

İrfânî Yorum ve Şâirin Niyeti Gazzâlî'nin Şiir Anlayışı Üzerine Bir İnceleme

Yrd. Doç. Dr. Zeynep GEMUHLUOĞLU*

Özet

Bu makalede, irfânî yorum ve suflerin şiirle olan ilişkileri, Gazzâlî düşüncesi içinde incelenmektedir. Gazzâlî'nin şiirin anlaşılmasında muhabata ve yorumcuya verdiği özgürlük, düşünürün dil-hayal ilişkisi çerçevesinde ele alınırken, irfânî yorumun yöntemi önceleyen ontolojik yapısı ve dil ile olan ilişkisi değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, şiir, poetika, semâ, yorum, yorumcu, tasavvuf, irfânî yorum, işâri tefsir, hayâl, dil, hatâbe, burhân, felsefe, işâret, remz, mazmun, mesel.

Abstract

In this article, relationship of mystical hermenutics and sufis with poetics is studied in thought system of Gazzâlî. As the freedom of reader and commentator towards comprehension of poetics, which was layed out by Gazzâlî, is considered in the light of relationship between language-imagination views of this philosopher, ontological structure wich gives precedence to methodology and the relationship with language in sufi's hermeneutics is also assessed in this study.

Key Words: Gazzâlî, poetics, poetica, semâ, hermeneutics, commentator, tasavvuf, mystical hermeneutics, imagination, language, rhetoric, indisputable argument, philosophy, sign, symbol, metaphor.

Giriş: Hâl ve Kal Arasında İrfânî Yorum

Sûflerin şiire olan ilgisi ve şiirle olan ilişkisi, hem şiir hem de tasavvuf tarihiyle ilgili yapılan araştırmalarda hemen fark edilen bir olgudur. Üstelik bu olgu, dinin derûnî tecrübesinin Arap, İran, Osmanlı gibi farklı dil ve kültürlerdeki en ortak tezâhürlerinden biridir. Her ne kadar sûfler, bazen söylediklerinin şiir olmadığını açıkça dile getirirler de şiirin tanımını ve bilişsel konumunu değiştirecek ölçüde şiirle ilgilenmişler ve tecrübelerini dile getirirken büyük ölçüde şiir dilini tercih etmişlerdir. Öte yandan bu ilişki, zamanla karmaşık bir hale gelerek, ehl-i tarîk olmayan şâirlerin bile irfânî anlamlar içeren ibâreleri kullanmadan şiir yazamadıkları ortak bir şiir dili oluşturmuş gibidir.

Tasavvufî/irfânî yorumun iki önemli vechesi vardır. Birincisi, kuşkusuz “işâri tefsir” olarak adlandırılan Kur'an yorumu, ikincisi ise sûflerin kendi tecrübelerini –ki bu tecrübeler Allah ve insan ilişkisi üzerine olduğu kadar Allah-âlem-insan ilişkisi için de anlamlıdır- dile getirme tarzları yani yorumlarıdır. Bu yorumların

* M.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

büyük kısmının, şiir yahut “şiirsel” olarak tanımlanabilecek ibareler olduğu söylenebilir. Şiirden kastımız da formdan ziyade istiârelerle kurulmuş, temsil, işâret ve imâ yoluyla anlatımdır. Retorik yani “hatâbe” de istiâre ve temsillerle çalışır. Ancak şiirsel ibareler, retorikte olduğu gibi, muhatabı ikna amacı gütmeyizler.

Şiir, İslam düşüncesi içinde dört farklı alanda karşımıza çıkar: Şiir eleştirisi, fıkıh ve kelâm eksenli dinî ilimler sahası, felsefe ve tasavvuf. Birbirinden farklı epistemolojik sistemlere dayanmalarına rağmen ilk üç alanda, şiirin bilişsel değeri küçümsenerek sadece haz ve heyecan kaynağı olarak düşünülmüş veya retorikle eşitlenerek insanları etkilemesi ve duygusal olarak harekete geçirmesi yönünden değerlendirilmiştir. Şiir eleştirisi alanında, bir başka çalışmada işâret ettiğimiz gibi Cürcânî (ö. 471/1078)’ye kadar olan dönemde, dil ve belâgat âlimleri, mecaz ve istiâreleri, “düşünce barındırmaları” nedeniyle şiirin değerini düşüren unsurlar olarak görerek bu tür şiirler yazan Ebû Tâmmâm (ö. 231/845), Mütenebbî (ö. 354/965) ve Meârrî (ö. 449/1057) gibi şâirleri eleştirmişler hatta “şâir değil filozof olmakla” suçlamışlardır. Onların, şiirin anlama konu olması bakımından dikkate aldıkları dil anlayışlarının, teklif ettikleri Kur’an yorumlama usullerindeki dil anlayışıyla olan çelişkisi de meselenin diğer bir boyutudur. Fıkıh ve kelâm sahasında ise, şiire daha çok icâz problemi ekseninde bakılmış ve şiir genellikle olumsuz bir konumda yahut en iyi ihtimalle yarasız bir oyun olarak görülmüştür.¹

Meşşâî filozofların geliştirdiği açıklamada ise “burhân, cedel ve hatâbe” olarak tanımlanan üç tür anlama tarzı, birincisi filozoflara ve havâssa, ikincisi kelimcılara ve üçüncüsü de hakikatleri ancak temsil yoluyla kavrayabilecek olan halka/avâma olmak üzere hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya doğru sıralanır. Zira “burhân” yoluyla soyut ve küllî olarak hakikati kavrama felsefeye ve daha üst bir anlayışa tekabül eder. Böylelikle sadece “hatâbe” ile birlikte ele alınabilecek şiirin kognitif değeri, diğer alanlarda olduğu gibi, en alt derecede olmak üzere, değişmeden kalır.²

Tasavvufî şiirde ve sûfilerin şiirle ilişkilerinde ise durumun farklı olduğu hemen gözlenebilir. Bunun en güzel örneği, İbn Arabî (ö. 638/1239)’nin *Fütuhât-ı Mekkiyye*’sidir. İbn Arabî orada, “Bu kitabın (*Fütuhât*) her bâbının başındaki şiire dikkat et, zira bunlar, işâret etmek istediğim kadarıyla o bâbın ilimlerini tazammun etmektedir. Bâblarda verilen izahlarda bulunmayan şeyleri oradaki şiirde

¹ Zeynep Gemuhluoğlu, “İslâm Düşüncesine Özgü bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? İlk Dönem Kelâm ve Dil Âlimlerinde Din Dili-Mecâz / Şiir- Mecâz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *MÜİFD*, sy. 36 (İstanbul 2009), s. 109-134.

² Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi; Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd Örnekleri” *MÜİFD*, sy. 34 (İstanbul 2008), s. 143-144.

bulursun”³ der. Bu ifadeden de açıkça anlaşılacağı gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ’cı anlama hiyerarşisi tam tersine çevrilmekte, hatta şiirsel ifade biçimi, daha üst bir irfânî imlediği kadar, muhatabın da daha üst bir anlama gücüne sahip olmasını talep etmektedir.

Tasavvufun, şiirle olan ilişkisinin bütün yönleriyle tetkik edildiği söylenemez. Zira bu ilişkiyi incelemek, öncelikle bizatihi sabit bir ekole, sisteme, teoriye indirgenemeyecek olan tasavvufun, başlangıcından itibaren çeşitli tezahürlerinde “dil” ile olan ilişkisini incelemeyi gerektirmektedir. Tasavvufun dil ile olan ilişkisini incelemek de hem tasavvuf tarihi içinde “işârî tefsir” olarak adlandırılan Kur’an yorumlarını hem de sûfîlerin, Allah-âlem-insan ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgili tecrübelerini dile getirmek için tercih ettikleri söyleme ve yazma biçimleri arasındaki bağlantıları kurmayı gerektiren bir araştırmadır.

Böyle bir araştırmaya başlarken ilk sormamız gereken soru, öncelikle işârî tefsirin veya sûfîlerin tecrübelerini dile getirme tarzlarının bir “yöntem” olup olmadığıdır. Bu önemli soru, bireysel tecrübeyi ve bu tecrübenin dile gelmezliğini, tekrarlanmazlığını ve kayıtlanmazlığını vurgulayan tasavvufun, “müdevven bir ilim” olarak algılanması ve insan, âlem ve Allah’ın bilinmesine ilişkin bir takım “nazariyeler” teklif ettiğinin iddia edilmesiyle belirginleşen problemleri aydınlatılmak için ilk adımdır. Çünkü “yöntem” fikrinin kendisi, “metnin özdeşliği”ni imâ ederek “nesnel”liği, “objektifliği”, “yazarın niyeti”ni, “tarihsel durum”u esas almayı içerir ve anlamı herkes için genel-geçer hale getirir; yahut bunu iddia eder.⁴

İslâm düşüncesinde te’vil tartışmalarının seyrine baktığımızda, özellikle Mu‘tezile’nin yorum anlayışını temellendirdiği “yöntem”le, onların neredeyse karşı ucunda yer alan tasavvufî/irfânî yorum arasındaki problemin büyük ölçüde “yöntem”in tarzına değil bizzat yöntemin kendisine ilişkin bir tartışma olduğunu ve “metnin özdeşliği” problemi etrafında geliştiğini görebiliriz. Zira te’vil ve yöntem konusunda Mu‘tezile’nin “söz sahibinin niyeti” ilkesinde⁵ vurguladıkları noktanın, metnin özdeşliği olduğu düşünülebilir. Mu‘tezile’nin iddiasında, Kur’an söz konusu olduğunda Allah’ın niyetini tam olarak bilemeyeceğimize göre, bu niyeti metnin kendi içindeki bir özdeşlikte bulmamız gerektiği fikri gizlidir. Mu‘tezile’nin mecâz konusundaki yaklaşımlarının ve mecâza dayalı te’vilde ısrar etmelerinin ardındaki muhtemel sebebin bu olduğu düşünülebilir. Çünkü Mu‘tezile’ye göre, muvâdaaya dayalı bir dil anlayışı içinde mecâzi anlam da hakikî anlamlar gibi herhangi bir tefekkür süreci içermeksizin toplumsal uzlaş

³ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İstanbul 2004, s. 53, ayrıca bk. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, IV, 31-32.

⁴ Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999, s. 7-14.

⁵ Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*, İstanbul 2010, s. 34, 35.

tarafından belirlenen anlamdır. Yine Mu‘tezile, metnin “herkes tarafından aynı şekilde, yani objektif olarak anlaşılması”nı kendi “adalet” prensiplerince şart koşar. Bu adalet anlayışı, “Allah bir kitap indirdiyse –ki öyledir- bunun herkes tarafından aynı ölçüde anlaşılır olmasını” da Allah’ın âdil olmasının bir gereği olarak içerir.⁶

Tasavvufî/irfanî yorum ise, “zâhir-bâtın” ayrımında dile getirildiği üzere, bu anlamda bir metnin özdeşliği fikrini ve buna bağlı objektif bir anlama tarzını en baştan reddeder görünmektedir. Nitekim tasavvuf tarihinin başlangıcından beri özellikle muâzırları tarafından dile getirilen şeriat-tarikat zıtlaşması ve tasavvufun şeriat dışında kalmakla suçlanması görünür sebebi muhtemelen budur. Öte yandan, tasavvufa ilişkin ilk yazılı eserler olarak kabul edilen tabakât kitaplarında, sufîyenin hayat hikâyeleri, çeşitli konulardaki sözleri, hâlleri, ahlâkları ve tasavvuftan ne anladıkları bu anlatıların “içerisinde” verilir. “Hikayenin içinde” verilen anlatım biçiminin, kavramsal ve nazarî tanımlamalardan ne kadar farklı olduğu hemen anlaşılabilir. Tabakât literatürü, daha sonra da tasavvuf tarihindeki yeri ve önemini korumuştur. Ancak Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hucvîrî ile birlikte, tasavvufu, ilim tasnifi kitaplarında belirlendiği şekliyle, konuları tesbit edilmiş bir ilim haline getirmek gayesiyle yazılan kitaplar ortaya çıkmaya başlar. Bu kitaplarda, ilim olarak tasavvuf, daha çok “fıkıh-ı bâtın” ismiyle ve daha sonraları yaygın karşılığıyla ilm-i ledûn ya da mev’hûb ilim olarak tanımlanır.⁷

Tasavvufun bu şekilde bir “ilim” veya “disiplin” olarak sunulması, sufîlerin en azından bir düzlemde metnin özdeşliğini kabul ettiklerine işaret etmektedir. Tam da bu noktada, bazı problemler belirginleşmektedir. O da sufîlerin ilk dönemlerde henüz terimleşmemiş, çok anlamlı, hatta paradoksal ifade ve temsillerinin belirli anlamlara hasredilmesiyle anlamlarının sabitlenmesi ve dolayısıyla da “felsefleşme”lerine yahut “ilmîleşmelerine” paralel olarak şüriyel temsillerinin de zamanla “işâret” olmaktan çıkarak “açıklanabilir” ve dolayısıyla da “tekrarlanabilir”, “taklit edilebilir” ve “tüketilebilir” mazmunlara⁸ yahut sembollere dönüşmesidir. Böylece, “imâ” ve “işâret” kelimelerinde ortaya çıkan yorumların çoğulluğu ve tüketilmezliği gibi, şâirin ve şüire muhatap olanın kendi bireysel

⁶ a.g.e., s. 32, 33.

⁷ Abdullah Kartal, *İlâhi İsimler Teorisi*, İstanbul, 2009, s. 118, 119.

⁸ Özellikle divân edebiyatı terimi olarak yaygınlık kazanan “mazmûn”a ilişkin küçük bir açıklama yapmamız gerekmektedir. Mazmûn, uzun bir süre, divân edebiyatında “klişe” karşılıkları olduğu kabul edilen bir çok şüriyel ibare için kullanılması yaygınlaşmış talihsiz bir terimdir ve esasen tam da bu çalışmanın hedef aldığı itirazlarla ilgilidir. Ancak son zamanlarda bu anlayışı değiştirmek üzere adım atıldığını ve bazı çalışmalar yapıldığını da söylemeliyiz. Bunlara örnek olarak bk. Mine Mengi, “Bikr-i ma’nâ”, *Dergâh*, s.1; M. Mengi, “Mazmûn Üzerine Düşünceler”, *Dergâh*, sy. 34; İskender Pala, “Mamûnun Mazmûnu”, *Dergâh*, sy. 35; Şahin Uçar, “Ma’nâ ve Mazmûn” *Varlığın Anlamı* içinde, İstanbul 2010. Tasavvufî mazmunların klişe olarak algılanmasına karşı bir eleştiri için ayrıca bk. Victoria Holbrook, “Mazmun mu Klişe Yoksa Devralınmış Mazmun Kavramı mı? Gâlib’in Hayâlinde Renk ve Yorumu”, *Şeyh Galib Kitabı*, İstanbul 1995, s. 131-135.

tecrübesine açıklık sağlayan “zevk” de soyutlaşarak kaybolabilir. Zira terim ve kavramların, imâ ve işâretin aksine, kendilerinden başka, “öte” bir referansları yoktur.

Bu problemle birlikte bir takım sorular ortaya çıkmaktadır. Bu ibâre ve temsiller, “kavram” gibi kabul edildiklerinde, sûfilerin dilinin her dönemde karşı çıktıkları felsefi dilden farkları ne olacaktır? Yahut şiir açısından baktığımızda, anlamları belirginleşen mazmunlar, bir şiirin şiir olarak varoluşuna tehdit oluşturmazlar mı? “Tasavvufî anlam”dan kastedilen nedir? Tasavvuf, kendini başka anlam alanlarından ayıran yeni bir dil oyunu yahut paradigma mıdır? Eğer böyleyse, Allah-âlem-insan arasındaki ilişkileri açıklama iddiasındaki felsefî sistem, yöntem veya modellerden farkı nedir? Ve en önemlisi, her kertede bireysel tecrübeyi vurgulayan tasavvuf, şayet bir model yahut yöntem sunuyorsa, kişi için bireysel tecrübenin açıklığını ve tekrarlanamazlığını nasıl temin edecek ve savunacaktır?

Bütün bu soruları cevaplandırmak, çok sayıda ayrıntılı çalışmayla beraber mümkün olacaktır. Ancak sorularımıza cevap ararken hem tarihsel olarak hem de tartışmaların seyri açısından kritik bir noktada bulunduğunu gördüğümüz Gazzâlî düşüncesinden başlamak yerinde olacaktır. Bu çalışmada amacımız, hayatının belli dönemlerinde, felsefe, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi İslâm düşüncesinin hemen her alanını kapsayan ve yönlendiren düşünceleriyle öne çıkmış ancak tasavvufta karar kılmış bir sûfî düşünür temelinde meseleyi araştırmaktır. Zira Gazzâlî’nin, hem kendinden önce başlayan tasavvufun bir ilim haline gelmesi sürecinde önemli bir adım attığı hem de tevârüs ettiği felsefî düşünceyi ve kavramları dönüştürerek birçok disiplinin seyrini değiştirdiği söylenebilir. Yine, Gazzâlî’yi seçmemizin nedeni, onun, yukarıda sayılan tüm bu alanlarda yazarken, temel meselesinin hep “anlama/yorum” problemi çerçevesinde şekillenmiş olduğunu görmemizdir. Nitekim Gazzâlî’nin fıkıh, kelam ve felsefeye yönelttiği eleştirinin amacını da bu şekilde anlamamız mümkün olabilir: O’na göre fıkıh, niyete bakmaksızın amel, şekil ve iç etkilerden önce dış durumlar üzerine yoğunlaşır. Kelâmda, vahyin hitabı teorik mücadeleler için malzemeye, İlahî Varlık, her türlü anlamdan ve delâletten sıyrılmış ve soyutlanmış bir düşünceye dönüşürken, felsefede ise Allah, âlemden ve yaratılmışlardan bütünüyle ayrı, soyut bir tasavvur haline gelir.⁹ Gazzâlî, bütün bunları aşmanın yolunun, tasavvuftan ve “kitaplarda yazılmasının yasak” olduğunu söylediği “mükâşefe ilmi”nden geçtiğine işaret eder.

Gazzâlî, mükâşefe ilmi hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmasa da, son dönem eserlerinde sûfilerden ve onların düşünme biçimlerinden bolca örnekler verir, hatta *Mişkâtü’l-envâr* ve *Cevâhirü’l-Kur’ân*’ı bu tarzda yazdığını düşünebiliriz. *İhyâ* ile birlikte bu iki eser, sûfilerin dil anlayışları hakkında da önemli görüşler içer-

⁹ Gazzâlî, *el-Mumkuzü mine’l-dalâl* (Mecmûâtü resâil içinde), Beyrut 1988, VII, 32.

mektedir. Ancak yazma alanının çeşitliğine rağmen Gazzâlî'nin şiir konusunda müstakil bir eser vermemesi veya mesela Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi mantık başlığı altında ayrıntılı olarak ele almayı hemen dikkat çeker. Onun şiir anlayışına ilişkin ipuçlarını da sadece *İhyâ* ve *Kimyâ*'nın "Semâ" bahsinde, başlıkta ele aldığımız çerçeveye uygun şekilde "şâirin niyeti" meselesiyle ve şiirsel ibârelerin anlamlarına belirli karşılıklar verme konusundaki çekinceli tavrıyla bağlantılı olarak buluruz. Bu çalışma, *İhyâ*'nın Semâ bahsindeki düşüncelerinden hareketle ve son dönem eserlerinden faydalanılarak Gazzâlî'nin şiir anlayışını incelemenin yanı sıra, yukarıda ifade edilen sorulara bu noktadan bir açıklık getirmeyi hedeflemektedir.

Konumuzu ayrıntılı olarak incelemeyi önce, çalışmanın başlığında da geçen merkezi kavram olan "yorum"a ilişkin bir açıklama yapmamız gerekmektedir. Öncelikle, İslâm düşüncesine yönelik çalışmalarda, kendi tarihi içinde özel mânâlar kazanmış bazı modern kavramları kullanmanın getirdiği ciddi problemlere dikkat çekmemiz gerekir. Zira klasik metinleri okurken kullandığımız bu kavramlar, çoğu kere metinleri, tam da "text/metin" kelimesinin batı düşüncesindeki serüveninin çağrıştırdığı şekillerde bir okuma biçimi empoze eder. Bu, daha ziyade araçsal aklın ve analitik metodun, okunanı bütünüyle kavrama, elde etme ve tüketmesine yönelik bir faaliyete dönüşür. Bu çalışmada, "yorum" kavramını herhangi bir yönetime indirgenmeyecek şekilde "hermenötik" kavramına eşdeğer bir anlamda kullandık. Zira hermenötik, özellikle Heidegger ve onu takiben Gadamer'den sonra, "anlama ve yorum"un birlikteliği ve ontolojik yapısı nedeniyle klasik metinlerle olan ilişkimizi olduğu kadar, klasik metinlerin anlama ve yorumlamaya ilişkin yaklaşımlarını ifade etmek için de uygun görünmektedir. Ancak, "hermenötik" kavramının hem hıristiyan teolojisi hem de batı felsefesi içinde paralel olarak kazandığı anlam ve imâlar nedeniyle Türkçe'deki "yorum" kavramını, Gazzâlî düşüncesine uygun olarak "anlamayı da içerecek şekilde" kullanmayı tercih ettik.

Semâ ve Şiir

Semâ konusu, tasavvuf kaynaklarında, genellikle raks ve devrân ile birlikte ele alınır ve semânın sözlük anlamı dikkate alınarak Hz. Peygamber dönemine kadar geri götürülür. Semâ, I-II./VII-VIII. yüzyıllarda daha çok "Kur'an dinleme" şeklinde anlaşılmuş ve gündeme gelmiştir. Ancak, V./XI. yüzyıldan sonra semânın, sûfiler tarafından derin bir vecdin ifadesi olarak algılanan ve müzik eşliğinde şiir dinleme, raks ve devrânı içeren şekliyle yaygınlık kazanması, beraberinde birçok tartışmayı da getirmiş gibidir.¹⁰

¹⁰ Dilâver Gürer, "Osmanlılarda Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", *Tasavvuf*, sy. 26 (2010), s. 3-4.

Gazzâlî *İhyâ'*da semâ konusunu, “semâ’ın hakikati” ve “semâ’ın edeb ve tesirleri” başlıkları altında inceler. “Semâ’ın hakikati” başlığında, öncelikle semâ’ın hükmünü farklı mezhepler ve meşrebler açısından ele alarak görüşleri detaylı olarak serdeder. İkinci olarak da semâ’ın mübah olduğunu delillendirmeye çalışır.¹¹

Semâ, hem şiir hem de bu şiirlerin müzik eşliğinde okunmasını/dinlenmesini, raksı ve akabinde de vecdi içeren bir konudur. Dolayısıyla semâ, hem fihkî hem de diğer açılardan, müzik, şiir ve raks konusunun genellikle birlikte ele alındığı bir meseledir. Bu üçünü birleştiren ana unsurların ne olduğunu araştırdığımızda da özellikle semâ ve şiire karşı çıkanların bunların her birinin oyun ve eğlence olmaları, kişiyi etkileyerek kontrol dışı davranışlara sebep olabilmeleri, semâ meclislerinde okunan şiirlerde kadın güzelliğine ve harâbâta ilişkin ibare ve kelimelerin bulunması olduğunu görürüz.

Semâ meselesi, tarihsel olarak tasavvuf ve şiir arasında kurulabilecek ilk bağlardan biridir. Zira sûfilerin, hal ve tecrübelerini dile getirmek için şiir söylemelerinin yaygınlaşmasından önce ortaya çıkan semâ meclislerinde, daha önce yazılmış dünyevi aşk ve harâbât şiirlerini okumayı tercih ettiklerini görürüz. Bazı araştırmacılar, bu şiirlerdeki temsillerin, başlangıçta tasavvufî ifadeler olmadığını ancak zamanla, bu temsillere tasavvufî bir içerik yüklendiğini söylemektedirler.¹² Bu tesbiti daha sonra ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Semâ meclislerinde okunan şiirlerde geçen, mâşuka, bilhassa kadın güzelliğine ilişkin benzetmeler ve tasvirlerin yanı sıra, şarap, sarhoşluk ve sekr’e ilişkin ifadelerin, haram fiileri özendirmeleri suçlamasının, şiirin / müziğin haram mı helal mi olduğu tartışmalarının fikhî sebeplerinden biri olduğuna şahit olmaktadır. Öyle ki sufilerin bir kısmının da buna karşı oldukları görülmektedir. Elimizdeki kaynaklara göre bu konuda ilk yazan kişinin Hucvîrî’dir. Hucvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*’un son bölümünde, “zülûf, kaş, göz” gibi mâşuka ilişkin tabirleri, -daha sonra Gazzâlî’nin yapacağı gibi - bunların şiirde kullanıldıklarını dikkate alarak ve şiirin de sufilerin semâ meclislerinde okudukları şeyler arasında yer alması bakımından söz konusu eder. O, semânın bir kısmının helâl olduğunu söylemesine rağmen, bu tür şiirlerin semâ meclislerinde okunmalarını tasvib etmeyerek haram olarak görür. Hucvîrî, o dönemde bir grup sûfnin “yüz, zülûf, ben, yanak” gibi tabirler ile ilgili yorumları hakkında bilgi vermez fakat onların bu kelimelerden özel şeyler anladıklarını imâ eder: “Bir kesim, şiirin tümünü helal sayarlar ve gece-gündüz gazel yahut zülûf ve beni tasvir eden şeyler dinlerler ve bu konuda birbirlerine delil getirirler.” Hucvîrî, bunları gerçek sûfilere saymaz ve hatta

¹¹ Gazzâlî, *İhyâ-u ulûmid’dîn* (tahric: Ebu’l-Fazl Ziyâüddin Abdürrahim b. Hüseyin İraki), Kahire tarihsiz, II, 1121- 1148.

¹² Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi* (çev. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 1998, s. 150.

eleştirerek onlara “sûfi görünümlüler” der.¹³ Ancak onun bu yergisine rağmen, sûfilerin bu davranışı sürdürdükleri de tarihsel bir gerçektir. Nitekim bu tartışma sonraki yüzyıllarda da devam etmiştir.

Gazzâlî’ye geldiğimizde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, onun da bu konuyu Hucvîrî gibi semâ bahsiyle birlikte ele aldığını hatta tıpkı onun gibi, “haram olan semâ” konusunda incelediğini görürüz. Gazzâlî, meseleyi iki ana başlıkta ele alır. İlk bölümde, semâ’ın helal olduğunu ispatlamaya çalışırken onun unsurlarını tek tek değerlendirir. Bunlar, “semâ”, “mevzûn ve güzel ses”, “mevzûn ve mefhûm olan, yani şiir”, “tegannînin kalpte gâlip olan sıfatı tahriki yani vecd”dir.¹⁴ Bu bölümde hem nass hem de kıyasla bu unsurların her birinin haram olamayacaklarını tek tek ispatlamayı hedefler. Şiir konusunu ise, şiiri mefhûm yani anlaşılır olması esasına dayanarak inceler.¹⁵

Gazzâlî, daha sonra semânın haram olmasına sebep olabilecek ârzaları inceleyen tekrar şiir konusuna döner ve “nesîb” bağlamında meseleyi irdeler. Onun tabiriyle nesîb, kadınların zülfünü, yüzünü ve endamının güzelliğini betimlemek için yazılan şiirdir.¹⁶ Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, semâyâ karşı olanların delillerinden biri de bu şiirlerde geçen ve kadın güzelliğini anlatan ibarelere sufiler tarafından itibar edilmesi ve farklı şekillerde yorumlanmasıdır. Nitekim “zülûf, kaş, göz” gibi ibâreler, daha sonraları da sufîyâne şiirin önemli mazmunları olarak karşımıza çıkacaktır. Meselenin fikhî yönü, öncelikle, bu tür şiirleri dinleyenlerin bu ibâreleri kendilerine haram olan kadınlara hamlederek dinlemeleri tehlikesinin önüne geçmek gibi görünse de zamanla farklı metafizik yorumlara konu olmaları itibariyle akidevî yönden “teşbih” e dayanan “te’vil” tehlikesine karşı bir tedbir gibi de görünmektedir. Çünkü Gazzâlî’nin çeşitli vesilelerle itiraz edeceği gibi hem kelâmın yani teolojinin hem de felsefenin dili daha ziyade Allah’ın “başka”lığını, “gayri”liğini vurgulayan tenzihî bir yapıdadır.¹⁷

Düşünürümüze göre, ıstılah olarak nesîb ve teşbih olarak adlandırılan bu tür şiirler, mutlak olarak haram değildirler. Bu şiirlerin helâl ya da haram oluşları, dinleyen / muhâtabın anlama durumuna göre değişir. Nesîb konusunda çeşitli görüşler vardır. Ona göre doğru olanı, bu tür şiirin müzikli ya da müziksiz nazmedilip okunmasının haram olmadığıdır. Dinleyen kişinin bu betimlemeleri kendi eşi veya cariyesi dışında “belirli” bir kadına hamletmemesi vaciptir. Başkasına hamlederse bu, günah olur. Böyle biri, semâ’dan kesinlikle sakınmalıdır. Çünkü kendisine bu tür bir aşkın galip geldiği kimse, durumuna uysa da uymasa da ne

¹³ a.g.e., s 136-143; ayrıca krş. Ali b. Osman Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb- Hakikât Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1996, s. 543-550.

¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1121.

¹⁵ a.g.e., II, 1128.

¹⁶ a.g.e., II, 1144.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Mumkuz*, s. 32.

duysa, sevdiğine hamleder.¹⁸

Gazzâlî, nesîb konusunu incelerken hem kendi şiir anlayışına hem sûflerin dille olan ilişkisine dair önemli ipuçları vermektedir. Ona göre, semâ meclisinde bu şiirlerin okunması durumunda, haram veya helâllik sadece dinleyen anlayışı ve haline bağlıdır. Yine Gazzâlî'ye göre, dinleyen kişinin, şâirin bu ifadelere yüklediği anlamları bilmesi yahut gözetmesi gerekmediği gibi, bu ifadelerin günlük zâhirî anlamlarını yani lûgat anlamlarını gözetmesi de gerekmez: “O, (dinleyen), şâirin, şiirindeki murâdına riayet etmek zorunda değildir. Bilakis, her sözün veheleri vardır ve kâşifin de ondan anlam alma konusunda nasîbi vardır.”¹⁹

Yukarıda alıntıladığımız ibarede açıkça görüleceği gibi, Gazzâlî “şâirin niyeti / murâdını” anlama'nın dışında bırakırken aynı zamanda “metnin özdeşliği” fikrini de dışarıda bıraktığını söyleyebiliriz. Zira şiirsel ifâdelerin zâhirî delâletlere indirgenmemesi konusundaki vurgusunun yanı sıra *Cevahirü'l Kur'ân*'ın sonunda yer alan “Bu kitab(ım) eline geçen kimsenin, onu bu sıfatları bünyesinde toplayan kimsenin dışındakilere açıklaması haramdır”²⁰ ifadesindeki ihtarı da hatırlamamız gerekir. Nitekim bu ifadenin benzerlerine birçok sûfinin eserlerinde de rastlamak mümkündür. Bu yaklaşım bizi, onların metnin özdeşliği fikrini kabul etmedikleri sonucunu çıkarmamızı sağlar. Anlam, sadece yazarın niyetine hasredilemeyeceği gibi metne de bağlanamaz.

Tekrar yukarıdaki alıntımıza dönersek, Gazzâlî, hem burada hem de diğer eserlerinde şiir dili ile diğer diller arasında açık bir kıyaslama yapmasa da onun, özelde şiir dilini genelde de istiâre dayanan temsili dili, ihbârî olarak kabul etmediği anlaşılmalıdır. Zira ona göre şiir, istiârelerle yazıldığı için, şiirde kullanılan ibareler zorunlu olarak tek bir anlama indirgenemezler. Hatta “istiâreler yoluyla başka anlamlara hamledilmeyecek bir söz yoktur”²¹ ifadesinden de anlaşılabilceği gibi her tâbir, istiâreler yoluyla çoklu anlamlar kazanabilir ve bu anlamlar, okuyucu / dinleyicinin haline, anlayışına ve zevkine göre şekillenir. Hatta muhatap üzerindeki tesiri de bütünüyle muhatapın haline bağlıdır. Gönlünde belli bir kimseye karşı aşk olan kişi, bu şiirleri dinlediğinde nasıl sevgilisine hamledecekse, Hak aşkı gâlip olan kimse de ne duysa kendi mâşukuna hamledecektir. Bu nedenle “ilâhî aşkla yanan bir kimsenin coşkusu, anlayışı ölçüsündedir. Anlayışı ise, hayâl gücünün elindedir. Onun anladığı (hayâle bağlı) mânânın, şâirin murâdına ve söylediği söze uygun olması gerekmez. Öyleyse onun vecdi hak ve

¹⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1144.

¹⁹ *a.g.e.*, II, 1154.

²⁰ Gazzâlî, *Cevahirü'l-Kur'ân ve Diirenuhü*, Beyrut 1983, s. 24-25.

²¹ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1144.

doğrudur.”²²

Gazzâlî'nin ifadelerinden ulaşabileceğimiz sonuçları tek tek ele almak gerekirse, bunlar, “şiiirin özel bir tür anlam ve bilgi içermesi, bu anlamın bizzat şiiirin kelime ve ibârelerinde değil, bu kelimeler ve ibârelere muhâtab olan kişide zâhir olması”; “şiiirin anlamının muhayyileden kaynaklanması”, “muhayyileye dayanan bilginin doğruluk ve yanlışlığından söz edilemeyeceği”dir.

Gazzâlî'nin “şiiirin özel bir tür anlam ve bilgi içermesi, bu anlamın bizzat şiiirin kelime ve ibârelerinde değil, bu kelimeler ve ibârelere muhâtab olan kişide zâhir olması” konusundaki vurgusu, Abdülkâhir Cürçânî'de olduğu gibi, poetikanın, önceki dönemin büyük ölçüde sözellik ve lafız üzerine kurulu estetiğine ters yöndedir. Cürçânî'ye kadar, şiiirin dayandığı estetik temel, lafızların yanı sıra ifadenin “açıklığı ve zâhir oluşu” üzerine kurulu iken ondan sonra bu “açıklık”, şiiirsel estetiğe aykırı bir durum olarak kabul edilir hale gelir. Dolayısıyla şiiirin değeri, zorunlu olarak kapalı ve müteşâbih bir metinde, yani farklı yorumlar ve çeşitli anlamlar içeren metinde aranır.²³ Cürçânî ayrıca, nazım teorisinde yaptığı büyük değişiklikle, lafza dayalı bir poetikadan, anlama dayalı poetikaya geçişte çok önemli bir noktada durmaktadır.²⁴ Gazzâlî'nin burada Cürçânî'ye benzer bir konumda yer aldığını söyleyebiliriz.

Gazzâlî'nin şiiirsel ibâreleri ve kelimeleri yorumlamada semâ edene verdiği özgürlük, sufiyenin fikhî açıdan tartışma konusu edilen istiârelere bakışındaki önemli bir hususu da aydınlatmaktadır. Onun açıklamalarından anladığımız, sufiyenin, zülûf, göz, kaş gibi ibarelerin anlamları konusunda görüş birliği içinde olmadıkları, bilakis her biri kendi meşreb ve mektebine, özellikle de kendi duyuş ve durumuna göre yorumlarda bulduklarıdır.²⁵ Gazzâlî kendisi de ibârelerle ilgili kesin bir tanımlama yapmayıp “olur ki zülûften küfrün karanlığını, yüz nûrundan da imân nûrunu anlarlar” der.²⁶

Düşünürümüzün bu açıklamalarından, onun şiiirlerdeki “yüz, zülûf, kaş, göz” gibi ibâreleri, sūfiyenin sıkça başvurduğu ve tasavvufun bir “ilim” olarak tesis edilme sürecinde önem kazanacak olan “fenâ, bekâ, kabz, bast, vakt” gibi “terimleşmiş” ibârelerden farklı değerlendirdiğini düşünebiliriz.²⁷ Zülûf, göz, kaş vb. ifadeler, başka bir dile, şiiir diline aittir. Bu dil, aklın ve soyutlamanın değil, muhayyilenin alanındadır ve düşünürümüze göre muhayyile ile ulaşılan anlamın,

²² a.g.e., II, 1145

²³ Adonis, *Arap Poetikası* (çev. Emrullah İşler), İstanbul 2004, s. 49.

²⁴ Zeynep Gemuhluoğlu, “İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi?”, s. 131, 132.

²⁵ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 146

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1144

²⁷ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 144

şâirin murâdına ve söylediğine uygun olması gerekmez.²⁸ Hatta, başka hiçbir kimsenin murâdına uygun olması da gerekmez: “Biz, cahilin biri, içinde dilber, zülûf ve yüz gibi kelimelerin zikredildiği beyitlerden, dinleyicinin bu kelimelerin zâhir anlamları dışında başka bir şey anlamadığını sanmasınlar diye bu anlayışlar için örnekler getirdik. Yoksa beyitlerden anlaşılmanın niteliğini belirtmemize ihtiyacımız yoktur.”²⁹ Görüldüğü gibi, Gazzâlî açısından, bunlardan ne anlaşıldığından ziyade bu kelimeler için zâhirî anlamlarının dikkate alınmamasının yeterli olması söz konusudur. Bu anlamların, ona göre, sabit olması gerekmez ve bu yüzden dinleyenin tecrübesi konusunda da tartışmaya gerek yoktur.

Gazzâlî, kendi görüşünü açıklamak için oldukça ilginç hikâyeler anlatır. Bu hikâyelerin vurgusu, kendisinde Hak aşkı gâlip olan kişinin hâli nedeniyle, bu şiirlerdeki tâbirleri, İllâhî Mâşûk’a hamledeceği ve irfânî bir tecrübe ve hâle nâil olacağıdır: “Yine olur ki o (Fârisî), Arapça beyitten anlamıyla ilgili olmayan bir şey anlar, muhayyilesine bu anlam gelmiştir. Çünkü onların amacı, şiiri yorumlamak değildir. Biri şöyle diyordu: ‘mâ zârenî fi’n-nevm illâ hiyalikum.’ (Arapça bilmeyen) sufinin biri cezbeye kapıldı. ‘Onun ne dediğini anlamadığın halde nasıl oldu da cezbeye kapıldın’ diye sordular. ‘Neden bilmeyecek mişim ki’ dedi, ‘mâ zârim’ (biz zavallıyız, mahvolmuşuz) diyor ve doğru söylüyor. Zira ‘hepimiz zavallıyız, aciziz ve tehlikedeyiz’. Acemin söylediği doğrudur, çünkü ‘zâr’ kelimesi Acemcede ‘helâke yaklaşan kimse’ demektir.”³⁰

Gazzâlî’nin bu açıklamalarından şiirsel ibârelerin, hiçbir zaman tek bir anlama yahut terime indirgenemeyeceklerini düşündüğünü söyleyebiliriz. Hatta ona göre, aynı ibareden biri birine bütünüyle zıt manaların anlaşılması bile mümkündür. Zira bu zıt manalar, anlayanın değişik hallerine nisbet edildiğinde tenakuz ortadan kalkar.³¹ Muhatabın değişik halleri konusunda da Gazzâlî, “şiirin, kişinin düşünme ve idrakteki alışkanlık zincirini kırarak ona yeni bir alan açması” gibi oldukça ilginç bir yorum getirir: “Aşk şiirlerindeki, ayrılık korkusu, visâl sevinci, zikir ve dost mülahazası, rakîp müdafaasından akan gözyaşları, ardi ardına gelen hasret ve nedâmetler gibi unsurların bir kısmı, mürîdin araştırmasında kendi haline uygun düşer ve kalbi, çakmak taşından kıvılcımlar çıkartan demir gibi olur. Bu sayede kalbin ateşi alevlenir, şevk ve heyecan gâlip gelir ve mürîdin âdetine muhalif bazı haller ortaya çıkar. Mürîdin böylece lafızları haller üzerine yormak konusunda geniş bir mecâlî ve sahası olur.”³²

Gazzâlî kişideki alışkanlık zincirinin kırılması konusunu, şiirin yanı sıra

²⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1114

²⁹ *a.g.e.*, II, 1154

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1145.

³¹ *a.g.e.*, II, 1156.

³² *a.g.e.*, II, 1154, 1146.

semâdaki müzik, raks gibi unsurların yerilmesi için kullanılan “oyun ve eğlence” olmaları bağlamında ele alır. O, adeta esprili bir dille “dünya hayatının da zaten oyun ve eğlence” olduğunu söylerken oyun konusunda psikolojik açıdan önemli tesbitler yapar.³³ Düşünürün oyuna ilişkin bu yaklaşımına, semâ meclislerinde neden sadece Kur’an değil şiirin de okunması gerektiğini açıklarken de karşılaşıyoruz. Ona göre, Kur’an, hem zâhire hem de bâtına yönelik olduğu için bütün ayetleri, dinleyenin hâline tatbik etmeye uygun düşmeyebilir. Ayrıca Kur’an, sürekli okunduğu için kalpler ve kulaklar ona karşı bir alışkanlık kazanmıştır. Oysa şiirde durum farklıdır: “Her yeninin bir lezzeti vardır, her yeni gelenin bir çarpması, etkisi vardır, her me’lûfun beraberinde bir ünsiyet vardır ki bu etkiye zıttır”.³⁴ O nedenle şiir, form olarak da içerdiği anlamlar itibariyle de sürekli bir “başlangıç” gibidir. O sürekli “yeni” olmak durumundadır.

Gazzâlî, “semâ’ın âdâb ve tesirleri” bölümünü iki ana başlıkta ele alır. Birincisi “anlama ve yorumlama” ikincisi de “vecd”dir. Anlama ve yorumlama kısmı, semâda okunan şiirlerin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Gazzâlî burada, farklı şiirlerden örnekler vererek, muhâtabın hallerine göre anlamın nasıl değiştiğini gösterir.³⁵ Bu noktada, kişinin hali ile ulaştığı anlamdaki idraki hakkında ilginç bir açıklama yapar –ki bu açıklamanın Heidegger’in hakikat tanımıyla benzerliği ilginç bir araştırmancının konusu olabilir-: “..Sarhoş bir kimsenin sarhoşluğundan, lezzet alan kişinin lezzetlenmesinden haberi yoktur. Onun haberi, sadece lezzet aldığı şeyden olur... Bir şeyi bilmek, o şeyi bilmenin bilinmesine mugâyir ve muhâlifdir. Buna binaen, şey’i bilen kişi, bilmenin bilinmesi gerçekleştiğinde o şeyden yüz çevirmiş sayılır. Bu hal bazen bir mahlûka olan sevgide bazen de Yaratıcıya olan sevgide ortaya çıkabilir. Fakat bu hâl, gelip geçer, durmaz, çakan bir şimşek gibidir.”³⁶

Gazzâlî şiirin hallere göre anlamlarının değişmesi ve çoğalmasını ayna metaforuyla açıklar : “Bunun misali, berrak bir aynadır. Zira esasında aynanın bir rengi yoktur. Belki de rengi, ona bakanın rengidir. Şişe de böyledir; şişenin rengi, içinde bulunanın rengine göredir. Esasen şişenin bir sureti de yoktur, belki onun sureti, suretleri kabul etmesi, rengi de renkleri kabul kabiliyetinin hey’etidir. Kalpte bulunan hakikati, orada hazır olana izafeten şâirin şiiri açıklar: Cam inceldi, şarap inceldi ve biri diğerine benzedi. Böylece ayırdedilmeleri müşkül oldu / Sanki şarap var kadeh yok; sanki kadeh var şarap yok.”³⁷

Gazzâlî, ayrıca şiiri anlama ve yorumlamanın ondan lezzet almaktan ayrılama-

³³ *a.g.e.*, II, 1152.

³⁴ *a.g.e.*, II, 1173.

³⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 1157, 1158.

³⁶ *a.g.e.*, II, 1159.

³⁷ *a.g.e.*, II, 1160.

yacağına, “lezzetin bir idrak” olduğu düşüncesini de ekler³⁸. Yine, vecd kelimesinin “bulmak ve tesadüf etmek” mânâlarının olduğuna dikkat çekerek bu anlama ve yorumlamadan sonra kişinin kalbinde, daha önceki halini değiştiren yeni haller bulunduğunu açıklar.³⁹ Vecd, şiirin anlaşılması ve yorumlanmasından sonraki meyve gibidir. Gazzâlî böylece, semâ bahsine başlarken söylediklerini tamamlamış olur: “kalpler ve sırlar, esrânın hazineleri ve cevherlerin merkezidir. Ateşin demir ve taştta, suyun toprak ve taş arasında gizlenmesi gibi, cevherler de kalp ve sırlarda gizlenmişlerdir. O cevherler, ancak semâ yoluyla çıkarlar. Kalplere menfez, ancak semânın dehlizleri yoluyladır. Vezinli, kafiyeli ve zevk verici nağmeler oradan çıkar ve onların iyilik ve kötülüğünü zâhir eder...Semâ, kalp için şaşmaz bir mihenk taşıdır.”⁴⁰

Bu noktada giriş bölümünde dikkat çektiğimiz sorulara geri dönmeliyiz. Zira sûfîlerin şiirlerine yapılan şerhlerde, sadece “zülûf, kaş, göz bâde, şarap” gibi tartışmalı ibârelerin değil daha birçok ibârenin “tam karşılıkları” verilerek yorumlanır. Gazzâlî, başlangıçta sûfîlerin şiirsel ibareler ilişkin yaklaşımları henüz olgunlaşmadığı için mi yorumcuya bu şekilde bir özgürlük tanımaktadır, yoksa sonraki dönemlerle ilk dönemler arasında şiire yaklaşımda bir farklılık mı söz konusudur? Yahut tasavvuf ve şiir tarihi konusundaki modern araştırmacılar mı bir şeyleri gözden kaçırmaktadır?

Bu araştırmalardan günümüzde yaygın anlayışı en iyi yansıtanlardan birini ele alalım. İranlı araştırmacı N. Pürcevâdî, sûfiyâne şiirlerde kullanılan temsillerle ilgili yazdığı birçok önemli makalenin yanı sıra *Helâl Şiir-Haram Şiir ve İran Şiir Tarihinde Bâde ya da Şarabın Anlamsal Seyri* isimli makalelerinde Gazzâlî'nin semâ ve özelde sufiyane temsillere yaklaşımını inceler. Ona göre, Gazzâlî'nin bu konuda attığı adım, sadece muhaliflerin görüşlerini redde yönelik bir çabadır ve onun yaptığı şey, âşıkane şiirleri haram sayan kimselerin sözlerinin tasavvufî açıdan temelsiz olduğunu kanıtlamaktır. Fakat bu tür şiirleri dinleyen ya da okuyan sûfîlerin anlayış ve kavrayışlarının temelini ne olduğu, bir başka deyişle onların, zülûf, yanak ve ben gibi tâbirlere getirdikleri yorumun neye dayandığı konusunda o, hiçbir şey söylememiştir. Ebû Hâmid'in tavrı, araştırmacıya göre, belki de onun anlayışının düzeyini göstermektedir. Zira o, kişinin tecrübesini, psikolojik açıdan çözümleme konusu etmemize gerek olmadığını söylerken, tasavvufî açıdan semâ edenin ulaştığı tecrübe hakkında, bunların hangi mertebede ve makamlarda yer aldığına dair bilgi vermez. Ya da bu tecrübede kavranan anlamların, hangi ilahi sıfatlar olduğunu açıklamaz.⁴¹

³⁸ a.g.e., II, 1140.

³⁹ a.g.e., II, 1139.

⁴⁰ a.g.e., II, 1120.

⁴¹ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, s. 149.

Pürcevâdî, devamlı, onun amacının, sadece muhaliflerin görüşlerini reddetmek, bu tabirlerin dışsal anlamları ötesinde başka anlamlarının da bulunduğu işaret etmek ve bu yüzden de bunları dinlemenin haram olmadığını kanıtlamaktan öteye geçemediğini söyler. Yazara göre, kendisi bunda da gerçekten başarılı olmuştur. Fakat bu, öteki sûfî şeyhler için yeterli değildir. Başka meşâyih ve sûfiler, mâşuğun yüz organlarının adlarının taşıdıkları anlamlar konusunu bütünüyle başka ufuklara götüren adımlar atarlar. Araştırmacıya göre, Ebû Hâmîd'den sonra, İran şiirinde bu tür tabirlerin açıklanması için gittikçe sağlam bir felsefi ve tasavvufî yapı kuran, özgün yorum ve açıklamalara şahit olmaktadır. Aslında İran edebiyatından şimdiye dek tanıdığımız şey bu derin felsefe ve tasavvuf üzerine kurulan şiirlerin varlığıdır ve elbette bu bölüm (şiir) İranlı mutasavvıf düşünürlerin kurdukları irfânî felsefenin sadece bir bölümüdür.⁴²

Pürcevâdî, Gazzâlî'nin yaklaşımının adetâ fikhî bir düzlemde kaldığını hatta "ibtidâî" olduğunu söylemektedir.⁴³ Bu, doğru bir tesbit midir? Bu soruyu, giriş bölümünde sorduğumuz sorulara eklediğimizde ve yukarıdaki incelemeyi de dikkate alarak bizim vereceğimiz cevap, "hayır" olacaktır. Zira Pürcevâdî'nin yaklaşımında birkaç ciddi problem bulunmaktadır. Bu problemlerden biri, doğrudan, felsefeye ilişkindir. Farklı ve derûnî bir İslâm yorumuna dayandığını söylediği "Özgün İslâm Felsefesi"ni temellendirme biçimi, felsefeyi felsefe yapan en önemli şeyin kullandığı dil olduğunu göz ardı etmektedir. Pürcevâdî'nin "Özgün İslâm Felsefesi" dediği felsefeyi tanımlarken ve temellendirirken gösterdiği aşırı milliyetçi tavır ve zorlama yorumları da ciddi bir problemidir.⁴⁴ Ancak bu, konumuz dışında olduğu için tartışmaya dahil etmiyoruz.

Bizim açımızdan problemleri olan ikinci nokta, onun şiiri, felsefenin hizmetine vermesidir. Bu durumda, giriş bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, şiirde ve şiirle ortaya çıkan, anlamların / yorumların çoğulluğu ve muhâtabın şiiri anlamadaki varoluşsal konumu ortadan kalkmakta, şiirsel ibâreler, felsefede olduğu gibi soyut kavramlara çevrilmekte, şiirsel anlam donuklaşmakta, tek veya birkaç belirli anlama indirgenmektedir. Bize göre bu tam da Gazzâlî'nin karşı çıkacağı bir durumdur. Gazzâlî, Kur'an yorumu için "tüm gizli anlamların tam olarak açılmasında imrenilecek hiçbir şey yoktur"⁴⁵ dediği gibi şiire de aynı şekilde yaklaşır.

Yine, Gazzâlî, başka eserlerinde kendi kullandığı bazı temsillerin kökeni ve nasıl oluşturuldukları ve nasıl anlaşılmalı gerektiği konusunda açıklamalar yapar. *Cevahirü'l-Kur'ân* ve *Mişkâtü'l-envâr* bu konuda önemli ölçüde örneklerle doludur. Yani temsillerin tekabül ettiği sıfat ve isimler konusunda câhil değildir,

⁴² a.g.e., s. 150.

⁴³ a.g.e., s. 150.

⁴⁴ Pürcevâdî, *Can Esintisi*, 15-42.

⁴⁵ Gazzâlî, *Ihyâ*, I, 368.

sadece bunların kavramlaştırılmasına karşıdır. Gazzâlî'nin burada şiirsel ifadelerin belirli anlamlara hamledilemeyeceğindeki ısrarı, onun sınırını ve ilkelliğini göstermekten ziyade, bu konudaki basiretine dayanır ve onun hem dilin ne-liği hem de hayâl ve mütehayyile konusundaki görüşleriyle temellendirilebilir.

Dilin Hayâlî Doğası: Kuvve-i Mütehayyile'den Âlem-i Hayâle

Hayâl, Gazzâlî düşüncesinde –daha sonra İbn Arabî'de olduğu gibi⁴⁶– üç düzeye karşımıza çıkar: insanın idrâk güçlerinden biri/ kuvve-i mütehayyile olarak, gayb ve şehâdet âlemleri arasındaki berzâhî bir âlem olarak ve âlemin kendisi olarak. Hayâl, her durumda, -Gazzâlî'nin sık sık kullandığı ayna anolojisinde, *Munkız*'da anlattığı “dünya hayatının bir rüyâdan ibaret olması” ihtimalinde, “iki âlem arasındaki gemi” rolünde veya suretlerin saklandığı idrâk vasıtası olmasında- iki şey arasında ve bu ikisine göre tanımlanabilen bir özellik gösterir.⁴⁷

Gazzâlî'nin kuvve-i mütehayyileye ilişkin açıklamalarını anlayabilmek için öncelikle onun âlem tasavvurunu ve âlemin kendisi olarak hayâlî açıklamamız gerekir. Tüm âlem için düşünüldüğünde, hayâlin ikili karakteri, “Allah'tan başka her şeyin mutlak vücut ile mutlak yokluk arasında olduğu” düşüncesi ile ilgili olabilir. Öte yandan âlemin, bir gerçekliği vardır ve bir anlamda Allah'ın Zâhir oluşuna ve tecellisine işaret etmektedir. Yani aynaya bakan kişinin orada gerçeğin hayâlini görmesi gibi âlem de Allah'ın âyetlerini gösterir.

Ona göre, his âlemine âlem-i şehâdet de denir. Çünkü onu herkes görmekte ve sezmektedir. Âlem-i His, âlem-i akla basamaktır ve ikisinin arasında münâsebet vardır. Bunların ikisi de birbirlerine basamak vazifesi görürler. Eğer his âleminden yola çıkılmazsa rubûbiyet âlemine varmaya da imkân yoktur. O zaman Hakk'a da yaklaşmak, mümkün olmaz. Ancak Hakk'a yaklaşmak için, O'na giden yolların bilinmesi ve iyice kavranması gerekir. Her âlemin, kendine mahsus insanları ve mahlukları vardır. His ve hayâl âleminin ötesindeki âleme, 'âlem-i kuds' yahut 'âlem-i ruh' adı da verilir. Hidâyet, doğru yola giren kişiye nasıl basamaksa, muhakkak ki şehâdet âlemi de melekût âlemine basamaktır ve bunların arasında, manevî bir irtibat vardır. İlâhî rahmet, şehâdet âlemine şâmilidir. Merhamet-i Rabbâniye de âlem-i melekûta aittir. Bu âlemde bulunan her şeyin, öteki âlemde bir benzeri vardır. Onun içindir ki buradaki her şey, öteki âleme misâldir. Yine melekût âlemindeki birçok şey, şehâdet âlemine misâl olarak yaratılmışlardır.⁴⁸

Hayâl, ikinci düzlemde, gayb ve şehâdet âlemleri arasında, meleklerin ve ben-

⁴⁶ William C. Chittick, *Hayal Alemleri* (çev. Mehmet Demirkaya), İstanbul 1999, s. 97-98.

⁴⁷ Gazzâlî'nin hayal konusundaki görüşleri başka bir çalışmamızda ayrıntılı olarak incelenmiştir. bk. Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, s. 89-94.

⁴⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr (Mecmûâtü resâil* içinde), Beyrut 1986, s. 26.

zeri varlıkların bulunduğu berzâhî bir âleme tekabül eder. Bu âlemin iki anlamlı ya da hayâlî doğası, ilhâm, rüyâ ve benzeri durumlarda ortaya çıkar: “İnsanların çoğu, insaf edip gaflet perdesini kaldırırsa, gece-gündüz nefsinin arzu ve isteklerinde hazır olduklarını görürler. Görünüşte insana benzeseler de hakikatte halleri böyledir. Yarın kıyamet gününde mânâlar görünecektir. Sûret, mânâdaki şeklini alacaktır. Şehvet ve hırsı galip olanlar, kıyamette hınzır şeklinde görünür. Hışmı galip olanlar da kurt şeklinde görünür. Bunun içindir ki bir kimse, rüyada bir kurt görse, o kimsenin zâlim olmasıyla tabir olunur. Eğer domuz görürse, bu rüyanın tabiri, o kimsenin çirkef, murdar olması şeklinde olur. Çünkü rüyâ, ölüme benzemektedir. Şöyle ki uyku sebebiyle bu âlemden uzaklaşıyor, sûret, mânâyâ tâbi oluyor. Böylece herkes, bâtnı ne şekilde ise o sûrette görülür.”⁴⁹

Gazzâlî, “bir mucize olarak hayâl”i de bu noktaya yerleştirebilir: “Hayâlî mucize, lisân-ı hâl ve temsil sûreti ile hissedilen bir şey olur. Bu hal, Peygamberlerin ve Rasûllerin özellikleridir. İnsanların rüyâlarında gördüğü bu gibi şeyleri, peygamberler de uyanık hallerinde görürler ve onlarla uyanık hallerinde konuşurlar. Yine, bir kimsenin velîliği tam olanlara, velîlik feyzinin ışıklarına hazır olanların hayâllerine o derece bol verilir ki bu ışığı alanlar, göreceğini görürler, işiteceğini işitirler. Hayâlî temsil, hayâlin canlanması, cesetlenmesi bu mertebede olanlarla meşhurdur. Velîlik mertebelerinin bu derecelerinin hepsine inanmak gerekir.”⁵⁰

Rüyâların tâbiri meselesine, Gazzâlî'nin birçok eserinde yer vererek nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişkiyi bu noktada açıklaması da mânîdardır: “Bilmiş ol ki mâneviyat sahipleri, görülmeyen gizlilikleri keşf edebilirler. Bu keşf, bazen vahyin bir kolu olan ilhâm, bazen de menâm (sâdık rüya) ile bazen de ayân ile yani rüyâ ile olduğu gibi, uyanıkken de olabilir. İnsan, mâneni bir âleme yükselir, orada eşyanın hakikatini görür ve mânâlarını anlar. Sâdık rüya, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüz olduğu gibi, bu da nübüvvetin derecelerindedir. Sakın anlamıyorum diye bu ilmi inkâra kalkışma! Aklî ilimleri kavradığını zannederek çizmeyi aşan âlimlerin helak noktası, burasıdır. Allahu Teala'nın dostlarının, bu hallerini inkâr eden ilimden, cehâlet daha iyidir. Kaynak bir olduğu için, velîleri ve kerâmetlerini inkâr, peygamberleri ve mucizelerini inkâr etmek demektir.

⁴⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet* (Farsça'dan trc. Faruk Meyan), İstanbul 1979, s. 25-26. *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'de de bu konuda şöyle denmektedir: “Eğer bilinmesi hisse dayanan şeylerle akla dayanan şeyler arasında, senin için bir denge kapısı açılırsa, gayb ve melekût âlemi ile mülk ve şehâdet âlemi arasındaki dengeyi bilmekte de büyük bir kapı açılır. Bu kapının arkasında büyük esrar vardır. Ona muttali olamayanlara Kur'ân'ın nurlarını almak ve ondan bir şey öğrenmek haram olur. Ancak dış görünüşlere bağlanır. Nasıl ki Kur'ân'da bütün ilimlerin asılları varsa aynı şekilde bütün ilimlerin anahtarları da vardır. Nitekim ‘*Cevâhîrü'l-Kur'ân*’ adlı eserimizde bu hususlara işaret ettik. Mülk ve şehâdet âlemi ile gayb ve melekût âlemi arasındaki denge, bazısı hayâlî misâllerden, manevî hakikatlerden, rüyada tecellî edenden başka değildir. Çünkü rüya, nübüvvetten bir parçadır.” Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm* (*Mecmûâtü resâil*) içinde, Beyrut 1986, III, 33.

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Madnîn bihi alâ gayri ehlîhi* (*Mecmûâtü Resâil* içinde), Beyrut 1986, IV, 147-148.

Peygamberleri inkâr ise tamamen dinden çıkmaktır.”⁵¹

Başa dönerek, idrâk vasıtalarından biri olarak hayâle geldiğimizde, mütehayyile kuvveti, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, ruhânî ve cismânî olanların arasında bir köprü vazifesi görerek, kalpte bilinen ruhânî şeylere sûret verip onları adeta cismânîleştirir. Zâten kalbin ‘iki’ kapısı vardır: Melekût âlemine ve Levh-i Mahfûz’un bulunduğu âleme açılmış olan kapı ve mülk ve şehâdet âlemine bağlı olan beş duyuya açılmış kapı.⁵² Âlemin hakikatinin kalbe iki yoldan gelen bilgilerle belirlenmesi de kâh gözün güneşin bizzât kendisine, kâh onun akseden şekline bakmasıyla güneşin suretinin meydana gelmesine benzetilir: “Eşyânın hakikatleri, Levh-i Mahfûz’da yazılıdır. Levh-i Mahfûz’da yazılı olan âlem, şu anda yaşadığımız gerçek âlemdir. Bu âlemin duyular ve hayâl dünyasında sureti vardır. Bu suret, hayâlden surete geçer. Duyu ve hayâle giren eşyanın hakikati, kalpte oluşur. Kalpteki hakikatler hayâle, hayâldeki hakikatler dışarıdaki hakikate uygun olur.”⁵³ Var olan âlem, Levh-i Mahfûz’da yazılı olana uygundur. Böylelikle âlemin dört aşaması olduğunu görüyoruz: Levh-i Mahfûz’daki planı, gerçek varlığı, hayâldeki görüntüsü ve kalpteki görüntüsü. “Eğer âlemin hepsi için senin zâtında misâl ve mekân yaratmasaydı, sen kendinden başkasını bilemeyecektin.”⁵⁴ Eğer Levh-i Mahfûz’la kalp arsında perde kalkarsa, dışardan gelen bilgilere gerek kalmaz. İşte kalbin iki kapısının, biri melekût âlemine, Levh-i Mahfûza diğeri de beş duyu âlemine, şehâdet ve mülk âlemine açılmasının anlamı budur.

İnsanın idrak güçlerinden biri, kuvve-i mütehayyile olarak hayâl fenomeni, Fârâbî (ö. 339/950) ve özellikle İbn Sînâ (ö. 428/1037) psikolojisinin de önemli

⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ* I, 113; Gazzâlî, başka bir yerde şöyle demektedir. “Burada dört şey vardır: Mişkât (küçük hücre), zücâce (sırça kandil), misbah (kandil), çerağ (meşale), zeytûne (zeytin). Mişkâte misâl nefis, zücaceye misâl hayâl kuvveti, misbaha misâl akıl, zeytûne misâl faal akıldır. Bir nûr olan misbâhın, cismani bir aletten, cisimlere semeresini ve hikmetini izhar etmesi gerekir. Bu cismani alet, benzer şekildedir. Ateş ile alevlendirilebilecek bir zeytin yağına muhtaçtır. Bu zeytin yağı da fitil tarafından çekilebilmelidir. Daha önce de defalarca söylediğimiz gibi, akıl mübâşeret edemez. İşte bu sebeplerden dolayı misbah (akıl)ın vasıtası nefis oldu. Nefis mişkattir. Bundan başka duyulabilir şeyleri bilmekte nefse de bir vasıta gerekir. Nitekim söyledik. İşte bu sebepten, hikmet-i ilâhî onun için de bir takım kuvvetler vücûda getirdi ki hayâl kuvveti bunlardandır. Duyularla hissedilen şeyler, bu kuvvetle resmedilir. İşte hayâl kuvveti de zücâca misâl oldu. Zücâcın tahsis edilmesi, görünen şeyler onda nakşolduğu içindir. Tıpkı parlak bir aynada olduğu gibi ki, karşısında bulunan cisimlerin sureti onda görülür. Bir de zücâc, arka taraflarını şeffaflaştırması bakımından cevherlerin en safıdır. Peygamberler –Allah’ın selamı onların üzerine olsun- kuvvet vasıtasıyla gaybı bilirler. Rüyaları doğru olarak tâbir ederler, onu anlatırlar. Rüyaların doğru olarak tabir edilebilmesinin de bir ilmi vardır. Buna rüya tabiri ilmi denir ve hayâl kuvvetinin gücünden faydalanır.” Gazzâlî, *Mîrâcü’s-sâlikîn* (*Mecmûâtü Resâil* içinde), s. 135-136.

⁵² Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 28.

⁵³ a.g.e., III, 27.

⁵⁴ a.g.e., III, 27.

unsurlarından biridir. Ayrıca filozoflar, sanat eserlerini hayal ürünü ya da muhayyel eserler olarak tanımlamalarının yanı sıra sanatçıların mütehayyile gücünü işletmek suretiyle sanat eserlerini ortaya koyduklarını vurgulamaktadırlar.⁵⁵

Fârâbî, şâirin mütehayyilesinin işlevini, tahayyül yetisinin alanına giren her şeyi taklit etmesi (muhâkât), kopya etmesi, temsil etmesi ve remizlerle ifade etmesi olarak tanımlamıştır. Yine Fârâbî, şâir ve nebinin taklitlerini aynı kaynaktan yani, mütehayyile gücünden beslenmesi bakımından ilişkilendirmektedir. Peygamberler, mütehayyile güçleri ile Faal Akıl'a ulaşmış kimselerdir.⁵⁶

Filozofun nübüvvet nazariyesinde, peygamberlerde iki ayırdedici özellik vurgulanır. Bunlar, Müstefâd Akıl seviyesine yükselmek ve mükemmel bir mütehayyile gücüne sahip olmaktır. Fakat müstefâd akıl düzeyine yükselmek aynı zamanda filozofların da özelliğidir. Böylece her ikisi de Faâl Akıl ile irtibat kurarak, ma'kûlatı elde edebilirler. Bu noktada peygamber ile filozof arasındaki ayırıcı fark, bu ma'kûlatı insanlara en uygun şekilde aktarma metodunda ortaya çıkar. Nitekim bu metod, peygamberin mütehayyile gücü ile alakalıdır. Zira akıl yürütme ve ispatlamaya dayanan felsefî dil, peygamber için uygun olmadığı için, peygamberin kendine ait tecrübesini başkalarına aktarması, kemâlin ancak ilim ve amelî birleştirmekle gerçekleşmesi anlamındadır. Din, bir anlamda amelî düşünmenin bir çeşit sembolü olarak te'vile ihtiyaç duyabilir. İşte bu konuda, peygamber ve filozofun karşılaştırılmasından kaynaklanan ve Fârâbî'nin sistemine yöneltilen en mühim eleştirileri buluruz.⁵⁷

İbn Sînâ da Fârâbî gibi şiiri muhayyel bir söz (kavl) olarak mantık içinde ele alır. Muhayyel söz, nefsin, düşünmeden, muhakeme etmeden ve herhangi bir tercihte bulunmadan ürettiği bir sözdür. Onun fiili, nefsi rahatlatma (bast) veya daraltmadır (kabz). Yani şiire muhatap olan nefs, fikrî olmayan infiallere kapılır. Burada, sözün doğrulanabilir olması ya da olmaması fark etmez.⁵⁸

İbn Sînâ, nebînin iki temel özelliği üzerinde durur: öncelikle, insanlar –İhvân ve Fârâbî'de de olduğu gibi– nefslerinin güçleri itibarıyla farklı mertebelerde bulunurlar ve ikinci olarak, peygamberliğin misyonu teorik ve pratik yönleri

⁵⁵ Fârâbî, *Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, Beyrut, 1986, s. 108-116; Fârâbî, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risalesi" metin ve tercüme: Mehmet Bayraktar, *AÜİF Dergisi*, Ankara 1997, s. 48-49; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Fennü's-şî'r* (thk. Abdurrahman Bedevî), Beyrut tarihsiz, s. 161-198; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (thk. Süleyman Dünya), Beyrut 1992, s. 55, 56; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Adhaviyye* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire 1949, s. 46-47.

⁵⁶ Fârâbî'nin hayal gücü ve din dili arasında kurduğu bağlantıların ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004, s. 113-127. Ayrıca filozofların hayâl ve şiir ilişkisine dair incelemeler için bk. Ayşe Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Doktora Tezi 2009, MÜSBE.

⁵⁷ İbrahim Medkûr, 'Fârâbî', *İslam Düşüncesini Tarihi* içinde (çev. Osman Bilen), İstanbul, II, 81-82.

⁵⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Fennü's-şî'r*, s. 161; ayrıca bk. *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 55, 56.

içeren bir bütündür. İnsani mertebelerin en üstünü ve şerefli, bütün insani melekelerle en yetkin düzeyde sahip olan ve herhangi bir öğrenim ve öğretime gerek olmadan bilgi sahibi olabilen peygambere ait bir bilinç derecesidir. O, çok güçlü bir akli kuvvet ve sezgi ile ilk ma'kullerden ikincilere olağanüstü bir hızla intikal eder ki bu Faâl Akılla ittisalın şiddetinden olup, böylece geçmiş, şimdi ve gelecekteki her şeyi bir anda öğrenip kavrayan “Kudsî Akıl”, yani nebevî şuur derecesine yükselmiş olur. İkinci olarak nebinin uykuda ve uyanırken mükemmel olarak işleyen bir muhayyile gücü vardır ki O bu sayede semâvî akıllar ve nefislerle irtibat kurabilir. Bundan sonra peygamberlik misyonunda mutlaka bulunması gereken teorik ve pratik yönler ortaya çıkar. Bunların birincisi, insana Allahın varlığı, vahiy ve ahirete dair temel iman ilkelerini öğretmekle sonsuz kurtulaşa ulaşmalarını temin etmek, ikincisi de dinin pratikleri ve uygulamalı yönlerini göstermektir. Ancak peygamber, bütün bunları kolay anlaşılabilen misâllerle anlatır. Aksi halde halkın zihni karışır ve inançları bozulur.⁵⁹

Burada İbn Sînânın felsefî siteminde hayâl olgusunu incelemek için işaret edilmesi gereken bir başka nokta da kozmolojik açıdan semâvî nefisler yani “melekût” âleminin konumudur. Bu âlem, İbn Sînâ’dan sonra İsrâkî gelenekte de önemle vurgulanacağı gibi, faal muhayyilenin bizzât algıladığı bağımsız tasavvurlar, misaller âlemidir. Bu âlem vasıtası ile peygamberler ve velilerin müşâhedeleri doğrulanır ve güvenilirlik kazanır. Yine bu âlem vasıtası ile bir anlamın diğerini simgelediği “vahiy anlamlarının çokluğu” ve “ba’sü ba’de’l-mevt”in anlamı açıklanabilir.⁶⁰

Görüldüğü gibi filozoflar, mütehayyile gücü ve temsilî dil arasında bir bağ kurmaktadır. Ancak özelde Gazzâlî genelde sûfîlerin anlayışlarından önemli ölçüde farklılaştıkları noktalar vardır. Bunlar, mütehayyile gücü bağlamında bakıldığında, filozofların mütehayyileyi aklın ve müfekkire gücünün emrine vermeleri ve epistemolojik olarak daha aşağı bir noktaya yerleştirmeleridir. Sûfîler ise –Gazzâlî de de olduğu gibi– hayâl gücünü kalbin veya ruhun emrine verirler. İbn Sînâ “misâl âlemi” anlayışıyla sûfîlere büyük ölçüde yakınlaşmışsa da hayâl fenomenini Gazzâlî’de olduğu gibi âlemin kendine ve dolayısıyla da dilin kendisine hasretmemiştir. Bize göre bu durum, filozoflarla sûfîlerin dil-varlık ve düşünce ilişkisinde ayrıştıkları en önemli noktadır. Filozofların metafizik bilgiye ulaşmada hiyerarşik olarak en üste yerleştirdikleri “burhân” son tahlilde dil olmadan da yani vahiy ve şeriat olmadan da gerçekleşebilir. Zira burhândaki dil, başka bir işaret ile yerinden ayrılacak soyut bir işaretten ibarettir. Oysa

⁵⁹ İbn Sînâ, *Şifâ, İlahiyyât* (nşr. George Anawati, Said Zâyed), Kahire 1960, II. s.441–442.

⁶⁰ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986, s. 238-239. Corbin’in yorumunun eleştirisi ve İbn Sînâ’nın mütehayyile gücüne dair yorumları için ayrıca bk. Dimitri Gutas, “Sınırları Olmayan Akıl: İbn Sînâ’da Mistisizmin Mevcut Olmayışı Üzerine” (çev. Cüneyt Kaya), *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (İstanbul 2007), s. 331 vd.

sûfilerde, marifetin, sezgi, keşf, zevk, müşâhede ve ittihad olmasına nisbetle onun esası “rüyâ”dır, rüyâ da bir tahayyül çeşididir.⁶¹Rüyâ ve hayâl, bize şiir, ilham ve vahyi birlikte anlama imkânı sunduğu gibi, filozofların aksine vahiyden, Kur’an’dan ve şeraitten başlamak gerektiğine de işaret eder.

Bu noktadan, Gazzâlî’nin sunduğu “özel” sülûk tecrübesini incelemeye geçebiliriz. Zira bu sülûk/ yolculuk aynı zamanda Kur’anî ilimlerde dil ile yolculuktur ve tasavvufi yorumun iki yönünü yani Kur’an yorumu ve tecrübenin yorum yoluyla dile getirilmesini birleştirmektedir. Bu yolculuk, aynı zamanda Kur’an yorumu ve tecrübenin yorum olarak dile getirilmesinde ortaya çıkan yöntem probleminin epistemolojik yönünü ontolojiye bağlayarak çözmeye çalışmaktadır.

Sülûk Yoluyla Ontoloji ve Epistemolojinin Birleştirilmesi

Gazzâlî düşüncesine göre, bütün düşünme faaliyetinin, konuşmanın ve yazının kendisiyle açıklanabileceği⁶² Kur’an’dan elde edilebilecek ilimler, kabuk ve öz ilimler olarak ikiye ayrılır.⁶³ Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*’da Kur’anî ilimleri öncelikle üçlü bir derecelendirme ile alır. Bu derecelendirme, zâhirden bâtına doğru, kabuk (kışr), sedef ve inci şeklinde oluşturulur. Gazzâlî, kişinin öze ulaşmak için kabuğun ötesine “Sırât-ı Müstakîm’e girmekle geçebileceğini söyler. Bunu gerçekleştirecek “sülûk” ilmi, sürekli Allah’ı zikirle meşgul olma, dünyadan ve dünyevî meşguliyetlerden sıyrılmayı öngören, tasavvufi bir yapıdadır. Ancak sülûk, Gazzâlî’de, özellikle *Cevâhirü’l-Kur’ân*’daki gösterdiği Kur’an tecrübesinin yapısı dikkate alındığında, aşamaları epistemolojiye dayalı bir sülûk olarak karşımıza çıkar.

Kur’an’ın kabuğunun ötesine geçip onun özüne nüfuz etmek için kabuktan yani zâhirden başlamak gerekir. Yorum yoluyla kabuktan öze doğru gerçekleşen bu geçiş, -ilâhî “yazma”nın mertebelerine uygun bir şekilde-⁶⁴ duyu ve şahadet âleminde gayb ve melekût âlemine, kalple gerçekleşen hayalî yükselmeye paralel olarak vukû bulur. Duyu âleminde melekût âlemine geçiş, “hayâl” bölgesi yani kuvve-i mütehayyile üzerinden gerçekleştiği gibi, “yorum” aracılığıyla Kur’an’ın yüzeyinden özüne geçiş de yine hayâl üzerinden gerçekleşmektedir. Rüyâlar, bu iki âlemin kesiştiği “hayâl” bölgesini ve dolayısıyla da rüyânın yorumunda olduğu gibi Kur’an yorumunun da kabuktan öze veya suretten mânâyâ geçişin nasıl olduğunu açıklamak için önemlidir.

Öte yandan metnin kabuğu, yani zâhiri, dilsel düzeydeki kelimeleri, özü ise

⁶¹ Abdü’l-Celil b. Abdü’l-Kerim Sâlim, *et-Te’vil inde’l-Gazzâlî: Nazariyyeten ve Tatbiken*, Tunus 2000, s. 137-138.

⁶² Gazzâlî, *el-Meârifü’l-akliyye* (nşr. Ali İdris), 1988, s. 102.

⁶³ Gazzâlî, *Cevâhirü’l-Kur’ân*, s.18-20.

⁶⁴ Gazzâlî, *el-Meârifü’l-akliyye*, s. 101-107

bâtınî anlamlarıdır. Zira her bir kelimedede, şehâdet âlemi ile gayb ve melekût âlemi arasında benzerlik ve ilişkiyi kavrayabilen kimsenin kavrayacağı, gizli mânâyâ ilişkin bir takım “işâretler” vardır ve şehâdet âlemindeki her şey, mutlaka melekût âlemine ait ruhânî bir şeyin benzeridir. Bunlar, sûret ve kalıp bakımından, birbirinin aynı olmasa da, ruh ve mânâ bakımından birbirinin aynısıdır. Şehâdet âlemindeki cismânî örnek (mesel), melekût âlemindeki ruhânî mânânın (memsûl) kapsamına girer. Bu sebeple, dünyada Allah’a götürülen yolun konaklama yerlerinden biri olan ve insan hakkında zorunlu bulunan bir alan vardır. Bu da şeriat ve fıkıh alanıdır. Zira kabuk olmadan öze ulaşılması nasıl imkânsızsa, aynı şekilde nesnelere dünyasına özgü misâl olmadan ruhlar âlemine yükselmek de imkânsızdır.⁶⁵ Bu uygunluğu Gazzâlî çeşitli örneklerle açıklar.⁶⁶

Daha önce açıkladığımız gibi hayâl âlemi ve rüyâ, gayb ve melekût âlemi ile duyu ve şehadet âlemi arasında ara bir âlemdir. Birincisinde ancak “misâller”, ikincisinde ise bu misâllerin sûretleri bulunur. Duyu ve şehadet âlemindeki her bir sûretin, gayb ve melekût âleminde ruhî bir “misâl”i olduğuna göre hayâl âlemi de, mânevî ve ruhî misâllerin (memsûller) duyusal kalıplara büründüğü bir ara âlem olarak anlaşılır. Ancak hayâl âlemi, başlıbaşına bir âlem olmaktan ziyade “kara ve deniz arasında gidip gelen bir gemi gibi”⁶⁷ her iki âleme de sınır gibidir.

Bu tarz bir anlayışta dil, mânevî olanın maddî bir kalıba dökülmesini ve onun şekle sokulmasını sağlayan bir aracı temsil eder ve Kur’an, dilsel varlık düzleminde ele alındığında şehâdet âlemine ve hayâl âlemine tekabül eder. Bu durumda da Kur’an’ın ibareleri, uyuyan kimsenin uykusunda gördüğü misâller ve suretler gibidir ve tâbir gerektirir:⁶⁸

Bu ifâdelerden, dilsel varlık düzlemi açısından Kur’an lafızlarının, bir kimsenin uykusunda gördüğü suretler gibi, içinde gizli olan mânânın açığa çıkarılması gereken maddî sûretler olarak ele alındığı anlaşılmaktadır:⁶⁹ Gazzâlî, “Mü’minin kalbi, Rahman’ın iki parmağı arasındadır,” hadis-i şerifini açıklarken, burada geçen parmak kelimesinin gerçek anlamının, “süratli bir şekilde bir şeyi değiştirme kudreti” olduğunu söyler. Zira “mü’minin kalbi, Allah’ın hidâyeti ile şeytanın saptırması arasındadır. Biri onu doğru yola iletir, diğeri saptırır. Sen nasıl ki parmağınla eşya üzerinde değişiklikte bulunuyorsun, Allah Teâlâ da iki parmağı

⁶⁵ Ebû Zeyd, *İlâhî Hutûbm Tabiatu*, s. 322; krş. *Cevâhiri’l-Kur’ân*, s. 28-29.

⁶⁶ Gazzâlî, *Cevâhiri’l-Kur’ân*, s. 29.

⁶⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 311.

⁶⁸ Gazzâlî, *Cevâhiri’l-Kur’ân*, s. 13.

⁶⁹ Ebû Zeyd’e göre, böylece dil, “delâlet” alanından çıkarak mânâ ve ruhlar âlemi olan misâller âleminde gizli ve örtülü bulunan hakikatlere yönelik sembollere dönüşür. bk. *İlâhî Hutûbm Tabiatu*, s. 325. Ebû Zeyd’in bu tesbiti doğru ve önemlidir. Ancak o, bu tesbiti Gazzâlî’yi eleştirmek için kullanır ve bu noktada düşüncesinin ulaştığı sonuçlara katılmadığımızı ifade etmemiz gerekmektedir.

ile kulların kalplerinde dönüşüm gerçekleştirir.”⁷⁰

Gazzâlî'nin parmağın hakiki anlamının dönüştürmek/değiştirmek olduğu şeklindeki düşüncesini, “dönüştürmenin” yalnızca parmağın fonksiyonlarından biri değil, onun özü ve hakikati olduğu esasına dayanarak kabul etmemiz gerekir. O halde “dönüştürme” hakikî ve öz anlam, “parmak” da mecazî diyebileceğimiz bir sûret olarak anlaşılmaktadır.⁷¹ Ancak Gazzâlî, hemen bu noktada yeniden devreye girerek bu dönüştürmenin anlamının ancak “özel” kimselere açılacağını ima eder. Zira bunu, mülk ve melekût âlemleri arasındaki gizli ilişkiyi bilen kimse kavrar.”⁷²

Kur'an'la ilişkide ortaya çıkan ve gerçekleşen bu dönüşüm, lafızların dış yüzeyinin arkasında gizli olan hakikatlerin ve temsillerin içeriklerinin açığa çıkması, diğer bir ifâdeyle zâhirin bâtına dönüşmesi, mânânın açığa çıkarak suretin gizlenmesidir. “Gerçek yorum”, âhirette gerçekleşir ve Kur'an'ın hakikati açığa çıkar. Bunun anlamı, kabukların ortadan kalkmasıdır: “Bu âlemde sûretler, mânâlara baskın olup mânâlar, suretlerde saklıdır. Ahirette ise suretler mânâlara tabi olacak ve mânâlar ön plana çıkacaktır. Bundan dolayı herkes manevî sureti üzere haşrolunacaktır. Buna bağlı olarak, insanların şereflerini zedeleyen kimse hırslı bir köpek suretinde, onların mallarına karşı aşırı tamahkâr olan kimse bir kurt suretinde, onlara karşı kibirlenen kimse bir kaplan suretinde, liderlik düşkünü olan kimse de aslan şeklinde haşrolunacaktır.”⁷³

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, yorumun “mecâz” yerine, hakiki anlamın karşısına konan “temsil” ile gerçekleşmesidir. Bu ayırım, onun zâhir-bâtın için kullandığı, “kabuk-öz” metaforuna da daha uygundur. O halde, Gazzâlî'nin delâletler bazında gerçekleştirdiği değiştirme işlemini de bu şekilde anlamak gerekir.

Gazzâlî ayrıca *Cevâhirü'l-Kur'an*'da, deniz, sahil, kök, dalga, yakut, öd, tiryâk gibi tabiattan alınmış dilsel formları kullanır. Bu kullanımlar yalnızca Kur'an'ın metni düzleminde değil, genel olarak dil düzleminde Gazzâlî'nin zâhir ile bâtın arasındaki ilişkiye yönelik anlayışının yapısını bize göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁴ Ancak zâhirden bâtına geçiş, kelimelerin hakiki delâletlerinden temsile geçiş değil, temsilden hakiki anlama/zâhire geçiştir. Zira aslanan gaybî anlam yani memsûldür. Kelimenin lafzî manası, hakiki delâleti, onun yalnızca soluk bir

⁷⁰ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, s. 29-30.

⁷¹ Ebu Zeyd, *İlâhî Hitâbm Tabiatu*, s. 325.

⁷² Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, s. 31.

⁷³ Gazzâlî, *İhya*, I, 71.

⁷⁴ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbm Tabiatu*, s. 328. Ebû Zeyd, bu önemli tesbitini de yine bir eleştiri vesilesine çevirmektedir. Bu nedenle yukarıdaki dipnotta da dikkat çektiğimiz gibi, onun tesbitlerinin önemli olduğunu ancak bu tesbitleri yorumlama da yanıldığını düşünüyöruz.

gölgesidir.⁷⁵

Gazzâlî'ye göre ma'rîfetullâh bilgisindeki ilerlemenin yöntemi, fiillerden sıfatlara, sıfatlardan da Zât-ı İlahî'ye yükselme şeklinde olmaktadır. Allah'ın zâtının bilgisi, ma'rîfetullaha ait ilimlerin en üstünü olduğundan, o, çoğu akılların kavrayamayacağı bir ilimdir. Hz. Peygamber bile fiillerden sıfatlara, ondan da Zât'a geçiş yapmış ve en nihâyet aczini itiraf etmiştir. Gazzâlî'nin Kur'an karşısındaki tutumu, Kur'an'ın işlevinin, sadece sosyal ve beşerî bir işlev olmaktan çıkarılarak, acziyeti itirafın yani hayretin, bilginin son aşaması ve nihai gâyesi hâline geldiğini de gösterir.⁷⁶

Gazzâlî'ye göre İlâhî hitâbın nihâi amacı, kelâmcılarda ve diğer yorum geleneklerinin çoğunda olduğu gibi, sadece topluma yönelik değildir. Aksine, öncelikle kişinin bireysel varoluşunu ve kurtuluşunu gerçekleştirmeye yöneliktir. O halde bu hitâbtan çıkarılacak en önemli ilimlerden birinin de bireysel bir seyr-i sülûk yöntemi olması yani öz/bâtın ilimlerinin ikincisi, Allah'a giden yolculuğun bilinmesi ya da diğer bir ifâdeyle, parlak inci olan "sırât-ı müstakîm'in" öğrenilmesi olmaktadır.⁷⁷

Gazzâlî'ye göre, sürekli Allah'ı zikretmek ve nefis ve hevâya muhalefet etmek, uzlet içinde ve her şeyle ilişkisi kesip yalnızca Allah'la meşgul olmak, çeşitli aşamalarla, duyu ve şehadet âleminden gayb ve melekût âlemine intikale, diğer bir ifâdeyle, mânâ ve ruhlar âlemiyle bütünleşip sûret ve bedenler âlemini terk etmeye yol açar. Bu intikal aracılığıyla, zâhirden bâtına geçilir ve böylece zâhirî tefsir düzeyi aşılarak bâtını ilimlere kavuşulur. Böylece, kabuğun altında gizli bulunan sırların keşfedilmesiyle birlikte Kur'an'ın yorumu da gerçekleşir. Ancak bu yolculuk olmaksızın, mârifetullaha ulaşılması ve maddî âlemin ötesindeki gayb ve melekût âlemlerine geçilmesi imkânsızdır.⁷⁸ Bu iki âlem -şehadet âlemi ile gayb ve melekût âlemi arasındaki ilişkinin de nasıl bir ilişki olduğunu da ancak gerçek sûfiler bilebilir.⁷⁹

Bu noktada Gazzâlî, Allah'a yönelik olan bu yolculuğun kişiyi ma'rîfete nasıl götüreceğini ve böylelikle de varlığın ve aynı zamanda da Kur'an'ın sırlarının nasıl açığa çıkarılacağına ilişkin bir sülûk tarzına işaret eder. Onun bu sülûk tarzı üzerinden ontolojiyle epistemolojiyi nasıl birleştirdiğini izleyebiliriz. Zira, şehâdet âleminden gayb ve melekût âlemine, bedenle değil ruh ve kalple geçilmektedir. Bu geçişin tamamlanması ise ancak insanın beden, duyu ve bunlara bağlı isteklerinin ruh ve kalp üzerindeki egemenliğinin en aza indirgenmesiyle mümkün olmaktadır. Bundan sonra sâlikin,

⁷⁵ "Hakiki delâlet", ifadesi, burada nahiv ve belâgat terimi olarak kullanılmakta ve "Hakikat" anlamında kullanılmamaktadır.

⁷⁶ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, s. 307.

⁷⁷ Gazzâlî, *Cevâhiri'l-Kur'ân*, s. 12.

⁷⁸ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, s. 310-311.

⁷⁹ Gazzâlî, *Cevâhiri'l-Kur'ân*, s. 11-12.

kalbini yerilen sıfatlardan arındırması gerekir ki, Gazzâli *İhyâ'*da bunu uzun uzadıya anlatmıştır. Bu yolla kişinin kalbi parlar, ruhu arınır ve böylece kalbinde hakikatler zuhur eder. Bu şekilde şehâdet âleminde gayb âlemine geçiş gerçekleşir ancak bu, mekânsal değil, manevidir. İşte, Allah'a yapılan yolculuk budur.⁸⁰ Bu yolculuk, aslında temsilî bir durumdur. Zira ne yolcu tarafından, ne de kendisine yolculuk yapılan tarafından bir hareket söz konusudur. Çünkü ikisi bir aradadır. Hatta tâlib ile matlûbun durumu aynada mevcut olan imajın durumu gibidir, gerçekte olup biten şey, sadece aradaki örtünün kalkmasıdır.⁸¹

Gazzâlî'nin tarif ettiği bu tecrübe aynı zamanda onun *Munkız*'da anlattığı “nur tecrübesi”yle paralellikler taşır. Nur tecrübesi, doğrulanabilir ve yanlışlanabilirlikten azâde bir tecrübeyi işaret eder. Zira nur içinde keşfedilecek şey, bizzat varlığın kendisidir ve böylece Gazzâli, akli varlığa, epistemolojiyi de ontolojiye tabi kılmaktadır.⁸²

Görüldüğü gibi mücâhede neticesinde kalpte gerçekleşen tecellinin, sûfîyi, duyu ve şehâdet âleminde gayb ve melekût âlemine taşır ve bu taşıma, yalnızca iki âlem arasında aracı konumundaki hayâl âlemi üzerinden gerçekleşir. Hayâl âlemi, melekût âleminin (yüzeve) en yakın noktası, özün en dış kabuğudur. Sıradan birisi, hayâl âleminin kendisine sunduğu (şehâdet ve melekût âleminde oluşan) karışımın sınırlarında durduğunda, “narın ancak kabuğunu, insana özgü acayipliklerden de yalnızca derisini görür.” Ancak kalbinde Hakk'ın tecelli ettiği ârif-sûfî, bu ara âlemi geçerek ruh ve mânâlar âlemine ulaşır. Bu şekilde o, “kabuğu” aşır “öz”e, duyu ve şehadet âlemini aşır gayb ve melekût âlemine, dünyevi ilimlerden de uhrevi ilimlere intikal eder.⁸³

Yine bu geçiş, psikolojik düzeyde hayâl âlemi vasıtasıyla gerçekleşirken, epistemolojik düzeyde ise kabuk ve yüzey ilimleri aracılığıyla gerçekleşmektedir ki, bu ilimler ses ve mahreçe hitap eden Kıraat ilminden yani en alt düzeyden başlayıp en üst düzey olan zâhirî tefsir düzeyine doğru sıralanmaktadır. Zâhirî tefsir, ilimler alanında duyular âlemi, varlık tasavvuru noktasında ise hayâl âlemi mesabesindedir. Sûfî, melekût âlemine geçişi gerçekleştirdiğinde şüphesiz –onu anlayıp yorumlayarak- zâhirî tefsir düzeyinden Kur'an'ın özüne, cevherlerine ve incilerine geçişe de güç yetirebilmektedir.⁸⁴

Gazzâlî'ye göre, ma'rîfetullâh ve srât-ı müstakim, ilimlerin en üstünü olmaları hasebiyle yakutları ve incileri temsil ettiklerinden ve hatta gerçekte Kur'an'ın

⁸⁰ Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'an*, s. 12.

⁸¹ a.g.e., s. 14

⁸² Burhanettin Tatar, “Gazzâlî'de Metin-Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4 (Ankara 2000), s. 435.

⁸³ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 311.

⁸⁴ Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 311.

cevheri ve en özü olduklarından, en üst tabakadaki ilimlerin sonuncusu da “vusûl’ün bilinmesi” olacaktır. Bununla, dünyadaki sülûke göre ahirette âkıbetin bilinmesi kastedilmektedir.

Gazzâlî’nin sınıflamasında dünyevî ilimlerin bu ilimler sıralamasının en altında, ma’rifetullah ve ma’rifetullaha götüren yolun bilgisi olan uhrevî ilimlerin ise bu sıralamanın en üstünde olduğu görülmektedir. Dünyevî ilimlerle âhîret ilimleri arasında da birtakım ilimler vardır ki, bunlar iki ilim türü arasındaki orta bölüme tekabül ederler. Bu ilimler, Kur’an’ın öz ilimlerinin en alt tabakasıdır. Gazzâlî, Kur’an kıssaları, kelâm ve fikhî bu orta ilimler kategorisine dâhil eder. Bunun sebebi mesela fikhin, Allah’a götüren yolun konaklama yerlerinin imârına dair bilgiye, kelâmın da bu yolcuları hastalıklardan korumaya götürüyor olmasıdır.⁸⁵ Gazzâlî’nin de belirttiği gibi, *İhyâ’ü ulûmu’d-din* kitabı, biçimi, bab ve fasıllarının sınıflanması açısından fıkha dair bir kitap gibi gözükse de, bu onun yalnızca dış görünüşü itibarıyla böyledir. Çünkü onun muhtevası, adeta “ahirete götüren yolun kavranması”yla ilgilidir. Dünyevi ilimlerden biri olan fıkıh ilmi ile “Allah’a sülûk”a dair olan *İhyâ* arasındaki benzerlik, içerik bakımından değil, görünüm bakımındandır. Zira fıkıh, hazırlık niteliğinde bir ilimdir ve sülûk ilminin girişi olarak kabul edilir. Bu sebeple de o, Gazzâlî’nin tasnifinde en alt tabakada yer alır.⁸⁶

Gazzâlî’nin anlattığı bu sülûk tarzının Kur’anî ilimler düzeyinde kazandığı anlam, onu epistemolojiye bağlamaktadır ve Kur’an’ın kabuğuna ait sınırların ötesine geçip onun özüne nüfuz etmek dikey/ontolojik bir hareketle yükselmeyi gerektirmektedir. Bu yüzden de en alt seviyeden yani insani bilgi düzeyinden hareket etmek zorunludur.

Gazzâlî’nin burada vurguladığı bireysel Kur’an tecrübesinin herhangi bir gelenekle – ki bu kendinden önceki tasavvuf geleneği de olabilir- olan ilişkisini sorguladığımızda da, ona göre gelenek içinde taşınan yorum ve açıklamaları devralıp aktarmanın yeterli olmadığını görürüz. Zira bu yorumların nereye vardığını yahut varabileceğini söyleyebilmemiz için kendi Kur’an tecrübemizi yaşamış olmamız şarttır: “kendi başımıza şevkli, uyanık ve diri olmamız, başkalarının uyarmasıyla elde edilen neşeden daha büyüktür.” *İhyâ*’nın **Kur’an Okumanın Âdâbı**⁸⁷ başlıklı bölümü de bu tecrübenin en güzel örneklerinden biridir.

Gazzâlî’nin irfânî yorum anlayışında, metni anlayışımıza gelenek aracı olmaz, tersine geleneği anlayışımıza metni tecrübemiz aracılık eder. Onun yorum anlayışı, bir tecrübe hermenötüğüdür, ancak burada bu tecrübeyi, mümkün olduğu kadar öznelci olmayan bir anlamda anlamamız gerekmektedir. Dolayısıyla onun yorum

⁸⁵ Gazzâlî, *Cevâhiri’l-Kur’ân*, s. 15-16.

⁸⁶ Ebu Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, s. 314.

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 493-530.

tecrübesinin gaye ya da etkisi, geleneğin yerine geçen yeni yorumlar ortaya koymak değildir. Gazzâlî örneğinde irfânî yorum, bir “techne” değil, bir uygulama (praxis)dır, bir hayat tarzıdır. Onun görevi, metnin anlamını açmak değil, metnin ifşa ettiği üzerinde bir ömür boyu teemmül ve tefekkür etmektir.⁸⁸

Sonuç: Şiir Yorumundan “Şiir Olarak Yorum”a

Giriş bölümünde de işaret ettiğimiz gibi tasavvufî/irfânî yorum ve yöntem problemi, çok boyutlu bir meseledir ve birçok ayrıntılı çalışmayı gerektirir. Bu çalışmada, meseleyi Gazzâlî’nin şiir anlayışı ve teklif ettiği bireysel Kur’an tecrübesinin paralelligi çerçevesinde ele almayı denedik. Gazzâlî’nin sûfilerin şiirsel ibâreleri yorumlamada muhâtaba verdiği özgürlüğün çözümlenmesi, hem poetika hem de tasavvufî ibârelerin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki birçok probleme ışık tutmaktadır. Bu çözümlenme, sûfilerin yorum meselesine “yöntem” fikriyle sınırlandırılmayacak ontolojik bir öncelik verdiklerini de göstermektedir. Ancak dikkat edilmesi gereken en önemli nokta, yorumcuya verilen özgürlüğün, anlamı muhatabın bakış açısına indirgemek demek değil, ibârelerin ifşa ettiği üzerinden, keşfedilendeki varoluşsal tecrübeyi öncelemek mânâsına geldiğini görmektir. Kur’an söz konusu olduğunda bu tecrübe, bir yöntem değil, hayat tarzı ve ahlak olarak, şiir söz konusu olduğunda da benzer şekilde kişinin hâli esas alınarak değerlendirilir.

Çalışmada vurguladığımız gibi, tasavvuf, İslâm düşüncesi içindeki diğer üç alanın aksine şiirin düşünceyle olan bağına kurmada önemli bir adım atar. Bu bağ, hem şiirsel ibârelerin nasıl yorumlanacağına ilişkin açıklamalarda hem de bireysel tecrübenin şiir olarak tezâhür etmesinde izlenebilir. Şiir ve düşünce ilişkisindeki önemli adım da büyük ölçüde sûfilerin hayâl fenomeni üzerinden dil ile kurdukları bağda açığa çıkar.

Tasavvufî anlamda hayâl, gayb alemine ait olan ruh ile şehâdet âlemine ait olan his arasında bir aracıdır. O, şiirsel temsiller için bir kaynak olmasının yanı sıra bir nurdur. Nur olduğu için, hata da etmez. Çünkü hata (yanlış), hüküm ürünüdür ve ihbârî dilin sonucudur. Hayâl ise hüküm doğurmaz. Hata, hüküm verme gücü olan akılda vardır. Dolayısıyla akıl, hayâlin ortaya koyduğu şeyi anlamada yanılabilir. Bu nedenle hayâlî ibâreleri, şiiri ve sûfilerin ifadelerini akıl ile muhakeme etmek ve bütünüyle çözümlenmek, anlamlarını tüketmek mümkün değildir.

Diğer disiplinlerde ve Meşşâî filozoflarda, şiir ve düşünce yahut bilgi arasındaki ayrım, şiirin yanıltıcı ve “bir çeşit yalan” olduğu kabulünden kaynaklan-

⁸⁸ Gerard. L. Burns, “Gazzâlî’nin Tasavvufî Hermenötiği” (çev. Turan Koç), *İslâmî Araştırmalar*, XIII/ 3-4 (Ankara 2000), s. 427.

maktadır. Oysa Gazzâlî örneğinde gördüğümüz gibi, sûflere göre bu yanıltma, şiirin sadece aldatıcı duygulara dayanmasından değil, aynı zamanda belirli bir sistem içerisine alınması mümkün olmayan bir yolla düşünmesinden dolayıdır. Şiir istiârelerle kurulur, misâl ve remizlerle düşünür ve “istiâreler yoluyla başka mânâlara hamledilmeyecek bir söz yoktur.” Şiir, böylelikle epistemolojik sistemlerin eksikliğini göstererek onların küllî bilgi sunmadaki gücünü sorgular ve onları aciz bırakır. Bir anlamda, ontolojiyi epistemolojiye önceler. Platon’dan beri felsefenin şiirle olan geriliminin muhtemel sebeplerinden biri de budur.

Yine Gazzâlî örneğinde gördüğümüz gibi, tasavvufî tecrübede, temsilin ve istiârenin, “mazmûn” kelimesinin modern çalışmalarda iddia edildiği gibi, yüklenecek belirli bir anlamı, geçmişi yoktur. Temsilî dil, sûflerde, kıyastan doğan bir benzetme değildir. Aksine, hayâl üzerinden gayb ve şehâdet aleminde olan iki şeyi birleştiren ve daima yöntemi önceleyen ontolojik bir yapıdadır. Misâl, kelimenin zâhirî delâletinden daha “hakikîdir”. Bu şekilde yazılan bir şiirin belli bir formu, biçimi olmadığı gibi belirlenmiş anlamlara indirgenmesi de mümkün değildir. Çünkü onun şekli, daima “bir şeyin” şeklidir ve tezâhürler tekrar etmez. O, geçmişi olmayan yahut geçmişi hep yeniden üreten sürekli bir başlangıç gibi her kişinin tecrübesinde yeni anlamlar kazanır. Belki de bu nedenle sûfler, şiirde olduğu gibi, Kur’an yorumunda da belirli bir tefsir yöntemi önermezler ve hatta baştan sona bir Kur’an tefsiri yapmamaya özen gösterirler.

Sûflere göre, bilgi ve varlık konusunu içine alan sorular birbirinden ayrı değildir. Dolayısıyla yukarıda incelediğimiz şekilde, Gazzâlî, sâlikin aşk şiirlerini ve bu şiirlerde geçen ibareleri şiirleri dinlerkenki irfânî tecrübesini ne psikolojik açıdan ister varoluşsal bakımdan çözümlene konusu etmeye gerek görmez. Böylelikle o, bize göre, bu ibarelerin belirli anlamlara indirgenmesi tehlikesini de engellemeye çalışır.

Gazzâlî’nin şiir konusunda söylediklerini Fârâbî ve İbn Sînâ’nın görüşleri ile karşılaştırdığımızda ise önemli bir fark ortaya çıkar. İlk bakışta Gazzâlî’nin yaklaşımı, filozofların “şiirsel sözün ne yanlış ne de doğru olduğunu söyleyemeyeceğimiz” anlayışının devamı gibi görünmektedir. Buradaki fark, muhtemelen, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın şiiri sadece “kavl” olması açısından bilgi konusu etmeleri, muhâtabın anlayış durumunu dikkate almamalarıdır. Her ne kadar filozoflar, şiirin estetik değerini muhatabta oluşan değişim ve heyecana bağlamış olsalar da meseleyi epistemolojik olandan ontolojik olana taşıyamamış yahut taşımamış gibi görünmektedirler. Bunun sonucu olarak da şiir, varlığın bilgisine ulaşmada “burhân” a göre eksik ve kusurlu bir yöntem olarak en alt düzeylerde kalmıştır. Aslında burhân, filozoflarda şiirle değil, cedel ve muğâlata ile kıyas edilebilir. Filozofların şiiri kıyasa dahil etmeleri mecâzendir, çünkü onlara göre şiirin amacı tasdik değil, tahyîdir ve etkileyici olması esastır. Bu sonuç, onların bir anlamda Aristo’nun “katarsis” anlayışını benimsediklerini gösterir. Zira felsefî bilgiye karşı

şii bir tehdit olarak gören Platon'un aksine Aristo, katarsis açıklamasına dayanarak şii epistemolojiden ayırır ve bir arınma aracı haline getirir.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi filozofların metafizik bilgiye ulaşmada hiyerarşik olarak en üste yerleştirdikleri "burhân", son tahlilde dil olmadan da gerçekleşebilir. Zira burhândaki dil, başka bir işaret ile yerinden ayrılabilir soyut bir işaretten ibarettir. Oysa sûfilerde, marifetin, sezgi, keşf, zevk ve müşâhede olmasına nisbetle onun esası "rüyâ"dır. Rüyâ da bir hayâl çeşididir.

Rüyâ ve hayâl, bize şii, ilham ve vahyi farklarıyla ancak birlikte anlama imkânı sunar. Marifette âlem ve varlıklar insan için bir tahayyüldür ve bu tahayyül de ancak dilsel bir yolculukla gerçekleşebilir. Bu dilsel yolculuk, Gazzâlî örneğinde, vahiy ve Kur'an tecrübesinden başlar ve yine onunla nihayete erer. Öte yandan bireysel tecrübede tahayyül edilen, zorunlu olarak konuşmayı gerektirir ve bu herhangi bir tür söz ile değil, rumuzlu ve temsili bir söz ile olur. Tahayyül de bu bağlamda kelimeler yoluyla aracılığıyla öze, zâta ve varlıklara doğru yapılan bir yolculuk haline gelir. Zira sûfiler, sadece tenzihi esas alan kelâm ile felsefenin dili yerine tenzihi ve teşbihi birleştiren bir dili tercih ederler. Dilin bizzat kendisini hayâle dönüştüren bu durum bize, sûfilerin neden daha çok şii ve temsillerle konuştuklarını da anlama imkânı sunar. Ayrıca bu dil, tasavvufun herhangi bir yöntem, gelenek yahut nazariyeye yahut sûfilerin şiiirlerindeki temsillerin belirli anlamlara indirgenmesinin önündeki en önemli engel olarak varlığını korur ve aksi iddialar, tasavvufun felsefe ile eşitlenmesinden neş'et edecek sorulara cevap vermekle yükümlü olurlar.