

ARAPÇANIN HERMENÖTİK TERMİNOLOJİSİ:
PARADOKS VE MANANIN ÜRETİMİ

ARABIC HERMENEUTICAL TERMINOLOGY:
PARADOX AND THE PRODUCTION OF MEANING

Jaroslav Stetkevych*

Çeviren: Doç. Dr. Ömer KARA**

Özet

Bu makalede, yazar hermenötiğin kadim dünyasından günümüze ve Arap diline girişine kadarki serüvenden başlayarak; Kutsal metnin bağlamsal bütünlüğü ve i'câzına uzanarak; İbrance ve Latince'nin sınırlarında gezerek; dil felsefesinin ve hermenötiğin ağır tonuna bulanarak, ama temelde Arap dilinin kendi leksik, morfolojik, sentaktik, etimolojik, paradigmatic detaylarıyla Arapçada hermenötiğin denklemleri olan *tefsîr*, *te'vîl*, *şerh*, *tasrîf*, *tafsîl*, *tebyîn* ve *i'râb* kelimelerinin anlamsal dünyalarını; paradoksal durumlarını ve 'lafızdan mana üretme' renklerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, öncelikle hermenötiğin destansı ve mitolojik kökenlerini, kapsamı ve çeşitlerini kısaca resmedip Arapçalaştırılmasının yetersizliğine dikkat çekmektedir. Sonra Arap hermenötiğinin sessiz dümeni konumundaki *i'câz* teorisi ile buna bağlı olan *sarfe* teorisinin çerçevesini Kur'ândaki izlerini takip ederek sunmaktadır. İki teoriden hareketle, *i'câz* ve *tasrîf*'in hermenötik düzeyine ulaşmaktadır. Peşi sıra dilin pragmatik ve leksik açımları; Kur'ânî izdüşüm ve bağlamları yardımıyla *tafsîl*, *tefsîr*, *şerh*, *tasrîh*, *i'râb*, *tasrîf*, *tebyîn*, *te'vîl* ve *i'râb* kelimelerinin anlam üretimindeki renklerini ortaya koymaktadır.

Anahtar kelimeler: Arapça, hermenötik terminoloji, paradoks, mana üretimi, sarfe Hakem, i'câzu'l-Kur'ân, tefsîr, tafsîl, tasrîh, i'râb, tasrîf, te'vîl, şerh, tebyîn.

Abstract

In this article, the author aimed to manifest worlds of meaning and paradoxical situations and colours of production meaning of Arabic words such as *tafsîr*, *ta'vîl*, *sharh*, *tasrîf*, *tafsîl*, *tebyîn* and *i'râb* which they are nearly equal to hermeneutics, as he began adventure of hermeneutics from ancient world to today and especially to go into Arabic Language sphere; and extended to contextual integrity and inimitability of Holy text; and strolled around boundary of Latin and Hebrew Languages, and got covered with heavy tone of Language Philosophy and Hermeneutics; but essentially being based on lexicological, morphological, etymological and paradigmatic details of Arap Language

* Jaroslav Stetkevych, Chicago Üniversitesi Arapça profesörü.

** YYÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. (e-mail: omerkara-erzurumi@hotmail.com) Not: Eser içerisinde felsefik ve hermenötik alanda Türkçe'ye tek kelime olarak tercüme edilemeyen kelimeleri ve ilgili alanların teknik terimlerini (örn. cognitive-kognitif; metathesis-metatisiz; lexicografic-leksikografik gibi) okunuşuyla kullanmak durumunda kaldık. (çev.)

itself. Thus, after he depicted epical and mythological origins and sphere of meaning and kinds of hermeneutics, he called attention to insufficiency of arabicization of it. Then, he presented dimensions of *i'câz theory* which become silent rudder of Arabic hermeneutics and *sarfe theory* which relate to *i'câz* as following their traces in the Qur'ân. Starting in those theories, he reached to hermeneutics levels of *i'câz* and *tasrîf*. Lastly, he put forward colours of *tafsîl*, *tafsîr*, *sharh*, *tasrîh*, *tasrîf*, *tabyîn*, *ta'wîl* and *i'râb* words in production of meaning, with Qur'ânic projection and context; Arabic language's paradigmatical and lexicological details.

Key words: *Arabic, hermeneutical terminology, paradox, production of meaning, sarfah, i'câz al-Qur'ân, tafsîr, tafsil, tasrîh, i'râb, tasrîf, ta'wîl, sharh, tabyîn.*

Şâyet edebiyat, T. S. Eliot'un öne sürdüğü gibi, "*bilinemez bir mesele değil de, bilebildiğimiz bir mesele*"¹ ise bu, bizi, büsbütün cesaret kırıcı olmasa da, daha işin başında şöyle bir paradoksal durumla başlangıç yapmaya sevkeder: Edebiyatta bilginimizin, kavrayışımızın ve sahiplenişimizin... evet, nihâi sahiplenişimizin dışında kalması gereken, bize böyle söylenen bir şey var demektir. Öte yandan, Eliot'un kibar Platonik ontolojisinden, saygısız ve aceleci Roland Barth'ın varoloşçuluğa mahkum epistemolojisine sığarsak, edebiyat ile ilişkimizde/ alışverişimizde dünyevî/şehvânî bilginimizin dışında herhangi bir şeyle deneyime niyetlenip niyetlenmediğimiz sorulacaktır ki, bu bilginin hiç veya hemen hemen hiç bir alternatifi yoktur.² Bu durumda nihâi sahiplenişe karşı Eliot'un uzak duruşu ile Barth'ın iştahı arasında edebiyatı nasıl bilebiliriz? Belki de edebî bilginimizin meleği ile mücadelemizin, sadece kışkırtıcı karşıt sorulara bir cevap olan sorulardan; belirgin terminolojik duyarlılık - ne yazık ki bu, derin köklü semantik ve etimolojik iç-çelişkileri; bir anlamda "*hakikatın keşfinin yine onun gizliliğine dayandığı paradoksunu*"³ içermektedir- iddiasıyla yerleşik inkârları ve hatta tanımları bünyesinde barındıran eleştirel diktadan oluşan diyalektik paradoksların bir zincirinden başka bir şey olmadığını uzlaşmacı bir şekilde kabul ederek edebiyatı bilebiliriz.

Burada bizi doğrudan ilgilendiren husus, tabii ki, edebiyatın, karşıt-bilinçlilikten ziyade iç-bilinçli olmasıyla nihâi döngüsellik anlamında bir süreç ve kendi kuyruğunu ısırın ve hermenötik olarak isimlendirilen -olduğu gibi- bir metot olarak anlaşılmasıdır. Hermenötik aynı zamanda engelsiz/serbest bir yorumlama ise o, ne yazık ki daha fazla baskı yapılmasını kabul etmemeyi; son terimin semantik basitliğini seçen ve meselede peşin hüküm veren tarafımızda akıllı ve üretici olmamayı tercih eder.

¹ Ezra Pound'un *Selected Poems* (London, 1959), adlı eserine yaptığı sunuşuna bkz. s. 19.

² Roland Barth, *The Pleasure of Text*, çev. Richard Miller, New York, 1975.

³ Tom Artin, *Allegory of Adventure, Reading Chrétien's Erec and Yvain* (Cranbury, New Jersey and London, 1974, s. 32.

İşin şaşırtıcı tarafı şu ki, bu, hermenötiğe bir metot ve epistemik bir prosedür olarak yoğunlaşarak son derece kaygısız bir şekilde meseleleri basite indirgeyen; aksine semantik açıdan soyulmuş şekli tefsîr (interpretation) için daha basit, daha teknik ve daha keskin karşılığı olarak terimin bizzat kendisinin yüzeysel yeterliliğinde bir hayli güvene sahip olan felsefî hermenötiktir. Edebî hermenötik, terimin tam olarak yüklendiği anlamın ilk etimolojik yaklaşımının anlamını ve gerçekliğini bir dereceye kadar algılar;⁴ ama August Boeckh'in inkâr edilemez ikna edici anlamasının ötesine geçen bazı önemli sonuçları elde etmeyi beceremediği gibi, Olimpos tanrılarının elçisi olan Hermes'in "*tanrılar ve insanlar arasında bir aracısı*"; böylece de anlamının; hatta "tefsîr" in de aracısı olmasından hareketle aracılığı ima eder. Etimolojik anlamaların yetersiz bir aracısı olan Olimposlu Hermes'in bu veciz kabulünde tam olarak ikna edici olmayan şey, edebî hermenötikçilerin hala son derece enigmatik/esrareniz, kadim, muamma liminal Hermes'den, kendi iletişim biçimi olan ok mesajının lehine tüm bu sanatları herhalükarda hemencecik reddeden öğrencisi Cupid'e okuma-yazma sanatını öğretme şeklindeki faydasız teşebbüste bulunan öğretici yenilikçi Merkür'e geçişteki başarılarının kolaylığıdır. Kesinlikle, latif ikonografik/ tasvirî cilalı tefsîriyle Correggio'nun Hermesi/Merkür'u⁵ bile, kadimden, moderne; hatta -herşeyin ötesinde, kutsaldan profana geçişin gerçek noktasını yakalamış gözüküyor. Hatta biz, onun aşırı bir şekilde (anlamı yerine) yazı araçlarına yoğunlaşarak, Cupid'in okunun eşit bir şekilde güçlü ikonografik metnine ve hatta levhalara yazılı çağrışımlarına fazlaca değer verme eğiliminde değiliz. Dahası, bu vefasız öğrenci, kendi anti-merkural; ama baştan sona hermetik mesajından kurtulmadan önce gözlerini de bağlamaktadır.

Bu noktada hermenötik ve özellikle edebî hermenötik ile esas ilgimize dönerek, soruşturmamızın öncelikli anlamıyla ilgili daha büyük bir sıkıntıyı tecrübe edelim. Bu nedenle, aksine yinelenmeye eğilimli olan şeyi tekrar söyleyerek, hermenötiğin gerçekte kutsal lafza veya kutsal mesaja ulaşma yolunun izlenmesinden kaynaklandığını kendi kendimize tekrar hatırlatmalıyız. Fakat bunun ötesinde, niteleyici bir şekilde, hermenötiğin aslında hem geçmişte hem de şimdi, zihnin hem kutsal metni/mesajı anlama yetersizliği ihtimali; hem de metnin veya mesajın kendisiyle ilgili korkusunu sorgulamanın bir ifadesi de olduğunu eklemeliyiz. Mitolojik olarak kurulan ve şaşırtılan zihnin hermenötik gibi terimlere bütünüyle tutunması, bu çift yönlü korkudan kaynaklanmaktadır. Çünkü hermenötik, anlama yetersizliği ve korkunun ötesinde başka şeyleri ifade etme potansiyeline sahiptir. Fakat biz, bundan dolayı, Correggio'nun öğretici Merkür'ünü bir tarafa bırakmamız; çok daha gerilere; liminal herme dönmemiz; oradan da kutsal anlam paradoksunun gerçek üstadlarının; yani bir taraftan kadim Hermes, öte tarafta aynı şekilde hiyeroglifin mucidi ve insan kalbinin gerçek ağırlık ve değerini ölçen kadim Mısır Tanrısı Thoth'un⁶ kombinezonu olan sentezci (syncretistic) üçlü-büyük

⁴ E. D. Hirsh, *The Aim of Interpretation* (Chicago-London, 1984), s. 18, August Boeckh'in *Encyclopadie und Methodologie der Philologischen Wissenschaften* (Leipzig, 1877), s. 11-12'den iktibasla.

⁵ National Gallery, London.

⁶ Bkz. Patrick Boylan, *Thoth: The Hermes of Egypt* (1922; Chicago, 1987), özellikle, 2, 4, 10, 11 ve 13.

(thrice-great)⁷ Hermes Tirmegistos'un ayaklarına bizi çökmeye mecbur eden derin yapılu etimolojinin çok daha doğru hattını izlememiz gerekir. Bu Hermes/Thoth sentezi ile, kutsal bilgiye, ilk olarak ilahi mesajın bilgisi, peşine de ilahi özün bilgisi olarak yaklaşılmalıdır. Hermes/Merkur değil, üçlü-büyük Hermes/Thoth, kesin olarak kabul edildiği üzere, yazılı bir metin; fakat hiyerogliflerde ilk olarak bütünü yazılmış bir metin olarak kutsal mesajın anlamını açan anahtarını elinde tutmaktadır. Daha ileri sentezci şu sonuca ulaşmak kaçınılmaz olmaktadır: Thoth'un hiyeroglifi, üçlü büyük Hermetik olmaktadır. Metinsel tezahür olarak gerçekte kutsal olan her şey, hermetik olmaktadır: sadece üçlü-büyük olarak değil; aynı zamanda üçlü büyükten çıkmış/soyutlanmış (thrice-removed)⁸ olarak.

Kutsal kitap, metin olarak zorunlu bir şekilde bu üçlü-büyük ve üçlü büyükten soyutlanmış kategorisine girmektedir. Bu, anlamının normal kanalları vasıtasıyla erişilemeyen; hatta özel kanallarla onun gizli özüne/damarına kapı aralayan; ama girilemeyen bir metindir. Bu yüzden, hermetik erişme zorunluluğu; yani imtiyazlı tefsirine erişimi yaratan Kutsal metnin Hermetik, Thoth'un hiyeroglafik tabiatının farkındaydı ve Kutsal kitabın bizzat kendisi, kapalı bir şekilde mesaj ile gizem; iletibilirlik kastıyla "vahyedilmiş olan" ve saklı/gizemli olan arasındaki tansiyondan kopup gelen hermetik metin olgusuydu.⁹ Edebî, özellikle de stilistik yönleriyle kutsal metin hermenötiği, temel hermenötik dilemmaların derin dokunaklı yeteneğini parlak bir şekilde örtmeye mecburdu, böylece de Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve onun kuşağının; geniş eşitleyici jestleri için yol açmış oluyordu ki, bir jest, bununla beraber, metodolojik açıdan hala kesin bir şekilde kutsal metin incelemesine borçluymuştu.

Hatta "batılı" olarak markalanmış görünen bir terminolojik sınırlıklar içinde uzaklara taşınırken, "batılılık", yine de, hitâbın yaygın bir zeminini kurma şeklindeki ana gayeye sahipti. Çünkü hermenötik, nihâî tahlilde sınırlı kültürel-tarihsel bir fenomen olmadığı gibi, kutsal metinlerin ve ötekini dışlayıp bir kutsal metne bağlanan kutsal metinciliğin kültürel tarihi veya daha doğrusu antropolojisi de değildi.

⁷ Hermes Trismegistos'un "thrice-great" (üçlü büyük; üç yönlü) olarak nitelenmesi, Yunanlı Hermes'in kendisiyle beraber Roman Mercury ile Mısır tanrısı Thoth'un bir kombinezonu olmasını anlatmaktadır. Yani kendisi ve öteki ikisi olmak üzere o, üç kimliği üzerinde taşıyan bir kişidir. Thrice-great tanımlamasının başka bir yorumu ise onun "filosof, papaz ve kral" olarak üç özelliği bünyesinde barındırmasıdır. (çev.)

⁸ Thrice-removed terimi, metinle ilişkili olarak Hermes'in diğer iki kimlikten (Merkur ve Troth) sıyrılarak kendi kimliğiyle ortaya çıkmasını ifade etmektedir. (çev.)

⁹ Kutsal metnin gizem üzerindeki ısrarının kendine ait bir tarihi vardır. Ayrıca Eski Ahit ile ilgili olduğu kadarıyla, Meir Sternberg, doğru bir şekilde "İncilin, sadece gizliye değil, gizlilere sahip olduğu"nda ısrar eder (**The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and The Drama of Reading**) [Bloomington, Indiana, 1985], s. 49). Bu, Musa'nın, kendisine referansta bulunduğu (Deut. 30:11-14), veda konuşması için de kısmen doğrudur. Tobit Kitabındaki "bir kralın gizlisini saklamak, iyidir; ama Allah'ın işleri görkemli bir şekilde açığa vurulmalıdır." şeklindeki ifade, bununla beraber, zaten bazı hermenötik gerilimleri sağlamaktadır. Aynı zamanda "kralın gizlisi"nin ima ettiği öteki kültürel-tarihi ve psikolojik boyutlara ve kendi sosyal tarihinin aşırı bir şekilde uzun ve büyüleyici olduğuna işaret eder. Eski Ahit'in aksine İnciller, özellikle de Mark, 4:11-12, kutsal metin hermenötiğinin gerçek örneğini temsil eder. Fakat "Musa'ya emredilen şeylerin" görünürlüğünün yer aldığı Mark, 1:44 ise gizliye karşı bir pozisyonda yer alır.

Bu yüzden biz, Kur'ân'a referansla Arapçada hermenötiğin –özellikle de edebî hermenötiğin- kullanımları ile Kitab-ı Mukaddes geleneği içerisindeki kullanımları arasında bir analojinin varlığını varsayarak yolumuza devam edebiliriz. Bununla beraber olayların zahiri açısından, iki kutsal metin geleneğinin hermenötik terminolojisi arasındaki zahiri uyumları kurmada bazı zorluklarla karşılaşabiliriz. Özellikle, “hermenötik” teriminin bizzat kendisinin, başından sonuna kadar açıkça çağdaş felsefedeki epistemolojik fonksiyonu yanında seküler edebî-metodolojik yönleriyle çağdaş Batı'yla sınırlayan semiyotik ilgisini kurmadan sadece terimin yüzeysel kullanımından ortaya konan bir presödür olarak şu anki mevcut “hirminûtiqah (veya -îyah) [هرمنوتقاه/ هرمنوتياه]” biçimiyle sırf Arapçanın fonotiğine uydurulmak (Arapçalaştırılmak) suretiyle çok fayda sağlamaz. Burada bir kişi, sadece fenomenolojik olarak kavranan Arapça-dışı bir terminolojinin, yeni ve etkin anlayışlı bir bağlam içinde ileri etimolojik anlayış ve kurguya sahip olmayacağı şeklinde genel bir gözlem yapılabilir.

Hermenötik ile terminolojik eşdeğer olarak -hepsi, kuşkusuz Arapçanın açıklama eyleminin çok yönlülüğünü yansıtan- *tefsîr* [تفسير], *te'vîl* [تأويل], *şerh* [شرح] veya *tebyîn* [تبيين] gibi Arapça adaylarını bu noktada bir kenara bırakarak ve karmaşık kutsal metin tınlarının ivediliğiyle Arapçadaki hermenötik maksatları soyutlamak istemediğimiz için bunu (bir tarafa bırakmayı) kesinlikle yaparak, orjinal paradoksa varis olmayı çok açık bir şekilde itiraf eden başka bir terime ve metoda dönmemiz gerekir. Bu terim, biraz gecikmiş dogmatik bir darboğaz olmasına rağmen,¹⁰ kutsal metnin edebî anlamında hermenötik pozisyona da sahip olmayı temsil eden, Kur'ân'ın eşsizliği/taklit edilemezliği veya olağanüstü tabiatı anlamına gelen *î'câzu'l-Kur'ân* [عجاز القرآن] terimidir. Bu son bakışa (yani kutsal kitabın edebî anlamındaki hermenötik fonksiyona sahip olmasına) göre, iptidai edebî anlamda hermenötik söylemin şekillendiricisi olarak Kitab-ı Mukaddes hermenötiğine paralel olmaya yakın olduğu gibi, aynı zamanda hermenötik açıdan *î'câz'a*, en geniş anlamıyla edebî yorumun problemleri ve metotlarıyla gitgide kendi kendini ifade etmesine izin vermektedir.

Kutsal metin hermenötiğini, açıkça edebî hermenötiğin karşısına yerleştirerek, hasım bir tavır içine girebilsek, *î'câzu'l-Kur'ân*'ın duruşu ve eleştirel metodolojisi, bununla beraber tam değil belki ama muhtemel bir tasavvur ve kabul ile diyalektik bir ortaklığı; karşıtlığı ile yaygın bir girişimi temsil edecektir; ama edebî hermenötiğin, bir metnin yorumsal yoğrulmuşluğunu kabule hazır olduğu yerde, *î'câz*, kutsal metinle ilişkisi içerisinde, tüm bu yoğrulmuşluğu; bununla, bunun içinden metnin nihâî yorumlanabilirliğini imkansız kılmaktadır. *î'câz* hermenötiği, kutsal metni kutsal olmayan karşıt metnin negatif benzerliği vasıtasıyla tanır. Bu, karşıt metnin meydan okumasına diyalektik bir cevaptır. Şûrâ sûresinde mevcut olan bir metaforun büyük döngüsel tavrı içinde özetlendiği üzere, bunda bizzat Hz. Muhammed'in peygamberlik misyonuna karşı, peygamberlik karşıtı meydan okumanın can sıkıcı tarihinin vefakar bir refleksi vardır. Şûrâ sûresi, sadece 224, 225 ve 226. özel âyetleri değil, bir bütün

¹⁰ Gustav E. von Grunebaum, *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*; bkz. al-Bâkîllânî'nin *î'câzu'l-Kur'ân*'ında şiir konusuyla ilgili bölümler (Chicago, 1950), s. Xiv-xix.

olarak, peygamberlik misyonunun döngüsel tarihinin başından sonuna kadar, her devirde her bir hak peygamberin muhalifleri olan batıl mesaj taşıyıcılarına bir suçlamadır.

Hesaplanmış bir tarih anımsamasıyla tüm döngüsel bütünü ilk parçaları üzerine yorumsal ışık saçan karşıtları karşılayan açık “şairler” (شُعْرَاء) terimi, sadece Hz. Muhammed’in kendi dönemindeki karşıtlar için kullanılmıştır. Bu yüzden, şairler, zararsız değildir; “belki yanlışa sürüklerler”i ikna etmede kullandıkları araçları, gerçek elçiler tarafından kullanılan araçlarla genelde aynı özelliklere sahiptir ki, bu, Musa ile Mısırlı büyücülerin karşı karşıya gelmesinde açıktır. Gerçekte Musa, büyücülerin araçlarını kullanır. Sonuç ise çok basittir: Kuvvetli olan sihir kazanır. Son devrin karşılaşması ise sadece imalı bir şekilde benimsenmiştir ki, bu, peygamber ile şairler arasında gerçekleşir. Burada da, karşıtlardan güçlü olan kazanacaktır ve şairler, Musa’nın önünde onun ayaklarına kapanan Mısırlı sihirbazlar gibi (âyet: 45-57), sonunda ona boyun eğecektir. Her iki durumdaki ikna edici tartışmanın büyüülü yönünü oluşturan farklı araçlar, sadece metaforik bir analojiye izin verirse de, ortaya çıkan metafor yine de büyüülü şair eyleminin özel doğası noktasına; burada bizi ilgilendiren yönünün ifadesiyle, metin ile karşıt metnin karşılaşmasına yoğunlaşmaktadır.¹¹

Etimolojisinde, i’câz zorunlu bir şekilde karşıt bir metne veya mükemmel bir metin ortaya konamayacağına işaret eder. Bununla beraber nihâî anlamda o, karşıt-manaya veya mananın ulaşılmazlığına da işaret etmektedir. Hermenötik değerlendirmelerimizde benimsediğimize benzer bir etimolojik bakış açısıyla i’câz’a yaklaştığımızda, olmaya yani anlamlamlandırmaya; “tefsîr” yapmaya çalışırken, i’câz’ın da, ideal bir mananın varlığı konusunu farzederken, geniş semantiğinin ve etimolojisinin yükünden kendisini bütünüyle soyutlayamadığını; metodolojik açıdan karşıt anlamın alanıyla veya en azından kusurlu anlam ile ilgilenmeyi seçtiğini kavrarız.

Bir i’câz örneği veya anekdotu, i’câz’ın “mana” ile ilgili yapacağı az bir şeye sahip olduğu veya hiç bir şeye sahip olmadığı; fakat onun sadece üslup ve diksiyon yönlerine ve retorik marifetlerine referansta bulunduğu şeklindeki hakim düşüncüyü düzeltmek için bu noktada bir başlangıç olabilir. Anekdotun İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) versiyonu, gerçekten hiç bir şey olmadığını tüm süslerine sahiptir; ama bir anekdot ki, biz, İbn Mukaffa’nın (ö. 143/757) kompozisyon kalitesi konusunda Kur’ân’ı eşitleme teşebbüsü ve başarısızlığından; klasik Arap düzyazısının büyük üstadının, Hud suresinin 40-44. âyetlerine ulaşmadaki eksikliğini kabul

¹¹ İrfân Şehîd, buna başvurmaksızın, Şuara suresinin geniş bağlamını ilgilendiren şeylerde eşit derecede doğrudur veya surenin 226. âyetinin kapsadığı şeyin, “özel olarak iddia edilen (yapmadıkları şeyi söylemedeki şairlerin) ahlaki bozukluktan ziyade ciddi bir yükümlülük olduğunu”; tahaddilerinden (“meydan okumalarından”) ibaret olan; sadece kendi aczlerini (“acziyetlerini”) ve Kur’ân’ın ise i’câzını (“onları aciz bırakmasını”) sağlayan şairlerin gerçek “hatalarının”, nihâî tahlilde, “İslam’ın, peygamberinin ve kutsal kitabının en temelini kuşattığını” söylediğinde, en azından böyle olmaya çok yakındır. (“Another Contribution to Koranic Exegesis: The Sura of the Poets (XXVI)”, *Journal of Arabic Literature*, 14 [1985]: 11).

etmeye nasıl zorlandığından söz ediyoruz.¹² Mamafih metindeki gerçek, anekdotun küstah taklitçinin nihâî engeli olarak sunduğu tüm bu pasajın ve özellikle 44. âyetin ibaresinin, İbn Mukaffa'nınkilere -en azından üslup açısından- benzeyen bir meydan okumayı teklif eden küçük bir unsura sahip olmasıdır. Binaenaleyh bu anekdotu açıklamak için, aynı suredeki 46. âyete; bilinmeyi sorgulamaktan engellemek için Nuh'a yöneltilen açık emir veya tavsiyeye dönmemiz gereklidir: "*Bilgin olmadığı bir şeyi bana sorma. Sana taşkınlardan biri olmamayı tavsiye ediyorum.*" Bu noktada Allah'ın Nuh'a tavsiyesi ve Nuh vasıtasıyla, yasaklanmış bilinmeyene karşı eksik vekalet korku ile yüzyüze gelen İbn Mukaffa, iki erişilmez/ eşsize meydan okumasının abesliğiyle darbe yemiştir: ilki, yasaklanmış olması; ikincisi ise "saraheten" esrarengiz olmasıdır. Kutsal metnin i'câz meydan okumasını yeminle inkâr etmek için bu tür sebepler, kesinlikle "hermetik"tir; fakat burada bizim sahip olduğumuz şey, dogmatik olarak kurumlaşan veya en azından zorla içeri giren, kasıtlı bir şekilde kutsal metnin meydan okuması (*at-tahaddî*) "vazgeçirme" anlamına gelen ve al-sarfa diye isimlendirilen sözüm ona tefsîr kuralıdır.

Sarfenin mecburi yorumunu doğru bir şekilde anlamak durumundaysak, bir yere kadar konu dışı olsa da, Kur'ân'ın eşsizliği (i'câz/عجاز) lehindeki savunmacı bir pozisyon olarak "meydan okuma" (*at-tahaddî/التحدى*) ile aynı savunmacı pozisyonun bir parçası olarak, semantik ve tartışma açısından açık bir şekilde bizzat i'câz'ın eşanlamlı bir ilavesi olan; "men etme" veya "engelleme" (*as-sarfe/الصرفة*) sahte-doktrin arasında mümkün olduğu kadar açık bir fark ortaya koymamız gerekir. Aslında bu, kuşkusuz *tahaddî*ye bir cevabın negatif yani vazgeçici bir sonucudur. Sarfe, böylece hem *tahaddî*ye bir cevap olarak hem de i'câzın onaylaması olarak temelde hermenötik bir eylem veya duruştur. Bununla beraber, bu üç terimin semantik ve hermenötik yakınlığı veya amaçlarındaki örtük karışıklık, İslami doktrinel tartışmalarda bir çok ihtilafa sebep olmuştur.

Kronolojik olarak bakacak olursak, *tahaddî*, Kur'ân'ın "eşsiz" metniyle ilgili fiili savunmacı duruş olarak ortaya çıkmıştır. İlk olarak inanmayanlara yöneltilmiştir; onların eşit veya daha iyi, Kur'ân niteliğindeki bir metni getirememeleri, i'câzın ilk onaylaması olarak görülmektedir. *Tahaddî*, -onaylı bir Kur'ân terimi olarak değil, ki öyle de değildir; fakat yine de açık bir şekilde formüle edilmiş bir amaç olarak;- 11. Surenin (Hud), 13. ve 17. Surenin (İsra) 88. âyeti temelinde bir kural olarak tartışılmıştır. Özellikle son âyetin metin kurma iddiası, sonra

¹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'l-Fevâid: al-Muşavvak ila Ulûmi'l-Kur'ân ve İlmi'l-Beyân* (Kahire, 1237/1909), s. 178; von Grunebaum'un bu anekdotu referansı, (*Arabic Literary Theory and Criticism*, Bâkillânî'nin İ'câzu'l-Kur'ân'da şiir bölümü, s. xiv) hassasiyetteki tuhaf bir eksikliği göstermektedir ki, ben bunu, daha çok onun İbn Kayyim'in metnini okumasındaki açıkça ifade edilmemiş bir tefsîr sapması olarak görmek istiyorum. Çünkü von Grunebaum bize (metin olarak yanlış olan) "*İbn Mukaffa, Sure, 11: 42-46 pasajlarına ulaştığında bir insanın Kitabı eşit olmasının imkansız olduğunu kavradı.*" cümlesini söylemektedir. Halbuki, İbn Kayyim'e göre, İbn Mukaffa, her ne kadar bu âyet, von Grunebaum'un zihninde de, eminim, hermenötik açıdan eleştirel bir konuma sahip olsa da, 46. âyete asla ulaşmamıştır. Ayrıca bkz. A. F. L. Beestoon, T. M. Johnstone, R. B. Serjeant, G. R. Smith (editörler), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), s. 212.

gelen savunucuların ve müfessirlerin retoriği üzerinde etkili olmuştur: “De ki: İnsanlar ve cinler, bu Kur’ân’ın benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, birbirlerine yardım etseler bile, yine onun benzerini ortaya koyamazlar.”

Tahaddî’nin son derece yerinde metinsel makamı için bu âyet yeter. Terminolojik kanıt sunmamak için sarfenin sarih metinsel formülasyonuna malik olmadığımız için onunla ilgili problem, hermenötik açıdan başka bir zorluktur. Oysa *tahaddî*, orijin olarak Hz. Muhammedin düşman akrabaları ve çağdaşlarına yöneltilmişken, öte yandan sarfenin, “meydan okuma” sahnesinde az veya hiç bir mantıki zemine; özellikle de i’câz’ın bizzat kendisinin yüksek derecedeki ikna edici ve caydırıcı gücüyle onaylanan zemine sahip olmadığı da görülmektedir. Doktrinel ve savunmacı bir şekilde hazırlanmış zeminde, sarfe, gerekli verileri emniyete almanın temel inanç yeteneğinin tüm bir İslâmî bağlamında sadece mümkündür: “vazgeçme” dogmasının önleyici güç veya etkisinin hazır varsayımı.

Evvelce **sarfe** ile İslami doktrinel tam ilgisine ve özellikle de bizzat bu terimin icat edilmesine gelince, paradoksun değilse bile, ironinin paylaşılmasından yoksun olmayan bir yolla sadece yardımcı bir kanıt elde edebiliriz. Böylece şimdi biz, **sarfe** kelimesinin bizzat kendisinin Kur’ân’da geçmediğini biliyoruz. Dahası, kelimenin fiil kökü **sarafa**, bütünüyle Kur’âna ait olsa da, fiilin Kur’ânî bağlamları, sarfeye verilen terminolojik anlam için sadece zayıf varsayımlı bir malzeme sağlamaktadır. Aksine, *sarafallahu kulûbehum* [صرف الله قلوبهم] (“Allah onların kalplerini [imândan] çevirmiştir”) gibi bağlamlar, duygusal açıdan **sarfenin** yasaklayıcı otoritesine işaret etmektedir. Buna dayanamayanlar için, Harold Bloom tarafından tanımlanan¹³ Kur’ân’ın metninde yerleşik “ihmal” ayartması tipi, söz konusu olmaktadır. Çünkü yukarıda iktibas edilen İsrâ suresinin 88. âyetinin hemencecik peşine, yani örnek *tahaddî* formülasyonundan sonra, dikkat çekici *vele kad sarrafna li’n-nasi fi haze’l-Kur’âni min külli meselin... [ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل...]* (“Kuşkusuz biz, insanlara her türlü meseli farklı biçimlerde sunduk [sarrafna]...”) âyeti gelmektedir. (**sarfa** [صرفة] gibi bir terimi üretmek için morfolojik potansiyeli ile) **sarafenin** [صَرْفَ] kök anlamının salt yansımasıyla savunmacı meydan okumanın tesadüfi bağlamı, özellikle de yukarıdaki bağlamda, -her ne kadar ikinci morfolojik fiil kalıbı olan **sarrafa** [صَرْفَ] ile olsa da,- gayretli, savunmacılığa eğilimli bir zihni **sarrafanın** [صَرْفَ] (“ekleme yaparak veya değişiklik vererek) bir şeyi süslemek” hakiki anlamından veya daha deyimsel bir ifadenin içerisinde “bir şeyi binlerce farklı biçimde söylemek” anlamından çevirmeye tam olarak kabiliyetli kılmaktadır.

Öte yandan, **sarrafe**’nin [صَرْفَ] anlamı, **sirfin** [صِرْفَ] (“saf”, “karışmamış”, “katıksız”) pozitif bilgi yönüne işaret etmektedir. Bununla birlikte kötü yola veya kasıtlı terminolojik birlikteliğe götürmek için kurulan tuzak, aynı zaman da **sarafalsarrafa** [صَرْفَ/صَرْفَ] için *tahaddî* ile bilgisel uygunlukları akla getirmektedir.¹⁴

¹³ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry* (New York, 1973).

¹⁴ Sarfe konusunda ortaçağ Arapça tartışmalar için bkz. Ebû Râşid en-Nîsâbüri, *Ziyâdâtü’ş-Şerh*, (şu an Richard C. Martin, Adel S. Gamal tarafından düzenlenip tercüme edilmektedir; Şerif Murtezâ, *Cümelü’l-İlm ve’l-Amel*, tah.

Bu ara konudan sonra ana tartışmamıza dönersek, basit leksikografik terimler, i'câz [عجاز] veya mu'cize [معجزة], bir karşıtın herhangi bir yarışmada / mücadelede etkisiz hale getirildiği eylem veya şeydir; böylece de i'câz [عجاز], bir peygamberin kendi ilham ve peygamberliğine yapılan bir meydan okumayı eksik / geçersiz hale getirdiği tartışma veya eylemdir. Mamafih a'ceze [أعجز] de, "kaçmak-kurtulmak" (Ankebut suresi, 22. âyet) anlamına gelmektedir. Daha açık bir biçimde, kutsal metin dışı; fakat daha az ilgili olarak da anatomisinin belli cazibelerini artırmak için çok az bağış yapılan kadın (acuz: [عجوز] "kalça") için kullanılmakta; böylece de kadının malik olmadığı şeye malik olma hayalini yaratmaktadır.

Tüm bu etimolojik ve terminolojik alanı içinde, özellikle de kutsal metin savunması ve hermenötiğine yakın bağının bulunmasından dolayı; fakat aynı zamanda özel hasmane metoduyla salt kutsal metin hermenötiğini aşması hasebiyle, i'câz, Arap hermenötiği ve edebî tenkit söylemini birlikte bağlayan terminolojik zincir içinde çok kompleks ve kendisiyle çelişen bir bağdır.

Öteki terimler, bizi derin hermenötik sularından çıkarıp "tefsîr" in (exegesis) daha az zorluklu alanlarına yönlendirmektedir. Burada Yunan etimolojisi (ex + hêgeomai), "ötelere gitmek" fikrini teklif ederek ve bir gerçek psychomachia içinde tereddüt geçiren/ sallanan ve bizzat kendisi içedönüklük ile dışadönüklük (inter + Skr. Prath= "dışarıya yayılmak": böylece de tek yönlü "izah etmek"ten (to explain) ziyade; düzeylerarası olmak) ortaya çıkan "açıklama" (interpretation) ile meşgul olarak açık bir şekilde içteki değil, dıştaki yollara işaret eder.¹⁵ Terminolojik düzeyde bunlarla ilişkili olan ve de bunlarla yaygın semantik ve etimolojik mantığı paylaşan terimler, tefsîr [تفسير], şerh [شرح], tebyîn [تبيين] ve te'vîl [تأويل] gibi Arapça açıklama terimleridir. Bunlardan sonuncusu (te'vîl), şimdiye kadar hermenötik açıdan tartıştığımız şeylere son derece eğilimli iken, öteki terimler, anlam ve metod açısından yorumlayıcı tefsîr (interpretative exegesis) ve temel filolojik izahtan (şerh) ziyade açıklamaya (explanatory) daha yakındırlar. Bununla birlikte, bunların hepsi, morfolojik ve fonetik açıdan son derece zengin ve farklı köklerden yahut da kök ailelerinden türemişlerdir. Bu ise sadece kendi terminolojik şekillendirici düzeyinde önemli değil, aynı zamanda her biri, sürekli

Râşid es-Saffâr (Necef, 1967), s. 43-44; Abdülkahir el-Cürcani, *Kitabu Delâli'l-İ'câz*, tah. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire, 1984), s. 390-91; Abdülkahir el-Cürcânî, "er-Risâletü's-Şâfiyye fi'l-İ'câz", *Kitabu Delâli'l-İ'câz* içinde, s. 611-28. Ayrıca bkz. von Grunebaum, "İ'jâz", *The Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, cilt: 3, (Leiden-London, 1971), s. 1019.

¹⁵ Semantik ve hermenötik-terminolojik ilgisinden dolayı, İngilizce-Latince "tefsîr etmek" (interpret / explain) Almanca "erörtern" ile karşılaştırılabilir. Sonuncusunun (erörtern) semantik-etimolojik kompozisyonu, ilk ikisiyle (interpret/explain) sadece "hatalı" bir eşanlamlık üretmektedir. Nitekim semantik temeli "yer" anlamlı *ort* olan *erörternin*, "düzlük" (plain-plane) ile eşanlamlı olmaya eğilimli olduğu açıktır. Bununla beraber etimolojik açıdan *ort*, yatay-uzamsal bir anlamı ifade etmemektedir. Daha çok, "uç", "mızrak ucu" şeklindeki orjinal anlamıyla, "plain/plane"ın yataysallığının aksine, odaksal/merkezi yoğunlaşmayı ve dikeyselliği teklif eder. "To interpret"/"to explain"den elde edilen bilgi, böylece "erörtern"inkinden farklı bir tabiata sahiptir. Martin Heidegger'in "erörtern"nin arkaplanındaki konseptte hermenötik ilgisi, böylece bizim konumuzla ilişkisi açısından daha bir *erörtern* olmalıdır. Bkz. Martin Heidegger, *Unturwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1959 ve 1986), s. 37-38.

semantik bir cüz olarak imalı etkisinin bir çoğundan arındırılmış olarak kendi aktif etimolojik ve çağrışımsal alanlarıyla ayrı bir çerçeveye sağlar.

Böylece (genellikle salt “yorum” olarak tercüme edilen) **tefsîr** [تفسير] terimi, kutsal metin fonksiyonuyla açıklamanın (*exegesis*) bir eşiti olmaya en yakın olmasından dolayı, etimolojik ve çağrışımsal olarak iki kısma ayrılmaktadır. **Tefsîr**, sin harfinin sad’a; ra harfinin ise lama dönüşmesi suretiyle oldukça basit iki fonetik değişime uğrar. Böylece oluşan **fasala** [فصل], “ayırarak”, ayırmak suretiyle “ayırtarak”, “ayrıştırarak” anlamlarıyla, anlamının ana öncülü olduğu gibi, kutsal metnin “yaratıcılığı”nın da ikinci ana hareketi olmaktadır. Ayrıca **fasaladaki** [فصل] Arapça linguistik anlam, paradoks olmakla sonuçlanan bir paradoksun karakteristik devam eden beklenmedik etkisine bizi terkederek, zıtanlamalı **wasala** [وصل] (“birleştirmek”, “bağlamak”)ye eşit düz bir geçişe izin verir ve sırasıyla ve sadece görünürde konu dışılığıyla, bizi anlamın birincil, “kutsal metnin” ikincil yaratmasına geri döndürür.

Bunu aydınlatmak için, **fasalanın**, etimolojik olarak İbranice fonetik ve semantik versiyonu olan; semantik tamamlayıcı edatı **bēn** (between/arasında) ile birlikte ettiren formuyla kök fiil **b-d-l**’ye dönmesine izin vermemiz gerekir. Bu kelimenin **bēn** ile ilişkisi, kendi içinde bizimle iki sebepten dolayı ilgilidir; biri haricidir ki bu, yaygın iki edatlarıyla (**habdil bēn/fasala beyne** [فصل بين]) hermenötik açıdan önemli iki kök versiyonunun analojik kullanımı ve kutsal metin bağlamcılığı açısından metinsel kanıtını kurmaya bizi götürür; ikincisi dahilidir ki, bu da, **bēn-beynenin** tam etimolojisinde, **b-d-l/f-s-l**’nin bizzat kendisinin, neredeyse totolojik (gereksiz tekrarlanmış) bir şeyi sunduğudur. Bununla birlikte bu son yön, sadece Arapça açıklama terimi olan **tebyîni** [تبيين] tartışmamız sırasında yeterli açıklığa kavuşacaktır.

Habdil bēn ve **fasale beynenin** [فصل بين] herbirinin kendine ait dili olan İbranice ve Arapça kutsal metinlerinde geçişlerinin, kutsal zamanın kutuplaştırılması veya ters yüz edilmesini bize sunacak ölçüde analojik olduğunu not etmek hermenötik açıdan anlamlıdır. Çünkü **habdil bēn**, zamanın bitimine işaret ederken (Gen. 1: 4, 6, 7, 14, 18), **fasale beyne** ise Kur’ân bağlamında zamanın eskatolojik sonunun değişmezliğini anlatmaktadır. Bununla beraber her ikisi de, kendi kognitif/bilişsel amaçlarıyla bütünlük arz etmektedir. Nitekim Genesis/ Tekvin kitabında, ışık, karanlıktan ayrılmıştır (*separated*); bu ayrılışın etkisi, “iyi olan” bilgidir. Aynı biçimde, yaratılış kıssasının (1:4) bu ilk noktasında da ahlaki ve estetik ince farkları gören bir unsur, bilgi sürecinin içerisine girmektedir. Gökkubbe, o zaman yükseltilmiş; sular, sulardan ayrılmıştır (1: 6-7), belli bir hikayevi ve retorik yineleme ile, bunun üzerine bir kere daha ışığın farklı kaynakları ortaya çıkar ve böylece karanlıktan ayrılır. Bu “ayrılmalar” vasıtasıyla da, Genesis/Yaratılış Tanrısı, yaratmanın “iyi bir şey olduğunu” bilir.

Bununla birlikte, Arapça Kur’ânî kullanımında perspektif, tersyüz olmuştur. Allah’ın yaratılışın sarıh ahlaki etkilerini yani doğru ile doğru olmayana ayırdığı “zamanın sonu”na – eskatolojiye dönmemiz gerekir: “Kuşkusuz, Allah, kıyamet gününde onları yargılayacaktır (yani onların arasını tefrik edecek; ayıracaktır / *yafsilu beynehum* [يفصل بينهم])” (22:17; ayrıca 32:25 ve 60/3). Dahası, “yargılanmadan önce kıyamet günü” (*yevmu’l-kıyame* [يوم القيامة]) olarak yargılama gününün, yargısal ayırtma günü (*yevmu’l-fasl* [يوم الفصل]) olmasının terminolojik açıklığına daha yakın bir biçimde, özel olarak “ayırma günü” veya “cezalandırma günü” olmasında fazlaca ısrar edilmektedir. Nitekim, 37. surenin 21. âyetinde şunu okuyoruz: “Bu, yalanladığınız (*ellezi küntüm bihi tükezzibun*) cezalandırma/ ayırma/ yargısal ayırtma günüdür (*yevmu’l-fasl*).” İlaveten eskatolojik “ayırma günü”, bu tam paradigmatik /dizel âyette, bulunduğu şekliyle

bu durumda bilginin olumlanmasına değil, aksine inkârına (*tukezzibun* [تَكْذِيبُونَ]) işaret eden bilgisel uydusunu üretmektedir.

Mamafih, önemli bir örnek olarak, Genesis kitabındaki şeyin eskatolojik bağlamlaştırılması, Kur'ân'da İsrâ suresine (17:12) kadar uzanan yaratılış eylemiyle ortak sondurak olan; birincil bilgisel-ayrıştırma eyleminin Kur'âni metnin makamına uygun bilgisel eylemdir. Bu âyette, aydınlık ile karanlığın ilk ayrıştırılmasındaki ve onların gece ve gündüz olarak belirlenmesindeki Kur'ânî ısrar, bununla birlikte, Eski Ahit benzerinden ayrılmanın sınırında olarak kozmik ardışık zaman fikrinden ziyade faydacı bir insan formülasyonuna sebep olmaktadır. Ne var ki, bu, bilişsel "farklılaştırma" olarak yaratmaya üçden fazla ayrı referans sağlamaktadır. Ancak sadece son bir tanesi, "*fassalnahû tafsîlan*" [فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا] kesin ibaresini kullanmakta; böylece de Genesisteki âyetler ile zorunlu hermenötik bağı kolaylaştırmaktadır.

Kur'ân âyeti, ilk farklılaşmayla açılır: "*Biz, gece ve gündüzü iki âyet yaptık*" (*ve ce'alne'l-leyle ve'n-nehare âyeteyni* [وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ]). Gündüzden gecenin ayrılması sonucunu ikinci farklılaşmasında, faydalı olanın "bilgi"sine götüren sonuçla devam eder: "*Ve biz, gece âyetini sildik (fakat aynı zamanda kararttık; karalaştırdık) (fe mehavnâ âyete'l-leyli [فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ]); öte yandan gündüz âyetini gösterici/görüntü verici yaptık (we ce'alnâ âyete'n-nehâri mubsiratan [وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ لِتُبَيِّنَ آيَةَ النَّهَارِ] ve yılların sayısını ve hesabını bilesiniz (we li ta'lemû adade's-sinîne ve'l-hisâb [وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ])"* ve kendilerini sarih bilişsel bir boyuta yerleştirerek herşeyi kuşatan üçüncü bir farklılaşmayla kapanır: "*Ve biz herşeyi ayrıntılı bir biçimde ayrıştırdık (yani açıkladık) (we külle şeyin fassalnahû tafsîlan) [وَكُلُّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا]."* Dahası, bazı çevirmenlerin bu ikisini "çift mucize",¹⁶ yani "olumlu" mucizevi alametler olarak tercüme etmelerine izin verildiği gibi, Kur'ânî "iki âyeti" (*âyeteyn*) zengin semantik görünümü/yöne sahip olarak anlarsak, bu durumda yaratılış hakkındaki "iyiydi" şeklindeki kadim kozmik etik-estetik yargıya Genesis ve Kur'ân arasındaki eylemden eyleme; âyetten âyete çok rahat bir şekilde ulaşılabilecektir.¹⁷

¹⁶ **The Korân** (N. J. Dawood tarafından notlarla tercüme edilmiştir (1956; London, 1984), s. 234. Eski Arap şiirinde özellikle önemli bir tür hakkındaki "mektup/tezkire" veya "mesaj" olarak görünen âyetin "değerli" çağrışımsal/yananlamsal özelliği hakkında benim şu makaleme bkz. "**Ibn Qutaybah wa mâ ba'dah: al-Kasidah al-Arabiyyah al-Klasikiyyah wa'l-Awjuhu'l-Balāghiyah li al-Risālah**", *Fusul*, 6/2, Ocak-Şubat-Mart, 1986: 73 ve 77.

¹⁷ İbranice (İncile ait) **b-d-l** ile Arapça (Kur'ânî) **f-s-l**nin fonetik-etimolojik ve semantik benzer tabiatı ve metin fonksiyonu, şimdiye kadar tefsir ve hermenötik açıdan tanımlanmamıştır. Leksikografik açıdan ise, hem İbranice hem de Arapça **b-d-l**nin Arapça **f-s-l** ile etimolojik ilişkisi henüz ortaya konmamıştır. Örneğin Gesenius (**Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament**, 17. baskı, [Berlin, Göttingen-Heidelberg, 1954], s. 84-85), İbranice kök **b-d-l** ile, sadece Arapça **b-t-l** ile "sarih" **b-d-l** ile ilişkisini kurar. Gariptir ki, "değişme" ve "yerine geçme" anlamlarıyla Arapça **b-d-l**, kendisini semantik açıdan İbranice akrabalığını yakınlaştıran *beyne* edatını kabul etmez. Beyne edatını almamasıyla da, onun açık bilişsel (ayrıştırıcı) yönü eksik kalır. Bu yüzden etimolojik ve fonetik açıdan son derece yakın görünen şey, semantik açıdan az bir ilişki ile sona ermektedir. Öte yandan Arapça "kök" **b-t-l**nin ("kesmek", "kesip ayırmak", "kesip kısaltma") Arapça kullanımındaki formlarından "hurma ağacının filizi" anlamıyla sıfat-isim **batılah**, aynı temel anlamla, sadece

Yorumlamakla ilgili olan **tefsîr**'in etimolojisinin dallandığı ikinci yön, ilkin basit bir harf değişimine (*metathesise* ar. *ibdâle*) uğramasıdır: **fesera** [فَسَّرَ] > **safara** [سَفَّرَ], manada çok küçük bir değişiklik: “çıkarmak”, “kaldırmak”, “örtüsünü kaldırmak”; “her yöne dağıtmak”; aynı şekilde bir kadın için “örtüsünü/peçesini kaldırmak” (*seferat an vechiha* [سَفَرَتْ عَنْ وَجْهَهَا]); ayrıca “açıklık” ve “görünür kılmak” (*süfür* [سُفِّرَ]) gibi ilave manalar da sağlanmıştır. Fakat “her yöne dağıtmak” ve “kaldırmak”, bizi **safira**'daki [صَفَّرَ] (“boş olmak”, “boşalmak”) sin ile sad değişimine ve *recüliin sifru' yedeyni*'deki [رجل صفر الدين] gibi, sıfat **sifre** [صَفْرٌ] (eli boş) götürdüğü gibi, “sıfır/boş” şeklindeki daha ilişkili anlamına götürür. Böylece de İngilizce “sıfır boş/a mere cipher” ifadesi, Arapçada sade bir *ibdâl*dir(harf değişimi): *sirfu sifrin* [صَفْرٌ]. Meseleler, çok kolay bir şekilde bu ikisine bırakılamaz; çünkü “cipher”, sadece bir boşluk, bir sıfır olma şeklindeki kendi paradoksunu kapsadığı gibi, aynı zamanda gizli yazı metodu ve gizli yazının çözülmesi için bir anahtar anlamını da kapsamaktadır. Böylece o, bir “kod” veya mana için bir anahtardır; bizzat kendisi, üzerine yazılan bir tablet; yani *book of law* (hukuk kitabı)nın Romence salt anlamıyla bir kodekstir (yazma eser) ki, bu bizi gerilere; Arapça daha yalın “şifreli” yazı; yani *sifr*, Musevi Hukuk kitabı anlamına götürür. Bununla birlikte, özellikle bu noktada, kriptografi/şifre bilimi olarak “deşifre edilmesi” gereken şifre/kod anlamına ve bizim meselelerin kapsayıcı hermetik / hermenötik dizaynında kutsal metinle veya hatta daha genel olarak metinle ilgili olduğuna dikkat etmemiz gerekir.

Tefsîrin daha az hırslı terminolojik kardeşi, **şerh**ti; ve onun, tefsîr hiyerarşisi ölçeğinde daha düşük bir düzeyi, -ve bununla onun aktüel yararlılık ölçüsünü kastetmiyorum,- esasen terminolojik olarak kutsal kitap-dışı açıklama /izahta etkin olduğu gerçeğinde de yansımasını bulmaktadır. Onun metnin kapsamı, klasik Arap şiirinin hemen hemen tümüdür; hatta bu şiirin leksik meselelerde temel filolojik; morfolojik ve sentaktik ihtiyaçlarına varıncaya kadar. Kutsal metin tefsîrine uygulandığı yerde, **şerh** [شَرْح], gerekli hazırlayıcı, belirgin bir şekilde “düşük-eleştirel” adım olarak tefsîre dahil olmuş görünmektedir.

Semantik açıdan **şerh**, *şerhu'l-ğamîd*'de [شَرْح الغميض] (“kapalının izahı”) olduğu gibi, bir “izah” olmaya çok daha yakındır. Hatta etimolojik olarak **şerh**, ince bir şekilde kesilmiş bir dilimin “saydamlığı” veya “yarı-saydamlığı” anlamına gelmektedir; fakat aynı zamanda uzunlamasına kesme anlamının öteki çağrışımlarını taşıdığı gibi, nihâî olarak **sarahaya** [صَرَاح] (“aşkar olmak” [geçişsiz] ve “açıklamak” [geçişli]) kadar uzanır. **Şerh** [شَرْح], arkasında

botanik alemden zooloji aleme geçerek (sütten kesilen genç bir deve), daha kesin bir kabul gören eşanlamlısı **faslah** ve **fasil(ah)**a bizi götürmektedir. Böylece **beyne** edatını kabul eden Arapça **b-t-l/f-s-l**, İbranice **b-d-l+bēnin hif'al** formu ile aynileşmektedirler. Daha ileri etimolojik dallanma (ve örgü), İbranice **b-d-l/b-t-r** ile bizi Arapça kök **b-t-r**'ye götüren Arapça **batara** (“kesip ayırmak”, “kesmek”) arasındaki ilişkide görülmektedir. Fonetik açıdan Arapça **f-s-l**'ye en yakın olan kelime, tabii ki İbranice/Aramice **p-z-l**dir (“yarmak”); ancak Gesenius'un (s. 63) “*noch näher entspricht es dem ar. basala 'abschalen'*” şeklinde vurguladığı gibi, İbranice **pizzel**'i (“kabuk soymak”, “kabuğunu çıkarmak”) karşılamaktadır. Binaenaleyh, Arapçanın kendi içinde, semantik imkanların gerçek bir ormanı olan; ama sürekli bölünme ve bilinme ile imalı bir şekilde sunulan **b-ş-rye** götüren **b-s-l** ile **f-s-l** arasındaki birliktelikte hiç bir problem yoktur.

çözülmemiş muammaları bırakmamakla yükümlü değildir; gerçekten o, muammaların metinsel varlığı için bir önkoşul bile değildir.

Tebyîn [تبيين] terimi ile, **tefsîr**de karşılaşmak durumunda kaldığımız çağrışımsal semantik ve etimolojik zenginlik türüne tekrar dönüyoruz; her ne kadar **tebyîn**, kendi özel haklarını iki hermenötik tefsîr alanları –kutsal metin ve edebiyat- için muhafaza edememekte ve de en azından isim formu olan **beyân**, kendi etimolojik hermenötik eğilimini elinde tutmaktan ziyade edebî teorinin bir yönü ve sahası olarak kalmaktadır.¹⁸ Bununla beraber o, İbn Haldun’a göre,¹⁹ kuramsal *ilmu’l-beyân*dir [علم البيان]; Zemaşşeri’nin Kur’ân yorumunda, teknik anlamıyla tefsîrde, metodolojik bir prensip olarak; fakat daha geniş hermenötik imalarıyla hizmet etmiştir. Bu hermenötik tavır/ton, İngilizce’ye “*Book of Eloquence and Exposition*” [كتاب البيان والتبيين] (*Etkili Söz söyleme ve İfade Kitabı*) olarak tercüme edilen; dağınık edebi-kritik ve retorik incelemelerine *Kitabu’l-Beyân ve’t-Tebyîn* olarak başlık veren Câhız (ö. 255/868) tarafından çok önceden kurulmuştur.²⁰ Bununla beraber, “eloquence” (etkili söz söyleme) kelimesi, fesahe ile olan “eloquence” (etkili söyleme) ile karıştırılmaması gerekir; çünkü çok önceden Câhız’ın kullanımında **beyân** terimi, “*senin için mananın maskesini/örtüsünü kaldıran herşeyi kapsayan bir isimdir.*”²¹ Câhız’ın sonraki retorik takipçileri, **beyân**’ı [بيان] figuratif/remzî/mecâzî hitâbın “maskesi” olarak anladıklarında, bütünüyle yanlış olmamaktadır; ama bunu kavramış olmakla birlikte, onlar, onun manasını sadece “mecâzlar bilimi”ne indirgediler; onun hermenötik aktif boyutunu ifade eden örtüyü kaldırmak şeklindeki arzusundan; yani **tebyînden** yoksun bırakarak, **beyânı** teknik anlamına hasrettiler.

Aksi takdirde, **beyân/tebyîn**in etimolojisi, bizi kök anlamına götürmek suretiyle -veya biri, daha ileri giderek, **b-w-n/b-y-n**’nin kök anlamları da diyebilir-,²² az önce tartıştığımız onun fonetik-metataziz (ibdâl) değişimle oluşan **fasaranın** kök anlamına bizi son derece yakınlaştırır. Bu kavrayış, sadece bizim hermenötik terminolojimizin sınırlarını daha güzel bir şekilde bilmekle kalmaz; aynı zamanda da dikkatimizi çoğunlukla ikili²³ farklılaştırma alanında olmak

¹⁸ Muhammed Zeğlül Sellâm, *Tarîhu’n-Nakdi’l-Arabî ile’l-Karnî’r-Râbî’i’l-Hicrî* (Kahire, 1964), I/21-25; G. J. H. van Gelder, *Beyond the Line: Classical Arabic Literary Critics on the Coherence and Unity of the Poem*, (Leiden, 1982), s. 8-11 ve dipnot: 157.

¹⁹ *The Muqaddimah: An Introduction to History*, çev. F. Rosenthal (New York, 1958), III/337; Karş. a.e., s. 402 vd. (van Gelder tarafından iktibas edilmiştir: *Beyond the Line*, s. 9).

²⁰ Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs* (Cambridge, 1956), s. 347.

²¹ Metin şöyledir: *Ve’l-beyânu ismun camiun li külli şeyin keşefe leke kına’e’l-ma’na* [والبيان اسم جامع لكل شئ كشف لك قناع المعنى]. (tah. Abdusselam Harun, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 4. baskı, [Kahire, ts.], I/76.

²² Udhrî’nin şiirinde geçtiği şekliyle İbrahim es-Sincilâvî’nin **el-beyn** (“ayırma”) teriminin zıt anlamları (**ezdâd** [أضداد]) ve **beyn** [بين]/ayırma motifinin tartışması için ayrıca bkz. (**el-Hubb ve’l-Mevt fi Şi’ri’ş-Şu’arâi’l-Udhriyyîn fi’l-Asri’l-Umevî**, [Amman, 1985], özellikle, s. 153-56.

²³ “**Binary**”nin (ikili, çift) etimolojik tavrı, bilişsel ilginin bizzat kendisidir. Onun, Latince “çiftler”, “ikili” (**binî**); yani paylaşılan nicelik ve nitelik; yani eşitlik anlamından dolayı, çift karşıtlık gibi, kutupluluğun dahili ihtilafını gösteren yapıları tolere edebilir veya öne sürebilir. Kendi içinde bilişsel değişime doğru böyle bir gelişim, en azından semantik açıdan **b-w-n/b-y-n**ye benzer bir “ikili” tavrı çizer. “**Between**” ve **bayna thanâyâ** gibi böyle birleşik yapıların eşanlamlılığını ve yakın yapısal paralellliğini de karşılaştırınız.

üzere, en temel epistemolojiye giren çok modellen psikolojik ve kognitif/bilişsel süreçlere çeker. Böylece “olmak veya olan, ayrılmak, ayrılan”; hatta “ayrı olmak” anlamlarıyla **bāna**, “aşık, açık, belli olmak” anlamıyla **fasara/fasala** ve hatta **sarafa** ile; aynı zamanda da “ayrı” anlamıyla da **fasara/safara** ile uyuşmaktadır.²⁴ Bununla birlikte, temel anlamıyla, onun tam bir semantik ve hermenötik terminolojik kuzeni gibi, ikili vurgudan; gerçekte paradokstan dolayı, tam olarak onun kastettiği anlamı ifade eder; metapoetik/mitolojik olarak son derece kolay bir şekilde **bānat Su’adu’yu** (“*Su’ād* [bir çok şairin darb-i mesel olmuş hüzünlü sevgilisi] *ayrılmıştır*) ve kendisinden eşit bir şekilde **kitabun mubînun** (açık, aşık kitab) [Yunus, 61. âyet] ve **sihrun mubînun** (“apaçık büyü”) [Maide suresi, 110. âyet] ve benzerlerini üreten **mubîn’i** çağrıştıran **bāna al-haqqu’yu** (“açık, bilinen, ayrı olan gerçek”) meydana getirir.

Mananın bu tür ikili yapısı, süreksizliği temsil etmek zorunda değildir; en azından incelediğimiz şekliyle **b-y-n’in** [بَيْن] durumunda değildir. Çünkü bu kökün tam kutupluluğu da, kendi aracıyla devamlılık arzeder. Bu aracı, Arapçada zarf edatı **beyne** [بَيْن] (“arasında”) vasıtasıyla ifade edilen, interperation’un “inter”indeki gibi; “arasındalığın” gizli bir bağıdır. Böylece, tam şu an, bir tefsir-hermenötik terim olarak baştaki **tebyîn** [تبيين] kelitemizin yeterli semantik alanını elde ettiğimizi iddia edebiliriz.

Tebyîndeki anlam üretmenin diyalektik süreci, uzaklık (yani “dışa doğru hareket etme”) ve artan aydınlatma (yani, “kesme” veya “farklılaştırma”) arasındaki “aracılar”dan biriye, bu durumda **te’vîl**’de [تأويل] (remzî/mecâzî açıklama) mananın meydana gelmesinin, -Arapça hermenötik Hydra’nın kalıcı başının-, neredeyse taban tabana zıt bir süreç olduğu söylenebilir. Çünkü **te’vîl**’deki kognitif hareket noktası, kesinlikle **beyndir** (“uzaklık”); gelişimi ise aynı zamanda **âle-ye’ûlu**’nun [آل-يأول] köklü etimolojik anlamı olan “geri dönme” ile ilgilidir. Bu yüzden **te’vîl**, hermenötik sürecin, bizzat **evvel** [أول] (“ilk”) olan şeye bir geri dönüş, -baş dönüş olduğunu varsaymaktadır. **Te’vîl**’de mana, bu yüzden bir keşif sürecinin ürünü olması gerekir; varsayım ise ilk bakışta aşık olmamasıdır. Burada da, **tebyîn** [تبيين], (hatta **tefsîr** [تفسير]) ile **te’vîl** [تأويل] arasında temel terminolojik fark bulunmaktadır. **Tebyîn**, hitâbın figürlerini izah eder; **te’vîl** ise hitâbın figürlerini yaratır; yani hitâbın figürlerinden anlam çıkarır.²⁵ **Te’vîl**’de anlamın dış hatları, **tebyîn**de oldukları gibi “kesme” değildir. Tam aksine, bunlar bir silüet sağlarsa, bu silüet, yayılmış bir serap (**āl** [آل]) gibidir. Ve herşeyin ötesinde **ālın** hatalı bir etimoloji olduğunda ısrar edersek, bu bize fazla yardımcı olmaz. Çünkü **te’vîl**, rüya görüntüsüne benzeyen serap gibi bir şey ile yakın semantik birlikteliği vasıtasıyla buna son derece özen göstermektedir. Bu yüzden, Kur’ân’da **te’vîl** kelimesinin geçtiği yerlerin çoğu, “rüya tabiri”, -mecâzlar olarak okunan düşsel hayalların tefsîri- anlamına gelmektedir. Özellikle

²⁴ Dahası, **bāna** ayrıca “uzağa gitmek”, “yolculuğa çıkmak” anlamlarına geldiğinden dolayı, o, hatta daha önce zikredilmemiş olan sefer (yolculuk), bizim semantik ve etimolojik alanımıza dahildir.

²⁵ Mecâzi ve metaforik anlamın “okunması” olarak **te’vîl**in bir tartışması için bkz. Suzanne P. Stetkevych, “**Toward a Redefinition of Badī’ Poetry**”, *Journal of Arabic Literature*, 12 (1981): 3-29; ve daha ötesi için Suzanne P. Stetkevych, **The Tragacanth’s Fruit: Abu Tammām and the Poetics of the Abbāsīd Age**, 1. bölüm, (yayına hazır).

Yusuf Suresi, anlaşılabilir zenginlikte örneklerle doludur: “Biz, rüyaların tabirini bilmiyoruz” (*ma nahnu bi te’vîli’l-ahlami bi alimin* [إما نحن بتأويل الأحلام بعالمين] (12:44); “Ve şöyle dedi: Babacığım! İşte bu, benim rüyamın te’vîlidir.” (*we kale ya ebeti haza te’vîlii rü’yaye* [وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي] (12:100).²⁶

Böylece, tam anlaşılabilir şekliyle, hermenötik bir terim olarak **te’vîl**, esasen “gizli veya hakiki anlam” ile ilgilenir veya “anlamı kendi nihâî amacına indirger”:²⁷ anlamı geri döndürür. **Te’vîl**’de “nihâî amaç” varsayımı, başı-sonu-bir ile sonu-baş-bir arasındaki diyalektik gerilimle ayakta durduğu gibi, aynı zamanda da kognitif paradoksun temelidir.

Özellikle kutsal metin/Kur’ânî hermenötik metot olarak **te’vîl** [تأويل], literal metinciliğe dayanan ortodoksiye/sünniliğe tabii bir meydan okumadır. Mutezile tarafından benimsenen metodolojisi, Kur’ân metnini (“Allah’ın eli” [يد الله] // “Allah’ın kudreti [قدرة الله]) literal okumanın antropomorfist tuzağından bir kaçıştır. **Te’vîl**, akli dışlayan ilk sünnilik nazarında savunmadan başka bir şey değildir. Bu yüzden de, aykırı bir fikir (heresy) olarak reddedilmiştir. İhvân-ı Safâ tarafından ileri bir titizlikle ele alınıp detaylandırılması, her ne kadar ilginç olsa da, sadece geçici kültürel-tarihsel bir hadiseden ibarettir. **Te’vîl**, Şia’nın elinde, “gizli ve hakiki anlam”ın yaratıcı ve araştırmacı bir aracı olarak kalmaktadır; ama, Şia kendini, dogmatik metnin kendi anlamının mahkumu olmaya zorunlu görmemektedir. **Te’vîl**, çoğunlukla mistik (sufî) hermenötikte,²⁸ kendi metodolojik potansiyelini tam ve tavizsiz bir şekilde geliştirmiştir. Sufî **te’vîl**, literal anlamı çok kolay bir şekilde arkasında bırakmış ve Şîf tefsîrin sadece sınırlı bir özen gösterdiği alegorik /mecâzi anlama yeni bir enerji aşlamıştır. Sufî te’vîl, literal manayı aştığı gibi, sadece kutsal metin okuma metodlarını değil, aynı zamanda bâtinî tefsîrin dördüncü hermenötik boyutu olan şiirsel anlamlarını da ekleyerek, hemen hemen aynı kolaylıkla manevi/bâtinî tefsîri de aşmıştır.

Belki bu noktada, Arapça hermenötik ve tefsîr terminolojisinin tüm bu etimolojik boyutlarının ne anlama geldiğini sormak gerekli bile olmayabilir. Çünkü (subjektif) kendisinden söz eden; hatta (objektif) ötekinden bahsetmeye teşebbüs eden bizim hermenötik-ötesi açıklayıcı dil metodumuz için genel bir paydanın bulunduğu son derece aşıkardır: O, her bir terimin kapsamında yer alan yapısal kutupluluk vasıtasıyla iş gören paradoksun tüm-hakim manasıyla bir büyüleme ve yapısal kutupluluğun her durumda hala semantik açıdan aktif olduğu bir kavrayış olacak kadar sinirlendirici filolojik bir işlem değildir. Dahası, bu, bizim Arapça etimolojik gerilimlere abartılı farkındalığımız vasıtasıyla gerçekleşecek; mutat olarak uyguladığımız hermenötik söylemdeki benzer ve eşit gerilimlerin potansiyelinin daha çok

²⁶ Daha fazla bilgi için bkz. 12:6, 22, 37, 45, 101 vb.; ayrıca bkz. Suzanne P. Stetkevych, “Intoxication and Immortality: Wine and Associative Imagery in Al-Ma’arrî’s Garden”, *Literature East and West*’de 1989’da yayınlanacak.

²⁷ Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (London, 1863; New York, 1955-56), I/127.

²⁸ Te’vîl hermenötüğüne ve onun tavizsiz pratisyeni, İbn Arabî’nin çalışmasına büyük bir ilgi, Nasr Hâmid Ebu Zeyd’in son çalışmasıdır: *Felsefetü’l-Te’vîl: Dirâsah fî Te’vîli’l-Kur’ân inde Muhyiddin İbn Arabî* (Beyrut, 1983), özellikle, s. 257 vd.

farkında olduğumuz Arapça morfolojik yapıların yarı-şeffaflıklarıyla –aktif linguistik kullanımlarla kalınca örtülmüş olarak- çok uygun bir şekilde aşikar olacaktır.

Hermenötik terminolojimiz tarafından ortaya çıkarılan soru(n)ların alanını genişletirsek, bir taraftan bütün bunları üreten kognitif paradoksa karşı yine uyanık kalırız; bir taraftan da bütünleşme ve farklılaşmanın, birlikte analizi mümkün kılan ters süreçler olduklarını dikkate alarak, linguistik akıl yürütme ile Newton ve Leibniz tarafından konulan prensip arasındaki uygunlukları zihnimizde daha iyi tutabiliriz. “Kesinliğin” üretimini gaye edinen kendi terminolojik-hermenötiksel sebeplerimizden dolayı, şimdiye kadar her ne kadar, farklılaşmadan bütünlüğe doğru götüren usul bulvarıyla kendimizi sınırlamış isek de, onun mantığı açısından, bizim kognitif analizimiz, onun soyut matematiksel benzeyişinden sapmamış olur. Hareket noktası olarak bütünlüğe sahip olan ve sonuç itibarıyla bütünlüğü yakalayamayan kognitif süreci, yavaş veya kapalı hermenötik-terminolojik uygulanabilirliğinden dolayı, göz ardı edebiliriz. Bununla birlikte, kognitif paranın bir yüzü ve kognitif paradoks döngüsünün kapanışı olarak onun öneminin farkedilmesi gerekir. Böylece, örneğin, hareket noktasına göre kanıtlanabilir “olumsuz” veya “farklı” olarak kimliklendirdiğimiz **b-y-n/b-w-n** ile ilgili etimolojik tartışmamıza karşıt bir pozisyonda, “benzerlik”, “yakınlık”, “müşabehet” geniş anlam alanıyla, kanıtlanabilir “pozitif” veya “bütünsel” **ş-b-h** kökünü değerlendirmeye alabiliriz. Ne var ki, kognitif “kesinlik” (veya “açıklık”) anlamı, diğer yanında güçlü bir şekilde “birleştirici yönlerin semtapisini” ima eden bu kökten sağlanamaz. Dahası, onun kazanımları, “şüpheli” (şübhe), “belirsizlik/ muğlaklık” ve “kuşku” (ıştîbah) ve hatta “kötü-ünlü” (meşbûh) gibi semantik türevleridir. Böylece, benzer ve görünüşte semantik olarak bütünlüğü olan şey, aynı zamanda gerçekte farklı ve nihâyetinde ayrıdır. Burada, Arapça **şibh** gibi, aynı tür muğlaklık tarafına kendi semantik eğilimiyle; birlik olarak aynılığın, merkezî bakış açılarının (veya hareket noktalarının) yaklaşması vasıtasıyla oluşan tanım türünü kurmak için gerekli olan referans noktalarının çeşitliğinin yoksunluğunu ima ettiği “*same*” (aynı) ile “*some*” (bazı/bir) arasında aracılık eden semantik mantığı veya karşıt-mantığıyla İngilizce “*certain*”i (kesinlik) düşünebiliriz. Böylece “*sameness*” (aynılık), yaygın merkezî bir kavram (veya algı) olarak “*someness*”e (birlik) götürür.

Bununla birlikte, deyimsel kullanımın en basit semantik düzeninde, gerçekten “pozitif” kognitif hareket noktası teklif eden İngilizce “*certain*”in durumunda, kelimenin Latince etimolojisini düşündüğümüz anda, bu tersine döner. Latince de bulduğumuz **certus**, yani bizim “*certain*”, hakikatte “elemek”, “ayırt etmek”, “(birini diğerinden) ayırmak”; hatta “karar vermek”, “saptamak”, “tahkik etmek” manalarına sahip olan ve ism-i fail şekli olan **cretus**un metatesis/ibdâl işlemi vasıtasıyla türevleri olan “negatif” veya ayrıştırıcı **cernerenin** bir türevidir. Bu noktada, ibdâl şekli, morfolojik açıdan hala ism-i fail olan; fakat semantik açıdan halihazırda ayrı (kökten kopuk) sıfat olan **certusa** izin vererek, kendisiyle çelişir. Bununla beraber, **certanity** (kesinlik), aynı zamanda eşit bir şekilde “düzensiz” başka ataların bir

evladıdır. Çünkü **certus**, bir kere daha **cernere** yoluyla, **certare** (“mücadele etmek”, “rekabet etmek”) ve **certamen** (“yarışma”) ile ilişkilidir. –Ayrıştırıcı ve hatta karşıt anlamıyla– “**certanity**”nin (kesinlik) bu “negatif” etimolojik arkaplanı, bu yüzden kognitif paradokstaki gerçek hareket noktasıdır ki bu, bilgi teorisi içinde bir kavramı ve kendi tarihiyle birlikte olan bir kelimeyi temsil etmektedir.²⁹

Zihinde mana üretiminin bu karşıt teorisiyle anlamlandırmanın önemli hermenötik kanıtının Arapça yönüne tekrar dönecek olursak, her şeyin başında –dilde- açıklığın, yerliliğe (asliliğe) eşdeğer olduğu; açıklığın olmamasının ise yerliliğin yokluğuna benzediği noktada durmayı seçmeliyiz. Bu yüzden zahiren kendisinden türemiş fiil **araba** [عَرَبَ] (“düşüncesini açıkça ifade etmek”) ile, etnik lakap (Arap) olarak **arab** [عَرَب] kelimesi; zıddı **acem** [عَجَم] (etnik veya linguistik olarak Arap olmayan) ve aynı terimin kendisinden türediği **a’ceme** [أَعَجَم] ([Arapçayı] hatalı konuşmak) fiilini yan yana koyarsak, dahili etimolojik çalışmalarında en iyi şekilde anlaşılabilir. Bizimle ilgili olarak, epistemolojik açıdan önemli olan anlam kutuplaşması, bununla birlikte, onların herbirinde müstakil ve doğal olarak sunulan pozitif ile negatif; bütünsel ile farklılık arasındaki semantik gerilim olarak **arab** ve **acem** arasında çok yoğun değildir.

Böylece, **arab** [عَرَب] teriminde, özellikle **a’raba** [أَعْرَب] fiilini türetmeye muktedir olmasına kadar, kendi dönüşümüyle/değişimiyle daha ileri türevi **abbara**’yı [عَبَّرَ] üreten (“*birisini karşıdan karşıya geçirmek*”; böylece “*bir şeyi nakletmek*”; ve “*ifade etmek*” veya nihâî tahlilde “*aydınlatmak/izah etmek ve açıklamak*”); böylece de bizi **a’rabaya** [أَعْرَب] döndüren **’abara**’nın [عَبَّر] (“*karşıdan karşıya geçmek*”, “[*bir nehrin*] *bir tarafından öteki tarafına geçmek*”) bir metatesisi (mübdeli) olan **’a-r-b** [عَرَب] kökünü tanıdığımızda, ancak su yüzüne çıkan halihazırda tanıdık kognitif paradoksla yüzyüze geliriz. Bununla birlikte **’a-r-b/’a-b-r** [عَرَب/عَبَّر] kökünde veya köklerinde, hareket yönünü tasarlayan ve buna aracılık edecek şekilde ayrıştıran her iki tarafın veya uçların ve ara bir alanın varlığının yaklaşık görsel bir iması mevcuttur. **A’rabanın** [أَعْرَب] “pozitif” kognitif semantiği, böylece farklılaşmanın etimolojik açıdan öncelikli olan “negatif” geriliminden ortaya çıkmaktadır.

Buna mukabil, “birleşmek”, “bir şeyle birleşmek” temel anlamına sahip olan **c-m-m/c-m-’a** [جَمَعَ/جَمْعًا] kök kümesinden³⁰ kuvvetle muhtemel ve gerçekten mümkün olan türemişliğiyle

²⁹ **Certus** ve **ceterus** arasında zorlama bir kafiye ve metatesis dolaşım gibi bir şey kalmaktadır. İkili semantiğinde, -sıkı etimolojisini bir tarafa bırakarak- daha çok **alienus**’u (yabancılaşma-uzaklaşma) teklif eden, **certainty**’i ile zıtlaşan bir yananlamı/çağırışımı sunmaktadır. Dahası, “kalan şeyler”, “geriye kalanlar”, “ötekiler” anlamıyla **ceterus** da, semantik açıdan, en azından **cernerenin** –veya onun “redd” sürecinin bir yan ürünüdür. Bununla beraber, metatesis/ibdâl, -son dönem Antikitesindeki engelsiz kabul edilmesinden farklı olarak-, modern Latin Etimolojik leksikografisinde az tanınan bir prensip olarak gözükmektedir. Sadece Karl Ernst Georges, bir kenarda “*Keil liest cetera*”yı zikretmektedir (**Ausführliches lateinischdeutsches Handwörterbuch**, 9. baskı, [Basel, 1951], I/1094).

³⁰ Etimolojik olarak **a’ceme/ cemme/ ceme’a** gibi kökler ile ilişki olduğu düşünülen kelimeler de, **’ekeme** (“sarmalamak”, “sıkıştırmak/paketlemek”, “birbirine bağlamak”), **kevveme** (“yığmak”) ve **kemmemedir** (“gem vurmak/hayvana ağızlık bağlamak”, “sarmak”, “sesini kısmak”). Bu son konuda, biz, genellikle Kordova’lı I.

veya dönüşümüyle oluşan “acem”in [عجم] durumunda, “müdahil alan” veya “kutuplaşma” olmaksızın mananın bütünlüğü veya birleşik hareketi fikrini bize verecektir. ‘Acem/a’ceme [عجم/عجم] mananın üretilme süreci, böylece ‘arab / a’rabaninkinin [عرب/أعرب] tam tersidir. Çünkü, sonuncuda (‘arab/a’raba [عرب/أعرب]) biz, ayrıştırıcı (“negatif”) bir öncüle rağmen açıklık, doğruluk, yerlilik gibi anlamları elde ederken, birincisinde (‘acem/a’ceme [عجم/عجم]) ise semantik mesele, “pozitif” etimolojik çıkış noktasına rağmen kapalılık, yanlışlık ve yerli olmayışlıktır.

Bizim hermenötikle çevrelenmiş kognitif terminolojimiz tarafından ifşa edilen mana üretiminin paradoksal tabiatını göz önünde bulundurarak, Lucretius, Vico ve Rousseau gibi linguistik hayalperestler zinciri tarafından hayalde yaratılan bir tür saf, ağır söylemde/hitapta herhangi bir inancı göz önünde bulundurmanın son derece zor olduğunu anlarız. Hatta Levi-Strauss’un “*kabilevi farkındalığın doğuşu*”, dilin, kognitif paradoksunun yükünden kurtularak, hafifletmenin yokluğuna ciddi-geçerli bir örneğe izin veren güvenilir sosyo-linguistik durum olmalıdır. Buna, J. Derrida tarafından hayatiyet verilmiştir; onun görüşüne göre, Levi-Strauss’un bakışında, onu bir paradoksa indirgemek suretiyle, yapısalcı anlayışı paylayan bilginin ikili yapısının kurulmasının ilk dilemması olan “tüm sosyal varlıktan özün yabancılaşması”³¹ üreterek, hafiflemeyen özden uzaklaşmanın meydana gelişi, kesin/tam olmalıdır.

Böylece, atalara ait filolojik kendine düşkünlük olarak Arapça hermenötik terimlerinin etimolojilerini tartışmamıza bakmaktan ziyade, ben, bir bütün olarak bu makalenin ilgilendiği metodolojik bir ikrar ile tartışmayı yuvarlamak için başka bir sebebi değil, tüm konu ile ilgili olarak korkusuz yapı çözümcü bir bakışı öneriyorum. Geniş bilinç altıyla algılanan cazibesi ve entellektüel entrika ve merak havası ile ortaya çıkarılan; ilk etapta kognitif intibak ve sükuneti ima eden bir sarsıntıya borçlu olan dürüst ölçülü yapı çözümünü varsayıyorum. Tam bu noktada, ayrıca Hugh J. Silverman tarafından “*metinlerdeki kararsızlık, marjinalite/sivrilik ve ekleme yerlerin izleri*” diye tanımlanan; Derrida’nın metoduyla “*yapı çözüm, metnin yapısını/dokusunu ve sınırsal*

Abdurrahmana veya onun kuzeni el-Melik b. Amr b. Mervân b. Hakem’e nispet edilen bir hurma ağacına hitap eden melankolik bir münacaatı dikkate almalıyız. Bu münacaatta, mükemmetün ecma’u ibaresindeki aliterasyon/cinas kelime oyununun arkasında, **a-c-m** ile **k-m-m**’nin sadece semantik ve ponetik-aliterasyonik olarak değil, aynı zamanda etimolojik olarak da birbirlerine bağlı olduğu imasının gizlendiği görülmektedir:

Tebki we hel tebki mükemmetün / Ecma’u lem tucbel ala cebli

Kadın ağlar, ağzını bağlamış olarak mı ağlar; / susmuş olarak mı; biçimime biçim katmaz.

Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilimsânî, **Nefhu’t-Tîb min Ğusni’l-Endülüsi’r-Ratîb**, tah. İhsân Abbâs (Beyrut, 1388/1968), III/60.

Öte yandan, birinci kalıptaki bir fiil olarak aceme, “çiğnemek”, “(test etmek için) bir şeyi ısırarak” anlamına gelir; bu aceme’den (“ısırarak”), a’ceme’ye ([Arapçayı] hatalı konuşmak) geçişte; örneğin bir kelime üzerinde düşünme ile onu isteksiz veya karışık bir şekilde mırıldanma arasında olduğu gibi, dolaylı anlam üretme ilişkisi de vardır.

³¹ Buradaki ifade, Derrida’nın değil; Christopher Norrise’nidir (**Deconstruction: Theory and Practice** [London-New York, 1982], s. 40).

şartlarını aydınlatmak için metnin ayrımsal bölgesinde iş yapar"³² (bold vurgular bana aittir.) şeklinde ortaya konan, temelde yapı çözümünün söylemi olarak, yukarıda toplanan etimolojilerin tartışmalı filolojik aracına bakmak istiyorum. Veya onu daha genişçe tanınan Fransız entellektül perspektifin içine katarak, paradoksu üretmek için gerekli olduğu kadarıyla yapı çözüm, en nihâyetinde, manayı kurtarmanın daimi son kıvgınlığının epistemolojik icatlarına uzak olmayan bir ulaşımda çok şüpheli olmayan, görünüş itibariyle düşünmeye (veya "şüpheye") sonsuz bağımlı olan en iyi Kartezyen geleneğine aittir.

³² Hugh J. Silverman, Don Ihde, (ed.), **Hermeneutics and Deconstruction**, Albany-New York, 1985, s. ix.