

Gazali'nin Tasavvufi Hermenötüğü*

Gerald L. BURNS*
Çev: Turan KOÇ**

Hikaye 1950'lerde başlar. Kur'an'ın geleceği ile ilgili olarak derin bir kaygı duymaya başladığım yıllardı. Ellili yılların sonlarına doğru, ilkeli bir biçimde, Kahire'de düzenlenen Kur'an "okuma" toplantılarına katılma ve o günlerin önde gelen hafızlarından bazılarının tilavetini dinleme fırsatı buldum. Tilavetleri dinledikçe, öylesine marifetli ve bilgili ve muhtemelen aynı nitelikte halefleri bir daha gelmeyecek olan bu hafızların ölümü ile ortaya çıkacak muazzam kaybın İslam dünyası için ne anlama geldiğini acı acı düşünmekten kendimi alamadım. Ne zaman ünlü bir hafızın ölümünden haberdar olsam derin hüzne kapılıyordum; zira biliyordum ki büyük hafızların ses hazineleri çoğu durumlarda haleflere geçmiyor; fakat kendileriyle birlikte, ebedi bir kayıp olarak, mezara gömülüyordu. Kısaca, Kur'an tilaveti sanatı yokolma tehlikesi ayıttaydı.

Lebib el-Said, *The Recited Koran*

mümkün değildir.

Her metin okunmak (*reading*) için değildir. Şüphesiz, metin sözcüğünün kendisi bu fikirle çelişir. Metinsel bir bakış açısından yola çıkan bir söylem hiç de öyle şifreli, gizli(eyic)i; yani girift, ince örülmüş, sık dokunmuş, açılıp katlanan, kurulan ve sarıp sarmalanarak denk yapılan bir ifade değildir ve bunlar ise analitiksel hareketin katı modernist anlamında okunmayı icap ettiren mecazlardır. Metinler, araçsal aklın diliyle karakterize edilmesi bize doğal görünen görevler empoze eder, yani kavrama ve nüfuz etmenin, üstüne çıkıp un ufak etmenin, örtüyü açıp çırılçıplak bırakmanın diliyle. Metin, onu ırcâ ve izah süreçlerine ve sonuçlarına hükmetme, onu istediğimiz gibi eğip bükme imkan ve yeteneğimizle tanımlanan bir şeydir. Oysa durum bir zamanlar bunun tam tersi idi: tefsir ve te'vil işini (*hermeneutical*), aşılmaz duvarlar, gizli mağaralar, sık ormanlar, gizemli koruluklar, sahihsiz sesler, girdaplar, dehlizler, puslar, kör kuyular, mahzenler, perdeler, rüyalar, muammalar, lanetler, rengarenk kıyılarla çevrili bir dünyada risk altında olan bir okurla birlikte bir araştırma macerası olarak anlamak doğal görünürdü. Sözelimi, Kur'an "kıyasız bir ummandır."¹ Bir insanın böyle bir metin konusunda tam yetkili olması

Gerçekten, Kur'an'ın bir metin olduğunu söylemek yeterli değildir. Doğrusu, o, sadece Allah'ın bildiği bir metnin, yani *ummu 'l-kitâb*'in, harfi harfine söyleyecek olursak, "Kitab'ın Anası"nın ezberden okunmasıdır (*Kur'an*).² Allah Cebrail'i bu semavî Kitabı Hz. Muhammed'e okuması için gönderdi ve Hz. Muhammed ise onu hifzederek ve muhtemelen bazı kısımlarını yazı ile kaydetmek suretiyle -zira, her ne kadar Hz. Muhammed'in okuma-yazması yok idiyse de, Zeyd İbn Sabit adında bir yazıcısı vardı- yirmi yılı aşkın bir süre içinde aldı (610-32). Hz. Muhammed gelen parçaları düzenli olarak Ashabına okudu, ve onlar da okunan âyetleri ezberlediler ve bazı kısımlarını yazıya geçirdiler. Ne

* Gerald L. Burns, "The Mystical Hermeneutics of Al-Ghazali," *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven - London, Yale University Press, 1992, ss. 125-36'dan.

** Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. *The Jewels of the Qur'an: Al-Ghazali's Theory*, çev. Muhammad Abul Quasem (London: Kegan Paul, 1977), s.46. Bu kitap Gazali'nin *Kitab Jawâhir al-Qur'an* adlı eserinin çevirisidir.

2. Bkz. Zuhuruf (43):1-4.

Andolsun apaçık Kitab'a,
işte, Arapça bir Kur'an kıldık onu.

Umulur ki anlarsınız;
ve iste, *ummu 'l-kitâb*'dadır o katımızda
gerçekten yüce, hikmet dolu.

The Koran Interpreted'den, İng. çev. Arthur J. Arberry (London: George Allen - Unwin; New York: Macmillan, 1955), cilt 2, s. 199. Öyle görünüyör ki, burada Kur'an'ın tilavet ya da kıraat şeklindeki özel karakteri esas alınarak, onu Tevrat ve İnciller'den ayırdetmek için açık bir çaba sarfedilmiştir. En'am (6):7 âyeti şöyle demektedir: Eger Biz sana bir kağıda yazılmış bir Kitap indirseydik ve elleriyle de ona dokunmuş olsalardı, yine de küfredenler, "Bu apaçık bir sihirden başka bir şey değil!" derlerdi.

Eger gökten indirilmiş yazılı bir metin olsaydı (Allah tarafından kendisine verilen tomarı yiyen Ezeykiyel'i düşünelim) doğal olarak inanılmaz olurdu.

var ki, Hz. Muhammed'in irtihalinden sonra çok sayıda Sahabi savaşlarda şehid oldu ve gerçekten, Kur'an'ın kaybolma ihtimali ortaya çıktı. Bu durum üzerine, Halife Hz. Ebu Bekr, Zeyd İbn Sabit'e, hafızalarda bulunan ve metin olarak kaydedilmiş çeşitli parçaları bir araya toplatarak, derli toplu bir metin haline getirmesini emretti. ("Ben onu yazdım", der Zeyd, "düzgün deri parçalarına, kürek kemiklerine ve hurma yapraklarına.")³ Ama ortada dolaşan başka derlemeler de vardı, ve bunlar arasındaki ufak tefek farklılıklar hangisinin hakiki Kur'an sayılacağı konusunda belirsizliğe yolaçtı. Bunun üzerine Halife Hz. Osman, Zeyd'e, farklı nüshaları Ebu Bekr'in derlemesiyle mukayese etmesini ve mevcut tüm belgelerden resmi bir metin oluşturmasını emretti, yani "Osman nüshası" denen derleme. Arkasından da Hz. Osman öteki gayr-i resmi nüshaların hepsinin imha edilmesi emrini verdi.

Ancak, Hz. Osman nüshası harekesiz bir metin olduğundan, nasıl okunması ya da telaffuz edilmesi gerektiği meselesini açık bırakmıştı: gerçekten, sessiz harflerin hepsini birbirinden ayırdetmek kolay olmadığından, farklı okuma gelenekleri ortaya çıktı; ki burada okuma, çok belirgin bir biçimde, *kıraat* ya da ezberden okuma (*recitation*) anlamına gelir. Hicri 322 (Miladi 932) yılında Ebu Bekr ile Mücahid çeşitli okuma (kıraat) sistemlerini yedi resmi kıraate indirgeydi, ki bunlar Medine, Mekke, Şam, Basra ve üçü de Küfe'ye ait olan okuma şekilleridir. Bu yedi okuma tarzından ikisi nesilden nesile aktarıldı. Tabii, bu arada başka okuma şekilleri de kabul görmüştü; ama esas olarak otoriteye dayanan yedi okuma tarzı, Allah'ın, Kur'an'ı yedi Arap lehçesinde indirdiği fikrine uygun olarak, varlığını sürdürdü. Soykütüklerini Hicri iki ve üçüncü asra kadar geriye götüren resmi okullarda korunmuş olan bu *kıraat* gelenekleri, Kur'an'ın resmi versiyonunu belirlemeye yönelik herhangi bir metinden daha yetkilidir.⁴ Nitekim,

3. Zeyd'in, Kur'an metninin ilk dönem tarihine ilişkin izahi eldedir; başka yerler arasında, Taberi'nin *Commentary on the Qur'an*'i'nda, İng. çev. J. Cooper (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss. 24-27. Zeyd'in açıklamalarının leh ve aleyhindeki delil zayıftır. John Wansborough, Kur'an metninin, en azından iki yüzyıl içinde mevcut şekline ulaştığı kanaatindedir. Bkz. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), özellikle ss. 43-52. Bu arada, John Burton daha Hz. Muhammed'in zamanında bir metnin son derece yerli yerinde olarak tesbit edilmiş olduğu kanaatini taşır. Bkz. *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), ss. 117-89.

4. Lebib el-Said on kıraat geleneği tesbit eder; bunlar *mütevâtir* ve *meshur* diye belli başlı olarak iki kategoriye ayrılır; yani, "hata ihtimalini ortadan kaldıracak kadar yeterli sayıda otoritelerin bağımsız zinciriyle (*esânid*) aktarılmış olanlar," ve "geniş bir şekilde ve çok sayıda insan tarafından aktarılmamış" olmakla birlikte, içinde "hata barındırma ihtimalinden son derece uzak" bulunanlar. Bkz. *The*

Kur'an metninin standart ya da otoriteye dayanan nüshası (*version*), 1923-24 yıllarında Mısır'da yayımlandığında, tüm bibliyografik yöntem kurallarına rağmen, hakim olan *hatt* geleneklerine değil, fakat "kıraat ilmi" (*el-ilmu'l-kirâ'e*)'ne dayandırıldı. Dahası, nasıl telaffuz edilmesi gerektiğini metnin kendisi belirlemez; yani onun nokta ve hareketleri Kitab'ın bizatihi bir parçası değildir ve işte bu yüzden, Kur'an'ı ezberlerken, yazılı metni değil, otorite kurmuş kıraatlerden bir ya da birkaçını hıfz etmemiz gerekir. Buna ilave olarak, Kur'an kıraati *tecvid* diye bilinen bir disiplin tarafından ya da geniz sesleri, nefes, duraklar, başlangıç ve bitişler, hecelerin süreleri vs. de içinde olmak üzere, seslerin çıkarılması ve birbiriyle birleşmelerini düzenleyen kurallar tarafından yönetilir. Hatta öyle ki, kıraatimizin ezgili ya da tilavet ilkelerini gözetip gözetmemesine bağlı olarak daha başka disiplinler de vardır.⁵

Açık ve net bir şekilde ifade etmek gerekirse, *kıraat* Kur'an'ın varoluş tarzını oluşturur; bir metin olarak ise Kur'an, olsa olsa, sadece tınak içinde varolabilir. Her ne kadar metinler (*mushaf*lar: kabaca ifade edilecek olursa, yazıya geçirilmiş olan versiyon ya da nüshalar) sabit ve birbiriyle son derece tutarlı olsa da, Kur'an bir metin olarak tesbit edilemez. Bu, esasa müteallik şifahiğin çok sayıda ve karmaşık hermenötik neticeleri vardır. Sözelimi, Kur'an'ın çevirisi, maddi ya da, diyelim ki, ontolojik yönden imkansız olduğu ölçüde yasaklanmış değildir. Arapça sadece bir yazı dili değil, fakat aynı zamanda yaşayan bir konuşma dilidir, ki Kur'an'ın bundan ayrılması mümkün değildir. Aynı şekilde, Kur'an'ın yorumu da (*tefsir*, *te'vil*) aslında kulağın bir yorumudur; zira tek başına göz okuduğu şeyin ne olduğunu bilemez. Bu, Kur'an'ın incelenmek için olmadığı, dolayısıyla onu araştırmamız ve en küçük ayrıntısı üzerinde teemmül ve tefekkürde bulunmamamız gerektiği anlamına gelmez; fakat daha çok, her bir ayrıntıyla ancak dinleyerek nüfuz edilebileceği anlamına gelir. Bu bakımdan, Kur'an'ı eleştirel bir bakış açısıyla okumanın ne menem bir şey

Recited Koran: A History of the First Recorded Version, İng. çev. Bernard Weiss, M. A. Rauf ve Morroe Berger (Princeton, N. J.: Darwin Press, 1975), ss.53-54. Metin-kıraat ilişkisi konusuna bkz. özellikle Frederick M. Denny, "Exegesis and Recitation: Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety," *Transitions and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa* içinde, ed. Frank E. Reynolds ve Theodore M. Ludwig (Leiden: Brill, 1980), ss. 91-123; ve yine Denny'nin son zamanlarda çıkan yazısı, "Qur'an Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission," *Oral Tradition*, 4, sayılar 1-2 (1989), 5-26. Ayrıca bkz. William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), ss. 79-115.

5. Bkz. Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Austin: University of Texas Press, 1985), ss. 14-31.

olacağı meselesini açık seçik bir şekilde ortaya koymak çok zordur. Eleştirel bir okuma dinlemekten çok sorgulamayı öngörür; yani, eleştirel bir okumada, kendimizi metnin mekanından yansıtarak kendimize ait olan bir mekana, bakış tarzımızın önüne, irdelememizin altına yerleştiririz; kelimesi kelimesine söyleyecek olursak, onu şüpheli bir şey haline getiririz. Ama, açıkça söylemek gerekirse, insan Kur'an'ı böyle (kendisinden uzak bir şekilde) ele alamaz; tam tersine, bir kıraat olarak Kur'an bizi kendisiyle kuşatır, içinde bulunduğumuz mekanı doldurur; dahaşı bizi teslim alır. Bir metnin kendimize maledilmesi ya da içselleştirilmesi olarak bütün okuma hareketi tersine çevrilir. Kavrama, açıp içeri boşaltma, metni çırılçıplak bırakma diye birşey sözkonusu değildir burada. Tam tersine, okuma katılmadır. Kur'an'ı anlamak onda kaybolmaktır.

Bu durumun, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî'nin *İhya'u 'Ulûmi'd-dîn (Din İlimlerinin İhyası)* 'nın sekizinci kitabında geliştirdiği hermenötik açısından ne anlama geldiği konusunda bir şeyler anlamaya başlıyoruz demektir.⁶ Gazâlî (ö. 505 H./ 1111 M.) Yunan felsefesini kesin bir biçimde reddetmek için -ki o bu işi *Tehâfutu'l-felâsife* ya da *Filozofların Tutarsızlığı* adlı ünlü bir eserde yapmıştır- onu iyice öğrenmiş, belki de Batıda en iyi tanınan bir fıkıh alimi ve mütekellimdir.⁷ Gazâlî'nin hayatı, okul bilgisinin temelsizliğini tecrübe etmiş ve bir uzlet, teemmül, tefekkür ve hacc hayatı uğrunda parlak bir hocalık mesleğini terketmiş bilge bir insanın klasik hikayesidir. Otobiyoğrafik mahiyetteki *El-Munkızu mine'd-dalâl* adlı eserinde Gazâlî ruhi bunalımını ve kelim, felsefe ve otoriteye dayalı dinî eğitim(*ta'lim*)'den "tasavvufi yol"a (*tarikât*) geçiş yolculuğunu anlatır; ki bu yolda gaye Allah'la saf, aracısız bir ilişkiye girmek olup, burada insan Allah'ın mutlak varlığını tecrübe etmeye koyulur (yani sözde Birlik ya da *Tevhid* öğretisi denen durumu yaşar).⁸

Bununla birlikte, *El-Munkızu mine'd-dalâl*'in en belirgin özelliği, nebevî çağnyı, ruh hastalıklarını tedavi eden İyi bir Hekimin hayatı olarak niteleyen nübüvvet izahıdır. Gazali görevini, Platon'un hayalperestlerinden

biri gibi, dünyayı reddetmek değil, fakat dünyaya yönelerek onu sağlıklı hale getirmek olarak görmüştür. Bu durum, hâsseten, akademik hayata bir geri dönüş, ve din ile felsefeyi, nebevi ya da tasavvufi yoldan "aklı aşan alanla" ilişkilendirmek suretiyle, onları ihya etmeye girişmek anlamına geliyordu.⁹ Tasavvufun temeli, bilinenle batını (mahrem) bir bağ kurmadıkça, bilginin boş olduğu düşüncesine dayanır. Akıl, her zaman için, dil ve kavramların aracılık ettiği, uzaktan bir bilgi anlamına gelir, ama hikmet bilinenin mahremine girmek gibi bir durumu öngörür. "Sağlık ve tokluğun, sebep ve sonuçlarıyla birlikte, tanımını *bilmekle*," diyor Gazali otobiyoğrafisinde, "sağlıklı ve tok *olmak* arasında ne muazzam bir fark var!" (s. 55). Bilgiyi *ma'rifet* düzeyine sadece sufiler yükseltebilir, öyle ki insan *ma'rifet* düzeyinde bildiği şeyi varlığın bütün iç boyutlarıyla derunî ve mahrem bir şekilde tecrübe eder ve her şeyin üstünde bu durum Allah'ın aracısız bir şekilde tecrübe edilmesi anlamına gelir, öyle ki burada insan artık kendisi olarak kalamaz (*fena* olarak bilinen, kendinden geçme ve kendini yoketme durumu), tersine Allah'ın varlığında bütünüyle erir.¹⁰ Ama Gazali'nin düşüncesine göre, bu tecrübe felsefe ve dinin yerini almak için değil, fakat onları tamamlamak ve onlara bir dayanak ve gaye sağlamak içindir. Hermenötik için de aynı şey sözkonusudur, öyle ki burada maksat Kur'an'ı alışılmış yorum yöntemleriyle sadece anlamak değil, fakat ona ilişkin irfanî tecrübeye ulaşmaktır.

Gazali'nin hermenötüğünün temel yapısı, insanın kendi gözüyle gördüğü duruma doğru, yani yerleşik yorumun otoritesine karşı mükâşefeye dayalı (*mystical*) tecrübenin önceliğine doğru giden entellektüel bir yolculuktan doğar. Gazali'ye göre, başkalarının öğrettiğini körü körüne taklit etmekten daha kötü bir şey yoktur. Bununla birlikte, tasavvuf sübjektivizm ya da ahlâk kurallarını tanımama değildir; yani insanın kendi görüş ve yorumunu yerleşik ve otorite sağlamış olan şeyin yerine koyması

6. Kahire: Lecnetu's-sakâfeti'l-İslâmiyye, 1357-58 (Hicri) 1937-38.

7. Çev. Sabih Ahmed Kemali (Lahor: Pakistan Philosophical Congress, 1958).

8. E. Cemil Salibe ve Kamil Ayyad, 5 inci ed. (?am, 1956). *The Faith and Practice of al-Ghazali*, çev. W. Montgomery Watt (London: George Allen - Unwin, 1953). Bkz. Ebu Bekr el-Kelâbâzi (ö. 385/995), *The Doctrine of the Sufis (Kitâbu't-tarîkı li-mezhebi ehli'tasavvuf*, çev. A. J. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1935), ss. 135-37 (*tevhid* konusunda); ve R. S. Bhatnagar. *Dimensions of classical Sufi Thought* (London:East West Publications, 1984), ss. 142-43.

9. Bkz. *The Faith and Practice of al-Ghazali*, ss.74-75: "Hakikati kanıtlarla kesin bir biçimde ortaya koymaktaki aczime binaen benim için inzivada kalmanın Allah'ın nazarında caiz olduğuna inandım. Ama bizzat Allah teâlâ, zamanın hükümdarının gücünü, herhangi bir dış vasıta olmadan, harekete geçirdi. Bu hükümdar, dini konulardaki bu kayıtsızlıkla ilgili sorunların çaresine bakmak için hemen Nişabur'a yetismem konusunda bana kesin emir verdi. Emir öyle kesindi ki, eğer kabul etmemekte diretseydim, kesinlikle kellemden olurdu. Bu arada, inzivayı caiz kılan dayanakların güçlerini kaybettiğini anladım. İnzivaya çekilme nedeninizin tembellik ve rahalık düşkünlüğü, ruhanî güç arama ve dünyevi rezaletlerden korunma olması doğru değil. Kendiniz için böyle bir şeyi hoşgörmeniz insanları sağlıklı hale getirmenin zor olmasından dolayı değidi."

10. Ama Allah asla bir bilgi nesnesi değildir; yani, O'nu yüz yüze görmek diye bir şey sözkonusu değildir. Bkz. Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* (Leiden: Brill, 1964), ss. 23-36, 68-72.

değildir. Tam tersine, ister gelenek, ister başka şekillerle olsun, herhangi bir anlam yapısının aracılık etmediği metinle doğrudan doğruya buluşmadır. Tasavvufi (*mystical*) bir olayda nesneden ayrı özne diye bir şey yoktur: ortada geleneğe karşı bir idia ileri sürecektir bir benlik kalmamıştır. Bu son nokta çok önemlidir; çünkü Gazali'nin gayesi kendi hermenötüğünü, Kur'an'ın yasaklıyor görüldüğü, metni kendi aleyhine çeviren aşırı yorum ve okuma ile uyumlu hale getirmektir. Kur'an, dil ve ifadesinin açıklığı üzerinde ısrarla durması, batını (*esoteric*) ve çetrefil olan hususlara ilgi gösterenleri şiddetle itham etmesi açısından, kutsal metinler arasında biricik ve tek kitaptır.¹¹ O, küçük bir azınlığa değil, geniş kitlelere hitap eden bir metindir. Söz gelişi, yüzyıllara dayanan bir gelenek iki tür-yorum arasında bir ayırım yapar: *tefsîr bi'r-re'y* ya da akli kullanarak veya kişisel görüşe göre yapılan yorum ve *tefsîr bi'l-me'sûr*, yani *hadis* ya da Hz. Muhammed ile ilgili bilgi ve belgeler külliyyatına göre yapılan yorum; öyle ki bu külliyyat Hz. Muhammed'in hayatına ilişkin (özellikle vahyin geldiği dönemlerle ilgili) söz, kayıt ve rivayetleri, Hz. Peygamber'in söz ve âyetlere ilişkin kendi açıklamalarını, Ashabi tarafından ortaya konan fikir ve yorumları vs. iltiva eder. Bu malzeme Hz. Peygamber'in ölümünden sonraki iki yüzyıl veya ona yakın bir süre içinde meydana getirildi ve bir dizi *isnâd* ya da aktarıcılar vasıtasıyla nesilden nesile aktarıldı.¹² Esas itibarıyla, *hadis*, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yer veren, her alanla ilgili geniş bir kütüphane-zemin ya da önyapı-oluşturur. Bu çerçevenin dışına düşen bir yorum "yenilik" (*bi'r-re'y*) suçlamasıyla itham edilebilir.

Gazali, *tefsîr bi'r-re'y* anlayışına yeni bir şekil vermek sözkonusu olduğunda, hermenötüğü, biçimsel yorum esasına ya da kendisine kadar gelen tefsir külliyyatına

dayandırmaktan çok tecrübe temeline yerleştirmek için fazla yenilik yanlısı olmayı istemez. Sözelimi, *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde Kur'an'la ilgili iki disiplinin arasını birbirinden ayırır; yani zevahirle ilgili ilimlerle öze ait ilimlerin. Birincisi gramer, filoloji, kıraat sanatı (*ilmu'l-kurâ'e*)'nin yanında sözde "zahiri yorum" ya da metnin kelimelerinin ne anlama geldiğini bilmeyi, ve "Hadis ilmi"ni, yani ilk dönemlerden itibaren nesilden nesile aktarılan yorumlara (*hadis*) ilişkin bilgiyi içerir. Öze ilişkin ilimler ise iki çeşittir: alt düzeydeki kelimeler ve fıkıh ilmi ile ma'rifet ilmi (*ilmu'l-ma'rife*) ya da Allah, kıyamet günü ve öte dünyaya ilişkin bilgi.¹³ Kütüphanelerde korunan parşömen ve elyazmaları üzerinde kafa yoran bir alimin kafası Kur'an'ın kabuğu ile dolar. Bu arada, kelamcı ve hukuk bilginleri, metnin, akide ve amelile ilgili meseleler bağlamında ne söylediği konusunda ilgilenirler. Ama *ma'rifet (gnosis)* bir olaydır. O, okuma ile elde edilen bir hasıla değildir; yani onun amacı metnin ne kasdettiğini öğrenmek değil, fakat onun ne olduğunu tecrübe etmektir, yani Allah'ın kendi kelamını.¹⁴ Gazali'nin *İhyâu 'Ulâmi'd-Dîn*'in sekizinci kitabı dışarıdan bakıldığında, başından sonuna gelenek-seldir.¹⁵ Katı bir pedagojik üslup içinde, Kur'an kıraati için, on dış ve on da iç kural (veya "manevi görev") koyar. Dış kurallar bedenine okuma anındaki durumuyla ilgilidir. Sözelimi, Kur'an okuyan bir kimse ibadet temizliğinin icaplarından olan bir durum içinde olmalı, sükunet ve nezaket kuralları yerine getirilmeli ve ister oturur vaziyette, ister ayakta olsun, başı öne eğik bir konumda *kable'* ye (Mekke'ye doğru) dönmelidir. Ne bağdaş kurarak oturulmalı, ne de herhangi bir şeye dayanılmamalıdır; kendini beğenmiş tarzda da oturulmamalı, yani kurumlu kurumlu değil, tıpkı bir hocanın huzurundaymış gibi oturulmalıdır. Değil mi ki camide ayakta durmak yataktaki yan gelip yatmaktan iyidir. Diğer kurallar Kur'an'ın ne kadar okunması gerektiği (Kur'an'ın bir günde mi, bir haftaya yayarak mı, yoksa bir ay boyunca mı) ve okumalarımızın hangi aralıklarla olması gerektiği konusunda ilgilidir. Dördüncü kural yazı ile ilgilidir: Harfler açık ve tane tane olmalıdır; nokta ve hareketler

11. Gerçekten, hermenötüksel bir bakış açısından bakıldığında, Kur'an son derece incelikli bir metindir. Sözelimi, Al-i İmran suresinin 5-7 nci âyetleri, iki tür âyet olduğunu bildirir: açık (*muhkem*) ve kapalı ya da mübhem (*mütetabih*). Açık âyetler *ummü'l-kitab*'ın özüdür; ama mübhem ya da (bazı surelerin başında bulunan harfler gibi) gizemli olanların yorumunu yalnız Allah bilir. Kur'an'ın ısrarla söylediği, *mütetabih* olanın *muhkem* olanın ışığında yorumlanması gerektiği hususu basit bir hermenötüksel genel kuraldır. Şüpheli olanın aydınlatılmasında her zaman kesin olarak bildiğimiz bir şeyin kullanılması gerekir. Bu ilkeye uymayanlar daima bid'atçı ya da ayrılıkçı olarak kabul edilmek durumundadırlar.

12. Hicri üçüncü yüzyılda Taberî Kur'an'ın geniş bir tefsirini, *Câmi'ü'l-beyân 'an Te'vilâti'l-Kur'ân*'ı yazmıştır; öyle ki bu eser devâsâ bir geleneksel tefsir malzemesi külliyyatı niteliğindedir. Bkz. Jane Dammen MacAuliffe, "Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Tabarî and Ibn Kathîr," ve R. Marston Speight, "The Function of Authoritative Collections," *Approaches to the History of Interpretation of the Qur'ân* içinde, ed. Anrew Rippin (Oxford: Clarendon Press, 1988), ss. 46-62, 63-81.

13. Bkz. *The Jewels of the Qur'ân*, ss. 33-44.

14. Bkz. Paul Nwyia, "L'expérience comme principe hermeneutique," *Exegese Coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmanes* içinde (Beyrut: Dâru'l-Masrik, 1970), ss. 109-207. Ayrıca bkz. Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari* (ö. 283/896) (Berlin: Walter de Gruyter, 1979), ss 135-36.

15. Sekizinci kitap Muhammad Abul Quasem tarafından *The Recitation and Interpretation of the Qur'ân: Al-Ghazâlî's Theory* adıyla İngilizceye çevrilmiştir (London: Kegan Paul International, 1982), aşağıdaki atıflar bu çeviriyedir.

renkli olabilir. Ancak, yazılı metnin belirli bölümlere ayrılıp ayrılmaması gerektiği konusu tartışmalıdır. Bazı alimler, diyor Gazali, "(Kur'an'da) lüzumsuz şeyler ihdas edilmesinden korktukları için, bu kapının açılmasına karşı çıkmışlardır. Onlar bu kapının tamamen kapatılmasını, Kur'an'ın, ona herhangi bir şeyin sızmasından, korunmasını arzu etmişlerdir. Bu kapının açılması, pratikte herhangi bir yasaklanmış şeye yolaçmadığından ötürü ve bu yolla (Kur'an'la ilgili) ilave bir şeyler öğrenebileceğimiz hususu İslam toplumu tarafından ortaya konduğuna göre, bunda hiçbir günah yoktur" (ss. 39-40). Gazali buna şu hususu da ekler: "İslam'a yeni bir şeyin getirilmesi olgusu (*muhdes*) onun yasaklanması gerektiği anlamına gelmez; zira yeni olarak ortaya konmuş birçok şey iyidir" (s. 40).

Beşinci kural, insanın okuduğunu teemmül ve tefekkür edebilmesi için ağır ağır ve tane tane okumaktır. Ama tefekkür, birazdan öğreneceğimiz üzere, soğuk bir kopukluğa delalet etmez. "Altıncı kural ağlamaya yöneliktir." İslamî gelenekte acı hermenötiksel duygulanım (*teesür*) gibi bir şeydir. Allah Rasulü (S.A.V.), "Kur'an okuyun ve ağlayın. Eğer ağlayamazsanız kendinizi ağlamaya zorlayın" buyurmuştur (s.43). Secde (7. kural) ve teslimiyet (2. kural) ağlamakla birlikte olur. Dokuzuncu kurala göre, Kur'an sesli okunmalıdır. "Hiç şüphe yok ki," diyor Gazali, "Kur'an'ı yeteri kadar yüksek sesle okumak okuyanın kendisinin işitmesi içindir; zira okumak seslerin arasını açık seçik bir biçimde ayırmak anlamına gelir, dolayısıyla ses gereklidir, ve bunun en düşük derecesi de okuyanın kendisinin işitebileceği kadar olmalıdır" (s. 49). Sessiz okuma yasak değildir; hatta gösteriş için olmadığı sürece takdire şayan bir şeydir; çünkü okurken insan başkasını rahatsız etmemiş olur; ama sesli okuma okuyanın zihnini uyarır ve başka tarafa çekilmekten alıkor. Batı (ya da daha doğru bir şekilde, Latin) geleneğinde sessiz okuma, metinle özel, تنها bir ilişkiye delalet eder; ama Gazali'ye göre, insanın Kur'an'la ayırmedici özelliği olan bir ilişkiye girmesi sesli okumada gerçekleşir. İlgi çekici bir şekilde, Gazali, "Kur'an'ın tamamını *mushaf* (metin ya da kitap)'tan okumanın onu baştan sona yedi defa ezberden okumaya denk olduğunu" söyler; "çünkü *mushaf*'a bakmak da aynı zamanda Allah'a bir teslimiyet davranışdır" (ss. 52-53). Ama Kur'an, bundan ötürü, metinsel bir nesne değildir. Ona göz değil, sadece ses aracılığıyla nüfuz edilebilir. Bu bakımdan, onuncu kural, "sesi, *nazmı* değiştirecek derecede aşırı bir biçimde zorlamaksızın, kontrol ederek, güzelce, yavaş yavaş ve tane tane okunmalıdır Kur'an'ı" (s. 53).

Ancak, başka bir anlamda, sestem aracısı olarak

sözetmek yanıltıcı olur; çünkü Gazali'nin hermenötüğünün tuttuğu bütün istikamet, okuyanla Allah arasında hiçbir şey kalmaması için aracılığın üstesinden gelmektir. Okuma sırasında yerine getirilmesi gereken iç kurallar ya da manevî görevler bu hususu açık bir biçimde ortaya koyar. Söz gelişi, okumaya başladığımızda, İlahî Kelam'ın aşkınlığını ve kudretini vurgulayan kıssa ve mecazlar (*figures*) üstünde derinlemesine düşünmek suretiyle Kur'an'ı yüceltmemiz gerekir. "Kur'an kıraatine başlarken, okuyan kimse Konuşan'ın azamet ve ululuğunu aklına getirmeli, ve okuduğu şeyin bir insanın sözü olmadığını bilincinde olmalıdır; öyle ki Allah'ın (c.c.) kelamının okunmasında son derece büyük bir tehlike vardır; zira Allah Teâlâ, 'Ona yalnız temiz olanlar dokunabilir'(Vâkıa: 79) demektedir" (s. 60); dolayısıyla Kur'an'ı yüceltirken aynı zamanda kendimizi de küçültmeliyiz. "Üçüncü manevî kural nefsin iç seslerine dikkat etmek ve onları safdışı etmektir" (s. 61). Burada açıkça, Gazali'nin hermenötüğü açısından canalıcı nokta olan kendinden geçme süreci ortaya çıkmaktadır. İnsanın, Kur'an'ın dilinde bütünüyle eriyebilmesi için kendi iç monologlarından boşalması gerekir. Allah'ın kelamı aşkın, güçlü ve muhataralıdır; ama bizim onunla olan ilişkilerimiz sıcak ve içten olmak durumundadır. Öyle ki, Kur'an'ın kendi gerçek harfleri cennete açılan kapıları andırır:

Kur'an'da tarlalar, bahçeler, odalar, huriler, ipekliler, çayır-çimenlikler ve saraylar olduğu söylenir. Tüm mim'ler Kur'an'ın tarlalarıdır; tüm râ'lar bahçe, tüm hâ'lar onun odalarıdır. Allah'ı tesbihle başlayan tüm sureler Kur'an'ın hurileridir; içinde kanunlar, kıssaların vs. serdedildiği tüm sureler çayır-çimenlikler ve onun öteki tüm parçaları saraylardır. Kur'an okuyan onun tarlalarına, bahçelerine girdiğinde onlardan türlü çeşit meyveler koparır; odalarına girer, huriler görür, ipekliler giyer, kaygılarından âzade olur, saraylarda oturur; derken tüm bunlar onu bütünüyle zapteder ve bunların dışındaki şeylerden onu uzak tutar; netice olarak bilinci duyarsız ve savsak kalamayacağı gibi, düşünce de ayrı olamaz (s. 62).

Ne var ki salt dikkat kesilmek yeterli değildir. Kendinden geçme (*fenâ*) ya da kendini inkâr pasiflik değildir. "Kur'an okumanın gayesi onun üzerinde teemmül ve tefekkür etmektir" (s. 62); yani, metni açıklamak değil, fakat ışığı ile aydınlatığı şeyleri anlamaktır. Kur'an tüm kutsal metinler gibi, bir öğreti kitabı olarak okunmalıdır -"eski ve yeniler hakkında bilgi edinmek isteyen bir kişinin Kur'an üzerinde derinlemesine çalışması gerekir" (s. 66)- ama o batınî (*esoteric*) bilgeliğin karanlık metni olmaktan çok uzaktır. Daha ileride o, Allah'ın bütün fiillerini aydınlatan bir ışıktır; dolayısıyla

hermenötiğe düşen görev, onun bir yansıması olarak hizmet etmek için bu ışığın içinde kalmaktır. Öte yandan, insanın, Kur'an'ı, felsefi bir tefekkür ruhu içinde, düşünceye dalarak okuması gerekir, fakat bunun için filozof olmamıza gerek yoktur. "Bu bakımdan, ona vakıf olmak, şiddetle arzu edilecek bir şey değildir" (s. 69); fakat onun, insanın yeteneğine göre, sadece ne söylediğini anlamaya çalışmak esastır "kendi anlayış ve aklediş sınırına uygun olarak, herkesin Kur'an'dan anlam çıkarması meşrudur" (s. 92). Allah açık ve Arapça bir Kur'an indirmiştir; bir kimsenin kendi zeka parlaklığını ona eklemesine gerek yoktur. Bize düşen, sadece yoldan çekilmektir.

İndirdiğimiz açık âyetleri ve hidayeti Biz onlara kitapta apaçık gösterdikten sonra, gizleyenler Allah'ın lanetine uğrayacaklar (Bakara: 150).

O halde, metin karanlık değildir, ama zihinlerimiz öyledir, gerçi bu karanlık, anlayış ve öğrenme yokluğu olmasa da. Tam tersine, bizim anlayışımızı körelten, diyor Gazali, dört perde vardır ve bunların bizim ne kadar parlak ya da geri zekalı oluşumuzla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Birinci perde (engel) insanın telaffuz fetişine kapıldığı bir tür estetizmdir (s. 69). İkincisi, bir okula körü körüne bağlılıktır; ki bu durumda insan, öğretilen bir şeyi, "ruhanî bir vukuf ve keşf ya da mükâşefe (*mystical*) yoluyla elde etmeden" (s. 70) sadece kabul eder. Üçüncü engel, diyor Gazali, günahıdır; öyle ki bu durum "bir ayna üzerinde toz toplanmasını andırır" (s. 71).¹⁶ Dördüncüsü de, *tefsîr bi'l-me'sûr* ile *tefsîr bi'r-re'y* arasındaki kutsallaştırılmış ayırımı bağlanmaktan daha aşağıda bir şey değildir. "Bir insan, diyor Gazali, Kur'an'ın zahiri yorumlarını okuduğu ve Kur'an âyetlerinin sadece İbn Abbas, Mücahid ve başka müfessirlerden rivayet edilen anlamlara sahip bulunduğu, bunların ötesine geçen anlamların Kur'an'a ilişkin kişisel bir yorum (*tefsîr bi'r-*

re'y) olduğu, ve Kur'an'ı kendi görüşüyle açıklayan kimsenin Cehennem'de yerini aldığı" şeklinde bir inanca sahip olduğu zaman dördüncü engel sözkonusu demektir (s. 72).

Bu ayırımı aşmanın iki yolu vardır. Birincisi pratik ve etkili bir yoldur. Yedinci manevi görev, Kur'an'ı ayırdedici ve kendine özgü bir şekilde yorumlamaktır (s. 72); yani, Kur'an'ı kendi durumumuza uygulamaktır. Kur'an hukukî bir metin ve ahlakî otorite kitabıdır, o, bağlayıcı bir metindir ve bu durum genel ya da soyut bir biçimde öyle değildir; tam tersine, Kur'an durumumun kendine özgülüğü içinde yalnız bana seslenmektedir. Ben her yerde onun ifadelerinin kuşatıcılığı altında kalırım ve bu durum sadece ahlakî ve hukukî açıdan değil, aynı zamanda duygulanımsal ve hatta denebilir ki, ontolojik olarak da öyledir. Sekizinci manevi görev, diyor Gazali, "Kur'an'ı hissetmektir. Bu, Kur'an okuyanın zihninin, okunan farklı âyetlere uygun olarak farklı duyguların etkisi altında kalacağı anlamına gelir. Böylece o kimse, anladığı şeye uygun olarak, acı, korku, umut vs. durumunda olur (s. 75). Yani Kur'an'ı okuyan kimse "salt bir aktarıcı" değildir (s. 76); yani, sadece okuma eylemini gerçekleştiren biri değil, fakat daha ileride, okumanın gayesi, denebilir ki, Kur'an'ın insanî varoluşa ulaşmak için kendisini en güçlü ve somut bir şekilde ortaya koyduğu yerdir. Bu bakımdan, Gazali, (Kur'an) okuyanın "âyete katıldığından" söz eder (s. 77); yani metne dahil olmuş, metin tarafından tüketilmiş; uzaktan onun üzerinde çalışan bir kimse değil, tam tersine, âdeta Kur'an'ın bir esiriymiş gibi, onun etkisi altında kalmış ve onun tarafından gerçekleştirilmiş; onun ortaya çıkardığı, tepeden tırnağa eylem ve duygu şeklinde varlığa getirilmiş bir şey.

Geleneksel ile kişisel olan yorum arasındaki ayırımı aşmanın ikinci bir yolu açıkça tasavvuftan geçer. Burada yorumdan sözetmek artık yeterli değildir. Tam tersine, Gazali'ye göre, Kur'an'ı okumanın (*tilâvet*) bütün gayesi yorumun ötesinde Allah'ın kelamının bizatihi kendisini tecrübe etmeye yönelmektir.

Kur'an'ı okumanın üç derecesi vardır. En aşağı derece, bir insanın, Kur'an'ı Allah (c.c.)'in huzurunda, O'na bakarak ve okuduğunu dinleyerek Kur'an'ı O'na okuduğunu sanmasıdır. Burada o kimsenin ruhi durumu dilenme, hamd, münacaat, yalvarma-yakarma durumundadır.

İkinci derece, bir insanın zihnen Allah (c.c.)'i, kendisini görüyor, keremiyle kendisine hitap ediyor, lütf ve ihsanı ile kendisiyle gizlice sohbet ediyor şeklinde idrak etmesidir. Bu durumda o kimse tevazu, ta'zim, inleme ve

16. Bkz. *The Jewels of the Qur'an*, ss. 26-27. "Hakikati, arayanla aranan'ı, bir ayna ile onun önündeki resimle karşılaştırarak anlamamız mümkündür. Resim, aynanın yüzeyindeki kir-pastan dolayı görünmez; ancak, aynayı temizleyecek olursanız suret aynada açığa çıkar; burada ne resim aynaya doğru, ne de ayna resme doğru hareket etmiştir; ama perde ortadan kaldırılmıştır. Allah teâlâ zatıyla tecelli ettiği gibi, gizli de değildir; çünkü nurun gizlenmesi imkansızdır ve gizli olan her şey ışık (*nur*)'la apaçık hale gelir ve Allah göklerin ve yerin nurudur. Nurun gözden gizlenmesi ancak iki yolla olur: ya göz bebeğinde bulanıklıktan veya zayıflıktan dolayı olur; zira tıpkı yarasaların gözlerinin Güneş ışığına dayanamaması gibi, o görkemli büyük nura tahammül edilemez. O halde sana düşen, ruh gözündeki pası silmek ve gözünü güçlendirmektir. Bu durumda, aynadaki suret gibi Allah ruhunda zahir olacaktır; öyle ki O, ruhun aynasında ansızın zâhir olunca, suretin (gerçekten) aynada olmadığı, fakat (sadece) ona yansıdığını kavraman için Allah seni sağlam bir kelimeyle güçlendirinceye kadar, sen hemen O'nun ruhta olduğunu ve insan tabiatının (*nasût*) İlahî mahiyete (*lâhût*) büründüğünü söyleyeceksin."

anlama makamındadır.

Üçüncü derece ise, insanın Konuşan'ı Kelam'da ve O'nun sıfatlarını bu kelâmın cümlelerinde görmesi durumudur. Böyle bir durumda o kimse ne kendisini, ne Kur'an okuduğunu, ne de İlahî lütuf ve ihsanın bahşedildiği biri olarak kendisiyle olan ilişkisini düşünür; tam tersine, dikkatini Konuşan'a hasreder ve bütün düşüncesini konuşan'ın ru'yeti âdeti onu zaptetmiş gibi, O'ndan başka her şeyin düşüncesinden sıyrılmış olarak O'nda yoğunlaşır. Bu, Allah'a yakın olanların (*el-mukarrebûn*) derecesidir; bundan önceki dereceler ise sağda olanların (*ashâbu'l-yemin*) derecesini oluşturur; bunların dışında kalan tüm dereceler ise aymazların (*el-gâfilûn*) derecesidir (ss. 80-81).

Recâ, solhbet, ru'yet veya belki de pek ru'yet değil ya da henüz değil: üçüncü derecede insanın düşüncesi *sanki* ru'yette zaptedilmiş gibi, Allah'ta yoğunlaşır; ama insan hâlâ Allah'la olan ilişkisine, kelâmı ve sıfatlarının düşünce ağırlıklı tilavetinin aracılık ettiği teemmül ve tefekkür edici bir durumadır. Geriye, insanın bütünüyle Allah'a doğru çekildiği, böylece Allah'ın gördüğünü görmek, bildiğini bilmek durumu olarak adlandırılan kendinden geçme (*fenâ*) olayı kalmaktadır.

Bu bakımdan, "onuncu manevi görev, Kur'an okuyan kimşenin kendi güç ve yetilerinden sıyrılmışından ibaret" (s. 82); veya başka bir ifade ile, insanın kendi özneliğini ya da bizatihi kendi varoluş tecrübesini aştığı *fenâ* durumuna ulaşmaktır. "İnsan kendisini tatmin olmuşluk gözleriyle gördüğü zaman," diyor Gazali, "kendi kendisiyle Allah'tan perdelenmiş hale gelir. Ama, ne zaman kendisine bakmanın ötesine geçer ve *tilavetinde* Allah (c.c.)'tan başka bir şey görmezse, görünmez âlemin sınırları ona doğrudan doğruya açılır" (s. 83).

Burada şu hususa da dikkat etmek önem arz etmektedir: Gazali, Allah'ı yüz yüze görmekten değil, fakat sadece Kelâmını işitmekten ve mükâşefeye ait zevk ve sezgilerin (*mystical intuitions*) tecrübe edilmesinden söz etmektedir, ki bu sezgiler, Allah'ın kelâmının şu veya bu âyette ne ile ilgili olduğu hususuyla tutarlılık gösterir:

Bu batnî sezgiler ancak insan kendisinden kurtulduğu ve kendisine tatmin olmuşluk ve arınmışlık duygusuyla ve tutkuyla bakmadığı zaman ortaya çıkar. Derken, bu sezgiler, bunları alan kişinin ruhî durumuna uygun olarak, kendine özgü bir durum kazanır. Böylece, o kimse âyetleri umut içinde okuduğu ve ruhî durumuna onlardan iyi bir beklenti hakim olduğunda, ona batnî sezgi yoluyla cennet görüntüsü gelir... ve cenneti gözleriyle görüyormuş gibi görür. Ama eğer (azapla ilgili âyetleri okumasının bir sonucu olarak) korku baskın çıkarsa, bu durumda ona sezgi yoluyla ceheennem ayân olur ve böylece

oradaki çeşitli işkence ve azap sahnelerini müşahede eder. Bunun nedeni Allah(c.c.)'ın kelâmının korkunç ve şiddetli olanlar kadar zarif ve lütufkar olanları ve dehşet salanlar kadar umut telkin edenleri de içermiş olmasıdır. Öyle ki bu durum Allah'ın sıfatları ile uygunluk içindedir; zira O'nun sıfatları arasında rahmet ve merhamet olduğu kadar intikam ve şiddet de vardır. O halde, Kur'an okuyan kimşenin zihni Kur'an'ın cümleleri ve İlahî sıfatlara ilişkin görüşüne uygun olarak, çeşitli ruhî durumlar içinde gider gelir; ve bu ruhî durumların her birine göre, zihin kendisine ve yalaşımına uygun bir batnî tecrübe hazırlanır (ss. 84-85).

Bu parça Gazali'nin iç ve dış yorumlar arasında yaptığı ayırımın açıklık kazanmasına yardımcı olmaktadır. Bu ayırım gizli anlamlara ilişkin alışılmış öğretilerden elde edilmiyor. Tam tersine, dış (zahiri) yorumda, metne ilişkin anlayışımıza, gerek Kur'an'ın metninden, gerekse gelenek yoluyla gelenlerden, kelimeler ve anlamlar aracılık ettiği halde, iç yorum, insanın metnin söylediği şeyi (son derece özel bir şekilde) gördüğü anlamına gelir. Başka türlü söyleyecek olursak, kendisini karartabilecek her şeyden temizlenmiş olan göze, Allah'ın kelâmı ne hakkında ise *öylece açılır*; öyle ki okuyan kimse sadece anlamaz, tabir caizse, tecrübeyle görür ve bilir. Bundan, Kur'an'ı anlamının Allah'ın yaratmasını anlamının bir şartı olduğu sonucu çıkar.

Şüphesiz, burada Kur'an'ın ne hakkında olduğuna ilişkin insanın kendi (ya da Allah'ın) gözüyle görmüş gibi, ilk elden bir tecrübenin yaşandığı ma'rifete dayalı bir buluşma (*encounter*)'ya sahip olduktan sonra, Kur'an'ın bir âyeti ile ilgili ne tür bir açıklama getirilebileceği sorusu baki kalmaktadır. Belki de bu soruya verilebilecek cevap (acı, aşk, dostluk, babalık gibi) bir şeyin anlamını ancak onu yaşadıkdan sonra biliriz şeklinde ifade edilebilecek bir fikirde yatmaktadır ve bu bağlamda Kur'an'ı (ve Kur'an'la) yaşamak ve onun ne demek istediğini söyleyebilecek bir konumda bulunmak için Gazali'nin hermenötiğinin bize verdiği şey bir seyahatnamedir. Geleneğin içinde taşınan yorum ve açıklamaları basit bir biçimde devralıp aktarmak yeterli değildir; bu yorumlar kaynağı ve aktarılışı yönünden otoriteye ne ölçüde dayanırsa dayansın, farketmez. Bu yorumların nereye vardığını veya varabileceğini söyleyebilmemiz için Kur'an tecrübesini yaşamış olmamız şarttır. "Kendi adımıza şevkli, uyanık ve diri olmamız," diyor Gazali, "başkalarının uyarmasıyla elde edilen neşeden daha büyüktür."¹⁷

17. *Jewels of the Qur'an*, s. 81.

O halde, tasavvufi hermenötiğin (*mystical hermeneutics*), kutsal metnin değil, fakat onu kuşatan yorum kayıtlarının (*archive*) tahsisi, bir kenara ayrılması olduğunu düşünebiliriz. Metni anlayışımıza gelenek aracı olmaz; tersine, geleneği anlayışımıza metni tecrübemiz aracılık eder. Tasavvufi hermenötik bir tecrübe hermenötüğüdür; ancak, burada bu tecrübeyi, mümkün olduğu kadar, öznelci olmayan bir anlamda anlamamız gerekir; tecrübe. Kartezyen *ego cogito*' nun kendisinden önce gelenleri iptal edip, onların yerine geçerek, sonrakileri güvence altına aldığı şekilde, bireysel özneyi kendi başına bir kurum olarak tesis eden bir olay değildir. Tam tersine, tecrübe, Gazali'nin anladığı şekliyle, özneyi içine alır; öyle ki, artık o kendisine sahip, kendisine hakim bir fail olarak düşünülemez. Doğrusu, gerçek tasavvuf fikrinin modern süje fikriyle uzlaşması imkansızdır. Ancak, bunu söylemekle birlikte, şu durum da sözkonusudur: Bu tecrübenin birey lehine kazandığı şey serbest yorum alanı ya da, daha doğru bir şekilde, bir teemmül ve tefekkür bölgesi, bir açık araştırma sahası gibi bir şeydir, ki insan burada ferdi ve kişisel mahremlik durumuna varan çizgide metinle birlikte iskan edebilir. Dolayısıyla, hermenötiksel tecrübenin gaye ya da etkisinin geleneğin yerine geçen yeni yorumlar ortaya koymak olmadığını kabul etmek durumundayız; böyle bir şey Gazali'nin hermenötüğüne Kartezyen bir modeli empoze etmek olur. Tersine, burada gözetilen husus sadece bu mahremiyet (içtenlik) alanını, Kur'an'la bu içten iskan yerini açmaktır. Bu tür hermenötiksel içtenliği hem Platon'un hermenötüğü, hem de *midras* (Tevrat tefsiri)'ta daha önce görmüştük. Bu örneklerde hermenötik, bir yorum *sanatı* (*techne*) değil, fakat bir *uygulama* (*praxis*), bir hayat tarzıdır. Onun görevi metnin anlamını açmak değil -"Tüm gizli anlamların tam olarak açılmasında,"- diyor Gazali, "imrenilecek hiçbir şey yoktur" (s. 103)- fakat bir metnin ifşâ ettiği şey üzerinde bir ömür boyu teemmül ve tefekkür etmektir.

Gazali'nin hermenötüğü ile Abraham Abulaifa (1240-91 M.)'nin Kabbalist hermenötüğü arasında yapılacak bir karşılaştırma, aralarında çok büyük farklılıklar bulunmasına rağmen, burada öğretici olabilir: ki bu farklılığın epeyce bir kısmı Kur'an'la Tevrat arasındaki farklılıktan gelir. Öyle ki biri sadece tilavette (ya da tilavet olarak) varolduğu halde, diğeri bütünüyle harflerinde (ya da harfleri ve fonetik formlarında) vücut bulur. Kabbala'da, Tevrat'ın yazılan, bir kıssa ve yasalar kitabı olarak Kitab-ı Mukades'teki gramatik fonksiyonundan son derece ayrı kendi anlam ve amacına sahiptir, öyle ki Kur'an'a bağlı olan bir kimse, Kur'an'ı, gelenek içinde

ayin olarak intikal ettirildiği şekilde okurken (tilavet), (belli bazı) Kabbalistler her bir harfi, başlıbaşına ve öteki harflerle birlikte, Tanrı'nın adı olduğu ilkesine dayanarak, ayrı ayrı okur.¹⁸ Abulaifa'ya göre, diyor Moshe Idel, "en yüksek" hermenötik yöntem... Kitab-ı Mukaddes'e ait metinleri en küçük parça ya da birimlere ayırmaktan, yani, metni harflerine indirgemekten, sonra da bunları çeşitli biçimlerde yeniden birleştirmekten ibarettir. Bu uygulamanın üzerinde durduğu husus, bir yerde, Gazali'nin, Kur'an okumaya tam derûni ve mahrem bir yer bulmak için zihnimizi insani dilden boşaltmaktan ibaret olan üçüncü manevi görevini andırmaktadır. Idel'in de ifade ettiği üzere, Abulaifa gibi Kabbalistler için, "dil doğal gerçekliği anlamak için güçlü bir araçtır; hatta ruhanî âlem bile linguistik malzemenin yapısına yeteri kadar yansıtılır. Ama, insan nihai bir mistik tecrübe elde etmeye çalıştığında, ulvî şeylerin yerleşmesine yer açmak için, kafasına yazılmış formları silme ihtiyacı hissettikçe yapılaşmış dili kurması gerekir."¹⁹ Daha da ileride, harflerin kendisi önce dilde okunup arkasından kalbe aktarılacak ya da ezberlenmek suretiyle maddi formlarından bir arınma sürecine uğramalıdır. Harfler bir kez içselleştirilince, bazen tesadüfen, bazen sistemli bir şekilde terkip ve yeniden terkip olurlar; ancak bu, ne yeni bir metin üretmek, hatta ne de Tevrat'ın yeni ya da geçmişini olmayan, benzersiz bir yorumunu oraya kaymaktır. Tersine, Kabbalistlerin hermenötüğü, Gazali'nin hermenötüğü gibi, bir tefsir hermenötüğü olmaktan çok bir tecrübe hermenötüğüdür. Idel buna, "Tevrat'ın tecrübî bir araştırılması" adını vermektedir: yani Kabbalistlere göre, metin ya da geleneğin iç anlamının anlaşılması, sadece bazı ilave ayrıntıların kavranmasından daha fazla bir şeydir; bu, bizzat Kabbalistin kendi kişiliği ve statüsüne ilişkin olduğu kadar Tevrat'la ilgili olarak da köklü bir değişime işaret eder. O artık yabancı biri değil, sinagogda Tevrat tomarlarının saklandığı *heikhal* (saray)'in efendisi haline gelir. *Kâmillerden* biri olmak için, etrafını kuşatan cahil cühelâyı bir kenara bırakmak suretiyle kendi biricikliğini gerçekleştirir; yani metnin sembolik anlamının edilgen temasının ötesine geçen bir tecrübe yaşar. Belirli muhtevaların içselleştirilmesinden daha fazla olarak, bu araştırma (Tevrat, veya aynı kapıya çıkan, Tanrı ile) yakın bir ilişkinin kurul-

18. Bkz. Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: Schocken, 1974), ss. 168-72, ve Perle Epstein, *Kabbalah: The Way of the Jewish Mystic* (New York: Doubleday, 1978), ss. 73-103 (*tzeruf*) ya da "Harflerin Yolu" üzerine.

19. *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press, 1988), ss. 235-36.

masını intac eder.²⁰

Ancak, Gazali'nin hermenötiği açıkça kabbalistik anlamda batını değildir; o, tilavet edilen Kur'an'ın açık, ibadete taalluk eden karakteri tarafından tanımlanan sınırlar içinde kalır. Kur'an metninin içselleştirilmesi ya da yeniden yazımı diye bir şey asla sözkonusu değildir, tam tersine, tabir caizse, metin okuyanı içselleştirir. Dahası, Gazali için metnin bir zevk halinde tecrübe edilmesi hayatın bütününden ayrı tutulacak bir olay değildir. Bir *kâmiller* topluluğunun içine çekilme diye bir şey de sözkonusu değildir. Aksine, Gazali'nin kendi hayatının

da gösterdiği gibi, sanki seküler dünyanın en uzak kıyılarına bile İlahî mahremiyet tecrübesine getirmek için, hermenötiksel görev, metnin tecrübesinden kanıtların ve eğitim-öğretimin toplumsal dünyasına bir geri dönüşü gerektirir.

Gazali'nin hermenötiğinin bu batını boyutu o dönemde (*antiquity*) biriciktir, ama bu şaşkıncu bir durum değildir; zira, batını ve zâhîr arasındaki ayırım, zaten, temelde filozof tarafından yapılan bir ayırımdır ve bu yüzden de Gazali'nin önlemek ve reddetmek için kararlı olacağı şeyin bir parçasını oluşturur.

20. *Kabbalah: New Perspectives*, s. 229. Idel, *The Mystical Experience of Abraham Abulafia*'da, Abulafia'nın "harflerin yolu"na ilişkin ayrıntılı bilgi verir, Ing. çev. Jonathan Chapman (Albany: SUNY Press, 1988), s. 13-52. Bkz. ss. 24-25'te, harflerin nefes alması konusu: "Tetragrammoton (Tanrı'nın ismi olan YHWH şeklindeki dört harf)'un harflerinden her birini alıp, iki harf arasında nefes almayalım diye, uzun nefesimizin hareketiyle dalgalandırmamız gerekir; sadece uzun bir tek nefesle, gücü ne kadar yeterse o kadar, ve arkasından da bir o kadar dinlenme. Her harfte iki nefes gerçekleşiceye kadar, bu işi tek tek her bir harfte yapmalıyız: biri, her bir harfin sesini çıkardıktan sonra ara vermek için, biri de her harf arasında dinlenmek için. Çok iyi bilindiği üzere, burun deliklerinden çıkan her bir nefes dışarıdaki havanın içeri çekilmesinden oluşur; yani, *mi'ba'r le-ga'w* (dışarıdan içeriye), bunun esrarı *Gevurah*'ın sıfat ve mahiyetine işaret eder; ve bununla insan *gibbor* (kudretli) olarak bilinir, yani *ga'w ba'r* (*gibbor* sözcüğünün sessiz harflerinin yeniden düzenlenmesi) olarak.