

Bu yazımızda, Mehmet Emin Maşalı tarafından Türkçeye çevrilen ve Kitabiyat yayınları arasından çıkan bir eser¹ hakkındaki kanaatlerimizi ve tercümeyle ilgili düşüncelerimizi dile getirmek istiyoruz. Öncelikle kitabın kendisi hakkındaki değerlendirmelerde bulunacak, ardından çeviride uygun olmadığını düşündüğümüz yerlerle ilgili önerilerimizi sunacağız.

İLÂHÎ HİTABIN TABİATINA DAİR

Fethi Ahmet POLAT

Yrd. Doç. .Dr., S.Ü. İlahiyat. Fakültesi
Tefsir Öğretim Üyesi

A. MEFHÛMU'N-NASS: DİRÂSE FÎ ULÛMÎ'L-KUR'ÂN²

Mefhumu'n-Nass, Ebû Zeyd'in belki de en önemli eserlerinden birisidir. Özellikle tefsir usûlü alanında bir çok yeni yorum tekniklerinin gündeme geldiği son yıllarda, bu kitap böyle bir ihtiyaca cevap verme amacıyla kaleme alınmıştır. Müellif bir dergi röportajında, bu çok gürültü koparan kitabını nasıl yazdığını şöyle anlatır: “Yüksek Lisansta, el-İtticâhü'l-Aklî'yi çalıştım. Mu'tezile'nin akla dayandığını gördüm. Doktorada, Felsefetü't-Te'vîl'i çalıştım. Bu sefer Sûfiyenin akla hiç yer vermediğini gördüm. Bu da bana, nassın yorumundaki farklılığın boyutunu gösterdi. O halde, herkesçe kabul edilen bir tefsir usûlü geliştirilebilir miydi? İşte bu yüzden Süyûtî ve Zerkeşî'yi (ki bunlar M.XVI. yüzyıla kadar varolan tüm usûl bilgilerini ihtivâ etmektedir) esas alarak bu eseri kaleme aldım. Bu asrın çocuğu olduğum için, elbette bu asırdan etkilendim. Neticede gördüm ki, yorumların farklı farklı (ve yanlış) oluşu usullerin de farklı (ve yanlış) oluşundan kaynaklanmış ve ayetler siyaklarından koparılmıştı. Herkes işine geldiği gibi ayetleri yorumlayabiliyordu. Örneğin bir taraf körfez savaşının haklılığına Kuran'dan delil getirirken, diğer taraf bunun tam tersini, yine ayetlerden delil getirerek savunabiliyordu. Tabi hakikati sahiplendiğini düşünmek, işte en tehlikelisi de buydu. Bundan dolayı, Kur'ân-ı Kerîm'in indiği ortamın kültüründe oluştuğunu ve bu sebeple yeni ortamlarda anlamların değişmesi gerektiğini söyledim.”³

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Mefhumu'n-Nass, pratik bir amaca yönelmiş ve daha ziyade olguyla ilişkinin dikkate alındığı bir Tefsir Usûlü üretmenin imkanlarını yakalamaya çalışmıştır. Nitekim kitap okunduğu zaman görülecektir ki, ekseriya Tefsir Usûlünün tarihsel hatlara sahip konuları ele alınarak öneriler sunulmuştur. Örneğin Nâsîh-Mensuh, Esbâb-ı Nüzûl, Mekki-Medenî ve Tencîmu'l-

¹ Makalemizde esas aldığımız kitaplar, Arapça ve Türkçe baskıları itibarı ile şöyledir: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass: Dirâse fî Ulûmi'l-Kur'ân*, el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1996; *İlahî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine* (tr. Mehmet Emin Maşalı), Kitâbiyât, 1. baskı, Ankara, 2001.

² Kitabın müellifi hakkında geniş malumat için bk. Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kuran'a Yaklaşımlar*, Basılmamış doktora tezi, Danışman: Prof. Dr. M. Sait Şimşek, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı, Konya, 2000.

³ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Söyleşi*, Kâhire Dergisi, Sayı: 132, Kâhire, 1993, s. 66-68.

Kurân konuları hep bu pragmatik çabanın bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan i'câz gibi, Kuran'ın mahalli özellikleri aşan görüntüleri de tamamen tarihsel unsurlar ışığında ele alınmış ve bu mahalli özellikler doğrultusunda bir i'câz anlayışı tesis edilmeye çalışılmıştır.⁴ Yine kitabın son bölümünü –hatta neredeyse üçte birini- oluşturan mistik yorum geleneğine dair Gazali örneğinde yaşanan anlamsal dönüşüm olgusu da aslında bu tarihsel/aktüel okuma biçimine verilmiş bir başka örnek mahiyetindedir. Dolayısıyla kitabın tüm çabası, evrensel, tarih üstü ve ötesi bir Kuran anlayışı karşısında, tarihsel ve tarihin içinde bir Kuran anlayışı üretebilmektir. Doğrusu bu anlamda çalışmanın başarılı olmadığını söylemek de mümkün değildir. Kuran'ın tarihsel unsurlarını ortaya koyma noktasında son derece başarılı olduğunu söylemek gerekiyor. Örneğin Kuran dilindeki yerel unsurlarla ilgili tespitleri bu anlamda oldukça başarılı örneklerdir.⁵

Mefhûmu'n-Nass, yeni bir usûl çalışmasının her şeyden önce bir edebi inceleme olduğunun bilincindedir. Bu sebeple kitabın en önemli iki hedefinden birisi, Kur'ân'ı edebî bir metin olarak görmek ve dilsel bir metin olarak nasıl anlayabileceğimizi sorgulamak, ikincisi ise İslam'ı objektif bir biçimde, hiçbir ideolojiye bulaşmadan anlayabilmektir.⁶ Şurasını da itiraf etmek gerekir ki kitap, bir bütün olarak Kur'ân ilimlerini eleştirmeye yönelik belki de ilk eser olma unvanına sahiptir. Özgün fikirlerle dolu olmasa da, araştırmacı sistematik bir eleştiri yapmaktadır.⁷ Her ne kadar benzer eleştiriler fıkıh usûlüne dair eserlerde yapılmış ise de tefsir usûlü literatüründe bu anlamda ilk olduğunu söyleyebileceğimiz bir eserle karşı karşıyayız. Ali Harb'e göre de bu anlamda kitapta böyle bir orijinalite mevcuttur. Ona göre câhiliyede cin inancıyla ilgili olarak, İslam'ın bunu koruyan bir akide getirmesi ve cinleri İslamlaştırması; vahyin Araplar tarafından kabul edilmesinde kehanet ve şiire bakış açılarının önemi hakkındaki tespitleri, doğrusunu söylemek gerekirse bu sahada yeni bir soluk sayılmalıdır.⁸ Ne var ki Harb'in bu değerlendirmelerine tümüyle katılmak mümkün değildir; çünkü her ne kadar bu tür çıkışlara İslam dünyasında çok fazla rastlanmıyorsa da –son dönemde özellikle Abduh, Afganî, Seyyid Ahmet Han ve İslami ilimlerin Müslüman dünyada akademik ölçülerde yapılmaya başlandığı yıllardan sonra yetişen kimi ilim adamlarını hariç tutarsak- benzer yaklaşımlara müsteşriklerin çalışmalarında sıkça müşahede edildiğini itiraf etmek gerekir. Hatta Şâtıbî'nin Muvâfakât'ı ve Kandehevî'nin ölümsüz eseri Huccetullâhi'l-Bâliğası aslında bu örneklerin fazlasıyla bulunduğu

⁴ Seyyid Mahmud el-Kimnî, *el-Ustûra ve't-Türâs, Seynâ li'n-Neşr*, 1. Baskı, Kâhire, 1992, s. 260.

⁵ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 29-134. (Kitabın birinci bölümü bu anlamda gerçekten oldukça doyurucu bilgiler vermektedir. Aynı doyuruculuğa diğer bölümlerde rastlanmadığını söylemeliyiz).

⁶ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 10 ve 18-19; Hasan Hanefî, *Kirâetü 'Mefhûmu'n-Nass li Nasr Hâmid Ebû Zeyd'*, el-Fusûl Dergisi, C. 9, Sayı: 3-4, Kâhire, 1991, s. 229. (Hanefî'nin bu makalesi, daha sonra M. Âbid el-Câbirî ile ortak telif ettikleri, *Hivâru'l-Meşnk ve'l-Mağrib* (Mektebetu Medbûlîf, Kâhire, 1990) adlı kitabın 409-432. sayfalarında yayınlanmıştır).

⁷ Ömer Özsoy, *Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, C. 7, Sayı: 3-4, Ankara, 1994, s. 246.

⁸ Ali Harb, *Nakdü'n-Nass*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1995, s. 212.

kaynaklar hüviyetindedir. Ancak sistematik anlamda ilk tefsir usûlü eleştirisi olduğu noktasında biz de benzer kanaatler taşımaktayız.

Mefhûmu'n-Nass, Ebû Zeyd'in Kâhire Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü ile bu üniversitenin, Sudan'ın başşehri Hartum'da bulunan şubesinde vermiş olduğu derslerden oluşmuştur. Ne var ki müellifin, talebelerle karşılıklı olarak yaptığı tartışmalar ve işlenen derslerin bir semeresi olarak bu kitabın ortaya çıkmış olduğunu söylemesi de ilginçtir; çünkü talebelerin tümünün kitaba ortak edilişi, sanki muhalif hiçbir görüşün olmadığı anlamına gelir ki bu da mümkün olmasa gerektir. Nitekim kitap bu tür iddiaları nedeniyle müellif, Arap dünyasında da eleştirilmiştir.⁹

Kitabın geneli göz önüne alındığında görülecektir ki, temel hareket noktaları yine klasik eserlerdir. Bu çalışmada, geçmişin malzemeleri Ebû Zeyd için son derece önemli argümanlardır. Zerkeşî'nin *Burhân'ı* ve Süyûtî'nin *İtkân'ı*, kitapta incelenen ve yeni bir üslûpla ele alınan iki önemli Ulûmu'l-Kur'ân kaynağıdır.¹⁰ Aslında Ebû Zeyd'in alıntıda bulunduğu diğer kitaplarının sayısı da bir elin parmaklarını geçmez. Örneğin üçüncü bölümde esas alınan tek kitap, Gazalî'nin *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eseridir.¹¹ Söz konusu kitaplardan yapılan alıntılar, kitabın oldukça önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Hatta eserini kimi bölümleri - üçüncü bölüm gibi- çok büyük ölçüde geleneğin ilmî bakışının etkisinde kalmıştır. Bölüm başlıklarını şöyle bir taramak dahi bu konuda yeterli bir fikir verecektir. Aynı şekilde kitabın 4/5'inin klasik kaynaklardan yapılan alıntılardan oluşması da bu tezi desteklemektedir.¹² Eleştirel bir gözle okusa da, aslında bu durum bize, Ebu Zeyd'in de bir köke ve zemine dayalı hareket etme ihtiyacı duyduğunu göstermektedir. Dolayısıyla müellifin, Mısır'da yapıldığı gibi, köksüzlükle ya da İslam düşünce tarihinden bağımsız hareket etmekle suçlanması da insafsızlık olsa gerektir.

Cabirî'nin de ifade ettiği gibi Mefhûmu'n-Nass, modern İslâm düşüncesine ait bir eser olarak nitelenebilir.¹³ Bununla birlikte, tümüyle modernist söylemi seslendirdiğini iddia etmek de çok tutarlı değildir. Hele hele Ebû Zeyd'i, örneğin Adonis'in *es-Sâbit ve'l-Mütehaviil'*de yaptığı gibi, dîni antropolojik anlamda, insanların yaşaya geldiği ve kendilerine göre anlamlandırdığı bir olgu olarak algılayan ilhâdî söylemle birebir özdeşleştirmek, doğru değildir. Ne var ki Ebû Zeyd'in düşüncesinin, mezkur modernist düşünceden tamamen farklı bir içeriğe sahip olduğunu söylemek de çok kolay değildir; çünkü Mefhûmu'n-Nass'ta, benzer temaları çağrıştıran bir çok veriye rastlayabilmekteyiz. Bunun en açık örneği, Ebû Zeyd'de, hiç bozulmayan metniyle Kitab'ın ve bunu anlamaya ve yaşamaya yönelik çabanın bir araya geldiği alanın din olarak anlam kazanmasını savunurken gör-

⁹ Hanefî, *Mefhûm*, s. 228.

¹⁰ Câbir Uşûr, *Mefhûmu'n-Nass ve'l-'tizâlu'l-Muâsır*, İbdâ' Dergisi, Sayı: 3, Kâhire, 1991, s. 34.

¹¹ Hanefî, *Mefhûm*, s. 231.

¹² Hanefî, *Mefhûm*, s. 233-234. (Burada şunu da belirtelim ki Hanefî bu makalenin sonunda, Ebû Zeyd'in çalışmasını yeni bir açılım olarak görmektedir).

¹³ Uşûr, *Mefhûm*, s. 31.

mekteyiz. Özellikle Kur'ân-ı Kerîm'e kültürle etkileşerek oluşmuş bir ürün olarak bakarken de aynı yanılığa düşmektedir. Câbir Uşfûr'un da ifade ettiği gibi, modern dilbilimsel araştırmaların Kur'ân-ı Kerîm'e hakim olması anlayışının, Kur'ân-ı Kerîm'in metafizik varlığını aslâ rahatsız etmeyeceğini iddia ederken de bu eğilimin izleri görülebilir.¹⁴

Ebû Zeyd, Büyük ölçüde Hûlî'nin tefsire bakışından etkilenmiştir. Örneğin Hûlî, Kur'ân tefsirinin şu üç aşamada gerçekleştiğini söyler: Birinci aşama, modern dilbilimin ulaştığı mevcut tüm verilerde tezahür eder. İkinci aşama; dînî, edebî ve kültürel metinlerin, okuyucu ile metnin okuma ameliyesinde ortaya çıkan hermenötik çabanın rol aldığı aşamadır. Son kısım ise, önceki iki aşamanın oluşumu, gelişimi ve ulaşacağı sonuçları etkileyen sosyolojik boyutun belirlenmesi ve bu verilerin okuma ameliyesinde kullanılması gayretidir.¹⁵ İşte bu taksimin etkisi altında kalan Ebû Zeyd'e göre, dilsel bir metin olan Kur'ân-ı Kerîm'in şu altı unsur üzerine bina edilen bir "olgu" olması gerekir: "Gönderen"den "alıcı"ya, bir "mesaj"ı tebliğ etmek için belli bir "bağlam" ve "şifre" ile gönderilen bir metindir ki bu da ancak bir "iletişim" ile mümkündür. Ebû Zeyd'in bu tasnifi aslında yapısalcılıktan, özellikle de Jakopsen'in sisteminden alıntıdır.¹⁶ Dolayısıyla "anlam", "bağlam"ın değişmesiyle değişkenlik arz edecektir; çünkü mesajın indiği ortam bugün yaşanan ortam ile aynı değildir. "Anlam" geçmişte sıkışıp kalan değil bugün için bir şeyler ifade eden, etmesi gereken bir "mesaj"ı yakalama çabasıdır.¹⁷ Ancak burada şu çok önemli soru bir problem olarak ortada durmaktadır: Yorumun doğruluğunu garanti eden ölçütler nelerdir?

Aslında Ebû Zeyd'in yapmaya çalıştığı şey de metafizik bir doğruyu yakalama çabası değil, vâka ile metni uzlaştırma ve metni yeni yorumlara açık hale getirebilme çabasıdır. Yorumun doğruluğu da bu çerçevede içerisinde geçerlidir. Oysa bu iddia, pratikte hiç de görüldüğü gibi işlememektedir; çünkü hiçbir yorum çabası bu anlamda çağının sıkıntılarından, okuyucuya yüklediği ön anlamlardan ve yargılardan korunmuş değildir. Hiçbir çaba -hatta bilimsel tezler dahi-

¹⁴ Uşfûr, *Mefhûm*, s. 37-38.

¹⁵ Emîn el-Hûlî, *Mendhicü Tecdid fi'n-Nahv ve'l-Belâğâ ve't-Tefsîr ve'l-Edeb*, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, Kâhire, 1995, s. 233-241; *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, (tr. Mevlüt Güngör), Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1995, s. 76-94.

¹⁶ Uşfûr, *Mefhûm*, s. 39.

¹⁷ Hristiyan yorum geleneğinde Yunan kökenli bir kelimeden türemiş olan "*Kerygma: mesaj*" kavramı burada hatırlanmalıdır. Bu anlayışta Yeni Ahid'te Tansal Mesaj mevcuttur ve yorumcunun görevi bu mesajı yakalamaktır. Buna göre gerçek metin, aslında eldeki metnin gerisinde yatmaktadır. Mevcut nüsha, sadece bu gerçek nüshaya ulaşmanın bir aracıdır. Kavram bazen "preaching, didache (vaaz, kurtuluş müjdesi, müjde)" olarak da kullanılır. Yeni Ahit'te; göksel egemenliğin müjdesi (Matta 4: 23), kutsal egemenlik (Luka 9: 11), kutsal söz (Resullerin İşleri 20: 32), gerçeğin bildirisi, kurtuluşun müjdesi (Efesoslulara 1: 13) gibi anlamlara gelir. Eberhard Simons, "*Kerygma*", *Encyclopedia of Theology* (Ed. Karl Rahner), Crossroad, New York, 1975, s. 797; *Harper's Bible Dictionary* (Ed. Paul J. Achtemeier), Harper and Row Publishers, San Francisco, 1985, s. 524; Charles L. Rice, "*Preaching*", *The Encyclopedia of Religion* (Editör: Mircae Eliade), I-XVI, Macmillan Publishing Company, Londra, 1983-1986, XI/494-501; Sadık Kılıç, *Mitoloji, Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir, 1993, s. 101.

ideolojik olmaktan kurtulamaz.¹⁸ Dolayısıyla, İslâm'ın nesnel bir anlamını bulmak, bu anlayışa göre aslâ mümkün olmayacaktır; çünkü bilim her şeyin siyah-beyaz olduğu bir alan değildir. Tabiat bilimleri ve beşerî bilimlerin bilimselliğinin dahi tartışıldığı bir dünyada, nesnellikten bahsedilebilir mi?¹⁹ O halde bu okuma önerisi, bugüne kadar söylenenlerden farklı bir teklif sunmamaktadır. Ebû Zeyd, savunduğu bu teziyle, bir kez daha şiddetle tenkit ettiği, geleneğin çizgisine gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde Zerkeşî'nin koymuş olduğu bir usûl kâidesine göre müfessirin, yorumun önüne geçebilecek tüm engellerden kalbini arındırması gerekir. Bu, metinle okuyucu arasındaki mesafeyi kapatma açısından son derece önemlidir. İşte metinle, metne çeşitli dönemlerde yüklenen anlamların aşılmasındaki bu çaba, yorum sosyolojisi [Krş. Bilgi sosyolojisi ve bilginin arkeolojisi.]²⁰ ile ilgilidir.²¹

Mefhûmu'n-Nass'ta Ebû Zeyd, bilimsel bir esere yakışmayacak genellemelerde bulunur. Bunlar, bir kitapta çözümlenemeyecek kadar geniş ve birbirinden farklı problemler olabilmektedir. Örneğin resmî din anlayışından İsrail'le yapılan anlaşmalara, Kudüs'ün mevcut durumundan yemeğe düşen sinek hakkındaki hadîse kadar pek çok konuya temas etmiş ve çözümsüz bırakmıştır.²² Kanaatimizce modernist söyleme sahip eserlerin azımsanamayacak bir kısmı, bu tenkidi hak etmektedir. Belki de bu tür yaklaşımlarda ve tutumlarda, çağın dayattığı ve üstesinden gelmenin imkansız olduğu düşünülen dağ gibi problemlere, sadece bir entelektüel tedirginliği ve hassasiyeti ile dikkat çekme gayreti etkili olmaktadır. Ancak bilim adamı hassasiyeti, ele alınan konuların daha detaylı bir şekilde analiz edilmesi sorumluluğunu omuzlara yüklemektedir. Nitekim Ebû Zeyd, meşhur sinek hadîsini reddedenlerle ilgili olarak bir çok salih (!) ilim adamının kıyâmetler kopardığını, ama Siyonizmin Kudüs'ü bugün için elde tutması karşısında kimsenin bir şey diyemediğini²³ söylediği satırlarda, bize göre aslâ bilimsel bir üsluba riayet etmemektedir. Bu tür ifadelere kitapta sıkça rastlamak mümkündür.

Ebu Zeyd, yapmış olduğu bazı alıntılarda da kimi zaman âdil davranmamaktadır. Örnek vermek gerekirse; Zerkeşî'den, '*Levh-i Mahfuz'daki Kur'ân-ı Kerîm harfleri*' hakkında rivâyet edilen haberleri ele alarak,²⁴ doğrudan İslam'ın kendisine yönelik eleştiriler getirmektedir. Oysa Zerkeşî bu rivâyetleri, eskilerin bildik metotlarına uygun olarak, yani herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan, ansiklopedik bir tarzda kendilerine ulaşan her şeyi aktarma anlayışıyla kitabına almıştır. Hülâsa, bunlar kritize edilmeksizin nakledilmiş haberlerdir. Kaldı ki

¹⁸ Hanefî, Mefhûm, s. 236.

¹⁹ Nitekim bunu bir çok Batılı ilim adamı da bugün kabul etmektedir. Bk. Kılıç, *Nesnellik ve Öznellik Arasında Yorum*, (İslamî Araştırmalar Dergisi, C. IX, Sayı: 1, 2, 3, 4, Ankara, 1996), s. 109.

²⁰ Hüsâmettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1992, s. 10-11.

²¹ Uşfûr, *Mefhûm*, s. 40.

²² Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 20.

²³ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 20.

²⁴ Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-Nass*, s. 42.

Zerkeşî bunları; "bir kısım kimselerden" rivâyet etmekle²⁵ çok sıhhatli olmadıklarını da zimnen ifade etmektedir zaten.

Burada son olarak, eserin bölümlerinin çok isabetli bir şekilde düzenlenmediğini de belirtmeliyiz. Mesela kitabın üçüncü bölümü olan "*Tahvîlu mefhûmi'n-nass ve vazîfetih*" kısmı tamamen bir tasavvuf konusu olup Tefsir Usûlü üzerine yapılan bir çalışmada eğreti bir konu gibi durmaktadır. Ayrıca bu konuya sadece Gazali'nin görüşlerinin esas alınması da doğru değildir.²⁶ Çünkü bölüm sonunda da görüleceği gibi, hüküm cümleleri sadece Gazali ile sınırlı kalmamakta, aynı zamanda genel eleştiriler bütününe dönüşmektedir.

B. TÜRKÇE ÇEVİRİYE DAİR ELEŞTİRLER VE ÖNERİLER

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, Tefsir Usûlü sahasında orijinal tespitlere ve iddialı cümlelere sahip böyle bir eserin Türkçeye çevrilmiş olması takdire şayan bir durumdur. Ayrıca hemen şunu da eklemeliyiz ki tercüme, son derece başarılıdır. Ciddi bir gözle okunduğu zaman bu çevirinin ardında alın teri ve becerinin olduğu gözden kaçmayacaktır. Bu sebeple mütercimi tebrik ederiz. Aynı şekilde kitabın basımı konusunda da oldukça titiz davranıldığı hemen fark edilmektedir. Ancak her beşeri çabanın, elbette ki bir takım eksiklikleri olabilir. Dolayısıyla bizim eleştiri ve önerilerimiz, oldukça başarılı olduğuna inandığımız bu tercüme çalışmasına kişisel anlamda bir katkıda bulunmak amacıyla yapılan samimi tenkitler mesa-besinde olup, kitabın ya da tercümenin değerini düşürme amacı taşımamaktadır.

Kanaatimizce gerek Ebu Zeyd, gerekse çevrilen kitabı hakkında girişte okuyucuya doyurucu bilgiler verilmiş olsaydı, kitap çok daha verimli olabilirdi; çünkü Ebu Zeyd hakkında, hem yaşadığı ülkede ve Arap dünyasında, hem de Batı dünyasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmaların, yargılayıcı bir gözle değil, tarafsız olarak Türk okuyucularına aktarılması faydalı olacaktır. Özellikle bu kitabın Ebu Zeyd'in en önemli eserlerinden biri olması ve Türkçeye çevrilen kapsamlı ilk eseri olması da bu bilginin verilmesini gerekli kılıyordu diye düşünüyoruz. Kaldı ki daha önce İmam Şafii ile ilgili Türkçeye çevrilen eseri de bir derleme içerisinde yayımlandığından, orada da hakkında herhangi bir malumat verilmemiştir.

²⁵ Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Târihsiz., s. I/229.

²⁶ Hanefî, *Mefhûm*, s. 230.

Sanırım Gazali'nin Ebû Zeyd'in tenkitlerine malzeme olarak kullanılması, onun son derece maceralı geçen hayatından kaynaklanmaktadır. Bu, bilinçli bir seçimdir; çünkü Ebû Zeyd'e göre Gazali, sapla samanı birbirine karıştırmış olan marazî bir vâkidir. Ömrü boyunca yapmış olduğu şey, sadece paradigmayı meşru gösterme çabasıdır. "*er-Radd ale'l-Bâtuniyye*"de Şîâyı tam bir akılcı gözüyle tenkit eder ve aklın sultasını, İmamın sultasının karşısına diker. Fakat aynı Gazali, bu kitabın te'lifiyle kendisini görevlendiren Abbâsî halifesine yazdığı hitâbede, Şîanın imamlara verdiği vasıfların neredeyse tümünü halifeye verir. Ömrünün sonunda "*el-Munkiz*"de, o güne kadar yaptıklarının, Allah (c.c.)'nun rızasını gözetmek maksadıyla yapılmış şeyler olmadığını da söyler zaten. Bundan dolayı da kaçmaktan başka bir çare bulamamıştır. Ebû Zeyd'e göre bu bunalım, sadece bir entelektüel değil koca bir ümmetin bunalımıdır. Bk. Ebû Zeyd, *Meşrû'u'n-Nehda Beyne't-Tevfik ve't-Telfik*, el-Kâhire Dergisi, Sayı: I 19, Kâhire, 1992, s. 28.

Kitabın adı üzerinde de biraz durmak gerekiyor; çünkü kitapta temel olarak nass kavramından değil, ki burada nass çok geniş anlamda kullanılmaktadır, daha ziyade nassı anlama biçimlerinden bahsedilmektedir. Yani bir anlamda söz konusu olan sadece '*mefhûmu'n-nass*' değil aynı zamanda '*fehmu'n-nass*'tir. Madem ki Türkçe çeviride Arapça isim motamot dikkate alınmamıştır –çünkü Arapçası '*Mefhûmu'n-Nass, Dirâse fî Ulûmi'l-Kuran*' olan kitap Türkçeye '*İlahî Hitabın Tabiatı, Metin Anlayışımız ve Kuran İlimleri Üzerine*' şeklinde çevrilmiştir- o halde en azından kitabın bu içeriği dikkate alınarak bir başka isim düşünülmeliydi. Ayrıca Türkçe ismin ikinci kısmı Arapça aslın tam karşılığı olmadığı gibi, bize göre kitabın içeriği ile de örtüşmemektedir; çünkü müellif, İzutsu'ya benzer bir tarzda, senkronik bir inceleme yaparak vahiy hakkındaki anlayışları tespitte çalışmaktadır. Dolayısıyla kitap, bu döneme dair bir anlayıştan ziyade o dönemin vahiy anlayışını yansıtmaya çabası içindedir. Ulûmu'l-Kuran hakkındaki temel referansları da bugüne ait olmayan klasik referanslardır. Bu tür bir isim, örneğin Ebu Zeyd'in diğer bir kitabı olan '*İşkâliyyâtü'l-Kırâe ve Âliyyâtü't-Te'vîl*' için uygun olabilirse de, bu kitabı için bizce uygun değildir. Hasılı bize göre çeviride yapılanın aksine, Arapça ismin ilk kısmı değiştirilmeli, ikinci kısım ise ya aynen korunmalı ya da içeriği daha güzel yansıtan bir başka isimle değiştirilmelidir. Ayrıca kitabın nas kavramına bakışı da çok net değildir. Ebu Zeyd nassı, *Nakdü'l-Hitâb ed-Dînî* adlı eserinde usûlcülerin anladığı tarzda ele alırken, *Mefhûmu'n-Nass*'ta, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet anlamında kullanmıştır.

Sayfa 43'te, '*vurgular bize aittir*' denilmekte, ancak kitapta herhangi bir vurguya rastlanmamaktadır. Muhtemelen italik yazılan kısımlar vurgu olarak kabul edilmektedir. Tek tırnak içerisine alınan teknik terimler ya da kısa alıntılar italik yazılması görünüm açısından daha güzel olacaktı. Ne var ki bu anlamda italik karakterler, neredeyse yok denecek kadar az kullanılmıştır. Ayrıca ara başlıklar da dahil, hemen hemen hiç bold karakter kullanılmadığı için, kitap ilk kez ele alındığında boğucu bir görünüm arz ediyor. Çok az yerde rastladığımız italik karakterler de bold yazılmadığı için -biraz da kitapta kullanılan yazı stilinden kaynaklanıyor olsa gerek- var olanlar da satırlar arasında kaybolup gitmektedir. Örneğin 346 ve 347. sayfalarda bu öneriler dikkate alınmış olsaydı, kitaba çok daha güzel bir görünüm kazandırılabilirdi. Aynı şekilde dizin içerisinde yer alan kelimelerde değişen isim öbekleri sadece ilk harf değil de ilk isimle birlikte kelimenin tamamı bold yazılacak olsaydı orada da güzel bir görüntü elde edilir ve aynı zamanda dizin daha kullanışlı hale gelirdi.

Kitapta kullanılan yazı karakteri, oldukça küçük puntolar kullanıldığından olsa gerek, özellikle dipnotlarda ve alıntılarda okuma noktasında güçlüğe sebep olmaktadır. Doğrusu üçte ikiye yakını alıntılardan oluşan bir kitapta bu sıkıntı kendisini daha fazla hissettirmektedir.

Kitapta tespit ettiğimiz yanlışlar ya da gözden kaçan hatalarla ilgili kişisel kanaatlerimizi de maddeler halinde sunuyoruz:

I. İmla

İmla konusunda özenli bir çalışma sergilendiği anlaşılıyorsa da, yer yer gözden kaçan, kimi zaman da ısrarla tekrarlanan bir takım hatalara rastlanmaktadır. Konuyla ilgili tespitlerimiz şunlardır:

Harmoni / Armoni s. 6.

Hakâ'iku't-tefsîr / Hakâiku't-tefsîr s. 284.

Ehl-i hâl ve akd / Ehlul-hall ve'l-akd s. 291.

Ayet meallerinin yazımında da standart bir yol takip edilmemiş, hatta çoğu zaman ayetler, birbirinden tümüyle farklı üsluplarda yazılmıştır. Örneğin kimi yerlerde çift tırnak içinde nakledilen ayetler, çoğu yerde tırnaksız yazılmıştır. Gerek tırnak içerisinde gerekse tırnaksız alıntılarda, nokta bazen ayet numaralarından sonra konurken kimi zaman da ayet numarasından önce konmuştur. (s.13, 14, 19, 20)

Ve nihayet resmi-dini medyayı... / ve nihayet resmi-dini medyayı... s. 42.

Özellikle 'ki', 'göre', 'de-da', 'ama-fakat', 'için', 'şüphesiz, kuşkusuz', 'dolayısıyla', 'göre', 'gibi' kelimelerinden sonra sık sık virgül konulmaktadır ki, bu durum okuyucu da bir bezginliğe sebep olmaktadır. Konuyla ilgili bir çok örnek tespit ettiğimizden, burada sadece bir kaçına işaret etmekle yetinecek ve kalanların sayfa numaralarını vereceğiz:

... topladığında on eder. Ki bunlar... /... topladığında on eder ki bunlar... s. 345; Zira, şu bir gerçektir ki, Kuran, gerek görmediği konularda... s. 99; Ancak şu da var ki, bu, aslâ salt... s. 185; ...ele alındığını görürüz; ki, bu rüyanın gerçekleştiği, kissanın... s. 275; ... ifade ettiği değerdir; ki, bu da, anılan nitelikteki... s. 342; Dikkat et; ki, bir takım harikuladeliği ve mucizeleri göresin. s. 349 ve ayrıca bk. 12, 19, 24, 71, 72, 79, 89, 90, 97, 98, 102, 104, 120, 129, 147, 156, 166, 193, 197, 204, 212, 216, 247, 265, 268, 285, 287, 288, 290, 301, 311, 317, 318, 322, 329, 331, 336.

... olduğuna göre, bu, fakihin, ayetin ihtiva ettiği... s. 213 ve ayrıca 88.

... kabul etse de, o, i'caz olgusunu... s. 185.

Kendine özgü bir tür, özel bir üslup olup, benzeri yoktur. s. 189.

SÜİFD / 20

72

Şüphesiz, bu ilişkileri, kimi zaman âmm, kimi zaman hâss, kimi zaman da akli, zihni, hissi veya varsayıma dayalı olur. s. 197-198; Hiç şüphesiz, bu, te'vil kelimesinin... s. 274 ve ayrıca 322, 353.

Bazıları, ona 'sifr' adını verin, dedi; fakat, Yahudilerin bu ismi kullanmasından ötürü... s. 176; Ama, inkar edenler, başka varlıklar... s. 203.

Bir yorumcu için, bu, aslâ müstağni kalamayacağı... s. 292; Başka bir ifadeyle, bu, araştırmanın konusu... s. 49; Diğer bir ifadeyle, bu, müfessirin, kendisi ile metin arasındaki... s. 198 ve ayrıca 109, 121, 125, 301.

... olmasından ötürü, 'Vahiy' ismi, bu isimlerin... s. 53; dolayısıyla, bu diğer duyulara zor gelmiş... s. 71; ... idiye de, o, Zeyd gibi aşırı... s. 88.

Çünkü bilindiği gibi, nüzul tertibi, Mushaf içi tilavet tertibinden farklıdır. s. 114; ... anlaşılacağı gibi, bu ayet, Mekke müşrikleriyle... s. 155.

Burada değinmemiz gereken bir başka konu da, kanaatimizce Türkçe zevkini yansıtmayan bazı yazım prensipleridir. Örnek vermek gerekirse îmâ, icma, ihya gibi sonu hemze ile ya da ayın harfiyle biten kelimelerin tamamında, alışılmış üslubun dışına çıkmış ve bu kelimelerde *îmâ*, *icmâ*, *ihyâ* şeklinde kulak tırmalayıcı bir kullanım benimsenmiştir. Malum olduğu üzere Türkçede, iki ünlü harfin yan yana gelmesi sadece kelime ortasında mümkündür. Bu türlü kelimeler de, *saat*, *şiiir*, *şuur* gibi, istisna teşkil edecek kadar azdır. Ne var ki dilimize Arapçadan girmiş olan bazı kelimeler, *menşe'* ve *mebde'* gibi, çoğu zaman *menşei* ve *mebdei* şeklinde kullanılmakta; sonu ayın harfi ile biten *camii'* ve *mevzû'* gibi kelimeler de bazen *camii* ve *mevzuu*, bazen de *camisi* ve *mevzusu* şeklinde kullanılabilir. Hatta bazı dil kitaplarında da bu duruma işaret edilmekte ve sonu ayın harfi ile biten bu kelimelerin örneğin *camii*, *mevzuu* şeklinde kullanımın daha doğru olduğu belirtilmektedir.²⁷ Ne var ki bu şekilde bir kaba ayırımın da doğru olmadığını düşünmekteyiz; çünkü bu kelimeler içerisinde sonu hemze ile bitenler (*menşe'* gibi), sonu ayın ile bitenler (*câmi'* gibi); sondaki hemzeden önce herhangi bir med harfi bulunanlar (*berî'*, *imâ'* ve *ulemâ'* gibi) ve sondaki ayın harfinden önce herhangi bir med harfi bulunanlar (*icmâ'*, *tabî'* ve *mevzû'* gibi) vardır. Dolayısıyla bu kelimelerin bir çoğunda henüz oturmuş bir kullanımın olduğunu söylemek mümkün değildir; çünkü bugün bu türden bir çok kelime, *tevazu*, *mütevazi*, *camî*, *icmâ*, *ulemâ*, *imâ* gibi, Arapça aslındaki ayın ya da kendinden önce med harfi bulunan hemzelerin okunmayarak bu seslerin sadece bir uzatma sesiyle ifade edildiği bir yapıya bürünmüştür. Hatta günlük dilde bu ifadeler yavaş yavaş bu uzatma seslerini de kaybetmektedir. Hülâsa '*İslam ulemanın ...*, *icmâa aykırı ...*, *ihyâa yönelik ...*, *îmâi bulunmaksızın ...*' şeklindeki ifadelerin, Türk dili açısından ne kadar uygun bir kullanım olduğu tartışmaya açıktır. Kanaatimizce bugün bu kelimeler, '*İslam ulemasının ...*, *icmâya aykırı ...*, *ihyâya yönelik ...*, *îmâsı bulunmaksızın ...*' şeklinde kullanılmalıdır.

Bu gibi yerlerin dışındaki bazı virgöl ve noktalı virgüllerin kullanımında da kimi zaman eksikliklere ya da fazlalıklara rastlanmaktadır:

Diğer taraftan, şiirde, şair ile dostu olan cin arasındaki iletişim, vasıtasız olduğundan, dini vahiy, vahyin sahibi (Allah) ile vahyin alıcıları (insanlar) arasındaki iletişim vasıtalarının çeşitliliği noktasında da şiirsel vahiyden ayrılır. s. 175.

Burada, müfessirin, yapmış olduğu bu yorumda, öncelikle, ayetin 'nüzü'l sebebi'ne nasıl dayandığını, akabinden de [akabinde olmalı] müteşabih kavramı ile irtibatlandırmak için, surenin diğer kısmını, bu iniş sebebine -Uhud hâdisesine-dayanarak yeniden nasıl yorumladığını gözden kaçırmamız gerekir. s. 201.

Nitekim Kuran metninin bu özelliği, 'Mekki-Medeni' çerçevesinde hem muhteva hem de dil ve oluşum düzeyinde, 'nasih-mensuh' konusu çerçevesinde de hükümlerin değişimi düzeyinde kendisini göstermiştir. s. 216. (Burada iki ana cümle arasına bir noktalı virgöl konulabilir. Cümlenin bize göre şu şekilde çevrilmesi daha uygun olacaktır: Kuran metninin bu özelliği, hem muhteva hem de dil

²⁷ Ömer Asım Aksoy, *Dil Yanlışları*, TDK Yayınları, Ankara, 1980, s. 218-219.

ve oluşum düzeyinde 'Mekki-Medeni' aracılığıyla kendisini gösterirken; 'nasih-mensuh' çerçevesinde hükümlerin değişmesi noktasında tezahür eder).

Kuran'ın sırrı, özünün özü ve en öncelikli maksadı, insanları, mutlak kudret sahibi ve yüce olan Rabbe, yani dünya ve ahiretin Rabbine, göklerin, yerlerin, bu ikisi arasındakilerin ve toprağın altındakilerin yaratıcısına çağırmaktır. s. 301. (Burada da 'maksadı' kelimesinden sonra bir noktalı virgül konulsaydı, zannediyoruz ki virgüller bu kadar bıktırıcı olmazdı).

Aksine ariflerde göklerin ve yerin melekutunu, onların yaratıcısının ve düzenleyicisinin azametini görmek için marifet kapılarının açılmasına yönelik isteğin, cinsel arzulardan, yiyecek ve giyeceklere olan arzudan çok daha fazla ve baskın olduğu inkar edilemez bir gerçektir. s. 337. (Burada 'yönelik isteğin' ifadesinden sonra bir noktalı virgül konulsaydı herhangi bir problem kalmayacaktı).

İmlâ yanlışları içerisinde değinmek istediğimiz diğer iki konu da şudur:

I.1. Kitabın Bazı Sayfalarında Gözden Kaçan Kimi Yazım Hataları

... delalet ve anlamı açığa çıkarmasını ... / ... delalet ve anlamı açığa çıkarmasını ... s. 139.

Şu halde kitap, kalpte gizli olanı açığa çıkarmaktır. s. 272. (Bu ifade metinde istişhad amaçlı kullanılan bir şiir gibi yazılmıştır. Oysa müellife ait bir yargıyı dile getirmektedir).

... es-sikâb fe esbaha / ... es-sikâb fe eshaba s. 279.

... açığa çıkarılmayan yönlerin açığa çıkarılması ... / ... açığa çıkarılmayan yönlerin açığa çıkarılması ... s. 291.

Fıkıh alanında geçtiğimizde ... / Fıkıh alanına geçtiğimizde ... s. 333.

... Gazali'nin çelişik düşüncelerinden kaynaklan Kuran anlayışları ... / ... Gazali'nin çelişik düşüncelerinden kaynaklanan Kuran anlayışları ... s. 341.

Teâl ufâtihuke / Teâle ufâtihke s. 223

I.2. Eser ve Şahıs Adlarındaki Yazım Yanlışları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bazı eser ve müellif adları da yanlış yazılmıştır. Bunları da maddeler halinde veriyoruz.

Nazariyyât Havle'd-Dirâseti's-Semiyûtîkiyye ... / Nazariyyât Havle'd-Dirâseti's-Simiyûtîkâ ... s. 41, 83. (Zaten Arapça yazım, mütercimmin tercih ettiği okuma şekline imkan tanımamaktadır).

Dâru'l-yâse'l-Mısriyye / Dâru İlyâs el-Mısriyye s. 83. (Nitekim s. 41'de doğru yazılmıştır).

Dâru's-Sâdır / Dâru Sâdır s. 294.

Journal of Osaka Universty / Journal of Osaka University s. 343.

Seyzâ Kasım / Sîzâ Kasım s. 364.

İbn ed-Darîr, Fedâilü'l-Kuran adlı eserinde ... / İbnü'd-Durays, Fedâilü'l-Kuran adlı eserinde ... s. 167. (Gerek asıl metinde, gerekse Ebu Zeyd'in alıntıda bulunduğu İtkan metnin de bu isim İbnü'd-Durays olarak geçmektedir. Nitekim bu zat, Fedâilü'l-Kuran ve Mâ Nezele mine'l-Kuran bi Mekke ve Mâ Nezele bi'l-

Medîne adlı eserin sahibi, Abû Abdillâh b. Eyyub ed-Durays er-Râzî'dir (V.204/906).²⁸

Humeyd'e, bunun, Hz. Osman'ın Mushafı değiştirilmesinden önce olduğunu söylemiştir. / Humeyde bunun, Hz. Osman'ın Mushafı değiştirilmesinden önce olduğunu söylemiştir. s. 169.

O, Zeyd b. Amr el-Meğâfirî'den ... / O, Yezîd b. Amr el-Meâfirî'den ... s. 170. (Aynı isim asıl metin ve alıntıda bulunulan İtkan metninde de bu şekildedir. İtkan'ın Türkçe çevirisinde isim, el-Muğâfirî olarak geçmektedir.²⁹ Ancak bu zat, Yezîd b. Amr el-Meâfirî'dir.³⁰

Yine Huseyn b. El-Menârî, en-Nâsîh ve'l-Mensûh adlı eserinde ... / Yine Huseyn b. El-Münâdî en-Nâsîh ve'l-Mensûh adlı eserinde ... s. 171. (Asıl metinde ve alıntıda bulunulan İtkân metninde bu şekilde yazılmış olan ismin doğrusu, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Cafer b. Muhammed İbnü'l-Münâdî'dir (V. 334/945).³¹ Nitekim İtkan'ın Türkçe çevirisinde İbnü'l-Münâdî olarak düzeltilen isim,³² alıntıda bulunulan diğer kaynak el-Burhân'da da İbnü'l-Münâdî olarak yazılmıştır.³³

İbn Cerîr, Saîd b. Cübeyr'den yaptığı bir nakilde ... / İbn Cüreyc, Saîd b. Cübeyr'den yaptığı bir nakilde ... s. 223. (Mütercim bu isimle ilgili olarak dipnotta verdiği bilgide, İtkan'da İbn Cerîr olarak harekelendiğini, ancak Ebu Zeyd'in bunu İbn Cüreyc olarak kaydeldiğini ve kendisinin de İtkan'daki bu doğru yazıma itibar ettiğini söylemiştir. Ne var ki Ebu Zeyd'in İbn Cüreyc olarak yazdığı bu isim İtkan'da, mütercimin söylediği gibi İbn Cerîr değil, İbn Cüreyc şeklinde yazılmıştır.³⁴ İtkan'ın Türkçe çevirisinde de bu isim yanlış olarak İbn Cerîr şeklinde yazılmıştır.³⁵ Oysa bu rivayet İbn Cüreyc kanalıyla gelmiştir. Nitekim Taberî tefsirinde de rivayet bu kanalla aktarılmıştır).³⁶

Nasır Hamid / Nasr Hamid s. 24.

2. Çeviri Yanlışları

Tercümede bize göre yanlış olan yerler ve bizim bu yerler için önerdiğimiz alternatifler de aşağıda, yine maddeler halinde verilmiştir:

Bu iki alimin karşı karşıya buldukları tehdide yönelik direnç, Batılı Haçlı saldırıları karşısında ümmetin medeni birikiminin, düşünce ve kültürünün muhafaza-

SÜİFD / 20

75

²⁸ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İFAV, İstanbul, 1991, s. 207.

²⁹ Celaleddin es-Süyûtî, *Kuran İlimleri Ansiklopedisi* (tr. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), I-II, Hikmet Neşriyat, İstanbul, 1987, s.II/69.

³⁰ Ahmed b. Abdillâh el-Hazrecî, *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 4. Baskı, Beyrut, 1411H, s. 433.

³¹ Turgut, *Tefsir Usûlü*, s. 143.

³² Süyûtî, *Kuran İlimleri Ansiklopedisi*, s. 2/68.

³³ Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 2/37.

³⁴ Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kuran*, el-Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1973, s. 113.

³⁵ Süyûtî, *Kuran İlimleri Ansiklopedisi*, s. 1/277.

³⁶ İbn Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî el-Müsemmâ Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kuran*, I-XII, Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1992, s. VIII/316.

zasına matufdu. / Bu iki alimin karşı karşıya buldukları tehdit, Batılı Haçlı saldırıları karşısında, ümmetin medeniyet birikimiyle düşünce ve kültürünün korunup korunamayacağı noktasındaydı. s. 32.³⁷

İslam düşmanlarıyla birlikte en statükocu ve en gerici Arap kuruluşlarını destekleyip, bu kurumlardan para almada bir sakınca görmeyenler de yine bunlar değil mi? Halbuki onlar, aldıkları bu paraların, söz konusu kurumların İslam adı altında, daha doğrusu İslam'ı gerici bir şekilde yorumlamak suretiyle Müslümanlardan baskı yoluyla sömürdükleri mallar olduğunu pekala bilmektedirler. / Enen gerici olan ve İslam düşmanlarıyla en fazla münasebeti Arap kuruluşlarını destekleyip, bu kurumlardan para almada bir sakınca görmeyenler de yine bunlar değil midir? Halbuki onlar, aldıkları bu paraların, söz konusu kurumların İslam adı altında, daha doğrusu İslam'ı gerici bir şekilde yorumlamak suretiyle Müslümanlardan baskı yoluyla sömürdükleri mallar olduğunu pekala bilmektedirler. s. 43.³⁸

Onun sorgulamalarını gündeme getiren bendeniz de, hiç şüphesiz onun ait olduğu toplumun bir bireyidir. / Muhammed'in sorgulamalarına benzer sorular soran bir insanın, mensubu bulunduğu toplumun realitesini yaşıyor olması gerekir. s. 91.³⁹

Sahibimin (rabbî) Kureyş oğullarından biri olması benim için en büyük bahtiyarlıktır. / Kureyş oğullarından birinin bana liderlik yapması (yerubbenî) benim için kırmızı develere (حُمُرُ النَّعَمِ) sahip olmaktan daha sevindiricidir. s. 94.⁴⁰ (Bu şiirde istişhatta bulunulan kelime, isim olarak değil, fiil şeklinde kullanılmıştır ve bu nokta önemlidir).

Bundan dolayı kolay ezberlesin diye vahiy ona parça parça indirildi. Diğer peygamberlerin durumu Hz. Peygamber'den farklıdır; çünkü onlar, okuma ve yazma bilmiyorlar; dolayısıyla da vahiy toplu olarak indiğinde tamamını ezberleyebiliyorlardı. / Çünkü Hz. Peygamber okuma yazma bilmeyen bir ümmi idi. Hıfzetmesi kolay olsun diye Kuran ona, diğer peygamberlere [inenlerden] farklı olarak, parça parça indirilmiştir; çünkü eğer Peygamber okur yazar birisi olsaydı, topluca indirilmesi halinde [bile] Kuran'ı hıfzedebilirdi. s. 128.⁴¹

Alimler sahabenin "Bu ayet şu konuda indi..." şeklindeki sözlerinin, ayetin bizzat iniş sebebinin zikredildiği müsned haber kategorisine mi, yoksa tefsir rivayeti kategorisine mi girdiği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Buhari bunu Müsned haber kategorisine dahil ederken diğerleri bunu böyle yapmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ve daha başkalarının Müsned'i gibi müsnedlerin çoğu bu

37 كان التحدي الذي واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي

38 أليس هؤلاء العلماء هم الذين يؤيدون أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفا مع أعداء الإسلام والمسلمين ولا يجدون غضاضة في الأخذ من أموالهم وهم يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهروهم باسم "الإسلام" أو بالأحرى بالتفسير الرجعي للإسلام؟

39 فالإنسان الذي كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه

40 لأن يربني رجل من قريش خير إلي من حمر النعم

41 فإنه عليه السلام كان أميا لا يقرأ ولا يكتب، ففرق عليه لبيسر عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء فإنه لو كان كاتباً قارئاً فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل منجماً

görüştür. Fakat onların tamamı, ayetin iniş sebebinin zikredildiği bu tarz bir ifadeyi, müsned kategorisine dahil etmişlerdir. / Alimler sahabenin “Bu ayet şu konuda indi...” şeklindeki sözlerinin, ayetin bizzat iniş sebebinin zikredildiği müsned haberlere mi, yoksa müsned olmayan [mevkuf] bir tefsir rivayeti kategorisine mi girdiği konusunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Buhari bunu Müsned haber kategorisine dahil ederken diğerleri bunu böyle yapmamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ve daha başkalarının Müsned'i gibi müsnedlerin çoğu bu teknik kullanışı esas almıştır. Halbuki peşi sıra bir ayetin indiği bir sebebi ifade eden sahabe rivayetleri böyle olmayıp, tümü, söz konusu ulema tarafından müsned kabul edilmiştir.s.142.⁴²

Bu ayırım alimler tarafından bilinmektedir. Fakat onlar, bu bilgilerini hiçbir zaman pratiğe yansıtmamışlar; aksine, şu sözlerle buna işaret etmekle yetinmişlerdir: / Bu ayırım alimler tarafından bilinmekteydi. Fakat onlar, bu bilgilerini her zaman pratiğe yansıtmamış, sadece şu sözlerle buna işaret etmişlerdir: s. 146.⁴³

Karnını toprak doyurmak. / Gözünü toprak doyurmak. s. 169-170.⁴⁴ (Burada harfi tercümede ısrar etmenin bir anlamı yoktur. Kaldı ki asıl metinde 'doyurmak' değil, 'doldurmak' kelimesi geçmektedir).

Sizden birinin içinin bütünüyle irin dolması, onun, şiiirle dolmasından daha hayırlıdır. / Sizden birinin içinin kendisini bozacak kadar irinle dolması, şiiirle dolmasından daha hayırlıdır. s. 177.⁴⁵ (Bu hadis rivayetinde kullanılan 'hattâ yeriyehû' ifadesi, her ne kadar lügatte 'yağlanmak, iyice semirmek' anlamlarına geliyorsa da, buradaki anlamı, 'bozmak, ifsat etmek'tir. Nitekim bir çok lügatte V-R-Y kökünden gelen filin bu anlamına, yukarıdaki hadisle istiştatta bulunularak işaret edilmektedir).

Allah'ın peygamberlerden almış olduğu, risaleti hasil eden sözler de (ahd-i mîsâk) bu gurupta yer almıştır. / Bunlar içerisinde, Allah'ın, peygamberlerine yüklemiş olduğu risalet görevinin yanı sıra doğrudan terettüp eden görevler de vardır. s. 202.⁴⁶

Bu, amellerin Allah'a sunulmasıdır. Kimin hesabını sunması çetin geçerse, o, azaba duçar olur. / Bu, amellerin Allah'a sunulmasıdır. Kim inceden inceye hesap vermeye başlarsa o, azaba duçar olmuş demektir. s. 223-224.⁴⁷ (Bu hadiste yer alan 'arz' yani 'sunuş' kelimesi, Türkçede 'görünme, ispat-ı vücut etme' gibi anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla müminin oradan geçişi, yalnızca bir formalitedir; çünkü zaten müminlerin kitabı sağından verilecektir. Fakat bu durumda olma-

⁴² وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذي نزلت لأجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند، فالبخاري يدخله في المسند وغيره لا يدخله فيه. وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره بخلاف ما إذا ذكر سببا نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلون مثل هذا في المسند.

⁴³ وقد كان هذا الفارق معروفا للعلماء ولكنهم لم يطبقوها دائما، با اكتفوا بالإشارة إليه قائلين

⁴⁴ ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب

⁴⁵ لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يرى خيرا له من أن يمتلئ شعرا

⁴⁶ ومنها العهود التي حصلت بالرسالة، والتي أخذها الله على الرسول

⁴⁷ فقال: ذلك العرض، ومن نوقس الحساب عذب

yan kişilerin karşı karşıya kalacakları durum, sadece bir ispat-ı vücut olmayacak, aksine bu kimseler detaylı bir şekilde sorgulanacaklardır. Dolayısıyla burada 'sunu-şun çetin geçmesi' söz konusu değildir. İkişi birbirinden farklı şeylerdir).

Yürüyenlerin arasında papuçlarımızın ayaklarımızı kaydıracağı o (çetin) anda Allah, Cafer dolayısıyla bizi mükafatlandırısın.

Bu durumda papuçlarımız bizden bıkmamışlardır. Şayet onların bizden çektiklerini analarımız çekseydi, bıkarlardı.

Halbuki o anneler bizi bağına basmışlar ve bizi sıcak odalarda ninnilemişlerdir. /

Yürüyenlerin arasında papuçlarımızın ayaklarımızı kaydıracağı ve ayaklarımızın da kaydığı o (çetin) günde, bize yaptıklarından ötürü Allah Cafer kabilesini mükafatlandırısın.

Onlar aslâ bizden usanmamışlardı. Şayet o kabilenin bizim yüzümüzden karşılaştığı sıkıntılarla analarımız karşılaşmış olsaydı, kuşkusuz annelerimiz dahi bizden bıkarı.

Halbuki onlar, bizi canları bilip, sıcak ve gölgelikli odalarda ağırladılar. s. 248.⁴⁸ (Bu şiirde söz konusu edilen, Cafer b. Kilâb'ın kendisi değil kabilesidir. Nitekim Ebu Zeyd'in de alıntıda bulunduğu Cürcânî'nin *Delâilü'l-'câz*'ında bu kısım, 'Benû Cafer: Cafer oğulları' şeklindedir. Ancak aynı Ebu Zeyd'in kendisi de şiiri doğru istişhad etmemiştir.)⁴⁹

Bu çalışmanın başında Arap-İslam medeniyetinin nas medeniyeti olduğu tezimiz doğru olduğuna göre, aynı şekilde onun bir 'tevil' (yorum) medeniyeti olduğunu söylememiz de doğru olur. / Bu çalışmanın başında Arap-İslam medeniyetinin nas medeniyeti olduğu şeklindeki tezimiz eğer doğru ise/doğru sayılacak olursa, aynı şekilde onun bir 'tevil' (yorum?) medeniyeti olduğunu söylememiz de doğru olur. s. 265.⁵⁰

Hatta bunun da ötesinde, salih kulun (Hızır) ilim, salah ve takvasıyla çelişir nitelikte eylemlerden ibarettir. / Hatta bunun da ötesinde, salih kulun ilim, salah ve takvasıyla çelişir nitelikte eylemlerden ibarettir. s. 277. (Çünkü 'salih kul'un Hızır olduğuna dair Kuran'da herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Öte taraftan ayetteki 'salih kul'un bir melek olduğunu söyleyen pek çok müfessir vardır. Ancak bize göre esas hata, buraya müellife ait olmayan bir açıklamayı müellife aitmiş gibi eklemiş olmaktır).

İşte bu üçü, kırmızı yakuttur; çünkü onlar, kibrî-i ahmerin en önde yararıdır. Nitekim, yakutun da dereceleri vardır. Kimisi kırmızı, kimisi boz ... / İşte bu üç [sınıfın] karşılığı sırasıyla şöyledir: İlki kırmızı yakuttur ki, kibrî-i ahmerin de en

جزى الله عنا جعفرا حين أزلقت – بنا نعلنا في الواطئين فزلت
أبوا أن يملونا ولو أن أمتنا – تلاقي الذي لاقوه منا لملت
هم خلطونا بالنفوس والجأوا – ألى حجرات أدفأت وأظلت

⁴⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitabu Delâilü'l-'câz*, Mektebetü'l-Hâncî, 2. Baskı, Kahire, 1989, s. 158.

⁵⁰ إذا صح افتراضنا في مفتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضا أن نقول إنها حضارة التأويل

faydalı olanı budur. Elhak yakutların da dereceleri vardır. Kimisi kırmızı, kimisi boz ... s. 301.⁵¹

Cennet halkının ekserisi aptaldır/ahmaktır. İlliyyûn ise, akıl sahibi olanlara aittir. / Cennet ehlinin çoğunluğu safdîl insanlardır. İnce kavrayış sahibi olanlarsa illiyyûn cennetindedir. s. 338, 339.⁵² (Kanaatimizce bu hadis rivayetinin çevirisinde bir hata söz konusudur. 'Ebleh' kelimesinin çoğulu olan 'belhâ' ve 'bulh' kelimeleri, Arap dilinde sadece 'ahmak, kafası çalışmayan, aptal, geri zekalı' anlamlarına gelmez. Aynı zamanda 'içi dışı temiz, şeytanlık bilmeyen, cennetlik, Allahlık' manalarına da gelmektedir. Zaten rivayetin geri kalan kısmında da bu anlama işaret vardır. Kaldı ki kendisinden alıntı yapılan Gazalî'nin, yine aynı sayfalarda bu benzetmeyi, hiçbir şeyden habersiz oyun oynayan çocuklarla izah etmesi, aslında onun da rivayetdeki manayı mütercimim anladığı gibi anlamadığını gösterir. Bu rivayetle ilgili olarak Sehâvî şunları söylemektedir: "Beyhakî Şuab'da; Bezzâr ve Deylemî müsnedlerinde; Hilaî ise Fevâid'inde bu rivayeti nakletmiştir. Hepsî de Selâme b. Ravh b. Hâlid'den naklederler. Selâme şöyle demiştir. Akîl dedi ki; bize İbn Şihâb, Enes'den naklen şunu rivayet etti: Hz. Peygamber buyurdular ki; (Rivayeti nakleder). Doğrusu Selâme, hadis rivayeti açısından pek de sağlam bir ravi değildir. Ayrıca Akîl, Selâme'nin dedesinin babasından hadis işitmiş de değildir. Ancak Akîl bu rivayeti kitaplarına almış ve Efrâd'ında hadis olarak değerlendirmiştir. Kudât ise bu rivayeti yine Akîl kanalıyla nakleden Yahya b. Eyyup'tan aktarır. Kencrûdiyyât'ta bu rivayet bize, Muhammed b. el-Alâ' el-Eylî tarihi ile rivayet olunmuştur. O Yunus b. Yezid'den, o da Zührî'den nakletmiştir. Askerî der ki: "Doğrusu bu rivayetin Zührî kanalıyla rivayeti garîb bir rivayettir. Yunus'un rivayeti ise teknik anlamda çok daha garîbdir. Bu rivayetin bir başka kanaldan nakl edildiğini de bilmiyorum." Beyhakî'de bu hadis rivayetiyle ilgili destekleyici bir de şahit bulunmaktadır. Bu şahit; Mus'ab b. Mâhân Sevri'den nakledilen, onun Muhammed b. el-Münkerî'den, onun da Akîl'den naklettiği bir rivayettir. Beyhakî bu rivayetin ardından; "Hadis bu senediyle münkerdir." der. Hadisin anlamıyla ilgili olarak Tüsterî'nin tefsirinde; "[İlahî aşktan] dolayı akıllarının, ne yapacağını bilemez hale düşerek, sadece Allah ile meşgul olduğu kimseler." yorumu yapılmıştır. Ebu Osman'dan nakledildiğine göre buradaki anlam; "Dünyalık işler hususunda çok fazla ileriye düşünmemesine karşın dini konularda fakih olan kimse"dir. Evzâî'ye göre de hadis; "Şerre karşı gözü kapalı ancak hayra karşı basiret sahibi olan kimseler"i anlatmaktadır."⁵³ Aclûnî'nin aktardığına göre "bu hadisi Aliyyu'l-Kârî daha önce Mevzûât'ında zikretmişken, sonradan Tezkira'sında sahih olarak değerlendirmiştir. İbn Adıyy hadisi Münker kabul eder. Ayrıca hadis rivayetindeki; "İnce kavrayış sahibi olanlar ise illiyyûn cennetindedir" kısmının, Irâkî'nin de belirttiği gibi, hadisten olmadığı, Ahmed b. Ebi'l-Huvârî'nin idracı olduğunu söyler. Kurtubî'nin en-Nihâye'de ifade ettiğine göre buradaki 'bulh' lafzı, kalpleri temiz olan

SÜİFD / 20

79

⁵¹ وهذه الثلاثة هي البياقوة الأحمر فإنها أخص فوائد الكبريت الأحمر. وكما أن للبراقية درجات فمنها الأحمر والأكعب والأصفر...

⁵² أكثر أهل الجنة البله وعليون لنوى الألباب

⁵³ Muhammed Abdurahman es-Sehâvî, el-Mekâsîdül-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdîsi'l-Müştehera ale'l-Elsine, I-II, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1985, s. 137.

ve insanlara karşı hüsnü zan besleyen kişileri anlatmaktadır; çünkü böyleleri, dünyalık işlerden bîhaberdirler. Bu yüzden dünyevî işleri çekip çeviremezler. Onlar ahirete yönelmişler ve kendilerini sadece ahiret işlerine adanmışlardır. Bundan dolayı da cennet halkının çoğunluğundan olmayı hak etmişlerdir. Ancak akılsız anlamında kullanılan 'ebleh' kelimesi bu hadis rivayetinde kast edilmiş değildir."⁵⁴ Nitekim Zemahşerî bu kelimeyi izah ederken şunları anlatır: "Şeytanlıktan, kötü ve çirkin işlerden uzak olan ve kalpleri temiz olan kişilerdir ki, aslında akıllı olanlar da böyle kimselerdir. Nitekim Temir b. Tevleb'den şu şiir nakledilmiştir: 'Beni sırlarına muttali kılan, her şeye eğilimli saf bir kız çocuğuyla (tıfletun belhâ) bir süre oyalandım.' Va'zu nasihat konularında kaleme aldığım Makâmât adlı eserde salihlerin sıfatıyla ilgili olarak şunlar yer alır: 'Zayıflar, yumuşak başlılardır, ne var ki, söz konusu hak olunca ne müsamaha gösterirler ne de işin şeytanlığına kaçarlar. İyiyi kötüyü seçemezler, ancak onların hakikat konusundaki derinlikleri, ince kavrayış sahibi akıllıların dahi çok çok üzerindedir."⁵⁵ Dolayısıyla bu kelimeyi Türkçede 'aptal, ahmak' gibi ifadelerle karşılamak -tabi ki bu hadis rivayeti özelinde- kanaatimizce şık değildir).

2.1. Çeviride Yer Alan Ayet Metinlerinde Yer Alan Bazı Düşük Cümleler ve Hatalı Mealler

"Onun sınırsız şanını yücelt! (3 Âli İmrân 41)" s. 55. / "Onu sabah akşam tesbih et!"

"Ey Harun'un kız kardeşi! Ne baban kötü bir kişi, ne de annen iffetsiz bir kadındı ... (19 Meryem 27-29)" s. 55. / "Ey Harun'un kız kardeşi! Ne baban kötü bir adamdı, ne de annen iffetsiz bir kadın ..."

"Sana ayın evrelerini soruyorlar. De ki ... (2 Bakara 189)" s. 211. / "Sana hilallerin mahiyetini sorarlar. De ki ..." (Burada evrelerin kendisi değil, mahiyeti sorulmaktadır. 'an' harf-i cerri de bunu ifade etmek için gelmiştir. Ayetin devamında hilallerin evrelerinin ne anlama geldiğinden bahsetmesi de, mahiyet üzerinde duran kıt akıllı soru sahiplerine, bir peygambere sorulması gereken sorunun bu olmadığını ifade etmek içindir. aslında Peygamber'e, hilallerin dini pratikte ne şekilde istifade edildiğini sormaları gerekirken onlar, peygamberlikle hiç ilgisi olmayan bir konuda cevap aramaktadırlar).

SÜİFD / 20
80

"O'nun gibi hiçbir şey yoktur (42 Şûrâ 11)." s. 302. / "O'na benzer hiçbir şey yoktur" ya da; "Hiçbir şey O'na benzemez." (Çünkü bu ayette herhangi bir denklikten ya da mukayeseden bahsedilmemekte, O'na denk bir varlık zaten olmadığı gibi, bir benzeri de bulunmamaktadır).

"Onu fizyolojik olarak şekillendirdim ve ona ruhumdan üfledim. (38 Sa'd 72)" s. 306. / "Ona suret verip ..." ya da; "Onu biçimlendirip ..." (Çünkü bu ayetin alıntılındığı metin, Gazali'nin *Cevâhiru'l-Kuran* adlı eseridir. Dolayısıyla 'fizyolojik' ifadesi böylesi bir metinde nahoş durmaktadır. Öte yandan söz konusu ayette anlatılmak istenen 'tesviye/şekil verme'nin 'fizyolojik' olduğunu söyleyebilmek için

⁵⁴ el-Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ' ve Müzîlu'l-İlbâs ammâ İstehera mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetü't-Türâs el-İslâmî, Haleb-Dâru't-Türâs, Kâhire, Tarihsiz, s. I/164.

⁵⁵ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, s. I/128.

elimizde kesin bir kanıt yoktur. Kaldı ki ilgili alıntının devamında Gazali'nin söz konusu 'tesviye' sürecinde vuku bulan hadisin künhüne varılmayacağını söylemiş olması da, aslında mütercim tercihine benzer bir yorumun bize göre önünü kesmektedir).

2.2. Kavram Çevirileri

Ebu Zeyd'in, bazıları kendine özgü bir çok kavramı kullanmakta olduğunu daha önceki okumalarımızdan biliyoruz. Müellif bu kitabında da benzer kavramlara müracaat etmiştir. Ne var ki bu terimlerden bir kısmı çeviride, kanaatimizce farklı içeriklere sahip terimlerle ifade edilmiştir. Konuyla ilgili tespitlerimiz ve önerilerimiz de şu şekildedir:

Sayfa 11'de '*tasvîr* ve *temsîl*' kavramları, parantez içerisinde '*anlatsal* ve *şiişel*' olarak çevrilmiştir. Bu açıklamanın müellife mi, yoksa mütercime mi ait olduğu belli değildir. Kitabın Türkçe baskısı için yazılmış bir sunuş olduğundan, maalesef müellife ait bu metnin Arap'çasına sahip değiliz. Ayrıca çeviri metinde mütercime ait açıklamaların herhangi bir standarda sahip olmayışı da bunu tespit etmeyi imkansız kılmaktadır. Her halükârda bize göre bu iki kavram -mutlaka Türkçede ifade edilecekse- '*anlatsal* ve *şiişel*' kelimeleriyle ifade edilmemeli, '*deskriptif/pitoresk* ve *analojik*' denilmelidir.

Savunmacı ya da tasdikçi bir karakter / Apolojetik bir tabiat s. 18.

Metnin etkin (îcâbî) rolü / Metnin müspet/olumlu/pozitif/yapıcı rolü s. 26.

Aynı şekilde '*selbî*' kelimesinin '*pasif*' ifadesi ile karşılanması (s. 48) bizce doğru değildir; çünkü selbilikte sadece pasif bir direniş yoktur. Her ne kadar pasif direniş de neticede bir direnişi anlatıyorsa da, bizce '*selbî*' kelimesi daha güçlü bir tepkiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kavramı '*negativizm*' ile karşılamak daha uygundur.

Sayfa 33'teki '*fonksiyonel sapma*' (*et-tehawul el-vazîfî*) terimi de bize göre doğru değildir; çünkü '*tehawul*' bir sapmayı değil, '*dönüşüm*'ü, '*bir halden başka bir hale geçiş*'i ifade etmektedir ki, bu olumlu da olabilir. Sapma kelimesindeki olumsuz tema, bizce '*tehawul*' kelimesine yüklenmemelidir.

Eski Mısır medeniyetinin '*ahiret*' ... medeniyeti olduğu... s. 29. ('*Ahiret*' kavramı İslami çağrışımları olan bir kavramdır. Dolayısıyla böyle bir bağlamda kullanılması doğru değildir. Nitekim Mısır medeniyeti söz konusu olduğunda bu durumu ifade etmek için genellikle '*ölüm ötesi*' denilmektedir. Aynı hassasiyete Arap dilinde yazılan eserlerde de rastlanmaktadır. Zaten elimizdeki kitabın Arapçasında da '*ahiret*' değil '*mâ ba'de'l-mevt*' kavramı kullanılmıştır).

'*İnfitâh*' kelimesi çeviride '*globalleşme*' ile karşılanmıştır ki, doğru değildir. Bize göre '*açılım*' ifadesi daha uygundur. s. 43.

44 numaralı sayfada kullanılan '*İslam düşüncesi*' ifadesi, '*İslam'ın görüşü*' şeklinde düzeltilmelidir.

'*İdeolojik angajman*' (*et-teşvîş el-aydiyûlûciyya*) s. 46, 50. (Bu ifade bizce '*ideolojik şaşkınlık/aldatmaca* ya da biraz daha kelimenin anlamlarını zorlamak suretiyle (çünkü teşvîş kelimesi tefîl babındadır) *ideolojik şaşkınlık/bulanıklık/kafa karışıklığı*' şeklinde çevrilmelidir; çünkü angajman, 'söz veya yazı ile bağlanma,

bağlantı' anlamlarına gelmektedir. Oysa mezkur yerlerde, herhangi bir angajmandan değil tam tersine bir şaşkınlık ve karşıklık durumundan bahsedilmektedir. Ayrıca '*angaje olmak*' (tahte seytaratihi) kelimesi sayfa 74'te yanlış yerde kullanılmıştır; çünkü angaje olmak, aynı zamanda gönüllü bir katılımı da ifade eder. Oysa mezkur sayfada '*esir olmak, mahkum olmak*' gibi bir mana mevcuttur).

Sayfa 76 ve 276'da anlatılan kıssalarda yer alan '*rüyaların tevili*', çevirideki şekliyle, sadece bir yorum niteliği taşımamaktadır. Aksine '*herhangi bir şeyin hakikatini, aslını, akıbetini ifade etmek*' anlamındaki tevidir. Dolayısıyla bu olayların anlatıldığı yerlerde '*rüyanın tevili*'nden maksat, bazen bir '*tabir*'den ibaret iken, bazen de '*rüyanın ne şekilde tezahür edeceğini bildirmek*' anlamındadır. Zaten kitabın bir başka sayfasında (s. 327) mütercim, tevil kelimesinin bu anlamıyla çevirmiştir.

Sayfa 96'da, "Zira fasıllar, 1. ve 2. ayetlerde kâf, 3., 4. ve 5. ayetlerde ise mîm'dir." denilmektedir. Oysa buralarda anlatılmak istenen '*fâsıla*' değil, '*harfu'l-fâsıla*'dır. Aynı şey 205 ve 208'deki kullanımlar için de geçerlidir.

Sayfa 109'da, 'Rivayetler arasını *uzlaştırma* yöntemi' olarak çevrilen kısım-daki '*uzlaştırma*' (telfik) kavramı da bize göre uygun değildir. Zaten '*uzlaştırma*' kelimesinin Arapçada karşılığı '*et-tevfikiyye*'dir. Oysa buradaki kavram, '*et-telfikiyye*' olup, bize göre rasgele bir uzlaştırmayı anlatmamaktadır. Her ne kadar usûl kitaplarında rivayetler arasını uzlaştırma çabalarından bahsedilse de, bu kelimenin kullanıldığı yerlerde bizce '*senkretik/sinkretik*' kavramı daha uygun bir karşılık olacaktır; çünkü bu kelimedede sıradan bir uzlaştırmadan çok daha fazlası söz konusu edilmektedir. Böylesi bir bağlamda uzlaştırma, birbirine yakın cinsler ya da türler arasında bir mukayese sonucu ortaya konulan çabaları ifade eder. Oysa telfikiyye, birbiriyle ilgisi olmayan, ilgisi olsa da bu ilginin karşılıklı epistemolojik alanlara ve düzeylere saygı gösteren ve bu düzeylerin bir arada mütalaa edilemeyeceği iki farklı sahayı birbirine *kanştırmak/katıştırmak* anlamına gelmektedir. Bir bakıma '*elmalarla amutlan birbirine kanştırmak*', '*nevzuhur bir şey icat etmek*' anlamındadır. Müellifin, Kuran ilimlerinde sebeb-i nüzul rivayetlerindeki farklılıkları gerekçelendirme adına sarf edilen çabaları zorlama çabaları olarak değerlendirmesi de bizce söz konusu kelimeyi bu anlamda kullandığını göstermektedir.

Sayfa 110'da "... Mutezile, Şia ve filozofların temsil ettiği eğilimler, '*sapık eğilimler*' olarak algılanmış ..." denilmektedir. Sayfa 311'deki alıntıda ise, "İbn Arabî'nin temsil ettiği bozuk eğilimli '*felsefi tasavvuf*' başta olmak üzere..." ifadesinde '*bozuk*' kelimesi kullanılmıştır. Bu kelime (munharif), her ne kadar '*sapık*' ifadesi ile karşılanabilirse de, bizce Dinler Tarihi literatüründeki '*heretik, sapkın veya heterodoks*' kavramları ile karşılanması daha şık olacaktır.

Sayfa 186'da kullanılan ... edebî '*tarz*'dir, ifadesi de bizce yanlıştır; çünkü burada, '*yöntem ya da üslup*'tan değil, bir '*tür*'den bahsedilmektedir. Kategorik açıdan '*cins*'in altı olan '*tür*' kavramı, buraya daha uygun düşmektedir. Nitekim kitabın Arapça aslında, söylediğimizi destekler şekilde tarz kavramına işaret etmek üzere '*üslûb*' kelimesi kullanılırken tür kavramına işaret etmek için '*nev*' terimi kullanılmıştır. Mütercim de zaten bir sayfa sonra tür kelimesini yerli yerinde kullanmıştır.

Aynı şekilde sayfa 187'de tırnak içerisinde alıntılanan '*kategori*' kavramı da bizce doğru kullanılmamıştır; çünkü söz konusu kelime teknik bir terim olup Mantıkta bir başka tasnif alanında kullanılmaktadır. Burada kullanılması gereken kavram ise '*cins*'tir.

Sayfa 195'te '*îkâ*' kelimesinin karşılığı olarak verilen '*dokunaklılık*' kelimesi bizce yer aldığı bağlama uygun değildir. Her ne kadar kelime '*tesir, etki*' manalarını taşıyorsa da, zaman zaman '*ritm*' anlamında da kullanılmaktadır. Sanıyoruz burada '*ritim/ahenk*' daha uygun bir karşılık olacaktır. Nitekim aynı sayfada söz konusu kelime '*ses uyumu*' olarak da karşılanmıştır. Öte yandan sayfada yer alan '*tını*' (*nağme*) kelimesi de bizce '*melodi*' olmalıdır.

Sayfa 203'te '*genel konum*' olarak karşılanan '*el-mevkifu'l-âm*' ifadesi de kanaatimizce uygun değildir. Bunun yerine '*genel tema*' denilse daha uygun olur kanaatindeyiz; çünkü terkinin geçtiği bağlam da Mâide suresinin son kısmının '*genel tema*'sından bahsetmektedir.

Sayfa 205'te yer alan '*tekâbü'l*' (*birebir karşılama*) ifadesi de doğru değildir; çünkü bu kelime belağatta sıradan bir karşılamadan daha fazlasını ifade etmektedir. Bizce kelime belağat ilmindeki kullanımıyla '*mukâbele sanatı*' şeklinde çevrilmelidir.

Sayfa 206'daki '*tematik*' kelimesi de yanlış çevrilmiştir. Her ne kadar mütercim kelimenin (*el-mevdüyye*), literal anlamlarından bir tanesine itibar etmişse de, özellikle tırnak içerisine alındıktan sonra bu ifadenin teknik karşılığı '*nesnel/lik/objektivizm*'dir. Zaten kelimenin geçtiği bağlam olan; "Bu, söz konusu ilişkilerin, okuyucu ve yorumcunun aklını işletmesinden bağımsız '*tematik*' ilişkiler olduğu anlamına gelmez. Aksine bunlar da, okuma faaliyeti esnasında okuyucunun metinle olan diyalektiğinden kaynaklanan ilişkilerdir." cümlesinde '*tematik ilişkiler*'den değil, tam anlamıyla '*nesnel ilişkiler*'den bahsedilmektedir.

Sayfa 322'deki '*şehadet alemi* (*nesneler dünyası*)' ifadesi de bizce doğru değildir; çünkü burada anlatılmak istenen şey nesnelere varlığı değil, beşeri algının bunlara yönelişi ve kavrayışıdır. Dolayısıyla burada duyulara konu olabilen şeylerden bahsedildiği için '*duyular alemi*' demek bizce daha doğrudur.

2.3. Çeviride Hatalı Olduğunu Düşündüğümüz Bazı Türkçe Karşılıklar

Nedretu'n-Nusûs kelimesi, '*nasların sınırlılığı*' olarak çevrilmiştir. s. 6, 221. Oysa '*sınırlılık; sınırın olan, başı sonu belli olan*' gibi anlamlara gelmektedir. Zaten bu sebeple karşıtı olan sınırsız kelimesi; '*uçsuz bucaksız, sonsuz, ölçüsüz*' anlamlarını taşır. Hal böyle olunca '*nasların sınırlılığı*' ifadesi, ilk elde anlaşılmanadan ziyade lazımi bir anlam taşıyor gibidir. Bunun yerine, '*nas formundaki metinlerin sınırlı sayıda oluşu/nadir oluşu/az bulunurluğu/azlığı/sayıca az oluşu*' demenin daha uygun olacağını düşünüyoruz; çünkü burada bahis konusu edilen şey *sınırlılık* ya da *sınırsızlık* değil, *azlık* ya da *çokluktur*.

Yanlış kullanıldığını düşündüğümüz bir başka kelime de '*perspektif*' kelimesidir. s. 42, 185, 277, 278; çünkü kullanıldıkları yerlerde bu kelimeler daha çok bir *bakış açısını* ya da *ufku* ifade etmektedirler. Oysa *perspektif* kelimesi, objeye bakan öznenin durumunu anlatmaktan çok *bizatihi nesnenin kendisinin duruş*

biçimiyle ilgili bir belirlemedir. Mezkur sayfalarda bu kelimenin öznenin durumunu anlatmak için kullanılması uygun değildir.

Dilimizde aşına olmadığımız kelimelerden birisi de '*koşulsal*' kelimesidir. s. 15. Bunun yerine, '*şart niteliği taşıyan*', şeklinde bir ifade daha uygundur.

17. sayfada kullanılan '*montaj kuralı*' ifadesinin de yerinde olmadığını düşünmekteyiz; çünkü bilim dilinde bu isimle anılan bir kuralın varlığından haberdar değiliz. Dolayısıyla bunun yerine '*montaj usûlü*' ifadesinin daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

96. sayfada yer alan, '*seviyesiz metinler*' ifadesini de doğru bulmuyoruz; çünkü burada bahse konu olan metinler, Kuran ayarına ulaşamamış Arap dili metinleridir. Her ne kadar Arapça aslında '*en-nusûs er-radfe*' olarak ifade edilmişse de, bu kelime yine aynı yer ve aynı paragraftaki '*en-nusûs el-mumtâze*' kelimesinin mukabilinde kullanılmış olup '*radfe*'de var olan olumsuz manalar kastedilmemiştir. Nitekim müellif bu anlamda bir kullanıma gitmediğini bir başka yerde '*en-nusûs zâtu'l-musteva'l-ednâ*' ve '*el-kelâm el-âdî –kelâmu'l-beşer-*' demekle izhar etmiş ve mütercim de bu ifadeleri, '*düşük düzeydeki metinler*' (s. 137) ve '*sıradan metinler*' (s. 208) şeklinde karşılamıştır. (s. 137) Bizce de, '*sıradan/basit/harc-ı alem metinler*' ifadesi daha uygun bir karşılık olacaktır.

'*Kıyas ve diyetin meşru kabul edilişi*' (s.155) ifadesi de tam olarak manayı ifade etmemektedir; çünkü burada kast edilen şey bir meşruiyet değil, '*kıyas ve diyetin bir emir olarak indirilişi*'dir.

'*Diyalektiksel ilişki*' (s. 210) ifadesi de bizce doğru değildir; çünkü diyalektik kelimesi zaten mensubiyet bildirmektedir. Kaldı ki Arapça metinde kelime '*diyalekt/diyalektik ilişki*' anlamındaki '*cedeliyye*' ya da '*ilmu'l-cedel*' şeklinde değil, kelimenin isim hali olan '*diyalekt*' anlamındaki '*cedel*' kelimesi ile kullanılmıştır. s. 171.

Sayfa 259'da, '*ifadeler arasında bir art ardalık sağlar*' denilmektedir. Kanaatimizce bu kavram Türkçede '*ardışıklık*' kelimesiyle karşılanmalıdır.

3. Türkçe ifade bozuklukları

Bir çok yerde Türkçe açısından ifade bozukluklarına rastlamak mümkündür. Bu hatalardan pek çoğu da, tabiri caizse *çeviri kokan sözler*⁵⁶ olarak öne çıkmaktadır. Konuyla ilgili örnekler ve kendi önerilerimiz aşağıda verilmiştir:

SÜİFD / 20
84

Kuran'ın Anlam ve İşlevinde Gerçekleştirilen Dönüşüm. / Kuran'ın Anlam ve İşlevinde Gerçekleşen/Yaşanan Dönüşüm. s. 6.

Kendilerine ilk kez Kuran dinletilen kimseler ... / Kuran'ı ilk kez dinleyenler ... s. 11. (Burada Arap dil mantığına uygun olsa da Türkçede aynı şekilde karşılanmanın mümkün olmadığı bir yapı ile karşı karşıyayız).

Dinî açıdan ister böyle algılsın, ister algılanmasın, Kuran ... / Dinî açıdan ister böyle algılsın, ister başka türlü, Kuran ... / Dinî açıdan böyle algılsın, ya da algılanmasın, Kuran ... s. 31.

⁵⁶ Aksoy, *Dil Yanlışları*, s. 155.

... geleneğimizi dağılıp yok olmaktan korumak değildir. / ... geleneğimizi dağılıp yok olmaktan kurtarmak değildir. s. 34.

... fakat neticede her ikisi de ilk fikirlerinden doğmuş olan yenilik akımlarına karşı çıkan birer bağınaz ve gerici olmuştur. / ... fakat neticede her ikisi de, ilk dönem fikirlerinin ürünü olan yenilikçi akımlara karşı çıkan birer bağınaz ve gerici oluvermişlerdir. s. 39.

Levh-i Mahfuz'da herhangi bir önceki mevcudiyetlerinin olduğuna bakmaksızın ... / Levh-i Mahfuz'da kadim bir varlığa sahip olup olmadıklarına bakmaksızın ... s. 49.

Gerek Zerkeşî ve gerekse Suyûtî ... / Gerek Zerkeşî gerekse Süyûtî ... s. 53.

Bu ayette "Biz" (...nâ) mütekellim zamiri ile ifade edilen ve kendisinden bahsedilen kişi, 96. Alak suresinin "Rabbinin adıyla oku!" şeklindeki ilk ayetlerinde zikredilen kişidir. / Bu ayette 'Biz' (...nâ) mütekellim zamiri ile ifade edilen konuşucu, 96. Alak suresinin 'Rabbinin adıyla oku!' şeklindeki ilk ayetlerinde zikredilen zatın ta kendisidir. s. 64.

Kendisine aktarılanı anlayıp iyice anlayınca kadar ... / Kendisine aktarılanı tam manasıyla anlayınca kadar ... s. 71.

Vahiy, kimi zaman çingirak sesine benzer bir sesle gelir. Böylesi bana en ağır olanıdır. Söylediklerini kavradıktan sonra, o benden ayrılır. / Vahiy, kimi zaman çingirak sesine benzer bir sesle gelir. Böylesi bana en ağır olanıdır. Söylediklerini kavradıktan sonra, *bu ses benden uzaklaşır/artık işitilmez olur/kaybolur.* s. 71.

Ruhun rüyadaki bu *bilgilenmesi/aydınlanması* ... / Ruhun rüyadaki bu *bilgilenişi/aydınlanışı* ... s. 75.

Hummaya yakalanan kimse gibi iliklerine kadar donmuştur. / Hummaya yakalanan kimse gibi iliklerine kadar titremiştir. s. 98.

Hz. Peygamber'in uğruna da her şeyi feda edecekleri üzerine ona bağlılık yemini (b'at) etmişlerdi. / ... uğruna her şeyi feda edeceklerine dair Hz. Peygamber'e bağlılık yemini de (bey'at) etmişlerdi. s. 104. (Şunu da belirtelim ki, Hz. ve diğer tüm saygı ifadeleri, mütercim tarafından konmuştur).

SÜİFD / 20

85

Azarlama ve kınama amacıyla bu ifade tekrar etmiştir. / Azarlama ve kınama amacıyla bu ifade tekrar edilmiştir. s. 105.

Hz. Peygamber'e yönelik bir nevi edep dersidir (te'dîb). / Hz. Peygamber'e kınama üslubunda (uyarı yollu) yapılmış bir ikaz mahiyetindedir. s. 114.

Lafzın iki anlama muhtemel olması durumunda ... / lafzın iki anlama da açık olması durumunda/lafzın her iki anlamı da içermesi durumunda ... s. 115.

Şurası muhakkak ki, olaylar sonsuzdur ... / Şurası muhakkaktır ki, olaylar sonsuzdur ... s. 134. ('Gerçek ki, muhakkak ki' türünden oldukça fazla örneğe rastlamak mümkündür).

Bunun nedeni, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilmesi ve meseleye bu açıdan yaklaşmasıdır. / Bunun nedeni, sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilmesi ve meseleye bu açıdan yaklaşılmasıdır. s. 134.

Burada, üzerinde ihtilaf edilen tilavetin neshi meselesindeki sebebin açıklamasına dair bir işaret vardır. / Burada, tartışmalara yol açan, 'tilavetin neshi' meselesindeki sebebin ne olduğuna dair bir işaret vardır. s. 167.

... istinsah ettikleri Mushafardan bir tane gönderdi ve tek sahife şeklinde olsun, Mushaf şeklinde olsun, diğer bütün Kuran metinlerinin yakılmasını emretti. / ... istinsah ettikleri Mushafardan birer tane gönderdi ve sahife ya da Mushaf şeklindeki diğer tüm Kuran metinlerinin de yakılmasını emretti. s. 171.

Zira dile ezellilik ve tevkifilik perspektifinden bakmak ... / "Zira dile, ezellilik ve tevkifilik perspektifini dikkate alarak bakmak" ya da "Zira dile, ezellilik ve tevkifilik açısından bakmak ..." s. 185.

Nabiğa korkutma; Zuheyr de öğüt verme konusunda birer darb-ı mesel olmuştur. / Nabiğa korkutma; Züheyr de öğüt verme konusunda birer darb-ı mesel haline gelmiştir. s. 187.

İ'caz Kuran'ın te'lif ve nazım şeklindedir / İ'caz Kuran'ın te'lif ve nazımında-
dır ya da te'lif ve nazımında gerçekleşmiştir s. 187

İ'caza delil kılınamayacağı ... / İ'cazın delili olarak gösterilemeyeceği ... s. 188.

Kişi her ne kadar istese de benzerini yerine getiremez. / Kişi ne kadar isterse istesin, yine de onun bir benzerini ortaya koyamaz. s. 189.

... topluca indirildiği şekildeki gibi okur. / ... topluca indirildiği şekliyle ya da (sadece 'gibi') okur. s. 196.

Onlar doğru yola hidayeti istediklerinde ... / Onlar doğru yola ermeyi (ya da 'doğru yola ulaştırmasını') istediklerinde ... s. 200.

Bundan sonra Hz. Nuh'un zikrine geçilmesi ... / Bundan sonra Hz. Nuh'a geçilmesi ... s. 210.

Bu yaptığın tekellüf ve zorlamadır. / Bu yaptığın bir zorlamadır/lüzumsuzluktur. s. 222.

Bazı kimselerin Hz. Peygamber'in döneminden uzun bir süre sonra ... / Bazı kimselerin, Peygamber döneminden çok sonra/asr-ı saadetten çok sonra ... s. 235.

Keza, ayeti, övme ya da yermeye yönelik bir haber içermesi durumunda da, hem söz konusu şahsı hem de onun durumunda olanları kapsar. / Keza ayet, övme ya da yermeye yönelik bir haber içermesi durumunda da, hem söz konusu şahsı hem de onun durumunda olanları kapsar. s. 239.

Haccda kadınla ilişkiye girmek / Haccda kadınlarla ilişkide bulunmak s. 243.

İşte bu nükteyi yakalayabilmenin tek yolu mefulu hazfetmektir; ki bunu iyi anlayasın. / Şunu da aklından çıkarma ki bu inceliği ve nükteyi yakalamanın tek yolu, mefulu hazfetmekten geçer. s. 249.

... anlama konusunda çok daha şanslı bulunan sahabeden ... / ... anlama konusunda çok daha şanslı olan sahabeden ... s. 267.

El-i'tiyâl kelimesi de 'islah etmek' ve 'güzel bakmak' demektir. / El-i'tiyâl kelimesi de 'islah etmek', 'idare etmek' anlamlarına gelir. s. 279.

'Arapların dilleri sebebiyle bildiği' ile "hiçbir kimsenin bilmemek sebebiyle mazur sayılmayacağı" bu iki kısım ... / 'Arapların, dilleri sebebiyle bildikleri' ile 'hiç kimsenin bilmediği için mazur sayılmayacağı' bu iki kısım ... s. 286. (Ayrıca bk. s. 285)

Gazali'nin fıkıh ilmini dünyevî ilimler kategorisine dahil ettiğini gördüğümüzde hayrete düşmemiz [yanlış çeviri] gerekir. / Gazali'nin, fıkıh ilmini dünyevî ilimler kategorisine dahil etmesine aslâ şaşırılmamalıdır. s. 295.

... Zat-ı Mutlak'la kucaklaşıp O'nda fenâ olma oluşunu da kattığımızda ... / ... Zat-ı Mutlak'la kucaklaşıp O'nda fena bulmayı da kattığımızda ... s. 299. Aynı yanlış ifade için bk. s. 308.

... ilgilenmekten alıkoyan kimselerden olmasını yadsıma! / ... ilgilenmekten alıkoyan kimselerden olmasını yadırgama! s. 303. (Aslında Türkçe olması noktasında bir problem olmasa da, özellikle Gazali'den alıntılanan bu metinde mezkur ifade tarzı şık durmamaktadır).

Her ne kadar Gazali'nin tıp, astronomi... ve daha başka dünyevi ilimlerine yönelik değerlendirmesi ... / Her ne kadar Gazali'nin tıp, astronomi... ve daha başka dünya ilimlerine yahut dünyevi ilimlere yönelik değerlendirmesi ... s. 304.

... genişten dara doğru bir intikal seyri izlemektedir. / ... genişten dara doğru bir seyir izlemektedir ya da intikal yaşamaktadır. s. 306.

Bu kitab(ım) eline geçen kimsenin ... / Kitabımızı elde eden kimsenin ya da kitabımıza sahip olan kimsenin ... s. 307.

... kavuşmak için kendilerine basit bir imanı kafi gelen zahir ehlidir. / ... kavuşmak için kendilerine basit bir imanın kafi geldiği zahir ehlidir. s. 313.

Gazali'nin, dünyaya angaje olup [tealleka bi...] devlet adamlarıyla birlik olmalarından ötürü fıkıh alimlerini kınaması ... / Gazali'nin, dünyaya meylederek/sarılarak devlet adamlarının yanında yer almaları sebebiyle fıkıh alimlerini kınaması ... s. 317.

... bu ilkeleri hemen bütünüyle görmezlikten gelmektedir. / ... bu ilkeleri neredeyse/hemen bütünüyle görmezlikten gelmektedir. s. 318.

... diyecek olsak, hiç şüphesiz o bizi İhyâ ansiklopedisindeki hâl ve makamlara yönelik açıklamalara havale edecektir. Buna göre ise, bu yol, basit sülûk düzeyinden başlar ... / ... diyecek olsak, hiç şüphesiz bizi ansiklopedik eseri 'İhyâ'daki hâl ve makamlara yönelik açıklamalara havale edecektir. İhyâ da ise bu yol, basit sülûk mertebesinden başlar ... s. 322.

... arasındaki benzerlik ve münasebeti kavrayabilen kimsenin kavrayacağı... / ... arasındaki benzerlik ve münasebete vakıf olabilen/kavrayabilen kimsenin algılayabileceği/anlayabileceği ... s. 322.

İşte bu sebeple o [âyetü'l-kürsî], diğer ayetlerin önderliğine müstehak olmuştur. / İşte bu sebeple o, diğer ayetlerin önderi olmayı hak etmiştir ya da önderi olmaya layıktır. s. 351.

... alternatif nitelikteki vesile ve araçlar olarak addolunması mümkün görülmektedir. / ... alternatif nitelikteki vesile ve araçlar olarak görülmesi de mümkündür. s. 353.

3.1. Düşük Cümleler

Türkçe ifade açısından bize göre uygun olmayan kimi yerler ve önerilerimiz de aşağıdadır:

Kuran söz konusu olduğunda ise, tefsir tarihine dair her bir araştırma/inceleme, 'yorum'un, devamlı olarak, salt '*tarihsel bir kanıt*'a dönüşme akıbetine maruz kalması mümkün olan metindeki en ufak bir işarete yönelik anlamsal taşıyıcı rolünü icra ettiği gerçeğini gözler önüne serer. s. 23. (Bu son derece uzun ve anlam açısından dağınık olan cümle, Türkçe baskıya yazılmış olan sunuş içerisinde yer aldığından, Arap'çasına sahip değiliz. Dolayısıyla daha uygun bir karşılık konusunda herhangi bir öneride bulunamıyoruz. Ancak cümlenin bölünerek ya da daha düzgün ifadelerle çevrilmesi kaçınılmazdır).

... belirlediğimiz yere varınca (Sina dağı) Rabbi onunla konuştu. / ... belirlediğimiz yere varınca (Sina dağı), Rabbi onunla konuştu. s. 65.

Bir bayram günü Kureyş bir putun etrafında toplandı. Onlar bu puta karşı ta'zimde bulunuyor, ona secde ediyor, onun yanında inzivaya çekiliyorlardı. Bu, onlar için bir bayram olup, bu bayramı yılda bir gün kutluyorlardı. Aralarından dört kişi gizlice ayrıldı. / Bayram günlerinden birinde Kureyş, bir putun etrafında toplanır, bu puta ta'zimde bulunur, secde eder ve yanında inzivaya çekilirler. [Daha sonra] bu, yılda bir kez kutladıkları bir bayrama dönüşür. İşte böyle bir bayramda, aralarından dört kişi gizlice ayrıldı. s. 86.

Ben Hz. Peygamber'den bu ayeti okumasını istediğim zaman sen bana geldin ve göğsümü iterek: 'İnsanlar merkepler gibi çiftleşirken sen Resulullah'a recm ayetini mi okutmak istiyorsun?' dememiş miydin? / Ben Hz. Peygamber'den bu ayeti okumasını istediğim zaman sen bana gelmiş ve göğsümü iterek: "İnsanlar merkepler gibi çiftleşirken sen Resulullah'a recm ayetini mi okutmak istiyorsun?" dememiş miydin? s. 167.

Bunun anlamı şudur: Kuran'ın muhteşem nazmı ve eşsiz telifinin... hiç bir farklılık arz etmemesidir. / Bunun anlamı; Kuran'ın muhteşem nazmı ve eşsiz telifinin... hiç bir farklılık arz etmemesidir. s. 187.

Kendisine işaret ettikleri alemle ilişkileri (muvadaa) ve dilsel bir terkip içinde birbirleriyle olan münasebetleri açısından lafızların çeşitli yönleri bulunduğundan, Kadı Abdulcabbar, muvadaanın (oydaşım/uylaşım) fesahat noktasında ve sözün ayrıcalığının belirlenmesinde bir rolü bulunduğuna pek ihtimal vermemektedir. / Her ne kadar uylaşımın işaret ettiği alemle ilişkileri ve dilsel bir terkip içinde birbirleriyle olan münasebetleri açısından lafızların çeşitli yönleri bulunuyorsa da, Kadı Abdulcabbar, uylaşımın fesahat ya da sözün üstünlüğünü belirleme noktasında herhangi bir role sahip olmadığını düşünmektedir. s. 192.

Bunun anlamı, kabukların ortadan kalkması, sembollerin yok olması ve suretlerin de görünürlüğüne kaybetmesiyle tevilin tahakkuk edip ortaya çıkmasıdır. s. 327. / ... tevilin tahakkuk edip ortaya çıkmasıdır. (Hatta '*açığa çıkması*' ve '*tahakkuk etmesi*' denilirse metne daha uygun olacaktır.)

3.2. Aşırı Tekrarlar

Çeviride dikkat çekecek ölçüde lüzumsuz tekrarlar rastlanmaktadır. Bunlar içerisinde belki de en çok göze batanı, '*dolayısıyla da*' ifadesidir. '*Bundan dolayı da*' şeklinde bir ifade Türkçede kullanılmakla birlikte, özellikle cümle başlarında '*Dolayısıyla da ...*' diyerek söze girmek, kulak tırmalayıcı bir üslubun ortaya çıkmasına sebep olmuştur; çünkü bu ifade '*dahi*' anlamındaki '*de, da*' son eki ile kullanılmamalıdır. Kelimenin kendisi zaten bu manayı içermektedir. İlgili örnekler için bk. s. 19, 22, 47, 48, 56, 72, 104, 109, 129, 139, 140, 145, 148, 177, 185, 194, 211, 224, 225, 228, 237, 250, 267, 293, 322, 330, 337, 343.

Buna benzer diğer bir kullanım da, Arap dilinin yapısı gereği ifadelerde sıkça kullanılan ancak çevirilerde motamot karşılanmayan zamirlerdir. Ebu Zeyd'in kitabında da sıklıkla rastladığımız bu ifadeler, çeviride genellikle karşılandığından, bu durum yer yer akıcılığa engel olmuştur. Örneğin;

Onu çekemeyenleri kederlendiren ve onun düşmanlarını öfkeliendiren şey, (onun sahip olduğu) güzellikleri görenin ve (onun yüceliklerine dair anlatılanları) duyanın olmasıdır. s. 246.

Konuyla ilgili diğer örnekler için bk. s. 127, 129, 132, 146, 149, 177, 178, 183, 195, 196, 198, 203, 207, 216, 245, 246, 249, 250, 252, 268, 280, 282, 285, 286, 301, 303, 305, 306, 319.

Ayrıca Arapça aslında olmayan, ya da asıl metinde olsa bile Türkçede karşılanması durumunda zait olabilecek bazı kelimelere de çeviride rastlanmaktadır. Bununla ilgili tespitlerimiz de aşağıda sayfa numaraları gösterilerek verilmiştir:

'Bağlı olarak' s. 45; 'bu, bunun, bunun ardından' s. 97, 200; 'bunların' s. 49; 've neyle' s. 99; 'ile' s. 17, 22; 'uyaracağını' s. 99; 'de, da' s. 189, 352, 353; 'olmak üzere' s. 154; 'o hususta' s. 178; 'olarak' s. 186, 345; 'irdelenmesi' s. 197; 'dair' s. 318.

Bu ifadelerden bir kısmı da bize göre akıcılığı bozacak türden tekrarlardır. Konu hakkındaki tespitlerimiz de aşağıdadır:

Bu meleke, her ne kadar tüm insanlarda potansiyel olarak mevcut olsa da, beraberinde fiilen ortaya çıkmasına engel teşkil eden bir takım engeller taşır. İşte bu engellerin en büyüğü... s. 77.

Ehl-i Kitab'ın kestiği hayvanların helal oluş hükmünün yürürlükten kaldırılmadığı görülür. Onların kafir oluşu ... bu hayvanların helal oluşuna hanel getirilmemiştir. İşte aynı şekilde Kuran tarafından haram olduğu belirtilinceye kadar putperestlerin kestikleri de önceki şeriatla helal kılınmıştı. s. 88.

Çünkü Tevrat asıl, İncil ise onun uzantısıdır. Hz. Peygamber Medine'ye hicret ettiğinde Yahudileri İslam'a çağırılmış ve onlarla mücadele etmiştir. Hıristiyanlarla mücadelesi ise, bilahare vuku bulmuştur. Müşriklere yönelik daveti ise Ehl-i Kitab'a yönelik davetinden öncedir. Bu bakımdan Mekki surelerde peygamberlerin tabi olduğu ortak dinle ilgili bilgiler yer almış, bununla bütün insanlara hitapta bulunulmuştur. Medeni surelerde ise Ehl-i Kitab'tan olan peygamberleri tasdik eden müminlere hitap edilmiş... s. 201-202.

Sayfa 246'daki şu alıntının çevirisindeki 'k' harfleri aynı sıkıntıya sebep olmuştur: "Kardeşin, sen kendisinden kuşkulandığında, kuşkunun kaynağının kendisi olduğunu söyleyen..."

3.3. Aynı Kelime, Kavram ya da Cümlelerle İlgili Farklı Karşılıklar

Örneğin 'enstrüman/araç' anlamına gelen ve son dönemde sıkça adını duyduğumuz 'dliyye' kelimesi -ki bu kelime, kullanıldığı bağlama göre enstrümentalizm felsefesini de ifade etmektedir- kimi zaman, 'mekanizma' s. 6, 287 yer yer de 'enstrüman/mekanizma' s. 108, 172 şeklinde tercüme edilmiştir. 'Âliyye' kelimesi, kullanıldığı bağlama göre, 'enstrüman, mekanizma, araç; enstrümentalizm, mekanizm ve otomatizm' anlamlarına gelmektedir. Ancak mütercim, vermiş olduğu bu iki karşılık için herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Ayrıca bu karşılıkların geçtiği yerlerde bu iki farklı anlam için bizce herhangi bir sebep de yoktur; çünkü 'enstrüman/araç' kelimesi en nihayet bir aracı fonksiyonundaysa da 'mekanizma' kelimesi farklı araçlardan oluşan bir 'düzenek'e işaret etmektedir. Dolayısıyla her ikisi de farklı iki anlama sahiptir ve buna uygun bağlamlarda kullanılmalıdır.

'Zevk' kelimesi bir yerde 'sezgisel' ifadesiyle karşılanırken (s.26); bir başka yerde 'duyumsal' ile karşılanmıştır. (s.335) (Ayrıca bu ikinci yerde bir de atıf yanlışı yapılmıştır). Kanaatimizce bu kelimenin sezgisel ya da duyumsal kavramları ile karşılanması doğru değildir. Malum olduğu üzere bu kelime, tasavvufi tecrübede, marifete ulaşma konusunda sufiler tarafından öne çıkarılan yöntemlerden birisi olarak geçmekte ve mahiyet itibarıyla olmasa da, yöntem açısından felsefecilerin önerdiklerinden farklılık arz etmektedir. Kavramın tasavvuf geleneğinde müşahe- de, mükâşefe ve vecd gibi daha başka kavramlarla birlikte kullanıldığına da şahit olmaktayız. Ne var ki bunların tamamı, bir geleneğin kendine özgü kavramları olduğundan -ve Türkçede oturmuş bir karşılığı da olmadığından- dilimizde Arapça asıllarıyla kullanılmaktadır. Kaldı ki kavramların Batı dillerinde de tam olarak karşılığı mevcut değildir. Bu delil tarzlarını ifade sadedinde sayın M. s. Aydın; 'şiddetliyoğun/kesif dini tecrübe, tasavvufi tecrübe, mistik tecrübe, dini tecrübe, dini hayat, dini yaşantı, dini yaşayış, ayne'l-yakîn ve yaşayarak görme, pragmatik deneme' gibi karşılıklar kullanmakta ancak bunların tam olarak manayı ifade etmediğini kendisi de belirtmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla buradaki kelimenin Türkçeye tercümesi, hele hele ilmi literatürde hiç de bilinmeyen, yeni ama manayı muhtevî olmaktan uzak karşılıklar koymak bizce doğru değildir.

'Teshîl' kelimesi bir yerde 'indirgeme' diye çevrilirken (s.29); bir başka yerde 'basitleştirme' ile karşılanmıştır. Kanaatimizce 'basitleştirme' ifadesi oturmuş bir kavram olmadığı gibi, diğeri kadar etkileyici bir tanımlama da değildir. Bize göre 'indirgemecilik'ten ziyade burada bir 'vulgarizasyon'dan bahsedilmektedir; çünkü indirgeme; genel olarak, bir şeyi, kendisine özel ya da ayrıcalıklı bir konum atfedilen başka bir şeye götürme ya da o şey aracılığıyla açıklama anlamına gelir. Oysa metinde anlatılmak istenen, herhangi bir teknik bilginin, gerekli uzmanlık alanın-

⁵⁷ Mehmet s. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 9. Baskı, İzmir, 2000, s. 84-96.

dan yoksun kimselerin anlayacağı düzeyde ve basitlikte anlatmaktır ki, bunun adı da vülgarizasyondur.⁵⁸

Örneğin Arapçada 'sünâiyye' tabir edilen kavramı mütercim kimi zaman 'dikotomi' (s.189, 295, 296); kimi zaman da 'düalizm' ile karşılamaktadır. (s.295, 341) Kanaatimizce ilk çeviri, hem müellifin kelimeyi kullanmış olduğu bağlamlarla, hem de kelimenin felsefi gelenekteki kullanımıyla örtüşmemektedir. Dolayısıyla sünâiyye teriminin ikicilik (düalizm)⁵⁹ karşılanması doğru olup dikotomi ile karşılanmaması gerekir; çünkü düalizm; gerçekliğin birbirinden bağımsız, biri diğerine indirgenemeyen iki temel tözden, ögeden ya da kategoriden oluştuğunu savunan bir felsefi tutumdur.⁶⁰ Oysa dikotomi; genel olarak, özelliklerin birbirlerinden çok temelli bir biçimde ve birbirlerine indirgenemezcesine farklı oldukları düşünülen iki temel parçaya bölünmesi; özel olarak da mantıkta, türsel ayırımı dikkate alarak, şeyleri cins ve türe göre bölme ya da cins ve tür ilişkisi içinde sınıflama işlemidir.⁶¹

Aynı şekilde yazım üslubunda da bazen birbiriyle çelişen tutumlara şahit olmaktadır. Örneğin mütercim kimi yerlerde kendi yorumlarını göstermesi açısından yuvarlak parantez kullanırken; (s. 151) kimi yerlerde de köşeli parantez kullanmaktadır. (s. 194, 297) Hatta aynı üslubu müellife ait yorumları ifade ederken de sürdürmektedir. (s. 177, 178, 192, 207, 335) Dolayısıyla bu durum, bize göre müellife yapılmış bir haksızlıktır; çünkü kitapta, müellife ait olmadığı halde onunmuş gibi algılanabilecek bir çok izaha rastlanmaktadır. Bunu, en azından ilgili yerler dipnotlar koyarak, (sadece bir iki dipnotta mütercime ait notlar bulunmaktadır. Onlar da bizim belirttiğimiz konuyla ilgili değildir) ya da kitabın daha ilk sayfasından itibaren bir prensip belirleyerek aşmak pekâlâ mümkündür.

Kimi zaman parantez içi açıklamalarda bulunan mütercim, bu konuda da bizce tutarlı davranmamaktadır. Örneğin sayfa 192'de ve daha önceki birkaç sayfada geçen 'muvâdaa' kelimesi, ancak 193'üncü sayfada bir dipnotta açıklanmaktadır.

Bazı kavramlar hiç açıklanmazken, bazıları da son derece açık olmasına rağmen parantez içinde tekrar izah edilmektedir. Örneğin 'te'kid' kavramı sayfa 206'da açıklanırken tam karşısındaki sayfada yer alan 'va'd-vaîd' kavramı es geçilmiş, ama 'isrâ' kelimesi açıklanmamıştır. Doğrusu bu yaklaşıma göre 'va'd-vaîd' ifadeleri bizce daha çok izaha muhtaçtır. (s.207) Aynı durum 'zihar' ve 'lian' (s.244); 'müteaddî' (s.247); 'iddet, hul', 'mehir, îlâ' (s.315) kavramlarında da mevcuttur.

Aynı kavramlar, kimi zaman aynı sayfada iki farklı şekilde yazılabilmektedir. 'fahva'l-hitab' ve 'fahve'l-hitab'da olduğu gibi. s. 220.

⁵⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul, 1999, s. 464-465, 899.

⁵⁹ Eski dildeki felsefi terimlerin günümüz Türkçesindeki kullanımlarını veren Bedia Akarsu da aynı karşılığı vermiştir. Bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap, 8. Baskı, İstanbul, 1998, s. 245.

⁶⁰ A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat, Ankara, 2002, s. 721.

⁶¹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 234.

Bu açıklamalarda bazen kelimenin önce izahı yazılarak peşi sıra asıl dildeki kullanımı yazılırken kimileyin de bunun tam tersi yapılmaktadır. Örneğin sayfa 224'te '*başlangıç (isti'nafl)*' şeklinde açıklama yapılırken iki sayfa sonrasında, '*aruz tef'ilelerinde değişiklik arzeden) münzahif*' şeklinde önce izah, ardından Arapça orijinali yazılmıştır.

Parantez içi cümlelerin yazımında da bir kurala uyulmuş değildir. Örneğin sayfa 231'deki alıntı metinde yer alan diyalog cümlelerindeki tırnak içi alıntılar bazen büyük harfle başlarken bazen de küçük harflerle başlamaktadır.

Çeviride yer alan klasik metinlerin, Türkçede de klasik bir dille ifade edildiğini (s.316) müşahade ettiğimizi ve bunun da isabetli bir çeviri olduğunu belirtmeliyiz. Ne var ki aynı üslubun, Ebu Zeyd'e ait yerlerde de sürdürülmesi bizce uygun değildir; çünkü bu durum, müellifin ait olduğu dil ve düşünce dünyasıyla uygunluk arz etmemektedir. Gelgelelim bu tür örneklere çeviride sıkça rastlanmaktadır. Örneğin sayfa 243'te yer alan son paragraf oldukça klasik bir dille tercüme edilmiştir.

Yukarıdaki eleştiriye eklenmesi gereken bir başka husus da, mütercim, iktibas edilen klasik metinlerdeki otantik üslubu bazen terk etmesi ve son derece modern sayılabilecek ifadelerle çeviri yapmasıdır. Örneğin *yadsıma* (s.303), *angajman* (s.309) ve *angaje* (s.317) kelimeleri böyle bir klasik metinde hiç de şık durmamaktadır.

Mütercim zaman zaman aynı metinleri, ki bu metinler bazen bir paragraf uzunluğunda olmaktadır, farklı çevirilerle karşılamaktadır. Gazali'den alıntılanan bir pasaj, iki farklı yerde, iki farklı şekilde çevrilmiştir. s. 296-315.

SONUÇ

Tefsir Usûlü sahasında metodolojik tartışmaların öne çıktığı ve bize göre henüz her kesimi memnun edecek özgün bir Tefsir Usûlü kaynağının olmadığı günümüzde, Türkçeye kazandırılmış olan bu çalışma ciddi bir boşluğu doldurmaktadır. Ebu Zeyd'in yazmış olduğu diğer kitaplarına nazaran, bu çalışması hakikaten çok daha akademik ve çok daha tartışılabilir niteliktedir. Bu sebeple eserin gereken ilgiyi göreceğini ve yöntem araştırmalarında yol gösterici olabileceğini değerlendirmekteyiz. Kitabın Türkçe tercümesinde işaret ettiğimiz bu vb bazı hususlar hariç tutulduğunda, ciddi bir gayretle yayın dünyamıza kazandırıldığı söylenebilir. Bu sebeple kitabın orijinal dilinin zorluğundan kaynaklanan olumsuzluklar da bertaraf edilmiş durumdadır. Mefhûmu'n-Nas, muhtevası itibarıyla İslam düşüncesinin geleneksel kanadı tarafından aslâ kabul edilemeyecek bir çok unsura sahip olsa da, bu durum, kitabın orijinalitesini ortadan kaldırmamaktadır. Müellifin bir tefsir araştırmacısından ziyade bir dilbilimi araştırmacısı olarak görülmesi, önerilerinin modern yorum tekniklerinin klasik tefsir usûlüne uyarlanması doğrultusunda yapılmış çalışmalara olarak değerlendirilmesi, kanaatimizce objektif bir yaklaşımın ortaya çıkmasını temin edecektir. Ülkemizde Tefsir Ana Bilim Dalında, özellikle yöntem konularında yapılan tartışmalar ve ortaya atılan çözüm önerilerine yeni bir soluk getirme iddiasındaki eserin, gereken ilgiyi görmesi ümidiyle...

İLÂHÎ HİTÂBİN TABİATINA DOĞRU
TOWARDS THE NATURE OF DIVINE DISCOURSE
Yrd. Doç. Dr. Fethi Ahmet POLAT

"Mafhum al-Nass Dirasah fi Ulum al-Quran" by Nasr Hameed Abu Zayd was translated into Turkish. The writer, in his work which he claims that it is an original one, studies the subjects discussed in the classical usul (fundamental) sources with a new approach and contributes affirmatively in his field. Turkish translation of the book is a successful study. Nevertheless, we consider that it sometimes incorporates ortographical/incorrect writing and translation mistakes. The subjects we discussed on dictation and style are the ones on which there is no consensus. We hope that these matters are discussed and reached a general agreement. In our study, we aimed at showing some points which we hope they would be considered in the future editions.

Key words: Nasr Hameed Abu Zayd, the nature of the divine discourse, al nass al vaakea (text and phenomenon), asbab al nuzul (occasions/circumstances of revelation).

نحو طبيعة الخطاب الالهي

ترجم كتاب 'مفهوم النص دراسة في علوم القرآن' لنصر حميد أبو زيد إلى اللغة التركية. تعتبر الترجمة موفقة عموماً. ومع ذلك وقع المترجم في أخطاء كبيرة وجبت الإشارة إليها. وفي هذا المقال حاولت أن أسلط الضوء على هذه الترجمة من حيث صناعة الترجمة والإملاء والأسلوب الذي استخدمه المترجم في ترجمة الكتاب. وأخيراً قدمت بعض الاقتراحات مؤملاً أن يستفاد منها في الطباعات القادمة.