

PAPER DETAILS

TITLE: Dogu?ya Yolculuk: Islam Hermeneutiginin Bir Tarzi Olarak Te?vil

AUTHORS: Sabri YILMAZ,Muhammed JA`FER

PAGES: 0-174

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179689>

DOĞU'YA YOLCULUK:

İSLAM HERMENEUTİĞİNİN BİR TARZI OLARAK TE'VİL*

*Muhammad Salleh JA'AFAR***

*Çev. Sabri YILMAZ****

Giriş: Batı'ya Özgü ve Doğu'ya Özgü HERMENÖTİK

Çağdaş Batı'daki eleştirel söylem, son görünümü itibariyle, aşırı bir kuşku tarafından şekillendirilmektedir. Genellikle yapı-bozum (deconstruction)¹ olarak bilinen bu söylem tarzına göre, edebî eserler/metinler veya genel olarak beşerî iletişim hiçbir tespit edilebilir anlam içermez. Bunun yerine, edebî eserler/metinler, sadece kendi *aporia* veya muğlaklıklarını ve iç çelişkilerini ortaya koyarlar. Başka bir ifadeyle onlar, yalnız retorik yada edebî zevk uğruna meydana gelirler ve beşerî kelamın düşünsel yönüyle pek az ilişkilidirler. Böylece yapı-çözümci eleştiri ve benzer özellikteki diğer eleştirel uygulamalarda ağırlık, metnin bilgisel yönüne değil, onun istikrarsızlığının ve çelişkinin ortaya çıkarılmasına veya teknik bir ifadeyle gramatoloji denilen şeye verilir.

Eleştirinin veya metinsel yorumun bu alt-üst edici şekli modern Batı'nın edebî ürünlerine, özellikle içinde bulunduğumuz yüzyıldaki eserlere oldukça uygun gelebilir. Çünkü Dante ve William Blake gibi, gelenekten esinlenen yazarların hayattan çekilmesiyle, Batı literatüründe, gittikçe daha çok sayıdaki eser her yerde

* Muhammad Salleh Ja'afar, "A Pilgrimage into The Orient: Ta'wil as a Form of Islamic Hermeneutics", **Muslim Education Quarterly**, 5/3 (Spring, 1988), s. 44-49.

** Öğr. Gör. Malezya Bilim Üniv., Beşerî Bilimler Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Malezya.

*** Ar. Gör., DEÜ. İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, İzmir. (e-posta: sabri.yilmaz@deu.edu.tr)

¹ "Deconstruction" teriminin kapsamlı bir açıklaması için bkz. Vincent B. Leith, **Deconstructive Criticism** (Columbia University Press, New York, 1983). Birinci elden bilgi için Jacques Derrida'nın eserlerine bkz., mesela, **Writing and Difference**, çev. Alan Bass, (The University of Chicago Press, Chicago, 1978)

hazır ve nazır olan Varlık fikrini yitirmiş ve lafzî boşluğun, yokluğun ve anlamsızlığın karanlık uçurumuna yuvarlanmıştır. Fakat, bu “şüpheci hermenötik (hermeneutics of suspicion)”, geleneksel, dolayısıyla normal olanda ve kendisinde Tanrısal olarak Varlık fikrinin merkezî öneme sahip olduğu edebî eserlerde kesinlikle geçerli değildir.

Diğer Doğu dinlerinde/geleneklerinde olduğu gibi İslam'da da edebiyat, ontoloji, kozmoloji ve psikolojiye ilişkin metafizik doktrinlerle yakından ilgilidir.² Rûmî, Attâr, İbn Arabî, İbnu'l-Ferîd ve diğer önemli yazarların eserlerinde görülebileceği gibi, gerçekten onların eserleri söz konusu bu doktrinlerin sanatkarâne birer ifadesidir. Aynı zamanda bu edebiyatın yaratıcı süreci, yazarların derûnî arınma için sarf ettikleri gayretler ve metafizik öğretilerin manevî idrakiyle ilgili diğer uygulamalarla yakından bağlantılıdır.³ Dolayısıyla İslam edebiyatının, açıkça bilgisel bir yönü vardır ve bu yön bir ontoloji veya Varlık felsefesi ile doğrudan ilgilidir. İşte tam da bu sebepten dolaydır ki İslamî tenkit yöntemlerinde ve edebiyat eğitiminde “keşf hermenötiği (hermeneutics of recovery)” olarak isimlendirilen yöntem çok önemli bir konuma sahiptir. Beşerî iletişimde anlam veya anlamların varlığına ilişkin kuvvetli bir inanç besleyen bu hermenötik, birbirini tamamlayan iki tür yorumlama tarzından oluşmaktadır. Birincisi, metnin yüzeyinde veya lafzî düzleminde geçerli olan zahirî yorum, yani tefsirdir. İkincisi, te'vil yani kişiyi dış görünümünün ötesine götüren, olguların manevî hakikatine yönlendiren, batınî yorumcunun manevî hermenötiği olarak isimlendirilmektedir.

² İslam ve Doğu geleneklerinde metafizik ile edebiyat arasındaki ilişkinin teferruatlı bir tartışması için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, **Islamic Art and Spirituality** (State University of New York Press, Albany, 1987).

³ Seyyid Hüseyin Nasr, **Knowledge and The Sacred** (Crossroad New York, 1981), s. 263-264. Ayrıca Syed Ali Asraf, “Literary Education and Religious Values: The Islamic Approach”, **Muslim Education Quarterly**, 1/4 (Summer, 1984), s. 6. Dr. Asraf de herhangi bir dinî geleneğe mensup olmayan yazarların bile kendilerini/nefislerini bir şekilde tezkiye ettiklerini ifade eder.

Bu makalede biz, İslam yazın eleştirisinde⁴ özellikle Kur'an'ın yanı sıra, İbn Sina ve Sühreverdî'nin sembolik hikayeleri, muhtelif sûfî şiir türleri gibi, İslam maneviyatı tarafından oluşturulan edebiyat biçimleriyle ilgilenen hermenötiğin bir tarzı olarak te'vil üzerinde duracağız. Böyle yapmadaki amacımız, bu metodu tanımlamak ve onun işleyiş tarzını açıklamaktır. Bu incelemenin, “şüpheli hermenötik”in diğer şekilleri ve yapı-bozum gibi Batı'ya has yanılgılar tarafından şaşırtılmış, fakat Doğu (Meşrik)'ya yani İslam geleneği vasıtasıyla entellektüel hayatta aydınlanma ve normale dönmeye hazır olanlara yardımcı olacağı umulmaktadır.

Hermenötik Olarak Te'vil

Yukarıda işaret edildiği gibi, İslam geleneğinde yazılı metinlerin lafzî anlamına büyük ölçüde tefsir veya zahirî yorum yoluyla ulaşılmaktadır. Dış şekillerle yani zahirle meşgul olduğu için tefsir metodu, aklın sadece mantıkî yönüne dayanır. Hemen hemen her insanın kullanabileceği aklın bu melekesi işleyişinde mantık, tahlil veya muhakeme gücünü kullanır.⁵ Bununla beraber tefsir metodunda (rasyonalizmden farklı olarak) bir mantıkî delilin geçerliliği, ispat etme arayışında olan ön bilgiye dayanmakla kalmaz, ayrıca vahye ve İslam geleneğindeki diğer sahih kaynaklara olan inanca da dayanır.

İslam geleneğinde lafzî anlayıştan oldukça farklı olan, metnin derin anlamına yalnız te'vil veya sembolik yorumlama ile ulaşılabilmektedir. Bu batınî yorumlama tefsirin yoğun şeklidir, dolayısıyla tefsiri tamamlamaktadır. Te'vil, işleyişinde aklın sezgisel yönüne dayanır. Tahlil eden ve ayrıştıran akıldan farklı olarak sezgi melekesi, terkip ve birleştirme fonksiyonunu icra eder. O bunu, bütün gerçeklik katman-

⁴ İslam'da meşru te'vil hakkında bir inceleme için bkz. Muhammed Osman al-Muhammedî, **Peradaban Dalam Islam (Civilization in Islam)**, Pustaka Aman Press, Kota Bharu, 1976, XIII. Bölüm, “*Symbolic Exegesis in Islam*”. Gazalî'nin Te'vili savunması için bkz. Muhammed Ebu'l-Kasım, “*al-Ghazzali in Defence of Sufistic Interpretation of The Qur'an*”, **Islamic Culture**, 53/2 (April, 1979), s. 63-86.

⁵ Aklın fonksiyonları ile sezgi arasındaki fark hakkında daha geniş bir inceleme için bkz. Osman Bakar “*The Question of Methodology in Islamic Science*”, **Quest For New Science**, ed. Rais Ahmed ve S. Naseem Ahmad (Center For Studies on Science, Aligarh, 1984) içerisinde, s. 102.

larının analogik karşılığına işaret eden sembolizm aracını kullanarak yerine getirir. Fakat şunun da ifade edilmesi gerekir ki, sembolizmi kullanması ve aklın ince yönüne dayanması sebebiyle te'vil, yalnız, sembolik dil hususunda uzmanlaşmış ve bizzat kendi iç boyutlarına kendisini götürebilen geleneksel bir otorite tarafından uygulanabilir.⁶

Etimolojik olarak te'vil terimi “geri döndürmek” veya bir şeyi kaynağına götürmek anlamına gelir.⁷ Dolayısıyla edebî bağlamda te'vil, metnin derunî sırlarının aslî anlamına ulaşmak için sembol (misal)'ün ötesine geçmek ve metnin derunî sırlarına nüfuz etmek anlamına gelir. Bu yüzden te'vil süreci, sadece bir sembol olan dış suret (zahir)'in batınî gerçekliği(hakikati)ne ulaştırması gereken bir yorumlama/deşifre sürecidir. Nitekim te'vile başvuran bir kişinin, nihaî olarak sözünü dış şekilden derin gerçeğe veya sembolden sembolize edilen (memsûl)e çeviren bir kimse olduğu ifade edilmektedir.⁸

Yukarıda tasvir edildiği üzere te'vil, gerçekten bir “geçiş (crossing over)” (itibar/irtibatlandırma) sürecini; yani aslında hakikatin manevî öz veya derunî sır olması sebebiyle, metindeki bir şeyi olduğu gibi (zahir) görmenin ötesinde, onun manevî niteliğine veya sırrına sezgisel olarak vâkıf olma sürecini içerir.⁹ Bu eylemin mânidar bir örneği Kur'an'da Allah Tealâ'nın emrini işiten Hz. Musa örneğinde görülebilir:

“*Hemen pabuçlarını çıkar. Sen kutsal vadi Tuvâ'dasın*” (Tâhâ 20/12). Gazalî'ye göre bu hâdisede Hz. Musa, Sinâ'da emri sadece dış şekliyle değil, aynı zamanda derunî manasıyla almıştır. Böylece ilahî emre, hem zahirî olarak hem de derunî olarak – zahirî olarak pabuçlarını, derunî olarak da zihninden iki dünyayı da

⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, **Ideals and Realities of Islam** (Unwin Paper back; London, Boston, Sydney,1979), s. 57.

⁷ Henry Corbin, **Avicenna and the Visionary Recital**, çev. Willard R. Trask (Spring Publications Inc., Irving, Texas, 1980), s. 29.

⁸ Henry Corbin, age, s. 29.

⁹ Muhammed Osman al-Muhammedî, age, s. 193

çıkarmak suretiyle – uymuştur.¹⁰ Başka bir ifadeyle, Hz. Musa bu emre itaat ederek bir mahiyetten diğere, sembolden sembolize edilene “geçiş”in manevî gereğini yerine getirmiştir.

Ne var ki, bir sembolün anlamına nüfuz etme düşüncesinin, rasyonel açıklama yoluyla metindeki bir sembolün yerine başka bir şeyi ikame etme sorunu olmadığı hatırlatılmalıdır. Daha ziyade, o, edebî sembolü meydana getiren “zihin/ruh haline (event of the soul)” ulaşma veya metnin yazarı tarafından yaşanılan özgün manevî tecrübeyi sezgisel olarak idrak etme sorunudur. Fakat, İslamî yazın söylemi bağlamında “zihin/ruh hali” ile kastedilen nedir? O, sembolik ifadeyi nasıl oluşturur? Daha önce işaret edildiği gibi geleneksel İslam dünyasında yazarlar ile sanat-kârlar, günlük hayatlarında namaz (salat) ve zikir gibi ibadetleri, sanatsal faaliyetleri için bir hazırlık olarak yerine getirirler. Bu ibadetlerin amacı, enaniyeti kısa sürede kırmak ve ruhu Allah’a giden manevî yolculuğa hazırlamaktır. Ortaya konulan edebî üründe sembolik olarak tasvir edilen “zihin/ruh hali” çoğu kere bu manevî yolculuktan başka bir şey değildir. Bu da maddî alemden hemen çıkış ve semavî aleme (melekût alemine) kutsal bir yolculuk, veya bu yolculukla ilgili manevî bir tecrübedir. Bütünlüğü içerisinde bu yolculuk, ruhun kendisini terbiye etme hususunda, Batı’daki sürgün halinden Doğu’daki doğuş diyarına başarılı bir şekilde geçtiği aşamalardan oluşmaktadır. Bu, geleneksel İslam yazarları tarafından meydana getirilen sembolizmin hakim olduğu eserlerde, özellikle meşhur Feridüddin Attar’ın “Mantıku’t-Tayr”, Malezyalı şair Hamza Fansurî’nin “Sya’ir Perahu” isimli eserleri gibi sufi şiirlerinde ve İbn Sina ile Sühreverdî’nin sembolik hikayeleri (hikayât)nde açıkça görülebilir.

İbn Sina’nın sembolik hikayelerine dair önemli eseri, “Avicenna and the Visionary Recital”de Henry Corbin’in de ifade ettiği gibi, bu hikayelerde “zihin/ruh hali” okuyucuyu kainatın en son sınırına götürür, dolayısıyla bu mahsusât aleminde bir yabancı olarak ruh, kendi asli suretini (archetypal image) tahayyül eder. Bu nok-

¹⁰ Gazzalî, *Mişkâtü'l-Envar*, çev. W. H. T. Gairdner ve Muhammad Eşref,(Lahore, 1952), s. 137.

tada evren, ruhun önünde eğilir yada ruha katılır ve onunla bütünleşir. Bu katılma sürecinde yazarın aslî suret tasavvuru (hayal) -ki bu da kalbin yaratıcı gücüdür- mahsusât alemini bir semboller manzumesine dönüştürür. Başka bir ifadeyle, bu merhalede mahsusât aleminin duyular tarafından algılanma yerine, ruhun tasavvuru içerisinde semboller formunda kavranmaktadır. İşte böylece kainat, haricî/dışsal bir obje olmaktan çok, içsel manevî bir hakikat olarak yazar tarafından tecrübe edilmektedir. Hem bir çıkış hem bir giriş olan bu manevî gerçeklikte ruh, sonunda kendi benliğinin bilincine varır ve bu benin varlığıyla var olur. Attar'ın mistik destanında ifade ettiği gibi, uzun ve sıkıntılı yolculuklarının sonunda otuz kuş (insan ruhunu sembolize eden sî-murgh), aslında Kuşların Kralı (Tanrı'nın bir sembolü olan Sî-murgh)'nın kendisinden başka bir şey olmadıklarının idrakine varırlar.

Yukarıda kısaca ifade edildiği gibi, bir sembolün yapay olarak oluşturulmadığı vurgulanmalıdır. Sembol geleneğin bir parçasıdır ve gerçekten başka türlü ifade edilemeyen bir şeyi anlatırken yazarın ruhunda kendiliğinden ortaya çıkar. Corbin'in ileri sürdüğü gibi, '*sembol sembolize edilenin, dolayısıyla hakikatin yegane ifadesidir. Böylece hakikat, ifadenin büsbütün ötesinde olduğu halde ruha aşîkar hale gelir*'.¹¹

Nitekim doğası gereği sembolizm, okuyucuyu mahsusât aleminin dışına çıkarmalı, ontolojik olarak mahsusât aleminin saf akıl aleminin (the world of pure intellect) arasında yer alan âlem-i misal veya âlem-i melekût (mundus imaginalis) anlamındaki arketipler aleminin (the world of archetypes)'ne götürmelidir.¹² Modern Batı'da ve Modernite tarafından etkilenmiş olan Doğu'nun bir çok yerinde unutulmuş olan arketipler aleminin, somut (hayalî olmayan) manevî bir hakikattir. Melekut aleminin, ancak derunî yolculukla ulaşılabilen hayalî coğrafyanın ilahî bahçesi olarak nitelenen bir dünyadır.

Şimdi, "zihin/ruh hali" ve onun yukarıda ana hatlarıyla sunulan sembolik ifadesi, sadece tefsirci veya metin eleştirmeni olan biri tarafından anlaşılamaz; özellik-

¹¹ Henry Corbin, age., s. 30.

¹² Henry Corbin, "Towards A Chart of the Imeginal" **Temenos**, 1 (1981), s. 25.

le de modern Batı'nın dünya görüşüne sahip olan biri tarafından hiç anlaşılamaz. Zira, bu sembolik ifade, İslam geleneği bağlamında kişisel olarak yaşanmış bir tecrübeye ve bireysel bir vizyona sahip bir müellife dayanmaktadır. Bu manevî bir haldir, ve bu hal kendisinin yarattığı semboller bütünü tarafından gölgelenmektedir. Bütün bunlara bağlı olarak, metni gerçekten anlayabilen, yani (yazarın) zihninin yorumunu (te'vilini) yapabilen yegane kişi, geleneksel bir yönelime sahip olan ve ruhunu arındıran veya varlığının derûnî boyutlarına yolculuk yapan (kişi)dir. O, Hayy bin Yekzan'ın "*Eğer istersen beni takip et, O'na doğru benimle gel*"¹³ sözünde olduğu gibi teşvik edici çağrılara karşılık verebilen bir kişidir. Sadece böyle bir kişi, ifade ettiğimiz gibi, bütünlüğü içerisinde gerçekten melekût alemine bir yolculuk olan "zihin/ruh hali"nin sembollerine nüfuz edip işaretlerinin izinden gidebilir. Şu halde herhangi bir yorum (te'vil)un başarısı, eleştirmen veya yorumcunun doğru manevî ve edebî yönelime sahip olmasına son derece bağlıdır. Bilhassa bu başarı, yorumcunun söz konusu metnin kaynağında bulunan manevî durumu teşhis etme/idrak etme, anlama ve metni o duruma geri götürme kabiliyetine bağlıdır.

Sonuç

Yukarıda tartışıldığı gibi İslamî eleştirel söylemde hermenötiğin, tefsir ve te'vil olmak üzere iki türü vardır. Her iki metot da beşerî iletişimde anlamın varlığına inanmaktadır. Tefsir, metnin lafzî anlamını ortaya koyar, te'vil ise gizli anlam veya metnin arkasındaki hakikat ile ilgilenir. Başka bir ifadeyle tefsir, yorumcuyu metnin harflerine (zahirine) bağladığı halde; te'vil, yorumcuyu harflerin sınırlarından (lafzın kalıbından) özgür kılar ve ona, yazarın şeklin sınırlarının ötesindeki asıl maksadına ulaşma imkanı verir. Corbin'in dediği gibi '*...te'vil, harflerin esaretinden bir kurtuluş, sürgünden ve Batı'nın dış görünüşünden Doğu'nun aslî ve gizli tasavvuruna bir yöneliştir*'.¹⁴ Böylece, doğru anlamıyla te'vil, Doğu'ya, edebî metnin hakikatinin manevî ve aslî anlamına kutsal bir yolculuktur.

¹³ "*Translation of the Recital of Hayy bin Yaqzan*", Corbin, *Avicenna*, s. 150.

¹⁴ Corbin, *Avicenna*, s. 29

Yukarıda izah edilen te'vil, beşerî düşüncüyü neredeyse anlamsız veya tesbit edilebilir hiçbir manâyı içermez olarak gören yapı-bozum (deconstruction) gibi modern Batı'nın analitik teşebbüslerine tamamen aykırıdır. Te'vil, anlamın keşfine veya beşerî söylemde sembolün arkasındaki manevî hakikatin ortaya çıkarılmasına hasredilmiştir. Çünkü o, kendisiyle varlığın çokluğunun tecrübe edildiği her yerde hazır ve nazır olan Varlık fikrini kaybetmemiştir. Yapı-bozum ve “şüpheli hermenötik”in diğer şekillerinin agnostik ve yıkıcı eğilimlerinin aksine, geleneksel hermenötik, yani te'vil, beşerî söylemin salt bir kelime oyunu olmayıp, bir hakikate ve manevî öneme sahip bir olgu olduğuna inanmaktadır.

BİBLİYOĞRAFYA

ASHRAF, Syed Ali, "Literary Education and Religious Values: The Islamic Approach", *Muslim Education Quarterly*, (Summer, 1984), 3-11.

CORBIN, Henry, *Avicenna and The Visionary Recital*, Trans. by Williard R. Trask. Irving, Texas: Spring Publications, 1980.

.....*Creative Imagination in the sufism of Ibn 'Arabî*, Trans. by Ralph Manheim. Bollingen Series XCI. Princeton: Princeton Press, 1969.

.....*The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. by Nancy Pearson. Boulder & London: Shambhala, 1978.

....."Towards A Chart of the Imaginal", Trans. by Peter Russell. *Temenos*, I (1981), 23-36.

DERRIDA, Jacques, *Writing and Difference*, Trans. by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

AL-GHAZZÂLÎ, *Miskât al-Anwar*, çev. W.H.T. Gairdner- Muhammad Ashraf, Lahore, 1952.

LEITCH, Vincent B., *Deconstructive Criticism*. Newyork: Columbia University Press, 1983.

LIVINGSTON, Ray, *The Traditional Theory of Literature*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1962

LIPSEY, Roger, *Coomaraswamy: Traditional Art and Symbolism*. Bollingen Series LXXXIX. Princeton : Princeton University Press, 1977.

MELVILLE, Stephen W. *Philosophy Beside Itself: On Deconstruction and Modernism*. Theory and History of Literature, Volume 27. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1986.

AL – MUHAMMADY, Muhammad 'Uthman, *Peradaban Dalam Islam* (Civilization in Islam). Kota Bharu: Puataka Aman Press, 1976.

NASR, Seyyed Hossein, *An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines*. Boulder: Shambhala, 1978.

.....*Ideals and Realities of Islam*. London-Boston-Sidney: Unwin Paperbacks, 1979.

.....*Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad, 1981.

.....*Islamic Art and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1987.

.....*Three Muslim Sages*. Delmar, New York: Caravan Books, 1976.

BAKAR, Osman. "The Question of Methodology in Islamic Science", *Quest For New Science*. Ed. Rais Ahmad and S. Naseem Ahmad. Aligarh: Center for Studies on Science, 1984.

PALMER, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

ABU'L-QUASEM, Muhammed, "al-Ghazzali in Defence of Sufistic Interpretation of The Qur'an", *Islamic Culture*, 53/2 (April, 1979), s. 63-86.

SMITH, Huston, *Beyond the Post-Modern Mind*. New York: Crossroad, 1982.

.....*The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*. Trans. by W. M. Thackson, London: The Octagon Press, 1982.