DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 22 | SAYI: 87 | KASIM, ARALIK, OCAK 2018-19 | ISSN: 1303-7242



ÇEVİRİ - I

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Çeviri - 1

87

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 87
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Ahmet Özcan, Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Ankara Merkez
Kültür Mah. Becerikli Sok.
20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 425 68 64 / 425 68 65
İstanbul Şube
Narlıbahçe Sokağı, Özhekim Han,
No: 1/8 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: 0 (212) 243 47 11
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
15 Ağustos 2019

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: René Magritte, *Düşlerin Anahtarı*, 1930.
Arka Kapak Resmi: René Magritte, *Kişisel Değerler*, 1952.

İÇİNDEKİLER

ÇEVİRİ - I

Murat Coşkuner 11
Toplumun Bilime Tercümesi: Sözlü Kültürel Toplulukların Yazılı Bilim Diline Çevrilmesinde Temsil Sorunu

Emel Koç 25
Felsefe, Kültür, Dil ve Çeviri: Türkiye'de Felsefe Çevirilerine Genel Bir Bakış

Abdullah Onur Aktaş 51
200 Yaşına Giren Schopenhauer Felsefesinin Türkçedeki Doğum Sancıları

Elif Okan Gezmiş 71
Başka Dilde Freud, Başka Bir Freud

Ergun Kocabıyık 95
Evire Çevire İhanet: Çevirmenler, Matbaacılar ve Reformasyon

Sinan İlhan 121
Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu

Gürkan Dağbaşı 181
Arapçadan Türkçeye Yapılan Şiir Çevirilerinin Nitelik ve Nicelik Yönünden Değerlendirilmesi

Kemal Ramazan Haykıran 207
Moğol Gölgesinde Gelişen Dil: Türkçenin Yükselişi ve 14. Yüzyıl Batı Anadolusu'nda Türkçe Çeviri Faaliyetlerine Bir Bakış



Nicolas Poussin, *Et in Arcadia Ego*, Louvre Müzesi, 1637.

Resimdeki çobanların incelediği mezar yazısı "Ben de Arkadya'daydım" veya "Arkadya'da Bile Ben Varım" şeklinde iki türlü de okunabilir. Eğer bu yazı ölüye atfedilmiş ise ilk *çeviri*, ölümün kendisine atfedilmiş ise ikinci *çeviri* kabul görebilir.

Ayrı ayrı medeniyetleri açar gibi görünen büyük "uyanış"lar, hakikatte, gittikçe genişleyen sürekli tefekkürler birbirine bağlıdır. Bu sürekli tefekkürü temin eden ise bilhassa "tercüme"dir.

Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, "Önsöz", 1935

Tercüme, bizim nazarımızda, mekanik bir nakil hareketi değildir. Herhangi bir eser, ana dile geçirilmiş sayılabilmek için bu işi yapanın, müellifin zihniyetini benimsemesi, daha doğrusu müellifin mensup olduğu cemiyetin kültür ruhuna gerçekten nüfuz etmesi lâzımdır. Böyle olunca da o cemiyetten alacağı mefhumlarla kendi cemiyetinin fikir hazinesini zenginleştirmesi tabiîdir. Bunun içindir ki ana dilimizin bu inzibatlı fikir çalışmaları ile, yepyeni tekâmül imkânları kazanacağına inanmaktayız.

Hasan Âli Yücel, *Tercüme* dergisi, önsöz, 19 Mayıs 1940, sayı 1

Tercüme mecmuasından, *tercüme ilmi*'ni öğretmesini bekliyenler oldu. Biz, öyle bir bilginin bulunduğuna kani değiliz. Zola sanatı "Tabiatin bir mizaç arasından görünüşü" diye tarif etmiş; bir eserin tercümesi de o eserin bir mizaç arasından görünüşüdür. Muayyen bir tercüme usulü yoktur, belki tasavvur dahi edilemez. Bunun için biz öyle bir usulü öğretmeğe, yahut bulmağa kalkışmadık. Türk muharrirlerinin başka dillerden okuyup da sevdikleri, kıymetleri zamanın da tasdiki ile anlaşılmış yazıları dilimize çevirmelerini istiyoruz; nasıl tercüme edeceklerini kendileri bulurlar.

Nurullah Ataç, *Tercüme* dergisi önsöz, 19 Mayıs 1941, sayı 7

Her şeyden önce, bugün Türkiye'de görünüşte yoğun bir çeviri etkinliğinin varlığına karşın, "Ne çevrilmektedir?" sorusuna bulunacak yanıt, pek iç açıcı değildir... Bu durum, tecimsel amaçların yanı sıra, geniş ölçüde neyin çevrilmesi gerektiğinin iyi bilinmemesinden de kaynaklanmaktadır. *Yazko Çeviri*'nin yazınsal ürünler ve inceleme çevirileri sunmaktaki amacı da kendiliğinden belirginleşmektedir; amaç, nelerin çevrilmesinin yazın ve kültür yaşamımıza katkılarda bulunabileceği konusunda biraz olsun yol gösterebilmektir.

Ahmet Cemal, *Yazko Çeviri*, 1981, sayı: 1

Niye "çeviri"? Gerek çevrilip bize sunulan örneklerle, gerekse dil tercihleriyle kültür ve iletişimimizi bunca etkileyen çeviri olgusuna daha eleştirel bir bakışla yaklaşmak; yordamlayarak belli bir dil anlayışı oluşturmak; ister çeviri "izler"i olalım, sık karşılaştığımız, kimi zaman gözardı ettiğimiz düğüm ve sorunları siz okurlarımızla birlikte tartışmak ve irdelemek için.

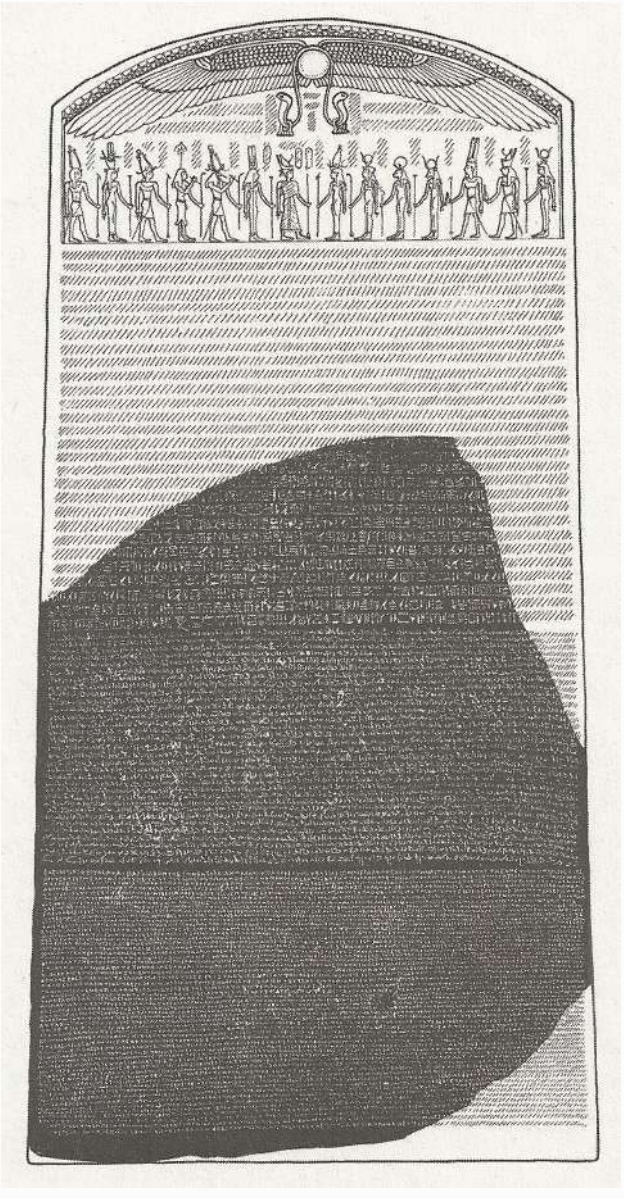
Metis Çeviri, Ekim 1987 Sayı: 1

Çeviriyi nasıl tanımlayacağız? Öncelikle bir dilden başka bir dile aktarımda bulunurken yeni bir bilincin doğuşuna tanıklık ediyoruz. Farklı kültürler arasında heyecan verici bir rastlaşmadır bu. Uzak ve yabancı dildeki bir eser, çeviri aracılığıyla başka bir ana dile davet edilmiş, o dilin kalıpları içinde düşünmeye ve konuşmaya sevk edilmiştir. Bu yönüyle geçmişte dar bir sahada dolaşımdaymış gibi görünen çeviri eserler uygarlık meselesinde belirleyici olmuş, daha geniş halkalara yayılabilmiştir. Çeviri eserler bir karşılaştırma imkânı vermektedir öncelikle. Bu sayede kendi içine kapalı toplumları kıpırdatmak ve harekete geçirmek için bir dildeki tüm alışveriş olanakları değerlendirilmiştir. Çevirilerin arttığı, toplumda dinamik bir güç olarak görülmeye başlandığı devirlerde kültürlerin özlem duyduğu, altın çağların dil zenginliği, düşünce derinliği ortaya çıkmıştır. Kendini yenilemek isteyen, batılı ve doğulu düşünce akımları öncelikle klasik kültürün eserlerini tanımakla kollarını sıvamışlardır. Rönesans ileriye yönelmek adına çeviri eserler sayesinde evvela Antik Yunan'a dönmüştür. İslâm kültürünün uyanışı büyük ölçüde Batı'ya aktardığı çeviri eserler sayesindedir. Çeviriler bir köprü vazifesi üstlenmiş, bizzat tarihin geçiş evrelerinde çeviri faaliyetlerinin etki derecesi esas alınmıştır.

Elbette çeviri bir heyecan ve keşfetme arzusudur. Çoğu zaman başka bir dili kendi diline aktarırken kendi dilinin inceliklerine varmak çevirmenlerin sıklıkla karşılaştığı bir duygudur. Çevirmenin yaratıcılığı ve derinliği birçok kelimede temayüz eder. Öte yandan hangi eserlerin seçileceği konusu başlı başına bir politikayı içerir. Kimi çevirilerin doğruluğu ve yanlışlığı tartışmaları ise hiç bitmeyecektir. Yukarıda alıntıladığımız pasajlar, bu ülkede bir dönem çeviriye yaklaşımdaki hassasiyeti ve harcanan onca emeğin izlerini sürmektedir. Biz de bu sayıda genel bir bakışı sunmakla yetiniyoruz. Son olarak geçmişte çeviri faaliyetleri daha ideal bir seviyede yürürken, bugün bu meselenin –diğer tüm sorunlar gibi– zamanın kısa vadeli eğilimlerinden ve daha dar bir bakış açısından bağımsız olmadığını da vurgulayabiliriz.

Doğu Batı, "Çeviri", Önsöz, Sayı: 87-88, I. ve II. Cilt, 2019

Çeviri - I



Rosetta Taşı

Rosetta taşının yazı dili ve çeviri tarihi açısından ayrı bir önemi vardır. MÖ 196'da bir grup rahip tarafından, Mısır'ın o dönemki sosyopolitik konumundan dolayı üç farklı yazı dilinin aynı yüzeyde kullanılması sebebiyle; Hiyeroglif sembolleri ile yazılıp Demotik (eski bir Mısır yazısı) ve Antik Yunancaya çevrilmiştir. Antik Yunanca ile de yazılmış olması daha modern zamanlarda metnin deşifre edilmesini kolaylaştırmıştır.

18. yüzyılda Fransızlar tarafından Mısır'ın El-Rashid deltasında bulunmuş olmasına rağmen, 19. yüzyılda İngilizler tarafından British Museum'a götürülmüştür. Dünyanın en iyi bilinen arkeolojik eserlerinden olup üzerinde, yazıldığı dönemin yönetimsel bilgilerini ve geçmiş firavunun Mısır'a olan katkılarını içerir: Tapınaklara verilen armağanlar, vergi indirimleri ve başkaldırı sonrası Mısır'a barışın geri gelmesinden bahseder.

TOPLUMUN BİLİME TERCÜMESİ: SÖZLÜ KÜLTÜREL TOPLULUKLARIN YAZILI BİLİM DİLİNE ÇEVRİLMESİNDE TEMSİL SORUNU

Murat Coşkuner*

GİRİŞ

Medenileşmiş ve yazıyla kurulmuş dünyamıza uzak olan ve söze dayalı, sözlü kültür topluluklarının üyelerinin nasıl düşündüğünü ve bu kültürün altında yatan sembolik anlamlandırma sisteminin ne olduğunu yazıya dayalı dünyamız için metinselleştirmek suretiyle açıklama ve betimleme meselesi bir çeviri etkinliği olarak ortaya çıkar. Bu genellikle, "ilkel" düşüncenin esas olarak içinde yaşadığı dillerde sahip olduğu tutarlılığın bizim dilimizde de mümkün olduğunca anlaşılır kılınma sorunu olarak kendini gösterir.[1] Oysa sözlü bir kültürün ürününü, yazıyla biçimlendirilmiş bir dünyanın ürünü haline getirmek için yürütülen ve kültürlerarası çeviri faaliyeti olarak adlandırılabilecek bu süreç, kaynak kültürün bir temsilini ortaya koyarak, bu kültüre yabancılaşmış bir ürün ortaya çıkarmaktadır.

* Dr. Murat Coşkuner, Kocaeli Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler ABD.

[1] Talal Asad, *Dinin Soykütükleri*, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2014, s. 194.

Çeviri edimini bu şekilde bir kültürlerarası çeviri bağlamında ele almaya olanak sağlayan yazarlardan biri olan Romen Jakobson üç farklı çeviri çeşidinden söz etmektedir. Özgün bir dilin kendi içindeki çeviriyi ya da bir başka ifadeyle yeniden açıklama denebilecek türünü birinci tür olarak nitelendiren yazar için açıklamanın bizatihi kendisi de bir çeşit çeviri ediminden ibarettir. İki doğal dil içerisinde karşılıklı anlam iletme faaliyeti olarak gördüğü dillerarası çeviri ise onun sistemindeki ikinci türe karşılık gelir. Jakobson için üçüncü çeviri türü ise "göstergelerarası çeviri" (*inter semiotic translation*) olarak ifade ettiği bir duruma karşılık gelir. Dönüştürme de denebilecek bu çeviri türünde temel olarak yorumlama başat konumda bulunmaktadır.[2] Jakobson bu üçüncü tür çeviri edimi ile açık bir şekilde belli sembol ve gösterge sistemlerine sahip olan kültürlerin başka bir kültürün sembol ve göstergeler sistemine tercümesinde bir yeniden yapılandırma ya da dönüştürme aranması gerektiğinin altını çizmektedir. Çeviri edimini, Jakobson'un ifade ettiği şekilde ifade etmemekle birlikte, bir dönüşüm olarak adlandıran diğer bir yaklaşım ise yapısalcı ekolden gelir. Claude Lévi-Strauss, dil ile dili konuşan özneler arasında başat konumu dilin kendisine vererek ve konuşanın özneler değil de bizatihi dilin kendisi olduğunu ifade ederek bunu temellendirmeye çalışır. Öznelerden bağımsız ve öznelerin üstünde işleyen bir dile yönelik teveccüh ile Strauss, bir dilde ifade edilen şeyin farklı diller olarak adlandırdığı hikâyeler, mitler, tasvirler, teoriler, sanat eserleri ve ritüellerde de ifade edilmekte olduğunu savunur. Bu nedenle Strauss, tüm insanlık boyunca konuşan dili çözümlemeye çalışır. Dolayısıyla onun için dil, insanlığın ortak sembolik anlam dünyasını ifade etmekte ve her ne kadar farklı formlarda kendini gösteriyor olsa da aslında devamlılık sergilemektedir. Bu nedenle onun için tercüme faaliyeti, öznelerden, tarih ve kültürden bağımsız olarak konuşan dilin yalnızca form olarak farklı şekillere dönüşümünün farkında olarak bir dil içi yorumlama ediminden başka bir şey değildir.[3]

Tercüme üzerine yapısalcı yaklaşımın dönüşümü merkeze alan bakış açısı, insanlığın tarihsel seyrinde devamlılıklar ve benzerlikleri ortaya koyması bakımından oldukça önemli açılımlar sağlamıştır. Ancak siyasal, bilimsel veya edebî olarak farklı düzeylerde bulunan diller arasındaki güç ilişkilerine ve bunun çeviri faaliyetine ne şekilde yansıdığına yönelik bir araştırma onun zayıf noktasını oluşturmaktadır. Hemen hemen hiç yazılı forma sokulmamış kültürel bir topluluğun dili ile yazılı bir literatürü ol-

[2] Romen Jakobson, "On Linguistic Aspects of Translation", *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, London: Routledge, 2000, s. 114.

[3] Claude Lévi-Strauss, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2013, s. 42-43.

maksızın düşünülemeyen bir bilim dili arasında oldukça büyük bir nitelik farkı bulunur. Bu fark, kültürlerarası çeviride temsilden yabancılaşmaya kadar uzanan bir kavramsal tartışmayı da beraberinde getirir. Söz ile yazı arasında ya da sözlü kültürel diller ile yazılı diller arasındaki kültürel çeviriyi odağına alacak olan çalışma, bu tür bir tercümede ortaya çıkan dönüşümlerin teorik bir tartışmasını sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın planı içerisinde ilk bölüm, dünyanın yeniden inşa edilmesinin bir aracı olarak ortaya çıkan yazının bir sınıf olarak burjuvazi ile olan yakın ilişkisine değinecek, bu yazı türünü "üretici yazı" şeklinde adlandıracak ve burjuvazinin bu yazı vasıtasıyla dünyanın ve toplumun algılanışını nasıl dönüştürdüğünü ön plana çıkartacaktır. Son bölüm ise, bu üretici yazıdan biri olan bilimin ve bilimin kullandığı yazı tekniklerinin, kültürel toplulukları ya da toplumun sözlü ürünlerini kendi yazılı diline tercüme ederken ortaya çıkardığı sorunları tartışmayı deneyecektir.

YORUMLAYICI YAZIDAN ÜRETİCİ YAZIYA GEÇİŞTE ÇEVİRİ

19. yüzyılda dünyanın içine girdiği sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel dönüşümü açıklamaya çalışan Karl Marx ve Friedrich Engels bunu bir metaforla ifade etmeye çalışmakta ve burjuvazinin kendi suretinden bir dünya yarattığını belirtmekteydiler.[4] Böyle bir benzetme kullanarak, burjuvazinin ortaya koyduğu üretim sisteminin tüm dünya sınırlarını ve kültürlerini aşan, onları kendi değer kalıplarıyla dönüştüren karşı konulamaz gücüne vurgu yapıyorlardı. Elbette bu sözün teolojik bir tarafı da bulunmaktaydı. "Tanrının insanı kendi suretinden yaratmış olduğu" şeklindeki tek tanrılı dinler tarafından ortaya konan bu anlatıyla kurulan paralellik, insan ve dünyanın nihai anlamına yönelik bir eksen kaymasının ne derece keskin olduğunu ifade etmekteydi. Nasıl ki dindarca bir bakış açısıyla, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yaratmış olması, Tanrı'nın özelliklerine sahip olmayı ve dünyayı dönüştürmek için göksel bir icazeti ifade ediyorsa, burjuvazinin kendi suretinden bir dünya yaratması da dünyanın siyasal, ekonomik ve kültürel olarak dönüştürülmesinde kullandığı yetkiyi ifade etmekteydi. İnsana verilen egemenliğin burjuvaziye geçtiği belirtilmekte ve artık dünyada bu sınıfın özelliklerinin aranması gerektiği vurgulanmaktaydı. Dünyanın burjuvaca yeniden yaratım sürecini bir aydınlanma projesi olarak gören Talal Asad'a göre, bu projeye hayat veren ise; kayda geçirmek, bir diğer deyişle, yazmaktır. Asad için dünyaya kendi suretinden bir birlik

[4] Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2014, s. 16.

nakşetme çabası; yazmak, kayda geçirmek ve bu suretle yeniden oluşturmaktan geçmektedir.[5]

Burjuvazinin kendine özgü düşünüşünün biçim verdiği bu yeni dünyanın kültürel yönünü ön plana çıkartan Asad için öncelikli hedef, toplulukların yazınsal bir şekle sokulmasıdır. Bir diğer deyişle, yazıya, metne ve bununla birlikte okunabilir kılınma arzusuyla şekillendirilen bir dünyadır söz konusu olan. Burjuvazinin, aristokrat sınıflara yönelik verdiği iktidar mücadelesinde kendisinin sahip olmadığı, geçmişi büyük başarılar ve kahramanlıklarla dolu bir soyun yerine okuryazarlığı koymaya çalışması, metne dayalı bir toplumun oluşturulmasında bu sınıfın temel saiki olmuştur. Kanbağı temelli siyasal hak iddialarının karşısına konan okuryazarlık, her yerde politik katılımın merkezî dayanağı olarak konumlandırılmaya çalışılmıştır. Soylu sınıfların akrabalık ilişkileri gibi oldukça somut bağlarla kurdukları dayanışma ağları ve kendi hâkimiyetlerinin tahkimi için birbirlerine yaptıkları karşılıklı yardımlardan mahrum olan burjuvazi, okuryazar olmak ve soyut bir topluluk olarak kendini kurmaktan başkaca bir çare bulamamıştır. Benedict Anderson bu bağımlılığı oldukça yetkin bir şekilde ifade ederek, okuryazar olmayan bir soyluluğun gene de bir soyluluk olarak sürebileceğini ancak burjuvazi için bunun mümkün olmadığının altını çizer.[6] Anderson'a göre burjuvaziyi tamamen soyut bir dayanışma ağı kurmaya yönlendiren bu durum, onların hayalî bir cemaat olarak ortaya çıkmalarının da kurucu şartını oluşturur. Bu muhayyel topluluk okuryazarlık ve yayıncılık faaliyetleriyle birlikte, kendileri gibi binlerce insanın var olduğunu gözlerinin önüne getirebilmiştir. Aristokrasi ve burjuvazinin sınıf bilinçleri arasındaki temel farkı bunların dayanışma ağlarının niteliğinde gören Anderson'a göre, "okuryazar olmayan bir burjuvazi hayal bile edilemez [...] burjuvazi tamamen hayalî bir temel üzerinde dayanışma kurmayı becerebilen ilk sınıflardır."[7]

Burjuvazi, okuryazarlık, metin ve yazı ile kendi içerisinde bir dayanışma ağını kurmakla yetinmemiş ancak daha fazlasını da yapmıştır. Dünyanın, toplumun, kültürün yazıya ve metne bağlı olarak kurulması ve bunların yazıya dayalı bir sistem aracılığıyla işlemesini mümkün kılacak koşulları oluşturmuştur. Efsaneler ve destanların yerini romanlar almış, dilden dile aktarılan, şiirsel ve bellek ürünü olarak kendini gösteren geçmiş, yazınsallaştırılmış bir tarihin nesnesi haline getirilmiştir. Sözel veya şiirsel bir anlatım örneği sunan destanlar ve efsanelere karşın artık düzyazının

[5] Asad, *age.*, s. 303.

[6] Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995, s. 93.

[7] *Age.*, s. 93.

hâkimiyetini ilan etmesi, yeni bir düşünüş şeklinin ortaya çıkmasının da işareti olmuştur. Bu anlatım ile kavramsal gereç sistemli ve sıkı bir düzene konulmuş, değişken ve kaygan anlamlar yerini sabit ve durağan olanlara bırakmıştır.[8] Destanların, efsanelerin ve mitlerin yorumlayarak açıklamaya çalıştığı, büyük kozmik güçlerin ve istikrarsızlıkların mekânı olan "kozmos" artık yavaş yavaş büyüsünden arındırılmış bir dünyaya sahne açmak için geri çekilirken, yerini bilimsel metotlarla açıklanarak istikrara kavuşturulmuş bir ismi ifade eden "doğa"ya terk etmiştir. Dünyayı ve evreni açıklayıp, yorumlayan sistemlerin, herkesin dinlemekten memnun olduğu kadim bilgeliklerin oluşturduğu hakikat rejimlerinin yerini, devamlı gelişim halinde olan yeni bilimsel gelişmelerin oluşturduğu değişen hakikat rejimleri almıştır.

İnsanların dünyayı görme biçimlerinde gerçekleşen bu dönüşümde kuşkusuz yazının rolü oldukça büyüktür ama gene de yazının burjuvazi ile ortaya çıktığını söylemek mümkün değildir. Yazı, uzunca bir süredir insanlık tarafından kullanılmaktaydı ancak bu yazı, üretici değil de yorumlayıcı bir işleve sahipti. Ortaçağlardan Rönesans'a uzanan bir süreçte gerçekleşen dönüşümde, yorumlayıcı yazı bir dönüşüm yaşayarak üretici-yazıya yerini bırakmıştır. Ortaçağda müfessirler için yorumlama ve tercüme anlamına gelen, bir diğer deyişle, Arapçadan Farsçaya veya Yunancadan Latinceye değil de kutsal bir dilden, yani batından, insanoğlunun idrak edebileceği dile, zahire, yapılan bir tercümeyi gerçekleştirmek için kullanılan yazı, Rönesans ile birlikte Tanrı'nın "mutlak hakikatleri"nin yorumcusu konumunda bulunan rolünü terk etmiştir. Tanrı'nın elinin bu dünyadan çek(tiril)mesi olarak tanımlanan bu süreçte yazı, onun sözünün gizli anlamını yorumlayan mütercimlik rolünden sıyrılarak, her tür erkin kaynağı, büyük üretici durumuna gelmiştir.[9] O halde tekrarın ve kadim olanın değerli olduğu için yorumlandığı bir dünyadan, üretimin, yeni olanın ve bunların satılabilir olmasının değerli olduğu bir dünyaya geçiş olarak da ifade edilebilecek yazınsallaştırılmış bir dünyadır söz konusu olan. Böyle bir dünyanın, burjuvazinin bir ürünü olarak ortaya çıktığını düşünen Certeau için burjuvazi, bu sürecin sonunda toplumun ve kamuoyunun yazıyla biçimlendirileceğine, "edindiklerine benzeyeceğine ve sonunda da ona dayatılan metin aracılığıyla ve tıpkı bu metin gibi basılı hale geleceğine" dair bir inanç beslemiş ve bunda da yanılmamıştır. Eskiden okullu olan metin artık bizatihi toplumun kendisi haline gelmiştir.[10] Dünyayı, toplumu, kültürü

[8] Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet E. Özcan, Ankara: İmge Kitabevi, 1996, s. 195.

[9] Michel de Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama ve Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2009, s. 36-37.

[10] *Age.*, s. 277-278.

okunup tüketilebilir metinlere çevirmek bu sınıf iktidarının kültürel yansıması olmuştur. Tüm insanlık tarihi boyunca iktidarın ulaşıp kullandığı yazı, artık toplumun kılcal damarlarında dolaşan ve o olmadan düşünülemeyecek olan otoritenin bizzat kendisi haline gelmiştir. Yazı; güce, bilime ve politikaya dönüşmüştür.[11]

Peki, her tür otorite ve iktidarın üreticisi konumunda bulunan yazının, çeviriyle ilişkisini nasıl anlamak gerekir? Bir insan icadı olmakla birlikte yazı, insan toplumunun kendisini, kendi dışına taşırması, kendi dışında işleyen dünyaya kendini sunması olduğundan, çeviri ediminin bizatihi hedef dili konumundadır. Bir diğer deyişle yazı, insanın yaşanan dünyasının bir sembol sistemiyle ifade edilmek için çevirilmesi ve kendisini bir teknokratlar sınıfının kullanımına açmasıdır. Bu çeviri edimi nihai olarak topluluğun bir temsilinin ortaya çıkmasını sağlar. Zira bir metin oluşturmak bir temsil oluşturmaktır.

Yazıyı kullanan teknokrat sınıfların uğraşısının en açık şekilde bir çeviri edimi olarak görülebileceği yer kuşkusuz bilim alanıdır. Bilimin, bilimsel bir söylem olarak ortaya çıkabilmesi için araştırma nesnesini metinselleştirme gerekliliği onun bir çeviri edimi olmasının temel nedenidir. Özellikle bir ayağını, kendini özenle dışladığı toplum ya da topluluklara basan sosyal bilim alanında bu daha net görülür. Bu bağlamda Edward Said'in Batılı şarkiyatçıların çalışmalarını çözümlerken belirttikleri oldukça önem taşır. Said, oryantalist yazarların ortaya koyduğu çalışmaların metinsel birer inşa olduğunu, birer temsil ve çeviri niteliği taşıdığını savunmaktadır. Şark'ı derleyip toparlamaya, parsellemeye, ehlileştirmeye, böylece de Avrupa'ya ait bilginin bir alanı haline getirmeye çalışan şarkiyatçıların uğraşlarını, onu temsil etmeye yönelik birer çeviri faaliyeti olarak nitelendirmektedir.[12] Bu bakımdan Said, bilimsel olarak adlandırılan bu uğraş sonucunda gerçekleşen çevirinin, karşılıklı iki eşit dil arasında gerçekleşen bir edim değil de aralarında nitelik farklarının bulunduğu bir süreç olduğunu göstermek istemektedir. Bu bağlamda çeviri edimini, bilim dili ile bilimin nesnesinin sahip olduğu dil arasındaki asimetrik güç ilişkilerini sorunsallaştırmak suretiyle düşünmek oldukça önem taşımaktadır. İzleyen bölüm böyle bir uğraşı gerçekleştirerek, yazıya dayalı bilim dilinin sözlü kültürel toplulukları metne çevirirken ortaya çıkardığı sonuçların peşine düşecek ve bu çeviri edimlerinin nasıl sonuçlar ürettiğini ortaya koymaya çalışacaktır.

---

[11] *Age.*, s. 251.

[12] Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, s. 87.

TOPLULUĞUN YAZIYA ÇEVİRİSİNDE TEMSİL SORUNU

Yazıyla hemen hemen hiç hemhal olmamış toplulukları bir metinsel inşa olarak yaratan bilim dallarından biri ve belki de en önde geleni antropoloji disiplinidir. Esas itibariyle sözel kültüre sahip olan toplulukları, okunabilir metinlere çevirme yordamıyla iş gören bu disiplin, toplulukların metinsel bir sunumunu disiplinin uzmanları için yayınlama işlevini yerine getirir. Topluluğun metinsel bir şekle sokularak sunuluşu, disiplinin içinden pek çok uzman tarafından da bir çeviri edimi olarak kabul edilmektedir. Bu yazarlar, bir kültürel topluluk üzerine veri toplanması ve ardından toplanan verilerin yazıya dökülerek bir bilim diline aktarılması edimini bir çeviriye benzetmektedirler. Zaman dilimi açısından 20. yüzyılın sonlarına doğru ifade edilmeye başlayan bu görüşün öncülüğünü Edward Evans-Pritchard gibi bazı antropologların yaptığı söylenebilir. Evans-Pritchard, bu şekilde bir temsile dayalı çeviri sorununu antropoloji disiplini açısından merkezî bir sorun olarak gördüğünü belirtir.[13] Benzer biçimde Godfrey Lienhardt kendi dünyaları ile pek alâkası olmayan bir yerli grubunun dünyayı görme, anlamlandırma ve yaşama biçiminin antropologlar tarafından tasvir edilmesinde yatan sorunu bir çeviri sorunu olarak gördüğünü ifade etmektedir.[14] Bilimsel disiplinin nesnesi konumunda olan bir kültürel topluluğun yazın dünyasına aktarımını bir çeviri edimi olarak kabul eden antropologlardan bir diğeri olan Asad da bu görüşlere katılır. Bunun kültürel bir çeviri olarak adlandırılması gerektiğini savunan ve dilbilimsel çeviri ile arasında bir fark olduğunu ifade eden Asad'a göre, kültürel çeviride konuşma ediminin kendisi kaynak alınmamakta, buna karşın kültür olarak adlandırılan sistemin bizatihi kendisi çevrilmektedir. Dilbilimsel çevirinin amacı söz dizimini anlaşılır kılmakken, kültürel çeviride süreci betimleyen temel mantık, öncelikle kültürel topluluk hakkında toplanan verilerin anlamlı bir bütün olarak tasarlanması ve ardından ise onun metinselleştirilmesidir. Bu süreci tek bir edimin iki yüzü olarak tanımlayan Asad için kültürel topluluğun çevirisini mümkün kılan şey, o kültürün okunabilir ve aynı zamanda yazılabilir olduğu düşüncesidir.[15] Bir diğer deyişle, kültür; öncelikle antropolog tarafından yürütülen zihinsel bir tasarı sonucunda sterilize edilen bir kültür olarak ortaya çıkmakta, ardından bir bilim diline çevrilmektedir. Bir yandan kültürel söylemin inşa edilmesinden söz ediliyorken, öte yandan onun bir çevirisinden söz edilmektedir.

---

[13] Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, London: Oxford University Press, 1965, s. 109.

[14] Lienhardt, Godfrey, "Modes of Thought", *The Institutions of Primitive Society - A Series of Broadcast Talks*, Oxford: Basil Blackwell, 1954, s. 97.

[15] Asad, *age.*, s. 218-219.

Kültürel çevirinin ilk aşaması olan kültürün sterilizasyonunda, topluluğa yön veren kültürel hayatın örtük anlamlarının açığa çıkarılması, yani kültürün oluşumunun altında yatan anlamlı yapının yüzeye çıkarılması bir amaç olarak belirir. Topluluğun antropolog tarafından kurgulanması süreci olarak da ifade edilebilecek bu aşama, kültürel hayatın tüm çıplaklığıyla yaşandığı doğal çevresinden kopmasını, zihinsel bir faaliyetin ürünü haline gelmesini içerir. Bir diğer deyişle, uzunca bir tarihî gelişimin ürünü olan alışkanlıklar, ifade tarzları ve belleğin izlerini taşıyan sözel ve ritüelistik edimlerin özgüllüğünün ikinci plana itilerek, birtakım bilimsel teori ve kavramlarla açıklanabilir, okunabilir ve rasyonel olarak kurgulanabilir duruma getirilmesini ifade eder.[16] Kültürel topluluğun bu rasyonelleştirme sürecinde antropolog, topluluğun kendi kodlarında bulunmayan bir şekilde onu yeniden dokur ve onu topluluğun tanıyamayacağı bir hale sokar. Her okumada, okurun, metne kendi ipliğini kattığını savunan Jacques Derrida'nın tahkiyesi düşünüldüğünde, bu aşamada kültürün yeniden dokunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bir okuma süreci olarak kültürel sterilizasyonun sabit bir sonucunun olmamasını da vurgulayan bu ifade, her okurla ve onun kullandığı bilimsel alet çantası ile anlamın da çoğullaştığının altını çizer. Sterilize edilmiş kültürel yorumların rasyonelleşmiş olsa dahi nihai olarak bir hakikat olarak adlandırılmayacağı anlamına gelen bu bakışta, antropologun kültürü okuması, muhtemel okumalardan yalnızca biri olarak ortaya çıkar. Kültürel topluluğun bilimsel, teorik alet seti ve kavramlarla sterilizasyonu sonucunda ortaya çıkan yeniden yaratımda, ilişkiler ağının belirleyiciliğinin altını çizen Roger Chartier ise "okumanın kendi özgüllüğü içinde ele alınması, yani üretim yerlerinin (ortamının) ve varolma koşullarının belirlenmesi, metni yönlendiren ve kontrol eden düzen kurallarının da ortaya çıkarılma gerekliliğini" vurgular.[17] Böylece rasyonelleştirmenin arkasında yatan saiklerin sadece bilim alanı içerisinde işleyen formel kuralların sonucunda değil aynı zamanda dışarıdan gelen gayriresmi müdahaleler ve ilişkilerle de oluşabileceğine dikkat çeker.

Okuma etkinliği sonucunda gerçekleşen bilimsel sterilizasyonun, topluluğu tanınmayacak bir biçime sokmasını "uzak bir yolculuğa çıkma" metaforuyla tanımlamaya çalışan Certeau için okuma, okunan metne rağmen ve ondan uzaklaşarak icra edilen bir eylemdir. Pasif bir etkinliğe indirgenmiş olan okumanın aslında bu şekilde görülemeyeceğini ifade eden Certeau;

[16] Jeffrey K. Olick, "Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür", *Moment Dergi*, çev. Meral Güneşdoğmuş, 1: 2, 2014.

[17] Roger Chartier, *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Yayınları, 1998, s. 79.

> her okumanın nesnesini değiştirdiğini ortaya koymuştur [...] okur, metinlerden bunların kastettiğinden farklı şeyler çıkarır. Metinleri kaynaklarından koparır (bu köken artık yoktur ya da sadece aksesuar görevini görür). Okur, metinlerden parçalar seçer ve bunları birbirleriyle birleştirir ve farkında olmadan metinlerin sayısız anlam ifade edebilme kapasitelerini ortaya koydukları bir uzamda yaratıcılığını gösterir.[18]

Kültürel çevirinin ilk aşamasını oluşturan ve antropologun akli faaliyetinin, kültürel topluluğu doğal çevresinden yalıtımının ürünü olarak ortaya çıkan sterilizasyondan sonra ikinci aşama, büyük bir olasılıkla, topluluğun hemen hemen hiç kullanmadığı, ihtiyaç duymadığı ya da çok nadiren ihtiyaç duyduğu bir sistem olan yazının sahneye çıktığı evredir. Dünyanın tüm coğrafyalarında işlemiş olan bu yazınsallaştırma sürecinde "yazı teknikleri sözel toplumların toprağını ele geçirmek, yani onları yabancılaştırmak için kullanılmıştır."[19] Sözün büyüsünün, olağanüstülüğünün ve kenetleyici işlevinde bir çöküşü işaretleyen yazınsallaştırma, yaşanan ve topluluk tarafından hakikat olarak algılanan bir dünyanın yerini "yararlılık" ilkesi gereğince yeniden düzenlenmesinin aldığı bir dünyaya bırakmasıdır. Bir diğer deyişle, yaşayan bir kültürel sistem, kullanılabilir bir bilimsel veri sunmak için yazılı hale getirilerek, artık topluluk tarafından tanınmayacak hale sokulmaktadır. Bunlar artık kültürel topluluğun gösterişli bir ürünü olmaktan çok, bilimin kalıcı bir hazinesine çevrilirler.[20] Mitler üzerinden bunu açıklamaya kalkışan Jean-Pierre Vernant için, mit ve mitin yazıya geçirilmiş hali arasında köklü bir fark bulunur. Yazıya geçirmede açık bir dönüşüm kendini gösterir. Mitin temel fonksiyonu olan toplumun duygusal bütünleşmesi için yerine getirdiği işlevin, onun yazıya geçirilmesiyle koptuğunu, duygudaşlık işlevinin yerini, eleştirel zekâya başvuran bir analize bıraktığını belirtir.[21] Burada, kopuk da olsa akıp giden üretken niteliğine ve kökeni bilinmeyen kadim geçmişten süzülerek gelen ve yaratıcısı toplum olan sözel ürünler olarak mitlerin yazıya geçirilmekle artık toplumdan koptuğunun altı çizilmekte, bir yabancılaşma yaşayarak bir bilim adamının ürünü olmaya başladığı görülebilmektedir. Burası, nihai kozmik ve törel görüşlerin mitsel-şiirsel bir dille ifade edildiği noktanın sonu ve artık kavramsal analizin sınırlarının başladığı yerdir.[22]

---

[18] Certeau, *age.*, s. 281.

[19] Jack Goody, *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim*, çev. O. Bulut, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 18.

[20] Vernant, *age.*, s. 199.

[21] *Age.*, s. 197-198.

[22] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization I*, Chicago: Chicago University Press, 1974, s. 224.

Yazı vasıtasıyla, sözel bir topluluğun ya da ürünün bilimsel bir metotla araştırılarak metinselleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan çevirilere "heterolojik bilimler" adını veren Certeau, bu bilimlerin, kullandıkları "aydınlanmış" metot ve teoriler ile "karanlıkta olan toplumların" yazınsallaştırılmasıyla oluştuklarını belirtir.[23] Kullanılabilir kılınma gayesiyle karanlıktan aydınlığa çıkarılan kültürel topluluğun ya da mitin, antropolog ya da mitolog tarafından bilim camiasına sunumunda işleyen bu süreçte bilim alanının formel gereklilikleri işletilir. Bir diğer deyişle, araştırma nesnesi olan topluluğun çevirisinde bilim camiasının beklentilerini karşılama ihtiyacı önemli olacağından topluluğun diline ve sembollerine değil de akademik dünyanın diline sadık kalınacaktır. Her dilin bir 'inner sprachform'u, o dili konuşanlara özgü dünya görüşünü dile getiren içsel bir biçimi olduğu[24] düşünüldüğünde dilin geçirdiği bu dönüşümün bir tercüme faaliyeti olacağı ve onu konuşan halkın kültürel yapılanmasından oldukça farklı bir biçime gireceği açıktır. Yazma sürecinin içsel koşullarında böyle bir sonucun ortaya çıkmasını sağlayan şartların var olduğunu ifade eden Certeau, yazmanın, yazıya geçirme ya da yazıya çevirmenin; yazarın kendi iç dünyasına döndüğü, kendine ait bir uzamda bulunduğu, dışarıya karşı bir soyutlamaya girerek ötekine hayat vermeye çalıştığı için bu sonuçlara yol açtığını belirtir. Yazmanın kendine has işleyişinin gerekli şartlarını ifade eden düşünür için bu etkinlikte birkaç öge belirleyici konumda bulunur. Bir beyaz sayfaya sahip olan yazarın edindiği bu uzam, onun için bir üretim yerini oluşturur. Elinde, yazmak için bir beyaz kâğıt bulunan yazar için, bu uzam "dünyanın belirsizliklerinin bulunmadığı ve onun büyüsünden kurtarıldığı bir yerdir [...] öznenin dünyanın sesleri altında kaldığı geleneksel kozmostan ayrılması gerçekleşir." Dışarıya karşı yalıtılmış bu ortamda, yazarın kullandığı "dilsel parçalar ya da malzemeler artık işlenmeye uygun yöntemler ve bir düzen üretecek biçimde işlenirler." Kültürel bir topluluğun antropolog tarafından yazıya geçirilmesinin ortaya çıkardığı tercüme süreci de buradaki gibi bir koparılma, yalıtma ve bir kopyasını üretme olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, beyaz bir sayfa üstünde yazar "inşa edilmiş başka bir dünyanın yapay kopyasını oluşturur."[25] Certeau'nun yapay bir kopya olarak adlandırdığı yeniden inşa sürecini etnografik yazım süreci için formüle eden Asad ise antropolog tarafından yapılanın kaçınılmaz şekilde metinsel bir inşa olduğunu belirtir. Yazara göre antropolog, kültürel topluluğun bir temsilini sunmakta ve yapılan iş temsilî bir nitelik taşıdığından dolayı

[23] Certeau, *age.*, s. 73.
[24] Umberto Eco, *Avrupa Kültürü'nde Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004, s. 92.
[25] Certeau, *age.*, s. 241.

da itiraz edilemez bir pozisyonda bulunmaktadır. Buna gerekçe olarak ise temsilin zaten her zaman eksik bir temsil olduğunu gösteren Asad, bu eksik temsilin sonuçları itibariyle yabancılaştırıcı etkilerine de değinir. Ona göre yazıya geçirilmiş olan temsilî topluluk, "bilimsel bir metin" olarak okuryazar olmayan o toplum için tarihsel hafızanın potansiyel deposunda ayrıcalıklı bir ögeymişcesine yer alarak benlikleri ve kurumları biçimlendirip ıslah etme işlevi göreceğinden halkın hafızasından daha büyük bir iktidara sahip olacak, hattâ halkın hafızasını da inşa edecektir.[26] Carlo Ginzburg, cadı avı ve cadı mahkemeleri üzerine yaptığı çalışmalarında böyle bir durumla karşılaştığını belirtir. 16. ve 17. yüzyıllardaki cadı mahkemelerini ve cadılığın, bu işin kahramanları yani cadılar ve büyücüler için gerçekte ne anlam taşıdığını anlamak için yola çıkmışken, arkasında yazınsal bir ürün bırakmamış bir toplumsal grubun yazıya çevrilmesi ve bu çevirinin ne türden bir temsil yarattığını açıklamaya çalışır. Ginzburg eldeki bilgilerin popüler cadılığı gerçek anlamıyla kavramayı umutsuzca önleyen birer engel oluşturduğunu belirtmektedir. Her yerde eğitimli kaynaklardan türetilen otorite konumundaki engizisyonun cadılık kavramlarıyla karşılaştığının altını çizerek, temsil sürecinde işleyen deformatif sürece karşı okuyucuyu uyarır.[27] Görüldüğü üzere, temsil etme erkini kullanma yetkinliğine sahip olanlar bu yetkinliğe sahip olmayanların üstünde egemenlik kurmakta, bunları kontrol edip, kendi normlarına göre ayırıp sınıflandırmaktadırlar.[28]

Yazıya çevirmenin bir temsil olarak ifade edilmesinin bir diğer nedeni ise, kuşkusuz, söz ve yazı arasında, içinde istikrar ve yaratıcılık farklılığını da içeren dilsel bir başkalık bulunmasıdır. Örneğin yerel topluluğun kültürel örüntüleri ve anlamları, durağan, evrensel ve değişmez olmamasına karşın yazılı metnin inceleme nesnesini sabit ve durağan hale getirmesi söz konusudur. Bir diğer deyişle metin, kültürel yaratıcılığın pınarı olan sözlü kültürü sabit bir şekle sokmaktadır. Yazı ve söz arasındaki bu farklılığı ortaya koymaya çalışan Jack Goody sözün yaratıcılığına karşı yazının kısıtlayıcılığının altını çizer. Peygamber ve ruhban sınıfı örneklerini kullanarak bunu açıklamaya çalışan yazar için söz; esinlenmenin, yaratıcılığın peygamberin vecdi, dinin aracı konumundayken yazı; ruhban sınıfının, şerh etmenin, kurumsallaşmış dinin ve dogmatizmin bir aracıdır.[29] Esinlenme ve yaratıcılığın devamlılığının bir garantisi olan söze karşın yazar, bu yaratıcılığı susturmak, kültürün sesine bir noktadan sonra kulaklarını tıkamak ve onu dondurmak zorundadır. Çünkü bir metin ortaya koymak amacında olan

[26] Asad, *age.*, s. 221-223.
[27] Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2011, s. 20.
[28] Certeau, *age.*, s. 244-245.
[29] Goody, *age.*, s. 199.

yazar için söze kulak kabartmanın bir sonu olmalı, alanı için ayrılmış bir takvim bulunmalıdır. Dolayısıyla metin, kültürün yaratıcılığının istikrarlı bir anlam sistemine tercümesi olarak ortaya çıkmaktadır. Mit ve mitolog üzerinden bunu örneklendirmeye girişen Vernant, mitin istikrarsız ve bir düzene sokulamayan niteliklerine karşı, onları yazıya geçirenlerin eserlerindeki sabitliği ve mitin anlaşılabilir-kullanılabilir kılınmasına yönelik müdahaleleri konu edinmektedir. Bu ikisinin net bir şekilde birbirinden ayrılması gerektiğini düşünen yazara göre, "mit derleyicilerinin gönlüne göre kopuk kopuk ya da az çok bütünleşik anlatı derlemeleri ve mit değil ama mitoloji oluşturan [...] kendine özgü tarzıyla bir düşünürün elinden çıkmışçasına karmaşık, sağlam, özgün bir düşünceyi temsil eden bir kaynaşmış anlatılar bütününü birbirinden ayırmak gerekmektedir."[30] Bunlar arasındaki fark, Émile Durkheim ve Marcel Mauss'un ifadesiyle, sosyal duygulanım ile bireysel refleksif düşünce arasındaki farktır.[31]

Sonuç olarak kültürel bağlamından kopartılarak, yazıya tercüme edilen topluluk ile yazı üzerinden ortaya konulan temsili arasında ortaya çıkan fark oldukça açıktır. Bu nedenle bazı yazarlar buna bir çeviri edimi yerine dönüşüm demeyi tercih etmektedirler. Derrida metnin, topluluğun yeniden inşa edilmiş ve bu haliyle aslına yabancılaşmış bir suretini ortaya koymasını sorunsallaştırarak bunun çeviri boyutunu aştığını belirtir. Derrida bu işleme yeni bir isim verilmesini önererek yabancılaşan ve yeniden inşa edilen metnin oluşum sürecinin çeviri kavramı yerine dönüşümü temel alan bir kavramla ikame edilmesini savunur. Ona göre yaşanan; bir dilin başka bir dil yoluyla, bir metnin ise başka bir metin yoluyla bir düzen içinde dönüşmesinden başka bir şey değildir.[32]

Sonuç

Bir sembol sistemi olarak dil, içinde geliştiği kültürün özelliklerini yansıtarak bir dünya görüşü sunar. Her dilin, başka dillerin ifade ettiği dünya görüşlerine indirgenemeyecek birer evren sunuyor olması tüm dillerin bütünsel bir dünya oluşturduğunu ifade eder. Dil içerisindeki kavram ve kelime öbeklerinin anlamsal karşılığının kültürel bağlama sıkı sıkıya bağlı oluşunun önemini ortaya koyan bu bakış açısı, çeviri edimini bir kültürel aktarım olarak görme eğilimindedir. Sözlü kültürel formasyona sahip olan bir topluluğun yazınsallaştırılması da benzer şekilde bir çeviri edimini içe-

[30] Vernant, *age*., s. 205.
[31] Émile Durkheim, Marcel Mauss, *Primitive Classification*, çev. R. Needham, Chicago: Chicago University Press, 1975, s. 88.
[32] Jacques Derrida, "Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva", *Positions*, Chicago: Chicago University Press, 1981, s. 20.

rir. Sözel dildeki kelimelerin yüzergezer anlamlarının sabitleştirilmesi ya da duygusal bütünleşme işlevi gören ürünlerinin bilim adamı tarafından rasyonel anlamlar ifade edecek şekilde dönüştürülmesi bunun bir tercüme olduğunu ortaya koymaktadır.

Çeviri edimini niteliksel açıdan farklı diller arasında gerçekleşen bir faaliyet olarak ele alan ve sözel nitelikli dillerin bilim dillerine tercüme edilişini tartışan çalışma, tercümenin nihai olarak bir temsil ürettiğini ortaya koymakta ve bu vesileyle gelecek çalışmalarda kaynak dil ile hedef dilde ortaya çıkan sonuçların teorik ya da ampirik verilerle karşılaştırılmasına katkı sağlamakta, ortaya çıkan sonuçlardaki niteliksel dönüşümlerin izinin verimli bir tartışma hattı olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

Asad, Talal, *Dinin Soykütükleri*, çev. Ayet Aram Tekin, İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Chartier, Roger, *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*, çev. Lale Arslan, Ankara: Dost Yayınları, 1998.

De Certeau, Michel, *Gündelik Hayatın Keşfi 1: Eylem, Uygulama ve Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost Yayınları, 2009.

Derrida, Jacques, "Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva", *Positions*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

Durkheim, Émile, & Mauss, Marcel, *Primitive Classification*, trans. R. Needham, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Eco, Umberto, *Avrupa Kültürü'nde Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004.

Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırıyorum*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Yayınları, 2013.

Evans-Pritchard, Edward Evans, *Theories of Primitive Religion*, London: Oxford University Press, 1965.

Ginzburg, Carlo, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Goody, Jack, *Yazılı ve Sözel Arasındaki Etkileşim*, çev. O. Bulut, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.

Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization 1*, Chicago: Chicago University Press, 1974.

Jakobson, Roman, "On Linguistic Aspects of Translation", *The Translation Studies Reader*, ed. Lawrence Venuti, London: Routledge, 2000.

Lienhardt, Godfrey, "Modes of Thought", *The Institutions of Primitive Society - A Series of Broadcast Talks*, Oxford: Basil Blackwell, 1954.

Marx, Karl - Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.

Olick, Jeffrey K., "Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür", çev. Meral Güneşdoğmuş, *Moment Dergi*, 1: 2, 2014.

Said, Edward, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Strauss, Claude-Lévi, *Mit ve Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul: İthaki Yayıncılık, 2013.

Vernant, Jean-Pierre, *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. Mehmet E. Özcan, Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

FELSEFE, KÜLTÜR, DİL VE ÇEVİRİ: TÜRKİYE'DE FELSEFE ÇEVİRİLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

Emel Koç*

FELSEFE, KÜLTÜR, DİL

Felsefe en genel anlamıyla varlık, bilgi ve değerler hakkında toplu bir görüş, bütünlüklü bir bilgi elde etme amacını güden bir bilgi türüdür. Düşünce tarihinde felsefe terimiyle ne anlaşılması gerektiği ya da felsefenin ne'liğine ilişkin tanım denemeleri konusunda neredeyse filozofların sayısı kadar farklı yaklaşım bulabilmek mümkün olsa da, kesin olan husus şudur ki, filozoflar kendi düşüncelerini çeşitli biçimlerde yansıtırlarken diğer düşünsel etkinliklerden farklı bir düşünsel etkinlikte yani "felsefi etkinlikte" bulunmakta ve "felsefi tavır" adı verilen ortak bir tutum sergilemektedirler.

Felsefe öncelikle bir "etkinlik", bir "düşünce etkinliği", bir "düşünme biçimi" ile karakterize edilir. Bu düşünme biçimi insanın "soru sorabilme", "problem görebilme" ve "kritik tavır alabilme" yeteneğini esas alır. Bu sebeple sorgulanmamış kabul ya da varsayımları eleştiri süzgecinden geçi-

* Prof. Dr. Emel Koç, Gazi Üniversitesi, Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi ABD.

rerek belirginleştirmeye çalışmak, felsefenin temel görevlerinden biridir. Dolayısıyla felsefi etkinliğin olmazsa olmazı "berrak bir bilinç hali" ve "eleştirel bir tavır"dır.

Felsefenin her şeyden önce bir "etkinlik" ya da "tavır" olarak karakterize edilmesi onun durağan "bir miktar bilgi"[1] olmayıp "dinamik" ve "canlı bir yaşam etkinliği" olduğu "tazelik ve yaratıcılığın"[2] şiir gibi felsefenin de en değerli nitelikleri arasında bulunduğu anlamına gelir.

Bir etkinliğin felsefi etkinlik olarak nitelendirilebilmesi için ya da bir düşünme tarzının felsefi olduğunu söyleyebilmek için felsefi sayılabilecek bir soru etrafında vücut bulması, sistematik olması, mantıksal ve tutarlı önermelerden meydana gelmesi, "varlık" kavramı etrafında merkezîleşmesi, "felsefe tarihi" çerçevesinde belli bir problematik devamlılık içerisine oturtulabilmesi ve "evrensel"e yönelmiş olması gibi bazı fikrî inşa gereklerine ihtiyaç duyulur.[3] Felsefi etkinlik hem her şeyi her türlü var olanı konu edinen hem de var olanlar arasındaki ilişkileri ve diğer bilgisel etkinliklerin oluşumunu da açıklayabilecek biçimde ele alan[4] ve nihai noktada elde ettiği tüm bilgileri "insan" ile ilintilendiren bir etkinliktir.

Dolayısıyla felsefi yaklaşım "düşünen insanı" temele aldığı, insan da içinde yer aldığı kültürel ortamdan soyutlanamadığı için, felsefi etkinlikten söz edebilmek için belli bir "kültürel atmosfer"in olması ve daha da ötesi bu kültürel atmosferin felsefi faaliyeti olanaklı kılabilecek koşulları sağlaması gerekir.

Bu koşullardan ilki, içinde felsefenin gelişeceği toplumun belli bir refah düzeyine ulaşmış olmasıdır. İnsanların belli bir refah düzeyine ulaşmaları ve boş zamanlarının olması durumunda felsefi etkinliğin gerçekleştirilebileceği bir ortamın yolu açılabilmekte, bireyler salt kendilerine sunulanla yetinmeyerek merak, hayret, sorgulama, kritik etme, anlama, yetilerini harekete geçirebilmektedirler.

İnsanların salt düşünceyle uğraşabilmeleri için bir diğer koşul, yalnızca ekonomik yapının değil, aynı zamanda siyasi ve toplumsal yapının da felsefi etkinliğe destek vermesidir. "Tarihte felsefe, sadece özgür devlet yapılarının oluştuğu yerde ve halde ortaya çıkar"[5] sözleriyle Hegel'in de altını çizdiği üzere felsefi düşünme, felsefi etkinlikte bulunma ve felsefi tartışmalar yapabilme ancak "özgür bir düşünme atmosferi"nde mümkün olabilmektedir.

---

[1] N. Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, İstanbul: Alfa/Felsefe, 2016, s. 10.
[2] G. B. Matthews, *Çocukluk Felsefesi*, İstanbul: Gendaş Kültür, 2000, s. 25.
[3] K. Gürsoy, *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 45-46.
[4] B. Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2000, s. 25.
[5] G. W. F. Hegel, *Bütün Yapıtları Seçmeler*, Ankara: Çağ Matbaası, 1976, s. 23.

Felsefe yapabilmenin temel koşullarından biri de "felsefe tarihini" bilmektir. Felsefi etkinlik doğası gereği "felsefe tarihi"ne yabancı kalarak gelişimini sürdüremez. Felsefi sorular, problematikler felsefe tarihi adı verilen bir süreklilikte yer alırlar ki, onu okumak problemlerin her seferinde biraz daha açıklığa kavuşarak yeni gelişmeler kazandığı görülebilen bir süreci fark etmek anlamına gelir. Sorular ve soruların bağlı bulunduğu problematikler süregelen bir temayı ve bir tartışma geleneğini zorunlu kılması sebebiyle bir tür "gelenek" demek olan bu "dinamik süreklilik" bulunmuyorsa felsefenin gereği gibi kavranmış olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.[6] Daha net bir ifadeyle, herhangi bir kültür çerçevesinde "felsefe geleneği ortamı" oluşturulmamışsa, orada felsefe adına ya durgunluk ya da kargaşa vardır.

Bir kültürel ortamın felsefi düşünceyi olanaklı kılma koşullarından bir diğeri ise "dilsel birikim"dir. "Dil" ile "düşünme"/"felsefi düşünme" bir kültürel ortamda birlikte varolmak durumundadır. Felsefi düşünmenin karşılaştırmalar ve çıkarımlar yapma, analiz ve sentez yapma, kavramlar ve önermeler arasında bağlantılar kurabilme esasına dayalı bir zihinsel etkinlik olduğu düşünüldüğünde dilin gelişip olgunlaşmadığı bir ortamda düşüncenin gelişiminin de verimli olamayacağı açıktır.

Dil, kültürü kendisinden bağımsız olarak düşünemeyeceğimiz, kültürün her bir ögesine damgasını vuran, kültürel ortamın her yerinde etkisini hissettiren bir ögesidir. Dilin en önemli özelliği özneler arası olup, kültürel bir ortamda hayat bulmasıdır. Tarihsel ve kültürel bir donanıma sahip olan dil, hem tarih ve kültürün ürünü hem de tarih, kültür, gelenek ve "anlamlar"ın taşıyıcısıdır.

Hermeneutik yaklaşımı benimseyen düşünürlerin de altını çizdiği üzere "anlam"ın mânâsını belirlerken temel ögelerden biri "mantık"/"mantıksallık" olsa da "anlam"ın salt dilsel anlatının mantıksal olarak kavranabilen içeriğiyle sınırlı olduğunu düşünmek yanıltıcıdır.[7] Zira "anlam" diğer yönüyle dilsel anlatının mantıksal olarak kavranabilir olan içeriğini ve sınırlarını aşıp, tarihsellik ve kültürellik kimliğiyle ön plana çıkar. Bu durumda köklerini derin bir yaşam temelinden alan tarihsel ve kültürel bir anlam zenginliğiyle donanımlı bir dil ortamının sağlayacağı imkânlar, verimli bir felsefe etkinliğini gerçekleştirebilmenin vazgeçilmez unsuru haline gelir.

Bir kültürel ortam çerçevesinde "dil" ile "düşünce"nin/"felsefi düşünce"nin karşılıklı ilişkisini "düşünce" ile "varlık" ilişkisinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Zira her düşünce "bir şey" ya da "var olan"

[6] Gürsoy, *age.*, s. 7-8.

[7] D. Özlem, *Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe* (Kavramlar ve Tarihleri - III), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2009, s. 30.

hakkındadır. Fakat "şey" ya da "var olan", düşünme esnasında zihinde bulunamaz. Bu sebeple zihin düşünürken şeylerin, var olanların yerine geçen kavramları kullanır. Kavramlar arası ilişkiler kurarak gerçekleşen düşünce, "sözcükler" yoluyla ifade edilir,[8] yani zihin dünyayı ve varlığı kavramlarla görür, kavramlarla anlamlı hale getirir. Kavram, bir nesnenin zihindeki tasavvurudur. Buna fikir (idée) de denilebilir.[9] Kavram, bir şeyin tekil izlenimini, o şeyin imgesini değil de, o şeyin tasarımını gösteren şeye karşılık gelir.[10]

Felsefede kavramların diğer bilgi alanlarının kullanımlarından farklı bir biçimde kullanılması yani felsefenin bir tür "kavram sorgulaması" olması sebebiyle zaman zaman "Felsefe kavramlar oluşturmak, keşfetmek, üretmek sanatıdır", "Felsefe, kavram yaratma ve düşünme düzleminin çatılmasıdır" biçiminde felsefe tanımları da yapılagelmiştir.[11] Gerçekten de felsefi sorgulama bir bakıma kavramlar dünyasına yönelik bir çağrıdır.

Bu durumda felsefi etkinlikte filozofun hareket noktasını "kavramlar" oluşturur. Filozof rasyonel, tutarlı, eleştirel ve sorgulayıcı bir düşünce sistemi inşa ederken kavramlardan hareket eder. O, kavramlar üreten, kavramlar oluşturan, kavramların doğru kullanımlarına ve anlamlarına dikkat çeken kişidir.

Bu açıdan bakıldığında felsefenin temel görevi bir yandan aydınlatmak, bilgi vermek, hakikatin bilgisine ulaşabilmek adına birtakım prensipler ortaya koymak iken, diğer yandan dilde karşılaşılan güçlüklerin üstesinden gelmek, kavramların yerine geçerek onların temsilcisi olan "sözcükler"in yanlış kullanımını önlemektir.

Hâl böyle olunca felsefi etkinlikte bir kültür olayı olan dilin ve dil ile bütünleşmiş bulunan kavramsal örgünün ne denli önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkar. Bu da bize felsefi etkinlikte "hareket edilmesi ya da dayanak alınması gerekli olanın kültürel ana dil"[12] olmak durumunda olduğunu gösterir. Verimli bir felsefe atmosferi ancak kültürel ana dilin ifade imkânlarının geliştirilebilmesi yoluyla mümkün olacaktır. Bu durumda felsefi etkinlikte bulunan filozof ise kendi kişiliğinin de içinde şekillendiği kültürel ortamdan kendini soyutlamaksızın, kültürel ana dili işleyip geliştirmek suretiyle kültürel ana dilde ürettiği eserlerle, "evrensel" bir entelektüel tecrübeyi gerçekleştirmek mecburiyetinde olan kişi durumundadır.

---

[8] A. O. Gündoğan, "Bilim Dili Olarak Türkçe", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*,1997, s.10. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/33199

[9] N. Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları,1991, s. 16.

[10] A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları,1996, s. 304.

[11] G. Deleuze & F. Guattari, *Felsefe Nedir?*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,1993, s. 12, 44.

[12] Gürsoy, *age.*, s. 25.

Ancak verimli/üretken bir felsefi etkinlik açısından dayanak alınması elzem olan kültürel ana dil olmakla birlikte, bunun yanısıra, kültürel ana dilin kavrayış gücünün geliştirilmesi açısından felsefi düşünceye etkin bir temel oluşturan Batı dilleri ya da klasik dillerin zengin ifade imkânlarını da fark edebilmek[13] ve gerektiğinde onlardan faydalanabilmek de büyük önem taşır.

Bu perspektiften bakıldığında düşünce tarihimizde Türkçenin felsefe dili haline gelmesinde, geçmişten bugüne Türkçenin etkileşim halinde bulunduğu ve verimli bir ortam oluşturan dillerin-klasik diller ve Batı dilleri-farklı anlam zenginliklerinin Türkçemizin kavrayış kapasitesine ve ifade gücünü geliştirebilmesine yaptığı katkıları göz ardı etmemek gerekir.

Verimli bir felsefi etkinlik açısından kültürel ana dilin işlenip geliştirilmesi, kavramların anlamlarının bilinmesi, gerektiğinde kavramların kullanımlarında doğruluk adına değişiklikler yaparak bu yolda yeni yeni kullanımlar önerilmesi[14] dilin ifade imkânlarının zorlanması, cümle yapısına yeni esneklikler kazandırılması kadar, felsefi düşünce açısından verimli olan yabancı dil ya da dillerin inceliklerinin bilinmesi, bu dillerin ifade imkânlarının fark edilmesi ve bir dilden diğerine "çeviri" faaliyetlerinin de hayati önem taşıdığı, kendi düşünce tarihimizde de örnekleri görülebileceği üzere, bilinen bir gerçektir.

KÜLTÜRLERARASI ETKİLEŞİMDE ÇEVİRİ ETKİNLİĞİNİN ÖNEMİ

Tarihi neredeyse insanlık tarihi kadar eski olan çeviri etkinliği, farklı diller ve kültürler arasında bir "anlam" bağı kurabilen, onlar arasında etkileşime imkân verebilen bir etkinliktir. Düşünsel süreçte "çeviri" sözcüğünün –sözlük anlamına bakıldığında birbirinden farklı[15] kullanımlarını görebilmek mümkün olsa da– temel anlamı itibariyle "tercüme" sözcüğü ile eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmekte ve sıklıkla "kaynak dildeki bir metnin anlamını hedef dilde eşdeğer bir metne iletme ya da metin ile değiştirme"[16] biçimindeki çeviri tanımlarına rastlanmaktadır.

Bu noktadan hareket edildiğinde çeviri ya da tercüme, dar anlamıyla bir eseri şekil ve anlam olarak yazıldığı dilden şekil, anlam ve biçim düzeyinde bir başka dile aktarma olarak anlaşılırken, geniş anlamıyla bir kültür ürünü-

[13] Gürsoy, *age.*, s. 21-25.

[14] N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1971, s. 27-28.

[15] *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, 2000, s. 519-520: Bir dilden başka dile çevirme, aktarma, çevrilmiş eser, tercüme; çevirmek; döndürmek daire şeklinde hareket ettirmek; tercüme etmek, kuşatmak, çepeçevre sarmak, bir halden diğer hale getirmek vb.

[16] (https://en.wikipedia.org/wiki/translation)

nü başka bir kültürün nazarlarına sunma, hattâ bu ürünün çevirisi yapılan kültür içerisinde bir yer edinmesine, o kültür içerisindeki diğer eserlerle hesaplaşabilmesine zemin oluşturma[17] anlamına gelmektedir.

Çeviri, şüphesiz bir "dile-getirme" sürecidir. Bu sürecin başarısı bir dilde görüneni başka bir dilde de gösterebilmesine bağlıdır.[18] Ancak çeviri etkinliği dilin önemli bir işlevi olsa da, çeviriyi salt diller arası bir etkinliğe indirmek ya da bir dilden başka bir dile yapılan salt bilgi aktarımı olarak düşünmek[19] yanıltıcıdır. Zira çeviri dillerarası bir etkinlik olmasının ötesinde –yukarıda dil-kültür ilişkisi bağlamında da altı çizildiği üzere– kültürlerarası bir etkinlik olma özelliğine sahiptir.

Dil, hazır bulduğumuz, ortamı içinde gelişirken kendimizi ona göre şekillendirdiğimiz, düşüncemizi ve değer duygumuzu belirleyen bir güçtür.[20] Her dilde tüm bir kavramlar dokusu bulunduğundan ve her dil insanlığın bir bölümünün düşünme ve tasarlama biçimini içerdiğinden her dil özel bir dünya görüşünün ve kültürel ortamın aksidir. Dolayısıyla dillerin çeşitlilikleri yalnızca onlardaki ögelerin, göstergelerin, seslerin çeşitli olmasından değil, dünya görüşlerinin çeşitliliği ve kültürel farklılıkların dillere ayrı bir karakter vermesindendir.[21]

Bu perspektiften bakıldığında çeviri etkinliğini, sadece kaynak dildeki bir metne hedef dilde anlamsal bir karşılık bulmak mânâsında değerlendirmek, çevirinin kültürlerarası diyaloga/alışverişe imkân veren yönünü göz ardı ederek indirgeyici bir tavır alışa imkân verecektir. Çeviri, özellikle bilinçli bir kültür politikası bağlamında yürütülmesi halinde, farklı kültürlerin birbirlerini tanımasının ve birbirleriyle alışverişte bulunabilmesinin yolunu açmakla kalmayan aynı zamanda bireylerin farklı kültürlere dair farkındalıkları doğrultusunda kendi kültürel değerlerine ve kimliklerine ilişkin farkındalıklarını yeniden değerlendirebilmelerine de imkân veren bir etkinliktir.

Çeviri, çeşitli uygarlıklar arasında köprü kuran, değişik toplumlardan bireylerin birbirlerine yakınlaşabilmesine imkân veren, her türden kültürel değeri, içinde oluştuğu tarihsel-toplumsal çevrenin dışına taşıyan ve o çevreden olmayan kişilerin yararlanmasına sunan bir uğraş alanıdır; uygarlıklar ve kültürlerarası bir iletişim, bildirişim aracıdır.[22] Tarihsel süreçte çevirinin işlevi; Beytü'l Hikme'de, Toledo Okulu'nda çeviri yapılan diğer

---

[17] T. Kayaoğlu, *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998, s. 20.
[18] N. Uygur, *Dilin Gücü*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları,1997, s. 37.
[19] N. Gürsel, "Uygarlık ve Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 1983, s. 27.
[20] Gökberk, *age.*, s. 71.
[21] B. Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi 1984, s. 64.
[22] B. Vardar, *Dilbilim Yazıları*, İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2001, s. 107.

uygarlıklarda ve Osmanlı'da genelde bilgilenmek, diğer kültürü tanıyarak yeni ürünler yaratmak ve gelişme, çağdaşlaşma ve ilerlemenin sağlanmasına katkıda bulunmak biçiminde olmuştur.[23]

Hal böyle olunca çeviri ile beslenmeyen, dünyaya kapalı bir kültürün salt kendi imkânlarıyla gelişmesi ve çağı yakalayabilmesi pek mümkün görünmemektedir. Bu sebeple bir dilden diğerine yapılan çeviri etkinlikleri bir yandan geçmişin mirasını artzamanlı düzeyde zamanımıza ulaştırırken, diğer yandan da kültürlerarasında[24] eşzamanlı bir alışverişe imkân verebilmektedir.

Anlaşılacağı üzere çeviri etkinlikleri ve bilhassa felsefi ifade imkânları gelişmiş bulunan dillerden yapılan çeviriler H. Z. Ülken'in de ifade ettiği üzere özellikle kültürel ve felsefi uyanış devirlerine yaratıcılık kudretini verebilecek[25] bir niteliğe sahiptir.

TÜRKİYE'DE FELSEFE ÇEVİRİLERİ[26]

Kültür tarihine bakıldığında, Türk diline ilk çevirilerin Uygurlar döneminde yani 9. yüzyıldan itibaren Budizm, Maniheizm gibi dinî nitelikli metinlerden yapıldığı görülür. Bunu Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde Arapça ve Farsçadan yapılan çeviriler izlemiştir.[27] Osmanlı döneminde çeviri faaliyetleri edebî çeviri etkinliklerinden çok önce politik ve ekonomik ilişkilerde bir iletişim aracı olarak kendini gösterir. Çeviri yoluyla Batı'ya açılma, Batı biliminden faydalanma ilk kez Kâtip Çelebi (1608-1657) ile başlar. 17. yüzyılın ilk yarısında Fransa'dan Türkiye'ye gelerek Müslüman olan Şeyh Mehmet İhlasi adında bir coğrafya bilgini *Atlas Minor*'u Türkçeye çevirerek, Kâtip Çelebi'nin *Cihannüma*'sının yazılmasında rol oynamıştır. *Cihannüma* 1648'de yazılmaya başlanmış, Kâtip Çelebi'nin ölümünden sonra ancak 1732'de basılabilmiştir. Matematik ve coğrafya bilgini Mercator'un *Atlas Major*'u ile onun kısaltılmışı *Atlas Minor* ve kozmografya bilgini Abraham Ortellius'un *Teatrum Orbis Terraum* adlı yapıtlarından

---

[23] S. Eruz, *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler*, İstanbul: Multilingual Yayınevi, 2010, s. 156.

[24] Çevirinin dillerden daha öte kültürlerarası bir etkinlik olması, çevrilecek olan ürünün, belli bir tarihsel ve kültürel niteliğinin bulunması şüphesiz çeviriden tam olarak ne anlaşılması gerektiği problemini yani dilbilim ve onun bir dalı olan çeviribilimde pozitivist/yapısalcı bir çizgiye sahip dilbilimsel bir paradigmaya bağlılığın sonucu olarak, tarihsel, kültürel, bireysel belirlenimlerden bağımsız sözcüğü sözcüğüne (mot à mot) bir çeviri mi, yoksa "anlamına göre" bir çeviri mi yapılacağı sorununu da beraberinde getirmiştir. Ancak bu sorun mevcut çalışmanın ilgi alanını aşmaktadır.

[25] H. Z. Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane, 1935, s. 357.

[26] Biz bu çalışmamızda, 1960'lı yıllara değin yapılan çeviri faaliyetlerine genel olarak bakacağız.

[27] N. Gürsel, *age*., s. 321.

yararlanıp kaleme alınan *Cihannüma* ile bizde ilk kez Batıdan çeviriler döneminin başladığı söylenebilir. Kâtip Çelebi'nin kendisi de, Latinceden *Atlas Minor*'u *Levami ün-nur Fi Zulemati Atlas Minor* adıyla Osmanlıcaya çevirmiştir.[28]

Bireysel çeviri çabaları dışında, bizde ilk örgütlü çeviri girişiminin Lâle Devrinde Nevşehirli İbrahim Paşa'nın (öl.1730) Şair Nedim'in önderliğinde 25 kişiden oluşan bir çeviri heyeti kurmasıyla başladığı söylenebilir. Bu grup ilk olarak Bedrüddin Mahmut Aynî'nin *İkd ül-Cüman fi Tarih-i Ehl iz-Zaman* adlı 24 ciltlik İslâm tarihini, ardından da *Huvandmir*'in *Habib üs-Siyer*'ini Osmanlıcaya çevirmiştir. Bu dönemde Yanyalı (Rum asıllı) Esad Efendi (öl.1730) ismi çeviri faaliyetlerinde öne çıkmıştır. İbni Sina'nın *Şifa*'ı, Suhreverdi'nin *Hikmet ül-İşrak*'ını çeviren Esad Efendi, Aristoteles'in mantık kitaplarının yanısıra *Physika*'sını da *Kitab üs-Semaniye* adıyla çevirmiştir.[29] Böylece Esat Efendi'nin Doğu ve Batı'nın temel eserlerini karşılaştırma olanağı sağlaması onun felsefeye yaptığı büyük bir hizmettir.

18. yüzyılın ilk yıllarında tercümelerin çoğunlukla diğer dillerden Arapçaya yapılması sebebiyle henüz Türkçe bir terminolojinin kurulamadığı görülür. Bu dönemde Yirmisekiz Mehmet Çelebi Şehrezûri'nin fizik felsefesine ait bir risalesinin Arapçadan Türkçeye tercümesinin Giriş kısmında bu hususta yakınır. Gerek Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin gerekse Esat Efendi'nin eserlerinde zaman zaman yer alan Türkçe örnek ve terimler ilmî ve felsefi terimlerin Türkçeleştirilmesi gayretlerinin sınırlı bir biçimde de olsa daha o yıllarda başladığını göstermesi açısından önemlidir.[30]

Tanzimat döneminde çeviri faaliyetinin yoğunlaştığı kendi yazın geleneğimizde bulunmayan tiyatro, roman vb. türlerin Batı'dan, özellikle de Fransız yazınından yapılan çeviriler yoluyla alındığı görülür. Şemsettin Sami, Namık Kemal, Recaizade Ekrem, Ahmet Midhat vb. ilk Türk romancılarının aynı zamanda ilk yazınsal çevirileri de yaptıkları düşünülecek olursa Batılılaşma sürecine giren Osmanlı toplumundaki kültürel dönüşümün çeviri yoluyla başladığı fark edilir.

Başka bir deyişle Batı ile ilişkiler aydınların bir Batı dilini öğrenmelerine, Batı edebiyatından yapılan çeviriler Batı'daki ideolojilerle, felsefi fikirlerle, siyasi eğilimlerle tanışmalarına imkân vermiş ve bu suretle bir kültürel dönüşüm gerçekleşmeye başlamıştır. Tanzimat yazar ve düşünürle-

[28] V. Günyol, "Türkiye'de Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 2, 1983, s. 324-325.

[29] Günyol, *age.*, s. 325; K. Sarıkavak, "Az Bilinen Osmanlı'da Bir Aydınlanma Hareketi", *Osmanlı (Düşünce Sayısı)*, C. 7, 1999, s. 190-191.

[30] K. Sarıkavak, "Cumhuriyet Döneminde Felsefe Yayınları", *Felsefe Dünyası*, S. 28, 1998, s. 191-192.

rinin Fransız Devrimini hazırlayan Aydınlanma filozoflarının eserlerinden çeviriler yapması ve okuyucunun Voltaire, J. J. Rousseau, Fénelon gibi düşünürlerin metinleriyle tanışıklığı bu yıllara rastlamaktadır.

Batı'dan Türk düşünce dünyasına ilk felsefi eser çevirisini ise Münif Paşa (1828-1894) yapmıştır. Münif Paşa Voltaire'den dokuz, Fénelon'dan iki ve Fontenelle'den bir diyalogu *Muhaverat-ı Hikemiye* (Felsefe Konuşmaları) (1859) adıyla çevirmiştir.[31] Eser Aydınlanma Dönemi kavramlarının felsefe tartışmaları içinde verilebilmesi açısından önemlidir.

İlk Türk romanı sayılan Şemsettin Sami'nin *Taaşuk-i Talât ve Fitnât* adlı yapıtından önce (1873), Fénelon'un *Aventures de Telemaque*'ı, *Tercüme-i Telemak;* Victor Hugo'nun *Les Misérables*'ı, *Mağdurîn;* Defoe'nun *Robenson Crusoe*'su, *Hikâye-i Robenson* adıyla dilimize kazandırılmıştır. 1832 yılında *Tercüme Odası* kurulmuştur.[32] Tercüme Odası, ağırlıklı olarak Babıali'nin yabancı konsolosluklarla yaptığı yazışmaları yürütmektedir. Baştercüman Musevi asıllı İshak Efendi önderliğinde Fransızca öğreten bir kurum haline gelen Tercüme Odası'nda Ali ve Saffet Paşalar, Ahmet Vefik Paşa, Namık Kemal, Şinasi görev yapmışlardır.

Tercüme Odası'nda görev yapanlardan Şinasi (1826-1871) dil ve edebiyatta çağdaşlaşmanın öncü bir ismidir. Basın dilinin gelişiminde önemli roller üstlenen Şinasi, Ali Suavi ile birlikte ilk defa Latin harflerinin alınmasından söz etmiş ve 1845 yılında Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı bir mülemmada (manzumede) yalnız öztürkçe kelimelerle mısra yapmayı denemiştir.[33] II. Meşrutiyet'e değin uzanan yıllarda çeviri alanında adı anılması gereken en önemli isimlerden biri ise Ahmet Vefik Paşa'dır. İlk Türkçe-Osmanlıca sözlük olan *Lehçe-i Osmani*'nin (1876) yazarı olan Ahmet Vefik Paşa, Molière'in piyeslerini sade bir dille Türkçeye çevirmiştir.

Namık Kemal (1840-188) ise Rousseau'nun bazı makaleleriyle birlikte *Sosyal Sözleşmesi*'ni, Condorcet'nin *İnsan Zekâsının İlerlemeleri*'ni ve Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'nu Türkçeye çevirmiştir.[34]

1851 yılında Osmanlı Devleti adına bir kültür hamlesi olarak kabul edilebilecek bir kurum olan *Encümen-i Dâniş* kurulur. *Encümen-i Dâniş* başta padişah Abdülmecid olmak üzere devletin ileri gelenleri ve üyelerinin de hazır bulunduğu bir törenle Divanyolu'ndaki Darü'l-Maarif binasında açı-

[31] M. Akgün, "Türkiye'de Klasik Materyalizmin Yansımaları", *Bilim ve Ütopya*, S. 159, 2007, s. 5.
[32] Gürsel, *age.*, s. 321.
[33] N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006, s. 261-263; H. Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken Yayınları, 1994, s. 208.
[34] O. Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000, s. 131.

lır.[35] *Encümen-i Dâniş*, Darülfünun'un ihtiyacı olan ders kitaplarını telif ve tercüme etmek, standart bir sözlük hazırlamak gibi amaçlara yönelik olarak kurulmuş olan bilim akademisine benzer bir kurumdur.[36] *Encümen-i Daniş*'in çalışmaları arasında Cevdet Paşa'nın kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet*, İbn Haldun'un *Mukaddime* tercümesi, Fuat Paşa ile Cevdet Paşa'nın kaleme aldıkları *Kavaid-i Osmaniye* gibi çalışmalar sayılabilir. Bu çalışmalar dışında Encümen-i Daniş'in tatmin edici çalışmalara imza atamadığı görüşü hâkimdir. Kurulduğu tarihten 11-12 yıl sonra Devlet yıllıklarında isminin yer almaması kurumun kendiliğinden ortadan kalktığını göstermektedir.[37] *Encümen-i Dâniş* kendisinden beklenen bilimsel çalışmaları gerçekleştiremeden dağılmış olsa da, Batı biliminin algılanışında ve ülkeye girmesinde daha sonraki gelişmeleri dolaylı olarak etkilemesi açısından önemlidir.

Encümen-i Daniş'in fonksiyonunu yitirmesinin ardından *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye* (1861-1867) faaliyetlerine başlar. Batı bilim ve kültürünü yaymak amacıyla kurulan ilk özel cemiyetlerden[38] olan *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*, Çiçek Pazarında açtığı kıraathanede o zamanlar yayımlanmakta olan Türkçe, Fransızca, İngilizce, Ermenice, Rumca, Arapça ve Farsça süreli yayınlarla birlikte Doğu ve Batı dillerinde bin ciltlik bir kitaplık bulundurarak dönemi için önemli bir kültür hizmetinde bulunmuştur.

Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin yayın organı olan ve Münif Paşa'nın yönetiminde çıkan *Mecmua-i Fünun*'da fen, felsefe, mantık, tarih, dil, hukuk, ekonomi gibi farklı konulardaki yayınların yanısıra[39] Münif Paşa'ya ait telif ve tercümelerle Türk aydınları Batı'daki düşüncelerden haberdar edilmeye çalışılmıştır. Mecmua-i Fünun, kendi dönemi için âdeta 18. yüzyılda Büyük Fransız Ansiklopedisi'nin (*Grande Encyclopédie*) Fransa'daki rolünü oynamıştır.

Ahmet Kemal Paşa'nın (1808-1888) nazırlığı zamanında Maarif Nezareti'ne bağlı olarak Münif Paşa'nın başkanlığında kurulan *Tercüme Cemiyeti* (1865) ise Rüştiyelerde okutulmak üzere kitap tercüme etme amacının yanısıra telif işleriyle de uğraşan bir kurumdur. Maddi sıkıntıları aşamayan Cemiyet, kuruluşundan kısa bir süre sonra feshedilmiştir. Cemiyetin faaliyetleri arasında Ahmet Hilmi'nin Otto Hubner'den tercüme ettiği *İlm-i Tedbir-i Servet* adlı eser sayılabilir.[40]

---

[35] Kayaoğlu, *age.*, s. 63, 56.
[36] Kafadar, *age.*, s. 126.
[37] Kayaoğlu, *age.*, s. 77, 104.
[38] Kafadar, *age.*, s. 127.
[39] Berkes, *age.*, s. 236.
[40] Kayaoğlu, *age.*, s. 119, 130.

Meclis-i Kebîr-i Maarif (1869) ise Maarif-i Umumiye Nizamnamesi içerisinde üzerinde önemle durulan ve kadrosuyla yetkileri zaman zaman daraltılıp genişletilerek Osmanlı Devleti'nde sonuna kadar varlığını devam ettiren birimlerden biri olmuştur. Bir danışma organı olarak faaliyet gösteren Meclis, Daire-i İlmiye ve Daire-i İdare olmak üzere iki kısım halinde teşkilatlanmıştır. Daire-i İlmiye'nin asli vazifeleri umumi mekteplere gereken kitap ve risaleler ile çeşitli ilimlere dair gerekli kitapları sırasına uygun olarak telif ve tercüme ettirmek, bu eserlerin telif ve tercümesini sağlamak için gerekirse cemiyetler kurmak, Avrupa Darülfünûnlarıyla muhabere etmek, Türkçenin (Lisân-ı Türkî) ilerlemesine çalışmak[41] olarak belirlenmiştir. *Meclis-i Kebîr-i Maarif*'in temel faaliyetleri arasında Daire-i İlmiye üyelerinden Konstantinidi Efendi'nin tercüme ettiği *Yunanistan-ı Kadim Tarihi* ve gene Konstantinidi Efendi'nin Fransız gramercilerden Mösyö Le Mon'dan çevirdiği *Sarf-ı Fransevî* sayılabilir.[42]

Meşrutiyet yılları dilde sadeleşme hareketlerinin giderek yoğunlaştığı, edebî ve ilmî çevirilerin yanısıra felsefe çevirilerinin arttığı, felsefeye olan ilginin yoğunlaştığı, ilerleyen yıllarda ise soyut matematik ve felsefe merakının yavaş yavaş birleşmeye başladığı bir dönem olmuştur. Bu yıllarda Salih Zeki matematik ilimlere dair yaptığı birçok çevirinin yanısıra matematik felsefesine dair de önemli nakiller yapmıştır.[43] Felsefenin en temel eserlerinden biri olan Descartes'ın *Usul Hakkında Nutuk* adlı yapıtı Mülkiyeli genç bir aydın olan İbrahim Ethem tarafından 1895 yılında dilimize kazandırılmıştır.

Bu dönemde yapılan felsefi çeviriler yoluyla materyalist fikirler ülkemize girebilmek için gerekli ortamı bulabilmişlerdir. Abdullah Cevdet, Baha Tevfik, Ahmet Nebil gibi isimler materyalizmi savunmuş, o günlerin Batı'daki popüler ismi Ludwig Büchner'in etkisi altında kalmışlardır.

Felsefe, toplumbilim ve eğitim konularında çok sayıda çeviri ve telif eserleriyle tanınan doktor, siyaset adamı ve şair Abdullah Cevdet (1869-1931) 4 Eylül 1904'te Cenevre'de kesintilerle de olsa 1932 yılına değin yayımlanmaya devam edecek olan *İçtihad Mecmuası*'nı çıkarmaya başlamıştır. Batıcı dünya görüşünün önde gelen yayın organlarından olan *İçtihad Mecmuası*'nda dil konusunda pek çok mesele, Türkçeye yabancı dillerden giren sözcüklerin kullanılıp kullanılmaması, Osmanlıcanın çeşitli sorunları, etimoloji, lügat sorunları, dilde ıslâhın yapılıp yapılamayacağı, yeni bir alfabenin gerekli olup olmadığı gibi pek çok konu tartışılmıştır.[44]

---

[41] Kayaoğlu,*age.*, s. 136.
[42] Kayaoğlu, *age.*, s. 136, 146.
[43] Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 367.
[44] M. Gündüz, "İçtihad Mecmuasında Dil ve Dilde Sadeleşme Tartışmaları" (II. Meşrutiyet Dönemi)", *Erdem*, C. 14, 2005, s. 122-123.

İçtihad Mecmuası'nın belkemiği konumunda olan Abdullah Cevdet'in materyalist fikirleri Büchner'in, sosyal reformlara ilişkin düşünceleri Fransız sosyoloğu Gustav Le Bon'un etkisi altındadır. Büchner'in *Madde ve Kuvvet (Force et Matieres)* adlı eserinin bir kısmını *Fenn-i Ruh* (1911) adıyla çeviren Abdullah Cevdet, Gustav Le Bon'un pek çok eserini Jean-Marie Guyau'dan *Terbiye ve Veraset*'i, Alfieri'nin *İstibdat Felsefesi*'ni Türkçeye kazandırmıştır.[45]

Öte yandan natüralist-materyalist eğilimleriyle ön plana çıkan Baha Tevfik'in (1881-1914) dil konusundaki ilk yazıları *İzmir Gazetesi*'nde çıkan bir seri makaledir ve *Felsefe-i Lisan* adını taşır. Bu seri makalelerde Baha Tevfik, dile bilimsel, felsefi ve psikolojik açılardan yaklaşarak Türkçeyi mukayeseli bir biçimde incelemiş, dillerin nasıl ortaya çıktığı, dillerin nasıl geliştiği, dil-düşünce ilişkisi, yazının menşei gibi konular üzerinde değerlendirmeler yapmıştır.[46] Amaç ve içerik yönünden ilk felsefe dergisi olarak kabul edilen *Felsefe Mecmuası*[47] Baha Tevfik'in gayretleriyle yayımlanmıştır. Felsefe Mecmuası'nda *Felsefe Kâmûsu* adıyla Türkçede ilk defa bir Felsefe Sözlüğü hazırlayan Baha Tevfik, felsefi terimlerin Fransızca ve Türkçe karşılıkları ile kısaca tariflerinden ibaret olan bir sözlüğün hazırlanmasının gereğine dikkat çekmiş "Herkesin kendine mahsus yanlış yahut doğru, âmiyane yahut âlimane bir felsefesi vardır. Binaenaleyh herkes doğru bir surette idare-i kelam edebilmek için ıstılâhât-ı felsefiyeyi bilmek mecburiyetindedir"[48] demiştir. Baha Tevfik felsefe eserlerini tercüme eden genç mütercimlerin karşılaştıkları zorlukların üstesinden gelebilmeleri, doğru düşünebilmeleri ve maksatlarını doğru aktarabilmeleri için felsefe terimlerini bilmeleri gerektiğine, bunun için ise Felsefe Kâmûsu hazırlamanın gerekli olduğuna dikkat çekmiştir.

Baha Tevfik aynı zamanda Büchner'in tüm dünyayı etkileyen temel yapıtının tamamını üç cilt halinde *Madde ve Kuvvet* adıyla Ahmet Nebil ile birlikte Türkçeye çevirmiştir (1910). Materyalist filozof Ernest Heackel'ın *Vahdet-i Mevcud Bir Tabiat Âliminin Dini* (1911) ve *Kâinatın Muammaları* adlı eserinin çevirisini kendi çıkardığı Felsefe Mecmuası'nda bölümler halinde yayımlamıştır. Ama bu çalışma tamamlanamamıştır. Baha Tevfik Balkan Savaşı'ndan sonra Alfred Fouille'nin iki ciltlik *Felsefe Tarihi*'ni Ahmet Nebil ile birlikte çevirmiştir. Baha Tevfik'in fikir arkadaşlarından

[45] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 248-249.
[46] R. Bağcı, *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir: Kaynak Yayınları, 1996, s. 125.
[47] Kafadar, *age.*, s. 171-174.
[48] Bağcı, *age.*, s. 184.

olan Memduh Süleyman (1887-1920?) ise Edvard von Hartmann'dan *Darwinizm* adlı eseri Türkçeye kazandırmıştır.[49]

Örgütlü çeviri faaliyetleri Meşrutiyet Döneminde de devam etmiş, II. Abdülhamit (1876-1909) döneminde 1879 yılında Maarif Nezaretinin merkez teşkilatında yapılan değişiklikler sonucu Nezaret bünyesinde açılan dairelerden birisi de *Telif ve Tercüme Dairesi* olmuştur. Faaliyetleri hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan dairenin başarılı olamaması nedeniyle yerine asli görevleri arasında Osmanlı Devletinde basılacak olan Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca, İngilizce, Bulgarca, Rumca ve Ermenice kitap ve broşürleri tetkik etmek olan *Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti* (1881) kurulmuştur.[50]

1914 yılına gelinceye değin Osmanlı Devletinin Maarif Vekâletleri bünyesinde açmış olduğu Telif ve Tercüme Daireleri çeşitli sebeplerle başarılı olamamıştır. Ancak 1914 yılında açılan *Telif ve Tercüme Dairesi*'nin faaliyet kadrosu oldukça genişletilmiştir ve bu Daire Telif ve Tercüme Daireleri içerisinde en verimlisi olmuş, yüzün üzerinde eser yayımlanmıştır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Bertrand, Alexis: *Mebadi-i Felsefe-i İlmiye* ve *Felsefe-i Ahlâkîyye* II C. (çev. Salih Zeki, 1333); Ali Reşad: *Tarih-i Kadim. Akvâm-ı Kadime-i Şarkıyye ve Yunaniler* (Seignobos, Maspero ve Leon Cahon'un asarından tercüme ve iktibas edilmiştir.); Poincaré, Henri: *İlmin Kıymeti, Felsefe-i İlmiyye*, (çev. Salih Zeki, 1330); Binet, Alfred-Dr. Simon; *Çocuklarda Zekânın Mikyası Usûlleri* (çev. İbrahim Alaaddin (Gövsa), 1331); Rayant, A. *Terbiyeye Ait Tatbikatla Birlikte Rûhiyat Dersleri* (çev. Mehmet Ali Ayni, 1331); Fonsegrive Georges Lesppinasse: *Mebâdi-i Felsefe'den İlmü'n-Nefs.* I. Kitap (çev. Ahmet Naim, 1331); Barbe, Abbé E.; *Tarih-i Felsefe*, (çev. Bohor İsrael, 1331); Poincaré, Henri: *İlim ve Faraziye, Felsefe-i İlmiye,* (çev. Salih Zeki, 1332); Franck, Adolphe: *Felsefe-i Hukuk-i Medeniye*, (çev. A. Kostantin, 1333)...vb.[51] Mütareke döneminde Prusya Eğitim Bakanlığı'ndan gelen bir müşavirin tavsiye ve düşünceleri doğrultusunda Osmanlı Devleti'nin son *Telif ve Tercüme Dairesi* lağvedilmiştir (1919).

Tanzimat'tan bu yana çeviri faaliyetleriyle Osmanlı kültür dünyasına Batı etkisi girerken bir başka problem de zamanla kendisini artan yoğunlukla hissettirmeye başlamıştır. O zamana değin halk tarafından bilinmeyen yeni düşüncelerle birlikte yeni kavramlar da ortaya çıkmış ve bu kavramlar eski mantık kalıplarını zorlamaya başlamıştır. Devletin medrese dışında

[49] Kafadar, *age.*, s. 171-174; M. Akgün, "Türkiye'de Klasik Materyalizmin Yansımaları", *Bilim ve Ütopya*, S. 159, 2007, s. 10.
[50] Kayaoğlu, *age.*, s. 149-156.
[51] Kayaoğlu, *age.*, s. 160-180.

rüştiye ve idadi adıyla yeni okullar açması, felsefenin medrese dışına çıkması, mantık, kelam, felsefe ve bilim problemlerinin geniş halk yığınları arasında tartışma konusu olması doğal olarak Türkçenin felsefe dili görevini üstlenmesi zaruretini acilen doğurmuştur.[52] Bu zarurete yanıtlardan biri Selanik'teki *Genç Kalemler* dergisinden gelmiştir. Selanik'te Ömer Seyfettin, Ali Canip ve Ziya Gökalp'in *Genç Kalemler* dergisiyle başlattıkları (1911) Yeni Lisan Hareketi, daha sonra Milli Edebiyat adını alarak yeni bir edebiyat anlayışının başlangıcı olmuştur. Yeni Lisan Hareketi dilde sadeleşme amacıyla yola çıkmıştır. Dilde sadeleşme hareketini başlatan *Genç Kalemler*'in bu yaklaşımını salt edebiyatta görülen bir yenilik olarak değil, milliliğin edebiyata yansıması ve bu doğrultuda ülke gerçeklerinin dile getirilmesi olarak görebilmek önemlidir.

Zira edebiyat alanındaki bu girişimlerin çok geçmeden felsefe dilini de etkilediği Abdullah Feyzi'nin *Muhit-i Mesai* dergisinin bu yıllarda *Yeni Felsefe* adını alarak Türkçeleşmek ilkesinden yola çıktığı, Ziya Gökalp'in *Yeni Hayatı*'nı açıklamaya koyulduğu görülür.[53]

Genç Kalemler'in Ömer Seyfettin tarafından kaleme alındığı tahmin edilen ilk sayılarındaki bildiride eski dil ile yeni dil ayrılarak eskilerin yanlışları gösterilir. Gramer yazı ve isimlerin Türkçe kurallara uyması, yabancı terkiplerin bırakılması ilkesinin altı çizilir. Yeni dilin en tabii dil olduğu, onun hem ilim hem sanat dili olduğu vurgulanır.[54] Zaman içerisinde *Genç Kalemler*'e karşı çıkanlar dahi Balkan Savaşı (1912-1913) sebebiyle derginin yayıma son vermesinden (1912) sonra savaşın ardından Milli Edebiyat akımını benimsemişlerdir. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminin özellikle ilk on yılında dilde yalınlık özelliğiyle ön plana çıkan Milli Edebiyat akımı etkili olmuştur.

Ziya Gökalp, bir yandan yeni dilci olduğunu söylemiş, bununla beraber terim konusu gündeme geldiğinde farklı davranmıştır. Zira öteden beri asıl sorun terimler konusunda ortaya çıkmıştır. Tanzimat'ın sade dil yanlısı olan kimi yazarlarının terimler konusunda Türkçeyi yetersiz bularak Arapçaya ve Farsçaya yöneldikleri görülmüştür. Ziya Gökalp, Türkçeden yana olmasına karşın tasfiyeciliğe karşıdır. Halk diline geçmiş olan Arapça ve Farsça kelimelerin alınmasını uygun görmüştür. O, mümkünse tüm terimleri Türkçe kelimelerden yapmanın iyi olacağını, mümkün değilse terimlerin Fransızca veya Rusça olacağına Arapça ve Farsça olmasının daha doğru olacağını söylemiştir. Ancak gene de dil konusunda şöyle bir formül

[52] A. Kaynardağ, (2002), *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 2002, s. 75.
[53] Berkes, *age.*, s. 422-423; Kaynardağ, *age.*, s. 76.
[54] Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 306.

bulmuş, "Yeni kavramlar asrın, terimler ümmetin, sözcükler milletin düşüncesidir" demiş, böylece terimlerde sadeleşmeyi önleyip, Arapçada karar kılmıştır. Yazılarında Arapça köklerden terimler üretmiştir.[55]

Bu dönemde bir yandan terimlerin Arapça köklerden üretilmesini isteyenler ağır basarken, öte yandan Türkçe köklerden Türkçe eklerle terimler yapmayı savunan özleştirmeciler, seslerini yeterince duyuramamışlardır.[56] Bu doğrultuda Darülfünun hocalarının kullandığı felsefe dilini düzene sokmak ve terimler konusunu bir karara bağlamak amacıyla bir komisyon oluşturularak felsefe terminolojisiyle ilgili ilk resmî çalışma başlatılmıştır. *Istılâhat-ı İlmiyye Encümeni ve Tedkikât-ı Lisaniye Heyeti* kurulmuştur.

Istılâhat-ı İlmiyye Encümeni felsefe grubu başta olmak üzere sanat, fen ve teknik bilimlerin terimlerine Türkçe karşılıklar bulmak ve bunlardan yararlanarak bir sözlük hazırlamak amacındadır.[57] Farklı alanlarda uzmanlardan oluşan Encümen mevcut siyasi ve akademik koşullar nedeniyle ancak bir yıl kadar çalışabilmiştir. *Istılâhat-ı İlmiyye Encümeni*'nin çalışmaları doğrultusunda saptanan terimler 1915 yılında Maarif Nezareti'nin yayımladığı *Felsefe Istılâhat-ı Mecmuası*'nda (Felsefe Terimleri Dergisi) yer almıştır. Mecmuadaki beş yüze yakın terim arasına giren yardımcı Türkçe sözcükler bir yana bırakılırsa yalnızca Türkçe köklü dört terimin alınması, Türkçülük akımının başladığı yıllarda bile terimlerin hepsinin Arapça olduğunun ve Arapçacıların Türkçecilere üstün geldiğinin göstergesidir.[58]

Istılâhat-ı İlmiyye Encümeni'nin I. Dünya Savaşı'nın çıkması ve üyeler arasındaki görüş ayrılıkları sebebiyle dağılmasından sonra Encümen üyelerinden Rıza Tevfik, *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*sini (1914) yayımlamıştır. Sözlüğüne önsöz olarak yazdığı "Ba'zı Îzâhât" adlı kısımda Rıza Tevfik Bey, yüzyıllardan beri felsefe ve ilimleri ihmal etmemiz dolayısıyla Türkçenin edebiyat dili olarak gelişirken felsefe ve ilim dili açısından geri kaldığını ifade ederek, bu ihtiyacımızı tatmin edebilecek yegâne lisanın üstün ve yetkin bir dil olan Arapça olduğunu belirtmiştir.[59]

Yine Encümen üyelerinden Ahmet Naim, Georges L. Fonsegrive'in *Elements de Philosophie* adlı eserinin ilk kitabını *Mebâdî-î Felsefe*'den *İlmü'n Nefs* olarak çevirmiştir. Çevirinin önsözünde kavramların karşılıklarındaki kargaşalık sebebiyle Batı dillerinden yapılan çevirilerin anlaşılmaz durum-

[55] Kaynardağ, *age.*, s. 76.
[56] *Age.*, s. 76.
[57] İ. Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005, s. 40-41.
[58] A. Kaynardağ, "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 3, 1984, s. 765.
[59] R. Tevfik, "Ba'zı İzâhât" (*Kâmûs-ı Felsefe*'ye Önsöz) (*Türkiye'de bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 133-234.

da olduğunu belirterek, kendi çeviri kitabında pek çok kavramın karşılığı konusunda tahlillerde bulunmuştur.

Çeviri metnin dipnotlarında 200 civarında modern felsefe teriminin Osmanlıca karşılıkları konusunda kavram tartışmaları yapılırken kitabın sonunda da tercümede geçen 2.000 civarında Fransızca felsefe terimine teknik karşılıklar verilmiştir.[60] Kullandığı terimler ve 100 sayfalık terim sözlüğü eki ile Ahmet Naim âdeta Arapçacılık çabasının son sınırlarına ulaşmıştır.[61] Bu tavır Ahmet Naim'in Arapçanın hem ilim hem de ittihad (siyasi-dinî birlik) açısından hayati derecede önemli olduğunu düşünmesinin bir yansımasıdır.[62]

İslâm felsefesi ve Vahdet-i vücut konusundaki çalışmalarıyla tanınan İsmail Fenni (1855-1946) ise Lalande'ın ünlü felsefe lügatından yararlanarak hazırladığı dilimizde yazılan geniş ve hacimli ilk felsefe sözlüğü olan *Lugatçe-i Felsefe*'sinde (Felsefe Sözlüğü) (1925) Arapçacılığa yeni bir örnek oluşturmuştur.[63]

Bir yandan İslâm dünyasında ilim dilinin Arapça olması ve bu tarihî çizgiye sadık kalınarak geçmişte inşa edilen kavramların modern felsefe diline bir biçimde aktarılması ve klasik kaynaklarla irtibat kurma arzusu[64] diğer yandan Türkçeye yeterince inanılmaması ve Türkçenin ikinci dil gibi görülmesi türünden sebeplerle Cumhuriyet yıllarına değin dil ve terim sorunu çözülememiştir. Dil ve terimler konusunda kesin ve kararlı bir tutum sergilenmesi ancak Cumhuriyet döneminde olmuştur.

TBMM Hükümetleri ve Cumhuriyet döneminde dil konusundaki çalışmaların ve çeviri faaliyetlerinin giderek daha bilinçli bir biçimde devam ettiği görülür. 23 Nisan 1920'de TBMM'nin açılmasıyla birlikte oluşmaya başlayan müesseselerden biri de tercüme müessesesi olmuştur. 1921 yılı başlarında Samih Rıfat (1874-1932) başkanlığında bir *Telif ve Tercüme Encümeni* kurulmuştur. Encümen, Türk tarihine ait iki önemli eserin tercümesini başlatmıştır. Bunlardan ilki Fazlullah Reşidüddin bin Ebu'l Hayr İmadüddin El-Hemedani'nin *Camiü't-Tevarih* adlı eseri olup, A. Blochet'den ilave tashihlerle Samih Rıfat Bey tarafından tercüme edilmiştir. Diğeri de Leon Cahun'un *Asya Tarihine Medhal* adlı eseridir. Bu eserlerin bir kısmı tercüme edilmiş, kısa bir süre sonra basılacağı açıklanmıştır. TBMM Hükümetleri döneminde Telif ve Tercüme Heyeti başkanlığı yapan ikinci şahıs, Akçuraoğlu Yusuf Bey'dir. Onun, *Hâkimiyet-i Milliye* Gazetesinin 25 Ha-

[60] Kara, *age.*, s. 71.
[61] Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, s. 77.
[62] Kara, *age.*, s. 80-81.
[63] S. H. Bolay (1993), "İsmail Fenni Ertuğrul" (1855-1946), *Felsefe Dünyası*, N.7:11-25, 1993, s. 13; Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, s. 77.
[64] Kara, *age.*, s. 35.

ziran 1921 tarihinde Telif ve Tercüme Heyeti'nin yapmış olduğu toplantıyı *ilk ictima* ve almış olduğu kararları da alınan *ilk kararlar* olarak nitelendirmesinin sebebinin Samih Rıfat'ın başkanlığında kurulan Telif ve Tercüme Encümeni'nin basit bir yapıda olması ve tam teşkilatlı bir biçimde faaliyete geçememesi olduğu söylenebilir. 1922 yılında Samih Rıfat Bey yeniden Heyet'in başına geçer ve bu tarihte *Telif ve Tercüme Heyeti Talimatnamesi* yayımlanır.[65] Ancak Heyet talimatname çerçevesinde faaliyetlerini sürdürmekle beraber, maddi sıkıntılar yüzünden 1923 yılının ilk ayına kadar bir iki kitap haricinde tespit edilen eserleri yayımlayamamıştır.[66]

Ziya Gökalp'in (1876-1924) Telif ve Tercüme Encümeni Başkanlığı'na getirilmesinin ardından ders kitapları türünden eserler yayımlanmaya başlamış, Hüseyin Cahit (Yalçın)'ın Malta'da yaptığı tercümeleri bastırılmıştır. Hüseyin Cahit, Gökalp'in isteği üzerine Josephe de Guignes'in *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Garbi Tatarların Tarih-i Umumi*'sini, Hoffding'in *Psikoloji*'sini, Durkheim'ın *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*'ni tercüme etmiştir. Ziya Gökalp, kısa bir dönem (14.4.1923-11.8.1923) yapmış olduğu Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığı görevinde başarılı çalışmalara imza atmıştır. Gökalp, I. Heyet-i İlmiye'nin toplanmasını sağlamış, eser yayımlama hususuna hız vermiş ve tercüme edilecek eserler hakkında memleketin ilim ve kültür adamlarının düşüncelerini almaya çalışmıştır. Gene bu dönemde genellikle sosyoloji, felsefe ve Türk tarihi ağırlıklı eserler yayımlanmıştır.[67] Gökalp, öğretmen ve öğrenciler için iki seri halinde *Türk Medeniyeti Tarihi*'ni kendisi yazmaya başlamış, birinci cildini ancak bitirebilmiştir.[68]

Cumhuriyet'in ilânından önce TBMM Hükümetleri döneminde faaliyetlerine başlayan Telif ve Tercüme Heyeti, Cumhuriyet döneminde de çalışmalarını yoğun bir biçimde sürdürmüştür. Cumhuriyet'in ilanından sonra, Maarif Vekâleti'nin, Telif ve Tercüme Heyeti'nin vazifelerini tayin etmek üzere 3 Nisan 1924 tarihli ve 5530-242 numaralı tezkeresini İcra Vekilleri Heyeti'ne göndermesi suretiyle burada kabul edilen *Telif ve Tercüme Heyeti Talimatnamesi*, kendi görev alanına giren yayım işlerinin düzenlenmesi ve geliştirilmesi yolunda attığı ilk adım olmuştur. Aynı yıl yapılan önemli maarif işlerinden biri de Türk eğitim sisteminde yeni arayışlara girişmek amacıyla II. Heyet-i İlmiye'nin toplanmasıdır. Zira 3 Mart 1924 Tevhid-i Tedrisat (Öğretim Birliği) kanunuyla ananevî ve dinî eğitimi

[65] Kayaoğlu, *age.*, s. 200-205.
[66] Kayaoğlu, *age.*, s. 216.
[67] Kayaoğlu, *age.*, s. 219-225.
[68] Kayaoğlu, *age.*, s. 220.

temsil eden medreselerin kaldırılması sonucunda Avrupai bir eğitim zihniyeti yerleştirilmeye çalışılıyordu.[69]

Ziya Gökalp'in 11 Ağustos 1923 seçimlerinde Diyarbakır Mebusu olarak Meclise girmesiyle boşalan Telif ve Tercüme Heyeti Başkanlığı'na Darülfünun müderrislerinden Köprülüzade Mehmet Fuat'ın tayini kararlaştırılmış, onun bu göreve başlamaması sebebiyle Heyet başkanlığına Abdülfeyyaz Tevfik getirilmiş ve 1925 yılı başında, *Telif ve Tercüme Edilecek Âsâr (Eserler) Hakkında Talimatname* ve gene *Telif ve Tercüme Heyetinin Mesaî Usûlüne Müteallik Dâhilî Talimatname* yayımlanmıştır. 1925 yılı zarfında ilan olunmak üzere seçilen eserleri içeren bir liste hazırlanmış, ayrıca bu yıl içerisinde gene çok sayıda eserin yazımına devam edilmiştir.[70] 96 eserlik listede dikkati çeken husus 38 eserle en çok felsefe ve eğitim alanında çevirinin yapılacak olmasıdır. Bunlardan bazılarını sıralayacak olursak; Aristoteles'ten *Fizik ve Metafizik*; Epiktetos'tan *Manuel;* Descartes'tan *Maba'de't-tabia Üzerinde Ta'mikat*; *Felsefe'nin Mebde*'leri; Leibniz'in *Monadoloji*'si; Kant'ın *Akl-ı Mahzın İntikadı;* Comte'un *Felsefe-i Müsbite Dersleri*; Bergson'un *Şuurun Bilâvasıta Mu'diyatı;* Barth'ın *İctimâiyâtın Delâletiyle Terbiye Tarihi*; Clapare'in *Çocuk Ruhiyâtı ve Tecrübî Terbiye*'si; ...vb.[71]

Maarif Vekâleti 26.12.1925-8.1.1926 tarihleri arasında III. Heyet-i İlmiyeyi toplamıştır. Bu toplantılara Telif ve Tercüme Heyeti Başkanı Abdülfeyyaz Tevfik de katılmış ve burada ileride Telif ve Tercüme Heyeti'nin yerine kurulacak olan *Talim ve Terbiye Dairesi*'nin kurulması da karara bağlanmıştır.[72] Telif ve Tercüme Heyeti, TBMM Hükümetleri döneminde kurulan diğer birimler gibi ilk kurulduğu günlerde çok basit bir yapı arz etmesine rağmen zamanla gelişimini sürdürmüş, faaliyetlerini arttırmıştır. Daha sonra Maarif Teşkilatındaki gelişmeler sonucu ilk dönemlerde alınan kararlarla başarıya ulaşılamayacağı anlaşılınca, eğitimin düzenli bir şekilde geliştirilmesi hususunda tasarılar hazırlanmış, Maarif Vekili Vasıf Bey zamanında bu konuda önemli çalışmalar yapılmıştır. Mustafa Necati Bey de, vekil olduktan sonra hemen bir Heyet-i İlmiye (Üçüncü) toplanmış yeni bir Maarif-i Umumiye Kanun tasarısı hazırlanmış ve[73] Maarif Vekâleti bünyesinde Telif ve Tercüme Heyetinin-yeterli düzeyde çalışmalar yapamadığı ve gayesinden sapmalar olduğu gerekçe gösterilerek yerine Türk diliyle ilgili tüm ilmî meselelerle uğraşacak bir *Dil Heyeti* ile sadece eğitim ve öğretim işleriyle uğraşacak bir *Talim ve Terbiye Dairesi* kurulmuştur.

[69] Kayaoğlu, *age.*, s. 226-228.
[70] Kayaoğlu, *age.*, s. 233-234.
[71] Kayaoğlu, *age.*, s. 241-244.
[72] Kayaoğlu, *age.*, s. 244-245.
[73] Kayaoğlu, *age.*, s. 245; Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 378.

22 Mart 1926 tarihli *Milli Talim ve Terbiye Dairesi'nin Teşkilat ve Vezaifi Hakkındaki Talimatname*ye göre Daire, Tercüme ve Neşriyat olmak üzere iki kısımdan oluşmuştur.[74]

TBMM ve Cumhuriyet Hükümetleri dönemi Maarif Vekâleti'nin yayımladığı eserlerden bazıları şunlardır: (Günaltay) Mehmet Ş: *Mufassal Türk Tarihi-I* (II-III-IV-V-VI-) (1338); Durkheim, Émile: *İctimaî Taksim-i Amelî* (çev. Orhan Mithat-1339); Montesquieu, Charles de Secondat Baron de: *Rûhü'l-Kavanin* I-II (çev. Hüseyin Nâzım-1339); (Erişirgil) Mehmed Emin: *Kant ve Felsefesi* (1339); Bergson, Henri Louis: *Bergson ve Kudret-i Rûhiyeye Dair Birkaç Konferansı* (çev. Mustafa Şekip (Tunç) 1339); Akçuraoğlu, Yusuf: *Muassır Avrupa'da Siyasî ve İctimai Fikirler ve Fikrî Cereyanlar* (1339); Fouillé, Alfred: *Kadın-Erkek Irklar Rûhiyâtı* (çev. Mustafa Rahmi (Balaban)1339-1342); Dewey, John: *Çocuk ve Mekteb* (çev. M. Rahmi (Balaban)1339); James, William: *Terbiye Musâhabeleri* (çev. Mustafa Şekip (Tunç) 1339-1342)[75]

Cumhuriyet öncesinde felsefeyle ilgili çalışmaların medreselerde Arapça ile yapılması konusunda titiz davranılması sebebiyle felsefe terimlerinin ağırlıkla Arapça ve Farsça olması, felsefe terimlerinin yazın ve bilim alanındaki terimlere oranla daha uzun sürede ve daha yoğun bir çabayla Türkçeleşebilmesine neden olmuştur.

Bu yolda 1 Kasım 1928 günü *Harf Devrimi*'nin yasalaşıp 3 Kasım 1928'de yürürlüğe girmesi[76] ve Arap harfleri yerine Latin alfabesine dayalı Türk Alfabesinin kabul edilmesi, 1 Eylül 1929'da da okullardan Arapça ve Farsça derslerinin kaldırılması[77] önemli bir adım olmuştur. 15 Nisan 1931'de *Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti*'nin kurulmasının ardından, 12 Temmuz 1932'de Atatürk'ün hazırladığı tüzük ve belirlediği kurucu üyelerle *Türk Dili Tetkik Cemiyeti*, bugünkü adıyla *Türk Dil Kurumu* kurulmuştur. Türk Dili Tetkik Cemiyetinin Türkçe Kurultay adı verilen ilk genel kurulu –ilk Türk Dil Kurultayı– 26 Eylül-5 Ekim 1932 tarihleri arasında yapılmış ve pek çok fikir adamı tarafından sunulan bildirilerle Türk dilinin yolu çizilmiştir.[78] Genel olarak terimler konusundaki ilk Türkçeleşme çabaları 1930'ların sonunda Milli Eğitim Bakanlığı ile Türk Dil Kurumunca kurulan komisyonlar aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. 1937-1938 yıllarında

[74] Kayaoğlu, *age.*, s. 246-247.
[75] Kayaoğlu, *age.*, s. 250-264.
[76] C. Kavcar, "Yazı Devrimi ve Türkçenin Yaşaması", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim*, 2007, s. 83.
[77] E. Özdemir, "Cumhuriyet Döneminde Dilimiz", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim*, 2007, s. 47.
[78] S. Özel, "Mustafa Kemal'le Yazgısı Değişen Türkçe", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim*, 2007, s. 72-79.

Atatürk'ün isteğiyle okul kitaplarının Türkçe terimlerle yazılmaya başlamasından sonra 1940'larda H. Â. Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı sırasında felsefe terimleri de ele alınmıştır. 1942 yılında Türk Dil Kurumunca *Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü* yayımlanmıştır.

Türk Dil Kurumu terim kolunca hazırlanan bu çalışma biri metafizik, ahlâk, mantık, ruhbilim, estetik, toplumbilim gibi alanları kapsayan *Felsefe Terimleri*; diğeri *Gramer Terimleri* olmak üzere iki ana bölümden oluşan bir terimler diziniydi. Gramer bölümünde 200'ün üzerinde terim yer alıyordu. Terimler arasında önerilen Türkçelerin yanında Türkçesi olmayan veya yaygınlaşmamış olan yabancı terimler de bulunmaktaydı.[79] Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü'nün en önemli özelliği sonraki sözlüklere kaynaklık etmiş olması idi. Terimler yayımlandıktan sonra devletin Batı'dan yaptırdığı felsefe çevirilerinde ve tüm ortaöğretim kitaplarında bu terimler kullanılmaya başladı. Yeni Türkçe felsefe terimleri zaman içinde ortaöğretim sınırlarını aşarak üniversiteye de girdi. 1940-1946 yılları arasında Batı felsefesinin temel yapıtlarından pek çoğu yeni felsefe terimleriyle Türkçeye çevrildi.

Ancak 1950'lere gelindiğinde bu terimlerin yeniden gözden geçirilmesi gereği duyuldu. Türk Dil Kurumu ile İstanbul ve Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü hocalarının Prof. Dr. Macit Gökberk başkanlığında üç yıl süren felsefe terimi çalışmaları doğrultusunda felsefe terimlerimiz Türk Dilinin kurallarına uygun olarak şekillendi (1952).[80]

1940'lı yıllar felsefe terimlerinin Türkçeleşmesi ve felsefe dilinin şekillenmesi konusundaki atılımların yanısıra çeviri etkinliğinin bir devlet politikası olarak tekrar gündeme getirildiği sistemli ve yoğun bir yayın faaliyetine girişildiği yıllar oldu. Kültür politikasına dair görüşlerini daha 1930'lu yıllarda *Türk Hümanizmi* düşüncesi çerçevesinde şekillendiren H. Â. Yücel'in 1938 yılında Milli Eğitim Bakanlığı'na atanması ve özverili çalışmalarıyla çeviri alanında yoğun bir faaliyet başlatıldı.

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 1-5 Mayıs 1939 tarihinde düzenlediği Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nde Yücel'in, Cumhuriyetçi Türkiye'nin medeni dünyanın eski ve yeni fikir mahsullerini kendi diline çevirerek Batı duygu ve düşüncesi ile benliğini kuvvetlendirmesinin gerekliliğine dikkat çeken sözleriyle bir çeviri seferberliği başlatıldı.[81]

Bu amaçla Birinci Türk Neşriyat Kongresi'nde oluşturulan yedi encümenden biri olan *Tercüme Encümeni* bir rapor hazırlayarak Kongre'ye

[79] N. E. Uzun, "Dilbilim ve Dilbilgisine Yönelik Terim Sözlükleri", *Kebikeç*, S. 7-8, 1999, s. 46.
[80] Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, s. 71; Akarsu, "Felsefe Dili Olarak Türkçe", s. 116.
[81] Kayaoğlu, *age.*, s. 280-281.

çevrilmesini gerekli gördüğü eserlerden oluşan bir liste sundu. Tercüme Encümeni'nin raporunu takiben bir *Tercüme Heyeti* oluşturuldu.[82] Tercüme Heyeti'nin dördüncü toplantısında daimî bir *Tercüme Bürosu*'nun kurulmasına karar verildi (1940). Tercüme Bürosu (Reis) N. Ataç, (Umumi Kâtip) S. Pala, (Üyeler) S. Eyüboğlu, S. Ali, B. Tuncel, E. Z. Karal'dan oluşuyordu.[83] Tercüme Bürosu'nun yayın organı 1940'tan 1966'ya değin 87 sayı yayımlanan *Tercüme Dergisi* idi. İlk iki sayısında hiçbir felsefe yazısı bulunmayan Tercüme Dergisi'nin üçüncü sayısında Cicero, Diderot ve Nietzsche'den çeviriler yer almıştı. Derginin sonraki her sayısında birkaç felsefe çevirisi ya da felsefe alanında yapılan incelemeler yer alıyordu.[84]

Milli Eğitim Bakanlığı 1940-1946 yılları arasında 80'i felsefe çevirilerinden oluşmak üzere yaklaşık olarak 420 çeviri eser yayımladı. Felsefe çevirileri arasında Yunan ve Fransız klasikleri baş sırayı alıyor, Platon 1940'lı yıllarda en fazla çevrilen yazarlar arasında bulunuyordu. 1940-1946 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan eserlerin bazıları aşağıda görülmektedir:[85]

B. Russell, *Felsefede İlmi Metod* (çev. H. Akverdi) (1940); Platon, *Mektuplar* (İ. Şahinbaş) (1941); R. Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*, *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, *Felsefenin İlkeleri*, *Metafizik Düşünceler*, *Aklın İdaresi için Kurallar* (çev. M. Karasan) (1942-1944); Platon, *Menon* (çev. A. Cemgil) (1942); Platon, *Alkibiades* (çev. İ. Şahinbaş) (1942); Platon, *Kriton* (çev. Z. Taşlıklıoğlu) (1942); Platon, *Sokratın Müdafaası* (çev. N. Berkes) (1942); Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler* (çev. B. Toprak) (1942); Platon, *Lysis* (çev. S. Eyüpoğlu) (1942); Platon, *Kritias* (çev. E. Güney, L. Ay) (1942); Platon, *Lakhes* (çev. N. Ş. Kösemihal) (1942); Platon, *Euthyphron* (çev. P. N. Boratav) (1942); Platon, *Hipparkhos ve Kleitophon* (çev. Z. Taşlıklıoğlu) (1943); Platon, *Philebos* (çev. S. E. Siyavuşgil) (1943); Platon, *Epinomis* (çev. A. Cemgil) (1943); Leibniz, *Monadoloji* (çev. S. K. Yetkin) (1943); Platon, *Rakipler* (çev. H. Varoğlu) (1943); Platon, *Minos* (çev. H. Varoğlu) (1943); Platon, *Protagoras* (çev. N. Ş. Kösemihal) (1943); Platon, *Küçük Hippias* (çev. P. N. Boratav) (1943); Platon, *Phaidon* (çev. H. R. Atademir, S. K. Yetkin) (1943); Platon, *İkinci Alkibiades* (çev. S. Y. Baydur) (1943); Platon, *Theages* (çev. H. Varoğlu) (1943); Platon, *Phaidros* (çev. H. Akverdi) (1943);

[82] Ö. Berk, "Batılılaşma ve Çeviri" (*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde), İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 513.

[83] T. Kayaoğlu, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Tercüme Müesseseleri", (*Türkler 15* içinde), Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 258.

[84] Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, s. 96.

[85] A. Ötüken, *Dünya Edebiyatından Tercümeler, Klasikler Bibliyografyası (1940-1966)*, Ankara: Milli Kütüphane Yayınları, 1967, s. 1-372.

Platon, *Timaios* (çev. L. Ay, E. Güney) (1943); Platon, *Sofist* (M. Karasan) (1943); Aristoteles, *Atinalıların Devleti* (çev. S. Y. Baydur) (1943); Schiller, *İnsanın Estetik Terbiyesine Dair Mektuplar* (çev. M. Özgür) (1943); Aristoteles, *Politika I-II* (çev. N. Berkes) (1944); Platon, *Kratylos* (çev. S. Y. Baydur) (1944); Platon, *Devlet Adamı* (çev. B. Boran, M. Karasan) (1944); Voltaire, *Candide* (çev. F. Baldaş) (1944); Platon, *Devlet* 4.C. (çev. G. Rohde, A. Erhat, T. Uzel) (1944-1946); Diderot, *Körler Hakkında Mektup* (çev. A. Cemgil) (1945); Platon, *Euthydemos* (çev. H. V. Eralp) (1945); D. Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme* (çev. S. Evrim) (1945); Platon, *Theaitetos* (çev. M. Gökberk) (1945); J. S. Mill, *Faydacılık* (çev. Ş. N. Coşkunlar) (1945); Bergson, *Gülme* (çev. M. Ş. Tunç) (1945); J.J. Rousseau, *Toplum Anlaşması* (çev. V. Günyol) (1946); H. Poincaré, *Bilim ve Varsayım* (çev. F. Baldaş) (1946); Platon, *Gorgias* (çev. R. Erben) (1946); Spinoza, *Etika* (çev. H. Z. Ülken) (1946); Diderot, *Konuşmalar* (Felsefe Konuşmaları) (çev. A. Cemgil) (1946); Lao-Tzu, Taoizm (çev. M. N. Özerdim) (1946); Sadî, Gülistan (çev. H. İlaydın) (1946); Seneca, *Medeia* (çev. S. Sinanoğlu) (1947).

Ancak devlet yayıncılığında görülen bu atılım, H. Âli Yücel'in bakanlıktan ayrılması (1946) ve 1950'deki değişen siyasi güçlere bağlı olarak farklılaşan kültürel ve eğitsel politikalar doğrultusunda 1950'lerden sonra giderek bir yavaşlama göstermiştir. Bu gerileme 1960'lara değin devam etmekle beraber bazı temel felsefi eserlerin bu yıllarda da yayımlandığını görebilmek mümkündür. Fakat 1940'lardaki yoğunluğa hiçbir zaman ulaşılamamıştır.[86]

Bu dönemde yayımlanan eserlerden bazıları şunlardır: N. Malebranche, *Hakikatin Araştırılması* 6 C. (çev. M. Katırcıoğlu) (1947-1950); Aristoteles, *Organon* 5 C. (çev. H. R. Atademir) (1947-1952); Cicero, *Dostluk* (çev. T. Uzel) (1947); Gazali, *El-Munkızu min-ad-dalâl*, (H. Güngör) (1948); Platon, *Kharmides* (çev. N. Ş. Kösemihal) (1949); H. Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı* (çev. M. Karasan) (1949); H. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* (M. Ş. Tunç.) (1950); J.-P. Sartre, *Gizli Oturum* (çev. O. Akbal) (1950); Muhiddin el-Arabî, *Fusûs ül-hikem* (çev. M. N. Gençosman) (1952); A. Comte, *Pozitivizm İlmihali* (çev. P. Erman) (1952); Mevlânâ, *Fîhi Mâfih* (çev. M. Ülker) (1954); B. Russell, *Terbiyeye Dair* (çev. H. Dereli) (1954); İ. Haldun, *Mukaddime* 3 C. (çev. Z. K. Ugan) (1954-1957); Farabi, *El-Medinetü'l-Fâzıla* (çev. N. Danışman) (1956); H. Bergson, *Düşünce ve Devingen* (çev. M. Katırcıoğlu) (1959); H. Bergson, *Zihin Kudreti* (çev. M. Katırcıoğlu) (1959).[87]

[86] Kaynardağ, *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, s. 102; Ö. Berk, *age.*, s. 517.
[87] Ötüken, *age.*, s. 3-372.

Bu suretle 1940-1966 yılları arasında başta Fransız Klasikleri (308), Alman Klasikleri (113), Yunan Klasikleri (94), Rus Klasikleri (88), İngiliz Klasikleri (80) ve Şark-İslâm Klasikleri (66) olmak üzere 1120 eser Türkçeye çevrilmiştir.[88]

Çevirisi yapılan eserlerin öncelik sırasında bazı hatalar yapılmış olsa da[89] Tercüme Hareketi Cumhuriyet tarihinin en önemli kültür atılımlarından birisi olma özelliğine sahiptir. Devlet eliyle gerçekleştirilen bu çeviri faaliyetlerinin yanısıra 1940'ların ortalarından itibaren başta *Varlık Yayınevi* (1946), *Yeditepe Yayınevi* (1950), *Altın Kitaplar ve Arkın Yayınevi* (1957), *De Yayınevi* (1959) olmak üzere kurulan özel yayınevleri (Berk 2002: 517) ve daha önce kurulmuş olan *Remzi, Kanaat ve Hilmi Yayınevleri* telif kitapların yanısıra çeviri eserler de yayımlayarak pek çok eseri Türkçeye kazandırmışlardır. O günlerden bugüne değin geçen süre içerisinde felsefecilerin, çevirmenlerin, eleştirmenlerin, yayımlanan telif eserlerin yanısıra çeviri eserlerin de katkısıyla felsefe dilimiz ifade imkânları bakımından her geçen gün daha da gelişmiştir.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia,(1984), *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Akarsu, Bedia, (2001), "Felsefe Dili Olarak Türkçe", (*Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe* içinde, *Seçilmiş Metinlerle* –Betül Çotuksöken), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Akgün, Mehmet, (2007), "Türkiye'de Klasik Materyalizmin Yansımaları", *Bilim ve Ütopya*, S. 159.

Bağcı, Rıza, (1996), *Baha Tevfik'in Hayatı, Edebi ve Felsefi Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir: Kaynak Yayınları.

Berk, Özlem, (2002), "Batılılaşma ve Çeviri" *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 511-520.

Berkes, Niyazi, (2006), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bolay, S. Hayri, (1993), "İsmail Fenni Ertuğrul" (1855-1946), *Felsefe Dünyası*, N.7: 11-25.

Cevizci, Ahmet, (1996), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları.

Çotuksöken, Betül, (2000), *Felsefi Söylem Nedir?*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Deleuze, G.; Guattari, F., (1993), *Felsefe Nedir?*, (çev. T. Ilgaz), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eruz, Sakine, (2010), *Çokkültürlülük ve Çeviri: Osmanlı Devleti'nde Çeviri Etkinliği ve Çevirmenler*, İstanbul: Multilingual Yayınevi.

Gökberk, Macit, (2008), *Değişen Dünya, Değişen Dil*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

[88] Ötüken, *age.*, s. VIII-XII .

[89] Kayaoğlu, *age.*, s. 307-308.

Gündoğan, A. Osman. (1997) "Bilim Dili Olarak Türkçe", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, http://dergipark.gov.tr/download/article-file/33199

Gündüz, Mustafa, (2005), "İçtihad Mecmuasında Dil ve Dilde Sadeleşme Tartışmaları"(II. Meşrutiyet Dönemi)", *Erdem*, C.14., s. 42.

Günyol, Vedat, (1983), "Türkiye'de Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C 2, s. 324-330.

Gürsel, Nedim, (1983), "Uygarlık ve Çeviri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. II, 320-323.

Gürsoy, Kenan, (2006), *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Hegel, G. W. Friedrich, (1976), *Bütün Yapıtları Seçmeler*, (çev. H. Demirhan), Ankara: Çağ Matbaası.

Kafadar, Osman, (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul: İz Yayıncılık.

Kara, İ., (2005), *Bir Felsefe Dili Kurmak, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kavcar, Cahit, (2007), "Yazı Devrimi ve Türkçenin Yaşaması", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim*, (ed. Nazife Güngör), s. 81-94.

Kayaoğlu, Tacettin, (1998), *Türkiye'de Tercüme Müesseseleri*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kayaoğlu, Tacettin, (2002), "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Tercüme Müesseseleri", *Türkler 15* içinde, Yeni Türkiye Yayınları, s. 248-261.

Kaynardağ, Arslan, (1984), "Türkiye'de Felsefenin Evrimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C. 3.

Kaynardağ, Arslan, (2002), *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

Matthews, Gareth B. (2000), *Çocukluk Felsefesi*, (çev. E. Çakmak), İstanbul: Gendaş Kültür.

MEB, (2000), *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, Ankara: MEB Yayınları.

Öner, Necati, (1991), *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Ötüken, Adnan vd. (1967), *Dünya Edebiyatından Tercümeler, Klasikler Bibliyografyası (1940-1966)*, Ankara: Milli Kütüphane Yayınları.

Özdemir, Emin, (2007), "Cumhuriyet Döneminde Dilimiz", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim*, (ed. Nazife Güngör), s. 41-56.

Özel, Sevgi, (2007), "Mustafa Kemal'le Yazgısı Değişen Türkçe", *Cumhuriyetin İlk Yıllarından Günümüze Dil Kültür Eğitim*, (ed. Nazife Güngör), s. 57-79.

Özlem, Doğan, (2009), *Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe (Kavramlar ve Tarihleri-III)*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Rıza Tevfik, (2010), "Ba'zı İzâhât" (Kâmûs-ı Felsefe'ye Önsöz) (*Türkiye'de bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak* içinde (Der. R. Alpyağıl)), İstanbul: İz Yayıncılık.

Sarıkavak, Kâzım, (1998), "Cumhuriyet Döneminde Felsefe Yayınları", *Felsefe Dünyası*, s. 28, s. 97-112.

Sarıkavak, Kâzım, (1999), "Az Bilinen Osmanlı'da Bir Aydınlanma Hareketi", *Osmanlı (Düşünce Sayısı)*, C. 7, s. 189-194.

Uygur, Nermi, (1971), *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Uygur, Nermi, (1997), *Dilin Gücü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

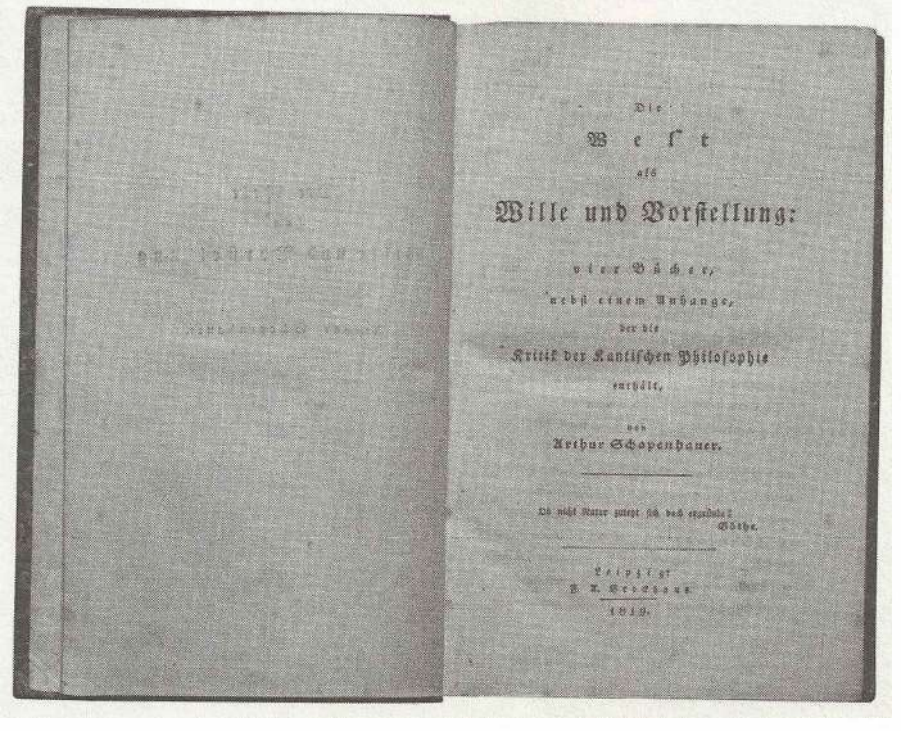
Uzun, N. Engin, (1999), "Dilbilim ve Dilbilgisine Yönelik Terim Sözlükleri", *Kebikeç*, s. 7-8, s. 45-52.

Ülken, H. Ziya, (1935), *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Vakit Gazete, Matbaa, Kütüphane.

Ülken, H. Ziya, (1994), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.

Vardar, Berke, (2001), *Dilbilim Yazıları*, İstanbul: Multilingual Yayınevi.

Warburton, Nigel, (2016), *Felsefe Okuma Rehberi*, (çev. A. Fethi), İstanbul: Alfa/Felsefe (https://en.wikipedia.org/wiki/translation).



Die
Welt
als
Wille und Vorstellung:
vier Bücher,
nebst einem Anhange,
der die
Kritik der Kantischen Philosophie
enthält,
von
Arthur Schopenhauer.

Leipzig
F. A. Brockhaus
1819.

İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya'nın 1819 yılında yapılan ilk basımı.

200 Yaşına Giren Schopenhauer Felsefesinin Türkçedeki Doğum Sancıları

Abdullah Onur Aktaş*

Meinen Fluch über Jeden, der, bei künftigen Drucken meiner Werke, irgend etwas daran wissentlich ändert, sei es eine Periode, oder auch nur ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen.[1]

[*Gelecekte her kim ki benim eserimin baskılarında bilerek bir şey değiştirir –bu ister bir cümle ister bir kelime, ister bir hece isterse de noktalama işareti olsun– bütün lanetim onun üzerinedir.*]

A.Schopenhauer

Düşüncenin sahih olanı meydan okur. Alışıldık bakış açılarını, yaşam tarzlarını sarsar; dolayısıyla da sınırları sürekli zorlar. Tam da bu nedenle hem toplumların hem de bireylerin gelişimi için elzemdir. Dolayısıyla da tarihe

* Abdullah Onur Aktaş, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

[1] A. Schopenhauer, "Senilia", *Der Handschriftlicher Nachlaß*. (CD-ROM - ViewLit V.6.5. Kap.-Nr. 305/2658: Schopenhauer im Kontext III (Komplettausgabe). (c) Karsten Worm - InfoSoftWare 2008. Sämtl. Werke), § 97, HNIVb:33. [Schopenhauer'ın Almanca orjinaline yapacağım bütün göndermeler bu CD-ROM'dandır (paragraf ve sayfa numaraları ise zaten standarttır)].

mâl olmuş herhangi bir düşünürü tanımamak, onu tartışmamış olmak, düşüncelerini anlamamış olmak bir kültür için çok ciddi bir eksikliktir. Zira gerçek düşünürler aynı zamanda meydan okuyucular oldukları için, böylesi düşünürleri bilmemek, onların meydan okumaları ile yüzleşilmediğine işaret eder. Böylesi düşüncenin karşısına ise mevcut durumu sarstığı için sansürler veya bağnazlıklar sıklıkla engeller çıkarır. Fakat bu engellerin dışında öyle bir tanesi vardır ki ilk bakışta hiç de engel gibi görünmediğinden özellikle anlaşılması ve tartışılması gerekmektedir. Bu engelin kaynağı ise –tam da "düşünce"nin hizmetinde olmasını beklediğimiz– yayıncılar, çevirmenler ve yorumculardır.

Bazı yayıncılar olabildiğince çabuk ve herhangi bir kalite kaygısı gütmeden çok satacak eserlerin yayımlanmasını istemektedirler ki böyleleri de genellikle özensiz, dikkatsiz, alan bilgisi olmayan çevirmenlerle anlaşırlar. Yaptıkları işleri de çok acele yaptıkları için bir eserin "tamamını" çevirmeye genellikle himmet edemezler. Sadece bir düşünürden insanların özellikle ilgisini çekebilecek bölümler yayımlarlar. Hattâ bazen de editör ve çevirmenler yayımlamak istedikleri kitapta kendi hayat görüşlerine uygun sözleri bulamayınca, kendi meşreplerine veya inançlarına göre yayımladıkları yazarın düşüncelerini eğip bükebilmektedirler ki bu yayın ahlâkına hiç uymamaktadır (ne yazık ki buna dair örnekler çoktur).

Çevirmen ve yayıncıların dışında bir de kötü ama "iddialı" yorumcular vardır. Bunlar derinlemesine bilmedikleri bir konuda bile yorum yapma ehliyetlerini unvanlarına, başka bir alanda uzman oluşlarına, bazen de üstünkörü malumatlarının büyük yorumlar yapmak için yeterli olduğuna inanmalarına bağlayabilirler veya düpedüz yaşla birlikte yorum hakları olduklarını da düşünebilirler.

Yayıncıların da çevirmenlerin de yorumcuların da yayın yaparkenki bu rahatlıkları, genişlikleri ve kendilerini sorgulanmaz "otorite" konumuna yerleştirmeleri ancak eleştiri ve tartışma kültürünün gelişmesi sayesinde ellerinden alınabilir.

Bir düşünürün veya herhangi bir düşüncenin bizzat kendisini tartışabilmek için, öncelikle bunun bizlere nasıl iletildiğini önemle ve titizlikle tartışabilmeliyiz.

* * *

Bu nedenlerle çok ilgi gören bir filozof olan Schopenhauer'ın ana eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın [*Die Welt als Wille und Vorstellung*] doğumunun 200. yılında,[2] onun felsefesinin Türkçedeki konumunu tartışmak istiyorum.

[2] Schopenhauer, bu eseri 1818'de bitiriyor. Kitap 1818'in sonunda basılmasına rağmen basım

Bu tartışmaya girmeden önce ise *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın eksiksiz bir çevirisinin 2019 yılı içinde, yani ilk basımının tam da 200. yılında, Doğu Batı Yayınları'ndan çıkacak ve okuyucuların değerlendirmelerine sunulacak olduğunu da belirtmek ve müjdelemek isterim. Kitap, önemli terimlerin hesabını veren açıklamalar ve kilit noktalara dair bilgilendirmeleri de içerecek şekilde yayıma hazırlanmaktadır.

I. SCHOPENHAUER ÇEVİRİLERİ

I.I. İLK SORU: SCHOPENHAUER'IN KAÇ KİTABI VAR?

Türkiye'de herhangi bir kitabevine girince, insan Artur Schopenhauer'ın (1788-1860) "onlarca" kitabı ile karşılaşıyor. Fakat eğer Schopenhauer'ı nasıl anlamamız gerektiğini sorguluyorsak, öncelikle çok temel sorularla başlamamız faydalı olacaktır: Schopenhauer kaç kitap yazdı? Bunlar arasında merkezî öneme sahip olan bir kitap var mı?

* * *

Schopenhauer'ın ana kitabı, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* adlı eserinin 1. cildidir. Schopenhauer'ın felsefesinin özü ve tamamı bu kitaptadır ve diğer kitapları istisnasız bu kitabın etrafında dönmektedir. Hattâ bu "etrafında dönmek" benzetmesinden devam edersek *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* güneş ise, diğer eserleri onun etrafında dönen gezegenler ve gezegenlerin uydularıdır diyebiliriz. Tıpkı gezegen ve uyduların güneşle olan bağı ortaya konmadan değerlendirilmeleri oldukça güdük kalacağı gibi bu ana kitap da değerlendirilmeden Schopenhauer felsefesi anlaşılmadan kalacaktır.

Şimdi Schopenhauer'ın bütün kitaplarını –net bir şekilde görülmesi açısından– madde madde göstermek ve hepsine dair kısa açıklamalar vermek istiyorum.

1- Schopenhauer, 1813 yılında yirmi beş yaşındayken *Yeterli Temel İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine* adlı doktora tezini yazar ve bunu yayımlar. Bu kitapta "yeterli bir şekilde temellendirilen açıklama"nın dört farklı nesne alanı için dört farklı türünü tartışır. Burada da kendisine kadar gelen pek çok filozofun düştüğü hataları, dinî düşüncenin çıkmazlarını gösterir. Bu kitap *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* için bir ön çalışma gibidir.
2- Schopenhauer, 1816 yılında *Görme ve Renkler* başlıklı eserini yayımlar. Bu esere Schopenhauer aslında kendi ana eseri üzerine ça-

tarihi 1819 görünmektedir (resim 1). Çeşitli ülkelerde bu eserin 200. yılını kutlayan etkinlikler ise 2019 yılı içinde gerçekleşmektedir.

lışmaktayken, Goethe'nin renkler konusunda yaptığı bir çalışmaya daveti ile başlar;[3] fakat bu çalışmada kendi fikirlerinin Goethe'ninkilerden farklılık göstermesiyle Goethe'nin çalışmalarından ayrı olarak yayımlar. Schopenhauer, 1830 yılında bu çalışmasını bir de Latinceye çevirerek yayımlar. Buradaki düşünceleri de ana eseri ile uyumludur.

3- 1818 yılında Schopenhauer otuz yaşındayken, ana eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'yı bitirir. Bu, onun bütüncül bir felsefe oluşturarak düşünce dünyasına attığı dev bir adımdır. Bu eser onun başyapıtıdır.

4- 1836 yılında –ana kitabının ikinci baskısı hâlâ yapılmamışken– *Doğadaki İsteme Üzerine*'yi yayımlar. Bu eser Schopenhauer'ın ana eserinin bir alt başlığı gibidir.

5- 1841 yılında ise Norveç ve Danimarka Bilimler Akademileri için etikle ilgili yaptığı iki çalışmayı birleştirerek *Etiğin İki Temel Problemi*'ni yayımlar. Bu kitaplar da *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'daki düşüncelerden hareketle oluşmuşlardır.

6- 1844 yılında –yani Schopenhauer elli altı yaşına geldiğinde– *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* ancak ikinci baskıyı yapabilir (Schopenhauer, kitabın ilk baskısının ciddi bir etki yaratacağını beklerken, kitap 1853'e kadar[4] hiç dikkat çekmez). Schopenhauer aradan geçen yirmi altı yılda *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'daki düşüncelerine paralel olarak tuttuğu notları da ayrı bir ciltte kitaplaştırır. Bu sayede kitabın ikinci baskısı, iki ayrı cilt olarak yayımlanır. İlk cilt, birinci baskıdaki birkaç ufak tefek değişiklik haricinde olduğu gibi kalır. İkinci ciltte ise Schopenhauer yeni iddialar ortaya atmaz, sadece ilk ciltteki düşünceleri destekler.

7- 1851 yılında ise *Parerga und Paralipomena* [*Ekler ve Noksanlar*] iki cilt halinde yayımlanır. Buradaki yazılar ise Schopenhauer'ın ana eserindeki temel düşüncelerine tali olarak yazılmış hayatla ilgili çeşitli değerlendirmeleridir.[5]

İşte bu saydıklarımız Schopenhauer'ın ana kitaplarıdır. Schopenhauer'ın tuttuğu elyazması notları, mektuplaşmaları, öğrencilik yıllarında tuttuğu

[3] Goethe, Schopenhauer'ın annesi ile tanışmaktadır. Bu vesile ile Schopenhauer, *Yeterli Temel İlkesi* eserini Goethe'ye de sunmuştur. Bu eseri okuyan Goethe, kendi görme ve renkler üzerindeki iddialarını Schopenhauer ile tartışabileceğini düşünür ve bir süre düzenli olarak da buluşurlar.

[4] Schopenhauer, 1853 yılında –altmış beş yaşındayken– eserlerinin İngilizce olarak *British Westminister Review*'da tartışılması ile hızla tanınmaya başlar.

[5] Schopenhauer *Parerga und Paralipomena*'nın önsözünde şöyle diyor: "Bunlar benim daha önemli, daha sistematik eserlerimin yanında çeşitli temalar üzerinde duran yan çalışmalardır [...]" A. Schopenhauer, *Parerga u. Paralipomena* (1851). Önsöz, 3.

ders notları ve hocalık yıllarında verdiği derslerin notları da mevcuttur. Fakat bunlar ölümünden sonra kısmen yayımlanmış metinlerdir. Bir de ölümünden iki yıl sonra (1862'de) yayımlanmış Balthazar Gracian'dan (1601-1658) Almancaya yaptığı bir çevirisi vardır.

* * *

Özetle Schopenhauer'ın düşünsel macerasının merkezinde tek kitap vardır ki bu da *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın birinci cildidir. Bunu bir kenara koyar da düpedüz kaç kitap yayımlamıştır diye sayarsak cevabımız toplamda sekiz olur (Kitapların sadece baş harfleri ile: *YTİ*, *GRÜ*, *İTD-I*, *İTD-2*, *DİÜ*, *EİTP*, *PP-I*, *PP-2*).

I.II. İKİNCİ SORU: SCHOPENHAUER'IN TÜRKÇEDE KAÇ KİTABI VAR?

Schopenhauer'ın düşüncesini, yorumlar üzerinden değil de doğrudan kendi eserlerinden ve Türkçe olarak anlama çabasında olanların temelde önlerinde iki kaynak olduğunu ve dolayısıyla da değerlendirilmeleri gerektiğini düşünüyorum:[6] Levent Özşar'ın Biblos yayınlarından çıkan *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* başlıklı çevirisi ile Ahmed Aydoğan'ın Say Yayınlarından Schopenhauer'ın "toplu eserleri" başlıklı dizisinde en son on yedincisi çıkan çevirileri.

* * *

Öncelikle Levent Özşar'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* başlığı ile ilk baskısını 2005 yılında yayımladığı çevirisinden başlayalım; zira bu kitabın, Schopenhauer'ın az önce bahsettiğimiz şekliyle merkezde duran ana kitabının çevirisi olma iddiası var.

Schopenhauer'ın bu eserinin orijinaline baktığımızda, bu kitabın dört ara kitaptan ve Kant'ın felsefesinin tartışıldığı bir ekler bölümünden oluştuğunu görürüz. Schopenhauer'ın yayımladığı haliyle orijinal kitap 634 sayfadır. Bu kitabı oluşturan ara kitaplardan birincisi 109 sayfa, ikincisi 87 sayfa, üçüncüsü 120 sayfa, dördüncüsü 172 sayfa ve Kant felsefesinin tartışıldığı ekler bölümü ise 146 sayfadır. Özşar'ın çevirisine baktığımızda ise –örneğin– birinci kitabın sadece 10 sayfa yer tuttuğunu görmekteyiz (Özşar'ın çevirdiği kitabı henüz görmemiş olanlar için belirtelim ki bu durum Türkçe çevirideki sayfaların büyüklüğünden ya da puntoların küçüklüğünden kaynaklanmıyor). Gene birinci ara kitaptan devam edersek,

[6] Schopenhauer'a atfedilen yeni birtakım çeviriler çıkmaya devam ettiğinden özellikle en göz önünde olan iki kaynağı seçtim. Bunlar dışındaki bazı çalışmalara ve bunların niteliklerine makalenin ilerleyen yerlerinde değineceğim.

bu ara kitap tam on altı alt bölümden oluşmasına rağmen Özşar 1, 2, 3, 4 numaralı alt bölümlerden bir miktar, bir de 9. bölümden bir miktar çevirmeyi yeterli bulmuştur. Hattâ bu kadarının çevrilmesinin yeterliliğine çok da ikna olmamış olacak ki, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 1844 yılında ek olarak basılmış ikinci cildinden bir bölümü, sanki birinci cilde aitmiş gibi ekleyivermiştir. Özşar, ikinci ara kitapta, birinciye göre biraz daha az bölüm çıkarmayı uygun bulmuş (fakat gene ikinci ciltten bir ekleme yapmış); 3. ve 4. ara kitaplarda ise biraz daha insaflı bir kesim yapmış ve en nihayetinde de Kant felsefesi ile hesaplaşılan son kısmı, en ufak bir merhamet göstermeden tümüyle çıkarmıştır. Tabii Özşar'ın, Schopenhauer'ın pek çok önemli tavsiyelerinin ve eleştirilerinin bulunduğu önsözleri hiç çevirmediğini de belirtmek gerekir. Bunun yerine Özşar kendi önsözünde, neredeyse 300 (üç yüz!) sayfalık bölümü çıkarmasının açıklamasını ise şu şekilde vermiştir:

> Ne ki, metindeki dipnotların, eski çağ, Orta Çağ düşünürlerinden, yeni çağ kaynaklarından yapılan alıntıların çok fazla olduğunu gördüm. Ayrıca filozof bir konuyu genellikle birden fazla örnekle açıklamış, yinelemelerden kaçınmamıştı. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Scleimacher [Schleiermacher –Düzeltme bana ait. A.O.A.] gibi filozoflarla hesaplaşmaya ayrılmış bölümler okurun Schopehauer'in bu yapıtındaki ana temalarını izlemesini alabildiğine güçleştiriyordu. Bunlar, Schopenhauer'in yaşamı boyunca verip veriştirdiği okul felsefecileri dışında kalan geniş okur kitlesi için kitabı caydırıcı kılacaktı.[7]

Bu açıklama ise tam da "özrü kabahatından beter" bir açıklamadır. Okuyucu adına karar veren, kendisini Schopenhauer'ın düşüncelerinin üstüne anlamsızca yerleştiren bu tavrı bir kenara koyup sadece yukarıda alıntıladığım sözlerin geçerliliğine bakacak olursak, bunların gerçekleri yansıtmadığını da görürüz. Schopenhauer'ın kitabını okuyan birisi, onun lafı mümkün olan en kısa şekilde anlattığını ve eğer bir sözü iki kez tekrarlamaktan kaçan birisi varsa onun da Schopenhauer olduğunu zaten bilir.[8] Bunun dışında Schopenhauer hiçbir zaman, Özşar'ın iddia ettiği gibi dipnotları yoğun

[7] Levent Özşar'ın *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya* başlıklı çevirisi (İstanbul: Biblos yay., 2005) 3.

[8] Bir örnek vermek gerekirse Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın birinci önsözünde okuyucuyu daha önce yazmış olduğu *Yeterli Temel İlkesi* başlıklı çalışmasına yönlendirirken –Özşar'ın iddiasının aksine– kendisini kitap boyunca tekrar etmeyeceğini okuyucuya doğrudan bildirir ve okuyucuyu bu duruma önden hazırlar: "Her ne kadar sözü geçen incelemenin konusunu [...] daha iyi bir şekilde ifade edebilecek durumda olsam bile, kendimden alıntı yapmak veya zamanında tatminkâr bir şekilde ifade ettiğim şeyi ittirerek başka şekilde ifade etmek konusunda gönülsüzlüğüm o kadar büyük ki ben de böyle bir yolu seçtim." A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*], I. cilt, 1. Önsöz, X.

kullanan yazarlardan biri olmamıştır (ilk dört ara kitapta yani 462 sayfada sadece 73 dipnot, ekler kısmında ise yani son 172 sayfada 69 dipnot kullanmıştır; bu da ortalama her 4,5 sayfaya 1 dipnot düştüğünü gösterir. Bunların büyük çoğunluğunu da ufak tefek referanslar oluşturmaktadır). Özşar'ın, Schopenhauer'ın kitabında Kant, Hegel, Schleiermacher, Schelling, Fichte gibi filozofların ciddi bir yer tuttuğu ve bunları da okuyucunun hatrı için çıkardığını söylemesi de ayrıca bir sorundur. Öncelikle Schopenhauer, kendisini Kant'ın gerçek mirasçısı olarak tanımlamakta ve birinci baskıya yazdığı önsözde, Kant hakkında malumat sahibi olmayı kendi felsefesine girişin bir önkoşulu olarak koymaktadır fakat bu kısım çevrilmediği için okuyucular tabii ki bu durumu bilmezler. Zaten eğer herhangi bir çevirmen Kant'a dair tartışmaları çıkaracaksa, Schopenhauer metnine asla ama asla girişmemelidir. Kant'ı hariç tutar da Özşar'ın iddia ettiği gibi Hegel, Fichte, Schleiermacher, Schelling tartışmalarının ciddi yer kapladığı ve bunlara da okuyucunun ihtiyacı olmadığı düşüncesine dönersek karşımıza çıkan durum şudur: 634 sayfalık koca eserde Hegel'in ismi toplamda on kere (özellikle önsözde), Fichte'nin ismi on sekiz kere, Schleirmacher'ın ismi sadece iki kere ve Schelling'in ismi de yalnızca yedi kere geçmektedir.

Özetle, Özşar'ın biz "okullu olmayan" okurların "yüzü suyu hürmetine" yaptığı şey en hafif tabiriyle kitap katliamıdır. Örnek vermek gerekirse, Schopenhauer'ın Antik Yunan felsefesine göndermede bulunduğu bölümlerden birisi *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın birinci ara kitabının 16. bölümüdür. Bu bölüm tam da yaşam için felsefenin anlamını tartışmaktadır ve "okul felsefecileri" değil de felsefenin yaşam için yol göstericiliği hakkında kafa yoranların özellikle okumak isteyebilecekleri bir bölümdür. Özşar, bu bölümü de "verip veriştirilen okul felsefecilerinin" konusu olarak değerlendirmiş olsa gerek ki hiç çevirmemiştir.

Dolayısıyla, Schopenhauer –bu makalenin girişinde yaptığım alıntıda– kendi metninde bir noktalama işaretini bile değiştirene bu kadar lanet okurken, kim bilir Özşar'ın çevirisi hakkında ne derdi?

* * *

Schopenhauer düşüncesi –kendisinin de sıkça belirttiği gibi– organik bir bütündür. Fakat Özşar'ın çevirisi, kesip biçtiği bu organizmayı maalesef bir cesede çevirmiştir. Bu nedenle Özşar'ın çevirisinin isabetliliğini veya içeriğini hiç tartışmayacağım fakat şu kadarını söyleyeyim ki çevrilen kısımlar da ciddi sıkıntılar barındırmaktadır.

Fakat bu çevirinin en büyük günahı şudur ki, Türkçe Schopenhauer felsefesi çalışmak isteyenler, bu çeviri nedeniyle, onun ana kitabının çevrildiğini ve zaten hâlihazırda kitapçılarda olduğunu zannetmektedirler.

* * *

Say yayınlarından Ahmed Aydoğan'ın çevirilerine gelince gözümüze ilk çarpan, bu çevirilerin temelde az önce bahsettiğim sekiz kitap içinden özellikle *Parerga und Paralipomena*'dan yapılan derlemeler olmalarıdır (Schopenhauer'ın başka metinlerinden de çeviriler var). Bu açıdan bakınca bu serideki kitapların Schopenhauer'ın "Toplu Eserleri" başlığı ile çıkması oldukça iddialıdır; zira bu seri, Schopenhauer'ın –yukarıda bahsettiğimiz– temel eserlerinden değil de tali nitelikteki bazı makalelerinden oluşan derlemelerdir. Derleme kitaplar elbette düzgün bir çeviri, açıklayıcı notlar, net referanslar, çeviride tercih edilen kilit kelimelerin açıklamaları ile desteklendiği sürece anlamlı olabilirler. Fakat bu seriden çıkan kitapların en rahatsızlık verici sıkıntısı, herhangi bir açıklama olmadan çok fazla keyfî davranılmış olması, dolayısıyla da bu çevirilerin asla tam olarak güven telkin etmemesidir. Bunun yanında çeviride kullanılan temel kavramların isabetsizliği de pek çok pasajda okuru oldukça yanlış yönlendirmekte ve böylece anlamayı imkânsız hale getirmektedir. Bu söylediklerimizi öncelikle keyfiyete dair rastgele birkaç örnek vererek açalım.

Örneğin bu serinin *Okumaya ve Okumuşlara Dair* başlıklı 9. kitabının yazarının Schopenhauer, çevirmeninin Ahmed Aydoğan görünmesine karşın kitabın kapağını açtığımızda karşımıza çıkan ilk metin, William Hazlitt'in (1788-1830) bir makalesinin M. Sırrı Erer tarafından yapılmış çevirisidir.[9] Sorun, okura vaat edilenin Schopenhauer olmasına rağmen içinden başka birisinin çıkmasıdır ve bu sürprizin herhangi bir açıklaması da verilmemiştir.

Başka bir örnek vermek gerekirse, söz konusu serinin *Hukuk, Ahlâk ve Siyaset Üzerine* başlıklı 6. kitabını açtığımızda, karşımıza "Ahlâk Üzerine" başlıklı bir makale çıkar. Çeviriye referans olarak da *Parerga und Parelipomena*'nın ikinci cildindeki 8. makale olan "Zur Ethik" verilmektedir. Çeviri bu şekilde başlayıp ilerlerken, birden *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinden bir paragraf eklenivermiştir. Dipnotta sadece bu duruma referans verilmekte, fakat "bu paragraf neden eklendi?" veya "iki ayrı kitaptan paragraflar neden kolajlandı?" gibi sorularımız yanıtsız kalmaktadır.[10]

Gene aynı kitabı açtığımızda karşımıza ilk çıkan yere (sayfa 7-10) referans verilmediğini ve araştırdığımızda bunun da *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildindeki "Zur Ethik" başlıklı bölümün rastgele bir ye-

[9] A. Schopenhauer, *Okumaya ve Okumuşlara Dair / Schopenhauer Toplu Eserleri* - 9, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say yay., 2011), 9.

[10] A. Schopenhauer, *Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine / Toplu Eserleri* – 6, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say yay., 2016), 16.

rinden başlayan ve rastgele bir yerinde biten bir parça olduğunu görüyoruz (Orijinal bölüm 24 sayfadır). Makale ilerledikçe kolajlama işinin hiçbir açıklama yapılmadan benzer şekilde devam ettiğini görüyoruz.

Diğer bir örnek ise bu serinin *Güzelin Metafiziği* başlıklı 8. Kitabında yine "Güzelin Metafiziği Üzerine" alt başlığının altı adet altbaşlığa bölünmüş olmasıdır.[11] Schopenhauer'ın ilgili yazısı esasen "Güzelin ve Estetiğin Metafiziği"dir ve bu bölüm tek bir bütündür; dolayısıyla bu bölüm alt başlıklara bölünecekse, bunun okura kısa bir notla –yeni başlıkların çevirmen tarafından eklendiği belirtilerek– açıklanması gerekirdi. Buna ilaveten çeviride yine orijinal kaynaktan bazı paragrafların çıkarılmış olduğu görülüyor.

Bütün bu seriye genel olarak baktığımızda, orijinal kaynağa olan referansların da düzgün olmadığı görülüyor. Referanslarda sadece kitap adı ve ilgili bölüm verilmiştir. Oysaki Schopenhauer'ın Almanca metinleri özel paragraf ve sayfa numaraları ile belirlenmiş olduğu için nettir; bu da orijinal metne referans vermeyi çok kolaylaştırmaktadır. Çeviride orijinal kaynaklara ilişkin bu tutum, okuduğu metni Almancası veya İngilizce çevirisi ile kıyaslamak isteyebilecek biraz daha uzmanlaşmış veya uzmanlaşmaya çalışan okur için gereksiz bir engel oluşturmaktadır.

* * *

Aydoğan'ın çevirileri ile yayımlanan Schopenhauer serisini içerik bakımından da değerlendirmek istersek çok ciddi kavram karışıklıkları karşımıza çıkar. "Wille" kelimesinin "irade" olarak çeviriliyor oluşunu az sonra ayrıntısıyla ele alacağım (zira bu, özelde Aydoğan'ın çevirileri ile yayımlanan serinin tamamına yayılmış bir sorun olsa da, genelde de yapılan bir hata olduğu için bunun ayrıca değerlendirilmesi gerekmektedir); fakat öncelikle diğer önemli kavramlardaki karışıklıklara bir iki örnek verelim.

Bu serinin ikincisi olan *Seçkinlik ve Sıradanlık* başlıklı eserde Ahmet Aydoğan'ın çevirisi şöyledir:

> *Bitkilerin* hayatı sadece *varoluş* çemberinin içinde cereyan eder; dolayısıyla onların zevki bütünüyle öznel olan kör (algısız, ilgisiz, bilgisiz) bir hoşlanmadır. *Hayvanlar*la birlikte *bilgi*, ilave bir şey olarak gün yüzüne çıkar [...][12]

Bu alıntının orijinali şöyledir:

[11] A. Schopenhauer *Güzelin Metafiziği / Toplu Eserleri* – 8, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say yay., 2010).

[12] A. Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine / Toplu Eserleri* – 2, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say yay., 2008), 7.

> Das Leben der Pflanzen geht auf im bloßen Daseyn: demnach ist sein Genuß ein rein und absolut subjektives, dumpfes Behagen. Bei den Thieren tritt Erkenntniß hinzu [...][13]

Dolayısıyla da çeviri yaklaşık şöyle olmalıdır:

> *Bitkilerin* yaşamı salt mevcudiyetten ibarettir: dolayısıyla onun keyfi de saf ve mutlak öznel boş bir huzurdur. *Hayvanlarda* buna idrak eklenir [...]

Kendi yaptığım çeviride *Erkenntniss* kelimesi için "bilgi" değil de "idrak" dememin sebebi Schopenhauer'ın bilmeyi [*wissen*] "soyut idrak" olarak zaten sürekli ifade ediyor oluşundadır. Bu durumun en bariz ifadesini de şu örnekle gösterebilirim:

> Die abstrakte Erkenntniß allein ist also ein Wissen[14]
>
> Demek ki sadece soyut idrak, bilgidir.

Bu açıdan baktığımızda "idrak", "anlama" ile (yani *Erkenntniss, Verstand* ile) ve bunun ötesinde de "bilme", "akıl" ile (yani *Wissen, Vernunft* ile) alâkalıdır. Dolayısıyla hayvanların idraki ve anlamaları vardır, insanın ise "salt" idrakinin yanında "soyut" idraki (yani "bilgi") ve dolayısıyla da aklı vardır. Şimdi bu açıdan bakarak Ahmet Aydoğan'ın çevirisine dönelim ve bir örnek daha verelim.

Gene *Seçkinlik ve Sıradanlık* başlıklı kitabın "giriş" bölümünün sonunda nereden geldiği bildirilmeyen bir paragraf bu yazıya eklenmektedir.[15]

> Hayvanlarda *akıl*larının sadece iradelerinin hizmetinde faal olduğunu açıkça görürüz ve insanların durumunda da bu kural olarak farklı değildir.[16]

Bu şekilde başlayan paragraf eserin orijinalinde bulunmamakla birlikte, bu metnin nereden alındığı belirtilmediği için, Schopenhauer'ın bütün kitaplarını taramış olmama rağmen, orjinali ile kıyaslayamıyorum. Gene de bu çevirinin yanlış olduğunu Schopenhauer'ın başka sözlerinden ispatlamak mümkündür. Az önce de belirttiğim gibi "akıl" [*Vernunft*] Schopenhauer'a

---

[13] A. Schopenhauer, "Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken." *Parerga u. Paralipomena*, §.50, 75.

[14] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. cilt, §.10, 60.

[15] Bu "giriş" bölümüne dipnotta referans verilmemiş. Sadece kitabın açılış sayfasından bunun Schopenhauer'ın "Den Intellekt Überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken" başlıklı yazısından olduğunu çıkarıyoruz. Fakat Schopenhauer'ın orijinal metni baştan sona işlenmemiş ve ortasından alınarak çeviri yapılmış ve gene ortasında bir yerlerde de çeviri bitmiş.

[16] A. Schopenhauer, *Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine / Toplu Eserleri – 2*, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say yay., 2008), 15.

göre sadece "soyut idrak" olduğu için Schopenhauer'ın bunu hayvanlara atfetmeyeceği de açıktır.[17] Yukarıdaki alıntı olsa olsa "hayvanlarda anlama [*Verstand*]"ya ilişkindir. Dolayısıyla da çeviri, bu gibi hatalar yapıldığında okuyucuyu Schopenhauer düşüncesine yaklaştırmamakta, bilakis uzaklaştırmaktadır.

* * *

Buna benzer çeviri hatalarına ve keyfiyet örneklerine devam edebilirim; fakat özetle söylemek gerekirse bu serideki temel sorun, okuyucunun Schopenhauer'ın makaleleri olarak okumaya talip olduğu çevirilerin asla tam olarak güven vermemesidir.

Fakat Say Yayınları'ndan çıkan serinin kişiyi doğrudan Schopenhauer düşüncesinin merkezine taşımasa da (zira o merkez Schopenhauer'ın ana eseridir[18]) gene de Schopenhauer düşüncesine duyulan ilgiyi beslediğini ve büyüttüğünü söylemek âdil olacaktır.

* * *

Tüm bunların dışında hem Say Yayınları'ndan çıkan seriye hem de Schopenhauer yorumcularına getirilmesi gereken en önemli eleştirilerden birisi de çevirirken seçilen kavramlarla alakalıdır.

Eldeki yazı çerçevesinde Schopenhauer'ın önemli pek çok kavramından özellikle, temelde duran ve kilit niteliği taşıyan "Wille" kavramını –kısaca da olsa– tartışmanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Pek çok yorumcu ve çevirmen bu kelimeyi "irade" olarak çevirmekte ısrarcı. *Oysa bu ısrar fahiş bir hatadır ve böyle çevirenlerin ve yorumlayanların ısrarcılıkları da temelsiz bir yüzeysellikten ibarettir.* Schopenhauer'ın "Wille" kelimesine, "murada eriş" veya "bilinç" veya "*birisinin* istekleri" gibi imaları barındıran "irade" kelimesi kesinlikle atfedilemez. "İrade" kelimesini Schopenhauer felsefesine "Wille"nin karşılığı olarak yerleştirmek, Schopenhauer felsefesini oldukça yanlış bir raya oturtmak demektir. Bunu da Schopenhauer'ın ana kitabından kendi sözleri ile gösterebiliriz; zira "Wille" ile ne kastettiğini kendisi pek çok yerde hem doğrudan hem de dolaylı olarak ifade etmektedir. Örneğin:

---

[17] "Die Thiere haben Verstand ohne Vernunft zu haben [...]" [Hayvanların -akla sahip olmamakla birlikte- anlamaları vardır] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. cilt, §.5, 62. Ayrıca bkz. 1. ciltte §. 8, 42.

[18] Schopenhauer *Parerga ve Paralipomena* başlıklı eserinin önsözünde de bu kitabın ana düşüncelerinin yanında yan düşünceler olduğunu belirtiyor. A. Schopenhauer, *Parerga u. Paralipomena*, Önsöz, 3.

> Der Wille, als das Ding an sich, macht das innere, wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewußtlos.[19]
>
> [Kendinde-şey olarak isteme, insanın iç, hakiki ve yıkılmaz cevherini oluşturur. Fakat kendi içinde değerlendirildiğinde bilinçsizdir.]

Görüldüğü üzere "Wille" kavramı ile kastedilende bilince dair hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla bu kavramın karşılığı olarak "irade" kelimesinin kullanılması –"irade" kelimesinin bilinç ima ettiği düşünüldüğünde– ciddi bir çelişki yaratmaktadır.

> Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnißlos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, [...][20]
>
> [Kendi içinde değerlendirildiğinde isteme, sadece kör, durdurulamaz, herhangi bir idraki olmayan bir baskıdır.]

Schopenhauer düşüncesinde "irade" olarak adlandırılabilecek durum olsa olsa "isteme"ye tâbi olabilir. Buna da örnek vermek gerekirse:

> Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige, was dieser Leib ist, außerdem daß er Objekt der Anschauung, Vorstellung ist, giebt, wie gesagt, der *Wille* zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen dieses Leibes [...][21]
>
> [Bedenimizin –algı nesnesi, yani tasavvur, oluşunun ötesinde– aslî özü olarak *istemenin*, öncelikle bedenin iradî hareketlerinde kendisini ilân ettiğini daha önce belirtmiştik.]

Tabii Schopenhauer'ın *Wille* kavramına "isteme" (veya bazen de "istenç") denmesine itirazı olanlar bu kavramların öz-türkçecilik akımının ürünleri olduğunu da iddia edebiliyorlar ve dolayısıyla da "irade" kelimesini seçiyorlar. Bu da olabildiğince cılız bir eleştiridir zira burada yapılan şey garip kelimeler uydurmak değildir. Nasıl ki "verstand" "anlama"; "kennen" "tanıma"; "Schein" "yanılsama" gibi çevrilebilirse "Wille" de "isteme" olarak çevrilebilir.

* * *

Schopenhauer'ın kullandığı anlamda "Wille" bilinçsizdir, belirli bir hedefi yoktur, ahlâk ötesidir vs. Fakat "irade" bu anlamların tam da zıttına işaret etmektedir; yani belirli bir bilinç iması, belirli bir hedef iması ve belirli bir

[19] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II. cilt, § 19, 224.
[20] A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I. cilt, § 54, 323.
[21] *Age.* § 20, 126. ("Anschauung"a "algı", "Erkenntniss"e "idrak" dememin ve buna benzer pekçok kavram için çeviri önerilerim başka bir yazımın konusu olacak.)

anlam iması vardır. Aynı zamanda "irade" kelimesine, "evrende olup bitenlerin yaratıcısı" gibi bir anlam da verilirse bu âdeta varlığın "nedeni" gibi de görülebilir (ki "irade" kelimesi okuru rahatlıkla buraya sürükler). Oysa Schopenhauer "nedenselliğin" sadece tasavvurlar alanında olabileceğini; hayatın cevheri olarak işaret ettiği ve "Wille" kelimesi ile formüle ettiği alanın ise asla ve asla bu tasavvur alanının "nedeni" olmadığını açıkça, altını çizerek söylemektedir (*İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın 1. ara kitabı tamamen bundan ibarettir dersek abartmış olmayız). Zaten Schopenhauer'ın tasavvur dünyası ile hayatın bu özü arasında "nedensellik" içermeyen bir bağı "Objektivation des Willens" yani "istemenin nesneleşmesi" tabiri ile kurmaya çalışması onun düşüncesinin cüretkâr yönlerinden birisidir; fakat burada da dünyanın "nedeni" olabilecek bir "irade" kesinlikle söz konusu değildir.

II. SCHOPENHAUER YORUMLARI: AHMED MİDHAT VE SONRASI

Schopenhauer, 1860 senesinde, yetmiş iki yaşındayken, Frankfurt'ta, evinin çalışma odasındaki kanepenin üzerinde kâhyası ve kontrole gelen doktor tarafından ölü olarak bulunur; sakin ve huzurlu bir biçimde ölmüştür.[22] Schopenhauer ölümünden iki gün önce dostu Wilhelm Gwinner ile, ölümünden sonra bedeninin çürüyecek ve kurtçuklar tarafından kemirilecek olması konusunda en ufak bir rahatsızlığı olmadığını; fakat ruhunun "felsefe profesörleri" tarafından taciz edilecek olmasının rahatsızlık yaratacağını söyleyerek şakalaşmıştır.[23] Huzur içinde ölen filozof, kendi ölümü üzerinden yirmi yedi sene sonra İstanbul'da genç bir Osmanlı aydınının intiharı ile arasında bir bağ kurulacağından elbette bihaber olsa da, ruhunun taciz edileceği konusunda haklı çıkmıştır. Bizim coğrafyamızda bu taciz, ilk olarak Darülfünun'da felsefe hocalığı da yapmış olan Ahmed Midhat tarafından gerçekleşmiştir. Ahmed Midhat *Schopenhauer'ın Hikmeti Cedîdesi* adlı eserinde Schopenhauer felsefesinin Beşir Fuad gibi kıymetli aydınlarımızın intiharına vesile olabildiğini iddia etmiştir:

> Biçare Beşir Fuad'ın geçtiğimiz günlerde aziz canına kıyması işte böyle Schopenhauerizm gibi dünyevi insanlık şartları ile asla tatbik kabul

[22] Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgange dargestellt* (Leipzig: Brockhaus, 1862), 224. Ayrıca Bkz. Rudiger Safranski, *Schopenhauer: Felsefenin Yaban Yılları* çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı yay., 2015), 608; ve David E. Cartwright *Schopenhauer* çev. Sibel Erduman (İstanbul: İş Bankası yay., 2014), 486-488.

[23] Wilhelm Gwinner, *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgange dargestellt*, 220.

edemeyen hikmetler neticesidir. Kariben *Beşir Fuad* başlığıyla işbu zararlı hikmetin bir kat daha açıklamaları arz olunacaktır.[24]

* * *

1887 senesi soğuk bir Şubat günü İstanbul bir intihar haberi ile çalkalanır. Bilimlerin ilerlemesi konusunda çabaları, edebiyat eleştirileri, felsefe denemeleri ve çevirileri olan kıymetli aydınımız Beşir Fuad, 5 Şubat 1887 yılında, soğukkanlılıkla ve arkasında hâlâ tartışılmakta olan bir not bırakarak[25] intihar etmiştir. M. Orhan Okay, *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti* adlı değerli çalışmasında o günlerde bütün gazetelerin nasıl şaşkınlık içinde bu intiharı tartışmakta ve yorumlamakta olduklarını; İstanbul ahalisi için bu intiharın nasıl bir şok yarattığını; hattâ bu haberlerin nasıl "intihar salgını" haberlerine evrildiğini; intihar haberlerinin de –dolaylı bir ihtar ile ve belirli bir süre için– nasıl yasaklandığını ve dahi yasak kalkar kalkmaz gazetelerin intihar salgını konusunu nasıl tekrar gündeme getirdiklerini ayrıntısıyla anlatmaktadır.[26]

Peki, tüm bunların –kendi içinde oldukça çarpıcı olmasına rağmen– Schopenhauer'ın felsefesi ile ne alâkası vardır? Cevap açıktır: Hiç ama hiç alâkası yoktur! Ne Beşir Fuad, Schopenhauer'ı okumuştur ne de Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmeti Cedîdesi*'ni esasen Beşir Fuad'ın ölümü üzerine yazmıştır.[27] Hattâ ve hattâ Ahmed Midhat, Schopenhauer'ın kendisini bile okumadan, sadece bir yorum kitabından edindiği izlenimlerle –tıpkı günümüzde bazı yorumcularda karşılaştığımız gibi– bu kitabı yazmıştır.[28] Dolayısıyla Ahmed Midhat'ın bu kitabı olsa olsa tarihsel bir önem taşımaktadır.

---

[24] Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, yay. haz. Erdoğan Erbay ve Ali Utku (Konya: Çizgi yay., 2013), 134.

[25] Beşir Fuad'ın notu ise şöyledir: "Ameliyatımı icra ettim, hiçbir ağrı duymadım. Kan aktıkça biraz sızlıyor. Kanım akarken baldızım aşağıya indi. Yazı yazıyorum, kapıyı kapadım, diyerek geriye savdım. Bereket versin içeri girmedi. Bundan tatlı bir ölüm tasavvur edemiyorum. Kan aksın diye hiddetle kolumu kaldırdım. Bayginlık gelmeye başladı." M. Orhan Okay, *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 70.

[26] *Age*., 84-93.

[27] Bu konuda M. Orhan Akay, Beşir Fuad ile ilgili değerli çalışmasında şöyle demektedir: "Ahmed Midhat Efendi bu hadisenin spekülasyonunu kaçırmak istemez, okuyucusu üzerinde kitabının sanki bu intihar olayı hakkında kaleme alınmış olduğu intibaını verecek şekilde reklamını yapar." *Age*. 85. Gene aynı zamanda Okay, şu tespitleri sunmaktadır "Beşir Fuad'ın Schopenhauer'ı okuyup okumadığını bilmiyoruz. Okumuş olsaydı diğer bilim ve felsefe adamları gibi onu da yazıları, mektupları arasında olumlu veya olumsuz değerlendireceği muhakkaktı. [...] Bu da Ahmed Midhat Efendi'ye kitabını Beşir Fuad'ın intiharıyla ilgili gibi gösterme hakkını vermemelidir." *Age*., 85. (Bu konunun ayrıntıları ve delilleri M. Orhan Okay'ın kitabında fazlasıyla mevcuttur. Dolayısıyla konu hakkında ilgi duyanlara bu kitabı işaret ediyorum.)

[28] Ahmed Midhat sadece Schopenhauer'ı –hâlihazırda menfi bir şekilde özetleyen– 225 sayfalık

Ancak ne var ki bu kitabı dikkatlice okuduğumuzda, kitabın aslında "yenilik" barındırdığını iddia eden bütün düşüncelere Schopenhauer felsefesi üzerinden saldırdığını ve kendi vermek istediği "ahlâk dersi" için Schopenhauer'ı araç olarak kullandığını görüyoruz. Ahmed Midhat'ın bu kitabının, felsefeye karşı –Ortadoğu coğrafyasında sıklıkla gördüğümüz– olumsuz refleksleri yansıtması nedeniyle incelenmesinde özellikle fayda vardır.

Ahmed Midhat, Osmanlı gençlerini Batı Avrupa felsefesinin "zararlı" tesirlerinden korumak istemektedir. Onun gözünde, bizler zaten kıymeti kendinden menkul bir hikmete sahip olduğumuz için, "yenilik" barındırabilecek hikmet arayışları da şüpheyle karşılanmaktadır:

> [B]iz, yani Müslümanlar pek mükemmel bir hikmete malik olduğumuzdan, bize hikmet beğendirmek biraz güç olacağı da hiçbir zaman benim hatırımdan çıkmış şeyler değildir.[29]

Buradan da görüleceği gibi Ahmed Midhat için düşünce donuk ve sabit bir hal almış, puta dönüşmüştür. Oysa düşünce durmak bilmez bir arayış ve akıştır; "doğru" diye öğretilen her şeyle bir hesaplaşmadır; yaşamı dönüştürme ve güzelleştirme çabasıdır; dolayısıyla da otorite sayılan ne varsa sorgulama ve ötesine geçmedir; sürekli bir tazelenme ve canlılıktır.

Ahmed Midhat'ın genelde felsefeye, özelde ise Schopenhauer felsefesine karşı sunduğu argümanlar aslında ciddiye alınmayacak kadar zayıf olsalar da Türkiye'de felsefeye yaklaşım konusunda ve Beşir Fuad gibi resmî ideolojilerin veya dinin dışında olanların nasıl dışlandığına dair örnek teşkil etmesi açısından ibretliktir. Bu konuda Selahattin Hilav'ın "Beşir Fuad ve Unutulmak" başlıklı yazısı özellikle dikkat çekicidir. Hilav bu makalesinde, Beşir Fuad'ın üzerinde bir suskunluk perdesi olduğunu ve bu suskunlukta Ahmed Midhat'ın payını şöyle özetlemektedir:

> Bu suskunluk ve unutturma, A. Midhat'ın sözcülüğünü ettiği ve okumuşları hedefleyen bir takım *felsefemsi* düşüncelerle de pekiştirilmiştir.[30]

* * *

Ahmed Midhat'tan günümüze kadar gelen süreçte Schopenhauer ile tekrar, 1913 yılında çıkmaya başlayan *Felsefe Mecmuası*'nın kapağında karşılaşı-

---

bir kitaba dayanarak yorumladığını kendisi söyler. Bkz. Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, 85-87. (Ahmed Midhat'ın bu çalışmasını sunan Erdoğan Erbay ve Ali Utku, Ahmed Midhat'ın bahsettiği bu 225 sayfalık eserin *Pensées, maximes et fragments* (çev. ve notlandıran J. Bourdeau, *Précédé d'une vie de Schopenhauer*, Germer-Bailliére, Paris, 1880) olduğuna işaret ediyorlar Bkz. *age*., 11.)

[29] *Age*., 85.

[30] Selahattin Hilav, "Beşir Fuad ve Unutulmak" *Felsefe Yazıları* (İstanbul: YKY, 1993), 307.

yoruz (resim 2).[31] Bu dergi toplam 10 sayı çıkmış, daha sonra da bu on sayı toplu olarak ciltli bir şekilde Baha Tevfik (1884-1914) tarafından –gene 1913 yılında– yeniden basılmıştır. Bu derginin –şahsen çok ilginç bulduğum– alt başlığı ise şu şekildedir: "Muarızlara Hürmet, Lakayıtlara Merhamet". *Felsefe Mecmuası*'nda Kant'ın felsefesinin tanıtımından, evrim tartışmalarına, hattâ hazırlanmaya başlanmış bir felsefe sözlüğüne kadar hem bilimsel hem de felsefi önemli işler yapılmıştır. İlginçtir, bu dergilerin hiçbirinin içeriğinde tek kelime Schopenhauer ismi geçmemektedir. Buna rağmen, kapak için Schopenhauer'ın fotoğrafının olması düşündürücüdür. Baha Tevfik ve arkadaşlarının bir mesaj vermeye çalıştıklarına inanıyorum; zira Schopenhauer için –tıpkı bu dergiyi kuranlar gibi– milliyetçiliğin de dinin de sıklıkla insanlık için tehlikeli olan cehaletten hem beslendikleri hem de bu cehaleti besledikleri açıktır. Kim bilir, belki de Ahmed Midhat'ın oldukça yüzeysel yorumları ile karikatürleştirdiği Schopenhauer'ın felsefesinin önemine, kapağa koydukları düzgün bir fotoğraf ile işaret etmekteydiler.

* * *

Daha sonraki yıllarda da Schopenhauer'ı yorumlayan çalışmalar ile bazı kısa çevirilerinin çıktığını görüyoruz. İlk olarak 1935 yılında Talat Hamdi tarafından yapılmış olan *Aşkın Metafiziği: Kadınlara Dair Dünya Hakkında Fikirler* başlığında bir çeviri göze çarpıyor. 1930'lu yılların sonundan, 1950'li yılların sonuna kadar birkaç tez yazıldığını görüyoruz. 1962 yılında Sadi Irmak'ın *İrade Felsefesi* başlıklı yorum kitabı, 1963'te Selahattin Hilav'ın *Aşkın Metafiziği* başlıklı çevirisi, 1968'de de İonna Kuçuradi'nin *Schopenhauer ve İnsan* başlıklı yorum kitabı yayımlanıyor. Bu noktada İonna Kuçuradi'nin eseri pek çok açıdan özenli ve dikkatli bir çalışma olarak dikkat çekiyor. Ayrıca bu kitapta "Wille" kelimesinin o tarihe kadar "irade" olarak yanlış çevrilmiş olduğuna, bunun da hem "dil bakımından" hem de "anlam bakımından" sakıncalı olduğuna –sadece bir dipnotta bile olsa– dikkat çekmesi ile özellikle önemli olduğunu düşünüyorum.[32] Daha sonraki yıllarda Schopenhauer'a dair yayımlanan tezlerde, çevirilerde ve yorumlarda ciddi bir artış özellikle 90'lı yıllardan sonra gerçekleşiyor. 1998 yılında Mustafa Tüzel'in titiz çevirisi ile *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*; 2005 yılında Levent Özşar'ın çevirisi ile *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*; 2006 yılında Ahmet Aydoğan'ın çevirileri ile Say Yayınları'ndan

[31] Bu çalışma Abdullah Öztop tarafından yayına hazırlamıştır. Bkz.Baha Tevfik ve arkadaşları, *Felsefe Mecmuası*, (Konya: Çizgi yay., 2016). (Ali Utku'nun dizi editörlüğünde Çizgi yayınevinin *Osmanlı Felsefe Çalışmaları* dizisinden çıkan bütün kitapların çok önemli bir köprü görevi sağladığını düşünüyorum.)

[32] Bkz. İonna Kuçuradi *Schopenhauer ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu yay., 2006), 8.

çıkmaya başlayan derleme çeviriler; 2009 yılında Senail Özkan'ın *Schopenhauer Paradokslar Üzerinde Raks* başlıklı yorum kitabı yayımlanıyor. Bryan Magee'nin *Bir Filozofun İtirafları* başlıklı Ayşegül Kurşun Kaptan tarafından yapılan çevirisinde de Schopenhauer düşüncesi –ara bölümlerde de olsa– kıymetli bir şekilde tartışılıyor. Tüm bunların yanında Schopenhauer'ın felsefesini ve hayatını tanıtan iki kitabı da atlamamak gerekiyor. Bu kitapların başarısı sadece biyografi değil, aynı zamanda Schopenhauer felsefesini de tanıtmış olmalarında yatıyor. Bunlardan ilki Rüdiger Safranski'nin, çevirisi Ali Nalbant tarafından yapılan *Schopenhauer: Felsefenin Yaban Yılları* başlıklı kitabı, diğeri ise David E. Cartwright'ın, çevirisi Sibel Erduman tarafından yapılan *Schopenhauer* başlıklı kitabıdır.

* * *

Buraya kadar çizdiğim resimde pek çok çeviriyi veya yorumu atlamış olabilirim, fakat ana hatlarıyla Schopenhauer felsefesinin –1818 yılındaki doğumundan günümüze kadar geçen– 200 yıllık macerasında, Türkçe konumuna dair bir fikir verdiğime inanıyorum.

Fakat Schopenhauer felsefesinden ne kadar bahsedersek edelim, onun ana eseri olan *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya* çevrilmedikçe bu felsefenin Türkçe düşünce dünyasında gerçekten tartışıldığını ve anlaşıldığını iddia etmek imkânsız olacaktır.

III. SON DEĞERLENDİRMELER

Çevirmenler, yazarlar, yayıncılar, editörler eleştirilmez değildirler. Bu kişiler emek harcadıkları ve entelektüel bir işle uğraştıkları için sıklıkla doğrudan takdir beklemektedirler. Fakat esasen popülerleşen kitaplar konusunda olabildiğince aceleci, özensiz, çok bilmiş, kâr odaklı da olabilmektedirler (tabii acemi redaktörler ve editörlerin de kendi kafalarına göre yazılarla oynamaları ve doğru olan şeylere müdahale edip bunları yanlış hale getirmeleri de cabası). Schopenhauer'ın tartıştığı yüzlerce konudan özellikle cinsellik ve aşkı ele aldığı, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*'nın ikinci cildinin 44. Bölümü olan "Aşkın Metafiziği"nin neredeyse 30 tane farklı çevirisinin olması buna örnek olarak verilebilir. Bunların çoğu da topallayan çevirilerdir.

* * *

Schopenahuer, Nietzsche'nin de dediği gibi belirli bir örnek teşkil eden filozoftur. Sahih bir filozofun varlığı âdeta hayatın artık eskisi gibi olamayacağını bildirir. Zaten filozofun alâmetifarikası da buradadır. Hayata bakışımızda veya yaşam tarzımızda kalıpları, donuklukları yıkar. Bunu biz-

ler doğrudan veya dolaylı olarak sezeriz. Schopenhauer'ın da yaptığı tam olarak budur; bize öyle bir varlık resmi sunar ki hayatla olan ilişkimiz, dindarlığımız, beklentilerimiz, ümit ettiklerimiz sarsılabilir. Böylesi bir sarsıntıyı en derinden Nietzsche'nin yaşadığını ve kendi felsefesinin de ciddi bir bölümünün Schopenhauer ile hesaplaşmasının ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Schopenhauer'ın düşüncelerinin kendi dilinde fark edilmesi neredeyse 50 yıl almıştır. Fakat Batı kültürünü şekillendiren pek çok kişi de –varlığı bu şekilde geç fark edilmiş olan– Schopenhauer felsefesinden etkilenmişlerdir (Birkaç örnek: Tolstoy, Nietzsche, Kierkegaard, Freud, Wagner, Schrödinger, Einstein, Wittgenstein, Mahler vs.). Sadece Schopenhauer'ın değil dünya kültür tarihine mâl olmuş herhangi birisinin eserleri Türkçeye de mâl oldukça benzer etkileri ummamak için hiçbir sebep yoktur.

Elbette hiçbir düşünür eleştirilmez değildir. Sorun şu ki, Schopenhauer'a yönelik Türkçedeki eleştiriler ve yorumlar sıklıkla oldukça eksik malumatlara dayanmaktadır. Oysaki bir filozofu eleştirmek isteyenler de o filozofun derinlemesine bilinmesine vesile olmalıdırlar.

KAYNAKÇA

Ahmed Midhat, *Schopenhauer'ın Hikmet-i Cedîdesi*, yay. haz. Erdoğan Erbay – Ali Utku (Konya: Çizgi Yayınları, 2002).

Baha Tevfik ve Arkadaşları, *Felsefe Mecmuası*, Yay. haz. Abdullah Öztop (Konya: Çizgi Yayınları, 2016).

Cartwright, David E., *Schopenhauer*, çev. Sibel Erduman (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2014).

Gwinner, W., *Arthur Schopenhauer aus persönlichen Umgange dargestellt* (Leipzig: Brockhaus, 1862).

Hilav, Selahattin, "Beşir Fuad ve Unutulmak", *Felsefe Yazıları* (İstanbul: YKY, 1993).

Kuçuradi, İ., *Schopenhauer ve İnsan* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2006).

Okay, M. Orhan, *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012).

Safranski, R., *Schopenhauer: Felsefenin Yaban Yılları* çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015).

Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (CD-ROM - ViewLit V.6.5. Kap.-Nr. 305/2658: Schopenhauer im Kontext III (Komplettausgabe). (c) Karsten Worm - InfoSoftWare 2008. Sämtl. Werke).

Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (CD-ROM - ViewLit V.6.5. Kap.-Nr. 305/2658: Schopenhauer im Kontext III (Komplettausgabe). (c) Karsten Worm - InfoSoftWare 2008. Sämtl. Werke).

Schopenhauer, *Parerga u. Paralipomena* (1851) (CD-ROM - ViewLit V.6.5. Kap.-Nr. 305/2658: Schopenhauer im Kontext III (Komplettausgabe). (c) Karsten Worm - InfoSoftWare 2008. Sämtl. Werke).

Schopenhauer, "Senilia", *Der Handschriftlicher Nachlaß*. (CD-ROM - ViewLit V.6.5. Kap.-Nr. 305/2658: Schopenhauer im Kontext III (Komplettausgabe). (c) Karsten Worm - Info-SoftWare 2008. Sämtl. Werke), § 97, HNIVb:33.

Schopenhauer'dan çeviriler

İsteme ve Tasarım Olarak Dünya çev. Levent Özşar (İstanbul: Biblos, 2005).

Güzelin Metafiziği / Toplu Eserleri – 8, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2010).

Hukuk Ahlak ve Siyaset Üzerine / Toplu Eserleri – 6, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2016)

Okumaya ve Okumuşlara Dair / Toplu Eserleri - 9, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2011)

Seçkinlik ve Sıradanlık Üzerine / Toplu Eserleri – 2, çev. Ahmed Aydoğan (İstanbul, Say Yayınları, 2008)



(*Felsefe Mecmuası*)



Sigmund Freud

BAŞKA DİLDE FREUD, BAŞKA BİR FREUD

Elif Okan Gezmiş

Bilhassa yabancı bir lisan bilmeyenlerin Froyd'u bir dedikodu gibi yalnız kulaktan öğrenir olmaktan kurtulmaları lâzımdır.

Ord. Prof. M. Şekip Tunç[1]

Roudinesco (2016) her ülkenin kendi Freud'unu yarattığını; Freud'un eserlerinin her satırının farklı şekillerde yorumlandığını söyler ve bugün dahi Freud'un gerçekte kim olduğunu anlamakta zorlandığımızı belirtir. Roudinesco'nun daha çok tarihsel bağlam vurgusuyla yaptığı bu tespiti çeşitli dillerdeki Freud çevirileri üzerinden de düşünebilir, başta Anglofon ve Frankofon ülkelerde ve elbette Türkiye'de farklı Freudlar okunduğunu, tartışıldığını öne sürebiliriz. 19. yüzyıl tıp bilgisine, Yunan mitolojisine ve Alman felsefesine hâkim olan, psikolojiye ve Alman edebiyatına katkılarından dolayı Goethe Ödülü'ne lâyık görülen Sigmund Freud gibi bir yazarın çağa damgasını vuracak fikirlerini üslubunun incelikli, çok katmanlı niteliğiyle birlikte doğru biçimde yansıtmak pek çok çevirmen için hayli zorlayıcı bir görev teşkil etmiş ve anlaşılan, bu uğurda en azından bazı noktalardan feragat etme mecburiyeti hissedilmiştir. Elbette tüm bu tercihlerin, bir kısmı

[1] Tunç, M. Ş. (1948). Başlangıç. *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders* içinde (çev. M. Ş. Tunç). Ahmet Halit Kitabevi: İstanbul, 3-9.

da öngörülemeyen bazı sonuçları olmuştur. Bu makalede farklı dillerdeki başlıca Freud çevirilerine ilişkin tartışmaları ele alacak ve bu çevirilerin o dilin düşünce kültürüne etkisini göstermeye çalışacağım. Bunu yaparken özellikle de çevirmenlerin kim olduğuna, nasıl saiklerle hareket ettiklerine, çevirilerin geçtiği süreçlere yer vererek bazen tek bir çevirmenin tercih veya hatalarının düşünce tarihinde ne denli büyük ve uzun soluklu etkileri olabileceğini örneklendirebilmeyi umuyorum.

İNGİLİZLEŞEN FREUD: *THE STANDARD EDITION*

Freud çevirisi dendiğinde akla herhalde ilk olarak, James Strachey'nin editörlüğünde hazırlanan *The Standard Edition* (*SE*) gelir. Gelgelelim, Freud'un eserlerinin İngilizceye kazandırılmaya başlanması *SE*'nin çok öncesine, 1900'lerin başlarına dayanır. İngilizcede yayımlanan ilk Freud kitabı *Studies in Hysteria* [Histeri Çalışmaları] olur. Almancasından yaklaşık 14 sene sonra çıkan bu çeviri, Amerikalı psikiyatrist A. A. Brill'e aittir. Avusturya doğumlu Brill genç yaşta ABD'ye göç etmiş ve burada, Columbia Üniversitesi'nde tıp eğitimi almıştır. Ardından Avrupa'ya geri dönen ve halihazırda Freud'un kuramlarını uygulamakta olan Bleuler ile çalışmaya başlayan Brill, 1908'de Freud ile tanışmasıyla beraber onun metinlerini çevirme görevini üstlenir. Böylelikle Freud'un dokuz kitabı daha Brill marifetiyle İngilizceye kazandırılır. Döneme ait metinler Brill'in çevirilerinin büyük oranda beğeni topladığına işaret etse de, 1920'lerin başlarında Brill, Freud'un asli çevirmeni sıfatını yitirir ve yerini Ernest Jones'un ekibi alır (Meynell, 1981). *SE*'ye uzanan süreç de işte bu noktada başlar.

SE ilk olarak Hogart Press tarafından 1956-1974 yılları arasında yayımlanmış, bu çalışmada Freud'un eserleri 24 cilt halinde Almanca orijinallerinden İngilizceye çevrilmiştir. Çevirilerin büyük kısmı James Strachey'e ait olmakla beraber Strachey'nin eşi Alix Strachey, İngiliz psikanalist Joan Riviere, Alice Tyson ve Angela Richards gibi diğer isimler de bu çalışmaya katkıda bulunmuşlardır.[2] Ayrıca çevirilerin bir kısmının Sigmund Freud'un onayından geçtiği ve çeviri süreci boyunca Anna Freud ile Ernest Jones'tan danışmanlık alındığı bilinmektedir.

Strachey'nin çevirisiyle ilgili sıkça dile getirilen itirazlara geçmeden, yani Strachey'nin bir çevirmen olarak tercihlerini ele almaya başlamadan önce bu önemli görevi nasıl üstlendiğine değinmek gerekir. 1887 yılında Londra'da dünyaya gelen James Strachey, Trinity College'da eğitim almış ve Virginia Woolf, John Maynard Keynes, ağabeyi Lytton Strachey

[2] *Standard* ***Edition***'daki metinler esasında farklı çevirmenlerin elinden çıkmış olsa da, Strachey'nin tutarlılık sağlamak adına gerek kullanılan dilde gerekse terminolojik seçimlerdeki yoğun müdahalesi itibariyle bu eser "Strachey çevirisi" olarak görülmektedir.

gibi çok sayıda yazar, filozof ve sanatçıdan oluşan bir arkadaş grubuna dâhil olmuştur. "Bloomsbury grubu" adıyla anılan bu isimlerin 1907-1930 yılları arasında sıkça bir araya gelerek estetik ve felsefe üzerine tartıştığı bilinmektedir. Grubun üyelerinden ileride Virginia Woolf'un erkek kardeşi Adrian Stephen gibi bazı psikanaliz taraftarları çıksa da, Freud'un kuramının entelektüel yaşamı mekanik ve indirgemeci bir anlayışla kirlettiğini düşünenler de olmuştur. Strachey ise pek çok konuda grubun fikirlerinden etkilenmiş olmakla beraber psikanalizi "müphem bir sanatsal ilham kaynağından ziyade otoriter bir teknik uzmanlık biçimi" olarak değerlendirecek ve ileride göreceğimiz üzere, çevirileri en çok da bu bakış açısı itibariyle eleştirilecektir (Linstrum, s. 686).

Strachey, *The Spectator*'da yardımcı editör olarak çalıştığı dönemde gene Bloomsbury grubu vasıtasıyla Alix Sargant Florence ile tanışır. 1920'de evlenirler. Aynı yıl Freud'a kendisi ile psikanalize başlamak için yazdığı mektuba olumlu cevap gelince eşi ile birlikte Viyana'ya taşınırlar. Analizi başlayalı henüz birkaç ay olmuşken Freud, çiftten bazı makalelerini çevirmelerini talep eder (*age.*). Bu süreçte Hogarth Press ile işbirliği yaparak International Psychoanalytical Press'i kurmuş olan Ernest Jones ise Strachey'lerin yanısıra Joan Riviere, John Rickman gibi isimlerin de bulunduğu bir grup çevirmenin koordinasyonunu üstlenerek Freud'un eserlerini İngilizcede yayımlanması işini devralır.[3] Jones kendine biçtiği bu misyon ile Freud'un İngilizceye çevirilmesinde özellikle de genel üslup ve terminolojik tercihler bakımından büyük rol oynayacaktır.

1922'de Londra'ya dönen ve gene Ernest Jones'un yönetimindeki İngiliz Psikanaliz Cemiyeti'ne mensup bir psikanalist olarak çalışmaya başlayan Strachey, vaktinin büyük kısmını çeviriye ayırır. Freud, meşhur Dora vakasını anlattığı kitaba yazdığı önsöze 1923'te eklediği bir dipnotta Strachey çiftinden "harika İngilizce çevirmenlerim Bay ve Bayan James Strachey" olarak bahseder (2013, s. 9). James Strachey 1948'de *SE*'nin genel editörlüğü görevini üstlenerek gerek kendisinin gerekse Joan Riviere gibi diğer isimlerin 1920'lerde yaptığı çevirileri elden geçirmeye başlar. Anna Freud (1974, akt. Ornston, 1992), nihayetinde ortaya çıkan ürünün "yazarın orijinal metni ile şaşırtıcı bir rekabete [girecek] kadar başarılı" olduğunu söyler. Sahiden de, barındırdığı çok sayıda açıklayıcı not, biyografik bilgi ve ileri okuma önerisi itibariyle *SE*'nin Freud'un toplu eserlerinin Almancadaki karşılığı olan *Gesammelte Werke*'den daha iyi bir editoryal çalışma olduğu görüşü halen yaygındır (Geryzmisch-Arbogast, 2004). 1966'da

[3] "Ernest Jones, (1879-1958)." *International Dictionary of Psychoanalysis*. 17 Ekim 2018'de encyclopedia.com'dan erişilmiştir: http://www.encyclopedia.com/psychology/dictionaries-thesauruses-pictures-and-press-releases/jones-ernest-1879-1958

Strachey, *SE*'nin ilk cildinin çevirisinden dolayı Schlegel-Tieck Ödülü'ne lâyık görülür ve ertesi yıl, 80 yaşında yaşamını yitirir.

Tüm bu övgülere mazhar olan ve bugün dahi ismiyle müsemma standart bir metin olarak kabul gören *SE* yayımlandığı tarihten itibaren çok sayıda eleştirinin de hedefi olmuştur. 1963'te Brandt, Strachey'nin muhtelif terimlere getirdiği İngilizce karşılıklara ilişkin kapsamlı bir eleştiri metni kaleme alır. 1982'de Bruno Bettelheim, o güne dek *SE*'ye getirilmiş eleştirilerin büyük bir kısmını bir makalede toplar ve ardından bu makaleyi genişleterek 1984'te kitap olarak yayınlatır. Bu kitabın önsözünde "Freud'un yazılarının İngilizce çevirileri önemli açılardan ciddi ölçüde kusurludur ve gerek Freud'a gerekse psikanalize dair yanlış çıkarımlara neden olmuştur," diye öne sürer (s. 5). Bettelheim'a göre Strachey'nin çevirileri fazla bilimsel bir ton taşır; kullanılan teknik terminoloji Freud'un "hümanist" yaklaşımını kaçırır ve çarpıcı betimlemelerini tıbbi jargona indirger. Benzer eleştirilerin çoğalmasıyla birlikte, *SE*'nin vasisi olan Londra'daki Psikanaliz Enstitüsü 1989'da bu konuda bir sempozyum çağrısında bulunur ve nihayetinde çevirinin gözden geçirilmiş bir versiyonunun yayımlanması kararlaştırılır. Bu çalışmanın editörlüğünü yürüten Mark Solms 2018'de *International Journal of Psychoanalysis*'de yayımlanan yazısında gözden geçirilmiş *SE*'nin basılmak üzere olduğunu müjdelemişse de bu makalenin yazıldığı Ekim 2018 itibariyle kitaplar henüz satışa çıkmamıştır.

Yayımlanmasından bu yana geçen 40 yılı aşkın süreçte *SE*'ye getirilen temel eleştiriler iki ana başlık altında toplanabilir.[4]

1. TERMİNOLOJİ İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

Strachey çevirileriyle ilgili en sık dile getirilen sorunlardan biri, Freud'un terimlerine getirdiği karşılıkların anlamı bazen farklı bir yere çektiği, bazen de isabetsiz veya hatalı olduğu yönündedir. Ayrıca Strachey'nin pek çok noktada Freud'un kullandığı muhtelif sözcükleri tek bir sözcüğe indirgeyerek farklı tasvirleri belli bir terim altında toplamaya çabaladığı anlaşılmaktadır. Freud'un eserleri için oluşturulmuş Almanca ve İngilizce bağlamlı dizinler karşılaştırıldığında Almancasının ciddi ölçüde daha hacimli olduğu görülür. Üstelik, sözcüklerin kullanım sıklıkları arasında belirgin farklar vardır; örneğin süperego Almanca metinde 220, İngilizce metinde 375 defa, libido ise gene sırasıyla 1038 ve 777 defa geçer (Mahony, 2001). Bu durum elbette Almanca ve İngilizcenin kendi yapısal özelliklerine de bağlı olmakla beraber, kullanılan terminolojik karşılıklardaki dengesizlik hakkında ipucu vermektedir.

[4] Bu eleştirilerde dile getirilen sorunlar Türkçe başta olmak üzere diğer dillerdeki çeviriler için de geçerli olduğundan *SE* tartışmasına daha geniş yer ayırdım.

Hem metni İngilizce okuru için daha anlaşılır kılmak hem de, Ernest Jones'un da yönlendirmesiyle, Freud'a daha tıbbi, "bilimsel" bir ses kazandırmak için yapılan bu tercihlerin nihayetinde ***SE***'de "ehlileştirilmiş bir Freud" ile karşılaşmamıza sebep olduğu iddia edilir (Junker, 1992). Almancanın çok katmanlı anlam yapısı ve Freud'un bu dili ustalıkla kullanması itibariyle bu alandaki eleştirilere sayısız örnek vermek mümkündür. Ancak bu makalenin kapsamından dolayı yalnızca en tartışmalılardan üçüne değinmekle yetineceğim.

Ich, Überich, Es: Almancada birebir çevirisiyle "ben, üstben ve o" anlamına gelen bu kavramlar bilindiği üzere Freud'un kuramının temel parçalarındandır. Strachey bunları İngilizcedeki doğrudan karşılıkları ile, örneğin "I, over-I, it" biçiminde, kullanmak yerine Latincede aşağı yukarı aynı anlamlara gelen "ego, superego, id" sözcüklerini tercih etmişse de, bu terminoloji kendi icadı değildir. 1927'de Joan Riviere, Freud'un meşhur "Das Ich und Das Es" makalesini, Ernest Jones'un da desteğini alarak, "The Ego and the Id" olarak çevirmiştir. Gelgelelim, *Ich* sözcüğünün İngilizce çevirisine ilişkin sorunlar Strachey'den ve hattâ Freud'dan öncesine dayanır. Kadim bir felsefi ve psikolojik terim olan *Ich*'in çevirisinde "ego" genellikle standart karşılık olarak kullanılmaktadır (Wilson, 1987). Öte yandan, Freud'un *Ich* sözcüğünü bazen *self* yani "kendi(lik)" anlamında, bazen ise daha dar bir anlamda, zihnin düzenleyici yapısına istinaden kullanması dolayısıyla *ego* teriminin seçiminde bir anlam yitimi olduğu düşünülmektedir (Solms, 2018).

Bu çeviriye getirilen itirazlarda, Latince terim tercihinin dönemin medikal jargonuna yaklaşma ve böylelikle psikanalizin bilimselliğini daha ikna edici hale getirme ihtiyacından doğduğu kanısı hâkimdir (Crick, 1989). Ayrıca Freud'un basitçe "ben" dediği bir şeyi "ego" olarak aktarmanın onu dışsallaştırma gibi bir yan etkisi olabilir. Freud'un ben, üstben gibi isimler aracılığıyla şahsi bir nitelik kazandırdığı kavramlara istinaden kullanılan Latince terminoloji, bu kavramları kişiye yabancılaştırır, araya entelektüel bir duvar koyar (Brandt, 1961). Freud da Yunanca terimler yerine *Ich* ve *Es* gibi basit zamirler tercih etmesinin gerekçesini açıklarken "Genellikle zeki olmakla beraber bazen eğitimli olmayabilen hastalarımız kuramlarımızı anlayabilmelidir," demiştir. Dahası, kökeni Nietzsche'nin yazılarına dayanan özellikle de *Überich* ve *Es* kavramlarının Latince sözcüklerle karşılanması, aradaki bu bağın (örn. *Übermensch-Überich*) kaybolmasına neden olur (Kaufmann, 2009). Tüm bunlara ve o dönem İngiliz psikanalist John Rickman gibi isimlerin itirazlarına rağmen, nihayetinde 1920'lerde psikanalizin İngiliz tıp camiasında kabul görmesi için savaş vermekte olan

Ernest Jones'un dediği olmuş ve 1927'de yayımlanan Riviere çevirisinde Freud'un kolay anlaşılır gündelik sözcükler kullanma mantığına ters düşen *id, ego, superego* karşılıkları kullanılmıştır (Makari, 2008).

Besetzung: Strachey'nin gene başka bir dilden, Yunancadan ödünç alınan *cathexis* sözcüğü ile karşıladığı bu kavramın çevirisi en sık itiraz edilenlerden biridir. Sözlükteki Türkçe karşılığı "işgal" olan *Besetzung* hem örneğin, bir ülkenin başka bir ülkeyi işgal etmesi anlamına hem de yer işgal etme, yer kaplama anlamına gelir. *Cathexis* sözcüğünün ise İngilizce sözlükteki tek tanımının "zihinsel veya duygusal enerjinin bir kişiye, nesneye veya fikre yatırılması" olması ve ilk olarak 1922'de gene bu anlamda kullanıldığının kaydedilmesi,[5] bu sözcüğün tamamen *Besetzung*'a karşılık olarak ithal edildiğini, o dönemde veya sonrasında İngilizcede herhangi bir başka kullanım alanı bulamadığını gösterir. Dolayısıyla, her şeyden önce, Freud'u Almanca okuyan bir okurda *Besetzung*'un yaratacağı görsel ve deneyimsel çağrışımları *cathexis* sözcüğünün yaratması mümkün değildir; dahası, mevzubahis tarihçesi itibariyle herhangi bir çağrışım yaratıp yaratmayacağı dahi meçhuldür. Freud'un regresyon ve fiksasyondaki libidinal hareketleri tartışırken kullandığı saldıran/geri çekilen askerler metaforu bağlamında düşünüldüğünde buradaki kayıp daha da belirgin hale gelir (Nash, 1962). Michael Balint (1959, akt. Solms, 2018), Strachey'e yazdığı bir mektupta tam da bundan yakınır: "... ben bunu [*Besetzung* sözcüğünü] düşman saldırısına karşı silahlarını doğrultarak kalelerini savunan küçük cesur bir müfreze ile ve, buna paralel olarak, mesela Almanların Fransa'da yaptığı gibi veya Rusların şu an Macaristan'da yapmakta olduğu gibi içe dönüp halkı bastıran bir ordu ile ilişkilendiriyorum. Oysa İngilizcede aynı anlamda kullanılan 'cathexis' terimi bende bunları uyandırmıyor" (28 Ağustos 1959 tarihli yayımlanmamış mektup). Freud da Strachey'nin bulduğu bu karşılıktan memnun kalmadığını açıkça ifade etmiştir (Erwin, 2002).[6]

Joan Rivere alternatif olarak *investment* (yatırım) sözcüğünü kullanır; bu karşılık günümüzde hâlâ yaygın olarak tercih edilmektedir. Ne var ki bu sözcüğün taşıdığı ekonomik anlam *Besetzung*'da bulunmaz. *Besetzung*'un İngilizcedeki sözlük karşılığı olan, Brill'in de tercih ettiği *occupation* sözcüğünün ise aynı zamanda meslek, iş anlamına da gelmesi itibariyle uygun

[5] "Cathexis", Marriam-Webster, 19 Ekim 2018 tarihinde https://www.merriam-webster.com/dictionary/cathexis adresinden erişilmiştir.

[6] Freud'un Ernest Jones'a yazdığı bir mektupta *Besetzung*'a karşılık olarak "interest" sözcüğünü dolaylı olarak önerdiği muhtelif kaynaklarda (örn. Solms, 2018) belirtilmekle beraber hem ilgi hem de faiz anlamına gelen bu sözcüğü ne açıdan uygun bulduğuna ilişkin net bir açıklamaya rastlayamadım.

olmayacağı öne sürenler olduğu gibi (Holder, 1992), zihinsel meşguliyet anlamındaki *preoccupation*'a benzerliği nedeniyle isabetli bir tercih olacağını düşünenler de mevcuttur (Erwin, 2002).

Trieb/Instinkt: Freud'un beş ayrı metinde *instinkt*i (içgüdü) ayrı bir sözcük olarak kullanmasına rağmen Strachey *instinkt*i, *Trieb*i (dürtü) de kapsayan bir çatı terim kabul ederek ikisini birden "instinct" (içgüdü) olarak çevirmiş ve bu nedenle epeyce saldırıya uğramıştır. *Trieb*i içgüdü olarak karşılamanın yanlış olduğunu savunanlardan biri olan Brandt (1963) bunu şöyle gerekçelendirir: "İngilizcedeki türdeşi 'drive' [dürtü] gibi, *Trieb* de eylem, hareket ve enerji kavramlarını bünyesinde barındırır. Herhangi bir yöne işaret etmez. Duygusal bir aciliyet taşımaz; yalnızca türevleri bilince çıkabilir. İçgüdü ise aktif bir güce değil, bir eğilime istinaden kullanılır. Yönden de tamamen azade değildir; ne de olsa, kuşlar onlara yön gösteren içgüdüleri sayesinde göç ederler" (s. 337-338). Laplanche ve Pontalis (1967) de, *Vocabulaire de la Psychanalyse*'de *Trieb-Instinkt* farkını ayrı bir başlık altında uzun uzadıya tartışarak Brandt ile benzer bir noktaya değinir; *Trieb*in, *treiben* (itmek) kökenini hatırlatarak bunun kişiyi bir amaca doğru iten genel bir baskıya işaret ettiğini, ancak burada hedeften çok kişinin üstünde etkili olan gücün karşı konulamaz niteliğinin ön planda olduğunu, *Instinkt*i ise Freud'un daha ziyade hayvanlara istinaden kullandığını ve *Trieb*i bunun insandaki karşılığı olarak görmediğini savunurlar. Zaten Kistner'a (2016) göre, iki kavram arasındaki farkı asıl ön plana çıkaran bu Fransız yazarlar olmuş, Freud'un üstünde durmadığı anlaşılan bu ayırımı onlar detaylandırmışlardır.

Strachey ise, *Trieb*e o dönemde de önerilen "drive" karşılığını "İngilizce olmadığı" gerekçesiyle reddetmiş, Freud'un 5-6 defa *instinkt* sözcüğünü kullanmış olmasına büyük bir önem atfetmemiş ve kendisini eleştirenlerin "drive" sözcüğünü olsa olsa görüntü itibariyle Almanca karşılığına benzediği için yeğledini savunmuştur. Gelgelelim Bettelheim'ın (1984) Strachey'e verdiği isabetli yanıtta belirttiği üzere, *parapraxis* ve *scopophilia* gibi sözcükler icat eden bir çevirmenin "drive"ı yeterince İngilizce bulmaması pek de ikna edici bir argüman değildir. Strachey'nin aksi yöndeki tercihine rağmen geçen yıllar içerisinde "drive" karşılığı İngilizce yazında giderek yaygınlaşmış ve gündelik dilin bir parçası haline gelmiştir. Solms (2018) da bu doğrultuda, gözden geçirilmiş *SE*'de *Trieb*in karşılığının "drive" olarak değiştirildiğini belirtir. Gelgelelim Solms aynı zamanda *Trieb*i "instinct" olarak çevirmenin Strachey'e özgü bir durum olmadığını, ondan önce de bazı yazarların benzer bu karşılığı kullandığını, dolayısıyla

belki de Laplanche ile Pontalis'in bahsettiği ayırımın yirminci yüzyılın başında bugünkü kadar net olmayabileceğini söyleyerek selefini savunmayı ihmal etmez.

2. ÜSLUP İLE İLGİLİ ELEŞTİRİLER

Strachey çevirilerinin Freud'un diline fazlaca tıbbi bir resmiyet kazandırdığı eleştirisi terminolojik tercihler kadar üsluba da dayanır. 1989'da Londra'daki Psikanaliz Enstitüsü'nün çağrısıyla bir araya gelen çok sayıda psikanalist, editör, dilbilimci, çevirmen ve filozof iki buçuk gün boyunca Strachey çevirisi üzerine tartışır ve şu sonuca varırlar: Freud'un eserlerinin klinik-bilimsel yanlarına ağırlık veren *SE*, Freud'un metinlerinde analiz ile drama, kanıtlarla gösterme ile metaforlarla açıklama, tartışma ile hikâye anlatımı arasındaki maksatlı geçişlerde kendini belli eden dinamik, çok sesli tarza ve bu tarzın yansıttığı bilimsel olma ile hümanist olma arasındaki gerilime haksızlık etmektedir (Crick, 1989).

Strachey'nin tarzını "fazla tutarlı, fazla İngiliz" bulan Gilman (1991) bu çevirilerden dolayı Freud'un bizim zihnimizde "İngilizleştiğini" öne sürer (s. 339). Benzer şekilde, Junker de (1992) Strachey'nin seslendirdiği Freud'un kulağa aslından çok daha güvenilir ve hattâ doğru geldiğini belirtir. Freud görece müphem bir fikri izah etmek için farklı ifadeler kullanırken, Strachey bunları tek bir kavrama indirgeme, bir anlamda Freud'un düşüncesini yapılandırma eğiliminde olmuştur. Bu uğurda, Freud'un anlatımında sıkça yer verdiği metaforların da kaybolduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Freud bilinçdışındaki bastırılmış malzemeye erişime istinaden "açılma", "açıklığa kavuşturma"dan tutun da "Aydınlanma"ya kadar geniş bir anlam yelpazesine sahip olan *Aufklärung* sözcüğünü kullanmış, Riviere buradaki imgeyi nispeten korumak adına "ışık tutma" karşılığını tercih etmiş, ancak nihayetinde Strachey bu çeviriyi "bilgi edinmek" olarak değiştirmiştir (*age.*, s. 55). *SE*'ye yazdığı önsözde Strachey de biçimsel zarafet ile isabetlilik arasında düştüğü ikileme değinir. Anlaşılan, gerek bazı noktalarda Freud'u anlamanın zorlaşması gerekse Freud'un kullandığı dildeki inceliklerin bir kısmının İngilizceye aktarılmasının mümkün olmadığına inanması nedeniyle bazı kavramları tek potada eritmiş, bazı imgelerin kaybolmasına izin vermiş ve dili yer yer yorumlayarak sadeleştirmiştir. Dolayısıyla Freud'un çok daha imgesel, çağrışımlara daha fazla yer bırakan dili Strachey'nin bu gibi küçük müdahaleleriyle okunması, anlaşılması belki daha kolay olmakla beraber daha yavan bir metin doğurmuştur. Strachey'nin ikilemi ile kuşkusuz diğer çevirmenler de karşılaşmışlardır. Gelgelelim bazıları, örneğin Fransızca çevirmenleri, ondan daha farklı bir yol izlemiştir.

FREUDCU BİR FRANSIZCA: *ŒUVRES COMPLÈTES*

Quinodoz (2010), tıpkı Strachey'nin çevirilerinin Freud'u "İngilizleştirmesi" gibi, Fransızca çevirilerin de Freud'u nasıl "Fransızlaştırdığının" tarihsel bir özetini yapar. 1920'lerde özellikle de Marie Bonaparte'ın teşvikiyle Fransızcaya kazandırılmaya başlanan Freud metinlerinin çevirmenleri bir hayli "serbest" hareket ederler. Fransız psikiyatrisine egemen olan nörolojik yaklaşım, Descartesçı felsefi gelenek, I. Dünya Savaşı'nın ardından yükselen milliyetçilikle birlikte "Alman" tınılı fikirlere yönelik şüpheci tutum gibi koşullar çevirmenleri Freud'u mümkün mertebe "Fransızlaştırma", gene Quinodoz'nun tabiriyle *à la française* bir psikanaliz yaratma yoluna iter. 1927'de Fransızca psikanalitik terminoloji üzerine tartışmak amacıyla toplanan komite *Besetzung* (investissement), *Trieb* (pulsion), *Ich* (le moi), *Es* (Freud'a da danışarak; le soi) gibi başlıca terimlerin çevirisi üzerinde uzlaşı sağlar. II. Dünya Savaşı patlak vermeden, Freud'un 22 ciltlik eserlerinin 18 cildi ve 30'a yakın makale Fransızcaya çevrilmiş olur. 1950'lerin ortalarına gelindiğinde eksiklerin de tamamlanmasıyla Freud'un tüm metinleri Fransız okurların erişimine açık hale gelir. Ne var ki, bu çevirilerde ciddi sıkıntılar söz konusudur. Bazı terimler yanlış çevrilmiş, bazı paragraflar atlanmış, kimi cümleler hatalı yorumlanmıştır. Quinodoz, 50 yılı aşkın süre dolaşımda kalan bu çevirilerin sorunlu bir Freud anlayışı yerleştirdiğini, bunun izlerini silmenin pek kolay olmadığını belirtir ve buna Jankelevitch'in *Das Ich und Das Es* (*Le moi et le* soi) çevirisinden iki örnek verir. *Das Es*'e istinaden kullanılan *le soi* İngilizcedeki *self*, Almancadaki *selbst* [Türkçede *kendi(lik)*] sözcüklerine karşılık gelmektedir. Bu da, yarattığı terminolojik kafa karışıklığının yanısıra, Freud'un yapısal kuramını anlamayı epeyce zorlaştırmış ve Fransız psikanalistlerin bu kavramlara mesafeli yaklaşmasına sebep olmuştur. Bir de üstüne Lacan'ın Freud okumalarının büyük oranda 1896-1915 yılları arasındaki metinlere odaklanması ve Ego Psikolojisi'ne yönelik eleştirileri eklenince, ego, id ve süperego arasındaki çatışmalar Fransız düşüncesinde hayli geri plana itilmiştir. Aynı çeviride *Idealich* (ideal ego) ile *Ichideal*'i (ego ideali) birbirine karıştıran Jankelevitch, ideal egonun Oidipus kompleksinin vârisi olduğunu aktarır; oysa Freud bu mirasın ideal ego değil, ego ideali (yani süperego) olduğunu söyler. Bu hatalı çeviriden, Oidipus kompleksinin vârisinin narsisizm (yani ideal ego) olduğu kanısı doğar ve bunun yankıları uzunca bir süre duyulur. Öyle ki, 1975'te, yani Jankelevitch'in çevirisinin yayımlanmasından 50 yıl sonra, görüşlerini bu çeviriye dayandıran Janine Chasseguet-Smirgel aslında ideal ego ile ilgili konuları ele aldığı kitabına *L'idéal du moi* [Ego İdeali] başlığını koyar.

SE'ye benzer derli toplu bir Fransızca Freud külliyatı oluşturmak için 1950'lerin ortasında J. Laplanche, J. B. Pontalis ve A. Bourgeignon önderliğinde bir çalışma başlatılsa da, mevcut çevirileri elden geçirmenin öngörülenden fazla zahmetli olduğu ortaya çıkar ve toplu eserlerin ilk cildi 15 yılı aşkın bir süre boyunca yayımlanamaz. Bu sürecin ilk büyük ürünü Laplanche ve Pontalis'in (1981) imzasını taşıyan *Vocabulaire de la Psychanalyse* olur. Toplu eserleri planlandığı gibi yayımlamak bir türlü mümkün olmayınca, Laplanche ve Pontalis'in o güne dek çevirdikleri veya üstünde çalıştıkları kitap çevirilerinin ayrıca yayımlanması, toplu eserler çalışmasının ise Presses Universitaires de France'a devredilmesi kararlaştırılır. Böylelikle, Bourguignon ve Cotet önderliğinde, Laplanche'ın bilimsel editörlüğünde yeni bir çevirmen ekibi kurulur. 1988'de *SE*'nin Fransızcadaki karşılığı diyebileceğimiz *Œuvres Complètes de Freud*'un ilk cildi yayımlanır. Uzun yıllardır beklenen bu çalışma, okurla buluştuğu günden itibaren hararetli tartışmaların da fitilini ateşler.

Eleştirilerin en temel gerekçesi, Strachey'nin tam tersi bir yol izleyerek Freud'un dilini olabildiğince muhafaza etmeye çalışan çevirmenlerin yaptıkları uyarlamaların nihayetinde Fransızcaya benzemeyen ögelerle bezeli bir metin ortaya çıkarmış olmasıdır. Orijinal metne son derece sadık kalındığı aşikârdır ancak bu uğurda hedef dil, yani Fransızca okuru ihmal edilmiş gibidir. Öyle ki, Colette Chiland (1988, akt. Quinodoz, 2010), bazı kısımların Fransızca olmadığını, hattâ editörlerin öne sürdüğü gibi Freudcu bir Fransızca bile olmadığını, bu dile "Laplancheca" demenin daha doğru olacağını öne sürer. Bir yıl sonra, editör komitesi *Traduire Freud* adında bir kitap yayımlayarak eleştirilere hayli kapsamlı yanıtlar verir (Bourguignon vd., 1989). Bazı kararlar vermenin çevirinin doğasında olduğunu, kendilerinin de Fransızca okuruna Almanca okurlarının sahip olduğuna benzer bir özgürlük alanı açmayı hedeflediklerini söyleyen bu yazarlar, Freud'un didaktik tarzının yanında güçlü bir edebî yatkınlık da taşıdığını, bu ikisi arasındaki gelgitin metinlerine yansıdığını, kendilerinin de bunu çeviride olabildiğince yakın biçimde aktarmaya çalıştıklarını belirtirler (Laplance, Cotet ve Bourguignon, 1992). Dolayısıyla da ortaya, bir nevi sadeleştirilmiş Freud olarak nitelenen Strachey çevirisinden hayli farklı bir sonuç çıkmıştır.

Bu yazarlar ayrıca, her dilin zamanla zenginleşip esnediğine, bunda da çevirinin ve çevirmenin önemli rol oynadığına dikkat çekerler. Bu doğrultuda, Freud çevirmenlerinin kararlı ve cesur davranmasını salık vererek çevirmenlerin elinden çıkan *ça* (id), *surmoi* (süperego), *pulsion* (dürtü) gibi neolojik kullanımların Fransızcayı halihazırda zenginleştirdiğini hatırlatırlar. Örneğin, o güne dek Newtoncu fizik terminolojisi ile sınırlı olan

pulsion sözcüğü Freud çevirileri ile birlikte günlük Fransızcanın parçası haline gelmiştir (*age.*). Quinodoz (2010) da, dilin yabancılığıyla ilgili tüm bu eleştirilere rağmen, *Œuvres Complètes* çevirilerinin öneminin yadsınmaması gerektiğini, diğer yayınevlerinden çıkan "doğal Fransızca" çeviriler ile farklı okur kitlelerine hitap ettiklerini ancak tam da bu nedenle iki yaklaşımın da değerli olduğunu savunur.

Farklı çevirilerin her halükârda değerli olduğu ve okura katkı sağlayacağı tesellisi, Türkçe çevirileri tartışmaya açmak için elverişli bir noktadır.

YAMALI BOHÇA: FREUD TÜRKÇEDE

Türkçedeki Freud çevirilerini, psikanalizin ülkemizdeki tarihinden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bu alanda hayli kapsamlı çalışmalar yürütmüş olan Coşkun Taştan (2011), Freud'un kuramının ülkemize 1910'larda tıp ve eğitim (pedagoji) çevreleri aracılığıyla girdiğini, Freud hakkındaki bugüne ulaşmış olan ilk metnin ise 1917 tarihli olduğunu aktarır. Freud'un düşünceleri Avrupa'da hızla yayılırken bu etkinin Türkiye'ye de ulaşması kaçınılmaz olmuş, Freud ile ilgili tartışmalar özellikle de tıp çevrelerinde hayli erken başlamıştır. Öyle ki, örneğin Fahreddin Kerim 1926'da *Yeni Fikir*'de yayımlanan makalesinde 1922'de Almanya seyahatinde psikanalizi inceleme fırsatı bulduğunu, Berlin'deki psikanaliz kongresine katıldığını, Freud'u bizzat dinlediğini ve hattâ kendisiyle tanıştığını anlatır ve "Türkiye tebabet-i ruhiyecilerinin Freudizm ile Fransa'da moda olmaya başlamadan evvel meşgul olduklarını" belirtir (s. 103). Gelgelelim Freudcu düşüncenin sözgelimi İspanya gibi diğer ülkelerdeki kadar çabuk benimsenmediği anlaşılmaktadır. Örneğin, Mazhar Osman 1919'da "Viyana'da doğan bu haşarı fikrin" artık bir kıymetinin kalmadığını, tıp tarihine karıştığını beyan etmiştir (akt. Taştan, 2011). Bu bakımdan, Freud'un psikanalizinin Avrupa'daki egemen psikiyatri ekolü ile yaşadığı çatışmanın ülkemizde de tekrarlandığı söylenebilir. Hatırlanacağı gibi, Ernest Jones danışmanlığındaki Strachey çevirilerinin tıbbi dilinin sebebi de bu çatışmadır; terminoloji ve üslupta yapılan değişikliklerle psikanalizi egemen paradigmaya bilimsel ve meşru bir tedavi yöntemi olarak kabul ettirebilmek amaçlanmıştır. Özellikle de ilk Türkçe Freud çevirilerinde (çoğunlukla Strachey çevirilerini kaynak almalarına rağmen) varlığı pek az hissedilen tıbbi üslubun, psikiyatri camiasının Freud'u daha başından bu şekilde reddetmiş ve onun görüşlerine daha farklı bir grubun sahip çıkmış olmasına borçlu olabiliriz.

Taştan (2011) bu süreci şöyle anlatır:

> Türkiye'de psikiyatri, Avrupa'daki psikiyatri ile metot ve teknik yaklaşımlar bakımından aynı ilkeleri izliyordu. Avrupa'ya "akliye ve asabiye"

> eğitimi için gönderilen genç doktorlar, Charchot, Bernheim, Kraepelin ve Janet gibi öncülerin ekollerinde kendilerini buluyordu. Geçtiğimiz yüzyılın ilk çeyreğinde Freud veya Jung gibi psikanalistlerin kurdukları eğitim kurumlarına Türkiye'den gönderilen ve sadece psikanaliz eğitimi amacıyla devlet bursuyla veya kendi imkânlarıyla Avrupa'da bulunan herhangi bir analistin varlığından söz edemeyiz. Eğitim için giden gençlerden bazıları bulundukları ortamlarda Freud'un adını duyuyor, psikanaliz hakkında güncel tartışmalardan haberdar oluyor, belki belirli ölçüde bilgi sahibi olarak dönüyorlardı (...) Bazı psikiyatristlerin ve nörologların psikanalize olan ilgisi devam etmekle birlikte, 1920'lerden sonra psikanalizle psikiyatrinin yolunun tamamen ayrıştığını söyleyebiliriz. (...) Ama tartışmasız olan bir şey var ki o da psikanalizin 1920'lerden sonra tıp çevrelerinin kurumsal ilgisinin dışında kaldığı, sanat, edebiyat ve sosyal bilimler tarafından sahiplenildiğidir. (s. 277-278)

Taştan'ın bu son tespiti doğrultusunda, Türkçedeki ilk Freud çevirmenlerinin de ağırlıklı olarak sosyal bilimlere mensup olduğu bilgisi herhalde şaşırtıcı olmayacaktır. Gelgelelim burada önemli bir istisna olan İzzettin Şadan'ı anmak gerekir. 1928-1930 yıllarında Fransa'da çalışırken psikanalizle ilgilenmeye başlayan psikiyatri uzmanı Şadan, Türkiye'ye döndüğünde bu alanda çok sayıda yazı kaleme almış, çeviriler yapmıştır (Kılıç, 2007). Mustafa Şekip Tunç, (1944), "psikanalizin memleketimizde bulduğu en hararetli bir muakibi [takipçisi]" olarak nitelendirdiği Şadan'ın "'Yeni Adam' yayınları arasında Freudizme ait İngilizce bir tercümesi ve muhtelif mecmualarda çıkmış ve bizzat Freud'a gönderilmiş kıymetli denemeleri" olduğunu aktarır (s. 4). Şadan ayrıca çeviri sürecinde zorlandığı bazı kavramlara istinaden 1938'de Freud'a bir mektup göndererek onun yardımını talep etmiş ancak Freud rahatsızlığı nedeniyle ilgilenemeyeceğini belirtip kendisini başka isimlere yönlendirmiştir. Nihayetinde Şadan'ın psikanaliz taraftarlığı Freud'dan "pis Yahudi" diye bahseden Bakırköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Hastanesi yönetimi tarafından hoş karşılanmayınca işine son verilmiştir (Tunaboylu İkiz, 2011).

Görüldüğü üzere, Türkiye'deki tıp camiası Freud'a en hafif tabiriyle "mesafeli" durduğundan, Freud'un eserlerinin Türkçeye kazandırılması uğraşı da daha ziyade çeşitli entelektüel çevrelerin inisiyatifi ile mümkün hale gelmiştir. Gelgelelim bu çeviriler, gerek üzerlerinde yapılandırılmış bir tartışma yürütülmemiş olması gerekse kavramsal süreklilik taşımamaları itibariyle Anglosakson veya Frankofon örneklerdeki gibi bir psikanaliz kültürü yaratılmasında yetersiz kalmıştır (Erten, 2016).

FREUD'U TÜRKÇE KONUŞTURANLAR[7]

Biri Milli Kütüphane arşivleri tarandığında erişilebilen Türkçedeki en eski Freud kitabı olmak üzere iki Freud kitabı[8] çevirmiş olan Ord. Prof. Mustafa Şekip Tunç, Taştan'ın bahsettiği, "eğitim için [Avrupa'ya] giden gençlerden" biridir. İlkin Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Lozan'a Fransız edebiyatı okumak üzere gönderilen Tunç, daha sonra bakanlıktan izin alarak kendi isteği doğrultusunda Cenevre'deki Jean-Jacques Rousseau Pedagoji Enstitüsü'ne geçer, burada pedagoji ve psikoloji eğitimi alır. Psikanalizle tanışması da bu yıllara (1913-1916) rastlar. Türkiye'ye döndüğünde bir süre öğretmenlik yapar, bakanlıkta üst düzey idari görevler üstlenir ve nihayetinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaya başlar (Taştan, 2012). Tunç kariyeri boyunca psikoloji alanında çok sayıda kitap yazmış ve dönemin bazı temel metinlerini (örn. William James'ten *İtiyat Kanunları* ve *Ruhiyat Musahabeleri*, Hermann Ebinhauss'tan *Mülahassas Ruhiyat*) Türkçeye kazandırmıştır.

Gene Türkçedeki ilk Freud kitaplarından olan *Hayatım ve Psikanaliz*'in (1944)[9] çevirmeni de Tunç'un öğrencisi Selmin Evrim'dir. Bu kitap, Evrim'in bizzat belirttiği üzere, İngilizce ve Fransızca edisyonlardan yararlanılarak çevrilmiştir. Tunç (1944), kitaba yazdığı önsözde "İşte bütün geniş çalışma ufuklarını açmağa en mühim delâlet ve yardımı yapacak olan bu eserlerin gıpta edilecek bir sabırla dilimize çevirmeğe muvaffak olan Selmin'i hiç şüphe yok ki ilim tarihimiz ve ileride yetişecek ilim adamlarımız bile saygıyle anacaktır" diyerek ondan övgüyle bahseder. Kendisi de uzun yıllar İstanbul Üniversitesi'nde Psikoloji Profesörü olarak çalışan ve aynı zamanda hayli üretken bir çevirmen olan Evrim, sayısız psikoloji kitabının yanısıra Jean-Jacques Rousseau, Herbert Spencer gibi düşünürlerin de Türkçe okuruyla buluşmasını sağlamıştır.

Hayatım ve Psikanaliz'e yazdığı önsözde Tunç'un aktardığına göre, Evrim bir gün kendisine gelerek yıllardır Freud eserlerini tercüme etmekle meşgul olduğunu, bu sırrı ilk ona açtığını, okurlara da onun sunmasını istediğini söylemiştir. Keza aynı kitabın sunuş yazısında Hilmi Ziya Ülken (1944) de "Memleketimize Profesör Şekip Tunç tarafından tanıtılarak birçok terbiyeci ve psikoloğlarımızın bahsettikleri fakat hâlâ esaslı eserleri dilimizde mevcut olmıyan Freud'un bütün 'Külliyat'ını tercüme etmek gibi

[7] Türkiye'deki geçmişten günümüze Freud çevirmenlerini andığım bu bölümde yer kısıtlılığı nedeni ile pek çok isme yer veremediğimi üzülerek belirtmem gerekiyor.

[8] *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders*. İstanbul: Millî Matbaa, 1926. ve *Tenasül Psikolojisi*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1944.

[9] Milli Kütüphane arşivlerinde bu kitabın gene Selmin Evrim çevirisi ile ilk basım tarihinin 1911 olabileceğine ilişkin bir bilgi yer alsa da çevirmenin 1906 doğumlu olması itibariyle (Özerdim, 1982) bu pek mümkün görünmemektedir.

çok şerefli bir iş başardığı için" öğrencisi ve arkadaşı olarak nitelendirdiği Selmin Evrim'i kutlar (s. 26). Tüm bunlardan Evrim'in Freud'un çok sayıda eserini halihazırda çevirmiş olduğu anlamı çıksa da, bu dizinin devamı gelmediği gibi Evrim'in başka bir Freud çevirisi de yayınlanmamıştır.

Freud'un en bilindik eserlerinden *Totem ve Tabu* 1947'de, o dönem sosyoloji doçenti olmakla beraber 1948'de üniversite reformu kapsamında gerçekleştirilen tasfiyelerde Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'ndeki kürsüsü kaldırılan Niyazi Berkes'in çevirisiyle yayımlanmıştır (Mazıcı, 1995). Freud'un (1941) Goethe'nin *Yaşamımdan Şiir ve Hakikat* kitabı üzerine kaleme aldığı makaleyi 1941'de Fransızcasından çeviren Nurettin Şazi Kösemihal lisans yıllarında felsefe eğitimi aldıktan sonra sosyoloji alanında uzmanlaşmış ve ileride İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Başkanı olmuştur. 1962'de yayımlanan *Psikanaliz Üzerine Yeni Konferanslar*'ın ve *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme*'nin çevirmeni Ali Avni Öneş, Galatasaray Lisesi mezunu bir gazetecidir. 1963'te Varlık Yayınları'ndan çıkan *Cinsiyet ve Psikanaliz*'in çevirisi ise Sartre, Schopenhauer, Foucault gibi daha nice düşünürün eserlerini Türkçeye kazandırmış olan felsefeci Selahattin Hilav'a aittir.

Daha yakın tarihlere geldiğimizde Kâmuran Şipal ile karşılaşırız. Hesse, Kafka, Mann, Rilke gibi daha birçok ismin de çevirmeni olan Şipal, İstanbul Üniversitesi Alman Dili ve Edebiyatı mezunudur, gene bu üniversitede okutmanlık yapmıştır ve Freud'un çok sayıda eserini Almancadan çevirmiştir: *Amatör Psikanalizi* (1974), *Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans* (1975), *Kitle Psikolojisi* (1975a) ve *Sanat ve Sanatçılar Üzerine* (1979), *Hz. Musa ve Tektanrıcılık* (1987). Aynı yıllarda, nihayet psikanaliz üzerine uzmanlaşmış bir ismin, İstanbul Tıp Fakültesi'nden mezun olduktan sonra Berlin'de Nöropsikiyatri Kliniği'nde ve Berlin Psikanaliz Enstitüsü'nde de eğitim alan Prof. Dr. Günsel Koptagel'in bir çevirisi, *Psikanalize Giriş: Genel Nevroz Öğretisi* (1974a) başlığıyla yayımlanır. Bu dönemde Ege Üniversitesi'nde psikiyatri ihtisasını yapmakta olan Emre Kapkın, Koptagel'inkinin de aralarında bulunduğu mevcut Freud çevirilerinden şikâyetçi olacak ve nihayetinde kendisi kolları sıvayacaktır:

> Asistanlığımın başlarında elime geçen her psikiyatri kitabında analitik kuramla ilgili özetler vardı ama hiçbir şey anlamak olası değildi. Egonun savunma mekanizmaları, psikoseksüel gelişim evreleri, ego, id, süperego işlevleri, bilinç, bilinçdışı vb. vb. Bir yığın kavramın yamalı bohça gibi yanyana konduğu ama bir kuram dedirtecek düşünsel bütünlüğün verilmediği özetler. Bu adamın kendisi ne demiş dendiğinde bulabildiğin Türkçe kitaplarda da aynı gelişigüzellik. *Giriş Konferanslarının* o adım adım ilerleyen ve konuyu hiç bilmeyen insanda bir bakış

> açısı değişikliği oluşturup psikanalizin insan aklına nasıl baktığını, hastalık belirtilerini nasıl değerlendirdiğini bir bütün halinde kavramasına yardımcı olan örgüsüne bile saygısızlık edilmiş, *Psikanalize Giriş* adı altında nevrozlarla ilgili son konferanslar alınıp baştakiler atılmış. *Düşler ve Yanılgılar Psikolojisi* adı altında (Freud'un böyle bir kitabı yok) Giriş Konferanslarının sürçmeler ve düşlerle ilgili kısmının keyfî bir özeti.[10] (Bu kitabı *Düşlerin Yorumu*'nu çevirdiğimi söylediğimde bir arkadaşım "bende onun ilk çevirisi var" diye getirmişti. 150-200 sayfalık yarım yamalak bir özet.) Şunu İngilizcesinden okuyayım bari dedim. Ağır bir dili var. Dur okuduklarımı bir yere yazayım dedim. Yazmışken hepsini yazayım. Hepsini yazmışken yayınlayayım da benim sıkıntımı çekenlere bir katkım olsun. İşte çeviri macerasının özeti. (Kapkın, 2000, s. 115)

Emre Kapkın bu saiklerle çıktığı yolda Freud'un 10'dan fazla kitabını çevirmiştir.

2010 yılında Freud eserlerinin telifinin kalkmasıyla birlikte yayınevlerinin yazara ilgisinde ciddi bir canlanma olmuştur. Bu doğrultuda, çoğu gene Almanca orijinalinden değil, İngilizcesinden olmakla beraber, pek çok çeviri yayımlanmıştır. Gelgelelim bu çevirilerin büyük kısmının hayli özensiz ve eksik olduğunu üzülerek belirtmek zorundayız. Gene de, bu "Freud furyasında" nispeten ön plana çıkan bazı çalışmalardan söz etmek mümkündür. İstanbul Psikanaliz Derneği (2017) geçtiğimiz yıl yayımlanan bir Freud çevirisini[11] akıcı dilinden ve terimleri uygun biçimde kullanmasından dolayı ödüllendirmiş, bu ödülün "Freud eserlerlerinin yeniden çevrilmesine ivme kazandıracağı" umudunu beyan etmiştir (bkz. Freud, 2017). Ayrıca Telos Yayınları'nın Çağlar Tanyeri ve Oya Kasap'ın Almancadan yaptığı çeviriler ile başlattığı dizi, Freud'un Türkçedeki terminolojisini tartışmaya açması, getirdiği yeni öneriler ve bu bağlamda sunduğu alternatif Freud okuması itibariyle dikkat çekicidir. Say Yayınları da Şipal ve Önel gibi isimlerin eski çevirilerine de yer verdiği Freud kitaplığını gene Almanca metinleri temel alan yeni çevirilerle genişletmeye devam etmektedir.

Görüldüğü üzere hayli dağınık bir seyir izleyen, ağırlıklı olarak Fransızca ve İngilizce basımlara dayandırılan, bazen metnin tamamı yerine bir parçasını veya genişçe bir özetini okura sunan ve pek çok diğer ülkenin aksine psikanalist ya da hekimlerden çok sosyal bilimcilerin çabası ile mümkün

---

[10] Kapkın muhtemelen 1978'de Ali Seden çevirisiyle Altın Kitapları Yayınevi'nden çıkan *Rüyalar ve Yanılgılar Psikolojisi* başlıklı kitabı kastediyor.

[11] Metnin çevirisinde İngilizcedeki *SE* ve Adam Phillips edisyonlarının temel alındığı, ancak bunların Almanca metinlerle de kıyaslandığı ifade edilmektedir (Gülin Ekinci, kişisel görüşme, 2018).

hale gelen Freud'un Türkçeleştirilmesi süreci bir anlamda "kervan yolda düzülür" umudu ile ilerlemişse de nihayetinde ortaya, Kapkın'ın isabetli tabiriyle yamalı bir bohça çıkmıştır. İngiltere ve Fransa örnekleri ile kıyaslandığında Türkiye'deki bu dağınık durumun muhtemelen en büyük sebebi, psikanalizin ülkemizde ancak 90'lardan itibaren kurumsallaşmasıdır. Freud'a ve görüşlerine olan ilgi ülkemizde de pek çok ülke ile aşağı yukarı eşzamanlı uyanmışsa da, yurtdışında profesyonel psikanaliz eğitimi alan kişilerin Türkiye'ye dönerek psikanalizi burada kurumsal bir çatı altında yayma çalışmalarını başlatması 20. yüzyılın son çeyreğini bulmuştur (Tunaboylu İkiz, 2011). Bu durumun büyük oranda, yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti devletinin ruh sağlığındaki eski metafizik, batıl uygulamaları ortadan kaldırıp yerine dönemin egemen paradigması biyolojik psikiyatriyi getirme politikasından kaynaklandığı düşünülmektedir (Soyubol, 2018). 90'larda kurulan psikanaliz derneklerinden ikisinin Uluslararası Psikanaliz Birliği çatısı altına kabul edilmesi ise çok yakın bir tarihte, 2000'li yıllarda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla aktardığımız İngiltere ve Fransa örneklerinin aksine, Türkiye'de Freud'un düşüncesine ve metinlerine "sahip çıkan" kurumsal, yerleşik bir yapı olmamasının etkileri mevcut çevirilerdeki dağınıklıkta kendisini oldukça hissettirmektedir.

Erten (2016) Türkçedeki psikanalitik metin çevirilerinde son dönemde yaşanan zenginleşmeyi takdir etmekle beraber bu çevirilerin dilindeki bir sıkıntıya dikkat çeker. Freud'un günlük dilde yazdığını hatırlatan Erten, Türkçe çevirilerin ise çoğunlukla "yeni geliştirilen bir Türkçenin kapalı ve belirsiz ifadelerine" bürünme eğilimi taşıdığını, yabancı dil bilen okurların aynı metni Türkçesinden okuduğunda anlamadığını fakat yabancı dilde okuduğunda anlamaya başladığını belirtir. Bu da psikanalitik kuramın "sadece elitlerin hak ettiği bir kapalı öğretiye" dönüşmesi riskini doğurmaktadır.

Erten'in bu tespiti doğrultusunda denebilir ki, Freud'un düşüncelerine ve dolayısıyla çevirilerine dair Türkiye'de bir tür "ortak akıl" oluşturulamamış olmasının yol açtığı en büyük sorunlardan biri, herhalde, terminolojik karşılıklardaki beş benzemez tablodur. Bu tablonun sorumlularından biri de, hiç kuşkusuz, günümüz de dâhil olmak üzere uzun yıllardır çevirilerin İngilizce ve Fransızca kaynaklardan yapılmasıdır. Çevirisi zaten tartışmalı bir terimi Türkçeleştirme çabasıyla çoğu zaman bambaşka yerlere savrulunduğu, ortaya bambaşka Freudlar çıktığı görülmektedir.

Türkçe çevirilerdeki terminolojik sorunlara sayısız örnek sunmak mümkün. Ne var ki bu makale kapsamında her birini uzun uzadıya ayrıntılandırmak mümkün olmadığından tartışmayı İngilizce ve Fransızca çevirilerde değindiğim başlıca terimler ile sınırlı tutacağım.

Ich. Überich, Es: Kronolojik olarak bakıldığında, bu terminolojinin yapılan ilk çevirilerde kullanılan kaynak dile göre belirlendiği anlaşılmaktadır. Örneğin, ilk olarak 1926'da yayımlanan *Froydizm: Psikanalize Dair Beş Ders* çevirisinde *Ich* için "ben (*moi*)" karşılığını kullanan Tunç, 1944'te yayımlanan *Tenasül Psikolojisi* çevirisinde "ego" karşılığına geçmiştir. Aradaki bu fark, muhtemelen kullanılan kaynak dille ilgilidir. Zira ilk kitabın açıkça belirtilmemiş olsa da kullanılan dipnotlar vb. emareler itibariyle Fransızcadan çevrildiği izlenimi oluşmaktadır. İkincisi ise, başında İngilizce basım için kaleme alınmış önsözün yer alması dolayısıyla, muhtemelen İngilizceden çevrilmiştir. Aynı dönemde çeviri sürecini Fransızca ve İngilizce çevirileri karşılaştırarak yürüten Evrim (Freud, 1944) ise *Ich*'i gene "ben (*moi*)", *Überich*'i de "üstben" olarak karşılar. *Es*'e istinaden "nefs" sözcüğünü kullanması ise dikkat çekicidir. Bu kullanım, Evrim'in daha önce bahsettiğimiz üzere *Es*'i *le soi* (self) olarak karşılayan Fransızca çevirileri temel aldığını düşündürür. 1950'lere gelindiğinde ise Fransızcanın etkisinin giderek azaldığı ve ego, id ve süperego terimlerinin artık iyice yerleşmeye başladığı, hattâ "üstbenlik" gibi Türkçe karşılıkların da kullanıma girdiği görülür (örn. Eczacıbaşı, 1958; Adasal, 1958). İlk basımı 1986'da Ataç Kitabevi'nden çıkan *Yaşamım ve Psikanaliz* çevirisinde Kâmuran Şipal'in pek çok terimi olabildiğince Türkçeleştirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Şipal, bu kavramlara istinaden "ben", "üst-ben" ve "es" karşılıklarını kullanmıştır (Freud, 2003).

Günümüzde bu terimlerin çevirisinde hâlâ farklı tercihler mevcuttur. Örneğin, psikanaliz terminolojisi ile ilgili mevcut en kapsamlı kaynaklardan biri olan Psike İstanbul Psikanaliz Terimleri Sözlüğü'nde *ego* yerine benlik, *superego* yerine üstbenlik, *id* yerine ise altbenlik karşılığı önerilmektedir. Bu bağlamda *self* sözcüğü ise kendilik olarak karşılanmaktadır. Bağlam Yayınları'nın psikanalist Ayça Gürdal Küey editörlüğündeki Düş/Düşün serisinde de aynı terminoloji benimsenmiştir (örn. Quinodoz, 2016). Kapkın çevirilerine baktığımızda ise Strachey'nin ego, id ve süperego terminolojisinin doğrudan alındığını görürüz (örn. Freud, 2002). Diğer yandan, Metis Yayınları'nın Ötekini Dinlemek serisinin editörlüğünü yürüten Saffet Murat Tura (2017), *Narsisizm Üzerine ve Schreber Vakası*'na yazdığı önsözde bu metinlerin yayımlandığı dönemde Freud'un yapısal kuramını henüz geliştirmemiş olması itibariyle kullanılan *ben* kavramının *ego* (ben), *süperego* (üstben) ve *id* bağlamındakinden farklı olduğunu belirtir. *Ego* çevirisinin bizim de daha önce bahsettiğimiz insan deneyimine yabancılaştırma, anlatımı mekanikleştirme gibi etkilerini de göz önünde bulundurarak *Ich*i "ben" diye Türkçeleştirmeyi tercih ettiklerini yazar. Gelgelelim aynı kitaba yazdığı sunuş yazısında Raşit Tükel (2017) *ego* sözcüğünü kullanır.

Bu kavramların çevirisine daha radikal bir eleştiri getiren Dindar (2013) ise psikanaliz metinleriyle asıl olarak Soğuk Savaş döneminde ve özellikle de 1980 Darbesi'nden sonra neoliberalizmin yarattığı kültürel ortamda, dolayısıyla Anglosakson kültürünün egemen olduğu bir dönemde tanıştığımızı öne sürerek, Freud çevirilerinin büyük oranda İngilizcedeki Strachey metinlerini temel alarak yapıldığını, bunun da Türkçenin hayli uzak olduğu bir dil olan Latince kökenli "id, ego, süperego" sözcüklerinin birer maymuncuk olarak konuşma diline girmesi ile sonuçlandığını belirtir. Bu doğrultuda da aslına sadık kalarak söz konusu terimlere Ben, Üst-ben ve O karşılıklarını önerir.

Besetzung: Tunç 1944 tarihli çevirisinde "meşguliyet (cathexis)" ifadesini kullanır ve buna "Yunanca cathexo-meşgul etmek kelimesinden müteaktır" dipnotunu düşer (s. 111). Ne var ki, "meşguliyet" karşılığının pek rağbet görmediği anlaşılmaktadır zira Strachey çevirilerinin yoğun etkisi ile bu terim Türkçe psikanalitik terminolojiye artık "yatırım" olarak yerleşmiştir (örn. Freud, 2000). Ancak halen "kateksis" gibi ara çözümlerin kullanıldığı metinler de mevcuttur (örn. Freud, 2017). Alternatif olarak, *Rüyaların Yorumu*'nu Almancasından çeviren Muradoğlu "enerji yükü" karşılığını tercih etmiştir (Freud, 2017a). Dindar (2013) ise yatırım teriminin "zamanın ruhunun küresel ölçekte bir kurama nasıl sızdığının önemli bir semptomu" addeder ve gene orijinal metine sadık kalarak "işgal" (örn. libidinal işgal, nesnenin işgali) karşılığının kullanılması gerektiğini öne sürer (s. 26).

Trieb: Gerek İngilizce gerekse Fransızca metinlerde yaşanan içgüdü/dürtü karmaşasının bu metinleri temel alan Türkçe çevirilere de sirayet etmesi kaçınılmaz olmuştur. 1934'te kaleme aldığı metinde Şadan "ben grizesi" ve "ölüm grizesi" diye iki kavramdan söz eder. Taştan'ın (2011) kitabın sonunda verdiği sözlükte açıkladığı üzere grize olarak da kullanılan "garîze" sözcüğü sevk-i ilahi, sevk-i tabii anlamı taşımakta ve Freud'un *Trieb* kavramına istinaden kullanılmaktadır. Keza Tunç da *Tenasül Psikolojisi*'nde *Trieb* sözcüğüne karşılık olarak genellikle "sevk-i tabii" (içgüdü) ifadesini kullanmakla beraber, aynı sözcükten türetilen *Partialtrieb* için, nedense, sevk-i tabii'nin eş anlamlısı olan "(kısmi) insiyak" karşılığını uygun görmüştür. Evrim'in çevirisinde ise Freud'un *Triebe und Triebschicksale* eseri "İçgüdüler ve İçgüdülerin Mukadderatı" olarak karşılanır. Benzer şekilde, Şipal'in ilkin 1986'da yayımlanan *Yaşamım ve Psikanaliz* çevirisinde de aynı kitabın adı "İçgüdüler ve Yazgıları" olarak Türkçeleştirilecektir (Freud, 2003). Gelgelelim, "sevkitabii" karşılığının da uzunca bir süre kullanımda kaldığı anlaşılmaktadır (örn. Adasal, 1954). Daha yakın tarihe

geldiğimizde ise 1989 yılına ait *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar* çevirisinde Muammer Sencer *Trieb*'i "itki" olarak karşılar ancak o da Tunç'un "kısmi insiyak" olarak çevirdiği kavram için farklı bir yol izleyerek "bölümsel sevgi" tabirini kullanır.

Günümüzde İngilizce metinlerde *drive-instinct* ayırımının oturması doğrultusunda Türkçe metinlerde de "dürtü" sözcüğü neredeyse standart tercih haline gelmiştir. Buna rağmen, *Trieb*in "güdü" olarak karşılandığı Oya Kasap çevirisi gibi istisnalar da mevcuttur. Çevirinin editörü Dindar (2013) bu tercihlerini açıklarken, *Trieb* ile eşanlamlı olarak da kullanılabilen *Antrieb* sözcüğünün "bir şeyler yapmak için içsel güç" anlamını, etimolojisi itibariyle sürü gütmek, güveyilik gibi kavramlara işaret eden güdü sözcüğünün dürtünün dışsallığına ve içgüdünün içselliğine nazaran daha iyi karşıladığını savunmuştur.

Salt bu örneklerden dahi anlaşılacağı üzere Freud'un Türkçe terminolojisindeki "çeşitlilik" okur için ciddi zorluk yaratmasının yanısıra Freud'un düşüncesinin ne denli doğru aktarılabildiği sorusunu da gündeme getirir. Tüm bunlara ek olarak, Say Yayınları'nın halen sadece başlıca eserlerden oluşan Freud kitaplığı ve Telos Yayınları'nın kısmi çabası haricinde Freud'u Almanca orijinalinden aktarmaya yönelik sistemli bir çalışmanın olmaması dolayısıyla diğer dillerde tartışılan üslup, metaforların korunumu vb. alanlara değinmek, ne yazık ki, mümkün dahi değildir.

Sonuç

Alman filolog Schleiermacher'in (1813) o meşhur tespitinde söylediği gibi çeviride ya okurun yazara ya da yazarın okura götürüldüğünü düşünecek olursak, Freud'un İngilizceye çevirilerinde yazarın okura götürüldüğü, Fransızcaya çevirilerde okurun yazara götürüldüğü, Türkçeye çevirilerde ise orta noktada buluşma saikiyle yola çıkılsa da nihayetinde herkesin kaybolduğu söylenebilir. Hemen her çeviride kaçınılmaz olan hatalar veya tartışmalı karşılıklar Anglofon ve Frankofon literatürde sonunda hayırlara vesile olmuş, örneğin Fransızcadaki ilk dönem çevirilerinden kaynaklı "yanlış anlaşılmalar" Fransız psikanalizinin büyük oranda Freud'un yapısal kuramına odaklanan, belli bir noktadan sonraki düşüncelerini göz ardı eden yönde gelişmesine, bu sayede İngiltere'de yükselen Ego Psikolojisi ve onu takip eden Nesne İlişkileri ekollerinin aksine Fransızların Freud'un ilk dönemi üzerine çalışmaya devam ederek nevroza dair anlayışımızı geliştirmesine yol açmıştır. Keza Strachey'nin *instinkt* ile *Trieb*i aynı potada eriten çevirisi de Freud'un dahi üstünde fazlaca durmadığı bir meselenin, içgüdü ile dürtü arasındaki ayırımın, tartışılmasını ve nihayetinde bir uzla-

şıya varılarak netleştirilmesini sağlamıştır. Gelin görün ki, aynılarını Türkçe yazın için söylemek mümkün değildir.

90'lardan itibaren psikanalizin kurumsallaşmaya başlaması ile birlikte en azından bazı terminolojik karşılıkların standardize edilmesine yönelik kimi kısmi çabalar olsa da, tartışmaların büyük oranda kurumların kendi sınırları içinde kalması, psikanalitik camianın mensuplarının ağırlıklı olarak Fransızca veya İngilizce metinler üzerinden eğitim almış (ve dolayısıyla en çok bu metinlere âşina) olması, çeviri üzerine düşünülse bile bunun genellikle sözde kalıp yazıya dökülmemesi gibi nedenler doğrultusunda bugün Freud metinlerinin Türkçeleştirilmesine ilişkin eleştiri ve değerlendirmeler yok düzeyindedir. Dahası, Freud'u orijinal kaynak dilinden, yani doğrudan Almancadan, çevirme çalışmaları günümüzde dahi oldukça kısıtlıdır. 2010'da Freud eserlerinin telifinin kalkmasıyla birlikte pek çok yayınevi hızla, kuşkusuz maddi ve pratik gerekçelerle, çoğu İngilizceden olmak üzere ne yazık ki özensiz ve eksik çeviriler yayımlamaya başlamıştır. Bu durum ilk bakışta Türkçedeki Freud kaynaklarında bereketli bir çeşitlilik olduğu izlenimi verse de aslında ciddi bir kirlilik ve hattâ kaos söz konusudur. Bu karmaşa, okurlara Freud'un Almanca yazdığı metinleri temel alan, üstünde çalışılmış, terminolojik tutarlılığa sahip ve editoryal notlarla desteklenmiş derli toplu bir Freud külliyatı kazandırılmasının aciliyetini bir kez daha gözler önüne serer. Zira şu anki durumda okur Freud'un eserlerinin bir kısmının Türkçesine henüz çevrilmemiş olduğu için ulaşamamakta, ulaşabileceği mevcut çevirilerden ise hangisine güvenebileceğini kestirememektedir.

İngiltere ve Fransa örneklerinde olduğu üzere bu külliyatın oluşturulmasında rol oynamasını bekleyeceğimiz psikanaliz camiasının ise Freud'un köken metinlerini ihmal ettiğini üzülerek söyleyebiliriz. Gerek Freud'un kuramının hızla yankı uyandırması gerekse faşizmin yükselmesi dolayısıyla psikanalizin anavatanı Avusturya'dan farklı ülkelere yayılmış, gelişimini buralarda sürdürmüş olduğundan, Freud'dan sonra psikanalitik kuram üzerine düşünenler ağırlıklı olarak İngilizce ve Fransızca eserler vermişlerdir. Günümüzde de bu düşünürler hızla Türkçeye kazandırılmakta, psikanalitik yazın bu sayede ciddi bir ivmeyle büyümektedir. Bu çaba elbette çok değerli olmakla beraber, tüm bu kitapların üstüne bina edildiği Freud metinleri temelinin Türkiye'de hâlâ mevcut olmadığını veya, en iyi ihtimalle, hayli zayıf durumda olduğunu unutmamamız gerekir. Başka bir deyişle, mevcut koşullarda, Freud'un düşüncesini tartışan pek çok ismi Türkçesinden okuyabilsek de tartışmanın konu edindiği metinlere ulaşmak isteyen okurun el yordamıyla ilerlemekten başka bir seçeneği bulunmamaktadır. Günümüzde faaliyet gösteren psikanaliz derneklerinin bu konuda aktif bir çabasının ol-

maması ise dikkat çekicidir. Zira çevirmenler üstünde uzlaşılmış müşterek bir terminolojik birikime ve metnin bağlamını netleştiren editoryal desteğe sırtlarını yaslayamadıkları müddetçe, bu makale kapsamında göstermeye çalıştığım üzere, bırakın her ülkenin kendi Freud'unu yaratmasını, her çevirmenin kendi Freud'unu yarattığını söylemek dahi yanlış olmayacaktır. 1900'lerin ilk yarısında faaliyet gösteren çevirmenlerin böyle bir imkânının olmaması ve dolayısıyla Freud'u ellerinden geldiği ölçüde aktarmaya çalışmaları anlaşılır bir durumsa da, 2018 yılı itibariyle ülkemizdeki ilgili çevrelerin halen bu konuyu gündemine almamış olması, bu sorunun yayınevlerinin oluşturdukları kısıtlı iç sözlükler aracılığıyla ve çevirmen marifetiyle kendiliğinden düzelmesini beklediklerini düşündürmektedir.

Türkiye psikanaliz camiasındaki bu belirgin ihmali belki de Türkiye'de psikanalizin kurumsallaşmasında yaşanan gecikmeden kaynaklanan bir telafi çabası olarak düşünebiliriz. Zaten çok geç kalındığı düşüncesiyle bir an önce, "öyle veya böyle", tüm temel eserlerin tamamlanması ve Türkçe yazının zenginleştirilmesi hissi belki doğal olmakla beraber, bu aceleciliğin uzun vadede faydadan çok zarara yol açabileceği de aşikârdır. Bu bağlamda, halen gerek Freud'un gerekse daha nice psikanalitik düşünürün çok sayıda eserinin Türkçeye hiç çevrilmemiş olduğu, mevcut çevirilerin büyük bir kısmının da elden geçirilmeye ihtiyaç duyduğu göz önünde bulundurulduğunda, ilkin bir dezavantaj gibi görünen bu gecikmeyi avantaja çevirmek olasıdır. Freud terminolojisinin ve külliyatının ülkemizdeki dağınık durumundan bir anlamda faydalanarak, diğer dillerde yapılan çevirileri ve çıkarılan dersleri de göz önünde bulunduran, mutlaka Almancadaki orijinal metinleri temel alan, farklı disiplinlerden uzmanların katılacağı kapsamlı bir çalışma yürütüldüğü takdirde yalnızca psikanalistler veya ruh sağlığı uzmanları için değil, başta sosyal bilimler olmak üzere entelektüel dünyanın tamamı için büyük önem arz eden, 20. yüzyılın en büyük düşünürleri arasında gösterilen Sigmund Freud'un fikirlerini sağlıklı bir biçimde dilimize kazandırmak mümkün hale gelebilir. Böylesi bir çalışmanın Türkçe düşünce sahasının selameti bakımından önem ve âciliyeti ortadadır.

O halde, Say Yayınları'nın Freud kitaplığına Almancadan üç Freud eseri kazandırmış bir çevirmen olan Dilman Muradoğlu'nun şu temennisiyle bitirelim:

> Freud külliyatı gibi temel eserleri bence daha ciddi ele almak lazım. Şimdi telif sorunu da kalmadığı için pek çok yayınevi çeviriyor, çevirmiş Freud kitaplarını. Şöyle bir şey hayal ediyorum: Bir yayınevi bütün kitapları çeviriyor, mesela Psikanaliz Derneği'yle işbirliği içinde, hep danışarak, sorarak, tartışarak çeviriyor ve bu çevirileri mutlaka ve mutlaka derneğin önerdiği, Almanca da bilen bir psikanalist okuyup

düzeltiyor ve sonunda ortaya yıllarca kaynak olarak kullanılacak nefis bir Freud külliyatı çıkıyor! (Öztürk & Muradoğlu, 2018)

KAYNAKÇA

Adasal, R. (1954) Psikanalizin Mahiyeti-I. *Türkiye'de Psikanaliz Hakkında En Eski Metinler-II 1929-1960* içinde (ed. C. Taştan), 2011, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

—. (1958) Sebepsiz Suçlar ve Psikanaliz. *Türkiye'de Psikanaliz Hakkında En Eski Metinler-II 1929-1960* içinde (ed. C. Taştan), 2011, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

Bettelheim, B. (1984). *Freud and Man's Soul*. First Vintage Books: New York.

Bourguignon, A., Cotet, P., Laplanche, J., Robert, F. (1989). *Traduire Freud.* Presses Universitaires de France: Paris.

Brandt, L. (1961). Some Notes on English Freudian Terminology. *Journal of the American Psychoanalytic Association 9*: 331–339.

Crick, J. (1989). The English Freud: The Case of Sigmund Freud and James and Alix Strachey. *German History* 7 (3), 357–359.

Dindar, C. (2013) Sunuş: Freud'u Türkçe Düşünmek. *Ben ve O* içinde (çev. O. Kasap), Telos Yayınevi: İstanbul.

Eczacıbaşı, Ş. (1958) Freud ve Psikanaliz. *Türkiye'de Psikanaliz Hakkında En Eski Metinler-II 1929-1960* içinde (ed. C. Taştan), 2011, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

Erten, Y. (2016). Neden Geciktik ve Hala Direniyor Muyuz?: Türkiye Kültürü ve Psikanalizin İlişkisine Dair bir Değerlendirme. *İçgörü Blog.* 22 Ekim 2018 tarihinde http://icgoru.com/neden-geciktik-ve-hala-direniyor-muyuz/ adresinden erişilmiştir.

Erwin, E. (Ed.). (2002). *The Freud encyclopedia: Theory, therapy, and culture.* New York: Routledge.

Freud, A. (1974). Preface. *SE* 24: vii.

Freud, S. (1947) *Totem ve Tabu* (çev. N. Berkes). Milli Eğitim Basımevi: Ankara.

—. (1962) *Psikanaliz Üzerine Yeni Konferanslar* (çev. A. A. Öneş). M. Sıralar Matbaası: İstanbul.

—. (1962a) *Cinsiyet Üzerine Üç Deneme* (çev. A. A. Öneş) Yeni Matbaa: İstanbul.

—. (1963) *Cinsiyet. ve Psikanaliz* (çev. Selâhattin Hilâv). Varlık Yayınları: İstanbul.

—. (1974) *Amatör Psikanalizi* (çev. Kâmuran Şipal). Bozak Yayınları: İstanbul.

—. (1974a) *Psikanalize Giriş: Genel Nevroz Öğretisi* (çev. G. Koptagel). Hilâl Matbaacılık: İstanbul.

—. (1975) *Psikanaliz Nedir ve Beş Konferans* (çev. K. Şipal). Bozak Yayınları: İstanbul.

—. (1975a) *Kitle Psikolojisi.* (çev. K. Şipal) Bozak Yayınları: İstanbul.

—. (1979) *Sanat ve Sanatçılar Üzerine* (çev. K. Şipal). Bozak Yayınları: İstanbul.

—. (1987) *Hz. Musa ve Tektanrıcılık* (çev. K. Şipal). Bağlam Yayınları: İstanbul.

—. (1989) *Cinsel Yasaklar ve Normaldışı Davranışlar* (çev. M. Sencer) Ara Yayıncılık: İstanbul.

—. (1941) Göteye Ait Bir Çocukluk Hatırasının Psikanalizi (çev. N. Ş. Kösemihal) *Türkiye'de Psikanaliz Hakkında En Eski Metinler-II 1929-1960* içinde (ed. C. Taştan), 2011, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

—. (2002) *Metapsikoloji* (çev. E. Kapkın & Ayşen Tekşen) Payel Yayınevi: İstanbul.

—. (2003) *Yaşamım ve Psikanaliz* (çev. K. Şipal) Say Yayınları: İstanbul.

—. (2013) A Case of Hysteria (Dora) (çev. Anthea Bell) Oxford University Press: Oxford.

—. (2017) *Kurt Adam Vakası* (çev. G. Ekinci) Altıkırkbeş Yayın: İstanbul.

—. (2017a) *Rüyaların Yorumu* (çev. D. Muradoğlu) Say Yayınları: İstanbul.

Gilman, S.L. (1991). Reading Freud in English: Problems, Paradoxes and a Solution. *Int. Rev. Psycho-Anal. 18*, 331-344.

Habip, B. (2016). *Psikanalizin İçinden.* Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.

Holder, A. (1992). A Historical-Critical Edition. *Translating Freud* içinde (s. 75-96), Ed. Darius Gray Ornston. Yale University Press: New Haven.

Gerzymisch-Arbogast, H. (2004). The English Freud translations: Textlinguistic considerations. *Übersetzung, translation, traduction* içinde (s. 719-72), Ed. H Kittel, A. P. Frank, N. Greiner, T. Hermans, W. Koller, J. Lambert, F. Paul. Walter de Gruyter: Berlin.

İstanbul Psikanaliz Derneği (2017) Psikanaliz Yazıları Ödülü. 25 Ekim 2018 tarihinde http://www.istanbulpsikanalizdernegi.com/tr/yayinlar/psikanaliz-yazilari-odulu adresinden erişilmiştir.

Junker, H. (1992) Standard Translation and Complete Analysis. *Translating Freud* içinde (s. 48-63), Ed. Darius Gray Ornston. Yale University Press: New Haven.

Kaufmann, W. (2009) *Nietzsche, Heidegger and Bubber: Discovering the mind.* Transaction Publishers: New Jersey.

Kapkın, E. (2000) Freud çevirileri üzerine. *Psikanaliz Yazıları: 1* içinde. Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

Kerim, F. (1926). Yeni Fikir Muharrirlerinden Naci Fikret Bey Efendi'ye. *Türkiye'de Psikanaliz Hakkında En Eski Metinler-I 1929-1960* içinde (ed. C. Taştan), 2011, Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

Kılıç, R. (2007). Türk Psikiyatri ve Psikoloji Tarihinde Freud. *Avrupa Tarihinde Türk Eli Doç. Dr. Gümeç Karamuk Armağanı* içinde, Ed. R. Acun & S. Küçük, Hacettepe Yayınları: Ankara.

Kistner, U. (2016). Translating the first edition of Freud's *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Three Essays on the Theory of Sexuality* içinde. Verso: 2016.

Laplanche, J., Pontalis, J.B. (1981) *Vocabulaire de la Psychanalyse.* Presses Universitaires de France: Paris.

Laplanche, J., Cotet, P., & Bourguignon, A. (1992). Translating Freud. *Translating Freud* içinde (s. 75-96), Ed. Darius Gray Ornston. Yale University Press: New Haven.

Makari, G. (2008). *Revolution in Mind: The Creation of Psychoanalysis.* HarperCollins: New York.

Mahony, P. J. (2001) Freud and Translation. *American Imago 58*, 4, 837-840.

Mazıcı, N. (1996) Öncesi ve Sonrasıyla 1933 Üniversite Reformu. *Birikim 76*, 56-70.

Meynell, G. G. (1981) Freud translated: an historical and bibliographical note. *Journal of Royal Society of Medicine 74*, s. 306-309.

Nash, H. (1962), Freud and metaphor. Arch. Gen. Psychiat., 7:25-29.

Quinodoz, J. M. (2010). How translations of Freud's writings have influenced French psychoanalytic thinking. *The International Journal of Psychoanalysis 91*, 695-716.

—. (2016) *Freud'u Okumak: Freud'un eserlerinin kronolojik olarak keşfi* (çev. B. Kolbay & Ö. Soysal). Bağlam Yayıncılık: İstanbul.

Ornston, D. G. (1992) Improving Strachey's Freud. *Translating Freud* içinde (s. 1-23), Ed. Darius Gray Ornston. Yale University Press: New Haven.

Özerdim, S. N. (1982) Prof. Dr. Selmin Evrim Kaynakçası. *Yıllık: A.Ü. Basın-Yayın Yüksekokulu VII*, 99-101.

Öztürk, Ş. & Muradoğlu, D. (2018). Karşılaşmalar: Şeyda Öztürk ve Dilman Muradoğlu. *Notos 72*, s. 106-111.

Roudinesco, E. (2016). *Kendi Çağından Bizim Çağımıza Sigmund Freud.* çev. Nesrin Demiryontan. Metis: İstanbul.

Schleiermacher, F. (1813) Methoden des Übersezens. *Das Problem des Übersetzens* içinde, 1963, Ed. Hans Joachim Störig, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.

Solms, M. (2018). Extracts from the Revised Standard Edition of Freud's complete psychological works. *The International Journal of Psychoanalysis, 99:1*, 11-57.

Taştan, C. (2011). Türkiye'ye Erken Giren Psikanaliz Neden Geç Kurumsallaştı? *Doğu Batı 56*, 269-283.

Tunaboylu-İkiz, T. (2011). Türkiye'de Psikanalizin Gelişimine Kısa bir Bakış. *Sosyoloji Dergisi 3*, 22, 496-502.

Tunç, M. Ş. (1944) Önsöz. *Hayatım ve Psikanaliz* içinde (çev. S. Evrim). İnsel Kitabevi: İstanbul.

Tura, S. M. (2017) Editörün Önsözü. *Narsisizm ve Schreber Vakası içinde* (çev. S. M. Tura & B. Büyükkal). Metis: İstanbul, s. 7-8.

Tükel, R. (2017) Freud'un Metinlerinde Ego İdeali. *Narsisizm ve Schreber Vakası içinde* (çev. S. M. Tura & B. Büyükkal). Metis: İstanbul, s. 9-19.

Ülken, H. Z. (1944) Freudizme ve Psikoloji. *Hayatım ve Psikanaliz* içinde (çev. S. Evrim). İnsel Kitabevi: İstanbul.

Wilson, E. (1987) Did Strachey Invent Freud? *Int. Rev. Psycho-Anal. 14*, 299.

EVİRE ÇEVİRE İHANET
ÇEVİRMENLER, MATBAACILAR VE REFORMASYON

Ergun Kocabıyık

Çevirmenin bütün iyi niyetine karşın çevirinin asıl metne ihanet olduğunu ifade eden şu İtalyanca vecizeyi pek çok kişi bilir: *traduttore traditore*. "Çevirmen haindir" sözü Reformasyon döneminde bambaşka bir şekilde tecelli etmiştir. Katolik Kilisesi, aslında bir çeviri olan Vulgata'nın[1] yerel dillere çevrilmesini Kutsal Metin üzerindeki denetimine yönelik bir tehdit olarak gördüğü için Hıristiyan halklar yüzyıllarca inandıkları dinin kitabını kendi anadillerinde okuyamadılar. Başka bir ifadeyle Kitabı Mukaddes'i çevirmeye kalkışan bir çevirmen Kilise'nin gözünde dine ihanet eden bir haindi, bir zındıktı. Kilise'nin bu tutumuna karşı çıkanlar için ise asıl ihanet Kutsal Metinlerin başka dillere çevrilmesi üzerindeki adı konulmamış yasaktı. İlk çeviri girişimleri zaman içinde Luther'le kemale erip matbaanın gücüyle birleşince, Avrupa tarihinin en büyük "ihanet" hareketi doğmuş oldu. Luther, Kitabı Mukaddes'i Almancaya çevirmekle Katolikliğe öyle bir "ihanet" etmişti ki Protestan Kilisesi çatısı altında onlarca farklı kilisenin doğmasına sebep olmuştu.

---

[1] Vulgata: Kitabı Mukaddes'in, yani İbranice Eski Ahit'in ve Yunanca Yeni Ahit'in Latince çevirisi. Büyük ölçüde Aziz Jerome'un (y. 347-420) eseridir. Katoliklerce hatalı kabul edilen Septuaginta'nın yerini almıştır. En eski Vulgata elyazması y. 690-700'de yazılan *Codex Amiatinus*'tur. Trento Konsili'nde Katolikler Vulgata'nın tek sahih nüsha olarak kabul edilmesini sağladılar ve Apokrif kitapları da kutsal kitaplar arasına aldılar. Fakat Doğu Ortodoksları sahih nüsha olarak Tevrat'ın Yunancası olan Septuaginta'yı kabul ederler. Protestanlar ise Apokrif kitapları reddetmişlerdir. Tevrat'ın Aramcası "Targum", Süryanicesi "Peşitta" ismiyle anılır.

Bu yazıda başta Martin Luther'inki olmak üzere Reformasyon döneminin ve öncesinin Kitabı Mukaddes çevirileri ve bunların Reformasyona etkileri üzerinde durulacak, fakat önce Luther'in çeviri çalışmalarına başladığı Wartburg Şatosu'na getirilişine kadarki gelişmeleri kısaca özetlemek yerinde olacaktır.

Kilisenin Kapısındaki Tezler

Bilindiği üzere Martin Luther, 31 Ekim 1517'de, Wittenberg'deki Kale Kilisesi'nin kapısına 95 Tez olarak bilinen metnini çivileyerek (Resim 1) Reform hareketinin fitilini ateşlemişti. Bazı tarihçilere göre Tezler'in kilise kapısına çivilendiği kesin değilse de Luther'in, endüljansın kaldırılması için Katolik Kilisesi'nin o bölgedeki yetkilileri olan Brandenburg Piskoposu Hieronymus Schulz ile Magdeburg ve Mainz Başpiskoposu Albrecht'e birer mektup gönderdiği ve 95 Tez'i mektubuna ilave ettiği bilinmektedir.

Luther tezlerde özetle, Papa'nın, görevlendirdiği din adamları aracılığıyla endüljans satmakla ve bu belgeleri satın alanların günahlarını bağışladığını, hattâ ölmüşlerin Araf'taki ruhlarını Cennete gönderdiğini iddia etmekle yetkisini aştığını öne sürüyordu. Müminlerin endüljans satın almalarının kurtuluşlarının güvencesi olamayacağını savunuyordu. Luther'e göre Papa, günahları bağışlayamazdı; işlenen günahların affedilip affedilmemesi yalnızca Tanrı'nın lütfuna bağlıydı.

Papa X. Leo Luther'in tezlerinden haberdar olduğunda, tabii ki duydukları hiç hoşuna gitmedi. Luther Papa'nın otoritesini sarsmakla kalmıyor, Kilise'nin önemli bir gelir kaynağını da tehlikeye atıyordu. Daha sonrasında papalık kurumunun meşruiyetini de tartışmaya açacaktı.

Luther Papalık yetkilisince Augsburg'da sorgulandı ve yanlışından dönmesi istendi. Tutuklanıp hapsedileceği yönündeki söylentileri ciddiye alan Luther, 20 Ekim 1518'de şehirden gizlice ayrıldı. Yaklaşık iki yıl sonra, Exsurge Domine olarak bilinen Papalık fermanı Luther'e tebliğ edildi. Ferman, Luther'in görüşlerindeki kırk bir yanlışı sıralayarak, bunların *katholikos*, yani evrensel olmadığını, dolayısıyla öğretilmelerine engel olunması gerektiğini öne sürüyor; onun bütün kitap, yazı ve vaazlarını kınıyor ve yasaklıyordu. Fermanın gereği olarak Luther'in basılı eserlerinin Kilise görevlileri ve halkın gözü önünde dinî bir törenle yakılması gerekiyordu.

Luther, fermanın tebliğ edilmesini takip eden altmış gün içinde Roma'ya gitmek zorundaydı, fakat onu buna zorlamak o kadar da kolay değildi; çünkü Almanya'da gerek halkın, gerek soyluların, gerekse ilahiyatçıların önemli bir bölümünün desteğine sahipti. Engizisyon görevlileri Luther'in eserlerini yakmak için geldiklerinde, Luther'in öğrencileri kitapları skolastik eserlerle değiştirerek görevlilerin faaliyetini sabote ettiler.

SOYLULARA SESLENİŞ

Luther, 1520'de *Alman Milletinin Hıristiyan Soylularına* isimli bir risale yayımladı. Burada ruhban kesimin imtiyazlarına itiraz ediyordu. Bu risalede ifade ettiği görüşlere göre, aslında ruhban sınıfını oluşturanlar bütün Hıristiyanlardı ve görevleri bakımından da aralarında herhangi bir fark yoktu. Her Hıristiyan vaftiz edilmekle papazlığa atanmış sayılırdı. Rahipler Hıristiyanlıkta bir memurdan başka bir şey olmamalıydı; rahibin önceliği, görevde olduğu sürece geçerliydi; görevinden alındığında sıradan bir insandan farkı kalmıyordu. Luther, papanın asla hata yapmayacağı yönündeki kabule de itiraz ediyordu. Kitabı Mukaddes'i sadece papanın yorumlayabileceği veya yorumları teyit edebileceği konusunda Kitap'tan tek bir delil gösterilemezdi. Eğer papa aforoz etmeye ve öfke saçmaya başlarsa, bunları bir delinin hezeyanları olarak görüp papayı hemen görevinden uzaklaştırmak gerekiyordu.

Luther, adı geçen risalesinde, reforma yanaşmayan kilise görevlilerinin haksız yoldan kazandıklarını düşündüğü mülklerine el koymak, iktidarlarına son vermek ve düzenlerini ortadan kaldırmak üzere Almanya'nın imparatorunu ve prenslerini otoritelerini kullanmaya çağırıyordu. Ayrıca cemaat rahipleri evli, vaaz verebilecek nitelikte ve o bölgenin yerlisi olmalıydı. Din adamlarının eğitim gördüğü üniversitelerdeki teoloji ve felsefe müfredatı da değiştirilmeliydi. Bütün bunları yaparken Roma'nın öfkesinden korkmamalıydılar; zira her Hıristiyan, dinî öğretiyi kendine göre yorumlama hakkına sahipti. Böylece dinsel reform hareketi, ulusal çerçevede siyasal ve ekonomik üstünlük sağlama yönünde daha geniş çaplı bir mücadeleyle birleşti.

AFOROZ VE WORMS MECLİSİ

Papa, 3 Ocak 1521'de "Tanrı'nın bağını talan eden yaban domuzu" diye nitelendirdiği Martin Luther'i Hıristiyanlıktan aforoz etti.

Luther, Papalıkla karşı karşıya geldiğinde dönemin siyasi konjonktürü onun lehineydi. Wittenberg Üniversitesi'nin kurucusu ve hamisi Saksonya Elektör Prensi Akıllı Friedrich'ten büyük destek gördü. Friedrich siyasi rakiplerine karşı bir önlem olarak kendi bölgesinde endüljans satışlarını yasakladığı gibi Wittenberg Üniversitesi'nin müfredatında Luther'in önderliğinde yapılan reformu da destekledi; buna göre, skolastik felsefenin yerini İncil araştırmaları ve Patristik yani ilk kilise babalarının felsefesine ilişkin çalışmalar alıyordu.

Roma Germen İmparatoru V. Karl, Luther'in fikirlerini kendi ağzından dinlemek ve "sapkın" fikirlerden vazgeçirmek için onu Worms'taki Aziz

Petrus Katedrali'nde toplanacak olan meclise çağırdı ve orada kendisini savunmasını istedi.

Luther, 17 Nisan 1521'de arkasındaki halk desteğinin verdiği cesaretle salona girdi. Fakat Luther'in fikirlerini savunmasına izin verilmedi. Yazdığı eserler önüne kondu ve buradaki görüşlerinden vazgeçmesi istendi. Luther, Kitabı Mukaddes ve aklı aksini söylemedikçe sözlerinin arkasında durduğunu, vicdanının bunu emrettiğini söyledi; zira ne Papa'ya güveniyordu ne de konsillere, çünkü onların pek çok kez yanılıp kendileriyle çeliştikleri iyi bilinmekteydi.

Düşüncelerini gözden geçirmesi için Luther'e yirmi bir gün süre verildi; fakat Luther 25 Nisan 1521'de Worms'tan ayrıldı. Luther'in teslim alınmasını sağlayacak olan İmparatorluk Laneti, 26 Mayıs 1521'de ilan edilebildi. Buna göre zındık olarak nitelenen Luther'in görüldüğü yerde tutuklanması emrediliyordu.

Worms Meclisi'nden sonraki on yılda Luthercilik Saksonya'nın dışında da yayılacaktı. Hesse Kralı Philipp ve Brunswick, Württemberg, Mecklenburg, Brandenburg, Pomeranya ve Strazburg gibi önemli şehirlerin ve Ulm, Auxburg, Nuremberg, Hamburg, Bremen ve Lübeck gibi İmparatorluk şehirlerinin yöneticileri Lutherciliği resmî din olarak kabul edeceklerdi.

19. yüzyılın en büyük entelektüellerinden Heinrich Heine'ye göre, Worms Meclisi bir dönüm noktasıdır. Luther, öğretisinin ancak İncil'le veya akla uygun gerekçelere dayanılarak çürütülebileceğini öne sürmekle, insan aklına Kitabı Mukaddes'i açıklama hakkı tanımıştı. Akıl bütün dinî tartışmalarda en yüksek hâkim haline gelmişti. Bunun doğal sonucu da Almanya'da özgürlük ruhunun, yani düşünce özgürlüğünün doğuşuydu. Bu özgürlüğün en önemli meyvesi ise Alman felsefesiydi. Alman felsefesi hâlâ onun kızıydı; bu nedenle Protestan Kilisesine karşı her zaman evlada yaraşır bir saygı içinde olmalıydı (Heine, 2017:52-53).

Heine'nin bu yorumu tartışmaya açıktır; zira Luther insan aklına ve özgür iradesine o kadar da güvenmiyordu; bu yüzden de hümanistlerle arası açılmıştır. Kader ve inayetten başka bir şeye inanmayan, Cennetten kovulduktan sonra insanın doğru olanı seçme yeteneğini kaybettiğini, günahın kölesi olduğunu düşünen Luther'in, İncil'i kendi aklıyla değil, daha çok Tanrı'nın lütfuyla anlayıp açıklamış olduğunu söylemek onun fikriyatına daha uygun olur. O, akılcılık gibi bir gayeden çok, Kilise'nin yozlaşmış kurum ve uygulamalarına, Hıristiyanlıktaki bidatlara karşı tepkisini dile getirme gayreti içindeydi.

WARTBURG'DAKİ ÇALIŞMA ODASI

Akıllı Friedrich 4 Mayıs 1521'de Luther'i tutuklatıp Wartburg Şatosu'na "hapsetti". Mart 1522'ye kadar yaklaşık bir yıl burada kalacaktı. Elektör Prens bu hamlesiyle hem İmparatorun emrini yerine getirmiş hem de Luther'i korumaya almış oluyordu. Luther burada Reform için çok önemli bir iş yaptı: İncil'i ilk kez eksiksiz bir şekilde Almancaya çevirdi (Resim 2, 3).

Reform hareketi, çevirmenlerin çabası olmadan gerçekleşemezdi. Öncelikle hümanistler, Yunan ve Romalı yazarların eserlerini okuyup incelemekle kalmamış, aynı zamanda bunları kendi anadillerine de çevirmişlerdir. 16. yüzyılın sonuna gelindiğinde Aristoteles, Thukydides, Cicero, Livius, Ovidius, Vergilius, Vitruvius, Homeros, Platon gibi pek çok yazarın eserleri Latince ve Yunanca bilmeyen okurlara ulaşmıştı. Ayrıca Yunancanın ve Latincenin derinlemesine incelenmesi ve yapılan çeviriler, kelime ödünç alarak veya yeni kelime türeterek konuşma dillerinin sözcük dağarının genişlemesine, ifade zenginliklerinin artmasına yol açmıştır. Konuşma dilleriyle ilgili ilk gramer kitapları da bu dönemde yayımlanmaya başlamıştır. Ulusal dillere önem verilmesi Avrupa'da millet kavramının gelişmesinde etkili olmuştur. Ortaçağda insanlar kendilerini İngiliz, Fransız veya Alman olarak değil sadece Hıristiyan olarak görüp kendi ülkelerinden ziyade Hıristiyanlığa bağlıyken, Rönesansla birlikte "ümmetçi" duygular nispeten zayıflamış ve Katolik Kilisesi ile prensler arasındaki bağlar giderek gevşemiştir. Reformasyonun başarıya ulaşmasında bu milliyetçilik duygularının güçlenmesinin büyük etkisi vardır. Örneğin Almanlar kendilerini sadece Hıristiyan olarak değil, Alman Hıristiyanı olarak görmeye başlamışlardır. Bunun sonucunda da "bir İtalyan papazın" Almanların ulusal sorunlarına burnunu sokması sorgulanır olmuştur.

Luther'in, Wartburg Şatosu'nda, iki buçuk ay gibi kısa bir sürede Yunancasından Almancaya çevirdiği İncil, 1522'de Wittenberg'de basıldı ve çevirinin yapıldığı mevsim yüzünden "Eylül İncili" diye isimlendirildi. Üç bin adetlik ilk baskısı kısa sürede tükenince, Aralık ayında yeni bir baskı daha yapıldı. Almanca İncil üç yılda toplam kırk üç baskı yapacak, yaklaşık 100.000 nüsha satacaktı. Luther'in İncil çevirisi ortak bir Almancanın oluşumuna da büyük etkide bulundu. Luther daha sonra Eski Ahit'i de İbranicesinden Almancaya çevirmiş ve 1534'te yayımlamıştır.

İncil ilk kez Almancaya çevrilmiyordu; Luther'den önce bazı çeviri denemeleri yapılmıştı; fakat bunların hem Almancaları zayıftı hem de Vulgata'nın yani çevirinin çevirisiydiler. Luther metni ilk kez eksiksiz olarak çevirmeye girişmişti. Almancası öncekilerden çok üstündü; Herder, Goethe ve Nietzsche gibi önde gelen Alman aydınları Luther'in çevirisini öv-

müşlerdir. Luther, Kitabı Mukaddes'teki ifadeleri Alman kültürüne uygun bir hale getirip, metni millileştirerek çevirmişti. Bunu şöyle ifade eder: "Musa'yı bir Alman yapmak için öylesine gayret ettim ki, artık hiç kimse onun bir Yahudi olduğundan şüphelenmez" (Olgun, 2016:158).

Luther'in İncil çevirisi, İngiliz hümanist William Tyndale'ın ve İngiliz kilise reformcusu Myles Coverdale'in İngilizce çevirilerini olduğu kadar, İskandinavya ve Hollanda'daki çevirileri de etkilemiştir. Fakat Kitabı Mukaddes çevirileri konusundaki öncü çalışmaları Erasmus yapmıştır. Kendisinden sonraki kuşakların Kitabı Mukaddes'i ayrıntılı bir şekilde inceleyip açıklamalarının önünü açan Erasmus, Yunanca-Latince İncil edisyonunu filolojik yöntemlere göre hazırlamış ve ilk olarak 1516'da yayımlamıştır.[2] Erasmus Vulgata'daki anlam kaymalarını, anlam belirsizliklerini ortadan kaldırmak üzere Eski Ahit'i de İbranicesinden Latinceye yeniden çevirmiş; "özgün" metinden sapmalara ve serbest çevrilen yerlere ilişkin eleştirel notlar hazırlamıştır. Ayrıca Septuaginta'yı[3] Bizans yazmalarını esas alarak yeniden inşa etmiştir; bu baskı *Textus Receptus* adıyla bilinir. Bunu yapmaktaki amacı, Hıristiyan öğretisini Havariler dönemindeki saf haline döndürmekti.

Luther, Eski ve Yeni Ahit çevirilerini, Erasmus'un yayımladığı edisyondan tercüme etmiştir. Bu önemliydi; zira Reformasyon bir yönüyle, asli kaynaklarına dönerek yapılan Kitabı Mukaddes çevirilerinin açtığı yeni ufuklara bağlı bir harekettir. "Kaynaklara geri dön!" (*Ad fontes*) Hümanistlerin temel sloganıydı.

---

[2] İncillerin, özellikle de sinoptik İncillerin, yani Matta, Markos ve Luka İncillerinin önce İbranice yazılıp sonradan Yunancaya çevrildiğine inanılır. Sinoptik İnciller son ve kesin hallerini MS 70-80 yıllarında almıştır. Yuhanna İncili'nin ise MS 100 civarında tamamlandığı düşünülmektedir. İlk İncil olduğu düşünülen Markos'unki ise MS 30-40 yıllarında ortaya çıkmıştır. Günümüzde ise araştırmacılar bunların doğrudan doğruya Yunanca yazıldığı görüşündedir. Arami dilinde yazılan Yuhanna İncili ise muhtemelen en geç yazılan İncil metnidir.

[3] Septuaginta: Latince "yetmiş" anlamına gelen bu kelime Eski Ahit'in Yunanca çevirisi için kullanılır. Helenistik dönemde (MÖ 3.-MS 4. yüzyıl) Yunancanın İbranicenin yerini almasıyla, Yahudiler de Yunanlaşmaya başladılar. Özellikle İskenderiye'deki Yahudi cemaati tamamen Yunanca konuşuyordu. Bunun doğal bir sonucu olarak, İskenderiyeli Yahudiler için Yunanca Eski Ahit ihtiyacı doğmuştu. Rivayete göre Mısır kralı II. Ptolemaios Philadelphos (h. 283-246) Eski Ahit'i yetmiş Yahudi çevirmene çevirtmiş. Ancak bu çevirinin Helenistik dönemde farklı zamanlarda yaşayan ve birbirinden bağımsız çalışan Mısırlı Yahudilerin eseri olması yüksek ihtimal olarak görülmektedir. Septuaginta, gerek kitapların sıralanması bakımından gerekse Apokrifa denilen kitapları içermesi bakımından bugünkü Eski Ahit'ten farklıdır. Ayrıca Eski Ahit ile Septuaginta arasında metin farkları da vardır. MS 4. yüzyıl sonuna kadar Kilise Babaları Septuaginta'yı, Eski Ahit'in kilise ilkelerine uygun biçimi olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle de metnin İbranicesine ender olarak başvurmuşlardır.

1522-1546 yılları arasında Kitabı Mukaddes çevirileri tam veya kısmi tercüme olarak toplam 430 edisyona ulaşmıştır. 1456-1699 arasında 51 dilde Kitabı Mukaddes çevirisi yapılmıştır.

Akıllı Friedrich'in kuzeni Saksonya Dükü George, 7 Kasım 1522'de bir emirname yayımlayarak, Luther'in çevirdiği Yeni Ahit'in alınıp satılmasını yasakladı. Evlerde bulunan nüshaların tümünün, ücreti mukabilinde Noel'e kadar teslim edilmesini buyurdu. Bunun üzerine Luther, seküler hükümdarların hak ve görevlerine ilişkin kitabını yazmaya koyuldu. 1522 Noeli'ne kadar *Seküler Otorite* (*Von Weltlicher Obrigkeit*) isimli kitabının önsözü niteliğindeki Mektup'u tamamladı. Kitabın bütünü de Mart 1523'te yayımlanmıştır.

Seküler Otorite'de İncil çevirisinin toplatılmasıyla ilgili olarak şöyle yazmıştır: "... bir prens ya da seküler bir lord size papalığa bağlı kalmanızı, şuna veya buna inanmanızı ya da kitapları teslim etmenizi emredecek olursa, cevabınız şu olmalıdır: Şeytan'ın, Tanrı'nın yanında oturması uygun değildir. Benim iyi lordum, size hayatım ve malım mülkümle itaat borçluyum. Bana kendi otoritenizin sınırları içinde olan bir emir verin, itaat edeyim. Ama bana inanmamamı ya da kitaplarımı teslim etmemi emrederseniz, itaat etmem; çünkü o zaman tiran olursunuz ve altından kalkamayacak kadar iş yüklenirsiniz ve hakkınız ve yetkiniz olmayan emirler verirsiniz.... Kim [tek bir sayfa bile] teslim ederse Mesih'i Hirodes Antipas'a[4] teslim etmiş olur" (Luther, 2016:102-103).

Reformasyon döneminde kitap tehlikeli bir nesne haline gelmiştir; zındıklığın bir kanıtı sayılabilir ve insanı idama götürebilirdi. Sonraki yıllarda Reformcu fikir ve eylemleri sınırlarının ötesinde tutmaya çalışan ülkelerde yasaklı kitapları bulundurmaktan dolayı tutuklanan çok sayıda Reform yanlısı kişi inançlarından ötürü idam edilmiştir. Bunların arasında birkaç matbaacı, birçok seyyar kitap satıcısı da vardı. Fakat her türlü engelleme çabasına karşın reformist çeviri hareketi devam etmiş ve Hıristiyanların Kitabı Mukaddes'i kendi anadillerinde okuyabilmeleriyle birlikte okur-yazarlık oranı da giderek artmaya başlamıştır. Bunun, reform hareketinin halk tarafından benimsenmesi üzerinde çok önemli etkileri olmuştur.

LUTHER'İN AÇTIĞI YOLDAN İLERLEYENLER

Kitabı Mukaddes'in bir başka önemli reformcu çevirmeni Johannes Bugenhagen'dı (1485-1558). Wittenberg'de Kilise'nin yeniden yapılandırılmasında önemli katkıları olan Bugenhagen, İncil tefsirleri yapmış, teolojik risaleler yazmış, Kitabı Mukaddes çevirisi yayımlamıştır. Özellikle Danimarka'daki faaliyetleri Reformasyonun İskandinavya'da yayılmasında

[4] Vaftizci Yahya ve İsa Mesih'in ölümünden sorumlu tutulan Yahudi Kral.

etkili olmuştur. Kopenhag Üniversitesi'nde evanjelik reformu başlatmış, Danimarka ve Norveç kiliselerine piskoposa denk yedi Protestan başpapazı atayarak papanın vekâlet geleneğine son vermiştir.

Reformasyon sadece Wittenberg'de değil, birçok ülkede anadilde Kitabı Mukaddes ihtiyacını ortaya çıkaracaktı. Luther'in Kitabı Mukaddes çevirisi kısa süre içinde İsviçre'nin Almanca konuşulan bölgelerinde yayımlandı. Basel bunların başında geliyordu ve kısa sürede evanjelik yayıncılığın başlıca merkezi olacaktı. Erken dönem Basel Kitabı Mukaddesleri, en azından Genç Hans Holbein'ın ahşap baskı resimlerinden ötürü dikkat çekmiştir.

İlk Felemenkçe Kitabı Mukaddes 1522'de basıldı; Luther'den ilham alan bu metin, uzun bir Yeni Ahit ve Kitabı Mukaddes dizisinin başlangıcı oldu. 1522-1545 yılları arasında toplam 65 Felemenkçe Kitabı Mukaddes baskısı yapılmıştır.

Reform hareketinin İsveç'teki önemli isimlerinden Olaus Petri (1493-1552) bir Yunanca uzmanı olarak 1526'da Yeni Ahit'in ilk kez İsveççeye çevrilmesine önemli katkılarda bulundu. Christiern Pedersen (y. 1480-1554) 1531'de Luther'in bazı kitaplarını çevirip yayımladı ve 1550'de Kitabı Mukaddes'in ilk eksiksiz Danca çevirisini yaptı.

İngiltere'de İncil'i çevirmeye girişen kişi hümanist William Tyndale'dı (1494-1536). Tyndale'ın Tora ve Yeni Ahit çevirisi, doğrudan İbranice ve Yunanca metinlerden yapılan ilk İngilizce tercümeydi. 1528'de yazdığı *Hıristiyanın İtaati* (*The Obedience of a Christen Man*) Lutherci fikirlerin İngilizcedeki ilk sistematik anlatımıdır. Tyndale, 1530'da, VIII. Henry'nin evliliğinin iptaline Kutsal Yazılarla çeliştiği gerekçesiyle karşı çıkan bir eser de (*The Practice of Prelates*) kaleme almıştır.

Erasmus'un ve Martin Luther'in Kitabı Mukaddes'e ilişkin çalışmalarından etkilenen Tyndale, yaptığı çeviri sayesinde bir köylünün Kitabı Mukaddes'i bir papaz kadar bilebileceğini tahayyül ediyordu. Ne var ki Kitabı Mukaddes'in geniş bir okur kitlesine kendi anadillerinde ulaşması Kilise'nin arzuladığı bir şey değildi; zira kutsal metinlerin okunması ve yorumlanması üzerindeki kontrolünü kaybetmek istemiyordu. Bu nedenle William Tyndale'ın giriştiği iş son derece tehlikeliydi. Papa VI. Alexander, 1501'deki bir fermanında "Matbaacılık sanatı, yararlı ve sınanmış metinlerin yaygınlaşmasını sağladığı sürece çok faydalıdır, ama muzır çalışmaların etkisini genişletmesine izin verilirse, çok zararlı olabilir" diye uyarmıştı (Merriman, 2018:63). Bu nedenle matbaacıların kontrol altında tutulmaları gerekiyordu. Tyndale'ın çevirisi hem Katolik Kilisesi'nin hem de İngiltere'de Kilise'yi koruyan yasaların egemenliğine doğrudan bir meydan okuma olarak kabul edildi.

Tahmin edileceği gibi William Tyndale, İngiltere'de çevirisini basacak bir matbaa bulamadı. Matbaa arayışına Kıta Avrupası'nda devam etti. Katolik bir şehir olan Köln'de bir matbaacı buldu, fakat çevirisi tam baskıya gireceği sırada engellendi. Hayatının tehlikede olduğunu öğrenen Tyndale şehri terk etmek zorunda kaldı. VIII. Henry onun hakkında bir tutuklama kararı çıkartmıştı. Tyndale amacından vazgeçmedi, 1524'te Protestan bölgesinde yer alan Worms'ta matbaacılık yapan Peter Schöffer'e (1540-1597) ulaştı. Yeni Ahit'in eksiksiz bir çevirisi 1526'da 6.000 adet basıldı. Kitaplar İngiltere'ye sevk edildi; fakat Tyndale arandığı için sürekli yer değiştirerek yaşamak zorunda kaldı. Nihayetinde tutuklandı ve Brüksel yakınındaki Vilvorde Şatosu'nda bir yıldan fazla hapis yattıktan sonra zındıklıktan yargılanıp suçlu bulundu. Halk önünde boğularak idam edildi, kendisine daha sonra şehitlik verilmemesi için cesedi kazıkta yakıldı (Resim 4). William Tyndale'ın çevirisinin nüshaları Protestanlarca İngiltere'nin her yerine yayıldı; fakat Londra Piskoposu toplatabildiği bütün nüshaları yaktırarak yok etti.

Thomas More, Tyndale'ın İngilizce İncil çevirisi başta olmak üzere yasaklı kitaplara sahip olduğundan kuşkulanılan kişileri sorgulamış ve "zındık"ları cezalandırmıştır. Şeytanın elinde oyuncak olduklarını düşündüğünden onlardan bir itiraf koparabilmek için işkence dâhil her yola başvurmuştur. "Hümanist" Thomas More yazılarında, zındıklarla mücadelede gerektiğinde onları yakarak öldürmeyi açıkça savunmuştur. *Tyndale Hakkında Diyalog*'unda zındıkları yakmanın yasalara uygun, gerekli ve iyi bir iş olduğunu yazmıştır (Bradatan, 2018:202).

Reform hareketinin Fransa'daki öncülerinden teolog ve hümanist Jacques Lefèvre d'Étaples (y. 1455-1536) 1512'de Aziz Pavlus'un Mektupları'nın Fransızca çevirisini yayımladı. 1523'te Yeni Ahit çevirisini tamamladı; bu çalışma sonraki çeviriler için temel teşkil etmiştir. Aynı yıl içinde Meaux Piskoposluğu'nun kullanımı için bir edisyon hazırladı. Buraya yazdığı önsözler ve notlarda Luther'in *sola scriptura* (sadece Kutsal Kitap) ve *sola fide* (sadece iman) ilkelerini anımsatacak şekilde Kutsal Metnin öğreti için yegâne yasa olduğunu ve aklanmanın yalnızca imanla mümkün olduğunu ifade etti. 1530'da Kitabı Mukaddes'in tamamının çevirisini yayımlamıştır.

1525'te Fransa'da, kraliyet sınırları içinde halkların anadilleriyle Kutsal Kitap yayımlaması yasaklandı. Bu nedenle Fransızca Kitabı Mukaddes'ler yalnızca Antwerp'te, Cenevre'de ya da Paris sansüründen uzakta olan Lyon'da yayımlanabildi. Katolik kesim için ilk Fransızca Kitabı Mukaddes'in basılması, ancak 1566'da mümkün olabilmiştir.

Kitabı Mukaddes'in bir başka Fransızca çevirisi, Olivétan Kitabı Mukaddes'i idi. Pierre Robert Olivétan (y. 1506-1538) bir Valdocuydu ve John Calvin'in kuzeniydi. Fransızcaya yaptığı Kitabı Mukaddes çevirisiyle bilinir. O sıralarda 25 yaşında olan Calvin çeviriye Latince bir önsöz yazmıştı. Bu, orijinal İbranice ve Yunanca metinlerden Fransızcaya tercüme edilen ilk Kitabı Mukaddes çevirisiydi. 1532'de, Chanforan sinodunda, Valdocular, Guillaume Farel'in (1489-1565) önderliğinde Reforma bağlı kalmaya karar verdiler. Ayrıca Fransızca bir Kitabı Mukaddes yayımlama kararı aldılar. Farel, çevirinin sorumluluğunu Olivétan'a verdi. Çeviri iki yılda tamamlandı. 1535 yılında Neuchâtel'de basıldı. Bu basım apokrif kitapları da içeriyordu.

Resmî olarak Reformu zındıklık olarak gören dolayısıyla ona karşı düşmanca tutum takınan ülkelerde matbaacılar, yayıncılar sıkı denetime maruz kaldı. Böyle bir ortamda Protestanlıkla ilgili yayımcılık faaliyeti yürütmek isteyenler doğal olarak ülkelerinden uzaklara, Kilise'nin etki alanı dışında kalan yerlere taşındılar ve hem kendilerini hem de okurları zındıklıkla suçlanmaktan korumak için bazı cinliklere başvurdular. Önde gelen reformcuların eserlerinin çevirileri, çoğu kere yazarı belirtilmeden basılmıştır. Yayıncılar başka yolları kalmadığı durumlarda matbaanın adını, adresini hattâ basım yerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Bu yüzden, Luther'in hayattayken İngilizceye çevrilmiş birçok eserinde Luther'in adı yer almamıştır. Luther'in bazı eserlerinin Fransızca çevirilerinin basımları, sıradan dinî risale görünümündeydi, öyle ki *Hıristiyan Özgürlüğü Üzerine* isimli kitabın Fransızca çevirisinin, üzerinde yazar adı geçmediği için, Luther'e ait bir eser olduğu 1520'deki ilk basımından dört yüz yıl sonra keşfedilebilmiştir (Pattegree, 2002:120).

Wycliffe'in Mirası

İngiltere'de İncil çevirisi geleneği Protestanlardan daha eskiye dayanır. Reformasyon döneminden yaklaşık yüz elli yıl geriye gidildiğinde, İngiliz reformcu John Wycliffe'in (y. 1328-1384) çalışmaları dikkat çeker ve Reformasyon döneminin önemli bir ilham kaynağı olmuştur. 1381'de 50 yaşında üniversiteden ayrılmaya zorlanana dek hayatının büyük bir kısmını Oxford'da teoloji hocası olarak geçiren Wycliffe, Hıristiyanlığın dinî törenlerinin geçerliliğinin, âyini yönetenlerin makamlarına değil, o kişilerin günahsızlıklarına bağlı olduğunu ve dolayısıyla liyakat sahibi olmayan rahiplerin yönettiği sakramentlerin geçersizliğini savunan eski düşünceyi yeniden canlandırmıştı. Ona göre, Hıristiyan dininin geçerli unsurlarının tek kaynağı Kitabı Mukaddes'ti. Onunla bağdaşmayan tüm Kilise kararları hükümsüzdü. Bu sebeple, tasvir kullanımını, kutsal yerleri ziyaret etmeyi

ve ölülerin günahlarının bağışlanmasını reddetmiştir. Wycliff, Kilise ve manastır mülklerine ve yozlaşmış rahip sınıfının gelirlerine el konulmasını, devlet eliyle Kilise'nin reforma tâbi tutulmasını önermiştir. Kilise'nin 14. yüzyıldaki Bölünmüşlüğünü (*Schisma*) Papalık kurumunun ortadan kalkışının habercisi olarak görmüştür.

Wycliff, tefekküre dayalı bir yaşamı ve manastır liturjisini anlamsız ve yararsız bulmuştur. Savaşı ve yağmayı kınamıştır. Jan Hus'a ve daha sonra Luther'e de ilham vermiş olan Wycliffe, Kilise'nin Hıristiyanlığın ilk yıllarındaki yoksulluğunu ve alçakgönüllüğünü övmüş ama yaşadığı dönemin Kilisesini yermiştir. Ona göre, hak etmeyen bir papaya itaat edilmemeliydi, hattâ dinsel irade siyasal iradeye tâbi olmalıydı. Papanın sahip olduğunu iddia ettiği dünyevi gücün İncil'de bir dayanağı yoktu. Kral, Tanrı'nın vekiliydi; krala ve lordlara meşru bir şekilde karşı çıkmak mümkün değildi. Hattâ Tiranlara bile boyun eğmek gerekiyordu. Günah onların otoritesini değil, sadece din adamlarının otoritesini geçersiz kılardı. Ona göre, günahkâr bir papa görevden alınabilirdi, ama günahkâr veya zorba bir krala dokunulamazdı. Bu görüşleri gelecekte Luther de savunacaktır.

John Wycliff, selamete ermede imanın rolünü vurgulamış, imanın ve bireyin Tanrı'yla ilişkisinin temelinin Kutsal Metinleri okumak olduğunu savunmuştu. Ona göre Kilise İsa'nın vücut bulmasıyla başlamıyordu; Kilise ezelî ve ebedî idi ve esas olarak, seçilmişlerden meydana gelen görünmez bir cemaatti. Görünür Kilise'nin ise Deccal'in mekânı haline geldiğini savunuyordu. Görünmez Kilise tezine uygun olarak, mektepli din adamı olmayan vaizlerden kurulu bir topluluk meydana getirmişti. Lollardlar adını taşıyan bu topluluk, John Ball'un önderliğinde İngiliz Köylü Ayaklanması'nda önemli bir rol oynamıştır.

John Wycliff, 1380'de Eski Ahit'i Vulgata'dan İngilizceye çevirmeye başlamıştı. Metnin anlaşılması zor kısımlarını da çevirisine dâhil etmişti. Bu önemli bir girişimdi; zira böylece, Kitabı Mukaddes'i yalnızca eğitimli rahiplerin anlayabileceği zor bir metin olarak gören Ortaçağ geleneğinden kopmuş oluyordu. Wycliffe çevirisi ilk haliyle Vulgata'yı kelimesi kelimesine takip eden kaba ve sözdizimi bakımından İngilizceye tam oturmayan bir metin olarak değerlendirilmiş olsa da, İngilizce çeviri zamanla inceltilmiş ve son halini Wycliffe'in ölümünden sonra, 1395-1397 yılları arasında almıştır.

Papa XI. Gregory 1377'de Wycliff'in öğretisini zındıklık olarak itham edip onun tutuklanmasını emretmişse de güçlü dostları sayesinde bu mümkün olmadı. Ölümünden sonra Konstanz Konsili'nde ölüme mahkûm edildi. 1428'de Papa V. Martinus, onun kemiklerini yaktırıp küllerini Swift nehrine attırdı (Resim 5). Wycliffe'in takipçileri olan Lollardlar kıyıma

uğradı, birçoğu yakıldı. 1414'teki Lollard ayaklanması Kral V. Henry tarafından acımasızca bastırılmıştır. Oxford Üniversitesi'nde okuyan Bohemyalı öğrenciler tarafından savunulan reformist düşünceler Avrupa'nın doğusunda Jan Hus'la kendini gösterecektir.

VALDO'NUN ÇABALARI

Reformist çeviri hareketinin köklerine doğru biraz daha geri gidecek olursak, karşımıza 12. yüzyılda Pierre Valdo'nun çabaları çıkar. Zengin bir tüccar olan Pierre Valdo, bir saz şairinden dinlediği Aziz Alexius'un menkıbesinden etkilenerek tüm servetinden vazgeçmiş, 1176'da havarilere has bir yaşam tarzını seçerek gezgin bir vaiz olmuştu. Lyons'ta kısa zamanda çevresine birçok insan topladı. Havarilerin hayatına öykünen bu halk dindarlığı hareketi büyüdükçe Kilise'nin gözünde bir zındıklık hareketine dönüştü. Üzerlerinde basit giysilerle yalınayak –sonradan kendilerine has bir sandaletle– dolaşıyorlar, havariler gibi sahip olduklarını ortaklaşa kullanıyorlardı. Savundukları temel iman esasları, dünyadan vazgeçmek, yarını düşünmeden yoksul bir hayat sürmek, altın ve gümüşü reddetmek ve İncil'in hükümlerini birer buyruk olarak görmekti (Lambert, 2015:92-101). Valdocuların, Matta İncili'nde İsa'nın On İki Havarisine verdiği göreve riayet ettikleri söylenebilir: "Kuşağınıza altın, gümüş ve bakır para koymayın. Yolculuk için ne torba, ne yedek mintan, ne çarık, ne de değnek alın" (10:9).

Valdocular Kitabı Mukaddes'e dayanmadığı için Araf öğretisini kabul etmiyorlar ve inançla ilgili son sözü Kilise'nin değil Kitabı Mukaddes'in söyleyeceğini öne sürüyorlardı. Onlara göre, öğretinin ve yaşamın tek ölçüsü, tartışmalı konularda başvurulan tek kaynak Kitabı Mukaddes'ti.

Valdocular arasında az sayıda soylunun yanısıra yüksek mevkide ve varlıklı çok sayıda kumaş ve deri tüccarının olduğu da bilinmektedir. 1420'lerden itibaren Husçuluğun egemen olduğu Bohemya'ya göçmeye başlamışlar ve Husçuların eserlerini hiç değiştirmeden kopyalamışlardır. Engizisyonun baskısı Alman Valdocuları yıldırmaya yetmemiştir.

Reformasyon döneminde, Valdocular ilk İsveçli reformculardan Heinrich Bullinger'i (1504-1575) etkilemiştir. Başka bazı reformcular da Valdocularınkine benzer fikirlere sahiplerdi. 12 Eylül 1532'deki Chanforan Sinodu kararlarıyla, Valdocular Kalvinci geleneğin bir parçası haline gelmişlerdir.

Valdo, iyi eğitim görmüş birisi değildi ama Kitabı Mukaddes'e ve Kilise Babaları'nın yazdıklarına büyük ilgi duyuyordu. Kitabı Mukaddes'ten çeviriler yaptırttı, çevresine yandaşlar topladı ve vaazlar vermeye başladı. 1179'da Roma'daki Üçüncü Laterano Konsili'ne temsilciler göndererek

yaptırdığı çevirileri sundu ve vaizlik yetkisi istedi. Papa III. Alexander, Valdo'nun yoksulluk yeminini takdir etmiş ama yerel rahiplerin durumu hoş karşılamayacağını bildiğinden taleplerini geri çevirmişti. Buna rağmen vaizlik yapmaya devam ettiler ve yasağa uymayanlar aforoz edilip başpiskoposun yetki alanındaki topraklardan kovuldular. Lyon'tan sürülünce Fransa'nın kuzeydoğusuna ve oradan da Ren nehrinin ötesinde Almanca konuşulan bölgelere, Bohemya ve Moravya'ya dek yayıldılar.

Valdocu kadınlar erkeklerle birlikte vaaz veriyorlardı. Vaizlik eğitimi özellikle Kitabı Mukaddes'in çevirilerinin ezberlenmesinden ibaretti ve Alplerin Fransa tarafında beş-altı yıl, Lombardiya'da ise bir-iki yıl sürüyordu (Lambert, 2015:101). Valdocu vaizler halkı doğrudan kutsal metinlerle karşı karşıya getiriyorlardı. Metz piskoposu, 1199'da III. Innocentius'a yazdığı mektupta, Kitabı Mukaddes'i kendi dillerine çevirten, gizli toplantılarında bu çevirileri temel alarak vaazlar veren sıradan kadın ve erkeklerin faaliyetlerinden şikâyet eder. Fakat papa, halk arasındaki dinî coşkuyu köreltmesinden endişe duyduğu için bu kişilere karşı acilen baskı uygulanmasını onaylamamıştır (Lambert, 2015:92-104). Papa, olayı araştırmaları ve gerektiğinde halkı doğru yola sokmaları için Sistersiyen tarikatından üç başrahibi Metz'e göndermiştir. Daha sonraki bir tarihe ait kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, Metz'e giden rahipler çevirileri yakıp yok etmişlerdir. Papa, 1215'te Dördüncü Laterano Konsili'nde Kitabı Mukaddes çevirilerini tamamen yasaklamıştır. Ona göre imanın sırları uluorta herkese açıklanmamalıydı; zira Kitabı Mukaddes o kadar derindi ki sadece sıradan ve cahil kişiler değil, sağduyu sahibi ve bilgili kişiler bile onu tam mânâsıyla anlayamazdı. Yapılan çeviriler hele bir de ruhban sınıfına düşman olanlarca kullanılıyorsa, o zaman kilisenin bundan zararlı çıkması kaçınılmazdı (Lambert, 2015:92-104-105).

Valdocular sadece yetkili vaizlerin Kitabı Mukaddes'i vaaz etmesine karşı çıkıyorlar, yetkili ve eğitimli denilen kişilerin kutsal metinleri anlaşılmaz bir hale soktuğunu savunuyorlardı. Yalnızca kendi vaizlerine ve çevirilerine güvendikleri için karşı-kilise kurmanın peşinde olan bir grup izlenimi uyandırdılar (Lambert, 2015:107).

Valdocu öğretinin temelini Araf, tasvirler, hacca gitme gibi uygulamalardan vazgeçilmesi, ahlâki yaşama önem verilmesi ve Kitabı Mukaddes'e harfiyen uyulması gibi fikirler oluşturuyordu. İçlerinden bazı gruplar daha da ileriye gidip tüm sakramentleri, ibadet mekânı olarak kiliseyi, rahip kıyafetlerini, ilâhileri, çanları, orgları, hiyerarşiyi ve kutsal emanetleri de reddetmiştir. Onlara göre kutsal metinler yorumlanmak yerine kelimesi kelimesine uygulanmalıydı (Lambert, 2015:208).

MATBAANIN ETKİSİ

Reform hareketinin yayılmasında yeni bir icat olan matbaanın büyük önemi vardır. Latince yazılmış olmasına rağmen 95 Tez metni iki hafta içinde bütün Almanya'ya, bir ay içinde de Avrupa'ya yayıldı. Almancaya tercüme edildiğinde ise sokaklarda satılan, çeşitli mekânlarda yüksek sesle okunan bir metin haline geldi. 1500'de 200'den fazla şehirde matbaa vardı. 1518'de Almanya'da sadece 158 kitap basılmıştı. 1524'te bu rakam bine ulaştı. Neredeyse iki haftada bir yayımladığı broşürlerle Luther'in fikirleri halk arasında hızla yayıldı. 1518-1525 yılları arasında satılan bütün Almanca kitapların üçte biri onun eseriydi. 1500'lerde Avrupa'da tahminî olarak altı milyon kitap basılmıştı ve otuz bin tanesi dinî konularla ilgiliydi. Bu dönemde genel nüfusun yüzde 5'inin, kent nüfusunun ise yüzde 30'unun okuma yazma bildiği tahmin ediliyor. Ama fikirlerin yayılması okuryazarlıkla sınırlı değildi elbette; okuyabilenler, temel fikirleri okuyamayanlara aktarıyordu.

Luther'in savunduğu görüşleri ondan çok önce savunan eski reformcular matbaanın ve çevirinin nimetlerinden faydalanamadıkları için görüşleri fazla yayılma fırsatı bulamamış, başlattıkları hareket halk arasında yeterince kök salamamıştır. Luther'in çevirdiği Eski ve Yeni Ahit metinleri ise matbaa sayesinde hızla Reform yanlısı evlere girmiştir.

Akıllı Frederick 1502'de prensliğinin merkezi olan Wittenberg'de bir matbaa ile birlikte bir üniversite kurmuştu. Böylece şehir yaklaşık on beş yıl içinde Reformasyonun ateşlendiği bir merkez haline gelmişti. Reformdan önce yerel kitap piyasasının taleplerine bu matbaa cevap verebiliyordu. Fakat Luther'in ilk risalelerinden birçoğunu Leipzig'de bastırttığına bakılırsa, yerel matbaanın imkânları oldukça sınırlı olmalıdır. Luther'in İncil çevirisinin basılması gibi projeler büyük yatırım gerektiriyordu; dolayısıyla küçük matbaalarla üstesinden gelinebilecek bir iş değildi. Luther'in kitaplarına yönelik büyük bir talep ortaya çıkınca, Wittenberg'de 1521-1529 arasında dokuz yeni matbaa açıldı. Melchior Lotter, Hans Lufft, Georg Rhau gibi kişiler basım sanayiinin tanınan şahsiyetleriydi.

Christoph Froschauer (y. 1490-1564) reform yanlısı matbaacı-yayıncılardan birisiydi. Sosis Vakası onun atölyesinde meydana gelmişti. Mart 1522'de, Büyük Perhiz'de et yeme yasağına rağmen bazı Zürihliler sosis yiyerek bu yasağı protesto etmişler, Huldrych Zwingli (1484-1531) onları savunan iki risale yayımlayarak Hıristiyanların oruç tutup tutmamakta özgür olduklarını, zira Kitabı Mukaddes'te bununla ilgili bir yasağın yer almadığını öne sürmüştü. Zwinglinin reform hareketi 1525-1531 arasında, İsviçre'nin Almanca konuşulan bazı yerleri ile Güney Almanya'da

hızla yayılmaya başladı. Zürih'in ilk matbaacısı olan Froschauer, 1525'te Zwinglinin İncil çevirisini basmıştır.

Reformasyon döneminin ünlü matbaacı-yayıncılarından birisi de Johann Froben'di (y. 1460-1527). Basel onun sayesinde kitap yayıncılığı konusunda en önemli merkezlerden birisi haline gelmiştir. Froben, Erasmus'un hem yakın dostu hem de onun eserlerinin yayımcısıydı. Martin Luther'in kendi çevirisini yaparken kullandığı Erasmus'un 1516 tarihli *Novum Testamentum* (Yeni Ahit) edisyonu onun matbaasında basılmıştır. Bu edisyonun hazırlanmasında Erasmus'la birlikte çalışan Wolfgang Capito Almanya'nın en iyi İbranice uzmanlarından birisi olarak ün kazanmıştı ve Froben'i Luther'in toplu eserlerini de yayımlamaya ikna etmişti. Johann Froben, 1519'da Luther'in toplu eserlerini yayımladı. Bu baskı, Paris, Alçak Ülkeler, İspanya ve İngiltere gibi uzak diyarlarda hızla talep gördü. Luther'in Latince kaleme aldığı eserlerin yayımlanmasının ardından yerel dillere de çevrilmiştir.

LUTHER'İN ŞEYTANLARI

Luther'in Wartburg Kalesi'ndeki odasında yürüttüğü çeviri çalışmaları zaman zaman "şeytanlarla" kesintiye uğramıştır. Fakat bu tecrübelerinde, çevirinin dimağı yoran zahmetlerinden ziyade, Luther'in hayatı Şeytan'la sürdürülen bitmeyen bir düello olarak görmesinin payı vardı. Karşılaştığı her talihsizliği, aklının çelindiği veya Tanrı'dan şüphe duyduğu her ânı Şeytan'ın ona kurduğu bir tuzak olarak görme eğilimindeydi. Rivayete göre bir gece odasında Şeytan ve avanesi onu öylesine çileden çıkarmıştı ki masadaki mürekkep hokkasını üzerlerine fırlatmak zorunda kalmıştı (Resim 6). Heinrich Heine, Şeytan'ın o günden beri mürekkepten, özellikle de matbaa mürekkebinden büyük korku duyduğunu yazmıştır (Heine, 2017:39).

Heine, Goethe'nin ünlü romanı *Faust*'a kaynaklık eden halk hikâyesinin kahramanı büyücü, simyacı, astrolog, ruh çağırıcı ve kâhin Johann Georg Faust'un (1480-y. 1540) tam da Reform döneminde ortaya çıkmasının bir tesadüf olmadığını düşünür. Heine'nin yorumuna göre, Ortaçağda halk ne zaman büyük bir zekâ ile karşılaşsa –ki o tin kelimesini tercih etmektedir– bu zekânın varlığını Şeytan'la yapılan bir anlaşmaya bağlamıştır. Albertus Magnus, Raimundus Lullus, Teophrastus Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, Roger Bacon gibi isimlerin büyücü ve efsuncu olarak görüldüklerine dikkat çeker. Ama Doktor Faust hakkında anlatılanlar çok daha tuhaftır. Şeytan'dan sadece şeylerin bilgisini değil, en gerçek hazları da istemişti; hattâ matbaayı icat eden de oydu ve Kilise'nin otoritesine karşı vaazların verilip kitapların yazıldığı bir dönemde, Reform'un başladığı bir devirde

yaşaması manidardı. Bir bakıma Faustus ile birlikte Ortaçağın iman dönemi sona ermiş, modern eleştirel bilim dönemi başlamıştı. Matbaacılık, Katolikliğe özgü ruh dinginliğini insanın elinden almış ve onları kuşkulara ve isyana itmişti. Heinrich Heine'ye göre âlim Doktor Faust Alman halkını simgeler; ruhun yetersizliğini kavramış, bedene haklarını geri vermiş bir maneviyatçıdır. Fakat metin, Tanrı'nın ruhu, Şeytan'ın da bedeni temsil ettiği Katolik sembolizmine hâlâ bağlı olduğundan, bedene itibarını iade etmek Tanrı'dan uzaklaşıp Şeytan'la bir anlaşma yapma şeklinde tasvir edilmişti (Heine, 2015:82).

İlk baskısı 1587'de yapılan anonim eser *Faustbuch*'ta zengin amcası tarafından Wittenberg'e gönderilen Faust orada ilahiyat doktoru olur. Fakat kendisini tamamen büyücülük ve falcılığa adar; yeryüzünün ve gökyüzünün sırlarını keşfetmeyi tutkuyla istemektedir. Faust'un Wittenberg Üniversitesi'yle bağlantılandırılması Luthercileri çileden çıkartmıştır.

Ian Watt'a göre, Faust bir günah keçisi yapılmıştı; "Faust mitinin ortaya çıkışının muhtemel temellerinden biri de üniversite eğitiminin muazzam şekilde yayılmasına halkın verdiği tepkiydi" (Watt, 2016:61). Büyük bir ideolojik gerilimin olduğu bu dönemde Faust, Rönesans ve Reform'un anarşist ve bireyci eğilimlerine yönelik korkuların bir simgesiydi. Karşı Reform hareketinin bir aforoz girişimiydi. Faust miti, "bilgi ile ölümsüzlüğü ilahi güce karşı bir tehdit olarak sunan çok daha kadim ve ibretlik bir mitoloji şablonunun yeni biçimiydi" (Watt, 2016:73). *Faustbuch*'un verdiği ahlâk dersi şuydu: Hıristiyanlar Tanrı'dan korkmalı, cadılıktan, şeytani işlerden uzak durmalıydı; çünkü Tanrı bunları kesinlikle yasaklamıştı. Bu dünyada alınan hazlar öbür dünyada acı getirecekti.

Saksonya'da 1572'den sonra "büyüyle kimseye zarar vermemiş olsalar bile" sırf İblis'le anlaşma yaptıkları için cadıların yakılması kanunlaştırıldı. Watt'a göre "*Faustbuch*, Reform sürecinin büyü, dünyevi hazlar, estetik tecrübeler, seküler bilim, yani kısacası Rönesans'ın pek çok iyimser arzusunu lanetlemesini yansıtmaktadır" (Watt, 2016:49).

Bir Sonuca Doğru

12. yüzyılda Valdoculuk gibi birçok dinî muhalif grubun, Hıristiyan "asrı saadet"i sayılan Havariler döneminin dindarlığına dönme hayaliyle başlattıkları reformcu hareketler Luther'le belli bir başarıya ulaşmış gibi görünüyor. Luther'in savunduğu fikirler aslında özgün fikirler değildi ama Reformu o gerçekleştirdi. Luther'den yüz yıl önce Bohemya'da benzer bir reform hareketi başlatan Jan Hus (1370-1415) Luther'le benzer fikirleri savunmuş ama akıbeti diğer reformcular gibi olmuştu. Luther'in fikirleri Husçularınkiyle öyle örtüşür ki, 1519'da Leipzig'de ilahiyat profesörü

Johann Eck (1486-1543) ile Luther arasındaki dinî münazarada Eck, Luther'i "Saksonya'nın Hus'u" olarak nitelendirip suçlamıştı. Luther 1520'de Hus'un *De ecclesia* isimli eserinin tekrar basımının yapılmasını sağladı ve ondan bir aziz gibi bahsetmeye başladı. Jan Hus'un veya John Wycliff'in başaramadığını Luther başarmıştır. Luther'in başarısı, savunduğu fikirlerden ziyade, bu fikirleri yeni bir teknoloji olan matbaa sayesinde geniş kitlelere yayabilmesiydi. Luther'in diğer önemli başarısı ise Kitabı Mukaddes'i eksiksiz bir şekilde, sıradan bir Alman'ın rahatlıkla anlayabileceği bir Almancaya çevirmesiydi. Bu, Avrupa'nın başka ülkelerinde de benzer girişimleri cesaretlendirmiştir. Hareketinin başarıya ulaşmasındaki üçüncü sebep ise fikirlerine siyasi destek bulabilmesiydi. Luther reformcu bir ilahiyatçıydı ama bir çevirmen, çoksatan bir yazardı aynı zamanda. Başarısı tüm bu meziyetleri bir araya getirebilmesinde yatar.

EK 1: ÇOKDİLLİ KİTABI MUKADDES



Complutense Çokdilli Kitabı Mukaddesi'nin iç kapak sayfası.

Çokdilli Kitabı Mukaddes, İspanya'nın köklü çeviri geleneğinin bir ürünüydü. Dinsel metinlerin çevirisi, özellikle karmaşık metaforik içeriklerinden dolayı zorluklar barındırıyordu. Bunları aşmanın en iyi yolu, çevirinin doğruluğunu özgün kaynaklardan sınamaktı. Kardinal Jiménez de Cisneros'un (1436-1517) ortaya attığı çokdilli Kitabı Mukaddes fikri, çeviriyle ilgili sorunlara son vermeyi amaçlıyordu. Kardinal Jiménez masraflarını bizzat kendisi karşılayarak pek çok yazma temin etti; hacimli ve eksiksiz çokdilli bir Kitabı Mukaddes edisyonu hazırlamak ve böylece "güçten düşmüş Kutsal Yazı çalışmalarını yeniden ihya etmek" gibi iddialı bir hedefle zamanın en iyi din âlimlerini davet etti. 1502'de başlayan bu çalışma 15 yılda tamamlandı. Yeni Ahit 1514'te basıldı; Eski Ahit ise 1517'de tamamlanmış olsa da ancak 1520'de basılabildi. Temmuz 1517'de ölen Kardinal Jiménez projenin tamamlandığını gördü ama tüm ciltlerin yayımlandığına şahit olamadı. Complutense Üniversitesi tarafından basılan Çok Dilli Kitabı Mukaddes edisyonu altı cilt olarak yayımlandı. İlk dört cilt Eski Ahit'i içerir. Her sayfasında farklı dildeki metinler birbirlerine paralel sütunlar halinde yer alır. Dış tarafta İbranice metin, ortada (Antonio de Nebrija tarafından düzeltilmiş) Vulgata ve iç tarafta Septuaginta. Tora'nın her sayfasında, Aramca metin

(Targum Onkelos) ve bunun Latince çevirisi sayfaların altına eklenmiştir. Beşinci cilt Yeni Ahit'tir; Yunanca ve Latince metin yan yana iki sütun halinde yeri alır. Altıncı cilt, çeşitli İbranice, Aramca ve Yunanca sözlükçeler ve yardımcı bilgiler içerir.

EK 2: LATİNCE KUR'ÂN



Theodore Bibliander. Asıl adı Theodor Buchmann'dı; Bibliander, Buchmann'ın Yunanca çevirisidir.

16. yüzyıl Avrupası'nda birbiri ardına İncil ve Kitabı Mukaddes baskıları yapılırken, tehdit olarak görülen bir dinin kutsal kitabı da yayımlanıyordu. İlk basılı Latince Kur'ân, Theodore Bibliander (1509-1564) tarafından yayımlandı. İsviçreli bir reformcu, yayıncı ve dilbilimci olan Bibliander, Latince, Yunanca, İbranice ve Arapça âlimiydi. 1532'de Zürih'te Zwingli tarafından kurulan Schola Tiqurina'da teoloji profesörü olmuştu. Eski Ahit çalışmalarında rehber olarak kullanılmak üzere 1535'te İbranice dilbilgisi kitabı yayımlamıştı. Bir tür dilbilimsel teoloji eseri olan bu kitap, Batı'da Kitabı Mukaddes'in filolojik ve etimolojik yöntemlerle çözümlenmesine öncülük etmiştir. Bibliander Kettonlu Robert'ın 1143'te yaptığı Latince Kur'ân çevirisini 1543'te ilk kez basılı olarak yayımlamıştır; Tanrı'nın matbaayı Deccal'e karşı saldırmaları için Hıristiyanlara bahşettiğine inanıyordu (Wilson, 2018:51). Kettonlu Robert'ın Kur'ân çevirisi 12. ile 17. yüzyıllar arasında en çok okunan Kur'ân çevirisiydi. 1550'deki baskıda yeniden düzenlenmiş ve bu edisyon 17. yüzyıla kadar Batı'daki İslâm çalışmalarında temel alınan Kur'ân nüshası olmuştur.

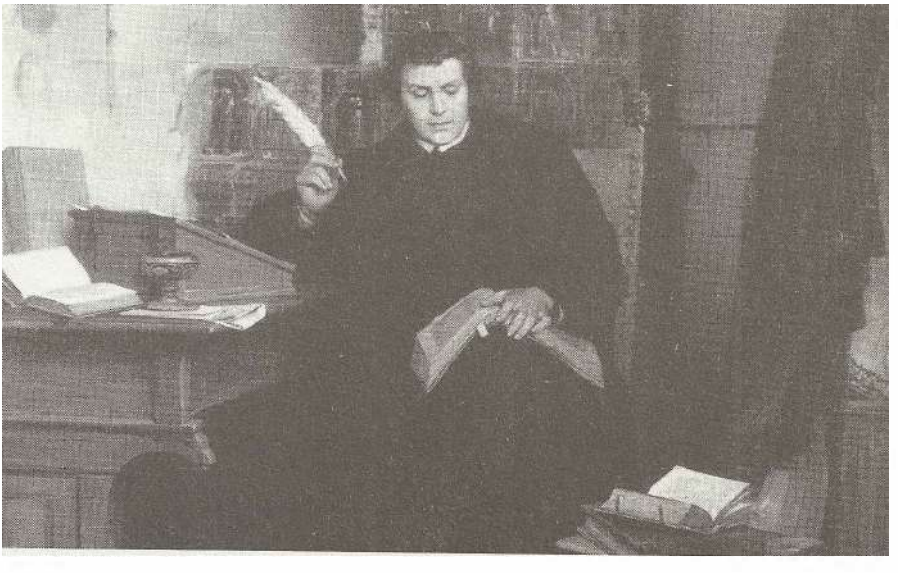
1142'de, Cluny'nin güçlü başrahibi Muhterem Peter, Arapçadan Latinceye çeviri yapan çevirmenlerden bir ekip oluşturmuş ve bazı çeviriler yaptırtmıştı. Amacı Hıristiyan din âlimlerinin hem İslâm'ı anlayabilecekleri hem de onun iddialarını çürütmelerini sağlayacak bazı İslâmi metinleri bir araya getirmekti. Kettonlu Robert bu çeviri ekibinin İngiliz üyesiydi ve 1130'larda Yunan-Arap bilim ve matematiğine ilişkin eserler bulmak ve bunlar üzerinde çalışmak üzere İspanya'ya gelmişti. *Lex Mahumet Pseudoprophete* (Sözde Peygamber Muhammed'in Dini) isimli Kur'ân çevirisini yapmıştı. Bu çeviriye başka bazı metinler de eklenmiştir. Bunlardan birisi adı bilinmeyen Ortadoğulu bir Hıristiyan tarafından Arapça olarak yazılmış ve Hıristiyanlığın savunusu niteliğindeki *el-Kindî'nin Savunması* isimli metindi. Bir diğerinin başlığı *Sarazenlerin*

Hikâyeleri. Sarazenlerin Uydurma ve Saçma Bir Tarihi idi. Bu metin Allah'ın bizzat yarattığına inanılan dört şey (Kalem, Âdem, Kürsi ve Cennet), insanın oluşumu, peygamberler tarihi, hicret ve ilk halifelerin yaşamları gibi konuları içeriyordu. *Muhammed'in Nesebi ve Yetişmesi* ise *Kitabu Neseb-i Resulullah* isimli Arapça bir eserin çevirisiydi. Ciltte yer alan *Muhammed'in Öğretisi* isimli metin ise *Abdullah bin Selâm'ın Soruları* (*Mesâil*) isimli Arapça eserden tercüme edilmişti. Aslı 10. yüzyılda meydana getirilmiş bu eser, Muhammed Peygamber ile Yahudi önder Abdullah bin Selâm arasında 7. yüzyılda Arabistan'da gerçekleşmiş bir tartışmayı içeriyordu. Bunlara Muhterem Peter'ın yazdığı *Sarazenlerin ya da İsmail'in Soyundan Gelenlerin Şeytani Mezhebi ve Bütün Sapkınlıklarının Özeti* eklenmişti. Ayrıca Kettonlu Robert'ın Muhterem Peter'a hitaben yazdığı bir mektup da önsöz olarak Kur'ân çevirisine eklenmişti (Burman, 2013:26-27).

Bibliander Kur'ân'ı Hıristiyan okurlar için anlaşılır kılmak üzere pek çok not eklemiştir. Örneğin Bakara Suresi 25. ayetteki şehevi cennet tasvirine dikkat çekmişti, zira bu tür bir cennet tasviri Hıristiyanlarca kınanmaktaydı. Ya da aynı surenin sonundaki birkaç âyeti Pelagius'un öğretilerine benzeterek Kuran'ın Hıristiyanlıktaki zındıkların birçok öğretisini içerdiğini göstermek istemişti (Burman, 2013:148). Bibliander'e göre, İslâm'ı eleştirmek ve ona karşı Hıristiyanlığı savunmak için İslâm'ı iyi tanımak gerekiyordu ve bunun da yolu Kurân'ı tercüme etmekti. Ayrıca Kuran ile Kitabı Mukaddes'i kıyaslamanın, Hıristiyan inancının mükemmelliğini göstereceğini düşünüyordu. Zwingli taraftarı olan Bibliander'e göre yayımladığı Kur'ân, kendi Hıristiyan düşmanlarına, yani hem Katolik hem Anabaptistler gibi radikal Protestanlara yönelik bir saldırı ve yozlaşmışlığı açıkça belli olan Hıristiyan toplumunun yenilenmesi için bir çağrıydı; zira sahte bir din olan İslâm'a iman edenler bile bu yozlaşmış Hıristiyanlardan daha dindardı (Burman, 2013: 144-5). Fakat Protestan çevreler Hıristiyan âleminde Kur'ân tercümesinin basılmasını bir tehdit olarak algılamış ve eserin çıkışını engellemeye çalışmıştır. Özellikle teslis prensibi dışında bir tanrı tasavvuru olabileceğini düşünmek dahi istemeyen Basel şehir meclisinin mensuplarının, bu basıma şiddetle karşı çıktığı bilinmektedir. Fakat Luther'in İslâm'ın öğrenilmesi ve böylece Türklerin dini olarak İslâm'ın geçersizliği ve sapkınlığına karşılık Hıristiyanlığın hakikati ve yüceliğinin anlaşılması için böyle bir edisyonun gerekli olduğu yönündeki beyanı tercümenin basılmasını mümkün kılmıştır. 1543 basımının bazı nüshalarında Martin Luther'in yazdığı ve İslâm'a çok sert bir şekilde saldırdığı bir önsöz de yer alır. Luther'e göre anadilde Kitabı Mukaddes nasıl Katolik Kilisesi'nin kutsal kitap üzerindeki hâkimiyetini kıracaksa, Kur'ân'ın tercüme edilmesi de Türklerin dininin yanlışlarını açığa çıkaracaktı. Konrad Pellikan ve Caspar Hedio gibi dönemin diğer âlimleri de bu Kur'ân tercümesinin Hıristiyanlık için bir tehdit oluşturmadığını ileri sürmüştür.



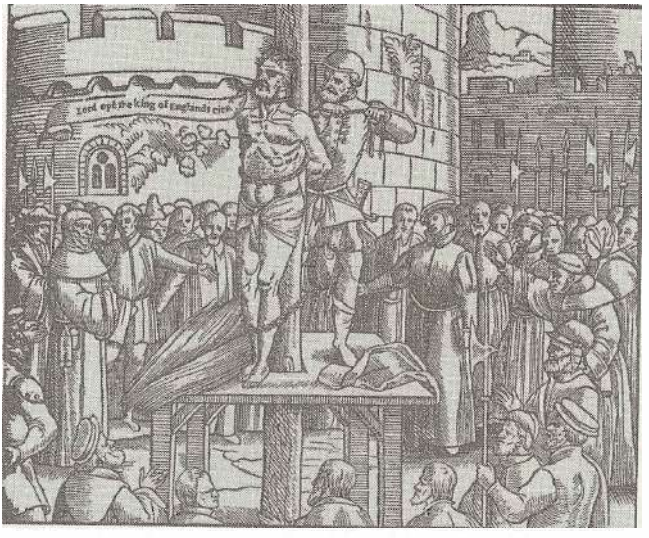
Resim 1: Luther'in, 95 Tez'i kilise kapısına çivilemesi. Belçikalı ressam Ferdinand Pauwels'ın tablosundan ayrıntı, 1872. Luther'in cesur ve kararlı çıkışını başarılı bir şekilde yansıtıyor.



Resim 2: Luther İncil'i çeviriyor, Paul Thumann'ın tablosu. Heinrich Heine, Martin Luther'in Kitabı Mukaddes'i çevirerek Alman dilini yarattığını söyler. Kendi tabiriyle Kutsal Kitabın ilâhi yazarı, kendi çevirmenini seçmiş ve ona, ölü, hattâ gömülü bir dilden henüz doğmamış bir dile çeviri yapma gibi müthiş bir güç bahşetmiştir. Bu çeviri sayesinde Luther'in yarattığı dil birkaç yıl içinde bütün Almanya'ya yayılmış ve genel yazı dili haline gelmişti. Bu yazı dili hem siyasi hem de dinsel bakımdan parçalanmış Almanya'ya edebî bakımdan birlik kazandırmıştır. Heine'ye göre Luther'in çevirisi en fakir insanların eline geçtiğinde bile kullanılan ifadelerin ve deyimlerin edebî anlamda anlaşılmaları için özel bir kılavuza ihtiyaç duyulmaz (Heine, 2017:56, 58).



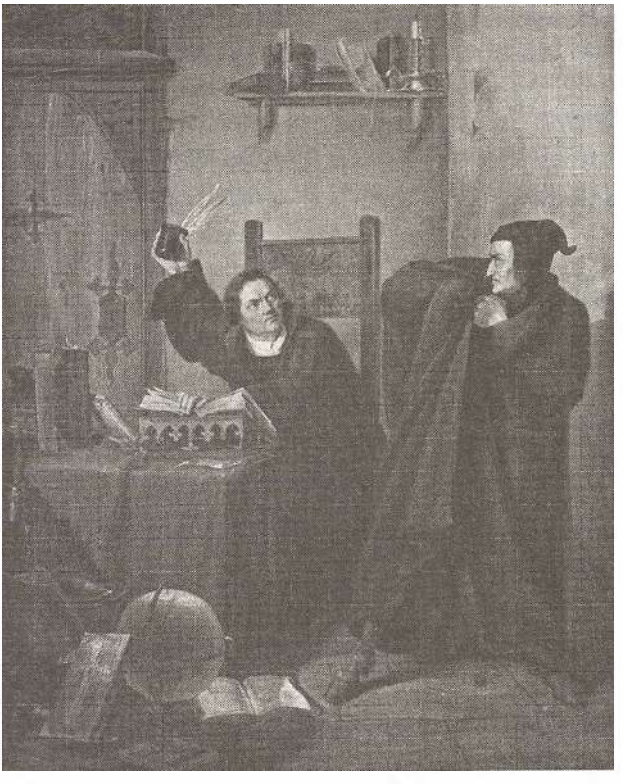
Resim 3: Luther'in Wartburg Şatosu'ndaki odası. İncil'i Almancaya burada çevirmiştir.



Resim 4: William Tyndale'ın boğulup yakılmadan önce "İngiltere'nin Kralının gözlerini aç ya Rab!" diye bağırıyor. 1563 tarihli *Foxe'un Şehitler Kitabı*'ndan (*Actes and Manuments*) bir ahşap baskı. Bu eser John Foxe'un yazdığı bir Protestan tarihi ve şehit tezkiresi kitabıdır.



Resim 5: Konstant Konsili 1415'te John Wycliffe'i zındık ilan etti ve eserlerinin ve cesedinden geriye kalanların yakılmasına karar verdi. Kararı 1428'de Papa V. Martin onayladı. Wycliffe'in kemikleri ölümünden 44 yıl sonra mezarından çıkarılıp yakıldı. John Foxe'un 1563 tarihli *Şehitler Kitabı*'ndan [*Actes and Manuments*] bir ahşap baskı. Kendini Protestan davasına adamış bir kişi olan Foxe'un bu eseri 1800 sayfadan, elliden fazla gravürden ve öldürülen kişilerle ilgili bir takvimden oluşuyordu. İngiltere'de geniş bir okur kitlesine ulaştı ve Reformasyonun güvence altına alınmasına önemli bir katkıda bulundu.



Resim 6: Luther Şeytan'a mürekkep hokkası fırlatıyor.

KAYNAKÇA

Adam, Baki (1997). *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Seba Yayınları, Ankara.

Alatlı, Alev (ed.). (2014) *Batı'ya Yön Veren Metinler*, c. II, Rönesans/Protestan Reformu, Erken Modern Dönem/Bilim Çağı (1350-1650), Kapadokya MYO Çeviri ve Redaksiyon Heyeti, Alfa Yayıncılık, İstanbul.

Anderson, Benedict (2017). *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.

Bottero, Jean; Marc-Alain Ouaknin, Joseph Moingt (2015) *İnancın En Güzel Tarihi*, çev. İsmet Birkan, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Bradatan, Costica (2018). *Fikirler İçin Ölmek. Filozofların Tehlikeli Hayatları*, Can Yayınları, İstanbul.

Burke, Peter (2003). *Avrupa'da Rönesans. Merkezler ve Çeperler*, çev. Uygar Abacı, Literatür Yayıncılık, İstanbul.

Burman, Thomas E. (2013). *Latince Kur'an Çevirileri 1140-1560*, çev. Nisan Alıcı, İthaki.

Elton, Geoffrey Elton (2012). *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul.

Heine, Heinrich (2017). *Almanya'da Din ve Felsefenin Tarihi Üzerine*, çev. Semih Uçar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Heine, Heinrich (2015). *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak, YKY.

Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri (2000). Haz. Türkiye Episkoposlar Konferansı, çev. Dominik Pamir.

Lambert, Malcolm (2015). *Ortaçağda Dinsel Sapkınlıklar*, çev. Erdem Gökyaran, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Le Goff, Jacques (2006). *Ortaçağda Entelektüeller*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Le Goff, Jacques (2008). *Avrupa'nın Doğuşu*, çev. Timuçin Binder, Literatür Yayıncılık, İstanbul.

Lindberg, Carter (2014). *Avrupa'da Reform Tarihi. Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*, çev. Özgür Umut Hoşafçı, İnkılâp Yayınları, İstanbul.

Luther, Martin (2016). "Seküler Otorite", Harro Höpfl (ed.) *Seküler Otorite. Sivil Yönetim* içinde, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.

Luther, Martin (2011). *Martin Luther'in Uzun İlmihâli*, çev. Nur Nirven, İstanbul Luteryen Kilisesi, İstanbul.

Luther, Martin (2012). *Martin Luther'in Kısa İlmihâli*, çev. Ari Salminen, İstanbul Luteryen Kilisesi, İstanbul.

Luther, Martin (2015). *Hristiyan'ın Özgürlüğü*, çev. Alper Özharar, İstanbul Luteryen Kilisesi, İstanbul.

Luther, Martin (2017). *Köle Doğanlar. İradenin Köleliği*, çev. Nur Nirven, GDK.

Luther, Martin (2018). *Doksan Beş Tez*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Merriman, John (2018). *Rönesans'tan Bugüne Modern Avrupa Tarihi*, çev. Şükrü Alpagut, Say Yayınları, İstanbul.

Olgun, Hakan (2006). *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*, İz Yayıncılık, İstanbul.

Olgun, Hakan (2016). *Luther ve Reformu. Katolisizmi Protesto*, Eskiyeni Yayınları, Ankara.

Ökten, Kaan H. (2003). *Reformasyon Dönemi Siyasal ve Dinsel Düşünce Tarihine Giriş*, Alfa Yayıncılık, İstanbul.

Ökten, Kaan H. (2014). "Martin Luther", *Siyaset Felsefesi Tarihi* içinde, *c. I (ed. Ahu Tunçel)*, Doğu Batı, s. 165-196, Ankara.

Ökten, Kaan H. (2006). "Martin Luther (1483-1546) Bir Biyografi Denemesi", *Muallâkta Var Olmak* içinde, Agora Kitaplığı, İstanbul, s. 216-235.

Pattegree, Andrew (ed.) (2001). *The Reformation World*, Routledge, Londra.

Russell, Bertrand (2016). *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayıncılık, İstanbul.

Skinner, Quentin (2016). *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, cilt 2, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Temel Hristiyan İnancı (2017), çev. Ari Salminen, Nur Nirven, İstanbul Luteryen Kilisesi.

Watson, Peter (2014). *Fikirler Tarihi*, çev. Kemal Atakay vd., YKY, İstanbul.

Watt, Ian (2016). *Modern Bireyciliğin Mitleri*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.

Wiesner-Hanks, Merry E (2017). *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*, çev. Hamit Çalışkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Wilson, Brett (2018). *Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümeleri. Türkiye'de Yazılı Kültür ve Modern İslam*, çev. Ceren Can Aydın, Alfa.



Toledo (Tuleytula)

TULEYTULA (TOLEDO) TERCÜME OKULU

Sinan İlhan

TULEYTULA'NIN YERİ

Endülüs'ten önce İber yarımadasının uygarlık tarihinde kayda değer bir katkısı yoktur. Bu yarımada Babil, Sümer, Mısır, Yunan ve Roma gibi bir uygarlık meydana getirememiş, bilakis bu medeniyetlerin etkisinde kalmıştır. Fenikeliler MÖ 10. yüzyılda Malekâ (Malaga) gibi yerleşim yerleri inşa etmiş, beş yüzyıl sonra İberya'ya gelen Yunanlar Barcelona'yı kurmuşlardır. Kartacalılar ve sonradan Romalılar yarımadaya hükmetmiştir. Romalılar, dillerini ve Hıristiyan olmanın akabinde dinlerini burada yaymışlardır.

Ortaçağda İber yarımadası hariç Avrupa'ya bakıldığında, Endülüs'ün sahip olduğu canlı ve gelişmiş uygarlık daha iyi anlaşılabilir. Normanların Avrupa'yı istilasıyla, Yunan-Roma kültürü yok olmuştu. Toplumsal yaşam kırsal yaşam sürecindeki birkaç şehir ve bu düzeyin daha da altında koşullara sahip köylerden ibaretti. Ticaret hiç mesabesindeydi. Var olan ticaret ise krallar ile soylular arasında dönmekteydi. Birkaç görevli ve din adamından başka kimse okuma yazma bilmiyordu.[1]

[1] Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press Yayınları, Cambridge-New York-Melbourne-Sydney 1985, s. 12.

Buna karşılık Endülüs'te ise ilim, eğitim ve kültüre büyük önem verilmiş ve insanlık tarihi altın çağlarından birini yaşamıştır. Bu kalkınmadan sadece Müslümanlar değil, toplumun bütün kesimleri istifade etmiş ve kültürel ortam salt belirli kesimlerin tekelinde kalmamıştır.[2] Günümüzde bile varılamayan ve zorluklarla karşılaşılan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi aydınlar arasında birlikte yaşama deneyimini Endülüs sağlamıştı.[3]

Mısırlılar, Keldânîler, Asurlular ve Fenikelilerden gelen büyük kültür akımı, Yunanlarla buluşarak Doğu'ya Helenistik birlik şeklinde dönmüştür. Araplar bunu Hindistan ve Fars'tan aldıklarıyla yoğurmuş, yaptıkları birçok katkıyla bu kültürü zenginleştirerek, Afrika üzerinden İspanya'ya getirdiklerinde yol boyunca yeni ilavelerle renklendirmişlerdir. Arap fikri ve düşüncesi Endülüs'te Tuleytula'dan (Üç İman Üçgeni) Güney Fransa'ya, Abbaye de Clunya vasıtasıyla Almanya, İngiltere ve bütün Batı Avrupa'ya yayılmıştır.[4]

Endülüs maddi ve manevi kalkınmayı dengeli biçimde başarabilmiştir. Kurtuba'da 975 yılları civarından kalan yazma eserler üzerine yapılan araştırmada, dinî ilimler dışındaki edebiyat, fen ve sosyal bilimlere ait kitap oranının yarıya yakınını teşkil ettiği görülmektedir. Alanına göre kitaplar şunlardır: fıkıh:165, tasavvuf ve irfan: 145, tarih ve coğrafya: 121, dilbilgisi: 119, hadis: 90, edebiyat: 80, Kur'an: 55, tıp: 44, astronomi, astroloji ve matematik: 32, ilahiyat: 18, fehâris (ansiklopedi ve bibliyografya): 8, kimya ve ziraat: 5.[5]

---

[2] Ebu Muhammed Ali b. Muhammed İbn Hazın (ö. h. 465 / m.1063), *Risâletu Ebû Muhammed b. Hazm fî fedâili'l-Endelüs*, *Fedâilü'l-Endelüs* adıyla yayımlandı, (Thk. Selahaddin el-Müneccid), Dârü'l-kütübü'l-cedîd, Beyrut 1967, s. 8; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Rihletu'l-Makdisî Ahsenu't-tekasîm fî marifeti'l-ekalîm (985-990)*, (Thk. Şakir Leaybi), el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dirasât ve'n-neşr ve Dâru's-suveydî Yayınevleri, Abu Dhabi - Beyrut 2003, s. 236; Ahmed b. Muhammed Sadreddin Ebu Tahir es-Silefî (ö.1180), *Aḫbâr ve terâcim Endelüsiyye müsteḫrace min Mu'cemi's-sefer li's-Silefî*, (Thk. İhsan Abbas), Dârü's-sekâfe Yayınevi, Beyrut 1985, s. 40, 114; el-Makkarî, Şihabüddin Ahmed et-Tilmesanî (ö.h.1041/m.1631), *Nafḥu't-Tîb min Güsni'l-Endülüsü'r-Ratîb*, (Thk. İhsan Abbas), Beyrut: Daru's-Sadr, 1988, III, s. 150-617; Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud Kazvînî (1203-1283), *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*, Dâr sader Yayınevi, Beyrut 1969, s.556; Ahmed Bedr, "el-Hayatü'l-fikriyye fî'l-Endelüs," *Dirasâtun Tarihiyyetun*, Şam 1985, sy:19-20, s.106-129. Endülüs'te kültürel hayat ve özellikle Yahudilerin buradaki seyri hakkında geniş bilgi için bkz. Sinan İlhan, *Fetihten Murâbıtlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler (711-1091)*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006, s. 413-506.

[3] Lisanüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğırnâta*, (Thk. Muhammed Abdullah İnan), el-Hancı Yayınevi, Kahire 1973, C. III, s. 404.

[4] Jacques C. Risler, *el-Hedâretü'l-Arabiyye*, (*La Civilisation Arabe*'dan çev. Halil Ahmed Halil), Uveydât Yayınevi, Beyrut-Paris 1993, s. 228.

[5] Maribel Fierro, "Manuscritos en al-Andalus, El pyrecto H.A.T.A. (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)", *Al-Qanṭara*, C.19, sy.2 (1998), s. 490.
http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/510 (7.12.2018).

Avrupa'nın İslâm ve Doğu kültüründen etkilenip bilimle tanışması ağırlıklı olarak üç yolla gerçekleşmiştir: Haçlı Seferleri, Müslüman idaresindeki Sicilya ve Endülüs. Sicilya, İtalya ve Güney Fransa'yı etkilemiştir. En hatırı sayılır tesiri Endülüs'ün yaptığı açıktır. Endülüs Emevî Hilafeti, 1031'de sona erdiğinde İber yarımadası Avrupa'nın ve İslâm dünyasının gözde bilim merkeziydi. Altmış yıl süren Mülûkü't-tavâif döneminde şehir devletçiklerindeki siyasi çatışma ilmî rekabete de yansımıştır. Her kentin sultanı vilayetinin başarılı ve ilimde önde olduğunu kanıtlamak maksadıyla ilim adamlarına cömertçe bağışlarda bulunuyordu.

Endülüs ve Avrupa arasındaki bu büyük farkı Gustave Le Bon şu şekilde özetler: "Arapların Batı üzerindeki tesiri muazzam olup, Doğu'dan eksik değildir. Arapların Doğu'yu etkilemesi, özellikle din ve dil sahalarındaki nüfuzu tartışmasızdır. Onların Batı'yı dinî yönden hiç etkilememiştir, sanat ve dil bakımından zayıf kalmıştır, ancak bilim, edebiyat ve folklorda etkileri büyüktür. Milâdî 9. ve 10. yüzyıllara baktığımızda İslâm medeniyeti İspanya'da zirvesindeyken, Batı'daki kültür merkezleri, okumamayla övünç duyan senyörlerin kaleleri haline gelmiş, Hıristiyan din adamlarının ekseriyeti manastırlarında zamanlarının çoğunu kadim kitapların tozunu saygı içerisinde almakla geçiren ve ancak dua kitaplarının nüshasını çıkarabilecek kadar cahillerden müteşekkildi. Avrupa vahşiliğinin farkına çok geç vardı. Avrupa ağır cehalet kefeninden başını çıkarıp Arapların bu sahada önder olduğunu gördüğünde, bilime 11. ve 12. yüzyıllarda yönelmeye başlar. Genel kanının aksine Avrupa'ya bilim Haçlı Seferleri ile değil, İspanya, Sicilya ve İtalya'dan girer. Tuleytula Tercüme Okulu 1130'dan beri Piskopos Raymond'un himayesinde önemli Arapça kaynakları Latinceye çevirmeye girişmiş ve bu çalışmalar 14. yüzyıla kadar sürmüştür. Sadece er-Râzî, Ebu'l-Kasım, İbn Sînâ, İbn Rüşd vd. gibi Arap âlimlerinin eserlerini değil, Gallienus, Hipokrat, Platon, Aristoteles, Euclides, Arşimed ve Batlamyus gibi Yunan bilim adamlarının eserleri de Batı dillerine kazandırılmıştır. Dr. Lucien Leclerc *Arap Tıp Tarihi* (*Histoire de la Medecine Arabe*) adlı eserinde 300 Arapça eserin Latinceye çevrildiğinden bahseder. Ortaçağda Yunanca eserler Müslümanlar sayesinde öğrenilmiştir."[6]

Zünnûnî Emîri Yahyâ b. İsmâil el-Me'mûn'un zamanında (1043-1075) meşhur birçok âlim ve edebiyatçı Tuleytula'ya yerleşip bilimsel hayatı canlı tuttu. Bu şehir 9. ve 10. yüzyıllarda Kurtuba'dan sonra en çok âlimin yetiştiği Sarakusta (Saragossa), İlbîre (Elvire), İşbîliye (Sevilla) gibi şehirler arasında yer almıştır.[7] el-Me'mûn'un yönetiminde, ileri seviyede medeni

[6] Gustave Le Bon, *Hedâretü'l-Arab*, (çev. Adil Zua'yter), Hindâvî Yayınevi, Kahire 2013, s. 586-587.

[7] Mehmet Özdemir, "Tuleytula," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınevi, İstanbul 2012, c.

bir merkeze dönüşmüş, sanat ve bilim bakımından Hıristiyan İspanya'da tasavvur bile edilemeyecek düzeye ulaşmıştı. Bir astronomi bilim insanı tarafından kentin tam karşısındaki tepenin yamacında bulunan köşke yapılan harikulade su saatiyle (*clepsydra*) Endülüs'ün genelinde şöhrete kavuşan Toledo, aynı zamanda, çağın en büyük ziraat uzmanlarının çalıştığı ünlü kraliyet bahçelerine de sahipti.[8]

VI. Alfonso (1040-1109) kardeşi II. Sancho ile girdiği taht mücadelesinde yenilmesi üzerine 1071'de Leon'dan Tuleytula'ya sığınır. Burada bir müddet kalan VI. Alfonso taht kavgasında kızkardeşi Urraca'yı kendi yanına çekerek Kastilya-Leon Krallığının başına geçer. Me'mûn'un 1075'te vefat etmesiyle yerine geçecek kişi konusunda ihtilaflar çıkar, yönetim boşluğu nedeniyle Tuleytula kenti, Sarakusta'ya hükmeden Benî Hud'un saldırılarına cevap vermekte yetersiz kalınca VI. Alfonso'dan yardım istenilir. Bu buhrandan istifade eden VI. Alfonso, şehrin ileri gelenlerinin daveti üzerine 373 yıl önce (711) Vizigotların başkentliğini kaybetmiş Tuleytula'yı 25 Mayıs 1085'te işgal eder. Bu Ortaçağın en önemli hadiselerinden biridir. Varılan anlaşmayla şehirde kalacak Müslümanların Ulu Cami'yi kullanabileceği, can ve mal güvenliği, kadıların başkanlığında cemaat içi işlerde dinî hukuklarını uygulama teminatı verilir. Başta servet sahipleri ve eğitimli kesim olmak üzere Müslüman nüfusun büyük bölümü şehirden ayrılarak Müslüman idaresi altındaki diğer Endülüs şehirlerine göç eder. Genelde zanaatkâr ve işçilerden ibaret nispeten daha küçük bir cemaat krala güvenip Tuleytula'da kalır. Hıristiyan hâkimiyeti altında kalan Müslümanlar "müdeccen" (İsp. *mudejares*) olarak bilinir. Hıristiyan İspanya'da ilk müdeccen topluluğu Tuleytula'nın işgali neticesinde ortaya çıkar. Yahudilerin ise dinî propaganda yapmamaları koşuluyla dinlerini yaşayabilecekleri ve krala ödeme karşılığında askere alınmaktan muaf tutulacakları beyan edilir. Bu söz iki ay tutulabildi. Pirenelerin kuzeyinden gelen Toledolu Bernard diye bilinen Cluny keşişi yeni metropol Bernard de Sauvetat, kralın şehirden ayrılışından yararlanarak Kraliçe Constance'ın kışkırtmasıyla Ulucamii'yi 18 Aralık 1086'da katedrale çevirir. Papa İkinci Urban, Tuleytulalı radikal görüşlü bu papazı İberya'nın başpiskoposu olarak tayin eder. Stratejik açıdan Tuleytula'nın ele geçirilmesi 1492'ye kadar sürecek olan *reconquista* (yeniden fetih) için önemli bir hamledir.[9]

XLI, s. 365, https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/41/C41013448.pdf (22.1.2019).

[8] Stephan O'Shea, *İnanç Denizi Ortaçağ Akdenizi'nde İslâm ve Hıristiyanlık*, (çev. Egemen Demircioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 183.

[9] Maria Rosa Menocal, *Ornament of the World How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books Yayınevi, New York 2002, s. 127-131; O'Shea, *İnanç Denizi*, s.186; Clara Foz, *Le Traducteur, l'Église et le Roi*, Les Presses de l'Université d'Ottawa Yayınları, Ottawa 1998, s. 12-14; Haydar Kasım Temimî, *Beytülhikmeti'l-Ab-*

Tuleytula ele geçirildiğinde burada çok dilli ve kültürlü bir toplumsal yapı mevcuttu ve Arapça dili şehirde yaşayan üç dinin mensupları tarafından yaygın biçimde kullanılmaktaydı. Örneğin VI. Alfonso, sadece Arapça yazabiliyordu.[10] Araplar, Berberîler ve Yahudilerin dillerinin yanısıra İspanyolcanın inkişafına neden olan ve bölgeden bölgeye farklılıklar arz eden Romen dili konuşuluyordu.[11] Cluny keşişlerinin dayatmasıyla özellikle Kilise Latincesi de kullanılmaya başlandı. Tuleytula, Kastilya devletinin diğer Hıristiyan şehirlerinden farklıydı. Dinî ve kraliyete ait yazışmalar hariç, Arapça bu şehirde 13. yüzyılın sonlarına kadar kullanılmaya devam etmiştir. Hıristiyanlar, Kilisenin ağır ve arkaik Latincesini anlamakta zorlanmaları nedeniyle Arapçayı yeğlemiş ve Yahudiler de 14. ve 15. yüzyıllara kadar bu dili kullanmıştır.[12]

Tuleytula muhtelif bilim alanlarında önde gelen birçok ismi yetiştirmiştir. Ebu'l-Velid bin el-Vakşî: Dilbilim, fıkıh, mühendislik ve mantık; Ebu Cafer bin Munîh: Mühendislik, mantık, uzay bilimi ve tıp; el-Kuveydis: mühendislik ve miras (tereke) hukuku (Feraiz); Veled ez-Zerkiyal olarak bilinen Ebu İshak İbrahim bin Yahya et-Tuceybî en-Nekkaş: önde gelen gökbilimcisi; Ebu Amr b. el-Emir el-Muktedir bin Hud: Matematik, mantık, tabii ilimler ve ilahiyat; İbn el-Beğûnes: Tıp; Bergamalı Galen ve Anazarbuslu Dioscorides'in tıp hakkındaki eserlerinden yararlanıp ilaç terkipleri kitabını yazan ve ilaçtan önce gıda ile tedavi yöntemini savunan tabip

---

basî ve devruhu fi zuhûri merâkizi'l-hikme fi'l-'âlemi'l-İslâmî, Dâr Zahrân Yayınevi, Amman 2011, s. 197.

[10] Menocal, *Ornament of the World*, s. 131.

[11] Genel Latinceden ortaya çıkan Romen dili İspanyolca, Portekizce, Fransızca, İtalyanca, Katalanca, Rumence ve Sardunyaca dillerine kaynaklık eder. Geniş bilgi için bkz. Rebeca Posner - Marius Sala, "Romance Languages", *Encylopedia Britannica*, https://www.britannica.com/topic/Romance-languages (23.1.2019). "Romen dillerindeki, yani Latinceden türemiş dillerdeki edebiyatın İber yarımadasında ne zaman başladığını kesin olarak bilemiyoruz. Büyük bir olasılıkla, (Batı Roma İmparatorluğu'nun son zamanlarından, Latince kökenli bu dillerin 13. yüzyılda farklı İspanya krallıklarında resmî dil olarak yerleşmelerine kadar geçen) yüzyıllar boyunca İber yarımadasında bir ikilik hüküm sürüyordu: bir yanda klasik Latinceyle eserler yazılırken, öte yanda halkın kullandığı Latince dilinde sözel eserler, pek azı yazıya dökülmüş olsa da, giderek önem kazanıyordu; aynı zamanda yavaş yavaş çeşitli lehçelere ayrılan bu Halk Latincesi, çok sonraları farklı Romen dillerine dönüşecekti. Latince, 10. yüzyıldan başlayarak, gitgide yalnızca kültür ve dinsel ritüel diline indirgendiği halde, azınlığa hitap eden bir yazı dili olarak uzun bir süre varlığını sürdürdü. Bu durum, Halk Latincesinin ve ondan türemiş olan lehçelerin (Navarra-Aragon dili, Asturia dili, Leon dili, Katalan dili, Kastilya dili, Galicia-Portekiz dili ve Mozárabe denilen dilin) kullanılmasını engellemiş ve bu diller uzun bir süre yazı dilinden uzak kalırken konuşma dili olarak giderek güç kazanmışlardır." Maria Jesus Horta, "Ortaçağ İspanyol Epik Edebiyatı Üzerinde Arap Edebiyatı Etkisi", *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, (çev. İnci Kut), İstanbul, C. 22 (2013-1), s. 97-98. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/10543 (27.1.2019).

[12] Foz, *Le Traducteur*, s. 14-16.

ve eczacı İbn Vafıd el-Lahmî; Sâid bin Ahmed et-Tuleytulî el-Endelüsî; *Tabakâtu'l-Umem*'in ünlü müellifi.[13]

TERCÜME FAALİYETLERİNİN GEÇMİŞİ

Müslümanların 7. yüzyılın başlarında Semerkant'ı fethiyle İslâm dünyasına giren kâğıt sayesinde şifahi Arap kültürü yazılı hale gelmiş ve ardından Araplar tarihin en büyük tercüme faaliyetlerine imza atmıştır. Emevîler döneminde (661-750) başlayan tercüme çalışmaları, Abbasiler zamanında (750-1258) gelişmiş ve Me'mun'un halifeliğinde (813-833) Bağdat'ta "altın çağını" yaşamıştır. Bu tercüme faaliyeti kendisinden önceki tercümelerle kıyaslandığında üç önemli özelliğe sahiptir: a) Sanskrit, Farsça, Süryanice, Yunanca, Aramice vb. diller olmak üzere geniş dil yelpazesini içerir, b) Araplar edebiyat dışında matematik, gök bilimi, felsefe, mantık, tıp, kimya, siyaset vb. bilginin bütün alanlarıyla ilgilenmişlerdir. İslâmî değerlerle çelişmemesi hassasiyetinden hareketle dinî ve mistik ögeler taşıyan edebî çalışmaların tercümesinden sakınılmıştır. Arapların özgün ve güçlü bir edebiyat geleneğini haiz olduğu unutulmamalıdır, c) Abbasiler döneminde gelişen çeviri faaliyetinin örgütlü ve kurumsal bir veçheye bürünmesinin üzerinde de durulmalıdır. İslâm imparatorluğunda tercüme ve yazın faaliyetlerini ele alan en kuşatıcı ve kapsamlı eser, el-Nedim'in 988'de yazdığı *el-Fihrist*'tir.[14] İlk tercüme mekânları Abbasi halifeleri el-Mansur (754-775), Harun Reşid (786-809) ve Me'mun devrinde (811-833) şekillenmiştir. el-Mansur tercüme için bir oda kurmuş, Harun Reşid bunu geliştirmiş ve Me'mun ise 830'da Bağdat'ta bu kurumu Beytülhikme'ye dönüştürmüştür. Akademi, kütüphane ve tercüme işlerini icra eden bu kurum Yunanca, Süryanice, Farsça, Sanskrit ve Nabâticeden Arapçaya eserleri kazandırmıştır.[15]

İslâm medeniyeti, dünya tarihinin önemli tercüme akımlarından Bağdat ve Tuleytula okullarının ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Bağdat'ta 9 ve 10. yüzyıllarda Beytülhikme okulunda Yunanca, Farsça ve Hintçe ilmî ve felsefi eserler Arapça kanalıyla uygarlığa katkı sunmuştur. 10. ve 12. yüzyıllar arasındaki Tuleytula Tercüme Okulu'nun katkısıyla Arapça ve İbranice eserler Latince ve Kastilya dillerine tercüme edilmiş, Ortaçağ karanlığında yaşayan Avrupa'nın uyanmasının ve aydınlanmasının önünü açmıştır.

---

[13] Temimî, *Beytülhikme*, s. 196.

[14] Mona Baker - Sameh Fekry Hanna, "Arabic Tradition," *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, edt. Mona Baker, Gabriela Saldanha, Routledge Yayınevi, Oxford-New York 2009, s. 330.

[15] Baker, "Arabic Tradition," s. 331.

1. KAYREVÂN HİKMET OKULU

800 yılında kurulan ve Fâtımîler tarafından 908'de yıkılan Ağlebîler hânedanı[16] döneminde III. Ziyadetullah (902-908) zamanında Kayrevân Ulu Camiin yanında inşa edilen bu okula doğudan (Şam, Bağdat ve Mısır'dan) ilim kitapları getirilmiştir. Sicilya'yı fetheden Müslümanlar buradan davet ettikleri bilginler yoluyla Yunanca ve Latince kitaplarla Arapçaya zenginlik kazandırmıştır.

Bu üniversitede (Hikmet Okulunda) kütüphane ve tercüme evi; tıp, eczacılık, matematik astronomi, mühendislik, bitki ve müzik bölümleri yer alırdı. Arapların geliştirdiği Hint rakamlarını Dunas b. Faraş el-Kayrevânî Endülüs'e taşımıştır. Berberice ve Latinceden de tercümeler yapılmıştır. Külliyede âlimler için lojman, onların yardımcı yazıcıları, mütercimler ve kâğıtçılar (kırtasiyeciler) mevcuttu. Yazıcı yardımcılar bilginlerin bilimsel çalışmalara daha fazla zaman ayırmalarını sağlıyordu.

Burada ders veren İshak b. İmran ve Ebu'l-Yüsr İbrahim b. Ahmed eş- Şeybânî (ö. 910) gibi öncü ve kurucu öğreticiler Bağdat'tan gelmiştir. Ağlebîler devletinin yıkılmasının ardından Kayrevân Hikmet Okulu'ndaki âlimler Endülüs'e yönelmiş, Kurtuba'da bilimsel gelişmeye katkı sunmuş, felsefe ve hikmet ilminin doğmasına yardımcı oldukları görülmüştür.[17]

2. KAHİRE HİKMET OKULU

Abbasi-Fâtımî rekabet ve çatışması siyasetle sınırlı kalmayıp, ilim ve edebiyata da sıçramıştır. Fâtımîler Bağdat Hikmet Okulu'nun benzerini Kahire'de 1004'te (h. 395) kurup, büyük bir kütüphane inşa ederek burayı nadir kitaplarla donattılar. el-Makrîzî, el-Hakim Biemrillah'ın (985-1019) kendi sarayı ile diğer saraylardan 600 bin cilt kitabı buraya naklettiğini, 100 bin kitabın nadide hatla yazılmış eserlerden müteşekkil olduğunu ve toplam kitap sayısının bir milyon altı yüz bin cilde eriştiğini kaydeder.

Okulda coğrafi çizimler, gökbilim aletleri, nadir hatlar ve kıymetli hediyeler bulunurdu. Bunlardan biri Batlamyus'un[18] yaptığı ve Halid b. Yezid b. Muaviye'nin sahip olduğu gümüş yerküresi; diğeri ise Halep'teki Mirdasî devletinin ilk emiri Ebu'l-Hasan'ın Salih b. Mirdas el-Kilâbî'ye sunulan bakır yerküresidir.[19]

---

[16] Kuzey Afrika ve Sicilya'da 800-909 yıllarında hüküm süren bir İslâm hânedanı. Geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, "Ağlebiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, C.I, s.457-478. https://islamansiklopedisi.org.tr/aglebiler (27.6.2019).

[17] Temimî, *Beytülhikme*, s. 61-66.

[18] İskenderiye'de MS 140 yıllarında yaşamış ünlü bilim adamı Batlamyus (Ptolemy) astronomi, matematik, coğrafya ve optik konularında katkılar sunmuştur.

[19] Temimî, *Beytülhikme*, s. 69-70.

3. TRABLUSŞAM HİKMET OKULU

Fâtımî halifelerinin cömert bağışlarda bulunduğu bu okul, Abbasilerle halifelik çekişmesinde mezhep, dava ve siyasi yapılarının meşruiyetini sağlayan ve Suriye, Irak ve el-Cezire'ye Fâtımî inancını yayan bir merkeze dönüşmüştür. 180 yazıcının istihdam edildiği bu okula Suriye'den Ebu'l-Ala el-Ma'arrî gibi birçok filozof ve şair yönelmiştir. Haçlılar bu şehri istila etmeye çalıştıklarında okulu yöneten Âl-ı 'Ammâr ailesi, idari bağımsızlıklarını kaybetmemek kaygısıyla daha önce destek verdiği ve çağırdığı Fâtımîlerden değil, Selçuklular ve Abbasiler'den yardım talep eder. Haçlılar 1109'da Trablusşam'ı işgal ettiklerinde Yunan, Roma, İran ve Arapların eserleriyle dolu kütüphaneyi yağmalayıp Beytülhikme'yi ortadan kaldırdılar. Corci Zeydan, Gibbon'a atfen Haçlıların bu şehirde üç milyon kitabı yaktığından bahseder.[20]

4. MERAGA HİKMET OKULU

Hülâgû'yu savunan ve Alamut kalesine yerleşen Nasiruddin et-Tûsî (1201-1273) İsmailîyeye mensup âlimleri affettirmiş, Hülâgû'nun yaktırdığı kitaplardan bir kısmını kurtarıp Meraga Beytülhikme'sini kurmuştur. Hülâgû ele geçirdiği topraklardaki vakıflar idaresinin başına Tûsî'yi atayarak bu okulun giderlerini karşılamıştır. Rasathanesi büyük üne sahipti.[21]

5. KAHİRE FÂTIMÎ HİKMET OKULU

Fâtımî-İsmailî inancını yaymak ve bu inancı bir merkez haline getirmek amacıyla kurulan hikmet okulları zengin kütüphanelerle desteklenmiş, Kahire'deki Hikmet Okulunun yüzbinlerce ciltlik kütüphanesi, el-Müstansır dönemindeki iç kavgalarda yağmalanmış ve Nil nehrine atılmıştır. Selahaddin Eyyubî de Mısır'ı fethettiğinde Hikmet Okulu'nu yıktırmış, kütüphanesini dağıtmış ve buraya Şafiî Medresesini inşa etmiştir. Fâtımîlerin son dönemlerinde söz konusu okulun kapanmasının ana sebebi bu fırkanın kendi içinde en-Nezariyye ve el-Muste'aliyye diye ikiye ayrılması ve aralarında şiddetli tartışmaların çıkmasıdır. el-Muste'aliyye fırkası, en-Nezariyye taraftarlarının kendilerine baskın çıkmasından korktuklarından, Hikmet Okulu'nun kapanması ve buradaki münazaraların sona ermesinin faydalı olacağını düşünmüştür. Sonradan Ezher'e dönüşecek Kahire Ulucamii'nde kadınlar için de ilim halkaları mevcuttu. Keza harem ve saraydaki kadınlar için özel ilim meclisleri icra edilirdi.[22]

---

[20] Temimî, *Beytülhikme*, s. 71-89.
[21] Temimî, *Beytülhikme*, s. 91-93.
[22] Temimî, *Beytülhikme*, s. 93-143.

6. BEYTÜLHİKME'NİN ENDÜLÜS'TEKİ KÜLTÜR MERKEZLERİNİN ORTAYA ÇIKIŞINDAKİ ETKİSİ

Bağdat ve Kurtuba'daki iki medeniyet merkezi arasındaki bağların göstergesi ölçüsünde, Bağdat'taki Beytülhikme Endülüs kültürel hareketinin gelişimini teşvik etmiş, her türlü telif ve tercüme faaliyetine yön vermiştir. Endülüs'ten çok sayıda öğrenci Bağdat, Kufe, Vasıt, Basra ve Irak'ın diğer şehirlerindeki medreselerde eğitim görmüştür. Uygarlığın taşınmasındaki en büyük katkıyı Halife II. Abdurrahman (h. 206-238/m. 822-852) sunmuştur. Fransız Şarkiyatçı Évariste Lévi-Provençal onun Kurtuba Devletine Abbasi nizamını getirdiğini belirtir. Halife veziri Kadı Abbas bin Nasıh el-Cezîrî'yi eski kitapları temin etmesi için Irak'a gönderir. Matematik ve astronomi alanında Arapçaya tercüme edilen en eski kitap *Sind-Hind*'i[23] Endülüs'e getirir. Özgün kitapların Endülüs'e girmesinin bir nedeni de Irak'taki siyasi hadiselerdir. Keza Harun Reşid'in sarayından Halife II. Abdurrahman'ın Kurtuba sarayına gelen Ziryab; Irak'taki sanat, edebiyat, toplumsal alışkanlıklar ve uygarlığın inceliklerini Endülüs'e taşınmasına vesile olmuştur. Kurtuba Camiin revakları Irak mimarisinden izler taşırken, duvarları ve çatısı Kufî hatlarıyla bezenmiş, dünyanın en büyük akademisi olarak Bağdat'taki Beytülhikme ile rekabete girmiştir.[24]

İber yarımadasında Arapça kaynaklı tercüme faaliyetlerin dolaylı da olsa Müslümanların tesiriyle ilk defa Barcelona'da 10. yüzyılda başlamıştır. Çevirisi yapılan metinlerde Arap nüfuzunu belirgin biçimde yansıtan usturlap gibi astronomiye müteallik alet ve edevatlara yer verilmiştir. Mesleme el-Macrîtî'nin (ö. 1007) külliyatında, *Sententiae astrolabii* adıyla tercümesi yapılan el-Harezmî'ye ait esere işaret edilmektedir. Keza Barcelona Katedrali başdiyakozu Lapitus (Llobet) Barchinonensis (975-995) söz konusu tercüme faaliyetlerinde yer almış ve bu çalışmalar bu yüzyıldan sonra kesintiye uğramıştır. Müslümanlar burayı kaybettiklerinde, Doğu'dan ve Endülüs'ün diğer bölgelerinden bölgeye Arapça eserler gelmemiş, tercüme çalışmalarını destekleyecek ve ona maddi yardım sunacak hamiler de kalmamıştır.[25]

---

[23] Sanskrit dilinde yazılan bu eseri Ebu İshak İbrahim bin Habib el-Fezârî Arapçaya tercüme etmiş, el-Harezmî ise bunun tashih ve tahkikini yapmıştır. Bu eserle Araplar Hindistan'dan rakamları almıştır. Ebu Reyhan el-Birunî Arapların Hintlilerden rakamları alıp bunları güzelleştirip süsleyerek iki yapı halinde medeniyete sunduklarını yazar. Birincisi Arap ve Müslüman ülkelerin kullandığı Hint-Arap rakamları, ikincisi Mağrip, Endülüs ve buradan Batı'ya yayılan el-Ğubari denilen Arap rakamları. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1988, C.I, s.44-46. https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#2-sanat (30.6.2019).

[24] Temimi, *Beytülhikme*, s. 165-167.

[25] Julia Samso, "Al-Andalus, a Bridge Between Arabic and European Science", *Alhadra*, C.1 (2015), s. 104-106. https://www.academia.edu/16569402/_Al- Andalus_a_bridge_between_

TULEYTULA TERCÜME OKULU

VI. Alfonso 1085'te Tuleytula'yı ele geçirdiğinde Kastilya devletinin yeni başkenti yapmış, Kurtuba ve Endülüs'ün izinden gidip Arap kültürünün hamisi ve davetçisi olarak Batı Latin dünyasını etkileyecek düşünsel yapıtların temelini atmıştır. Toledo'yu bütün Avrupa'nın tercüme, düşünce, özellikle de bilimsel ve felsefi başkenti haline getirmiştir.[26]

Kendisi sadece Arapça yazan[27] ve kentteki kültürel zenginlik ile varlığın değerini bilen VI. Alfonso, gecikmeksizin Tuleytula Tercüme Okulu'nu kurarak ana kaynakların Arapçadan Latinceye çevrilmesini sağlamış, Avrupa'nın her yerinden araştırmacılar ve bilim âşıklarının buraya akın etmesine ön ayak olmuştur. İleri gelen Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi bilginler bu kültür hareketinde görev almıştır. Latince o dönemde bütün Hıristiyan krallıkların din, yönetim ve ilim diliydi.

"Filozof, Toledo'da tekrar gün ışığına çıkarılan tek Yunanlı değildi; hem de hiç. Dönemin en üretken mütercimleri olan Cremonalı Gerard ve Bathlı Adelard sayesinde, Euclides'in *Geometrinin Unsurları* sonunda Batı'da tekrar ortaya çıktı; Batlamyus'un (Ptolemaios) temel eser niteliğindeki matematiksel astronomi sunumu *Almagest (El Mecisti)* de[28] aynı şekilde

---

Arabic_and_European_science_._Alhadra_1_2015_pp._101-125(19.9.2018)

[26] Menocal, *Ornament of the World*, s. 48.

[27] Menocal, *Ornament of the World*, s. 131.

[28] Türkistan'ın Fergana bölgesinden bir Türk olan ve Batı'da Alfraganus adı ile tanınan gökbilimde İslâm dünyasında kapsamlı risale yazan ilk bilim adamı olan Fergânî, astronomi alanında, İslâm dünyasına olduğu kadar Batı dünyasına da büyük etkisi ile tanınmaktadır. Astronomiye ilişkin yazmış olduğu *Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları* (*Cevami' 'İlmu'n-Nucüm ve Usulu'l-Harekati's-Semaviye*) – diğer adı ile *Mecisti'ye Giriş Bölümleri Kitabı* (*Kitab el-Fusül'ul-Mudhal fi Mecisti* veya Batı'da tanınan adı ile *Elements of Astronomy* (*Astronominin Unsurları*) – adlı kitabı, 15. yüzyıla kadar, Doğu ve Batı'da astronomi alanında bir başvuru kitabı olarak kullanılmış ve defalarca Latinceye çevrilmiştir. Bkz. Yavuz Unat, "Fergânî'nin 'Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları' Adlı Astronomi Eseri", *DTCF Dergisi*, Ankara 1998, C. 38, S. 1.2, s. 405. http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2788/1954 (28.7.2018)

Fargânî'nin sözkonusu eseri, Batlamyus'un *Almagest*'in bir özeti olmasına karşın, onun eksikliklerini gidermiş, hatalarını açıklamış, önemli ölçüde âdeta onun tamamlayıcısı durumuna gelmiştir. Fargânî'nin eserinin Batı dünyasına etkisi daha fazladır. 12. yüzyılın ilk yarısından 15. yüzyılın sonuna kadar Avrupa'da astronominin gelişimini yoğun biçimde etkilemiştir. Eser İşbîliyeli John tarafından *Differentia Scientie Astronum* adı ile 1137'de Latinceye kazandırılmış ve bu çeviri 1493'te Ferrara'da *Breuis ac peritulis compilatio Alfragani astronomorum pertissimi totum it continens*, 1537 yılında bir kısmı Nurnberg'de *Continentur in hoc libro Rudimenta astronomica Alfragani. Item Albategnius* adıyla ve 1546'da Paris'te *Alfragani astronomorum pertissimi compendium* ismiyle basılmıştır. İşbîliyeli John'un tercümesi 1943'te Berkeley-California'da yeniden basılmıştır. İkinci ana çeviriyi Cremonalı Gerard 1175'ten önce *Liber de aggregationibus sciente stellarum et principiis celestium motuum* ismiyle yapmış, ancak 1910'a kadar basılmamıştır. Romeo Campani bu çeviriyi *Alfragano Il Libro dell aggregazione delle stelle*, Citta de Castello 1910 adıyla basmıştır. Eseri üçüncü defa Latinceye Jacob Christman

tanınmıştır (Cremonalı Gerard Almagest'i Arapçadan çevirdi; Yunancadan Latinceye çevirisi daha sonra Palermo'da yapılacaktır). Batlamyus'un II. yüzyılda yazdığı eserin burada tekrar su yüzüne çıkması anlamlıydı. Çünkü Tuleytula uzun zamandır astronomiye ilgi duyan bir şehirdi. Me'mun yönetimindeki Mülûkü't-tavâif günlerinde, gökyüzü gözlemleri ve yıldız haritaları, *Tuleytula Tabloları* denilen bir başvuru eserinde derlenmişti. Eserin büyük kısmı, Batı'da Arzachel diye bilinen Ebu İshak İbrahim bin Yahya en-Nakkaş ez-Zerkalî'nin kaleminden çıkmıştı. Su saatinin mucidi bu büyük gökbilimci, aynı zamanda yassı usturlabı da mükemmelleştirmiştir. Yassı usturlap, başka işlerin yanısıra, gün saatlerinin, yeryüzü şekillerinin yüksekliğinin ve gök cisimlerinin tahminî yerlerinin hesaplanmasında kullanılırdı. Bu nedenle ona, Ortaçağın sürmeli hesap cetveli ve cep saati ismi de verilmiştir. Zerkalî'nin usturlapla yaptığı çalışmalar mütercimlerin gözünden kaçmaz ve bu sayede söz konusu alet bütün Avrupa'da şöhret kazanır."[29] Fuat Sezgin usturlap için "günümüzün bilgisayarı" benzetmesinde bulunur.

Arap tabipleri Huneyn b. İshak (808-873) ve el-Mübeşşir (ö.1100)'in kitaplarını, Kuran, Talmud ve Mişna'yı tercüme ettiren[30] ve el-Hekim diye de bilinen Kastilya - Leon Kralı X. Alfonso el Sabio (1245-1284) döneminde bile Toledo Hıristiyan İspanyası'nda İslâm kültürünün merkezî vasfını sürdürmüştür. Sabio politik olarak Araplarla mücadele etmesine karşın Doğu edebiyatı ve düşüncesine yönelik bir açık kapı siyaseti gütmüş ve Arap kültürünün zirvedeki yerini korumuştur. Başka bölgelerde Araplara karşı baskı ve kuşatma sürerken onun idaresindeki İspanya, Arabist yaklaşımını sürdürmüştür. Kendisi bizzat Müslüman âlimlerle dayanışma içine girmiş, Arapların bıraktığı kültürel mirastan, ilim ve edebiyatından istifade etmiştir. Bizzat kendisi tercüme faaliyetlerine eşlik etmiştir. Müslüman filozof el-Kurtubî'nin yardımıyla Mursiye'de bir araştırma enstitüsü kurmuş, ancak burası başarılı olamayınca bu merkezi Sevilla'ya nakletmiş, tıp ve diğer ilimlerin öğretilmesi için Müslüman âlimleri görevlendirmiştir. Onun döneminde *İncil*, *Kelile ve Dimne*, *Talmud* ve İbn Rüşd'ün eserleri İspanya diline kazandırılmıştır. Gene onun zamanında *Satranç Kitabı* (*Juego de Ajedrez*) gibi Doğu oyunlarına ilişkin eserlerle kültüre zenginlik kazandı-

---

Muhammedis Alfragani Arabis Chronologia et astronomica elementa adı ile çevirmiş ve 1590 ve 1618 yıllarında Frankfurt'ta basılmıştır. Bu çeviride, eserin Yakub (Jacob) Anatoli tarafından yapılmış olan İbranice tercümesi esas alınmıştır. 1231'lerde yaşamış olan gökbilimci, filozof ve mütercim Jacob Anatoli, İbn Rüşd'ün şerhlerini ilk defa İbraniceye çeviren kişi olup, Fargânî'nin yapıtını *Qizzur almagasti* ismiyle İbraniceye kazandırmıştır. Bkz. Unat, "Fergânî," s. 416 - 418.

[29] O'Shea, *İnanç Denizi*, s. 194.

[30] Eberhard Hermes, *The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi*, (İng. çev. P. R. Quarrie), University of California Press Yayınları, Berkeley-Los Angeles 1977, s. 6.

rılmıştır. Renan, filozof Aquinolu Thomas'ı (Thomas Aquinas / Tommaso d'Aquino / Thomas d'Aquin El Ekvoynu'yu 1225-1274) anlatırken şunu söyler: "O bir filozof olarak her şeyini İbn Rüşd'e borçludur." Albertus Magnus'un her şeyi İbn Sînâ sayesinde kazandığını, kahir ekseriyetinin İspanya dışından gelen çevirmenlerin tercümeleri kendi topraklarına götürdüklerini, o dönemdeki bilginlerin tercümanların etkisinde kaldığını, Ortaçağda tebarüz eden dehaların Arap kültürünün etkisiyle kültürel derinliği yakaladığını, Albertus Magnus, Haç Yuhanna / John (John of the Cross), Dante, Roger Bacon vb. isimlerin tümünün Arap kültürünün tesirinde kaldığını kaydeder.[31]

X. Alfonso'nun adıyla bilinen *Alfonso Cetvelleri (Alfonsine Treatises)*, onun talimatıyla Tuleytula'da birçok müellifin kaleminden ortaya çıkan 30 civarındaki risaleden müteşekkil önemli bir külliyattır. *Alfonso Cetveli*, İbnü'z-Zerkâle'nin çalışmasından hareketle Cremonalı Gerard'ın daha önce yazmış olduğu *Tuleytula Cetveli*'nde yapılan düzeltmeler ve tashihlerden terkip edilmiştir. Bu çizelge/cetvellerden bir başkası ise *Sekizinci Küre Üzerine Dört Kitap / the Four Books on the Eighth Sphere* ya da es-Sufî'nin ana kaynağı olduğu *Sabit Yıldızlar / Libros de las Estrellas Fixas /Books on the Fixed Stars* risalesidir. Bu risalenin ilk halini Yehuda ibn Moşe (Yehudah Ibn-Mosheh / Judas ben Moshe) ve Guilleb Arremon 1256'da yazmıştır. Ayrıca Yehuda ibn Moşe bu risaleyi, Joan de Mesina ve Cremonalı Joan'ın yardımlarıyla 1276'da tekrar gözden geçirmiştir. *Alfonso Risaleleri ve Cetvellerinin* çoğu İspanyolca, bir kısmı ise Latince kaleme alınmıştır. Bu külliyat 16. yüzyıla kadar Avrupa'nın en yaygın astronomi kaynağı itibarını kazanmıştır.[32] 13. yüzyıl Kastilya diliyle yazılan *Alfonso Cetvelleri/Alfonsine Tables of Toledo* nadir bir yazma nüshası Madrid'de korunmaktadır.[33]

Bilge Alfonso'nun bir başka özelliği ise eser teliflerine bizzat nezaret etmesi ve ihtiyaç duyulan alanlara doğru bilginleri yönlendirmesidir. Mesela bilginlerden gökbilimi hakkında eser yazmasını talep etmiştir. Bilginler bu alanda daha önce yapılmış çalışmaları nakledip gözlemler yaparak bu ilim dalını geliştirmişlerdir. Keza gök bilimi ve coğrafya alanında Batlamyus'un nazariyelerini değiştiren yeni görüşlerin ortaya çıkmasına imkân sağlatılmıştır. O zamana kadar bilinmeyen alet ve edevatın yapılmasını emretmiş, tercümeleri bizzat değerlendirerek gerekli düzeltmeleri yapmıştır. Bu du-

[31] Temimî, *Beytülhikme*, s. 201-202.

[32] İhsan Hafez, *Abd al-Rahman al-Sufi and his book of the fixed stars: a journey of re-discovery*, PhD thesis, James Cook University Avustralia 2010, s.71. http://eprints.jcu.edu.au/28854 (16.8.2018); Jose Chabas, – Bernard R. Goldstein, *Alfonsine Tables of Toledo*, Springer Science & Business Media b.v Yayınları, Berlin 2003, s. 236-237.

[33] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. XII.

rum dört yıldız hakkındaki *Özel Emirler*'in mukaddimesinde açıkça görülür. Önsözde "Berrak gökyüzünde mevcut sabit yıldız kümeleri hakkındaki bu kitap, Kral Don Alfonso'nun emriyle Keldânîce ve Arapçadan İspanyolcaya tercüme edilmiştir... Sonra Kral, bunun düzenlemesini yapmış, tasnifini emretmiş, akabinde çelişkili ve mükerrer görüşleri silmiş, milli Kastilya üslubuna sahip olmayan ibareleri izale etmiş ve yerlerine uygun müteradifleri koymuştur. Yazılan kitaplar şunlardır: *Sekizinci Felek Yıldızları Kümesindeki Dördüncü Kitap, Gökbilimindeki Cihazlar, Edevatlar ve Kitaplar Hakkında Alfonso'nun Kitapları, Kitab ez-Zîci'l-Alfonsi.*[34] Bu teliflerde kullanılan ve yararlanılan eserlerin çoğu İbnü'z-Zerkâle, Müselleme el-Mecrîtî, Tuleytula Emiri Me'mun b. Zî'n-Nûn'un yıldızcısı (gökbilimcisi, müneccimi) Ali bin Halef'e aittir. Keza onun döneminde İslâm tarihyazımındaki usuller ve Arapça kaynakların ışığında Kastilya dilinde *Büyük İspanya Tarihi* yazılmıştır. 1185'te vefat eden Valencialı tarihçi İbn Alkeme'nin *Kitabü'l-beyânü'l-vâdih fi'l-mileli'l-fâdih*[35] gibi tarihi Arapça kaynaklardan istifade edilmiştir. Bu kitap zayi olmuş, ancak İbn İzârî el-Merrâküşî, İbnü'l-Ebbâr ve İbnü'l-Hatîb gibi sonradan gelen tarihçiler bundan nakillere yer vermişlerdir. İstifade edilen bir başka kaynak ise 12. yüzyılda yaşamış olan el-Kerdebûsî'nin *el-İktifa fi ahbari'l-hulefâ*'sıdır.[36]

Mio Cid Destanı adındaki Seyid Campeador'un savaşları ile mücadelesini içeren İspanyol edebiyatının şaheserlerinden ve günümüze ulaşabilen ilk kahramanlık örneklerinden olan bu eser Kastilya dilinde yazılan ilk İspanyol savaş destanıdır.[37] İbn Alkame ve el-Kerdebûsî'nin eserlerinden ilhamla İspanya tarihinin önemli yapıtları doğmuştur. *El Campeador* (Savaşçı) diye meşhur 11. yüzyıl İspanyol savaşçısı ile Valencia'nın düşmesi hakkında serdedilen bu eserdeki bilgilere başka hiçbir yerde rastlanılmamaktadır. es-Seyyid'i (El Cid) betimleyen bu eser, isminden, lafzından ve hadiselerinden de görüleceği üzere Arap üslup ve tarzına göre kaleme alınmıştır. Vivar köyünden çıkan es-Seyyid, önde gelen Arap komutanları-

[34] *Tuleytula Zîc*'i adı da verilen bu eserin Arapça aslı kayıptır. Biri Cremonalı Gerard ve diğeri Sevillalı Juan tarafından yapılmış Latince tercümeleri günümüze intikal edebilmiştir. Eser Sâid el-Endelüsî'nin gözetiminde başlatılan, İbnü'z-Zerkâle'nin de içinde ve daha sonra başında yer aldığı astronomik gözlem çalışmalarının sonuçlarına dayanmaktadır. Fuat Sezgin hoca Hârizmî, Bettanî, Hermes ve Sâbit b. Kurre'nin zîclerinden de faydalanılarak meydana getirilen bu zîclerin Batı dünyasında çok etkili olduğu, 1140'larda hazırlanan ve Alfonsine Cetvelleri yerini alıncaya kadar 12. yüzyıl boyunca bütün Avrupa'da kullanılan Marsilya Cetvelleri ona dayanarak düzenlendiğini belirtir. Muzaffer Dizer, "İbnü'z-Zerkâle", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C.XXI, s. 243-245. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnuz-zerkale (30.6.2019).

[35] Kitapta sehven *milim* yazılmış.

[36] Temimî, *Beytülhikme*, s. 202-203.

[37] Arapçanın bu eserin konusu ve üslubuna etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Horta, "İspanyol Epik Edebiyatı", s. 125-127.

na kendini benzeterek önce Sarakusta Emiri el-Mustain b. Hûd'un emrine girip, onun düşmanlarına karşı savaşır. Askerleri ona Arapça "Ya Seyyidi / Ey Efendim"in tercümesi Mio Cid / Myo Cid ismiyle hitap etmiş, bu isim bilahare El Cidi lakabına dönüşmüştür. Asıl adı Rodrigo Diaz de Vivar olan bu maceraperest komutan el-Mustain'in ölümüyle Müslümanlara darbe yapar ve Valencia'yı ele geçirir, ancak 1099'da ölmesinin ardından şehir tekrar Müslümanların eline geçer ve Murâbıtlar buraya hâkim olur. İspanya'nın kuzeyindeki Medinet Salim (Medina Celi) kentinden Araplaşmış (Musta'rab, Mozarab) bir şair bu savaşları kaleme alır. El Cidi'nin ölümünden kısa bir süre sonra derlenen Mülûkü't-tavâif ve Murâbıtlar döneminin önemli bir kaynağı olan eserdeki tarihî hadiseler büyük oranda doğrudur.[38] Öte yandan O'Shea ise, El-Cid hakkında iddia edilen etkileyici bilgilerin ve şöhretin gerçeklere dayanmadığını, bu eserdeki anlatının "İberya'nın bir gün Katolik olacağı ideolojisiyle dolu, kilise adamları ve tarihçiler tarafından sonradan uydurulduğunun" artık kabul edildiğini, yapıtın vakayinameye ve 12. yüzyılda yazılmış çok başarılı bir epik şiire dayandığını ve burada yüce duygularla dolu bir din savaşçısının veya milliyetçiliğinin öncüsü bir vizyon sahibinin değil, çok daha basit bir kişinin portresinin verildiğini kaydeder.[39]

X. Alfonso İspanyol kültüründe muazzam bir yere sahiptir. Yarımadadaki diğer krallar Arap medeniyetinin burada ürettiği şaheserleri yakıp yok ederken, X. Alfonso tahtının ayakları altında kayarken bile kitapla uğraşmaktan ve ilim çevrelerine destek vermekten geri durmamıştır. O son ânında Ebu el-'İyş'in kendisine takdim ettiği *el-Ehcâr* kitabını tetkik ediyordu.[40] X. Alfonso sarayında yenilikçi çevirmenleri teşvik edip, akademi, kilise ve bilimin dili olan Latincenin yerine her kesimin kendi anadilini kullanmasını özendirmiştir.[41] X. Alfonso Tuleytula'da Doğu Dilleri Araştırmaları Merkezi derecesindeki Arapça ve İbranice dillerinin araştırılıp incelendiği okulu kurmuştur.[42] Keza X. Alfonso Müslüman medeniyetinden geniş biçimde faydalanmak amacıyla 28 Aralık 1254'te Sevilla'da "Estudios e escuelas generales de latín e arábigo" Latin Arap Okulu'nun kurulması

[38] Temimî, *Beytülhikme*, s. 203-204. *El Cantar de Myo Cid (el Poema de Myo Cid veya Mio Cid) Seyyid'in Şiirleri* denilen bu eser 1195-1207 yılları arasında meçhul bir müellif tarafından kaleme alınmıştır. Geniş bilgi için bkz. http://self.gutenberg.org/articles/eng/Poema_de_mio_Cid . Eserin John Osmby İngilizce tercümesi için bkz: https://archive.org/details/cu31924026395719, R. Selden Rose and Leonard Bacon tercümesi için ise bkz. http://www.sacred-texts.com/neu/cid.htm (30.6.2018).

[39] O'Shea, *İnanç Denizi*, s. 184.

[40] Temimî, *Beyt'ül Hikme*, s. 205.

[41] Foz, *Le Traducteur*, s. 25.

[42] Temimî, *Beyt'ül Hikme*, s. 215.

talimatını vermiştir.[43] X. Alfonso döneminde 1220'lerde üretilen metinler ve onun ekibinin çalışması gökbilimine ne tür bir önem verildiğinin göstergesidir.

Kastilya prensi Leon ve İspanya Kralı Alfonso Doğu kültüründen etkilenmiş, Tuleytula'nın düşmesinden (h. 478) sonra VI. Alfonso burada tercüme okulu açmıştır. Bu okul, Bağdat'taki Beyt'ül Hikme'nin müfredatı, nizam ve düzenini almış, tercüme alanında zamanla Bağdat ile yarışır hale gelmiştir. Bu okul takriben yüzyıl yaşamıştır. Burada bir mütercimler çevresi oluşmuş; tıp, uzay bilimi, matematik ve felsefe alanında Arapça kitaplar tercüme edilmiştir. Bu kişiler arasında papaz Raymond, İşbîliyeli John, Kuran'ı tercüme eden eş-Şemmas Markos, Aristoteles'in şarihi İbn Rüşd'ün yapıtlarını tercüme eden Hermanos el-Manusi zikredilebilir. Roma kralının gönderdiği Bronito Lavin ve er-Razi'nin *es-Sibyan* risalesini tercüme eden İtalyan Cremonalı Gerard gibi mütercimler burada gelip çalışmışlardır. Bu merkezde 70'ten fazla Endülüs müellifinin eserleri çevrilmiştir. Keza İngiltere'den Oxfordlu Robert Grostest Tuleytula'ya gelmiştir. İslâm medeniyetine büyük bir sevgi besleyen Kral X. Alfonso, hazırlattığı 427 bir sayfalık hacimli bir ansiklopedinin 51 sayfası İslâm uygarlığını resmeden levhalardan oluşuyordu. Bazı resimlerde Iraklı sanatçıların etkisi açıkça görülmektedir. Resimlerde sanatçı el-Vasıtî'nin yapıtlarının etkisi, *Makâmâtu 'l-Harîrî*'den levhalar, şarkın hayatı ve edebî meclislerinin buraya nasıl aktarıldığı gözlenmektedir.[44]

Endülüs'te Arapça ile Romen dilleri arasındaki geçişkenliği sağlayanlar umumiyetle Yahudiler, Conversoslar (Katolikliğe dönen Yahudiler) ve Mozarablardı (musta'rib/Araplaşmış Hıristiyanlar). Sicilya ve İstanbul gibi İspanya da Hıristiyan dünyası ile İslâm dünyası arasında çok kültürlü bir coğrafya idi. Ciddi miktarda Yunanca eser 9. yüzyılda Arapçaya çevrilmişti. 12. yüzyılın başlarında Bathlı Adelard ve dönme Petrus Alfonso'nun (Alphonsus) İngiltere'ye, Piskopos Tarazonalı Michael'in Kuzey İspanya'ya Arapça gök bilimi yapıtlarını getirmesiyle, bilimsel metinlerin Arapçadan Latinceye tercümesi özendirildi. Fransız Cluny kilisesinin başdiyakozu[45] Peter the Venerable'ın[46] (1092 - 1156) çabalarıyla Fransızların ilgisi çeviriye yönlendirildi.

---

[43] Foz, *Le Traducteur*, s. 26.

[44] Temimî, *Beytülhikme*, s. 167-168.

[45] Piskoposun altındaki papaz.

[46] Bu kişinin İslâm ile olan savaşı hakkında bkz. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton University Press Yayınevi, Princeton – New Jersey 1964; Peter the Venerable'ın Katoliklik için ne anlama geldiği hakkında bkz. Knowles, M.D., "Peter the Venerable," *Bulletin of the John Rylands Library*, John Rylands University Library Yayınevi, Manchester 1956, C. XXXIX, Sy..1, s. 132-145. https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m1925&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCU-

Peter the Venerable 1122-1156 yılları arasında başrahipliğini yaptığı Cluny Manastırı kurumlarını gezme ve teftiş için İber yarımadasını 1142'de ziyaret ettiğinde, başta Kuran olmak üzere temel İslâm kaynaklarını Latinceye tercüme ettirme kararına varmıştır.[47] Söz konusu manastır ve çalışanları tercüme faaliyetlerinde önemli görevler üstlenmişti. Peter, Clairvaux'lu Bernard'a 1144'te gönderdiği mektubunda tercümeye iştirak eden kişiler hakkında önemli bilgiler verir. Toledolu Peter (Petro Toletano) ve Cluny Manastırı (Tarikatı) rahibince desteklenen Latincede uzman olmayan bir Arap, Latincenin Toledo ekolünü geliştiriyordu. İngiliz Robert de Retines (Roberto Retenensis de Anglia) ve Dalmaçyalı Hermann (Hermano quoque Dalmata) Kuran çevirilerinde az da olsa görev almıştır. Cluny Manastırı (Abbé de Cluny) tercümeyi "heretik Muhammedî düşüncesine karşı mücadelede" bir silâh olarak görmüştür. Peter, Latinlerin kendi dilleri dışında başka bir dil bilmediklerinden dolayı "Muhammedîlerin hatalarının farkında olmadıklarını," bu bilgisizliğin onlara karşı mücadelede zayıflığa sebebiyet verdiğini, bu nedenle bizzat kendisinin "dünyanın yarısını zehirleyen" Araplar ve dilleri konusunda uzman kişiyi ücreti mukabili araştırdığını, "bu talihsiz kara bahtlı kişinin doktrinini, tarihini ve yasa kitabı olan Kur'an'ı tercüme için onları dualar ve parayla Arapçadan Latinceye tercümeye ikna" ettiğini söyler." Peter'in bu ifadeleri, İslâm'ın heretik (sapkın) bir düşünce olduğu savının, yandaşlarını Müslümanlarla iş birliği yapılamayacağı ve çokça müsamaha içerisinde yaşanılamayacağı uyarısına yönelik arzusunun bir yansımasıdır. Benzer açıklamalar Robert de Retines'den de sadır olmuştur. O, Müslümanlarla birlikte yaşama arzusunda bulunan ve onlara müsamaha gösteren çağdaşlarını eleştirerek Peter'in yanında yer aldığını belirtirken, çevirdiği Kuran'ın önsözünde bu çalışmanın bir başlangıç olduğunu, ardından geometri ve astronomi çalışmalarına yöneleceğini yazar.[48]

Başdiyakoz Peter Arapça tercüme faaliyetlerini himaye eden Fransız asıllı Tuleytula Başpiskopos Raymond ile bir araya geldi. Bazı kaynaklar Raymond'un tercüme okulunu açtığına dair emarelerin az olduğunu belirtir. Ancak haleflerinin tercüme faaliyetlerini sürdürmesi, bu eğitim ve öğretim faaliyetlerine Tuleytula Okulu denilmesini beraberinde getirmiştir. Gonzalez Palencia, Raymond'un ana gayesinin yeni ele geçirilen topraklarda zenginliği ve gücü eline geçirmek olduğunu savunur. Kuran'ı Latinceye

MENT.PDF (8.11.2018).

[47] Peter'in bu kiliseye katkısı hakkında bkz. Marc Saurette, *Rhetorics of Reform: Abbot Peter the Venerable and Twelfth-Century Rewriting of the Cluniac Monastic Project*, Centre for Medieval Studies University of Toronto 2005. (Yayımlanmamış doktora tezi) https://hcommons.org/deposits/item/hc:19235/ (1.2.2019.

[48] Foz, *Le Traducteur*, s. 34-36.

çevirdiğini öğrendiği başdiyakoz Peter ile 1142'de Salamanca'da bir araya gelir. Muhtemeldir ki bu buluşma onun İşbîliyeli John'un Kusta bin Luka'nın[49] *el-Fark Beyne'n-Nefs ve'r-Ruh / Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım* adlı Arapça eserini *De differentia spiritus et animae* adıyla Latinceye çevirmesine destek vermesini sağlamıştır. "Tuleytula Okulu"ndan bahseden asıl kişi Arapça ilmî eserleri Latinceye çeviren İtalyan mütercim Cremonalı Gerard (1114-87) idi.[50] Tuleytula'da tercüme faaliyetleri sonraki yüzyılda da devam etti. Michael Scott 1220'de Bologna'ya gitmeden önce Aristoteles ve Bitrûcî'yi,[51] Almanyalı Hermann da Aristoteles ve İbn Rüşd'ü Arapçadan Latinceye 1240'ta tercüme etmiştir.

Bu dönemde Latinceye yapılan çevirilerin çoğunluğu had safhada lafziydi, bazen kelimesi kelimesineydi (*mot-à-mot*). Geleneksel olarak kutsal metinlere uygulanan bu usul, Romalı filozof Manlius Severinus Boethius (474-524) ve İrlandalı ilahiyatçı, Yeni Platoncu, filozof ve şair John Scotus Eriugena (815-877) döneminden beri devam ediyordu. Bu belirsizlik ve müphemlik eserin derkenarındaki açıklamalar, notlar ve şerhlerle giderilmeye çalışılıyordu. Bu belirsizlik ve dönüşüm (transformasyon) Hıristiyan dinî metinlerine de uygulanıyordu.[52] Arapçadan tercümeler kuzeye doğru yayıldıkça, Latince ve Fransızca Hıristiyan destan anlatıcıları da İslam kültürü eserlerini tercüme veya kendilerine uyarlamak için güneye yani Endülüs'e doğru yöneliyorlardı. Gezgin âşıklar (*troubadours*) 12. yüzyılın sonlarında İspanyol saraylarında görünürler. Kilise dikkate alınarak şöval-

[49] Ba'lebekli tabip Kustâ b. Lûkâ / Costa ben Luca (820-912) Melkite mezhebinden olup tercümeleriyle Helenistik felsefenin Müslümanların düşünce dünyasına girmesinde büyük emek ve katkısı olan bir düşünürdür. Geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Kustâ b. Lûkâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 465-67 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c26/c260290.pdf (26.7.2018); Prof. Dr. Hüseyin Aydın, "Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi 1999, C. IX, sy.1, s. 387-402. http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9503.pdf. (26.7.2018).

[50] Anthony Pym, "Spanish Traditions," *Encyclopedia of Translation* , s. 534.

[51] Ebu İshâk Nûreddin el-Bitrûcî el-İşbilî 12. yüzyılda yaşayan Endülüslü astronom. Batı kaynaklarında Alpetraguis adıyla bilinir. Ünlü filozof İbn Tufeyl'in talebesi ve İbn Rüşd'ün çağdaşı olmasının dışında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. *Kitabu'l-Hey'e*'si 1217'de tercüme edilmiştir. Bu eser Aristotelesci fizik felsefesi verilerine dayanarak hocası İbn Tufeyl'in yönlendirmesiyle Batlamyus'a eleştiri getiren ve 13. yüzyıl Avrupası'nda büyük yankı uyandıran önemli bir çalışmadır. İngiliz astronomu William ondan alıntılar yapmış, Grosseteste ise çalışmalarını buna dayandırmıştır. Avrupa'da Bitrûcî taraflarıyla Batlamyuscular arasında çıkan tartışmalar 16. yüzyıla kadar devam etmiştir. Scott tarafından *De motibus celorum circularibus* adıyla Latinceye, Moses ben Tibbon tarafından İbraniceye çevrildi. Solomon Kohen'in 1247'de yaptığı bu eserin İbranice muhtasar çevirisini ise Qalonymos ben David, Latince tercümesini 1531'de Venedik'te bastırmıştır. Bu eserin yazma nüshasının aslı Topkapı Saray Kütüphanesi'nde saklıdır. Geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "Bitrûcî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, c.VI, s. 229-30, http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c06/c060170.pdf (28.7.2018).

[52] Pym, "Spanish tradition", s. 534-535.

yelerin aleyhine ve evlilik dışı münasebetleri en aza indirgeyen betimlemeleri içeren "Büyük Romenler,"[53] ancak 13. yüzyılın ikinci yarısından sonra tercüme edilir.[54]

Kastilya'nın ulusal yapısını inşa etme ve Kutsal Roma İmparatoruna aday olabilme siyaseti gereğince Arapça bilimsel metinler özellikle X. Alfonso (1221-84) tarafından 1250 yılı itibariyle himaye edilir. *el Sabio* (*hekim*) diye çağrılan X. Alfonso tercüme faaliyetlerine devlet idaresinden daha fazla meşgul olması nedeniyle onun zamanında, Kastilya krallığının siyasi ve iktisadi yönden bir felaket yaşadığı öne sürülmektedir. Arapçadan çoğunlukla Kastilya diline yapılan sayısız tercümenin deyim yerindeyse "yayın yönetmenliğini" üstlenmiştir. Ekseriyetle Tuleytula'da hayat bulan astronomi ağırlıklı Alfonso'nun çevirmenleri, Kilisenin daha erken dönemde desteklediği çevirmenlerle karıştırılmamalıdır. 12. yüzyılda âdet olduğu üzere bir Musta'rab veya Yahudi Arapça metni şifahi Romen diline çevirir ve Hıristiyan din adamı ise bunu yazılı Latince biçimine dönüştürürdü. Bu yöntemi devralan Alfonso'nun çevirmenleri ise Romen dilini kullanıyorlardı. Çeviri sırasındaki iş bölümü, metindeki gerekli açıklamaları yapan *glosador*, bölümdeki düzenlemeyi üstlenen *capitulador* ve Kastilya dilinde düzeltmeyi gerçekleştiren *emendador*'a kadar uzanıyordu. Alfonso'nun çevirmenlerinin çoğunluğunu Yahudiler teşkil eder ve bunlar sıklıkla Hıristiyan din adamları ile işbirliği içerisinde çalışırdı. Bir İtalyan zümresi de Alfonso'nun çevirmenleriyle irtibata geçerek Kastilya dilinden Latince ve Fransızcaya tercümeler yapmıştır.[55]

İspanya'da tercüme faaliyetlerinin hamiliğini 12. yüzyılda kilise, 13. yüzyılda krallık ve 15. yüzyılda ise soylular üstlenmiştir.[56] Keza İspanya'da 15. ve 16. yüzyıllarda Katolik din anlayışına aykırı eserler ve fikirlerin tercüme edildiği gerekçesiyle mütercimlerin Engizisyon mahkemelerinde yargılanmaktan kurtulamadıkları ve baskıya maruz kaldıkları bir gerçektir.[57]

Ekip çalışması dijital çağımızın icat ettiği veya bulduğu bir yöntem değildir. Mütercimlerin ortaklaşa veya birlikte çalışmaları terim bilimini de doğurmuştur. Anthony Pym, 4-13. yüzyıllarda Çin'de Buddhist metinlerinden 12. yüzyılda İspanya Tuleytula Tercüme Okulu'nda eşgüdüm dâhilinde çalışan birçok müşterek çalışma ve yorumlamanın resmî eğitim modeli

[53] Ortaçağ'da şövalyelerin kahramanlık öyküsü ve Romantik aşkının nazım ve nesir halindeki anlatım biçimi.
[54] Pym, "Spanish tradition", s. 535.
[55] Pym, "Spanish tradition", s. 535.
[56] Pym, "Spanish tradition", s. 536.
[57] Geniş bilgi için bkz. Pym, "Spanish tradition", s. 537-538.

olduğunu savunmuştur.[58] Tuleytula Tercüme Okulu'nda tıp, matematik, gökbilimi ve astroloji ile alâkalı Arapça eserleri Latince veya Yunancaya tercüme edebilmek için sahasının ve konunun ilgili uzmanlarına danışmak bir zorunluluktu.[59]

Başka medeniyetlerin ve dillerin bilgi hazinesinden yararlanma gayesi tercüme ihtiyacını doğuran önemli etkenlerdendir. 5. yüzyılda İran'ın batısında yaşayan Nesturî Hıristiyanlar Yunanca, Hintçe ve Çinceden tıbbi tercümelerle ilk örnekleri sunmuşlardır. Bellos'a göre "kadim çağlardan Ortaçağa bilim aracını geliştiren ve ilerleten Çince, Sanskrit, Yunanca, Süryanice, Latince ve Arapçadır". Bağdat (9-13. yüzyıllar), Tuleytula (12-15. yüzyıllar) ve Ortaçağ Avrupası'ndaki mütercimler bilimsel dilin gelişimine katkı sunup, konuştukları dildeki çalışmaları tetiklediler. Mesela eski Yunanca ve Aramice (Süryanice) eserler 9. yüzyılda Bağdat'ta Beytülhikme'de Arapçaya, 12. yüzyılda Tuleytula'da Latinceye, ardından Ortaçağ Avrupası'nda ve Rönesans döneminde mahalli dillere tercüme edilmiştir.[60]

İlk İslâm filozofu Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk b. Es-Sabbah el-Kindî'nin (ö. 866) önemli eserlerinden *Risale fi 'l-'Akl / Akl Risalesi / The Intellect* iki nüshası 12. yüzyılda Tuleytula'da Latinceye çevrildi.[61]

10. yüzyılda yaşamış olan Musullu Ebu's-Sakr Abdülaziz b. Osman b. Ali el-Kabîsî'nin *Kitab el-Medhel ila sina'ât ahkamu'n-nücûm /Yıldızbilimi Sanatına Giriş / Book of the Introduction to the Craft of Astrology* eserinin iki yüzden fazla yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca en az yirmi beş Arapça, iki İbranice yazması ve bir adet Latince tercümesi 1473-1521 yılları arasında Avrupa'da basılmıştır. Latince tercümesinin birkaç şerhinin yanında çeşitli Avrupa dillerine tercümesi de yapıldı. el-Kabîsî'nin *Giriş* eseri üniversitelerde tıpla birlikte okutulan astroloji dersinde, başta gelen ana kaynaklardan birini teşkil etmiştir.[62]

Tercüme faaliyetlerinin bir başka faydalı yönü, günümüze ulaşamayan ve yok olan özellikle bilimle ilgili Arapça yazma eserlerin insanlığın hizmetine sunulmasına ve ortadan kaybolmamasına imkân sağlamasıdır. Abraham bar Hiyya, Musullu gökbilimci Ali b. Ahmed el-İmrânî'nin (ö. 955-56) *Fi İhtiyârâti's-sâ'ât* adlı eserini *In electionibus horarum* adıyla Barcelona'da 1134'te Latinceye çevirip şerh yazmıştır.[63] İşbîliyeli John,

[58] Margaret Rogers, *Specialised Translation*, Palgrave Macmillan Yay., London-New York 2015, s. 93.
[59] Rogers, *Specialised*, s. 94.
[60] Rogers, *Specialised*, s. 104.
[61] Peter Adamson, *Al-Kindî*, Oxford University Press Yay., Oxford 2007, s. 118.
[62] Charles Burnett - Keiji Yamamoto - Michio Yano, *Al-Qabisi (Alcabitius) The Introduction to Astrology*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore Yayınları, London – Turin 2004, s. 1.
[63] Burnett, *Al-Qabisi*, s. 1-2.

el-Kabîsî'nin *De coniunctionibus planetarum in duedecim signis et earum pronosticis in revolutionibus annorum* eserini tercüme ederek günümüze ulaşmasını sağlamıştır.[64]

Papaz Juan Andres Arapların Avrupa tıbbına katkısı üzerine 1782-1798 yılları arasında İtalyanca yazdığı eserinde şunları kaydeder: "Avrupa'da tıp araştırmalarına başlanılması Arapların yazdıkları sayesindedir. Kiliselerin insanlara ilâhileri okutup sadece bunların yazılmasını öğrettikleri ve Fransız kiliselerinin Roma Kilisesi'ne benzemeye çalıştıkları dönemde Araplar, elçiler ve temsilciler gönderip eski kıymetli Yunan ve Latin kaynaklarını toplamış, gökyüzünü gözetlemek için gözlemevleri kurmuş, bilimi öğrenmek maksadıyla diyar diyar gezmiş ve çeşitli bilim dallarının öğretildiği okullar tesis etmişlerdir. Arapçadan Latinceye yapılan tercümelerle skolastik akımın çıkmasını sağlamışlardır. Andres daha da ileri giderek Arapların Avrupa'da tıp, matematik ve fen ilimlerinin ortaya çıkışına neden olduklarını savunur."[65]

Müzik alanındaki etki hakkında ise şunları gözden kaçırmamak gerekir. Birkaç matematik risalesini Arapçadan tercüme eden Bathlı Adelard'ın kendisi iyi bir müzisyendi. Michael Scott, *Liber introductorius* eserinde müziğe olan ilgisini vurgular. Scott, müziğin astroloji ile bağlantısı olduğu görüşündeydi. Müzik teorisi hakkında Arapça üç eser Latinceye tercüme edilmiştir: 1. el-Farabî'nin *İlimlerin Tasnifi / Classification of the Sciences*, 2. Sehven el-Farabî'ye isnat edilen ve Arapça asıl nüshası kaybolan *De ortu scientiarum*, 3. *İhvanu's-Sâfâ*'dan *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis collectus a Mahometh discipulo aliquindi philosophi.* Bu üç risale müziğin diğer bilimlerle olan ilişkisine vurgu yapar. *De ortu scientiarum*'da tedavide müziğin yeri irdelenir. Ki o çağda Batı'da böyle bir uygulama söz konusu değildir. Gundissalinus, İbn Sînâ'nın *Şifa* eserini *De divisione philosophieae* adıyla tercüme ettiğinde "Summa Avicenne de conveniencia et differencia subiectorum" başlığıyla müzik hakkındaki görüşlerine yer verir. Gundissalinus'un bu metni çevirirken kullandığı Latince terimleri Arapçadan aldığı görülmektedir. Mesela "neumata", Arapça niğam yani nağmeler anlamına gelmektedir.[66]

Yunan kültürü Avrupa'da unutulmuş veya yok olmak üzereydi. Arap-İslâm kültürünün zirvesini yaşadığı Ortaçağlarda Yunan uygarlığı, Arapların ve Müslümanların Arapçadan Latinceye çevirileriyle hayat bulmuştur. En-

[64] Burnett, *Al-Qabisi*, s. 10.

[65] Angel Gonzales Palencia, *Tarihü'l-fikri'l-Endelüsî (Historia de la Literatura Arabigo-Espanola)*, (çev. Hüseyin Mu'nis), el-Merkezü'l-kavmî li't-tercüme Yayınevi, Kahire 2011, s. 597.

[66] Charles Burnett, "European Knowledge of Arabic Texts Referring to Music: Some New Material", *Early Music History*, Cambridge University Press Yayınevi, Cambridge 1993, C. XII, s. 1-17.

dülüs, Sicilya, Mağrip, Mısır, Suriye ve Haçlı Seferleri Arap-İslâm kültürünün Avrupa'ya intikalinin âmilleridir. Özellikle Endülüs ve Sicilya burada esas işlevi görür. Güney Avrupa'da kurulan Avrupa'nın ilk üniversitelerinin en ünlülerinden Salerno ve Montpellier, Tuleytula, İşbîliye ve Kurtuba'da bulunan İslâm ilim merkezlerinin esas ve intizamına göre kurulmuştur.[67]

Üniversitelerde öğrenci ve öğretim üyelerinin giydiği cübbe âdeti Endülüs'ten Avrupa'ya yayılmıştır. Avrupa'nın muhtelif bölgelerinden Endülüs'e gelen öğrenciler buradaki medrese ve okullardan mezun olduklarında giydikleri Arap elbisesi cübbeyi kendileriyle birlikte memleketlerine götürmüş ve oralarda kurulan üniversitelerde bu geleneği başlatmışlardır. Emevî Halifelerinin büyük desteği ile halka her türlü eğitim bedava verilmiş ve Kurtuba'daki Ulu Camii "Avrupa'nın ilk üniversitesi" haline gelmiştir.[68]

Ortaçağlarda Avrupa kitabının yazarı Fischer, Bizans döneminde İstanbul'u ele geçiren Avrupalıların hiçbir Yunanca eseri Avrupa'ya götürmediğini, ancak Endülüs Müslümanları sayesinde bu ışığın 13. yüzyılda Batı'ya ulaştığını kaydeder.[69]

Bu ilmî çalışmalar neticesinde Latin Avrupası fikren iki aşama kaydetmiştir. İlki Avrupalı âlimlerin kadim Yunan kültürünü anlamaya çalışmaları, ilmî ve felsefi ilerlemeyi sürdürerek Batı aklının gelişmesini sağlayan zorunlu çağdaş fikirlere kavuşabilmesidir. İkincisi ise karanlık geçmişin hilafına yeni bir yapıyı kurabilmek maksadıyla bilimsel donanımlarla kendilerini mücehhez hale getirmeleridir.[70]

Avrupa'ya egemen olan Kilise bilimsel ilerlemelerden hoşnut kalmamış ve kültürel gelişmeye katkı sunanları aforoz edip dinden çıkarmıştır. Arap İslâm kültürüne saygı duyduğu ve bu uygarlığın eserlerini sevdiği gerekçesiyle Sicilya, Kutsal Roma-Germen ve Kudüs Kralı II. Frederick (1194-1250) ile kendisinden önce Sicilya Kralı II. Roger (1095-1154) Arap âlimleriyle mesailerinden dolayı aforoza uğramaktan kurtulamamıştır.[71] Ancak bilimin doğal akışı ve gerçekliği karşısında Kilisenin bağnaz yaklaşımı tutunamamış ve zorunlu denilecek biçimde Avrupa araştırma merkezleri ile üniversitelerde Arap dili kürsüleri açılmıştır. Arapça ilk kürsü Fransız Akademisinde gün yüzüne çıkmış ve Gulliaume Postel (ö. 1581) buranın başkanlığını üstlenmiştir. Leiden Üniversitesi ise 1613'te Arabist Thomas

[67] Temimi, *Beytü'l Hikme*, s. 209.
[68] Jack Goody, *Islam in Europe*, Politiy Press Yayınevi, Cambridge 2008, s. 70.
[69] Temimî, *Beytülhikme*, s. 212.
[70] Gunther Wolf, "Frederick II", *Encyclopedia Britannica*, https://www.britannica.com/biography/Frederick-II-Holy-Roman-emperor (1.2.2019); John Julius Cooper, "Roger II", *Encyclopedia Britannica*, https://www.britannica.com/biography/Roger-II (1.2.2019); Temimî, *Beytülhikme*, s. 213.
[71] Temimî, *Beytülhikme*, s. 214.

Erbiones başkanlığında Arap dili kürsüsünü kurmuş ve 1593'te Arap alfabesiyle ilk matbaayı faaliyete geçirmiştir. Cambridge Arap kürsüsünün kuruluşu 1632 ve Oxford'un ise 1636'dır.[72]

Gustave Le Bon Müslümanların fethinden önce İspanya'nın kültürel varlık yönünden çok alt seviyede bulunduğunu ve herhangi bir yapıya sahip olmadığını, Arapların tarih sahnesine çıkmamış olmaları halinde Avrupa ilerlemesinin bir kaç yüzyıl gecikmiş olacağını ifade eder.[73]

Tercüme faaliyetlerinin ve ilmî gelişmelerin ardından Paris, Oxford ve Cambridge gibi Batı oryantalizm merkezleri ile Şarkiyat dil ve edebiyatları bölümleri doğmuştur. 12. ve 13. yüzyıllarda Tuleytula Okulu'nun mütercimleri, Yunan, Süryani, Fars ve Hint bilginlerinin etkisini taşıyan Arapça ve İbranice metinleri tercüme ederek Doğu'yu Batı'ya taşıyabilmişlerdir. Bu tercümelerin çoğunluğu Müslüman veya Yahudi dönmelerden müteşekkil çevirmen birimlerinin eşleşmesiyle meydana gelmiş, metinler önce ana dillerine tercüme edilmiş, sonrasında Latinceye aktarılmıştır.[74]

Batı aydınları Doğu kültürüne duyduğu hasmane yaklaşımı, tercüme hareketinde de kimi zaman unutmamıştır. Zerkalî'nin eserlerinin yayılış hikâyesi, Batı'nın entelektüel alandaki toparlanışı hakkındaki anlatılarda hasıraltı edilen bir noktayı gösterir. Bu dönem anlatılırken, Antik Yunanlar ön plana çıkarılmakta, İslâm kaynaklarından alınan çağdaş bilgiler ise unutulmaktadır. Müslüman dünyasının tercüme edilmekte olan kütüphanelerinde, aynı zamanda Hint matematiği, Horasan ve Mâverâünnehir tıbbı üzerine eserler ile Endülüs'ün görkemli saraylarında üretilmiş yapıtlar da bulunuyordu. Bir anlamda, İspanya'nın Hıristiyan krallıkları, savaş vergileriyle (*parias, tributum*) Mülûkü't-tavâif'in ceplerinden para aşırmaktan, çeviri yoluyla beyinlerinden düşünce aşırmaya geçmişlerdi. Astroloji ve doğa bilimleri üzerine yazılmış Arapça risaleler, Tajo kıyısındaki ders odalarından çıkıp Pireneleri aşarak Batı'nın dağarcığına *algebra* (cebir), *algorithm* (logaritma) ve *alchemy* (simya) gibi kelimeleri kazandırdılar. Nitekim Arapçanın büyü üzerine eserlerinden oluşan zengin katalogu da Avrupalıların hizmetine sunulmuştur. Latin dünyasında büyücülerin yaptığı işe, *ars toledana* deniyordu.

İki yüzyıl boyunca fikir alışverişleri için bir takas odası rolü oynayan Tuleytula'nın *convivencia*sı, aynı zamanda bir arada yaşayan sıradan insanların çok daha mütevazı uğraşlarını da kapsıyordu. Müdeccenlerin, istisna kabilinden Musta'rib veya Yahudi meslektaşlarıyla birlikte yaptıkları akademik tercüme çalışmaları bir yana, esas olarak işçi ve zanaatçılardan –ve

[72] Temimî, *Beytülhikme*, s. 214-215.
[73] Temimî, *Beytülhikme*, s. 215-216.
[74] Allison Beeby Londsdale, "Directionality", *Encyclopedia of Translation*, s. 85.

çok sayıda köleden– oluştuğu düşünülmektedir. Ortaçağ İberyası'nın süsleme sanatları, Müdeccen etkisinin tanıklarıdır; eskiden Müslüman kontrolünde olan topraklarda çok sayıdaki kiliselerin tuğla mimarisi de öyle.[75]

İşbîliyeli John ve Cremonalı Gerard haricinde mütercimlerin hepsi belli alanlarda tercümelerle ilgilenmiştir. Abraham Bar Hiyya kendini matematik ve astronomiye vakfederken, Abraham b. Ezra ise Pierre Alfonso gibi astronomi, Dominique Gundisalvi felsefe, Hugues de Santalla astroloji ve gizli bilimler; Tivolili Plato matematik, astronomi ve astroloji, Rodolphe de Bruges astronomi üzerinde ihtisaslaşmıştı.[76]

Mütercimler arasında İtalyan menşei olanlar az ve nüfuz bakımından etkisiz olup sayıları sınırlıdır: Sienelı Bonaventure, Parmalı Egidius de Thebaldis, Petrus de Regium, Cremonalı Jean ve Jean de Messine.[77]

Tercüme faaliyetlerini himaye edenlerden birisi de Tuleytula Başpiskoposu Raymond'dur (1125-1152).[78] Raymond Hıristiyanların Müslümanların zengin medeniyetinden çok az haberdar olduğunu idrak etmiş ve belli başlı Arapça ana kaynakların tercümesi için İspanya'ya gelenlerden, Tuleytula'da yaşayan Müslüman ve Yahudiler ile İslâmî ilimleri öğrenen seçkinlerden bir topluluk teşkil etmiştir. Bu çalışmalar sırasında 75'i aşkın kitap ve ansiklopedi tercüme edilmiştir. Ernest Renan şöyle der: Rahip Raymond mütercim ve kâtiplerden oluşan zümrenin başkanlığını üstlendi. Bu zümre tarihte *Tuleytulalı Mütercimler Okulu* (Toledanos Colegio de Traductores) diye bilinir. Buranın mensupları matematik, gökbilimi, tıp, kimya, tabiat bilgisi ve tabiat tarihi, psikoloji, mantık ve siyaset alanındaki örneklemeleri tercüme ettiler. Mesela Aristoteles'in *Organon*'u ve bu esere Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman felsefecilerin ve âlimlerin yazdıkları şerhler bunlardandır."[79] Özetle Piskopos Raymond, Araplardan intikal eden bilimi elde edebilmek için gerekli koşulları sağlayan kişidir.[80]

Arapçadan Latinceye Çevrilen Kitaplardan Bir Seçki:

1. Kindî, *Risâle fi mâhiyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ*, Cremonalı Gerard.
2. Kindî, *Risâle Cevâhir/'Anâsiru'l-hamse*, Cremonalı Gerard.
3. Kindî, *Risâle fi'l-'akl*, Cremonalı Gerard.
4. Kindî, *et-Tevhîd*, Cremonalı Gerard.
5. Kindî, *Risâle fi'l-Ahkâm*, Cremonalı Gerard.

[75] O'Shea, *İnanç Denizi*, s. 195.
[76] Foz, *Le Traducteur*, s. 58.
[77] Foz, *Le Traducteur*, s. 75-76.
[78] Foz, *Le Traducteur*, s. 32.
[79] Temimî, *Beytülhikmet*, s. 200.
[80] Foz, *Le Traducteur*, s. 106.

6. Kindî, *Risâle fî taṣḥîḥi ḳavli Ebisḳılâus*, Cremonalı Gerard. (Bu eserin Kustâ b. Lûka'ya ait olduğu da ifade edilmektedir.)
7. Kustâ b. Lûkâ, *el-Fark beyne'n-nefs ve'r-rûh*, İşbîlyeli John
8. İbnü'z-Zerkâle, *Sefîhetu'z-Zerkâlî*, Yuhanna Birişiya
9. Sâbit b. Kurra, *Hareketu'l-Felek*, Cremonalı Gerard
10. Sâbit b. Kurra, *el-Medhel il'l-Mecestî*, Cremonalı Gerard
11. Ebû Bekir er-Râzî, *Kitâbü'l-Hâvî fi't-tıb*, Farraguth.[81]
12. Ebû Bekir er-Râzî, *Kitâbü'l-Cüderî ve'l-ḥasbe*, Fala.
13. Ebû Bekir er-Râzî,*Takasîmu'l-'ilel (Kitabü't-Taksîm ve't-teşcîr)*, Cremonalı Gerard.
14. Ebû Bekir er-Râzî, *Emrâdu'l-mefâsil*, Cremonalı Gerard.
15. Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu'l-Hevvâs*, Cremonalı Gerard.
16. Ebû Bekir er-Râzî, *Fi'l-Buzûr'l-cezriyye ve'l-'itriyye*, Cremonalı Gerard.
17. Ebû Bekir er-Râzî, *Fî'l-Emlâh*, Cremonalı Gerard.
18. Ebû Bekir er-Râzî, *Fî'l-Hammâm*, Cremonalı Gerard.
19. İbnü'l-Cezzâr, *Kitabü Tebâi'u'l-'akâkîr*, Sarakustalı Stefan.
20. Zehrâvî, *el-Cerrâhe*, Cremonalı Gerard.
21. Zehrâvî, *Kitabu't-Tasrîf*, Cenovalı Simon (Simon of Genoa)
22. İbn Sînâ, *el-Kânûn*, Cremonalı Gerard.
23. İbn Sînâ, *Ahkâmü'l-edviyyeti'l-kalbiyye*, Arnoldo de Villanova
24. İbn Sînâ, *Fî'n-Nefs*, İşbilyeli John.
25. İbn Sînâ, *'İlmü'l-hayvân*, Michael Scotus.
26. Fârâbî, *Şerhü kitabi'l-Mantık*, Almanyalı Herman.
27. Fârâbî, *Risâletü fi mahiyeti'n-nefs*, Seraşiye b. İshak.
28. Gazzâlî, *Tehâfetü'l-felâsife*, Dominicus Gundisalvi.
29. Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, Dominicus Gundisalvi.
30. Benû Musa b. Şâkir, *Kitabu'l-İhvatu's-selâse*, Cremonalı Gerard.
31. Hârizmî, *Muhtasar min hisabi'l-cebr ve'l-mukâbele*, Cremonalı Gerard.
32. Hârizmî, *Cedâvili-l-felekiyye*, Bathlı Adelard.
33. Ebu Ma'şer, *Kitabü'l-Hey'eti'l-felek*, Johannes Hispalensis.
34. Ebu Ma'şer, *Kitâbü'l-Kırânât* (*Kitâbü'l-Milel ve'd-düvel*), Johannes Hispalensis.
35. Ebu Ma'şer, *e'l-Medhalü'l-kebîr ilâ 'ilmi ahkami'n-nücûm*, Johannes Hispalensis.
36. Bettânî, *Kitabü Ma'rifeti metâli'i'l-bürûc fimâ beyne erbâ'il-felek*, Eflatun Albertini.

[81] Anjou hanedanından Kral Charles'ın isteği üzerine Sicilya'da Yahudi hekim ve mütercim Ferec b. Sâlim (Farraguth veya Farrachius) tarafından 1279'da *Liber Continens* adıyla Latinceye çevrilmiş ve Kuzey İtalya'nın Brescia kentinde 1486'da basılmıştır. 23 ciltlik bu eser 16. yüzyıl boyunca defalarca basılmıştır. Bkz. Esin Kâhya, "el-Hâvî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, C.XVI, s. 532-533. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-havi (30.6.2019).

37. Bettânî, *Kitâbü'l-Zîc*, Tivolili Plato.
38. Dımeşkî, *Usûl Oklides*, Cremonalı Gerard.
39. Ahmed b. Yusuf, *Kitâbü's-Semre*, Cremonalı Gerard.
40. İbnü'l-Heysem, *Kitabü'l-Menâzir*, Cremonalı Gerard.
41. İbnü'l-Heysem, *el-Fecr*, Cremonalı Gerard.
42. İbn Zehr, *Kitabu't-Teysîr*, Yakub Tebafinos.
43. İbn Rüşd, *el-Külliyât*, Armenfod.
44. İbn Rüşd, *Fi Cevheri'l-kevn*, Michael Scotus.
45. İbn Rüşd, *Şerhu's-Semâ' ve'l-alem*, Michael Scotus.
46. İbn Rüşd, *Şerhu'n-Nefs*, Michael Scotus.
47. İbn Rüşd, *Şerhu'l-Âsâri'l-'ulviyye*, Michael Scotus.
48. İbn Rüşd, *Kitâbü'l-Cedel*, Abraham de Balmes.
49. İbn Rüşd, *Tehâfetu'l-Tehâfate*, Calonymos ben Calonymos ben Meir.
50. İbn Rüşd, *es-Saade*, Abraham de Balmes.[82]
51. Ferganî, *Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları / Cevami' 'İlmu'n-Nücûm ve Usulu'l-Harekati's-Semaviye / Mecisti'ye Giriş Bölümleri Kitabı (Kitab el-Fusül'ul-Mudhal fi Mecisti / Elements of Astronomy /Astronominin Unsurları) Differentia Scientie Astronum*, İşbîliyeli John (Yuhanna).[83] Bu eserin ikinci Latince tercümesi *Liber de aggregationibus sciente stellarum et principiis celestium motuum* adıyla Cremonalı Gerard 1175'te yapmıştır. Söz konusu yapıt Yakub Anatoli tarafından *Qizzur almagasti* adıyla İbraniceye çevrilmiştir.[84]

Başka mesleklerin aksine mütercimler ve tercüme için 20. yüzyılın ortalarına kadar meslekî bir formasyon mevcut değildi. Tarihsel süreçte toplumsal ve siyasal gereksinimlerden hareketle bazı girişimler yapılmıştır. Mesela Fransa'da Colbert 1699'da Türkçe, Arapça ve Farsçadan Fransızcaya şerh ve yorum yapabileceklere eğitim verilmesini emretmiştir.[85]

Tuleytula Tercüme Okulu, Fransızcayı da etkilemiştir. Avrupa'da yerel ve ulusal dillerin gelişimi 11. yüzyılda yani Tuleytula'daki tercüme faaliyetleri ile başlamıştır. Eski Fransızcanın ilk örneklerine 13. yüzyıla kadar rastlanmaz. Ondan önce manastırlarda münhasıran Latince tercümeler icra edilirdi. Tuleytula Okulu Avrupa'da tercüme tarihinin dönüm noktasını teşkil eder. Buradan klasik Latinceye tercümeler yapılmış, bu dilden Romen dilleri ve özellikle Fransızca ortaya çıkmıştır. 11. ve 12. yüzyıllarda

[82] Fadıl el-Hüseynî, *Âfâku'l-hed'areti'l-Arabiyyeti'l-İslâmîyye*, Darü'ş-Şurûk Yayınevi, Amman 2006, s. 267-268.
[83] Burnett, *Al-Qabisi (Alcabitius)*, s.4; Unat, "Fergânî", s. 405.
[84] Unat, "Fergani", s. 416, 418.
[85] Dorothy Kelly – Anne Martin, "Training and education", *Encyclopedia of Translation*, s. 294.

Tuleytula'da Arapça felsefi ve bilimsel eserler Latince ve mahalli dillere tercüme edilirdi.[86]

Galen'in tıp çalışmalarında ihtisaslaşan Afrikalı Constantin (ö. 11. yüzyıl), Afrika dönüşü Monte Cassino manastırında yaşamış ve tercüme faaliyetini başlatmıştır. Onu Pythagoras, Platon, Aristoteles ve Hipokrat'ın alanlarına eğilen Salerno Piskoposu l. Alfanus (ö.1085) takip etmiştir. 12. yüzyılda yapılan tercüme çalışmalarının çoğu, Endülüs ve Güney Fransa'da yapılmıştır. Başpiskopos Raymond (1125-52) tarafından kurulan Tuleytula Tercüme Okulu'nun temeliyle Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında sağlam bir işbirliği gelişmiştir. En iyi tercümanlar Raymond'un halefi Başpiskopos John zamanında ortaya çıkmıştır. Mesela Aristoteles ve Müslüman şarihlerinin (İbn Rüşd ve İbn Sînâ gibi) eserlerini tercüme eden Dominicus Gundisalvi, İşbîliyeli John, Cremonalı Gerard (1114-87) ve Tuleytulalı Peter bunlardandır. Amable Jourdain bu tercümanların listesini 1819'da yayımlamıştır.[87] Kuran'ın bazı Latince tercümeleri de bu dönemde yapıldı. Aristoteles ve diğer Yunan filozoflarının eserleri 12. ve 13. yüzyıllarda Arapçadan Latinceye çevirilerle üniversitelere tanıtıldı. "Aristoteles'in Arap elbisesiyle ortaya çıkışı ve nüfuz etmesi Ortodoks çevrelerde tepkiyle karşılandı. Putperestlik (pagan) etkisinde olduğu gerekçesiyle Aristoteles birçok önemli yerde yasaklandı." Aristotelesçiler doğrudan Yunanca metinlerden tercümeler yapmaya başladılar.[88]

12. YÜZYIL MÜTERCİMLERİ

Bu yüzyıldaki mütercimlerin çalışmaları elli yıldan fazla bir zaman dilimini kapsar. Bu dönemde en göze çarpan çalışmalar, Başpiskopos Jean'ın Toledo Kilisesi'ne başkanlık ettiği 1152-1166 yıllarından Cremonalı Gerard'ın 1187'de çekilmesine kadar geçen sürede ortaya çıkmıştır. Bu sürede yüzden fazla bilimsel ve felsefi eser tercüme edilmiştir. Cremonalı Gerard'ın gelişiyle tercüme faaliyetleri yeni bir düzey kazanmış ve daha önce yapılan bazı çalışmaları kendisi sürdürmüştür. İlk kuşak çevirmenlerden olan Abraham ben Ezra'nın yaptığı bir kısım çalışmaları Gerard sürdürmüştür. Büyük Yunanca metinleri de içeren Arapça metinleri Latinleştiren bu çevirmenlere ilişkin birtakım bilgi eksiklikleri ve hatalar mevcuttur. Bu kişilerin ilk isimleri bilinmemektedir. Mesela bazen Hermannus Germanicus ve Robertus Anglicus gibi tanımlamalarla milliyetine, Cremonalı Gerard (Ghe-

[86] Myriam Salama-Carr, "French tradition", *Encyclopedia of Translation*, s. 404-405.

[87] Geniş bilgi için bkz: Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristoteles et sur les commentaires grec sous arabes employés par les docteurs scholastiques*, Fantin Yayınevi, Paris 1819.

[88] Louis K. Kelly, "Latin tradition", *Encyclopedia of Translation*, s. 480-481.

rardus Cremonensis) gibi doğum yerine veya Dominicus Archidiaconus benzeri mesleğine ve makamına yönelik betimlemeler kullanılmıştır. Bir kişinin birden fazla yazılışıyla da karşılaşılmaktadır: Gundisalvi, Dominicus Gundisalvi, Domominicus Archidiaconus ve Johannes Gundisalvi. Bu tür zorluklar hayatları hakkındaki doğru bilgileri elde etmeyi güçleştiriyor. İber yarımadasından veya İtalya ve İngiltere'den gelen mütercimlerin hepsi Tuleytula'da bizzat çalışmamış, bir kısmı başka şehirlerde yaşamış, bazılarının oradakilerle irtibatları olmuştur.[89]

ÖNCÜLER VE İLK NESİL

Bu grup 1115-1130 arasında tercüme faaliyetlerini başlatan ve Cremonalı Gerard'ın ortaya çıkmasından önceki (1130-1160) dönemde gelişen tercüme hareketini üstlenenlerdir.

Abraham Bar Hiyya

Abraham Judaeus Savasorda, Abraham ha-Nasi veya kısaca Savasorda adıyla da bilinen Abraham, faaliyetlerine Tuleytula'da başlamadı. Endülüs'te büyüyen bu kişi, Tivolili Plato ile tanışmadan önce bir kaç sene Barcelona'da çalışmıştır. Arapça eserlerin Romen diline şifahen aktarımına aracı olmuştur. Zira Romen dilini bilen Tivolili Plato Arapçayı doğrudan Latinceye tercüme edemiyordu. Bu ikilinin 1134-1145 yıllarındaki birlikteliği matematik, astronomi ve astroloji ağırlıklı bir düzineden eksik olmayan çalışmanın tercümesiyle neticelenmiştir. Musullu gökbilimci Ali b. Ahmed el-İmrânî'nin (ö. 955-56) *Fi İhtiyârâti's-Sâ'ât* adlı eserinin *In electionibus horarum'u* adıyla Barcelona'da 1134'te Latinceye çevrilen tercümesi buna bir örnektir. Onun en iyi tanınan tercümesi Batlamyus'un felsefe ve astroloji üzerine yazdığı *Dört Kitabı / Quadripartitum*'ıdır. Savasorda'nın kendisi de matematik ve astronomi üzerine İbranice birkaç çalışmaya imza atmıştır. Matematik ve astronomi uzmanı Arapça, İbranice ve Romen dillerini bilen Bar Hiyya Latin bilginlerine sözlü tercümanlık hizmeti de vermiştir.[90] Bar Hiyya, Arap kültürü ve bilimini İbranileştiren kişilerden olup, özellikle astroloji ilminin Yahudilerden alındığını iddia etmiştir. Eski Ahit'i astroloji yönünden ilk yorumlayan kişidir. Bar Hiyya'nın Latince ve İbraniceye kazandırdığı *Ahkâmu'n-Nücûm* (Yıldızların Kuralları) adlı eseriyle Batı'ya astrolojiyi tanıtmıştır. İbn el-Müsenna'nın (al-Muthanna) el-Harezmî'nin astronomi cetvellerine ilişkin şerhini İbraniceye çevirmiş

[89] Foz, *Le Traducteur*, s. 39-41.

[90] Burnett, *Al-Qabisi*, s. 1; Foz, *Le Traducteur*, s. 43-44; Paola Zambelli, *The Speculum Astronomiae and its Enigma Astrology, Theology and Science an Albertus Magnus and his Contemporaries*, Springer Science Business Media Yayınları, Berlin 1992, s. 238.

ve bu tercümenin Arapça asıl nüshası günümüze ulaşmamıştır. Bu eserin Latincesini Santallalı Hugh yapmıştır.[91]

Abraham B. Ezra

Abraham Bar Hiyya'nın çağdaşı, İtalya, Fransa ve İngiltere'yi gezen Tuleytula asıllı Abraham b. Ezra, 10. yüzyılın sonlarında doğmuş ve 1167'de ölmüştür. İbn Ezra Arapça, İbranice, Romen ve Latince dillerini biliyordu. Matematik, astronomi ve astroloji alanlarında çalışmalar yapmış olan İbn Ezra dinsel ve gayridinî şiirler ile Kutsal Kitap yorumlarını kaleme almıştır. Ezra 1154'te çok sevdiği astronomi cetvellerine ilişkin Latince *Fundamenta Tabularum*'u yazmış ve Arapça astronomi cetvellerini 1160'ta İbraniceye çevirmiştir.[92] Abraham ibn Ezra, Ortaçağ felsefesi ve ilahiyatında, İskenderiyeli Filo (Philo of Alexandria), Sadiya Gaon, Judah Halevi, Solomon ibn Gabirol (İbn Cebirol), Musa b. Meymun (Moses Maimonides) ve Abraham ibn Daud gibi Yahudi bilginler sistematik biçimde melekleri "*melek ilmi / angelology*" ele almışlardır.[93]

Bathlı Adelard (Adelard of Bath)

Aethelard, Adelardus Bathonensis, Adelardus Bathensis ve Adelardus Badunensis adlarıyla bilinen ve bir Benediktin papazı olan Adelard'ın 1080'lerde doğduğu tahmin edilmektedir. Bath Piskoposu Jean de Tours'un yönlendirmesiyle ülkesi İngiltere'den Tours kentine eğitim almaya gider. Onun Sicilya ve bazı Ortadoğu ülkelerine gittiği meselesi açık değildir. Endülüs menşeli Arapça yazmaları tetkik eder. Adelard'ın Latincede en iyi bilinen çalışması Arapça Euclides Elementleri'dir. Latinceye kazandırdığı el-Harezmî'nin *Astronomi Cetvelleri*'ni Pierre Alphonse geliştirmiştir. Son yıllarda yapılan araştırmalarda Bath'ın üç farklı Euclides nüshasına imza attığı anlaşılmaktadır. Birinci nüsha Arapça metnine göre tamamlanmış, ikincisi metni tamamlanmamış şema ve çizim ağırlıklı; üçüncüsü ise daha fazla yorum içerir. 12. yüzyılda en fazla okunan ikinci metni teşkil eden bu eser, bir yüzyıl sonra Roger Bacon'ın dikkatini çekmiş ve buna vurgu yapmıştır. Adelard'ın astrolojiye ait üç kısa incelemesi de var. *Doğan Terbiyesi ve Avcılığı* (De cura accipitrium), mektuplaşmalardan çıkan *Felsefi Risaleler* (De eodem et diverso), Arap rakamlarını tanıtma ve eşyanın doğasına ilişkin yazılar, tabiat ve usturlap hakkında çalışmaları mevcuttur. Adelard

---

[91] Thomas F. Glick, "Translation Movements", *Medieval Science, Technology and Medicine An Encyclopedia*, (edt. Thomas F. Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis), Routledge Yayınları, New York 2016, s. 484.

[92] Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 64; Foz, *Le Traducteur*, s. 44.

[93] Stephen F. Brown – Juan Carlos Flores, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, The Scarecrow Press Yayınları, Lanham, Maryland – Toronto – Plymouth 2007, s. 17.

Arapların ilmi seviyesini yakalamada kendisini yetkin kılamamış, sadece tercümeyle yetinmeyerek, çalışmalarında Arap araştırmalarına (*arabum studia*) göndermelerde bulunmuştur.[94]

Bathlı Adelard 13. yüzyılın başlarında *Ysagoge minor* adlı özetle, fende ve özellikle astronomide etkileyen Ebu Ma'şer el-Belhî'nin (787-886) önemli eseri *Kitabu'l-Medhalu'l-Kabir* / كتاب المدخل الكبير إلى علم أحكام النجوم، */ Gökbilimine Büyük Giriş Kitabı / The book of the Great Introduction to Astronomy*'i Latin dünyasına ilk defa tanıtır. Bu eserin tamamını İşbîliyeli John (1133'te) ve Carinthialı Herman (1140'te) çevirir. Ebu Ma'şer'in görüşleri Roger Bacon ve Büyük Albert (Albert the Great) gibi düşünürler için yol gösterici olmuştur. Gökbilimden tarihe kadar değişik konuları içeren *Kitabun İktirani't-Tahsîn fî Burci's-Seretân* / كتاب اقتران النحسين في برج السرطان */ The Book of Conjuctions* yapıtı da Ortaçağ düşünürlerini tesir altına almıştır.[95]

12. yüzyıl Avrupası'nın bilgiyle mücehhez en önemli şahsiyeti sayılan Adelard, önde gelen mütercimlerden Petrus Alfonsi gibi ihtiyatlı tutumu yeğlemeyip, geleneği hiçe sayarak ilim peşine düşen Hıristiyan bilginlerine aleni olarak Müslümanların ilmini ulaştıran kişidir. O kendisini bir dünya vatandaşı olarak görüyordu: "Doğdum ve bütün dünyanın kraliyet sarayında büyüdüm".[96]

Dominique Gundisalvi

Arapça metinler tercümanı olarak anılan ve birkaç felsefi risale kaleme alan[97] Gundisalvi birden fazla isimle anılmıştır: Dominico Archidiacono, Dominicus Gundisalvi, Archidiaconus Toleti, Dominicus Gundisasalini, Do. Cundisalvo, Archidiacono Toletano, Gundisalvi, Johanes Gundisalvi,

---

[94] Foz, *Le Traducteur*, s. 44-46; Hermes, *Disciplina Clericali*, s. 75.

[95] Brown, *Medieval Philosophy*, s. 2. Ebû Ma'şer Cafer b. Muhammed b. Ömer el-Belhî, Mevlânâ'nın geldiği Horasan'daki Belh'te (günümüz Afganistanı'nda) doğup ilk eğitimini burada tamamlamıştır. Me'mun (813-833) döneminde Bağdat'a gelmiş ve 47 yaşına kadar Hadisle uğraşıp el-Kindî ile mücadele etmiş ve bu sırada matematik ve gökbilimiyle de ilgilenmiştir. Batı'da Albumasar olarak bilinen Ebû Ma'şer astrolojiyi temellendirmiştir. Ona göre "zamanı belirleyen ve mevsimlerin meydana gelmesini sağlayan yıldızlar elbette her şahsın ahlâk, karakter ve psikolojik yapısı üzerinde de etkili olacaktır." Onun yapıtları modern çağın başlarına kadar astrolojiye inanan veya inanmayan herkes için temel kaynak teşkil etmiştir. Burçların birbirleriyle ve insanlarla ilişkilerini, güneşle ayın yeryüzüne etkisini, gezegenlerin güçleri ve aralarındaki bağlantıları gibi astrolojiye ilişkin temel bilgileri inşa etmiştir. Onun *Kitabu'l-Medhalu'l-Kabir*'i 1485-1515 yılları arasında Avrupa'da yedi defa basıldı. Kitap 13. yüzyılda İbraniceye, 14. yüzyılda Almanca ve İngilizceye çevrildi. Hıristiyan dünyasında büyük tesir bırakan bu eserle, o dönemdeki insanlar denizlerdeki gelgit hareketlerini öğrendiler. Geniş bilgi için bkz. Muammer Dizer, "Ebû Ma'şer el-Belhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c.X, s. 182-184. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-maser-el-belhi (6.12.2018).

[96] Hermes, *The Disciplina Clericalis*, s. 75.

[97] Brown, *Medieval Philosophy*, s. 133-134.

Gundissalinus vb. Tarihçiler bunları farklı kişiler sanıyordu. Nicolas Antonio, 1788'de felsefi çalışmaları tercüme eden Gundisalvus, Gazalî'nin felsefesini Tuleytula'da Latinceye çeviren Segovia başdiyakozu Dominique, İbn Sînâ'nın fiziğini Solomon'la birlikte tercüme eden Jean Gundisalvi gibi üç değişik şahsiyetin bulunduğunu beyan eder. Gazalî'nin Fransız Milli Kütüphanesi'nde *Makâsidi'l-Felâsife* yazma nüshasının üzerinde: "Incipit liber Philosophy Algazel translatus to Magistro Dominico archidiacono Segobiensi apud Toletum ex arabico in latinum / Felsefe konusundaki Gazalî'nin bu kitabı Tuleytula'da Arapçadan Latinceye Segovia başdiyakozu Dominicus efendi tarafından yapılmıştır" notu düşülmüştür. Fakat 19. yüzyıldan itibaren araştırmacılar Gundisalvi'nin tek bir kişi olduğu sonucuna vardılar. Cuellar'ın küçük bir beldesi olan Segovia piskoposluğu 12. yüzyılda Toledo ile yakın ilişkilere sahipti. Farabî'nin dört ve İbn Sînâ'nın iki risalesinin aralarında bulunduğu felsefi eserlere ilgi duyan Gundisalvi, *De scientiis* ve *De devisione philosophie* gibi çalışmalara imza atmıştır.[98] Yeni Platoncu metafizik görüşleri nedeniyle kendi cemaatinden dışlanınca yoksulluğa düşen ve genç yaşta ölmesine rağmen günümüze kadar ismi unutulmayan Endülüs Yahudi kültürünün önde gelen düşünür ve şairlerinden Solomon ibn Gabirol'un / Avicebron (1021-1058) *Meqor Hayim / The Fountain of Life / Hayat Membaı* eseri Dominicus Gundissalinus ve Johannes Hispanus'un Latince *Fons Vitae* adı verilen tercüme sayesinde kaybolmaktan kurtulmuştur. İbn Gabirol metafizik ve kozmoloji üzerine özgün fikirlerinde Musevî kaynaklarından istifade etmediğinden, Yahudi felsefesi üzerindeki tesiri sınırlı kalmış ve bu yapıt İbraniceye tercüme edilmemiştir.[99]

Dalmaçyalı Hermann

Arapçadan Latinceye matematik, astroloji, İslâm ve kozmoloji metinleri çeviren Hermann, Kuzey Balkan asıllı bir Slav olup, Sclavus, Dalmata ve Carinthialı Hermann isimleriyle anılmıştır.[100] Muhtemelen 1113 ile 1154 yılları arasında yaşamıştır. Paris veya Chartres'ta eğitim gören, 1138-1143 yıllarında Güney Fransa ve Kuzey İspanya'da bulunan, Batlamyus'un *Almagest*'ini tercüme edenler arasında da bulunan Pamplona başdiyakozu Kettonlu Robert ile çalışmıştır. Ebro nehri kıyılarında 1141'te astronomi çalışan Peter (the Venerable) gözetiminde temel İslâmi kaynakların çevrilmesinde de yer almıştır. Chartreslı Thierry'den eğitim alan Hermann, Bat-

[98] Foz, *Le Traducteur*, s. 47-48; Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 62.
[99] Brown, *Medieval Philosophy*, s. 115.
[100] Charles Burnett, "Hermann of Carinthia", *Medieval Science, Technology and Medicine An Encyclopedia*, (Ed. Thomas F. Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis), Routledge Yayınları, New York 2016, s. 220.

lamyus'un usturlap hakkındaki *Planisphere* gibi bazı tercümelerini ona ithaf etmiştir.[101]

Hermann'ın tek öğrencisi Bruggelü Rudolph'un usturlap hakkındaki risalesi *Planisphere*'de birlikte yer almıştır. Astroloji ile ilgilenen Hermann, Robert'ten kendisi için bu alanda risaleler tercüme etmesini talep etmiştir. Bu bağlamda el-Kindî'nin *Iudica*'sını tercüme etmiş ve *De occultis* adı verilen kayıp hazineyi ortaya çıkarmıştır. *De occultis*'in başka bir bölümü ise gene Hermann'ın talebi üzerine Santallalı Hugo tarafından yapılmıştır. Bu da Hermann'ın Hugo ile işbirliğine işarettir.[102]

Santallalı Hugues

Münhasıran Arapça astronomi ve astroloji eserlerin Latinceye kazandırılmasını himaye eden Başpiskopos Raymond'un (1115-1152) hemşehrisi Piskopos Michel'in gözetiminde çalışmalarını sürdüren ve bazı çalışmalarını ona ithaf eden İspanyol din adamı Hugues, Hugo Sanctallensis, Hugo Sandalensis, Hugo Strellensis ve Hugo de Santalia gibi isimlerle anılmıştır. Mezkur şahıs 12. yüzyılın ilk yarısında Aragon'daki Tarazona'da tercüme çalışmalarına başlamış ve astroloji içerikli bir düzine eseri İspanyol toplumuna kazandırmıştır. Kehanet, fal/reml ve simya gibi gizli ilimlere de ilgi duyuyordu. *Liber trium iudicum* tercümesinin 1151'den önce yapılmış olduğu farzediliyor. Keza Batlamyus'un *Centiloquium*'u, İbn Sehl'e ait olduğu da ifade edilen Ömer ibn Farruhan et-Taberî'nin *Iudicia*'ndan evvel tercüme edilmiştir. Ebu Ma'şar'ın kitabını *Maius introductorium* ismiyle Latincede gün yüzüne çıkartmıştı. "İbn Sehl'in altıncı risalesi" 1138'de, diğer beş risale ise Hermann veya Hugo tarafından neşredildi.[103]

İşbîliyeli John

İşbîliyeli John'un kimliği hakkında muhtelif tartışmalar ve farklı görüşler mevcuttur. Bu kişinin Johannes Avendehut, Johannes Hispanus, Joannes Hispanus, Johannes Hyspalensis ve Lunensis, Johannes Hispalensis ve de Limensis, Johannes Toletano, Johannes Hispanicus, Joanne Hispalensi, Avendeuth, Auendeuth, Avohavet, Auohaueth, Avendath, Avendebech, Abendana ve Avendar gibi değişik isimlerle tarihçilerin karşısına çıkması karışıklığa yol açmıştır. Uzmanlar ortak bir görüşte buluşamamıştır. Manuel Alonso, Hispanus'u Hispalensis'ten ayırmak gerektiğini, onun Katolikliğe girmiş bir Yahudi filozof olduğunu, İbn Daud olan hakiki isminin din değişiminden sonra Avendeuth'a dönüştüğünü kaydeder. Marie-Thérèse d'Alverny ise bu hususta üç farklı kimliğe vurgu yapmaktadır: Yahudi

[101] Foz, *Le Traducteur*, s. 48-49; Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 62.
[102] Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 63.
[103] Foz, *Le Traducteur*, s. 49; Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 63, 69, 79.

bilgin Avendeuth, Toledo Kilisesi mensubu rahip Johannes ve Musta'rib (Mozarab) İşbîliyeli John (John of Seville). Richard Lemay ise İspanyalı John, Toledolu John, Lunalı John, John David (İbn Davut veya Avendeuth) isimlerinin hepsinin İşbîliyeli John'a işaret ettiğini kaydetmektedir. Tarihsel bilginin farklı yorumlanmasından mütevellit değişik isimler belirmiştir. Sadece bilimsel araştırmalar ve onun imzasından çıkan eserlerin karşılaştırılmasıyla bu farklılık izale edilebilir. Kısıtlı olanaklar ve o devrin koşullarından ötürü bir karara varmak imkânsızdır. İster Musta'rib, ister Yahudi asıllı olsun, onun bu yoldaki uğraşısı göreceli olarak kısa (1133-1142) veya uzundur (1130-1180). Sevillalı John adını tercih eden şahıs, 1130'dan itibaren tercümeye başlamış ve Dominique Gundisalvi ile birlikte *De Anima*'yı çevirmiştir. O aynı zamanda astronomi, astroloji, aritmetik ve tıp alanlarında çeşitli bilimsel çalışmalara imza atmıştır.[104]

Tuleytula ile ismi örtüşen ve önemli çalışmalarını burada yapan ilk mütercim İşbîliyeli John (John of Seville), meslekî yaşamına İşbîliye'de başlamıştır. Lemay, John'un Ebu Ma'şar'ın *De magnis coniunctionibus* ve Tuleytula Piskoposu Raymond'a ithaf ettiği Qusta bin Luqa'nın *De differentia spiritus et anime* tercümelerinde onun Tuleytula lehçesini kullandığını ortaya koyar.[105]

O, *Almagest*'in ilk kısmını teşkil eden el-Fergânî'nin astronomi hakkındaki yapıtını *Rudimenta* adıyla çevirmiştir.[106] John'un, Batlamyus'un astronomi üzerine yazdığı *Almagest*'i ilk defa Arapçaya çeviren olduğuna inanılan Sahl bin Bişr'in (786-845) astroloji konulu *Iudica* eserini tercüme ettiği de öne sürülmektedir.[107]

Pierre Alphonse (Petrus Alfonsi)

İspanyolcada Petrus Alfonsi veya Pedro Alfonso olarak bilinen ve doğduğu Veşaka'da (Huesca) 1106'da 44 yaşındayken Yahudilikten Hıristiyanlığa geçip Aragon Kralı I. Alfonso'nun ismini alan haham Mose Safardi, Yahudilerin Hıristiyanlığa karşı yaptığı saldırılara cevap maksadıyla *Dialogi* veya *Dialogus contra Judaeos*'u yazmıştır.[108] Menocal, Mose'nin ilk yıllarına ilişkin bilgilerin yetersizliğine işaretle muhtemelen İspanya'nın güneyinde doğduğunu, Müslümanların elinde bulunan Kuzey İspanya'daki Huesca'ya gittiğini ve burada İbranice eğitimini sürdürdüğünü öne sürer.

[104] Foz, *Le Traducteur*, s. 50.
[105] Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 62.
[106] Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 64.
[107] Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 75.
[108] Carmen Cardelle de Hartmann - Philipp Roelli (Edt.), *Petrus Alfonsi and his Dialogus Background Context Reception*, Sismel Edizoni del Galiuzzo Yayınları, Frienze 2014 https://docplayer.org/14074059-Petrus-alfonsi-and-his-dialogus.html (6.2.2019); John Tolan, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainesville: University Press of Florida, 1993.

İngiltere'deki ilk Arapça uzmanı unvanını kazanmış[109] ve 1110 yılları civarında İngiltere kralı Henry'nin (1100-1135) doktoru olarak hayatını devam ettirmiştir. Müslümanların astronomi bilgisine vâkıf Walcher de Malvern'in yanında bulunmuştur. Millas Vallicrosa, Adelard de Bath'a (1126) atfedilen el-Harezmî'nin *Astronomi Cetvelleri*'nin Latince tercümesinin, aslında 1115 civarında Pierre Alphonse tarafından yapıldığını ileri sürmüştür. Pierre çok dilli ve bilim dallarını bilen birisiydi. Onun 12. yüzyılın başlangıcında yaptığı bazı çalışmalar meçhul kalmıştır. Günümüz tarihçi ve araştırmacıları onun Adelard de Bath'ın yardımına koştuğuna işaret eden ipuçlarına değinirler.[110]

Pierre Alphonse *Kelile ve Dimne* gibi Arap ve Hint kültürü hikâyelerinden esinlenerek Hıristiyan din adamları için *Disciplina clericalis*'i yazmıştır. Bunu önce Arapça yazmış, sonrasında Latinceye çevirmiştir.[111] Bu çalışmasıyla Avrupa'da hikâyeciliğe ivme kazandırmış, *Kelile ve Dimne*, *Sindabat Hikâyeleri* ve *Binbir Gece Masalları* gibi eserlerin yayımlanmasına âdeta ön ayak olmuştur.[112] Alphonse'un Latince yazdığı bu eser 12. yüzyılda önce Fransızcaya, ardından 14. ve 15. yüzyıllarda İspanyolca, Katalanca, Gasconca, İtalyanca, Almanca, İngilizce ve hattâ İzlanda dilllerine çevrilmiştir.[113]

Jacques de Virty, Nicholas Bozon ve Hovedenli John gibi yazarlar, 12. ve 16. yüzyıllar arasında 63 adet Latince nüshası bulunan *Disciplina clericalis*'inden (*Yazarların Eğitilmesi*) isitifade etmişlerdir. Yazma nüshası şu an Worcester Katedralinde muhafaza edilen ve 15. yüzyılda İngilizceye tercüme edilen bu eser, Orta Dönem İngiliz Edebiyatı'nın (*Middle English Literature*) yanısıra Avrupa edebiyatının neredeyse tamamını etkilemiştir.[114] Belçikalı ünlü Arapça ve İbranice uzmanı Liege Üniversitesi'nden şarkiyatçı Victor Chauvin (1844-1913) bibliyografik çalışmasında Avrupa'daki aydınların bu yapıttan büyük oranda etkilendiklerini belirterek aşağıda

[109] Menocal, *Ornament of the World*, s. 133-135.

[110] Foz, *Le Traducteur*, s. 51.

[111] Alphonse'un bu kitabı için bkz: Hermes, *The Disciplina Clericalis*, 1977; William Henry Hulme, *Peter Alphonse's Disciplina Clericalis* (İng. çev.) *from The Fifteenth Century Worcester Cathedral Manuscript F.172*, Western Reserve University Yayınları, Cleveland, Ohio 1919, s. 5. https://ia800205.us.archive.org/34/items/cu31924026493514/cu31924026493514.pdf (11.11. 2018); David Wacks, "Conflicted Identity and Colonial Adaptation in Petrus Alfonsi's Dialogus Contra Judaeos and Disciplina Clericalis." *Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, edt., Gregory B. Kaplan & Amy Aronson-Friedman, Brill Yayınları, Leiden 2012. 69-90. http://www.brill.nl/marginal-voices 11.11.2018.

[112] E. D. Abdunnebi İsteyfo, "Butros Alfonsi Cisru'l-Edebi'l-Arabiyyi ila'l-Edebi'l-Avrubiyyi", *Mecelletu Mecma' el-Luğatu'l-Arabiyye bi Dimeşk*, Şam Ekim 2016, c. LXXXIX, S.1, s. 48. https://www.anisstaif.com/downloads/peter-alphonse.pdf (11.11.2018).

[113] Hermes, *The Disciplina Clericalis*, s. 5.

[114] İsteyfo, "Butros Alfonsi", s. 53-56.

bazı örnekleri verilen şahsiyetleri dile getirmiştir:[115] 1) *Novelliere*'i 1554'te yazan meşhur İtalyan yazar Matteo Bandello (1485-1561). 200 adet küçük hikâyenin toplandığı bu eser Fransızca ve İngilizceye tercüme edilmiş, William Shakespear'in *Romeo ve Juliet* ile *On İkinci Gece* gibi oyunlarına ilham kaynağı olmuştur. 2) İtalyan yazar Giambatista Cinthio Giraldi (1504-1573). 3) İngiliz rahip ve şair John Lydgate (1360-1451). 4) İtalyan yazar Giovanni Francesco Straparola (1480-1557). 5) İngiliz şair John Gower (1325-1408). 6) 12. yüzyılın sonlarında Fransa'da doğup edebî çalışmalarının büyük çoğunluğunu İngiltere'de veren şair Marie de France. 6) Alman tiyatro yazarı ve felsefeci Christian Friedrich Hibbel (1813-1863), 7) Alman tiyatro yazarı ve şair Sachs (1494-1576).[116] Chauvin, Alphonse'un *Disciplina clericalis* kitabının keza Avrupa'daki birçok hikâye ve şiir anlatımlarına ve biçimlerine de yön verdiğini örneklendirmektedir: 1) Kısa mizahi şiir ve hikâyeler türü Fabliaux, 2) Latin hikâyeleri *Gesta Romanurum*, 3) Yedi Bilge hikâyeleri *The Seven Wise Masters*, 4) Kısa İtalyan hikâyeleri *II Novellino / Cento nouvelle antiche*. Kısacası Alphonse'un Endülüs'teki İslâm medeniyetinden etkilenerek kaleme aldığı doğu hikâyelerini içeren bu eserle, daha önce Avrupa'da bilinmeyen ve görülmeyen *Novella* denilen hikâyeci nesir tarzının doğmasına vesile olmuştur.[117]

İngiltere'de Geoffrey Chaucer'in (1342-1400) 1387'de yayımladığı *Canterbury Hikâyeleri / The Canterbury Tales*[118] ile İtalya'da Giovanni Boccaccio'nun *Decameron*'u keza Petrus'tan etkilenilerek yazılmıştır. Petrus fiziken küçük olan bu eseriyle "Arap Evini" "Latin Evi"ne taşımış ve henüz iptidai durumda bulunan yerel Avrupa'daki mahalli dillerin tümünü modern Avrupa dillerine dönüşümüne katkı sağlayarak hikâyeciliği başlatmıştır.[119]

Petrus, Latin Hıristiyanlığının İslâm ve Yahudiliğe karşı polemik savaşlarını ve teolojik çatışmaları tanzim etmiş, o âna kadar sadece Endülüs Müslümanlarının yararlandığı kültürel ve düşünsel üstünlük ve gelişimin tümünü Hıristiyan Avrupa'ya tanıtmayı da başarmıştır.[120]

---

[115] Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages Arabes 1810-1895*, Liège: Vaillant-Carmanne and Leipzig, O. Harrassowitz 1892-1922, C.IX, s. 1-44.
[116] İsteyfo, "Butros Alfonsi", s. 56-59.
[117] İsteyfo, "Butros Alfonsi", s. 59-62.
[118] Chaucer'in İslâm kültüründen etkilenmesi hakkındaki bir doktora tezi için bkz: Shazia Jagot, *Fin' Amors, Arabic Learning, and the Islamic World in the Work of Geoffrey Chaucer*, School of English University of Leicester, Leicester 2013. https://lra.le.ac.uk/bitstream/2381/28754/1/2014jagotsjphd.pdf (6.2.2019).
[119] Menocal, *Ornament of the World*, s. 136.
[120] Menocal, *Ornament of the World*, s. 141.

Tivolili Plato

Hemşerisi Cremonalı Gerard'dan daha az tanınan, Latince ismi Plato Tiburtinus, memleketi Tivoli'den İspanya'ya gelip 1134-1145 yılları arasında Arapça veya İbranice eserleri çevirmiştir. *Usturlab*'ı Sevillalı John'a ithaf etmesi, Plato'nun onunla temas halinde olduğuna işarettir. Barcelona'da Abraham Bar Hiyya ile beraber çalışan Plato'nun Abraham'ın geometri üzerine yaptığı çalışmaları Latinceye çevirdiği anlaşılmaktadır.[121]

Robert De Chester

Roberto Castrensis, Roberto Cestrensis, Roberto Retinensis, Roberto Ostienis, Roberto Ketinensis, Roberto Astensis ve Robertus Anglicus gibi değişik adlarla tanınmış, Fransa, İtalya, Dalmaçya, Yunanistan ve Asya'ya gitmesinin ardından 1140-1147 yılları arasında İspanya'da yaşamıştır. 1143'te Pamplona piskoposu olarak görev yapan Robert, 1145'te Segovia'da el-Harezmî'nin cebirini Latinceye çevirmiştir. Yaşamının sonunda 1147'de İngiltere'ye geri dönmüş ve kimya üzerine bazı Arapça metinleri de Latinceye kazandırmıştır. Robert, Ebro Vadisinde Dalmaçyalı Hermann ile de çalışmış ve 1140'lı yılların başında Arap astronomisi hakkında çeşitli metinleri Latinceye kazandırmıştır. Peter de Venerable'ın desteğiyle girişilen Kuran tercümesi çalışmalarına da 1142'de katılmıştır. Robert, çağdaşı bütün bilginler gibi muhtelif ülkeleri dolaşmasının akabinde, "yeni fikirler ve düşünceler toprağı" Endülüs ve İber yarımadasına gelmiştir.[122]

İKİNCİ NESİL

Cremonalı Gerard ve Özellikleri

Tuleytula çevirmenlerinin en üretkeni Gherardus Cremonensis diye de bilinen Gerard, 1116 yıllarında Lombardiya'da Cremona'da doğdu. İlk ilmî çalışmalarına doğduğu kentte başlamış ve sonrasında ömrünün yaklaşık 43 yılını geçirdiği Toledo'da 1187'de ölmüştür. Batlamyus'un *Magest*'isine ulaşabilmek amacıyla Toledo'ya gelen Gerard, Latince kültürünü de buraya taşımıştır. Gerard, Toledo'ya 1141'de vardığında zengin Arapça kaynaklardan istifade edebilmek amacıyla bu dili öğrenmeye başlar ve Toledo Kilise kayıtlarına göre 1157-1176 yılları arasında ruhban görevini de ifa eder. Adı Batlamyus'un *Magest* çevirisi ile özdeşleşen ve seçkin çalışmasıyla 15. ve 16. yüzyıllara kadar Avrupa'daki astronomi ilmini etkileyen[123] Gerard, 12. yüzyılın en çok tercüme yapan kişisi sayılır ve 3 münazara, 17 geometri, 12 astronomi, 11 felsefe, 21 tıp, üç kimya ve 4 gizemli ilimler

[121] Foz, *Le Traducteur*, s. 52; Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 63.
[122] Foz, *Le Traducteur*, s. 52-53.
[123] Hafez, *Abd al-Rahman al-Sufi*, s. 41-42.

risalesi olmak üzere 71 adet tercümeye imza atmıştır. Yapılan başka ilavelerle bu sayı 87 esere çıkar.[124] Gerard, Yunan ansiklopedik bilgiler ve matematiğinin en bütüncül yapıtlarından addedilen *Almagest*'in çevirisini Müslüman ve Yahudi âlimler sayesinde 1175'te bitirebildi. 10. yüzyıla ait Aristoteles'in ikinci kitabı *Posterior Analytics*'i Themistus tarafından yapılan Aristoteles'in birinci kitabın şerhleriyle birlikte Arapçadan tercüme etti. Gerard, Yeni Platoncu Proclus Teoloji Enstitüsü'nün tezlerinden alınan Aristoteles'e atfedilen *Liber de Causis*'in yetkin bir çevirisini sunar. Ayrıca Afrodisiaslı Alexander'ın Aristoteles'in beş eseri üzerine yaptığı şerhleri içeren Arapça metni; el-Kindî'nin psikoloji alanındaki *el-Kavl fi'n-nefs* (*Nefis Üzerine*) ve *Risâle fi'l-'akl* (*Akıl Üzerine*) ile geometriye ilişkin *Risâle fî tashihi kavl Ebiskılâus (Hypskiles)*, felsefe kitapları *el-Cevâhirü'l-hamse*'yi (*Concerning Five Essences*) ve *Risâle fi'l-'akl*'ı (*On Reason*), İslâm medeniyetinde uyku ve rüya üzerine yazılan ilk eser olan *Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'rü'ya*'yı (*On Sleep and Vision*) çevirdi. Gerard, Farabî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* (*İlimlerin Sayımı / On the Sciences*) ve mantığa ait *Kitâbü'l-hurûf*'u (*Commentary on Aristotelestle's Metaphysics*) tercüme etti. Isaac Israeli'nin Arapça yazmış olduğu *Book of Definitions* ve *On the Elements* tercümelerini de listesine aldı. Latin Batı, Gerard'ın çok sayıdaki tercümeleri sayesinde Aristoteles'in doğal felsefesi ile onun üzerine yapılan Yunanca ve Arapça şerhleriyle ilk defa karşılaşır.[125]

Gerard'ın faydalandığı Doğu kaynakları: Mashallah b. Athari, Cabir b. Hayyan, Harezmî, Fergânî, Kindî, İbn Masveyh, Muhammed b. Zekeriya Râzî (865-925), Sâbit b. Kurre, Yahya b. Serefyûn, el-Neyrizî, Fârâbî, Ahmed b. Yusuf, Ebu Kâmil, İbn Sînâ ve İbn el-Heysem; Endülüs kaynakları ise: İshak el-İsrâilî, Zehrâvî, 'Arib b. Sa'id, İbn Zerkal, İbn Mu'az, İbn Vafid ve Cabir b. Eflah.[126]

Gerard tercümelerinin konu çeşitliliği ve miktarının fazlalığı birçok soruları çağrıştırır. Onun birçok mütercimi toplayıp yönettiğini düşünebilir miyiz? Daniel de Morley'in Gerard'ın Toledo'da ders verdiğine dair

---

[124] Foz, *Le Traducteur*, s. 53-54.

[125] Brown, *Medieval Philosophy*, s. 119; Temimî, *Beytülhikme*, s. 200; Mahmut Kaya, "Ya'kub b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 55-56. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/26/C26023429.pdf (28.6.2019) ; Mahmut Kaya, "Fârâbî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 145-162. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/12/C12023455.pdf (29.6.2019). Fârâbî'nin *İhsâ'ü'l-'ulûm* tercümesi için bkz. Prof. Ahmet Ateş, *İlimlerin Sayımı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990. Mısır asıllı olup Kayrevan'da iştigal eden Isaac Israeli (855-955) Ortaçağda Yahudiler arasında ortaya çıkan ilk Yeni Eflâtuncu filozof. Bu ve diğer risaleleri için bkz: Isaac Israeli - Alexander Altmann - Samuel M. Stern - Alfred L. Ivry, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University Of Chicago Press Yay., Chicago 2009.

[126] Samso, "Al-Andalus", s. 107.

şahitliğini nasıl yorumlayacağız? Musta'rib Galib (Latincesi Galippus) *Almagest*'in hangi kısmını tercüme etti? O veya diğerleri başka anonim tercümelere kalkışmış mıdır? Neden? Gerard'ın imzasını taşıyan eserlerin bir karşılaştırılması yapılması halinde bu soruların bir kısmına sadece cevap bulunabilir. Şu an söylenebilecek yanıt, Gerard'ın çevresindekilerden verimli biçimde yararlandığıdır.[127]

Onun uğraşılarıyla Aristoteles'in mantık dışındaki çalışmalarına da ulaşılmış ve *el-Âsâr'u'l-ulvîye* (*Meteorologica / On the Meteors*) kitabından üç bölümü ve *Fizik Üzerine* (*Physic)*, *el-Kevn ve'l-fesâd* (*Yaratma ve Yolsuzluk / On Generation and Corruption*) ve *Gökyüzü Üzerine* (*On the Heavens*) eserlerini Arapçadan tercüme etmiştir. Arapçadan yapılan "tabiat felsefesi / natural philosophy" Aristoteles tercümeleri, Saint Augustinus'un şekillendirdiği geleneksel Hıristiyanlık söylemine karşı 13. yüzyılın başında ciddi bir meydan okuma ve başkaldırıyı temsil eder.[128]

Jose Gil'e göre matematik ve astronomi üzerine yazılmış 29 adet (Yunancadan Arapçaya tercüme edilmiş 11 ve Arapça yazılmış 18 adet), dördü fizik ve mekanik, tıpta tedavi üzerine dokuz risale (sadece Galen ve Hipokrat'ın yazdığı Yunan müelliflerinin Arapçaya tercüme ettiği ve Arap yazarlara ait 10 nüsha), beşi astroloji, dördü kimya ve Arap geometrisi, üçü mantık ve 13'ü felsefe üzerinedir. Felsefe ve bilim alanında çevrilen bu büyük eserler: Euclides, Theodosios, Batlamyus, el-Harezmî ve el-Fergânî astronomi ve matematikte; Galen, Hipokrat, İbn Sînâ ve ez-Zehrâvî (Latincesi Abulcais) tıpta; Aristoteles, el-Kindî ve el-Farabî felsefe alanındaki müelliflerdi. Şurası açıktır ki, hayatının otuz yılını Tuleytula'da geçiren Gerard, çevresindeki diğer Arap-Latin çevirmenlerinin etkisinde kalmış ve bunlar sayesinde bu ortamda bulunan zengin bilgi kaynaklarından faydalanabilmek maksadıyla tercüme girişimini yönetmiştir. Onun çalışmaları 12. yüzyıla ait ikinci aşama tercüme faaliyetlerinden kabul edilir. Şu noktaya da işaret etmek gerekiyor. Bu çalışmalara katılanların çoğunluğu İber yarımadasından değil, İtalya ve İngiltere gibi yabancı yerlerden olup, Latincenin ortak dil olması sebebiyle müşterek çalışmalara katılımda güçlük çekilmemiştir. Bu çevirmenlerin büyük kesimini buluşturan bir başka etken ise kilisedir. Bazı Yahudi çevirmenlerin din değiştirmesinde görüldüğü üzere asılları ne olursa olsun, ya kilise ile güçlü bağlara sahiptiler veya rahip sınıfındandılar.[129]

[127] Foz, *Le Traducteur*, s. 54-55; Burnett, "Arabic-Latin Translators", s. 63.
[128] Brown, *Medieval Philosophy*, s. LIII.
[129] Foz, *Le Traducteur*, s. 55-56.

Farabî'nin *İlimlerin Sayımı*'nı Gerard tercüme etmiş ve bu tercüme Dominicus Gundissalinus tarafından gözden geçirilmiştir.[130] İbn Sa'd'ın *Kitabu'l-Enva*' metnini içeren, Süryanice ay isimlerine göre hazırlanan güneş takvimi ile her yıl tekrarlanan astrolojik ve meteorolojik hadiseleri kaydeden ve günümüze kadar ulaşan *Kurtuba Takvimi*'ni, "Gerard ve Toledo Tercüme Okulu'nun çevirdiği muhtemeldir."[131] *Kurtuba Takvimi* günümüzde dahi İspanyol çiftçileri tarafından kullanılmaktadır.[132]

12. YÜZYILDAN 13. YÜZYILA GEÇİŞTE MÜTERCİMLER

Bu dönemde önde gelen mütercimlerin çoğu yabancı olup Avrupa'yı dolaşmanın ardından İspanya'ya gelen Serechelli Alfred, Alman Hermann, Toledolu Marc ve Michael Scott'tur.

Serechelli Alfred

Walfred, Alvred, Alphitus, Sarawel, Serechel, Alphredus Philosophus ve Alphredus Anglicus adlarıyla anılmış, İngiltere'de felsefe tedrisatından sonra, Fransa ve İtalya'nın ardından İspanya'ya gelip 13. yüzyılın başlarında Arapçadan bazı tercümelere imza atmıştır. Bunların en bilineni İbn Sînâ'nın değerli taşlar üzerine *De congelatione et conglutinatione lapidum*'u, Nicolas de Damas'a atfedilen ve 1227'de tercüme edilen Hunayn b. İshak'ın şifalı bitkiler ve emraz (hastalıklar) hakkındaki Arapça eseridir. Alfred, Yahudi Salomon Avenraza'nın yardımı ve işbirliği neticesinde taşlarla ilgili eseri 12. yüzyılın ilk yarısında tercüme ettiğini söyler.[133]

Alman Hermann

Latincede Hermannus Germanicus veya Hermannus Teutonicus adıyla bilinen bu Alman rahip, Astorga piskoposluğu görevini altı yıl yapmasının ardından 1272 yılları civarında öldü. Hermann 1240'tan 1246 yılına kadar Toledo'da yaşamış ve tıpkı Michael Scott gibi Toledo'dan sonra İtalya'nın güneyine gidip, Kral Manfred'in sarayında sekiz yıl (1258-1266) çalışmıştır. Alman Hermann haiz olduğu iki şapkasıyla (Kilise ve sarayda dinî ve idari olarak hizmet etme) Michael Scott'u başarılı biçimde izler. Tercümeleri Romen diliyle yapması Scott'tan ayıran önemli özelliğidir. Bilahare X. Alfonso'nun himayesine girdiğinde İbraniceden de tercüme yapmıştır. Çe-

[130] Burnett, "European Knowledge", s. 14.
[131] Ann Christys, *Christians in Al-Andalus (8th-10th centuries)*, University of Leeds, Leeds: 1999, s. 130-131. http://etheses.whiterose.ac.uk/509/1/uk_bl_ethos_496563.pdf (7.12.2018).
[132] Mehmet Bayrakdar, "Battânî ve Trigonometriye Katkıları", *Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006*, (edt. Ali Bakkal), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Şanlıurfa 2006, 344. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D190047/2006_1/2006_1_BAYRAKDARM.pdf (7.12.2018).
[133] Foz, *Le Traducteur*, s. 60.

virilerini ağırlıkla Aristoteles, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün felsefe eserlerinden yapmış, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'ini 1240'ta, *Poetic* ve *Retorik*'i 1264'te çevirmiştir. Farabî'nin retorik alanındaki Arapça şerhini de tercüme etmiştir. Hermann'ın Burgos piskoposuna ithaf ettiği Aristoteles'in *Retorik*'i girişinde çalışmasını yorumlamada işbirliği yapabilecek kimseyi bulamadığını kaydetmesi, o zamanlar yerel dil lehine üç dilde ve iki şarihle / mütercimle yapılan tercüme çalışmalarının yavaşlığına bir işarettir.[134]

Toledolu Marc

Marcous Canonicus (Latince) ismiyle marufArap, Latin ve Romen dillerini bilen Marc, Toledo'da doğmuş ve 1216'da papaz seviyesine yükselmiştir. 12. yüzyılın son çeyreğinde Batı tıbbının en önemli merkezlerinden sayılan Montpellier veya Salerno'yu ziyaretinde tebabeti öğrendi ve öğrencilerin, özellikle Galyanus'un (Galen) Yunan tıbbına kazandırdığı büyük eserleri içeren Arapça eserlere erişimini sağladı. Aralarında Hipokrat'ın risalesi, Huneyn b. İshak'ın 9. yüzyılda ortaya çıkardığı Arapça nüsha gibi Galen'in birkaç metni ve bizzat Huneyn b. İshak'ın tıp üzerine yazdığı soruların yer aldığı bir düzine Latince tercüme yaptı. Çalışmaları sadece tıp alanıyla kısıtlı olmayıp, Toledo Piskoposu (1208-1247) Rodrigo Jimenez de Rada'nın teşkil ettiği kurulda bulunarak 1209'da Kur'an-ı Kerim'in Latince tercümesini de bitirdi. Marc başka İslâmî metinleri de Latinceye çevirdi. Kilisenin himayesinde Latince tercümeleri 1197-1234 arasında sürdürdü.[135]

Michael Scott / Michael Scotus

Hakkında az bilgi bulunan 13. yüzyıl Avrupası'nın önde gelen entelektüellerinden Scott 1175 civarında İskoçya'da doğmuştur. Ülkesini ne zaman terk ettiği meçhul olup, el-Bitrucî'nin 12. yüzyılın sonunda bitirdiği astronomiye ait eserin Latincesini Toledo'da Ağustos 1217'de tamamlamıştır. Scott 1220'de Bologna'da bulunur ve 1224-1227'de Papalık ile sıkı ilişkiler kurar. Sonrasında Sicilya'da II. Frederick'in sarayına intisap edip ömrünün sonuna kadar (1235-1236) burada felsefe ve astrolojiyle uğraşır. Scott'un çalışmaları Toledo ve Sicilya dönemi diye ikiye ayrılır. 1215'te Toledo Başpiskoposu Rodrigo Jimenez de Rada ile Lateran Konsülü'ne iştirak eden Scot; II. Frederick'in sarayında Jacaob Anatolia isimli Yahudi bilginle, bazen de kralın kendisi ile Tevrat âyetleri ve Musa b. Meymun'un *Delaletu'l-Hâirîn*'i üzerinde görüş alışverişinde bulunur. Scott'un Arapçasının yetersiz olduğuna dair Roger Bacon'ın görüşünün aksine hamisi Papa IX. Gregory, onun Arapça, Latince ve İbraniceyi iyi bildiği kanısındadır.[136]

[134] Foz, *Le Traducteur*, s. 60-61.
[135] Foz, *Le Traducteur*, s. 61-62.
[136] Foz, *Le Traducteur*, s. 62-63.

Bunun zıddında görüşler de mevcuttur.[137] Roger Bacon gibi Albertus Magnus da Scott'un tercüme ve bilimsel alanda yetkin olmadığını belirtmiştir.[138]

13. YÜZYIL MÜTERCİMLERİ

Kral X. Alfonso'nun himayesinde 1252-1284 yıllarında Arapçadan Romen diline tercümeler yapılmıştır. Latince dili tamamıyla görünmez değildir. İspanyol çevirmenler Arapça eserleri bazen Latincenin akabinde ikinci kez Latince veya Fransızcaya kazandırıyorlardı. Bu dönemdeki tercüme faaliyetlerinin temel başlangıcı 1252-1260 yılları arasıdır. Ardından gelen on yılda siyasi mücadeleler nedeniyle kralın ilgisi değişmiş, bu tür kültürel ve bilimsel faaliyetlere zaman ayıramamış ve 1271'de bu çalışmalara tekrar başlandığında ağırlığı Arapça metinlerin Romen diliyle tercümesi teşkil etmiştir. Bu dönemde Arapça eserlerin Latince veya Fransızca tercümelerinin, önceden yapılan Romen dilinden uyarlandığına şahit olunmaktadır. X. Alfonso adına yapılan tercümeler astronomi ve astroloji ağırlıklıydı. Bu durum değişik tercümelerin yapılmadığı anlamına gelmiyordu. Satrançtan Hz. Peygamber'in Miraç meselesine kadar muhtelif alanlarda çalışmalar derinleştirilmiştir. Günümüzde yapılan araştırmalar, 12. yüzyıl çevirmenlerinin yapılan muhtelif atamalarla işlerinden el çektirilmeleri ve hiçbir eşgüdüme girmeden çeviriye yönelik çabalar durumu çetrefilli hale getirmiştir. 13. yüzyıla gelindiğinde bazı düzenlemelerin yapıldığı, öncelikle girişte ıstılahların belirlendiği, X. Alfonso'nun girişimine katkı sunanların bu çalışmanın egemenliği ve geleceği hakkında sorular yöneltebildiği; her birisinin yönlendirilen, düzen ve intizam altına alınan bir topluluk üyesi olduğu ve herkesin yükümlülüğünün tespit edildiği göze çarpmaktadır. Şunu da itiraf etmek gerekir ki, 13. yüzyıla bakıldığında bazı çevirmenlerin kendi isimlerini gizlemek maksadıyla müstear isimler kullandıkları ve tercümelere makul ölçüde ücret ödendiği gözlenmektedir.[139]

---

[137] Scott'un *De motibus celorum* adıyla el-Bitrucî'nin *Kitabu'l-Hey'eh (Astronomi Kitabı)* adlı eserini Abuteus Levli'nin (Abudavud) yardımı sayesinde 1217'de tercüme ettiği, Abuteus'un da Hıristiyanlığa geçen bir Yahudi olduğu, bu eserin İbranice tercümesinin ise Moses ibn Tibbon tarafından 1259'da yapıldığı, Yehuda ibn Solomon'un 1247'de söz konusu yapıtın bir özetini ürettiği ve bu İbranice çevirinin Qalonymos ben David tarafından Latinceye tercüme edildiği kaydedilmektedir. Endülüs'ün en önemli uzay bilimcilerinden olan Kurtuba civarındaki Pedroches'te (Bitrawsh) doğan Nureddin ibn İshak el-Bitrucî'nin hayatı hakkında çok az bilgi mevcut olup, tek bir eseri günümüze ulaşabilmiştir. Avrupa'da 13. ve 16. yüzyıllar arasında yaygın olan bu eser, Batlamyus'un *el-Magesti*'sine bir reddiye hükmündedir. Bkz. Julio Samso, "Bitrujî: Nur al-Din Abu Ishaq (Abu Ja'far) Ibrahim ibn Yusuf al-Bitrujî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference*, (edt. Thomas Hockey), New York: Springer Yayınları, New York 2014, s. 235-237.

[138] Maria Rosa Menocal, *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge University Press Yayınları, Cambridge 2006, s. 408.

[139] Foz, *Le Traducteur*, s. 64-66;

Abraham Alfaquin

Alfonso'yla birlikte çalışan ve Toledolu Abraham, Yahudi Abraham, Abraham ibn Waqar, Don Abraham ile Doktor Abraham olarak da bilinen bu kişinin, X. Alfonso'nun ardından yerine geçen en küçük oğlu IV. Sançe/ Sanche'nin (1284-1295) divanındaki belgelerde bahsedilen kral doktoru Don Abraham fisico (doktor Abraham) ile aynı şahıs olması muhtemeldir. Mensuplarından çoğunun İspanyol saraylarında resmî görevler ifa eden meşhur İbn Vakar (Waqar) ailesinden gelen Alfaquin 1260-1277 yıllarında tercümeyle iştigal etmiştir. Abraham, Hz. Muhammed'in Miraç meselesi üzerine Arapça yazılmış *Kitab el-Mi'rac*'ı *La Escala de Mahoma* adıyla 1263'te Kastilya diline tercüme etti. Kral X. Alfonso'nun emriyle bu eser Kastilya, Latince ve Fransızcaya çevrildi. Sienalı Bonaventura aynı yıl bu eseri Sevilla'da Fransızcaya çevirdi. Abraham'ın 1270'ten sonra yaptığı ikinci çalışma ise el-Heysem'in astronomi kitabı *Kitab fi Hayati'l-'alem*'i Kastilya diline *Libro de la constitucion del universe* adıyla tercüme etmesidir. Alfaquin 1277'den sonra, Fernando de Toledo'nun Latinceden tercüme ettiği *Libro de la açafeha*'nın yeniden gözden geçirilip tercüme edilmesine ilişkin Alfonso'nun hazırladığı heyete katılmıştır.[140]

Alvaro D'oviedo

Oveido'da doğan Alvarus, Aluarus ve Alvaro Ovetense adlarıyla tanınan bu kişi 1270'ten sonra Toledo'da yaşamıştır. X. Alfonso ve Toledo Kilisesi Başpiskoposu (1280-1298) Gonzalo Garcia Gudiel'in himayesinde çalışmıştır. X. Alfonso'nun talebine binaen Ali b. Ebu'r-Rical'in (Abenragel diye de bilinen 11. yüzyıl âlimi) daha önce Kastilya diline Judah ben Moses HaCohen tarafından çevrilen *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* eserini, *De iudicii astrologiæ d'Abenragel* adıyla yeniden tercüme etti. Bu tercümenin tarihi belli değildir. Muhtemelen 1270'den sonra X. Alfonso'nun tercüme faaliyetlerine desteğinin ikinci dönemine tekabül eder. Bu yapıt da önceden Kastilya gibi Latince ve Fransızcaya da tercüme edilmişti. Alvaro, İbn Rüşd'ün Latince yapılan bazı tercümelerinden kaynaklı üç şerhe de imza atmıştır. Bu çalışma Başpiskopos Gudiel'e ithaf edilmiş ve halen bu kilisede korunmaktadır. Çağında revaçta olduğu üzere tercümeleri astroloji ve kozmoloji üzerinedir. Kullandığı dil eski Latincedir.[141]

---

[140] Foz, *Le Traducteur*, s. 66-67; Louis Ginzberg, "Abraham of Toledo", *Jewish Encyclopedia*, C.I, s. 121. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/600-abraham-of-toledo (18.11.2018); Olga Jeczmyk, "Abraham Alfaquin: a translator from the famous Toledo School of Translators", http://termcoord.eu/2017/01/abraham-alfaquin-a-translator-from-the-famous-toledo-school-of-translators/ (18.11.2018).

[141] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 228; Foz, *Le Traducteur*, s. 67.

Arap Bernard

Bernardo el Arabico maestro adındaki bu kişi hakkında çok az bilgi mevcuttur. 1341 tarihli bir İtalyan yazma nüshasında "Maestro Bernardo Arabico euero Saracino" adına tesadüf edilmesi bu kişinin din değiştirmiş bir Müslüman olduğuna işaret edebilir. Bernard'ın ez-Zerkalî'nin Romen diline *Libro de la açafeha* adıyla tercüme edilen eserinin gözden geçirilip tercüme edilmesine ilişkin X. Alfonso tarafından tesis edilen heyete Abraham Alfaquin gibi katılması hem Arapçayı, hem de yerel Romen dilini bildiğine işarettir.[142]

Sienalı Bonaventura

Bonaventura yukarıda değinildiği üzere Miraç hadisesi hakkındaki eserin Abraham Alfaquin tarafından Arapçadan Romen (Kastilya) diline yapılan tercümeden hareketle bunu Mayıs 1264'te Sevilla'da Fransızcaya kazandırmıştır. Bu tercüme onun Arapça bilmediğini göstermektedir.[143]

Parmalı Egidius De Thebaldis

Vatandaşı Sienalı Bonaventura gibi Arapça bilmeyen İtalyan Egidius, Romen dilinden Latinceye eserler kazandırmış ve sarayın noterlik kısmında çalışmıştır. Batlamyus'un (Galen) *Quadripartium*'i tercüme etmiş ve bunu şerh etmiştir. Egidus başka bir İtalyan Petrus de Regium'un işbirliği ile Ebu er-Rical'in (Abenragel) astroloji üzerine yazdığı Arapça eserin Judah b. Moses tarafından 1254'te yapılan Romen dilindeki tercümeyi Latinceye kazandırmıştır.[144]

Toledolu Ferdinand

Öğretmen Toledolu Ferdinand 1255-56 senelerinde, ez-Zerkalî'nin astronomi eseri Romen diline *Libro de la açafeha* adıyla tercüme etmiştir. Söz konusu eserin Arapça veya Latince bir nüshasını bırakıp bırakmadığı meçhuldür. Ferdinand'ın yaptığı tercüme X. Alfonso'nun hoşuna gitmediğinden, takriben yirmi yıl sonra yeniden tercüme edilmesi emri verilmiştir. Arapça aslına daha uygun olan ikinci tercüme kralın beğenisini kazanmıştır. Ferdinand'ın tercümede başarısız olduğuna dair bu hoşnutsuzluk dışında başka bir emare bulunmamaktadır.[145]

---

[142] Foz, *Le Traducteur*, s. 67-68.
[143] Foz, *Le Traducteur*, s. 68.
[144] Foz, *Le Traducteur*, s. 68-69.
[145] Foz, *Le Traducteur*, s. 69.

Garci Perez

Garci, X. Alfonso'nun 1252'de başa gelmeden önce maiyetinde buluan ilk mütercim olup, teşvikini görmüştür. O esnada üç tane farklı Garcia Perez vardır: Kralın 1253'te toprak verdiği Sevillalı din adamı, 1256'da Almanya sarayına gönderilen başpiskopos ve 1256-1259 arasında kraliyet sarayında çalışan yazar. Perez muhtemelen üçüncü kişiyle yazışmış olabilir. Papaz Garci, *Lapidaro* adı altında topladığı astroloji ve kimyaya ait risaleleri tercüme etmiştir. Keldaniden Arapçaya çevrilmiş olan bu eseri X. Alfonso 1243'ten beri biliyordu ve İspanyolcası 1250'de bitirildi. Garci Perez ve başka bir çevirmen Judas Mosca arasındaki işbirliğinin mahiyeti bilinmemektedir. Eserin önsözünde Judas'ın iyi derecede Arapça ve Latince bildiği, kitabın içeriği hakkında X. Alfonso'ya bilgi sunduğu, onun da bu eserin yerel dile çevrilmesi hakkında talimat verdiği ve Garci Perez'in Judas'a yardım ettiği kaydedilmektedir.[146]

Guillem Arremon Daspa

X. Alfonso ile çalışan bu İspanyola ilişkin çok az bilgi bulunmaktadır. Guillem astronomiye ait *Libro de las fijas* adlı yapıtın tercümesine Ocak-Mayıs 1256 ayları arasında iştirak etti. Ki bu eser astronomik alet ve edevatlar hakkında 9. ve 10. yüzyıllarda Arapça yazılmış on beş risaleyi de (*Libro del saber de astronomia)* içerir. Kral 1276'da Judas, Samuel Levi, Jean de Messine ve Jean de Cremona'dan birisine bu metni "gözden geçirme" tâlimatı vermiştir. Onun bu tercümesi birçok tashihi gerektirecek uyumsuzluk ve karışıklıklar içeriyordu.[147]

İshak B. Sîd (Isaac Ben Sid)

İshak, Judas b. Moşe ile birlikte X. Alfonso'nun tercüme heyetine iştirak eden meşhur Yahudilerdendir. Charles Homer Haskins, bu iki kişinin kral tarafından himaye edilen tercüme faaliyetlerine Yahudi bilginlerinin katılımını düzenlediklerini belirtmiştir. Judas b. Mose ile birlikte 1263-172 yılları arasında *Alfonso Cetvelleri*'ni bir araya getirmiştir. 1277'de *Libro del Quadrante*'yi tercüme eder. Çalışmalarının ağırlığını astronomik alet ve edavatlar ile muhtelif saatlerin yapımının teşkil etmesi, astronomide uzman olduğunun göstergesidir. İshak, Arap astronomisinin yazdığı eseri *Libro de lamina universal* ismiyle tercüme etmiştir. Bettânî'nin *el-Kanun*'unu ve ez-Zerkalî'nin *Almanac*'ını Kastilya diline kazandırmıştır.[148]

---

[146] Foz, *Le Traducteur*, s. 69 -70.
[147] Foz, *Le Traducteur*, s. 70.
[148] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 137, 232; Foz, *Le Traducteur*, s. 70-71.

Havrada "hazan" göreviyle ilâhi okuyan İshak, X. Alfonso tarafından "bizim bilen Haham (Rabbi) Çağ'ımız" diye çağrılmıştır.[149] Toledolu Rabbi Çağ diye de bilinen İshak, X. Alfonso'nun maiyetindeki en üretken bilim insanlarındandı. Saatlerin yapımı ve kullanımı hakkında da çeşitli risaleler yazdı. *Libro de le alcora*'nın ilk bölümlerinin sorumlusuydu. 1277'de alet ve edevatlara ilişkin *Libro del quadrante con que rectifican*'ı gözden geçirip yazdı. Judeo-Arabic (Yahudi Arapçası) denilen İbrani harflerle yazılı Arapça yazmanın bir bölümü Floransa'dadır. Bu yazmanın Jaen'li İbn Mu'az'a ait risale ve başka maddeleri içerdiği belirtilmektedir. İshak'ın Müslüman âlimlerin yaptığı alet ve edevatları alıp üzerinde çalıştığı anlaşılmaktadır. Meşhur gökbilimci Mesleme el-Macritî (Majritî) ekolünün takipçisi Ebulkasım ibn Samih'in (ö. 1035) usturlap hakkındaki risalesini, İbnü'z-Zerkâle zamanında Kurtuba'da gökbilimci olan Ali b. Halaf ve İbnü'z-Zerkâle'nin risalelerini uyarlayıp bu sahada metinler ortaya koymuştur.[150]

Daha önce İbnü'z-Zerkâle'nin yaptığı güneş ve gökyüzünün hareketlerini gözlemden hareketle X. Alfonso İshak b. Said ve Juda ben Moses'e talimat verip yıl boyunca güneşi tarassut etmekle görevlendirmiştir.[151]

Alfonso Cetvelleri Isaac ben Sid (İshak b. Said) ve Judah ben Moses ha-Cohen tarafından teşkil edilmiştir. Ortaçağın son dönemlerine kadar en fazla kullanılan fihrist ve yazıların Kastilya menşeli olması hiç de şaşırtıcı değil. Zira Kastilya Hıristiyanları, İslâm medeniyetinin zirvesine ulaştığı 11. yüzyıl Endülüs'ünde bilimsel Arapça metinlere erişebilmenin en kolay yoluna sahipti. Alfonso'nun babası Ferdinand III (1217-1252) Kurtuba ve Sevilla gibi büyük merkezler dâhil Endülüs'ün büyük kısmını ele geçirmişti. Alfonso, Arapça bilgilerinden dolayı astronomi çalışmalarını Kastilya diline tercümede Yahudi aydınlara büyük ölçüde itimat etmiştir. Alfonso çok miktarda Hıristiyan ve Yahudi münevverini teşvik etmiştir. Yahudiler onun sarayında tercüme ve özgün ilmî çalışmalardan sorumluydu.[152]

Isaac ben Sid ve Judah ben Moses ha-Cohen'in yazdıklarında Ebu İshak İbrahim İbnü'z-Zerkâle'nin (Azarquiel) baş şahsiyet olduğu Endülüs geleneğine yansır. Endülüs ve Mağrip'te tezahür eden bu tarz, sınırlı sayıda Arapça metinlerin günümüze ulaşabilmesi nedeniyle tam anlamıyla anlaşılamamıştır. Ortaçağ astronomisinde iki gelenek vardı. Batlamyus'un *Almagest*'inde temsil edilen ve Bettânî tarafından örneklendirilen Yunan geleneği ile el-Harezmî'nin temsil ettiği Hint geleneği. Her iki gelenek

[149] Richard Gottheil – Isaac Broyde, "Isaac ibn Sid (Zag; Çağ)", *Jewish Encyclopedia*, C. VI, s. 632-633. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8219-isaac-ibn-sid-zag-cag (18.11.2018).
[150] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 137-138, 238.
[151] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 140-142.
[152] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 1-2.

de Doğu Müslüman dünyasında 9. yüzyılda kök salmış ve 10. yüzyılla birlikte Endülüs'te gelişmiştir. Özellikle 12. yüzyılda Tuleytula ve başka merkezde gerçekleştirilen Arapçadan Latinceye tercümelerle, Endülüs geleneği Latin astronomisinin gelişmesini etkilemiştir. Bu tercümeler Meslema el-Macritî (ö. 1007) tarafından gözden geçirilen el-Harezmî'nin Cetvellerini de kapsar. Ayrıca *Tuleytula Cetvelleri* Endülüs'te Said el-Endelüsî ve İbnü'z-Zerkâledâhil çevresindekiler tarafından derlenmiş, 12. yüzyılda Latinceye tercüme edilmiş ve *Alfonsin Cetvelleri*nin Paris nüshasından önce en yaygın olanıydı. Arapça aslı günümüze ulaşamayan Latince *Tuleytula Cetvelleri* Müslüman takvimini kullanmış ve F. S. Pedersen'e göre cetvellerin çoğu 1110 tarihlerine dayanan Arapça ilk numunelerden ortaya çıkmıştır. Bunın kanıtı olan ilk Latince metin ise Marsilyalı Raymond'un 1141 tarihli çalışması ile 12. ve 13. yüzyıllarda tamamlanmış muhtelif Hıristiyan takvimleri olan *Marsilya Cetvelleri*, *Novara Cetvelleri* ve *Toulouse Cetvelleri*dir. Alfonso'nun astronomları zamanlarının en iyi gökbilimi geleneğinden istifade etmişlerdir. Onlar ***zijes***[153] adı verilen el defterlerinin de dâhil olduğu Arapça cetvellerin geleneksel biçim ve düzenlemelerini takip etmişlerdir. Bu nedenle Tuleytula Alfonsin Cetvellerine *Alfonsin Zij* de denilirdi. Bu Cetvellerin bölümleri şunlardı: Giriş, zaman dizini (kronoloji), trigonometri ve günlük dönüş, ortalama hareketler, denklemler, enlemler, yıldızların görünümü ve kayışları, yıldız ve ayın hızı, ayın yeni ay ve dolunay fazları ile ay tutulması, hilalin görünmesi, gökyüzündeki 12 burç ve astroloji (müneccimlik / yıldızbilim), zaman denklemi ve kristal küre.[154]

Tuleytula'da doğmuş olan *Alfonsin Cetvelleri*'nin Paris'te bilinmesinin ardından buradan Avrupa'ya yayılmış olması tarihçileri şaşırtan bir husustur. Bunun sebebi Kastilya Kralı X. Alfonso'nun Kutsal Roma İmparatoru olabilmek için Fransa, İngiltere, İtalya ve Papalık ile sıkı ilişkiler kurmasıdır. Özellikle Fransa bu ilişkilerde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. İki krallık evlilik yoluyla da güçlü bağlar tesis etmişti.[155]

Jean Daspa

Jean d'Aspa adıyla da anılır. Judas b. Mose ile birlikte Müslüman astronomi eseri *Libro de la Alcora*'yı ve 1259'da *Libro de las Caruces*'i 1259'da tercüme etmiştir. *Libro de las Caruces*'in girişinde bu eserin Judas tarafın-

[153] Arapça zîc (çoğulu zîcât) denilen güneş, ay, gezegen ve yıldızların hareketlerini hesaplayıp takvimi belirleyen astronomik gözlem sonuçlarının işlendiği cetvel ve defterlere denilir. Geniş bilgi için bkz. Yavuz Unat, "Zîc", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XLIV, s. 397-398 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c44/c440246.pdf (13.9.2018).

[154] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 4-6.

[155] Chabas, *Alfonsine Tables*, s. 6.

dan tercüme edildiği, Jean tarafından ise tasniflenip bölümlere ayrıldığı ve içindekiler kısmının tanzim edildiği vurgulanır.[156]

Jean De Cremone ve Jean De Messine

Tercüme yapmamış olan bu iki İtalyan özel ilgiyi hak ediyor. Zira Judas b. Mose ve Guillem Arremon Daspa tarafından yirmi yıl önce tercüme edilen astronomiye ait risalelerin Arapçadan Romen diline çevrilmesi amacıyla 1276'da kurulan heyete katılım sağlamışlardır. Kral X. Alfonso Cremona ve Messine'ye ilaveten Judas'ın kendisi ve Samuel Levi'yi de bu işe yönlendirmiştir. Bu iki İtalyan'ın görevi kralın teknik alanda bilgilendirilmesiydi.[157]

Judas B. Mose

Tuleytulalı Yahudi Judas muhtelif isimlerle çağrılmıştır: YaHuda Mosca, YaHuda fi de Mose, YaHuda fi de Mosca, YaHuda Mosca el Menor, YaHuda fi of Mose Alcohen su alfaquin, YaHuda el Coheneso su alfaquin. "Ufak Biri" takma adıdır. Alfaquin, Arapça el-Hekim (filozof veya tabip bilge ve ufuk sahibi) kelimesine tekabül ediyor. Latince tercümelerde "Musa el-Kohen'in mesleken tabip, bilimdeki uğraşılarına göre astronom" şeklinde nitelendirilir. Astroloji ve astronominin yanısıra matematik ve tıp ile de uğraşıyordu. Tercüme faaliyetlerine 1205 ve *Açafeha*'yı Latinceye kazandırdığı 1231 yılları arasında başladı. Bu çalışmada Guillelmus Anglicus ile birlikte çalıştı. YaHuda (Judas), X. Alfonso kral olmadan önce 1243 ve 1250 yılları arasında maiyetine girmiş ve *Lapidario*'nun Arapçadan Latinceye tercümesini ona takdim etmiştir. YaHuda düzenli biçimde Arapçadan Romen diline astroloji ve astronomi tercümeleri yaptı. Tercüme faaliyetlerinde 1254'te Garci Perez gibi muhtelif kişilerle çalışmıştır: *Libro complido en los de las estrellas*'ı birkaç mütercim ve musahhihle 1254'te, *Libro de la ochava sphera*'yı Guillem Arremon Daspa'yla 1256'da, *Libro de la alcora* ve *Libro de las cruces*'i Jean Daspa'yla 1259'da ve Rabiçağ'ın iştirakiyle Toledo'da 1263'te, 1263 ile 1272 yılları arasındaki yıldız gözlemlerine ait Arapça notlardan üretilen *Alfonso Cetvelleri*'ni tanzim etti. Ve nihayet 1276'da Jean de Messine, Jean de Cremona ve Samuel Levi'nin katkı sunduğu *Libro de las Estrellas fijas*'a katılım sağladı. Kısacası YaHuda'nın çalışmaları astroloji ve astronomi üzerine Arapça yazılmış beş adet risale, astronomi cetvellerinin oluşumuna katılım ve bu alanda yazılmış başka çalışmaların gözden geçirilmesi olarak özetlenebilir. Latince, Arap-

[156] Foz, *Le Traducteur*, s. 72.
[157] Foz, *Le Traducteur*, s. 72.

ça ve Romen dilinin yanısıra Toledo Havrasında haham olmasından ötürü İbranice de biliyordu.[158]

Regium Petrus

Lombardiya Regio şehrinden olan Petrus, Egidius de Thebaldis'le birlikte Ali b. Ebu'r-Rical'in astroloji risalesini Latinceye çevirdi ve 1270'den sonra kralın hizmetine devam etti.[159]

Samuel Levi

Abulafiya ailesiyle uzun bir birlikteliği bulunan Toledolu Yahudi Samuel, 1276'de *Libro de la Ochava* kitabının tercüme edilmesine katkı sağlamış ve X. Alfonso'nun emriyle saat yapımına ilişkin *Libro del relogio de la candela* risalesinin yazarlığını üstlenmiştir. X. Alfonso'nun tanzim ettiği ortak çalışma ekibi, iki ana konuyla sınırlandırılmıştı: Tercüme-gözden geçirme ile astronomi ve matematiğe ilişkin yeni şeyler ortaya koyma.[160]

Yukarıda bahsedilen mütercimler kısaca şöyle tasnif edilebilir. 12. yüzyıldaki çevirmenler Arapçadan Latinceye eserler tercüme ediyorlardı: Abraham Bar Hiyya, Abraham B. Ezra, Dalmaçyalı Hermann, Santallalı Hugo, İşbîliyeli John, Pierre Alphonse, Chesterli Robert ve Brugelü Rudolph. 13. yüzyılda ise Arapçadan Romen lisanına çeviri başat rol almış ve Latince ile Fransızca ikinci plana düşmüştür. İshak b. Sidi ve Abraham Alfaquin Arapçadan Romen diline çeviride ön plana çıkanlardandır.[161]

12. yüzyıl mütercimleri bazen de ikili çalışmış, Arapça bilen Latinceciyi ve Latince bilen de Arapçacıyı görmezlikten gelmemiş, bilakis işbirliğine gitmişlerdir: Arapçacı İşbîliyeli John ile Latinceci Dominique Gundisalvi ve Dalmaçyalı Hermann ile Chesterli Robert. Dil ve kültür bakımından denk olanları ise başka gerekçelerle bir araya gelmiştir: Arapça bilgisiyle tebarüz eden Bathlı Adelard ve Pierre Alphonse gibi.[162]

YAHUDİ MÜTERCİMLER

Göze çarpan Yahudi mütercimler şunlardır: Toledo Havrası'ndan haham Toledolu Judas b. Moese; İspanyolca Rabiçağ diye çağrılan Yahudi fıkhında doktor seviyesinde bulunan Toledolu İshak b. Sidi; büyük Yahudi ailelerinden gelen, aile üyeleri arasında doktor ile diplomatların çıktığı ve İspanya kralına hizmet eden Samuel Levi ve Abraham Alfaquin. Bunların hepsi Ortaçağın başlarında İspanya'da belirli bir etkiyi uyandırmış birden fazla

[158] Foz, *Le Traducteur*, s. 73-74.
[159] Foz, *Le Traducteur*, s. 74.
[160] Foz, *Le Traducteur*, s. 75.
[161] Foz, *Le Traducteur*, s. 84.
[162] Foz, *Le Traducteur*, s. 85-87.

dil bilen ve çoğunluğu doktordu. Dil ve konulara göre zamanın en donanımlı insanlarıydılar. Onların çalışmaları, Arapların uzun soluklu özgün ve yeni icatlar ile fikirler ortaya koyma ikliminin bir parçasıydı. Bu kişiler her ne kadar X. Alfonso'nun himayesinde tercüme faaliyetlerini gerçekleştiriyorlarsa da herhangi bir üstünlük payesi almamıştır. Çünkü İspanya Yahudi cemaatine bağlı olmalarından ötürü toplumsal yapıları Hıristiyanların yönetimiyle ilintiliydi ve resmiyette onların iyimser davranışlarına bağlıydı. Bu yaklaşım, onların işlerinde bunun faydasını görmedikleri anlamına gelmez. Yahudilerle Hıristiyanlar arasındaki toplumsal ilişkilerde üstünlük ve öncelik Hıristiyanlara aitti. Yahudilerin Hıristiyanlara hükmeden bir konumu olmamıştır ama Hıristiyanlar Yahudilerin tebabetteki "maharetlerini" de teslim ediyorlardı. 12. ve 13. yüzyıllardaki mütercimlere bakıldığında, bazı şahsiyetlerin daha fazla öne çıktığı görülmüştür. Başka bir ifadeyle Yahudi mütercimlerin "güçlü münevverler" diğerlerinin (Hıristiyanlar, genelde İspanyol veya İtalyan) "zayıf entelektüeller" diye sınıflandırılması da bazı sıkıntıları içermektedir.[163]

Arapçadan Latinceye çeviri yapanlardan bazıları Nathan el-Mievi, Süleyman bin Yusuf, Giovanni de Cabu... Stefyan İbn el-Cezzar'ın *el-Akrabazîn*'i tercüme etmiştir. Armanco, İbn Sînâ'nın *Ercûze*'sini ve İbn Rüşd'ün şerhlerini, İngiliz Adler el-Basi el-Macrîtî'nin astronomi ve matematiğe ait fihristlerini, İspanyol rahip Sarvetos, İbn Nefis'in nazariyelerini tercüme ederken, Yahudi İbn Azra ise el-Bîrûnî'nin eserlerini Arapçadan İbraniceye çevirmiştir. Tibon ailesi Arap İslâm kültürünü insanlığın hizmetine sunabilmek için Arapçadan İbraniceye çeviri yapmıştır.[164]

Yahudi mütercimlerin Doğu kaynakları: Câbir b. Hayyân, Sehl b. Bişr, el-Kindî, Ebu Ma'şar, Fergânî, Huneyn b. İshak, Sâbit b. Kurre, Kusta b. Luka, Râzî, Fârâbî, Ali b. Rıdvân, İbn el-Heysem ve İbn Sînâ; Endülüs kaynakları ise Zehrâvî, İbn es-Seffâr, İbn es-Semh, İbn Zerkile, İbn Mu'az, Cabir b. Efleh, İbn Meymun, İbn Rüşd ve el-Bitrûcî'dir.[165]

Clara Foz, Americo Castro gibi İspanyol tarihçilerinin öne sürdüğü Latin bilginleriyle Yahudiler arasında işbirliğinin olduğuna dair savlara katılmadığını, zira bu iki grubun toplumdaki siyasal ve kültürel ağırlığı karşılaştırıldığında bir çelişkiyi teşkil ettiğini, bu hususta zikredilen örneklerin bazı durumlarda karşılıklı olarak birtakım iyi niyet ve temennilerden kaynaklanan bireysel girişimlerden başka bir şey olmadığını kaydeder.[166]

---

[163] Foz, *Le Traducteur*, s. 77-80.
[164] Temimî, *Beytülhikme*, s. 168-169.
[165] Samso, "Al-Andalus", s. 108.
[166] Foz, *Le Traducteur*, s. 56-57.

İbranice, Kenanî ağız ve lehçelerinden olan Sami dillerinin kuzeybatı kollarındandır. İbranice, İsrailoğullarının bağımsız oldukları MÖ 1000-587 ve MÖ 517 - MS 70 yılları arasında kullanılmıştır. İsrailoğullarının hür olmadığı dönemde İbranicenin yerini Aramice ve sonrasında Yunanca almıştır. Bilahare dünyaya dağılan Yahudiler, bulundukları coğrafyanın dillerini istimal ettiler. Fakat bu zaman zarfında Yahudiler kimliklerini kaybetmeyip, İbraniceyi "Kutsal Lisan" nitelendirmekle ibadet ve din dili olarak korudular. İbranice ve Aramiceden mürekkep "Kutsal Lisan" kısıtlı yazınsal kullanıma sahipti. Bu dilin müteakip dönemlerdeki kullanımı Yahudi hayatı ve kültürü ile sınırlıydı. Dinsel gereksinimi karşılamak maksadıyla İbranice Eski Ahit'ten parçalar Mısır'da Aramice ve Yunancaya önce şifahen, sonra yazılı tercüme edildi.[167]

12. yüzyılla birlikte dinsel Yahudi metinleri Avrupa dillerine tercüme edilmeye başlandı. Bu metinler İspanya ve Kuzey Afrika'da Arapça yazılmış Yahudi fıkhına (halaha) aitti. Burada ve İslâm coğrafyasında yaşayan Yahudiler, Arapçanın müşterek kullanılması nedeniyle tercümeye gereksinim duymuyordu. Bu yüzyılla birlikte Yahudi aileleri Hıristiyan idarelerin yönetimi altına girince ve başta Güney Fransa ile İtalya olmak üzere bu coğrafyaya doğru yönelince çeviri ihtiyacı doğmuştur. Arapçanın yerine, yaşadıkları yeni bölgelerdeki diller Yahudilerin ortak diline dönüştü. Bahya ibn Pakuda'nın *Hovot haLevavot* (*Kalplerin Görevi / Duties of Heart*), Musa ibn Meymûn'un *Delaletu'l-Hâirîn / Moreh Nevukhim* (*Guide of the Perplexed*) ve Yehuda Halevi'nin *Sefer haKuzari* gibi "bilgelik eserlerinin" Arapçadan çevirisine öncelik verildi. Ortaçağ ve Rönesans'ta Doğu ile Batı arasında âdeta kültürel arabuluculuk görevi üstlenen Yahudiler, İbranice tercümeye de ağırlık verdiler. Felsefe, mantık, dilbilgisi, astronomi, tıp, fizik vb. sahalarda Yahudiler tarafından üretilmeyen eserler İbraniceye kazandırıldı. Bu çalışmalarda Arapça köprü görevini üstlenmişti. Yapılan bu tercümelerin büyük kısmı günümüze ulaşmıştır.[168] Bu tercümelerle İbranice salt dinsel dilden azat olup ilmî eserlerin de verilebildiği lisana bürünebilmiştir.

Günümüze ulaşabilen nadir İbranice tercümeler arasında Yehuda el-Harizî'nin el-Harirî'nin Arapça *Makamât*'ının çevirisi *Mahbarot Iti'el*'idir. el-Harizî *Makamât*'ın tercümesinden yararlanarak *makamât*lar üslubunu benimsemiş, bu tarzda kendisinin yazdığı ve Yahudi kültüründe seçkin bir yer işgal eden yapıtına *Tahkemoni* demiştir. *Tahkemoni* Abraham ibn Hasdai'nin *Ben haMelekh ve haNazir* (*Barlaam and Josaphat*), *Kelile ve Dimne*, *Mishle Sendebar* (Yunanlı *Yedi Bilge/The Seven Sages*) ve *Alexander*

[167] Gideon Toury, "Hebrew tradition", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, s. 427.
[168] Toury, "Hebrew tradition", s. 428-429.

Romance'ı *(İskendername)* günümüze ulaşan nadir ve kıymetli eserlerdendir. İbranice tercümelerle uğraşanların, eski zamanlardan Ortaçağa kadar gelen dinsel metinlerin tercümesine yönelik direnç ve karşı çıkışlar nedeniyle kendilerini âdeta suçlu gibi görüp, sürekli kendilerinin affedilmesini talep etmeleri ilginç bir noktaya işaret etmektedir.[169]

Ortaçağdaki mütercimler tercümelerinde birbirinden farklı iki yöntem izlemiştir. Metne sadık kalma veya metnin daha iyi anlaşılabilmesi için yeri geldiğinde ilave ve eklemeler yapmak. Özellikle bilimsel alanlardaki "önemli yapıtların" tercümesinde esere mümkün olduğu kadar sadık kalmaya çalışmışlardır. Mütercimler bu eserlerin dili olan Arapça kelime ve terkiplere mümkün olduğu kadar bağlı kalmaya çalışıp, zorda kaldıklarında ise Arapçaya benzeyen kelimeleri tercümede kullanmışlardır. İki metin arasındaki farklılığı gidermek maksadıyla yeni kelimeler de eklemişlerdir. Durum edebî metinlere geldiğinde mütercimlerin işi daha kolaylaşmıştır. Özellikle yeri geldiğinde Ortaçağ İbrani şiirinde Kutsal Kitap'taki terimlerden yararlanılmıştır. Yehuda Halevi'nin Arapça yazıp Yehuda ibn Tibbon'un İbraniceye çevirdiği *Kitab el-Kuzar/ Sefer haKuzari* eserinde metne bağlı kalma ve gerektiğinde ilaveler yapma yönteminin her ikisine de rastlanır.[170]

Gırnatalı Yehuda ibn Tibbon (1120-1190) ve ailesi Ortaçağ İbrani tercümesinde önemli görevler üstlenmiştir. Bu aile birkaç nesil yetkin mütercimler çıkarmıştır. Yehuda İbranice tercüme tarihinde mütercimlerin atası sayılır. Büyük tercümeleri arasında Bahya ibn Pakuda'nın *Hovot haLevavot*'u, Yehuda Halevi'nin *Sefer haKuzari*'si ve Said b. Yusuf Feyyumî'nin[171] *Sefer ha-'Emûnôt ve-ha-Deôt (Kitâbu'l-Emânât v'el-'İ'tikâdât / Beliefs and Opinions*) yer alır. Oğlu Samuel ibn Tibbon'un (1160-1230) en önemli çalış-

[169] Toury, "Hebrew tradition", s. 428-429.

[170] Toury, "Hebrew tradition", s. 428-429.

[171] Batı'da Saadya Gaon (882-942) diye bilinen Mısır'daki Feyyum kenti doğumlu Irak Yahudilerinin başkanlığını üstlenen Feyyûmî, felsefi ve kelami görüşlerini Arapça olarak kaleme aldığı *Kitâbu'l-Emânât v'el-'İ'tikâdât* adlı eserinde ortaya koydu. Mu'tezile paralelinde düşünen bir Yahudi kelam âlimi olmakla birlikte Aristotelesci, Platoncu ve Stoacı düşüncelerden de etkilenmiş, Bahya İbn Pakuda, Moses İbn Ezra ve Abraham İbn Ezra gibi Yahudi Yeni Platoncularla Abraham İbn Davud gibi Yahudi Aristotelescilere ilham vermiştir. Feyyûmî'nin bu etkisi, İbn Meymûn'un (Maimonides / Meymonides) kelamcı filozoflara, bu arada isim zikretmeden Feyyûmî'ye eleştirilerde bulunduğu *Delaletu'l-Hâirîn* adlı eserinin neşriyle birlikte gerilemiş, ancak İbn Meymûn'un muhaliflerinin 14. ve 15. yüzyıllarda dikkatleri tekrar Feyyûmî'nin eserlerine çevirmeleriyle *Kitâbu'l-Emânât* Haskala dönemine kadar etkisini sürdürmüştür. Geniş bilgi için bkz. Ö. Faruk Harman, "Feyyûmî, Said b. Yusuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, C. XII, s. 517-19 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c12/c120315.pdf (12.8.2018); Sarah Pessin, "Saadya [Saadiah]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/saadya/ (12.8.2018).

ması ise Musa ibn Meymûn'un Arapça *Delaletu'l-Hâirîn*'in *Moreh Nevukhim / Guide of the Perplexed*) İbranice çeviridir. Bu salt bir tercümeden ibaret olmayıp, Ortaçağ tercüme araştırmaları için önemli bir kaynaktır. Bu ailenin diğer kaydadeğer mütercimleri Moses ibn Tibbon (1240-1283) ve Yakub ben Mahir ibn Tibbon/Jakob ben Machir ibn Tibbon'dur (1236-1312). Rönesans İtalya'sı, Endülüs'te Müslüman yönetiminin sona ermesiyle varlıkları da yok olan Yahudilerin yeni kültür merkezi haline geldi.[172] Ancak bu pek uzun sürmedi. Avrupa genelinde İbranice tercüme ve eser üretiminde büyük bir gerileme yaşandı. Avrupa'da Rönesans'a öykünen Yahudiler *Haskala* dönemiyle 18. yüzyıl Avrupası'nda ve laik eğitiminde yer edinmeye ve kendilerine "Alman" ve "Fransız" nitelendirmesini yakıştırmaya başladılar. Bu hareketin modern Siyonizmin öncüsü olduğu da belirtilir.[173]

Sonuç

"İslâm kültürü, Tuleytula, Palermo ve beş altı tane küçük tercüme merkezi vasıtasıyla, Batı'ya emsalsiz bir hediye sunmuştu: Kendini tanıma."[174]

"Batı'da 11. ve 12. yüzyılda başlayan tercüme faaliyetleri 14. yüzyıla kadar sürdü. Batı sadece er-Râzî, Ebu'l-Kasım, İbn Sînâ, İbn Rüşd vb. gibi Arap âlimlerinin eserlerini değil, Galyanus, Platon, Aristoteles, Euclides, Arşimed ve Batlamyus gibi Yunan bilim adamlarının kitaplarını da tercüme etti. Dr. Lucien Leclerc *Arap Tıp Tarihi (Histoire de la Medecine Arabe)* adlı eserinde 300 Arapça eserin Latinceye çevrildiğinden bahseder. Ortaçağda Yunanca eserler ancak Müslümanlar sayesinde öğrenilmiştir. Bu tercümeler sayesinde Appolonius'un geometri, Galyanus'un bulaşıcı hastalıklar üzerindeki şerhi ile Aristoteles'in taşlar üzerine risalesi gibi Yunanca asılları kaybolmuş eserlere ulaşılabildi. Evrende bilgimizi borçlu olduğumuz millet ikrar etmek gerekirse, bu Arap ulusu olup, Yunanların isminden bile bihaber Ortaçağın ruhban din adamları sınıfı değildir... Laborde et Linant'ın dediği gibi 'eğer Araplar tarih sahnesine çıkmamış olsalardı Avrupa'nın edebiyattaki uyanışı ve kalkınması birkaç yüzyıl gecikecekti."[175]

Batılılar Endülüs'te meydana çıkan ilmî ve medenî inkişaftan faydalanabilmek amacıyla 10. yüzyılla birlikte bu coğrafyaya yönelmiştir. II. Syl-

[172] Toury, "Hebrew tradition", s. 429-430.
[173] Langermann, Y. Tzvi, "Science in The Jewish Communities", *The Cambridge History of Science Volume 2 Medieval Science*, edt.. D. Lindberg & M. Shank, Cambridge University Press Yayınları, Cambridge 2013, s. 168-169; Kurt, Ali Osman, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Milel ve Nihal*, C.VII, Sy..1, Ocak-Nisan 2010, s. 33-59, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D03200/2010_7_1/2010_7_1_KURTAO.pdf (13.8.2018); Toury, "Hebrew tradition", s. 430-431.
[174] O'Shea, *İnanç Denizi*, s. 194.
[175] Le Bon, *Hedâret*, s. 587-588.

vester adıyla 999'da Papa olan keşiş Gerbert d'Aurillac İspanya'ya 967-970 yılları arasında yaptığı gezide matematik, astronomi ve Arapça ilimlerini tahsil etmiştir. D'Aurillac eski zamanların hesap makinesi sayılan sütun şemasını Araplardan ilk alan Batılı kişiydi. Onun adı, Avrupa'nın her tarafından kendisine din adamlarını cezbeden Venedik'teki Ripoll manastırıyla irtibatlıdır. Bu kilisede 10. yüzyıla ait bazı Arapça tercüme parçalarına rastlanılmıştır. Gerçek ismi Musa Safardi (Moses Sepharda) olan Yahudi dönmesi Huescalı (Aragon) tabip Pedro Alfonso (Latince Petrus Alfonsi), Arapça sanat ve astronomi eserlerini Latinceye çevirdi. İbranice ve Latinceyi bilen bu din adamının Kuzey İspanya'daki çalışmaları, İngiltere Kralı I. Henry'nin sarayında yer bulmasına ve Arap astronomisini öğretmesine neden oldu. Öte yandan Paris'teki meşhur Chartres Katedrali Okulu Arapçadan Latinceye çevirilerle bilinen İspanya'nın Ebro bölgesine öğrenci göndermiştir.[176]

"Latin Batı'da İslâm ve Kuran'la ilgili çalışmalar öncelikle İslâm'ı tanıma yönünde olmuştur. Bu amaçla Kuran'ın Latinceye ilk tercümesi, Peter the Venerable'ın talebi üzerine Robertus Ketenensis (Retinensis) ve Dalmaçyalı Hermannus tarafından 1143'te yapılmış, bunu Raymond de Pegnafort, St. Thomas d'Aquin, Raymond Martin, Raymond Lulle'ün Kuran'a yönelik bir dizi reddiyesi takip etmiştir. Bu dönemlerde bir taraftan Kuran'ın tercüme edilmesi, diğer taraftan Batı üniversitelerinde Arapçanın öğretilmesi İslâm'ı ve Kuran'ı daha iyi reddedebilme amacına yönelikti. Batı'da İslâm ve Kuran karşıtı polemikler 15. ve 16. yüzyıllarda devam etmiştir. Bunlardan Ludovico Marraccio'nun, Avrupa'da Kur'an üzerine yapılan araştırmalara kaynak teşkil etmesi bakımından önem taşıyan *Alcorani textus universus* adlı Latince Kuran çevirisine yazdığı giriş hatalarla dolu olup benzer hatalar ondan sonra iki yüzyıl boyunca yapılan Kuran'la ilgili çalışmalarda devam etmiştir. Martin Luther başta olmak üzere Melanchton, Bibliander gibi Protestan reformcuların hepsinin İslâm'a ve Kuran'a karşı tavırları düşmanca olmuştur."[177]

Hıristiyan dünyası ve Avrupa, Tuleytula ve Sicilya'yı Müslümanlardan almasıyla yalnızca coğrafi anlamda zaferler elde etmemiş, daha da mühimi, en önemli kazancı ve "savaş ganimetini" "İslâmî bilgi ve ilimler"le sağlamıştır. Bilginin millet ve toplumları güçlendirdiğinin farkına varan Avrupa'nın 11. yüzyılla birlikte her geçen gün güçlenmesi tesadüfi değildir.

Mütercimler, Kilisenin görevlileri ve mensupları olduklarından "kâfirlerden / inançsızlardan" aldıkları İslâmî kültür ve bilgiye ait özgün eserleri

[176] Foz, *Le Traducteur*, s. 17-18.

[177] Abdülhamit Birışık, "Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, c. XXVI, s. 419. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/26/C26015879.pdf (11.9.2018).

Latinleştirdiklerinde inanç ve öğretilerine karşı olan hususları Kilisenin görüşleri doğrultusunda yorumlamışlardır.[178]

Aristoteles ve diğer Yunan filozofların eserlerinin 12. ve 13. yüzyıllarda Avrupa üniversiteleriyle tanışması Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler sayesindedir. Ortodoks Hıristiyan çevreler, Aristoteles'in "Arap elbisesine büründürülmüş" olduğu gerekçesiyle birçok önemli yerde onu yasaklamışlardır.[179]

Endülüs'te bilim ve güzel sanatların zirvesi yaşanırken o dönemde Avrupa'nın diğer bölgelerinde adeta karanlık bir cehalet dönemi hüküm sürüyordu. İngiliz edebiyatçı Morleyli Daniel 12. yüzyılda öğrenim maksadıyla Paris'e gittiğini, ancak orada bilgi adına bir şey bulamadığını, bilakis öğrenim mekânları denilen yerlerin cahillerin eline teslim edildiğini, bu nedenle İspanya'ya gidip orada Araplardan bilim ve sanatı öğrendiğini, İngiltere'ye dönüşünde çok kıymetli kitapları yanında getirdiğini, ülkesinde Aristoteles ve Platon'un bilinmediğini, onun yerine Titus ve Seius'un tanındığını, Kilisenin talimatları doğrultusunda "dinsiz filozoflara" cephe alındığını kaydeder.[180]

Paris Üniversitesi'nde 13. yüzyılın sonlarına doğru kurulan *universitas magistrorum et studentium / Üniversite Hocaları ve Öğrencileri Birliği* yani bir nevi enstitü, ciddi miktarda antik liberal (dindışı) sosyal bilimlerin kaynak desteğini Toledo'daki tercüme merkezinden alıyordu. Cremonalı Gerard, Dominic Gundissalinus ve John ibn Daud, Aristoteles'in (Avrupa'da bilinmeyen) yeni metinleri veya ona nispet edilen metinler ile Aristoteles şerhleri dâhil güçlü külliyatları tercümeyle meşguldüler.[181]

X. Alfonso adına çalışan mütercimler bir önceki asrın meslektaşlarıyla karşılaştırıldığında umumiyetle kiliseyle irtibatlı ve aralarında bir tür irtibatlar bulunmaktan ziyade, doğrudan bir amire (patrona) bağlı bir yapı arz ediyordu. Çalışma konularını kralın istekleri belirlerdi. Bir ekip ruhu içerisinde çaba sarf ederek metinler ve risaleler bir araya getirildikten sonra Romen diline, bazen de ikinci defa Latinceye tercüme edilirdi. Şu husus açıktır ki, 12. yüzyılda Kilisenin hizmetinde yer alan mütercimler, bir sonraki yüzyılda kralın maiyetinde çalışacak olan çevirmenlere öncülük edip yollarını açmıştır.[182]

Çevirmenler Kilisenin hâkimiyetinden kurtulduklarında hayatlarında yeni bir dönüm noktası meydana gelmiş ve kendi bilimsel çalışmalarını tanzim edip bu alanda yollarına devam etmişlerdir. Michael Scott ve Alman

[178] Foz, *Le Traducteur*, s. 58.
[179] Baker, *Translation Studies*, s. 480-481.
[180] Foz, *Le Traducteur*, s. 124-125.
[181] Brown, *Medieval Philosophy*, s. LIII.
[182] Foz, *Le Traducteur*, s. 75, 81.

Hermann buna örnektir. Mesela Scott, Kral II. Frederick'in divanında filozof ve astrolog olarak bulunmuştur. Manfred'in sarayında yer alan Hermann'ın konumu hakkında kısıtlı bilgiler mevcuttur, ancak resmî görevler üstlendiği muhtemeldir.[183]

Müslümanlar sayesinde eczacılık 9. yüzyılın ortalarından 11. yüzyıla kadar Sicilya'da gelişir. Batı'da eczacılığı resmen tanıyan ve doktorluktan ayıran 1240'ta İmparator II. Frederick'tir. 11. yüzyılın sonlarında Endülüs büyük kültürel faaliyetlerin merkezine dönüşünce, 12. yüzyılda eczacılık Müslümanlar sayesinde Endülüs'te daha da inkişaf etmiş, 13. yüzyılda Hıristiyan İspanya'ya yönelmiştir.[184] Paula De Vos ise yazdığı makaleyle Batı eczacılığının Araplar tarafından kurulduğunu geniş biçimde ortaya koymuştur.[185]

Tuleytula'da üretilen bu çalışmaları "tercüme / translation" kelimesinden ziyade "aktarma / transmission" diye nitelendiren görüş de mevcuttur. Samso, tercümenin Batlamyus'un *Planishaerium* dâhil belli Arapça kaynaklarla sınırlı olduğunu, metinlerin çoğunun eserler üzerine çizimler ve gerçek âletlerin kullanılması dâhil yapılan şifahi açıklamaların o ânda veya sonrasında yapılan kayıtlardan meydana geldiğini savunur.[186]

İber yarımadasında tercüme faaliyetlerini başlatan Kilise, üretilen bilgi birikiminin neticesinde meydana gelen Rönesans hareketine engel olamamış ve güçsüzleşmesine istem dışı yardım etmiştir.

Tercüme faaliyetleri sadece Latinceyi güçlendirmekle kalmamış, Romen dilinden doğan Kastilya dilinin resmî dile dönüşmesi ve İspanyolcaya evirilmesine neden olmuştur.

Keza bu tür kültürel faaliyetler farklı din ve milletlere sahip Müslüman, Katolik ve Yahudilerin Engizisyon felaketine kadar bir arada yaşayabileceklerini de ortaya koymuştur.

Endülüs ve Tuleytula'nın Haçlı Seferleri sırasında ilk emareleri beliren Şarkiyat çalışmalarını bir manzumeler zinciri haline getirdiği söylenebilir. Avrupa'nın diğer coğrafyalarından Endülüs'teki medeniyet ve kültür havzasına gelip buradan eğitim alan kişiler yurtlarına döndüklerinde İngiltere, Fransa, Almanya, Hollanda, İtalya, Avusturya ve İsveç gibi ülkelerde çeşitli yollarla Şarkiyat merkezlerinin kurulmasının öncüsü olmuşlardır.

---

[183] Foz, *Le Traducteur*, s. 64.

[184] Sami Hamarneh (1962), "The Rise of Professional Pharmacy in Islam", *Medical History*, C.VI, S. 1, s. 63. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/CA9C0873E8B3C159B7ACDE82EF71488A/S0025727300026855a.pdf/rise_of_professional_pharmacy_in_islam.pdf (29.11.2018).

[185] Paula De Vos, "The "Prince of Medicine": Yūḥannā ibn Māsawayh and the Foundations of the Western Pharmaceutical Tradition," Isis 104, no. 4 (December 2013), s. 667-712. https://doi.org/10.1086/674940 (30.11.2018).

[186] Julia Samso, "Al-Andalus", s. 104.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Adamson, Peter, *Al-Kindî*, Oxford University Press Yay., Oxford 2007.

Baker, Mona – Gabriela Saldanha (edt.) , *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge, Oxford – New York 2009.

Bedr, Ahmed, "el-Hayatu'l-Fikriyye fi'l-Endelüs", *Dirasatun Tarihiyyetun*, Şam 1985.

Brown, Stephen F. – Juan Carlos Flores, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, The Scarecrow Press Yayınevi, Lanham, Maryland – Toronto – Plymouth 2007.

Burnett, Charles - Keiji Yamamoto - Michio Yano, *Al-Qabisi (Alcabitius) The Introduction to Astrology*, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, London - Turin 2004.

Chabas, Jose – Bernard R. Goldstein, *Alfonsine Tables of Toledo*, Springer Science & Business Media b.v., Berlin 2003.

Christys, Ann, *Christians in Al-Andalus (8th-10th centuries)*, University of Leeds, Leeds 1999, s. 130-131. http://etheses.whiterose.ac.uk/509/1/uk_bl_ethos_496563.pdf (7.12.2018).

Civantos, Christina, *Afterlife of al-Andalus Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*, New York: State University of New York Press 2017.

Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm İlimlerin Sayımı*, (çev. Prof. Ahmet Ateş), Milli Eğitim Bakanlığı Yay. İstanbul 1990.

Foz, Clara, *Le Traducteur, l'Église et le Roi*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa 1998.

Goody, Jack, *Islam in Europe*, Polity Press Yayınevi, Cambridge 2008.

Hafez, İhsan, *Abd al-Rahman al-Sufi and his book of the fixed stars: a journey of re-discovery*, PhD thesis, James Cook University Australia 2010. http://eprints.jcu.edu.au/28854 erişim tarihi 16.8.2018

Hermes, Eberhard (Trn), *The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi*, (çev. P. R. Quarrie), University of California Press Yayınları, Berkeley – Los Angeles 1977.

Hulme, William Henry , *Peter Alphonse's Disciplina Clericalis (English Translations) from The Fifteenth Century Worcester Cathedral Manuscript F.172*, Western Reserve University, Cleveland, Ohio 1919, s. 5. https://ia800205.us.archive.org/34/items/cu31924026493514/cu31924026493514.pdf 11.11.2018.

Hüseynî, Fadıl, *Âfâku'l-hed'areti'l-Arabiyyeti'l-İslâmîyye*, Darü'ş-Şurûk, Amman 2006.

Israeli, Isaac - Alexander Altmann - Samuel M. Stern - Alfred L. Ivry, *Isaac Israeli A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, University Of Chicago Press, Chicago 2009.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Muhammed (ö. h. 465 / m.1063, *Risâletu Ebû Muhammed b. Hazm fi fedâili'l-Endelüs*, *Fedâilü'l-Endelüs* adıyla yayımlandı, (Thk. Selahaddin el-Münecced), Dârü'l-kütübü'l-cedîd Yayınevi, Beyrut 1967.

İlhan, Sinan, *Fetihten Murâbıtlar Dönemine Kadar Endülüs'te Yahudiler (711-1091)*, (Basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006.

Jagot, Shazia, *Fin' Amors, Arabic Learning, and the Islamic World in the Work of Geoffrey Chaucer*, School of English University of Leicester, Leicester 2013. https://lra.le.ac.uk/bitstream/2381/28754/1/2014jagotsjphd.pdf (6.2.2019).

Jourdain, Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote les et sur les commentaires grec sous arabes employés par les docteurs scholastiques*, Fantin Yayınevi, Paris 1819. https://ia902606.us.archive.org/29/items/recherchescriti00jourgoog/recherchescriti00jourgoog.pdf (21.7.2018)

Kazvînî, Zekeriya b. Muhammed b. Mahmud (1203-1283), *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-'ibâd*, Dâr sader Yayınevi, Beyrut 1969.

Kritzeck, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton – New Jersey: Princeton University Press 1964.

Le Bon, Gustave, *Hedâretü'l-Arab*, (çev. Adil Zua'yter), Hindâvî Yayınevi, Kahire 2013.

Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Ğırnâta*, (Thk. Muhammed Abdullah İnan), el-Hancı Yayınevi, Kahire 1973.

el-Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Rihletu'l-Makdisî Ahsenu't-tekasîm fî marifeti'l-ekalîm (985-990)*, (Thk. Şakir Leaybi), el-Müessesetu'l-Arabiyye li'd-dirasât ve'n-neşr ve Dâru's-suveydî Yayınevleri, Abu Dhabi - Beyrut 2003.

el-Makkarî, Şihabüddin Ahmed et-Tilmesanî (ö.h.1041/m.1631), *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsî'r-ratîb*, (Thk. İhsan Abbas), Dâru's-sadr Yayınevi, Beyrut 1988.

Menocal, Maria Rosa, *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge University Press 2006.

—, *Ornament of the World How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*, Back Bay Books, New York 2002.

Montgomery, Scott L., *Science in Translation*: *Movements of Knowledge through Cultures and Time*, Chicago: University of Chicago Press. 2000.

O'Shea, Stephan, *İnanç Denizi Ortaçağ Akdenizinde İslâm ve Hıristiyanlık*, (çev. Egemen Demircioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.

Palencia, Angel Gonzales, *Tarihu'l-Fikri'l-Endelüsî (Histria de la Literatura Arabigo-Espanola)*, el-Merkezü'l-kavmî li't-tercüme Yayınevi, Kahire 2011.

Pym, Anthony, *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*, London-New York: Routledge 2014.

Risler, Jacques C., *el-Hedâretü'l-Arabiyye*, (*La Civilisation Arabe*'dan çev. Halil Ahmed Halil), Uveydât Yayınevi, Beyrut-Paris 1993.

Rogers, Margaret, *Specialised Translation*, Palgrave Macmillan, London-New York 2015.

es-Silefi, Ahmed b. Muhammed Sadreddin Ebu Tahir (ö.1180), *Aḫbâr ve terâcim Endelüsiyye müstaḫrace min Mu'cemi's-sefer li's-Silefi*, (Thk. İhsan Abbas), Dâru's-sekâfe Yayınevi, Beyrut 1985.

Saurette, Marc, *Rhetorics of Reform: Abbot Peter the Venerable and Twelfth-Century Rewriting of the Cluniac Monastic Project*, Centre for Medieval Studies University of Toronto 2005. (Yayımlanmamış doktora tezi) https://hcommons.org/deposits/item/hc:19235/ (1.2.2019).

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge- New York – Melbourne – Sydney: Cambridge University Press: 1985.

Tolan, John, *Petrus Alfonsi and His Medieval Readers*, Gainesville: University Press of Florida, 1993.

Temimî, Haydar Kasım, *Beytülhikmeti'l-Abbasî ve devruhu fi zuhûri merâkizi'l-hikme fi'l-'âlemi'l-İslâmî*, Dâr Zahrân Yayınevi, Amman 2011.

Zambelli, Paola, *The Speculum Astronomiae and its Enigma Astrology, Theology and Science an Albertus Magnus and his Contemporaries*, Springer Science Business Media Yayınları, Berlin 1992.

Makaleler

Aydın, Hüseyin, "Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayırım Adlı Kitabı", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi 1999, c. IX, sy.1, s. 387-402 . http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9503.pdf (26.7.2018)

Abdülhamit Birışık, "Kur'an", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2002, C. XXVI, s. 419.

Bayrakdar, Mehmet, "Battânî ve Trigonometriye Katkıları", *Harran Okulu Sempozyumu 28-30 Nisan 2006*, (edt. Ali Bakkal), Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi , Şanlıurfa 2006, 344. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D190047/2006_1/2006_1_BAYRAKDARM.pdf (7.12.2018).

Bedr, Ahmet, "el-Hayatü'l-fikriyye fi'l-Endelüs," *Dirasâtun Tarihiyyetun*, Şam 1985, sy:19-20, s. 106-129.

Baker, Mona - Sameh Fekry Hanna, "Arabic Tradition," *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, edt. Mona Baker, Gabriela Saldanha, Routledge Yayınevi, Oxford-New York 2009.

Burnett, C.S.F., "A Group of Arabic–Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-12th Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, v. 100, no. 1 (1977), Cambridge University Press, s.62-63. https://www.jstor.org/stable/25210854 erişim tarihi 13.8.2018.

—, "European Knowledge of Arabic Texts Referring to Music: Some New Material", *Early Music History*, Cambridge University Press Yayınevi, Cambridge 1993, C. XII, s. 1-17.

—, "Hermann of Carinthia", *Medieval Science, Technology and Medicine An Encyclopedia*, (edt. Thomas F. Glick, Steven J. Livesey, Faith Wallis), Routledge Yayınları, New York 2016, s. 220-221.

Chauvin, Victor, *Bibliographie des ouvrages Arabes 1810-1895*, Liège: Vaillant-Carmanne and Leipzig, O. Harrassowitz 1892-1922, C.IX, s. 1-44.

Cooper, John Julius, "Roger II", *Encyclopedia Britannica*, https://www.britannica.com/biography/Roger-II (1.2.2019).

De Vos, Paula, "The "Prince of Medicine": Yūḥannā ibn Māsawayh and the Foundations of the Western Pharmaceutical Tradition," *Isis* 104, no. 4 (December 2013), s. 667-712. https://doi.org/10.1086/674940 (30.11.2018).

Dizer, Muammer, "Ebû Ma'şer el-Belhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c.X, s. 182-184. https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-maser-el-belhi (6.12.2018).

—, "İbnü'z-Zerkâle", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, C.XXI, s.243-245. https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnuz-zerkale (30.6.2019).

Fierro, Maribel, "Manuscritos en al-Andalus, El pyrecto H.A.T.A. (Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes)", *Al-Qanṭara*, C.19, sy.2 (1998), s. 473 – 501. http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/510 (7.12.2018).

Ginzberg,Louis, "Abraham of Toledo", *Jewish Encyclopedia*, C.I, s. 121. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/600-abraham-of-toledo (18.11.2018).

Glick, Thomas F., "Translation Movements", *Medieval Science, Technology and Medicine An Encyclopedia*, edt. Thomas F. Glick - Steven J. Livesey - Faith Wallis, Routledge, New York 2016, s. 482-486.

Gottheil, Richard – Isaac Broyde, "Isaac ibn Sid (Zag; Çağ)", *Jewish Encyclopedia*, C. VI, s. 632-633. http://www.jewishencyclopedia.com/articles/8219-isaac-ibn-sid-zag-cag (18.11.2018).

Hamarneh, Sami (1962), "The Rise of Professional Pharmacy in Islam", *Medical History*, C.VI, S.S1, s. 59-66. https://www.cambridge.org/core/services/aop-cambridge-core/content/view/CA9C0873E8B3C159B7ACDE82EF71488A/S0025727300026855a.pdf/rise_of_professional_pharmacy_in_İslâm.pdf. (29.11.2018)

Harman, Ö. Faruk, "Feyyûmî, Said b. Yusuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, C.XII, s. 517-19 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c12/c120315.pdf (12.8.2018)

Horta, Maria Jesus, "Ortaçağ İspanyol Epik Edebiyatı Üzerinde Arap Edebiyatı Etkisi", *İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası*, (çev. İnci Kut), İstanbul, C. 22, (2013-1), s. 93-129. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/10543 (27.1.2019).

İsteyfo, E.D. Abdunnebi, "Butros Alfonsi Cisru'l-Edebi'l-Arabiyyi ila'l-Edebi'l-Avrubiyyi", *Mecelletu Mecma' el-Luğatu'l-Arabiyye bi Dimeşk*, Şam Ekim 2016, C. LXXXIX, S.1, s. 45-73. https://www.anisstaif.com/downloads/peter-alphonse.pdf. (11.11.2018).

Jeczmyk, Olga, "Abraham Alfaquin: a translator from the famous Toledo School of Translators", http://termcoord.eu/2017/01/abraham-alfaquin-a-translator-from-the-famous-toledo-school-of-translators/ (18.11.2018).

Kaya, Mahunut, "Bitrucî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, C.VI, s. 229-30, http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c06/c060170.pdf (28.7.2018).

—, "Ya'kub b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 55-56. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/26/C26023429.pdf (28.6.2019).

—, "Fârâbî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 145-162. https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/12/C12023455.pdf (29.6.2019).

Kelly, Dorothy – Anne Martin, "Training and education", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, ed. Mona Baker - Gabriela Saldanha, Routledge, Oxford-New York 2009, s. 294-300.

Kelly, Louis K., "Latin tradition", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge Yayınları, Oxford – New York 2009, s. 477-486.

Knowles, M.D., "Peter the Venerable," *Bulletin of the John Rylands Library*, John Rylands University Library Yayınevi, Manchester 1956, C. XXXIX, Sy.1, s. 132-145. https://www.escholar.manchester.ac.uk/api/datastream?publicationPid=uk-ac-man-scw:1m1925&datastreamId=POST-PEER-REVIEW-PUBLISHERS-DOCUMENT.PDF (8.11.2018).

Kurt, Ali Osman, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala," *Milel ve Nihal*, c.VII, s. 1, Ocak-Nisan 2010, s. 33-59, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D03200/2010_7_1/2010_7_1_KURTAO.pdf (13.8.2018).

Kutluer, İlhan, "Kustâ b. Lûkâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, Ankara 2002, C.XXVI, s. 465-67 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c26/c260290.pdf (26.7.2018).

Langermann, Y. Tzvi, "Science in The Jewish Communities", *The Cambridge History of Science Volume 2 Medieval Science*, Edt. D. Lindberg & M. Shank, Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. 168-189.

Özaydın, Abdülkerim, "Ağlebiler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, C.I, s.457-478. https://islamansiklopedisi.org.tr/aglebiler (27.6.2019).

Özdemir, Mehmet, "Müdeccenler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.XXXI, s. 465-467 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c31/c310323.pdf erişim tarihi 6.11.2018.

—, "Tuleytula," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınevi, İstanbul 2012, c. XLI, s. 365, https://cdn.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/41/C41013448.pdf (22.1.2019).

Pessin, Sarah, "Saadya [Saadiah]", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/saadya/ (12.8.2018).

Posner, Rebeca - Marius Sala, "Romance Languages", *Encylopedia Britannica*, https://www.britannica.com/topic/Romance-languages (23.1.2019).

Pym, Anthony, "Spanish Traditions", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, edt. Mona Baker - Gabriela Saldanha, Routledge, Oxford-New York 2009.

Salama-Carr, Myriam, "French tradition", *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, edt. Mona Baker - Gabriela Saldanha, Routledge Yayınevi, Oxford-New York 2009, s. 404-411.

Samso, Julia, "Al-Andalus, a Bridge Between Arabic and European Science", *Alhadra*, 1 (2015), s. 104. https://www.academia.edu/16569402/_Al-Andalus_a_bridge_between_Arabic_and_European_science_._Alhadra_1_2015_pp._101-125 (19.9.2018).

Samso, Julio, "Bitrujî: Nur al-Din Abu Ishaq (Abu Ja'far) Ibrahim ibn Yusuf al-Bitrujî", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference*, (edt. Thomas Hockey), Springer, New York 2007, s. 133-134.

Toury, Gideon, "Hebrew tradition", *Translation Studies*, (etd. Baker), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge, Oxford – New York 2009, s. 427-435.

Unat, Yavuz, "Fergânî'nin "Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları" Adlı Astronomi Eseri", *DTCF Dergisi*, Ankara 1998, C. 38, S. 1.2, s. 405 - 423. http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/view/2788/1954 (28.7.2018).

—, "Zîc", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XLIV, s.397-398 http://www.islamansiklopedisi.info/dia/pdf/c44/c440246.pdf (13.9.2018).

Wacks, David. "Conflicted Identity and Colonial Adaptation in Petrus Alfonsi's Dialogus Contra Judaeos and Disciplina Clericalis." *Marginal Voices: Studies in Converso Literature of Medieval and Golden Age Spain*, edt. Gregory B. Kaplan & Amy Aronson-Friedman, Brill, Leiden 2012. 69-90. http://www.brill.nl/marginal-voices 11.11.2018.

Wolf, Gunther, "Frederick II", *Encyclopedia Britannica*, https://www.britannica.com/biography/Frederick-II-Holy-Roman-emperor (1.2.2019).

Yıldız, Hakkı Dursun, "Abbâsîler", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1988, C.I, s. 44-46. https://islamansiklopedisi.org.tr/abbasiler#2-sanat (30.6.2019).

https://cdn.İslâmansiklopedisi.org.tr/dosya/26/C26015879.pdf (11.9.2018).

ARAPÇADAN TÜRKÇEYE YAPILAN ŞİİR ÇEVİRİLERİNİN NİTELİK VE NİCELİK YÖNÜNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Gürkan Dağbaşı

1. DOĞU-BATI EKSENİNDE ŞİİR ÇEVİRİSİNE DAİR GÖRÜŞLER

Şiir çevirisi belki de en korkulan çeviri türlerinden biridir. Gerek dili, gerekse imgesi, anlatım şekli, biçemi ile çevirmenleri en çok zorlayan edebî türdür denilebilir. Şairin kendine özgü üslubu, seçtikleri sözcükler, kelimelere yükledikleri çağrışımlar, derin duygu ifadeleri şiirin çevrilmesini daha da zor kılar. Şairler sözcükleri yan yana getirirken alışılmışın dışına çıkabilirler, bir yerde içerik kendi biçemini, biçem de kendi içeriğini yaratabilir ve ortaya iç içe geçmiş bir yapı ortaya çıkar. Şiir dilin en yoğun kullanımıdır, az kelimeyle çok şey ifade edilir. Ayrıca şiirdeki ses, uyak, ölçü de önemli bir yer tutar. Şiiri diğer yazın türlerinden farklı kılan özellikleri yüzünden yazın çevirisi bakımından da şiir çevirilerine farklı yaklaşılması gerekmektedir. Bütün bunları düşündüğümüzde şiir çevirisi gerçekten zordur. Peki, imkânsız mıdır? Bu sorununun cevabına dair tartışmalar geçmişten günümüze hâlâ devam etmektedir.

Şiir çevirisine karşı çıkanların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur ve genel olarak kaynak şiir ile hedef dile çevrilen şiirin aynı olmadığı görüşü dile getirilir. Miladi 868 yılında vefat eden Arap bilgini el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân* isimli eserinde çeviriye ilişkin görüşlerini belirtmiştir. el-Câhiz, bir taraftan kendi dönemindeki çevirmenleri eleştirirken bir yandan da iyi çevirmende bulunması gereken özellikleri sıralamıştır. Bunun dışında *çevrilmezlik* problemini de ele almıştır. el-Câhiz, şiir çevirisinden hareketle çevirmenin işinin sadece kaynak dilin üslubunu hedef dile taşımaktan ve çeviri yaptığı alanda teknik bilgiye sahip olmaktan daha fazla yeteneğe sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Matematik, geometri, coğrafya, astronomi gibi alanlarda çeviri yapılabileceğini savlayan el-Câhiz, şiirin çevrilemeyeceğini, eğer çevrilirse ölçüsünün, güzelliğinin, kişileri hayran bırakan özelliklerinin kaybolacağını dile getirmiştir (1938:74-75). es-Safedî de çeviri konusunda el-Câhiz'le aynı çizgidedir. Her iki düşünür de çeviriyle ilgili görüşlerini, kendilerinden önce veya kendi dönemlerinde yapılan çevirilerden hareketle oluşturmuşlardır. es-Safedî, kendinden yaklaşık beş asır önce yaşayan el-Câhiz'in görüşlerini sistematik hale getirmiştir (Sarıkaya, 2003:146). Bir başka Arap belagatçı Abdulkâhir el-Curcânî ise çevirinin tamamen imkânsız olduğu görüşüne karşı çıkar. Çeviriyi lafızların ve anlamın çevirisi olmak üzere ikiye ayırır. Çeviride lafızlara bağlı kalmakla birlikte asıl önemli olanın, anlamın hedef dile doğru bir şekilde aktarılması olduğu görüşündedir (Sarıkaya, 2003:148).

Cervantes, çeviriyi ters yüz edilmiş bir halıya benzetir, bütün motifler, nakışlar oradadır ama güzelliklerinin hiçbiri gözükmez. Schlegel ise çevirinin ölümüne bir düello olduğunu, çevrilen ya da çevirenden birinin mutlak suretle öleceğini ifade etmiştir. Dante'ye göre, şiir formatını almış bir metnin kendi dilindeki güzelliği, uyumu bozulmadan başka bir dile çevrilemez (Cary, 1960:106). Kuzhan (1992:65) ise şiirin çevrilemeyeceğini, sadece bir kez söylenebileceğini belirttikten sonra kendi çevirdiği şiirlerini aslında bir başka dilden esinlenerek anadilinde söylenen yeni bir "esin şiir" olarak adlandırır.

Bir şiiri tümüyle, yan anlamlarıyla hiçbir şey yitirmeden başka bir dile aktarmak olanaklı değildir. Şiir çevirmek salt olarak kaynak dille hedef dil arasında bir karşılık bulma etkinliği olmadığından; bazı kelimelerin sesbilimsel niteliğinden, anlam kaymalarına kadar çok farklı güçlüklere sahip olduğundan, kaynak dildeki tüm anlamı ve şiirin biçemini, sessel unsurlarının hepsini kapsayan bir şiir çevirisi elbette mümkün değildir (Gürsel, 1978:155).

Eyüboğlu (1983:10), şiire asıl güzelliğini veren şeyin sesler, çağrışımlar, ritimler olduğunu, bütün bunları hedef dilde yeniden yaratmanın müm-

kün olmadığını söyleyerek şiirin çevrilemeyeceği hissini verdikten sonra şöyle devam eder:

> ...insanoğlu, şiiri öteden beri dilden dile çeviregelmiş, nice şairleri yalnız çevirilerden tanımış, sevmiş, Homeros, Hayyam, Hafız, Shakespeare gibi şairlerin kaba yanlışlarla çevirileri bile nice insanları büyülemiş. Demek ki şiirin kendinde olduğu gibi çevirisinde bile aklımızı, gündelik mantığımızı aşan bir taraf var. Demek şiirde seslerin, kelimelerin ötesinde öyle bir anlam var ki kolu kanadı kırılsa da insandan insan, dilden dile geçebiliyor.

Durusoy (1998: 24), şiir çevirisinin çok zor ama bir o kadar da zevkli olduğunu belirttikten sonra, kimi yazar ve sanatçının şiir çevrilemez diye bir kuram üretmek istediklerini oysaki bunun doğru olmadığını Marguerite Yourcenar'ın, Konstantin Kavafis şiirlerini düzyazı olarak Yunancadan Fransızcaya mükemmel bir şekilde çevirdiği gibi, şiirin kim ne derse çevrileceğini, şiirde kör bir sadakat olamayacağını, çevirmen yaratıcılığının da şiir çevirisinde çok önemli olduğunu ifade etmektedir. Menemencioğlu da (1998: 22), asırlardır bir grubun şiir çevrilemez diye ferman buyurduğunu ama Allah'ın her günü şiirin çevrildiğini dolayısıyla şiir çevirisiyle uğraşanlar olduğunu ve yapılan çevirilerin de insanlar tarafından okunduğunu söylemektedir. Şiir neden çevrilir sorusuna ise "İngilizlerin Himalaya dağları için dediği gibi var da ondan derim" cevabını verdikten sonra bazı insanların şiiri sevdikleri için, bazılarının başkaları da şiiri sevsin diye, birçoğunun ise Himalaya'nın zirvelerine ulaşmak için çeviri yaptıklarını dile getirmektedir. Ayrıca Memenencioğlu genel anlamda şiirin çevrilebileceğini ama söyleyişi ağır basan, çeşitli kelime oyunlarına, espriye, nükteye sahip az sayıdaki şiirin ise çevrilemeyeceği, çağdaş şiir çevirmekteki en büyük zorluklardan birinin imgeler olduğu görüşündedir. Süreya (1991:103-104), Menemencioğlu'nun karşıtı bir görüştedir. Temelde şiirin çevrilemeyeceği kanısında olduğunu belirttikten sonra *güzel şiir* diye isimlendirdiği bazı şiirlerin aslında çevrilebileceğini öngörmektedir. Bu görüşünü desteklemek için de Cahit Sıtkı Tarancı'nın, Baudelaire'den çevirdiği "Balkon", Selahattin Eyüboğlu'nun Apollinaire'den çevirdiği "Marizibill", Orhan Veli'nin Charles Cros'tan çevirdiği "Çirozname" gibi şiirleri örnek vermektedir.

Octavio Paz (2012:163), her çevirinin birbirinden farklı olması nedeniyle biricik olduğunu, bu nedenle her çevirinin belli bir ölçüde olmak kaydıyla biricik olma niteliği taşıyan bir buluş olduğunu dile getirmektedir. Çeviri alanında en çok şiir çevirisinin tartışıldığını dile getiren Paz, öte taraftan da Avrupa dillerindeki en güzel şiirlerinin çoğunluğunun çeviri

olduğunun altını çizmektedir. Şiirin çevrilemeyeceği fikrine şiirin evrenselliği anlayışına ters düşmesinden ötürü katılmadığını belirten Paz, kendi gibi düşünmeyenlerin sayısının bir hayli fazla olduğunu, bunların aslında kelimeye aşırı sevgi besleyen ya da öznelliğin tuzağına düşen kişiler olduğunu söylemektedir.

Şiir çevirisi dendiğinde ülkemizde ilk akla gelen isimlerden birisi olan Can Yücel (1983:36) kendi çeviri anlayışını şöyle ifade etmektedir:

> "Çeviri kadın gibidir, güzeli sadık olmaz, sadığı da güzel" diye bir atasözü var. Çoğu atalar gibi, o Rus atası da yanılmış. Çeviri kadın gibidir, doğru. Doğru ama güzeli sadık olur onun da. Sadığı güzel mi olur ille, bakın, orasını bilemiyorum. Bu köpeksi kuşkum, belki de, o 'güvenilir' o 'sadık' bellenmiş çevirmenlerin harfi, lafzi, anlamı yakalayacağım derken şiirin tınısını kaçıra gelmiş olmalarından doğuyor. Oysa şiiri şiir eden tınıdır, o gümledi mi, şiir de gümler... Şiir – 'ses' demiyorum, anlamı saf dışı kılıyor çünkü – tınılarla yaratılmış, patlatılmış bir olaydır. Şairin bütün öznelliğine karşın, şiirin nesnelliği de buradan ileri gelmektedir. Çeviri denen uğraş, söz konusu olayı başka bir dilde yeniden yaratarak, yeniden patlatmaktır.

Ataç (1968: 505) ise, bir çeviride en önemli olayın, bir dilde düşünülmüş bir şeyi başka bir dilde aynı anlama gelecek şekilde yeniden düşünmek olduğu fikrindedir. Fransızca yazılmış bir eserin çevirisi yapılırken Fransızca düşünülürse yapılan işlemin sadece kelimeleri Türkçeye çevirmek olduğunu, eserin kendisinin bizatihi çevrilmiş olmayacağını ifade etmektedir. Haleva (2006:292), *Şiir Çevirisine Kuramsal Bakış*, başlıklı makalesinde, her şiirin kendine has çeviri yaklaşımı olması gerektiğini, çevrilecek şiirin tarihsel, dilsel, ekinsel, biçimsel vb. yönlerden değerlendirilip, şairin yüreğinden beynine giden yol izlendiğinde şiirin özüne yaklaşılabileceğini ve böylece doğru ve gerçekçi çeviri sürecinin başlayacağını vurgulamaktadır. Haleva'ya göre, şiir diğer yazın çevirisi alanlarından farklıdır, çok yönlü bir eylemdir çünkü şairin imgeleminden damıtılmış, eğretilemelere dayalı, ses ahenginin öz ile uyumlu birlikteliğinden doğan, yazıldığı dildeki etkiyi hedef dilde de oluşturmaya çalışan bir türdür. Bütün bunların bilincinde olan bir çevirmen de yaratıcılığını devreye sokarak ve şiiri baştan yaratacaktır. Haleva'ya göre, şiirin yalnızca şairler tarafından çevrilebileceği düşüncesi de doğru değildir, çevirmen yeterince donanımlıysa, şairin hislerine bürünebiliyorsa, kalemine güveniyorsa elbette şiir çevirebilir görüşündedir.

Tüm bu tartışmalara baktığımızda şiirin çevrilip çevrilemeyeceğine dair bir kanıya varabilmekteyiz. Ama şu bir gerçek ki şiir binlerce yıldır var

ve binlerce yıldır iyi ya da kötü bir şekilde dilden dile çevriliyor, milyonlarca insan tarafından zevkle okunuyor, bir ulusa ait şairi yerel olmaktan çıkarıp tüm dünyayla kucaklaşmasını sağlıyor. Elbette şiir çevirisi, şiirin doğasından kaynaklanan sebeplerden ötürü zor bir iştir, şiir yazmak kadar yaratıcılık isteyen bir süreçtir ama kanımızca imkânsız olan bir etkinlik değildir. Bu etkinliği gerçekleştirecek olan çevirmen her bakımdan donanımlı olmalı, çevireceği şairi, şiiri, şairin üslubunu, şiirsellik ögelerini çok iyi derecede bilmelidir. Zaman zaman karşımıza çıkan şiir çevirilerinde bir şeylerin eksik olduğu hissine kapılmamızın nedenlerinden biri belki de çevirmenin bu donanıma sahip olmamasından, çevireceği metni eksik ya da yanlış okumasından kaynaklanmaktadır. Yazın tarihimize baktığımızda Orhan Veli, Can Yücel, Melih Cevdet Anday'ın; dünya yazın tarihinden ise Edgar Allan Poe, Ezra Pound, Charles Baudelaire gibi şairlerin şiir yazmanın yanısıra çeviriler yaptığına şahit olsak da, şiir çevirmek için illa şair olmak gerekir diyemeyiz. Bu işe gönül vermiş, yeterli donanıma ve altyapıya sahip çevirmenler de şiir çevirisini başarıyla gerçekleştirebilir.

2. ŞİİR ÇEVİRİ ELEŞTİRİSİ

Çeviri eleştirisi kavramında geçmişten günümüze bir kavram karışıklığı olduğu inkâr edilemez. Bu karışıklığın temelinde, bu alanda kullanılan kavramların kendi aralarında bir örtüşme sağlayamamış olmalarının yanısıra, kuramcıların çeviri eleştirisinde belirledikleri ölçütlerin nesnel değil öznel olması, bu ölçütleri kendi bakış açılarına göre yorumlayıp tartışmaları yatmaktadır (Yücel, 2007:40). Aksoy (2001:166), metinlerin çok anlamlı, yorumlamaya açık, estetik değeri yüksek, karmaşık yapılı dile, kültüre, tarihe özgü unsurların etkisinde yazılmalarından dolayı nesnel çeviri eleştirisi kriterleri oluşturulmasının zor olduğunu dile getirmektedir. Bütün bunlara eşdeğerlik, işlevsellik, dil içi ve dil dışı ögeler, eleştirinin amacı, çevirmen, kültür, siyaset, kaynak ve hedef odaklılık gibi kavramlar da eklenince çeviri eleştirisi iyice zorlaşmaktadır. Ayrıca çeviri eleştirisini yapan kişi, eleştirinin hangi kitleye seslendiği, yayım yeri, yapılma amacı da diğer önemli unsurlardır. Hakkıyla çeviri eleştirisi yapabilmek için, çeviri etkinliğinin sınırları, gereklilikleri, çeviri sorunları, hedef ve kaynak dillerdeki yerleşmiş çeviri geleneği, çevirmenin eşdeğerlilikleri belirlerken hangi prensipleri edindiği, çevirmen tercihleri de bilinmesi gereken diğer konulardır.

Popoviç (1970:79) ise çeviri eleştirisine farklı bir taraftan yaklaşmış, eleştiride kati bir şekilde doğru ya da yanlıştan söz etmek yerine *seçimlerden* bahsetmiştir. Çünkü çeviride bize garip, farklı gibi gelen şeyler, hedef ve kaynak dilin yazınsal konumlarının farklılıklarından kaynaklanabilir ve bu süreçte çevirmen birtakım seçimler yapar, bazı kararlar alır. Her ne

kadar çevirmen kaynak metne sadık kalmaya gayret etse de iki dil arası farklılıklardan dolayı çeviri etkinliğinde kendisini kurtaracak kaydırmalara da yönelebilir.

Kaynak ve hedef metinleri inceleyip "yanlış" bulmak kimilerine göre çarpıcı bir yol olsa da aslında kuramsal açıdan bakıldığında yanlış-doğru ayırımı yapmanın çeviri eleştirisinde bir yeri yoktur. Yanlış-doğru ayırımından ziyade çeviri etkinliğini bir süreç olarak ele alıp, bu süreçte meydana gelen değişiklikleri, ayırımları, çevirinin kendi dinamiklerine göre betimleyip tanımlamak çok daha gerçekçi ve yararlı sonuçlara ulaşılmasına katkı sağlayacaktır (Paker, 1983:131).

Toury (1980:36-39) ise, çevirinin "gözlemlenebilir" bir olgu olduğu gerçeğinden yola çıkarak çevirmenlerin kaynak metinleri erek metinlere dönüştürme işlemi sırasında sürekli kararlar aldıklarını ileri sürmüş ve bu kararları "çeviri normları" olarak adlandırmıştır. Çevirmenlerin çeviri normlarını betimlemeyi amaçlayan çeviri araştırmacılarının çalışmaları sayesinde çeviri eyleminin doğası üzerine düşünceler üretilecek ve bu düşünceler de çeviri eğitiminden çeviri eleştirisine kadar çevirinin farklı alanlarına kuramsal düzlemde yansıyacak ve böylece betimleyici çeviribilim modeli çeviri gerçekleri doğrultusunda geliştirilmiş olacaktır. Betimleyici çeviri çalışmaları yöntemi üç aşamadan oluşmaktadır. İlk olarak çeviri metnin hedef kültür dizgesindeki konumu, metne verilen önem ve hedef kültür içindeki kabul görme durumu incelenir. Daha sonra kaynak ve hedef metin karşılaştırmaları yapılarak deyiş kaymalar belirlenir. Kaynak ve hedef metinler arasından seçilen metin birimleri arasındaki ilişkiler betimlenerek genellemelere ulaşılmaya çalışılır. Son olarak ise ileride çeviri yapılırken alınacak kararlara faydası dokunabilecek sonuçlara varılır.

Türk yazın tarihine baktığımızda ise çeviri eleştirisine dair değerlendirmelerde öznel beğenilerin, yüzeysel ve sığ eleştirilerin yapıldığına şahit oluruz. Ülkemizdeki çeviri hareketinin en önemli birimlerinden sayılan, çeviri etkinliğinin sistemli ve nitelikli bir şekilde yapılması amacıyla kurulan "Tercüme Bürosu" aynı zamanda çeviri sorunlarının tartışıldığı, değerlendirildiği bir yerdi. Tercüme Bürosu kapsamında yapılan çeviri eleştirileri maalesef nesnellikten uzaktı. Bu nesnelliğin oluşmasında belki o zamanlar henüz ülkemizde yerleşmiş bir çeviri anlayışının olmayışı, çevrilen eserlerin azlığı, nitelikli eleştirmen bulunmaması gibi birçok faktör etkili olmuştur. Ülkemizde çeviri eleştirisi geleneğinin kurulup yerleşmesinde büyük emekleri olan Nurullah Ataç'ın (1941:3), çeviri eleştirisinin zorluğuyla ilgili görüşleri şöyledir:

> Bir iddiaya göre tenkit kolay, sanat zordur. Hiç de zannetmiyoruz; hiç olmazsa tercüme sahasında tenkitin ne kadar güç iş olduğunu gördük.

> Beğenmediğimiz nice tercümeler olmuştur ki kusurlarını anlatmak lazım gelince başaramamışızdır. Mamafi, bundan sonra tenkit kısmımızın genişleyeceğini umuyoruz.

Şiir çeviri eleştirisi de dâhil olmak üzere yazın çevirisi eleştirisinde yanlış-doğru, güzel-çirkin, yeterli-yetersiz gibi nesnellikten uzak değerlendirmelerin bir değeri yoktur. Eleştiri yapılırken sadece kelime düzeyinde yorumlamalardan kaçınılmalı, çevrilen şiirin genel havasına, özüne, şairin iletmek istediği mesajı tüm sessel ögeleriyle birlikte hedef dile ne ölçüde aktarabildiğine bakmak daha doğru olacaktır. Çeviri eleştirisi yapılırken gerçek çevirmenler nesnel ölçütler olmadan eleştirilmemeli, Hasan Âli Yücel'in "Her anlayış bir yaratma olduğuna göre, iyi bir mütercim büyük bir müellif kıymetindedir" (1940:2) sözü hatırlanmalıdır.

3. ŞİİR ÇEVİRİSİNDE KARŞILAŞILAN SORUNLAR

Berk (1978:72), şiir çevirisinde karşılaşılan sorunun ilk olarak anlamdan geldiğini ifade eder. Salt anlamı hedef dile aktarmanın tek başına yeterli olmayacağını salık verirken diğer taraftan da şiir çevirirken tutulması gereken yolun da anlam aktarımı olduğunu dile getirir. Ayrıca ne olursa olsun bir şairin üslubunun, şiirde geçen deyimlerin, çeşitli anlatım biçimlerinin asla tam olarak çevrilemeyeceğini söyler. Bütün bunları ifade ettikten sonra da bir şiir çevirirken en doğru yaklaşımın, en iyi yolun çevrilecek şiirin dilini kendi dilimizde bulmak zorunda olduğumuzu söyler. Berk ayrıca şairin, "*ben*" duygusunun da şiir çevirisinde karşımıza çıkan en büyük sorunlardan biri olduğunu ekler. Çünkü şair, duygularını, yaşamının tüm renklerini, çağrışımlarını, öfkesini, sevincini, bütün yaşamından getirdiği her şeyi şiirinde barındırır. Mounin'den aktaran Yasa (2009), şiir çevirisinde bazen imkânsız dereceye varan zorlukların kaynağı olarak iki noktayı işaret eder. Birincisi kültürel mahiyetle ilgilidir; bir kültürün dil dışı bazı kültürel özelliklerini başka bir kültüre aktarmadan kaynaklanan zorluktur. İkincisi ise, direkt dilin kendisine özgüdür. Bu durumda, bir dilin kendine özgü dilsel yapı ve kalıplarını, çeviri yapılacak dilin farklı yapı ve kalıplarına uydurmada sorunlar yaşanabilmektedir.

Demir (1991, s. 177-78) şiirin çevrilmesi gerektiğini, tamamen orijinalini aktaramasa da en benzerinin büyük ölçüde oluşturulabileceğini vurguladıktan sonra, Ahmed Arif'in "İçerideki" isimli şiirinde geçen "kör pencere, zulamdaki mahzun resim, yeşil soğan, karanfil kokulu cigaram" gibi ifadelerin, hedef dilde ne tür çağrışımlar yaratacağının bilinmesinin ilginç olacağını söylemektedir. Ayrıca kelimelerin kullanıldıkları yerlere ve biçimlerine göre değişik anlamlar ve çağrışımlar taşıyacakları için bu kelimelerin çeviri şiirde yüklendiği yeni çağrışımların yer yer anlam kay-

malarına bunların da şiir çevirisinde zorluklara sebep olacağını vurguladıktan sonra sözlerine şöyle devam eder:

> Şiirin usa, göze, kulağa yönelik organsal çağrışımları, anlam, tını ve diğer soyutlamalar, sözcük ve sözcük öbeklerinin özenli seçimiyle şiire katılan güzellikler, her zaman olmasa da sıklıkla başka biçimler, başka biçemler alacaktır. İşte şiir çevirilerinin temel güçlüğü de burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü kaynak dilde, kendine özgü dizgelerde yaratılan şiir, amaç dilde aynı dizgelerin eşdeğerliklerini bulamayınca, okuyan ve dinleyende aynı etkiyi uyandırmayacaktır.

"Çeviride Kayıplar Sorunu" başlıklı makalesinde Demirezen (1991:115-125), çeviride özellikle de şiir çevirisinde karşılaşılan sorunları yedi başlık altında incelemiştir:

1- Sessel kayıplar sorunu: Her dilin kendi vurgu, ritm ve harmonisi vardır ve şiir çevirisinde sessel anlamda yitim yaşanılması kaçınılmazdır.
2- Sözcük dağarcığı zorluğu sorunu: Ortak kökenli ve gelişimi birbirine yakın dillerden çeviri yapmak her zaman daha kolayken; kültürel, biçemsel vb. nedenlerle eşdeğerlik bakımından ortak kelimelerin olmadığı şiir çevirileri zorluk yaratabilir.
3- Sözdizimsel sorunlar: Hedef ve kaynak dil arasındaki sözdizimsel yapıların farklılığı da çeviride başka bir sorundur. Örneğin Türkçe, özne-nesne-yüklem yapısındayken; Arapça yüklem-özne-nesne; İngilizce, özne-yüklem-nesne yapısını taşır.
4- Anlamsal sorunlar: Çeviride anlam ve biçimi aynı başarıyla aktarmak belki de en güç kısımdır. Bu durumda çevirmenler genelde ya anlamdan ya da biçemden ödün vermek zorunda kalırlar. Aslında anlam kaydırmalarının başlıca sebeplerinden biri dikkatsiz çevirmenlerin eksik ya da hatalı okumalarından kaynaklanmaktadır.
5- Biçem yitimi sorunu: Çeviri etkinliğinde meydana gelen kayıplardan biri de biçemdir. Biçem aktarımı elbette zordur ama çevirmen noktasına virgülüne kadar biçemi koruyacağım endişesiyle kendi diline yabancı kalmamalı, ortalığı çeviri kokusu kaplamamalıdır.
6- Kültürel etkenler sorunu: Her kültürün kendine özgü kelimeleri vardır. Bizdeki "elti- görümce" gibi sözcükleri, bu kelimelere yabancı bir kültüre aktarmada özel bir işlem yapıp, hedef dilde örtük kalmaları önlenmelidir.
7- İkinci elden çeviriler sorunu: Çeviride olumsuzlukları en üst seviyeye çıkaracak sorunlardan biri de budur. Ana dildeki bir metin/şiir önce bir ara dile ardından da bu ara dil sanki özgün bir metin/şiirmişçesine hedef dile çevrilir. Bu durumu Türkçeye çevrilmiş Arap şiirinde de görmekte-

yiz. Örneğin Nuri Pakdil tarafından dilimize kazandırılan "Arap Şiiri I-II Güldeste" isimli eserde ara dil olarak Fransızca karşımıza çıkmaktadır.

4. TÜRKÇEYE YAPILAN ARAP EDEBİYATI ÇEVİRİLERİ

Türkler ve Araplar arasındaki kültürel etkileşim yüzyıllar öncesine dayanmaktadır. Türklerin İslâmiyet'e girmesinden itibaren yoğunlaşarak artan bu etkileşimin sonunda başta Kur'an-ı Kerim, hadisi şerifler olmak üzere birçok dinî, siyasî ve tarihî eser Arapçadan Türkçeye çevrilmiştir. Bizim çalışmamızın bu bölümünü ise bu eserler değil; Arapçadan Türkçeye çevrilen "edebî" eserler oluşturacaktır. Suçin'in (2014:199) de belirttiği gibi Türkiye'de Arap edebiyatına olan ilgi diğer dünya edebiyatlarıyla karşılaştırıldığında maalesef çok sınırlıdır. Ülkemizdeki yayınevlerinin çoğunluğu da kendi ideolojik perspektifleri doğrultusunda daha ziyade dinî, siyasî eserlerin çevirisiyle ilgilenmektedir.

Göktaş (2011:2) çalışmasında, Arapçadan Türkçeye yapılan edebî eser çevirilerini, "Klasik Döneme" ait edebî metin çevirileri ve "Modern Döneme" ait edebî metin çevirileri olmak üzere ikiye ayırarak incelemiştir. Ayrıca Agâh Sırrı Levend de (1998:179). "Türk Edebiyatı Tarihi Cilt I" isimli çalışmasının dipnot kısmında Klasik dönem Arap Edebiyatından Türkçeye çevrilen önemli eserlere yer vermiştir. Öte yandan Suçin (2014:200) "*el-edebu'l-arabî fi'l- lugati't-turkiyye*" başlıklı makalesinde Arapçadan Türkçeye yapılan çevirileri "Klasik Eserler" ve "Modern Eserler" olmak üzere iki kısımda incelemiştir.

1988 yılında Necîb Mahfûz'un Nobel Edebiyat Ödülünü kazanması Arapçadan Türkçeye yapılan çeviriler açısından dönüm noktasını oluşturmaktadır. Modern Arap Edebiyatından Türkçeye yapılan çevirileri iki bölüme ayırmak istersek bunu Necîb Mahfûz'dan önceki dönem ve Necîb Mahfûz'dan sonraki dönem diye isimlendirebiliriz. Corci Zeydân, Halîl Cibrân, Necîb Kîlâni, Tevfîk el-Hakîm, Nevâl es-Sa'davi, et-Tayyib Sâlih eserleri Türkçeye en çok çevrilen yazarların başında gelmektedir. Özellikle Corci Zeydân ve Necîb Kîlâni'nin dinî ve tarihî içerikli eserlerine dinî referanslı yayınevleri büyük ilgi göstermiş, çevrilen eserler birkaç kez basılmıştır.

Halîl Cibrân, dilimize en çok çevrilen yazarlar arasında liste başında yer almaktadır. Yazarın eserlerinin çoğu dilimize İngilizce ara dili vasıtasıyla kazandırılmıştır. Bu durumun temel sebebi de Arapçadan Türkçeye çeviri yapacak yeterli nitelikte ve sayıda çevirmen bulunmayışıdır. Son yıllarda ise doğrudan Arapçadan Türkçeye yapılan çevirilerde artış gözlenmektedir (Suçin, 2014: 204).

5. TÜRKÇEDE ARAP ŞİİRİ

Araplar ve Türkler arasındaki ilişkiler derin ve uzun bir geçmişe sahiptir. Yüzyıllar boyunca iki millet İslâm dininin etkisiyle kültürel ve sosyal alanlarda âdeta iç içe geçmiştir. İki millet arasındaki kültürel bağın oluşmasındaki en önemli faktörlerden biri de çeviridir. Arapçadan Türkçeye yapılan çeviriler dinî metinler ekseninde başlasa da günümüzde edebiyat çevirileri önemli bir yer teşkil etmektedir. Şiir de, yapılan çeviriler arasında öne çıkan türlerden biridir.

5.1. TÜRKÇEYE ÇEVRİLEN ARAP ŞAİRLER

Arapçadan Türkçeye çevrilen şairler ve çevrilen eser sayıları tabloda yer almaktadır. Toplamda yirmi dört şairin seksen iki eseri dilimize kazandırılmıştır. Tabloyu incelediğimizde Suriyeli Adonis'in Türkçeye en çok çevrilen şair olduğu görülmektedir. Filistinli Mahmûd Dervîş ikinci, Nizâr Kabbânî on kitapla üçüncü sırada yer almaktadır. Bunların dışında Halîl Cibrân yedi eseriyle Türkçeye çevrilmiştir. Toplamda bu dört şaire ait çeviri eser sayısı otuz sekiz ve genel toplamın yüzde 50'ye yakınını oluşturmaktadırlar. Buradan şu yargıya varabiliriz ki şiire ilgi duyan Türk okuyucuların Arap coğrafyasından tanıması muhtemel şair sayısı dörttür. Ahmed eş-Şehâvî üç, Muhammed Bennîs, Hulûd el-Mualla, Ayşe Basrî iki kitabıyla; listede adları bulunan diğer şairler ise birer kitapla Türkçeye çevrilmiştir.

Tablo 1
Türkçeye Çevrilen Şairler

Çevirileri Yapılan Şair	Çevrilen Eser Sayısı	Çevirileri Yapılan Şair	Çevrilen Eser Sayısı
Adonis	14	Ceryes Semâvî	1
Mahmûd Dervîş	13	Emel Mûsâ	1
Nizâr Kabbânî	10	Selîm Bereket	1
Halîl Cibrân	7	Ayşe Basrî	2
Ahmed eş-Şehâvî	3	Nâzik el-Melâike	1
Muhammed Bennîs	3	Fedvâ Tûkân	1
Hulûd el-Mualla	2	Ahmed Şevkî	1
Hannân Avvâd	1	Necîb el-Kîlânî	1
İbn Arabî	2	Meysûn es-Sakr	1
Merâm el-Misrî	2	Eşref Ebu el-Yezîd	1
Tâhir bin Cellun	1	İbn Hazm	1
Naîm Arâydî	1	Seçme Şiirler	1

5.2. TÜRKÇEYE ŞİİR ÇEVİRİSİ YAPAN ÇEVİRMENLER

Arapçadan Türkçeye çevrilen şiir kitaplarının çevirmenlerini incelemeden önce şunu belirtmek gerekmektedir. Arap şairlere ait şiirler her zaman Türkçeye doğrudan çevrilmemişlerdir. Metin Fındıkçı, Mehmet Hakkı Suçin gibi çevirmenlerin kaynak metin dili Arapça iken; Nuri Pakdil, Cahit Koytak, Feyza Karagöz gibi çevirmenler Fransızca, İngilizce gibi ara dilleri kullanmışlardır.

Çevirmenler arasında Metin Fındıkçı açık ara öndedir. Fındıkçı'nın Türkçeye çevirdiği eser sayısı otuz dört, Suçin'in on, Demirci'nin altı ve Koytak'ın dört şiir çeviri kitabı bulunmaktadır. Yüksel, Bender, Eyüpoğlu ve Ceviz iki kitapla bu alana katkı sağlarken diğer çevirmenlerin birer kitabı bulunmaktadır.

Çevirmen-şair ilişkisini incelediğimizde ise Cahit Koytak'ın sadece Halîl Cibrân şiirlerini çevirdiğini görmekteyiz. Çevirmen dört çevirisinde de aynı şairi çevirmiştir. Benzer bir şekilde iki çeviri kitaplarında da Bender, Mahmûd Dervîş'i; Yüksel, Nizâr Kabbânî'yi dilimize aktarmıştır. Demirci, altı çeviri kitabında Adonis ve Nizâr Kabbânî'yi Türkçeleştirmişken, çevirmenler arasında akademisyen kimliğiyle ön plana çıkan Suçin, on çeviri kitabında Adonis, Mahmûd Dervîş, Muhammed Bennîs, Ahmed eş-Şehâvî, Nizâr Kabbânî gibi farklı şairlerin şiirlerini çevirmiştir.

Tablo 2

Türkçeye Şiir Çevirisi Yapan Çevirmenler

Çevirmen Adı	Çeviri Sayısı	Çevirmen Adı	Çeviri Sayısı
Metin Fındıkçı	34	Ergin Koparan	1
Mehmet Hakkı Suçin	10	Necla Işık	1
İbrahim Demirci	6	Füsun Dikmen	1
Cahit Koytak	4	Tacettin Uzun	1
Lütfullah Bender	2	Rıza Halilov / Aysel Ergül	1
Kemal Yüksel	2	Nuri Pakdil	1
Nurettin Ceviz	2	İsmail Özdemir	1
İsmet Zeki Eyüboğlu	2	Hüseyin Yazıcı	1
Kenan Demirayak	1	Mesut Küçükoğlu	1
Feyza Karagöz	1	Lütfullah Göktaş	1
Laurent Mignon	1	Ahmet Kâzım Ürün	1
Rahmi Er	1		

5.2. ŞİİR ÇEVİRİ KİTAPLARI YAYINLAYAN YAYINEVLERİ

Şiir çeviri kitapları ile en ilgili yayınevlerinin başında Artshop Yayıncılık gelmektedir. Ahmed eş-Şehâvî, Ayşe Basrî, Hulûd el-Mualla gibi farklı şairlere ait çeviriler yayınlayan Artshop Yayıncılık tüm çevirilerinde Metin Fındıkçı'yı tercih etmiştir. İkinci sırada ise Kırmızı Yayınları olduğu görülmektedir. Yedi kitap yayımlayan kitabevinin şair tercihlerine baktığımızda Muhammed Bennîs (iki eseriyle), Adonis, Mahmûd Dervîş, Ahmed eş-Şehâvî ve Hulûd el-Mualla'yı görmekteyiz. Bu yayınevinin çalıştığı çevirmenler arasında Mehmet Hakkı Suçin altı çeviri kitabıyla ilk sırada yer almaktadır.

Daha sonraki sırada Kaknüs Yayınevi, Kapı Yayınları vardır. Kapı Yayınları yayımladığı dört kitapta da çevirmen Cahit Koytak ile çalışmış ve sadece Halîl Cibrân eserlerini yayınlamıştır. Kaknüs Yayınevi de tek şaire bağlı kalmamış; Nizâr Kabbânî, Halîl Cibrân, Ahmed Şevki gibi şairlerin çevirilerini Kemal Yüksel, Ahmet Kâzım Ürün, Hüseyin Yazıcı gibi çevirmenler aracılığıyla okuyucuyla buluşturmuştur. Yapı Kredi Yayınları, Kapı Yayınları gibi yayınevleri ise sadece tek bir şairin çevirileriyle ilgilenmiştir, bu isim Adonis'tir. Adonis'e ait üç eserin ikisi İbrahim Demirci, biri İsmail Özdemir'in Türkçesiyle yayımlanmıştır. İyi Şeyler ve Callisto Yayınları ise farklı şairlere ait eserleri yayımlarken çevirmen olarak sadece Metin Fındıkçı'yı tercih etmişlerdir.

Tablo 3

Şiir Çeviri Kitapları Yayınlayan Yayınevleri

Yayınevi Adı	Yayınladığı Eser Sayısı	Yayınevi Adı	Yayınladığı Eser Sayısı
Artshop	10	Vadi	1
Kırmızı	7	Ankara Okulu	1
Kapı	5	Yom	1
Kaknüs	5	Kitap Dünyası	1
Yapı kredi	3	Toros kitaplığı	1
İyi şeyler	3	Edebiyat	1
Callisto	3	Oğlak	1
Avesta	2	İz	2
Anahtar	2	Rey	1
Gendaş	2	Hece	1
Birey	2	Kitabevi	1
Adam	2	Evrensel	1

Can	2	Ayışığı	1
Hayal	2	Vadi	1
Tutku	1	Ankara Okulu	1
Serendip	1	Hayal	1
BDS	1	Dünya	1
Aktüel	2	Alkım	1
Aktif	1	Şiirden	1
Ayrıntı	1		

5.3. ŞİİR ÇEVİRİ KİTAPLARIN BASIM YERLERİNE GÖRE DAĞILIMI

Şiir çeviri kitapları en çok İstanbul'da basılmıştır. İstanbul ve Ankara dışında başka bir şehirde şiir çeviri kitabı basılmamıştır.

Tablo 4

Şiir Çeviri Kitapların Basım Yerlerine Göre Dağılımı

Basım Yeri	Basılan Eser Sayısı
İstanbul	74
Ankara	8
Toplam	82

5.4. ŞİİR ÇEVİRİ KİTAPLARIN BASIM YILLARINA GÖRE DAĞILIMI

Yıllara göre yayımlanan şiir kitaplarına baktığımızda 2012 ve 2010 yılları dokuzar kitapla nicelik açısından en verimli yıllardır. 2012 yılında yapılan çeviriler arasında Halîl Cibrân beş kitabıyla ilk sıradadır. Bu yılın en çok çeviri yapan isimleri ise Metin Fındıkçı ve Cahit Koytak'tır. 2010 yılının en çok çevrilen şairi Adonis; en çok çeviri yapan ismi ise Fındıkçı'dır. 2002 yılında ise Mahmut Dervîş ve Nizâr Kabbânî ikişer eserle en çok çevrilen şairler olurken, Metin Fındıkçı ve Lütfullah Bender'in bu yıla ait ikişer çeviri kitabı bulunmaktadır.

Tablo 5
Şiir Çeviri Kitapların Basım Yıllarına Göre Dağılımı

Basım Yılı	Basılan Eser Sayısı	Basım Yılı	Basılan Eser Sayısı
1943	1	2008	4
1976	1	2009	4
1996	2	2010	9
1997	2	2011	5
2000	6	2012	9
2002	5	2013	2
2003	4	2014	2
2004	7	2015	2
2005	3	2016	3
2007	2	2017	3
Diğer yıllar	6		

Bütün bu verilerden hareketle şunları söylemek mümkündür:

Arapçadan Türkçeye çevrilen eser sayısı niceliksel olarak yeterli değildir. Adonis, Mahmûd Dervîş, Nizâr Kabbânî ve Halîl Cibrân şiirleri Türkçeye çevrilen şairler arasında ilk dördü oluşturmaktadır. Türk okuyucunun, Arap şiirini bu şairlerden tanıması kuvvetle muhtemeldir. Metin Fındıkçı, Mehmet Hakkı Suçin, İbrahim Demirci ve Cahit Koytak niceliksel olarak en üretken çevirmenlerdir. Yapılan şiir çevirileri her zaman doğrudan Arapçadan yapılmamıştır. Bazı eserler ara dil kullanılarak Türkçeye kazandırılmıştır. Şiirlerin büyük bölümü İstanbul'da basılmıştır. Artshop, Kırmızı ve Kaknüs Yayınevleri Arapçadan Türkçeye şiir çevirisiyle en ilgili yayınevleri olarak öne çıkmaktadır.

6. ŞİİR ÇEVİRİLERİNDE NİTELİK PROBLEMİ

Çeviri eylemi nicelik olarak arttıkça çeviriye dair birçok soru zihinlerde oluşmaya başlamıştır: Çeviriler aslına sadık mı, birden çok çevirisi olan metinler için acaba hangisi daha eşdeğer, kaynak metinle hedef metin arasında farklar var mı varsa neden kaynaklanmaktadır? Bu soruları çoğaltmak elbette mümkündür. Bütün bu soruların cevabını bulmak için yapılabilecek en iyi eylem, kaynak metin ile hedef metnin karşılaştırılmasıdır diyebiliriz. Tabii bu karşılaştırma yapılırken kaynak ve hedef metinler anlamsal ve biçimsel düzlemde çok çeşitli boyutlarda incelenmelidir.

Göktürk'ün de belirttiği üzere, yazın metinlerinin çevirisinde öznellik ve yorum ağır bastığından çeviri karşılaştırmasının nesnel ölçütlere göre yapılması epey zordur (2011:83). Ama buna rağmen çeviri eleştirisi yapılırken hangi ölçütlerin temel alınacağı iyi bir şekilde belirlenmelidir. Yazın metinlerinin kültürel ögeler içermesi her ne kadar nesnel ölçütlerin oluşturmasını zorlaştırsa da karşılaştırmalı metin eleştirisinde "kaynak dil odaklı" ve "hedef dil odaklı" olmak üzere iki ana akım mevcuttur. Birinci akım, kaynak metin ile hedef metin arasında eşdeğerlik ilişkisi arayan, kuralcı, kaynak metin odaklıdır. İkinci akım ise daha çok çeviri sürecini etkileyen çeşitli etmenlerin belirlendiği, hedef metni odağa alan betimleyici bir yaklaşımdır (Bengi-Öner 1999:119).

6.1. SEÇİLİ ŞİİR İNCELENMESİ

Bu bölümde Metin Fındıkçı ve Mehmet Hakkı Suçin tarafından Arapçadan Türkçeye çevrilen Muhammed Bennîs'e ait şiir içerik ve şekil yönlerinden ele alınıp, yeterlilik ve kabul edilebilirlik bağlamında değerlendirilmiştir. Ayrıca çevirmenlerin kaynak metni hedef dile aktarırken çevirmenlerin dil düzeyinde karşılaştıkları sorunlara, yaptıkları eklemelere, eksiltmelere, cümle kuruluşlarına dikkat çekilmiştir.

Kaynak Metin ve Genel Çözümlemesi

Kaynak Metin Şiir Adı: Vechun Yelsa'
Şair Adı: Muhammed Bennîs

وجه يلسع
1. كنت بين يدي والدي
2. وقد أمرني بكتاب أكتبه
3. فلمحتْ عيني امرأة قطّعني حبها

4. لم أملك نفسي
5. رميت الكتاب
6. وبادرت نحوها

7. بُهتَ أبي
8. وطافت به الظنون

9. ثم انجذبتُ إلى عقلي
10. مسحتُ وجهي
11. عدتُ
12. واعتذرتُ (Bennîs, 2009:80)

Şiir, hayatın kısa bir zaman diliminde yaşanılanları anlatmaktadır. Şiirdeki çocuk, babasının dizinin dibinde mektup yazarken hayale dalmıştır. Hayalinde gördüğü güzel kıza birden vurulan çocuk, kızın yüzü tarafından âdeta sokulmuş ve gerçek dünyaya dönmüştür. Şiir on iki dizeden oluşmaktadır. Büyük bölümü iki-üç kelimelik dizeler olmasına rağmen öz ve yoğun bir anlatım vardır. Kafiyesiz, serbest tarzda yazılmıştır.

Mehmet Hakkı Suçin'in Çevirisinin Değerlendirilmesi

Sokan Bir Yüz

1. Önünde duruyordum babamın
2. Bir mektup yazdırıyordu bana
3. Kalbimi paralayan bir kadın gördüm o sırada
4. Tutamadım kendimi
5. Attım mektubu bir kenara
6. Ona doğru koştum
7. Dona kaldı babam
8. Kafasında sorular
9. Cezp etti aklım beni
10. Sildim yüzümü
11. Döndüm geri
12. Ve özür diledim (Suçin, 2015: 69).

Suçin tarafından oluşturulan hedef metin, kaynak metindeki dize sayısını korumuştur. Kaynak metinde olduğu gibi, hedef metin de serbest kafiyeyle yazılmıştır. Kaynak metnin başlığındaki "يلسع" fiili, "yılan, akrep sokması, söz ile iğnelemek, yanmak" anlamlarına gelirken çevirmen birinci anlamı kullanmayı tercih etmiştir.

Kaynak metnin ikinci dizesindeki "أمرني - bana emretti" fiili bir sonraki kelimeyle bütünleştirilip hedef metne "yazdırmak" olarak kaydırılmıştır. Hedef metnin üçüncü dizesinde hem eksiltme hem de ekleme görülmektedir. Kaynak metindeki "حبها" kelimesi hedef metinde eksiltilirken; aynı dizeye kaynak metinde olmayan "kalbimi" kelimesi eklenmiştir. Aynı satırdaki "قطّع" fiili çevirmen tarafından hedef metne göndergesel anlamı olan "parçalamak-paramparça etmek" olarak değil de "paralamak" olarak çevrilmiştir. Bu durum çevirmenin hedef dil dizgesindeki şiir diline hâkimiyetine dair ipucu vermektedir. Kaynak metin yedinci dizedeki "بُهتَ - şaşakalmak" fiili hedef dil dizgesinde duyguyu artıracak biçimde "dona kaldı" olmuştur. Kaynak metnin sekizinci dizesindeki kelimeler "kuşatmak, sarmak ve şüpheler, sanılar" göndergesel anlamlarına sahipken çevirmen

tercihi "kafasında sorular" olmuştur. Bu durum hedef metnin şiir örgüsü içinde kelimeler arası bağdaşıklık ve tutarlılığa uygundur. Hedef metnin dokuzuncu dizesi "cezp etti beni aklım" söz öbeğidir. Bu öbek, hedef dil olan Türkçede pek anlaşılamayan bir ifadedir ve okuyucuların zihninde soru işareti bırakabilir. Bu dize için "aklım başıma geldi" bir öneri olabilir. Hedef metnin on ve on birinci dizelerin devrik cümle şeklinde oluşturulması şiirin ritmine katkı sağlamıştır.

Suçin tarafından yaratılan hedef metin, kaynak metnin içeriğini korumakla beraber hedef dile yakın durmaktadır. Herhangi bir anlam yitimine yer vermeden, kaynak metnin duygusallığı, zihinde canlandırdığı imgeler hedef metinde de yaratıldığından hem yeterlidir hem de kabul edilebilirdir. Ayrıca kaynak metnin estetik değeri, şairin üslubu da bozulmaksızın hedef metne aktarılmıştır.

Metin Fındıkçı'nın Çevirisinin Değerlendirilmesi

Sokan Yüz

1. Annemin elleri arasındaydım
2. Ömrüm yazı yazmaya erişinceye dek
3. Gözlerimi açtığımda kadının aşkı kesti
4. Benliğime sahip çıkamadan
5. Kitabı bittirdim
6. Eve sığınan
7. Övgüsü benimle dolu
8. Onunla doldu sandım
9. Sonra aklıma çarpıldım
10. Yüzümü sildim
11. Eksiklerimi sayarak
12. Sayarak (Fındıkçı, 2008:91).

Fındıkçı, kaynak metinde on iki olan dize sayısını korumuştur ve hedef metni oluştururken serbest kafiyeyi benimsemiştir. Kaynak metnin geneline hâkim geçmiş zaman anlatımı hedef dilde korunmuş, eklemelerden ve eksiltmelerden uzak durulmuştur.

Kaynak metnin başlığı içerdiği kişileştirmeyi yansıtır bir şekilde hedef metne aktarılmıştır. Hedef metnin birinci dizesinde çevirmenin yanlış okumasından kaynaklanan aşırı sapma vardır. Kaynak metnin birinci dizesindeki " والدي - babam" kelimesi hedef metne "annem" olarak çevrilmiştir. Bu durum kaynak şiirin baba-oğul arasındaki bir anlık geçenleri anlatan olay örgüsünü yıkmış, okuyucuyu başka bir boyuta çekmiştir. Hedef met-

nin ikinci dizesi, kaynak metinde olmayan tamamen çevirmen tarafından yaratılmış yeni bir söz öbeğidir ve kaynak metnin anlamsal bütünlüğüyle alâkası yoktur. Hedef metnin üçüncü dizesindeki kelimeler teker teker okunduğunda temel anlamları bakımından doğrudur. Yani "göz-kadın-aşk-kesmek" kelimeleri kaynak metin üçüncü dizede vardır. Ancak bu kelimeler hedef metinde cümle oluşturduklarında sözdizimsel ve anlamsal açıdan yanlış bir birliktelik oluşturmuşlardır. Hedef metin beşinci dizedeki "bittirdim" edilgen yapılı fiil hedef dil Türkçede pek kullanılmayan âdeta "sırıtan" aşırı bir yorumlamadır. Bu kelime, sehven de yazılmış olabilir. Hedef metnin altıncı, yedinci ve sekizinci dizeleri tamamen çevirmence yeniden yazılmış, kaynak metinle alâkası olmayan dizelerdir. Çevirmen, hedef dilin kültürünü, yazın geleneğini, dilbilgisel yapısını, okuyucu beklentilerini göz önünde bulundurup birtakım ekleme-eksiltmelere başvurabilir ama bütün bunlar kaynak metnin ruhunu zedelemeden olmalıdır. Bahsi geçen dizelerde ise anlamsal bir yıkım vardır, kaynak metnin şairi hedef metinde âdeta "öldürülmüştür". Hedef metnin dokuzuncu dizesindeki "sonra aklıma çarpıldım" söz öbeği Türkçede okuyucunun pek de anlamayacağı türde bir dize olarak göze çarpsa da kaynak metindeki dizeden bir şeyleri barındırmaktadır. Kaynak metnin on bir, on iki ve on üçüncü dizeleri şiirdeki duygusallığı, mahcubiyeti okuyucuya yaşatan fiil cümleleriyle kurulmuş dizelerdir. Şiirin olay örgüsü içinde "yüzünü silip geri dönen ve özür dileyen" biri vardır. Aynı dizeler hedef metne "eksiklerini sayarak yüzünü silen" biri olarak aktarılmıştır ve abes bir durum ortaya çıkmıştır.

Çevirmenin en başta yanlış okumalarından ve kaynak dille ilgili yetersizliğinden kaynaklanan sorunlar çevirmeni hedef dilde yeni bir şiir oluşturmaya zorlamış gibi gözükmektedir. Ama bu oluşturulan yeni şiir de kendi içinde örgüsel, imgesel, anlamsal, bağdaşıklık ve tutarlılık açılarından bakıldığında kaynak metni yansıtmamakta sadece birkaç kırıntı barındırmaktadır. Fındıkçı tarafından oluşturulan hedef metni okuyarak, şairin üslubu ve şiirin estetik değerini değerlendirmek okuyucusunu yanlış sonuçlara götürecektir.

6.2. ARAPÇADAN TÜRKÇEYE YAPILAN ŞİİR ÇEVİRİLERİNDE KÖPRÜ DİL PROBLEMİ

Arap şairlere ait şiirler her zaman Türkçeye doğrudan çevrilmemişlerdir. Metin Fındıkçı, Mehmet Hakkı Suçin gibi çevirmenlerin kaynak metin dili Arapça iken; Nuri Pakdil, Cahit Koytak, Feyza Karagöz gibi çevirmenler Fransızca, İngilizce gibi ara dilleri kullanmışlardır (Dağbaşı, 2017:46- 47). Bu bölümde Arapçadan Türkçeye Nuri Pakdil tarafından Fransızca köprü dili vasıtasıyla çevrilen bir şiir çeşitli boyutlarda incelenmiştir.

Kaynak Metin Şiir Adı : ez-Zâiru'l-Lezî Lem Yecî
Şair Adı : Nâzik el-Melâike

الزائر الذي لم يجيء

1. مر المساء...وكاد يغيب جبين القمر
2. وكدنا نشيع أمسية ثانية
3. ونشهد كيف تسير السعادة للهاوية
4. ولم تأت أنت ... وضعت مع الأمنيات الأخر
5. وأبقيت كرسيك الخاليا
6. يشاغل مجلسنا الذاويا
7. ويبقى يضج ويسأل عن زائر لم يجئ
8. وماكنت أعلم أنك ان غبت خلف السنين
9. تخلف ظلك في كل لفظ وفي كل معنى
10. وفي كل زاوية من رؤاي وفي كل محنى
11. وماكنت أعلم أنك أقوى من الحاضرين
12. وأن مئات من الزائرين
13. يضيعون في لحظة من حنين
14. يمد ويجزر شوقا إلى زائر لم يجيء
15. ولو كنت جئت..وكنا جلسنا مع الاخرين
16. ودار الحديث دوائر وانشعب الأصدقاء
17. أما كنت تصبح كالحاضرين وكان المساء
18. يمر ونحن نقّلب أعيننا حائرين
19. ونسأل حتى فراغ الكراسي
20. عن الغائبين وراء الأماسي
21. ونصرخ أن لنا بينهم زائرا لم يجيء؟
22. - وما زلت أوثر ألا تجيء – . ولو جئت يوما
23. لجف عبير الفراغ الملون في ذكرياتي
24. وقص جناح التخيل واكتأبت أغنياتي
25. وأمسكت في راحتي حطام رجائي البريء
26. وأدركت أني أحبك حلما
27. وما دمت قد جئت لحما وعظما
28. سأحلم بالزائر المستحيل الذي لم يجي

(Melâike, 1997:327-329)

Hiç Gelmeyecek Konuk

1. Geçtik daha şimdiden akşamın ötesine
2. Ay yakın batmasına
3. Şaşakalıyoruz gelecek akşamla vedalaşmaktan
4. Gidişini görmekten uçurumuna doğru mutluluğun
5. Gelmedin

6. Yittin
7. Karıştın umutlara
8. Boş bıraktın sandalyeni
9. Hüzünlerimizin arkadaşlığına
10. Bağırmak sormak isterim niye
11. Bu konuk umudu yüklensin diye
12. Yoksun gerisinde bu yolların
13. Bilmiyorum
14. Yayacaktın gölgeni her söze her anlatıma
15. Bu çoğul güneş çizgilerine
16. Bakışlarımın yer değiştirmelerine
17. Bilmiyorum
18. Olacaktın daha güçlü tüm varlıklardan
19. Yitiyor tümü konukların yurtsamanın bir anında
20. Gelmeyen o
21. Yönelik biricik konuğa doğru
22. İsteğin gelgitinde
23. Tutunmuş olacaktık gelseydin başkalarının yanında
24. Kaymış olacaktı akşam
25. Kaymış olacaktı bakışımız açılara
26. Soran boş sandalyelere
27. Nerde şimdi olmayanlar
28. Arkasında mı akşamların
29. Bağırmış olacaktık
30. Aralarında yaşıyor onların
31. Gelmeyen
32. Gel bir gün
33. –Gelmeni yeğlemiyorum ya–
34. Birden çekiliyor anılarımdan bin renkli boşluğun tatlı anısı
35. Parçaladı düşlerimin kanatlarını
36. Oldu şarkılarım hüzünlü şarkıları
37. Nereye koyayım bu şarkılarımı
38. Masum umudumun kırıntıları üstünde yeniden kapıyorum parmaklarımı
39. Anlıyorum
40. Düş yüzünle sevdiğim seni
41. Ey yazık ey geldin kollarında kan
42. Bu olamaz konuğu gelmeyeni tasarlayan (Pakdil, 1976: 226-228).

İzlek

Kaynak şiir, konuşma tarzında akıcı bir üslupla yazılmıştır. Hayalde yaşatılan –aslında bu durumdan da bir parça memnun olunan– daima yolu gözlenen bir sevgiliden bahsedilmektedir. Sevgilinin bir türlü gelmemesi bir yandan eksikliği hissedilen bir durumken diğer yandan bazı olumlu duyguların yok olmasına sebebiyet verecek bir durumdur. Hedef metinde de gelmeyen sevgiliden bahsedilmekle birlikte, bu sevgilinin gelmesinin ya da gelmemesinin yarattığı duygusal ruh hali yer almamaktadır.

Başlık

Kaynak metnin başlığı "Gelmeyen Ziyaretçi" iken, hedef metnin başlığı "Hiç Gelmeyecek Konuk"tur. Kaynak metnin başlığı anlamsal olarak geçmişe gönderme yaparken; hedef metnin başlığı daha ziyade geleceğe gönderme yapmaktadır.

Ritim ve Kafiye

Kaynak metin yüksek bir ritme ve bütüncül bir tempoya sahiptir. Şiirin birçok dizesinin benzer seslerle ve kelimelerle bitmesi şiirin ritimsel olarak üst seviye olmasını sağlamıştır.

أغنياتي	ذكرياتي	من الزائرين
الأماسي	الكراسي	من الحاضرين
الذاويا	الخاليا	من حنين

Yukarıdaki kelimeler elbette bilinçli olarak peş peşe gelmiştir. Ancak bütün bu kelimeler ve seslerle oluşturulan ritim, hedef metinde yer almamaktadır. Hedef metin, serbest kafiyeyle yazılmıştır ve kaynak metindeki ritmi, coşkulu tempoyu içermekten çok uzaktır.

Biçim Kaynak

Şiir 28 dizeden oluşurken; Pakdil tarafından oluşturulan şiir 42 dizeye sahiptir ve biçimsel olarak kaynak şiirden oldukça farklıdır. Kaynak metindeki birçok tek dize, hedef metinde ikişer dizeye dönüşmüştür. Bu dönüşümün şiir Arapçadan Fransızcaya mı yoksa Fransızcadan Türkçeye çevrilirken mi oluştuğunu tahmin etmek oldukça güçtür.

Fiiller-Eylemler

Kaynak metin genelinde "mazi" ve "muzari" fiil yapısı yoğun olarak kullanılmıştır. Bu iki zaman türü hedef metinde de aynı yoğunlukta geçmektedir. Dikkat çekici durum ise kaynak metinde geçen fiillerin hedef metinde bazen sıfat, bazen isim, bazen de mastar olarak yer almasıdır. Örneğin;

kaynak metin birinci dizedeki "يغيب" fiili, hedef metin ikinci dizede "batmak" şeklinde mastar olarak; kaynak metin on dokuzuncu dizedeki "تسأل" fiili, hedef metin yirmi altıncı dizede "soran" şeklinde sıfat olarak; kaynak metin yirmi altıncı dizedeki "أحبك" fiili ise hedef metin kırkıncı dizede "sevdiğim" şeklinde isim olarak karşılık bulmuştur.

Söz Sanatları

Âdeta biriyle konuşuyormuşçasına yalın ve basit bir dille yazılan kaynak metinde, söz sanatları çok yoğun olmamakla birlikte, kişileştirmeler sıkça kullanılmıştır. Ancak kaynak metindeki bu kişileştirme durumları hedef metinde yer almamaktadır. Örneğin kaynak metin yirmi dördüncü dizede yer alan "Efkârlanırdı türkülerim" anlamındaki "اكتأبت أغنياتي" söz öbeği hedef metin otuz altıncı dizeye "oldu şarkılarım hüzünlü şarkıları" şeklinde; kaynak metin on yedinci dizedeki "akşam geçip gidiyor" anlamındaki "كان المساء يمر" söz öbeği hedef metin yirmi sekizinci dizeye "arkasında mı akşamların" şeklinde, söz sanatları olmadan çevrilmiştir.

Kişiler

Kaynak metin genel anlamda karşıdaki kişiye seslenmektedir. "ولم تأت أنت الخاليا وأبقيت كرسيك ve diğer dizlerden bu durum anlaşılmaktadır. Ayrıca kaynak metinde anlatıcının kendisiyle ilgili ifadeleri de " - وأدركت أني أحبك وماكنت اعلم أنك" örneklerinde olduğu gibi yoğun olarak geçmektedir. Hedef metnin genelinde de bu kişiler yer almaktadır. Ancak bu kişileri kaynak metinle eylemsel olarak eşdeğer yerlerde kullanılmamıştır.

Anlamsal Boyut

Çeviride biçim elbette önemlidir ama anlam kanımızca biçimin önündedir. Yani bir metnin çevirisinin kaynak metinden iki dize uzun ya da kısa olması hayati öneme sahip değilken; kaynak metindeki iki dizenin anlamının aktarılamaması hayati önem teşkil edebilir. Çalışmamıza konu olan hedef metni oluşturan kırk iki dizeden yirmi üçü (dokuz, on, on bir, on iki, on dört, on beş, on altı, on sekiz, on dokuz, yirmi bir, yirmi iki, yirmi üç, yirmi dört, yirmi beş, yirmi yedi, yirmi sekiz, otuz, otuz sekiz, kırk ve kırk birinci) kaynak metinle anlamsal boyut olarak çok ama çok farklıdır. Ayrıca birçok yerde "çoğul güneş çizgileri, tüm varlıklar, yurtsama" vb. gibi kaynak metinde olmayan eklemeler de vardır. Dolayısıyla bu durum, kaynak şiirin anlamsal yönden hedef metinde yok edilmesine, şairin hedef metinde âdeta "öldürülmesine" yol açmıştır. Bütün bunların olduğu bir yerde üslup ve estetik gibi olguları aramak da mantıklı olmayacaktır. Aşağıdaki örnekler anlamsal boyuttaki farklardan sadece bir kaçıdır:

Kaynak metin	Hedef metin
Akşam geçip gidiyor ve bizler gözlerimizi şaşkınca çeviriyoruz	Nerede şimdi olmayanlar arkasında mı akşamların
Efkârlanırdı türkülerim	Oldu şarkılarım hüzünlü şarkılar nereye koyayım bu şarkıları
Seni bir düş olarak sevdiğimi	Düş yüzünle sevdiğim seni
Sen ete kemiğe bürünüp gelinceye dek	Ey yazık ey geldin kollarında kan
Gelmeyen, imkânsız ziyaretçiyi düşleyeceğim	Bu olamaz konuğu gelmeyeni tasarlayan

Tüm bu incelemelerden sonra Fransızca köprü dili vasıtasıyla Türkçeye çevrilen şiirin, kelimesel düzlem dışında kaynak metinden bambaşka olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, hedef metinde kaynak metinde bulunan bazı kelimelere rastlamak mümkündür. Ama bu kelimeler cümle oluşturduklarında kaynak metinden çok farklı anlamlar içermektedir. Ayrıca biçimsel, biçemsel ve ritimsel olarak da kaynak metinden çok uzaktır. Köprü dil vasıtasıyla karşımıza çıkan bu hedef metin ne yeterlidir ne de kabul edilebilirdir ve köprü dil kullanılarak yapılan çevirilerin kaynak metni nasıl yok ettiğine iyi bir örnektir. Bazen, bir dilde yazılmış metni anadilinde okumak bile bir nevi çeviriyken, çeviriyi çevirmek ve bunda başarılı olmak çok ama çok zor bir iştir. Çünkü çevirmen, şair ile kendi arasına giren köprü dil çevirmeni arasında geçen sürece hâkim olamaz. Okuyucu ve eleştirmen de kaynak ve hedef metinler arasındaki devasa uçurumun kaynak metin köprü dile çevrilirken mi yoksa köprü dilden hedef dile çevrilirken mi oluştuğunu asla bilemez. Bütün bu sebeplerden dolayı, köprü dil kullanılarak çeviri yapılmaktan mümkün olduğunca kaçınılmalı, çevirilerde çıkış noktası kaynak metinler olmalıdır.

Sonuç ve değerlendirme

Arapçadan Türkçeye yapılan şiir çevirileri niceliksel olarak özellikle son yıllarda artsa da henüz istenilen düzeyde olmaktan uzaktır. Türk okuyucuların Adonis, Mahmûd Dervîş, Nizâr Kabbânî, Halîl Cibrân, Ahmed eş-Şehâvî, Muhammed Bennîs, Hulûd el-Mualla, Ayşe Basrî dışında Arap şairi tanımaları pek olası değildir. Arapçadan Türkçeye yapılan çevirilerin bir sistem dâhilinde yapılmadığı barizdir. Mehmet Hakkı Suçin, Lütfullah

Göktaş, İbrahim Demirci, Metin Fındıkçı gibi isimler dışındaki çevirmenlerin belirli bir şair ya da kitap olarak çeviri eylemine girişmedikleri; dergi, makale, kitap bölümü vb. yayınlarda çevirilerini yayınlattıkları belirlenmiştir.

Dağbaşı (2017:163) tarafından yapılan bir araştırmaya göre Arapçadan Türkçeye yapılan şiir çevirilerinin neredeyse üçte ikisinde gerek anlamsal gerekse biçemsel boyutta büyük sapmalar vardır. Buna rağmen bu çevirilerin yayımlanması yetkin bir editör ya da editörler kurulu tarafından kontrol edilmediğini göstermesi açısından da çarpıcıdır. Arapçadan Türkçeye yapılan şiir çevirilerinde sıkça anlamsal sapmaların yaşandığı tespit edilmiştir. Bunun nedeninin çevirmenin kaynak ve hedef dile yeterince hâkim olamamasından kaynaklandığı kanısına varılmıştır. İki dili iyi bilmeyen bir çevirmenin, çeviri eylemi sırasında karşılaştığı sorunlara kabul edilebilir çözümler üretmekte yetersiz kaldığına şahit olunmuştur.

Niceliksel olarak çok sayıda çeviri yapmak, çevirmenin yetkin olduğunu göstermemektedir. Yaptığımız bu çalışmayla çevirmen yeterliliklerine dair birtakım verilere ulaşılmıştır. Arapçadan Türkçeye yapılan şiir çevirilerinin neredeyse yarısını gerçekleştiren Metin Fındıkçı'nın değerlendirilen çevirilerde kaynak metni anlama, şairin zihniyetini özümseme, kaynak kültüre âşina olma hususlarında karşısına çıkan problemlerle başa çıkmada sorunlar yaşadığı, hedef dilde oluşturduğu metinlerin özellikle anlamsal ve biçemsel açılardan kaynak metni yansıtmadığı tespit edilmiştir.

Ara dil vasıtasıyla yapılan çevirilerin gerek anlamsal gerekse biçimsel açılardan kaynak metni yansıtmadığı, kaynak metnin estetik değerinden yoksun olduğu, şairin üslubunu barındırmadığı, sadece kaynak metne dair kelime bazında kırıntılar barındırdığı görülmüştür. Arap şiiri diye okunan birçok şiirin aslında Arap yazın geleneğinden oldukça uzak, şairden ziyade çevirmenin hissiyatını barındıran, kaynak metinden kırıntılar içeren çalışmalar olduğunu söylemek gerek okuyucular gerekse alan akademisyenleri adına acı bir durumdur.

KAYNAKÇA

Aksoy, N. (2001). Çeviride çevrimen seçimleri ışığında çeviri eleştirisi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (3), 1-16.

Ataç, N. (1941). *Ataç'ı Anış.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Berk, İ. (1978). Çeviride şiir dili. *Türk Dili Çeviri Sorunları Özel Sayısı*, 71-76.

Bennîs, M. (2009). *Kitâbu'l-hubb.* Fas: Dâr Tûbkâl li'n-neşr.

el-Câhiz, E.O. (1938). *el-Hayevân.* A. M. Harun (Ed.), Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve evlâdihi.

Cary, E. (1960). Şiir çevirisi. *Tercüme Dergisi*, 104-110.

Dağbaşı, G. (2017). *Şiir çeviri eleştirisi.* İstanbul: Akdem.

Demir, A. (1991). Şiir çevirilerinde ses ve imge sorunları. *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, 175-185.

Demirezen, M. (1991). Çeviride kayıplar sorunu. *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, 115-128.

Durusoy, G. (1998). Apollinaire'nin şiirlerini çevirirken ekinsel ve biçimsel farklılıklar. *Çeviribilim ve Uygulamaları*, 21-33.

Eyüoplu, B. R. (1983). *Delifişek.* Ankara: Bilgi.

Fındıkçı, M. (2008). *Aşkın kitabı.* İstanbul: Kırmızı.

Göktaş, B. (2011). *1990-2008 yılları arasında Arapçadan Türkçeye yapılan edebî çeviriler üzerine bir inceleme.* Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Gürsel, N. (1978). Şiir çevirisinde yöntem. *Türk Dili Çeviri Sorunları Özel Sayısı*, 155-158.

Haleva, B. (2006). Şiir çevirisine kuramsal bakış. *Dilbilim*, Güz (15), 287-298.

Kuzhan, E. (1992). Esin şiiri. *Metis Çeviri*, 65-67.

Levend, A. S. (1988). *Türk edebiyat tarihi I.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

el-Melâike, N. (1997). *Şazâyâ ve Ramâd.* Beyrut:Dâru'l-Avde.

Menemencioğlu (1998, s. 22),

Pakdil, N. (1976). *Arap şiiri güldeste I.* Ankara: Edebiyat Dergisi.

Paker, S. (1983). Çeviride Yanlış/Doğru Sorunu ve Şiir Çevirisinin Değerlendirilmesi. *Yazko Çeviri.*

Paz, O. (2004). Söz sanatı ve söze bağlılık açısından çeviri. M. Rifat (Ed.), *Çeviri seçkisi II* içinde, (s. 97-106). İstanbul: Sel.

Popoviç, A. (1970). *The concept shift of expression in translation analysis: the nature of translation.* The Hague.

Sarıkaya, M. (2003). el-Cahız'dan es-Safedi'ye çeviri teorisi. *Bilimname III*, 133-151.

Suçin, M. H. (2014). el-edebu'l-arabi fi'l-luğati't-turkiyye. *es-sekâfetu'l-arabiyye 'ala tarîki'l-harir*, 194-221.

Suçin, M. H. (2016). *Tercemet eş-şi'r el-Arab'i ile'l-luğa et-Turkiyye.* 17 Kasım 2016 tarihinde verilen konferans. Ankara: Mısır Büyükelçiliği.

Suçin, M. H. (2015). *Aşkın kitabı.* İstanbul: Kırmızı.

Süreyya, C. (1991). *Şapkam dolu çiçekle.* İstanbul: Yapı Kredi.

Toury, G. (1980). *In search of a theory of translation.* Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semitics.

Yasa, A. (2009). Şiir tercümesi üzerine. *Hacettepe Üni. Türkiyat Enstitüsü Dergisi*, 143-160.

Yücel, C. (1983). *Her boydan dünya şiirinden seçmeler.* İstanbul: Adam.

Yücel, F. (2007). Çeviri eleştirisi neyi eleştirir. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39-56.

Yücel, H. A. (1940). Önsöz. *Tercüme Dergisi*, 1-2.

Moğol Gölgesinde Gelişen Dil: Türkçenin Yükselişi ve 14. yüzyıl Batı Anadolusu'nda Türkçe Çeviri Faaliyetlerine Bir Bakış

Kemal Ramazan Haykıran

"*Şimden gerü hiç gimesne divanda, dergahda, bergahda ve dahı her yerde Türk dilinden özge söz söylemeye. Bundan geru divanda, dergahta, bargahta, mecliste ve meydanda Türkçeden başka dil kullanılmaya. Şimden gerü hiç gimesne divanda, dergahda, bergahda, mecliste, meydanda ve dahi her yerde Türk dilinden özge söz söylemeye Şimdengerü hiç gimesne kapıda, divanda, mecliste, seyranda Türk dilinden özge söz söylemesinler. Şimden gerü hiç kimesne kapuda ve divanda ve mecâlis ve seyrânda Türkî dilinden gayri dil söylemeyeler*".

Giriş

Yazıcızâde Ali'nin verdiği bilgiye göre Karamanoğlu Mehmet Bey'in 13 Mayıs 1277'ye tarihlendirilen bu fermanı ile Anadolu coğrafyasında dilin Türkçe olması her ne kadar arzu edilmişse de Karamanoğullarının sarayı da dâhil olmak üzere Anadolu'nun çok önemli bir kesiminde Türkçe diplomasi ve bilim dili olma özelliği kazanamamıştı. Her ne kadar fermanda da geçen çarşıda pazarda gündelik yaşamda konuşma dili her daim Türkçe

olmuşsa da Selçukluların ilk dönemlerinden bu yana Türkçe bilim ve kültür dili olamadığı gibi sarayın bürokrasisinde de pratik ihtiyaçların gölgesinde yerini Farsçaya bırakmıştı. Bugün dil bayramı olarak da kutlanan Karamanoğlu Mehmet Bey'in bu haklı serzenişinin çok sonrasında yaşanan gelişmeler neticesinde Anadolu coğrafyasında Türkçe Arapça ve Farsça karşısında önemli bir sıçrama zemini yakalamış ve neticesinde 14. yüzyıldan itibaren Türkçe artık bir bilim ve kültür dili olarak belirmişti. Türkçenin bu gelişmesine zemin sağlayan en önemli unsur kuşkusuz Moğol akınları olmuştu.

ANADOLU'DA MOĞOLLAR VE DİLE ETKİLERİ

Yakındoğu olarak tanımlanan Akdeniz'in doğu kıyıları ile Asya'nın Avrupa'ya uzanan mümbit toprakları; tarih boyunca kültür faaliyetlerinin yoğun hissedildiği ve kadim medeniyetlerin derin izler bıraktığı coğrafyalardır. Moğolların bu coğrafyalarda görüldüğü 13. ve 14. yüzyıllarda Yakındoğu'da oluşan sosyal grupları ve bunlar arasındaki ilişkileri kültürel ve dinî algıları tanımlamak zordur. Bunun temel sebebi siyasi dalgalanmalara paralel olarak sınırların, bu sınırları belirleyen kültürel kimliklerin sürekli değişiklik göstermesidir. Kaçınılmaz olarak siyasi haritaların hâkimiyet alanlarının değişmesi devletlerin sınırlarının sürekli daralıp genişlemesi, hattâ yok olup yerlerine yeni devletlerin kurulmaları bu coğrafyalarda yaşayan toplumların kültürel ve sosyal durumlarını etkilemekteydi. Bu süreçlerin hızlı bir biçimde yaşanması yaşanan kültürel değişimlerin izlenmesini de zorlaştırmaktadır. Bu açıdan Ortaçağların tamamında ama özellikle de söz konusu dönemde Yakındoğu toplumlarının kültürel yapılarına ilişkin genel geçer hükümler vermek imkânsız görülüyor. Her coğrafyayı farklı zaman periyodları içerisinde ayrı ayrı değerlendirmek gerekmektedir. İlhanlılar döneminde görülen düşünce ve edebiyat faaliyetlerini Yakındoğu'da süregelen İslâm tesirindeki düşünce ve edebiyat çalışmalarından ayrı düşünmemek, onun bir periyodu olarak algılamak gerekmektedir. Aynı tarzda edebî ürünler verilmeye devam edilmişti. Kuşkusuz Moğolların varlığı ve onların hareketliliğinin sonucu olarak İlhanlılar dönemi içinde barındırdığı bazı özellikleri ve yenilikleri ile genel yapı içerisinde kendisinden önceki dönemden ayrılmaktadır.

Bağdat'ta Halife'nin düşüşü, İslâm dünyasını siyasi alanda olduğu gibi kültür alanda da parçalanmışlığını açığa çıkarmıştı. Bu dönemde; çok erken tarihlerde doğrudan Moğol hâkimiyetine giren Fars kültür çevresi, İslâm dünyasının genelinden ayrılmıştı.[1] Bu durum Farsçanın gelişimi için bir fırsat yaratmıştı. Arapça karşısında gerileyen Farsça, kendi coğrafyasında

[1] J. J. Saunders, *Muslims and Mongols*, New Zeland 1977, s. 21.

yeniden güçlenmiş ve etkin bir dil olmuştu. Bu dönemde Farsça eser veren müellifler artmaya başlamıştı. İlhanlı edebiyatının büyük çoğunluğunu da bu Farsça eserler oluşturmaktaydı. Farsçanın önem kazanmasıyla birlikte Farsça gramer bilgisi de önem kazanmıştı. Bu dönemde dikkat çeken dil bilgisi kitaplarının başında Cemâleddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah Tâyî'nin (ö. 672/1273) *Elfiye* isimli eseri gelmektedir. Eser daha sonra bilim çevrelerinde *Hülâsa* olarak da anılmıştır.[2] Çünkü eser kendisinden önce yazılan birkaç sarf ve nahiv eserlerinin şerhi durumundadır.

Raziyuddîn Esterâbâdî (ö. 717/1317), İbn Hâcib'in *Kâfiye*'sine yazdığı şerhte devrin önemli eserleri arasına girmiştir. Bu eser o kadar önem kazanmıştı ki çağdaşı olan Mîr Seyyid Şerîf-i Curcânî'de ona bir haşiye yazmıştı. Aynı şekilde Seyyid Rukneddîn Hasan b. Muhammed Estarâbâdî (ö. 717/1317) İbn Hâcib'in *Kâfiye*'sine büyük, küçük ve orta olmak üzere üç şerh yazmıştı. Bir de bunlardan başka Nizâm-i A'rec'in de *Şâfiyye'ye Şerh-i Nizâm* adında bir şerhi vardır. Muhammed b. Ömer Hucendî (ö. 700/1301), nahiv konusunda el-Mekalid adlı kitabını Nâsîrüddîn Mutarazzî-yi Harezmî (ö. 610/1213)'nin el-Misbâh'ına şerh olarak yazdı. Fazıl-i Esferâyinî (Ö.684/1285) el-Misbâh kitabına el-Miftâh adıyla bir şerh yazdı. Bu karşılıklı şerhlerle zenginleşen ve gelişen bir Fars dilbilimi görülmektedir[3]

İlhanlıların dil ve edebiyat bağlamında Yakın Doğu'da önemli ve kalıcı etkileri olmuştu. Bunlardan birincisi, İran'da diplomatik ve edebî bir dil olarak Farsçanın yeniden gelişme koşullarını yaratması olmuştu. İkincisi ise daha uzun vadede Türkçenin gelişimine imkân bulmasını sağlamışlardı.[4] Her ne kadar Fuad Köprülü'nün ifadesiyle 11. yüzyılda gerçekleşen Selçukluların Ön Asya'da hâkimiyet kurmaları Türkçeyi önemli ve vazgeçilmez bir dil haline getirmişse de[5] 13. yüzyılda gerçekleşen Moğol istilası ve sonucunda kurulan İlhanlı Devleti'nin bir asra yakın varlığı neticesinde İran ve çevresinde Türkçe ve Türk kültürü kalıcı bir biçimde güçlenmiştir.[6]

Selçuklular, Arapça ve Farsça ile tanışan ilk Bozkır kökenli unsur olmuşlardı. İlerleyen süreçte ise Selçuklu yöneticileri diplomatik dil olarak Farsçayı kültür ve bilim dili olarak da Arapçayı benimsemişlerdi. Fakat 13. yüzyılda Moğolların gelip Yakındoğu'da güçlü bir siyasi varlık oluşturmaları birinci adımda kültür dili olarak Farsçanın Arapça karşısında ön plana çıkmasını ikinci adımda ise her ikisine karşı Türkçenin ön plana çıkmasını beraberinde getirmişti.[7] Yakındoğu'da İlhanlılar etkisiyle dil alanında

[2] Zebihullâh-i Sefa, *İran Edebiyatı Tarihi*, çev. Hasan Almaz, Ankara 2005, II, s. 75.
[3] Zebihullâh-i Sefa, *İran Edebiyatı Tarihi*, II, s. 76.
[4] W. Barthold, *İslâm Medeniyeti*, çev. Fuad Köprülü, s. 80-81.
[5] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 2003, s. 208.
[6] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 208.
[7] W. Barthold, *İslâm Medeniyeti*, s. 84.

köklü değişimler yaşanmıştı. Sürecin başında her ne kadar Farsça Arapça karşısında sıçrama gösterse de nihai üstünlük Türkçenin olmuştu.[8] Yakındoğu'da 14. yüzyıl her şeyden önce Moğolların batıya doğru başlattıkları istila hareketi çok daha fazla Türk'ün bu topraklara göç etmesini beraberinde getirmişti. Dolayısıyla toplum içinde daha fazla Türkçe konuşan unsur oluşmuştu. Daha önemli olan etken ise İlhanlı yönetim mekanizmasında bulunan pek çok Türk'ün varlığı Moğolların da yaygın olarak Türkçe konuşmaları bunların Farsça ve Arapça bilmemeleri saray ve ordu çevresinde Türkçenin kullanılması, Türkçenin gelişimine ve yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu dönemde yoğunluklu olarak askerin Türkçe konuşmasından dolayı "bekçi", "tümen", "karavul", "ağa" gibi askerlikle ilgili pek çok kelime Farsçaya geçmiştir.[9] Bu süreçte Türkçenin gelişmesi ve Farsçadan daha yaygın bir kullanım alanına kavuşması İlhanlılardan sonra hissedilir olmuştu. İlhanlılar zamanında ise edebiyatın dili hâlâ yoğunluklu olarak Farsçaydı.

Moğollar Anadolu'ya ayak basmadan önce Anadolu'da çok canlı ve hareketli bir kültürel ortam vardı. Anadolu Selçukluları 13. yüzyılın başlarında Yakındoğu'nun en güçlü devleti durumundaydı. Anadolu Selçuklu sultanlarının Anadolu'da siyasi ve mali istikrarı sağlamaları İslâm dünyasının diğer coğrafyalarında yaşanan siyasal çekişmelerin yarattığı kargaşa ortamı devrin entelektüelleri için Anadolu'yu cazip bir çekim merkezi yapıyordu.[10] Doğu'da başlayan Moğol akınlarının önünden kaçan derviş zümreleri Anadolu'ya yönelmişlerdi. Bu sürecin neticesinde 13. yüzyılın başlarında Anadolu'da devrin entelektüellerini oluşturan farklı pek çok zümreye mensup mutasavvıflar görülmekteydi. Bu sufi ekollerin bir kısmı Anadolu'nun kendi koşullarında oluşmuş ekollerdi. Mevlânâ Celâleddîn Rumî'ye nispet edilen –sonraki adı ile "Mevlevilik" olan– "Celâliye", gene Sadreddîn Konevî tarafından temellendirilen Ekberîlik hareketi Anadolu'nun sosyo-kültürel koşullarının oluşturduğu fikrî hareketlerdi ve tamamen Konya'dan yönetiliyorlardı.[11] Bunlardan başka Anadolu'da Yesevîlik, Kübrevîlik, Babaîlik, Bektaşîlik, Kalenderîlik gibi güçlü tasavvufî hareketlerde kendisini gösteriyordu.[12] Bunların bir kısmı Orta Asya bozkır geleneğini temsil ederken bir kısmı Fars kültüründen besleniyordu. Bir kıs-

[8] Nihad Sami Banarlı, *Türkçenin Sesleri*, İstanbul 2002, s. 213.
[9] A. Melek Özyetgin, "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebû Hayyân'ın Bilgisi Dâhilinde Türk Dünyası", *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*, İstanbul 2005, s. 217.
[10] Mikail Bayram, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşu", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya 2003, s. 61.
[11] Mustafa Akkuş, *İlhanluların Anadolu'daki Dini Siyasetleri*, s. 100.
[12] Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yöreler Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanmalar ve Siyasi Boyutları, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, s. 7-8.

mı da Bağdat-Basra ekolünün temsilcileriydi. Farklı eğilimlere mensup bu zümreler bir taraftan İslâm ile yeni yeni tanışan Türkmenlerin bu yeni dini benimsemelerini sağlarken diğer taraftan da kendi fikrî eğilimleri çerçevesinde toplumu teşkilatlandırıyorlardı. Bu zümreler aynı zamanda Anadolu insanının siyasi unsurlarını da oluşturuyordu. Birbirlerinden farklı kültürel ortamların ve sosyo-ekonomik sınıfların oluşturduğu bu zümrelerin arasındaki farklı dinî tavırlar dahası kültürel eğilimler aralarındaki çatışmanın temelini oluşturmaktadır.[13] Devletin yönetim mekanizmasına da müdahil olan bu zümreler saltanat tayininden kadı ve vali tayinine kadar pek çok konuda aktif rol alıyorlardı. Bu zümrelerin aynı aktifliği Anadolu'nun İlhanlı hâkimiyeti sürecinde de devam etmiştir. Bu zümrelerin bir kısmı İlhanlı hâkimiyetini meşrulaştırmak için uğraşırken bir kısmı da İlhanlı hâkimiyeti karşısında muhalif faaliyetlerde bulunuyorlardı. Örneğin Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled bizzat kendisi Anadolu'daki Türkmen beylerini dolaşarak devrin Anadolu genel valisi Timurtaş Noyan'a bağlanmalarını isyan hareketlerine son vermelerini telkin ediyorken Sadreddîn Konevî ve Ahî Evran ise Türkmen zümrelerini Moğol hâkimiyeti karşısında toparlanmaya çağırıyorlardı.

İlhanlı hâkimiyeti ile başlayan süreç, Yakındoğu'nun demografik ve kültürel yapısını ciddi anlamda bir değişime zorlamıştı. Bölgenin yerli unsuru olmamasıyla birlikte İlhanlılar bir mânâda Yakındoğu'nun farklı kültürel eğilimlerini tek siyasi çatı altında toplamıştı. İlhanlıların hâkimiyet alanında birbirinden farklı kültür odakları bulunmaktaydı. Bunlar Anadolu, İran, Horasan ve Irak-ı Acem'di. Farklı eğilimler taşıyan bu coğrafyalar siyasetten de birbirleri ile bir çekişme içindeydiler. Bölgedeki siyasi rekabet toplumları sosyo-ekonomik olarak etkilediği gibi kültürel canlılığa da yön vermişti. Bu farklı kültür odakları İlhanlı hâkimiyeti altında tek bir siyasi yapıya dönüşmüşlerdi. Bu durum da farklı kültürlerin etkileşimine zemin hazırlamıştı.

Moğolların şartlarını oluşturduğu bu zemin çevresinde Türkçenin Arapça ve Farsçayı geride bırakarak 11. yüzyılda yakaladığı altın çağının çok daha ilerisine geçerek kalıcı bir konum da elde ederek bir kültür ve bilim dili olma özelliğini ortaya koymasının ardından bu dille üretim yapan ve Türkçe üzerinden okumalarda bulunan kitleye hitap etmek üzere eski klasik eserlerin Türkçeye aktarılması ihtiyacı belirmişti. Bu da kaçınılmaz olarak 14. yüzyıl Anadolusu'nda bir çeviri faaliyetini başlatmaktaydı.

[13] Ahmet Yaşar Ocak, "Ortaçağlar Anadolusu'nda Toplum Kültür ve Entelektüel Hayat", *Ortaçağlar Anadolusu'nda İslâm'ın Ayak Sesleri: Selçuklular Dönemi*, İstanbul 2011, s. 250-251.

ANADOLU'DA TERCÜMAN BİR MÜTEFEKKİR: GÜLŞEHRÎ

Anadolu'da Moğollar çağının en önemli mutasavvıf ve edebiyatçıları arasında Gülşehrî'de yer almaktadır. Anadolu'da oldukça büyük bir şöhreti bulunan Gülşehrî, kendinden sonraki müellifleri 16. yüzyıla kadar etkilemeye devam etmiştir. Hayatı hakkında az bilgi bulunan Gülşehrî'ye ilişkin bilgilere daha çok kendinden sonra yaşamış müellifler olan Ahmedî, Larendeli Kemal Ümmî gibi şairlerin eserlerinden ulaşılmaktadır.[14]

Doğum yeri, doğum yılı, adı, ailesi, tahsil durumu yetişme tarzı, hayatı boyunca nelerle meşgul olduğu hakkında aydınlatıcı bilgilerin bulunmadığı Gülşehrî'nin Kırşehirli olduğu ve 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın ilk yarısında yaşadığını, şairin kendi yazmış olduğu eserlerinden ve bu eserlerin yazılış tarihinden öğrenilmektedir.[15]

Anadolu'da İlhanlı hâkimiyetinin güçlendiği dönemlerde yaşayan Gülşehrî, İlhanlı hâkimiyetinin Anadolu'daki önemli savunucularından biri olarak da görülmektedir. İlhanlıların bilimde en önemsedikleri ve gelişmesini sağladıkları astronomi ve matematik çalışmalarının Anadolu Selçukluları'nda da geliştiği bilinmektedir. Selçuklular zamanında güçlenen bu bilimlerin İlhanlılar zamanında da aynı önemini koruduğunu hattâ daha da geliştiğini en çarpıcı biçimde Gülşehrî'nin *Felek-Nâme* isimli eserinde görülmektedir. Gülşehri, *Felek-Nâme* adlı eserinde medreseyi içinde öklid geometrisi ve Batlamyus astronomisi gibi konuların öğretildiği bir yer şeklinde tasavvur etmesi bunun en açık göstergesidir. Selçuklular zamanında Farsça altın çağını yaşamıştı. Moğolların gelişi bir anlamda Türkçeye de gelişme koşulları sağlamıştı. 13. yüzyılın son çeyreğinde Anadolu'da Farsça etkisini kaybetmeye başlamış, Türkçe bir kültür ve bilim dili olarak yerini almıştı. Özellikle Anadolu'nun batısı Türkçenin geliştiği ana coğrafya olarak görülmektedir. Türkçenin bu gelişme devresinde Gülşehrî'nin de önemli katkıları bulunmaktaydı. Gülşehrî, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ını Türkçeye çevirmiştir. Bu çevrisi ile Gülşehrî, Türkçede de en az Farsçada gibi kabiliyetli olduğunu göstermişti. Onun bu çalışması tasavvuf literatürünün Türkçeye aktarılmasının ilk başarılı örneğiydi. Selçuklular zamanında Anadolu'da İran sufizminden izler taşıyan bir tasavvufi hareket De gelişmişti. Bunun karşısında Kırşehir'de eserlerini sadece Türkçe olarak veya hiç değilse mühim bazı eserleri tercüme ederek halk için eğitici ve öğretici eserler veren Türk menşeli bir tasavvufi akım gelişmişti. Gülşehri de bu tasavvufi akımın temsilcilerindendi. Kırşehir'de zaviye sahibi, bütün şehir

[14] Saadettin Kocatürk, *Gülşehrî ve Felek-Nâme*, Ankara 1982, s. 26; Mustafa Özkan, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul 1995, s. 139; "Gülşehri", *TDV. İ.A.*, XIV, s. 250.

[15] Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, MEB., İstanbul 1987, s. 377.

halkınca tanınan, birçok müridi bulunan, her gece evinde sema yapılan saygı ile eli öpülen meşhur bir şeyh olduğu kendi yazdığı eserlerinden anlaşılmaktadır.[16] Kırşehir, ârifler arasında "Gül şehri" olarak anılıyordu. Bu yüzden Gülşehrî mahlasını alan şairin asıl adının Ahmed veya Süleyman olabileceği ileri sürülmektedir. Bir kısım araştırıcılar, *Mantıku't-Tayr*'ın Arkeoloji Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshasının baş tarafındaki *Kitâbü Mantıku't-Tayr min kelâmı şeyhi'l-muhakkıkîn, mürşidü't-tâlibîn el-âlimü'l-fâzıl eş-şeyh Ahmed el-Gülşehrî* ibaresine dayanarak şairin adının Ahmed olabileceğini söylemektedirler. Ancak Gülşehrî'nin gerek kendi eserlerinde, gerekse kendisiyle ilgili eserlerde Ahmed adına rastlanmadığı gibi, Kırşehir'de Şeyh Ahmed adında birisinin türbesi de mevcut değildir.

Bunun yanında, *Mantıku't-Tayr*'da Süleyman adının çok sık olarak geçmesi ve Kırşehir'de Şeyh Süleyman adında birinin türbesinin bulunması, bazı araştırıcıları, şairin adının Süleyman olabileceği kanaatine götürmüştür.[17] Hattâ buradan hareketle Gülşehri'nin, Sultan Veled'in halifelerinden 697 Muharremi'nde (Ekim 1297) Kırşehir'in doğu tarafında bir Mevlevi zaviyesi kurmuş olan Şeyh Süleyman-ı Türkmânî ile aynı şahıs olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Fakat *Mantıku't-Tayr*'da geçen Süleyman adının hemen hepsi Süleyman Peygamber ile ilgili olup, hiçbir yerde Gülşehri'nin mahlasıyla birlikte kullanılmamıştır. Şeyh Süleyman Türkmânî ise 710'da (1310) Sultan Veled'in ölümünden iki yıl önce vefat etmiştir. Bu durumda bu şahıs ile Gülşehrî'nin aynı şahıs olması ihtimali ortadan kalkıyor. Çünkü Gülşehrî'nin *Mantıku't-Tayr*'ı 1317 yılında kaleme aldığı kesindir. Bu eserin sonundaki;

Şükr ol bir Tanrı'ya kim bu kelâm Ömrümüzden ileri oldı tamam.

ifadesinden O'nun epeyce ilerlemiş bir yaşta 717 (1317)'den sonraki bir tarihte Kırşehir'de vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bütün bunlardan Gülşehrî'nin 13. yüzyılın sonu ile 14. yüzyılın ilk yarısında Kırşehir'de yaşamış olduğunu söylemek mümkündür.[18]

Gülşehrî, sadece bir şair ve mutasavvıf değil aynı zamanda İslâmi ilimlere vâkıf bir âlimdi. Matematik, mantık ve felsefe bilimleri üzerine de kendisini geliştirmişti. O aynı zamanda iyi bir seyyahtı da. İslâm dünyasının önemli kültür merkezlerini dolaşmıştı. Oldukça birikimli biri olduğu anlaşılan Gülşehrî'nin zihin dünyasında Mevlânâ, Attâr, Sa'dî-i Şîrâzî, Senâî

[16] Özkan, "Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi", s. 140; Hamit Araslı, "Gülşehrî ve Genceli Nizamî", *XI. Türk Dil Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildiriler*, Ankara 1968, s. 32.

[17] Kocatürk, *Feleknâme* s. 27.

[18] Kocatürk, *Feleknâme* s. 28.

ve Nizamînin etkileri görülmektedir.[19] Bu mutasavvıflar içinde onu en çok etkileyen ise Mevlânâ olmuştu. Bu özelliğinden dolayı onun Mevlevî olduğunu düşünenler olmuştur. Fakat onun Mevlevî olduğunu gösteren bir kayda rastlanılmamıştır.[20] Ancak geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olan Gülşehri'yi, Hulvî Mahmud Cemâleddin (Öl. 1064/1653) *Lemezât* adlı eserinde Ahi Evran'ın talebelerinden ve ahi teşkilatına bağlı biri olarak göstermektedir.[21]

Gülşehrî, çok eser veren bir müelliftir. Hem çok fazla eser vermiş hem de eserlerinin beyit sayıları oldukça kabarık ve muhteva bakımından da zengindir. Bu eserlerin büyük bir kısmının sadece isimleri günümüze ulaşmıştır. Gülşehrî eserlerinin bir kısmını Türkçe bir kısmını da Farsça olarak kaleme almıştır. Onun en önemli eseri *Felâk-Nâme*'yi 1301 yılında tamamlamıştır ve İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han'a hitap etmiştir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı eserinde *Felek-Nâme*'nin yazılış tarihi olarak 1317 tarihini vermektedir.[22] Ancak bu tarih çok sağlıklı bir tarih değildir. Çünkü eser Gâzân Han'a hitap edilmiş ve kendisine sunulmuştur. Gâzân Han'ın 1304 yılında vefat ettiğini göz önünde bulundurulduğunda 1317 tarihinin yanlışlığı anlaşılmaktadır. Uzunçarşılı büyük bir ihtimalle tarihleri karıştırmıştır. Çünkü 1317 *Mantıku't-Tayr*'ın yazılış tarihidir[23]

Felek-Nâme, tasavvuf düşüncesini işleyen bir mesnevîdir. Tasavvufun iyice güçlendiği 13. ve 14. yüzyıl Anadolusu'nda Gülşehrî de *Felek-Nâme* adlı eserinde tasavvuf düşüncesini işlemiştir.[24] Eser Kuran âyetlerinin telmihi üzerinde gelişmiştir. Telmih Mevlânâ'nın da başvurduğu bir yöntem olması hasebiyle Mevlevîlikte önemli bir gelenektir. Eserin kaleme alındığı dönem astronomi çalışmalarının zengin dönemine denk gelir. Astronominin bu canlılığı Gülşehrî'yi de etkilemiş ve eserin önemli ilham kaynaklarından olmuştur.

Gülşehrî'nin tasavvuf anlayışı gerek dönemindeki gerekse kendinden önceki mutasavvıfların tasavvuf anlayışından oldukça farklıdır. Bunu eserindeki işleyiş farkından anlaşılmaktadır. Senâ'î, Attâr, Mevlânâ ve Gülşehrî'den önce yaşamış olan diğer mutasavvıflar, eserlerinde aşkı akıldan ileri tutmuşlar ve aşkı akla tercih etmişlerdir. Gülşehrî bunun tam tersini

---

[19] Köprülü, *Edebiyat Tarihi*, s. 377.
[20] Gülbadi Alan, "Gülşehrî Hayatı ve Eserleri", *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı, 8 Yıl,1999, s. (123-131), s. 125.
[21] Gülbadi Alan, "Gülşehrî Hayatı ve Eserleri", s. 126.
[22] İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1988, s. 214.
[23] Gülbadi Alan, "Gülşehrî Hayatı ve Eserleri", s. 127.
[24] S. Kocatürk, *Feleknâme*, s. 42.

tercih etmiş ve savunmuştur. O daima aklı aşktan ileri tutmuştur.[25] Bunun benzeri bir tasavvuf anlayış Nasîrüddîn Tûsî'de görülmektedir.

Gülşehri eserini Gâzân Han'a sunmasındaki en önemli etkenin Gâzân Han'ın mescit ve tekkeleri himaye eden politikası olduğu gene kendi eserinden anlaşılmaktadır.[26] Eserinden Gülşehrî'nin Gâzân Han'a hayran olduğu anlaşılmaktadır. Fakat hiçbir tarihî kayıt Gâzân Han ile Gülşehrî'nin görüştüklerinden bahsetmezler. Gülşehrî, Gâzân Han'ın uygulamalarından duyduğu memnuniyetten ötürü ona büyük bir hayranlık beslemektedir. *Felek-Nâme*'nin giriş bölümünden sonra Gâzân Han'ı uzun uzun övmektedir. Gülşehrî, eserinde Gâzân Han döneminde işlerin yolunda gitmeye başladığını ülkenin iyi yönetildiğini sorunların teker teker çözüldüğünü belirtmektedir.[27] "Gâzân Han'ın yüzüğündeki mühür sadece yerlere değil göklere kadar ulaştığını Keykâvus ve Cem gibi yüz binlercesinin Gâzân Han'ın hizmetkârı durumunda olduğunu"[28] ifade eder. Böylelikle Gâzân Han'ın azametini ve kudretini göstermiş olur. Gülşehrî, Gâzân Han'a hayranlıkta ve ona övgüler düzmekte o kadar ileri gitmişti ki kendisini Gâzân Han'ın meddahı olarak görmekteydi.[29]

BATI ANADOLU KIYILARINDA TÜRKÇE ÇEVİRİ FAALİYETLERİ

Türkler Selçuklular döneminde her ne kadar Anadolu'da kalıcı ve güçlü bir hâkimiyet oluşturmuşlarsa da hâkimiyetleri Anadolu'nun kıyı hattına kadar ulaşamamıştı. Yaşanan Moğol akınları neticesinde Türkmenler Anadolu'da güçlenmenin ve gelişmenin yegâne yolu olarak maruz kaldıkları kuşatmayı delerek kıyılara ulaşmayı görmüşlerdi. Bu düşüncenin bir yansıması olarak 13. yüzyılın son demlerinde başlayan hamleleri takip eden yüzyılın sonunda sonuç vermiş ve artık Ege kıyıları Bizans'tan alınarak Türk yurdu haline dönüştürülmüş ve kıyı ege hattında münferit Türk beylikleri kurulmuştu. Kurulan bu beyliklerin ortak özelliği hepsinin köken olarak Türk unsuruna dayanmalarıydı. Bunun neticesinde Anadolu kıyılarında yoğun bir tercüme faaliyeti başlamış ve Arapça veya Farsça olarak kaleme alınan pek çok meşhur eser Türkçeye aktarılmaya başlanılmıştı. Bu çeviri hareketi içinde en göze çarpan ve sistematik ürünler veren beylik ise iki menderes nehri arasında kalan verimli topraklar üzerinde kurulmuş olan Aydınoğulları Beyliği oldu. Başta Mehmet Bey başta olmak üzere bütün

[25] Gülbadi Alan, "Gülşehrî Hayatı ve Eserleri", s. 125.
[26] S. Kocatürk, *Feleknâme*, s. 20-21.
[27] S. Kocatürk, *Feleknâme*, s. 49.
[28] S. Kocatürk, *Feleknâme*, s. 51.
[29] S. Kocatürk, *Feleknâme*, s. 51.

beylerin ilim adamlarını himâye ettikleri ve gerek kendi himâyelerine alarak, gerekse dolaylı olarak onları destekledikleri açıkça görülmektedir. Bu yüzden birçok ilim adamının onların yanına geldiğini, hattâ Aydınoğulları şehirlerine yerleştikleri tarihî bilgiler ışığında açıkça görülmektedir. Beyliğin kurucusu Mehmed Bey'in, Beyliği döneminde kendisinin de ilimle meşgul olduğu devrin bilginlerinden dersler aldığı bilinmektedir. Bunlardan devrin hukuk bilginlerinden Kâdî İbn Melek'in Mehmed Bey'e dersler verdiği nakledilmektedir.[30]

Mehmet Bey döneminde temelleri atılan bu kültür ortamı oğulları zamanında daha da gelişerek devam etti. Beyliğin ikinci Beyi olan Aydınoğlu Umur Bey devrinde (113-1348), Bey'in himayesinde bulunan Mesud b. Ahmed isimli âlim tarafından *Süheyl ü Nevbahar* adlı mesnevînin Farsçadan Türkçeye çevrildiği görülmektedir. Bu eserle başladığı düşünülen Türkçeye çeviri hareketi ilerleyen yıllarda daha da artarak ve çeşitlenerek devam etmişti. Gene aynı kişi tarafından İslâm kültür dünyasının en klasik eserleri arasında yer alan Beydabâ'nın meşhur eseri *Kelile ve Dimne* adlı eseri de Farsçadan Türkçeye çevrilmişti.[31] Aynı yıllarda *Câmi'-ı Müfredâtu Edviye ve'l-Ağziye* isimli meşhur Tıb kitabının da Türkçeye kazandırıldığı görülmektedir.[32]

AYDINOĞULLARINDA BİR TÜRKÇE KURAN TEFSİRİ

Edebî ve ilmî pek çok alanda hem Türkçe eser verildiği hem de klasik eserlerin Türkçeye çevrildiği Aydınoğulları döneminde bu hareketlilikten kuşkusuz dinî ilimler de nasibini almış ve bir Türkçe tefsir ortaya konulmuştu. Devrin önemli mutasavvıf ve müfessirlerinden olan Şihâbüddin Ahmed b. Mahmud Sivâsî (öl:803/m.1401) Aydınoğulları himayesinde Türkçe tefsir telif etme başarısını gösteren kişidir. Şihâbuddin Sivâsî, künyesinden de anlaşıldığı gibi aslen Sivaslıdır. Sivâsî'nin şeyhi Muhammed Halîfe ile birlikte Ayasuluğ'a gelip yerleştiği bilinmekte ve Aydınoğullarından gördükleri yakın ilgi sebebiyle de hem şeyhi hem de kendisi ömürlerinin sonuna kadar burada kalmış oldukları görülmektedir. Nitekim Sivâsî'nin türbesinin hâlen Selçuk'ta ayakta bulunmakta oluşu kanaatimizin delilidir.[33]

---

[30] Mehmet Şeker, "Aydınoğulları Beyliği ve Ayasuluğ", *Geçmişten Günümüze Selçuk*, İzmir 1997, s. 267.

[31] Mehmet Şeker, "Aydınoğullarının Kültür Hayatı ve Türkçeciliği", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013, s. 371.

[32] Mehmet Şeker, a.g.m., s. 270.

[33] Mehmet Şeker, Mehmet Şeker, Mehmet Şeker, "Aydınoğullarının Kültür Hayatı ve Türkçeciliği", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013, s. 374.

Ayasuluğ yani bugünkü Selçuk'ta Aydınoğullarının kurduğu medresede dersler de veren Sivâsî talebelerinin istifade etmesi amacı ile ayrıntılara girmeyen sade bir tefsir neşretmişti.[34] *Uyûnu't-Tefâsîr li'l-Fudalâi's-Semâsîr* isimli tefsiri Anadolu sahasında yazılan ilk Türkçe tefsirler arasında yer almaktadır.[35]

AYDINOĞULLARINDA BİR ÂLİM AİLE: İBN MELEK

İbn Melek veya Ferişteoğlu lakaplarıyla tanınan İzzüddin Abdüllatif b. Abdülaziz, Aydınoğullarının kuruluş döneminde Mehmet Bey himayesinde bulunmuş onun yanında duran ve Mehmet Bey başta olmak üzere bütün beylerin hürmetini gören önemli bir âlimdir. Pek çok alanda ilmî faaliyetleri olan İbn Melek'in temel ilgi alanı ise şer'î ilimler olarak görülmektedir.[36] Kökleri ve geçmişi hakkında fazla bilgi bulunmayan İbn Melek'in Aydınoğullarının daveti üzerine Birgi'ye gelip buraya yerleştiği tahmin edilmektedir. Sonrasında ise Aydınoğlu Mehmed Bey'in Tire'de belki de kendisi adına yaptırılmış olan medresede uzun yıllar hocalık yapmış olan İbn Melek'in aynı zamanda Mehmed Bey'in oğullarının yetiştirilmesinde de emeği geçmiştir.[37] İbn Melek'in vefat tarihi de ihtilaflıdır. Babası ile oğlu da İbn Melek lâkabı ile anıldıkları için haklarında verilen bilgiler birbirine karışmaktadır.

İbn Melek ailesinde çeviri faaliyetlerine en önemli katkı İbn Melek torunu Abdurrahman tarafından sağlanmıştı. Abdurahman, Arapça öğrenmeyi kolaylaştırmak adına manzum lügat hazırlamıştır. Yirmi bir kıtadan oluşan bu lügatte Kuran-ı Kerim'de geçen 1528 Arapça kelimenin Türkçe karşılığı verilmektedir.[38] Böylece yaklaşık iki bine yakın Türkçe kelimenin yer aldığı bu sözlükte emcek (meme), çiğin (omuz), bezek (ziynet), sünük

[34] Geniş bilgi için bkz: Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi I. Kısım Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Ankara 1955, s. 394; Sakıp Yıldız, *Fâtih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri*, İstanbul ?, s. 142.

[35] Hüseyin Yaşar, "Beylikler Dönemi Müfessirlerinden Şihabüddin Sivasî'nin Fetih Suresi Tefsiri ve Dönemin Fetih Anlayışı", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013, s. 374

[36] Mehmet Şeker, *İbn Melek'in Hukûkî Yönü-Türk Kültüründe Tire*, yayına hazırlayan: Mehmet Şeker, Ankara 1994, s. 43.

[37] Mehmet Şeker, "Aydınoğullarının Kültür Hayatı ve Türkçeciliği", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013, s. 374

[38] Cemâl Muhtar, "Dilci İbn Melek", *Türk Kültüründe Tire*, Yayına hazırlayan: Mehmet Şeker, s. 52; Hüseyin Elmalı, "Ferişteoğlu Sözlüğü", *Türk Kültüründe Tire*, yayına hazırlayan: Mehmet Şeker, s. 53-56.

(kemik), delü gibi hâlâ günümüzde kullanılan kelimelerin var olduğu görülmektedir.[39]

Ferişteoğlu lügatinin Osmanlı döneminde de çok rağbet gördüğü bilinmektedir. Meşhur seyyah Evliyâ Çelebi bu sözlük hakkında şu ilgi çekici bilgiyi vermektedir: "Âlem-i sabâvette (çocukluğumda) fakir, Ferişte lügatini tilâvet edip, *kitabın ibtidâsın hubz: etmek, kubl: öpmek* olmağıyla ekmek yemeği ve adam öpmeyi onun kitabından öğrendik. Onun için hayır duâ ederiz. Rûh-ı şerîfi şâd dâd-ı hayırla yâd idenler irşâd olalar..."[40]

İbn-i Melek'in oğlu Abdülmecit de bazı eserlerini Türkçe olarak kaleme aldığı görülmektedir. Bunların en bilinenleri, *Âhiretnâme, Hâbnâme* ve *Hidâyetnâme*'dir. Abdülmecit bu eserlerinin yanında babasını takip ederek bir Türkçe lügat kaleme almıştır. *Lügat-ı Kanun-ı İlahi* adını taşıyan bu lügatte Kuran-ı Kerim'de geçen Arapça kelimelerden yaklaşık 2.300 kelimenin birinci harfleri alfabetik sıraya göre 28 bab halinde tasnif edilerek Türkçe anlamları verilmiştir. Bu lügatte de Anadolu'da kullanılan dönemin Türkçesi ile ilgili birçok kelime yer almaktadır.[41] Bu lügatte ilk babta yer alan bazı kelimeler şöyledir: "İstiane"; yardım dilemek, "İn'am"; eyilik etmek, "İstikame"; toğrı olmak, "İmam"; uyulan kişi veya yol, "İbkar"; irte, "İşrak"; tanla, "İmtihan"; sınamak, "İhma"; ısı eylemek.[42]

Hacı Paşa

Aslen Konyalı olan Celâlüddîn Hızır b. Ali daha çok Hekim Hacı Paşa lâkabı ile tanınmıştır. Kendisinin Konya'da h. 740/m. 1339'dan sonra doğduğu tahmin edilmektedir. İlköğreniminden sonra Mısır'a giderek Kahire'deki Şeyhûniyye medresesinde ünlü Hanefî hukukçularından *Ekmeleddin el-Babertî*'den dinî ve aklî ilimler okuyarak öğrenimini ilerletmiştir. Keskin zekâsı ve çalışkanlığıyla hocasının takdirini kazanmıştır.[43]

Kahire'deki öğrenimi sırasında tutulduğu ağır bir hastalık Hacı Paşa'nın tıp ile uğraşmasının yolunu açmıştır. Diğer ilim dalları yanında tıbba dair kitapları da okuyarak ve çevresinde hekimlerin tecrübelerinden de yararlanarak tıp bilgisini arttırmıştır. Hacı Paşa'nın bu aşamadan sonra Kâhire'de

[39] Mehmet Şeker, "Aydınoğullarının Kültür Hayatı ve Türkçeciliği", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013, s. 374.

[40] *Evliyâ Çelebi Seyahâtnâmesi*; IX. cilt, İstanbul 1935, s. 166.

[41] Cemal Muhtar, *İki Kur'an Sözlüğü Lügat-ı Ferişteoğlu ve Lügat-ı Kanun-ı İlahi*, İstanbul 1993, s. 96-98.

[42] Mehmet Şeker; Cemal Muhtar, *age*., s. 100-101.

[43] C. Akpınar, "Hacı Paşa", *TDV. İ. A*., XIV, s. 492.

Memlûkların meşhur tıp kurumu olan el-Melikü'l-Mansûr Kalavun Bîmaristanı'nda hekimlik yaptığı görülmektedir.[44]

Onun tıp mesleğine yönelmesinde, öğrenciliği sırasında desteğini gördüğü Aydınoğlu İsâ Bey'in teşviklerinin de etkili olduğu söylenmektedir.[45] Hacı Paşa daha sonra Mısır'daki işini bırakarak Ayasuluğ'a İsâ Bey'den aldığı dâvet üzerine dönmüştür. Bunu, İsâ Bey'e ithaf ettiği *"Şerhu Tavâli'ı'l-Envâr" ile "Şifâ'u'l-Eskâm"* adlı eserlerinin mukaddimelerinde; "*İsâ Bey'in büyük himâye ve yardımlarıyla ilim tahsil ederek neşvünemâ bulduktan sonra yine onun devletinde şeref ve kabule mazhar olduğu*" yolundaki ifadelerinden anlamak mümkündür.[46]

Hacı Paşa'nın Mısır'da Kalavun Hastahânesinde baştabiplik (reisü'l-etıbbâ) yaptığı bilinmektedir. Buradan ayrılarak Ayasuluğ (Selçuk)'a gelen Hacı Paşa'nın aynı görevi Ayasuluğ'da Aydınoğullarının baştabibi olarak sürdürdüğü muhakkaktır.

Hacı Paşa'yı daha sonraki süreçte Ayasuluğ kadısı olarak görmekteyiz. Hacı Paşa'nın Ayasuluğ ve Birgi medreselerinde de hocalık yaptığı sırada, aynı zamanda sarayda ve halk arasında da, itibar gördüğü kuşkusuzdur. Aynı zamanda Hacı Paşa'nın da Aydın ilini sevdiği ve bu memleketi özümsediği anlaşılmaktadır. Bunun en açık göstergesi Hacı Paşa'nın aslen Konyalı olduğu halde, bu dönemde kaleme aldığı eserlerde "Aydınî" mahlasını kullanmasıdır.[47]

İsâ Bey'in ölümünden sonra Aydınoğullarının Osmanlı Devleti'ne bağlanmasıyla eski gücünü ve önemini yitirmesi sebebi ile Hacı Paşa Konya'ya gitmiştir. En büyük eseri olan Tefsirini Osmanlı sultanı II. Murad'ın tahta çıkışından (824/1421) sonra yazmaya başladığı O'na ithafından anlaşılmaktadır. Bu arada Hacı Paşa'nın daha sonra çok sevdiği Birgi'ye döndüğü ve burada kısa bir müddet daha yaşadıktan sonra vefat ettiği görülmektedir (827/1424).[48] Mezarı Birgi'de *Hıdırlık* mevkiinde bulunmaktadır.

Bazı Eserleri: "*Et-Te'âlim fî 'Ilmi't-Tıb*"; "*Kitâbu't-Ta'lîm*" olarak da bilinen bu eseri, 1369-1370 yılında Hacı Paşa Mısır'da yazmıştır. Dört bölüm halinde yazdığı bu eserinde; Tıbbın esasları ve uygulamalı tıp bilgilerini birinci bölümde; yiyecek ve içeceklerle basit ve birleşik ilaçları ikinci bölümde; baştan ayağa kadar bütün hastalıkların sebep, belirti ve tedavilerini üçüncü bölümde ve bir organa mahsus olmayan hastalıkları da dördüncü bölümde ele almaktadır. Eserin sonuna eklediği "Vasiyye" adlı

[44] M. Şeker, 2013, s. 371.
[45] C. Akpınar, *TDV. İ. A.*, XIV s. 493.
[46] M. Şeker, 2013, s. 371.
[47] M. Şeker, 2013, s. 371.
[48] C. Akpınar, s. 493-494.

bölümde, hekimlerin kılık ve kıyafetlerinin, hastaya karşı davranışlarının nasıl olması gerektiğinden söz etmektedir.[49]

"*el-Ferîde fî Zikri'l-Ağziyeti'l-Müfîde*"; "*Kitâbü'l-Ferîde*" olarak da adlandırılan bu eser, bir öncekinin özeti mahiyetinde olup, tıbba dair pratik bilgileri içermektedir.[50]

"*Şifâu'l-Eskâm ve Devâ'ü'l-Âlâm*"; Hacı Paşa'nın en çok bilinen bu eseri "*Şifây-ı Hacı Paşa*" ve "*Kanûn-u Hacı Paşa*" olarak da bilinmektedir. Hacı Paşa (Hızır b. Ali) tıbba dair olan bu eserini h. 783/m. 1381'de Ayasuluğ'da tamamlayarak İsa Bey'e takdim etmiştir.

4- "Müntehâb-ı Şifâ" ve "Teshîl" adlı eseri Hacı Paşa'nın Türkçe olarak yazdığı kitaplarının en önemlisidir. "Teshîl", "Müntehâb-ı Şifâ"nın muhtasarıdır. Hacı Paşa tarafından Türkçe yazılan "Müntehâb-ı *Şifâ*"sının "Şifâu'l-Eskâm"ının bir özeti olduğu da bilinmektedir.[51]

Bundan başka Kâdî Beyzâvî'nin "Tavâli'u'l-Envâr"ının gene Hacı Paşa tarafından yapılan şerhi de İsâ Bey'e ithaf edilmiştir (h. 781/m. 1379).[52] Bu eserler, Anadolu'da yazılan ilk Türkçe kitaplar arasında yer almaktadır. Bu eserin Aydınoğlu hâkimiyeti altında Tire ve çevresindeki medreselerde yazılmış olmaları Tire'nin ilim alanındaki önemini gösterme açısından oldukça önemlidir. Hacı Paşa'nın en önemli özelliklerinden birisi Anadolu'da Türkçe Tıp kitabı yazanların ilkleri arasında yer almasıdır.

Hacı Paşa'dan ayrı Tıp alanında eser verenler arasında Hâkim Bereket'ten de söz edilmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi olmamakla beraber, onun Aydınoğlu Mehmed Bey zamanında Aydınoğulları coğrafyasına göç ettiği bilinmektedir. Arapça ve Farsçayı iyi bildiği "Tuhfe-i Mübârizî" adlı Türkçe Tıp kitabının önsözündeki ifadelerden anlaşıldığı belirtilmektedir.[53] Tuhfe-i Mübârizî, İbn Sinâ'nın *Kanûn*'undan faydalanılarak yazılmış olmakla beraber, Hâkim Bereket, buna kendi tecrübelerini de ekleyerek hijyenik bakımdan faydalı bilgileri bir araya getirmiştir.

Sonuç

Selçuklular zamanında bilim dili olarak Arapça siyaset ve edebiyat dili olarak da Farsça altın çağını yaşamıştı. Fakat 13. yüzyılda baş gösteren Moğol istilası gerek önlerinden kaçarak Anadolu'ya sığınan Türklerin çokluğu gerekse pek çok Türki unsuru da bünyesinde barındıran Moğolların Anadolu'ya taşıdıkları bu demografik hareketlilik neticesinde Anadolu'da Türk

[49] M. Şeker, 2013, s. 371.
[50] M. Şeker, 2013, s. 372.
[51] M. Şeker, 2013, s. 373.
[52] M. Şeker, 2013, s. 374.
[53] Adnan Adıvar, *age*., s. 21.

nüfuzu ziyadesiyle artış göstermişti. Bunun kaçınılmaz sonucu olarak da Türkçe büyük bir önem kazanmaya başlamıştı. Moğolların gelişi ile gerek hilafetin çöküşü gerekse Fars kökenli bürokratların Moğollar karşısında kötü bir imtihan vermesinin sonucu olarak Türklerin bunlardan sıyrılarak kendilerine ait ayrı bir dünya kurmalarının doğal neticesinde Arapça ve Farsça Türkler üzerindeki etkisini kaybederek Anadolu Türkleri kendi dillerinde devlet yazışmalarını görmeye başladıkları gibi Türkçeyi bir kültür ve bilim dili haline getirmeyi de başarmıştı. Bu süreç de pek çok Türkçe eser ortaya konulmak ile birlikte kadim literatürde önemsenen pek çok eserin de Türkçeye aktarılması süreci başlamıştı. Böylece 14. yüzyıl Batı Anadolusu'nda Arapça ve Farsçadan Türkçeye doğru yoğun bir tercüme faaliyeti başlayarak adı konulmamış doğal bir tercüme okulu ortaya çıkmıştı.

KAYNAKÇA

Adıvar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1991.

Ahmet Eflâkî, *Menâkıbü 'l-Ârifîn* (Tahsin Yazıcı), İstanbul 1973.

Akpınar, Cemil, "Hacı Paşa", *TDV. İ.A.*, XIV.

Alan, Gülbadi, "Gülşehrî Hayatı ve Eserleri", *E. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı, 8 Yıl,1999, s. (123-131).

Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, İzmir 2003.

Araslı, Hamit, "Gülşehrî ve Genceli Nizamî", *XI. Türk Dil Kurultayı'nda Okunan Bilimsel Bildiriler*-1966, Ankara 1968.

Baktır, Mustafa, "Tireli İbn Melek ve İlmî Muhiti Hakkından Bazı Tespitler", *Türk Kültüründe Tire*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Şeker, Ankara 1994.

Banarlı, Nihad Sami, *Türkçenin Sesleri*, İstanbul, 2002.

Banarlı, Nihat Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, M.E.B., İstanbul 1987.

Barthold, W., *İslâm Medeniyeti*, çev. Fuad Köprülü, Anakara 2000.

Bayram, Mikâil, *Destursuz Bağdan Üzüm Yiyenler*, Konya 2004.

Bayram, Mikâil, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşu", *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya 2003.

Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük Tefsir Tarihi I. Kısım Usûl-i Tefsir veya Mukaddime-i İlm-i Tefsir*, Ankara 1955.

Cemal Muhtar, *İki Kuran Sözlüğü Lügat-ı Ferişteoğlu ve Lügat-ı Kanun-ı İlahi*, İstanbul 1993.

Cevdet, M., "Süheyl ve Nevbahar", *Türk Tarih Arkeologya ve Entografya Mecmuası*, İstanbul 1934,Sayı: 2, 258/ 1.

Çetin, Nihat, "Ahmedî'nin "Mirkâtu'l-Edeb"i Hakkında", *Türkiyât Mecmuası*, c. XIV(1965).

Çetin, Nihat, "Ahmedî'nin Bilinmeyen Birkaç Eseri", *Tarih Dergisi*, C. II, (1952).

Elmalı, Hüseyin, "Ferişteoğlu Sözlüğü", *Türk Kültüründe Tire*, Yayına Hazırlayan: Mehmet Şeker.

Enverî, *Düstûrnâme-i Enverî*, (Yayınlayan: Mükrimin Halil), İstanbul 1928.

Evliyâ Çelebi Seyahâtnâmesi; IX. cilt, İstanbul 1935.

Gülşehri, *TDV. İ.A.*, XIV, s. 250.

Kocatürk, Sadettin, *Gülşehrî ve Feleknâme*, Ankara 1982.

Konyalı Hekim Hacı Paşa, Erciyes Cevher Nesîbe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayını (Yayına Hazırlayanlar: Ahmet Hulûsi Köber-Yusuf Erdoğan).

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 2003.

Kut, Günay, "Ahmedî", *TDV. İslâm Ansiklopedisi*, II, İstanbul 1989.

Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (Mustafa Keskin-Ayhan Öztürk-Ramazan Tosun), II, İstanbul 1996.

Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*, İstanbul 2006.

Mehmet Şener, *İbn Melek'in Hukûkî Yönü-Türk Kültüründe Tire*, yayına hazırlayan: Mehmet Şeker, Ankara 1994.

Mikail Bayram, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yöreler Arasındaki Farklı Kültürel Yapılanmalar ve Siyasi Boyutları, *Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar*, Konya 2003.

Muhtar, Cemâl, "Dilci İbn Melek", *Türk Kültüründe Tire*, yayına hazırlayan: Mehmet Şeker.

Muhtar, Cemal, *İki Kur'an Sözlüğü Lügat-ı Ferişteoğlu ve Lügat-ı Kanun-ı İlahi*, İstanbul 1993.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Ortaçağlar Anadolusu'nda Toplum Kültür ve Entelektüel Hayat", *Ortaçağlar Anadolusu'nda İslâm'ın Ayak Sesleri: Selçuklular Dönemi*, İstanbul 2011.

Özkan, Mustafa, *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, İstanbul 1995.

Özyetgin, A. Melek, "14. Yüzyılda Ünlü Arap Filolog Ebû Hayyân'ın Bilgisi Dâhilinde Türk Dünyası", *Orta Zaman Türk Dili ve Kültürü Üzerine İncelemeler*, İstanbul 2005.

Saunders, J. J., *Muslims and Mongols*, New Zeland 1977.

Şeker, Mehmet, "Aydınoğulları Beyliği ve Ayasuluğ", *Geçmişten Günümüze Selçuk*, İzmir 1997.

Şeker, Mehmet, "Aydınoğullarının Kültür Hayatı ve Türkçeciliği", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013.

Şeker, Mehmet, İbn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal Kültürel ve İktisâdi Hayatı ile Ahilik, Ankara 1993.

Şeker, Mehmet, *Selçuk İsa Bey Câmii*, İzmir 1970.

Şener, Mehmet, *İbn Melek'in Hukûkî Yönü-Türk Kültüründe Tire*, yayına hazırlayan: Mehmet Şeker, Ankara 1994.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1988.

Ünver, A. Süheyl, "İlimler Tarihimizde Aydın Oğlu İsa Bey'le Şahsına Ait Mecmuanın Ehemmiyeti Hakkında", *Belleten*, C. 24, Sayı 93-96, Ankara 1960.

Ünver, İsmail, *Ahmedî İskender-nâme*, Ankara 1983.

Yaşar, Hüseyin, "Beylikler Dönemi Müfessirlerinden Şihabüddin Sivasî'nin Fetih Suresi Tefsiri ve Dönemin Fetih Anlayışı", *Uluslararası Batı Anadolu Beylikleri Tarih Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu I Aydınoğulları Tarihi*, Ed. Mehmet Ersan, Mehmet Şeker, Cüneyt Kanat, Anakara 2013.

Zebihullâh-i Sefa, *İran Edebiyatı Tarihi*, çev. Hasan Almaz, Ankara 2005, II.



ÇEVİRİ - I

Murat Coşkuner
Toplumun Bilime Tercümesi: Sözlü Kültürel Toplulukların Yazılı Bilim Diline Çevrilmesinde Temsil Sorunu

Emel Koç
Felsefe, Kültür, Dil ve Çeviri: Türkiye'de Felsefe Çevirilerine Genel Bir Bakış

Abdullah Onur Aktaş
200 Yaşına Giren Schopenhauer Felsefesinin Türkçedeki Doğum Sancıları

Elif Okan Gezmiş
Başka Dilde Freud, Başka Bir Freud

Ergun Kocabıyık
Evire Çevire İhanet: Çevirmenler, Matbaacılar ve Reformasyon

Sinan İlhan
Tuleytula (Toledo) Tercüme Okulu

Gürkan Dağbaşı
Arapçadan Türkçeye Yapılan Şiir Çevirilerinin Nitelik ve Nicelik Yönünden Değerlendirilmesi

Kemal Ramazan Haykıran
Moğol Gölgesinde Gelişen Dil: Türkçenin Yükselişi ve 14. Yüzyıl Batı Anadolusu'nda Türkçe Çeviri Faaliyetlerine Bir Bakış

ISSN 1303-72420-0