sağlayan araç mıdır; yoksa, başkalığı koruyan araç mıdır? Kur'an'ın dili ile ilgili tartışmalarda geleneğin bu sorulara verdiği cevapları şöyle ifade edilebiliriz: Kur'an'ın vahiy edildiği dilin, hitabeden ile muhatap, ya da Allah ile insan arasında mana paylaşımı ya da mana ortaklığının aracı sayıldığı muhakkak. Ancak, bu aracılığı yaparken Arapça "*Kur'an Dili*" olarak mı söz konusu görevi üstlendi; yoksa, diğer beşerî dillerden herhangi biri olarak, bir beşerî "*lisan*" olarak mı yerine getirdi? Beşerî bir lisan olarak Arapça'nın ilâhî mesajın iletilmesinde araç seçildiğini benimsediğimiz takdirde, çeviri sorunları farklı bir mahiyet arz eder; öte yandan, Arapça *Kur'an dilidir* anlayışı benimsendiği takdirde, onun tercüme edilemez olduğu inancı destek bulur ve çeviri farklı bir boyutta ele alınmalıdır.

Ancak her iki anlayışı besleyen dil felsefesi, belirli kaynaklar aracılığı ile yayılmış ve bu konudaki geleneğin oluşmasını etkilemiştir. Bunlardan İhvan-ı Safa'nın *Resail*'i iyi bir örnek teşkil eder. *Resail*'de, Arapça "mükemmel dil" olarak tanımlanır ve ona kutsal ve ilâhî bir lisanda olması gereken bütün özellikler atfedilir: "Tam dil, Arap lisanıdır ve en fasih söz, Arapça kelâmdır. Bunun haricindekiler eksiktir. Diller arasında Arap dili, canlılar arasında insan sûretine benzer." Nasıl ki ilâhî mesaj belirli bir süreklilik içinde bildirilmiş ve İslam vahyi ile sona ermişse, aynı şekilde, Arapça da, beşer dilinin gelişme safhalarının son halkasını oluşturur. Allah'ın gönderdiği son din olarak İslam'ın ilâhî tabiatı ve özgünlüğü, âdeta, Arapça'ya da atfedilir: "Arap dili insan dilinin tamamlayıcısı ve yazı sanatının [gelişmesinin] sonlandırıcısı oldu. Bundan sonra gelecek hiçbir şey onun [yetkinliğini] ortadan kaldıramaz. Onda bir değişme, artma ya da eksilme olması mümkün değildir."² Görüldüğü gibi, son olma, tamam olma, değişmezlik ve eksiksiz olma gibi, Kur'an'a ait bütün özellikler Arapça'ya yüklenmiştir. İlâhî kelâmın, dolayısıyla da Kur'an'ın, yaratılmamışlığı şeklindeki kelâmi anlayışın Ehl-i Sünnet'in temel anlayışı hâline gelmesi aynı zamanda, Kur'an dili olarak Arapça'nın benzer bir konuma yükseltilmesine zihni zemini hazırlamış olabilir:

İlahi kelâmın yaratılmamış olduğu konusundaki uzlaşma, tarafımızdan (tilâvet

1 Necip Fazıl Kısakürek'e atfedilen "Kur'an Arapça değil, Rabça'dır" şeklindeki şairane söz, bunu en iyi şekilde ifade eder. Mısırlı bir Kur'an ilimleri uzmanı olan ez-Zerkani (ö. 1948)'nin kitabında bulunan benzeri ifadeler örnek olarak verilebilir: "... Allah'ın yalnızca kendisine mahsus kıldığı arşa –ki bu Arap dilinin arşıdır– indirilmiş bu aziz Kitab'ı [başka bir dile] aktarmak imkânsızdır. O [Kur'an] arşından ve mülkünden uzağa düşerse, onun mülkünde izzet ve saltanattan ne kalır? İşte bu Kur'an'ı, Allah, kelâmın mülkü kıldı ve ona icaz tacını tevcih etti ve bu icaz ve izzetin mazharı olarak Arapça'yı onun dili seçti..." Muhammed Abdulazim ez-Zerkani, *Menahilu'l-Irfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1988, C. II, s. 138.

2 *Resailu İhvanu's-Safa*, nşr. Hayru'd-Din ez-Zirikli, Matbaatu'l-Arabiyye, Mısır 1928, s. 102.

edilen) okunan lafızların durumu hakkında ciddi bir sorun ortaya çıkarmıştır. Acaba, ibadet, hüküm çıkarma vb. amaçlarla herhangi biri Kur'an okuduğunda, yaratılmamış bir kelâmın, beşer tarafından telaffuz edilen kelimeleri de yaratılmamış sayılabilir miydi? Bununla ilgili tartışmaların üzerinde duracak değiliz. Ancak bir örnek vermekle yetineceğiz. Meselâ, ilâhî "kelam" ile beşerî dil arasında ayırım yapan ve bunun için de "lafız" terimlerini kullanan İbn Rüşd, Allah kelâmı olan Kur'an ile beşerî dili birbirinden ayrı değerlendirir. Dolayısıyla Kur'an dili yerine "Kur'an lafzı" tabirini tercih eden İbn Rüşd'e göre, "Kur'an, Allah'ın kadim kelâmıdır ve lafız Allah için yaratılmışa delâlet eder; insana göre değil. Bundan dolayı da, kendileriyle konuşulan lafızlarla Kur'an lafzını açıklamak, Kur'an'a dâhil değildir; yani, bu lafızlar, Allah'ın izniyle bizim fiillerimizdir; Kur'an lafızları ise Allah'ın fiilleridir."³ Açıklamanın (*beyan*) sadece tefsir faaliyeti olarak alınamayacağını ve İbn Rüşd'ün ifadelerinden insanın okuduğu kelimelerin yaratılmış bir fiil olduğunu vurgulaması Kur'an dili olarak Arapça'yı beşerî ve bizim fiili-miz olarak değerlendirdiği manasına gelir.

Bir metnin başka bir dile çevrilemez oluşunu ilâhî bir dille olmasına değil de, ica-zı gibi dilsel bir özelliğe dayandırılması daha farklı tutuma işaret eder. Dilsel açıdan ica-zı (benzersiz oluşu) kelâmî bir inanca dayanmadan, sırf dil ve üslûp özelliklerine dayanarak savunulabilir. Belli bir dil anlayışı içinde kalması şartıyla, çevrilemezlik anlayışı, bunu dinî metinlere ya da Kur'an'a özgü bir durum saymadan, genel bir ilke olarak da benimseyebilir. Nitekim biri Müslüman, diğeri Müslüman olmayan iki çevirmenin Kur'an'ın İngilizce meâline yazdıkları giriş yazılarında, çevrilemezlik özelliğinin, sadece Kur'an'a mahsus olmadığı; aksine, her türlü metin için bunun söz konusu olduğu ifade edilir. Bunlardan biri Arberry'dir. "Ben yaptığım tercümeyle, (diğer bütün şaheserler gibi) Kur'an'ın çevrilemez olduğu şeklindeki Sünnî geleneğin iddiasına uyarak 'bir yorum' adını verdim; bu yorumu yaparken de alim tefsircilerden yararlandım ve görüş ayrılığı bulunan yerlerde (hiç de az rastlanan bir durum değildir) açıklama seçenekleri arasında karar verirken bazı tercihlerde bulundum."⁴ Arberry, Kur'an sûrelerinin içerik açısından müteakip olmayışının, onu derleyen heyetin tercihlerine atfedildiği halde; bunun, "aslında Kitab'ın mahiyetinden kaynaklandığına" inandığını belirtir.⁵

Diğer bir örnek de, Müslüman olan T. B. Irving'dir. Hazırladığı İngilizce Kur'an tercümesinin girişinde, çeviri sanatı üzerinde de bazı düşünceleri ifade etmek ihtiyacı duyan Irving, asıl sorunu şöyle ortaya koyar: "Dil, nasıl kullanılır; özellikle de söz konusu olan, Kur'an'ın yüksek ifadesi ise? Böyle muazzam bir üslubu başka bir dile aktarmak mümkün müdür?" Böyle bir görevde karşılaşılacak zorluklar ile her türlü klâsik

3 Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *el-Keşfu an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, nşr. Mahmud Kasım, Mektebetü'l-Ancelu el-Misriyye, 1955, den naklen Dr: Gerard Gihamy, *Mevsuatu Mustalahati'l-Felsefiyye inde'l-Arab*, Mektebetu Lübnan Naşirun, Beyrut 1998, s. 717; krş., İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makal, el-Keşf an Minhaci'l-Edille)*, Haz., Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 237.

4 Arthur J. Arberry, "Introduction," *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, 1983, s. xii.

5 Arberry, "Introduction," *The Koran Interpreted*, s. xi.

edebi eseri tercüme ederken karşılaşılacak zorlukların benzerliğine işaret eden Irving, bunun da “gerçek bir edebi eserin, paralel bir kültürel ortama aktarılması” ile ilgi olduğunu belirtir. Tercüme sorunu, ona göre, “metnin kendisinde mevcut bir zorluk ya da kapalılıkla ilgili değil; daha çok, hedef dilde, çeviri tarafından karşılanması gereken nitelikle ilgilidir”.⁶ Çeviri sorununu dille ilgili değil, metin sorunu olarak gösteren bu ifadeler, “bütünlük” anlamında Kur’an metni sanıldığı gibi bir zorluk ya da kapalılık taşımaz mı, sorusunu ve buna geleneksel cevabı akla getirir.

Metin: Metin kavramı geleneksel düşüncede mevcut ise de, kelimenin bugün ifade ettiği anlamdan farklı kullanıldığı görülmektedir. İster şifahi olsun, ister yazılı olsun, bütünlük arz eden ve kayıt altına alınmış (ezberlemekten, yazıya geçirmeye kadar her türlü sınırlı bir ortamda yeniden üretilebilir olmayı kastediyoruz) nutuk ya da söylem, bugün metin kavramı ile ifade edilir.

Metin kavramı, söylemin iki özelliğine işaret eder: bütünlük ve sınırlılık. Sözlü ifadelerin geçici olması ve kaybolma ihtimalini dikkate alarak, bazen sadece yazılı ifadeler metin olarak adlandırılır. Kelimenin kök anlamındaki ‘sağlamlık’ ve ‘dayanıklılık’ fikri yazılı ifadelerin kalıcılık özelliğini yansıttığı kadar; anlaşılması zor; nüfuz edilmezlik fikrini de ihtiva eder. Metin, kalıcı ve sağlam bir şey sayılması ve dolayısıyla değişmeye ve değiştirmeye olduğu kadar –şifahi yolla aktarılan sözlerin her zaman değiştirilmeye açık olması nedeniyle– müdahalelere ve hatta anlamaya karşı da bir tür direnç ve sağlam bir duruş gösterir. Bundan ötürü, her türlü metnin anlama ve yorumlama çabaları için daima bir “müşkilat” çıkardığı söylenebilir. Batı dillerinde de metin karşılığı olan kullanılan kelimenin (*text*) asıl anlamının “dokuma, ya da kumaş” olması bu yüzden olsa gerek. Tıpkı bir dokuma ya da kumaşın malzemesi olan ipliklerin tek tek dokunarak sağlamlaştırılması ve pekiştirilmesinde olduğu gibi, metnin malzemesi olan kelimeler de kayıt altına alındığında ortak bir doku hâline gelir, kalıcılık kazanır. Ancak, dâhil olduğu bu yeni bütünlük, söze yeni bir hayatîyet kazandırdığı gibi, aynı zamanda onun canlı ve doğal ortamı ile ilişkisini ortadan kaldırır. Bir metnin yoruma olan ihtiyacı, şifahi konuşmaya göre, daha fazla olmasının sebebi, ortaya çıkan bu yabancılaşmadır. Yine de, kaybedilen canlı bağlamın yerine metin bağlamı geçerek, sözün uğradığı kayıp telafi edilmiş, ona yeni bir dünya kazandırılmış olur.

İslam ilimlerinde ise metin olgusuna, parçadan hareket eden bir yaklaşım ağırlığını hissettirmektedir. Bunu Fazlur Rahman “atomcu yaklaşım” olarak nitelendirir. Bunun temel nedenlerinden biri olarak, Kur’an metnini anlamak için kelimelerin yerel kullanımlarını tespit etme çabaları gösterilebilir. Bundan dolayı bazı yazarlarımız bir “*ilmu metni’l-lügat*” dan,⁷ yani bir dili meydana getiren kelimeleri (*müfredât*) ve kelimelerin kazandığı anlamları (*mevdû’ât*) araştıran bir “sözlük bilimden” (*lexigraphy*) bahsederler. Şu halde, metin kavramı geleneksel anlamda bütünü değil, parçayı ifade eder. İsfehani’nin,

6 *Koran*, English Translation by Dr. T.B.Irving, “Introduction,” http://arthurwendover.com/arthurs/koran/koran_irving10.html (içinde).

7 et-Tahanevi, *Keşşafu Istilahat’l-Funun*, Kalkuta 1872, C. II, s. 1311.

meşhur *Müfredatü'l-Kur'an*'ı, Kur'an sözlüğü ya da *metni* anlamına gelmektedir.

İçerik olarak da Kur'an metni, "ahkâm, müteşabih, ahlâkî, fikhî, kelâmî, neshedilmiş, nesheden vb." gibi alt başlıklar altında ele alınarak ayetler çoğu zaman "bütünün parçaları" biçiminde değerlendirilmiştir. Bu bölümler daha da çeşitlilik gösterebilir. Meselâ Gazâlî'nin yaptığı gibi, Kur'an ayetlerinin, konuları ya da vaz' edilmiş maksatlarına göre tasnif etmek ve bunları da doğrudan 'Allah'ın zatı -marifetullah- ile ilgili olanlar ve bu bilgilere giden yolu gösteren ayetler' olarak ikiye ayırmak mümkündür. Yine Gazâlî yaklaşımını örnek vererek devam edecek olursak, Kur'an'ın anlamı, ya da bilgisini elde etmek için zahirî (dilsel ilimler) ve bunun ötesinde batınî ilimler gereklidir. Gazâlî'ye göre dil, metnin dış yüzeyini açığa çıkarmakta başvurulan bir araçtır. Dilin atomik birimlerden oluşan bir yapı hâlinde düşünülmesi sonucu bu yargıya ulaşılır: "Manaların en küçük birimi olan ve kendisiyle telaffuzun sağlandığı şey sestir. Bu ses kesik şekilde çıkarıldığında harf meydana gelir ve harflerin bir araya gelmesiyle de kelime oluşur. Daha sonra kelimelerin bir araya gelmesiyle dil meydana gelir. Harfler oluşmuş şekillerine bağlı olarak çekimli olur."⁸ Buna göre, dil ilimleri olan (*Meharicu'l-Hurûf, Lügatü'l-Kur'an, İrabu'l-Kur'an* ve *İlmu'l-Kıraat* ve *Tefsiru'l-Kur'an*) sesbilim, sözlükbilim, dilbilim ve kıraat bilgisinden sonra tefsir gelir. Gazâlî'ye göre bir metnin zahirini anlamak "lafızları tercüme etmekten ibarettir."⁹

Gazâlî'ye göre sözcükler, "nesnelerin dışarıdaki varlığına" işaret etmek üzere insanın belirlediği harflerden (seslerden) oluşmuştur.¹⁰ Bir nesne ile ona işaret eden sözcük, yani onun adı aynı değildir. Ad, işaret eden, nesne de kendisine işaret edilen şeydir. İşte bir dildeki isimler farklı anlamlara işaret eden sözcükler olduklarından, bunlar kendilerini oluşturan harfleri için değil, anlamları için aranır.¹¹ Lafızlar manaya iki yönden delalet ederler: a) cismanî şeylere delalet eder -merdiven ile yükseğe çıkma inme aracı gibi-; b) cismanî varlıkların manalarına ve ruhlarına delalet eder. Bu da, ya doğrudan lafzın o manada kullanılması ile olur ya da "mecaz ve istiare" ile olur.¹²

Beşeri dilin sınırlılığı, buna karşılık "manaların sayısının sonsuz," dildeki kelimelerin sayısının ise "sonsuz olmadığına"¹³ işaret eden Gazâlî, dinî ifadelerin herkesin anlayabileceği tek manalı ve açık ifadeler kullanılmamasının sebebi olarak "dilde o manaları, tek başına ifade eden kelimeler yoktur," hükmü ile açıklar. Özellikle Allah'ın zatı ile ilgili hususlarda bu hüküm daha geçerlidir. Bu yüzden Gazâlî'ye göre, Hz. Pey-

8 Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *Cevahiru'l-Kur'an*, Matbaatu'r-Rahmaniyye, Mısır 1933, s.18.

9 Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, (Çev. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınları, İstanbul 1974, C. I, s. 838.

10 Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *el-Maksadu'l-Esna fi Şerhi Esmâ'illahi'l-Hüsna*, Saadet Matbaası, Mısır 1374 (1954), s. 5.

11 Gazali, *el-Maksadu'l-Esna*, s. 13.

12 Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *el-Kanun fi't-Tev'il* (*Mecmuatu Resail*) içinde, Lübnan 1988, VII, s. 128.

13 Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *İlcamu'l-Avam An-İlmi'l-Kelam* (Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması), (Çev. D. Sabit Ünal), İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1987, s. 97.

gamber “dilde mevcut olan ve herkesin bildiği ve konuştuğu kelimelerden alarak, asıl manaları dışında kullanmıştır.”¹⁴ Tefsiri, tercüme ile eşanlamlı sayan Gazâlî’ye göre, tefsir, aslında Arapça’daki bir isim ve kelimenin yerine başka bir [dilden alınacak bir] kelime ile karşılamaktır. Bu, bütün kelimeler için mümkün değildir; Kur’an’da, (*istiva*) gibi Türkçe veya Farsça bir kelime ile karşılanamayacak olan ifadeler vardır. Böylece Gazâlî, Kur’an “tefsiri,” ile “tercümesini” aynı anlamda kullanır ve dillerin kendine has özelliğinden dolayı tam bir tercümenin de mümkün olamayacağını savunur. Ona göre, bir kelimeyi ancak “her bakımdan ona muhalif olmayan ve benzer bir müteradif ile değiştirmek” mümkündür.¹⁵ Bundan da, farklı diller arasında fiilen imkânsız olduğuna göre, bir dilden diğer bir dile tam bir çeviri yapılamayacağı anlaşılır.

Ancak, yine de Gazâlî, “bütünlük” üzerinde durur ve Kur’an’ın anlamını bütünlük içinde değerlendirmek gerektiğini savunur. “Şüphesiz, Kur’an’ın; zahiri, batını, gayesi ve matlaı vardır,”¹⁶ şeklinde –Hadis olarak işaret ettiği– bir ifadeyi tekrar eden Gazâlî, bu dört öğenin birlikte Kur’an metnini oluşturduğuna inanır. Buradaki ifadede, “zahir,” dili; “batın,” işaret edilen gerçekliği (merdiven= yükseğe, aşağı ulaşma vasıtası olan somut nesneye de; inme, çıkma eylemlerine de işaret edebilir); “matla’,” sözün neden söylendiğine ve kaynağına; “gaye” ise, sözün hedeflediği amacı ifade eder. Böyle olunca, Kur’an metnini anlamak için, bu dört anlamı bir arada düşünmek gerekir. Metnin anlamı, bağımsız olarak bunlardan birisine dayanarak tespit edilemez; olsa olsa tek bir kelimenin veya ifadenin anlamını bu şekilde yalın olarak belirlemek mümkündür.

Görüldüğü gibi, Gazâlî hem parçadan hem de bütünlükten hareketle metni anlamayı savunuyor görünüyor. Lafzi ya da dilsel anlamı sadece metnin anlamını belirlemenin bir yönünü oluştur. Ancak Gazâlî’nin “batın” kavramını kullanması ve gerek bu kavramın olumsuz çağrışımları ve gerekse sufi anlayışı kendisine yakın bulması, onun “metne bütüncü bakışını” dikkatlerden gizlemiş olabilir. Yine de, ‘metnin bütünlüğünü oluşturmada, dilin ve hatta okuyan öznenin rolü nedir?’ sorusuna Gazâlî de cevap vermez. Klâsik geleneğe, bu soruları yöneltmeden ve onu bu açıdan değerlendirmeden çeviri sorunu yeterince açıklığa kavuşturamayız.

Sorulması gereken temel sorulardan birisi de, ‘metin ile dil arasındaki ilişki nedir?’ Konuşan ve dinleyen, metin ve okuyan arasında dil aracılığı ile ifade edilen şey nedir? Nasıl oluyor da, müstakil kelimelerden paylaşılan, ortak olunan ve bütünlük arz eden bir şey ortaya çıkar? Nasıl oluyor da iki özne arasındaki iletişim ya da bildirim sürecinde her ikisi için de aynı ve ortak olan bir metin ortaya çıkabiliyor? Metin kavramı böyle genel kapsayıcı bir anlama sahip olabilir mi? Bir metinde yazılan şey ile okuyan kişi arasında-

14 Gazali, *Ilcam*, s. 96.

15 Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *Ilcamu’l-A’vam an İlmi Kelam* (Mecmuatü Resail) içinde, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 59. Gazali’nin tev’il anlayışı için ayrıca bk. Yakup Büyükkaragöz, *İbn Rüşd ve Gazali’nin Tevil Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir 2001, özellikle s. 15-48.

16 Gazali, *İhya*, I, s. 250.

ki görüş ayrılığı ya da farklılıkları nasıl ortaya çıkar? Bu sadece, okuyanın bireyselliğinden kaynaklanır diyebilir miyiz? Ya yanlış anlama ve anlaşmazlıkların *tevilinden* değil *telifinden* söz edilir mi? Başka bir dilde, Kur'an metninin "*telifi gayr-i kabil*" olması gibi bir mütearifeden, Kur'an başka bir dilde "*tevilî gayr-i kabil*" olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Gelenekte iki farklı dünyayı ya da zihni bir araya getirmek, daha ziyade bir metin yazmak, inşa etmek olarak görülmektedir. İki farklı dünyayı birbirine tercüme etmek, var olan malzemeden yeni bir dünya oluşturmaya benzetilmiştir. Kitap ya da bir metin nasıl telif edilirse, yani parçalar bütünleştirilirse, iki farklı tutum ya da görüş yeni bir bün-ye içinde birleştirilebilir? Böylece de birini diğerine döndürmek, çevirmek yerine, ikisinden de öğeler taşıyan, hatta belki her ikisini birleştiren yeni bir yapı oluşturulur.

Dolayısıyla, metin kavramı, ya sebep sonuç ilişkisine göre, ya zaman dilimleri içindeki sıralanışına ya da mekân düzenlemesine göre oluşturulmuş ve birlik ve bütünlük arz eden dil ile inşa edilmiş bir yapıyı ifade eder. Bu anlamda, Kur'an metni, ancak Kur'an'ın yazılı ve iki kapak arasına alınmış bütünü ifade eder; bu bütünün kendisi ise, anlatım biçimlerini ve içeriğe göre muhtelif alt bütünlüklerden ya da metinlerden oluşur. Tefsir faaliyeti, bu alt birimler ve birimler arasında karşılıklı bağlantıların kurulması işlemi olarak aslında bir tür tercüme olarak düşünülmüştür.

Tercüme: Kavramın tanımlarında şu dört anlama yer verilir:

- 1) Bir sözü, onu duymayan kişiye bildirmek;
- 2) Bir şeyin söylendiği dilde açıklanması -"İbn Abbas için Kur'an'ın tercümanı idi" ifadesinin ya da Zemahşerî'nin "bir şeyin durumunu bildiren her söz, onun açıklamasıdır," ifadesini belirttiği anlamda-;
- 3) Bir dildeki sözü başka bir dil ile açıklamak;
- 4) Bir dildeki sözü başka bir dile nakletmek, aktarmak. Buradaki ortak kavram açıklamak, beyan etmektir. Bir dilden diğer dile nakletmek ise, bir sözün anlamını diğer bir dilin kelimesi ile yorumlamaktır. Böylece, geleneksel tefsir kavramı, Kur'an'ın başka dillere çevirisinde esas alınacak bir tercüme kuramını temellendirilmekte kullanılır.

Tercüme çeşitlerinden birincisi, **lafzî** çeviri olarak adlandırılır. Bir metne sadık kalınarak kelimeye karşılık kelime ile ve dolayısıyla da, asıl dildeki cümle yapısı ve tertibi aynen koruyacak şekilde başka bir dile tercüme etmektir. Gazâlî'de gördüğümüz gibi, metindeki kelimeleri dilde eş anlamlı kelimelerle açıklamaya benzetilir.¹⁷ Bu tür bir çeviri, herhangi bir iki dilin söz dizimi ve fonetiği aynı olamayacağı için, mümkün değildir. Örneğin ez-Zerkânî'ye göre, bu tür bir çeviri imkânsızlığı, her kelimenin iki türlü manası olmasından kaynaklanır: a) Lafızlardan doğrudan anlaşılan birinci derece manalar; b), bu aslî manadan fazla olarak anlaşılan ikinci manalar.¹⁸ Bir metni bir dilden diğer dile çevirirken bu ikinci manaları korumak bazen çok zor; bazen de imkânsızdır.

17 Zerkânî, *Menahilu'l-Irfan*, C. II, s. 111.

18 Zerkânî, *Menahilu'l-Irfan*, C. II, s. 121-122.

19 Zerkânî, *Menahilu'l-Irfan*, C. II, 121, Krş. s. 138 vd.

ez-Zerkanî, lafzi tercümeyi bu ve benzeri gerekçelerle reddeder.¹⁹

Manevi tercüme: Bir sözün manasının başka bir dilde yeniden üretilmesi olarak tarif edilebilir. Bu tür çeviri, asıl dilin kelime tertibine bağlı kalmaksızın ve asıl metnin üslubuna riayet etmeksizin bir kelâmın metin manasını başka bir dille açıklamaktır.²⁰ Bu tür tercümede, ez-Zerkanî'ye göre, çeviren, anladığı manaları kendi ifadesiyle ve Kur'an lâfızları ile karıştırmaksızın dile getirebilir.²¹ Tercüme bu anlamda, tefsir olarak anlaşılmaktadır.

Serbest tercüme ya da meâl: Bu tür çeviri, klâsik anlamdaki işari tefsir ya da tevil kavramları içinde düşünülmektedir. Bu sebeple, çağdaş yazarların önemli bir kesimi tarafından kabul edilmez. Geleneksel yazarların bazıları da, burada saydığımız bütün meâl çeşitlerini reddeder.²² Türkçe çevirilere temel teşkil eden Elmalılı tefsiri, meâl ile ilgili kuramsal zemini hazırlar. Elmalılı'nın çeviri hakkında yaptığı açıklamalarla gelecekteki uzlaşmaz noktaları –daha çok Zemahşeri'nin etkisiyle– telif eder. Onun bu konudaki açıklamalarının sonraki çalışmaları etkilediği düşünülebilir.

Elmalılı'nın kendi eseri konusundaki şu ifadeleri dikkate şayandır. Kendisinden istenen bir Kur'an tefsir ve tercümesi ile ilgili olarak: "... Kur'an-ı kerimin hiçbir lisanda hakıyla *tercemesi* mümkün olmadığını bilmezlerden değildim. Fakat iktizayı hâle binaen mümkün olduğu kadar bir tefsir yazmaya çalışmam ve buna *hülâsa* olarak bir *meâl* dercetmem için ısrar edildi...Tefsire başladım, sonra *meffhum* tarzda bir meâl yazmaya ibtidar eyledim."²³

Görüldüğü gibi, Elmalılı da, tercümeyi, çevirenin *anladığı* şey ile sınırlandırma, *özetleme* ve *eksiltme* olarak anlar. Tercüme, tefsir ve tevil kavramları hakkındaki açıklamaları, yukarıdaki yaklaşımlarla özellikle geleneksel görüşlerle kısmen uygunluk arz eder: "Tercüme- Bir kelâmın mana'sını diğer bir lisan da dengi bir tab'ir ile aynen ifade etmektir."²⁴ Görüldüğü gibi, Elmalılı bu ifadelerle, anlamın taşıyıcısı olarak lafızları görmektedir ve tercümenin özgün metne mutabakatını seçilen kelimelerin her bakımdan denkliğini sağlamakla kurmak ister. Açıklık ve delalette, ortaklıkta ve tekillikte, genellik ve özellikte, yalınlıkta ve pekiştirmede, kuvvette ve isabette, uyum güzelliğinde ve ifade tarzında olduğu kadar, ilim ve sanat bakımından da özgün esere mutabakat

20 M. Abdulhay b. Abdulkebir el-Kettani, *et-Teratibu'l-Idariye*, Beyrut, C. I, s. 313.

21 Zerkanî, *Menahilu'l-Irfan*, C. I, s. 31; tercümeyi reddi için bk. C. II, s. 40-49.

22 Şeyh Osman Abdulkadir es-Safi, *Kur'an-u'l-Kerim, Bid'ayetu Tercemeti Elfazihî*, Beyrut 1994, s.119-132. eş-Şatubî'nin (*el-Muvafakat*, C. II s. 44-46) de lafzi tercümeyi reddettiği ve tefsiri tercümeyi kabul ettiği söylenebilir.

el-Kettani, *et-Teratibu'l-Idariye*'de, (C. I, s. 202-203) Peygamber'in Rum, Pers, Kıptî, Yahudi ve Rumlar'dan gelen mektupları çevirmek için Zeyd b. Sabit'i kendisine tercüman edindiğini kaydeder. Kur'an'ın tercüme edilmesini reddedenler, burada sözü edilen tercümeyi Kur'an'la ilgili saymıyor gözükmektedirler.

23 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1935, C. I, s. 9.

24 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 9.

aranır. Diller arasında ortak bazı noktaların bulunduğunu kabul etmekle birlikte bunları birbirinden ayıran yönler daha fazladır. Bu durumda, hakkıyla tercümeyi ancak akla ve mantığa dayalı, dil sanatlarına yer vermeyen kuru bilimsel eserler için mümkün gören Elmalılı, anlamın kullanımla da ilişkisi olduğunu görüşüne de meyleterek, "lisan noktai nazarından edebi kıymeti ve zevk-ı sanatı haiz bulunan canlı ve bedii eserlerin tercümelerinde muvaffakiyet görüldüğü nadirdir," der.²⁵

Edebî ya da lisanî özellikleri olan metinlerin tercüme edilemeyişi diller arasında bir tekabüliyet bulunmasının imkânsızlığı ile değil, bu metinlerin manzum oluşu ile açıklayan Elmalılı, nazım eserlerin tercüme edilemezliğini savunur. Nazım ifadelerin harfiyen tercümesi mümkün değilse de, nazirini, benzerini ve dengini üretmek mümkündür. Ancak, hukukî ve ilmî metinlerde nazire yoluyla tercüme dahi mümkün değildir; Elmalılı'ya göre bu bir tür "tahrif" olur.²⁶ Bu tür tercümeler ancak "anlamak için vesile olabilir", hukukî bir vesika yerine geçmez. Elmalılı'nın birinci endişesi, Kur'an tercümelerinin hukukî bir vesika olarak mesnet alınmasıdır.

İkinci olarak, herhangi bir lisan da, söz "vaki'deki en basit bir hakikati haber verirken, yerine göre muhtelif *tarzlarda* ifade eder." Bu yönü ile, Kur'an ifadelerinin estetik değerinin kendisine özgü olduğunu vurgulayan Elmalılı, bu Arapça "nazmın diğer bir dilde muadilini yapmak mümkün olsaydı, Kur'an terceme edilmiş olurdu," demektedir.²⁷ Üçüncü bir gerekçe olarak da, Kur'an lafızlarının çok anlamlılığı gösterilir. "Tercümede bunlar ihata edilemeyeceğinden zayi olur," yani anlam kaybı olur.²⁸ Sonuç olarak tercüme, çevirenin "anlayabileceği kadar bazı şeyleri anlatması" olarak tarif eden Elmalılı'da Kur'an için serbest çeviriyi kabul etmez.²⁹ Meâlî "bir kelâmın manasında her veçhile aynen değil de, biraz noksaniyle hasılina göre ifade etmek" anlamında tercih ettiğini belirtir.³⁰

Görüldüğü gibi, Kur'an meâlî ya da çevirisi ile ilgili esaslar Kur'an'ın dili ve metni etrafında oluşan tefsir geleneğinin kavramları ile oluşmuş ve günümüze taşınmıştır. Burada belirleyici olan etken, Kur'an metni ve dil ile ilgili kelâmî anlayışa sıkı sıkıya bağlıdır. Bu durum yadırganamaz ise de, geleneksel tefsir kavramlarından yola çıkarak bir çeviri kuramının temellendirilmesinde bazı sorular cevapsız kalmaktadır. Bu eksiklik, adına tefsir de denilse, çeviri ya da meâl de denilse, tercüme yapan kişinin ameliyesini denetlemek için, onun doğru anladığını sınamaya yarayacak ölçütlerin belirlenmemesidir. Bir çeviri, öncelikle çevirenin ilk okumasına dayanır. Her türlü okuma, hangi dilde olursa olsun bir yorum içerir. Birinci temel sorun bir okumayı denetleyecek yöntemsel ilkelerin nasıl belirleneceği ve metinden anlaşılan mananın uygunluğu ve

25 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 10.

26 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 11.

27 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 12-13.

28 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 14.

29 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 15.

30 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 30.

geçerliliğini denetlemekte bu ilkelerin yeterliliğini sağlayabilmektir. Geleneksel yöntem, bunu, dil anlayışı ile, ilâhî kelâmın tabiatı hakkındaki kelâmi kabuller ile dışarıdan denetlemeyi öngörmektedir. Bu harici ölçüleri aşan anlama ve yorumlamayı ise, ya öznel (ışarı ya da batını) yorum olarak; ya da lafızların estetik aşkınlığından ötürü ortaya çıkan çok anlamlığa atfetmektedir. Bu tefsir için işlevsel bir ayırım olsa da, çevirinin tefsirle ortak olduğu kadar farklı yönleri de vardır. Bu farklılık, çeviriye “meâl” demekle giderilecek türden bir farklılık da değildir.

Çeviriyi farklı kılan şey, iki farklı metin ile ilgili bir faaliyeti kapsamasıdır. Tefsir, asıl metne eklenmiş, genişletilmiş bir metin üretmekle ilgili iken, çeviri, asıl metni yansıtmak ve ona eşdeğer değilse de, muvazi bir metin üretme çabasını içerir. Kur’an çevirisine “meâl” denilmesi, çeviriyi asıl metinle paralellik açısından yüzleşme külfetinden kurtarır ve kendi yorumunun meşruiyetini kendisi oluşturur. Meâl, asıl metninden anlaşılan mananın, belli bir yorum çerçevesine uygunluğunu gözetir. Bu da, çoğu defa, daha önceki yorumlara (tefsir veya tevellere) uygunluk ile desteklenmiş olarak karşımıza çıkar. Bu hususa tipik bir örnek olarak Kur’an’ın (Fussilet, 41/44), başka bir dille ortaya konulması ihtimali üzerinde duran ayetin “meâllerini” göstermek istiyorum. Türkçe de dâhil hemen bütün dillerdeki Kur’an meâlleri, bu ayetin anlattığı durumu, klâsik tefsirlerdeki yan açıklamaları dikkate alarak çevirmektedirler, hatta bu açıklamaları esas cümle olarak sunmaktadırlar. Metin, kendi dilsel ifadelerini yöneten kurallardan çok, tefsirlere sadakati yansıtan çoğu meâl ayrıca aklâşu soruyu getiriyor: Gerçekten asıl ibareyi bu tefsirler yanlış yorumlamış ise? Meselâ, bu ayetteki “e’acemiyyun ve arabiyyun” ibarelerinden birincisi, “Arapça olmayan bir dil;” ikincisi ise, bir Arap (Peygamber) şeklinde çevirilmiştir. Çevirilerin hemen hepsi, *Celaleyn* tefsirindeki açıklayıcı ifadeleri tekrar eder.³¹ Burada iki eşdeğer ibareden birincisini, dil adı olarak (acemce yabancı bir dil) ve ikincisini ise bir mensubiyet adı (Arap) olarak okumayı destekleyecek yeterli bir kanıt olmamakla birlikte, var olan ön kabule uygun bir gramatik açıklama bulunmaktadır. İnkâr ifade eden (istifhâm-i istinkârî) “hemze” olarak okunan harf, metni şöyle tamamlamayı gerektiriyor: “Yabancı dil konuşan bir Arap (peygamber) olur mu?” Halbuki, dilsel bağlamı zihinde tamamlanan ve metnin birçok kelimeyi hazfettiğini varsayan bir okuma yerine, Zemahşeri ve bazı çağdaş çevirilerde olduğu gibi şöyle okumanın, metnin dilsel yapısına daha uygun olduğu da öne sürülebilir:

“Eğer biz onu yabancı dilde bir Kur’an yapsaydık, bu durumda derlerdi ki: ‘O’nun ayetleri ayrıntılı olarak açıklansaydı ya! [o], Arapça [konuşurken] [Kur’an] yabancı dilde mi olmalıydı? De ki: ‘İnanan kimseler için o, bir rehber ve şifa iken, inanmayan kimselerin işitme güçlükleri vardır ve o, böyle kimselerin körlüğünü [işaret] gösterir. Bu kimseler

31 Muhammed b. Ahmed Mahalli ve Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyuti, *Tefsirü'l-Celaleyn*, İstanbul, ts. Salah Bilici Kitabevi Yayınları, C.II, s. 155. Fussilet süresi 44. ayetteki yabancı dille ve Arapça ile ilgili ibare “yabancı bir dil ve bir Arap (peygamber)” şeklinde açıklanır ve çevirilerin çoğu bu yorumu esas alır.

32 If We had set it up as some foreign Reading, they would still say: “If its verses were only

[sanki] uzaktan-kendilerine sesleniliyor [gibi davranırlar].³²

Hatta Zemaşeri, bunu ikinci bir okuyuş şekline göre şöyle yorumlar:

"Arapça'dan başka bir dilde bir Kur'an ve kendisi elçi olarak gelen kişinin ya da gönderildiği kişilerin konuştuğu Arapça (bile olsa); yani, Allah'ın ayetleri onlara ne şekilde gelirse gelsin, onda, kendilerinin inatla karşı çıkacakları bir nokta bulurlar; çünkü, bunların istediği hakikat değil, sadece, kendi heveslerine uymaktadırlar."³³

Görüldüğü gibi Kur'an, "mesaj ister Arapça olsun ister yabancı bir dilde olsun, inananlar için bir rehber, inanimayanlar için ise, anlamak istemediklerinden, uzaktan gelen bir çağrı gibi geleceğini" vurgularken; çeviriler, Peygamberin mensubiyetini, Arap olmasını ön plâna çıkarmaktadırlar. Kur'an dilinin Arapça olmasını anlaşılabilirlik gerekçesi ile vurgularken (el-Fussilet, 41/3; Yusuf, 12/2; el-İsra, 17/88 ayetleri) Peygamberin Kur'an'ı bir Rum gencinden öğrendiği iddiası "onun dili yabancıdır, Qur'an ise Arapça'dır" diye reddedilir (en-Nahl, 16/103) İlahi mesajın her dil ve her renkten insana hitap ettiği ve evrensel olduğu inancı, Kur'an açısından çeviriyi zorunlu ve gerekli kılar. Kur'an üç farklı dilde indirilen kitabı zikrederek onlarla Kur'an mesajı arasında bir devamlılık olduğunu belirterek, ilâhî kelâmın anlamını bir tek dille sınırlamaz. (el-Maide, 5/44-48)

Yine Kur'an bütün peygamberlerin kıssalarını Arapça olarak hikaye eder. Halbuki, bu peygamberler Arapça konuşan kişiler değildi. Farklı zamanlarda, farklı toplumlarda olup biten olayların, meleklerle, şeytanla ve diğer yaratıklarla ve bunların kendi aralarındaki konuşmalar ilâhî bir mesajın unsurları olarak Arapça dile getirilmiş ise, burada zaten bir çeviri gerçekleşmektedir. Beşerî dillerden birisi olarak, diğer konuşulan dillerinden Arapça ile yapılan "ilahî çeviri" Kur'an'da zaten yer almaktadır.

Kur'an'ın Arapça olmasının bir ikinci anlamı, insanların konuştuğu bir dil ile ilâhî mesajın ifade edildiği gerçeğidir. Bu bakımdan bir dilin kendi içinde barındırdığı anlam-tım imkânları Kur'an tarafından kullanılmakta; kimi zaman kelimeler "hakiki" anlamda, kimi zaman "mecazi" anlamları ile; "sözlük" anlamıyla, kimi zaman "kavramsal"

spelled out in details!" Must it be foreign while [he speaks] Arabic? SAY: "It means guidance and healing for such people as believe, while the ones who do not believe are merely hard of hearing and it [implies] blindness on their part as well. Those people [act as if they] are being called to from a long distance off." (41:44) Dr. T.B. Irving, İngilizce çevirisi, http://arthurwendover.com/arthurs_koran/koran_irving10.html (içinde)

- 33 ez-Zemaşeri, *el-Keşşaf*, Kahire, Matbaai Amire, 1308h., C. III. s. 332-333. Bu ibarelerin çevirisinden sadece meâl ismini vererek, örnekler sıralamak ve karşılaştırmak mümkün. Elmalı: "Arab'a yabancı dil (öyle) mi?"; Diyanet: "Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi?" derlerdi; Muhammed Yusuf Ali: What! (a Book) not in Arabic and (a Messenger an Arab?"; Pickthall: What! A foreign tongue and an Arab?"; Almanca: "Wiel eine fremde Sprache und ein Araber!"; İspanyolca "No árabe y árabe?"; İtalyanca: "Un [messaggio in un] idioma straniero ad un [Messaggero] arabo?" Fransızca: "Un [Coran] non-arabe et [un Messenger] arabe?" Bunlardan sadece, Rusça: "Разве же иноязычный и арабский?" T. B. Irving: "Must it be foreign while [he speaks] Arabic?" şeklindeki İngilizce çevirilerinde, "Arapça" olarak ibare çeviriliyor.

anlamıyla istimal edilmektedir. Kur'an'ın, beşerî bir dili, "meselleri," "hatta atasözlerini" ve benzetmeleri kullanması, bir dilin anlatım imkânlarını kendi amaçları için nasıl kullanıldığını, dolayısıyla çeviri ile ilgili bazı ilkeleri de verir. Aşağıdaki meâller için gerekli bir çeviri kuramında dikkate alınmasında yarar olan ve dilin mahiyeti ve çevirinin işlevi konusunda bazı hususlara işaret edilecektir.

Kur'an'ın herhangi başka bir dilde yapılan çevirilerine meâl ya da yorum denilmez, tercümenin nasıl bir faaliyet olduğuna dair belli bir görüşe dayanır. Çeviri ile özgün metin arasındaki dilsel ilişki bakımından, tercümenin nasıl bir ameliye olduğu konusunda üç farklı anlayıştan söz etmek mümkündür:

a) Okuyucuyu metnin lisanının anlam kazandığı canlı konuşma ortamına götürmek; okuyanı ya da dinleyeni, söylenenin birinci muhataplarının kavrama ve atfî dünyasına taşımak çabasıdır ki, sebebi nüzulünü de aktarmakla (yani parantezlerle desteklenmiş cümlelerle) bu mümkündür.

b) Metni okuyucunun dil dünyasına getirmek; yani "şayet metin ya da söz okuyucunun kendi dilinde söylense idi, bu metin nasıl ifade edilebilirdi?" sorusunu daima göz önünde tutarak yapılan çeviri.

c) Metnin dil dünyası ile okuyucunun dil dünyası arasında aracılık yapma faaliyeti. Burada, okuyucu ile metnin dili, yeni bir dünyada buluşturulur. Tercüme yer yer okuyucuyu metnin dünyasına, yer yer de metni okuyucunun dünyasına taşıyarak, bir tür vasıta görevi üstlenir ve bunu temin eden dil ise yeni bir metin meydana getirir.

Bir metni başka bir dile aktarmakta tercümenin bu üç işlevi de kullanılırsa, ortaya üç farklı metinden oluşan bir çeviri çıkar. Dolayısıyla üçüncü türden bir ameliye ve aynı anda faklı görevler üstlenen çeviriler, yeni bir eserdir ve çevirene aittir. Her şeye rağmen çevirinin, özgün metni, dilsel değerler bakımından aynen temsil edemeyeceği sadece Kutsal ya da İlâhî kelâm metinleri için değil, her türlü söz için geçerlidir. İster nesir olsun, ister nazım, her dil bir durumu kendine özgü sözcüklerle ifade eder. Bu sözcüklerin ses değerini zaten başka bir dilde aynen ve yeniden üretmek imkânsızdır. Bu imkânsızlık, sözün duyulur estetik değeri ve ahengi ve çağırışım güçleri ile malzeme teşkil ettiği nazımda ve özellikle de şiirde daha da açık olarak kendisini hissettirir. Ancak anlamın yeniden üretilebilme imkânı faklı mıdır?

Çeviri ile özgün metin arasındaki anlam ilişkisi açısından da konuyu ele almak gerekir. Anlamın yeniden üretilebilirliği imkânı hakkında görüş farklılıkları mevcuttur ve bu farklılıklar da esasında bir metnin anlamının nerede yattığına dair anlayışlara bağlıdır. Bu anlayışlar:

a) Anlam varlıkların gerçekliği ile özdeşdir ve dil bu gerçekliği ifade etme aracı olarak görüldüğü takdirde, bir dilde lafızların delalet ettiği varlıklar esas alınarak anlam evrensel olarak her dilde yeniden üretilebilir. Yani, her dil başka bir dildeki varlık hakkındaki konuşmayı aynı varlıklara delalet eden eşdeğer lafızlar kullanarak yeniden üretmek mümkündür.

b) Anlam, varlıkların gerçekliği ile özdeş değildir; dil, nesnelerin temel özelliklerinin bir tür taklit bir dilde varlık ile kurulan ilişkiye delalet eden lafızlarla anlamın taşıyıcısıdır. Bu durumda bir dilin lafızları, varlık ile kurulabilecek özel bir ilişkiyi yansıtır ve bu ilişki lafzın çağrışımları, diğer lafızlarla iştikak ilişkileri ve ıstılah ilişkileri bakımından anlamı lafızdan ayırmak mümkün değildir. Eğer anlam, nesneye bağımlı değil, lafza bağımlı ise, bir metnin anlamı bütünüyle yeniden üretilemez.

c) Üçüncü yaklaşım ise, anlam kullanımıyla özdeştir ki, bu demektir ki, anlam ne varlıkta, ne de lafızda yatar; tersine lafızları kullanan dilsel topluluğun ittifakı anlamın mahalli ve taşıyıcısıdır. Bir metnin anlamı, onu meydana getiren lafızların özgün bir topluluk tarafından kararlaştırılmış ve kullanımın devamı ve tekrarı ile yeniden üretilen ancak topluluk ya da uzlaşmalar değiştikçe farklılaşan, artan ya da eksilen bir değerdir. Bu bakımdan aynı lafzi değerlerle üretilen her yeni söz ya da metin, dili kullanan topluluk ya da ittifak değiştikçe yeni ve farklı bir anlam üretir.

d) Anlamı, ne lafız ile ne nesne ile ne de kullanım ile özdeşleştirmek yerine, metni meydana getiren failin zihin dünyası veya maksatları ile özdeşleşmektir. Yazarı belli olan ya da beşerî ürün metinlerde yazarın niyetini ya da zihin dünyasını tespit etmenin güçlükleri bir yana bırakılacak olsa bile, Kutsal ve ilâhî kaynaklı metinler de, Tanrı'nın zihin dünyası ya da niyetinden söz etmek hiç de alışılmış bir ifade değildir. Ancak, bu terimleri kullanmadan da, anlamı Allah'ın muradı, kastı ya da hikmeti ile özdeş sayan anlayışların varlığı dikkate alınırsa, bu anlamın beşerî yolla yeniden üretilmesi zaten söz konusu edilemez.

Aslında tercüme yolu ile farklı dilleri konuşanlar arasında bir aracılık yapılmaktadır. Bu yönüyle tercüman iki dili birbirine süzgeçten geçirerek bu görevi ifa eder. Sadece Kur'an çevirilerinde değil, her türlü tercüme faaliyetinde karşılaşılabilecek temel sorunlar benzerlik gösterir. Asıl dilin, yaşayan bir dil olması ile "ölü bir dil" olması, tercüme faaliyetine farklı bir zorluk yükler. Dil ile alâkalı zorlukları gramer bilgisi ile aşmak her zaman mümkün olmadığı gibi, bu nevi dilsel yöntemleri tek başına uygulamakla dikkatten kaçırılan önemli noktalar vardır:

a) Dil bir ürün, sonuç olarak görülemez. O insan faaliyeti ile sürekli genişleyen bir varlık alanıdır. Dil "bir ürün değil, bir etkinliktir". Dil, tamamlanmış, olmuş bitmiş bir şey değil; bir yaratma, üretme eylemi olarak ele alınmalıdır.³⁴

b) Dilin kendisi bir sonuç, eser olmadığı gibi salt gramer kurallarına da indirgenemez. Dilin kurallara bölünmesi, sözcüklere ayrılması, bilimsel çözümlemenin ürünüdür. Farabi'nin de belirttiği gibi, insan bilgisi kavramlar ve tasavvurlardan oluşur ve dil,

34 Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, [Beşerî Dil Yapılarının Çeşitliliği ve İnsanlığın Manevî Gelişimi Üzerindeki Etkisi Hakkında], Berlin 1836, p. 41. Ayrıca bk. Bedrettin Cömert, "Kuramsal Açıdan Çeviri Sorunu," *Türk Dili (Çeviri Sorunları Özel Sayısı)* C. 38, S., 322 (Temmuz 1978), s. 3.

bu tasavvurlara (yani varlıkların kendilerine ait sezgilerimize) ve onların kavramlarına dayanır ki; bu da, bize aittir, ruhidir. Dil sürekli yaratmaz; sözle ifade edilen şey bir daha yenilemez ise, bu üretilenin yeniden üretimi biçimindedir -icaz budur. Dilin yarattığı salt gerçekliği kavrayabilmenin ilk şartı, dil bilgisini, cümlelerin kısımlarını, kelime ayırmalarını unutmaktır.³⁵ "Dil bilgisi kabuğu kırıldıktan sonra ancak dil ırmağınınbaşlangıçtaki gücüyle pırl pırl ve taptaze aktığı görülür."³⁶

c) Hiçbir zaman tek tek kelime yoktur; ifadenin bir sürekliliği vardır. Kelimeler birer göstergedir; bunlar (ses göstergesi, şekli göstergeler ve tavırsal göstergeler) duyulur, görülür ve kavranır işaretlerdir ki; tam da "ayet" in lafız olarak karşılığıdır. Göstergelerin aynı zamanda estetik değerleri de olabilir; estetik olarak ifade edilen, mantıksal düzeyde ele alınabilir; ancak bir başka estetik biçime indirgenemez -örneğin şiirsel ahengi resmedemeyiz; icazın bir diğer anlamı da budur. Bir metni dilsel müfredatına göre açıklama sadece mümkün değil, aynı zamanda meşrudur. Ancak, konuşma, fizik dünyaya, psikolojik benliğe ve sosyolojik toplumsal dünyaya ait iken dil, kurallar olarak konuşmayı yönlendiren dilbilime aittir. Dilbilim tek başına anlamlı olmayan birimlerle ilgilenmez. Onları farklılık, benzerlik, zıtlık gibi sınıflandırmalar içinde düzenler. Bunu yaparken de ayrı birimleri; sözcük ve kavram olarak ayırırız. Bu öğeleri arasındaki karşıtlar ve ortaklıklar (mesela iştikak konusu altında ele alınan anlam ortaklıkları gibi) dilbilgisel yapıyı oluşturur. Bu dilbilgisel model, metinleri açıklamada kullanılır. Burada dile özgü olan yasaların konuşmaya dolayısıyla metne uygulanacağı öne sürülebilir. Bu gramatik açıklamanın yegâne açıklama şekli olduğu anlamına gelmese de sınırlarını göstermek açısından önemlidir. Belli şartlar altında, dilin birimlerini ait koşullar, daha geniş olan cümleden daha küçük birimlerin düzenlenişine benzerlik gösterir. Dil, gösterge olarak kullanılan öğelerden oluştuğu kadar iletişim gibi bir işleve de sahiptir. İletişim ise, bireysel bir eylem değil, işteşlikle gerçekleşen, yani toplu bir eylemdir.

Toplumsal iletişim, hayatı gerekçeler ile, belli bir irade ve eylemin uzlaşımı ile dilsel sesli belirtileri gösterge yapar. Bir ifadenin doğruluğu, ya da "toplumsal biçimi" onun gramatik ve estetik biçiminden daha önemlidir. Bir toplumun kendisini düzenleme biçimleri arasında, yalnızca kelimeler değil, bunların telaffuzundan vurgusuna ve tonlamasına, konuşma biçiminin "avamı" olmasından "edebi" olmasına vb. unsurlar da sembolik işlevler üstlenir. Bunlar da, bir bireysel ya da toplumsal tutumların gelişmesini anlamakta önemlidir.³⁷ Yalnızca iletişimsel işlevi en kolay nesir üstlenebilir. O yüzden, toplumsal hayatın önemli bir kısmı dilin bu işlevsel kullanımı ile kendisini ifa-

35 ...Dilde... soyut öğeler vardır. Fakat en önemli nokta bu soyut öğeler, her zaman, son keredede, somut öğelere dayanır. Bir dizi maddi (somut) öğeyi esas almaksızın hiçbir gramatik soyutlama mümkün değildir ve eninde sonunda daima bu öğelere geri döneriz." Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, İng Çev. Wade Baskin, New York: Fontana/ Collins, 1959, s. 138.

36 Cömert, Kuramsal Açından Çeviri Sorunu, s. 6.

37 Edward Sapir, *Culture, Language and Personality*, Berkeley: University of California Press, 1958, s. 71.

de eder. Toplumsal iletişim kendisini, biçimsel ve işlevsel sınıflara ayırarak metinler üretir ve bunu belli türler içinde toplar. Örneğin, bir anlatım türü olarak nesir, bir durum tahkiye etmeye daha elverişlidir; bu yüzden de nesir çeviriye daha geniş imkân tanır. Anlatılan olaylara tekabül eden insani durumu aktarmak, karşılıklı anlaşmayı sağlamak için metindeki göstergelerin diğerinde dilsel eşdeğerini bulmak gerekir. Ancak, eşdeğer ifade bulmakta, özellikle dilin estetik değerini de açığa vuran edebî eserlerde bir sınır vardır. Şiirde olduğu gibi, nesirde de, çeviri ile metni yeniden üretmek gerekir. Çeviri bu anlamda Elmalılı'nın da işaret ettiği gibi, ya azaltır; ya da bozar.

Metin, yazı ile sabitlenmiş bir tür konuşma olduğuna göre, yazı ile sabitlenen şey, bir lafzın somut nesnesi değil, Gazâlî'nin işaret ettiği genişlikteki anlam dünyasıdır. Konuşma nasıl ki, amaçlı bir etkinlik ise, yazı ile bu amaç kalıcı kılınmış olabilir. Her türlü kelâm, önce fiziksel ve zihinsel biçimde ifade edilir. Bu sürecin, Kur'an açısından karşılığı: a) Peygamber'in vahiy tecrübesi esnasında işittiği ses ve zihnine veya kalbine yerleştirdiği "anlam" (ki bundan emin olmak için zaman zaman kendi kendine bunları dili ile tekrar ettiği Kur'an'da ifade edilir); b) Ayetler hâlinde kendisine okunan, onun okuduğu ve yazdırdığı cümlelerin, yazılan ifadelerinin harflerden oluşan kelime biçimleri ve bunları dinleyen, yazan ve okuyanların zihninde oluşan anlamları içine alır. Her türlü yazı, başlangıçta, kuvve hâlinde bir tür konuşmadır. Yazılı metnin bu konuşma ile ilişkisini okuma esnasında yeniden kurma ihtiyacı doğar.

Konuşma ile dilin tahakkuk ettiğini, yani dilin kendisini gerçekleştirdiği düşünülürse, tekil bir konuşmanın dil ile ilişkisi ne ise, metnin dil ile ilişkisi de odur. Yazı ile tespit edilen göstergeler olarak lafızlar, konuşmanın yerine geçerek, söylenebilir olan fakat yazılı göstergelerle söylenemeyen şeylerin yerini alarak, sözün ortaya çıkmasındaki amacı üstlenir. Bu da bir metne ancak daha önceki sözü ya da konuşmayı kaydetmekle sınırlandığı takdirde gerçekten metin denilebileceği anlamına gelir. Konuşmanın yöneldiği, yani kastettiğini yazılı harfler kaydettiği zaman, o ancak bir metin olur. O halde bir ifadenin anlamı ile yazı arasında doğrudan bir ilişki vardır ve okumanın işlevi bu anlamı ortaya çıkarır ve burada yorum kavramını da meseleye dâhil etmek gerekir. Nasıl ki yazı konuşmanın yerini alırsa, okuma da dinleyenin yerini alır. Ancak bu, bir hatip-muhatap ya da karşılıklı soru-cevap alışverişi gibi bir ilişki değildir. Bu bir karşılıklı konuşma ilişkisine benzemez. Kitap, konuşan ile dinleyeni; yazma eylemi ve okuma eylemin farklı olması nedeniyle ayırır. İkisi arasında bir iletişim yoktur. Okuyucu yazma eyleminin dışında; yazan da okuma eyleminin dışındadır. Canlı ve karşılıklı konuşmanın aksine, yazılı metnin bizzat kendisi, konuşanın dil ile ilişkisini keserek, onun niyetinin gerçekleşmesini üstlenir. Nasıl ki şifahi bir söz, dilin tekil ve somutlaşmış bir gerçekleşmesi ise, yazılı metin de, bir kastın, niyetin tahakkukudur; konuşmanın gerisindeki mananın ya da niyetin gerçekleşmesidir. Böylelikle yazı, konuşmayı tarihî ve psikolojik şartlardan azade kılarak kelâmı, sözü korur ve onu bireysel ve ortak hafıza için her zaman ulaşılabilir kılar.

Metin, şifahi bir konuşmaya, ortamından bağımsızlık kazandırırken; aynı zaman-

da dil ile dünya arasındaki ilişkide de bir dönüşüm gerçekleştirir. Buna Kur'an'ın cahiye Arap dünyasında açtığı yeni kavramsal dönüşüme işaret ederek örnekler verebiliriz. Dilin dünya ile atıf ilişkisindeki konuşmanın metne dönüşmesi ile bir değişime uğrar. Dilin dünya ile atıf ilişkisi demek; dil ile biz daima bir şey hakkında konuşuruz. Hakkında konuşulan bu şey, sözün matufudur. Dilin bu atıfta bulunma işlevi cümlelerle yerine getirilir; ki bununla bir şey hakkında doğru ya da gerçek bir şey söylenir. Kur'an dili ile bu "kitapta şüpheli bir şeyin olmadığı anlamına gelir". Atıf işlevi ile dil başka bir şeyi daha gerçekleştirir; işaretlerle nesnelerin (nesnenin yerine duran bir işaret olan kelimeler ile nesnenin) ayrılığını telafi eder. Nesnelere delalet eden işaretler olarak kelimeler, adlandırma işlevini gerçekleştirerek nesnelerden ayrılır; atıfta bulunma işlevi ile "dil âdeta bu ayrılmış işaretleri yeniden nesneler evrenine taşır- bu nedenle, hem nesneler hem de sözler Allah'ın ayeti olarak adlandırılmıştır, denilebilir. Dolayısıyla her türlü konuşma ile kelimeler yeniden dünya ile bağlantı içine girer. Her türlü konuşma aslında dünya hakkında konuşmadır. Fazlur Rahman, bu nedenle Kur'an'ı "Allah ve zâtı hakkında bir eser" olarak değil, "tamamen insanı hedef alan bir kitap" olarak tarif eder.³⁸ Çevirinin gayesi, bu hedef olmayı canlı bir bağlantı olarak tasavvur etmekle gerçekleşebilir.

Canlı sohbette, karşılıklı konuşmada, konuşan ve muhatap, biri diğeri için bir yerde hazır değil; aynı zamanda, bir vaziyet içinde, bir ortamda ve bir vesile içinde kendilerini fiili olarak hazır bulurlar. Konuşma bu ortamı ve vesileye işaretlerle değil, doğrudan onun içinde olmakla, ona matuf olmakla anlam dünyasına katar. Canlı konuşmada söylenenin gerçek anlamı, bu fiili çevreye atıfta yatar; hakkında konuşulan şeye atıfta. Yazılı dil, sözün bu yaşanan ortamı ile bağlarını kuracak araçlara kısmen sahiptir; işaret zamirleri, yer ve zaman zarfları, şahıs zamirleri, çekim ekleri ve genel olarak sözün bağlamı ve konuşma verilerini irtibatlandırarak esasları içinde barındırır. Konuşmanın yerine geçen metin için bu imkânlar daha da kısıtlıdır. Gösterme işini yerine getiren tavır ve hareketlere atıfları üstlenecek yeteri kadar işlevsel dil araçları mevcut olmayabilir. Metin dili, karşılıklı konuşmayı işaretlerle böldüğü gibi, sözün canlı bağlamı ile olan bağlantılarını da keser. Sözün anlam çevresi olan bu canlı ortam, yazılı metinde ancak söylenmeyen olarak temsil edilir. Metnin atıf dünyası yok demek değildir; okumak ya da yorumlamak, bu atıf dünyası ile sözü yeniden irtibatlandırmaktır.

İşte çevirinin imkânsızlığını savunanlar bir dilin kelimeleri ile atıfta bulunulan bir konuşma evrenini, başka bir dilin kelimeleri ile yeniden kuramayacağımızı; dolayısıyla, böyle bir yeniden inşa mümkün olsa bile, ortaya çıkan bu yeni metnin atıfsız ve askıda kalacağını, yani *dünyasız* kalacağını iddia ederler. Bir dünya ile irtibatsızlık veya irtibatın kopuşu ile, yeni metin, bütün diğer metinlerle daha önceden varolmayan ilişkiler kurma serbestliğini kazanır; yeni metnin bu yeni atıf dünyası, böylece, asıl metnin sabitlediği konuşmanın verilerinin ve ortamının yerine geçer. Asıl metin, daha be-

38 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1996, s. 35.

lirli ve yaşanır bir dünya hakkında konuşur iken, yeni metnin kurduğu ilişkiler dünyası, daha çok metinsel ya da yazılı bir dünyadır. Kur'an çevirisi ile ilgili asıl sorun, daha önceki yorumların oluşturduğu bu metin dünyası atıfta bulunmak daha kolay olduğu için, hedef dilin yetersizliği hakkında üretilen ve gizlenen mazeretlerde aranmalıdır. Elbette, farklı bir dilden diğer dile kodlanmış sözel birimler arasında tam ve eşdeğerlik yoktur. Ancak bildirilen şey tek tek birimlerle değil, çevrilen dilin bütün bildirim öğeleri ile değiştirilir ve bu da bir yorumdur.

Çünkü çeviren başka bir dildeki kodlama öğeleri ile yapılan bildirimleri, yeniden kodlayıp hedef dilde eşdeğer bir bildirim oluşturur. Burada bildirim karar veren çeviren olduğu için bu kararın kendisi bir yorumdur. Bilgi verici her tecrübe, var olan her dilde ifade edilebilir; ödünc kelimelerle mecazlarla, dolaylı anlatımlarla kodlama öğeleri genişletilebilir. Örneğin, Rusça'da tramvay "elektrik atlı araba" ile karşılanmıştır. Söz, burada ismin olduğu öğelere değil, işleve göre anlam kazanır. Bir dilde diğerine eşdeğer gramatik öğelerin olmaması, kavramsal bildirimi etkilemez; bu belki daha fazla kelime kullanmayı gerektirebilir. "Zaten diller birbirinden anlatmak zorunda oldukları şeyler nedeniyle değil, ifade edebilecekleri şey nedeniyle ayrılır".³⁹

Türkçe Kur'an çevirilerinin daha çok tefsir metinlerine dayanmasının nedeni budur. Çeviriler bize, Kur'an'ın atıf dünyası ile, "ilahi söz"ün nesnel bağlamı ve onun yaşayan dünyasına ait veriler ile irtibatlı bir metin üretme yerine; daha önce yapılmış olan çeviriler tarafında oluşturulmuş ve yazı ile varlığını sürdüren bir dünyaya atıfta bulunan metinler üretmektedirler. Dış dünya ile ilişkisi kesilmiş metin, kapalı bir metin olarak (Arkoun, buna "*mushaf* metin" der) sadece kendisine atıfla açıklanabilir.⁴⁰ Söz bireysel iken, dil toplumsaldır. Kur'an dilini ilâhî *bir dil* olarak ilan etmekle, aslında onu izafi bir dil hâline getirmiş oluruz ve tarihi ve toplumsal bağlamına atıfta bulunmaya gerek kalmadan açıklanabilir -daha doğrusu açıklanamaz- kılarız. Kur'an'ın Arapça olmasını bu anlamda anlamak gerekir. Var olan meâllerin, açık ya da gizli olarak, bu anlayışlardan birine ya da birkaçına birden dayandığını müşahade etmek mümkündür. Bazı istisnaları dışında, mevcut meâllerin çoğu, yapılan tercümenin üstlendiği işlev konusunda da, dayandığı temel esaslar konusunda da açık bir izaha yer vermemektedir. Bu sebeple de, meâllerin takip ettiği yöntem ve meâlin ortaya koyduğu anlamın değeri konusunda yeterince aydınlanma ve verimli bir tartışma imkânı bulunmamaktadır. Tefsirler de dâhil bütün meâl çalışmaları, dil ve anlam ilişkisi ve bunun aktarılabilmesi ve yeniden üretilmesinin imkânı hakkındaki temel varsayımları açısından değerlendirilmeli ve bundan sonra yapılacak olan meâllerin yöntem ve ilkelerini açıkça ortaya koymaları vazgeçilmez bir ihtiyaçtır.

39 Cömert, Kuramsal Açısından Çeviri Sorunu, s. 18.

40 Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*, (İng.) Çev. Robert D. Lee, Westview Press, Oxford 1994, s. 37. Arkoun, "insani gayret ve yöntemlerden bağımsız olduğu iddia edilen" ancak ortaya çıkan bütün geleneksel yorumların ve öğretilerin meşrulaştırılmasında atıfta bulunan "metin" için *Mushaf*'ı kullanır ve bunu "vahyedilen metin" olarak Kur'an'dan ayrı değerlendirir. Bk. s. 38 - 40, ayrıca 7. nolu son not.