

yani ilahiyata taalluk eden meselelerinin sadece akıl ile ispatlanabileceğini düşünmekten kaynaklandığından söz etmekteydi. Yazarın da işaret ettiği gibi hem filozoflar hem de Gazzâlî açısından kelamcının istenmeyen bir tip olması da dikkat çekici bir tespit olarak ortada durmaktadır.

Din ve felsefe arasındaki ilişkide benimsenebilecek muhtemel her üç yaklaşım tarzının kendi içinde tarihsel tecrübeyle de sabit sorunlar barındırdığını düşünen yazarın bir bakıma geçici ve şimdilik kaydıyla sunduğu sonuç, İbn Rüşd'ün kendi deyimiyile “gerçekçi din” anlayışı ile meseleye bakışı ve pratik uzlaşmazlıktır.

Kitabın daha çok din ve felsefe arasındaki çatışma noktaları üzerinde durması bir eksiklik gibi gözükse de zaten din ve felsefe arasındaki çatışmayı temel meselesi olarak sunan bir çalışmanın din ve felsefe arasındaki uzlaşma/uzlaştırma durumlarını dışta bırakması bakımından eleştirilmesi haksızlık olacaktır. Mesele içinde yaşadığımız dönemde de canlılığını koruyan teoloji-felsefe ilişkileri ile benzerlik arz etmektedir. Çalışma, daha çok din-felsefe, teoloji/kelam-felsefe arasındaki uzlaşmadan ziyade canlı ve dinamik gerilim alanlarına işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Özellikle İslam düşüncesi söz konusu olduğunda tasavvufun da bu iki düşünüş tarzına eklenmesi durumunda meselenin bizde daha çok üç alanın birbiriyle irtibatı noktasına geldiği görülmektedir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren müslüman filozof, kelamcı ve mutasavvıfların böylesine dinamik bir tartışmayı yürütebilmiş olmaları bu bakımdan bir zenginlik olarak dikkate alınması gereken bir durumdur. Belki de bu üç alanın birbiriyle irtibatı noktasında ulaşılabilecek en makul sonuç, diğerlerini olumsuzlayarak bu üç alandan sadece biri üzerinde mutlak bir telif amacı güden ve son tahlilde bu üç alandan sadece birinin lehine bir istikamette seyreden indirgemeci bir yaklaşımdan ziyade her üç alana da insan düşüncesinin farklı derinlik arayışları olarak bakmaktır.

Mehmet Zahit Tiryaki

### **Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi; Çağdaş Bir Yaklaşım**

Ramazan Ertürk

Ankara: Fecr Yayınevi, 2004. 150 sayfa.

Kitap “Önsöz”, “Giriş”, “Algı Tecrübesinin Mahiyeti”, “Sûfî Tecrübenin Mahiyeti” ve “Sûfî Tecrübenin Epistemik Temellendirilmesi” adlı üç bölüm ve “Sonuç” kısmından oluşmaktadır.

“Önsöz”de (s. 9-10) kitabın niçin yazıldığı ve içeriği hakkında bilgi verilerek amacın İslâm kültür mirasının temel unsurlarında biri olan sûfi tecrübe geleneğinin çağdaş epistemoloji topografyasında herhangi bir yerinin olup olmadığı; eğer varsa, bunun ne olduğunun tespit edilmeye çalışılması olarak belirtilmiştir.

“Giriş”te (s. 11-13) sûfi tecrübenin tanımı ve genel olarak kitabın bölümlerinin özeti yapılmıştır. Sûfi tecrübe, objektif ve genel geçer olmayan, başkalarına aktarılamayan, bireysel ve dolayısıyla sübjektif bir tecrübe olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle de sûfi tecrübenin herhangi bir bilgi değeri taşımadığı şeklindeki yaygın kanaatin epistemolojik açıdan bir incelemeye tâbi tutularak doğruluğunu tartışmanın gerekliliğine işaret edilmiştir.

Kitabın yaklaşık yarısını oluşturan birinci bölüm “Algı Tecrübesinin Mahiyeti” (s. 17-72) adını taşımakta olup burada genel olarak algının ne anlama geldiği ve farklı algı tanımlarının neler olduğu belirtilmektedir. Bu bölümün girişinde Descartes’ın ontoloji veya metafiziği tahtından indirip yerine epistemolojiyi geçirdiği, sorgulama yönteminin duyularımızın güvenilmez olduğuna hükmettiği; fakat bunun aslında duyu tecrübesinin ve ürünlerinin tartışmaya başlanmasına neden olduğu vurgulanmaktadır (s. 17). Ayrıca realist algı teorilerinde algı tecrübesi yoluyla kendileriyle bağlantı kurup haklarında bilgi edindiğimiz şey veya nesnelerin, dış dünyada bulunan gerçek nesne ya da varlıklar olduklarını kabul etmek anlamına geldiği belirtilerek bu konuda nedensel algı teorilerinden yansımacı algı teorisi, duyu verisi algı teorisi, görüme algı teorisine değinilmektedir. “İdealist Algı Teorileri” başlığı altında, bu algı teorisinin “gerçeklik dünyasının idealardan ibaret olduğu”nu ileri süren ontolojik söylemi, epistemolojik bir söyleme dönüştürerek algı tecrübemizi idealist açıdan açıklamaya çalışan bir algı teorisi olduğu belirtilmektedir. Alt bölümlerinde “Klasik İdealist Algı Teorisi” ile “Fenomenalist Algı Teorisi”ne değinilmektedir. Bölümün sonunda yer alan “Algının Yapısı” adlı kısımda konu ikiye bölünüp “Giriş: Yöntemle İlgili Bir Mülâhaza” kısmında algı tecrübesinin doğru bir tasvirinin ancak onun özüne indirgeyen fenomenolojik bir incelemeyle mümkün olacağı belirtilmektedir (s. 55-56). Bölümün son kısmı “Algının Fenomenolojik Analizi” adını taşımakta olup burada algı tecrübesinin belli ölçüde sübjektiflik içeren objektif bir tecrübe olduğu belirtilmektedir (s. 71). Doğal olarak sübjektiflik içeren bir tecrübenin nasıl objektif olabileceğini soran yazar, bunun cevabının algılamanın ne ölçüde sübjektiflik içerdiği ile buradaki objektifliğin ne anlama geldiğinin izahında yattığını belirtmektedir. Bu konuda da sübjektifliğin sınırlı bir durumda olduğunu, zira böyle olmasaydı o zaman algılamalarımızı başkalarıyla paylaşmamızın veya aktarmamızın mümkün ol-

madığını ifade ederek algılamada yorumsallık içerenin sunulan şeyin ne olduğu değil, nasıl görüldüğü ya da sunulduğu kısım olduğunu belirtmektedir. Burada objektiflikten kastın ise kişilerarası oluş veya süjelerarası anlaşmayı sağlayan ortak kavramsallık anlamında olduğunu, mutlak anlamda bir objektifliğin değil, içinde sübjektiflik olan bir objektiflik olduğunu belirtmektedir. Yazar bölümü bitirirken konuyu şöylece özetlemektedir: “Yaşanan bir algılama başkaları tarafından da yaşanabileceği gibi kavramlara dökülmek suretiyle başkalarına aktarılabilir. Algılama işte bu anlamda objektif bir tecrübe ya da fenomendir” (s. 72).

İkinci bölüm “Sûfi Tecrübenin Mahiyeti” (s. 75-114) adını taşımaktadır. İlk kısım olan “Bir Dinî Tecrübe Olarak Sûfi Tecrübe”de sûfi tecrübenin dinî tecrübeler arasında yer aldığı, dinî tecrübenin de bireyin kutsal ile karşılaşma anında yaşadığı tecrübe olduğu belirtilerek onu diğer tecrübelerden ayıran; anlatılamazlık, bilgisel nitelikli oluş, pasiflik, geçicilik konularına değinilmektedir. Yazar “Sûfi Kaynaklarına Göre Sûfi Tecrübenin Yapısı” adlı kısımda sûfi tecrübenin iki aşamasının olduğunu, bunların da hazırlık aşaması ve bilfiil yaşanma aşaması olduğunu belirterek bazı sûfilerin tecrübelerini (keramet) ele alarak değerlendirmektedir. Bölümün son kısmı “Sûfi Tecrübenin Epistemiko-Fenomenolojik Analizi” adını taşımakta ve sonuç olarak şöyle denilmektedir: “Sûfi tecrübe paylaşılabirlik açısından duyu tecrübesine nispetle daha fazla sübjektiflik içeren; fakat özünde objektif olan bir tecrübedir. Buradaki objektiflikten maksat, sübjektifliğin hiç karışmadığı mutlak objektiflik değil, kişilerarası oluş veya paylaşılabirlik anlamında bir objektifliktir. Bundan dolayı da oran itibarıyla olmasa da ana karakteri itibarıyla bu, epistemiko-fenomenolojik yönüyle duyu tecrübesine benzemektedir (s. 114). Hatta yazar kitabın farklı yerlerinde hayal veya kurgulamayı da bir tecrübe olarak ifade etmektedir (s. 11).

Üçüncü ve son bölüm ise “Sûfi Tecrübenin Epistemik Temellendirilmesi” (s. 117-139) adını taşımaktadır. Bu bölümde özetle duyu tecrübesi yoluyla fiziksel dünya hakkında edinilen algısal inanç ve kanaatler için geçerli olan haklılık ve temellendirme tarzının sûfi tecrübe yoluyla metafizik âlem hakkında edinilen inanç ve kanaatler için de geçerli olduğu iddia edilmektedir. Bu konuda kanıt isteyenlere gösterilebilecek en büyük delilin bugüne kadar bu tür olayları yaşayan insanların sayılarının milyonları bulması ve bu kişilerin hayatları boyunca yalan söylemeyen güvenilir kişiler olduğu belirtilmektedir. Yazarın bölümde açıklamaya çalıştığı bir diğer itiraz ise sûfi tecrübenin yaygınlık ve paylaşılabirlik niteliğiyle ilgilidir. Zira duyu tecrübesinin böyle bir yönünün bulunduğu açıktır. Fakat yaygınlık ve paylaşılabirlik niteliğinin mutlak ve nihai anlamda belirleyici bir kriter olmadığı gibi (s. 135), her alanda

geçerli ve gerekli bir kriter de olmadığı belirtilerek açıklanmaktadır (s. 136). Sonuç olarak da hiçbir itirazın sûfi tecrübeye atfedilecek epistemik değeri ortadan kaldıracak bir güce sahip görünmediği, itiraz noktalarında sûfi tecrübeyle duyu tecrübesinin aynı olduğu ya da aralarında mahiyet değil, derece farkının bulunduğu belirtilmektedir (s. 139).

“Sonuç” kısmında “Sûfi tecrübe, estetik tecrübe, ahlâk tecrübesi veya rüya tecrübesi gibi pozitivist epistemolojinin dikkate almadığı tecrübelerin incelenmesinin, tecrübeciliği duyu tecrübesine; epistemolojiyi duyu algısına dayalı bilimciliğe indirgeyen ve dolayısıyla duyuların arasına sıkışan çağdaş pozitivizmin içine düştüğü durumdan ancak bu şekilde kurtulabileceğine, insanlığın da ufkunun genişleyerek varlığı -hatta kendisini bile- tek boyuta indirgeme ve bunun neden olduğu huzursuzluk ve tatminsizlikten böyle epistemik bir zenginlik ve bunun doğuracağı ontolojik çeşitlilik ve derinlik ile kurtulabileceğine inanıyorum” (s. 142) denilerek kitap bitirilmektedir.

İçerik olarak görüldüğü gibi tartışmalı bir konuyu inceleyen eser, bazı noktalardan eleştiriye açıktır. Öncelikle yazar “Giriş” kısmında, “Elinizdeki kitap konu ve hammaddesini İslâm kültür geleneğinden; metodoloji ve perspektifini ise çağdaş Batı düşünce geleneğinden alan bir incelemedir” (s. 9) demektedir. Görebildiğimiz kadarıyla da bu perspektifin “çağdaş Batı düşünce geleneğinde” özellikle William P. Alston ekseninde olduğu açıktır. Fakat burada şöyle bir soru sorulabilir: “Yabancıların çalgılarıyla bizim türküler ne kadar uyumlu olarak okunur?” Zira yazar, sûfi tecrübenin sadece Müslümanlardan ilgili özellikleri kendinde taşıyan insanlara has olduğunu ve bu tecrübenin diğer din mensuplarının yaşadıkları tecrübelerden ayrıldığını belirtmektedir (s. 83). Ayrıca böyle bir durumda özellikle tasavvufla ilgilenenlerin mistisizmin bütün dinlerin bağrından gelen bir ırmak olduğu düşüncesi nasıl açıklanır? Hıristiyanlık’taki azizlerin/azizelerin, Budistlerin veya Hinduların yaşadıklarını söyledikleri olayların sûfi tecrübeden farkı nedir? Konuyu keramet bağlamında ele alacak olursak, diğer din mensuplarının başından geçen olağanüstü olaylar kelâm kitaplarındaki istihraç kavramıyla mı açıklanacaktır? Tecrübe boyutunda Müslümanlarla diğer din mensuplarının farklı olduğunu söylemek, yukarıda belirtilen kitabın metodoloji ve perspektifini çağdaş Batı düşünce geleneğinden aldığı ifadesiyle çelişmeyecek midir?

Yazar ayrıca sûfi tecrübeyi, duyu tecrübesi mekanizmalarıyla test etmeye kalkışmanın basketbolcuya hentbol cezası vermek kadar anlamsız olacağını belirtmektedir. Fakat yazar duyu tecrübesiyle elde edilen bilgiyle sûfi tecrübeyle elde edilene aynı değeri vermekle bu kuralı kendisi ihlal etmiş olmuyor mu?

Ayrıca sūfî bilginin temellendirilmesi, özellikle İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından yapılmıştır. Her ne kadar yazar araştırmanın boyutlarını kısıtlamış ise de, konunun temellendirilmesi için bunlara da müracaat edilseydi, özellikle ikinci bölümün temelleri daha sağlam olabilirdi.

Diğer bir husus ise kitabın 94-99. sayfaları arasında verilen sūfî menkıbeleri, yaşayanların anlatımına değil, başkalarının anlatımına dayanmaktadır. Örneklerin çoğunda anlatılan olayların bazen ikinci, hatta üçüncü derece kaynaklardan hareketle verilmesi, anlatılanların doğruluğuna ve güvenilirliğine zarar verdiği gibi, bu durum insana, “Şeyh uçmaz müridi uçurur” sözünü hatırlatmaktadır. Ayrıca burada belirtilen olaylar hakkında yapılan değerlendirmeler yazarın şahsi kanaatine dayanmaktadır ve bundan dolayı da olaylar farklı kişiler tarafından ele alındığında farklı şekilde değerlendirilebilir. Hatta burada anlatılan olayların belirtildiği şekilde gerçekleşmeyip insanların öğüt alması için anlatılmış olması muhtemeldir. Örneğin, Hâris el-Muhâsibî'nin yemeğe elini uzatmaması, tok olduğundan veya hazırlanan yemeği sevmemesinden dolayı olamaz mı? Diğer taraftan eşeğe haksız yere vuran adama, eşeğin, “Vur vur, yarın senin de başına vuracaklar” demesi her ne kadar arkadaşına bunun eşeğin bizatihi konuşması olarak aktarsa da, adamın, eğer eşek değilse, vicdanının sesi olamaz mı?

Ayrıca, kavramsal açıdan bakıldığında sūfîlerde bilginin temellendirilmesinde ontolojiye indirgenmesi vardır. Tanrı bilinmek ister ve bunu farklı şekillerde yapar. Bu noktada sūfîler her tecrübeyi kabul etmezler; oluşturulan genel bir sistematik vardır ve onun içine yerleştirilebilecek olanları kabul ederler. Durum her zaman bu nitelikte olsaydı, sorun olmayacaktı. Fakat yukarıdaki örneklerden hareketle kelâm kitaplarına da giren, “Evliyanın kerameti hakır” sözünü nasıl değerlendireceğiz? Yani asıl sorun bu kerametlerin sınırı ne olacak? Dinle uyuşmayan pek çok görüşü nasıl yorumlayacağız? Buna yazarımızın ölçü olarak verdiği Kur'an ve sünnete uygunluğu ve konunun uzmanlarının kanaati bu noktada yeterli oluyor mu? Daha da doğrusu oldu mu? Zira bugün sūfî çevrelerin çoğunda kabul gören ve anlatılan o kadar çok olay var ki, bunların büyük bir kısmının bu ölçütlerle çeliştiği açıktır. Sūfîlerin büyükleri olarak değerlendirilen pek çok kişi hakkında anlatılan olaylar buna örnek olarak verilebilir. Bugün anlatılan bu olaylardan herhangi birine itirazda, olay tevil veya teşbih boyutuna taşınarak açıklanacaktır. Yani verilen ölçüt belki dinî açıdan olayların tespitinde kullanılabilir; ama olay tasavvuf boyutuna ya da sūfî tecrübeye taşınca, iş, içinden çıkılmaz bir hâl almaktadır. Dolayısıyla bu konuda daha sağlam temeller üzerinde söz söyleyebilmemiz için konunun ilk olarak epistemolojik veya sosyolojik değil, psikolojik olarak ele alınması gerekir.

Kitabın üslûbuna da değinecek olursak, göze en fazla batan husus eserin telif bir eserden ziyade, çeviriye benzemesidir. Bunun da en önemli sebebi -kanaatimizce- yazarın tire (-) işaretiyle aracümlelere çok fazla yer vermesidir. Yazar bu açıklamaları normal cümle akışında veya ikinci bir cümle olarak verseydi, eserin üslûbu daha akıcı olabilirdi. Bir diğer husus ise kullanılan kelimelerin çeşitliliğidir. Bir eserde dilin kullanılmasında dikkat edilecek temel nokta, dil bütünlüğü ve bunun konuşulan veya akademik açıdan kullanılan dile uygunluğu olmalıdır. Yazarın bu konuda tutarlı olduğunu söylemek zordur. Zira Türkçe karşılığı olduğu hâlde, bazı kelimelerin ısrarla İngilizce'leri bazen de Arapça terkipleri kullanılmıştır. Durum böyle olunca kısa sayılabilecek bir eserde dil kaşık bir hâl almaktadır. Bu kelimelere bazı örnekler verecek olursak: intütif, diskursif, spektrum, praxis, teoria, epistemiko-ontik, ontik, existansiyal, hipotek, beggraund(?), start, iyâ, evsaf, halet-i ruhiye, müsteğ-rak, ilm-i ledun, mülaki vs.

Yazarı hem kendi kültürümüz içinde yer alan bir konuyu ele aldığı hem de böyle tartışmalı bir konuda kişisel görüşlerini açıkça ortaya koyduğu için tebrik etmek gerekir. Zira ülkemizde genellikle akademisyenler tartışmalı konularda pek söz söylemezler. Günümüzde bunun kırıldığını ve söyleyecek sözleri olanların bunu veri ve dayanaklarıyla ortaya koyduklarını görmek sevindiricidir. Dileğimiz kendi kültürümüzde yer alan benzeri hususların artan bir nitelikle değerlendirilmelerinin devam etmesidir.

Tamer Yıldırım