MÜTEFEKKİR
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
AKSARAY UNIVERSITY JOURNAL of THE FACULTY of THEOLOGY
e-ISSN: 2148-8134 • cilt / volume: 13 • sayı / issue: 25 • Haziran / June 2026 • 59-79

Metafizik, Mistik ve Ameli Tecrübeye Dayalı Bir Meâl Önerisi: Taha Abdurrahman Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi

İbrahim TETİK
Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum/Türkiye, ibrahim.tetik@atauni.edu.tr, https://orcid.org/0009-0007-6490-3419, doi: https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871164
Esra HACIMÜFTÜOĞLU
Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Erzurum/Türkiye, e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-3442-9975, doi: https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871164

Araştırma Makalesi

Süreç
Geliş Tarihi: 25.01.2026
Kabul Tarihi: 09.04.2026
Yayın Tarihi: 16.06.2026

Hakem Değerlendirmesi:
Bu makale, en az iki dış hakem/çift taraflı kör hakem tarafından incelenmiştir.
Benzerlik taraması:
Bu makale iThenticate ile taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
Etik Beyan:
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulmuştur.
Tarafsızlık:
Yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır.
Finansman:
Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder.
Çıkar Çatışması:
Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder.
Yazar Katkı Oranı:
Çalışmada yazar katkıları eşit orandadır.
Yapay Zekâ Beyanı:
Bu çalışmanın hazırlanmasında yapay zekâdan yalnızca bazı bulguların kontrolü ve yazım yanlışlarının tespiti gibi destekleyici aşamalarda faydalanılmıştır.

Öz

Kur'an çevirisi literatüründe yöntem, bağlam, kavram karşılığı ve uygulanabilirlik gibi meseleler yoğun biçimde tartışılmakla birlikte üzerinde uzlaşılmış ortak bir çeviri tekniğinden hâlâ söz edilememektedir. Bu durum, Kur'an meâline dair farklı teorik tekliflerin yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye'de meâl tartışmaları çoğunlukla uygulama örnekleri ve çeviri tercihleri etrafında ilerlerken çalışmamız Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisine dair teorik yaklaşımını müstakil biçimde incelemesi ve bu yaklaşımı mevcut meâl literatürü içindeki yeri bakımından değerlendirmesi yönüyle farklılaşmaktadır. Araştırmanın amacı da bu çerçevede, Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisine ilişkin görüşlerini incelemek ve onun yerleşik meâl anlayışlarına alternatif olarak geliştirdiği yaklaşımın imkân ve sınırlarını tartışmaktır. Çalışma, müellifin Kur'an'ı "ağır söz", tercümeyi ise "hafif söz" olarak nitelemesi, çeviriyi *Cebrailce* ve *Prometheusça* şeklinde ayırması, ayrıca Kur'an'la sahih ilişki kurmanın modeli olarak sunduğu asıl eksenli çeviri anlayışı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Araştırmada, müellifin ilgili eserlerini merkeze alan doküman incelemesine dayalı analitik ve eleştirel bir yöntem kullanılmıştır. İleri sürülen önermelerin iç tutarlılığı, pratik karşılığı ve Kur'an çevirisinin işlevselliği bakımında ortaya çıkan problemler tartışılmıştır. İnceleme sonucunda, Taha Abdurrahman'ın çevirinin ahlâkî ve manevî boyutuna yaptığı vurgunun dikkat çekici ve düşündürücü olduğu görülmüştür. Bununla birlikte çeviriyi özel izin, manevî hazırlık ve amelî olgunluk gibi ağır şartlara bağlayan yaklaşımın meâlin uygulanabilirliğini zayıflattığı anlaşılmıştır. Ayrıca bu yaklaşımın, çeviri faaliyetini öznel ölçütlere daha açık hâle getirdiği ve Kur'an'ın evrensel hitabını daraltma riski taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu yönüyle çalışma, Kur'an çevirisinde anlam ile yorum, metin ile öznel tecrübe arasındaki sınırların daha açık biçimde korunması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mütercim, Asıl Eksenli Çeviri, Ağır Söz, Hafif Söz.

Atıf
Tetik, İbrahim, Hacımüftüoğlu, Esra. "Metafizik, Mistik ve Ameli Tecrübeye Dayalı Bir Meâl Önerisi: Taha Abdurrahman Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi". mütefekkir 13/25 (2026), 59-79 https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871164.

Bu eser Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International lisansı altında lisanslanmıştır.

A Proposal for a Translation Based on Metaphysical, Mystical, and Practical Experience: An Evaluation of a Claim in the Context of Ṭāhā ʿAbdurraḥmān

İbrahim TETİK
Associate Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum/Türkiye, ibrahim.tetik@atauni.edu.tr, https://orcid.org/0009-0007-6490-3419, doi: https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871164
Esra HACIMÜFTÜOĞLU
Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum/Türkiye, e.hacimuftuoglu@atauni.edu.tr, https://orcid.org/0000-0003-3442-9975, doi: https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871164

Research Article

History
Received: 25.01.2026
Accepted: 09.04.2026
Published: 16.06.2026

Referee Assessment:
This article has been reviewed by at least two external reviewers/double-blind reviewers.
Plagiarism:
This article has been scanned with iThenticate and verified to be free of plagiarism.
Ethical Statement:
This study was prepared in accordance with scientific and ethical principles.
Impartiality:
The author has not been involved in any stage of the article evaluation and publication process; the peer review process has been completed in accordance with the principles of scientific impartiality.
Funding:
The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Competing Interests:
The author declares that have no competing interests.
Author Contribution Ratio:
The authors contributed equally to this study.
Artificial Intelligence Statement:
In preparing this study, artificial intelligence was used only in supportive stages, such as verifying certain findings and identifying spelling errors..

Abstract

Although issues such as method, context, conceptual equivalence, and practical applicability have been widely debated in the literature on Qur'an translation, no common translation technique has yet gained general acceptance. This situation makes it necessary to reconsider the various theoretical proposals advanced with regard to Qur'anic translation. In this context, while debates on meāl in Türkiye have largely proceeded around practical translation examples and specific translational preferences, the present study distinguishes itself by offering an independent examination of Taha Abdurrahman's theoretical approach to Qur'an translation and by evaluating this approach in terms of its place within the existing meāl literature. The present study aims, in line with this framework, to examine Taha Abdurrahman's views on Qur'an translation and to discuss the possibilities and limitations of the approach he develops as an alternative to established understandings of the meāl. The study focuses on the author's characterization of the Qur'an as "heavy speech" and translation as "light speech," his distinction between Gabrielic and Promethean translation, and his source-text-centered model of translation, which he presents as the proper mode of establishing a sound relationship with the Qur'an. Methodologically, the study employs an analytical and critical approach based on document analysis centered on Abdurrahman's relevant works. The internal coherence of the propositions he advances, their practical implications, and the problems they raise with regard to the functionality of Qur'an translation are examined. The analysis shows that Taha Abdurrahman's emphasis on the moral and spiritual dimensions of translation is both striking and thought-provoking. At the same time, his tendency to tie translation to demanding conditions such as special permission, spiritual preparation, and moral maturity weakens the practical applicability of the meāl. It also renders the act of translation more susceptible to subjective criteria and carries the risk of narrowing the universal scope of the Qur'anic message. In this respect, the study demonstrates the need to preserve more clearly the boundaries between meaning and interpretation, and between the text and subjective experience in Qur'an translation.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Translator, Constructivist Translation, Heavy Word, Light Word.

Cite as
Tetik, İbrahim, Hacımüftüoğlu, Esra. "Metafizik, Mistik ve Ameli Tecrübeye Dayalı Bir Meâl Önerisi: Taha Abdurrahman Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi". mütefekkir 13/25 (2026), 59-79 https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1871164.

Giriş

Kur'an'ın çevrilmesi konusu, uzun yıllardan itibaren çeşitli okumaların eşliğinde gündem konusu olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Çünkü Kur'an, Allah'ın sözü olması ve buna bağlı olarak yapısal pek çok özelliği bünyesinde barındırması hasebiyle sıradan bir metin değildir. Kaldı ki çeviri, düz metinler için bile pek çok kuramı ve handikabı bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple konu Kur'an olduğunda, nasıl bir yöntem izleneceği ve çeviride hangi hususların dikkate alınacağı çok daha özel bir önem kazanmaktadır. Nitekim çeviri, neliği, niteliği, nasıl olması gerektiği, onda hangi metinler üzerinde ne şekilde bir yol takip edilmesi gibi pek çok soru bile kendi içerisinde çeşitli teoriler eşliğinde incelenirken, bu soruların cevabı ve uygulanabilirliği Kur'an söz konusu olduğunda farklı bir içeriğe bürünmektedir. Bundan dolayıdır ki Kur'an çevirisinin fonksiyonel, kapsayıcı ve nitelikli olarak en iyi ne şekilde yapılabileceği üzerinde hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. Özellikle son yıllarda Kur'an meâlleri üzerine yapılan çalışmaların artmasıyla birlikte tartışma alanı da genişlemiş, mesele yalnızca tek tek tercüme hataları veya farklı çeviri tercihleri çerçevesinde değil, yöntem, bağlamın korunması, filolojik tutarlılık, kıraat farklılıklarının tercümeye yansıtılması, meâl mukaddimelerinde yöntemsel açıklık, kavramların anlam yükünün hedef dile aktarılması, tarihsel ve mezhebî birikimin meâllere etkisi, anakronizm riski ve meâlin ne ölçüde çeviri ne ölçüde yorum olarak değerlendirilmesi gerektiği gibi başlıklar etrafında ele alınmaya başlanmıştır. Bu araştırmaların her biri kıymetli bilgiler içerse de her yazar problemi farklı bir bakış açısıyla ele aldığı için, nesnel bir çeviri yöntemi ortaya konulamamıştır. Öne sürülen bir yöntemin denenmesi başka bir araştırmacı tarafından başka bir probleme yol açabildiği gerekçesiyle eleştirilebilmektedir. Bu hususlar, çalışmanın tabiatından kaynaklanan birer zenginlik olarak da değerlendirilebilir.1 Ancak sonuçta Kur'an'ın çevirisi için çeşitli platformlarda olması gerektiği vurgulanan ama üzerinde uzlaşılabilen bir çeviri tekniğinden bahsetmek mümkün görülmemektedir.

Kur'an meâlleri alanında oluşan birikim, tartışmaların hangi problem alanlarında yoğunlaştığını ve bu problemlerin hangi ilmî platformlarda ele alındığını somut biçimde takip etmeyi mümkün kılmaktadır. Meâl meselesinin Türkiye'de sistematik biçimde tartışıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı ile Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ortaklaşa düzenlediği ve 24-26 Nisan 2003'te İzmir'de gerçekleştirilen Kur'an Meâlleri Sempozyumu: Eleştiriler ve Öneriler2, meâl sahasındaki problemleri ilmî bir zeminde topluca tartışmaya açan önemli bir eşik teşkil etmiş ve eleştiri, teklif ve mukayeseleri bir araya getiren kapsamlı bir başvuru metni oluşturmuştur. Bu çizginin sonraki yıllarda daha da genişlediği özellikle KURAMER tarafından 2021'de yayımlanan Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum3 adlı eserle birlikte meâlin yalnızca dilsel aktarım değil, aynı zamanda metin-merkezci okumanın imkân ve sınırları bakımından da tartışıldığının görüldüğü söylenebilir. Benzer şekilde Muş Alparslan Üniversitesi ile İSAV iş birliğiyle 13-15 Ekim 2023 tarihlerinde düzenlenen Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri4 başlıklı uluslararası sempozyum da meâl sorununu metot, muhteva, hedef ve çözüm teklifleri ekseninde yeniden gündeme taşımış, böylece alanın güncel yönelimlerini görünür kılmıştır. Günümüzdeki kimi araştırmalarda ise Türkiye'deki meâl literatürü çeviri problemleri ve yöntem önerileri, dönem ve dil odaklı araştırmalar, kavram ile sûre ve âyet merkezli incelemeler ve kişi yahut eser eksenli çalışmalar şeklinde tasnif edilerek alanın hangi başlıklarda derinleştiği belirlenmiştir.5 Meâl tartışmalarının ulaştığı bu zemin, meseleye yalnızca uygulama örnekleri üzerinden değil, çevirinin imkânı, sınırları ve mütercimin konumu üzerinden yaklaşan teorik metinleri de ayrıca değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisine ilişkin değerlendirmeleri, bu teorik yönelimin dikkat çekici örneklerinden birini oluşturmaktadır.

---

1 Hatice Merve Çalışkan Başer - Bedia Sütşurup, "Türkiye'de Kur'an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi", *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 16 (2023), 16.

2 Kıyasettin Koçoğlu (ed.), *Kur'an Mealleri Sempozyumu (24-26 Nisan 2003)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010).

3 Mustafa Çağrıcı (ed.), *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkez Yayınları, 2021).

4 Murat Serdar vd. (ed.), *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2023).

5 Hatice Merve Çalışkan Başer - Bedia Sütşurup, "Türkiye'de Kur'an Çevirisi/Meâl Üzerine Yapılmış Çalışmaların Tasnifi ve Değerlendirilmesi", 1.

Çalışmamızda bu bağlamda, çağımızın önemli mütefekkirlerinden Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisi hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Taha Abdurrahman, özgün fikirleriyle düşünce dünyamıza önemli katkılarda bulunan bir ilim adamıdır. Özellikle felsefe alanında ihtisaslaşan müellifin Kur'an çevirisi hakkındaki görüşleri, dikkat çekici yönler içermekle birlikte bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Müellif, meâl meselesini teknik çerçevenin ötesine taşıyarak klasik literatürde farklı şekillerde ele alınmış olan ehliyet, sınır ve meşruiyet sorunlarını metafizik ve ahlâkî bir düzlemde yeniden yorumlamaktadır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, tamamen yeni bir mesele ortaya koymaktan çok, geçmişten gelen bazı temel hassasiyetleri daha yoğun bir metafizik ve ahlâk dili içinde yeniden kurma çabası olarak görülebilir. Meâl faaliyetlerini felsefi bir bakış açısıyla yorumlayan müellifin görüşlerinin literatüre zenginlik katacağı ve yeni tartışmalara kapı aralayacağı düşünülmektedir. Bu yönüyle çalışmamızın amacını, Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisi hakkındaki fikirlerinin kritiği oluşturmaktadır.

Ülkemizde Taha Abdurrahman'ın Kur'an ile ilgili görüşlerine, Mehmet Emin Maşalı tarafından yazılan "Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi" adlı makale çalışmasında rastlanmaktadır. Bu çalışmada, müellifin Rûhu'l-Hadâse isimli eserinde ortaya koyduğu yenilikçi bir Kur'an okumasının nasıl olması gerektiğine yönelik değerlendirmeler ve modernist okumalara dair eleştirileri yer almaktadır. Taha Abdurrahman'ın görüş, tenkit ve değerlendirmelerinin tasvirinin yer aldığı makale, Türkiye akademyasında o zamanlar neredeyse hiç tanınmayan müellifin, geliştirdiği yenilenme tasavvurunun ve önerdiği İslâmî yenilenme modelinin takdim ve tanıtımını hedeflemektedir.6 Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisiyle ilgili serdettiği görüşler üzerinde ise bir çalışma bulunmamaktadır. Bu durum, müellifin uzmanlık alanının mantık, ahlak, dil felsefesi olması ve eserlerinin ağırlıklı olarak bu konuları içermesi sebebiyle olabilir. Müellif, çağdaş meydan okumalara ilişkin değerlendirmelerinde, bunlara birinci derecede kaynaklık ettiğini düşündüğü Batılı paradigmayı eleştirmiştir. Aynı zamanda İslâmî telakkinin çağdaş meydan okumaların üstesinden gelmeyi zorlaştıran yönleri üzerine de eleştirel değerlendirmelerde bulunmuştur.7 Çalışmamızda ise diğerlerinden farklı olarak müellifin, daha önce incelenmemiş olan Kur'an çevirisiyle ilgili görüşlerine yer verilecektir. Taha Abdurrahman'ın çeviri sürecine ilişkin ortaya koyduğu görüşlerin analizini, felsefi, dilbilimsel ve ilmi perspektiflerle yapmak, çevirinin ontolojik ve epistemolojik boyutlarını derinlemesine anlamak açısından önemlidir.

Müellifin ideal çeviri için belirlediği ölçütleri somutlaştıran bir meâl örneği sunmaması, tartışmayı örnek temelli bir analizden ziyade teorik düzlemle sınırlı bırakmıştır. Bu durum makalemizin yapısal bir eksikliğinden değil, müellifin teorikle yetinmeyi tercih eden yaklaşımından kaynaklanan bir kaçınılmazlıktır.

Yapmış olduğumuz incelemede, müellifin daha erken bir dönemde kaleme aldığı Fıkhu'l-Felsefe'de çeviri olgusunu felsefî metinler bağlamında ele aldığı, Su'âlu'l-amel'de ise bu yaklaşımı Kur'an tercümesi özelinde daha olgun bir düzeye taşıdığı anlaşılmaktadır. Ne var ki Fıkhu'l-Felsefe'deki tartışmalar, kapsam ve problem çeşitliliği bakımından müstakil bir incelemeyi gerektirecek ölçüde geniştir. Bu sebeple makalemizin hacmi, iki eserdeki verilerin karşılaştırmalı bir analizini ayrıntılı biçimde yürütmeye elverişli değildir.

Kur'an meâl teorisi açısından yeni bir model tasarlamayı hedeflemeyen bu çalışmada perspektifimiz, Kur'an çevirisini yalnızca kelime ve cümle karşılıkları üretimi değil, asıl metni farklı dil ve kültür çevrelerine taşıyarak muhatap için anlaşılabilir kılan yöntemli bir aktarım faaliyeti olarak değerlendirmektir. Bu perspektife göre nesnellik, metni mekanik biçimde aktarmak değil, çevirinin kişisel, mezhebî ve ideolojik yönelimlere teslim olmadan tartışılabilir gerekçelerle yürütülmesidir. Aynı zamanda mütercimin metne sadakat, semantik ve yapısal bütünlüğü koruma ve öznelliğini

6 Mehmet Emin Maşalı, "Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 51.

7 Münteha Maşalı, "Taha Abdurrahman'ın Fıkhı Ahlaka Dayandırma Çabası: İ'timârî Fıkıhtan İ'timânî Fıkha Geçiş Önerisi", *Eskiyeni* 48 (2023), 115.

sınırlandırma ilkelerine bağlı kalmasıdır ve Taha Abdurrahman'ın asıl eksenli çeviri teklifi de bu kıstaslar üzerinden ele alınacaktır.

Bu makalenin hermenötik düzeyde odaklandığı temel soru, nesnellik ölçütü benimsenmiş olsa da kaçınılmaz biçimde yorum içeren Kur'an çevirisinde bu yorumun meşruiyet ve sınırlarının hangi kriterlerle tayin edileceği ve mütercimin öznelliğinin hangi noktaya kadar belirleyici kabul edilebileceğidir. Taha Abdurrahman'ın asıl eksenli çeviri teklifi çeviriyi metin merkezli bir aktarım olmaktan çıkarıp mütercimin manevî, ontolojik ve ahlâkî inşasına bağlamaktadır. Bu açıdan mesele mütercimin yetkisi, yorumun sınırı ve ortaya çıkan neticenin tahkik edilebilirliği ekseninde ele alınacaktır. Bu çerçevede müellifin ağır söz, tercüme izni, bozuk tercüme ve tenezzül kavramlarıyla kurduğu ilişki izlenerek yaklaşımının güçlü ve problemli yönleri bütüncül bir hermenötik okumayla değerlendirilecektir.

1. Ağır Söz ve Asıl Eksenli Çeviri

Taha Abdurrahman'ın Kur'an çevirisi ile ilgili görüşleri özgün adı *Suâlu'l-amel: Bahsun an usûli'l-ameliyye fi'l-fikr ve'l-'ilm* olan eserinde yer almaktadır. *"el-Kavlu's-Sekîl ve't-Tercumetu't-Te'sîliyye"* başlığıyla yer alan kısım Kur'an çevirisine ayrılmıştır ve bu başlığı *Ağır Söz ve Asıl Eksenli Çeviri* olarak çevirmek mümkündür. Yazarın söz konusu incelemesindeki dayanak noktasını, إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا âyetinde[8] geçen "el-ḳavlu's-sekīl" (ağır söz) kavramı oluşturur. Âyette Yüce Allah, konuşmasını ağır söz olarak nitelendirdiğine göre yapılması gereken ilk şey, en yüce sözdeki ağırlığın doğası ve mahiyetini sorgulamak olmalıdır. Bu sorunun cevabını Taha Abdurrahman, ağırlığın ne olduğunun *yükleyen*, *yüklenen şey* ve *kendisine yüklenilen kişi* olmak üzere üç unsurdan hareketle belirlenmesi gerektiğini savunarak vermeye çalışır.

Burada hitabın kaynağının, duyular âleminin ötesinde bulunan kudsî ve aşkın bir zât olduğu açıktır. Bu zât, her ne kadar duyusal dünyanın dışında bulunsa da duyusal varlıklara konuşur. Hatta bu varlıklarda işitilen ve okunan lafzî kelâmı var eden de O'dur. Bu sebeple yükleyendeki baskın vasıf, *müteâlilik/aşkınlık*tır. Yüklenilen şey/hitabın ise tükenmeyen, eskimeyen ve tekrarlandıkça etkisini kaybetmeyen, söylendiği her yerde etkili ve yaratıcı bir kelâm olduğu açıktır. Bu, "kun fe yekûn" yani "ol!" denince "oluverir" cinsinden bir hitap olduğundan muhtevasındaki baskın olan vasıf, *sonsuzluk* yahut *vüs'at/genişlik*tir.[9] Son olarak kendisine yüklenilen/muhatap/alıcı denilen şey, mümkün âlemlerin toplamıdır; daha doğrusu bütün varlık düzeni, Resûl-i Ekrem'in şahsında temsil edilmiş gibidir. Cansız varlıklar da bu çerçevenin dışına çıkmaz. Her ne kadar insan gibi vahyi okuyamasalar da ilâhî hitaptan kopmaksızın ona yönelirler ve böylece Allah'a huşû ile boyun eğerek secde ederler. Öyleyse muhatap boyutundaki baskın vasıf *kozmiklik/evrensellik*tir.[10]

Müellif yükleyen, yüklenen şey ve kendisine yüklenilen kişi hakkında bilgiler verdikten sonra, Kur'an'ın ağır bir söz olduğunu, çünkü aşkın, sonsuz ve evrensel olduğunu belirtir. Kur'an'daki "Şayet biz bu Kur'an'ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz."[11] âyetinden hareketle cebelin (dağ) sert ve ağır şeyi sembolize ettiğini ifade eder. Bu söz dağa yüklense dağın bile korkudan paramparça olacağını ve her ağır olandan daha ağır olduğunu belirtir. İlk Alıcı'nın (sav) kalbi, dağlardan daha sağlam bir şekilde güçlendirilmiş olmasına rağmen, bu vahyin ağırlığının bedeninde iz bırakmasına şaşırmamak gerektiğini ifade eder.[12] Müellifin burada, Hz. Peygamber'in vahiy alırken yaşadığı hallerle ağırlık arasında bağlantı kurduğu görülmektedir.

Taha Abdurrahman, ağır sözü tavsif ettikten sonra tercümenin, mahiyeti itibarıyla *hafif söz* kategorisinde kalacağını belirtmiştir. Kur'an için yapılabilecek tercüme de ancak böyle hafif bir sözdür ki bundan kasıt ise şudur: Onu söyleyen kişi aşkın değildir, sözün muhtevası sınırlıdır, muhatap kitlesi de kozmik/evrensel değildir. Bu durumda bu tercümeyi yapanın, bedensel varoluşundan hiçbir zaman

8 el-Müzzemmil 73/5.
9 Tâhâ Abdurrahmân eserinin dipnotunda, *es-si'a* kelimesinin Kur'an'da "sonsuzluk" anlamına geldiğini belirtir.
10 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel: Bahsun an usûli'l- ameliyye fi'l-fikr ve'l- ilm* (Beyrût: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2012), 191-192.
11 el-Ḥaşr 59/21.
12 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 192.

bütünüyle sıyrılamayan bir konuşan olduğu açıktır. Dolayısıyla asla tam anlamıyla aşkın bir konuma yükselemez. Aynı şekilde onun söylediği söz de daima sınırlı olanın çerçevesinde kalır, sınırsız olana dair bir haberi aktarıyor olsa bile bu sınır aşılmaz. Üstelik bu tercümenin ulaştığı kitle de bütün varlıklar değil, sadece belli bir dili bilen ve belli bir çevrede yaşayan sınırlı bir insan grubudur. Zaten tercüme, ne kadar kaliteli ve güvenilir olursa olsun aktardığı *asl*ın mertebesine yükselemez, *asl*ın yerini tutamaz ve onun yerine geçemez. Tercümenin biçimleri artsa üslubu incelse ve farklı şekillerde sunulsa bile sonuç değişmez. Tercüme, aslından daha hafif bir söz olarak kalmaya mahkumdur. Peki ya asıl metin açıkça ilâhî bir kelâm ise yani ağırlık bakımından eşi ve benzeri olmayan bir söz ise? O hâlde böyle bir aslın tercümesi, her hafiften daha hafif kalacaktır.[13]

Müellif Kur'an çevirisiyle ilgili verdiği bu bilgilerden sonra, temelde kritik olan şöyle bir sorunun cevaplandırılması gerektiğini belirtir: *Her bakımdan "en hafif söz" sayılan, insanî ve Arapça olmayan bir ifade nasıl olur da "en ağır söz" olan, ilâhî ve Arapça bir kelâmı gereği gibi karşılayıp aktarabilir?* Oldukça kritik olan bu sorunun cevabı, Taha Abdurrahman'ın kendi düşünce sisteminde yerini iki anlatım türüne bırakır: *Cebrailce Anlatım* ve *Prometheusça Anlatım.* Müellif, öncelikle bu iki anlatım türünün açıklanması gerektiğini belirtir. *Cebrailce Anlatım,* asıl metnin ilâhî kaynaktan -ister bir hitap ister levh isterse de bir kitap biçiminde olsun- Allah'ın özel bir izniyle insan diline aktarılmasıdır. Bu izin, Hz. Îsâ'nın beşikteyken konuşması, kuşun Allah'ın izniyle uçması, hastaların iyileştirilmesi ve ölülerin diriltilmesi gibi olağanüstü fiillerde görülen izinle aynı türdendir.[14] Bir hadiste *ağır söz*, Cebrail'in (as) Levh-i Maḥfūz'da yazılı bulduğu şeyi anlatması olarak nitelendirilmiştir.[15] Bu, ilk muhatap olan Hz. Peygamber'in Cebrâil'den (as) işittiği aktarımdır. *Prometheusça Anlatım* ise ilâhî asıldan insan diline yapılan aktarımın, özel bir ilâhî izin olmaksızın gerçekleştirilmesidir. Müellif, izinsiz aktarımın *ihtilâs* (hırsızlık) olduğunu belirtir, çünkü izinsiz aktarımda *asl*ın dokunulmazlığının çiğnenmesi söz konusudur. Nitekim çevirinin ilişkilendirildiği Prometheus Grek mitolojisinde, bilgi ateşinin tanrılardan çalınarak insanlara nakledilmesi ve insanların da bu çalıntı bilgiye dayalı olarak yapıp etmelerinden doğan korkunç tehlikeler olmak üzere iki hususu sembolize etmektedir.[16]

Taha Abdurrahman'a göre en hafif yabancı dilde insan sözünün, en ağır Arapça ilâhî sözü Cebrâilî edâ ile aktarması mümkün değildir. Zira *Cebrâilî Anlatım*, özel bir ilâhî izinle gerçekleşen nakilken sıradan tercüme böyle bir izin alanına dâhil değildir. Bu sebeple tercümenin ulaşabileceği en ileri düzey, onun ifadesiyle, ancak *Prometheusçu Anlatım* olabilir. Abdurrahman'ın tasvirine göre bu tür bir aktarım, izin dışı bir almaya, başka bir ifadeyle teknik bir anlatımla *ihtilâs*a benzer. Çünkü tercümeyi yapan kişi, kendisine yetki verilmemiş bir sır veya haberi gizlice taşımaktadır. Müellif burada iznin ne kadar önemli olduğuyla ilgili açıklamalarda bulunur ve hırsızlıktan ötürü böylesi bir sözün hatalar taşıyacağını ve nihayetinde hatalardan kurtulamayacağını belirtir.[17]

Taha Abdurrahman'a göre Prometheusçu söze bulaşan bu hatalara dikkatle bakıldığında, bu hataların tercümeyi yapan kişiyi, amaçladığının tam tersine sürükleyebileceği görülür. Onun durumu, şeytanın kendisine yasaklanmış ağaçtan bir yaprak koparıp yemesini fısıldadığı kimseye benzer. O kimse bunu ebedîlik arzusuyla yapar fakat sonuçta aldanır ve fanilik âlemine yuvarlanır. Eğer Rabbinden bağışlanma vesilesi olan sözleri almış olmasaydı, Allah'ın dilediği kadar O'ndan uzak kalmaya mahkûm olurdu.

Abdurrahman'a göre Prometheusçu sözün sahibi de bu izinsiz *ihtilâs* yoluyla en yüce aktarıcıya (ilâhî kaynağa) benzemek ister fakat tam tersine yolunu şaşırır ve ondan uzaklaşır. Çünkü bu kişi *ağır söz*e karşı haddini aşar, onun benzerini ortaya koyabileceği vehmine kapılır nihai olarak değiştirme ve tahrif fiiline girişir. Dahası, yüce aktarıcı (Allah) onu kendisinden uzaklaştırır. Artık Allah onun sözünü işitmez, onunla konuşmaz ve ona bakmaz. Böylece Prometheusçu sözdeki hatalar, izinsiz ele geçirme fiiline kalkışan herkes için iki yönden tehlike doğurur: Birincisi ağır sözden (ilâhî kelâmdan) uzaklaşma,

13 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 193.
14 Âl-i 'İmrân 3/48-49.
15 Böyle bir malumata yer verse de müellifin, bunun hangi rivayete tekabül ettiğini beyan etmemesi büyük bir eksikliktir.
16 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 193-194; Esra Hacımüftüoğlu, "Prometheus'den Halife'ye.. Doğu ve Batı'nın İnsan Tasavvurları", *Bilimname: Düşünce Platformu* 35 (2018), 505-534.
17 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 194.

ikincisi ise yüce kaynağın, o kişiyi kendisinden uzaklaştırması tehlikesidir. O zaman, Prometheusça çeviri, sadece üreticilerini değil, okuyucularını da tehdit etmektedir. Taha Abdurrahman, burada esaslı bir soru yöneltmektedir: Eğer ağır sözün her tercümesinin Prometheusçu bir tercüme olduğu doğruysa, mütercimler bu izinsiz ele geçirme (ihtilâs) fiiliyle nasıl yüzleşebilir ve bunun doğurduğu uzaklaşma (ağır sözden kopma) ile uzaklaştırılma (yüce kaynağın kişiyi kendisinden uzaklaştırması) tehlikelerinden nasıl sakınabilir?[18]

Taha Abdurrahman'ın ara bir başlık açtığı bu kısımda, yukarıdaki sorunun cevabı aranmaktadır. *Tehsîliyye*, *tevsîliyye* ve *te'sîliyye* olmak üzere üç temel çeviri türünden bahseden müellif, bunlar hakkında kısa bilgiler verir. Tehsîliyye, aslı kelime kelime aktarmayı hedefler ve böylece lafız düzeyinde katı bir harfîliğe düşer. Tevsîliyye, aslı anlam anlam aktarmayı hedefler, fakat bu defa da muhteva düzeyinde katı bir harfîliğe düşer. Üçüncü çeşit olan te'sîliyye (asıl eksenli)[19] ise asıl metin üzerinde hem lafız hem anlam düzeyinde tasarrufta bulunur. Bu tasarrufun amacı, muhatabın metni yalnızca anlaması değil onu zihninde yerli yerine oturtması, içselleştirmesi ve ondan pratik bir fayda üretebilmesidir. Burada belirleyici olan, muhatabın kullanım zeminidir ki dili, inanç dünyası ve bilgi birikimi bu zemini tayin eder. Bu çerçeve, *Fıkhu'l-Felsefe*'de te'sîliyye'nin felsefe çevirisindeki üçüncü mertebe olarak, aktarımın yapılacağı yeni alanının dilsel, akîdevî ve bilgisel ölçülerine uygun olanı seçerek aktarmayı ve böylece öznenin/kültürün düşünce faaliyetlerinde bulunmasını mümkün kılmayı hedeflemesiyle doğrudan örtüşür.[20]

Taha Abdurrahman'a göre burada amaç, te'sîlî tercümenin Prometheusçu tercümelerin düştüğü *izinsiz ele geçirme* (ihtilâs) fiiline karşı nasıl bir imkân sunduğunu ve bu fiilin doğurduğu *uzaklık karanlıkları*ndan muhatabı nasıl koruyabildiğini göstermektir. Zira te'sîlî tercüme, ağır sözün tamamını ne teḥṣîlî tercümede olduğu gibi lafız lafız ne de tevṣîlî tercümede olduğu gibi anlam anlam taşımaya kalkışır. Bunun yerine muhatabın kullanım zemini doğrultusunda ağır sözden yalnız sınırlı parçaları aktarır. Bu yüzden söz konusu tercümede ihtilâs varsayılacaksa bile bu ancak kısmî olabilir. Oysa teḥṣîlî tercüme yapan kişi gururla ağır sözün bütün lafızlarını, tevṣîlî tercüme yapan kişi de yine gururla bütün anlamlarını kuşattığını zanneder. Dolayısıyla burada sorulması gereken asıl soru şudur: Te'sîlî tercümede ortaya çıkabilecek bu kısmî hırsızlık nasıl bertaraf edilecek ve bunun yol açabileceği sözden ve sözün sahibinden uzak düşme tehlikesi hangi ilkelere dayanarak önlenecektir? Taha Abdurrahman, bu sorunun ardından fasit asıl eksenli çeviri örneği adında bir yan başlık açar. Burada bozuk asıl eksenli aktarıma örnek olarak, Yûsuf es-Sıddîk'ın *Le CORAN, Autre Lecture, Autre Traduction (Kur'an, Başka Okuma ve Başka Çeviri)* adlı Fransızca çevirisini örnek gösterir. Yûsuf es-Sıddîk'ın en büyük gayesinin, Kur'an metnindeki Grek kökenleri ortaya çıkarmak olduğunu, Kur'an metnine adeta Grek elbisesi giydirdiğini bununla da yetinmeyip Grek kültürünü çağrıştıran unsurları hayal ederek metinde bunları aradığını belirtmiştir. Yûsuf es-Sıddîk'ın bazı Kur'an âyetlerinin hatta bazı Kur'an sûrelerinin, Grek edebî ve felsefî mirasının bazı pasajlarına benzediğini iddia ettiğini ifade etmiştir. Yûsuf es-Sıddîk'ın çevirisinin, onu ağır sözün makamına yakışmayan bir inşaya götürdüğünü ve muteber olmadığını belirten Taha Abdurrahman, asıl eksenli çevirinin unsurlarına geçmektedir.[21]

Kur'an'ı bütüncül biçimde ele almayan yaklaşımların müşterek zaafı, metnin tamamını nazar-ı itibara almaksızın indirgemeci bir söylem kurmalarıdır. Bu çerçevede Taha Abdurrahman'ın Kur'an'ı ağır söz (قَوْلًا ثَقِيلًا) vasfı üzerinden okuması, diğer âyetleri hesaba katmayan tek cihetli bir yorum görünümü arz eder. Hâlbuki Kur'an'ın anlam âlemi, nüzulün yüklediği mesuliyetle sınırlı olmayıp rahmet ve kolaylık ilkeleri üzerinden de şekillenir. Bu itibarla *mesajın ağırlığı*, bir yük değil aksine moral, zihnî ve ictimaî mesuliyet şuuru kazandırmayı hedefleyen bir yönelim olarak tahlil edilebilir. Nitekim

---

18 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 194-195.

19 Her ne kadar bazı çalışmalarda (Taha Abdurrahman, *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Pınar Yayınları, 2024), 239.) te'şîliyye kavramı, Tâhâ Abdurrahman'ın önceki sayfalardaki verdiği bilgilere atıfla "inşacı çeviri" olarak adlandırılsa da *Fıkhu'l-Felsefe*'de belirli ölçüde tolere edilebilen bu imkân, incelemeye aldığımız bölümde çeviri eyleminin ilâhî iradeye ve itaat mantığına bağlanmasıyla yani iradeyi büyük oranda mütercime teslim eden mantaliteyle bağdaşmamaktadır. Bu sebeple burada te'şîliyye için, mütercimin inşasına değil, asıl metnin bağlayıcılığına işaret eden *asıl eksenli çeviri* ifadesi tercih edilmiştir.

20 Tâhâ Abdurrahmân, *Fıkhu'l-Felsefe: el-Felsefe ve't-terceme* (Dârü'l-Beyzâ: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1995), 409, 436, 437.)

21 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 195-198.

"Biz, bu Kur'an'ı sana sıkıntıya düşesin diye indirmedik."[22] âyeti vahyin Hz. Peygamber üzerinde vücuda getirdiği yükün yıkıcı değil, destekleyici olduğuna delâlet eden bir denge beyanıdır ve Kur'an'ın salt bir yük değil, aynı zamanda bir lütuf olarak telakki edilmesi gerektiğini hatırlatır. Bu bağlamda el-Müzzemmil 5'teki ağır söz ile Ṭāhā 2'deki sıkıntı vermeme vurgusu teâruz eder görünse de hakikatte Kur'an'ın çoğulcu anlam yapısını ortaya koymaktadır. Zira ağır söz vahyin hakikat ve mesuliyet taşıyıcılığına, sıkıntıya düşürmeme ise bu mesuliyetin Hz. Peygamber'i psikolojik olarak ezmemesi için ilahî destek ve rahmetin refakatine işaret eder. Dolayısıyla birbiriyle hesaplaşan değil, birbirini tamamlayan bu iki âyeti, Kur'an'ın semantik derinliğinde değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

Taha Abdurrahman'ın Kur'an bütünlüğünü göz önünde bulundurmadan yalnızca tekil bir âyet üzerinden geniş bir teori inşa etmesi, tefsir usulü açısından metodolojik bir eksiklik teşkil etmekte ve sübjektif yorum riskini artırmaktadır. Zira Kur'an'ın iç bütünlüğü, âyetler arası tenasüp ve siyak ile sibak dikkate alınmaksızın yapılan analizler, metnin bağlamından kopuk, indirgemeci sonuçlara yol açabilir. Nitekim burada da Kur'an'ın ağır söz olarak nitelenmesiyle, kişiye sıkıntı vermemek amacı arasındaki ilişkiye hiç temas edilmeden tek yönlü bir anlam inşası gerçekleştirilmiştir.

İkinci sorun ise Kur'an çevirilerine yöneltilen eleştirilerin büyük ölçüde teorik düzlemde kalmasıdır. Mütercimlerin anlam tercihlerine dair bir tenkit ileri sürülüyorsa, bunun kapsamlı örnekler üzerinden somutlaştırılması gerekir. Eleştirilen yönelimlerin hangi Kur'an tercümelerinde nasıl tezahür ettiği ve ne şekilde tashih edilebileceğini gösterecek örneklerin yokluğu, delillerin akademik ağırlığını ve ikna ediciliğini zayıflatmaktadır.

1.1. Asıl Eksenli Çevirinin Temel Unsurları

1.1.1. *Asl*ın ve *Nakl*in Doğasına İlişkin Eski Anlayışı Değiştirmek

Taha Abdurrahman'a göre ağır sözün te'sîlī tercümesi üç temel unsur üzerine kuruludur. Bunlardan ilki, *asıl–aktarım* ilişkisine dair eski tasavvurun tersine çevrilmesidir. Yaygın kanaate göre mütercimin aktardığı asıl metin *öteki/yabancı/garip* konumundadır. Buna karşılık tercüme ise *ben/öz/yakın* sayılır. Ardından da *öz* mü *öteki* mi olmak üzere hangisinin daha çok korunmaya layık olduğu tartışması doğar. Kimi yaklaşımlar tercümenin öncelikle özü koruması gerektiğini savunurken, kimileri bunun tersini ileri sürer ve ötekinin öz üzerine misafir gibi indiğini, dolayısıyla ona barınak açıp kulak vermenin gerektiğini söyler. Ne var ki Taha Abdurrahman, bu tasavvurun insan sözlerinin kendi aralarındaki ilişkide belli ölçüde geçerli olabileceğini kabul etse bile, ağır söz ile Prometheusçu söz arasındaki ilişkiye uygulanamayacağını, hatta burada doğrunun bunun tam tersi olduğunu savunur. Bu ilişkide *öz/ben* konumunda olan ağır söz, *öteki/yabancı* konumunda olan ise Prometheusçu sözdür. Abdurrahman bu tersine çevirmenin gerekçesini üç yönden temellendirir: Ağır söz, Abdurrahman'a göre aşkınlık, sınırsızlık ve kozmiklik gibi yüksek varlık değerlerini taşır ve muhatabın bunları tanıması gerekir. Muhatap bu değerlerle kendi hakikatini kavrar, çünkü varoluş sırları burada açığa çıkar. Bu yüzden muhatap başlangıçta *öteki* gibidir, yabancılıktan ancak ağır sözün değerleriyle sıyrılır. İkinci olarak, Prometheusça sözün ağır söze göre konumunu, mecazın hakikate, gölgenin gerçekliğe kıyasıyla açıklar. Prometheusça söz, kendi başına var olamayacağı ve bağımsız da kalamayacağı için benlikten ziyade ötekiliğe yerleştirilmelidir. Üçüncü olarak ise En Yüce İlka Edici'nin, *öteki* veya *başkası*[23] olduğu şeklindeki görüşün yanlışlığını belirtir.[24]

Taha Abdurrahman'a göre te'sîl anlayışının bu yeni biçimi iki önemli sonuca yol açar. Birinci sonuca göre te'sîlī tercüme dediğimizde te'sîl kavramının zihinlerde beliren anlamı tersyüz olur. Buradaki te'sîl, asıl metni muhatabın kullanım zeminine uydurmak değil bilakis muhatabı, asıl metnin gereklerini yerine getirebilecek bir seviyeye taşımaktır. Asıl metin burada ağır söz olduğuna ve muhatabın kendi hakikatini Prometheusçu sözde değil, ancak ağır sözde tanıyabileceğine göre muhatabın bu metne yönelmesi, ona intikal etmesi ve onunla uyumlu olması, ağır söz için gerçek bir

[22] Ṭāhā 20/2.

[23] Tâhâ Abdurrahmân, ilgili kavramların ardından düştüğü dipnotta Emmanuel Levinas'ın "öteki" ve "yüz" düşüncesi etrafında bir felsefe inşa ettiğini hatırlatır. Bu iki terim çoğu zaman farklı insanlara ilişkin olarak kullanılsa da onun yorumuna göre anlam ufukları nihayetinde ilahî olana işaret edecek şekilde kurulmuştur. Bk. Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 199. 10.dp

[24] Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 198-199.

te'sîl sayılır. Dolayısıyla te'sîlî anlatım, asıl metnin lafızlarını ya da anlamlarını taklit etmek değil bundan daha büyük bir şeydir. Muhatabın yönünü bu metnin kıblesine çevirmek, kısaca kalbini dönüştürmektir. İkincisi ise tercümenin genel ilkesine dönüşmüş bulunan, "Her aktarımın hedefi, muhatabı asıl metinden müstağni kılmaktır." anlayışı geçersiz hâle gelir, onun tam tersi ilke geçerli olur. Buna göre te'sîlî tercüme, muhatabı asıl metinden koparmak yerine, onu asıl metne muhtaç kılan aktarım biçimidir. Bir tercüme muhatabın asla dönme ihtiyacını ne kadar canlı tutuyorsa te'sîl gücü de o kadar yüksektir. Ağır söz kozmik olup bütün âlemlere hitap ettiğine göre, onu aktaran kimsenin görevi, yabancı dildeki tercümenin muhatabında, Arapça ağır sözün meydana getirdiği etkiye en yakın etkiyi doğurmak için azami çaba göstermektir. Ne var ki bu tercüme, Abdurrahman'ın terimleriyle, açıkça Prometheusçu yani izinsiz bir aktarımdır. Bu yüzden onu yapanların birbirine destek olması hâlinde bile aynı etkiyi üretmesi beklenemez. Bu durumda mütercime kalan tek yol, muhatabın kalbini Arapça asıl metne çevirecek ve onu aslın derin anlam dünyasına yaklaştıracak her unsuru tercümesine katmaktır. Böylece muhatabı, aslı bizzat okuyabilmenin imkânlarını aramaya sevk etmek ve nihayet bu aslın meydana getirdiği etkiyi, Arapça bilenlerin aldığı etkiye benzer biçimde kendi içinde duyabilir hâle getirmektir.[25]

Müellifin teorik önermelerinin, çeviri süreçlerinin pedagojik ve dönüştürücü işlevlerine dikkat çektiği görülmekle birlikte, hedef kitlenin dil yeterliği, bilişsel kapasitesi, öğrenme stilleri, kültürel altyapısı, kaygı düzeyleri, motivasyon kaynakları gibi değişkenler[26] bağlamında pratik uygulanabilirliği tartışmaya açıktır. Her okuyucu kaynak metinden anlamlı bir mefhum elde etmede gerekli zihinsel altyapıya, bilgi düzeyine; din dilindeki soyut ve metafizik kavramlara; dilin ritmi, ahengi ve duygusal etkisine muttali olmadığından orijinal metnin dilini tüm girift yapısıyla öğrenerek buna bağlı ergonomik bir anlam inşasına gitmek nerdeyse imkânsızdır. Ayrıca çevirinin nihai gayesi, orijinal metni farklı dil ve kültürlerin hüküm sürdüğü muhtelif coğrafyalara ulaştırma başka bir ifadeyle kültürler arası köprüler kurma olduğundan,[27] çevirinin fonksiyonelliğini göz ardı ederek alıcıyı orijinal dile yönlendirmek, onunla baş başa bırakarak adeta onu kaderine terk etmek, çevirinin temel amacı ve mantığına ters düşmektedir.

Taha Abdurrahman'ın, mütercime manevî ve ahlâkî bir mesuliyet yükleyerek metnin yüce değerlerini erek dile mânâsını zedelemeden nakletme talebi bir dereceye kadar makbul ise de bilhassa farklı kavramların farklı kültürlerde başka normatif çerçeveler içinde anlaşılması sebebiyle izah ve uyarlama ihtiyacı doğduğu yerde dikkatli olmak gerekir. Zira bu süreç, kişisel mülâhazalara ve mezhebî temâyüllere yaslanan yorumlarla iman ve inanç, tevekkül ve sabır gibi manevî; adalet, empati ve doğruluk gibi ahlâkî kıymet hükümlerinin farklı biçimlerde anlaşılmasına kapı aralayabilir ve nihayetinde, tarafgir te'viller aslî mânâyı tahrife kadar varabilir. Binaenaleyh mütercimin metne sadakati esas alıp kendi ideolojik eğilimlerini tercümeye dâhil etmemesi,[28] mümkün mertebe nesnelliği öncelemesi ve Kur'an hususunda semantik ve yapısal bütünlüğe müdahale etmeyen bir tercüme ilkesini benimsemesi zaruridir.[29]

1.1.2. Hırsızlıktan Ödünç Almaya Geçiş

Taha Abdurrahman bu başlık altında bir paradokstan bahseder. Mütercim, lafzı ve mânâyı birebir aktarma konusunda ne kadar ısrarcı olursa hırsızlık suçuna o kadar yaklaşır ve Prometheusçu bir görünüm sergileme olasılığı da o denli artar. Bu, zahir ve batın olmak üzere iznin iki yönden kaybolmasından dolayıdır. Zahir tarafında hafif söz, ağır söz olan Kur'an'ın yerini tutamaz. Kur'an'a özgü hiçbir özellik hafif sözde bulunmaz. Hafif söz ibadetlerde kullanılmaz, tilaveti ve hıfzı sevap kazandırmaz, namazlarda okunmasına sevap verilmez, hüküm ve teşri' için bir kaynak teşkil etmez, tilaveti ve hıfzı ibadet olarak addedilmez. Batın yöne gelince -müellif bununla ne kastettiğine dair bir

[25] Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 198-200.
[26] Carol Griffiths, "Patterns of Language Learning Strategy Use" 31/3 (2003), 367-383.
[27] Gökmen Gezer - Muhammed Zahid Can, "Kültürü Çevirmek: Kültür Aktarımı Kapsamında Çeviri", *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 356.
[28] Celal Kırca, "Kur'an'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri", *Bilimname: Düşünce Platformu* 26/1 (2014), 14; Basil Hatim - Lan Mason, *Discourse and the Translator* (United Kingdom: Routledge, 1990), 223-224.
[29] Semantik metodun Kur'an'ı tercüme ve tefsirindeki önemi hakkında bkz. Ali Galip Gezgin, *Tefsîrde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 636-638.

açıklama getirmemektedir- hafif söz, ağır söz gibi manevi ışıklar ve derin sırlar taşımaz. Bu yüzden ruh, hafif sözle yüce mertebelere yükselemez ve hafif sözden kalbe özel bir bilgi gelmez. Müellif, hafif sözün her zaman asldan uzaklaşma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu vurgular ve bu sorunun, hırsızlıktan (iḫtilās) ödünç almaya (iktibās) geçişle aşılabileceğini ifade eder. Bu ise iki yolla gerçekleşir. İlk olarak mütercimin, ağır sözü bizzat kendisinin tercüme ettiği duygusundan sıyrılıp ağır söz adına tercüme yaptığı duygusuna geçmesidir. Bu iki çeviri arasında fark olduğunu belirten Taha Abdurrahman, her ne kadar mütercim bu çabadan uzak durduğunu iddia etse bile ağır sözü bizzat kendisinin çevirme çabasının, aslında bu sözün benzerini getirme gayreti olduğunu belirtir. Çünkü mütercim, tercümenin *asl*a ihtiyaç bırakmadığını iddia etmese bile kendi çevirisinin güvenilirliğini ancak orijinal metne bir benzerlik gördüğünde hisseder. Karşılık gelen kelimeyi veya benzer anlamı yakalama duygusu, çevireni gururlandırmaya yeter. Hatta asl ile çeviri arasındaki kelime düzeyindeki eşleştirmeler ve anlamsal benzerliklerin devamı, çevirenin, ilâhî meydan okumanın yani tehaddînin[30] üstesinden gelinebileceği gibi bir vehme kapılmasına dahi yol açabilir. Çevirisinin ağır söz adına olduğu düşüncesine gelince mütercim, yedi kat göklerin üzerinden indirilen ve taşıması âlemlere ağır gelen bu sözün tercümesini yapacak güce sahip olmadığını bilmelidir. Bu nedenle tüm varlığıyla kendisini Allah'a teslim etmeli, ilâhî nefeslere, ilhamlara veya manevi feyizlere gark olan biri gibi davranmalıdır. Mütercim, bu ağır sözün kendi kalbinde bizzat tercüme edilmesini bekler. Bu tercüme, onun kalbinde meydana gelen yeni bir *anlayış* (fehm) ve ona gelen bir *bilinç* (va'y) olarak tezahür eder. İşte o zaman mütercim, güç yetiremeyeceği bir sözü aktarmaz, ancak tüm enerjisi ve gücünü vererek anladığı şeyi yazar. Başka bir ifadeyle ağır sözü tercüme eden mütercim değildir; ağır söz, kendisini tercüme eder ve bu tercüme, mütercimin göğsünde oluşan bir anlayış olarak belirmiş olur. İkincisi ise mütercimin ağır sözün diğerlerinden farklı olarak haber verme (iḫbār) ve teşvik etme (inhāḍ) yönünün bulunduğunu idrak etmesidir. Bu iki yön birbirinden asla ayrılamaz. Başka bir ifadeyle ağır söz, sadece bir bilgi aktarımıyla sınırlı kalmaz, aynı zamanda onu yerine getirecek bir eylemi de zorunlu kılar. Nitekim ağır söz, doğası gereği ağır bir ameli gerektirir. Müellif burada gerektiği şekilde amel etmeyen kişinin ağır sözün çevirisinde hata yapmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Mütercimin, çevirdiğiyle gereğine göre amel edinceye ve ameli, naklettiğinin doğruluğuna şahitlik edinceye kadar, ağır sözü çevirmesinin doğru olmayacağını ve tercümesine güvenilemeyeceğini belirtir. Taha Abdurrahman'a göre tercüme yapan, alıcıya örnek oluncaya ve alıcı da ondan tercümesini aldığı gibi amelini de alıncaya kadar ağır sözün çevirisi tamamlanamayacak, fayda sağlamayacak veya en azından bu tercümenin doğruluğuna güvenilemeyecektir. Kendisi örnek alınmayan bir kişinin ağır sözü tercüme etmesi doğru değildir.[31]

Taha Abdurrahman'ın çevirinin hem felsefi hem de manevi boyutuna dair yaklaşımları, aşılamaz birtakım kavramsal ve pratik problematiklere neden olmaktadır. İlkin, lafız ve mânâ ile hırsızlık arasında sıkı bir irtibat kurması izaha muhtaç bir benzetmedir. Hırsızlık, izinsiz ve menfur bir mülk edinimini çağrıştırır. Bu bağlamda, Alman dilbilimci ve çeviri teorisyeni Hans J. Vermeer'in geliştirdiği *amaç kuramı* olarak da bilinen *Skopos* yaklaşımından söz etmek uygun olacaktır. Vermeer'in yaklaşımına göre her eylemin altında yatan bir amaç bulunur ve çeviri de bir eylem olarak düşünüldüğünde kendine özgü bir amacının olması doğaldır. Mütercimin de tercüme esnasında gerek saygı gerekse hassasiyet ve bir meslek etiğiyle orijinal metni aktarma isteğiyle yani bir amaç doğrultusunda güdülendiği varsayılır. Dolayısıyla Taha Abdurrahman'ın yaptığı kıyas, çevirmenlerin amaçlarını menfi bir tasvire hapsetmekten öteye gitmemektedir. Bu tür bir benzetme, çeviri sürecini daha da güçleştirir ve etik açıdan tartışmalı hâle getirir. Çevirinin temel amacı, farklı kültür ve diller arasında anlamlı bir bağlantı kurmaktır.[32] Bu süreci, çalma gibi menfur bir kavramla tasvir etmek, çevirinin, Allah'ın mesajını anlaşılır kılmak gibi halis bir niyete dayanan amacını ve dönüşümü amaçlanan hedef kitledeki etkisini gölgeleyebileceği gibi şeytanlarla cinlerin, gökten haber öğrenmek/çalmak amacıyla kulak

[30] Kur'an-ı Kerim'in ilâhî kaynaklı olduğunu kabul etmeyenlere Kur'an'ın benzerini getirmeleri hususunda meydan okuması anlamında bir terimdir. Tehaddî'nin anlam alanı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2000), 21/403-406; Abdulhamit Birışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2002, 26/417-422.

[31] Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 201-202.

[32] Bu teorinin detayları için bk. Hans J. Vermeer - ed. Lawrence Venuti, "Skopos and Commission in Translational Action", *The Translation Studies Reader*, (2000), 212-233.

kabartmaları[33] anlamında bir tabir olan istirāḳ-ı sem'in[34] istem dışı bir şekilde mütercimle ilişkilendirilmesine de sebep olabilir.

Kur'an'ın, belagî yapısı ve taşıdığı anlam yükü bakımından ağır söz olarak nitelendirilmesi, çevirilerin orijinal metne göre bir alt form mesabesinde olduğu iddiasını kısmen doğrulamaktadır. Ancak hafif söz ifadesi, çevirinin gerekliliği ve yararlarını alaşağı eden bir tutumu imlemektedir. Bir metni diğerinin değerini vurgulama adına hafif söz kategorisine indirgemek, çevirinin muhatap üzerindeki tesirini itibarsızlaştırabilir. İğneleme esasına dayalı bu tür bir kategorik ayrım, çeviriye derinlik katmak şöyle dursun, çeviriyi gereksiz ve etkisiz bir meşgale olarak lanse etme riskini barındırmaktadır. Taha Abdurrahman'ın bu görüşünde yalnız olmadığı, Kur'an çevirisinin Said Nursî tarafında da benzer bir yaklaşımla değerlendirildiği görülür. Müellife göre nahiv dili olan Arapçanın kapsayıcılığı ve Kur'an kelimelerinin i'câzı öyle bir noktaya ulaşmıştır ki bunların tercümesi mümkün değil belki de imkânsızdır. Tercüme denilen şey ise çok kısa ve eksik/yetersiz bir meâlden başka bir şey değildir. O, böyle bir mealin, ayetlerin canlı, hayat dolu ve çok yönlü hakiki manalarını karşılamaktan son derece uzak olduğunu özellikle belirtir.[35] Bu tür hasbi yaklaşımların Kur'an'ın yapısal üstünlüğünü, kelimeleri arasındaki beşer üstü bir kudretle yoğrulan eşsiz insicamını ve i'câz yönünü vurgularken, evrensel bir mesaj olarak akledilme işlev[36] ve potansiyeline ket vurduğu da göz ardı edilmemelidir.

Mütercimin çeviri esnasında ilâhî bir solukla hemhâl olması ve manevi bir hâle bürünmesi gerektiği iddiası, çevirinin mahiyetini disiplinli ve entelektüel bir uğraşının ötesine taşıyarak onu bir tür manevi vecd düzlemine yerleştirir. Bu tahayyül, çeviri olgusunu; değerlendirme, iletişim ve bilgi aktarımı gibi[37] teknik bir aracılık eylemi olmaktan çıkarıp adeta kutsal bir arınma ritüeline dönüştürme temayülü taşır. Çevirmen için ilmî ve manevî kemali zorunlu bir ön şart olarak ileri sürmek, tercüme faaliyetini yalnızca belli manevî mertebelere ulaştığı düşünülen kişilere has bir alan haline getirme tehlikesi doğurmaktadır. Üstelik bu mertebelerin kim tarafından ve hangi nesnel ölçütlere göre tayin edileceği de belirsizdir. Bu sebeple söz konusu yaklaşım, ilmî değeri olmayan öznel yargılar üzerinden yeni bir dinî zümreleşmeye kapı aralayabilmektedir. Batınî boyutu salık veren bu yaklaşım, Kur'an'ın derin mânâlarını aktarırken, asli ve sahih anlamlardan sapılmasına da neden olabilecektir.[38] Neticede bu tür bir tasvir, çeviri faaliyetinin çoğulcu yapısını daraltmakla kalmayıp onun geniş bir zihin ve emek yelpazesini kuşatan niteliğini de gölgelemektedir. Taha Abdurrahman'ın bu yaklaşımında İşrâk felsefesinin etkisini görebilmek mümkündür. İşrâkıyye, Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurduğu mistik ve teosofik felsefedir. Sühreverdî'nin İşrâk felsefi sistemi, bilginin doğrudan sezgi, keşif ve ilhamla kazanıldığına, ruhsal aydınlanmanın ve keşfin epistemolojik bir temel oluşturduğuna işaret eder.[39] Taha Abdurrahman'ın da Kur'an'ı çıkış noktası itibariyle Grek temeline indirgemeye yönelik tepkisel bir irade ortaya koyması ve sahih bilgi ediniminde benzer yöntemsel araçlar sunarak anlam, inanç ve duygu boyutlarıyla farkındalık oluşturma çabası İşrâk felsefesinin prensiplerinden büyük oranda etkilenmiş olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

Taha Abdurrahman çevirmenin, metnin yalnızca anlam dünyasına muttali olmakla iktifa etmeyi aynı zamanda içerdiği ahlâkî öğretileri ve amelî mükellefiyetleri de fiilen tatbik etmesi gerektiğini öne sürmesi, iman ile amel esasa dayanmaktadır. Bu nedenle sadece çevirmene yüklenen mistik bir figür ya da metinle muhataplar arasında iletişimi sağlayan ilâhî bir aracı tasavvuru, yapay ve zorlama durduğundan kendisine arabuluculuk vazifesinin ikame edilmesi gerekir. Nitekim şer'î metinlerin muhtevasında yer alan ahkâmın icrası, yalnızca belirli bir zümreye hususen mütercime değil, bütün Müslümanlara yöneltilmiş evrensel bir teklif ve yükümlülük olarak addedilmektedir.[40] Müslüman, Kur'an'la ilişkisini zaten bir bilgi nesnesi değil varoluşsal çerçevede nizam etmekle yükümlüdür.

---

33 Bu bağlamdaki âyetler için bk. el-Ḥicr 15/17-18; eş-Şu'arâ 26/210-212; es-Sâffât 37/7-10; el-Cin 72/8-9.
34 İlyas Çelebi, "İstirâk-ı Sem'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/371-373.
35 Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Söz Basım Yayın, 2007), 476.
36 el-Baḳara 2/76, 242; Yūnus 10/16; Yūsuf 12/2; ez-Zuḫruf 43/89.
37 Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri* (Ankara: TDK., 1982), 18.
38 Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yay., 2013), 23; Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 196.
39 Mahmut Kaya, "İşrâkıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 23/435-438.
40 ez-Zümer 39/18; İşittiği sözün gereğini yapmanın övüldüğü âyetler için bk. el-Baḳara 2/285; el-Mâide 5/7; en-Nûr 24/51.

Dolayısıyla vakıayı amelî alana refere etmek yerine, iş ahlakı ve çeviride standartları öne çıkararak bireyin işine kendini adaması ve onunla bütünleşmesi gibi daha rasyonel bir kriterin benimsenmesi gerekir. Üstelik bu kabul edilebilir teklifin dahi kendi içinde sıkıntıları mevcuttur. Bu bağlamda Neal Chalofsky geliştirdiği anlamlı iş modelinde, bireyin çalışma alanıyla tamamen bütünleşmesi için *benlik hissi*, *işin kendisi* ve *denge hissi* olmak üzere üç kritik unsurun etkileşime geçmesi gerektiğini belirtmektedir. Mütercimin aktardığı öğretileri yaşam planına aktarmasını en fazla çağrıştıran benlik hissinde bireylerin, bedensel, zihinsel, duygusal ve ruhsal yönlerini tam anlamıyla işlerine yansıtma arzusunda olsalar dahi yanlış anlaşılma, reddedilme ya da eleştirilme endişesiyle bu isteği hayata geçiremeyeceklerini vurgular.[41] Normal bir iş süreci dahi bu tür sıkıntılara gebeyken Taha Abdurrahman'ın kamuya mal olması gereken Kur'an çevirisini, deneyimlenmesi enfusî bir pratiğe indirgeme çabaları, mütercim açısından potansiyel bir travmaya dönüşme riski taşımaktadır. Metnin öznesi olmayan ve sadece aktarıcı konumundaki çevirmenin şahsi eğilimleri, kişisel yaşantısı ya da ahlâkî tutumunun, çevirinin nesnelliği üzerinde belirleyici hâline getirilmesi ve üstelik bunun ilmi bir erdem olarak sunulması, akademik çeviri disiplininin ilkesel tarafsız doğasını yalnızca zedelemekle kalmayacak aynı zamanda çeviriyi, amelî tecrübe ile ideolojik fıkhî ve itikadî mezhebi varsayımlarla şekillenen daha subjektif bir alana hapsedecektir.

1.1.3. Tercüme İzninin Elde Edilmesi

Taha Abdurrahman'a göre tercüme işlemini *Cebrailce bir tercüme* olarak nitelendiren şey, tercümenin özel izinle gerçekleşmiş olmasıdır. Ayrıca müellif, iki dili (Arapça ve yabancı bir dili) bilen bir kişinin, ağır sözü tercüme etmeye ehil olması için, sadece anlamı nakledici seviyesinde kalmaması, bunun ötesine geçerek anlayan ve uygulayan bir kişiliğe bürünmesi gerektiğini de belirtmektedir. Bununla birlikte bir mütercimin bu seviyeye ulaşması, onun artık tamamen doğru bir yöntemle çalışmayı prensip haline getirdiğini garanti etmeyecektir. Çünkü kişi, bir süre sonra tekrar yüzeysel ve eksik yöntemlere (örneğin, kelime kelime alıntılama gibi) geri dönebilir. Bu durumu engellemek ve kişinin gerçekten Cebrailce bir taşıyıcı olması için, tercüme sürecinde özel bir izni kazanması şarttır. Bu özel izin de kişinin metni sadece aklıyla çözümleme çabasını bir tarafa bırakıp kalbiyle anlama ve kabul etmeye yönelmesiyle elde edilir. Zira akıl yoluyla çözümleme, bir meseleyi salt zihinsel ve soyut bir şekilde ele almayı ifade ederken kalple kabul, sadece duygusal bir idrakle sınırlı değildir. Bu, insanın sahip olduğu tüm dışsal (görme, işitme gibi) ve içsel (sezgi, duygu gibi) algı araçlarını kullanarak, bunlar arasında doğal bir bütünlük içinde, derin bir anlayışla metni ele alması anlamına gelir. Müellif bu açıklamasının altına dipnot vererek Kur'an'da aklî idrakin yanında başka idrak çeşitlerini kalple ilişkilendiren âyetlerin olduğunu belirterek bunlar üzerinde düşünülmesini talep eder.[42] Mütercimin bu özel izni elde etmesinin iki alameti bulunmaktadır: Tercüme için özel iznin göstergelerinden *birincisi* mütercimin, kitabı okur gibi kendi kalbinde de okuyabilme yeteneğini kazanmasıdır. Taha Abdurrahman bunun açıklamasına geçmeden önce, dipnotta Mücâdele Sûresi'nin 22. âyetinden bir kesit verir ve üzerinde düşünülmesini ister:[43] "أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ" *"İşte Allah, bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir."* Sonrasında mütercimin, kitabı okur gibi kendi kalbinde de okuyabilme yeteneğini kazanmasını şu şekilde açıklar: "Anlamı nakleden, imanla derinlemesine dolup taşmakla yükümlüdür. Öyle ki iman, kalbine kazınmış gibi kalıcı ve değişmez bir hâle gelir. Tıpkı ağır sözün Levh-i Maḥfūz'da yazılı olduğu ve ardından Cebrail tarafından ilk muhatabın (Hz. Peygamber'in) kalbine, Arap diliyle indirilmiş olması gibi tercümanın kalbine de iman kazınır. Bu iman, onun manevî bir levhası hâline gelir. Eğer mütercimin kalbi bu niteliği kazanırsa ağır sözün anlamlarının yabancı bir dilde de onun kalbine inmesini hak etmiş olur. Müellif burada *tenezzül* ve *nüzūl* kavramlarının farkına işaret eder. Çünkü *tenezzül* (anlamların inmesi), *nüzūl*den (lafızların inmesi) farklıdır. Tenezzül, ağır sözün ilk muhataba kendi sözleriyle nüzulünden sonra, anlamlarının sürekli yenilenerek alınmasıdır. Dolayısıyla mütercim bu Kur'anî anlamları kendi zihninde biçimlendirerek telaffuz ettiğinde, onu kalbinde okuyan kişi gibi olur. Bu, ilk muhatap olan

41 Chalofsky, Neal E., *Meaningful Workplaces: Reframing How and Where We Work* (San Francisco: CA: Jossey-Bass, 2010), 20-23.
42 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 203. 12. dip.
43 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 204. 13. dip.

Hz. Peygamber'in kendisine "Oku!" emri verildiğinde yaşadığı duruma benzer. Zira Hz. Peygamber'in önünde o esnada okuyacağı bir levha bulunmamış, onun levhası adeta kendi kalbi olmuştur.[44] Taha Abdurrahman, dipnotta İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eserinde geçen bir rivayeti zikreder. İlk vahyin gelişini anlatan bu rivayet muhtemelen Hz. Peygamber'in sözünün, rivayetin sonunda[45] yer alan görüşlerin anlaşılmasına katkı sağladığı bağlamda zikredilmiştir: *"Uykumdan uyandığımda sanki kalbime bir kitap yazılmıştı."*[46]

Taha Abdurrahman, mütercimin özel izni elde etmesinin *ikinci* belirtisinin, mütercimin ruhunun, kendi türünden olmayan başka bir ruhla birleşmesi olduğunu belirtir. Her canlı ve hareketli varlığın kendisine özgü bir ruhunun olduğunu belirten müellif, bu yaşam ruhu aracılığıyla kalpte okumanın gerçekleşmeyeceğini, bahsi geçen okumanın ancak kalbin imanla yazılmış bir levhaya dönüşmesinden sonra mümkün olabileceğini belirtmektedir. Bu durum, hayvani ruhtan farklı bir ruhun varlığını gerektirir. Bu da iman sahibi olmayan bir mütercimde olmadığı gibi iman sahibi olanda da ağır sözü tercüme yeteneğini kazanmadan görülmeyecek *kutsal bir ruh* (rūḥun ḳudsiyyetun) olmalıdır. Gerçekte, ancak *Prometheusçuluğundan* tövbe edip Cebrail mertebesine yükselen mütercim bu kutsal ruhu elde edebilir. Böylece bu sözü anlaması, kalbine ilḳā edilen (atılan) ve muhatabı aydınlatan bir nur hâline gelir. Böylece mütercimin ağır sözü kendi yabancı diline aktarırken, ateş çalmaktan ziyade nur iktibas eden bir kişilik olmasını sağlayan özel izni elde edebileceği ortaya çıkar. Bu izni elde ettiğinin kanıtı ise imanın kalbinin levhasına yazılmış olması ve eylemlerini desteklemek üzere yeni bir ruhun ona verilmesidir. Bu vesileyle, kendi kavminin diliyle insanlara, Prometheusça değil Cebrailce konuşur.[47] Taha Abdurrahman, bu izinle İlk Alıcı'ya yani Hz. Peygamber'e özgü izin arasındaki farkın asla kapanmayacağını ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber'in izni, ilahî hitabın doğrudan inişine muhatap olmasından kaynaklanan bir nüzul izni, mütercimin izni ise bu hitabı başka bir dile sınırlı biçimde yaklaştırabilen bir tenezzül iznidir. Bu ikinci izin, ilk iznin belirli bir etkisinin sınırlı bir yenilenmesinden başka bir şey değildir.[48]

Taha Abdurrahman'ın tenzil ile tenezzül kavramlarını birbirinden ayırarak bu terimlere farklı anlamlar yüklemesi, kendi sübjektif yaklaşımına yine sübjektif bir zemin kazandırma çabasından ibarettir. Özellikle tenezzül kavramı üzerinden sınırsız bir yorum ve dirayetin önünü açtığı muhakkaktır. Bu yaklaşımın nihai noktası, "Yeter ki mütercim samimi bir Müslüman olsun, Kur'an'dan dilediği anlamı çıkarabilir." gibi keyfî bir anlayışa kadar uzanabilecek bir risk barındırmaktadır. Kanaatimizce müellif katında bu algı oluşumunda da sûfînin kalbine doğduğu kabul edilen birtakım işaretlerle Kur'an'ı yorumlaması şeklindeki tasavvufî tefsir algısının etkili olduğu görülür. Nitekim kalbî idrak ve ilham merkezli tefsir anlayışı, tasavvufî düşüncede benimsenen bir yönelimdir. Bu bağlamda Kuşeyrî (ö. 465/1072), Allah'ın, âlimlerin kalplerine Kur'an'ın te'vîl ve hikmetlerini yerleştirdiğini, seçkin kullarının ise bu ilham sayesinde Kur'an'ın derinliklerindeki sırları ve incelikleri anlayabildiğini belirtirken[49] İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240) ise Allah'ın kitaplarını peygamberlerine vahyettiği gibi, onların anlamlarını da bazı müminlerin kalplerine indirdiği görüşündedir.[50] Kimi müfessirler tarafından mevhibe[51] olarak da tanımlanan kalbî idrak, çeviri sürecinin objektifliğine ve tutarlılığına zarar verebilecek bir öznel yaklaşımı içerir. Çeviride kullanılan yöntemler, karmaşık bir yapı barındırmamalı, bilimsel ve objektif ilkeler içermelidir.

---

44 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 204.

45 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1955), 1/236-237.

46 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*. 14. dip.

47 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 205. Tâhâ Abdurraḥmân'ın dipnotta verdiği Luther atfı dikkat çekicidir. Luther'e göre kutsal metin tercümesi herkesin yapabileceği basit bir iş değil, ciddi bir ehliyet ve sorumluluk gerektirir. Bu nedenle mütercimin dindarlık, samimiyet, titizlik, bilgi ve tecrübeyle temrin kazanmış bir basirete sahip olması şarttır. İnancı yüzeysel olanlar ile dar görüşlüleri güvenilir tercümeye elverişli görmez.

48 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 205.

49 Ebü'l-Kâsım Zeynü'l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhîm el-Basîyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1420), 88.

50 Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Hâtimî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Abdülkâdir el-Cezâirî (Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Garbiyyeti'l-Kübrâ, ts.); Hasan Yaşar, "Mananın Manası ve Anlamanın Mertebeleri", *Dirâyet* 2 (2016), 50.

51 er-Râgıb el-Isfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kalem; Dârü'ş-Şâmiyye, 1412), 95; Cemâluddîn Muhammed b. Ahmed İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân eş-şârika* (eş-Şârika: Câmiʿatü'ş-Şârika, 2006), 443; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.).

Taha Abdurrahman'ın idraki yalnızca akıl ve mantıkla sınırlamayı reddederek işitsel, görsel ve dokunsal algıları da içine alan bir bütüncül yaklaşımı savunması, dikkate değer bir öneri sunmaktadır. Ancak bu algıların çeviriye dâhil edilmesi, metnin dilsel yapısı ve bağlamı üzerinde somut çıktıları ortaya konulmuşsa bir zenginlik nedenidir. Aksi takdirde, bu tür iddialar soyut kalır ve çeviriye destek olacak iken köstek olabilir. Örneğin günümüzde yapılan meâl çalışmalarında, âyetin anlamı dilsel karşılıklar düzeyinde aktarılmakta, duyusal boyutlar ise sınırlı ölçüde görünür kılınmaktadır. Bu eksikliğe dikkat çekmek amacıyla *"Derileri yandıkça, azabı tatmaları için başka derilerle yenileyeceğiz."*[52] ifadesi yerine, *"Kâfirlerin derileri ateşle kavrularak yanıp döküldüğünde, azabı tam hissetsinler diye onlara yeniden taze deriler veririz."* şeklindeki bir çeviri, dokunsal algının öne çıkarıldığı bir meâl denemesi olarak tarafımızca önerilebilir. Binaenaleyh metnin işlevselliğini belirlemek amacıyla çeviri öncesinde, kaynak metnin içerik, dilsel, biçimsel ve bağlamsal özelliklerinin incelenmesi önerilmektedir.[53] Dolayısıyla idrakin her türünü çeviriye dâhil etmek, çeviri sürecini zenginleştirse de pratikte çevirinin doğruluğu ve etkinliği açısından karmaşık bir çabaya dönüştürebilir.

Taha Abdurrahman, çevirmenin özel izni elde etmesi gerektiğini ve bunun ilk belirtisini, mütercimin kalbinde anlamı okuma yeteneğini kazanması olarak tanımlar. Ayrıca çevirmenin kişisel terakkisinde hususi bir izni elde etmesinin ikinci alameti olarak sunduğu ruhun, kendi türünden olmayan başka bir ruhla birleşmesini gerektiren görüşü, sıkıntılar doğurmaktadır. Şöyle ki gelenekte ruhun kemalini elde etmesinde şahsi deneyimler, sürecin olgunlaşmasında birer argüman olarak sunulmuştur. Mutasavvıf olması hasebiyle sezgiye ve manevi dönüşüme paye vererek Taha Abdurrahman'dan çok daha uç noktada durması beklenen Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), insan ruhunun Allah'tan üflenmiş bir nefha olduğunu[54] ve bu ruhun olgunlaşmasının ilâhî aşk ile mümkün olduğunu belirtir. "Bizim gerçek varlığımız sensin ey ruhumuzun ruhu!"[55] şeklindeki tasviri, vahdet-i vücut düşüncesini anımsatsa da ruh kemalinde kişinin kendi çabalarının belirleyici olduğu düşüncesi hâkimdir.[56] Tercümede bu tür irade beyanına dayalı bir seyr-i sülük süreci dahi işletilmezken Taha Abdurrahman, ilâhî mesajın aktarımı gibi kamuya mal olması gereken bir etkileşimde, bunun ötesine geçerek müterciminin kendi türünden olmayan başka bir ruhla birleşmesini şart koşmaktadır. Bir dış müdahale fikriyle hem irade insan elinden alınmakta hem de ilâhî dokunuşlarla beşerilikten sıyrılan bir meâlin sorgulanması imkânsız hale getirilmektedir. Süreci teolojik ve metafizik bir alana refere eden bu birleşme fikri tartışmaya açıktır.

Taha Abdurrahman'ın ateş çalmaktan nur iktibasına yükselme metaforunda ise sezgisel anlayışın hâkimiyetinde bir *nur metafiziği*[57] olarak adlandırılan İşrâkî felsefenin etkisinin olduğu aşikârdır. Çevirmendeki bu terakki, onu Prometheusçu bir figür olmaktan çıkararak, kul ile kutsal arasında aracılık vazifesi üstlenen ilâhî bir temsilciye dönüştürür. Ne var ki çevirmenin ilâhî bir kurtarıcı kisvesiyle sunulması, ayrıca çevirinin metafizik tabanlı kişisel gelişim ve değişim gibi sınırları çizilemeyen unsurlarla ilişkilendirilmesi, çevirinin genel olarak müfessirlerce kabul gören ölçütlerinden sapmaya neden olabilir.

2. Uzaklık Tehlikelerini Uzaklaştırmak

Taha Abdurrahman ağır sözün asıl eksenli çevirilerinin unsurları hakkında bilgi verdikten sonra, "*Uzaklık Tehlikelerini Uzaklaştırmak"* şeklinde bir yan başlık açar. Müellif, ağır sözün doğru bir şekilde asıl eksenli çevirisinin, metnin muhatabın günlük yaşantısı ya da alıştığı düşünce biçimine uygun bir şekilde aktarılmasını zaruri görmez. Aksine, muhatabın o metnin asıl kaynağına, orijinal anlam dünyasına taşınması gerekir. Çünkü kişinin kendini gerçekleştirebileceği alan, tercümeyle ona aktarılmış olan söz değil, aslın yani orijinal sözün bizzat kendisidir. Aynı şekilde, asıl eksenli çeviri, ağır

52 Edip Yüksel, *Kuran Çevirisi* (İstanbul: Ozan Yay., 2013), 100.
53 Jeremy Munday, *Introducing Translation Studies* (Routledge: Routledge, 2001), 49.
54 el-Hicr 15/99.
55 Mevlânâ, *Mesnevî*, ed. Abdülbaki Gölpınarlı, çev. Veled İzbudak (Ankara: MEB Yay., 1998), 1/601.
56 Detaylı bilgi için bkz. Kadir Özköse, "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Düşünce Dünyası", *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi/ Mevlânâ'ya Armağan Sayısı* 8/20 (2007), 82-84; Hilal Arslan, *İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 58-96.
57 Eyüp Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik", *Eskiyeni* 28 (2014), 30.

söze ait ifade ve anlamların yalnızca benzerlerini getirip adeta onun *ateşini çalmak* şeklinde değil, *iman kuvveti* ve *amel devamlılığı* esasıyla gerçekleştirilmelidir. Bu çeviri sürecinde, ağır sözün ifadeleri ve anlamları alıcının kalbinde özel bir anlayış doğurur. Bu anlayış, alıcının dili tarafından, tıpkı bir nurun (ışığın) alınması gibi içselleştirilir ve özümsenir. Ancak bu, imanla yazılmış bir kalbe ve kutsal bir ruhla desteklenmiş bir rehberliğe sahip olunduğunda mümkün olabilir. Eğer bir mütercim, imanla yazılmış bir kalbe ve kutsal ruhun desteklediği bir anlayışa sahip olursa onun yaptığı çeviri, diğerlerinden farklı bir kategoride değerlendirilerek özel bir izinle kabul edilir. Böylece asıl eksenli çeviri, diğer çevirilerden ayırt edici bir özellik kazanır ve *izinli çeviri* olarak nitelendirilir. Müellif, asıl eksenli olmayan tercümelerin bütün ağır söz aktarımlarını tehdit eden uzaklaşma[58] ve uzaklaştırma tehlikelerinden üç tanesini ele alacağını belirtir.[59] Çalışmamızın bu bölümünde, müellifin önceki değerlendirmeleriyle aynı çizgide geliştirdiği görüşlerine ve uzaklık tehlikeleri olarak adlandırdığı hususlara temas edilecektir.

2.1. Ağır Söze Karşı Haddini Aşmak

Daha önce belirtildiği gibi müellife göre mütercim, ağır sözle ilişkiye girince ondan rastgele alıntı yapmaz. Bu sözden bir şey aktarması ancak onu lafzı ve anlamıyla benimseyip ona taabbüdî düzeyde saygıyla bağlanması sayesinde mümkündür. Bu yüzden onun tercüme faaliyeti, sadece teknik bir aktarım değil aynı zamanda ağır söze yaklaşma ve ona yakınlık kazanma çabasıdır. Buna karşılık haddi aşma (تطاول), ağır sözün hürmetini çiğnemek, sınırı aşmak ve dokunulmazlığını ihlâl etmektir. Bu tavır ise taabbüdün tam tersidir. Dolayısıyla ağır söze gerçekten bağlı ve tercümeye ehil olan bir tercümanın kalbinde, hem bağlılık hem de haddi aşma birlikte bulunmaz. Dolayısıyla müellif, bu yaklaşımıyla kulluk ve küstahlığın izinli mütercimin kalbinde asla birleşmeyeceğini vurgulamış olur.[60]

Derin ve kutsal mesajlar taşıyan ağır söze karşı haddini aşmak, Kur'an'la deruni bir bağ kurmak önündeki temel engellerden biri olarak gelenekte de yer eden menfi bir tutumdur. Buna göre Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), kişinin ilahî anlamı yalnızca işitmekle yetinmeyip onu kalbinde taşımasına engel olan başlıca unsurun, Allah'a teslimiyeti perdeleyen bir kibir ve tartışmaya sürükleyen egosal üstünlük arzusu olduğunu belirtir.[61] *"Yeryüzünde haksız yere büyüklük taslayanları âyetlerimden uzaklaştıracağım."*[62] âyetini Süfyân b. 'Uyeyne (ö. 198/814), Allah'ın bu kimselerden Kur'an'ı yalnızca anlamaktan değil, aynı zamanda âyetlerle deruni bir bağ kurmaktan yani onları içsel olarak kavramaktan da uzaklaştıracağı şeklinde yorumlamıştır.[63] İlgili rivayetler bu bakış açısının, geleneksel yaklaşımda da yer edindiğini göstermekle birlikte ağır sözü tam anlamıyla aktarma çabasının haddi aşma vesilesi olarak sunulması, yerleşik anlayışa göre gereksiz bir sınırlamadır.

2.2. Benzeriyle Övünmekten Kaynaklanan Aldanma

Taha Abdurrahman'a göre asıl eksenli mütercim ağır sözü başka bir dile aktarırken, onun aşkınlık, sonsuzluk ve evrensellik olmak üzere yüce niteliklerini zihninde diri tutmaktan bir an bile geri durmaz. Aynı şekilde, ağır sözün hafif denilebilecek bütün sözlerden, sayısız yönlerden ayrıldığını da sürekli fark eder. Nitekim bu söz, beyanında ve nazmında, ayrıca tarihî olaylardan bilinmeyen yönleri haber vermesinde, gaybî hakikatlerden örtülü kalan tarafları açığa çıkarmasında, keza teşrîin en ince ayrıntılarını ve kâinatın şaşırtıcı yönlerini ortaya koymasında diğer bütün hafif sözlerden ayrılır. Üstelik bütün bu faydaların her birinin bağlamında gizlenen ince sırlar da cabasıdır. Ağır sözle ilişkisi böyle olan birinin, onu, bırakın iç tarafını dış anlamını dahi bütünüyle koruyacak bir tarzda aktarmaya tam mânâsıyla güç yetirebileceğini aklından bile geçirmesi mümkün değildir. Bilakis kendisine nasip edilen

---

58 Tâhâ Abdurrahmân, bu kelimenin peşine verdiği dipnotta, En'âm Sûresi 26. âyet üzerinde düşünülmesini talep etmektedir: وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُۚ وَاِنْ يُّهْلِكُوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُوْنَ *"Onlar hem insanları peygamberden uzak tutmaya çalışırlar hem de kendileri ondan uzak dururlar. Oysa onlar, farkında olmadan ancak kendilerini mahvederler."* el-En'âm 6/26.

59 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 205-206.

60 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 206.

61 Ebû Abdillâh el-Muhâsibî, *Mâhiyyetü'l-akl ve ma'nâhü ve ihtilâfü'n-nâs fîh*, thk. Hüseyin Kuvvetli (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 234.

62 el-A'râf 7/146.

63 Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432), 773.

anlayışı, ancak nurdan bir kıvılcım olarak görür. Şayet bu söz onu içine almamış, kendisini ona bizzat açmamış olsaydı o kıvılcıma da erişemez ve kalbi de onunla aydınlanmazdı.[64]

2.3. Tebdīl ve Tahrīf Yapma

Metnin aslına bağlı kalan mütercim, ağır sözle kurulan ilişkinin tarafsız bir ilişki olmadığını açıkça kavrar. Çünkü ağır söz, ondan, içerdiği itaate dair yükümlülükleri üstlenmesini ister. Bu yükümlülüğe bağlı kalmamak ise o sözün başka dile aktarımını değiştirmeye açık hâle getirir. Fakat bu ilişki, bunun tam tersine, müdahale/karışma ilişkisi de değildir. Zira ağır söz, kendisinde olmayan bir şeyi zorla içine alacak şekilde dayatmaya maruz bırakılamaz. Böyle bir zorlama ise tercümeyi tahrife sürükler. Öyleyse bu, ne bir kayıtsızlık ne de zorlayıcı bir müdahale olup bilakis yakınlık ilişkisidir. Tercümanın bu kelâma yönelişi arttıkça, kelâm da ona daha fazla açılır. Böylece mütercim, iradesi nispetinde, metni değiştirme ve tahrif etme ihtimalinden korunmuş olur.[65]

İlgili aktarımdan anlaşıldığı kadarıyla ağır sözün, harici bir zorlama veya müdahaleye açık olmaması, -bilinçli ya da değil- mütercimin metni anlamından saptırma girişimlerini prensip olarak engellemeyi amaçlamaktadır. Ne var ki bu müdahale yasağının gerekçelendirilme biçimi, Taha Abdurrahman'ın yaklaşımı ile yerleşik usul anlayışı arasında belirgin bir ayrışma noktasına işaret etmektedir. Zira klasik usulde, mezhebî taassup veya ön kabuller doğrultusunda metne müdahale edilmesi özellikle reddedilerek[66] metnin bağlamından koparılması yöntemsel bir sorun olarak eleştirilmiştir. Ancak bu müdahale yasağı, manevî bir zorunluluk olarak değil, dilbilimsel doğruluk ve bağlamsal sadakat ilkesine dayandırılmaktadır.[67] Bu yönüyle klasik yaklaşım, çevirmen niyeti ya da indi eğilimlerden ziyade, dilsel ve metodolojik yeterlilik üzerinden hüküm vermektedir. Bu yaklaşımın, yalnızca klasik döneme özgü bir hassasiyet olmayıp modern tercüme anlayışını da şekillendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda Chesterman, modern çeviri etiği modellerinden biri olan *temsil etiği*ni, özellikle kutsal metinlerin çevirisinde tercih edilen bir strateji olarak sunmakta ve bu etik çerçeveyle metnin herhangi bir müdahale, ekleme veya değişikliğe tâbi tutulmaksızın, aslına sadık kalınarak hedef dile aktarılmasını kastetmektedir.[68] Buna karşılık Taha Abdurrahman'ın vurguladığı *içsel yaklaşma* kavramı, metin sadakati ilkesine soyut ve sübjektif bir boyut ekleyerek çevirmenin yeterliliğinin tespitinde nesnel ölçütlerin geri plana itilmesi riskini de beraberinde getirmektedir.

3. Tercümede Beliren Tehlikeler

Taha Abdurrahman uzaklaştırma tehlikelerine işaret ettikten sonra, Allah Teâlâ'nın işitme, konuşma ve bakma sıfatına bağlı olarak farklılaşan üç tehlikeye daha temas etmektedir.

3.1. Dinlemezlik Yapmak

Asıl eksenli tercümeye sadık kalan mütercim şunu bilir: Ağır söz öyle bir dikkat ve bağlılıkla okunmalıdır ki kelâmı indiren Allah, bu okuyuşu kabul buyursun ve tercümeyi de makbul görsün. Ancak böyle bir ilahî kabule talip olmanın şartı vardır. Mütercim, okuduğu şeyi önce kendisi gerçekten işitmiş olmalı, metnin işaret ettiği hüküm ve çağrıya içtenlikle karşılık vermiş bulunmalıdır. Bu şart gerçekleştiğinde, mütercimin işittiği şey sıradan bir idrak olmaktan çıkar. Onu işittiren ve doğruya yönelten bizzat bu kelâmın sahibidir. Bu yüzden müellife göre tercümana yönelik ilahî dinleyişin hakikati, Allah'ın ona işittiğini işittirmesidir.[69]

Taha Abdurrahman'ın uzaklaştırma tehlikelerine dair yaptığı tasvirde mütercimin yalnızca teknik uğraşı sınırlarına hapsolarak okuduklarını içselleştirmemesi ve onlara uygun tavır geliştirmemesi, metnin ruhuna nüfuz etmesi ve ilâhî bir dinleyişin (Allah tarafından kabulün) önündeki en büyük engeldir. *"Kulum, farz ibadetlerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder. Sonuçta ben onu severim. Sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen*

64 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 206.
65 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 207.
66 Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî (Riyad: Dirâsât fî ulûmi'l- Kur'âni'l-Kerîm, 1427), 184.
67 Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 2/171; Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak Sibakın Rolü", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, (2009), 13.
68 Detaylar için bk. Andrew Chesterman, "Proposal for a Hieronymic Oath", *The Translator* 7/2 (2001), 139-142.
69 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 207.

ayağı olurum."[70] hadisi bu algıya bir delil olarak sunulabilirse de tercümenin başarı kriterlerini; sınırları ve buna bağlı olarak mahiyeti kestirilemeyen Allah'ın dinleyişi gibi manevi bir bağlama ve zemine angaje eden bu sofistik düşünce, nesnellikten ve tercümenin amacından uzak gözükmektedir. Nitekim ilâhî dinleyiş, tercümanın işlevini nebevî güdümlü bir vasatta sunma gibi bir tehlikeye kapı aralar. Ayrıca mütercimin kişisel dini uygulamaları ve bağlılıklarıyla şekillenen dini tecrübeleri; okuyucu ve çevirmen mihraklı, estetik, teknik, bağlamsal ve dilsel birçok parametreye sahip tercüme sürecini belirleyen odak bir faktör olmamalıdır.

3.2. Konuşmama/Susma

Müellife göre asıl eksenli mütercim, bir kez daha başkalarından daha iyi bilir ki karşısındaki metin, benzeri olmayan bir kelâmdır**.** Bu yüzden onu, herkesin kullandığı sıradan akılla okuma ve anlama ile yetinmeyip daha üstün bir kavrayışla idrak etmeyi arzular. Ne var ki böyle bir kavrayışa ulaşmanın yolu, yüce konuşanın ona kendi katından bir ruh ihsan etmesine bağlıdır. Bu sebeple mütercimi, bütün uzuvlarıyla amelin içine, kalbiyle de okuduğu sözün içine gömülmüş hâlde görürsünüz. Ta ki her kelimede o yüce konuşanın huzurunu sezsin ve hitabını iç dünyasında işitsin. Dolayısıyla müellife göre, mütercime yönelik ilahî kelâmın hakikati, onun kutsî bir ruh ile desteklenmesidir.[71]

Taha Abdurrahman'ın tercüme sürecine varoluşsal bir derinlik atfederek mütercimin ilâhî kelamı sıradan değil, sıradanın üstündeki bir akılla anlaması gerektiği yönündeki yaklaşımı, klasik ve modern çeviri teorilerinde esas alınan metin ve dil temelli anlama anlayışıyla belirgin bir çatışma içindedir. Sözün ne anlama geldiğini çözmek için dil tüm işlevselliğiyle bir araç görevi görse de bir ifadenin özünü kavrayıp onun asıl amacını düşünmek için, dil bilgisi de yalnız başına yeterli bir kriter değildir.[72] Her ne kadar bir ifadenin nihai maksadını kavramada salt dilbilim temelli çözümlemelerin yetersiz kalabileceği kabul edilse de bu yetersizlik, dilin sistematik yapısını aşan öznel ve ruhsal tecrübelerle telafi edilmeye çalışıldığında, tercüme faaliyeti metodolojik bir belirsizliğe sürüklenmektedir. Bu bağlamda, ilâhî kelamın derinliklerine nüfuz edebilmek için mütercimin susması gerektiği yönündeki vurgu, ilk bakışta hermenötik bir derinlik iddiası taşısa da tercüme, mahiyeti gereği suskunluğu değil, anlamın dil aracılığıyla yeniden inşasını gerektiren iletişimsel bir faaliyettir. Bu nedenle susmanın pratik bir yöntem sunmayıp tercümenin iletişimsel doğasıyla çelişmesi, hermenötik bir paradokstan[73] başka bir şey değildir.

Müellifin ilgili yaklaşımında kısmen İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ruhun yetkinleşmesini bilgi ve erdemlerin kazanılmasıyla ilişkilendiren anlayışının izleri tespit edilebilir. İbn Sînâ'ya göre insan ruhu, aklî ve ahlâkî erdemler yoluyla faal akılla irtibat kurmaya yönelir ve bu süreçte ilâhî feyz, insan çabasını dışlayan doğrudan bir müdahale şeklinde değil, bu çabanın tabiî bir sonucu olarak ortaya çıkar.[74] Buna karşılık Taha Abdurrahman'da kalbî ve ruhî boyutlar özellikle öne çıkarılarak ilâhî müdahale ile insan çabasını daha iç içe geçiren bütüncül bir model önerilmektedir.

3.3. Görmemek/İhmal etmek

Asıl eksenli tercümeye sadık kalan mütercim, ağır sözün bir başka yönünü de çok açık biçimde kavrar. Bu söz, söyleyeninden hiçbir zaman kopmaz. Yüce söyleyeni her daim hazır ve nazırdır. İnsan sözleri ise söylendikten sonra çoğu zaman dolaşıma girer ve okuyanlar o sözleri kendi eğilimlerine göre çekiştirip farklı amaçlarla kullanabilirler. Ağır sözde ise böyle bir kopuş mümkün değildir. Bu sebeple tercüman, onu başka bir dile aktarırken yüce söyleyenin nazarını ve murakabesini üzerinde hisseder. Allah ona neyi ve nasıl aktaracağını göstermeseydi, yaptığı işin mutlaka bozulacağına kesin olarak inanır. Tercümesi ne kadar düzgün olursa olsun, çalışması hata ihtimaline bütünüyle kapanmaz. Kalbi

---

70 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Dımaşk: Dârü Tavki'n-Necât, 1422). er-Rikâk/38 (no: 6502).

71 İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî - thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz, *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut, 1993).

72 Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 70.

73 Konu hakkında detaylı bilgi için bkz.Jaroslav Stetkevych, "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox And The Productıon Of Meaning/Arapçanın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mananın Üretimi", çev. Ömer Kara, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2009), 388-406.

74 Konu bağlamında detaylı bilgi için bkz. Stetkevych, "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox And The Productıon Of Meaning/Arapçanın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mananın Üretimi", 388-406.

hatayı istemese ve ondan sakınsa bile bu risk tamamen ortadan kalkmaz. Müellife göre ilahî nazarın hakikati de burada ortaya çıkar. Allah'ın tercümana nazarı, onun yaptığı işe olduğu kadar, asıl olarak kalbine yöneliktir.[75]

Taha Abdurrahman, tercüme sürecindeki hataların kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Gayet anlaşılabilir ve hakkı teslim edilebilir bu olguya yönelik klasik tercüme teorileri, kaynakları doğru aktararak hataları kökten önleme[76] ya da en azından asgari oranla sınırlamaya yönelik sistematik bir çaba içerisinde olmasına rağmen mütercimi, somut çabalar yerine salt manevi odaklanmaya teşvik etmek, metin analizine dayalı profesyonel sorumluluğu gölgede bırakabilir. Aslında klasik yaklaşımda da bu tasavvurun izdüşümüne rastlamak mümkündür. Bu bağlamda müfessir için tevekkül, ihlâs, ilhamın gerekliliği; vesvese gibi nefse ait musibetlerden kurtuluş yolları; kişinin kendini beğenmekten sakınıp işlerini Allah'a havale etmesi gibi hususlara temas edilerek[77] Kur'an'la iştigal eden kitlenin samimi bir niyetle mücehhez olmasına, yapıp ettiklerinden Allah'ın haberdar olduğuna dikkat çekilmiştir. Bunun bir ilke olarak diğer unsurlar yanında bir değeri ve tutarlı bir yönü bulunmasına rağmen tüm tercüme algısını ilgili parametre üzerine inşa etme fikri, Kur'an'ın açıklayıcı ve anlaşılır bir kitap olduğunu ifade eden *tebyīn* niteliğiyle bağdaşmaz. Bu durum, mütercimin sürekli olarak bu minvalde baskı hissetmesine yol açarak, üzerinde öngörülemez derecede aşırı bir manevi ve psikolojik etki yaratabilir. Bu da orijinal dilsel çözümler geliştirme ve anlamı en iyi şekilde yansıtma yeteneğini kısıtlayabilir.

Sonuç

Kur'an'ı, Yûsuf es-Sıddîk gibi müelliflerce Grek temelli bir varyasyon olarak sunma çabalarına karşı Taha Abdurrahman'ın geliştirdiği tepkisel ve derinlikli analizindeki metafizik, manevi ve ameli tecrübeyi önceleyen vurguları, çevirinin kutsal metinlerde taşıdığı zorlukları ve derin anlamları dile getirme konusunda ilham verici olsa da uygulama açısından bazı problemlere gebedir.

Abdurrahman'ın Kur'an'ı ağır, tercümesini ise hafif söz olarak nitelemesi, ilâhî kelamın herhangi bir dile eksiksiz şekilde çevirisinin imkânsız olduğu tezine dayanak oluşturur. Çeviriyi hafif söz olarak küçümsemek yerine, onun iletişimsel ve işlevsel boyutlarını ön plana çıkarmak gerekir. Müellif harfî ve içeriksel çeviri türlerine eleştiri getirerek asıl eksenli çeviri modelini önermektedir. Cebrailce bir tercüme olmasını umarak sistematize ettiği, yalnızca özel izinle erişilebilen asıl eksenli çeviri şartlarını uygulamak neredeyse imkânsız bir ideaya dönüşmüştür. Hele ki her okuyucudan metnin kaynak dilini öğrenip orijinal metinle birebir ilişki kurması beklentisi, imkânsız olmasının yanı sıra, meâllerin evrensel erişim sağlama işleviyle de çelişmektedir.

Abdurrahman'ın, izinsiz çeviriyi Prometheusçu bir eylem olarak nitelendirmesi, çeviriyi hırsızlık ile ilişkilendiren problemli bir kıyastır. Çevirmenin, metni izinsiz bir şekilde çalması olarak sunulan bu yaklaşım, çevirinin akademik ve etik boyutunu gölgelemektedir.

Taha Abdurrahman katında çeviri, yer yer İşrâkî bir zemin telakkisiyle anlam kazanmıştır. Bu sebeple çeviri, yalnızca metni tüm potansiyeliyle erek dile nakletme olarak değil, manevî bir hazırlık ve özel bir edep çerçevesinde icra edilmesi gereken adeta kutsi bir amel olarak benimsenmiştir. Bu tasvirde bağlamı gözetme, maksadı dikkate alma, muhatabı ve kültürel şartları hesaba katma gibi ölçütler ikinci plana itilerek çeviri, neredeyse kutsal bir merasim olarak lanse edilmiştir. Böylesi indi bir yaklaşım, çevirinin marifet temelli hususiyetlerini ve hedeflediği ferdi ya da toplumsal tesirini haliyle zayıflatır. Ayrıca çevirmeni, türlü meşakkatlerle elde edilen ehliyet ve zamanla olgunlaşan meslekî tecrübeden ziyade manevî arınmayla meşrulaşan bir noktaya indirger. Böylece çeviri, ilim ve emekle öğrenilen, alın teri bir sanat bir mahsul olmaktan külliyen çıkarılarak daha teknik bir ifadeyle teolojiyle beslenen kategorik bir imtiyazlığa hapsettirilir. Çevirmenin ilahî bir destek ve yönlendirmeyle sürece esaslı müdahalelerde bulunan bir vesile olarak sunulması da çevirinin tabiîliğine ve fonksiyonelliğine ister istemez ket vuracaktır. Farklı dillerden, kültürlerden ve ehil kimselerden gelen katkılarla gelişen çeviri faaliyetlerinin ufkunu ne yazık ki tahdit edecektir. Binaenaleyh, Taha Abdurrahman'ın Kur'an'ı esaslıca

75 Tâhâ Abdurrahmân, *Suâlu'l-amel*, 207-208.
76 Muhammed Ahmed Ma'bed, *Nefahât min ulûmi'l- Kur'ân* (Medine: Mektebetü't- Tayyibe, 1406), 76.
77 İbn Atiyye el-Endelüsî, *Mukaddimetân fî ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Arthur Jeffery (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1953), 174-175.

okumaya yönelik geliştirdiği bu düşünsel parametrelerin bahsi geçen yönlerden geliştirici katkılara muhtaç olduğu belirtilebilir.

Taha Abdurrahman'ın Kur'an tercümesi için sunduğu önermeler, uygulanabilirliği bir tarafta tutulursa alışılagelmiş fikirlerden farklı durmaktadır. Müellifin felsefî birikimini tasavvufla harmanlayarak Kur'an çevirisi için sunduğu görüşleri, okuyucu için heyecan verici olabilir. Ancak çalışmada da belirtildiği üzere, pratikteki karşılığının ne olduğu veya olabileceği oldukça müphemdir. Kur'an'ı anlama faaliyeti ile onu içselleştirme sürecinin aynîleştirilmesinden doğan kavramsal belirsizlik, yalnızca ona özgü bir tercih olmaktan çıkarak sübjektifliğin Kur'an tasavvurumuza nüfuz eden derin etkilerine işaret etmektedir. Anlamın bireyselliğe indirgendiği bu yaklaşım, Kur'an'ın evrensel hitap özelliğini zedeleyerek, metnin anlamını daraltmakta ve nihayetinde anlamı kişisel yoruma mahkûm eden bir kapalılığa yol açmaktadır. Bu nedenle, çağdaş Kur'an yaklaşımlarında anlam ile yorumu, özne ile metni, tecrübe ile nassı titizlikle ayrıştıran bir metodolojik hassasiyetin gerekliliği artık ertelenemez bir sorumluluk hâline gelmiştir.

Bu tespitler, Kur'an çevirisine dair bundan sonraki çalışmalarda hangi esasların öne çıkarılması gerektiğini de açık biçimde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede, Kur'an çevirisine ilişkin bundan sonraki tartışmalarda mütercimin manevî tecrübesini merkeze alan doğrulanamaz yeterlilik ölçütleri yerine metne sadakat, bağlam, semantik bütünlük ve tahkik edilebilirlik gibi nesnel ölçütlerin esas alınması gerekmektedir. Ayrıca meâle dair yapılacak çalışmalarda teorik çerçevelerle yetinilmemeli, somut örnekler üzerinden ilerlenmeli ve sınanabilir öneriler geliştirilmelidir. Bunun yanında, Kur'an tercümesinde amelî hassasiyet önemli görülse bile bu husus, çevirinin tek veya belirleyici ölçütü haline getirilmemelidir. Aynı şekilde mütercimin maneviyatını ve iç tecrübesini esas alan değerlendirmeler yerine, ortak ilmî ölçütlerle denetlenebilir yaklaşımlar tercih edilmelidir.

Kaynakça

Abdurrahman, Taha. *Amel Sorunsalı Bilim ve Düşüncenin Pratik Temelleri Üzerine Bir Araştırma*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2024.

Arslan, Hilal. *İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak Sibakın Rolü". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 11-48.

Basil Hatim - Lan Mason. *Discourse and the Translator*. United Kingdom: Routledge, 1990.

Bekiryazıcı, Eyüp. "İslam Düşüncesi ve İşrâkîlik". *Eskiyeni* 28 (2014), 25-36.

Birışık, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/417-422, 2002.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dımaşk: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.

Carol Griffiths. "Patterns of Language Learning Strategy Use" 31/3 (2003).

Chalofsky, Neal E. *Meaningful Workplaces: Reframing How and Where We Work*. San Francisco: CA: Jossey-Bass, 2010.

Chesterman, Andrew. "Proposal for a Hieronymic Oath". *The Translator* 7/2 (2001), 139-142.

Cündioğlu, Dücane. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Çelebi, İlyas. "İstirâk-ı Sem'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/371-373. İstanbul, 2001.

er-Râgıb el-Isfehânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem; Dârü'ş-Şâmiyye, 1412.

Gezer, Gökmen - Can, Muhammed Zahid. "Kültürü Çevirmek: Kültür Aktarımı Kapsamında Çeviri". *Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 355-370.

Hacımüftüoğlu, Esra. "Prometheus'den Halife'ye.. Doğu ve Batı'nın İnsan Tasavvurları". *Bilimname: Düşünce Platformu* 35 (2018), 505-534.

Hâtimî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdülkâdir el-Cezâirî. Mısır: Dârü'l-Kütübi'l-Garbiyyeti'l-Kübrâ, ts.

İbn Akîle, Cemâluddîn Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân eş-şârika*. eş-Şârika: Câmi'atü'ş-Şârika, 2006.

İbn Atiyye el-Endelüsî. *Mukaddimetân fî ulûmi'l- Kur'ân*. thk. Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1953.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî - thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz. *Fethu'l-bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut, 1993.

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaʿati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1955.

Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fahd b. Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî. Riyad: Dirâsât fî ulûmi'l- Kur'âni'l-Kerîm, 1427.

Kaya, Mahmut. "İşrâkıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/435-438. İstanbul, 2001.

Kırca, Celal. "Kur'an'ı Anlama Sorunları ve Yöntemleri". *Bilimname: Düşünce Platformu* 26/1 (2014).

Kıyasettin Koçoğlu (ed.). *Kur'an Mealleri Sempozyumu (24-26 Nisan 2003)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynü'l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrâhîm el-Basîyûnî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1420.

Ma'bed, Muhammed Ahmed. *Nefahât min ulûmi'l- Kur'ân*. Medine: Mektebetü't- Tayyibe, 1406.

Maşalı, Mehmet Emin. "Tâhâ Abdurrahman'ın Modernite ve Modernist Kur'an Yorumlarına Yönelik Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 34 (2015), 1-51.

Maşalı, Münteha. "Taha Abdurrahman'ın Fıkhı Ahlaka Dayandırma Çabası: İ'timârî Fıkıhtan İ'timânî Fıkha Geçiş Önerisi". *Eskiyeni* 48 (2023), 115-134.

Mevlânâ. *Mesnevî*. ed. Abdülbaki Gölpınarlı. çev. Veled İzbudak. Ankara: MEB Yay., 1998.

Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-. *Mâhiyyetü'l-akl ve ma'nâhü ve ihtilâfü'n-nâs fih*. thk. Hüseyin Kuvvetli. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.

Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies*. Routledge: Routledge, 2001.

Murat Serdar vd. (ed.). *Kur'ân Meâlleri: Sorunlar, Çözüm Önerileri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2023.

Mustafa Çağrıcı (ed.). *Kur'an Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkez Yayınları, 2021.

Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Söz Basım Yayın, 2007.

Özköse, Kadir. "Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin Düşünce Dünyası". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi/ Mevlânâ'ya Armağan Sayısı* 8/20 (2007), 79-92.

Stetkevych, Jaroslav. "Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox And The Productıon Of Meaning/Arapçanın Hermenötik Terminolojisi: Paradoks ve Mananın Üretimi". çev. Ömer Kara. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2009), 388-406.

Suyûtî, Celâluddîn es-. *el-İtkân*. thk. Şu'ayb el-Arna'ût. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432.

Şimşek, Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap Dünyası Yay., 2013.

Tâhâ Abdurrahmân. *Fıkhu'l-Felsefe: el-Felsefe ve't-terceme*. Dârü'l-Beyzâ: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 1995.

Tâhâ Abdurrahmân. *Suâlu'l-amel: Bahsun an usûli'l- ameliyye fi'l-fikr ve'l- ilm*. Beyrût: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2012.

Vardar, Berke. *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*. Ankara: TDK., 1982.

Vermeer, Hans J. - ed. Lawrence Venuti. "Skopos and Commission in Translational Action". *The Translation Studies Reader*, 221-233.

Yaşar, Hasan. "Mananın Manası ve Anlamanın Mertebeleri". *Dirâyet* 2 (2016), 130-161.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul, 2000.

Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.