İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri

Prof. Dr.
ŞAHİN FİLİZ

SAY

Prof. Dr. ŞAHİN FİLİZ

İSLAM FELSEFESİNDE MİSTİK BİLGİNİN YERİ

Prof. Dr. **Şahin Filiz**

1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1991'de Felsefe ve Din Bilimleri'nden yüksek lisansını, 1995'te doktorasını tamamladı. 2000 yılında yine Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde doçentlik unvanını alarak İlahiyat Fakültesi'nde 20 yıl görev yaptı. 2000 yılında Harvard University, Near Eastern Languages & Civilizations bölümünde post-doktorasını yaptı. 2008 yılında Antalya Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne profesör olarak atandı ve halen bu görevini Felsefe Bölüm Başkan Yardımcısı olarak sürdürmektedir.

Felsefe Tarihi, İslam Felsefesi, İslam Tasavvufu, Türk Düşüncesi, Modern Batı Düşüncesi ve Sistematik Felsefe alanlarında lisans ve lisansüstü dersler vermektedir.

Şahin FİLİZ'in yayınlanmış telif ve çeviri kitapları ve yurtiçi ve yurtdışında yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır.

Prof. Dr.
ŞAHİN FİLİZ

İSLAM FELSEFESİNDE MİSTİK BİLGİNİN YERİ

SAY

Say Yayınları
Düşünce Dizisi

İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri - Prof. Dr. Şahin Filiz

Yayın hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0300-4
Sertifika no: 10962

Editör: Levent Çeviker
Yayıma hazırlayan: Selcan Karabulut
Sayfa düzeni: Tülay Malkoç
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Kurtiş Matbaası
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 613 68 94
Matbaa sertifika no: 12992

1. baskı: İnsan Yayınları, 1995
2. baskı: Say Yayınları, 2014

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
Giriş 13

I. BÖLÜM: BİLGİ FENOMENİNE FELSEFE AÇISINDAN BAKIŞ 71
1. Bilgi Fenomeni 73
2. Belli - Başlı Felsefe Ekolleri Açısından Bilgi Fenomeni ... 81
Bilgi Fenomenine Sansualist Yaklaşım 81
Duyu ve Algı 81
Algı - Realite İlişkisi 84
Algının Bilgiye Dönüşme Süreci ve Sansuel Bilginin Ortaya Çıkışı 86
Sansuel Bilginin Değeri 94
Bilgi Fenomenine Empirik Yaklaşım
Duyumlamadan Tecrübe Etmeye 114
Kavramların Oluşumu 117
Empirik Bilginin Ortaya Çıkışı 118
Empirik Bilginin Değeri 121
Bilgi Fenomenine Rasyonalist Yaklaşım 129
Aklın Temel İlkeleri 136
A Priori, A Posteriori ve Zihin Durumları 142
Rasyonel Yargılar ve Rasyonel Bilginin Ortaya Çıkışı ... 145

Rasyonel Bilginin Değeri 149
Bilgi Fenomenine Sezgici Yaklaşım
Genel Anlamda Sezgi 158

II. BÖLÜM: BİLGİ FENOMENİNE TASAVVUF AÇISINDAN BAKIŞ 179
1. Tasavvuf 181
2. Tasavvufi Bilginin Ortaya Çıkışı 195
3. Tasavvufi Bilginin İşleyiş Süreci 207
Benlik ve İç Tecrübe 207
Fena Durumu 213
Zahiri Bilgiden Batını Bilgiye Geçiş 216
Mutlak Varlık'a İlişkin Mutlak Bilgiye Varış 219
4. Tasavvufi Bilginin Temel Karakterleri 237
Marifetin Psişik Boyutu 237
Süje - Obje Bütünlüğü 246
Bilgi Aktlarının Birliği ve Bilgide Bütünlük 252
Bilgide Kesinlik 257
5. Tasavvufi Bilginin Değeri 267

III. BÖLÜM: TASAVVUFİ BİLGİNİN İMKÂNLARI 289
1. Sansuel Bilgi ve Tasavvuf 291
2. Empirik Bilgi ve Tasavvuf 321
3. Rasyonel Bilgi ve Tasavvuf 335

GENEL DEĞERLENDİRME 363
BİBLİYOGRAFYA 377

Önsöz

MODERN BİLİM ANLAYIŞININ TEMELİNDE tek metot düşüncesi yatmaktadır. Bununla beraber, bilim metodolojisi üzerine son yıllarda yapılan çok sayıdaki çalışma ile bu düşünce yıkılmaya yüz tutmuştur. Bu tekçi ve indirgemeci metot yerine, yakın geçmişte ve günümüzde birtakım filozoflar ve bilim tarihçileri arasında çoğulcu metodoloji (pluralist methodology) anlayışı yaygın bir kabul görmektedir. Hatta bazıları, bu çoğulcu metodolojiye kutsal metinleri de dahil edecek kadar ileri gitmişlerdir. Yine, çoğu fizikçi bazı profesyonel bilimadamları (R. Oppenheimer ve E. Schrödinger'den Fritjof Capra'ya kadar) modern fiziğin ileri noktada karşılaştığı belli sorun ve çıkmazlara çözümler bulmak umuduyla doğu doktrinlerine yönelmişlerdir.

Çağdaş bilimin Kartezyen anlayışla ele aldığı ruh ve madde, birbirine indirgenemez, ayrı ve farklı şeyler olarak kabul edilirken, bundan sonra artık bu kabul böylece tartışılmaya başlanmıştır. İnsan, evren ve Tanrı ilişkileri de daha bütüncül bir düzlemde kurulma ve anlamlandırılma süreci içine sokulmuştur.

Demek oluyor ki indirgemeci pozitif metot eski gücünü kaybederken, çoğulcu metot ona karşı güçlü bir alternatif olarak ortaya çıkmaya ve yaygınlaşmaya başlamış olmaktadır.

Dini alana gelince, hemen belirtelim ki; din kavramı, genel ve ortak çizgileri ifade eden geniş bir kavramdır ve bunun altında her türlü inanç sistemi yer alır. Ancak burada biz, din kavramından sadece İslam dinini kastettik.

İslam düşüncesinde yer alan bazı bilim dallarının (Kelam, Fıkıh, Hadis vb.) takip ettikleri metoda baktığımızda, burada daha çok tekçi ve indirgemeci bir anlayışın egemen olduğu görülür. Pozitif bilimler, bu yöntemi terk etmek üzere bulunurken, sözü edilen dini bilimlerde halen eski yöntemin hüküm sürdüğü ve dolayısıyla bu bilimlerin kendilerini yenileyememiş oldukları söylenebilir. Din bilimlerinin pozitif bilimlerle olan yöntem benzerliği, bu bilimleri kendilerini yeni baştan ifade edememiş ve dolayısıyla İslam düşüncesine özgü, bağımsız bir bilgi ekolü ortaya koyamaması sonucunu doğurmuş görünmektedir.

Şimdi, tasavvuf için de aynı şeyleri söyleyebilir miyiz? Acaba tasavvufun bilgi probleminde izlediği yöntemin mahiyeti nedir? Bu disiplinin, hem pozitif bilimler ve hem de İslam düşüncesinde yer alan öteki din bilimlerinin ortaya koyduğu bilgi anlayışından farklı olan bir tarafı var mıdır? İslam tasavvufu temelde bir ahlak disiplini olmakla beraber, kendine özgü bir bilgi felsefesi önermekte midir? Eğer bağımsız bir bilgi anlayışına sahipse, onun, ircacı anlayıştan doğan bilgi felsefelerinden farkı nedir? Pluralist yöntemi ne oranda yakalayabilmektedir?

Tasavvuf, her şeyden önce nefis arınması ve ruh temizliğini öngören bir ahlak disiplini olmakla beraber, bir bilgi anlayışı ortaya koyabilmekte midir?

İşte bu sorulara yanıt verebilmek için, çalışmamızda ilk olarak tasavvuf doktrininin "kendi içinde" ve "kendi başına" bir bilgi felsefesi olup olmadığını araştırdık.

Bu sorulara cevap teşkil edecek ikinci nokta da, esasen birincisine bağlı olacaktır. Eğer tasavvuf, bilgi problemine kendi başına alternatif bir bakış açısı getiriyorsa, onun, diğer bilgi anlayışları karşısındaki konumu problemi gündeme gelecektir. Daha doğrusu tasavvufi bilgi, sansualist, empirist, rasyonalist ve intüistyonist (sezgici) bilgi yaklaşımları bakımından nasıl değerlendirilecektir? İşte bu ikinci noktayı da çalışmamız boyunca analitik bir yöntemle irdelemeye çalıştık. Burada, sözü geçen bilgi ekollerini ele aldık. Bunu yaparken, her birini ayrıntıları ve temsilcileri ile uzun uzun incelemedik. Örneğin rasyonalist yaklaşımı incelerken, kimi yerde Descartes'ın, kimi yerde de Kant'ın görüşlerine başvurduk. Rasyonalist görüşü, Aristoteles'den Kant'a kadar uzanan tarihi süreci içinde takip etmedik. Öteki yaklaşımları incelerken de aynı yöntemi benimsedik. Çünkü amacımız, bu bilgi ekollerini detaylarıyla gözler önüne sermek değildir. Böyle bir usul, tasavvufi bilginin felsefi imkânlarını araştırırken hem gereksiz bir bilgi yığını oluşturacak ve hem de asıl konuyu başka mecralara kaydırmış olacaktır. İşte bu sebeple, söz konusu bilgi ekollerini temel özellikleri ve önde gelen temsilcilerini dikkate alarak ana çizgileriyle sistematik bir tarzda ele aldık. Yalnız bunu yapmadan önce, bilgi fenomenini genel olarak değerlendireceğiz. Böylece tasavvufi bilginin felsefi imkânlarını araştırabileceğimiz felsefi bir zemin oluştu.

Biz tasavvuf derken, İslam dünyasında mutasavvıf olarak tanınan kişilerin fikir ve düşüncelerini kastetmiş olduk. Muhâsibî, Gazali ve İbn Arabî başlıca isimlerdir. Ancak bütün sûfi ya da mutasavvıfların aynı görüşleri benimsediklerini iddia etmek mümkün değildir. Ebu'l-Ala el-Afifi'nin, İbnu'l-Arâbi'nin Tasavvuf Felsefesi, Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın,

Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi ve bizim de yüksek lisans tezimiz, "Muhâsibî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri" adlı çalışmamız dışında bildiğimiz kadarıyla tasavvufun bilgi felsefesini ele alan eser yok denecek kadar azdır. Üstelik S. Hüseyin Nasr'ın eserleri de dahil olmak üzere bu sözü edilen çalışmalar tasavvufi bilgi teorisine dolaylı olarak temas etmektedirler.

Bu çalışmamızda tasavvufi bilgi teorisini incelerken, kişilerin görüş ayrılıklarını dile getirmedik. Bununla beraber meseleyi problematik tarzda irdeleyecek ve bunun içinde tasavvufta zirve kabul edilen kişilerin bu noktadaki görüşlerini alıp tahlil etmekle yetindik.

Diğer yandan, tezimiz bir din felsefesi dalını ilgilendirmediği için tasavvufi (mistik) bilgide Kur'ân'ın görüş ve tarzlığına başvurmadık.

"İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri", üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm, genel olarak bilgi fenomeninin ve felsefe tarihinde bu problemi ele alan başlıca bilgi ekollerinin sistematik tarzda incelenmesine ayrıldı. Sansualist, empirist rasyonalist ve intüistyonist (sezgici) yaklaşımların bilgi anlayışları, bu bölümde problematik olarak incelenmek suretiyle tasavvufun bilgi fenomeni karşısındaki tavrına zemin hazırlanmış oldu.

İkinci bölüm, işte bu felsefi zemin üzerinde tasavvufun bilgi sorununa yaklaşımını konu edinen tartışmaya ayrıldı. Bu bölümde tasavvufi bilginin özellikle kendi iç imkânları felsefi açıdan tartışıldı ve bu bilgi görüşünün temel nitelikleri ortaya konmaya çalışıldı.

Son olarak üçüncü bölümde, tasavvufi bilginin dış imkânları, sözü edilen temel bilgi yaklaşımları çerçevesinde araştırılıp değerlendirildi.

1994'te doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışmada en büyük emek, danışman hocam Prof. Dr. Fahrettin Olguner'e aittir. Yeniden gözden geçirdikten sonra uzun bir aradan sonra okurlarına kavuşmasını ise, Say Yayınları'na borçludur.

Şahin FİLİZ
Antalya

KISALTMALAR

age.:	Adı geçen eser.
agm. :	Adı geçen makale.
Ank.:	Ankara
AÜİFY.:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AV. :	Aynı Varaklar.
AY. :	Aynı Yer.
bkz. :	Bakınız.
C :	Cilt.
çev. :	Çeviren
HÜ Yay.:	Hacettepe Üniversitesi Yayınları
İst. :	İstanbul
KB Yay. :	Kültür Bakanlığı Yayınları
Ktph. :	Kütüphanesi
KTB Yay.:	Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
MÜ İl. Fak. Yay.:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
MEB Yay.:	Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
nr. :	Numaralı
s. :	Sayfa
tsz. :	Tarihsiz.
TDV Yay.:	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
v. :	Varak
vd. :	Ve devamı
Yay. :	Yayınları

Giriş

BİLGİ, BİR UCUNDA SÜJE, öteki ucunda obje bulunan iki yönlü bir olgudur. İnsan bilgisi söz konusu olunca, bilen olarak süje'nin (insan) bizzat kendisi, bilinen olarak da objenin, yani insanın bilmesine konu olan her şey, kastedilmektedir. Obje bilinebilen, algılanabilen şeydir. Süje birçok özellikleri, fonksiyonları ve eylemleri olan insandır. Obje de aynı şekilde, birçok nitelikleri, tür ve biçimleri olan her şeydir.[1]

En genel anlamda bilen ile bilinen arasındaki bir bağı ifade eden bilgi, bu iki uç arasındaki mesafeyi karşılıklı etkileşimde bulunarak iletişim kurmakla doldurma, tamamlama ve ifade etme sürecini gösterir. "Bilgi" bu sürecin somut sonucudur.

Yer yer süje ve yer yer obje lehine gerçekleşen bu ikili etkileşim sürecinin dille ifade edilmiş "bilgi" haline gelebilmesi, aradaki etkileşimin veya "bilme"nin (knowing) birtakım şartlar taşımasını zorunlu kılmaktadır.

Bilme, çeşitli aşamalardan geçerek gerçekleşmektedir.

Bilme, her şeyden önce, bilinen şeye; varlığa ya da olguya / olaya dayanır.[2] "Varlık", "olgu" veya "şey" olarak adlandıra-

1 Bkz. Takiyehin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 50; Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi ve Mantık, s. 9.

2 Bilmenin konusu varlıktır. Biz bilgi sorununu ele aldığımızdan, çalışmamızın ana konusu ontoloji olmayacaktır.

bileceğimiz "bilinen", kendi başına bilmeyi gerçekleştiremez. Biz "bilineni", olgu ve varlık kavramlarını kapsayacak terim olan "şey" kavramını kullanarak karşılayacağız. Onu, bir "bilen"in olması kaçınılmazdır. Bu, süjedir. Süje, "bilinen"e (Obje) yönelir (attitude). Obje de, süjenin kendisine yönelik tavrına karşı (attitude) "görünüş" (appearance) ve "realite"si (reality) ile çift yüzlü olarak etkide bulunur. Süje, görünüşe mi yoksa realiteye mi öncelik verir? Hangisini, bilgisinin temeli yapar veya bunlardan hangisi süjeye en çok tesirde bulunur? Bu gibi soruları sonraya bırakıp bilme sürecini takibe devam edelim. Süje, objenin bu etkilerine duyumları (sensations), algıları (perceptions), hisleri (feelings) ve heyecanları (emotions) ile karşılık verir. Daha sonra süje, objeden aldığı bu izlenim ya da etkilere "anlam" vermeye başlar. Objeden aldığı yanıtlara giydirdiği anlamları "dil ve ifade" ye (language-statement) dökerek somutlaştırır. Sonuçta artık süje, kendine göre objeden daha aktif olarak katıldığı bu iletişimin sonuçlarını "doğruluk ölçütüne vurur." Sonuçta hüküm ve kararını ilan eder.[3]

"Bilgi" ve "Bilme" kavramlarını kısaca belirtmeye çalıştık. Ayrıntılı değerlendirmeleri, süjeyi onun hal, tavır ve özelliklerinin açıklamasını, bilginin meydana geliş seyrini ele alırken yapacağımızdan, burada genel olarak bilgi felsefesini bir felsefe disiplini olarak tarihsel akışı içinde kısaca inceleyerek; yeri geldiğinde de bilgi kavramı ile epistemolojinin karşılaştırılması üzerinde özet değerlendirmelerde bulunacağız.

Bilgi felsefesi disiplini, mantık ve varlık felsefesi kadar eski olmayan, eski zamanlarda temellendirilmeyen bir felsefe disiplinidir. Onu özel bir alan olarak ne Aristo ne de genel-

3 Bkz. Angus Sinclair, *The Conditions of Knowing*, s. 91 -178 (özetle)

likle eskiçağ tanıdı. İlk kez yeniçağ, onu felsefenin özel bir alanı olarak ortaya koydu ve adı da ancak yakın zamanlarda, 19. yüzyılda belirmeye başladı.[4] Bu terim, 19. yüzyılın ortalarında J. F. Ferrier tarafından "Institutes of Metaphysics" adlı eserinde kullanılıncaya kadar, felsefenin diğer bölümlerinden ayrı bir bölüm olarak ele alınmamıştır.[5]

Yunan felsefesinde Platon'a gelinceye kadar sofistler dışında pek az filozof doğa hakkındaki bilgimizin imkânından şüphe etmiştir. Onlar doğanın bilgisinin imkânını kabul etmekle birlikte, bu bilginin kaynağının ne olduğu konusunda ayrılmışlardır. Örneğin, Heraclitus bilginin kaynağı olarak duyular üzerinde durduğu halde, Parmenides bilginin elde edilmesinde akla ağırlık vermiştir.[6]

Bilginin imkânı hakkındaki kuşkular MÖ 7. yüzyıldan itibaren sofistlerle başlamıştır. Bu devrede insansal etkinlikler ve kurumlar eleştirel bir açıdan ele alınarak incelenmiş ve o zamana kadar doğanın bir parçası olarak görülen pek çok şeyin böyle olmadığı anlaşılmıştır. Böylece doğayla insanın kendi ürünü olan şeyler ve kurumlara karşı konmuş; bu iki kutup arasında kesin ayrılığı gösterecek olan hattın nereye çizileceği tartışmaları, bilgi problemi ile ilgili tartışmaları alevlendirmiştir.

Sofistlerin, objektif bilginin imkânını yadırgamaları, Parmenides'in aklın gerçeklerine ağırlık veren tutumuyla birleşerek bilgi kuramının büyük ustalarından biri olan Platon'u hazırlamıştır. Platon'la birlikte bilgi kuramının temel sorunları ele alınmaya başlamıştır.[7] Bilgi nedir?

4 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 40
5 Mehmet Dağ, *Eşari Kelamında Bilgi Problemi*, s. 97. 6 age. AY.
6 Age. AY.
7 M. Dağ, age. s. 97-98.

Kaynakları nelerdir? Bilgimiz, sanıyı mı (belief) yoksa kesinliği mi (certainity) ifade eder? Değeri nedir? Sanı ile kesinliği nasıl ayırt ederiz? vb.

John Locke'un 1680'de "Essay Concerning Human Understanding" adıyla yazdığı eserin, bilgi teorisinin problemlerine yer veren ilk kitap olduğu iddia edilmektedir.[8] Daha sonra, yani 19. yüzyılda "ilk kez yeniçağın, onu felsefenin özel bir disiplini olarak ortaya koyduğu ve "bilgi teorisi" ve "Gnoseoloji" adını aldığı da[9] bu teze ilave edilmektedir.

Kanaatimizce, bilgi felsefesinin yapılması, Locke'dan çok öncelere kadar uzanır. Yeniçağda olduğu kadar, felsefi tecessüsün her ne kadar özel bir alanı haline gelmemiş olsa da ilkçağ filozoflarının çoğu, varlık, dolayısıyla bilgi problemleri üzerinde durmuşlardır. Bu çalışmalar sistemli değildi ve felsefi çalışmaların büyük bir bölümünü oluşturmuyordu. Ancak Platon'a gelinceye kadar varlık ve bilgi problemleri ibtidai tarzda da olsa ele alınmış; modern çağın mantıkçı pozitivist bilgi anlayışı ile sezgici bilgi görüşünün ilk temellerini teşkil edecek meselelere yer verilmiştir. Platon'un Theaetetus adındaki diyaloğu, ilkçağda bölük-pörçük de olsa tartışılan bilgi meselelerinin daha ileri bir aşamada ele alındığını gösterir. Diyalog "bilgi nedir ya da bilme (knowing) nedir" problemini öne çıkararak, başlar.

İkincisi, yeniçağda "Bilgi Felsefesi", adını alan bu disipline, John Locke gibi empirist bir filozofun başlattığı bir disiplin olarak aynı zamanda "Gnoseoloji" denmesi,[10] özellikle tezimiz açısından oldukça dikkat çekici ve bir o kadar da tuhaf görünmektedir. Empirik tavrın bilgi probleminde

8 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 40-41
9 Age. s. 41
10 Heinz Heimsoeth, age. AY. s. 41

belirleyici bir öğe olduğu; fizik ile metafizik dünyayı yan yana gelemeyecek biçimde birbirinden kesin olarak ayıran bir bilgi disiplini olduğu göz önüne alınınca, empirizmle sistemleşerek bütüncül bir felsefe disiplinine, "Episteme" (ilim) veya "Epignêsis" anlamını taşıyan epistemoloji değil de, "irfaniye" anlamında "Gnoseoloji"[11] denmesi, anlamlı bir adlandırma olmakta ya da, ilim ile marifetin, pratikte ayrılsa da, teori de birbirini bütünlediği düşüncesini akla getirmektedir. Bu konuyu, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde enine boyuna irdelemeye gayret edeceğiz.

Bilgi kuramının problemlerine dair John Locke'un söz konusu eserinden sonra, David Hume'un "Treatise of Human Nature", yine aynı filozofun "Inquiry Concerning Human Understanding" adı altında 1748'de kaleme alınan eserini görüyoruz. Bilgi teorisinin bir ana yapıtı da Kant'ın 1781'de "Kritik der Reinen Vernunft" adlı eseridir. Bu tarihten sonra bilgi teorisi hakkında yazılan hemen bütün yazılar, herhangi bir şekilde Kant'ın bu kitabını ya izlemişler ya da ona karşı olmuşlardır.[12]

Bilgi kuramını da içerecek biçimde "bilgi felsefesi" tarihinde üç büyük evre ayırt edilebilir:

Birinci evre, "eleştiri-öncesi dönem" olup yeniçağ başlarına dek uzanır. İkinci evre, Locke ile birlikte, genel anlamda özgül bir bilgi kuramı ve bilgi eleştirisi dönemi başlamıştır. Son evre ise, 20. yüzyılda yaşanmakta ve bu dönemi özellikle fenomenoloji ve analitik felsefe olmak üzere Neo-pozitivist akımlar karakterize etmektedir.[13]

11 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 198-201
12 Heinz Heimsoeth, age. AY.
13 Alwin Diemer, *Bilgi Kuramı*, s. 158.

Bilgi problemi üzerine tartışmaların başlangıcında Parmenides bulunur. Onun süje-obje ilişkisi modeli (Parmenides Modeli) ana çizgileriyle günümüze kadar geçerli olmuştur.

Parmenides modeli daha sonraki çağlarda hep tasarımlanır; özellikle Platon, Aristo, Thomas ve Descartes'da tüm bilginin taşıyıcısı objedir ve objeyi bilme, objenin kendi başınalığına göre ikincil bir olaydır (Realizm). Zaman zaman bilginin süjeye dayandırıldığı da olmuştur. Örneğin sofistler, özellikle Protagoras,"insanı her şeyin ölçüsü" yapmıştır. Skolastisizmde de tüm bilginin bilen süjenin ölçütlerine göre oluştuğuna işaret edilir.

İlk kez Descartes'la birlikte felsefeye yeni bir temel önerme ve yeni bir süje kavramı girer. "Cogito ergo sum", tüm bilginin süjeden yola çıkılarak ele alınabileceğini postula eder.[14]

Bilgi kuramında süje-obje ilişkisini, ağırlık verildiği tarafa göre yani, süjeden ya da objeden hareketle kurma sorunu üzerinde burada detayıyla durmak istemiyoruz.

Bilgi felsefesinin kısa tarihçesinden sonra genel olarak onun ne anlama geldiğini irdelemeye çalışalım.

Acaba, bilgi kuramının mantıkla ilişkisi nedir?

Bilgi kuramının mantıkla ayrılmaz bir birlikteliği söz konusudur. Gerçekte hiçbir zaman birbirlerinden ayrılmamalarına rağmen bu yeni disiplini mantıktan ayrı olarak ele almak, onu daha iyi anlamamızı sağlar.

Mantık esas olarak bilgimizin biçimini çözümler; O, doğru düşünmek ve sağlam çıkarımlar yapmak için gözetilmesi gereken kuralları formüle eder. Formel mantık önermelerin, çıkarımların ve yöntemlerin yapısını araştırır; bunu yapar-

14 Alwin Diemer, *Bilgi Kuramı*, s, 159.

ken de önermelerin içerikleriyle ilgilenmez ve sadece onların mantıksal formuna bakar. O, 'doğru', 'yanlış' gibi doğruluk değerlerine başvursa da, bu kavramların tanımını, anlamını, bilgi kuramına bırakır. Bilginin içeriksel yönü, tamamiyle bilgi kuramının konusudur.[15]

Görüldüğü gibi, bilgi teorisinin mantıkla yakın bir ilişkisi vardır. Ancak bu, önermelerin biçimi ve içeriği söz konusu olduğunda ortadan kalkmaktadır. Önermenin formsal düzgünlüğü mantığa; içeriksel düzgünlüğü, doğruluğu-yanlışlığı, bilgi teorisine ait problemdir. Yine de, mantıksal bir temelden yoksun önermelerin mantık formlarından koptuğu takdirde, iç bütünlüğünü yitiren bir bilgi teorisinin sorunlarını çözmeye yetmeyeceğini söylemek zorundayız.

Bilgi teorisi ile epistemolojinin karşılaştırılmasına gelince: ikisi arasında farkın olup olmadığına değinmeden önce, epistemoloji hakkında birkaç söz etmek istiyoruz.

Epistêmê, epistêmai ya da epignôsis kavramı bazen "ilm-i yâkin", "hakku'l-Yakin", "marifetü'l-yâkin, marifetü'l-akl" anlamlarını ihtiva ediyorsa da[16], çoğu kez "ilim ve idrak anlamına gelmektedir. Bunun için episteme, gnosis (irfan, marifet) ten ziyade deneysel ve akli bilgiyi anlatmak için kullanılmaktadır. Ancak, kavramsal anlamı, bu disiplinin amaç ve kapsamına aynı kısıtlılığı getirmemekte; epistemoloji, ilgilendiği alan itibariyle, türediği aslından daha geniş anlama gelmektedir.

Epistemolojinin başta gelen amacı, bize doğru sanıları (beliefs)[17] nasıl elde edeceğimizi söylemektir. Epistemoloji,

15 F. Heinemann, *Bilgi Kuramı*, s. 171.

16 Bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 198-201.

17 İngilizce'de 'belief kelimesi Yunanca Doxa ile eş anlamlı olarak kullanıldığından, bundan böyle "belief"i, faith (inanç) anlamında değil, doxa (sanı) anlamında kullanacağız.

sanısal (doxastic) hatadan nasıl sakınılacağını gösteren bilimdir. O halde epistemolojik bir teoriyi en genel düzeyde tayin edici, belirleyici (specifying) olarak düşünebiliriz. Bu bilim, sanılar (beliefs) edinme yönteminin (technique) belli bir türüdür. Öyleyse hatadan sakınmak durumunda olan herhangi birine, bütün sanılarını bu teknikten elde etmesi gerektiğini normatif yolla bildirmek demektir.[18]

Epistemoloji ile dar anlamda bilimler felsefesi anlatılmak istenir. Epistemoloji özel olarak mantık ve metodolojinin dalı olan bilimlerin metotlarını inceler. Pozitivizmin ve Evolutionizmin yaptığı gibi, bilimsel yasaların bir sentezi veya önceden tahmini habercisi değildir. Epistemoloji özsel olarak, çeşitli bilimlerin ilkelerini, varsayımlarını, sonuçlarını, mantıksal kaynaklarını, değerlerini ve nesnel dayanağını belirlemek için yapılan eleştirel incelemedir. O halde epistemolojiyi bilimlerin ve nesnelerin çeşitliliğinde bilgiyi ayrıntısıyla ve a posteriori (sonsal) olarak incelemeye bir giriş ve mutlaka gerekli bir yardımcı olan bilgi teorisinden ayırmak gerekir.[19]

Epistemoloji, aradaki nüansa rağmen zaman zaman bilgi teorisi olarak da adlandırılmaktadır. Bu konu bizi pek fazla ilgilendirmemektedir. Biz kimi zaman "bilgi teorisi", kimi zaman da "epistemoloji" kavramlarını kullanacağız. Dolayısıyla epistemoloji ya da bilgi kuramının yerine getirdiği fonksiyonlardan, müteakiben epistemolojinin konularından, bahsetmek uygun olacaktır. "Bilgi meselesini" şimdilik yalnızca kavramsal düzlemde ele alacak; oluşum sürecini, daha sonraki bölümlere bırakacağız.

18 David Papineau, *Reality and Representation*, s. 130-132.
19 Recep Duran, *Felsefe Kültürü ve Hacı Bektaş*, s. 35

Bilgi kuramı, alemi nasıl bildiğimiz ve onu kendimize nasıl sunduğumuz sorusunu cevaplamaya çalışırken birbiriyle ilişkili birtakım görevler yüklenir. İlk olarak, hangi ilke ve varsayımların bir şeyi bilmede gerekli olduğunu, ikinci olarak da bunların araştırma konusuna göre nasıl değişkenlik gösterebileceğini göz önüne alması zorunludur. Üçüncü olarak, bilgi kuramı, aleme iliştirdiğimiz umumi kavramları, eleştirici açıdan incelemek zorundadır. Bilgi kuramı için bir başka zorunluluk da, bu temel kavramları sistemli bir biçimde birbirine bağlamaktır.[20]

Epistemolojinin en önemli konuları, bilginin doğası ve elde edilmesi, bilginin alanı ve bilginin ileri sürdüklerinin güvenilirliğidir.[21] Şimdi, epistemolojinin konularını süje-obje, yani bilen-bilinen bağlamında ele alırsak, karşımıza şu unsurlar çıkmaktadır:

Sübjektiflik ve objektiflik, ifadeler (states) ve ben'in objeleri, sembollerle bilme (cognition), fikirler (ideas) ve kavramlar, düşüncenin (thought) formları, a priori (önsel) ve a posteriori (sonsal), bilgi ve sanı (belief).[22]

Bilgi kavramlarının, bilgi tiplerinin, bilgi koşullarının, bilginin öğe, yapı ve yasalılıklarının ve bilginin oluşma sürecinin, ölçüt ve sınırlarının açıklanması fonksiyonunu üstlenen epistemolojide[23] şimdilik bilgiyi sadece kavramsal açıdan ele alacağımızı daha önce ifade etmiştik. Onun için burada, "bilgi"yi salt anlamını vermek suretiyle kavramayı deneyeceğiz.

---

20 H.P.Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 3.
21 Recep Duran, agm. AY.
22 Angus Sinclair, *The Conditions of Knowing*, s. 100-134 (özetle)
23 Alwin Diemer, *Bilgi Kuramı*, s. 157-158

Türkçe'de bilgi kelimesi başlıca, öğrenme, gözlem ve araştırma yoluyla elde edilen "gerçek" ve "insan zekâsının çalışması sonucu ortaya çıkan zihni ürün" anlamlarında kullanılır. Fransız dilinde bilgi, esas itibariyle "öğrenmek için tanınıp bellenen şey (connaissance)" ve "sürekli bir zihni faaliyet sayesinde kazanılan, az-çok sistemli connaissance'lar bütün (savoir) olarak tanımlanmaktadır.[24]

Dikkat edilirse, burada bilgi, tecrübi ve rasyonel düzlemde tanımlanmaktadır. Oysa bu tanım, bilgi kavramını tam olarak izah etmekten uzaktır. Empirist ya da rasyonel bakış açısı, bilgiyi bu iki zemine birden ya da herhangi birine oturtarak anlamlandırmakta; tek yönlü bir tanım getirmektedir. Halbuki düşünce tarihine baktığımızda bilgiye sadece bu anlamın verilebileceği tartışma götürür bir hal arz etmektedir.

Düşünce tarihinde bilgi, daima birbirinden farklı iki anlam içerisinde değerlendirilmiştir: Bilgi, bazen kendi içimizde bir ilerleme olarak düşünülmüş, bazen de eşya üzerindeki gücümüzün artması olarak tasarlanmıştır. Birinci bilgi anlayışı Platon'a dayanır. Ona göre, bilgi bizi varlıkla birleştirmek suretiyle, yoksun olduğumuz bir mükemmellik oluşturur. İkinci anlayışa göre ise, bilginin amacı bilgi değildir. Bilgi eşya ya da doğaya egemen olmak için bir araçtır. (F.Bacon, A. Comte) Varlığımızın değiştirilmesi olarak anlaşılan bilgi ile nesne ve olaylar üzerindeki gücümüzün devamlı bir şekilde artması olarak düşünülen bilgi arasındaki temel farklardan biri de, birincisinin edilgen, ikincisinin etken oluşudur. Descartes insan yaşamının koşullarını düzeltmeye çalışırken ikinci görüşü kabul ediyor, fakat üstünlüğü düşünceye veri-

24 Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, s. 99.

yor. Oysa Kant, evrensel gerekirciliği kabul ederken, bunun yalnız maddi olaylar için geçerli olabileceğini savunuyor.[25]

Bilginin deneysel ve rasyonel olarak tanımlanmasının tek yönlü bir değerlendirme olduğunu tekrar hatırlıyoruz. Bilgiye verilen anlam, bilgi hadisesindeki her bir uca yüklenen değerle orantılı olarak farklılık göstermektedir. Platon'un süjeyi, F. Bacon'un objeyi çıkış noktası yapmaları, bilgi'nin anlamında iki ana temayı göstermektedir.

Bilgiyi "eşyanın yüzeyinde dolaşmayan; varlığın içinde ve derinliğinde bulunan şey" diye tarif eden Emile Brehier, bilgiye iki ayrı görev yükleyerek, söz konusu geleneği paylaşmaktadır. Ona göre bilgi, "varlıkla birleşmek suretiyle, bizi gerçeğe ve mükemmelliğe doğru yükseltir." "İnsanın eşya ve olaylara egemen olmasını sağlar."

Bu ayırımın etkisinin yirminci yüzyılda da sürdüğü ve ikinci bilgi anlayışının (eşyaya egemen olma) ağır bastığı görülmektedir (Bergson, Blondel, Husserl).

Plotin, Spinoza ve Bergson'a göre, gerçek ve derin bilgi ile kendi kendini bilme, ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıdır. Özellikle Bergson'a göre sezgide, bilmek ve yapmak bir tek ve aynı şeylerdir.[26]

Buraya kadar bilgi felsefesi hakkında genel açıklamalar yapmış bulunmaktayız. Konuyu toparlayarak özetleyecek olursak diyebiliriz ki, bilgi, kısaca süje ile obje arasındaki bir dizi aktlarla oluşan bir bağdır. Birtakım şartlar altında gerçekleşir. İki ucun karşılıklı aktivitesi söz konusudur.

Antik-Grek filozoflarından beri önemli bir uğraş alanı olan bu disiplin, Platon'da temel meseleleri ele alınarak sistemleşmiş; bağımsız bir disiplin olarak da 19. yüzyılda ifade

25 İbrahim Armağan, *Bilgi ve Toplum* - I, s. 8.
26 İbrahim Armağan, *Bilgi ve Toplum* - I, s. 8.

edilmiş ve "bilgi teorisi" adını almıştır. Yeniçağda ise, John Locke'un elinde, problemleri derli-toplu olarak ele alınıp incelenmiştir.

Bilgi sorunu, "eleştiri-öncesi dönemi", "eleştiri dönemi" ve "Neo-pozitivist dönem"lerde değişik açılardan tartışılmıştır.

Bilgi teorisinin mantıkla yakın alakası vardır, demiştik. Mantık, bilginin biçimini çözümler; doğru çıkarımlar yapmak için gerekli kuralları formülleştirir. Bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı sorununu ise bilgi felsefesine bırakır.

Epistemoloji ile bilgi felsefesi arasındaki farka işaret ettik. Ancak, gerek konu ve yöntemleri arasındaki benzerlik gerekse kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılması sebebiyle, ayrım üzerinde fazlaca durmadığımızı unutmamak gerekir.

Son olarak, 1) Kendi içimizde bir ilerleme ve mükemmelleşme, 2) Eşya ve olaylara hâkimiyet gücümüzü pekiştirme olarak iki değişik tarzda düşünülen bilginin, özellikle birinci tipi, çalışmamızın temelini teşkil eden tasavvufi bilgiye kapı aralamamıza hem cesaret hem de imkân vermektedir. Özellikle Emile Brehier, bilgiyi, varlığın derinliklerinde dolaşan, onunla birleşen ve bizi mükemmelliğe eriştiren şey olarak görmektedir. Ancak bu tür bir ayırım, bilginin mistik ya da tasavvufi yanını vurguluyor görünse de, Spinoza ve Bergson'daki sezginin, işin nihayetinde salt bilmek ve yapmakla özdeşleşmesi, ister istemez İslam tasavvufunda da böyle bir bilgi anlayışının olup olmadığı problemini karşımıza çıkarmaktadır. Acaba İslam tasavvufunda bilgi meselesi, birinci bilgi anlayışı ile ne denli alakalıdır?

Bu sorulara çözüm denemeleri getirmeye çalışmadan önce, ilk olarak yapacağımız şey, İslam tasavvufunda bilgi problemini ele almak olmalıdır.

Öncelikle tasavvuf meselesine kısaca göz atalım.

Acaba tasavvuf nedir?

Tasavvufla ilgili pek çok açıklama tarzının olduğunu biliyoruz.[27] Ancak bizi ilgilendiren özellikle bilgi ve marifetle ilgili olan açıklamalardır. Çünkü tasavvufun bilgi meselesi hakkındaki görüşüne ait ipuçlarını, bilgiyi çıkış noktası yapan izahlarda bulabilmek mümkün olacaktır. Ebu Abdullah Muhammed b. Hafif, bu bağlamda en çarpıcı açıklamayı ortaya koymaktadır:

"Tasavvuf, kalbin beşeri alakalardan tasfiyesi, tabii ahlakı terk, beşeri sıfatları ortadan kaldırma, nefsanî iddialardan sakınma, buna karşılık ruhani sıfatları edinme ve hakikat ilimlerine yapışmaktır."[28]

Bu noktadan kalkarak, özellikle zühd döneminden sonra, tasavvufun bir hakikat arayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Tasavvuf hareketinin tohumları Hz. Peygamber, Sahabe ve Tâbiun'un yaşayışında mevcut olmakla beraber, onun diğer bilim dallarından farklı ve müstakil bir hareket haline gelmesi, H. II/M. VIII. asrın ikinci yarısında başlamış, H.III. - M.IX. asırda doğuş dönemini tamamlamıştır.[29]

Bizi ilgilendiren, tasavvufun tarihsel gelişimi değildir. Zühd, tasavvuf ve vahdet-i vücut olmak üzere üç dönemde doğup gelişen tasavvuf, kendine has terminolojisini, zühd hayatının gelişme ve ilerleme süreci içinde yeni bir şekle girmesi, katettiği mesafeden sonra değişik bir manzara göstermesi sonucu oluşturmuştur. Tasavvufun ilk dönemi olan zühd hayatının manzarası, dil ve ifade kalıplarına dökülerek, sûfi bir söylem sayılmamakta; ortaya herhangi bir iddia ile

27 Neşet Dayf, *Ehlu's-Sülûk ve Mevkıfuhum Mine'n-Nazari'l-Akliyyi*, s. 105.
28 A. Abdûlmunim Madkur, *Nazarat Fi't-Tasavvufi'l-İslami* s. 21.
29 Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 76.

çıkmamaktaydı. Bu çizgi tamamen hal'e; yaşamaya dayalı yönünü belirler. Kal; söyleme, anlatma ve savunma söz konusu değildir. Buna kısaca sûfilik diyebiliriz.

Tasavvufun daha ileri merhalesi ise, bu zühd hayatının bir söyleme dönüştüğü "tasavvuf" ve dolayısıyla "vahdet-i vücud" aşamasıdır. Burada artık, iddia ve tez söz konusudur. Sûfi, yaşamakla birlikte anlatmaya ve savunmaya başlayarak mutasavvıf sıfatına kavuşmuştur.

Tasavvuf üzerine yazılmış ilk risalelerden birçoğu, görüş olarak iki belli başlı amaç için kaleme alınmıştır: 1) Bu eseri okuyacak herkese tasavvufun gerçekte ne anlama geldiğine işaret etmek ve 2) Şarlatanların suistimallerine karşı olabildiğince güçlü bir protesto notası vermektir.[30]

İlave etmek gerekir ki bu eserleriyle tasavvuf ehli, muhaliflerce yapılan hücumları önlemeyi de amaçlamışlardır. Ayrıca H.III. yüzyılda Grek düşüncesine ait felsefi eserlerin İslam dünyasına tercüme edilmesi, diğer İslami disiplinlerde olduğu gibi, tasavvufta da birtakım felsefi kıpırdanışlara sebep olmuştur. Artık tasavvuf da varlık, bilgi ve değer alanlarında kendine has görüşünü ortaya koymalıydı.

İslam'ın III. asrının sonları ve IV. asrının başlangıcında fakihlerin ve kelamcıların faaliyetleri henüz meyvelerini vermemişken, II. asırdan itibaren şekillenmeye başlayan bu yeni faaliyet, işte bu tasavvuftu. Tasavvuf, İslam'ın ruhi tezahürünü mükemmel bir şekilde temsil etmekteydi.

Sûfiler; skolastik teoloji ile hukuku, zahirde İslam'ın rasyonel ve ahlaki emirlerinin tamamlayıcıları olarak kabul edip batını içeriklerini aramaya ve uygulamaya koyulduklarında, İslam'da bütün dini düşünce ve eylem düzlemini daha yüce

30 M. M. Şerif (editör), *İslam Düşüncesi Tarihi*, 1/350.

bir bilinç ve gaye düzeyine yükselttiler. Sezgisel akıl ile kuramsal akıl birleşimine ulaşılması her zaman güçtür ve sûfizm içerisinde de çok az kimse bunu bütünüyle başarmıştır; ancak dini yaşam ve düşüncenin en yüce tezahürlerine bazı sûfilerin de ulaştıkları yadsınamaz.[31]

Tasavvuf sonunda şu teosofik öğretiye ulaştı. Bu öğretiye göre, sadece tek bir varlık veya varoluş ilkesi vardır ki, bu ilkeyi mutlak varlık olarak temsil eden Allah'tır. Diğer bütün varlıklar ise, bu yegâne varoluş ilkesinin değişik biçimleri ve tezahürleridir. Bu varlığın birliği (Vahdet-i vücûd: Unity of Being) veya monism öğretisi karşı konulamaz cazibesi dolayısıyla öylesine etkili oldu ki, neredeyse daha sonraki nesillerin amentüsü haline geldi. Bu teosofik tasavvufun en büyük sistemleştiricisi Halep'te 1240'da ölen İspanya'lı İbn Arabî'dir.[32]

Tasavvuf, bilgi ve marifet açısından da izah edilmesine rağmen, bu şekilde görüş belirten ilk mutasavvıflar, bilgi teorisi ile doğrudan ilgilenmemişlerdir. Tasavvuf tarihinde bilginin kaynağı, biçimi, değeri ve problemleri gibi konular, m. 857'de vefat eden Haris b. Esed el-Muhâsibî'ye gelinceye kadar, bilinçli bir şekilde ele alınmamıştır. Gerçi Muhâsibi de kognitif meseleleri bilgi sorununun kapsamlı çerçevesi içinde incelememiş; o da İslam tasavvufunda bilgi teorisi kurma yoluna gitmemiştir. Ancak en azından, kendisinden yaklaşık yüz-yüz elli yıl sonra gelen Gazali'ye tasavvufi bilgiyi enine boyuna ele alabileceği pek çok veri ve elverişli zemin hazırlamıştır. Gazali, manevi üstadı Muhâsibî'den edindiği bu ham bilgi teorisi geleneğini daha da sistematize ederek, İbn Arabî'nin monist tasavvufi bilgi anlayışına zemin hazırla-

31 Hamilton A.R.Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 226.
32 Fazlurrahman, *İslam'da Tasavvuf*, s. 321.

mıştır. Aklı ve rasyonel bilgiyi zaman zaman yermesine rağmen İbn Arabî, tasavvufi bilgi felsefesini kurarken, akıldan müstağni kalamamış; hatta ileride görüleceği gibi aklı ve akli düşünceyi bilgi felsefesinin mihveri durumuna getirmiştir. Yine de selefi Gazali'yi, bu konuda eleştirmekten kendini alamamıştır: Çünkü İbn Arabî, aklı ve akli istiklali savunan Gazali'yi töhmet altında tutmaktadır. Ona göre Gazali, keşf ve şühûd yoluyla gelen nurların kaynağını kurutmaktan başka bir şey yapmayan akli deliller böyle iken, akli düşüncesinde (tefekkür) Rabbin'den bir nur üzerinde olduğunu hayal etmektedir.[33]

Gazali, Mişkâtu'l-Envar, er-Risâletü'l-Ledünniye ve İhya adlı eserlerinde tasavvufi bilgiyi sistematize etmiş; bilgi çeşitlerinden bahsetmiş; özellikle batınî-tasavvufi bilginin öteki bilgi çeşitleri arasındaki yerini tespit etmeye çalışmıştır.[34]

Burada konumuzun tasavvufta bilgi kuramı olduğu hatırlanırsa, Gazali'nin bilgi felsefesini boylu boyunca ortaya koymanın şimdilik mümkün olmadığını söyleyeceğiz. Ayrıntılı mütalayı, daha sonraki bölümlere bırakmak istiyoruz. Ancak şu kadarını ifade etmeyi zorunlu görüyoruz. Gazali, bilgiyi, genel olarak ikiye ayırır: "Akli (intellectual) bilgi" ve "Vahiy, ilham ve taklidi bilgi". Vahiy bilgisinin alt bölümleri olmamasına karşın akli bilgi kendi arasında 1) İstidlâli 2) Aksiyomatik (Daruriyya) bilgi çeşitleri olarak dallanır. Aksiyomatik bilgi,

---

33 Mahmud Mâdi, *Mebâhis Fi'l-Marife Fi'l-Fikri'l-İslami*, s. 198.

(*) İbn Arabî, akıl ile kalbi karşı karşıya getirir ve der ki: Kur'an'da '"Bunda akıl sahipleri için muhakkak öğüt vardır" buyrulması kalbin türlü suretleri ve sıfatları kabul ederek bir halden bir hale geçmesi dolayısıyladır. Allah, "Akıl sahibi için" demedi. Çünkü akıl bağdır. İşi tahdit ile tek bir esasa bağlar. Halbuki hakikat kendi nefsinde böyle bir tahdit ve inhisarı kabul etmez" bkz. Fusûsu'l-Hikem, s. 153.

34 Bkz. Mişkâtkü'l-Envar, s. 33-34; İhya-u Ulumiddin, I/88-93; er-Risâktü'l-Ledünniye, s. 4-6, 21-22.

yine vahiy bilgisi gibi alt-bölümlere ayrılmazken, istidlali bilgi: 1) Dünyevi 2) Uhrevi gibi kısımları içerir.[35]

Görüldüğü gibi Gazali, akli ve istidlali bilgi üzerinde yoğun olarak durmuş; tasavvufi bilginin temellerini ve problemlerini, bu düzlemde vahiy bilgisiyle ilişkili olarak, ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

İbn Arabî'nin bilgi sistemi, Gazali'ninkinden daha fazla allegorik ve metaforik tonlar taşır. Tasavvufi bilgi sorunu İbn Arabî'nin elinde hemen bütünüyle sistemleşmiştir. Felsefe disiplinleri arasında sayılabilecek bir konuma oturmuştur.

İbn Arabî'nin bilgi merkezli mistik ekolünde[36] Sadreddin-i Konevi'nin de dediği gibi, bilgi, ihata edilemez ışık, ilahi varlığın nuru (the light), salt nur, nurun aynı, 'nur' olarak bilinir. Batını (inner) bilgi ise, nur'un formülünü oluşturur. Bilgi ve nur, tasavvufun kavramsal bir çeşit temeli olarak, birbirini bütünleyen iki kavramdır.[37]

İbn Arabî'ye göre bilgi çeşitleri şunlardır: "Akıl (intellect) bilgisi, rasyonel bilgi" "Mistik hallerin bilgisi". Zevkle bilinirler. "Sırların bilgisi," ilk iki bilgi türünün bir terkibinden (Combination) ibaret olan ve varlık bilgisinin en yüce formunu kuran bilgi türüdür.

İbn Arabî, bilgi ile bilinen yeni obje arasındaki ilişkiden, bilinen objelerin çeşitlerinden, bilginin elde ediliş yollarından, "kazanılmış" (acquired) bilgi ile "verilmiş" (given) bilgi arasındaki farktan, tüm bilgilerin birliğinden (oneness) bahsetmektedir.

---

35 Duncan Black Mac Donald, M. A. -B.D., *Religious Attitude and Life in İslam*, s. 254.

36 Mistisizm ile Tasavvuf, Intuisyonism ile irfaniye (ya da Tasavvufi sezgicilik) arasında bazı farklılıklar mevcut ise de biz, her iki kavramı da şimdilik birbirinin yerine kullanacak; yeri geldiği zaman da bu farklılıklara işaret edeceğiz.

37 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 163.

Bilginin dört büyük alanı mantık, matematik, fizik ve metafiziktir. İbn Arabî'ye göre metafizik alan bunların en yücesidir. Diğer bütün bilgi türleri, metafizik bilginin aşağı dereceleridir. Dört temel ilahi sıfatlar arasında hayat sıfatı, bilginin varlığının zorunlu bir şartıdır. İbn Arabî'ye göre, hiç ölmeyen yaşayan Bir'den gelen sûfinin bilgisi dışındaki diğer bütün bilgiler, ölüdür.[38]

İbn Arabî, Futuhat'ının çeşitli bölümlerinde bilgi sorunu ile ilgili mütalalarda bulunmuştur. Özet halindeki değerlendirmesinde der ki: "Bilgi, bilinen ve bilen, bir ve aynı şeylerdir. Bilgi, kalbe gerekli kazanımı sağlayan sıfattır. Bilen, kalptir; bilinen ise, elde edilen özdür (matter). Bilgi realitesinin tasavvuru, çok zor bir konudur. Bununla beraber, Allah'ın yardımıyla bilgi meselesini açıklamaya çalışacağız."[39] Ancak biz, İbn Arabî'ye bu açıklama fırsatını çalışmamızın ilerleyen sayfalarında vermeye gayret edeceğiz.

Tasavvuf tarihinde tasavvufi bilgi felsefesini sırasıyla Muhâsibî, Gazali ve İbn Arabî'ye göre izah ederek, kısaca belirtmeye çalıştık.

Şimdi de, tasavvufta "bilgi" sorununu, genel bilgi teorisinde yaptığımız gibi kavramsal boyutta ele almak niyetindeyiz.

İslam mutasavvıf ve filozofları "bilgiyi bilme", bilgi ilmi veya bilgi nazariyesine "marifet nazariyesi" adını vermektedirler. Yine bu anlamda kullanılan diğer bir terim, gnoseoloji, başka bir deyimle, irfaniyedir.[40]

Tasavvuf tarihinde zahir-batın ayırımı hususiyle bilgi merkezlidir. Zahir, şeriattir. Buna "el-Ilm minallah" yani

38 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 186-190.
39 İbn Arabî, *el-Futuhâtül-Mekkiyye*, I/91 vd.
40 İsmail Yakıt, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, s. 9-10.

Allah'tan olan ve (peygamber aracılığıyla) gelen bilgidir. el-Ilm billah ise, bilginin batını yönüne işaret eder ve Allah'ın kendisini velilerine tanıttığı marifet adını alır.[41]

Mutasavvıflar ilim ve marifet kelimeleri ile hep meşgul olmuşlardır. Onlara göre bu terimler Tanrı bağlamında, öncelikle "insanın Tanrı'yı bilmesi" anlamında kullanılmaktadır. İlim, bilgi (knowledge) ile marifet de irfan (gnosis) ile tercüme edildiğinde aralarında çok küçük bir fark ortaya çıkar. Ama bu nüans, aralarındaki ilişkiyi zedelemez. IX. yüzyılda yaşamış olan Ebu Said Harraz bu iki terimi birbirinin yerine kullanmış, sinonim saymıştır. Tanrı'yı marifet ve ilim ile bilmek, insanların derecelerine göre sahip olabilecekleri bir durumdur. Cüneyd, marifet ve ilmi, Tanrı'yı bilmede kullanmıştır. Hicri I. asrın ilk gelenekçi kadını Ümmü Derda'ya göre, en mükemmel bilgi (veya bilim, ilim) irfandır (gnosis).[42]

John Locke ile daha da belirginleşen bilgi felsefesi, hatırlayacağımız gibi, Heinz Heimsoeth tarafından aynı zamanda Gnoseoloji (irfaniye) olarak da adlandırılıyordu. Bu, İslam tasavvufunda öne sürülen bilgi meselesinin aynı anda felsefe disiplinlerinin başında gelen epistemoloji ya da genel bilgi teorisi ile olan yakın bağını gösteren birinci noktadır.

İkincisi, düşünce tarihinde bilgi anlayışı, "varlığın özüne işleyen ve insanı mükemmelleştiren bilgi" ve "olay ve nesnelere insanın hâkimiyet gücünü artıran bilgi", olmak üzere iki ana çizgiyi takip ediyordu. Platon'un öncülüğünü ettiği ilk bilgi anlayışı, 19. ve 20. yüzyılda Spinoza ve Bergson'da bilmek ile yapmak'ın özdeşleştiği bir biçime sokulmuştu. İşte, Platon'un temsil ettiği bu bilgi anlayışı İslam tasavvufu ile

41 Hucviri, Keşfu'l-Mahcûb, s. 98; Reymond Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslami ve Tarihi*, s. 74.

42 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 138-139.

benzerlik göstermektedir. Söylemek gerekirse, her ne kadar benzerlik söz konusu ise de, doğuş, gelişme ve sonuç aşamalarındaki seyr, farklıdır. En azından tasavvufi bilgi anlayışının, Spinozacı ve Bergsoncu bilgi anlayışlarının sonuca bağladığı Platoncu süreci olduğu gibi yaşadığını iddia etmek zordur.

Üçüncüsü, az önce belirttiğimiz gibi, bilgi (ilm-(knowledge) ile marifet (gnosis) terimleri başta Ebu Said Harraz tarafından birbirinin yerine kullanılıyordu. Üstelik bu iki kavram arasında, mantıkçı pozitivistlerin sandığı kadar ayrılık bulunmamakta olduğunu müşahede ediyoruz. Bu üçüncü noktadan da anlıyoruz ki, tasavvufi bilgi en azından kavramsal düzeyde genel felsefi bilgi türleri arasında hak ettiği yeri alacak elverişli bir yapıya sahip bulunmaktadır.

Tasavvuf ya da mistisizm ile felsefe, genel hatlarıyla birbirinden kopuk; iki ayrı dünyanın disiplinleri değildir. Aralarında önemli bir ilişki vardır. Bu ilişki bilgi düzeyinde daha bir belirginleşmektedir. Heimsoeth bu anlamda şöyle diyor: "Felsefe çok kez bilimsel kuruluş ve çabaların dışında ortaya çıktı. Marcus Aurelius ya da Montaigne, La Otse ya da Alman mistisizminin bir simgesi olan Meister Eckhart, Chamfort, ya da Machiavelli gibi kişiler, hiçbir zaman kendilerini bir bilimadamı olarak görmediler; fakat onlar halis birer filozoftular."[43] Biz Heimsoeth'in "kendilerini bilimadamı olarak görmeyen ama halis birer filozof olanlara tahsis ettiği listenin eksik ve tek yanlı olduğunu, düşünüyor, bu listeye Muhâsibî, Gazali ve İbn Arabî'yi de ekliyoruz. Çünkü bu zevat da aynen M. Eckhart ve diğerleri gibi kendilerini bilimadamı saymamalarına rağmen, halis birer filo-

43 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 19.

zoftular. Filozoftular, çünkü tasavvuf felsefesinin fikri arka planını biçimlendiren onlardır. (Bu listeye Farabi, İbn Sina, Suhreverdi Maktul gibi İslam filozoflarını da ilave etmeyi unutmamak gerekir.)

Felsefe daha çok kişisel bir hayat eylemi ve düşünsel bir gerginlik taşır. Yani felsefe, düşünsel bir eylem ve deneyime dayanarak bilgiliğe varmayı ifade eder. Grekçe'sine uygun olarak söylemek gerekirse, felsefe, bilge olmaya, kişisel bilgeliğe varmak için sevgiye dayanan bir çabadır. İmdi buna göre felsefe, bilgilerin, sadece yaşanmış olmanın, olayları toplamanın, açıklamalar yapan teoriler kurmanın bir işi değildir; tersine (bugün daha çok ve öncelikle söylendiği gibi) varoluş bilincinin derinleşmesini, ilgilerin genişlemesini sağlayan kişisel "existansial" bir çabadır. Bu yolla insan yaşadığı, içine düştüğü, algıladığı, özlediği şeylerin değer kazanmasını ve değerlendirilmesini sağlar.[44]

İslam tasavvufu, hakikatler hakikati olan Bir'i bilmeyi sevginin (muhabbetullah) en somut ifadesi olarak dile getirir. Mutlak Hakikati bilmeye olan sevgi, düşünsel bir eylem de dahil her türlü kişisel çabaya; varoluş bilincinin derinleşmesine imkân hazırlar. Bu varoluşçu çaba, insani varoluşu aşıp Mutlak Varoluş'a ulaşmanın hemen bütün bilişsel imkânlarını kullanmaya çalışır.

Acaba tasavvufi yaklaşımda bilgi sorunu nedir?

Bu bilgi, nasıl meydana gelmektedir?

Tasavvufta süje, kalp ve gariza (mistik) olan akıldır. Muhâsibî'ye göre bütün bilgi aktları, kalp ve gariza (mistik) aklın müşterek çalışmasıyla gerçekleşir.[45] İbn Arabî görünüşte bu dualist süje ya da bilen anlayışını, aynı özellikleri ver-

44 H. Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 19.

45 Ş. Filiz, *Muhâsibî'nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, s. 82 vd.

diği "kalp"le ifade eder: "Bilen, kalptir. Kalbine bak. Kalbin bilgi değildir."[46] Bilgi üreten parlak bir aynadır.

İbn Arabî, bilgi felsefesinde kalp yerine nefis terimini de kullanmaktadır. Ona göre nefis (soul) (bilen bir süje olarak) doğuştan bilgiye sahiptir.[47] İbn Arabî bu noktada tam bir rasyonalist tavır sergilemektedir.

İbn Arabî'ye göre bu bilgili nefs, bedenle ilişkisinden ve bağlantısından (association) dolayı bu bilgilerini unutmuştur. Böylece elde edilen herhangi yeni bilgi, realitede eski bilgi olup, nefis tarafından hatırlanır. İbn Arabî, düşünme sürecini, halihazırda nefiste var olan kavramların birbirleriyle ilişkisi olarak tanımlar.[48]

İbn Arabî burada da Platon'u ve onun bilgi öğretisini hatırlatır.

Özetle söylemek gerekirse, İbn Arabî'de bilen süje, kalp ya da, soyut formları tekrar hatırlayabilen bir "kavrama gücü" diye tarif ettiği, nur'dur. İnsandaki bu nur, karşılığı külli aklın (Universal Reason) bir uzantısı olan rasyonel nefsin formunu alır.[49]

Gazali de bilen süje konusunda Muhâsibî ve İbn Arabî'den pek farklı düşünmez. Ona göre, süje, "insanın hakikati olan algılayan, bilen, irfan sahibi (arif) kalptir. Diğer bir deyişle "aklın ikinci manası olan" ilimleri algılayan manevi (latif) şey, yani kalptir".[50] Kalbin birinci manası hayvani kalbe; aklın ikinci manası da, kişideki kalp olan ilim niteliğinden ibarettir. Gazali'ye göre, süje olarak nitelendirilen diğer bir şey de "içsel öngörü"dür

46 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 187.
47 Rom Landau, *The philosophy of İbn Arabî*, s. 35.
48 Age. s. 35.
49 Age. s. 36.
50 Gazali, *İhya, III*/3,4.

(basiretü'l-batınî). Çünkü "her şey, Tanrı'yı" "içsel öngörü" ile bilmekle görünür.[51]

Tasavvufi bilgi felsefesinin felsefi imkânlarını, bilgi öğretilerinde aramaya çalışacağımız bu üç mutasavvıf, bilen süjeyi farklı terimlerle anlatmaya çalışmaktadırlar. Ancak birleştikleri nokta, süjenin "kalp" ya da "rasyonel nefs" olduğu tarzındadır.

Acaba, "kalp, rasyonel nefs ya da "içsel öngörü"den en süjeye, tasavvufta obje olabilecek şey nedir? Veya tasavvuf felsefesinde "Obje" var mıdır, varsa nasıl bir şeydir?

Özellikle Muhâsibî, ilim ve marifet kavramlarına, farklı iki şeyi obje olarak koyar. Ona göre bu kavramlar, yöneldikleri objelere göre ayrılsalar da, "fizik" dünyanın bilgisinden metafizik dünyanın bilgisine geçişte birbirinin tamamlayıcı öğeleri olduğundan, kopukluk göstermezler. Buna ek olarak mutasavvıfımız metafizik dünyayı obje olarak almaya başlar başlamaz, marifet kavramını sıklıkla kullanır.[52] Muhâsibî'ye göre "ilim"in objesi, "şeyler", "yaratılmış her şey"(masnu), "meftur" (örneksiz yaratılmış şey), mahluk(yaratılmış şeyler)[53] veya, "âyan-ı zahir" (ideların görünür formları)[54] ya da "insanın kendisi, babası, yer ve gök gibi maddi aleme ait[55] fenomenal şeylerdir.

Muhâsibî'de marifete konu olan metafizik varlık-alanının zirvedeki objesi, Tanrıdır. Tanrı, gayb evreninin, kendinde odaklandığı en gerçek varlıktır. O, öteki evrenin, batını evre-

51 Gazali, *Mişkâtül-Envâr*, s. 44.
52 Muhâsibî, *Şerhu'l-Marife ve Bezlun-Nasîha*, V. 37b; Adâbu'n-Nüfus, s. 76, 120, 125, 139; *el-Kasd ve'r-Rücû ilallah*, s. 85; Mâiyyetül-Akl ve Manahu ve İhtitâfü'n-Nâs Fihi, s. 220; er-Riâye lihukukillah, s. 444.
53 Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 68-71.
54 Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, s. 206.
55 Muhâsibî, *Kitâbu Amâli'l-Kulüb ve'l-Cevârih*, V. 24b-276.

nin özünü, temelini oluşturur. Ve bu gayb evreni ancak ona tabidir."[56]

Farabi, bilgilerimizin üç kaynağı bulunduğunu söyler. His, (duyu), akıl ve zevk. Duyunun objesi, deneylenebilir nesneler, aklın objesi de mutlak Hakikattir."[57]

Gazali'de aynı yolu izleyerek, bilginin üç kaynağından söz eder. Duyular, akıl ve keşf. Duyuların objesi, dış dünya ve cisimlerdir. Aklın objesi, duyu verilerinin kendisi, keşfin objesi de, bu yolla elde edilen ilk aksiyomun doğruluğunun kanıtı ve teminatı olan Tanrı'dır.[58] Descartes'ın dediği gibi, her marifet ve bilginin en mutlak objesi Tanrı'dır. Tanrı bilgisi her bilginin (ilim) meyvesidir. Şu var ki insan bilgisi O'nun varlığını kısmen fark etmeyi, realize etmeyi başarabilir.[59]

İbn Arabî, duyulara ve akla konu olan objelerin varlığını yadsımaz, ancak, bunlar mutlak Hakikatin gölgelerinden ibarettir. Zaten Muhâsibî, Farabi ve Gazali de görünüş bakımından üç bilgi kaynağının üç ayrı objeleri olan "bilinenler"i, hakikatlerin hakikati olan "Tek Bir Hakikat"le açıklar:

İbn Arabî'ye göre varlık tektir, iki ya da daha fazla değildir. Bu, ilahi varlığın hakikatidir. Hakikatin iki adı ya da yönü vardır. Bir taraftan bakılınca, bu hakikatin tekliği 'Hakk'; diğer yandan bakılınca bu tekliğin çokluğu 'halk' olur. Ama her iki isim de tek bir şeye aittir.[60] İbn Arabî bu görüşünü şöyle açıklamaya çalışır:

56 Muhâsibî, *Kitâbul-Ilm*, v. 33a-33b.
57 Mahmud Mâdi, *Mebâhis Fi'l-Marife Fi'l-Fikri'l-İslamî*, s. 234. Ayrıca bkz. Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s. 93 vd.
58 Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 33-34; İhyâ, I/88-93; Durmuş Hocaoğlu, Gazali ve Descartes'da Varlık, İnsan ve Bilgi, s. 101-102.
59 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 142.
60 H. Abdullah Ahmed, *el-Hakika Beyne'l-Felsefeti'l-Amme ve'l-İslamiyye*, s. 449.

"Allah'ın isimleri sayısızdır. Çünkü bunlar ancak kendilerinde ortaya çıkan eserlerle bilinir. Bu eserler ise sonsuzdur. Her ne kadar bu isimler sayılı bir asılda toplandıysa da o, ana isim yahut Hazârât-ı Esmâ denilen toplu isimlerdir. Hakikatte varlık evreninde ilahi isimlerle üstü kapalı olarak nisbetedilen ve yüklenenlerin hepsini kabul eden varlık, tek bir hakikatten başka bir şey değildir."[61]

Muhâsibî ve İbn Arabî, dış dünyanın ya da nesnel şeylerin bir vakıa (fact) olduğunu yadsımamaktadırlar. Onları da bilmeye konu olabilecek değerde obje olarak kabul ederler. Duyu, algı ve aklın ilk muhatabı doğal olarak dış dünyadır. Bunlar ilkece obje olabilirlerse de, "bilme" çabasının mutlak objesi, Tanrı'dır. Dış dünyaya ait bütün objeler, "Mutlak Bilinen" (obje) olan Tanrı bilgisine varmanın kaçınılmaz koşulları olmasa da, ihmal edilmez kademeleridir. Kısacası, tasavvufi bilgide her varlık sferi obje olma potansiyeli ve kabiliyetindedir. Ve işte, yukarıdan aşağıya kadar uzanan bütün varlık-alanları ya da şeyler, bilen kalbin objesi olarak, ortaya çıkar. Bilen insanla bu şeyler arasındaki ilişki, tasavvufi bilgiyi meydana getirmektedir.

Nihai düzlemde süje-obje ilişkisini, "bilen insan", "bilinen Tanrı" tarzında kuran tasavvuf bilgi teorisinin mantıksal zeminini bulma imkânına, acaba sahip olabilir miyiz? Ya da tasavvufi bilginin mantık açısından şansı var mıdır?

Genel bilgi teorisinden söz ederken, onun mantıkla olan ilişkisine değinmiştik. Mantık, bilgi biçimimizi çözümlüyor; doğru düşünmek ve sağlam çıkarımlar yapmak için gerekli kuralları dikte ediyor, ancak, "doğruluk" ya da "yanlışlık" değerlerinin anlamlarını bilgi teorisine bırakıyordu.

61 İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 48-49.

Tasavvufta ise durum farklılaşmaktadır. "Tanrı bilgisi, zihnin rasyonel spekülasyonları yoluyla değil, irfan (immediate knowledge-intuition) yoluyla bilinir"[62] diyen İbn Arabî, tasavvufi marifet ile mantık ilişkisine hiçbir şans tanımaz görünmektedir. Çünkü zihin (intellect), kendi cevherliğinin (substantilality) temellerinde ruhtan (soul) farklıdır. Zihin (intellect) duyu algısına, zorunluluğa (necessity) ya da tecrübeye dayanan mantıksal spekülasyonlarını (nazar, burhan) temel olarak, Tanrı'yı nasıl bilir? Bu prensipler etrafında Tanrı idrak edilemez. Eğer bütün teknik, doğal ve türlü yaratıklara bakar ve bunlardan her birinin yaratanını bilmediğine dikkat edersek, mantıksal düşünen bir kimsenin de Tanrı'nın mantıksal bir kanıt ile asla bilinmeyeceğini anladığını görürüz. Sadece, Tanrı'nın varolduğu ve dünyanın da temelde ve kaçınılmaz olarak ona muhtaç olduğu bilinebilir."[63] Mistik (tasavvufi) deneyim doğal olarak mantıksal paradoks ifade eder.[64] Bu deneyimin mantıksal paradoksu, onun mantık dışı olduğunu mu göstermektedir?

Dikkat edilirse, obje "Tanrı" olduğu zaman, "mantık kuralları"nın hareket ve faaliyet alanı, rasyonel akıldan rasyonel ruha kaydığından, marifet teorisi ile mantık arasındaki bağlar kopar görünmektedir. Tanrı dışındaki alanlara ait objelerin bilinmesinde mantık kurallarının işlememesi için hiçbir neden yoktur. Bu kuralların Tanrı için de işlemeyeceğini söyleyebilmek, en az bunun karşıtı kadar zor görünmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi tasavvufi bilgi görüşünde her sfer için farklı objelerin varlığı söz konusu oluyordu. Duyular, beş duyunun etkinlikte bulunduğu maddi bilinir-

62 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 190
63 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 193.
64 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 131-132.

leri; akıl, düşünce ve tefekkürüyle "akledilirleri" ve nihayet "kalp" de, Mutlak'ı kendisine obje olarak seçiyordu. Bu tasnif, bilgi kuvve ve aktları ya da bilinen türlü objelerin kesin çizgilerle birbirinden ayrılmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız gibi, böyle bir ayırım, bilgi fenomenini tek yanlı; süje ya da obje ağırlıklı olarak gören bilgi disiplinlerinden farksız bir duruma getirirdi.

Genel anlamda bilgi hadisesi, iptidai düzeyde Muhâsibî, daha sistematik tarzda Farabi, Gazali ve İbn Arabî'de farklı bilgi merkezlerine bölüştürülerek çeşitli şekilde anlamlandırılmıştır.

Örneğin İbn Arabî, duyumun (mahsûs) varlığını akledilirin (makul) varlığına dayandırdığı halde, her bir bilgi merkezinin birbirinden farklı işlevleri olduğunu; ürünlerinin, bilgi hiyerarşisindeki değer derecelenmelerinin de buna bağlı olarak değişiklik gösterdiğini vurgulamaktadır: "Ortak duyum, ilk duyudur. Bu, beş savaktan kendisine suyun döküldüğü havuz gibi dış duyular yoluyla, tüm duyumların (mahsüsât) formlarının toplandığı güçtür (kuvve). "Hayal", ortak duyunun deposudur. "Vehim" anlamları duyum dışında algılayan güçtür. "Hafıza", anlamların deposudur. "Mütefekkire" (mütehayyile) ise sentez ve çözümleme yapar; sonuca bağlar."[65]

İnsan bilgisinin en aşkın objesi olan Tanrı dışında bütün objeler, mantığın öğrettiği doğru düşünme ve doğru çıkarımlar yapmada öngördüğü kurallar çerçevesi içinde bilinmeye elverişli görünmektedirler. Mantık, mutasavvıfların dış dünya hakkındaki önermelerinin biçimlerini çözümlemede;

65 İbn Arabî, *el-Bulğa Fi'l-Hikme* / v. 56a- 59a.

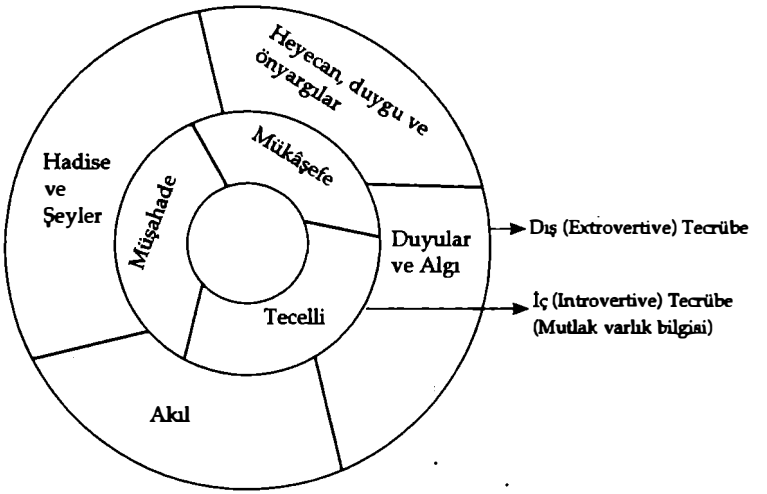
"doğru" ya da "yanlış" değerlerini vermede, genel bilgi teorisi ile ilişkisi esnasında yüklendiği rolün ayrısını tasavvuf, bilgi teorisinin bu dışsal aşamasında da, yüklenmektedir. Mantığın formsal düzlemde verdiği "doğru" ve "yanlış" yargıları, önermenin doğru veya yanlış olmasının anlamını belirlememesi ve bunu bilgi teorisinin kendi iç örgüsüne bırakması yanında, aracısız bilgiye yükselmenin zorunlu basamakları olan dışsal (zahiri) bilginin doğruluk ve yanlışlık anlamlarını belirlerken hem genel bilgi teorisinin ilgi alanını aşması hem de tasavvufi bilgi teorisinin daha başlangıçta mutlak amacından saptırması olasıdır.

Özetle denilebilir ki, "duyular ve aklın kudretini aşan; bu ikisinin kurallarının işlemediği bir sferi oluşturan Mutlak Varlık" dışındaki bütün duyumsal, akli alanlar mantıkla ilişki kurmak zorundadırlar. Zaten Sûfiler de bunu kabul etmektedirler. Onlara göre, "insani ve fikri perdenin gerisinden bilgi elde etmek, dışsal bir çaba olmaksızın keşf ve (tanıma) şühûd yoluyla gelen hazır bilginin kazanılmasından daha zahmetli bir iştir.[66] Burada, zahiri bilginin mantıki, istidlali (akıl yürütme) ve fikri bir dizi çabayla ancak ve zorlukla elde edilebileceği ima edilmekte; dolayısıyla 'doğrudan bilgi' dışında mantığın rolüne işaret edilmektedir.

Tasavvufi bilgi dairesinin merkez noktasında "Mutlak Varlık" bilgisi yerleşmiş durumdadır. Diğer bütün bilgi çeşitleri bu dairenin bölümlerini oluşturur; sonuçta merkez noktada birleşirler.

Açıklığa kavuşturmak için bunu şematik olarak görelim:

66 Sadreddin Konevi, *Miftahu Gaybil-Cem' ve'l-Vücûd*, v. 6a-6b.



Marifetin doğrudan ve aracısız elde edilmesi, bu hiyerarşinin olmadığını göstermez. Yoğunlaşma, hep marifet üzerinde gerçekleştirildiği için, bu sürecin kavramsal boyutları hızla geçilir.

Mutlak Varlık bilgisine ulaşma yolunda her türlü bilgi araçları mutasavvıflarca yadsınmasa da, bu zahiri ve yüzeye dönük bilgi türleri olmadığından, ağırlık Tanrı bilgisine erişme sorunu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla tasavvufi bilginin ilke ve varsayımları da bu ağırlık noktasına göre tespit edilmektedir. Mutlak Hakikat'in bilgisine ilişkin özellikler de, bu ilke ve varsayımların ne olduğunu ortaya koymamıza yardımcı olacaktır.

İlahi ilim (veya bilgi), bütün ilimleri her konusuyla birlikte kuşatmaktadır. Her ilmin prensipleri, sorunları ilahi bilginin bir dalıdır. Bu ilmin konusu, Allah'ın varlığıdır ve bu Mutlak Varlık'a özgüdür. İlahi bilginin temel prensipleri ise,

Hakk'ın varlığını gerektiren ve Zat isimleri diye adlandırılan *ümmühâtü'l-hakaik*, yani gerçeklerin analarıdır.[67]

Deliller, burhanlar ve kıyaslarla, yani akıl yürütme ile elde edilen ilim, dışa ait ilimdir ki, eskiler buna *"husulî ilim"* (insani çabayla elde edilen ilim) demişler ve bunu yalnız ilim adamlarına ait bilmişlerdir. Delil, burhan ve akıl yürütme olmadan kalbe birdenbire geliveren, ruh arınmasıyla gelişen ilme de *"huzurî ilim"* (Tanrı'dan vergi ilim) demişler ve bunu da sûfilere ait bilmişlerdir.[68] "Husulî ilim ile Huzurî ilim arasında böylesine keskin bir ayrımın güç olduğunu, belirtmiştik. Farklı bilgi tarzına yönelme ve o noktada odaklaşma ilkece böyle bir ayrımı olası kılıyorsa da ileriki bölümlerde göreceğimiz gibi bunların tümü, sûfilerin ulaşmaya çalıştığı üniversal bilginin kapsamı içine girmektedir.

Sûfilerin ilmi (bilgisi) birtakım ruhsal haller ilmidir. Bu ilim üç derecelidir. İlk önce nefsin afetlerini bilip uyumlu olma ve sürekli çaba ile bu afetlerden kurtularak iyi ahlak edinme ilmi gelir ki buna hikmet ilmi denir. İkincisi, hatıralar ve sırların gözetilmesidir ki buna marifet ilmi denir. Üçüncüsü, kalbe ait tanıklıklar ve sırlara ait keşifler ilmidir. Bu da işaret ilmi adını alır. Gerçek sûfilerin özellikle sahip oldukları ilim budur. Kelimelerle deyimlenemez, çünkü sırlara aittir.[69]

Böyle bir ilim ve bilgide şu dini, şu din dışı gibi bir sınıflamaya gitmek doğru değildir. Hakikatlerin anası olarak adlandırılan bu bilgi türü, a priori (önsel) bilgidir. Öncelik ve kesinlikle kabul edilmesi gereken bilgiler bütünüdür.[70]

---

67 Konevî, *Miftah*, v. la, 5b.
68 Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 112.
69 Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 112-113.
70 Bkz. Konevî, *Miftah*, v. la-5b, 6a-6b.

Burada akla gelen bir soru vardır. Bizzat mistikler (veya sûfiler) içsel tecrübe ile keşfedilen (disclose) "Bir"in, dışsal tecrübe ile keşfedilen "Bir"le özdeş (identical) olmasını ilahi bağış sayarlar. İki değil, sadece bir tane "Bir" vardır. Mistik yorumda bu, Tanrıdır veya tüm evrenin üniversal benliğidir. Zahiri (outward) "Bir" ile batını (inward) "Bir"in aynı olması, çok doğal bir tahmin (assumption) olabilir. Fakat bu tahmini felsefi olarak doğrulama imkânı var mıdır?[71] Objektiflik ya da sübjektiflik olarak mistik tecrübenin statüsü sorununu irdelemedikçe bu soru, cevaplandırılamaz. Eğer tecrübelerin sadece sübjektif olduğunu düşünürsek, bu tecrübelerde, realitede birbirleriyle aynileşebilecek ne batını Bir ne de zahiri Bir var olur. Bu durumda batını "Bir" ile zahiri "Bir"in aynı olup olmadığını sormak imkânsızdır.[72] Tasavvufi ya da mistik tecrübenin en belirgin özellikleri arasında sayılan "sübjektiflik" gerçekte burhan ve istidlale (mantıksal çıkarıma) dayalı bilginin en önemli prensibi olan objektifliğin içkinleştirilmesi anlamına da gelebilmektedir. Hiç değilse, sübjektifliği öne çıkaran "aracısız bilgi ile objektifliği ayırıcı niteliği sayan kavramsal bilgi arasında keskin bir ayırım olmadığı ya da bu bilginin, alanı dışına taşan tasavvufi bilgiyi yanlışlama gücü olmadığı öne sürülebilir.

Bu argumental değerlendirmeyi, iki farklı bilgi çeşitinin genel karşılaştırmasını yapacağımız yere bırakarak, şimdi tasavvufi bilginin, başta belirttiğimiz gibi, ilke ve varsayımlarını tespit etmek için genel özelliklerine yeniden dönelim.

Sadreddin-i Konevî, ilahi bilginin özelliklerinden söz ederken onun a priori bir bilgi türü olduğunu söylemişti. Ona göre tasavvufi bilgi, (müşahede ve sırlara ait işaret ilmi)

71 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 133
72 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 133.

tüm gerçekliklerin temeli; öncesine uzanarak kendisini açıklayacak, temellendirebilecek bir seziştir.

Mükaşefe (Tanrısallığı fark etme) bilgisi neden "ilk ilke" dir? Gazali'nin "bedîhiyyat"tan (apaçık bilgiler) saydığı bu bilgi, nasıl olur da, "başka kavramların açıklayamadığı ama kendisini sadece kendisinin açıklayabildiği ilke olabilir? "Soyut gerçekler, ya da nesnelerin hakikatinin insan ruhunda birden parıldaması"[73] a priori bir bilgiyi bize verir mi?

Ya da metafizik alanın bilgisini a priori olarak nitelemeye hakkımız var mıdır?

Bilindiği gibi, "ahlak", ahlaki erdemler ve ahlaki değerler, tasavvufun "Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma" ilkesinin açıklanmasında vazgeçilmez unsurlardır. Ahlak yasaları, sûfilerin a priori saydıkları mutlak bilgi kaynağından devşirilmektedir. Sûfilerden çok sonra Kant, ahlak yasalarına kaynaklık eden bilginin de, doğalarının farklılığına rağmen matematiksel bilgiler gibi a priori olduğuna dair imalarda bulunmuştur.[74]

İçsel deneyim bilgisinin a priori bilgi olduğu tartışması, Platon'a kadar uzanır. Platon'da, onun "episteme" adını verdiği bir obje alanıyla karşılaşıyoruz. Çünkü Platon için böyle bir bilgi türü büyük bir önem taşır. *Menon* diyaloğunun ana problemi aslında aritmetik ve geometrik bilgi değildir. Bu, asıl ilgi alanının açıklanması içindir. Bu diyalogda daha çok "erdem", insanların yararlı olmasının tarzları, cesaret ve adaletin ne olduğundan söz edilmektedir.

Biz, insanların tavırlarını ve davranışlarını, kişiden kişiye değişmeyen ölçülerle ölçeriz. Biz bu ölçüleri ya da normları, objektif, genel ve her zaman her yerde geçerliliği olan ölçüler, normlar olarak kabul ediyoruz. Burada, insanda, içimizi din-

73 Bkz. İsmail Yakıt, *S. Konevî'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi*, s. 54-55.
74 Bkz. İ. Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 141-144.

leyen, bize ondan haber veren bir 'akıl' kendisini gösteriyor. Bu akıl mantıksal çıkarımlarla yürüyüp birtakım doğru kanıtlamalar yapan anlayış yeteneğinin (intellectus) aynısı değildir. Kant'a göre (burada da yine Platon'dan Kant'a geçmek için) "pratik bir akıl" vardır. Ahlak yasaları empirik değildir. Algı ve deneyim, bize daima olgusal alanı verirler. Olguları bilmek bize ancak duyulara dayanan bilgi sağlayabilir. Fakat bu eylemleri yargılamak tamamen başka olan bir şeydir. Çünkü eylemler hakkında yargıya varmak, belli ölçülerin, esas ideelerin, bu eylemlerin değerlendirilmesinden ve nitelendirilmesinden önce gelmesini gerektir. Platon'a göre, burada pratik akıl alanında da hakiki bir bilgi, "episteme", söz konusudur. Ahlak alanında ancak a priori yargılarla kavranılabilen ilişkiler vardır. Bu yargıların geçerliliğini artık algı ve deney sağlayamaz; çünkü algı ve deneyim, ancak zamana bağlı, rastlantısal olan olgular hakkında bize bilgi sağlayabilir.[75]

Bilgi hiyerarşisinde zirveye yerleştirilmiş olan mükaşefe, mutlak soyutlamanın bir ürünüdür. İbn Arabî, akledilir'in duyumlanana (mahsus) olan öncelik ve üstünlüğünü savunurken rasyonel nefsin (soul) zaman ve mekânın ötesine uzanan manevi alana ait bilgilerinin a priori olduğuna işaret etmektedir.[76] Aynı düşünceye Muhâsibî, Farabi ve Gazali'de de rastlayabiliyoruz.

Kısaca söylemek gerekirse, a priori bilgi sorununu ele alan ve irdeleyen bütün filozoflarda (yalnız Platon ve Kant'ta değil) matematiğin ve mantığın örneklerine, ahlak bilgisinin örnekleri, ahlak yasaları hakkındaki bilgi, Kant'ın deyimiyle salt pratik aklın bilgisi de eklenebilir.[77]

---

75 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 80-83.
76 İbn Arabî, *el-Bulğa Fi'l-Hikme*, v. 73a-73b
77 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 83.

O halde, Tasavvufi bilginin ilke ve varsayımlarından ilki, Mutlak Hakikat'in varlığının bir ön doğru olarak ortaya atılmasıdır. Çünkü bu Hakikat, ahlak yasasının en mükemmel ide ve ilkesidir. Dolayısıyla, bu, tüm bilgi çeşitlerinin kendisiyle açıklanıp temellendirildiği a priori bir bilgidir.

Öteki ilke, bu tecrübenin doğrudan doğruya (immediacy) bilinmesidir. Aslında bütün tecrübeler doğrudan doğruyadır. Nasıl ki normal tecrübe alanları, geçici dünyaya ait bilgimizin duyumverilerinin yorumlanmasına bağlıysa, mistik tecrübenin sahası da, doğrudan tecrübenin verisi olan, Tanrı hakkındaki bilgimizin açıklanması ve yorumlanmasına bağlıdır. Mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olması demek, Tanrı'yı diğer objeleri bildiğimiz şekilde bilmemiz demektir.[78]

O halde tasavvufi bilgi, ilkece, objesi ve bu objeden elde edilen verilerin yorumlanması ile normal bir bilme olayına bütünüyle yabancı değildir.

Riyazet (ruh ve beden eğitimi) ve mücahede ilkesi, arınma yolunda, kalbi saf hale getirmekle gerçeklerin oraya yansımasını sağlamayı öngörür. Arınma yolu, gaybı müşahede ve irfan yoludur. İrfan ise bilgi, amel, takva ve sülûkten (manevi yolculuktan) elde edilen bir ilimdir (bilgi).[79]

Beş duyunun yardımıyla bir objeyi duyumlarken veya duyu verilerini akılla yorumlayıp temellendirirken, bu bilgi kuvvelerimizi nasıl diğer bütün alakalardan uzaklaştırarak, yöneldiğimiz şey'e yoğunlaştırıyorsak, tasavvufta da külli (tümel) bilginin merkezi olan kalbi marifeti almaya hazır hale getirmek için, birtakım ilgi ve meşguliyetlerden arındırmamız şarttır. "Veriler" üzerinde kalbin yoğunlaşması için

78 Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, s. 18.
79 Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 112.

"arındırılıp" dikkatinin tek noktada toplanmasını böylelikle sağlayabiliyoruz.

İlkelerden bir diğeri, süje-obje ayrımının ortadan kalkmasıdır.[80]

Mistik tecrübe bilgisi, "Birleştirici bir vizyon"dur. Her şey tektir. Bu, "bölünmez (unitary) bilincin (consciousness)[81] bir sonucudur.[82]

Bir başka ilke de şudur: içeriği göz önüne alınırsa mistik hal, son derece objektiftir ve sırf sübjektifliğin sisli dünyasına salt bir çekilme olarak görülemez. Mistik halde dolaysız deneyimimiz, örneksiz değildir. Normal tecrübelerimizle bir çeşit benzerliği vardır ve belki de normal tecrübelerle aynı kategoriye dahildir.[83]

Duyu ve aklın dolaylı tecrübeleri "doğrulanmadıkça" bir kuşku dolu varsayımdan öteye gidemez. Mistik hal de, bir tecrübedir. Diğer tecrübelerden farkı "dolaysız oluşu" ve hatta empirik ve rasyonel tarzlara özgü ilkelere vurulamadığı için de, "hâlâ doğrulanmamış varsayım" olarak devam ediyor görünmesidir. Tasavvufi bilginin kendi ilkeleri devreye girdiğinde bu "varsayımlar" ilkece "doğru" ve "doğrulanmış" lardır.

Nihayet sonuncu ilke de, mistik tecrübenin anlatılamaz oluşudur. O, ilahi veya kutsal alanın hissedilmesidir (feeling).[84]

Mistik tecrübenin başkalarına iletilmesinin imkânsızlığı şu gerçeğe dayanır. Bu tecrübe esasta kapalı (inarticulate)

80 M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, s. 18.

81 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 131.

82 Başta Stace olmak üzere, çok sayıda Batılı araştırmacılar, mistisizmin ilke ve prensiplerini maddelerken, tüm mistisizm şekillerini kapsayacak ortak özellikleri dile getirmektedirler. Bu sebeple mistisizme ilişkin çalışmaların çoğu İslam tasavvufunu da yakından ilgilendirmektedir.

83 M. Iqbal, age. s.19.

84 W.T. Stace, age. AY.

duygu ve diskürsif zekânın (intellect) hissedemediği (untouched) tecrübedir. Bununla beraber, mistik duygunun bütün duygular gibi algısal-bilişsel (cognitive) bir mahiyet taşıdığı da göz önünde tutulmalıdır. Bu algısal nelik sebebiyle, mistik (veya sûfi) tecrübe, kendisini fikrin formuna veriyor. Duygu ve fikir, içsel tecrübenin aynı birliğinin zamansal olan ve zamansal olmayan şeyleridir. Duygu dışarıya itiştir (outward-pushing), idea da dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu kendi objesi hakkında fikir sahibi olamayacak kadar kör değildir.[85]

Kısaca söylemek gerekirse, mistik duyuş ve biliş kör bir seziş değil, kognitif bir süreçtir.

Tasavvufi bilginin kendine özgü ilke ve varsayımlarının ana çizgilerini genel bilgi teorisi ile ilişkili olarak verdikten sonra, son olarak, bu tür bilginin dil ve ifadeye dökülüp dökülemeyeceği sorununa temas etmek istiyoruz.

Acaba tasavvufi bilgiyi ifade eden kavramları nasıl elde etmekteyiz? Bu kavramlar doğuştan mı, yoksa dış dünya ile olan empirik (deneysel) ya da sansuel (duyumsal) ilişkiden mi kaynaklanmaktadır? Veyahutta, aracısız bir farkındalığın ifadesi olarak mı ortaya çıkmaktadırlar?

Bilgi, hükümlerle ifade edilir. "Şimdi bir kitap yazıyor olduğumu biliyorum." "İki artı ikinin dört ettiğini biliyorum" vs. Ancak herhangi bir önermeyi anlayabilmeden önce, hatta yanlış olanını anlamaktan önce, kavramlara sahip olmamız gerekir. Sözcüklerin anlamlarını kavrayabilmek için, kavramlarımız olmalıdır.[86]

Tasavvufi bilgi teorisinde ilk ve en önemli kavram, "Tanrı"dır, demiştik. Metafizik varlık sferinin zirvesini Tanrı

85 M. Iqbal, age. s. 20-22.
86 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 101.

oluşturmaktadır. Esasen Tanrı gayb evreninin, benliğinde odaklandığı en gerçek bir varlıktır. O, öteki evrenin yani, batını âlemin temelini teşkil eder ve bu gayb evreni ancak O'na bağlıdır.[87] Öyleyse; "Tanrı vardır; önermesinden önce, bir "Tanrı" kavramına sahip olmamız gerekir.

Tanrı, en temel kavramdır. İnsanda doğuştan vardır. Ancak, salt rasyonel bir kavram sayılamaz. İlimleri kavrayıp kalp manasına gelen akıl ile işlerin hakikatini bilen aklın birleşmesi", basiret gözünün görmesidir.[88] Bu göz, Tanrı'nın var olduğunu ve O'ndan başka bir varlığın bulunmadığını bir postulat olarak kabul eder.[89]

"Tanrı, nurun şeylerle beraber olduğu gibi, her bir şeyle birliktedir. Her yerdedir, ama herhangi bir mekâna nispet edilemez. Her şeyin üstündedir.[90]

İkinci kavram, "hakikat" kavramıdır. Allah ile kul arasındaki ilişkiler kalbe açık olur, perde sıyrılır, kalp bunları görmeye başlar. Üzerinden perdenin kalktığı bu anlam'a, hakikat denir.[91]

Sûfi dilinde hakikat, ilk kavramımız olan Tanrı'ya karşılık kullanılmamaktadır. Tanrı, hakikat değil, Hak'tır. Bu iki kavramın birbirine karıştırılmaması gerekmektedir.

Hak ile hakikat arasındaki fark şudur: Hak, Tanrı benliğinin kendisidir(zat). Hakikat ise, sıfatlarıdır. O halde Hak, zatın; hakikat de sıfatların adıdır. Çünkü mürit (tanrısal hakikati arayan sûfi), dünyayı terk edip, nefis ve arzuların sınırlarını aştığında ve ihsan (her şeyi en güzel şekilde gerçekleştirme) evrenine girdiğinde, "Hakikat ilmine girmiş,

87 Muhâsibî, Kitâbu'l-ilm, v. 33a-33b.
88 Gazali, *İhya,III*/15-17.
89 H.A. Ahmet, *el-Hakika Beyne'l-Felsefeti'l-Amme ve'l-İslamiyye*, s. 459.
90 Bkz. Farabi, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 23; Gazali, Mişkâtu'l-Envar, s. 45.
91 Abdülbârî en-Nedvi, *Tasavvuf ve Hayat*, s. 216.

hakikatler makamına ulaşmış" denir. Eğer sıfatlar ve isimler evreninden uzaklaşmışsa, zatın nuruna eriştiği zaman o kimseye, "Hakk'a ulaştı ve izlenilmeye layık bir şeyh oldu", denilir. Hakikat deyince *Melekût* evreni dışındaki tüm evren kastedilir. O evren de *Ceberrût* evrenidir. Melekût evreni sûfilere göre, Arş'ın(Tanrı'nın bulunduğu en yüce makam) üstünden yerin altına dek uzanan varlık alanı ve bu ikisi arasındaki şeylerden ibarettir. Bunlar cisimler, manalar ve ilineklerdir. Ceberût evreni de bunlar dışındaki evrendir. Hakikat, tevhittir (birlik). Rubûbiyeti (Tanrı'nın rablığını) müşahede (tanıklık) etmektir. Bu ehadiyet (teklik) mertebesidir.[92] İbn Arabî'de de hakikatlerin hakikati, diğer bütün mertebeleri şahsında toplayan ilahi kâmil insanlık mertebesidir.[93] Yoksa Tanrı'nın zatı değildir.

Muhâsibî, Gazali ve özellikle İbn Arabî'ye göre, her şeyin ontolojik bakımdan iki yönü vardır. Bizzat kendisine ait yön ve Tanrı'ya ait olan yön. Eşyanın kendisine nispetle olan yönü yokluk, (nonentity); Tanrı'ya nispetle olan yönüne gelince, bu bir varlıktır, varoluştur (entity). O halde Tanrı'dan başka ve onun yönü dışında hiçbir şey olmadığına göre, her şey onun, sonsuzluktan (eternity) sonsuzluğa uzanan yönü dışında, mahvolmaktadır.[94]

Özellikle İbn Arabî varlığın ne olduğunu tanımlamakla, "sübjektif bilinç alanını aşıp hakikatin birliği teorisine ulaşarak"[95] doğrudan ontolojinin sorunlarına girmiş olmuyor mu? Sûfiler, "hak yönünden değil de halk yönünden"

92 H.A.Ahmet, age. s. 14-15.
93 H.A. Ahmet, *el-Hakika Beyne'l-Felsefeti-l-Amme ve'l-İslamiyye*, s. 450.
94 Duncan Black MacDonald, M.A., B.D., *The Religious Attitude and Life in İslam*, s. 246.
95 H.A. Ahmet, age. s. 449.

baktıkları hakikati, zihnin dışında var olan realite[96] gibi mi ele almaktadırlar? Çünkü düşünme, gözlem ve araştırmalarımız bu gibi soyut şeyleri ancak betimleyerek; örneğin kendisinin karşıtı olan bir şeyle karşılaştırarak açıklayabilmektedir.[97]

Zihnimizde "Mutlak Hak" ile bunun bilinebilmesinin ifadesi olan "hakikat" kavramları var. Acaba bunlar zihnimize nereden gelmişlerdir? Kaynakları nedir?

Bir kere bu imgelem veya kavram, doğadan gelmiyor, çünkü doğa, her an ve her zaman değişmekte, renkten renge bürünmektedir.[98]

Acaba bir şeyin varlığının kavramı, objektif olarak varolduğuna delil olabilir mi?

Bu şeyin varlığının kavramından kasıt, Tanrı varlığına ait kavram olduğunda, modern psikoloji buna olumsuz cevap verecektir: "Hiçbir delil, insanların sahip olduğu herhangi bir kavramın doğuştan olduğunu gösterme durumunda değildir. Belki de onlar, sahip olduklarını iddia ettikleri bazı kavramlara sahip de değillerdir. Eğer sahip oldukları kavram varsa bile bu, deneyden herhangi bir yolla çıkarılabilir. Yani ilkin belli deneyler yapılmadığı müddetçe kavram sahibi olmak imkânsızdır."[99]

Acaba sahip olduğumuz kavramlar hep deneyden mi gelmektedir?

Soruna, metafizik alanın haricinde kalarak baktığımızda, "varlığını kanıtlayamamamıza rağmen, sıradan varlıklarla ilgili kavramlara bile sahip olduğumuzu görebiliriz. Örneğin,

96 S. M. Naquib al-Attas, *İslam, Secularism and The Philosophy of the Future*, s. 211.
97 Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, s. 110.
98 M. Iqbal, *The Reconsruction*, s. 30.
99 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 102

"adalet", "dostluk", "mantıksallık" gibi kavramlarla; "özgürlük", "kölelik" kavramlarının duyulardan gelmediğini iyi biliyoruz. Hatta bunlar, iddiaların aksine bizce tecrübeden de kaynaklanmamaktadır. Sahip olduğumuz bu tür kavramların, zihnimiz de hiçbir imaja tekabül etmediğini öne sürenler, tecrübeyi kaynak göstererek çelişkiye düşerler.[100] Eğer, söz konusu tasavvurları zihnimizde karşılayacak herhangi bir imaj yoksa bunları tecrübeden çıkarmamız mümkün değildir. Çünkü tecrübe deneylenen ve gözlenebilen objelerin verilerinden çıkarılan izlenimlere dayanır. Soyut kavramların böyle bir temele oturmaması, bunların tecrübeden elde edildiğini göstermediği gibi, mevcut olmadıklarını da göstermez.

Tanrı (Hakk) ve hakikat kavramları söz konusu olduğunda, savunduğumuz tez daha bir güç kazanmaktadır.

Kısaca, tasavvuf literatüründe geçen bu temel kavramlar, en azından, "özgürlük, adalet, kölelik, mantıksallık" vs. kavramları kadar objektif, rasyonel ve psikolojik anlama sahiptirler.

Sûfilerin kullandığı üçüncü ve son kavram da, "marifet" kavramıdır. Zaman zaman ilim, ledünnî bilgi, keşf bilgisi, ilham, batını bilgi, ilahi bilgi vs. diye anılan bu kavramdan biz, giriş bölümümüzden başlayarak, tüm bu adlandırmaları kapsayacak tarzda, marifet ya da tasavvufi bilgi olarak söz ettik. Bundan böyle de, aynı şekilde "marifet", "tasavvufi bilgi", "iç tecrübe bilgisi" vs. ifadeleri birbirlerinin eşanlamlısı olarak kullanmayı sürdüreceğiz.

Tasavvuf dilinde marifet, örtülerin açılması, hakikatlerin mükaşefesidir. Marifet yerine ilham, mükaşefe, müşahede

100 Mesela, Bkz., age. s. 110.

kavramları da kullanılmaktadır. Yer yer aralarında fark bulunduğundan söz edilmesine rağmen hepsi de tasavvufi bilgiyi ifade etmektedir. Örneğin Gazali, hikmet, ledünnî bilgi ve ilhamı birbirinin yerine kullanmaktadır.[101] Bu nedenle biz de tasavvufi bilgiyi, keşf, hads (sezgi), ilham, batını veya ledünnî bilginin eşanlamlısı olarak kabul edeceğiz.

Marifetin en derli-toplu tanımını, bence Reymond Nicholson yapmaktadır: "Marifet, birlenme, vahdetten başkasının görünüşünün bir yanılma ve aldatıcı bir rüya olduğu gerçeğinin idrakidir".[102]

Marifet, ilimden farklıdır. Sıradan bilgi "ilm" deyimiyle gösterildiği halde, sûfilere ait bilgiye marifet ya da irfan adı verilir.[103] Ancak bu iki kavramın sûfilerce aynı anlamda kullanıldığını biliyoruz. Ben her ikisini de birbirinin yerine kullanacak ve eğer varsa, yer yer farklılıklarına işaret etmekten de geri durmayacağım.

Marifet, bir şeyin niteliğini bilmek; Allah'ı sıfatlarıyla bilmek anlamına gelir. Daha önce bilinen bir şeyin tekrar bilinmesine, tanınmasına ve anlaşılmasına marifet denir. Bu bilgi çeşitinde, bir şeyi diğerinden ayırarak, fark ettirerek bilmek söz konusudur.[104] Hakikate ulaşan kişi, varlığından soyunmuş, benliğinden arınmıştır. Ancak bu hal de tam olgunluk hali değildir; Çünkü bu hal cezbe ile kendinden geçiştir. Tam olgunluğa, kemal mertebesine ulaşabilmek için, Mutlak Varlık'ın sıfatlarının görüntüsü (tezahürü) olan her varlığı, kendi durağında, kendi mertebesinde görmek, hepsiyle gere-

101 Bkz. Gazali, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 31.
102 Reymond Nicholson, *The Mystics of İslam*, s. 71.
103 Age. AY. İbn Arabî İlm ile marifeti birbirinin yerine kullanır. bkz. el-Futuhâtun-Mekkiyye, I/117-118.
104 Hüseyin Atay, *Müslümanlarda Şüphecilik*, s. 4-5.

ken ilişkide bulunmak lazımdır. Bu olgunluk durağına, son durağa marifet denir.[105]

Marifet, "daha önce var ve bilinen olarak kabul edilen şeyin, hatırlanması; bilincine varılması, deyim yerindeyse, yeniden bilinmesi anlamını taşımaktadır. Evren, Allah'ın sıfatlarının bir tecellisidir. Sıfatların bu tecellisi aslında kimseye kapalı değildir. Vardırlar; bilinebilirler, ama unutulmuşlardır. Bunlar, unutulup her biriyle ilişkide bulunulmayınca, yine "asıl var olan" ve "bilinebilen Tanrı" da, unutulmuştur. Bu unutma, cehalet ve bilmemezlik değil marifet sahibi olmamaktan ileri gelir. Marifet ise, bunları hatırlamak demektir.

Sûfiler marifet yollarına ilham, keşf veya işrak (aydınlanma) adı vermişlerdir. İşrak, akli nurların, bunların mana ve ışıklarının, şeffaflaşması demektir.

İşrak, ister istemez Platon'un bu konudaki düşüncelerini çağrıştırmaktadır. Bu öz ve ruhun bedenden önce geldiğine olan inanca dayalı fikirdir. Bu fikre göre ruh, yakını (kuşku götürmez) marifet kaynağı ile doğrudan bağı bulunan idealar (misal) evrenimi ve soyut hakikatler içinde yaşar. Sonra oradan hissi (duyumsal) ve maddi evrene iner. İşte Platon'un marifet kuramı burada kendisini gösterir: Ona göre, marifet, hatırlama; cehalet ise unutmadır. Yani bilgisizlik değildir, insani ruh süflî derecelerde ruhani evrenden veya soyut misal (ideler) evreninden hissi evrene veya mutlak yakını marifet kaynağından (dış) dünyanın hissi-zannî (doxa) marifet evrenine iniyorsa aynı şekilde, bulunduğu eski yere (ikinci defa) dönmeye muktedirdir. Bu; edimsel bir temizliktir. Bu mertebede, aklın, istidlal ve burhanın ulaşamayacağı

105 E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, s. 166-167.

şey görülmeye başlar. Çünkü objeleri itibariyle doğru (sadık) yakinin (kuşku götürmez) zorunlu şekilde oluştuğu ve değişmezlikle belirginleştiği soyut misal evreninin kalbi düşünceyle elde edilen marifeti, zannî bir zorunluluk ifade eden görece ve değişebilir evrenin hissi marifetine zıttır. Çünkü his evreninin objeleri, devamlı hareket ve değişme özelliğine sahip fiziksel doğa evrenidir.[106]

Acaba marifet kavramına nereden sahip oluyoruz? Marifetin kaynağı nedir?

Marifetin, daha önceden hiç bilinmeyen bir şeyin, ilk defa keşfedilerek bilinmesi olmadığını ifade etmiştik. Bu anlamda marifet, cahillikten sonra bilgilenme değildir. Ancak o, yeniden bilincine varma; tekrar bilme olmaktadır. Ya da "bilgi"nin bilince yükselişidir. Platon'un deyimiyle, ideleri hatırlamaktır. Tasavvufi bilgi ile Platon'un hatırlama kuramı arasında bir benzerlik kurduğumuzda, marifetin rasyonel bir tarafı olduğunu iddia edebilir miyiz? Bize göre, bu noktada bir benzerliğin, hatta etkilenmenin olduğunu öne sürmek, sakıncalı değildir. Şu var ki marifet, tamamen salt rasyonel bir temele oturmamaktadır. Kaynağının akıl olduğunu tam olarak söyleyememekteyiz. Hatta İbn Arabî kalbe ait bu bilgiye, akıl ve istidlalle (çıkarım) ulaşılamayacağını açıkça ifade eder.[107] Bununla beraber aynı İbn Arabî, aklın değil de, nefislerin istidlal ve akli kanıtlarla Hakk'ın varlığını zorunlu olarak bildiğini söyler.[108]

Muhâsibî, evrene ve içindekilere itibar (bilinçle gözleme) gözüyle bakma ve üzerinde tefekkür etmekle, marifetin adeta empirik ve rasyonel temellerine işaret eder görünmektedir.

106 Bkz. İrfan Abdülhamid, *Neş'etü'l-Felsefeti's-Sûfiyye ve Tatavvuruha*, s. 137-139.
107 İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I / 117-118.
108 Bkz. age. s. 375 vd.

Bununla beraber marifetin tamamen empirik ve rasyonel temele sahip bir bilgi olduğunu söylemek güçtür. Ancak bu kavramın, mutlak anlamda nereden kaynaklandığı problemini, daha sonra araştırmaya çalışacağız.

Bulgularıma göre tasavvuf disiplininde, Tanrı, Hakikat ve Marifet kavramları, tasavvufi bilginin kaynağı, sınırı ve değerini açıklamada en başta gelen esaslardır. Bunların hangi bilgi aktının sonucu olduğu sorununa bazı değerlendirmelerle yaklaşmaya çalıştık. Birbirlerinden farklı şeylere delalet etmektedirler. Tam anlamıyla ne empirik ne de rasyonel temele dayanmakla birlikte, metafiziksel kavram olmada birleşmektedirler. Metafizik temelde birleşmeleri empirik ve rasyonel yönlerinin olmadığını da göstermez.

Acaba, bu kavramlar salt iç tecrübenin ürünü müdürler? Empirik dünyanın dışında kaldıkları için, bunları dilsel önermelere dökme imkânımız ortadan kalkar mı? Nitekim tasavvufi bilginin anlatılamaz, başkalarına aktarılamaz, kısacası dille söylenemez olduğu hususu sık sık vurgulanır. Dile dökülemedikleri için, bunların tasavvufi bilginin kaynağı, realitesi ve ifadesi olmadığını mı söyleyeceğiz? O halde dilin ve dilsel ifadenin sınırını ne tür kavramlar, çizmekte; tayin ve tespit etmektedir? Başka bir deyişle, önermeler halinde ifade edebileceğimiz kavramın özellikleri neler olmalıdır?

Görüntü kuramının bir sonucu olarak Wittgenstein dilin sınırını çizmektedir. Dilde ne ifade edilebilir, ne edilemez? Dilin dışında kalan ve dilde ifadesini bulamayan şeyler de vardır. Bunlar Wittgenstein'a göre empirik dünyanın dışında kalan, önermelere dökemediğimiz şeylerdir.[109]

109 İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 58.

İlki, dilin dünyayı temsil etme yapısı, diğerleri ise mistik ve transandantal olan şeylerdir. Önermelere dökülemeyen etik, dini ve mistik kavramlar, ancak kendini gösterirler. Wittgenstein, atomik önermelerin gerçeğin bir görüntüsü olduğu düşüncesinden vazgeçmiştir. Tractatus'da Wittgenstein söylenemeyen mistik ve transandantal şeyler hakkında susmanın doğru olduğunu öne sürer. Tractatus'un ana fikri bunu özetleyecek niteliktedir:

"Konuşamadığımız şeyler hakkında susmalıyız."

Wittgenstein daha sonra yazdığı "Philosophical Investigations" adlı eserinde, dili sadece bir dil sorunu olarak almamış, onu aynı zamanda felsefe için bir araç olarak kullanmıştır. Son kitabında dil, Tractatus'ta ele alındığı gibi tek yanlı bir sorun olarak değil, çok yönlü ve karmaşık olarak incelenmiştir. Burada artık dil, bir görüntü ve model değildir. Öyle ifadeler vardır ki, herhangi bir durumu görüntülemediği gibi gerçeği de belirlemezler.[110]

Bazı modern tecrübeciler, tecrübenin dildeki ifadesini, bilginin kaynağı olarak kabul etmektedirler. Çağımızda dil felsefecilerinin dayandıkları nokta da budur. Önermeyi oluşturan her öğenin, temelde tecrübeye dayandığını ileri sürmektedirler. Yani önermeyi oluşturan her kelimenin temelde bir duyu verisi olduğu söylenmektedir.[111]

Dildeki kavramlardan her birinin belirli bir duyu verisine işaret ettiği tezi aslında yeni değildir. Tartışma, Aristo'ya kadar uzanır.

Aristo, düşünmemizin objeleri yansıttığını; konuşmamızın da düşünmeyi tam ve dosdoğru olarak yansıtmakta olduğu kanısındadır. Onun için Aristo, dilin yapısının obje-

110 Age. s. 59.
111 Age. s. 60, 66, 72,94.

lerin yapısını yansıttığına inanır ve onun ilkece ontolojik olan mantığı, bundan dolayı geniş ölçüde dili çıkış noktası olarak alır. Kant ise, düşünmenin, objenin bir kopyasını çıkarmak olmadığını, tam tersine, duyu gereçlerine düşünme formları yardımıyla bir biçim kazandırmak olduğu ve ancak düşünmenin etkinliği sonucunda objelerin oluştuğu, yani objelere kendi düşünme formlarımızı zorla kabul ettirdiğimiz kanısındadır. Aristo'ya göre düşünce, cümledeki özne ile yüklem arasındaki ontik ilişkiyi yansıtır. Kant'a göre tam tersidir. Objelere nitelikleri biz veririz.[112]

Ayer'e göre, dilin algı sorunuyla çok önemli bir bağı vardır. Algılamayı sorgularken bizim esas konumuz, tecrübelerimizle ilgili olarak konuştuğumuz önermeler arasındaki ilişkiyi analiz etmektir. Sorun ontolojik ve epistemolojiktir.[113]

Herhangi bir dilsel önermede, Aristo'nun dediği gibi, özne ile yüklem arasında ontik bir ilişki mi vardır? Dil, ontoloji'nin çıkış noktası olabilir mi? Ya da konuşmamız düşünmemizi veya objenin empirik verisini, tamamen yansıtabilir mi? O halde, Tanrı, Hakikat ve Marifet kavramlarının kopyalarını dış dünyada bulamayız, diyerek, yokluklarına mı hükmedeceğiz? Ayer'in dediği gibi algı sorunu dilsel ise, algı alanımıza girmeyen şeyleri nasıl açıklayacağız?

Kant'ı izlediğimizi varsayalım: Eğer objelere niteliklerini biz veriyorsak, duyu gereçlerine düşünme formları yardımıyla bir biçim kazandırıyorsak, bu, tasavvufun kullandığı temel kavramlar, "düşüncemizin formuyla", "biçim ve nitelik kazandırılmış" şefler olarak kabul edebilir miyiz?

Söylemek gerekirse, Tanrı, Hakikat ve Marifet, ne Aristo'nun "özne-yüklem arasındaki ontik ilişki", ne Kant'ın

112 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 5.
113 A.J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, s. 84.

"düşünme formlarımızla biçimlendirilmiş nitelikleri" ve ne de Ayer'in "dilsellik ile ilgili algı sorunu" ile izah edilmeye elverişli görünmektedir.

Önermelerin varlıkların tam karşılıkları olduklarını: dilin "şey"i ontik zeminde temsil ettiğini öne süremediğimiz gibi, mistik ve transandantal şeyleri ifade ettiklerini de söylememiz kolay değildir. Sorun, linguistik işaret ile onun anlamı arasındaki bağlantının ne ile belirlendiğidir.[114] Bir şeyi gözlemekle o şey hakkında düşünmek ya da şeyleri gözlemekle onlar hakkında sonuç çıkarma arasında fark vardır. Şüphesiz ki doğrudan gözlenen objelerle, sembollerle faaliyette bulunma arasında bir fark vardır.[115]

Bu noktada, acaba, sözü edilen tasavvufi kavramlarla, onların işaret ettikleri anlamlar arasındaki bağıntı ne olabilir?

"Doğrudan gözlenen objelerin bile sembollerle ifade edilmesinde ortaya çıkan sorun, "doğrudan gözlenemeyen şey" lerin sembollerle dile uygulanması söz konusu olduğunda, daha da büyümektedir. Problem ne denli büyürse büyüsün bu, tasavvufi kavramların bilgi kuramı çerçevesi içinde sembolleştirilip ifade edilmesi sorununu ele almamıza engel görünmemektedir.

Şöyle ki, Skolastik düşünürler, Aristo'dan sonra, "ilk madde" (materia prima) ve "ikinci madde" (materia secunda) terimlerini kullanarak maddenin bu iki anlamını birbirinden ayırdılar. İlk madde, evrensel maddedir. İkinci madde ise, nisbî anlamdaki maddedir. İlk madde hareketsiz, saf, pasif bir kuvvedir. Zuhurdur(ortaya çıkıştır). İkinci madde de, bir niceliktir. Zuhur(ortaya çıkmaz) etmez. Ancak zuhur

114 Bkz. C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, s. 73-74.
115 Angus Sinclair, *The Conditions of Knowing*, s. 103-104.

eden şeylere sadece temel ya da kök teşkil edebilir. Nicelik, gerekli, fakat hiçbir şey açıklamayan bir "önvarsayımdır". Bu sadece bir bazdır, başka bir şey değildir. Dolayısıyla, nitelik niceliğe indirgenemez.[116]

Rene' Guenon, çok eski olan "materia" kelimesinin asıl anlamının modern anlamından tamamen bağımsız olduğunu söyler.[117]

Buna göre, "bilinen", yani şey, sadece "nisbî maddiliğe sahip olan" duyulur nesneler değildir. Niceliği ifade eden bu maddi şey, niteliği belirleyemez. Günlük dilde bazı yanlış kullanımlara rağmen, gerçekte ölçen, nicelik değil, niteliktir. Maddenin duyularımıza görünmesini sağlayan, yine niteliktir. Modern bilimde nicelleştirilmiş sayıların ilk kullanımına uzanıldığında, bunların niteliksel bir öze dayandığı görülebilir. Guenon'a göre, Platon'un ideleri, bir başka adla ve doğrudan bir sıralamayla söylenecek olursa, Pisagor'un sayılarıyla aynı şeydir. Bu da gösteriyor ki, Pisagor'un sayıları örnekseme yoluyla sayı diye adlandırılsa bile, sayı kelimesinin alışılagelen ve niceliksel anlamıyla anlaşılan sayılar değildir. Fakat tam aksine onlar niteliksel sayılardı. Çünkü madde yönünden niceliksel sayılar ne ise, öz yönünden niteliksel sayılar ters orantılı olarak onlara karşılık gelir.[118]

Şu durumda kesinlikle diyebiliriz ki, sembolleştiren nicelik değil, niteliktir. Çünkü madde, Guenon'a göre devamlı hareket ve değişme içindedir. Dolayısıyla oturmuş olmayan bir şey belirleyen, ifade ve sembolize eden etkin bir özne değildir. Edilgendir. Sembolle ifade edilip dile dökülerek yargılara konu edilebilirler. Metafizik şeylerin değişmez

116 Rene' Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 26-29.
117 Bkz. age. s. 33.
118 Age. s. 22-23.

ve sabit oluşları, bu takdirde, onların ifade edilemeyeceği; sembolleştirilmeyeceği anlamına mı gelmektedir? Nitelik "belirleyen" şey olduğuna göre, ancak kendi kendisini mi sembolleştirmektedir? Yani onu belirleyen ve dile döken, yine kendisi mi olmaktadır? İşte asıl sorun buradadır. Yani nitelik, niceliği belirliyorsa, niteliğin edilgen olması; sembolleştirilmesi mümkün olmaz. Ancak bu durum, "ilk madde"yi (materia prima) modern anlamda, nisbî maddiliğe sahip ikinci madde'ye indirgediğimiz zaman ortaya çıkar. "İlk madde", hem zuhuruna temel teşkil eden ikinci madde hem de potansiyel bir zuhur olarak anlaşıldığında, tasavvufi bilgi teorisinde "bilen, bilinen ve bilgi"nin bir ve aynı şeyler olduğunu[119] izah etmek güçlük çıkarmaz.

O halde, nitelik, sembolleştirebildiği gibi, sembolleştirebilir de dememiz için açık kapı mevcut olmaktadır. "Bilen, hem bilinendir (şey) hem de bilgidir. Bu takdirde, sözü edilen tasavvufi kavramları dille ifade edebilme olanağını, felsefe-tasavvuf ilişkisi çerçevesinde araştırmamıza engel bir durum bulunmamaktadır.

Sorunu felsefe-tasavvuf ilişkisi içerisinde değerlendirmek için ilkönce bilim ve hikmet kavramları üzerinde durmamız, ruhani şeylerin dile dökülüp dökülemeyeceği hususunu açıklığa kavuşturmamız açısından faydalı olacaktır.

Montgomery Watt'a bakılırsa bilim ile hikmet, birbirinden çok farklıdır. "İlim" kelimesi, bugün İngilizce'ye science (bilim) olarak çevrilmektedir. Arapça kökenli bu kelime, temayüz etmiş manasıyla şimdilik İngilizce'deki wisdom kavramıyla karşılanabilir. İlim, insan hayatının genel sevk ve idaresi açısından bakıldığında hikmet olur. Onun yüksek

119 Bkz. İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I/117-118.

derecesine çok az sayıda insan; irfan ve hikmet sahibi kişiler ulaşabilir. Bu bakımdan inceleme, öğrenme, bilgi elde etme, hikmet sahibi kişilerin sözlerini zihinlere yerleştirmekten başka bir şey değildir. Hikmete nüfuz etme olayı, bir metnin sadece zahiri (görünen) manasını bilmenin üstünde bir şeye işaret eder.[120] Watt, bilimsel bilginin doğaya egemen olma gücünü kazandırdığını da ilave eder.

Bana göre, ilim kavramı, başta tasavvuf öğretisi olmak üzere İslam düşüncesinin tüm birimlerinde "doğaya hâkim olma gücü" anlamıyla sınırlı değildir. Çünkü İslam düşüncesinde bu kavram, hem nicele hem de nitele işaret etmek için kullanılmıştır.

Seküler bir bilim anlayışının tam karşılığını, İslam düşüncesinde bulmak güçtür. Tasavvufi bilgi her ne kadar, "marifet", irfan veya "keşf" gibi kavramlarla, genel "ilim" kavramı yanında kendisine özel bir kavramsal çerçeve çizmişse de, ilimden ayrı ve ona rağmen bir bilgi dalı olmaya yönelmemiştir. Ayrıca, hikmet, bir metnin sadece zahirinin ötesindeki anlamlara işaret etmek değildir. Bu gerçekten basit ve yüzeysel bir değerlendirme olarak görünmektedir. Eğer böyle olsaydı, bu anlama ulaşan kimselere mistik ya da sûfi değil, yalnızca yorumcu dememiz gerekirdi. Halbuki tasavvufi bilgi kendi alanında bir bilgi disiplinidir.

Nitekim Rosenthal da bizimle aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre, Müslüman mistiklerin kullandığı "ilim" kavramı, terimin başka bir yönüyle ilgilidir. Bu kavram, sûfizmin bir bilim olarak bütün tezahür şekillerinde kullanılan kuruluştur ve burada kavramının en tam tercümesi "bilim"dir (science). Gerçekten sûfizm bütünüyle bir "bilim" içinde gelişti. O

120 W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 92-93.

kadar ki Gazali sonuçta, Müslüman düşünürlerin çok çeşitli görüşlerinin yani, ilişkiler ve pratik metotlarda gerçekte fark olmadığını gösteren fikirlerinin söz konusu edildiğini, ancak sûfilerle, spekülatif kelamcı ve felsefecilerin teorik metotları arasında önemli farklar bulunduğunu öne sürmüştür. Başka bir deyimle sûfizm kendi doğrultusunda bir "bilim" haline gelmiştir.[121]

Yaklaşık IX. yüzyılın ilk yarısının başlangıcında sûfiler "ilim" diye adlandıracakları şeyi kurmak için, gelenekçilerin "ilm"ine aykırı olmayan, ancak, gelenekçi ve rasyonalist teolojiye bir alternatif koyma teşebbüsünde bulundular. Bu alternatifin, başka yolla yapılan şeyden daha az bir ilim olmadığını düşündüler. Çünkü bu çağ, bilim çağıydı yani, hemen her alanı tanımlayan geniş bir düzlemdeki sistematik bilginin, İslam'ın entelektüel ilhamlarını ve her şeyi –Kur'an'dan şiire– ifade eden baskın form çağıdır. Yani bu çağda özel ekol ve disiplinler, bütün donanımlarıyla ortaya çıkmıştı. Mistik veya tasavvufi literatürdeki pek çok terim, kendi doğrultuları içerisinde "bilimsel disiplinler" olarak tarif edilen zaman sürecinde gelişmişlerdir.[122]

Tasavvufun bir bilim olarak diğer bilimlerden daha az bir şey ifade etmediği görüşüne katılmaktayız. Daha önce belirttiğimiz gibi, tasavvuf, bilgi olgusunu ya da bilgiyi parçalamaz; ayırıp sınıflandırır, ancak bilgi çeşitleri arasında aşılamayacak uçurumlar olduğunu da kabul etmez. Tasavvufta bilgi alanları, objeleri ve bunların her birine ilişkin bilgi türleri her ne kadar çeşitlense de, Konevi'nin dediği gibi hepsi de mutlak bilgi'nin birer alt kavramlarını oluştururlar. Örneğin Muhâsibî, Farabi, Gazali ve İbn Arabî, her türlü bilgi

121 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 176.
122 Age. s. 177.

ve bunun gerçekliği üzerinde önemle durmuşlar; ama bunları, mutlak bilginin birer şubesi olarak bölünmez bir bilgi tarzında ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla "marifet", bilginin üst-dilini kurmuştur.

Tasavvufu, diğer bilimlere aykırı olmamak kaydıyla bağımsız bir bilim haline getirenlerin başında Hâris b. Esed el-Muhâsibî gelmektedir. Muhâsibî (M.857) sûfiliğin bir bilim olarak kurulmasında önemli adımı, "Kitabu'l-İlm" adlı eseriyle atmış; sûfiliği dil ve ifadeye dökmeye çalışmıştır.[123]

Sûfiliğin bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıkması, bizim için çok önemlidir. Çünkü bu durum tasavvufi bilginin önermelerle dilselleştirilme imkânının bulunmadığı problemini, en azından tartışılır hale getirmiştir: Biz, Hakk'ı ve Hakikati bilebilir miyiz? Eğer bildiğimizi "ifade" ediyorsak, bu "marifet"imizi de önerme haline getirebilir miyiz?

Acaba, biz insanlar "öz"ü bilebilir miyiz? Özü mü biliriz, yoksa fenomeni, görünüşleri, 'zevahir'i mi biliriz? Acaba ortada 'öz' diye bir şey var mıdır ki, biz insanlar, onun bilgisini edinmeye çalışıp duruyoruz?[124]

Eğer bilgisi edinilecek konu fizik, kimya, biyolojide olduğu gibi gündelik değil de, "yüksek ve mükemmel" denen bir konu ise, örneğin Tanrı'nın varlığı gibi bir konu ise, acaba o konuya ilişkin bir bilgi nasıl üretilecektir? Burada daha önce üzerinde durduğumuz Hak ve Hakikat kavramlarının neye işaret ettiklerini hatırlayalım. Hak, genel olarak Tanrı hakkında kullanılır. Hakikat de bilgiye konu edilmiş bir "şey" hakkında elde edilmiş doğru bilgidir. O halde Hakk, varlıktır, gerçekliktir; Hakikat ise, "doğru önerme, doğru bilgidir."[125]

123 Bkz. Kitabu'l-ilm, v. 32a-34a.
124 M. Türker - *Küyel, Felsefe, Kelam, Tasavvuf Bermuda Üçgeni*, s. 15.
125 M. Türker - *Küyel, Felsefe, Kelam, Tasavvuf Bermuda Üçgeni*, s. 15.

Hakk, "öz"dür, bir "gerçeklik"tir. Neyse, odur. Diğer bir deyimle, Tanrı'dır. O'nu bilebilir miyiz? Bunun tartışmasını sonraya bırakıp O'na ilişkin Hakikati, gerçekten önerme veya "doğru bilgi" önermesi kalıbına sokabilir miyiz? Eğer, felsefenin, tecrübenin bütün zenginliklerini bir sisteme indirgeyen tavrını[126] tersinden tutup her türlü tecrübeyi "hakikat" kavramına indirgediğimizde, tasavvufi bilgiye ait kavramları felsefe-tasavvuf ilişkisi içinde nasıl bir yere koyabiliriz? Bu durum, felsefe ile tasavvufun farklı şeyler olduğu sonucuna götürmez mi?

Hakikate doğru yolculuklarında sûfi ve filozof aynı amacın peşindedirler. Tuttukları yollar ve gösterdikleri çabalarının sonuçları her ne kadar farklı[127] olsa da, bu, özellikle İslam filozofları için pek geçerli görünmemektedir. Gerçi, hakikat arayışında, sûfilerle aynı amacı paylaştıkları halde, değişik metotlar kullanmışlardır. Ama çabalarının sonucu, sûfilerin elde ettikleri neticeleri, en azından yanlışlamamıştır. Buna en iyi örnek, Farabi'dir. Farabi'nin kozmik düzeninde faal akıl ya da kamer felekinin aklı olan onuncu akıl, ulu (ulvi) evren ile fani (sûflî) evren arasında bir aracıdır. Ya da o, ilhamların kaynağı, yani bunları insani akla akıtan şeydir. Burada bilgi kuramı taşma (emanation) kuramıyla felsefe tasavvuf ile buluşmuştur.[128]

Söylemek gerekirse, tasavvuf bilimi içinde bir bilgi teorisinden bahsedilmelidir.

Felsefe ile tasavvufu, aynı hakikat arayışında amaçları, çaba ve sonuçlarıyla şahıslarında bütünleştiren, kaynaştıran mutasavvıf ve filozoflar (Muhâsibî, Farabi, Gazali, İbn Arabî

126 M. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 61.
127 Afifî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 104-105.
128 Mahmud Mâdi, *Mebâhis Fi'l-Marife Fi'l-fikri'l-İslami*, s. 238.

vs. bize, tasavvufi bilginin felsefi imkânları hakkında önemli ipuçları vermişlerdir. İşte, tasavvuf ile felsefe ilişkisini tespit eden birinci nokta budur.

İkincisi, Mutlak bilgiye erişmeyi hedefleyen tasavvuf, nasıl "ifade" kalıbına dökülmektedir? Bilindiği gibi her iddia, doğruluk ve yanlışlık değerlerine tabi tutulmak için önermeler veya yargılar halinde söylenmelidir. Acaba tasavvuf, kendine özgü bilgi kuramını böylesi önermelerden yola çıkarak mı oluşturmaktadır?

Daha önce, bu meseleye bir nebze dokunmaya çalışmıştık. Konuyu biraz daha açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

Her şeyden önce, tasavvufun kal (konuşma, söz) değil, hal (yaşayış, pratik uygulama) olduğunu söylemek ilham, keşif ve marifetin, daha doğrusu tasavvufi bilginin felsefe nokta-î nazarından değerlendirilmesi imkânını ortadan kaldırır gözükmektedir. İlahi ve irfani bilginin olumsallığı, sûfinin kendisine göre bir olgu, başkasına göre de, en azından yorума uygun hale gelmiş bir önerme olmalıdır. Aslında, bu tür "olgular", 'ifade' ve 'telaffuz' (dile getirildikleri) edildikleri için, sırf 'olgu' olmaktan çıkıp "doğrulama ölçütü"ne vurulmuş olmuyor mu? Bunlar sûfiye göre "iç tecrübe" ve "olan şey" (occurrent) ise, sûfice ifade ve telaffuza dökülmemesi, bu bilgi çeşitinin felsefi bakışa kapalı olduğu yolundaki iddiaları haklı çıkarabilir. Ancak sûfiler işi bu noktada durdurarak öylece kabul etmeden 'hal'lerini, "marifet", "müşahede" ya da tasavvufi bilgi haline getirdikleri için, ilk zamanlar istememiş olsalar da, sonradan, "marifet"i felsefenin ilgi alanı içerisine sokmuşlardır. Buna karşılık, tasavvuf geleneğinin Hz. Peygamber'e dayandığını söylemeleri de durumu pek etkilemez. Peygamber, Hîra mağarasında almaya başladığı vahyi ve bu vahyin, üzerine temellendiği manevi tecrübelerini, iç

tecrübesini "ifade" ve "önermeler" (iddialar) biçiminde sunmayabilir; asırlarca sürmekte olan yorum ve tartışmalara kapı açmayabilirdi. Ancak böyle yapmadı. Hîra'da aldığı vahyi, edindiği ruhi tecrübe ve bilgiyi "yargılar" halinde ifade etti. Böylece yorum ve tartışmaların meydana çıkması, ilahi gerçekliğin her çağ ve koşullara göre yeniden anlaşılması imkânı doğdu. Sûfiler de onu örnek aldıklarını sık sık vurguladıklarına göre, içsel tecrübelerinden devşirdikleri bilgiyi "söylem"e dönüştürmeleri mukadder oldu.

İşte felsefe, tasavvufi bilgiyi bu noktada yakalar ve ölçer.

Baştan beri yaptığımız değerlendirmeleri derli-toplu bir şekilde özetleyelim.

Bilgi, iki yönlü bir hadisedir ve birtakım aşamalardan geçerek meydana gelir. Süjenin hükmü ve sonuca bağlamasıyla, ilan edilir.

Yeniçağda felsefenin özel bir disiplini olmasına rağmen, bilgi felsefesinin ana sorunlarını ele alanlar olmuştur. Platon bunlardan biridir.

Antik Grek düşüncesinde Platon gibi idealist bir filozofun, bilginin önemli problemleriyle ilgilenenler arasında olması, tasavvufi bilginin de felsefi bakış açısından değerlendirilme imkânına kapı aralayan birinci nokta olarak göze çarpmaktadır. Yeniçağın bilgi felsefesine "Gnoseoloji" (irfaniye) adını vermesi de, yine çalışmamız açısından, anlamlıdır. Bu da ikinci nokta olarak kabul edilebilir.

Bilgi teorisi süje-obje konteksi içinde belli öğeler üzerinde durur.

Bilgi, ya obje ağırlıklı olarak tanımlanmış ve böylece sansuel ve empirik bakış açısı hâkim olmuş; diğer taraftan da süje ağırlıklı tarif edilmiş, bu defa da rasyonalist ve idealist anlayış öne çıkmıştır. Bilgiyi belli bir açıdan tanımlamalarına

rağmen, bütüncül bir bilgiye ulaştıklarını söylemişlerdir. Ancak bilginin düşünce tarihi içindeki seyrine göz attığımızda, problemin en azından tartışmaya açık olduğu göze çarpmaktadır: Yani bilgi, sadece şeylere egemen olma gücümüzün artması değil, aynı zamanda, kendi içimizde bir ilerleme ve mükemmelleşmenin ifadesi olmaktadır.

Birbirinden farklı, ama her biri, bilgiyi tek yönlü olarak ele almada ortak olan çeşitli bilgi ekollerinin ilgilendiği problemleri, dayandıkları esasları ve vardıkları sonuçları, benzer kalıplarıyla tasavvufi bilgi teorisinde bulmak, zordur. Bu şablonların birebir eşleme ile marifet problemine uygulanmasının kolay olmadığı ortadadır. Ancak, bu zorluklar tasavvufta bilgi probleminin göz ardı edildiğini göstermez. Hakikatte, tasavvuf bilgiyi çok çeşitli zeminlerde inceleyerek tümünü parçalı olmayan mutlak bilgide toplamaktadır. İşte zorluk, burada yatmaktadır.

Ama tasavvuf, bağımsız bir bilgi teorisi kurmayı deneyerek, bu zorluğu başarmaya çalıştı. Bu süreci özetle ifade edersek, netice olarak diyebiliriz ki, ilk zamanlar tasavvuf, zühdle başladı. Zühd hayatı yaşayanlara sûfi deniliyordu. Zamanla bu yaşantı, söyleme dönüştü. Sûfi hayat yaşamanın ilkelerinden bahsedilmeye başlandı. Tartışmalar yapılıp sorun, eserler yazılmak suretiyle doktrin haline getirildi. Rosenthal'ın da dediği gibi, tasavvuf bir "bilim dalı" olarak ortaya çıktı.

İddia ve tezleriyle ortaya çıkan bir disiplinin bilgi sorunlarına el atmaması, doğaldır ki düşünülemez. Nitekim öyle de olmuştur. Tasavvufi bilginin ilke ve varsayımları, kavram ve önermeleri; özellikle başta Muhâsibî, Gazali ve İbn Arabî ile netleşme yolunda mesafe almıştır.

Tanrı, Hakikat ve Marifet. Tasavvufun bilgi ile ilgili temel kavramları içinde bizce en önemlileri bunlar olmaktadır.

Bu kavramlar, tasavvufi bilginin ifade edilmesinde önermelere dönüştürülüp birer yargı konusu olmuşlardır. Tasavvuf ile felsefe arasındaki bilgi tabanlı ilişkinin birinci yönü budur.

İkincisi, Farabî, İbn Sina gibi Meşşaî (rasyonalist) filozoflar, bilgi teorileri içinde tasavvufi bilgiyi dışlamamışlar, hatta onu, en yüksek bilgi türü saymışlardır.

Kısacası, tasavvuf da başlı başına bir bilgi ekolü olarak ortaya çıkmaktadır. İşte çalışmamızın ana mihveri, tasavvufi bilginin kendine has özelliklere sahip, bağımsız bir bilgi ekolü olduğu iddiasından kalkarak, onu, üç temel bilgi ekolüyle karşılaştırmak suretiyle, felsefi imkânlarının araştırılmasından oluşmaktadır. Ancak biz, tasavvufi bilgi ekolünün öteki bilgi ekolleri içindeki yerini tespite çalışmadan önce, bilgi fenomeni ve bu fenomenin felsefi görünümlerini ele alarak, konuya girmek istiyoruz.

I. BÖLÜM



BİLGİ FENOMENİNE FELSEFE AÇISINDAN BAKIŞ

1

BİLGİ FENOMENİ

GÖKYÜZÜNÜ BULUTLAR KAPLADIĞINDA, belli ki yağmur yağacaktır. Yağmur yağdığında, tahminim doğrulanılır. Ve sokağa çıkacaksam, ıslanmaktan korunmak için bir şemsiye almam gerektiğini bilirim. Yağmur yağıyor iken yedek bir şemsiye almam gerektiğini, ne uzun gözlem ve deneyle ne yorucu zihinsel faaliyetle ve ne de içebakış (introspection) yoluyla bilirim. Yağmur yağıyorsa ıslanacağım bellidir, o halde şemsiye ile korunmam gerekir. Bunu pratik olarak bilirim. Sabah işe yetişebilmem için saat 8.30' da yakınımızdaki duraktan geçen otobüse binmeliyim. Her sabah otobüs bu saatte durağa uğrar. Otobüsün sözü edilen vakitte bu durağa uğradığını bilirim. Bunu, ya birinden duyarak ya da tarifeye bakarak öğrenmişimdir. Ama her iki halde de, konuyla ilgili bilgim, sıradan ve gündelik bir bilgidir. Otobüsün her zaman aynı saatte o duraktan geçeceğine dair elimde hiçbir garantim yoktur. Ya da ben, 7.30 yerine, 8.30 diye biliyorumdur. Şimdi, günlük hayatımızı sayelerinde devam ettirdiğimiz pratik bilgilerimizden şüphe mi edeceğiz? Hayır, etmemeliyiz. Aksi takdirde, Descartes'ın dediği gibi, hayat çekilmez olur.

Ahmetler, karşı bloğun 4. katına taşındılar. Hatta taşınmalarına ben de yardımcı oldum. Bir kimse gelip Ahmetlerin yeni taşındıkları daireyi sorduğunda, hemen karşımızdaki bloğun 4. katını işaret ederim. Çünkü bunu "biliyorum". Soruyu cevaplarken, 4. kata çıkıp Ahmetleri dairenin içinde görmeme ve onlara, "burada mı oturuyorsunuz?" sorusunu yöneltmeme gerek yoktur. Ya da, onların orada bulunduklarını ispat etmek için akli istidlaller (çıkarımlar) yapmaya da gerek duymam. Hemen önceki pratik bilgime dayanarak, yanıt veririm.[1]

Örnekleri, gündelik hayata bakarak çoğaltmak mümkündür.

Günlük hayatımızda pratik yaşayışımızda sahip olduğumuz bu türlü bilgiler, sıradan ve gündelik bilgilerdir. Kaynaklarını, nereye ve ne zamana kadar geçerli olduklarını, çoğu zaman doğrulama gereği duymayız. Zaten buna imkân da yoktur.

İnce gözleme, defalarca yinelenen deneye, mantıksal çıkarımlara ya da iç tecrübenin deruni faaliyetlerine, burada ihtiyaç duyulmaz. Duyulsa idi, "günlük bilgi" olmaktan çıkardı.

Günlük ya da pratik bilgilerimizi, sık sık yenileriz. Değiştirir, yerine, bir öncekilerin tam tersi olanlarını ediniriz. Önemle üzerinde durmaz, asıl ilgi alanlarımıza temel yapmayız.

O halde pratik bilgi, bizim ilgi alanımıza girmemektedir. Çünkü bu bilgi çeşiti, ancak günlük hayatın ihtiyaçlarını karşılayabilir. İnsan, daha ileri bir bilgiye ulaşmanın tecessüsü içindedir. Pratik bilgiyle yetinmez.

1 Bkz. Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, s. 103.

Dahası, bu sıradan gündelik bilgiler, neden-sonuç ilişkisi içinde elde edilmez. Bölük-pörçüktürler; mantıksal bağlantıları yoktur.

Acaba pratik bilgilerimiz ile felsefi bilgi arasında herhangi bir ilişki var mıdır? Yoksa bunlar "herkeste olan bilgiler" olduğu için, felsefenin derinlemesine aradığı bilginin ilgi alanına girmezler mi? Daha doğrusu, gündelik bilgilerimizi felsefi bilgi olarak kabul edebilir miyiz?

Russell'a göre, "herkeste olan bilgi" adını verebileceğimiz pratik bilgiler karışık, müphem ve yanlıştırlar. Fakat bununla beraber, bunlar herhangi bir suretle rızamızı kazanırlar. "Herkeste olan bu bilgiler" çeşitli nevilerde görünürler. İlkin; günlük hayatın belirli objelerinin bilgisi (concience) var: mobilyalar, evler, şehirler vs. Sonra; bu belirli bilginin (connaissance) tarih, coğrafya, gazeteler vs. vasıtasıyla kişisel deneyimimize dahil bulunmayan konulara, şeylere doğru genişleyişi var. Nihayet; bütün bu belirli şeyler bilgisinin maddi ilim aracılığıyla sistemli bir hale getirilişi var. Bu bilgide ayrıntılara ait hataların varlığını kabul etmek gerekir. Fakat bu hatalar –bize inançlarımızı veren metotlarla– meydana çıkarılabilir ve düzeltilebilirler. Bu sebeple, şu veya bu kısmı hakkında mutlak bir dogmatizme kaçmadan "herkeste olan bilgiyi" blok halinde kabul edebiliriz. Bu bilgi, felsefi analizimizin verilerini tedarik eder.[2]

"Herkeste olan" ya da "gündelik" bilgi, felsefeye, felsefi bilgiye birtakım veriler sağlamaktadır. Acaba, böylesi sıradan bilgiler nasıl olur da, felsefeye malzeme verebilir? Felsefe bunlara, niçin güvenebilmektedir? Veya bu bilgilerin felsefi değerine nasıl hüküm verebiliyoruz?

2 Bertrand Russell, *Felsefede İlmi Metod*, s. 59-60.

Russell'a göre, günlük hayatın hatalı itikatlarını, daha sağlam ve itiraz götürmez şeylerle değiştirmek –bir yönüyle doğru ise de– imkânsız bir iştir. "Herkeste olan bilgimizin hepsinden şüphe etmenin mümkün olduğunu kabul etsek bile, yine de, bu bilgiyi toptan kabul edeceğiz; zira o olmadıkça hiçbir felsefe olmaz. Filozof; günlük bilginin bütününü eleştirmek için başlangıç noktası yapacağı bir bilgi özü elde edemez. Yapılabilecek olan şey, bu bilgileri incelemek ve arındırmaktır. "Herkeste olan bilgi'nin doğru olması lazım geldiği şurada dursun, elimizde diğer bir kaynaktan gelen ve ondan temelli değişik olan başka türlü hiçbir bilgi yoktur. Mantıken reddi imkânsız evrensel septisizm (scepticisme Universal), pratik sahasında kısırdır.[3]

Görülüyor ki, pratik bilgi de felsefi bir temele sahiptir. Doğrulama imkânının olmayışı, dogmatik tavırla kabulümüzü gerektirmiyorsa da, bunlardan vazgeçmek ya da bunlar olmadan felsefe yapmak, başlangıç noktasını bulup oradan hareketle bilgi sorununu ele almamızı güçleştirir. Bu sebeple, "herkeste olan bilgi" ve onun verileri olmadan, felsefe yapmak olası değildir.

Felsefe, her ne kadar günlük bilgilere ihtiyaç duyar ve onları başlangıç olarak kabul ederse de, işi burada bırakmaz. Asıl meşguliyet alanlarına sıçramak ister. İşte bu alanlardan biri ve belki de en başta geleni, bilimsel bilgidir.

Bilimsel bilgi nedir? Nasıl elde edilir? İnsanların birçoğunun doğru olan, ancak bilimsel olmayan sayısız inançları vardır. Yüzyıllar boyunca onlar afyonun uyku verdiğini, kininin sıtmaya iyi geldiğini, barutun patladığını, bitkilerin ışığa doğru döndüğünü, mayalanmış üzümden şarap yapıldığını

3 Bertrand Russell, *Felsefede İlmi Metod*, s. 60-61.

biliyorlardı. Güneşin dünya etrafında döndüğüne, yaşamın pislik ve çürüyen maddeden kendiliğinden oluştuğuna ve ağır kütlelerin hafif kütlelerden daha hızlı düştüğüne de inanıyorlardı. Belirtilen ilk inanç dizisi doğru, ikincisi ise yanlıştı.

Ancak bilimsel açıdan ikisi arasındaki ayırım önemsizdir. Yalnızca bir olgunun doğruluğunu bilmek bilimsel bilgi sahibi olmak değildir. Bilim yalnız bir doğruyu bilmek değil, onun doğruluğunun "güvenilir yöntemler"le saptanmış olduğunu bilmektir. Bir olguyu yalnız deneylerle kanıtlamak değil, onu sistemli bir yöntemle, olasılıklı bir yanılgının ortaya çıkarılmasını sağlayacak bir biçimde, diğer doğrularla birleştirmektir.[4]

Cohen'e bakılırsa bilimsel bilgi (scientific knowledge), basit bir şekilde verilen bazı şeylerin, üzerinde iz bıraktıkları bir "tabula rasa" ile başlar. Bu "ilk olarak verilen" miti, bilimin başlangıçla başlamadığı, ama genel bilginin akış halindeki kanalına daha sonra ulaştığı gerçeğini hesaba katmakta kusurlu davranıyor. Bilimsel bilgi, düşüncenin (reflection), "ortak bilgide rastladığı entelektüel zorluklardan doğan problemleri çözme çabası içinde meydana gelir." Bu ortak bilginin pek çok kısmı, geleneksel öğretiler ve antik metafizik düşüncelerle karışıp şekillenmiş kişisel ve parçalı (fragmentary) izlenimlerimizden (impressions) oluşmuştur. Hatalarla dolu olmasına rağmen, doğruluk tohumlarını içinde bulundurur. Bilimsel metot ise, bu ortak bilginin hatasını ayırıp temizleyen sistematik bir çabadan ibarettir.[5]

Dikkat edilecek olursa, Russell ile Cohen, pratik bilgilerimizin bilimsel bilginin hareket noktası olduğunda müttefik

4 Howard Selsam, *Din, Bilim ve Felsefe*, s. 103-104.
5 C.F. Delaney, *Mind and Nature*, s. 63-64.

görünmektedirler. Aralarındaki ayrılık, pratik bilginin adlandırılmasında ortaya çıkmaktadır. Russell buna, "herkeste olan bilgi" diyordu. Cohen ise, "ortak bilgi" adını vermektedir. Bilimsel metodun bu alandaki fonksiyonu, her ikisine göre de, "ortak bilgi"deki hata ve yanlışlıkları yok etmektir. Yoksa bu bilgi çeşitini yok saymak değildir.

"Ortak" ya da "herkeste olan bilgi" denilen pratik hayata ilişkin bilgilerin, "kişisel iç tecrübeleri", "dini inançları", kısacası "metafizik düşünceleri" içine almadığını iddia etmek zordur. Zaten bunu, hem Russell hem de Cohen kabul etmektedir. Şu var ki, metafizik düşünceler, bilimsel metotla gözden geçirildiğinde, bunların "doğrulanabileceğini" söylemek de o denli zordur. Ya da şöyle diyebiliriz:

"Metafizik dünyaya ait düşünce ve inançlarımız, bilimsel metotla her an doğrulanmaya muhtaç "ortak bilgiler" cümlesinden midir? Selsam'ın dediği gibi bir bilginin bilimsel olabilmesi için "doğru" olması yetmiyor, ayrıca "diğer doğrularla" birleşmesini sağlamak için olası yanlışlıkları ortaya çıkararak "doğrulanması da (verification) gerekiyordu. O halde, metafizik düşüncelerimize bu anlamda "doğru" ve dolayısıyla "doğrulanmış bilgiler" diyebilir miyiz?

Felsefi bilgi ile bilimsel bilgiyi özdeşleştirdiğimizde buna "hayır" diyeceğiz. Ya da bilimsel metodu felsefenin vazgeçilmez tek yolu olarak kabul ettiğimizde de cevabımız aynı olacaktır. Bu cevap, özellikle bilgi kavramına yüklenen anlamlarla yakından bağlantılıdır.

Mortimer J. Adler, işte bilgi kavramına, böyle bir anlayışa dayanarak, bazı anlamlar verir. Ona göre, en yüksek anlamda bilginin bazı özellikleri vardır: a) Şüpheye yer kalmayacak kadar kesinlik (certitude) b) Zamanla gözden geçirilme gereği duyulmayacak c) Hem bedihî, apaçık (self-evident)

prensiplerin yani aksiyomların statüsüne sahip zorunlu doğ rulukları (truths), d) Hem de bunlardan elde edilen sağlam sonuçları ifade eder.[6]

Bilginin bu özelliklerinden, felsefenin bilimsel metotla bütünleştirildiğini anlamak mümkündür. Söz konusu özelliklere sahip bu bilgi türü, elbette felsefi bir bilgidir. Felsefi olduğu kadar bilimsel metotlarla ortaya konmuş bilimsel bir bilgi olarak da kabul edilmelidir.

Acaba felsefe, sadece bilimsel yasalara mı mahkûmdur? Ya da bir bilgiyi, tecrübenin olgusallıklarıyla sınırlayabilir mi?

Russell bu noktada, felsefeye bir sınır çizer. Bu sınır aynı zamanda, felsefi metot ile bilimsel metodun tamamen bir ve aynı şeyler olarak görülmesinden doğan indirgemeci fikir için de geçerli olmaktadır. Yalnız Russell, felsefi metodun bilimsel metot kadar yetkin olmadığı fikrinden tutarak, ikisinin bir ve aynı şey sayılmaması gerektiğine inanır.

"Felsefe; kesinlik konusunda –kendisini bilimsel yasaları ve tecrübenin olgularını mahkûm etmeye yetkili görecek kadar– bir mükemmeliyet derecesine ulaşmış olduğunu iddia edemez. Bu sebeple felsefi öngörü ayrıntı hakkında septik olsa da, bütün hakkında değildir. Diğer bir deyişle: ayrıntının bir noktasının eleştirisi, ancak, bu kısmın diğer kısımlarla olan ilişkisine dayandırılabilir, yoksa ayrıntının bütün diğer kısımlarına aynı şekilde uygulanabilecek herhangi bir harici ölçüt üzerine uygulanamaz.[7]

Özetlersek, bilimsel bilginin elde edilmesinde birtakım yöntemler kullanılır. Bunlar gözlem, araştırma, deneyleme, akıl yürütme ve sonuçlama şeklinde sıralanabilir. Bilimsel

6 Mortimer J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, s. 23-24.
7 Bertrand Russell, *Felsefede İlmi Metod*, s. 61.

bilginin elde edilmesinde, kısaca dedüksiyon (tümdengelim) ve endüksiyon (tümevarım) metotları tatbik edilir.

Ortaya çıkan bilginin de bazı özelliklere sahip olması beklenir: Kesinlik, zorunluluk, apaçıklık ve yanlışlanamazlık.

Günlük tecrübelerimizde duyularımızla etrafımızdaki objeleri algılarız. Bunu gündelik bilgi diye adlandırırız. Neden-sonuç bağı kurmadan dağınık durumda kazandığımız bu bilgi, ne olursa olsun bir bilgi fenomeninin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilimsel bilgi bunun tam aksidir. Neden-sonuç ilişkisine, dayanır. Akla ve deneysel verilere dayanarak nesnel objelerle ilişki kurar. Bu ilişkiyi "kesin bilgi" olarak kabul eder.

Ancak, acaba verdiğimiz hükümlerin hepsi aynı derecede olan hükümler midir? Cevabımız, elbette "hayır" olacaktır. Zira yukarıda vermiş olduğumuz hükümlerin hepsi, realitede-dış dünyada aynı derecede geçerliliğe sahip hükümler değildir. Her bir hüküm realiteyi farklı derecelerde yansıtmaktadır. Bunu daha iyi görebilmek için belli başlı bilgi ekollerini incelememiz ve değerlendirmemiz kaçınılmaz olmaktadır."

Önce Sansualizmden başlayalım.

2

BELLİ BAŞLI FELSEFE EKOLLERİ AÇISINDAN BİLGİ FENOMENİ

Bilgi Fenomenine Sansualist Yaklaşım

Duyu ve Algı

"BİR SES İŞİTİYORUM", "Önümdeki masaya dokunuyorum", "Elimdeki gülü kokluyorum", "Yemeği tadıyorum", "Dolaptaki kitabı görüyorum." Bu önermeler acaba bize neyi anlatmaktadırlar? Duyum nedir? William James'e göre, duyumlar şuura ilk gelen unsurlardır. Bilinçte beliren doğrudan verilerdir. Bunlar günlük hayatta meydana gelirler ve gerçekle ilişkileri yoktur.[1]

Duyu (sensation) verilerinin tümü, çok açıktır. Bir kimse, "önünde bir kitap olduğunu nasıl biliyorsun? diye sorsa siz, "çünkü onu görebiliyor ve ona dokunabiliyorum", diyerek kolayca cevap verirsiniz. Fiziki şeylerin var olduğunu öncelikle, görme ve dokunma yoluyla biliriz.[2]

1 Osman Necati, *el-İdrakü'l-Hissi Inde İbni Sina*, s. 160.
2 John Hospers, *An Introduction*, s. 122.

Kişisel fiille elde edilen bilgi diye adlandırdığımız bu bilgi türü, esasen gerçeklerin (truth) bilgisinin daha sade ve mantıken, bunların basit şeklidir.

Burada bir şeyi tanıma (acquaintance), doğrudan doğruya onun farkında olma, anlamı vardır. Herhangi bir sonuçlama (inference) sürecinin ya da gerçeklere ait bir bilginin aracılığı söz konusu değildir. Buna göre, masanın önünde, onun görüntüsünü oluşturan duyu verisini (sense-data) kişisel fiille bilirim. Bu görüntü, tarafımca derhal (immediate) bilinen şeydir. Masaya ait bilgim, deskriptiftir. (knowledge by description). Bu bilgi, duyu verileri aracılığıyla masayı tasvir eder.[3]

Duyum (sensation) kelimesi şaşırtıcı bir kullanıma sahiptir. Diğer psikolojik kavramlarla değişik tarzda birçok bağlantıları vardır. Temelde "duyumlama"nın (to sense) basit bir isimlendirilmesi olmasına rağmen kavramın markezi noktası "duyumlama" olarak kalmıştır. Bu kavram artık, algı (perception) gibi aynı alanda yerleşmiş değil, aksine fiziksel duyumlar, yerleşmiş olan ve hiçbir vasıtanın şekillendirmediği bizzat kendisi olan bir fikirdir, meyildir. Bununla beraber, duygu (feeling) kavramına nazaran bu, dokunsal algı (tactile perception), bedensel arzu (desire) ve daha fazla şiddetli heyecanlar (emotions) gibi kavramlarla sağlam bir şekilde irtibatlıdır.[4]

Duyumlar dış dünyadaki şeylerden gelen ilk verilerdir. John Locke, bunlara "dış idrakler" adını verir. Bu idrakler hammaddedir. Yorumlanmamışlardır. "Suya düşürdüğüm değneği kırık olarak görüyorum." Görme duyumu, bize ilk

3 Robert E. Egner - Lester E. Dennon, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, s. 217

4 P.M.S. Hacker, *Appearance and Reality*, s. 68.

elde sadece "kırık" değnek görüntüsünü sağlar. Sudaki bu değneği, nasılsa öyle görürüz. Bu durum duyu düzeyini ifade eder.

Asıl duyular ya da duyumlar diye adlandırılan ağrılar, sızılar, acımalar, üzüntüler, bunaltılar, erotik duyumlar, kaşıntı ve karıncalanma gibi şeylerdir.[5]

Ancak, üzüntü, bunaltı ya da arzuyu mutlak manada duyu verileri olarak görmek; bir üzüntü ile karıncalanma hadisesini duyum olarak kabul etmek, ruhsal algısal ham duyu verisine indirgemek olur. Duyuların bir mekânı olduğuna göre, üzüntüye, vücudun hangi kısmında mekân bulabileceğiz?

Acaba, dış duyumlamam ile iç duyumlamam arasındaki fark nedir? Örneğin, gözüm iki durumda yaşarır. Çok kuvvetli bir ışık parçası gözüme aniden çarptığında, gözüm hemen yaşarır. Bu, dış duyuma örnektir. Ötekine gelince, acıklı bir haber işitirim ve bunun üzerine üzülürüm. Tabii ki yine gözüm yaşarır. Bu da iç duyuma örnektir.

Şimdi her ikisinde de gözümün yaşardığı bu duyumlamalar, elbette birbirinden farklıdır. İlki, duyu, ikincisi ise algıdır.

Duyumların mekânı, yaranın nerede olduğunu, acının vücudun neresinde bulunduğunu duyuya sordurur. Bir duyumun mekânının ölçüsü, duyumlayanın işaret ettiği yerdir. Duyumun en belirgin özelliklerinden biri, hissedilmesi (to be felt) ya da sahip olunmasıdır; ama algılanmamasıdır.[6]

O halde duyu ile algı arasında bir fark vardır. Acaba algı nedir ve bu fark nereden gelmektedir?

5 Age. a. yer.
6 Bkz., age. s. 68-71.

Duyum, algıdan farklıdır. Algı, duyumlanan şeyin niteliğine tesir eden etkinliktir.[7] Duyumlar, yaşantının hammaddeleridir; ancak yaşantı sadece bir dizi duyumdan ibaret değildir. Günlük hayatımızda duyumlarımızı sürekli olarak bir yorumlama işlemine tabi tutarız. Tonlar dizisini melodi olarak, küp şeklinde büyük ve kırmızı bir cismi bir ev olarak, soğuk ve ıslak bir duyumu ise yağmur olarak yorumlarız. Duyumları yorumlama, onları anlamlı (meaningful) hale getirme sürecine algı denir.[8] Algısal özellikler konusundaki klasik görüşe bakılırsa renkler ve diğer ikincil (secondary) özellikler, algılayan kişinin duyusal (sensory) tecrübesine etki eden güçler ya da donanımlardır.[9]

Örnek vererek konuyu açmaya çalışalım:

"Gözlerim kapalı iken, bir başkası ağzıma bir lokma yiyecek koyuyor. Hemen, bir 'ekşilik' hissediyorum. Ama bu "tad"ın hangi tür yiyeceğe ait olduğunu bilmiyorum. Kendimce bunu, limon parçası diye yorumluyorum."

"Ekşilik" bir duyumdur. Yani hammeddedir. "Limon"da, bir algıdır. Yani "ekşilik" duyumunun bir yorumudur.

İşte burada algılayan özne ile algılanan nesne arasında boşluk doğmaktadır. Acaba, algı, realiteyi ne düzeyde ifade etmektedir?

Algı - Realite İlişkisi

Felsefenin en büyük sorunlarından biri, algılayan özne ile algılanan nesne arasındaki boşluktur.[10] Locke'a bakılırsa bu boşluk, algılanan nesneden kaynaklanmaz. Ona göre,

7 Osman Necati, *el-Idrakü'l-Hissi Inde İbni Sina*, s. 161.
8 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 266.
9 Ernest Sosa, *Perception and Reality, Information, Semantics and Epistemology*, s. 209.
10 İhsan Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, s. 56.

"belirli hacim, sayı, figür ve ateş parçacıklarının hareketi ya da kar, bir kimse algılasa da algılamasa da vardırlar ve gerçektirler.[11]

Her duyudaki önemli öğe bir grup alıcı hücredir. Çevredeki değişik enerji türlerine duyarlılık gösterecek biçimde özelleşen bu hücrelere alıcı denir. Her alıcı, değişik enerji biçimine tepki gösterir. Alıcılardan ortaya çıkan dönüşüm, dış dünyanın doğrudan doğruya algılanmadığını gösterir. Algılanan şey alıcılarda ortaya çıkan olaylardır. Genel bir özellik olarak, yaşantının niteliği hangi alıcının ve bağlantılı sinir hücrelerinin faaliyete geçtiğine bağlıdır. Bunu görebilmek için parmağınızı göz kürenizin üstüne bastırın.

Göz kürenizin üstüne yaptığınız basıncın ışık alıcılarını uyarması nedeniyle ışık görürsünüz. Oysa uyarıcı basınçtır, ışık değildir. Işık görmenize yol açan kullandığınız uyarıcının cinsi değil, faaliyete geçirdiğiniz duyu organıdır.[12]

Limon örneğini tekrar hatırlayalım. "Ekşi" duyumu, bize duyumladığımız şeyin limon olduğu yorumunu yaptırıyordu. Halbuki "ekşilik" veren her şeyin limon olduğunu söylemek hakkım değildir. Bu, başka ekşi bir madde de olabilir. Sorun, sübjektif algı ile objektif varlık ya da algı ile realite arasındaki ilişkinin mahiyetinden kaynaklanmaktadır.

Öyleyse algıladığımız şeylerde, objektif ve sübjektif olmak üzere iki yön bulunur.

Varlık, objedir. Bu sebeple varlık olmayan şey, bilinmeyendir. Ve varlık tarafından bilinir kılınmalıdır. Biz neyiz? Biz de süjeyiz.[13] Varlık, objektiflik; algı da sübjektifliktir. Buna göre

11 Bkz. Ernest Sosa, *Perception and Reality*, s. 209.
12 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 244-246.
13 Antonio Rosmini, *Certainity*, s. 127.

algı mekânı sübjektiftir, çünkü merkez noktasında ben kendim bulunurum; bu mekân değişir. Çünkü durduğum nokta kayar. Algılayan fertler kadar algı mekânı vardır. Buna karşılık, içinde bütün insanlarla cisimlerin hareket ettikleri ve ne merkez noktası ne de çevresi olan yalnız bir objektif mekân vardır. Zaman için de ayru şeyleri söyleyebiliriz. Söylemek gerekirse; algı mekânı ile algı zamanı fenomenal dünyayı, objektif mekân ile objektif zaman ise reel dünyayı çevreler. Bir başka deyişle, reel dünya ya da doğa, objektif mekânla objektif zamandır; fenomenal dünya ise algı mekânı ile algı zamanı ve bunların çevreledikleridir.[14]

O halde algımızda temelde iki durum söz konusudur. Birincisi, "gördüğümüz varlık"; diğeri de "varlığı gören kendimiz", "Biz", bilginin sübjektif yönünün; "varlık" da objektif yönünün kaynağıdır.[15]

Görüldüğü gibi, algı ile realite veya algılayan ile algılanan arasında mutlak bir bilgisel örtüşümden söz etmek müşkil görünmektedir. Algının bilgi konteksi çerçevesinde dış dünya ile olan tekabüliyetini (correspondance) daha yakından inceleme ihtiyacı, burada kendiliğinden doğmaktadır.

Algının Bilgiye Dönüşme Süreci ve Sansuel Bilginin Ortaya Çıkışı

Öğrenirken ve düşünürken kullandığımız duyusal (sensory) bilgi dış dünyadan bize nasıl geçer? Bu bilgiyi biz, duyum (sensation) ve algı (Perception) olmak üzere iki düzeyde işleriz.[16]

14 Bkz. E. Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 65-66.
15 Bkz. Antonio Rosmini, age. s. 127-129.
16 Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 122.

Bundan önce, duyum hammadde, algı ise bunu yoğuran yorumdur, diye ifade etmiştik.

Önümde bir masa var. Masanın kendi yerinde öylece bulunuşu; süjenin tavır ve pozisyonlarına göre değişmeden olduğu gibi kalışı, masanın objektif mekânını ifade eder. Masanın arka tarafında bulunan bir kimse ile diğer taraflarında yer alan başkaları, masayı kendi bulunuş durumlarına göre tasvir edeceklerdir. Her birinin masaya nispetle bulunduğu yer, sübjektif mekândır. Değişik mekânlardan masa objesini duyumlarlar. Türlü tasvirler yaparlar. Bu tasvirlerin hepsi de, süjenin bulunduğu sübjektif mekâna, hatta sübjektif zamana bağlı olarak ortaya çıktıkları halde, "bir bakıma" doğrudurlar. Süjelerin tümünün elde ettiği veriler duyu verileri demeye müstahaktır. İyi ama bu duyu verileri bilgi sayılabilirler mi? Üstelik bunlar, objektif mekân ile objektif zamanın verileri de olmadıkları halde; süje ya da süjelerin "kendi mekân ve zamanlarına göre" edinildikleri ortada iken, bunu söyleyebilme imkânımız var mıdır?

Masa demek olan bu aktüel (fiili) nesne tam olarak söylemek gerekirse, bizce hiç bilinmez. Bir "tasvir"i biliyoruz ve objenin kendisi bizce, doğrudan bilinmese de, en azından bu betimlemenin sunduğu objenin bulunduğunu biliyoruz.[17]

Objeyi betimleme yoluyla bilebiliyoruz. Bu deskriptif bilgi, duyu verisidir. Condillac, buna "duyduğumuz kavrayış" adını verir.[18] Bu, sansuel bilginin oluşumunda birinci aşamadır.

Duyumlanan kavrayış düzeyi, obje ile ilk temasın ifadesidir. Bilgi haline gelmeden önce bütün duyu verileri yargıyı

17 Robert E. Egner-Lester E. Dennon, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, s. 217.

18 Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*, s. 27.

gerektirir. Şu anda sahip olduğumuz duyu verileri bilgiyi teşkil edemezler. Dolayısıyla bunun bir sandalye, şunun bir kitap olduğuna ilk olarak hüküm vermeniz gerekir. Bu, doğru ya da yanlıştır diye verdiğiniz hükümdür. Duyu tecrübesi bizzat ne doğru ne de yanlıştır (false), o safça var olur veya meydana gelir.[19]

Ancak bilgimiz duyu-verisi ile sınırlı değildir. Eğer bilgimizi yeterince analiz etmek istiyorsak, duyu-verisinden başka, diğer şeyleri kişisel faaliyet ile bildiğimizi gözden uzak tutmamalıyız.[20]

Kişisel faaliyetlerimizle bilmemizi sağlayan akt, algı aktıdır. Duyu-verileri bu aktla yorumlanır; anlamlandırılır. Condillac'a göre, sansuel bilginin bu ikinci aşaması, "duyduğumuz kavrayış" ile "dışımızda bulunan herhangi bir şey" arasında bir "bağlantı" kurmaktır.[21]

Kavrayışla "şey" arasında kurduğumuz bu "bağlantı" duyu-verilerini yorumlayan algı aktının bir sonucudur. Ancak belirli bir anda, insanın duyu organları, çok sayıda uyarıcı ile bombardıman edilir.[22] Acaba, bu uyarıcılardan hangisini algılayacağız? Tümünü algılayıp yorumlama imkânına sahip olabilir miyiz?

Sayısız uyarıcılar arasında biz, sadece birkaçına "dikkat" ederiz. Bu, algının seçicilik özelliği ile ilgilidir. Örneğin gürültülü bir mekânda, duyu organlarımız çok çeşitli uyarıcılar tarafından faaliyete geçirilir. Aralarında biz, sadece kulağımızı okşayan bir melodiye dikkat ederiz.

---

19 John Hospers, *An Introduction*, s. 123.
20 R. E. Egner - L. E. Denonn, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, s. 217.
21 Bkz. Condillac, *agt.*, s. 27.
22 Bkz. Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 273.

Dolayısıyla dikkat insanların neyi algıladıklarında önemli bir etkendir.[23]

Acaba "dikkat", algılarımızı sabitleştirir mi? Başka bir deyişle, "dikkat edilen uyarıcı" hiç değişmeyen, son sözü söyleyen bir eylem midir?

Hiçbir uyarıcı dikkatimizi uzun süre egemenliği altına alamaz ve bunun sonucu olarak algılarımız devamlı olarak değişir. Dikkatimiz, çevredeki dış etkenlerden başka, kendi içimizden gelir ve bir uyarıcıdan diğerine devamlı olarak kayar. Dikkatimizi etkileyen değişik uyarıcılardan biri de, sadece bir uyarıcı çeşitine tepkide bulunma yolundaki hazırlığı, yani hazırlayıcı kurulumudur.[24]

Dikkat, "bağlantı" kurmanın ilk aşaması olarak kabul edilebilir. Peki, dikkatimiz çeşitli etkenlerle bir uyarıcıdan diğerine kayarken "kavrayış" ile "şey" arasında kuracağımız "bağlantı"nın akıbetini nasıl garantileyebiliriz?

Daha önce, herhangi bir uyarıcı üzerinde dikkatimi toplamıştım. Dikkatim, sonra, çeşitli etkenlerce, bu uyarıcıdan kayarak bir başka uyarıcı üzerinde yoğunlaştı. İşte, acaba daha önceki uyarıcı kaybolup gitmiş midir? Dikkat edildiği halde yitip giden algılarıma, tekrar kavuşup onlardan da "bağlantı"lar kuramaz mıyım?

Bir şey görüyorum ya da bir ses işitiyorum. Sonra bu şeyi artık göremediğimde ve bu sesi artık işitmediğimde onları "hatırlayabilirim". Hatırlama, algılanmışın geri dönmesi değildir. Bir objeyi hatırlarken onu algılamadığımı çok iyi bilirim. Ancak algılamış olduğum objeleri hatırlayabilirim; ama hatırlamada obje algılanmaz, imge, objeden edindiğim ya da edinebileceğim imge karşımda bulunur. Hatırlamada

23 Bkz.,Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 273.
24 Bkz., Morgan, age. s. 274-275.

karşımızda iki şey vardır: şimdiki hatırlama imgesi, bir de bu imgenin aracılığıyla beliren geçmişteki obje. Hatırlama, bilinçten ayrılmayacak bir niteliktir. Objeyi temsil etmekle kalmaz, onu hem tasvir eder hem yansıtır.[25]

Öyleyse hatırlamaya "bağlantı" kurmanın ikinci merhalesi demeliyiz. Algılanan objenin imgesi, hatırlanır. Ortada artık obje yoktur. Onu temsil eden, yansıtan imge vardır. Bununla beraber, imge, hatırlanan objenin orijinalitesine bağlıdır. İmge, orijinalinden soyutlanarak hatırlansa bile ve algılanmışı karşımızda yeniden bulamasak bile, bu imgenin hangi "algılanmış obje"ye ait olduğunu biliriz. Çünkü unutulmuş algı, hatırlama sırasında iki yönlü olarak hatırlanır. İmge ve bu imgenin ait olduğu obje, işte bağlantı hatırlamada böyle kurulur.

Hatırlamanın yanında hayal gücünün (imgelemin) özgür yaratmaları var. Haklı olarak denilebilir ki insanlar, oldu olası, hatırlamanın kendilerine sağladığı gereçlerden hep yeni tasavvurlar, daha doğrusu tasavvur kombinezonları oluşturmuşlardır. Biz yalnız, gerçekten algılamış olduklarımızdan değil, algılayabileceğimiz, algılamamız mümkün olan şeylerden de tasavvurlar elde ederiz.[26]

Duyumlayan kavrayışın, algılanan şeyle üç aşamada ilişki kurduğunu, bağlantı sağladığını müşahede etmekteyiz. Bunlar dikkat, hatırlama ve imgelem olarak tezahür etmektedir. İmgelem, bağlantının en yetkin aşamasıdır. Düşünme, imgelemle ya da Russell'ın dediği gibi "muhakeme"[27] ile başlar.

Acaba düşünme, kavrayış ile algılanmış şey arasında bağlantıyı nasıl kurmaktadır? Düşünme nedir?

25 Bkz. Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 22-23.
26 Ernst Von Aster, age. s.25.
27 Bertrand Russell, *Felsefede İlmi Metod*, (Hamdi Akverdi'nin önsözü)

Düşünme, simgesel aracılık (symbolic meditation) işlemidir. "Aracılık" düşünmenin, uyarıcı durum ile bireyin bu duruma gösterdiği davranış arasındaki boşluğu doldurması demektir. Başka bir deyişle düşünme, çevremize ilişkin bilginin işlenmesinden ibarettir. "Simgesel" kelimesi ise, düşünmenin içimizdeki bazı süreçlerle yapıldığını belirtmektedir. Bu süreçler çevremizle ilgili önceki yaşantılarımızın simgeleri ya da temsilcileridir.[28]

Aracılık işlemi olan düşüncenin, çevremize ait bilgiyi işlemesine pratik zemini hazırlayanlar, dikkat ve hatırlamadır. Uyarıcı üzerinde yoğunlaşmadan, algının seçiciliğinden söz edilemez. Ve algılanmışın, bir bağlantı düzeni içinde ifade edilmeye hazır hale getirilmesi de hatırlama ile mümkün olur. Bu iki merhale, böylece simgesel aracılığa malzeme hazırlamış olurlar.

Düşünme; birleştirme, parçalama ve karşılaştırmadır. Bütün ve parça, eşitlik, benzerlik, başkalık ile mekân ve zaman bağıntılarına, objelerin betimlenmesine yardım eden bağıntılar diyebiliriz. Bir birleştirme, parçalama, karşılaştırma, bu yüzden de bir "düşünme" olmayan hiçbir algı yoktur. Yalnız, algılanıp da bu bağıntılar içinde düşünülmeyen hiçbir obje düşünülemez.[29] Dolayısıyla düşünce, hem dış algılardan gelen izlenimleri ve hem de kendi düşünsel işleyişini kullanmaktır.[30]

Şimdiye kadar, dışımızda bulunan herhangi bir şeyle, kavrayış arasında bağıntı kurulması problemi üzerinde durduk. Sansuel bilginin ilk aşaması olarak "kavrayış"tan, ikinci aşaması olarak da "bağıntı" kurmadan söz ettik. "Bağıntı"

28 Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 144.
29 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 26.
30 Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, s. 134.

kurmanın da yine sırasıyla dikkat, hatırlama ve nihayet düşünme süreci içerisinde gerçekleştiği meselesine temas ettik. İşte düşünce, simgesel aracılığıyla algı ile algılanan arasında bağıntı kurmaya çalışıyordu. Bunu yaparken bölme, karşılaştırma işlemlerine başvuruyordu. Ancak düşünce, analiz yanında, sansuel bilginin kavramsal örgüsünü hazırlamakta ve onları önermeler haline getirmektedir.

Acaba düşünce, akli bağıntılardan hareketle, sansuel verileri nasıl önerme ve bilgi haline getirmektedir? Veya sansuel veriler, son merhale olan hüküm özelliğini nasıl kazanmaktadırlar?

Condillac'a göre, sansuel verinin veya bilgi sürecinin sonuncu aşaması, hükümdür. Yani eşyaya iliştirdiğimiz şeyin bu eşyaya gerçekten ait olduğuna dair yargılarda bulunuruz.[31] Algısal önermelerde (Judgement) bulunabilmek için biz yalnız algıya güç yetirmek zorunda olmamız değil, aynı zamanda kelimelerin manalarını ve o kelimelerin algıladığımız şeylere nasıl karşılık geldiğini de bilmek durumundayız. Dış duyularla (external senses) dış dünyanın (outside) bilgisini (information) elde ederiz. Fakat aynı zamanda düşünme gibi kendi zihni eylemlerimiz olduğu kadar, duygu, acı, zevk gibi içsel durumlarımızdan bizi haberdar eden içsel duyularımız da vardır. Bu türlü durumlarda, hiçbir şekilde duyu organlarına sahip olmayız. Bununla beraber, belli başlı tecrübeleri temel alarak, belli başlı yargılarda bulunuruz.[32]

Hepsi bu kadar basit değildir. Örneğin susuz olduğumuz zaman, çölde su ve ağaçlar varmış zannederek halüsinasyonlar görebiliriz. Halbuki ortada ne su ne de ağaçlar vardır. Bazen de gördüğümüz şey, gerçekten oradadır.

31 Condillac, age. s. 27.
32 John Hospers, *An Introduction*, s. 124.

Bütün bunlar algı ile ilgili yanlışlıklardır. Algı hatalarının, duyularımızın yanılabilirliğini gösterdiğine yaygın olarak inanılır. Fakat bizim yargımızın yanılabilir olduğunu söyleyebilir miyiz?[33]

Sansuel veriler üzerinde hüküm verirken, algının mı, duyu organlarının mı, yoksa yargılarımızın mı yanılabildiklerine karar vereceğiz? Bizi aldatan nedir?

Voltaire'e bakılırsa, duyu organlarının yanıltma payı sanıldığı kadar büyütülmemelidir. Bir kimsenin kulağına "Seni bugün görmek isteyen birisi var," denildiğinde, sağlam kulağa sahip bu kişinin "Seni bugün öldüreceğim," sözünün fısıldanmadığını bildiğini kesinlikle söyleyebiliriz.[34] Hatta Voltaire, buradan hareketle, sağlıklı bir biçimde çalışan duyuların; metafizik temelleri bile kurabileceğini savunur.[35]

Duyu organlarımızın her an sıhhatli bir tarzda işlediğini; yanılsamalara izin vermeyecek ölçüde sağlamlığını garanti edebilir miyiz?

Edemeyiz. Zira insan, mekanik bir varlık değildir. Duyular bir otomasyon düzenine bağlı olarak işlemezler. Duyuların sağlam olması, onların hiçbir tesire boyun eğmemelerini gerektirmez. Bir kere saf duyu ve bu duyunun verisi, kendi başlarına bir "ifade" olamazlar. Yol kenarında öylece duran taş ile yol işaretine "yarayan" taş, birbirinden farklıdır. Öyleyse duyunun ilk sapması, duyu verisinin deskriptif bilgi haline gelmeye başlamasıyla ortaya çıkar.[36] Zaten salt sansuel veri, deskriptif olmak durumundadır. "Hemen sağıma dön-

33 John Hospers, age. s. 123
34 Bkz. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, III/220.
35 Bkz., age. IV/169.
36 Bkz. Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, s. 27.

düğümde, gözlerim derin bir uçurumla karşı karşıya kalıyor. Tekrar eski yönüme döndüğümde, görmüş olduğum uçurum, tasviri surette zihnimde işleniyor. Anlık bir hadise ile karşı karşıya kalıyorum. Gördüğüm uçurumu bir başkasına, "salt ve safça varolan bir duyu verisi" olarak değil, "betimsel (tasviri) bilgi" ile anlatıyorum.

Buraya kadar, duyu ve duyuya bağlı algının nasıl meydana geldiğini ve aralarındaki farklılaşmanın nasıl cereyan ettiğini tartışmış bulunuyorum.

Sansuel Bilginin Değeri

Şimdi de duyu ve algının yanılması problemi üzerinde durmaya çalışalım.

Acaba duyularımız, gerçekten sansüalistlerin ileri sürdüğü gibi, yanılmaz mıdır?

Dümdüz olduğunu bildiğimiz bir çubuğu suya soktuğumuzda, kırık olarak duyumlamaktayız. Gözümüze çarpan ilk veri, salt kırık bir çubuktur. Ardından hemen "bu çubuk kırıktır" yargısına ulaşıyoruz.

Küçük bir kurtçuk iken, büyük bir kelebek haline doğru değişerek olgunlaşan, gelişen canlıyı hemen her büyüme aşamasında gözlemlediğimiz bir gerçektir.

"Orada bana elips gibi görünen bir demir para vardır."

Bütün bunlar duyu düzeyindeki önermelere konu olan örneklerdendir.[37]

Birinci örneğe bakalım:

"Suda kırık görünen çubuk" bize safca varolan bir duyu verisi sunmaktadır. Acaba, bu çubuğun gerçekten kırık olduğu yargısını vermeye hakkımız var mıdır? Burada yanılan,

37 Bkz., İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 100 vd.

duyumuz mu yoksa algımız mı? Eğer duyularımız yanılıyorsa, doğru bir yargıda bulunduğumuzu nereden çıkarıyoruz? Yoksa algımız mı yanılmaktadır?

Burada yanılan duyumuzdur. Çünkü çubuğu bize öylece veri olarak sunan, duyumuzdur. Çubuğun aslında "kırık" olmadığını önceden biliyor olsak da, o, göz duyumuza öylece görünmektedir. Böyle göründüğü için biz ona "kırık" değil diyemiyoruz.

İkinci örneğe gelelim: Küçük bir kurtçuk iken bir süre sonra bir kelebeğe dönüşen bu hayvanı, doğru bir şekilde duyumladığımızı nasıl söyleyebiliriz? İlk haline ait duyumumuz mu, yoksa son haline ait duyumumuz mu, "bilgi"dir? Hangisi diğerinden daha doğru bir duyumlamanın ifadesidir? Bu canlıyı, daha kurtçuk iken gören ama sonunda kelebeğe dönüşmüş halini görmeyen bir kimse, elbette onun ilk haline ilişkin duyumunun bilgi olduğunu söyleyecektir. Tersi için de aynı şey geçerlidir.

Üçüncü örnekte de benzer şeyler söylenebilir.

Demek oluyor ki bütün bu örnekler, duyu yanılmasını izah etmektedir. Duyularımız yanılabilirler. Bu yanılmanın sebebi, dışımızdaki objenin durumudur. Yani objeye bağlı bir duyu yanılması ile karşı karşıyayız. Biz buna kısaca duyu yanılması diyeceğiz.

Algı yanılmasına gelince: Daha önce işaret ettiğimiz gibi duyu ve algı birbirinden farklıdır. Dolayısıyla yanılmaları da farklı olacaktır.

Algı yanılması, duyu yanılmasının tersine, bütünüyle süje ve onun içsel durumuna bağlı olarak meydana gelmektedir.

Algımız, iki şekilde yanılmaktadır ve bu yanılgı, süjenin kendisinde olup bitmektedir. İlkin, algımız, duyuya bağlı olarak yanılır ve burada süjeye dıştan gelen etkiler rol oynar: Algı,

dış etkenlerce çarpıtılır. Mesela, alkolün etkisi altında iken kişiler aşırı ölçüde konuşurlar, ani duygu-durum değişiklikleri gösterirler, kendilerini frenlemede, dikkatlerini yoğunlaştırma ve hatırlamada zorluk çekerler. Bunun yanı sıra, hallusinojenler denilen algı çarpıtıcı (perception disturbing) ilaçların algımızı saptıran etkenlerden olduğunu da not etmeliyiz.[38]

Görüldüğü gibi algı, burada, dış şartlardan etkilenen duyuya bağlı olarak yanılmaktadır. Bu durum, algının duyuya bağlı yanılmasına örnektir.

Algının yanıldığı ikinci durum da, bütünüyle süjenin kendine ait düşünce, önyargı, heyecan ve duygularına bağlı olarak meydana gelmektedir. Karşımda duran nesnenin bir kitap olduğunu algılıyorum. Yakınına varıp inceliyor ve sonunda "Kitab-ı Mukaddes" olduğunu öğreniyorum. Fakat "Kitab-ı Mukaddes" olması onu "algılanan kitap" olmaktan çıkarmıyor. Ancak problem işte burada baş gösteriyor: Bu kitap, Hıristiyanlar tarafından "kutsal" olarak algılanırken, Müslüman tarafından da "sıradan bir kitap" olarak algılanıyor. Halbuki her iki algılama durumunda "algılanan nesne" farklı değildir. Üstelik bu nesneyi gören duyumlar olarak, gözler de aynıdır; iki süjenin görme duyumu sağlıklı çalışmaktadır. Ancak burada tek farklı olan bir şey vardır. O da, "algılayan süje"nin değer yargıcıdır. Birbirine zıt iki değer yargısı, yine birbirine zıt iki algılama tarzını doğuruyor. Bu, tamamen süjenin kendi his ve düşüncelerine bağlı bir algılama olmaktadır; Eğer algıyı değer yargısı etkilememiş, daha doğrusu, onu saptırmamış olsaydı, her iki süje de gördükleri herhangi bir şeyi, mesela, bir ağacı ağaç, bir kuşu kuş olarak algılayacaklardı.

38 Bkz., Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 238-239.

İşte biz algının bu şekilde değişmesine "algı sapması" diyebiliriz.

Şimdi, duyu yanılması, algı yanılması ve algı sapmasının nasıl meydana geldiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Yalnız biz, her şeye rağmen duyu verilerimizi yargılar halinde ifade etmek; onları önermelere dökmek zorundayız. Bunu yapmadan önce, duyu verilerinin nasıl kavramlar haline getirildiğini ele alıp buradan doğrulama ve kesinlik prensiplerine geçmeyi düşünüyor ve sonunda da, sansuel bilginin değerini tartışmak istiyoruz.

Duyu verileri şu ya da bu şekilde yanılmakta ise de, Condillac'ın dediği gibi, "duyduğumuz kavrayış" ile "dışımızda bulunan herhangi bir şey" arasında bağlantı kurmak durumundayız.[39]

Dar anlamda duyusal algı, bedenin belli organlarının işlemesine; duyu organlarına bağlıdır. Duyusal algılarda biz belli bir objeler dünyasını, mekândaki cisimler dünyasını öğreniriz.[40]

Öğrendiklerimizi kavramlaştırırız. Bu kavramlaştırma ameliyesinde duyu ve algı yanılması ile algı sapması, belirleyici rol üstlenirler. Şu veya bu şekilde meydana gelen yanılma ve sapma, duyum hadisesine daha baştan bir insani yorumun karıştığını, onu tesir altına aldığını gösterir. İşte kavramlaştırma, özellikle süje güdümünde meydana çıkan yorumlu algının, kelime kelime kristalleşmesidir. Acaba, kullandığımız her kavram, böylesi bir algının kristalleşmiş ifadesi midir? Ya da her kavram, dış dünyadaki bir nesneye mi tekabül etmektedir?

39 Bkz., Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, s. 27.
40 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 12.

Her şeyden önce, insan doğar doğmaz gözlerini ilk açtığında beyni, çevresinde gördüklerini hafızaya kaydeder. İlk bilgi kaynakları hafızaya kaydolan bu anlık görüntülerdir.

İnsanoğlu büyüdükçe duyma, dokunma, koku alma ve tadma duyuları da gelişir, böylece, gördükleriyle birlikte yeni bilgi kaynakları edinir. Her bilgi parçası beyne ulaştıkça belleğe kaydedilir.[41]

Ancak burada bir problem ortaya çıkmaktadır: "Kırmızı" kavramına sahip olmayan bir kimse, defalarca kırmızı nesneler görse, bunu nasıl kavramlaştıracaktır? Veya gördüğü bu rengin kırmızı olduğunu nereden bilecektir? Daha doğrusu, duyuya bağlı bu algıyı yargı haline getirirken, "kırmızı"yı mı, yoksa "algılanan renk"i mi, belirleyici kabul edeceğiz? Yaradan akan kan, gerçekten "kırmızı" mıdır? Kanın bu renkte olduğunu "kırmızı" kavramı mı yoksa kanın yorumlu algılanışı mı, belirlemektedir?

Örneğin, x kavramına sahibiz. Yani x sözcüğünün tarifini bildiğimizde ona ait kavramı ediniriz. Fakat bu açıklama çok dardır. Biz, "kedi", "koşmak", "yukarı" gibi birçok sözcüğün anlamını mutlaka biliriz ve her gün, onların herhangi bir tarifini dile getiremeden kullanırız. "Kırmızı kelimesinin asla izahını yapamayız." Bu durumda kırmızı kavramını elde edememiş oluruz. Şu var ki x kavramını doğruca tatbik edebildiğimiz zaman, onu aynı anda elde etmiş oluruz. Bütün durumlarda "kırmızı" ve "turuncu" kavramlarını doğru bir şekilde uyguladığımız zaman, bu kavramlara sahip oluruz.[42]

Kavrama sahip olmak, onu kullanabilmekle aynı şey değildir. Örneğin, hiçbir kavram bilmemesine rağmen, kedileri kuşlardan ayırabilen bir köpeğin bu kavramlara sahip

41 Emin Doğan Aydın, *Bilgi Bilimi ve Kitle İletişimi*, s. 13.
42 John Hospers, *An Introduction*, s. 108. 178

olduğu söylenebilir. Ben, kırmızıyı turuncudan ayıran şeyin ne olduğunu kelimelerle ifade edemem. Pratikte bu ayırımı nasıl yapacağımı bilmeme rağmen, bu böyledir. İşte bu sebeple, bu iki renk kavramına sahibim.[43]

Bu kavramlar duyuya bağlı bir algılanmışın karşılığı olmalıdır. "Kedi" kavramı, "kedi" objesini duyumlamadığımız müddetçe boştur. "Kedi"yi algıladığımız halde bu kavrama sahip değilsek, bu algı da kördür. Kant, "algısız kavramlar boş, kavramsız algılar da kördür," derken bunu kastetmektedir.

Algı aktı; görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma duyumlarıyla gerçekleşmektedir. Fakat algı aktı, bu fonksiyonların yan yana gelmesiyle ya da birbirine eklenmesiyle değil, onların birlikte çalışmasıyla meydana gelir. Algı aktı, sadece reel varlık alanı içinde kalır.[44] Çünkü duyuya bağlı objeleri, mekânda ve zamandadır. Bu sebeple fiziki objedirler.[45]

Ağaç, kuş vs. her ne kadar fiziksel objeler olsa da, süje-obje ilişkisini tek yönlü olarak belirleyemezler. Süje ile obje algıda az ya da çok, açık olarak birbirinden ayrılırlar ya da birbirine değerler. Bu, her algıda bir sübjektif, bir de objektif yön olduğunu gösterir. Aktiflik ve pasiflik de diyebileceğimiz bu durum, ben'in bir etkinlik ve edilginliği olarak duyulur. O halde duyuların hiç şüpheye yer vermeyecek biçimde nesnel olduklarını söyleyemiyoruz. Aynı şekilde bilincin sübjektif yönünün de objektif olduğunu iddia edemeyiz.[46]

43 Age. s. 109.
44 Mengüşoglu, *Felsefeye Giriş*, s. 59.
45 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 1-3.
46 Bkz. H. Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 96.

Algının, süje-obje zıtlığı içinde kavramlara dökülmesi, beş duyunun ortak verilerinin birleşmesiyle kalmaz. Zaman-mekân koşulları dışına çıkar. Artık tasarladığım ve bütün hatırladıklarıma benzer şu şekil değil, şuurun geçmiş-gelecek iki boyutuna doğru uzanan hazır ve somut hayallerinden sıyrılmış kendi başına (en soi) düşünce olur. Şuurun bu zaman-mekân dışı tasarı gücüne kavram diyoruz. Kavramlar bilincin objektif kutbuna ait en üstün şekillerdir. İnsanın objeleştirme gücünün son haddi, kavramların kuruluşudur. Kavramlar önce sonsuz çeşitli duyusal algılardan meydana getirdiğimiz duyu-sonucu elde edilen kavramlar olarak başlar.[47]

Condillac da bu noktada ilk ve en az derecedeki bilginin kavramak olduğunu[48] söyler.

Sansuel verilerin kavramlara dökülmesi; kavranan şey ile kavrayış arasında "bağlantı" kurulup sonuçta hükme varılması, sansuel bilgiyi ortaya çıkarmaktadır.

İster duyu düzeyinde, isterse duyuya bağlı algı düzeyinde olsun, sansualist bir bilgiyi elde ederken ortaya çıkan kavramları, önermeler halinde dile getirmekteyiz. Başka bir deyişle, kavramlardan oluşturduğumuz yargılara varırız.

Yargılar, bir iddiayı ifade ederler. Doğruluk ya da yanlışlık değerine sahiptirler. Sansuel yargılar da böyledir. Sonuçta bir bilgi hadisesini ortaya koyarlar. Duyuya bağlı algısal verilerin bilgi halinde ifade edilmesi, göründüğü kadar basit değildir. Çünkü "bilgi" ancak uzun bir çalışmanın sonucu ortaya çıkabilir.[49]

Acaba yargılarla ifade edilen sansuel bilginin özelliği nedir?

47 H. Ziya Ülken, age. s. 99.
48 Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı*, s. 33.
49 Andre Maurois, *Yaşama Sanatı*, s. 121.

Duyu verisinin, objektifliğin en somut örneği olduğu iddia edilir. Bu veri, süje-obje zıtlığı içerisinde kazanılmaktadır. Duyuya bağlı olarak algılayan süje ile algılanan obje arasındaki ilişki, bilginin temel bazı şartlarının belirlenmesine yardımcı olmaktadır: İlki, objektifliktir. Bu olmazsa, düşünce algısal zemine oturmamış olur. Diğeri, algılanabilirliktir (perceptibility). Aksi takdirde sansuel bilginin muhteva ve temelinden söz etmemiz zorlaşır. Üçüncüsü de, geçerliliktir (validity). Geçerlilik olmadan duyuya bağlı bilinçli algının kesinliğinden bahsetmemiz kolay olmaz. Burada objektiflik, varlık-obje (being-an object), algılanabilme yani varlık-şey (being-thing) ve geçerlilik temellerine dayanır.[50]

Acaba duyu algılarımızdan edindiğimiz bilgi önermeleri kendi içsel durumlarımız hakkında öne sürmeyi hak kazandığımız önermeler midir?[51]

Şimdi, bir bakarsınız fenomenal obje yani görünüş ortaya çıkar, sonra kaybolur; bu, duyu yoluyla algılayan kimsenin durumuna bağlıdır.

İşittiğim ses, uzaktan veya yakından işitilmesine rağmen, yine aynı sestir. Kendisine kanunlu bir bağlantısının karşılık olduğu reel bir objedir. Bununla birlikte duyu algımızın reel objelerini hep fenomenler ve bunların birbirleriyle olan bağlantıları yardımıyla biliriz.[52]

İşte ne olursa olsun, ortada objektiflik özelliği ve iddiası taşıyan sansuel bir bilgi fenomeni vardır. Sansuel bilgide, duyusal yargılar önemlidir. Dış dünyada duyularımız neyi nasıl algılıyorsa, o şekilde yargılarda bulunmaya, önermeler kurmaya hakkımız vardır. Dolayısıyla sansualistler öner-

50 Bkz., Wahrheit by Karl Jaspers, *Truth and Symbol*, s. 21
51 John Hospers, *An Introduction*, s. 124.
52 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 13, 16.

melerini, ne "sanıyorum ki şunu şöyle duyumluyorum" ne de "bana öyle geliyor ki, filan nesne şöyle görünmektedir" şeklinde kurarlar. Bu önermeler bilgi önermeleri değil, sanı (doxa) önermeleridir. Halbuki sansualist yaklaşıma göre, "sansuel bilgi" "doğrulama"nın tasdiklediği kesinlik ifade eden bilgi önermesinin ürünüdür.

Acaba, bu bilgiye doğrulama (verification) ilkesini nasıl uygulayacağız? Bu ilkenin tatbiki, sansuel bilginin kesinliğini nasıl sağlamaktadır? Veya doğrulama, bu bilgiyi haklı çıkarabilecek midir?

Şimdi duyu yanılması, algı yanılması ve algı sapması bize sansualist yaklaşımın yargılar halinde bir bilgi iddiasında bulunduğunu göstermektedir. Her biri bize belli düzeyde sansuel bilginin var olduğunu söylemektedir. Ama her bir düzey de "bilgi" olma iddiasını taşımaktadır.

Her şeyden önce, bir şeyi bilmekle, bu bilgiyi bilince çıkarmak iki ayrı şeydir. Bildiğimiz şeylerin ancak küçük bir bölüğü bilincimizin şu andaki aktüel kapsamını meydana getirir.[53]

Duyusal bilgimizin ve duyuya bağlı bilgimizin tüm bölüğünü bilincimize taşımanın zorluğu burada kendisini göstermektedir. Kaldı ki, bilincimize taşıyabildiğimiz kısmi bilgilerin de güvenilirliği tartışma götürmektedir.

Bu çeşit bir bilgi karşısında çok dikkatli olmak gerekir. Bunu biz pekâlâ yersiz ve haksız iddialarda bulunmak için kullanabiliriz.[54]

Peki, o halde, bilincimize çıkmayı başaran birtakım sansuel bilgilerimizin doğrulanma ve kesinlik imkânından söz edebilir miyiz?

---

53 Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 13, 16.
54 John Hospers, *An Introduction*, s. 124.

Şimdi sansuel bilginin değerini tartışabilmek için doğrulama ve kesinlik ilkelerinin ne demek olduğunu ortaya koymamız gerekir.

Doğru ile ilgili üç kuram vardır: Karşılama (correspondance), uygunluk (coherence), yani mantıksal tutarlılık, yenieski uyumluluğu ve son olarak da *yararcılık*.[55]

Şu halde "doğru", bir şeyin doğru olduğunu söylemektir.

Doğrulama ise, "doğruyu doğru olarak bilmek ve bunu kanıtlamaktır." Öyleyse, doğru ile doğrulama aynı şeyler değildir.

Doğru ile doğrulama (verification) arasında fark vardır. Bir şeyin doğru olduğunu söylemekle, bu doğruyu, doğru olarak bilmek ve bunu kanıtlamak başkadır. Doğrulama ilkesi ile doğrunun ölçütleri farklıdır. Doğrulama kuralı, bilim ve matematik doğruluklar için geçerli olurken, doğruluk ölçütleri bütün önermeler için geçerlidir. Anlam ve doğru da aynı şeyler değildir.[56]

Doğrulama, özellikle olgulara uygulanmak için geliştirilmiş bir kuraldır. Doğrulama ilkesi, Viyana çevresi pozitivistlerine göre, metafizik önermeler için kullanılamaz. Fiziksel olgular için geçerlidir.

Acaba vâkıa nedir?

Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi dünyada bulunan her şey "olgu" (fact) diye isimlendirilir. Güneş bir olgudur. Benim Ali ile dün karşılaşmam, bir olgudur. Olgular (facts), önermeleri veya ifadeleri doğrulayan ya da yanlışlayan şeylerdir.[57]

55 İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 120.
56 İhsan Turgut, age. AY.
57 Bertrand Russell, *Human Knowledge - Its Scope and Limits*, s. 143.

Fizik olguların doğrulanma şansları neden fazladır? Veya gerçekten fazla mıdır?

Herhangi biri böyle düşünse de düşünmese de, "olgu"dan kasıt, var olan şeydir. Eğer demiryolları harekât panosuna bakar ve saat 10.00'da İstanbul'a giden bir tren olduğunu görürsem ve eğer, bu pano doğru ise, burada bir "olgu" olan tren fiilen var demektir. Panodaki ifadenin bizzat kendisi, doğru veya yanlış olsun, bizzat bir "olgu"dur. Fakat o, eğer doğruysa yani gerçekten bir tren varsa, sadece bir olguyu ifade ediyordur.[58]

Burada doğrulama kuramı yalnızca fiziki varlıklara has kılınmaktadır. Bu, sansualist tavra yabancı değildir. Görülebilen, duyulabilen kısacası somut nesnelerden elde edilen duyumları değerlendirmede tek bir ölçüt olarak kabul edilmektedir. Acaba, böyle midir? Gerçi, sansuel bilginin değerini biraz sonra tartışacağız. Ancak burada şu kadarını söyleyelim. Aslına bakılırsa fizik olgular, göründüğü kadar doğrulanma imkânı taşımamaktadırlar. Nitekim Russell, "kognitif hayatımızın tümü –biyolojik olarak göz önüne alınırsa– bu olgulara uyarlama sürecinin parçasıdır. Bu süreç daha büyük ya da daha az derecede, hayatın bütün formlarında var olan şeydir. Ama belli bir gelişme seviyesine ulaşıncaya kadar yaygınlaştırmak suretiyle "kognitif adını alamaz"[59] diyerek, bu noktaya işaret etmekten kendini alamamaktadır. Şunu da unutmamak gerekir ki, doğrulama kuramı, pozitivistlerin ortaya attığı bir kuramdır. Buna göre, bir önerme anlamlıdır demek, o önermenin gösterdiği şeyin denetlenebilmesi, doğrulanması demektir. En azından anlamlı bir önermenin deneysel olarak gözlenmesi gerekir.

58 Bkz. Russell, age. AY.
59 Russell, age. s. 149.

Bu nedenle pozitivistlere göre din ve ahlak önermeleriyle metafizik önermeler doğrulama kuralına girmezler. Bunlar "pseudo-statements"tir.[60] Yani "sözde yargılar"dır.

Warnock, bu kuramın hem yetersiz olduğu hem de her alana uygulanamayacağı görüşündedir. Ona göre, bu kural din, ahlak ve estetik önermelere uygulanmadığı için bunları anlamsız sayamayız. Diğer taraftan, bu kuralı geçmiş deneylerimize uygulayamamaktayız. Çünkü geçmiş deneylerimizin gözlemi imkân dışıdır.[61]

Doğrulama ilkesinin eleştirilmesi meselesine burada fazla dokunmak niyetinde değiliz. Bu kuramı daha da açarak belirginleştirmeye devam etmemiz gerekmektedir.

Jean Piaget, bilginin durağan bir olgu olduğunu kabul etmez. Ona göre, bilgi, bir süreç de olsa, bu süreç özü açısından daha az geçerlilikten, daha çok geçerliliğe değişim içindedir. Epistemoloji, hem gerçekliği hem de geçerliliği birbirine bağlantılı olarak ele alır. Konu, sadece geçerlilik sorunu olsaydı, epistemoloji mantıkla bütünleşerek bu ilmin içinde erirdi. Buradaki sorun salt biçimsel olmayıp bilginin gerçek dünya ile nasıl uzlaştığını ve buna bağlı olarak özne ile nesne arasındaki ilişkileri belirlemeye dayanır.[62]

Jean Piaget, bilginin oluş halindeki bir süreç olduğunu söylemektedir. Sansuel bilgi, akış içinde hareket eden şeylere dayandığından, bu bilgi türünde doğrulama yöntemiyle sabit doğruluk değeri yine bir süreçle yani daha az doğruluktan daha fazla doğruluğa gidişle, sağlanmaya çalışılmaktadır.

60 İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 66.
61 Bkz. İhsan Turgut, age. s. 67.
62 Jean Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji*, s. 16.

Algılarımız fiili (actual) bir sanıdır. Bu sanı, tercih edilmiş teknikten hasıl olursa, teori bunun doğrulandığını, doğru olduğunu söyleyecektir. Ve doğrulanmış (justified) bir sanı, aynı zamanda gerçek (true) ise, o zaman bunun bilgi olacağı söylenebilir.[63]

Bazı şeyler açıktır. Doğruluk, sanılar (beliefs) ifade eden cümlelerin türetilişleri ve sanıların bir özelliğidir. Doğruluk, bir sanı ile sanıdan ziyade bir veya daha çok olgular (facts) arasında belli bir ilişkiyi içerir. Bu ilişki olmadığı zaman sanı yanlıştır. Sanıyı doğrulayan vâkıalara, "doğrulayıcı olgular" denir. Bu problemin temeli, duyumlar ile imajlar arasındaki ilişki ya da Hume'un terminolojisi ile söyleyecek olursak, izlenimler (impressions) ile fikirler (ideas) arasındaki ilişkidir.[64]

Algılamadan bağımsız olarak fiziki dünyanın algılar dünyamızla belli bir yapısal benzerliği olduğu bilinebilir, ancak herhangi bir nitel benzerliğe sahip olduğu bilinemez.[65]

İzlenimlerle fikirler arasındaki ilişkiyi, bilgiyi kesinliğin prensibi olarak kabul etmemiz açısından kurmak istediğimizde, bir önermeden diğerine intikal etmemiz gerekir. Herhangi bir önermenin doğru (true) ya da yanlış (false) olduğunu bilmek istediğimiz zaman, bunun sebebini araştırmak durumundayız.[66]

Bir önermenin anlamını, onun doğruluğunu bilmeksizin bilir ve anlayabiliriz. Önerme bilgimiz, aramakta olduğumuz doğruluk (truth) ya da kesinlik gibi değildir. Bir kesinlik önermesi ile bilgi önermesi arasındaki ayrım, biz final sebebe

63 Bkz. David Papineau, *Reality and Representation*, s. 130-132.
64 Bertrand Russell, *Human Knowledge - Its Scope and Limits*, s. 148-152 (özetle)
65 Russell, age. s. 149-152.
66 Bkz. Antonio Rosmini, *Certainity*, s. 14.

ulaşıncaya kadar, tüm önerme veya sebepler serisi içinde hazırdır. Nihai sebebe vardığımızda, bilgi zorunlu olarak, aralarında reel herhangi bir ayrılık olmaksızın, "kesin" bir hale gelir. Çünkü bizim şimdi sahip olduğumuz sebep, kendinde doğrulanmış (justified) ve bizi tamamen tatmin eder durumda görünmektedir. Nihai sebebi bilir bilmez, problemin (matter) gerçekliğini gördüğümüzü söyleriz. Bilgi ve kesinlik böyle bir kıvamda özdeşleşir, bu yüzden incelemelerimizin son bulduğu noktada bilgi, bizim için aynı zamanda "kesinlik" olur.[67]

Kesinlik, sağlam ve akla uygun bir kanaat (persuasion) olup gerçekliğe (truth) uyar. Kesinliğin birtakım ilkelere sahip olması zorunludur: Objedeki gerçeklik, süjedeki sağlam kanaat ve kanaati üreten, motiv ya da sebep. Varlık prensibi ile bilme prensibi, kesinliğin temel iki öğesini oluşturur. Kesinliğe, değer ifade etmesi açısından göz attığımızda karşımıza, hakiki prensip ve geçici prensip olmak üzere iki şey çıkar. Geçici prensip, gerçekliğin belli bir işaretinin bilgisi iken, hakiki prensip, bu gerçekliğin sezgisel bilgisidir.[68]

Final sebebe varıncaya kadar incelemelerimizi sürdürdükten sonra, doğruluk ve kesinlikle özdeşleşmiş bilgi çeşitinin belli başlı özellikleri ile karşılaşırız.

Böyle bir bilgi, septik tutumlardan uzak güvenilirlik ve kesinliğe sahiptir. Zamanla düzeltilme ihtiyacı duymaz. Hem bizatihi açık prensipleri yani aksiyomları hem de tamamen ispat edilmiş önermeleri içine alma özelliği taşırlar.[69]

Normal manadaki bilgiler, farklıdır. Bunlar, delile başvurularak sınanabilirler. Rasyonel eleştiriye açıktırlar.

67 Antonio Rosmini, *Certainity*, s. 14-15.
68 Bkz. Antonio Rosmini, age. s. 4-5,8-9,12-13.
69 Mortimer J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, s. 23-24.

Zamanla düzeltilme ya da yanlışlanma imkânını içinde taşırlar.[70]

Sansualist yaklaşım, bilginin doğrulanabildiğini ve dolayısıyla onun doğru ve kesin olduğunu ileri sürmektedir. Acaba, sansuel bilgi gerçekten bir doğruluk ve kesinlik ifade eder mi?

Şimdi bu ilkeleri, öncelikle duyu düzeyindeki bilgiye uygulayalım.

Bilindiği gibi duyu düzeyindeki bilgimiz, tamamen fiziki evrene bağlıdır. Öyleyse bu varlık alanında duyumladığım nesne ile elde ettiğim duyu izlenimi arasındaki ilişkinin doğruluğundan nasıl emin olacağım?

Fiziki evren ve içindekiler değişir mi? Buna bağlı olarak, duyu izlenimimin de değiştiğini söylemek zorunda değil miyim?

Felsefe tarihinde Elea diye bilinen ekolün önde gelen temsilcilerinden biri olan Parmenides'e (M.Ö. 540) bakılırsa "Varlık sabittir ve değişmez." Parmenides bunu şöyle ifade eder:

"Yapısı bütündür, sarsılmaz ve hedefsizdir. Ne bir kere var idi ne de olacaktır, şimdi bir bütün var çünkü."[71]

Eğer, evren Parmenides'in dediği gibi sabit bir şey ise, duyu bilgisinin de sabit, dolayısıyla güvenilir ve doğru olduğunu söylemek durumundayız. Bununla beraber, aynı filozof, "Yer değiştirmek ve parlayan rengi başkalaştırmakta. Fakat son bir sınır olduğundan bütünlenmiştir,"[72] diyerek en azından, görünüşte bir değişikliğin varlığını kabul etmektedir.

70 Bkz., Mortimer J. Adler, age. s. 28.
71 Walther Kranz, *Antik Felsefe*, s.62.
72 Age. s. 64.

Ama gerçekten, değişen şey, sadece varlığın görünüşü müdür? Yoksa onun kendisi de mi değişmektedir? İşte Herakleitos (M.Ö. 540-480), buna evet demektedir.

Kuşkusuz etrafımızda gördüğümüz, duyduğumuz ya da dokunduğumuz hemen her şey değişmektedir. Örneğin şu an elimizde bulunan bir kaç gram uranyum, bir süre sonra yok olmakta; uçup gitmektedir. Anne karnında cenin iken bir yıl geçtikten sonra bebek halini alan insanoğlunun durumu da bu kabildendir. Ve insan, bu akış ve değişikliği aynı noktada tutamadığından daimi olarak büyür, gelişir. Daha önce verdiğimiz kurtçuk-kelebek misali de bunun gibidir. Nitekim Herakleitos, fiziki evrenin devamlı surette bir akış ve değişiklik içinde cereyan ettiğini binlerce yıl önce "her şey akış halindedir, dolayısıyla bir nehir de iki defa yıkanılamaz" şeklindeki veciz ifadeleri ile dile getiriyordu.

İşte bütün bunlar, maddi şeylerin değiştiğini; sabit ve kararlı olmadığını açıkça göstermektedir. Şu halde, eşya değiştiğine göre, ona ait duyumumuzun sabitliğinden söz edebilir miyiz?

Bu soruya olumlu cevap vermemiz oldukça zordur. Çünkü dışsal duyu organlarımızla elde ettiğimiz bilgiler de eşyaya bağlı olarak devamlı değişmek zorundadır. Duyu bilgisindeki eşyaya bağlı değişme, onun "doğru"luk değerini de ortadan kaldırmaktadır. Nitekim Gazali de bunu daha önce fark etmişti. Şimdi "doğru" kavramına ait şartları göz önüne getirerek, bu bilgiyi değerlendirelim.

İlkin, duyulan obje ile duyu arasında bir "karşılama" ilkesi sağlıklı bir şekilde işleyemez. Bir hafta önce yeşile boyanmış bir ev için "Bu ev yeşildir," önermesiyle söz konusu objeye ilişkin duyu bilgisinden bahsediyorum. Ancak, bugün o ev, sarı renge boyanmıştır. Şu halde, aynı evin, şimdi hâlâ

"yeşil renge boyalı" olduğunu söylemeye devam ediyorum. Halbuki evin rengi değişmiştir.

Öyleyse benim burada duyusal bilgim ile obje arasında bir karşılama (örtüşme) söz konusu değildir. Bu önerme, dolayısıyla "doğru" bir bilgiyi bize vermemektedir.

İkinci olarak, aynı bilgi önermesinde mantıksal tutarlılık yani uygunluk da yoktur.

Üçüncü olarak, bu önermenin yararcı bir tarafı da bulunmamaktadır. Çünkü şimdiki durumuma, değişmekte olan eşyayı değiştirmediğim duyu bilgisine göre yargılayarak yön veriyorum. Böyle bir bilginin yararından söz etmem imkânsızdır.

Probleme doğrulama kuramı açısından bakalım. Duyusal bilgi, olgulara dayanır. Doğrulama kuramı da bu olgular dikkate alınarak, işletilir. Şimdi, "şu anda yeşil olan ev" bir olgudur. Ve bunu yine "şu anda" duyumluyoruz. Yani "doğru" duyumluyoruz. Ancak, "ev daha sonra sarıya boyandığı halde" "şu anda yeşil ev" olan "doğru"yu, daha sonra yine "doğru" olarak bildiğimizi söyleyemiyoruz. Bunu yapamadığımız gibi, ispatlamak da mümkün olmuyor.

O halde, duyusal bilgi, ne doğru ne de doğrulanabilir olmaktadır.

Kesinlik ilkesine gelince, daha önce ifade ettiğimiz gibi kesinlik, kognitif faaliyet ve tetkiklerimizde, biz final sebebe ulaşıncaya kadar, tüm önerme veya sebepler içinde hazırdır ve bu tetkiklerimizin son bulduğu noktada bilgi ile özdeşleşmektedir.

Şimdi, duyusal bilgi, her şeyden önce duyuda başlar ve yine orada biter. Final sebebe ulaşmak gibi metafizik bir gayesi olmadığı için nihai düzlemde "kesinlik" ilkesiyle

özdeşleşme şansı da yoktur. Çünkü duyusal bilgi hemen hiçbir önermesinde kesinliği hazır bulunduracak güvenilirlikte değildir.

İşte burada yanılan duyularımızdır. Duyularımızın bu yanılması ise eşyaya bağlı olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla böyle bir bilginin kesinlik değeri taşıması mümkün görünmemektedir.

Sansuel bilgi, böylece eşyaya dayalı olarak yanıldığı gibi, bizzat duyumlayan, algılayan süjeye bağlı olarak da yanılmaktadır.

Acaba, süjeye bağlı algı yanılması nasıl meydana gelmektedir?

Algılarımız fiili (actual) bir sanıdır. Bu sanı, tercih edilmiş teknikten ortaya çıkarsa, teori bunun doğrulandığını, doğru olduğunu söyleyecektir. Ve doğrulanmış (Justified) bir sanı, aynı zamanda gerçek (true) ise, o zaman bunun bilgi olacağı söylenebilir.[73]

Tercih edilen teknik, süjenin psişik hallerinin algılamadaki baskınlığıyla ortaya çıkar. Süje, duyuya bağlı algısında "eğilimsel ve doğal" (dispositional) durumlarından uzak kalamaz. Bir şeyi duyuları ile algılarken, araya süjenin his, heyecan ve önyargıları girer."[74] Bu sebeple duyu algısı tamamen özneldir.

Duyu verileri arasında kavramlar aracılığıyla bağlantılar kurar ve bunları hükümler haline getiririz, demiştik. İşte bu ameliyede süje, iki çeşit etki altında kalmaktadır. İlki, duyu organlarına dışarıdan yapılan müdaheledir. Sarhoş olan ya da uyuşturucu kullanan bir kimse, esasen duyuları sağlam olmakla birlikte, objeyi yanlış algılar. Zira duyuları dış etken-

73 Bkz. David Papineau, *Reality and Representation*, s. 130-132.
74 Bkz., John Hospers, *An Introduction*, s. 124-125.

lerce yönlendirilmiştir. İşte biz buna algı yanılması diyoruz. Burada süjenin his, düşünce ve heyecanları değil, dıştan gelen bir amil rol oynamaktadır.

İkincisi, yine organlar sağlam ve normal surette çalışır olmakla beraber, duyu algısının sübjektif olarak sapmasıdır. Burada süjenin, sübjektif bulunuşu etkin rol oynamaktadır. "Kitab-ı Mukaddes-Sıradan kitap" örneği, bunu açıkça ortaya koymaktadır. Biz duyu algısının bu durumunu, "algı sapması" olarak adlandırabiliriz, diye belirtmiş bulunuyoruz.

Problemi biraz daha açalım.

Eşya nasıl ki değişiyorsa, onu duyu yoluyla algılayan bireyler de hem kendi sübjektif bulunuşları ve hem de birbirinden farklı olmaları sebebiyle, değişmektedirler. Protagoras (M.Ö. 480-410) "insan her şeyin ölçüsüdür" derken işte bunu kastetmektedir. Şu halde, değişiklik, hem ferdin kendisi ve hem de fertler arası düzlemde söz konusu ise, bu şartlar altında duyuya bağlı algının veya "yorumlu algı"nın her yerde, her zaman ve herkese göre, doğruluğundan bahsetmemiz, oldukça imkânsız görünmektedir. Üstelik burada, "doğru", "doğrulama" ve "kesinlik" ilkelerini tatbik edebileceğimiz sağlam bir zemin de bulunmamaktadır. Yani bu ölçütleri, kimin, hangi sübjektif bulunuşuna göre, işlerliğe koyacağız? Bu mümkün değildir. Öyleyse, duyuya bağlı algıya güvenememekteyiz.

Sansuel bilgi hakkındaki bu güvensizliği, söz konusu yaklaşımın en sert temsilcilerinden olan Condillac da bizzat onaylamakta; hiç olmazsa bu bilginin yetersizliğini dile getirmektedir: "Ruh gövdeden ayrı ve başka olduğu için gövde ancak vesile nedeni olabilir. Bundan da, duyularımızın, bilgilerimizin ancak bir vesile dolayısıyla kaynağı olabilecekleri

sonucuna varmak gerekir... Demek oluyor ki ruh, duyuların yardımı olmaksızın birtakım bilgileri muhakkak olarak edinebilir..."[75]

Bunun yanında Condillac, duyusal bilginin yanılabilir olduğunu da itiraf etmektedir: "Mesele, bizi aldattıkları zaman bile, duyuların bize bir şeklin fikrini verip vermediklerini bilmektir. Kenarlarından birinde sezilemeyen bir açı teşkil etmesine rağmen ben, bir beş köşeli olduğuna hükmeylediğim bir şekil görüyorum; bu bir yanılmadır... Descartesçıların ve Malebrancheçıların, duyuların sadece yanılma ve yanılsama olduklarını iddia etmeleri, pek de o kadar temelsiz ve dayanaksız değildir. Onlar bu konuda o kadar incelikle birçok yanlışları bulup ortaya koymuşlardır ki kendilerine borçlu olduğumuz şeyler, haksızlık yapılmadan, inkâr edilemez.[76]

Bununla beraber duyular bize gündelik bilgiyi sağlarlar. Ancak, ister obje, isterse süje sebebiyle olsun, ortaya çıkan duyu bilgisi, rölatif bir bilgidir. Bize mutlak bilgiyi veremektedir.

Şu açıkça ortaya çıkmaktadır. Sansualizmin öngördüğü bilgiye güvenilemez. Çünkü yetersizdir. Yetkin bir bilgi ortaya koyduğunu öne sürmesine rağmen, yanılma ve yanılsamalardan uzak olamamaktadır. Öyleyse, güvenilir ve yanılmayan bir bilgiyi sansualizmde bulamadığımıza göre, arayışımızı empirizmde sürdüremez miyiz? Acaba empirik yaklaşım, bize güvenilir ve yanılmayan bilgiyi verebilecek midir?

75 Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, s. 21 -22.
76 Condillac, age. s. 25-26.

Bilgi Fenomenine Empirik Yaklaşım
Duyumlamadan Tecrübe Etmeye

Sansualist yaklaşımı ele alırken verdiğimiz "limon" ve "ses" örneklerine tekrar dönelim.

Gözüm kapalı iken ağzıma konan bir lokmanın ekşi olduğunu hissediyorum. Ama bu lokmanın ne tür bir yiyecek olduğunu bilmiyorum. Bildiğim tek şey, dilimle tattığım ekşilik duyumudur. Ama ben bir şey daha bildiğimi veya en azından "tahmin" ettiğimi söyleyebilirim. "Ekşi" duyumu, sansuel bir veri olmakla birlikte o duyumun hangi şeye ait bir özellik olduğunu da bilebilir yahutta tahmin edebilirim. Önceki verilerime dayanarak, "ekşi"nin "limon"a ait olduğunu söylerim. Ama bu limon değil, ekşilik veren başka bir madde de olabilir. Bu olasılık, önceden defalarca algılamış olduğum, "limon-ekşi" bağıntısına ait güçlü tahminimi büyük ölçüde etkilemez. Şimdi, "ekşi", sadece bir duyu verisidir. Bu veri, bu duyumun hangi şeye ait olduğunu araştırmaz. Çünkü sansuel bilgi, bu veri ile yetinir kalır. İşte empirik yaklaşımın, sansuel yaklaşıma oranla daha derinlemesine bir bilgi arayışında olması, bu yüzdendir. Sansuel bilgi, sadece dış deneye bağlı veri olmaktan öteye gitmez.

"Ses" örneğinde de aynı durumla karşılaşırız: "Uzaktan bir ses işitiyorum." Bu, salt ses olarak, duyumsal bir veridir. Neye ve kime ait olursa olsun, "kulak" duyusuna gelen bir duyum olarak, sansuel bir veridir ve bir bilgidir. Ama empirik tarzda düşünecek olursak bu, "salt bir ses duyumu" olmaktan daha ileri bir şeydir. Önce, bu "ses"in arkadaşım Gültekin'e ait olduğunu "bilirim". Neden? Çünkü arkadaşımın "ses"ini önceden de çok defa duymuşumdur. İşte bu önceden defalarca duymalarım, "ses"duyumunu deneyleyebilme imkânını hazırlamıştır. Şimdi duyumlamış olduğum

"ekşi"yi daha önce birkaç defa duyumlamış bulunmaktayım. Yine, arkadaşım Gültekin'in sesini de daha önce defalarca duymuşumdur. İşte bu tatma ve duymalarım, şimdiki duyumumu ayrıştırmamı sağlamaktadır. Bu ayrıştırma ve tasnifi yapan, zihnimdir. O halde sansuel veri, ancak iç deneyleme yoluyla bilgiye dönüşmektedir. İşte bu dönüşüm de bize empirik süreci ifade eder. Öyleyse, burada, empirik bir tarzda duyar ve bilirim.

Dikkat edilecek olursa, biz şeyleri önce sansuel anlamda duyumluyoruz. Sonra da bu duyuma, iç algının faaliyetleriyle empirik bir içerik kazandırıyoruz. İlkine dış deney, ikincisine de iç deney denmektedir.

Öyleyse, bizim için ister dış, isterse iç deneylerimizle olsun evvelce duymamış (felt) olduğumuz bir şeyi düşünmemiz imkânsızdır. Çünkü bütün fikirlerimiz (ideas), izlenimlerimizin birer kopyalarından başka bir şey değildir.[77]

Şu halde, bütün fikirler (ideler) akıl ve akli istidlalden (çıkarım) önce gelirler. Dolayısıyla, bu fikirlerin kaynağı, deneydir.[78]

Acaba, empirist yaklaşıma göre duyum nasıl meydana gelmektedir? Tecrübe nedir?

İnsan, duyu organları yoluyla birtakım duyumlar edinir. Sıcaklık, sertlik, yumuşaklık, acı, ıstırap vs. Bütün bunlar, dış deneyin insanın duyularının dış dünya ile olan münasebetinden doğan verileri olup olanca kuvvet ve canlılığı ile duyumlanırlar. Bu, ilk yetinin bir ürünüdür. Daha doğrusu, dış duyuya ait izlenimler yığınıdır. Bu noktada tecrübe henüz yeni başlamıştır. Burada tecrübenin ilk basamağını

77 Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerinde Bir Deneme*, s. 61-71; David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 93.

78 Bkz. W. M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 69.

insanın, empirik sürece, eşyadan intibalar edinmekle, attığı ilk adım oluşturur. Bununla beraber, empirik içeriğin en canlı ve güçlü aşaması, buradadır. Ancak, buna biz empirik bilgi diyebilmemiz için onun sonradan bellekte canlandırılmasını beklemek zorundayız. Bir duyumu bellekte canlandırmak veya hayal gücü ile önceden duymak, salt duyu izlenimi edinmekten çok farklıdır.[79]

Demek ki duyum, dış duyu eşyadan elde edilen somut izlenimlerin edinilmesidir. Bunlar, duyu organlarının nesnelerle ilk karşılaşmalarında ortaya çıkarak meydana gelmektedirler. Bununla birlikte, burada, sansualistler gibi acele davranıp bu ham izlenimleri ya da izlenimler yığınını, "bilgi" olarak kabul etmemelidir. Bunlar henüz "bilgi" değildirler. Zira bir çocuğu göz önüne aldığımızda bunu açıkça görebiliriz. Çocuk, genel düşünme ve bilgilerden bir şey bilmez, bilinci, bir yığın duyu izlenimleriyle doludur.[80] Bunlar, dış deneyle kazanılmış "çok canlı" izlenimler olmalarına rağmen, üzerlerinde düşünülmemiş, zihin yorulmamış ham duyumları meydana getirirler.[81]

İyi ama bu "duyumlama" faaliyetinden deneyleme faaliyetine nasıl geçiyoruz? Başka bir deyişle, ham izlenimlerimiz nasıl empirik içerik kazanıyorlar?

Sansualistlerin, ham duyumu, "kavrayış", "bağlantı kurma" ve nihayet "yargılara ulaşma" aşamalarından geçirerek "yorumlu algı" haline dönüştürdüklerini biliyoruz. Empiristler de, bu duyumları, empirik bir içerik kazanmaları için birtakım zihni işlemlerden geçirmektedirler. Zihin işlemlerine tabi tutulan her duyum, bir yandan "deneysel muhteva" kazanırken,

79 Bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 22.

80 Bkz., John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 61-71, Ayrıca bkz., E. V. Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, s. 140.

81 David Hume, age. s. 24.

diğer yandan da, ilk canlılık ve kuvvetlerini kaybederek silikleşmektedir. Ama empirik tavır, bu yolla duyumu "düşünceye yani fikire" dönüştürerek amacına ulaşmaktadır. Bu sefer de, fikire dönüşen duyu izlenimi, eski canlılığını kaybetmektedir. Nitekim Hume şöyle der: "En canlı düşünce, ne de olsa, en zayıf duyudan daha aşağıdır."[82]

Her ne olursa olsun, duyu izlenimleri, empirik bir bilgi haline getirilmek için, birtakım zihin işlemlerinden geçirilmelidir. Duyumlamadan tecrübeye geçiş, bize empirik bilgiye ilişkin kavramların nasıl kurulduğunu göstermektedir.

O halde, acaba, empirik kavramlar nasıl meydana gelmektedir?

Kavramların Oluşumu

Empirik kavramların oluşum şartlarını belirleyebilmek için önce, dış duyumları alan dış algı ile bunları karmaşık fikirlere dönüştüren iç algının birbirleriyle nasıl ilişkili olarak çalıştıklarını daha yakından takip etmeliyiz.

Empirizmin önemli iki temsilcisi olan John Locke ve David Hume, "kavramlar" yerine "fikirler" (ideler) kelimesini kullanmaktadırlar.[83]

Peki, acaba bu sahip olduğumuz "fikirleri" nasıl elde ediyoruz?

Sahip olduğumuz ya da olacağımız bütün fikirler, deneyden kaynaklanmaktadır. Bu fikirlerden bir kısmı görme, işitme ve dokunma gibi dış duyumlardan gelir. Bunlar, "verilmiş fiziki evren"e ilişkin fikirlerimizdir (kavramlar). Diğer kısmı da acı, zevk, kin veya sevgi duygulanımları, gurur veya

82 Bkz., David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 22, 25.
83 John Hospers, *An Introduction*, s. 102.

pişmanlık, düşünme ve arzu etme gibi içsel duyumlardan gelir. Locke'a göre ilki duyum fikirlerini (kavram), ikincisi de düşünme (reflection) fikirlerini oluşturur.[84]

İçsel duyumların en yetkin biçimi düşünmedir. Düşünme, dışsal duyumları fikirlere dönüştürürken duyusal algı, dikkat, hatırlama ve bağlantı kavramları ile empirik yargılara doğru yükselerek daha karmaşık fikirleri (kavramlar) oluşturur. Yalnız unutmamak gerekir ki kavramlar ancak düşünme aktının faaliyete geçtiği anda oluşmaya başlamamaktadır. Empirik süreç daha dış algı aşamasında kavramlar örgüsünü meydana getirmeye başlar. O halde, hem dış ve hem de iç algı kavramlarını oluşturmada duyulur tikelleri kaynak olarak kullanır.[85]

İşte böylece empirik yargı ve bu yargının elemanlarını teşkil eden fikirler (kavramlar) iç ve dış algının ortaklaşa faaliyeti ile ortaya çıkmaktadır.

Öyleyse, acaba empirik yargıların çatısını kuran bu fikirlerden kalkılarak empirik bilgi nasıl meydana gelmektedir?

Empirik Bilginin Ortaya Çıkışı

Hume, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, intibalar ile fikirler arasında net bir ayrım yaparak tecrübeleri birbirinden ayırmıştır. Hume'un kelimeleri kullanışı şu şekilde toparlanarak örneklendirilebilir: "Eğer yeşil bir ağaç görüyorsam, ben yeşil bir izlenime, bir duyu-izlenimine sahibim. Diğer taraftan, eğer gözlerimi kapıyor ve bazı yeşil şeyler düşünüyorsam, yeşil fikrine yani bir izlenimin zayıf kopyası olan bir fikre sahip oluyorum, demektir."[86]

84 Age. AY.
85 Bkz., John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 260-261
86 John Hospers, *An Introduction*, s. 102. Ayrıca bkz. P.M.S. Hacker, *Appearance and Reality*, s. 111

İlkinde dış duyumun izlenimi, ikincisinde de iç duyumun "fikri"ni buluyoruz. Fikir sahibi olabilmemiz için ilkönce izlenim (impression) elde etmemiz gerekir.

İçsel algılarda durum aynıdır. Hiç acı tatmamış bir kimse, korkuyu tecrübe etmemiş birisi, bunlar hakkında herhangi bir fikre sahip olamaz.[87]

İyi ama acaba biz, hakkında içsel ya da dışsal hiçbir izlenime (veya fikre) sahip olmadığımız halde, altın bir dağ ya da yarısı at yarısı insan olan bir yaratık tasavvur edebilir miyiz?

Bu nokta, empiristleri, "basit fikirler" ve "karmaşık fikirler" ayırımına götürür. Basit fikirler dış deneye; karmaşık fikirler de iç deneye bağlı olarak oluşur. Biz altın dağlar ve erdemli atlar tasavvur edebiliriz. Çünkü biz altını başka nesnelerde görüp durmaktayız. Erdemi de, bu alanda edinmiş olduğumuz özel duyguya göre kavrayabiliriz. Çeşitli tecrübelerle elde ettiğimiz fikirleri, muhayyilemizde yeni kombinasyonlara dönüştürürüz. İnsan zihni, zaten deneyden devşirilmiş basit fikirlerden doğan karmaşık fikirlerin bütün çeşitlerini yaratabilir. Fakat tek bir basit fikir yaratamaz, mesela kırmızıyı görmeyen, "kırmızı"yı tasavvur edemez.[88]

Dış ve iç deneyimizle elde ettiğimiz izlenimler, içgörüş ile karşılaştırılır.[89] Bir portre görünce, normal olarak onun aslını düşünürüz; bu, benzerlik prensibidir. Bir evin odalarının birinden söz edilirse, öteki odalar üzerinde de bilgi edinmek fırsatı çıkmış olur. Bu durum, bitişiklik ilkesiyle açıklanabilir. Ve sonunda, eğer aklımıza bir "yara" getirecek olursak,

87 Bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 27 vd; Ayrıca bkz. J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 61-71.

88 Bkz., John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 103-107. bkz. age. s. 25; John Hospers, age. s. 103; İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 93

89 İbrahim Arınağan, *Bilgi ve Toplum -I*, s. 27.

bu yaranın peşi sıra giden acıyı düşünmek zorunda oluruz. Sebep-netice prensibinin aslı, budur.[90]

Söz konusu bağlantı ilkeleri, hiçbir halde a priori bazı usavurma ve çıkarsamalarla elde edilmez. Tam tersine, ancak ve yalnız deneyden gelir; o deney ki bize, aralarında devamlı bir bağlantı bulunan özel objeler gösterir. Hume buna rağmen, bağlantı ilkelerini aklın fonksiyonu olmadan bizzat objenin kendi başına kuramayacağını söyler: "Hiçbir obje, bize, duyularımıza arz ettiği nitelikler yoluyla, ne kendisini meydana getirmiş olan nedenleri ne de kendisinin meydana getirmiş olduğu sonuçları hiçbir zaman ortaya koymaz; bunun gibi akıl ve algımız da, deneyin yardımı olmadan, gerçek varlıkla hiçbir çıkarsama yapamaz."[91]

Kısaca diyebiliriz ki tecrübe bilgisini oluşturan tek tek olgulardan edinilen izlenimler, içsel deneyle karmaşık fikir grupları halinde akıl-deney müşterekliğiyle meydana gelmektedir. Sebep-sonuç bağıntısı ne denli derinlemesine araştırılırsa araştırılsın, fikirler ne kadar karmaşık haller alırsa alsın, bilgimizin temeli deneydir. Çünkü empiristlere göre, duyularımız yoluyla şeylerin sürekli değişiminin ayrımına vardıkça, birçok tikel niteliklerin ve cisimlerin varolmaya başladıklarını ve bunların bu varoluşlarını başka bir varlığın etki ve işlemine borçlu olduğunu gözlemleriz. Bu gözlemden neden ve etki (sebep ve sonuç) fikirlerimizi ediniriz.[92] Acaba, neden-etki fikirlerini "doğru" olarak çıkarsadığımızı nereden bileceğiz? İşte bu noktada empirik bilginin değeri problemi karşımıza çıkmaktadır.

90 Bkz. David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 33-34.
91 Bkz. David Hume, age. s. 38-39.
92 Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 203.

Empirik Bilginin Değeri

Empirik bilginin doğru olup olmadığı, kesinlik ifade edip etmediği, zihnin yargıda bulunduğu zamanki operasyonda ancak meydana çıkar.[93] Yani iç deneyle belli olur.

Locke, her yargının bilgi olmadığını söyler. "Bu durumda, cisimlerle ilgili genel önermelerin pek azında kesinlik bulunduğunu görünce şaşırmamak gerekir; cisimlerin nitelik ve özellikleri üzerindeki bilgimiz duyularımızın erişip bize bildirebildiklerinin ötesine çok seyrek geçer. Belki araştırıcı ve gözlemci kimseler, yargı gücüyle daha ötesine gidebilirler ve dikkatli gözlemden aldıkları olasılıklara ve iyi birleştirdikleri belirtilere dayanarak, deneyin kendilerine bildirmediği şeyleri çoklukla doğru olarak kestirebilirler, fakat bu da yine kestirimdir; kanı olmakla kalır ve bilginin gerektirdiği kesinlikten yoksundur."[94]

Zihnin, şeylerin kendilerinden edindiği basit ya da karmaşık idelerden başka, bir de şeyleri birbiriyle ölçüştürerek elde ettiği ideler vardır. Hafıza (câkire), herhangi bir şeyi ele aldığında bu belirli nesneyle sınırlı kalmaz; onun başka bir cisme bakışla ne durumda olduğunu görmek için onu sanki kendi dışına taşıyabilir ya da onun ötesine bakabilir. Zihin, burada bağıntı ve ilgi kurmakta; yargılar hazırlamaktadır. Bununla beraber bağıntıların hepsi de basit idelerde son bulur. Yani, cisimlerin birbiriyle karşılaştırılmalarının birçok yönleri ve birçok da bağıntılar bulunmakla birlikte, yine de bunlar, bütün bilgimizin gereçleri olarak gördüğüm duyum ya da düşünmemizin yalın idelerinde son bulurlar ya da onlarla ilgilidirler. İşte bu bağıntı ve ilgi sonucu ortaya çıkan yargılar

93 Bkz., İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 93.
94 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 371.

söz konusu olduğunda empirik bilginin doğruluk ve kesinlik değeri ortaya çıkar. Bilgimizin son tahlilde doğruluğu ve kesinliği, idelerimizle şeylerin gerçeği arasında bir uyuşma bulunduğu zaman, belirir.[95]

Locke'a göre, deneysel bilgide iki katlı bir kesinlikten söz etmeliyiz. Doğruluğun kesinliği ve bilginin kesinliği. Doğruluğun kesinliği, önermelerde sözcüklerin, yerlerini tuttukları idelerin uyuşma ya da uyuşmamasını, olduğu gibi sağın olarak anlatacak biçimde bir araya konuldukları durumudur. Bilginin kesinliği, ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın bir önermede anlatıldığı biçimde algılanmasıdır. Buna genellikle, bilme ya da bir önermenin doğruluğuna güvenme denilir.[96] Bu güven, bir doğrulamanın sonucunda elde edilir. Bir önerme içindeki sözcükler, karşılıkları olan fikirlerin uyuşma, değerlerini sağlıklı bir biçimde düzenlememiş ve bu uyuşma ya da uyuşmazlık, önermede anlatıldığı gibi algılanmamışsa, burada doğrulama ilkesinin işlememiş olduğunu, dolayısıyla doğruluk ve kesinlikten bahsetmenin güçleşmiş olduğunu söylemeliyiz. Açıktır ki, deneysel bilgide doğrulama ilkesi, tatbik alanı ve işleyiş tarzı açısından, sansuel bilgideki alan ve fonksiyonuna benzer biçimde etkinlik göstermektedir.

Empirik yaklaşım, fikirlerimizin yalnız deneylerden geldiğini kabul ettirmeye çalışmaktadır; ancak insanın geçirdiği deneylerin niteliği hakkında tamamen yapay bir anlayışa sahiptir. Düşüncelerimiz, empiristlere göre, kişinin kafasında yer alan şeylerdir. Kişiyi, dıştaki şeyler tarafından kafasına sokulan fikirleri kayıt eden tamamen edilgen bir araç olarak görmüşler ve kişinin kendisinin oluşturduğu izlenimini

95 Bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 199, 201, 355.
96 John Locke, age. s. 366.

veren her fikre güvensizlik duymuşlardır. Böylece bilgi, her kişinin kafasında, dışardaki şeylerin yalnızca bir kopyası olarak yer alan bir bağ olarak yorumlanmıştır.[97]

Bu bağ esasen, zihnin doğuştan boş bir levha olarak kabulü ile ilgilidir. Tek bilgi kaynağı, bilincin dışındaki renkleri, sesleri, biçimleri vb. algılayan dış tecrübe ile bilincin içindeki, düşünmek, hatırlamak, hissetmek gibi iç algıları sağlayan iç tecrübedir. İkisi de deneyseldir. Bu iç ve dış tecrübe yoluyla kazanılan ideler de basit ve karmaşık ideler adını alır. Kompleks idelerde zihin aktif, basitlerde ise pasiftir. Zaten zihnin basit ideleri yaratamayışı da bu yüzdendir.[98]

Eğer böyleyse, acaba deneysel bilgi, "tabula rasa" halindeki zihinde biriken duyu izlenimlerinin oluşturduğu "anlamsız bir yığın" demek olmuyor mu?

Aslına bakılırsa deney, duyu verilerinin yığınından, bir araya toplanmasından fazla bir şeydir. Duyu verileri, deneyin sadece maddesini meydana getirirler. Her halis deneyde sadece bağlılıklar göz önünde tutulur. O zamana kadar olmuş bitmiş olaylardan farkına varmadan yahutta metotlu olarak; hareket ederek, nelerin beklenebileceği çıkarılır. O halde, tecrübenin kendisinde, tek tek olayları aşan, genelliğe, düzen ve kanuna götüren, bir önceden görme vardır; onda, olaylardaki sırf olmuş-bitmiş olmanın aksine bir gereklilik saklıdır. Bu empirik bilginin form özelliğinden kaynaklanmaktadır. Kant'a göre, empirik bilginin form özelliğinin kaynağı, bilginin maddesinin kaynağından; yani, duyu verilerinin kaynağından başkadır. Bu formlar, duyu verilerinin gerçek tecrübe bilgisine çevrilmesi için gerekli ön şartlardır.

97 Bkz., Howard Selsam, *Din, Bilim ve Felsefe*, s. 73-74.
98 Bkz., İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 23.

Bunlar (matematik ve mantıkta) a priori dediğimiz cinsten bilgilerdir.[99]

Deneysel bilginin meydana gelmesi için birtakım matematik bilgilere ihtiyaç varsa, bu bilgiye deneysel dememizin anlamı kalır mı?

Zihin, karmaşık ideleri, kendinde bulunan formlarla elde etmektedir. Basit ideler arasında kurduğu bağıntı ve ilgi, zihnin silik ve pasif fikirler edinmesini sağlamaktadır. Tek tek duyumlar, zihince işlenip karmaşık fikirlere dönüştürülmedikçe, bir yığın olmaktan öteye gidememektedir. Buna rağmen empirist yaklaşım, pasifize edilmiş bir zihnin ancak işleyebildiği bu girift fikirleri, sonuçta yine, basit idelere ya da tikel algılara indirgemektedir. Nitekim Hume, "en zayıf algı, en canlı düşünceden daha güçlüdür" diyerek bunu doğruluyordu.

Hal böyle olduğuna göre, acaba, bilginin maddesini gerçek tecrübe bilgisine çevirirken, bunu gerçekleştiren empirik formu nereden alıyoruz? Yoksa bu formlar rasyonel nitelikteki kategoriler midir? Görünen odur ki bu formlar empirik bilginin formları değildir. Bunlar olmadan, sadece bilginin maddesi olarak kalan empirik bilgide nasıl olur da akla ve zihne pasif bir rol biçilebilir? Ve nasıl olur da, empirik bilginin gerçeklik ve kesinliğini, yeniden, ilk bilgi maddesine borçlu olduğumuzu söyleyebiliriz?

Oysa basit ideleri soyutlayarak, karşılaştırarak ve birbirleriyle ilgi kurarak birleştiren, zihindir. Ve yine, deneysel verilere içerik kazandıran zihindir. Üstelik empirik tavır, tanrı, töz, tin gibi genel kavramlarını da, zihnin soyutlama etkinliği sonucu meydana getirdiğini söylerken, diğer taraf-

99 Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s. 69.

tan da, bunların dış dünyada bir gerçeklikleri olmadığını savunmaktadır.[100] İşte bunların empirik formlar olmadığı açıktır. Bu kavramların empirik olarak ortaya çıktığını söylemek, çelişkiye düşmektir.

Zihnin her soyutlama faaliyeti, kabul edilebilir bir doğruluk ve kesinliği bize vermiyorsa, bu problem, Tanrı, cevher gibi genel kavramlar için geçerli olduğu gibi, duyu algıları için de geçerli olmalıdır. Gerçi, doğrulama ilkesinin yargı esnasında sonuç verdiği ifade edilmektedir. Ancak her iki ide için de problemin çözüldüğü söylenemez. Zira kendisine bilgi maddesini gerçek tecrübeye çevirmede pasif bir rol verilen zihnin, her obje çeşitinde edilgin olmadığı iddiası da aynı derecede tartışma götürür. Bu, empirist tavrın kendi içindeki büyük problemlerden biridir.

Gerçek şudur ki, mesele, empirist yaklaşımda iki tip tecrübenin söz konusu olmasıdır. İlki, duyu verilerinin bir yığınıdır. Böyle bir tecrübe, bize olup biteni gerçek olarak öğretemez. Reel dünya hakkında bir bilgi veremediği gibi, reel bağlılıklardan kanunlara varan ilmi bir bilgi de olamaz. İkinci özel manadaki tecrübe ise bir birleştirme, birbirine bağlamadır. Eğer biz tecrübe yapıyor ve tecrübeden bir şeyler öğreniyorsak; eğer tecrübede bütünü görme, kavrama varsa; bu, tecrübenin maddesi olan duyu verilerinin bilgi formlarıyla birleştirilmesidir.[101] Bu formlar da empirik olamazlar.

Salt empirik veriler, bir birleştirme, birbirine bağlama yoluyla özel bir tecrübe haline geldiğine göre, süje, empirik sürece tüm etkisiyle katılıyor demektir. Kendi başına, öylece bir veriler yığını olan bilgi maddesi, sübjektif etkinliklerle ancak, reel bağlılıklardan kanunlara varan bir bilgi olabil-

100 Bkz., İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 23.
101 Bkz., Heinz Heimsoeth, *I. Kant'ın Felsefesi*, s. 69-70.

mektedir. Anlaşılan odur ki, pasif olan zihin değil, dış deneye bağlı veriler yığınıdır. Bu demektir ki, empirik bilgi sübjektif (insani) bir faaliyet (soyutlama, birleştirme, ayırma) sürecinden geçmektedir. Bu sürecin, matematik ve mantık ilkeleriyle yönetilmesi, durumu değiştirmediği gibi, aksine süjenin etkinliğini daha da perçinler.

Çeşitli tecrübelerimizle elde ettiğimiz fikirleri, muhayyilemizde yeni kombinasyonlara dönüştüren yine bizizdir, yani süjedir. "İnsan zihni, zaten deneyden devşirilmiş basit fikirler (ideler) den doğan karmaşık fikirlerin bütün çeşitlerini yaratabilir,"[102] diye ifade edilmişti. Ancak burada unutulmaması gereken bir husus vardır. Duyuların verdiği, duyum dediğimiz izlenimleri birleştirerek onlardan algılar meydana getirmiyoruz. Fakat doğrudan doğruya şeylerin veya olayların şekillerini, ilişkilerini, bünyelerini kavrıyoruz. O bünyelerin içerisine duyumlar muhteva olarak giriyor. Çünkü aynı duyumlar türlü şekillerde algılar halini alabiliyorlar.[103]

Basit fikirler, zihin işlemleriyle karmaşık fikirler halinde muhayyile ile birleştirildiğine göre, empirist yaklaşımın sentezci olduğunu öne sürebilir miyiz? Eğer böyleyse, bu psişik sürecin sonunda ortaya çıkan problemleri nasıl çözebileceğiz?

Sentezci psikolojiye göre, ruh hayatı bir sentezdir ve ruhi olaylar birer unsurdur. Bu unsurlar birleşerek daha yüksek ruh olaylarını meydana getirir. Bu basit unsurlar duyumlardır; onların birleşmesinden algılar, algıların birleşmesinden hayaller, onların birleşmesinden fikirler meydana gelir. Fikirlerin birleşmesinden genel fikirlere, üstün fikirlere kadar

102 Bkz., David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 25; John Hospers, *An Introduction*, s. 103.

103 H. Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 52.

yükselebiliriz. Yalnız, Gestalt psikolojisi ile Eğilim psikolojisi bu sentezci ve unsurcu psikolojiyi yıkmaktadır. Şöyle ki, sentezci psikolojiye göre objeden alınan izlenimler şuurda terkip edilir, iş böyle ise bilgi teorisi de o terkip edilen hayal ve fikrin objeye uyup uymadığını araştıracaktır. Şu halde iş zorlaşmaktadır. Bir yandan ruhi binanın tuğlaları olan unsurlar ele alınacak ve o unsurları terkip ede ede şuurdaki genel fikirlere kadar çıkılacaktır. Sonra da bu genel fikirler yahut algılar objelere uygun mu uygun değil mi diye aranacaktır. Uygun diyecek olursak realist oluruz, uygun değildir dersek şüpheci oluruz. Yahut gerçek bizim ruhi sentezimizden ibarettir dersek idealist oluyoruz. Bu suretle türlü tarzlarda çözümler veriliyor; fakat bunların hiçbiri doyurucu olmuyor. Ülkene göre, işte yeni psikoloji ve felsefe, bu problemlerin çoğunu ortadan kaldırmaktadır.[104]

Şu duruma göre, empirist yaklaşım sentezci bir çözüm yoluna başvurmakla, sentezci psikoloji ile aynı çıkmazı paylaşmış görünüyor.

Söylemek gerekirse, empirist yaklaşım, iki noktada açmaza düşmektedir. Birincisi, dış dünyanın izlenimleri karşısında bombardımana tutulanın sadece zihin olmadığını unutmasıdır. Empirist tavır, basit ideleri karmaşık idelere dönüştüren şeyin zihin olduğunu kabul etmekle beraber, onu, pasif bir kuvve olarak nitelendirmekte; diğer taraftan da doğrudan doğruya duyu izlenimlerine muhatap olmaktan öte hiçbir etkinliği bulunmayan duyulardan ve duyumların aktifliğinden söz etmektedir.

İkinci nokta ise şudur: Duyu algısı ile obje arasında bağlantı kurmak, başlı başına bir problemdir. Empirik bilgi, bağ-

104 H. Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 52.

lantı konusunda sentezci bir eğilim sergilemektedir. Empirik bilginin duyumlama ve muhayyilede ayrıştırma işlemlerini yaparak genel kanunlara doğru yükselirken sentezci bir yol tutması, sentezci psikolojinin karşılaştığı güçlüklere göğüs germesini gerektirmektedir.

Bu güçlüğü açıklığa kavuşturarak, konuyu noktalayalım: Basit fikirlerin kaynağı deneydir. Aklın rolü burada söz konusu değildir. Yani akıl, basit fikirleri yaratamaz. Ancak bunları birleştirip anlamlandırabilir; basit fikirleri karmaşık ve bağlantılı fikirler haline getirmede rol oynar. Ve empirist, işte bu aşamada "bilgi"nin meydana geldiğini öne sürer. İnsan ilk bakışta bu yaklaşımın akla dayandığını ve empirik bilginin tamamen zihni bir bilgi olduğunu zannedebilir. Ancak, durum bunun tam aksidir. Çünkü basit fikirleri deneye; onlardan elde edilen karmaşık fikir örgülerini de zihne bağlamaktadır. Yani zihin burada, fikirlerin kaynağı değil, onların yalnızca bir düzenleyicisi konumundadır. Fikirlerin ilk ve basit temellerini deney meydana getirmektedir. Ama empirizm bu basit fikirleri "empirik bilgi" olarak adlandırabilmek için kendince pasif bir rol verdiği zihni işlemden geçirilmesinden sonraki aşamayı beklemek zorundadır. Ama buna rağmen, tekrar zihnin tüm bu etkinliğini bir yana bırakarak, bilginin kaynağını, birbirinden kopuk basit fikirler yaratan deneye indirgemektedir. İşte burada sentezci bir eğilim göze çarpmaktadır. İlerde ele alacağımız üzere, rasyonalistlerin aksine, empiristler, bilgi kalıplarını deneyden çıkarmakta; bu kalıpların empirik muhtevalarını da rasyonel etkinlikle doldurmaya çalışmaktadırlar. Bu da adeta, duyumdan genel fikirlere kadar uzanan bilgi sürecinde, sentezci bir yol takip etmelerini ve bu yüzden birtakım çıkmazlara düşmelerini zorunlu kılmaktadır.

Soyutlamalar yaparak karmaşık fikir örgüleri meydana getirmek suretiyle, sansualist yaklaşıma nazaran bilgi arayışında daha yetkin olana doğru yükselen empirist yaklaşım, bütün bu çabalarının sonucunda elde ettiği bilgiyi tekrar geriye dönerek tecrübeye bağlamakta ve mutlak bilgiye doğru devam eden kognitif ilerleyişi, birbirinden kopuk basit idelerle noktalamaktadır.

Empirist yaklaşım bizi mutlak bilgiye ulaştırmada yetersiz kaldığına göre, bu arayışımızı soyutlamanın daha baskın bir özellik olarak görüldüğü ve akla etkin bir rol veren rasyonalist yaklaşımda sürdürmemiz ve onun daha yetkin bilgiye ilişkin imkânlarını araştırmamız uygun olacaktır. Çünkü rasyonalist tavır, empirik tavrın tamamen karşısında olup bilginin deneye değil, akla bağlı olarak meydana geldiğini savunmaktadır.

Önce rasyonalist bilgi üzerinde durarak, konuya girmeye çalışalım.

Bilgi Fenomenine Rasyonalist Yaklaşım

"Üçgen yalnız üç çizgiyle sınırlı bir şekildir."
"Küre yalnız bir yüzeyle çevrilidir."
"4 + 4 = 8'dir. 6 + 2 = 8'dir ve bu iki işlem, birbirinin aynıdır."

Sadece bu basit ifadelerde değil, her türlü muhakemede, bize böylesi apaçıklık ve şüphesizliği veren, içgörüştür (sezgi).

İçgörüş, ne duyuların değişen şahitliği ne de yalancı bir muhayyilenin aldatıcı hükmüdür, fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır, öyle kolay ve açık seçik bir kavrayıştır ki, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe bırakmaz; yahutta, aynı şey olan, saf ve dikkatli bir zihinde, yalnız aklın ışığı

ile meydana gelen ve çıkarımdan (dedüksiyon) daha basit olduğundan, ondan daha emin olan, sağlam bir kavrayıştır. Bu kavrayış, ilk ilkelerin bir bütün olarak bilinmesidir. Buna "anlayış" da denilir.[105]

İlkin A ile B, sonra C ile D ve en sonra da A ile E arasındaki oranı bulursam, bununla A ile E arasındaki oranı göremem ve hepsini hatırlamadıkça önceden belli oranlara, göre kavrayamam. Bunun için, muhayyilenin sürekli bir hareketi ile hepsini birçok defa gözden geçireceğim.[106] İşte bunu yapabilmek için içgörüş yetmez. Çıkarımda bulunmak gerekir.

Çıkarım içgörüşten farklıdır. Burada düşüncenin devamlı ve kesilmeyen bir hareketi ile doğru ve belli ilkelerinden istidlallerde bulunmak anlamındadır. Böylece bir zincirde ilk halka ile son halkayı birbirine bağlayan bütün ara halkaları tek bir bakışta kavrayamazsak da, birinciden sonuncuya kadar sırayla hepsini gözden geçirdiğimizde her halkanın kendinden önce gelenle bir sonra gelene bağlı olduğunu hatırladığımız takdirde, sonuncunun birinciye bağlı olduğunu görüyoruz. Bu uzak netice, çıkarımla elde edilmektedir. Çıkarımda şüphesizlik, hafızadan alınır.[107]

İçgörüş ve çıkarım, rasyonel bilginin elde edilmesinde temel iki metot olarak görünmektedir. İçgörüş, ilk ve apaçık ilkeleri; çıkarım da hafıza ve muhayyile ile birlikte çalışarak, bu ilkelere bağlı kalmak suretiyle, düşüncenin yeni bilgilere doğru hareketlenmesini sağlamaktadır.

Şimdi, acaba, akıl, önceden sahip bulunduğu bu ilkelerden hareketle bilgiye nasıl ulaşmaktadır?

---

105 Bkz., Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 12, 13,14. 16.
106 Descartes, age. s. 31.
107 Bkz., Descartes, age. s. 12, 13, 14, 16.

Bilgide ancak iki şeyi göz önüne almak lazım: bilen biz ve bilinen şeyler. Bizim, bu iş için kullanabileceğimiz ancak dört gücümüz vardır: anlayış, muhayyile, duyular ve hafıza. Şüphesiz anlayış tek başına hakikati kavrayabilir; ama güçlerimizden hiçbirini bir yana bırakmamak için muhayyile, duyular ve hafızadan da yardım görebilir. Şeylerde ise, üç şey: ilkin kendiliğinden görünen şeyi, sonra nasıl bir şeyi başkası ile bildiğimizi, en sonra da her bir şeyden hangi çıkarımlar yapılabildiğini incelemek yetecektir.[108]

Şimdi ilkine bakalım: Bütün dış duyuların, bedenin bölümleri olarak, bir etki (action) ile, yani bir hareketle eşyaya tatbik edilebildiğini, fakat tıpkı mumun mührün şeklini aldığı gibi, ancak bir etkilenme ile duyduklarını tasavvur etmelidir. Çünkü duyuya şekilden daha kolay giren bir şey yoktur, zira ona dokunuruz ve onu görürüz.

İkinci olarak, dış duyu bir şey tarafından harekete geçirildiği zaman aldığı şeklin, bir an içinde ve hiçbir varlık gerçekten bir yerden başka bir yere geçmeden, bunun vücudun "ortak duyu" denilen başka bir yerine götürüldüğünü tasavvur etmek gerekir.

Üçüncü olarak, "ortak duyu"nun, cisimsiz olarak ve dış duyulardan sıyrılarak kendine gelen aynı şekil ve fikirleri bir balmumuna kazır gibi, muhayyileye kazımak için bir mühür rolünü oynadığını da tasavvur etmeliyiz. Sonra bu muhayyile de vücudun gerçek bir parçasıdır ve çeşitli bölümleri birbirinden ayrı birçok şekillerle örtülebilecek büyüklüktedir ve umumiyetle bu şekilleri uzun zaman saklarlar: İşte o zaman ona hafıza adı verilir.[109]

108 Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 55.
109 Bkz., Descartes, *Aklın İdaresi için Kurallar*, s. 56-59.

Dördüncü olarak, hareki kuvvet veya sinirlerin menşeinin dimağda olduğunu ve orada tıpkı dış duyunun ortak duyuyu hareket ettirdiği gibi, onları muhtelif tarzda hareket ettiren muhayyilenin de var olduğunu tasavvur etmelidir.

Ve nihayet, bize gerçekten eşyayı bildiren bu kuvvetin sırf manevi olduğunu ve onun bütün bedenden kanın kemiklerden ayrı olduğundan daha az ayrı olmadığını tasavvur etmek lazımdır. Şimdi, muhayyile ile birlikte ortak duyuya uygulandığı zaman görmek, dokunmak vs; yalnız çeşitli şekillerle kaplı muhayyileye uygulandığı zaman hatırlamak; yeni şekiller yaratmak için muhayyileye uygulandığı zaman tahayyül ve tasavvur etmek; nihayet tek başına hareket ettiği zaman da anlamak denilen kuvvet, bir tek ve aynı güçtür: Bu nedenledir ki bu aynı kuvvet, gördüğü çeşitli görevlere göre; sırf anlayış, muhayyile, hafıza veya duyu adını alır. Fakat asıl akıl adını da muhayyilede yeni fikirler teşkil ettiği veya önceden teşkil edilen fikirlere tatbik edildiği zaman alır.[110]

Descartes'ın ana çizgileriyle rasyonel bilgi hakkında söylediği bu cümleleri aşağı yukarı asırlarca önce Türk filozof Farabî de ifade etmişti.[111]

Şu halde diyebiliriz ki, aklın belli başlı ilkeleri vardır ve bunlar, kendiliklerinden pek açık seçiktirler. Rasyonel bilginin ortaya çıkışı işte ilkönce, bu aksiyomların birden ve bütün olarak kavranmasıyla mümkün olmaktadır. İkinci aşamada, akıl devamlı ve kesintisiz düşünce ile yeni yeni şeyleri kavrar. Bunu yapabilmek için muhayyilenin yardımından faydalanılır. Önce bilinen bir şeyden (yani temel ilkelerden) bilinmeyen bir şeyi çıkardığımız her defada, yeni bir varlık bulmuyoruz. Fakat yalnız önceki bilgimizin, aranılan şeyin

110 Descartes, age. s. 60.
111 Bkz., Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s. 93-98,

şu veya bu şekilde meselede verilmiş olan şeylerin özüne ortak olduğunu gösterecek şekilde genişlediğini kaydetmek gerekir.[112]

Görülüyor ki, Descartes'da rasyonel bilgi, içgörüş ve dedüksiyon metotlarıyla elde edilmektedir. Descartes, birinci metoda, aslında sezgi adını verir. Ancak bu kelimeyi mantıki anlamda değil, lûgavî anlamda kullandığını da vurgular.[113] Bununla birlikte, muhtemel karışıklığı önlemek için biz bu kelimeyi bazen içgörüş, bazen anlayış ve bazen de "bilme" şeklinde anacağız.

Şimdi, rasyonel bilginin ortaya çıkış sürecini Kant'la birlikte izleyerek, derli toplu bir şekilde özetleyelim.

"Dedüksiyon" ve "bilme", Kant'da teorik aklın, saf anlamda kendi orijinine sahip kategorileri ile meydana gelir. Ona göre hiçbir tecrübenin ürünü olmayan akli fikirler, objeyi bilmek için kategoriler yoluyla düşünmek zorunda olduğumuz şeylerdir. Burada bu fikirlerin objelerinin sadece teorik bilgisini değil, onların objeye sahip olup olmadıklarına da bakılması gerekir. Bu realite, saf pratik akıl tarafından tedarik edilir. Söz konusu objelerle ilişkide teorik akıl, bunları kategoriler vasıtasıyla düşünmekten daha fazlasını yapamaz. Burada içgörüşe lüzum yoktur. Kant'ın düşüncesine bakılırsa, sezginin hiçbir objesi, şimdiye kadar bu idelere uygulanan kategorilere verilemez. Fakat böyle bir obje gerçekten vardır ve burada düşüncenin saf bir formu olarak kategori, boş değildir. Anlamı vardır. Bunun en açık örneği, pratik aklın "en yüksek iyi" kavramında ortaya çıkar. "Tanrı", "ölümsüzlük" gibi ideler de aynı şekildedir. Bunlar, kendi doğamızdan çıkarsanmış önermelerle daha da tanımlandıkları zaman bu

112 Bkz., Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 83.
113 Bkz., Descartes, age. s. 13.

tanımlamanın, saf rasyonel ideleri, duyu-üstü objelerin transandantal bilgisi olarak duyumsal hale getirdiği söylenemez. Çünkü bu önermeler, birbirleriyle olan çelişkili ilişkileri içinde, anlama ve iradeden (will) başka bir şey değildir. Zira bunlar, ahlak kanunu içinde düşünülmeli, saf pratik bir kullanımdan doğdukları göz önüne getirilmelidir.[114]

Şu halde, rasyonel bilgiyi elde ederken Kant'a bakılırsa "sanı" ve "sezgi" grubuna, "pratik aklı" da dahil etmeliyiz. Burada, Descartes ile Kant'ı karşılaştırmak gibi bir niyet taşımıyorum. Ancak onların rasyonel bilginin kazanılmasında takip ettikleri metodu belirlemek ve dolayısıyla, rasyonel bilginin nasıl meydana geldiğini, rasyonalist yaklaşımın önde gelen bu iki temsilcisine bakarak izlemeyi deneyeyim.

Rasyonalist yaklaşıma göre bilgi bahsinde bilen bizi ve bilinen şeyleri göz önüne alırız. Süje, müdrike, muhayyile, duyular ve hafızasıyla, bilme sürecini başlatır. Hakikati idrak eden müdrikedir. Ama muhayyile duyular ve hafızadan da yardım görür. Bilinen şeylere gelince; bunlar doğrudan doğruya idrak ettiğimiz şeyleri, bir şeyin nasıl diğer bir şey vasıtasıyla bilindiğini ve nihayet her bir şeyden neler çıkarılabildiğine dair incelemelerimize konu olan şeylerdir.[115]

Müdrikemize (algılayan güç) göre basit sayılan şeyler, ya sırf manevi ya sırf maddi veyahutta karmadır. Sırf manevi şeyler müdrikenin doğuştan bir ışıkla ve maddi hiçbir hayalin yardımı olmaksızın bildiği şeylerdir. Zira şüphe yok ki, bu cinsten şeyler mevcuttur. Bize bilgi, şüphe, bilgisizlik, irade ve buna benzer diğer şeyleri gösteren hiçbir maddi fikir tasavvur olunamaz; böyle olmakla beraber bu şeyleri gerçekte o kadar kolay biliyoruz ki bunun için akla sahip olmamız

114 Bkz., Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 141.
115 Bkz., Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 17.

yeterlidir. Sırf maddi şeyler, ancak cisimlerde bildiğimiz şeylerdir: Şekil, uzam, hareket vs. Nihayet, maddi şeylere olduğu kadar manevi şeylere de ayırtsız uygulanan şeylere çeşitli veya ortak diyoruz: Varlık, birlik, süre vb. Bu çeşitli kavramlar, hakikatte, ya sırf müdrike veya bir sezgi ile maddi şeylerin hayallerini gören müdrike tarafından bilinebilir.[116]

Manevi kavramlar, aksine, rasyonel varlığa ait kavramlar değildir. Ahlaki kavramlar altında toplanan bu varlıklar teorik akılla bilinemez. Bu yüzden, saf rasyonel varlığı düşündüğümüz kavramlarda, ahlak kanununu düşünmeye ihtiyaç duyan şeyden fazlası yoktur. Çünkü insanın anlaması diskürsifdir (istidlali, intikali). Yani onun temsilleri sezgiler değil, düşüncelerdir. Bu anlayışa göre, pratik bağlamda Tanrı bilgisinden söz edilebilir. Eğer biz bunu teorik bir bağlama uzatmaya girişirsek, düşünmeyen ama sezen ilahi bir anlayışa ve varlıktaki objelere yöneltilen bir iradeye ulaşırız. Bütün bunlar, objelerin bilgisine uygun hiçbir kavram teşkil edemeyeceğimiz özelliklerdir. Bu yolla onların, duyu-üstü varlıklar teorisinde asla kullanılamayacağını ve teorik yönden onların düşüntülü (spekülatif) bilgiyi desteklemeyeceklerini, kullanımlarının sadece ahlak kuralının pratize edilmesiyle sınırlı bulunduğunu öğreniyoruz.[117]

Öyleyse, örneğin başta Tanrı olmak üzere, metafizik varlıklara ilişkin kavramları nereden elde ediyoruz?

Kant'a bakılırsa, Tanrı kavramının tahlilinde fiziksel bir açıklama yapılamaz. Fiziksel araçlarla bu dünyanın bilgisinden Tanrı bilgisine ve O'nun varlığı fikrine ulaşmak imkânsızdır. Tanrı'nın varlığını salt kavramlardan yola çıkarak tam anlamıyla bilmek, kesinlikle imkânsızdır. Varlığı,

116 Descartes, age. s. 18-19.
117 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 142.

varlıksal önermelerle tanımlamak, sentetik bir önerme teşkil etmek demektir. "Ben kavramının ötesine gitmeli ve hakkında düşünülenden daha fazlasını iddia etmeliyim," diyen Kant, burada anlamanın dışında, anlamanın içindeki kavramla ilişki kuran bir objenin olduğunu düşünür.

Şu halde, genel olarak söyleyecek olursak, fenomen evreni hakkındaki bilgimiz, Kant'a göre, teorik aklın saf anlamda kendi orijinine bağlı prensipleri yardımıyla ortaya çıkmaktadır. Bunu Descartes'ın diliyle ifade etmek gerekirse biz, bu evreni hem içgörüş ve hem de dedüksiyon metotlarıyla biliriz. Descartes'ın içgörüşünün, aynı zamanda, Kant'ın –pratik aklın konusu olan– numen evrenini de bilmek gibi bir iddiası vardır.

Acaba, bu içgörüş, rasyonel bilginin ortaya çıkışını sağlayan kategorileri ve bilgi üretme kadrolarını nereden almaktadırlar? Veya en azından bu kategoriler nelerdir? Akıl, bunları nasıl elde etmiştir ve özellikleri nedir?[118]

Aklın Temel İlkeleri

Mantık kurallarını her gün kullanırız ve onlardan hiç şüphe etmeyiz. Bunların ne tür önermeler olduğu, hangi anlamda doğru olduğu ve nasıl ispat edilecekleri soruları hep tartışma konusu olmuştur.

"P doğruysa, o zaman P doğrudur." (A=A)

"P, aynı zamanda hem doğru hem yanlış olamaz" (A, hem A hem non - A değildir).

"P ya doğru ya da yanlıştır."

"Eğer P, q'yu gösteriyor ve P de doğru ise, o zaman q da doğrudur."

118 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 143-144.

"Eğer P, q'yu gösteriyor ve q da yanlış ise, o halde P yanlıştır." "Eğer P veya q doğru ise, P de yanlış ise, o takdirde q doğrudur."

İlk üç prensip (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü seçeneğin olmayışı). Aristo'nun ortaya koyduğu düşünme veya akıl prensipleridir. İkinci üç prensip de, sonuç çıkarma kurallarıdır.[119]

Daha önce gördüğümüz gibi dış duyularla devşirilen dışsal veriler, empirik bir bilgiye dönüşebilmek için, iç duyulara bağlı verilerle karmaşık fikirler haline getiriliyordu. Bu dönüştürme işlemini yapan, zihindi. Ve orada, empiristler, zihin formlarının yine empirik muhtevadan geldiğini öne sürmüşler, fakat biz de, bunların daha çok akıl formlarına benzediğini ifade etmiştik.

İşte rasyonalist yaklaşım, bu prensipleri bütünüyle netleştirip akla özgü kılar.

Acaba, akla özgü kılınan bu prensiplerle zihne özgü kılınan empirik formları birbirinden nasıl ayırt edeceğiz?

Şimdi, her şeyden önce aklın bu prensipleri soyut (abstract) ve küllidir (universal). Önermeler, bu prensiplere başvurulmakla, meydana getirilir.[120] Dolayısıyla bilgimizin temeli, empirik değil, rasyoneldir. Veya en azından, empirik bilginin temelinde rasyonel bilgi vardır.[121]

Akıl prensipleri soyut ve evrensel olduğuna göre, elde etmeyi amaçladığı bilginin de en azından, bu prensipleri kadar mutlak olması gerekir.

Bu nokta bize hemen Aristo'nun akıl kategorilerini hatırlatmaktadır. Aristo'ya göre biz eşyayı on kategori ile biliriz.

119 Bkz., John Hospers, *An Introduction*, s. 123.
120 Bkz., W. M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 69.
121 Hegel, *The History of Philosophy*, II/215.

Bunlar, Nitelik (Quality), Nicelik (Quantity), Madde (Matter), Bağıntı (Relation), Mekân (Where), Zaman (When), Durum (Position), Sahip olma (Possession), Fiil (Action) ve Etkilenme (Passion) şeklinde sayılabilir.[122]

Kategoriler, Yunanca'da, ifade manasına gelmektedir. Dolayısıyla anlam ve irtibatı olan bir önermede obje hakkında ancak bu on kategoriye göre bir şey söylenebilir. Yani obje hakkında ancak bu kategorilerin içerdikleri sorular sorulabilir.[123]

Aristo mantığını dile göre ayarlamıştır; başka bir ifade ile: Aristo, mantığında konuşma ile düşünmenin birbirine karşılık geldiği, birbirine uygun olduğu düşüncesinden kalkıyor. Ona göre dil, düşünmenin bir elbisesinden ibarettir. Düşünme, objelerin zihnimizde yansıtılmasından başka bir şey değildir. Şu halde konuşma da düşünmeye uygun olduğuna göre dil, eşyayı aksettirmek için düşünmenin emrinde bir araç hizmeti görmüş olmaktadır. Bundan dolayı Aristo, dilin ve düşünmenin formlarının aynı zamanda eşyanın da formları olduğu fikrindedir. Öyleyse Aristo'ya göre eşya ile bizim zihin formlarımız arasında tam bir tetabuk vardır. Bunun nedeni, eşyanın mahiyetinin buna elverişli olmasıdır. Buna göre, kategoriler objenin bünyesini aksettirmektedirler; eşya, kategorilerin kendisini gösterdiği şekildedir.[124]

Demek oluyor ki Aristo'ya göre, aklımız ve onun kategorileri, eşyayı nasılsa o şekilde bilmeye elverişli bir yapıdadır. Dolayısıyla eşyayı bilme çabasında bu kategoriler dışında düşünmek ve eşyanın bilgisini elde etmek mümkün değildir.

122 Hegel, age. AY.
123 Ernst Von Aster, *Felsefe Tarihi Dersleri*, s. 158.
124 Age. s. 159-160

Acaba, bu kategoriler dışında, bizim eşyaya götürdüğümüz başka formlardan bahsedemez miyiz? Daha doğrusu, akıl formları ile eşyanın bünyesi arasında tam bir uygunluk olduğunu nereden biliyoruz?

Bu formlar dışında düşünemiyor ve dolayısıyla eşyayı bilemiyorsak, bu sınırlı alan içinde, bilgimizi çoğaltma imkânı bulabilecek miyiz?

Kant bu konuda Aristo'nun tam zıddı olan bir düşünceyi benimser. Kant'a göre düşünmek, eşyayı düzene koyma faaliyetidir. Düşünme objeleri yansıtmaz, aksine onları düzenler. Zihnin bu faaliyeti de belli düzen formlarına göre cereyan eder. Bu nizam formları eşyanın kendisinde bulunmaz, aksine bunları eşyaya biz götürürüz. Öyleyse, Kant'a göre zihnimizdeki temel kavramlar eşyada mevcut değildirler, bunlar bizim kendimizin eşyaya tatbik ettiğimiz düzen formlarıdır. Buna göre, eşyanın bu şekilde bilinmesi, zihnimizin yapısından ve bizi evreni böyle anlamaya zorunlu kılmasından kaynaklanmaktadır. O halde, Aristo'nun kategorileri objenin bünyesini yansıtırken, Kant için kategoriler, sadece düşünmenin formlarıdır.[125]

Burada görüyoruz ki, Kant'ta kategoriler düşünmenin formları olduğu için, Aristo nunkine nazaran, bilginin daha da artırılması imkânına kavuşuyor ve en önemlisi, Aristo'nun sayılı kategorileri ile uyuşmayan şey ve hadiseler hakkında da bilgi elde etme imkânı ortaya çıkmaktadır. Kant'ın bu görüşünü, bilgi fenomenine genel anlamda sezgici yaklaşıma geçerken daha da netleştirmek üzere, şimdilik bir kenara bırakalım.

125 Ernst Von Aster, age. A.yer.

Aristo'dan sonra özellikle Descartes'a baktığımızda, akıl ilkeleri ve bunların eşya ile olan ilişkisi daha geniş bir boyut kazanmaktadır. Aristo'da, kategorilere karşılık eşya dışında, bilinebilecek bir şey yoktur. Zira bu on kategori haricinde kalarak düşünmek mümkün değildir. Eşya ancak bunlara karşılık olarak bilinebildiği için başka türlü bilinmeleri düşünülemez. Bu da demektir ki söz konusu kategoriler dışında, ne zihin ne de dış dünyada düşünülüp bilinebilecek şey vardır. Descartes, aklın birtakım ilkeleri olduğunu kabul eder. Bunlar, kendiliğinden açık seçik ilkelerdir. Descartes'a göre rasyonel bilginin ilk temeli işte bu aksiyomların birden kavranmasıdır. Bilgi, sadece bu ilkelerin kavranması ile kalmaz. İkinci aşamada akıl bunlardan kalkarak kesintisiz bir düşünme fiili ile yeni yeni şeyleri kavrar. Bilgisini genişleterek süren kavrayışında muhayyile ve hafızadan yararlanır. Ancak, söylemek gerekir ki Descartes, bilinen bir şeyden (temel ilke), bilinmeyene her varışımızda, yeni bir varlık değil, önceki bilgimizin, aranılan şeyin şu ya da bu biçimde meselede verilmiş olan şeylerin özüne ortak olduğunu gösterecek şekilde genişleme söz konusu olduğunu düşünmektedir.[126] İşte bu da, Descartes'ın rasyonel bilgiyi Aristo'ya nazaran daha da geniş tuttuğunu; ona çoğalabilme imkânları tanıdığını ve nihayet düşünce formlarını biraz daha esnettiğini göstermektedir. Böyle olunca rasyonel bilginin imkân alanları daha da genişlemiş olmaktadır.

Unutmamak gerekir ki, Descartes'ın akıl formları, "bilinmeyen"leri bilmemizi sağlasa da, bu, onların tecrübi olduklarını göstermez. Bu fikirler (formlar) objeyi bilmek için kategoriler yoluyla düşünmek zorunda olduğumuz şeyler-

126 Bkz., Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 60 vd.

dir. Burada, sözü edilen fikirlerin objelerinin yalnız teorik bilgisini değil, onların objeye sahip olup olmadıklarına da bakmak zorundayız.[127]

Akli kategorilerle biz bilinmeyen şeyleri öğrenir ve biliriz. Aklın bilgi edinmesinde kullandığımız en açık alan, matematiktir ve matematik doğrular, şüphe götürmezler. Çünkü rasyonalist yaklaşıma göre, matematik gibi salt akli bir alanda, sanı ve yanılma gibi psikolojik durumlar da yoktur. Sadece belli aksiyomlardan zorunlu gerçeklerden hareketle belli bir akıl yürütme ile belli sonuçlara varma söz konusudur. Bu bakımdan rasyonalistlerin kullandığı yöntem, geometrideki aksiyomatik yöntemdir, denilebilir.[128]

Bu yöntemin sistemli bir şekilde rasyonel bilgiye uygulandığına Descartes'ın matematik metodunda rastlıyoruz. Daha önce de söylediğimiz gibi, Descartes'a göre matematik metot, zihnin iki işlemi olan içgörüş (anlayış) ve çıkarım (dedüksiyon) yoluyla gerçek bilginin kazanıldığı bir yöntemdir.[129]

İçgörüş, ne duyuların değişen verileri ne de konusunu düzensizce bir araya getiren muhayyilenin verdiği hükümlerdir; fakat doğru ve dikkatli işleyen bir zihnin kavradığı fikirdir. Descartes'a göre bu fikir, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe kalmayacak şekilde, açık ve seçiktir. Veyahutta aklın ışığından doğan ve daha basit olduğu için, dedüksiyondan daha emin olan, saf ve dikkatli bir zihnin elde ettiği emin, şüphe götürmez bir anlayıştır. Böylece herkes içgörüşle kendinin mevcut olduğunu düşündüğünü, bir üçgenin yalnız üç doğru ile sınırlanmış olduğunu, kürenin yalnız bir yüzeyle çevrili bulunduğunu ve diğer buna benzer şeyleri

127 Kant, *Critique of Practical Reason*, s. 141.
128 Bkz., İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 88.
129 T.Z.Lavine, *From Socrates to Sartre - The Philosophical Quest*, s. 93.

görebilir.[130] İçgörüş, geometrik aksiyomlarla benzer şekilde olan kendiliğinden apaçık prensipleri anlamaktır. Bu ifadeler, kendilerini akla ispat ettikleri için, apaçıktırlar. Onları anlamak, kesinlikle doğru olduklarını ve hiçbir rasyonel zihnin onlardan şüphe edemeyeceğini bilmektir.[131]

Dedüksiyon ise, birbirine zincirlenen anlayışlar (içgörüş) serisidir.[132] Bütün geometri, kendi apaçık aksiyom ve postulatlarından hareketle çıkarsanan tam bir akıl yürütme düzeninde olduğu gibi, mantıki bir akıl yürütme ya da açık seçik önermelerden (propositions) çıkarım yapmaktır.[133]

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ister Aristo'nun eşyanın bünyesine tamı tamına uygun on kategorisi olsun, isterse Descartes'ın içgörüş ve dedüksiyonu olsun, her ikisi de, aklın temel ilkelerinin apaçıklığını ve ilk kavranan prensipler olduğunu göstermektedir. İşte aklın böyle ilkelere sahip bulunması, rasyonalist yaklaşımın deneyden önceki bilgiler ve deneyden sonraki bilgiler olmak üzere iki bilgi türü kabul etmelerine yol açmıştır. İlkine a priori; ikincisine de a posteriori denilmiştir. Şimdi biz bunların neler olduklarını irdelemeye çalışalım.

A Priori, A Posteriori ve Zihin Durumları

Önsel (a priori) ile sonsal (a posteriori) arasındaki ayırım, bilgilerimizin bir bölümünü deneyden önce bildiğimiz, bir bölümünü de deneyden kazandığımız kabulüne dayanan epistemolojik bir ayırımdır. Bu terimler günümüzde Kant'ın

130 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, M. Karasan'ın önsözü (Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, VII. Kural'dan naklen), s. 15.
131 T.Z. Lavine, *From Socrates to Sartre*, s. 94.
132 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 17.
133 T.Z. Lavine, age. s. 95.

tanımına uygun olarak kullanılmaktadır. Kant'a göre duyuya bağlı verilerde de anlık (zihin) işe karıştığından, duyu deneylerinin doğruları ile usun doğruları arasında Leibniz'ın kabul ettiği biçimde bir karışıklık yoktur. Bu yüzden aradaki ayırım, birinin deneyden türetilmiş (empirical), ötekinin de deneyden türetilmemiş (non-empirical) olmasından kaynaklanmaktadır. Kant bu iki önermeyi zorunlu (necessary) ve olumsal (contingent) olarak da ayırır.[134]

A priori bilgi zihnin tüm bilgisini ifade etmez. Zihnin bundan başka çeşitli durumları vardır. A priori tahminler (assumption) ile a priori bilgi arasında herhangi bir karışıklık yoktur. Filozoflar a priori tahminlere, yani a priori doğru olabilen ifadelere gereği gibi ilgi duymazlar.[135]

A priori olarak doğru olduğunu bilebildiğimiz sentetik önermeler varsa, bunları acaba nasıl bilmekteyiz?

Bir şeyi bilmek ne demektir? Bilme'yi hayret etme, düşünme, inanma (veya sanma-believing) isteme (wishing) ve benzerleriyle karşılaştıralım. Tüm bunlar zihin durumlarıdır. İlk bakışta bilmenin de bir zihin durumu olduğu sanılabilir. Bilme, belli bir zihin durumunda olma ya da X'e doğru bir tavır almak gibidir. P önermesinin doğru olup olmadığını araştırdığın zaman bir zihni durumu tecrübe ediyorsun demektir. P'nin doğru olduğunu sandığın (believe) zaman bir başka durumu tecrübe ediyorsundur. P'nin doğru olup olmadığından şüphe ediyorsan, yine burada farklı bir durumu deneyliyorsundur. P'nin doğru olduğunu "bildiğin" zaman, bu da başka bir zihni durumdur. Bunların her biri arasında farklar vardır.[136]

134 Bkz., Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 1- 6, V. Hacıkadiroglu, *Bilgi Felsefesi*, s. 180.

135 Bkz., John Hospers, *An Introduction*, s. 145.

136 Bkz., John Hospers, *An Introduction*, s. 145.

Bir şeyin doğru olduğunu "bildiğimiz" zaman, onun doğru olduğunu sanırız da. Gerçekten bilmeyi sağlayan zihin durumu belki de, güçlü sanıdaki (strong belief) durumla aynıdır. Peki, o halde aralarındaki fark nedir? Fark şudur: P'nin doğru olduğunu "sanmak" deyince belli bir zihin durumuna ya da "sanmak"ta olduğumuz önermeye yönelik bir tavra sahip oluyoruzdur. Fakat P'nin doğru olduğunu bildiğimiz zaman, artı bir şart daha lazımdır: P gerçekten doğru olmalıdır. P'yi biliyoruz, dediğimiz zaman, biz sadece P'ye müteveccih belli bir yolu hissediyoruz ya da, örneğin P'ye inanıyoruz demek istemiyoruz. Aynı zamanda P'nin doğru olduğunu da söylüyoruz. Burada P'yi bilmenin iki karakteristik özelliği vardır: "bilmek ve sanmak". İlki, P doğru olduğunda; ikincisi, P'nin doğru olduğunu sandığımız veya inandığımızda, biz P'yi biliyoruz demektir.[137] O halde bir şeyi a priori olarak bilmek, zihin durumlarının en rasyonel aksiyonudur. Buna kısaca, düşünce diyebiliriz. Zira rasyonalist tavırda bilgi ile düşünce aynıdır.

Matematik aksiyomlar, rasyonalistlere göre, zihni durumlardır. İnşai (yapı) değil, intikali (araç) kategorilerdir. Sezgi bu bakımdan, matematik metottan farksızdır. Dahası Descartes, dedüksiyon ile sezgiyi özdeş saymaktadır: "Dedüksiyon birbirine zincirlenen sezgiler serisidir. Dedüksiyonla sezgi arasındaki fark, mantıksal değil psikolojiktir. Biri bir bakışta görür, diğeri uzun ve devamlı bir hareketle görür; fakat her ikisi de görür ve netice olarak dedüksiyon, temelde, sezgidir."[138]

Şu halde rasyonel yaklaşımda "bilme" ile "dedüksiyon"u; "sanma" ile sezgiyi hemen aynı şeyler olarak kabul edebili-

137 John Hospers, age. s. 145-146.
138 Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 17.

riz. Ancak, özellikle Descartes dikkate alındığında, bu gruplamanın rölatif olduğunu görmek güç değildir. Diğer yandan Kant, bu ayrımın rölatif bir ayrım olmadığına kanidir.

Öyleyse, acaba, dedüksiyon –bilme ve sezme– sanma dörtgeni içinde faaliyet gösteren zihin durumları rasyonel bilgiye ilişkin yargıları nasıl oluşturmaktadır?

Rasyonel Yargılar ve Rasyonel Bilginin Ortaya Çıkışı

A priori bilginin sırf akıldan, a posteriori bilginin de deneyden çıkarıldığını görmüştük. Buna ilaveten, a priori bilgiyi veren düşüncenin, en yetkin zihin durumu olduğunu ifade etmiştik.

Rasyonalist yaklaşımda, esasen her bilgi zaman bakımından deneyle başlamaktadır. Ancak yine de bütün bilgilerimizin deneyden çıktığını söylememiz zordur. Aklın deneyden almadığı ve doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgiler vardır. İşte bu türlü bilgilere Kant a priori (önsel) bilgiler der ve bunları a posteriori (sonsal) olan, yani kaynakları deneyde bulunan empirik bilgilerden ayırır.[139]

"Ateş yakıcıdır."

"Şeker tatlıdır."

"Taş serttir." vs.

Bu yargılar, a posteriori yargılardır. Çünkü deneyden çıkarılmışlardır. Şimdi, "yakıcı"lığı bilmem için, daha önce bu tecrübeyi yaşamış olmam gerekir. Kalan son iki önerme için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Ama "birlik" gibi, "nedensellik", gibi kavramları, bir nesneyi gördüğümüz gibi göremeyiz. Bir ateş görüyorum ve sıcaklığın yayıldığını duyuyorum, "bu ateş bu sıcaklığın nedenidir," diyorum;

139 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 30.

böylece ateşle ısı arasında bir bağlantı kuruyorum, ama bu zorunlu bağlantıyı görüyor muyum? Burada ben deneye bir şey katıyorum. Oysa Kant, her türlü deneyden bağımsız olan bilgilere a priori bilgiler der; a priori bilgilerden empirik olanla hiç karışmamış olanlarına da salt bilgi adını verir.

"Her değişmenin bir nedeni vardır."

Bu önerme ya da yargı, a priori bir bilgiyi ifade eder. Ama salt değildir, çünkü değişme ancak deneyden çıkarılabilen bir kavramdır.[140]

Salt bilgiyi empirik bir bilgiden ayırabilmenin temel ölçütleri, Kant'a göre zorunluluk ve tümelliktir. Bir önerme zorunlu olarak düşünülüyorsa o önerme a prioridir. Deneyin gösterdiği şey ise, zorunlu olamaz. Öyleyse, zorunluluğun olduğu yerde a priorilik vardır. Deney, yargılarına hiçbir zaman kesin bir tümellik de veremez, onun için şöyle denir: Şimdiye dek görüp bildiklerimize göre şu ya da bu kurallardan bir ayrılma olmamıştır. Demek ki, bir yargı, kesin bir tümellikle düşünülüyorsa, hiçbir olağandışıya yer verilmiyorsa, bu yargı deneyden türetilmiş olmayıp, salt a priori geçerliliktedir. Öyleyse zorunluluk ve tümellik a priori bir bilginin güvenilir belirtileridir.[141]

Şimdi, a priori ve a posteriori bilgilere bağlı olarak ortaya çıkan yargıların neler olduğuna bakalım.

Yargılar, analitik ve sentetik olmak üzere iki çeşittir. Analitik yargılar, yeni hiçbir şey ilave etmeksizin bir fikri analiz etmekten başka bir şey yapmazlar. Örnek: cisimler yer kaplar. "Yer kaplar" yüklemi, konuya, kendisinde zaten daha önce bulunmayan hiçbir şey ilave etmez; bu yargı bana hiçbir

140 Age. AY.
141 Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, s. 30

şey bildirmez, hiçbir surette bilgimi çoğaltmaz.[142] Bu çözümleyici yargılar kavramlarımızın aydınlatılmasından başka bir şey değildirler. Bunlar, a priori yargılar olup deneye dayanmazlar. Yeni bilgilere ise, çözümleme ile varılamaz. Çünkü çözümleme konuya yeni bir şey katmaz. Yeni bilgiler ancak, deneye dayanan bireşimsel (a posteriori) yargılarla elde edilebilir.[143]

Sentetik (bireşimsel) yargılar ise, analitik (çözümleyici) yargıların zıttıdır. Örneğin: "Dünya bir gezegendir," dersem sentetik bir yargı ifade etmiş olurum, yani, "dünya" fikrine yeni bir nitelik eklerim; gezegen fikri dünya fikrine o kadar az bağlıdır ki, binlerce yıl insan bunları birbirine bağlamamıştır. Şu halde sentetik yargı bilgimi çoğaltır, genişletir, fazlalaştırır ve yalnız o, bir bilgi oluşturur; oysa analitik (çözümleyici) yargı için durum böyle değildir.[144]

Öyleyse, elimizde analitik (a priori) ve sentetik (a posteriori) olmak üzere iki çeşit yargı bulunmaktadır.

Şimdi ilkinden başlayalım: "Cisimler yer kaplar," önermesinde "cisimler" ile "yer kaplama" arasında a priori bir bağ; zorunlu bir ilişki bulunduğunu nereden çıkarıyoruz? Bu analitik önermede, çözümleme, çözümleyen ve çözümlenen tek ve aynı şeyde bir araya gelmektedir. Yani, akılda. Buna göre akıl, "cisim" ve "yer kaplama" kavramlarını kendisi yaratıyor. Sonra, onları yine kendisi çözümlüyor ve ortaya çıkan çözümleme işlemi de yine akla özgü oluyor. Burada akıl, dış dünyadan kopuk vaziyette adeta kendi kendisini çözümlüyor ve sonuçta, hiçbir bilgi elde edilemeden, yargı sona eriyor. Sonra tekrar geriye dönülüp a posteriori bilgilerin kaynağı da bu ilk ilkelere bağlanıyor.

142 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 305.
143 Bedia Akarsu, age. s.31
144 Alfred Weber, age. AY.

Şimdi acaba akıl, nasıl oluyor da bu yargıları hiçbir şeye dayanmadan bizzat kendisi yaratıyor? Eğer bunlar sırf akli iseler, akıl, "cisim" "yer" "kaplama" gibi kavramları nasıl kendisine mal edebilir?

Bu, rasyonel yargıların karşı karşıya olduğu birinci problemdir. Sentetik yargılara gelelim.

Her sentetik yargı, zorunlu olarak bilimsel bir bilgi oluşturmaz. Bir yargının bilimsel anlamda bir bilgi oluşturması için –ki burada söz konusu olan yalnız budur– onun bütün hallerde doğru olması, yüklemle konu arasında kurduğu bağlılığın rastlantısal değil, zorunlu olması gerekir. "Hava sıcaktır": Kuşkusuz bu sentetik bir hükümdür, ama içeriği tamamıyla gelip geçici ve mümkündür, çünkü yarın hava soğuk olabilir; şu halde burada bilimsel bir önerme söz konusu değildir. Aksine, "sıcaklık genişletir," derseniz yarın ve bin yıl sonra da bugün olduğu kadar doğru bir olgu, zorunlu bir önerme ve tam anlamıyla bir bilgi ifade etmiş olursunuz.[145]

Fakat bu önermenin zorunlu, evrensel, bütün hallerde doğru olduğunu söylemeye hakkımız var mıdır? Deney bana bütün halleri gösteriyor mu ve bizim gözlemimiz dışında, sıcaklığın her zaman genişlettiği cisimleri genişletmemesinin mümkün olduğu haller yok mudur?

O halde rasyonel yargıların yüzyüze kaldığı ikinci problem de, işte bu sentetik yargıların da zorunluluk iddiasında bulunmasıdır. Kant bilgiyi, "sentetik a priori bir yargı" diye tanımlarken bunu kastetmektedir.

Öyleyse, rasyonel yargılarımızın dayandığı analitik ve sentetik önermelerin değeri problemi karşımıza çıkmaktadır: Acaba, "cisimler yer kaplar" önermesinin doğru olduğunu;

145 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 305-306.

aklın zorunlu ve tümel ilkelerine dayanarak, öne sürme hakkımız var mıdır? Diğer taraftan, "Hava sıcaktır", "Taş serttir" önermelerinin doğru olduğunu; bize kazandırdığı yeni bilgilerin gerçekten rasyonel olduğunu ileri sürebilir miyiz?

Rasyonel Bilginin Değeri

Bilgi fenomenine rasyonalist yaklaşıma göre, aklın dünyası, şeylerin ve hadiselerin dünyasını idare etmekte; hatta düşünce prensipleri ile bunlara biçim ve yön vermektedir.[146] Akıl prensipleri ile fizik evren arasındaki uyuşma (correspondance) ne kadar güçlendirilirse, rasyonel bilgimizi doğrulama imkânımız da o denli güçlenip artmaktadır. Salt düşünce ilkeleri bize eşyanın bilgisini verir. Doğruluk ve kesinlik, bu kategorilerin eşyaya tatbiki esnasında elde edilen sonuca göre ortaya çıkmaktadır. Şeyler, düşüncenin objesidirler; yoksa duyu ve tecrübenin objesi değildirler. Rasyonalistlere göre, eğer şeyleri bilmek için düşünceden değil de, başka bir zihin durumundan yola çıkarsak, "akli bilgi"ye ve bunun doğruluğuna ulaşamayız. Sanı ve içgörüşün, bu bilgide birer zihin durumu olarak rolleri vardır. Ancak bunlar, düşünme ilkelerinin yörüngesine girmediği müddetçe, rasyonel bilgiden söz edemeyiz. Tanrı, ruh, ölümsüzlük gibi şeyleri "düşünebiliriz". Ama bunlardan düşünme formlarına ilişkin kavramlar edinemeyiz. Kant, Descartes'ın manevi kavramlar adını verdiği bu varlıkların, ahlak kanununu duyan pratik akılla oluşturulabileceğini söyleyerek onları numen evrenine ait varlıklar olarak görse de, onun bu ayrımı bile, salt akıl ilkelerinin ekseni dışında değildir.

146 Bkz., Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 51.

Kısaca söylemek gerekirse, doğrulama, ancak dış dünyanın akli kategorilerle uyum göstermesiyle ortaya çıkar. Bu uyum bize rasyonel bilginin kesinliğini de verir. Ancak unutmamak gerekir ki, rasyonalist tavır empirik içerikten kendini tamamen soyutlamış değildir. İyi ama nesnel şeylerin zihin kategorileri ile uyuşup uyuşmadığı tartışılırken, manevi varlıklar söz konusu olduğunda bu bağı nasıl kurabilecek ve değerlendirebileceğiz?

Manevi varlıkların, pratik akılla ahlak yasasının bir öğesi olarak sezilmesi, tartışmaya açık bir konudur. Düşünceye konu olan fenomenler dünyası, ince eleyip sık dokuyan akli kategorilerle işlenip bilgi haline getirilirken, numen evreninin sırf bir duygulanıma dayanılarak pratik bir surette bilinmeye (ya da sezilmeye) çalışılması bizce, üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır.

Manevi varlıkları, salt ahlaki bilginin konusu yapabilir miyiz? Ya da, fizik evrende sıkça karşılaştığımız, yaşadığımız salt sıradan intikali yöneliş ve sezişlerle metafizik varlıkların bilgisini elde edebilir miyiz?[147] Her şeyden önce moral bilginin varlığından söz edebilir miyiz?

Ahlaki bilgi en azından problematiktir. Hatta moral bilginin olup olmadığına dair bir uzlaşma yoktur. Bazı ahlak filozoflarının, moral bilgi olarak böyle bir şeyin varolduğu kanaatine sahip olmalarına rağmen en azından pek çoğu, bunun olmadığı görüşündedirler. Sonuncu filozoflar, ahlak dilinin, doğruları ifade etmeyen biricik rolü oynadıklarını iddia ederler. Moral dilin, duyguları; iyi ya da iyi olmayanı veya inançtan uzak diğer davranışlar ifade ettiği tartışılmak-

147 Soruda geçen sezgi kavramı, tasavvufi sezgiye değil, basit önsezilere işaret etmektedir. Burada özellikle, Kant'ın tanımladığı pratik aklın ahlak bilgisi kastedilmektedir.

tadır. Bu filozoflara göre moral bilgi, epistemolojik bir problem değildir.[148]

Varsayalım; objektif olmayan görüşleri bir kenara atsak ve ahlaki bilgi gibi bir şeyin olmadığını düşünsek, o zaman o bilgiyi nasıl elde edeceğimizi açıklayabilir miyiz? Ya da böyle bir bilginin olup olmadığına ilişkin süregiden bir tartışmayı göz göre göre yok mu sayacağız? Şayet ahlak bilgisi gerçekten yok ise, bu tartışma niçin yapılmaktadır?

Olası bir görüş, a priori sezgicilikle benzeşir. Ahlaki (ethical) sezgiciliğe göre biz, bazı ahlaki gerçekleri apaçık kılan bir ahlaki sezgi melekesine sahibiz. Diğer ahlaki gerçekler, bu apaçıklık ilkesinin temelleri üzerinde savunulabilir. Yalnız, ahlak sezgisine ait psikolojik bir yeteneğe sahip olduğumuz konusunda genel uyuşum yoktur. Moral bilginin psikolojik temelleri düzensiz ve karışıktır. Etik akıl yürütmeyi saran psikolojik gerçekleri iyi bir şekilde anlamadan ahlaki bilgiyi felsefe teorilerine oturtmak zordur.[149]

Etik akıl yürütmeleri üzerinde durmuş olan Kant'ın, bu bağlamda pratik aklın bilgisinin ne olduğunu söylemediği ve bunu "düşünce ötesine uzanmak"la eş tuttuğunu ama müphem bıraktığını daha önce dile getirmiştik. Kant'a göre, moral bilgi, rasyonel ilkelerle düşünülmediği için pratik aklın bir ürünüdür. Bizce Kant, ahlak bilgisinin epistemolojik temellerini yeterince kuramamıştır. Bu sebeple, Kant'a bakılırsa, moral bilgiyi ne rasyonel ne empirik ve ne de sezgisel temele dayandırmak güç görünmektedir.

Rasyonalist açıdan irdelenmesi sonucu benzer problemin genel anlamdaki sezgi bilgisinde bulunup bulunmadığını tartışmadan önce rasyonel bilginin değeri sorununa

148 Bkz., John L. Pollock, *Contemporary of Knowledge*, s. 13.
149 John L. Pollock, age. AY.

daha detaylı olarak değinmenin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Değerlendirmemizi önce akıl ve akli ilkeleri gözden geçirerek daha geniş zemine yaymak suretiyle devam ettirelim.

Akıl, idrake hazır kuvvet ve takattir. Kendisini besleyen ve geliştiren duyum ve diğer şeylerin yardımına muhtaçtır. Akıl kendi başına bir şey vermez. Akıl, rasyonalistlerin sandığı gibi tek başına bilgi edinemez. Ancak deney ve tecrübenin gölgesi altında üretken olabilir. Rasyonalist yaklaşım, akıl dışında deney, duyu ve sezgiye önem vermeyerek tek yanlılık ve sübjektifliğe düşmektedir. Oysa insan aklı madde ile karışık, bir anlamda ona yapışıktır. Dolayısıyla maddeden etkilenir. Bu etkilenme, aklın tümüyle, fiili değil, kuvve halinde bulunan şey olduğuna delildir. Hem akıl, tecrübe ve deneyle gelişir ve bu yolla bilgileri genişler. Bu demektir ki akıl, bilgi ve tecrübesi arttıkça, azalan kuvve halindeki bir parçadır.[150]

Akıl, devamlı değişen ve gelişen bir kuvvedir. Fiili duruma geçtiğinde madde ile ilişki kurar. Descartes'ın deyimiyle "karma mefhumlar" oluşturmaya başlar. Böyle olunca, akla ait prensiplerin de her zaman değişmez ve sabit olduğunu söylemek güçtür. Bu noktayı daha yakından görmeye çalışalım.

Bir önerme bazen hem doğru hem yanlıştır. Bir zaman doğrudur, başka bir zaman yanlıştır.

Örneğin, Ankara'nın nüfusu bugün üç buçuk milyonun üstündedir. Ama elli yıl önceki duruma göre, bu önerme yanlıştır.

Ancak itiraf etmek gerekirse, bu önerme eksiktir. Ankara'nın nüfusu ne zaman kaç milyondur, önermede

150 Bkz., F. Bedir Avn, *Nazariyyetü'l-Marife Inde İbn Sina*, s. 92, 345.

bu söylenmemektedir. Ayrıca, mantık prensiplerine dayanılarak örnek verilen bu önerme, salt akli kategorilerden olamaz. Çünkü "nüfusun şu veya bu zamanda şu kadar olduğu"nu bilmek, önce istatistiksel bir tecrübeye ihtiyacı doğurur. Başka bir deyişle, önerme empirik içerikten uzak değildir.[151]

Aynı önerme aynı zamanda doğru ve yanlış olabilir. Mesela, sana göre doğru, bana göre yanlıştır. "Başım ağrıyor" önermesi, bence doğru ama sence yanlış olabilir.

Bu önerme, anlamın eksik spesifize edilmesi sebebiyle, bu durumdadır. Hem Ahmet hem de Mehmet "eve gidiyorum," diyebilirler. Şimdi bu önermede birbirinden farklı iki durum vardır. İlki, "Ahmet Mehmet'in evine gidiyor"; ikincisi, "Mehmet Ahmet'in evine gidiyor". Eğer Ahmet şiddetli bir baş ağrısı çekiyorsa, Mehmet çekmemiştir. Bunun anlamı, "Ahmet 1955'te şiddetli bir baş ağrısı çekti." ya da "Mehmet 1955'te şiddetli bir bağ ağrısı çekmedi." tarzındadır.

Birincisi Ahmet, ikincisi Mehmet için doğrudur. Diğer taraftan her ikisi de doğrudur. Çünkü bunlar başka başka kişilerdir. En azından, "üçüncü şıkkın olmayışı" prensibi tartışmalıdır. Bu prensip ya P ya da non-P dir. Kaptaki su sıcak olmayabilir ama bu, onun soğuk olduğu anlamına gelmez; ılık da olabilir.

Aslına bakılırsa bu eleştiri gözden geçirilmelidir. Önermede, P ya da q denmemekte; hem P hem de non-P denmektedir. Yani su hem sıcaktır veya soğuktur demek yerine su, hem sıcak hem de non-sıcak demektedir.[152]

O, evdedir ya da evde değildir, denemez. Onun yarısı evde yarısı dışarda, denemez mi?

151 Bkz. John Hospers, *An Introduction*, s. 125.
152 Bkz. John Hospers, *An Introduction*, s. 126-128.

Burada her şeyden önce, "odada olmak" ifadesini incelemek gerekir.

Demek ki, mantık prensipleri ya da akıl ilkeleri, sabit ve değişmez önermeler üretmemektedir. Yani akıl, birtakım rasyonel kategoriler belirleyerek tek başına bilgi elde edememektedir. İşe, empirik muhteva başta olmak üzere, çok çeşitli şartlar karışmaktadır.

Salt aklın, bazı hususlarda şe'ni dünyanın mahiyeti hakkında hükümler verebildiği ve hiç değilse, matematiğin, içinde yaşadığımız evrene hâkim olduğu, tartışmalı bir meseledir. Russell'a göre eskiden böyle düşünülüyordu. Oysa bugün salt matematiğin şe'ni varlığa ait problemleri çözmeye gücünün yetmediğini biliyoruz: Gerçi, aklın dünyası olguların dünyasını bir dereceye kadar idare ediyor, fakat hiçbir vakit hadise yaratıcısı değildir. Hele, metafizik evrene ait hiçbir varlığı prensipleri ile yaratması mümkün değildir. Fakat soyut muhayyilenin bu gibi sınırlamalardan kurtulması gerekir. Bu sebeple, karşılıklı bir serbesti kabul etmek lazımdır; akıl kendisini, hadiselerin dünyasına tam olarak kabul ettiremez. Fakat hadiseler de, aklımızın herhangi bir konusu ile –güzellik aşkının düşünmeye değer gördüğü herhangi bir konu ile– uğraşması noktasındaki seçkinliğini sınırlayamaz. Başka yerlerde olduğu gibi burada da biz, kendi fikirlerimizi, dünyada bulduğumuz parçalarla inşa ediyoruz; o şekilde ki en sonra, bunların bir yaratma mı, yoksa bir keşif mi oldukları problemiyle karşı karşıya geliyoruz.[153]

Akıl, fizik varlığa kendisini tam anlamıyla kabul ettiremediğine göre onun metafizik varlıkları bağlaması, daha da güçleşir. Yine de rasyonel sezginin manevi varlıklara dair

153 Bkz., Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 51-52

ahlaki bilgiyi verebileceğini düşünebiliriz. Ancak deruni tecrübenin ürünü olan sezgi ile kıyaslanınca, bu sezginin de akli formların etkisinden uzak kalamadığı gerçeğini de gözden kaçırmamamız gerekir.

Acaba, Tanrı'nın varlığını matematik olarak ispatlayıp bilmek mümkün olabilir mi? Matematik sezgi (veya içgörüş), en yetkin bilgiye ulaştırabilecek kadar salt rasyonellikten öteye uzanacak kuvvette midir?

Etienne Gilson'a göre, bunun için gayret sarf etmek boşunadır. Zira biz, Tanrı'nın varlığı ile ilgili matematik bir ispata sahip olsaydık; bir başka delil aramamıza gerek kalmazdı. Matematik mükemmel bir biçimde düzenlenmiş bir dildir. Çünkü onların objeleri nesneler değil; matematikçi tarafından meydana getirilmiş birtakım işaretlerdir. Bir anlamda Aristo'nun tanrısı gibi matematikçinin zihni, bizzat kendisini düşünen bir düşüncedir. Matematik esasen ontolojik olmayan bir mahiyettedir. Ve yine matematik, ontolojiyi parantez içine alır. Matematiğin ifade tarzı ve gözenekleri ne kadar dar olursa olsun, metafizik sıvıyı geçirecek kadar sağlam bir ağ gibidir.[154]

Akıl, hadiseler dünyasını bile bir dereceye kadar idare edebiliyorsa, hadiselerin ötesindeki dünyayı belirlemesi ve ona kendisini kabul ettirmesini düşünmek zor görünmektedir. Salt akıl, bu hüviyetiyle, ancak soyutlayıp sembolleştirebildiği maddi şeylerin belli bir bölüğüne ilişkin bilginin elde edilmesini sağlayabilmektedir. Daima yetkinliğe doğru yükselmesi gereken kognitif sürecin tüm basamaklarında aynı kimliğiyle faaliyette bulunması imkânsız görünmektedir. Rasyonel bilgiyi o kazanır. Ama mutlak bilgi söz konusu

154 Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, s. 95.

olduğunda, bunu devşirebilecek kaynak, bu salt akıl olamaz. İşte Kant, "akılla metafizik kurulamaz" görüşünü savunarak, bu probleme işaret etmektedir.

Kant'a daha yakından baktığımızda, salt akıl, sadece fenomenler (görünüş) evreninde bilgi üretebilmektedir. Numen (kendinde şeyler) evreninde salt akılla bilgi elde etmek imkânsızdır. Kant'ın duyu ve anlama arasındaki karşıtlıkla açık surette bağlantılı olan "görünüşler" (fenomenler) ile "kendinde şeyler" (numen) arasında yaptığı ayırım, aynı zamanda kavramların mantıksal sınıflamasıyla ilişkilidir. Objelerin numen-fenomen; dünyanın duyular dünyası anlama dünyası şeklinde böyle ikiye ayrılması, mantıksal bir çelişkiden çok transandantal (aşkın) bir karşıtlık ifade etmektedir.[155]

Kant idealizmi, objeyi (empirik realiteyi) tek süjenin herhangi bir yeteneğinin ürün olarak değil, süje ve objeyi birden içine alan bir sferin ürünü olarak görür. Bu sfer de bir süjedir. Fakat bu, artık tek, empirik bir süje değil transandantal bir süjedir. Yani hepimizin süjeleri için ortak olan bir varlık-sferidir.[156] Kant'a göre empirik obje, görünen ve bizce bilinen fenomen; bilinmeyen, belki de bilinemez olan şey de numendir. Kendi kendine bilinçlilik yoluyla, numen evrenine ait benlik hakkında bilgi sahibi olunamaz. Yani biz, gerçekten kendi tabiatında var olan şey olarak benliği bilemeyiz. Sadece fenomenal bir dünya ya da tecrübemizdeki başka bir şey olarak fenomenal benlik hakkında bilgi sahibi olabiliriz. Bununla beraber o, bildiğimiz dünyanın, gerçek olarak var olan dünya olmadığını fakat onun zihni bir yorumu (mental construction) veya kurgusu olduğunu savunur.[157]

155 Bkz., Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 53-54.
156 T. Mengüşoglu, *Felsefeye Giriş*, s. 53.
157 F.C. Happold, *Mysticism*, s. 30.

Şimdi, salt akıl fenomen alemine kendi prensiplerini dikte ettirmekte ve onu zihni bir yoruma tabi tutarak bilmeye çalışmaktadır. Metafizik evren de diyebileceğimiz numen evreni söz konusu olduğunda ise, durum daha fazla değişiklik arz etmektedir. Kant, bu "kendinde şeyler alemi"nin fenomen evrenini bilen salt akılla anlaşılamayacağını söylemektedir. Bu bir bakıma daha önce de söylediğimiz gibi, "salt akılla metafiziğin kurulamayacağını itiraf ve kabul etmek anlamına gelir. Hatta bu evren Kant'a göre, bizce hiç bilinmez. Kaldı ki fenomen evrenini bile akli formların yardımıyla değiştirerek bilmekteyiz. Bu bilgimiz eşyanın yorumlu bilgisidir.

Metafizik (numen) evreni göz önüne alınınca, salt akıl kendi prensiplerini işletememektedir. İşte bunun farkında olan Kant, söz konusu sferi rasyonalist tarzda bilemeyeceğimizi söylemektedir. Zira bilen ile bilinen arasında bir mahiyet farkı vardır. Bu, niteleyici bir farktır. Yani bunlar, birbiriyle örtüşebilecek anlara sahip değildir. Bir yerde salt aklın verilerinin daha ileri noktalara götürülerek yetkinleştiği mutlak bilgi; diğer tarafta ise, kognitif süreçte hayli genlerde kalmış ve buna rağmen hâlâ mutlak bilginin kendi sınırları içinde olup bittiğini düşünen salt akıl...

Öyleyse, salt akıl, ancak fizik evreni bir dereceye kadar kurabilmektedir. Ama tek başına metafizik evreni tasavvur etmesi, anlaması ve ona kendi ilkelerini götürmesi mümkün değildir. O halde mutlak bilgiyi nasıl elde edebileceğiz?

Salt akıl, mutlak bilgiye doğru yükselirken fiziki sınırlılıklarını aşacak ve bunu yapabilmek için de adeta kimlik değiştirecektir. Bunun için salt akıl, matematik içgörüşten daha manevi ve daha derinlemesine bir bilme gücüne yerini terk etmesi gerekir. Bu güce kısaca sezgi adını verebiliriz.

Acaba sezgi, akıl-kalp ortaklığı ile meydana gelen rasyonel bir içduyuş mu, yoksa içgüdüsel bir yöneliş midir? Bunun cevabını sezgici yaklaşımı incelerken aramaya çalışacağız.

Öyleyse, acaba sansualist, empirist ve en sonunda da rasyonalist yaklaşımlarda aramış olduğumuz mutlak bilgiyi, genel anlamdaki sezgici yaklaşımla elde edebilecek miyiz? Her bir yaklaşım tarzına sünger çekerek yetersizliklerini, sezgici tavırla daha net bir şekilde günışığına çıkarabilecek miyiz? Ya da sezgici yaklaşıma intikal ederken, her şeyi silbaştan yaparak mı davranacağız? Kısacası, mutlak bilgiyi sezgici tavırda bulabilecek miyiz?

Şimdi genel anlamda bu yaklaşımı ele alalım.

Bilgi Fenomenine Sezgici Yaklaşım

Genel Anlamda Sezgi

"Bu önermelerin doğru olduğunu seziyorum", "Başıma kötü şeylerin geleceğini seziyorum", "Var olduğumu seziyorum", "Ahmet'in benim hakkımda hiç de iyi düşünmediğini seziyorum", "Bu işte bir bit yeniği olduğunu seziyorum", vs., derken, acaba ne demek istiyorum? Bu sezgi dediğim şey, ne anlama geliyor? Bilimsel bilgiyi esas alanların çok dikkatli bir şekilde düzenledikleri "doğrulama" ilkesiyle köprü kuramadıkları uçurumları atlayabilen bu sezgi, nedir?[158]

Bilginin, "doğaya ve şeylere hâkim olma gücümüzü tahkim eden "hadise", tarzındaki anlamı yanında, bir başka anlamı daha vardır, diye ifade etmiştik. O da, "kendi içimizde daima ilerleme ve mükemmelleşme" şeklindedir. Sezgici yaklaşımı ilgilendiren de işte bu ikincisidir. Yani sezgi bilgisi, ikinci anlamda ifadesini ve yerini bulmaktadır. Şimdi,

158 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, s. 149.

"içimizde daima ilerleme ve mükemmelleşme" anlamındaki sezgiyi de ikiye ayırmamız gerekmektedir. İbn Sina'nın "uçan adam" örneğinde, insan hiçbir uzvuna dokunmadan kendi varlığını sezebiliyordu. İşte bu sezgiye, rasyonel sezgi diyebiliriz.

İkinci tür sezgi ise, içgüdü ile bir tutulan sezgidir. Burada hemen aklımıza ilk gelen isim, Henri Bergson'dur. Russell da bu konuda Bergson'a katılmaktadır.

Russell'a bakılırsa, sezgi ile içgüdü birbirinin aynıdır. O, bunların karşısına bilimsel metodu çıkarır: "Dünyayı kuramsal bir biçimde kavrama (comprehension) –ki bu, felsefenin konusunu oluşturur– hayvanların, vahşilerin ve hatta uygar insanlardan çoğunun gözünde, Russell'a göre, büyük bir pratik önemi yoktur. Ona göre, içgüdü ya da sezginin acele ve inceliksiz metodunun, orada kendi uygulamalarına elverişli bir alan bulabileceğine inanmak zordur. Sezgiyi en iyi kısımları bakımından yansıtan alan, hayvan veya insanımsı atalarımızın uzak nesillerini hatırlatan daha eski faaliyet tarzlarıdır."[159]

Acaba, sezgi gerçekten hayvani içgüdüden farksız mıdır? Sezgi, hayvani içgüdü ya da insanımsı eski yaratıkların faaliyetleri olduktan sonra bunların bilgi olarak tahkiki için, kanaatimce, ne bilimsel bir yönteme ne de felsefi bir metoda başvurmaya gerek kalır. İçgüdüsel verilerin gereği gibi değerlendirilebilmesi, her şeyden önce bunları, insani sezgiden ayırmakla mümkün olabilir. Dolayısıyla biz Russell'a bu konuda iştirak etmiyoruz. İnsani sezgiyi, insanı merkez alarak temellendirmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz.

159 Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 21.

Sezgi ne işitmeye ne tecrübeye ne de istinbata dayanır. Sezgi, akli bir basar olup konusunu doğrudan görür. Objesinin niteliğini aracı kılmaz. Ancak, şeyin görünüşünü değil kimliğini, neliğini görür. İçeriği, hataya yer vermeden, idrak eder.[160]

Bilinç ve sezgi, aynı işleyişten ibarettir. Bu işleyiş en çok ruhta bir izlenim olarak göz önünde tutuldukça kendisine sezgi adı verilebilir: Bu işleyiş kendi varlığından ruha haber verdikçe de, kendisine bilinç adı verilir.[161]

Acaba bu sezgi şuurunun obje alanı, durum ve özellikleri nedir?

Bergson'a bakılırsa, sezginin obje alanı, zaman içinde oluş halindeki realitedir.[162]

İyi ama, sezgi bilgisi nasıl elde edilmektedir? Bu realite nasıl kavranmaktadır?

Bergson'a göre bir akış olan bu hayat, zihin aracıyla yani bütünü parçalara bölme, zamanı anlara ayırma, akışı dondurmakla kısaca, mekânik sinematografik mekânizma ile realiteyi cansız kılmakla değil, fakat zamanın içine yerleşmek, dış bilinçten iç bilince geçmek ve bütünlüğü ile hayatın, mutlak enerjinin özgür bir merkezi olmak sıfatıyla ölümsüz realiteye yükselip onunla temasa gelmekle bilinebilir. Bu temas, canlı realiteyi doğrudan kavramadır. İnsanın sezgi yoluyla canlı realiteyi kavramasını sağlayan şey de, doğuştan sahip olduğu yaratıcı kuvvettir.[163]

Doğrudan kavrayış üç merhalede gerçekleşmektedir. Bu sebeple Bergson, insanda içgüdü, zekâ ve sezgi yetilerinden

160 Nazmi Luka, *el-Hakika*, s. 118.
161 E.B. Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, s. 42.
162 Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 26.
163 Cavit Sunar, age. s. 27

bahsetmektedir. Gerçekte sezgi, zekâ ile törpülenen içgüdünün ürünüdür.

İçgüdü, ona göre, gerçeğe girmenin şartıdır. Ancak sınırlı olup ruhsal olmadığı için kendi üzerinde düşünmez. Dolayısıyla kendini aşıp gerçeğin bilgisini veremez.

Zekâ içgüdüden daha ileri bir aşamadır. Ancak o, bize mutlak bilgiyi veremez. Sadece bilimsel bilgiyi verir. Zekâ varlığı bilmek için onun içeriğini değiştirir.

Bergson, her ikisine de ihtiyaç bulunduğuna inanır. Ancak, ona göre mutlak bilgi, hayal gücümüzü kullanarak kendimizi o şeyle özdeşleştirmemizden ibarettir.[164]

Sezgi içgüdüyle zekânın bir sentezidir. Gerçeği dolaysız kavramada içgüdüden ayrılır. Zekâ ile içgüdüyü tutkulardan kurtarır. Bergson'a göre sezgi, kendi bilincine varmış içgüdüdür.[165]

Sezginin karakteristiği, onun aynı zamanda felsefe ile olan yakın ilişkisini ifade eder.

Tüm dinlerin temelinde sezgisel tecrübelerin yer aldığını biliyoruz. Tecrübeler, teoloji konuları ile ilgili entelektüel meselelere, esnek kombinezonlar kazandırırlar. Öyle ki bir kimse, bunların entelektüel hiçbir özel açıklamaları olmadığını, ancak bu tecrübelerin daha derin bir yere ait olduklarını ve zihnin (intellect) bulunduğu konumdan daha hayati ve pratik olduğunu söyleyebilir. Bundan dolayı, sezgisel tecrübeler aynı zamanda, entelektüel söylemlerle (arguments) ve eleştiricilikle yıkılmaz.[166]

---

164 Bkz., Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 10-72.

165 Bkz. İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, s. 111-118.

166 W.M. Pepperell Montague, *The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy*, s. 67.

Sezgisel bilinç, çeşitli mesajlarla genişlemiş olan bilinçaltı algı (subliminal) benliğinin kazanımlarıyla birleştirildiğinde, alışılmış bilincimizden daha güçlü ve daha büyük bir hayat alanımız bulunduğunu fark ederiz. Yaşamak için destek aldığımız izlenimler (impressions), tahrikler (impulsions), duygular (emotions) ve heyecanlar, duyu-ötesi bir dünyanın muhkem sigortalarını meydana getirirler. Felsefe ve teoloji, bu tecrübi hayatın kavramsal yorumlarını verirler. Bu, sezginin felsefe ile olan yakın ilişkisinin birinci boyutudur. Bilinmeyen bilinçaltı algı alanının en uç boyutuna Transandantal İdealizm ya da Mutlak Zihin (Absolute Mind) denilebilir. Bu da, felsefi bilgi ile sezgi bilgisinin yakın ilişkisini gösteren ya da sezginin felsefenin uğraştığı alanlar dışına çıkarılamayacak bir bilgi türü olduğuna işaret eden ikinci boyuttur.[167]

Sezgi, hiçbir bağımlılığı olmadan bir şeyi doğrudan doğruya idrak etmektir. Konusu niteliktir. Düşünce prensip ve özelliklerini taşımaz. Varlıkla salt varlık olarak değil, bir uygunluk ve karşılıklılık ilkesi içinde birleşir. İşte bütün bu noktalarda, sezgi ussal çıkarımdan ayrılır. Gerçek olan şudur ki bizzat ussal çıkarım, sezgiyi gerekli kılar. Tasavvur'dan ussal çıkarımın ortaya çıkması, çeşitli şartlara bağlıdır. Ussal çıkarımın üstünlük sağladığı fikirler, tasavvurda, ussal çıkarımdan önce vardırlar. Yani akılda bulunurlar. İlk gerçek, akılda, ussal çıkarımdan önce gelir. Bu ilk gerçeğin (Hakk) bilinmesi, sezginin ta kendisidir. Bu yolla Hakk'ı, başkasının varlığıyla değil, bizzat kendi varlığında idrak ederiz.[168]

Sezgi bilgisinin değeri nedir? Bunun doğru olduğunu nereden biliyoruz?

---

167 Bkz.. W.M. *Pepperell Montague*, age. s. 68.
168 Nazmi Luka, *el-Hakika*. s. 119.

Bu çok ciddi bir zorluktur. P'nin sezgisel olarak doğru olduğunu söyleyen birine karşı diğeri, yine sezgisel olarak bunun yanlış olduğunu söylerse, hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu nasıl bileceğiz?

Varsayalım ki biri doğru, diğeri yanlış. Bunun böyle olduğunu nasıl bileceğiz? Olumsal (Contingent) önermeler söz konusu olduğunda, bunların doğru olup olmadıklarını bilmek için empirik kanıta devamlı ihtiyaç duyarız. Burada sezgi ile biliriz. Örneğin, şeylerin tabiatında renk ile uzam (extention), ses ile perde vs. arasında zorunlu bir bağ vardır. Bu bağ, sezgi ile bilinir.[169]

Russell, özellikle Bergson'a yönelik olarak sezginin değerini tartışır. Sezginin, Bergson'un iddia ettiği kadar yanılmaz olup olmadığını araştırmakla işe başlar.

Russell'a göre, sezginin yanılmazlığına delil olarak gösterilen "kendini bilme" hadisesi, çok seyrektir ve güç bir hadisedir. Sezgi, zekânın veremediği kesinliği (certitude) sağlayabilir. Fakat inceleme sonucunda sezginin hiç olmazsa zekâ kadar yanılır (fallible) olduğu meydana çıkınca, verdiği en büyük sübjektif gerçeklik, sukût-u hayale uğratıcı olduğu derecede tehlikeli olur. "Kendini bilme"den başka, en dikkate değer içgüdü örneklerinden biri de, başka süjeler hakkında sahip bulunulduğu iddia edilen bilgidir. Ancak bu tür bilgiler bir dileğin tatminini amaçladıklarından sukût-u hayaller doğuruyor. Oysa tecrübe, sözde sezginin vehim olduğunu ve zekânın daha yavaş ve daha tereddütlü metodunun, nihayette daha güvenilir olduğunu gösteriyor.[170]

Russell: Bergson'un "sezgi, her geçen anda var olan biriciği ve yeniyi kavradığı" görüşüne katılır. Bunun akli kavramlar

169 John Hospers, *An Introduction*, s. 153.
170 Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 18-19.

(concept intellectual) aracılığıyla tamamen ifade edilemediğini de kabul eder. Ancak, yeni ve biricik olanı sezişin özel bir meleke olmadığını, bu sezişi, duyumun (sensation) tamamen verdiğini söyleyerek, bu noktada Bergson'dan ayrılır ve sezgiye insan bilgisinde müstakil bir yer ayırmaz.

Yine Russell'a bakılırsa yeni veriler (donnes) veren, ne zekâdır ne de sezgidir. Onları veren, duyuştur; fakat veriler, çok göze çarpacak mahiyette oldukları zaman zekâ, onlardan istifade etmek bakımından sezgiden daha elverişlidir. Ona göre gerçekte sezgi, içgüdünün bir görünüşü ve bir gelişmesidir. Her içgüdü gibi o da, hayvanın alışkanlıklarını yoğurmuş olan sıradan çevrede kaldığı müddetçe, hayranlığa layıktır; fakat muhit, alışık olunmayan bir hareket tarzını gerektirecek şekilde değişir değişmez, sezgi her türlü salâhiyetini yitirir.[171]

Russell'ın sezgiye ilişkin değerlendirmelerini yakından takip ettiğimizde, sezgi bilgisi konusunda çözüm bekleyen birtakım problemlerle karşılaşıyoruz:

Sezgi, zekâ kadar, hatta ondan daha çok kere yanılabiliyorsa, bu yanılgıyı ya da isabeti, hayvan ve insanlarda nasıl tespit edeceğiz? Hayvanlarda içgüdü yanılgısını, insanlarda da sezgisel yanılgıyı ne ile ölçebiliyoruz? Sezginin doğruluk veya yanlışlık değeri nedir?

Tecrübe (deney) sezgiyi tekzib edebilir mi? İllüzyon sezginin tabiatında mı, yoksa dış dünyadaki eşya ve olayların doğasında mı gizlidir?

Duyum (sensation), aracısız sezgiyi veriyor ve bu nedenle belirli ve özel bir sezgi yetisinin olması gerekmiyorsa, bilimsel araştırmalarda güç öğesi olabilen sezginin[172], sadece bilim

171 Bkz., Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 19-20.
172 Bkz., Russell, age. s. 13-14.

dehalarına özgü olmaması; bütün insanlara şamil bulunması gerekmez mi? Çünkü duyum, sağlıklı her insanın sahip olduğu bir yeti olduğu halde, sezgi böyle değildir.

Alışılmış çevreyle kalan sezgi ile bu çevreyi değiştirip aşan sezginin tecrübe yoluyla yanlışlanabilirlik ölçüsü nedir? Sezginin hangi verisi tecrübe ile yanlışlanabilir? Mutad çevreyi aşamayan hayvani sezgi, tecrübe ile yıkılabilir mi? Yıkılabiliyorsa, sezgi sahibi (insan veya hayvan) sezgisindeki yanlışlığın farkına varmada nasıl bir yol tutuyor? Her şeyden önce bu durumun bilincine varabiliyor mu? Çünkü yanlışlanabilme imkânı, ancak, doğal çevresini değiştiren ve yetkinlik iddiasında bulunan ileri aşamadaki sezginin özelliğidir.

Bu problemler, sezgiyi içgüdünün gelişmiş bir şekli olarak tarif ettiğimizde daha net surette ortaya çıkarlar. Dolayısıyla bu sorular genel sezgi anlayışına göre belirlenen sezgiyle çok yakından ilişkilidir. Söz konusu problemler, böyle bir sezgi anlayışının mantığına nüfuz etmekle ancak izah edilebilir.

Akli ve doğrudan objektif testlerin ötesinde olan sezgileri, en azından tecrübi (tentatively) olarak nasıl doğrulayabiliriz?[173]

Spinoza'ya göre, akılda istidlalden önce bulunan ilk gerçeğin bilinmesi, sezgidir. Sezgi ile gerçeği, kendinde yakalarız. İşte hakikat budur. Metodun mükemmelliği mükemmel varlık fikrine sahip olmamızdan ileri gelir. Evrende nizam ve birlik vardır. İşte bu, hakikatin kaynağı ve biricik yoludur.[174]

Acaba sezginin doğruluk kriteri, bir kimsenin "içimde ilk gerçeği seziyorum" önermesi ile mi belirlenecektir? Bir başkası da "Ben, içimde ilk gerçeği sezmiyorum" derse, bu karşıtlığı yine sezgi yoluyla mı çözeceğiz?

173 W.M. Pepperell Montague, *The ways of Knowing*, s. 65.
174 Nazmi Luka, *el-Hakika*, s. 119.

Bunun bir kriteri vardır. O da psikolojik ya da psikoanalitik yöntemdir. Söz konusu sezginin bilinçaltı kaynağını keşfetmeye çalışmamız gerekir. Eğer bu tetkikin neticesi olarak kanaatimiz, mantıksal olarak konu dışı illetlerden kaynaklandığı sonucunda karar kılarsa –mesela korkular, ümitler, kıskançlıklar gibi– o takdirde sezgimizi mantıksal değeri olmayan "kesinlik" olarak dikkate almamız gerekir.

Sezgi sadece, kanaate ait imgelemle değil, aynı zamanda şuuraltı indüksiyon ya da dedüksiyonun sonucu olarak tanımlanabilir. Çünkü bu, sezgisel yargının kendisinden türetildiği hafıza ve içgüdünün (instinct) şuur altı depolarından kaynaklanır. Değeri ister pozitif isterse negatif olsun, kendisini husûle getiren yeterlilik (adequacy) ve uygunluk (relevancy) verisine dayanacaktır. İlgili veri, sezgilenen meseleyle mantıksal olarak uygun olan önceki sonuçlardan ibaret olacaktır. Diğer taraftan, ilgili olmayan veri, ürettiği sonuçlarla mantıksal uyumluluk içinde bulunmaktan ziyade, duygusallıkla temellenen benzerlik, farklılık, gurur, korku vs. şeyleri içine alır.[175]

Şuur altı dünyası, çok zengin bir depodur. Pratik hayatın izlenimlerinden, sezgisel vizyonunun derin köklerine kadar, hemen her intibay içinde bulundurur. Sezgisel bilgiyi, bu yüzden tek yönlü bir kriterle değerlendirmek oldukça güçtür. Nitekim bazıları bu güçlüğün farkına varmışlar ve "sezginin doğruluk ya da yanlışlık değeri olmadığı"na karar vermişler; onu, ancak daha çok tecrübeye ihtiyaç duyan hipotezler olarak kabul etmişlerdir. Başka bir deyişle, sezgi, ona dışarıdan bakan bir kimseye göre, doğrulanma ya da yanlışlanma imkânını taşımaz. Kendi içinde doğru veya yanlış

175 W.M.Pepperell Montague, *The Ways of Knowing*, s. 66.

olması, onun doğrulanması veya yanlışlanması imkânını bize vermez. Çünkü bir sezgi önermesini ne doğrulayabilir ne de yanlışlayabiliriz.[176] Bu kanaatin değerini tartışmayacağız. Buradan, sezginin mantığına geçmek istiyoruz.

İlk bakışta, rasyonel bilgi ile sezgisel bilgi arasında bir zıtlık bulunduğu gözlenmektedir.

Bazı kanaatlere bakılırsa, sezgisel keşf (exploration) ile sezgisel tecrübe birbirinden farklıdır. Kavramları anlamak için sembolleri, kabiliyetimizi kullanma kapasitemiz yoktur. Temel varlık (Essential Being) kavramından ancak anoloji yoluyla bahsedebiliriz. Yeşillik kavramına sahip olduğumuz gibi, bir varoluş (existence) kavramına sahip olamayız.[177]

Temel varlık kavramına anlam verebilmek için çok yakından bildiğimiz "Varolan" (Existing) ve "varolmayan" (Not-existing) kavramlarıyla işe başlamalıyız.

İnsan dini terimler arasında yer alan varoluş (existence) problemine mutlak (ultimate) bir çözüm bulabilmek peşindedir. Bu, tüm dinlerin birincil fonksiyonudur. Dinin en köklü anlamı, özellikle "varlık düzeyi" üzerinde yoğunlaşır.[178]

Tanrı varolmak zorundadır. Çünkü O'nun varlığı, Anselm'e göre, Tanrı'nın doğa hakkında mantıksal olarak düşünülen varlığından kaynaklanır. Tanrı'yı, dünyanın özelliklerinden ve O'nun dünyaya etkilerinden kalkarak biliriz.

St. Thomas, bu sebeple, (anlamadığımız) Tanrı'nın yaratıcı aktı ile (anladığımız) naturel kozaliteyi; yaratma ile transformasyonu birbirinden ayırmaktadır.

St. Thomas'a göre hem idrak (intelligence) ve hem de akledilirlik (intelligibility) aşkın maddi sınırlamadır. St. Thomas,

176 Bkz., age. s. 55-64.
177 Herbert McCabe, *The Logic of Mysticism, Religion and Philosophy*, s. 45.
178 Charles Duell Kean, *The Meaning of Existence*, s. 113.

buradan kalkarak duyumsal bilginin sezgisel bilgiden daha öznel olduğu sonucuna varır: "Duyum (sensation) zorunlu olarak sübjektiftir, tüm biricik özellikleriyle bu ferdi bedende kökleşmiştir. Çünkü duyum bir bilme çeşitidir. Duyum olan anlam, bedensel bir roldür; beyin ve sinir sistemindeki yapı içinde bir manadır. Dolayısıyla duyumlama, bana, dünyanın bir yorumunu sağlar. Prensip olarak hiç kimse benim duyumuma sahip olamaz; fakat prensipte herkes benim düşünceme sahip olabilir. Çünkü kelimelerin anlamları, herhangi bir ferdi bedendeki değil, prensip olarak herkesin paylaştığı dil yapısı içindeki rollerdir."[179]

İşte burada, sezgi bilgisinin değeri problemi ortaya çıkmaktadır.

Thomas sezginin mantıksal zeminini kurmaya çalışmaktadır. Aynı mantık yapısının Tanrı için de geçerli olduğunu düşünür. Tanrı da mantıksal olabilen bir varlıktır.

Thomas'a göre, benim hakkımda bedeni ve maddi olan şey, benim özelliğimi, kişiselliğimi kurar.

Oysa entelektüel kapasitelerim beni, sübjektifliğimin hapsinden kurtarır. Düşüncem (thought), duyumlarım, benimkidir demekle benim olamaz. Kendi düşüncemi düşünme (thinking) aktı, bizzat benimkidir. Çünkü benim onu düşünme kapasitem, bu bireysel maddi bedenin formu olarak bireyleşmiş nefsimin (soul) bir kapasitesidir. Bu anlamda düşünme (thinking), yürümem veya anlamam nasıl bana aitse, öylece benimdir. Düşünmem (thinking), bireyselliğimi aşma (transcend) potansiyelimdir. Bu, benimki olmayan anlamları düşünmem demektir. Çünkü Thomas'a göre bu, maddi sınırlamaya ne kadar maruz olursa olsun, akli idraktir

179 Bkz., Herbert McCabe, age. s. 45-58.

(intelligent). O, akli idrak formumuzun, varoluşu (existence) maddi bedensel bir varlık (being) olan aktivite olarak, sırf bedensel aksiyonu aşma kapasitesine sahip olduğu halde, en düşük bir tür olduğunu rasyonel bir şekilde düşünür. Bununla beraber onun intelligent (akli idrak) olduğunu söylemek zorundayız.[180]

Burada söz konusu olan, bildiklerimizden kuşkulanmamız değil, bilginin anlamıdır. Biz, bilgiyi mutlak kesinlikten soyutlayan bir kısır döngü içindeyiz ve saf dil gerçekçilikle ilişkimizi kesmemiz gerekir; çünkü bütün bilgiler göreceli olarak ortaya çıkar ya da bizim görüş açımızla bağımlıdır. Biyolojik ve psikolojik bilgi de biyolojik ve psikolojik bakımdan belirlenmiştir.[181]

Sezgisel bilginin mantığa uygunluğu ve değeri tartışılırken, diğer bilgi çeşitlerinin de en az sezgi kadar eleştiriye açık olduğu ifade edilmektedir. Bir adım daha ileriye gidilerek, sezginin hem mantıki, hem akli olduğu; dolayısıyla tamamen sübjektif bir bilgi olmadığı savunulmaktadır. Özellikle Thomas, Sezgi bilgisinin duyum bilgisinden daha nesnel ve mantıksal olduğuna inanır. Problem, evren, insan ve Tanrı'ya nasıl mana verdiğimiz ve bu üçgeni nasıl yorumladığımız tartışmasında yatmaktadır.

Rickman, evrenin bize nesnel olarak değil, bizzat kendisi bir araştırma konusu olan insanın durumuyla ilgili çeşitli görünümler içinde verildiğini söyler. Ona göre, nesnellikten söz ederken, bu işi ancak belli bir bağlamın sınırları içinde yaparız ve bu arada epistemolojik şartları olduğu gibi kabul ederiz. Fakat felsefi hareket noktamızda olduğu gibi bütün bilgi sorunu, söz konusu olduğunda da, her kavrama fiilinin hüküm

180 Bkz., Herbert McCabe, age. s. 45-48.
181 Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 26.

sürdüğü psikolojik, sosyolojik ve tarihsel görünümlerden kaçamayız. Bütün işlem, durumu içeriden çözme işlemidir.

Sezgici yaklaşım, bilginin bütünüyle uğraşır. Amaç, daha çok tutarlılık ve giderek artan bir ben-bilinci sağlamaktır.[182]

Acaba, bilgi sorununa sezgici yaklaşım, önceki bilgi yaklaşımlarına nazaran, mutlak bilgiye daha yakın değil midir? Çünkü metodu ve ulaşmaya çalıştığı amaç göz önüne getirildiğinde bunu anlamak kolay görünmektedir. Yalnız unutmamak gerekir ki, "içgüdünün bilinçlenmiş ve ilerlemiş aşaması" diğer bilinen sezgi, genel anlamda bir sezgidir. Ancak, gerek Henri Bergson'un ve gerekse B. Russell'ın sezgi konusundaki görüşleri yakından incelendiğinde birtakım problemlerle karşı karşıya geliyoruz.

Şimdi bu problemleri gözden geçirelim:

Acaba, sezginin temeli içgüdü müdür? Eğer böyle ise içgüdü hayvanların da sahip olduğu bir yeti'dir. O halde, hayvanlar da sezgiye sahiptir, diyebilir miyiz?

İtiraf etmek gerekirse, özellikle Bergson, içgüdünün insan ve insan dışındaki canlılar için ortak olduğunu söylüyordu. Ama o aynı zamanda, insandaki içgüdünün hayvanlarınkinden mahiyet itibariyle farklı olduğunu da vurguluyor ve burada insanla hayvanı birbirinden ayırıyordu. Ona göre insan içgüdüsü, kendi içine kıvrılabilme yeteneği ve zekâ ile törpülenmiş olması gibi özellikleri ile öteki içgüdülerden daha gelişmiş bir durumdadır. Bununla beraber Bergson, yaptığı bu ayırımı doyurucu bir şekilde izah etmemektedir.

Diğer taraftan şu soru aklımıza gelmektedir:

Acaba genel sezginin mantık ve mantıksallık ile arasında ne gibi bir ilişki vardır?

182 Bkz., Rickman,age. s. 26-27.

Özellikle Russell'ın bu konudaki ifadelerini hatırlayacak olursak, sezginin mantık ve akli istidlalle olan ilişkisinin çok zayıf olduğunu görebiliriz. Burada adım adım akıl yürütme işleminden ziyade birdenbire ve aracısız bir kavrayış ön planda görülmektedir.

Şimdi sezginin ani ve aracısız kavrayış olarak matematiğe uygulanmasında nasıl bir durum ortaya çıkmaktadır? Yoksa sezgi, matematiğin vazgeçilmez bir yöntemi midir? Eğer böyle ise, Bergson ve Russell'ın, sezgiyi mantık dışında tutmaları doğru olmayacaktır.

Problemi Descartes ve Kant'ın görüşlerine yer vererek açmaya çalışalım.

Bununla birlikte, Descartes'ın sözünü ettiği matematik sezgiyi göz önüne alırsak, sezgi hakkındaki bazı karışıklıkların önü alınabilir görülmektedir. Descartes, parçalı ve adım adım ilerleyen düşünme eylemine karşılık matematik sezginin şeyi birden ve bütün olarak kavradığını söylerken bunu kastetmektedir. Düşünme, bilimsel bir metot olarak var olanı, "bir şey" olarak ve onun dışından hareket ederek ispata çalışır. Bilimsel sorgulamanın bir yöntemi olarak düşünme, bir şey olarak var olanın araştırılması ve temellendirici belirlenmesini amaç edinir. Bu yüzden var olanın dışından ona yaklaşır. Dolayısıyla şeylerin birer verilmişler olarak karşısında tek tek yer almaları ve her birinin, sonuçta ulaşılması olası bir genel yasayı oluşturacak bütüncül bir yargıda toplanması işte düşünmenin en temel özelliğidir. "Varolmadaki temel olgu" ve "varolmanın kendi kendisi" göz önüne alındığında, burada düşünmeden daha hızlı ve kapsamlı matematik sezgiye olan ihtiyaç kendiliğinden belirir. İşte Heidegger'in deyimiyle, varolmadaki temel olgu ve hatta varolmanın kendisi olan metafizik en azından bilimsel düşünmenin konusu olma-

dığından, parçalı kavrayışa elverişli değildir. "İçgüdünün bilinçlenmiş ve ilerlemiş merhalesi" diye tanımlanan sezgi, genel anlamda bir sezgidir. Tasavvufi ya da mistik sezginin karşılığı değildir. Ve içinde bulunduğu problemler, tasavvufunkinden daha ciddi ve çözümü güç problemlerdir. Şimdi bu problemlerden en önemlilerine işaret edebiliriz:

İlkin, sezginin hayvani bir içgüdü olmadığını bütün açıklığıyla ortaya koyacak bir tanıma rastlamamaktayız. En azından sezginin ne olduğu konusunda doyurucu bir açıklamaya sahip bulunmuyoruz.

Diğer taraftan, akıl yürütme ile analiz işleminin vahiy (revelation) ve sezgi ile tüm ilişkileri kopartılmaktadır.

Çokluk ile "Bir"lik arasındaki çelişkinin ne olduğu sorunu kapalı kalmaktadır.[183]

Sezginin tabiatında ruh, doğrudan telepati iletişimi yoluyla bedenleşmemiş ruhlarla, gizemli kozmik enerjilerle veya hatta bazen Tanrı ile birleşme kapasitesine sahiptir.[184]

Bunlardan başka sezginin dil, sembolik ifadeler, ölümsüzlük, ahlak ve din ile olan ilişkilerinde de, büyük problemler ortaya çıkmaktadır.[185]

Şimdi konumuza tekrar dönüp sonuca gitmeye çalışalım.

İzlediği metot ve ulaşmak istediği hedef bakımından genel sezgi, diğer bilgi çeşitlerine bakarak, en yüksek bilginin elde edilmesi yolunda daha bütüncül bir mahiyet arz etmektedir. Ne var ki akıl ve akli çıkarımla arasındaki bütün köprüleri kaldırması, onun, içgüdüden ayırdedilmesi uğrunda gösterilen çabaları zayıflatmaktadır. Bundan da önemlisi, vahiy ya da din ile olan ilişkilerinin boyutları oldukça müphemdir.

183 Bkz., Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 61.
184 W.M.Pepperell Montague, *The Ways of Knowing*, s. 55.
185 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 277- 343.

Çünkü genel sezgici yaklaşım vahiy, ilham ve mistik sezgiyle bağlarını koparmış görünmektedir. Bu karışıklık, genel sezginin vahye rağmen ve hatta onun üstünde birtakım hakikatleri sezdiği iddialarına kuvvet kazandırmıştır.

Bununla beraber, Descartes'ın sözünü ettiği matematik sezgiyi göz önüne alırsak, sezgi hakkındaki bazı karışıklıkların önü alınabilir. Descartes, parçalı ve adım adım ilerleyen düşünme fiiline karşılık, matematik sezginin, şeyi birden ve bütün olarak kavradığını söylerken, bunu kastetmektedir. Düşünme, bilimsel bir metot olarak, varolanı "bir şey" olarak ve onun dışından hareket ederek, ispata çalışır. Bilimsel sorgulamanın bir yöntemi olarak düşünme, bir şey olarak Varolanın araştırılması ve temellendirici belirlenmesini amaç edinir. Bu yüzden Varolanın dışından ona yaklaşır.[186] Dolayısıyla şeylerin birer verilmişler olarak karşısında tek tek yer almaları ve her birinin, sonuçta ulaşılması olası bir genel yasayı oluşturacak bütüncül bir yargıda toplanması, işte düşünmenin en temel özelliğidir."Varolmadaki temel olgu" ve "Varolmanın kendi kendisi" söz konusu olduğu göz önüne alındığında, burada düşünmeden daha hızlı ve kapsamlı matematik sezgiye olan ihtiyaç kendiliğinden belirir. İşte Heidegger'in deyimiyle, Varolmadaki temel olgu ve hatta "varolmanın kendisi olan metafizik, en azından bilimsel düşünmenin konusu olmadığından, parçalı kavrayışa elverişli değildir.[187] Böyle olunca matematik sezgi bir bakıma "bir şeyi" o şey olarak birden ve bütün olarak kavramak anlamına gelmektedir.

Matematik sezgi deyimindeki sezgi kavramı, etimolojik anlamı ile bakmak (intuire) demektir. Bundan dolayı

186 Bkz., Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 61
187 Heidegger, age. s. 60.

Türkçe'de buna karşılık "kavrayış" denilebilir. Kavrayış, kavranan şeyin, kavrayan süje tarafından hiçbir aracı olmaksızın bilinmesidir. Bunun için kavrayış, araçsız bilgidir, diye tarif edilebilir. Ve böylece araçlı bilgi olan konuşmalı düşüncenin (discursion) zıttı sayılır. Çünkü burada sonuç birtakım öncüller ve orta terimlerle bilinmektedir.[188]

Eğer kavrayış, objenin süje tarafından araçsız olarak sezilmesi demekse, süje çeşitleri kadar da kavrayış çeşitleri olmak gerekir. Böylece duyu kavrayışı, zihin kavrayışı, duygu kavrayışı, şuur altı kavrayışı vb.'yi ayırmalıyız. Kant, transandantal mantığında birinci anlamdaki kavrayışı ele alıyordu. Descartes ise, tamamen ikinci anlam üzerinde durmakta ve bütün matematiği buradan çıkarmaktadır.[189]

Matematikçi, bir münasebetler sistemini kavrar. Zihnin, bir hayal veya bir matematik obje karşısındaki durumu aynı değildir. Zihin kavrayışı aktiftir, onunla münasebetler kavranmaktadır. Descartes'ın matematiğe esas olarak aldığı "zihni sezgi" veya "kavrayış" işte bu ikincisidir. Descartes'a göre aklın kavradığı birtakım basit özler vardır. Dedüksiyon (sonuçlama) bunların hassalarını meydana çıkarabilir. Kant'a göre matematikle incelenen ve duyu izlenimlerini kadrolayan bir saf sezgi vardır. Fakat ne Descartes'ın * "basit öz"leri ne Kant'ın "saf sezgi"si psikolojik zihin işlemlerine irca edilebilir.[190]

Acaba, "doğruluk ya da yanlışlık" değeri bulunmayan bir sezgi, matematikle nereye kadar beraber bulunabilir? Tüm matematik bilgimizi sezgiye dayandırabilir miyiz?

188 H.Z.Ülken, *Felsefeye Giriş*, I/135.
189 Ülken, *Felsefeye Giriş*, age. AY.
190 Ülken, age. I/136-137.

Russell'a soracak olursak bu mümkün değildir? Çünkü ona göre, sezginin mantıksal yönünün bile olup olmadığı tartışılabilir.

Diğer taraftan acaba bu tür bir sezgi bilgisinin sansuel ve empirik yönü var mıdır?

Bu soru aslında cevabını kendi içinde bulundurmaktadır. Birdenbire ve vasıtasız kavramada duyusal ve deneysel araçların bulunması zaten gerekmez. Gerçi, daha önce geçtiği gibi bu sezgi ya da kavrayış biçimi, deney ve akılla ancak uzun yürüyüşlerle varılabilecek alanlara ait bir bilgi çeşitini önererek insanın bilgi sınırını genişletiyor; bilgi olayını hem deney ve hem de aklın sınırlı sferlerinden kurtarıp onu daha geniş bir platforma yayarak ele alıyor görünüyordu.

Peki, o halde bu sezgi deney ve akılla elde edilen bilgiden daha fazlasını mı sunmaktadır?

Bergson ve Russell'ın önce geçen görüşlerini hatırlayacak olursak, insan bedeni ve ruhu içinde olup biten bir sezginin sözü edilen bilgi çeşitlerinden daha üstününü ortaya koyduğunu öne sürmek zordur.

Buna göre, genel anlamdaki sezgi, deneysel ve rasyonel temelden yoksun olduğu gibi, metafizikle de mi hiçbir alakası yoktur? Eğer böyle ise bu sezgi nerede sıkışıp kalmaktadır?

Sezginin doğasına bakılırsa böyle bir bilgi süreci insanda başlamakta ve yine onda bitmektedir. Ancak W. Pepperell bu görüşte değildir. Ona göre sezginin doğasında ruh, doğrudan telepati iletişimi yoluyla bedenleşmemiş ruhlarla, gizemli kozmik enerjilerle veya hatta bazen Tanrı ile birleşme kapasitesine sahiptir.[191]

191 W. M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 55. bkz.,

Stace'a göre ise, durum böyle değildir. Stace, seginin dil, sembolik ifadeler, ölümsüzlük, ahlak ve din ile olan ilişkilerinde, büyük problemler ortaya çıktığını söylemektedir.[192] Russell'da sezginin Çokluk ile Birlik arasındaki tezadı kapalı bıraktığını söyleyerek Stace'ı doğrulamaktadır.[193]

Pepperell'in bu konudaki görüşlerini şimdilik bir yana bırakacak olursak şu nokta kesin olarak ortaya çıkmaktadır: Genel anlamdaki sezgi, daha önce sözünü ettiğimiz bilme ve bilgi çeşitlerinden daha ötesine uzanmak istidadında değildir. Bu şu demektir: İnsan bu bilme sürecinde şeyler ve akılla olan alakasını tam olarak kuramamaktadır. Bir şeyler sezen kimse, bu faaliyetini kendi ruhunda gerçekleştirmekte; daha yüksek bilgi formlarına ulaşamamaktadır. Böyle olunca, bu sezgi türünün vahiy ya da din ile olan ilişkilerinin boyutları oldukça anlaşılmaz bir hal almaktadır. Çünkü genel sezgici yaklaşım, vahiy, ilham ve mistik sezgi ile tüm bağlarını koparmış görünmektedir.

Biz bundan önce, bilgi fenomenini sırasıyla sansualist, empirist ve rasyonalist yaklaşımlar çerçevesinde analiz ederek en yüksek düzeyde bir bilgi arayışına girmiş ancak bu yaklaşımlarda mutlak bilgiyi bulamadığımızı ifade etmiştik. Nihayet son satırlarda da, arayışımızı entüvistyonist bilgi anlayışında sürdürmüş, onun da içinde bulunduğu birtakım problemler ve eksiklikler yüzünden, bizi amacımıza ulaştırma gücünde olmadığını görmüştük.

O halde ne yapacağız? Biz mutlak bilgiyi ya da sözü edilen bilgi türlerinden daha yetkin olanını nerede bulabiliriz?

Kesin olarak diyebiliriz ki, son olarak ele aldığımız entüvisyonist bilgi, tasavvufi ya da mistik sezgi bilgisinin karşılığı

192 W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 277-343.
193 Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 13.

değildir. Öyleyse, biz, mutlak bilgi arayışımızı bir de tasavvufta sürdürmemiz gerekli hale gelmiştir.

Acaba tasavvuf bize söz konusu bilgi yaklaşımlarında bulamadığımız, mutlak bilgiyi verebilecek midir?

Her şeyden önce, şunun sorulması yerinde olur:

Acaba tasavvufun bilgi problemi ile ilişkisi var mıdır? Ya da onun, bilgi fenomenini problem edip etmediğini nasıl belirleyeceğiz? Daha doğrusu tasavvuf, bilgi fenomenine nereden, nasıl ve niçin ilgi duymaktadır? Diğer nokta da şudur: Acaba tasavvufun bilgi meselesi ile şu ya da bu şekildeki bir alakası, mutlak bilgiyi bulmamıza yardımcı olabilecek midir?

Şimdiye kadar biz, sansuel bilginin bazı eksikliklerini empirik bilgi ile empirik bilginin eksikliklerini ise rasyonel bilgi ile giderilme imkânlarının bulunduğuna işaret etmiştik. Rasyonel bilginin de ulaşamadığı noktalara yani doğrudan doğruya kavrama aktına, sezgisel bilgi ile ulaşılabildiğini gördük.

Ancak sezgisel bilginin de kendi içinde birtakım aksaklıklar ve noksanlıklar gösterdiğini yukarıdaki satırlarda sergiledik.

Şimdi, acaba, sezgisel bilginin, yukarıda temas ettiğimiz eksikliklerini aşarak, mutlak bilgiye bizi biraz daha fazla yaklaştırma imkânı var mıdır?

Bu sorulara verilecek cevapları şimdiden kestirmek zordur. Burada öncelikle ele alınması gereken şey, tasavvufun ne olduğunu ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Yapılacak iş tasavvufun bizzat sûfi ve mutasavvıfların bizzat kendi ifadelerine başvurarak belirlemek olacaktır.

İşte, yukarıdaki soruların cevabını biz, genel anlamda mistisizm, özel anlamda tasavvuf içinde aramaya çalışacağız.

Önce, tasavvufun ne olduğunu bazı sûfi ve mutasavvıfların düşüncelerine başvurarak sergileyelim.

II. BÖLÜM



BİLGİ FENOMENİNE TASAVVUF AÇISINDAN BAKIŞ

1



TASAVVUF

ŞİMDİ, SÖZGELİMİ HARİS B. ESED MUHÂSİBÎ'nin tasavvufa ilişkin kanaatlerini aktaralım: "İnsan, hayvanları ve kuşları emri altına alma, soy sop hakkında bilgi edinme, astronomi bilimiyle doğaya hâkim olma gibi pozitif bilimleri veya yeryüzü (yerküre yapısı) ve gelip geçen devlet adamlarına ait bilgiler gibi tarih bilimini kurma külfetini üzerine almış, böylece nefsinin dünyaya dönük taleplerini daha fazla karşılamaktan başka bir şey yapmamış olmaktadır. Halbuki ona düşen, dini işleri sağlamlaştırmaktır."[1]

"... Kendi nefsini ve onun ahlaki hallerini (fesad, iyilik-kötülük) bilecek yerde, kendisine hayli uzak şeylerin bilgisini elde etmekle meşgul olan miskine, yaratılışı (hulk) ve nefsi baskın çıkacaktır. Şayet o, etrafı bilmek ve araştırmak için sarf ettiği çabayı, nefsinin terbiyesi için harcasaydı, bu olmazdı."[2]

1 Muhâsibî, Adâbu'n-Nüfus, s. 79-80.
2 Age. AY.

"Nefis, bedeni haz ve lezzetlere, isteği doğrultusunda doyuma ulaşmaya düşkündür. Burada yapılacak iş, onu aç bırakarak frenlemektir. Çünkü tokluk, denetimi ve kontrolü güçleştirir; coşkunluğu, taşkınlığı doğurur. Açlıkta ise üzüntü ve endişe vardır. Üzüntü ve endişe de kişiyi, açlığa karşı güçlendirir. Dolayısıyla bu iki eğitim yolu (nefsin en büyük kötü ahlaki eğilimlerinden olan) şehvet ve (bir şeye) tutkunluğu ortadan kaldırır."[3]

Gazali de şöyle demektedir:

"Daha önceden de biliyorsun ki, ahlak konusunda ılımlı bir yol takip etmek, nefsin sağlık ve sağlamlığının ta kendisidir. Ilımlı yoldan ayrılmak ise, hastalık ve çürüklüktür. Nefsin ılımlı olması, rezaletlerin ve düşük ahlakın giderilmesine karşılık fazilet ve güzel ahlak ile donatılmasına bağlıdır.[4]

"... Nefsi arındırma ve ahlakı eğitmekle uğraşmak, riyazet ve mücahedede bulunmak bazılarına ağır ve sıkıntılı gelmektedir. Nefisleri bu insanlara, kendi kusur ve ayıplarını görmelerine imkân vermemektedir. Bu sebeple, iddialarına göre, ahlakın değiştirilmesi düşünülemez...[5]

Şimdi de, Cüneyd'i Bağdadi'nin bazı ifadelerine yer verelim.

"Nefsine öğüt verenin özelliği, nefsin arzularını terk etmek, lezzetlerden yüz çevirmek, gözü ve kalbi nefsin süsünden yummak, dönüş alemine yönelmek, ahiret için azık hazırlamakla meşgul olmaktır."[6]

İbrahim İbn Şeyban'a soruldu: "Nefsine öğüt verenin alameti nedir? Şöyle dedi:

3 Muhâsibî, age. s. 87.
4 Gazali, *İhyaı Ulumi'd-Din*, III/59.
5 Gazali, age. III/54.
6 Ebû Abdirrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri* - Sülemi'nin Risaleleri, s. 53.

"Onun göstergesi, nefsi, sevmediği işlere koşmak, daima nefsinden az razı olmaktır. Nefis bir şeye uymak istese, mutlaka o isteğinde, Allah'ın desteğini almış nefislere aykırı gitme arzusu gizlidir."[7]

Muhâsibî'nin ifadelerini aktarmaya devam edelim:

"İtibar, son derece sağlam ve kusursuz olarak yaratılmış şey'e kalbinle bakman, bu sayede, eksiksiz yaratışı, oradaki mükemmel düzeni müşahede ederek kalbinin hayrete düşmesi ve nihayet, nereye baksan, her baktığın şeyin sana bir başka şeyi göstermesidir. Bundan sonra artık gördüğün her şey, kendisinin bir yaratıcısı olduğuna delalette bulunmaya başlar: maftûr yani mahlûk (yaratılmış şeyler), Yaratıcıyı doğrudan, marifet ile bilmeyi, masnû (halkedilmiş şeyler) Sani'i bilmeyi sağlar; hatta insan, marifetini çoğaltır, artık böylece maddi evrene sonuç ve sonları itibarı ile bakarsın." [8]

"... İtibarın şartı, çok düşünmektir. Bilinen üzerinde tefekkür etmekle ancak itibar fazlalaşır. İtibarın artması ise, bilginin çoğalmasına kapı aralar. Çoğalan bilgi, yakını bilgiye doğru yol alır."[9] "Siz, aklı kazanmak için olanca gücünüzle çalışın, çünkü Allah'ın dostları düşünür, tefekkür eder (evrene ve Allah'ın evrendeki düzenine) alıcı bir gözle bakıp (bilinenden kalkarak) bilinmeyeni bulur.[10] Bunu yapabilmek için de ezberlenen sözün anlamlarına inmek, onun, Allah'ın sevdiği veya sevmediği şeyleri gösterdiğini bilmek (gerekir).[11] Hatta (zahiri) bilginin, Allah'ın neyi sevdiğine, neyi sevmediğine dair deruni manalarını bilmekle iş bitmiş olmaz. Kul, zahirin bilgisinden batının (mana'nın) bilgisine

7 Sülemi, age. s. 53.
8 Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Ruçû ilallah*, s. 70.
9 Muhâsibî, *Mâiyyatu'l-Akl*, s. 235.
10 Muhâsibî, *en-Nasâyih*, s. 129.
11 Muhâsibî, *er-Riâye lihukukillah*, s. 444.

geçtikten sonra marifet halini alan bu bilgisi icabı, Allah'ın kendisine yüklediği görevleri yapmalı, yasaklarından da kaçmalıdır. Bu da kalbi, ilmin manalarını bilmeye yöneltme[12], sırları düzeltme, iradeyi doğruya yönlendirme, kalbi (zamiri) Allah'ın sevmediği şeylerden temizleme...[13] Kısacası nefis muhasebesi[14] (yapmakla mümkün olabilir.)"

Şimdi de, bu konuda Gazali'nin sözlerine yer verelim:

"Bilesin ki ledünnî bilgi, ilham nurunun akışı ve yürüyüşü demektir. "Nefse ve onu düzenleyene" ayetinde kastedilen anlama göre, bu akış, nefsin düzeltilmesinden sonra meydana gelir. Bu dönüş ya da yöneliş üç şekilde olur: İlki, bütün ilimleri elde etmek. İkincisi, dosdoğru nefis mücadelesi ve sağlam bir gözetim. (Nitekim Hz. Peygamber bu gerçeğe, "Kim bildiğini uygularsa Allah onu, bilmediğine mirasçı kılar," diyerek işaret etmiştir). Üçüncüsü de tefekkürdür (iç düşünme). Nefis, öğrendiği ve bilgiden hoşnud kaldığı zaman, yine tefekkürün şartlarına bağlı kalarak bildiği şeyler hakkında tefekkür etse, ona gaybın (alemi) kapısı açılır. Ve tefekkür eden kimse, sonunda akıllı ve ilham sahibi bir bilgin olarak gayb evreninden bazı şeyler kalbinde belirir."[15]

"Biz onlara hem kendilerindeki ve hem de dış dünyadaki ayetlerimizi (işaret) göstereceğiz," ayetinde, "kendindeki ayeti görebilen" kişi, müşahede sahibidir. Dış dünyadaki ayetleri görebilen ise, Allah'ın ayetleri ile akıl yürüten kimsedir. İlki, sıddıkların derecesi ikincisi de, ilimde derinleşmiş olan bilginlerin derecesidir. Bundan ötesi yoktur. Olsa olsa (hakikatlere) örtük olan gafillerin derecesi söz konusudur.

12 Muhâsibî, *er-Riâye lihukukillah*, s. 444.
13 Muhâsibî, *Adabu'n-Nüfus*, s. 34; el-Kasd, s. 11.
14 Muhâsibî, age. s. 76.
15 Gazali, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 36-37.

Buna göre, nasıl ki her şey göze zahiri (dışsal) nur ile parıldıyorsa, yine her şey içgörüye (Batınî Basiret) Allah ile zahir olur. O, her şeyle beraber olup, O'ndan hiçbir şey ayrı bulunamaz. Her şey O'nunla zahir olur."[16]

Şimdi de İbn Arabî'nin görüşlerini aktaralım:

"... Müşahede, meşhûd'un (yani görülen şey'in) bilinmesine ulaştıran yoldur..."[17] Müşahede (sûfiler) ehline göre, tevhid delilleri sayesinde eşyayı görmektir (rûyetû'l-eşya)..."[18]

"... mükaşefe'ye bağlı şeyler, anlamlardır (fikir'ler); müşahedeye bağlı olanlar da zatlardır (hakikatlar)... Şu halde müşahede, isimlenmiş (bir varlık) içindir; mükaşefe ise isimlerin hükmü içindir. Bizce mükaşefe, müşahede'den daha mükemmeldir. Şu kadar var ki Allah'ın zatını müşahede etmek mümkün olsaydı, müşahede, (mükaşefe, manevi bir idraktir, yani anlamları kavramaktır ve bu, anlamlara özgüdür. Örneği şudur: Sen bir hareket eden (varlık) müşahede ettiğin (gördüğün) zaman, bu (hareket eden), keşf yoluyla onu "hareket ettiren"i (bulmanı) ister. Zira bilinir ki "hareket eden"in keşif olarak bir "hareket ettiren"i vardır. Bu sebeple (böyle bir bilgi), iki tane bilinen'e ilişkili olur. Oysa müşahede için basar (bakmak), tek bilinene (şey) bağlı olur. Şu halde şuhûd (görmek) ile idrak olunamayan şey, keşf ile idrak olunur. Böyleçe şuhûd'ta derli toplu olanı, keşif ayırt eder."[19]

---

16 Gazali, *Kitabu Miskâtıl-Envar*, s. 44.

17 İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, I/748. [N. Keklik, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, İst. Ünv. Edb. Fk., İst. 1974 (II. cilt, Bölüm A)]'dan naklen.

18 İbn Arabî, age. II/547. [N. Keklik, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, İst: Ünv. Edb. Fk., İst. 1974 (II. cilt, Bölüm A)]'dan naklen.

19 İbn Arabî, age. II/548-550 [N. Keklik, Ibnü'I-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, İst. Ünv. Edb. Fk., İst. 1974 (II. cilt, Bölüm A)]'dan naklen.

"Bilginin mükaşefesi sende olmayan şeyi açıklamak için tecelli etmiştir. Şu halde müşahede, bilgiye giden bir yoldur. keşif ise, bu yolun hedefidir. Yani, bilginin ruhta, ortaya çıkmasıdır. Böylece (Hak) sana hitap ettiği zaman kendi hitabını işittirir. İşte işitme müşahadesi budur. Çünkü müşahede, tamamen hissi (maddi) kuvveler (duyular) içinde, başkası değil; keşf (mükaşefe) ise, manevi kuvveler (yani akıl ve düşünme içindir) ..."[20]

" ... Tecelli, bu mücella'da (parıldayan varlıkta) kendisine tecelli gelen kimseye, Allah'ın zahir olmasından ibarettir. Bu da, Allah'ın zahir ismi sayesindedir. İlimleri elde etmede en üstün yol, tecellidir..."[21]

Bazı sûfi ve mutasavvıfların tasavvuf hakkındaki görüşlerini yukarıda kendi ifadeleri ile aktarmış bulunuyoruz. Burada dikkati çeken ilk nokta, tasavvufun nefis ve ruh temizliğini kendine esas kabul etmiş olmasıdır. Fakr, zühd, kılık kıyafet, arlılık, halktan uzaklık, yalnızlık, ruh eğitimi, nefsi arzularla savaşma, hal, makam, zikir, tövbe gibi ahlaki yöntemler hep ruh olgunluğuna erişmeyi amaçlamış sûfinin takip edeceği prensipleri belirlemektedir. Tarikat da, bu yollardan geçilerek hakikate ulaşma vasıtası ve metodu olarak kabul edilmektedir.

Acaba nefis terbiyesi ve ahlakı güzelleştirmenin anlamı nedir? Bir sûfi, neden kendi nefsini tasfiye etme ihtiyacı duyar?

---

20 İbn Arabî, el-Fütûhatul-Mekkiyye, II/550. [N. Keklik, İbnü'l-Arabî'nin

21 Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, İst. Ünv. Edb. Fk., İst. 1974 (II. cilt, Bölüm A)]'dan naklen.
İbn Arabî, age. I/185. [N. Keklik, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, İst. Ünv. Edb. Fk., İst. 1974 (II. cilt, Bölüm A)]'dan naklen.

Tasavvufta nefis terbiyesi tamamen ahlak problemi ile ilgili bulunmaktadır. Bazı sûfilerin daha önce yer verdiğimiz düşüncelerinde bu konu üzerinde yoğunlukla durulmaktadır. Öyleyse, nefis terbiyesinin amacı kalp ve ruhu kötü duygu ve düşüncelerden temizleyip hal ve hareketleri ahlaki bakımdan güzelleştirmektir.

Peki, acaba, bir fiilin ahlaki olup olmadığını nereden bileceğiz? Daha doğrusu, herhangi bir davranış ya da tutumun ahlaken iyi veya kötü diye değerlendirilmesini nasıl sağlayacağız? Ya da bir fiilin ahlaki olmasının ölçüsü nedir?

Bir fiil veya davranışın, ahlaki niteliğe sahip olması için ilkin, insana ait bulunması ve onun tarafından getirilmesi, fiilin amaçlı, niyetli ve iradeli olması dolayısı ile değerlendirilebilir bulunması, yani "iyi veya kötü" hükümleri verilebilecek özellikte olması, gerekmektedir.

Sözü edilen şartları taşıyan her fiil, ahlakilik niteliğini taşıdığına göre, nefis terbiyesi yoluyla "iyileşen" ve "güzelleşen" fiiller, tasavvufi ahlakın görünümleri haline gelir.

Acaba sûfi ruhunu neden arındırmaktadır?

Sûfilerin ifadelerinde bunun cevabı oldukça açıktır. Sûfi, mutlak varlık olan Tanrı ile içten ilişki kurmayı amaçlamaktadır. Şimdi, ortada birbirleri ile ilişki kuran iki varlık vardır. İlki insandır, ikincisi Tanrı'dır ve aralarında ontolojik içerik farkı bulunmaktadır. Varlık olarak insan nedir? Ya da, sûfi varlığı, mutlak varlık karşısında nereye konulmalıdır?

Bu problemler daha ziyade varlık felsefesini ilgilendirmektedir. Konumuz tasavvufta varlık felsefesini irdelemek olmadığı için tasavvufun kendi konumuzu ilgilendiren yönüne geçelim.

Acaba, sûfi, Mutlak Varlık'a ulaşmak için nasıl bir yol izlemektedir? Mutlak Varlık'a ulaşmanın ifadesi olmalıdır?

Sûfi metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla sûfi, Tanrı'yı içinde duyar ve hisseder. Bu duyuş ve hissediş onun Tanrı'yı bilmeye çalışması anlamına gelir. Kendisine varılması hedeflenen bir varlık, aynı zamanda bilinmeye çalışılan bir varlıktır.

Nefsini temizlemek suretiyle, ahlaki duruşuyla Tanrı'ya ulaşmaya çalışan bir kimse bu aşamada, önce kendini bilecek, sonra Tanrı ile kuracağı mahrem ilişkinin epistemik örgüsünü hazırlayacaktır.

Öyleyse, sûfilerden nakledilen görüşler, bize tasavvufun üç boyutunu vermektedir: İlki, ahlaki boyuttur. Biz bu konu ile ilgilenmiyoruz. İkincisi, varlık felsefesinin ilgi alanını oluşturur. Bu da konumuzun dışındadır. Üçüncüsü de, bilgi problemi üzerinde yoğunlaşmaktadır ki, işte bizim asıl işleyeceğimiz konu budur. Yani, tasavvufi bilgi felsefesidir.

Hemen belirtelim. Burada akla şöyle bir soru gelebilir:

Acaba, tasavvuf derken, öteki mistik akımları veya genel anlamda mistisizmi bir kenara mı bırakıyoruz?

Bunu yapmamız doğru olmaz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, tasavvuf, mistisizmin özel bir şekli ve farklı bir çeşitidir. Dolayısı ile bilgi fenomenini genel olarak mistisizm, özel olarak da tasavvuf açısından tartışacağımızı söylemiştik. Bununla birlikte, tasavvuf ile mistisizm arasında ne bir özdeşlik ne de tam bir karşıtlık bulunmaktadır.

Şimdi, mistisizmin ne olduğu konusunda belli başlı birkaç Hıristiyan mistiğinin fikirlerinden kısa alıntılar yapacağız. Ancak bu iktibaslar, mistisizmi tüm çeşit ve şekilleri ile ifade etmek iddiasını taşımamaktadır. Amacımız, mistisizmi ve bilgi fenomeninin bu sistemdeki yerini tespit etmemizi kolaylaştıracak birkaç örnek sunmaktır.

"Tanrı, ne nefs (soul) ne de zihindir. O büyüklük ya da küçüklük de değildir. Hareketsiz ve hareketli de değildir. Gücü yoktur. Ne güç ne ışıktır. Ne yaşar ne de hayattır. Herhangi biri olmadığı gibi, Tanrı ya da iyilik de değildir. Yokluğa veya varolmaya ait de değildir.[22]

St. John of the Cross da şöyle diyor:

"... Tanrı, herhangi bir imaj ya da form içermediği ve bilginin özel herhangi bir türü ile kuşatılamadığı için ruh (soul), O'nunla birleşmek yolunda, farklı bir form ya da belirlenmiş herhangi bir bilgiye saplanmamalıdır."[23]

"Sevginin doğurduğu benzerlik (likeness) varolduğu zaman ruhun (soul) Tanrı ile birleşmesi (union) ve O'nda transformasyona uğraması söz konusu olur. Bu sebeple, bu birleşme, benzerliğin birleşmesi diye adlandırılabilir. Bu benzeyiş, iki irade, yani Tanrı'nın iradesi ile ruhun iradesi birbirine uyum gösterdiği zaman, etkisini gösterir.

Tam olarak uyum ve benzeyişe ulaşmış bulunan bu ruh, tamamen birleşir ve doğaüstü bir tarzda Tanrı'da transformasyona uğrar.[24]

Şimdi belli başlı mistiklerin konuya ilişkin sözlerini alıntılamaya devam edelim:

Jon Van Ruysbroeck, mistiğin ilahi birlik ile ilişkisini şöyle betimlemektedir:

"Tanrı görüşlü adam (The God-seeing man) her şeyden uzaklaşarak imajlara tutsak olmaksızın daima kendi ruhu-

22 Dionysius the Areopagite, *The Divine Names and Mystical Theology*, trans. by C.E. Rost, N.Y. The Macmillan Company, 1920, Chap. 5. (Aktaran, Stace, Mysticism, s. 288)

23 St. John of the Cross, *The Dark Night of the soul*, trans. by K.F.Reinhardt, N.Y., Frederick Ungar Publishing Co., 1959, pt., I, Bkz., Chap. 16, pp. 62-63 (Nakleden, Stace, s. 49-50)

24 St. John of the Cross, *The Ascent of Mount Carmel*, trans. by, D. Lewis, 1922, Bkz., I, Chap. 5. (Aktaran, Stace, age. s. 222)

nun (spirit) derinliklerine iner. Orada ilham edilmiş (revealed) sonsuz Bir ışık'ı bulur. Ruhu değişiklik geçirmez ve hiçbir mesafe olmadan sadece birlik'i hisseder.

Böylesi aydınlanmış kimseler, özgür bir ruhla, içinde, ilahi Birlik'in ezeli içe dönük çağrılarının yaşadığı çıplak ve imajsız vizyonuna, yani aklı aşan bir dereceye yükseltilirler."[25]

Bir kadın mistik olan St. Terasa, vecd (raptura) halini anlatırken, şunları söylemektedir:

"Vecd esnasında beden, bu durumunda kalmaya devam eder. Eller açıksa açık; kapalı ise kapalı kalacaktır. Duyular yanılmakla birlikte, onları ara sıra kazara kaybederim. Ama kısa bir süre için... Fakat genellikle, işitme ve görme güçleri olduğu gibi kalır. Bu sefer de işitilen ve görülen şeyler sanki çok çok uzak bir mesafedeymiş gibi bir durum ortaya çıkar..."

"Vecd en yüksek noktasına ulaştığı zaman ruh (soul) görür ve işitir demiyorum. Melekeler yitirildiğinde, ruh Tanrı ile derinden birleşir. İşte o zaman ruh ne görür ne işitir ve ne de algılar... Ruhun bu mutlak transformasyonu sadece bir an için devam eder."

"Bir gün dua etmekle, tüm şeylerin nasıl görüldüğü ve Tanrı'yı nasıl ihtiva ettiğini bir an için algılama garantisi bana sağlanmıştı.

Onları kendi zati (varoluşsal) formlarında algılamadım. Ama onlardan edindiğim manzara, mutlak bir açıklık idi ve canlı bir şekilde ruhunda (soul) iz bırakmıştı."[26]

Yine ilk mistiklerden biri olan Meister Eckhart'ın, mistisizm hakkındaki görüşlerini aktaralım:

---

25 Jon Van Ruysbroeck, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, The Book of the Supreme Truth. The Sparkling Stone, trans. by C.A. Wynschenk, London, J.M. Dent and Sons Ltd., 1916, pp. 185 and 186 (Aktaran, Stace, age. s. 94-95)

26 Life of St. Teresa, trans. by D. Lewis, ed., 1924, chap. 20, (Aktaran, Stace, age. s. 51)

"Burada, bir insanın çoklukta görünüş olarak sahip olduğu her şey, yaratılış itibariyle tek bir şeydir. Otlar, ağaçlar, taşlar kısacası her şey bir'dir. Bu, en derin derinliktir.

İşte bu yolla ruh (soul), Kutsal Teslis'in birliğine nüfuz eder. Ruh, Tanrı'nın çölüne kendisini bıraktığı zaman, daha mükemmel olur ve kimliğinin yitip gittiği bu çölde kaybolur."[27]

Şimdi de William James'ın sözlerini aktaralım:

"Kişi ile Mutlak (varlık) arasında alışılmış tüm bariyerlerin ortadan kaldırılması, büyük bir mistik başarıdır. Mistik ifadelerde biz, Mutlak ile bir oluyor ve birliğimizin (oneness) farkına varıyoruz. Bu, inanç ya da iklim değişikliklerince çeşitli şekillerde ifade edilen sonsuz ve muzaffer mistik gelenektir. Hinduizm'de, Yeni Platonculukta, Tasavvufta ve Hıristiyan mistisizminde biz tekrar eden aynı uyarıyı buluyoruz."[28]

Önde gelen mistiklerden aktardığımız bu metinlerdeki ana tema, mistiğin Tanrı ile birleşmesi sorunu üzerinde odaklanmaktadır. Bu birleşme idealinin başlangıç noktasını, ruh temizliği ve tasfiyesi oluşturmaktadır. O halde, mistisizm, tıpkı tasavvuf gibi, hareket noktası itibariyle başlı başına bir ahlak görüşü ile yola çıkar. O zaman şu soruyu sorabiliriz. Acaba mistik neden, fiil ve hareketlerine ahlaki bir boyut kazandırmak zorundadır? Bundan amacı nedir?

Söz konusu mistiklerin ifadelerinden anlaşıldığına göre, ruh temizliği ve ahlaki hallerin gayesi, Mutlak Varlık'a ulaşmaktır. Mistik, Mutlak Varlık'a doğru yol alabilmek ve hatta O'nunla birleşebilmek için, kendi ruh ve ben'ini bu birleşmeye

27 Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, N.Y. The Macmillan Company, 1932, s. 61 (Aktaran, Stace, age. s. 63)

28 W.James, *The Varieties of Religious Experience*, N.Y., Modern Library Inc., s. 410 (Aktaran, Stace, age. s. 42-43)

layık bir seviyeye getirmelidir. Şimdi burada insan-Tanrı ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Daha doğrusu rölatif varlık-mutlak varlık arasında belirli bir irtibat kurulmaya çalışılmaktadır. Ya da mistiklerin ifadesi ile kişi, Tanrı'da transformasyona uğramaktadır. Bu durum, varlık felsefesinin alanı içine girer. Mutlak varlıkla ilişki söz konusu olduğunda, akla hemen, O varlığın bilinip bilinmeyeceği problemi gelmektedir. O halde, mistik, Tanrı'yı nasıl bilecektir? İşte bu da, tasavvufta olduğu gibi, mistisizmdeki bilgi sorununu gündeme getirmektedir. Dolayısı ile mistisizm, başlangıç noktası olan ahlaktan bilgi sorununa kadarki yürüyüşünde tasavvufla paralellikler arz etmektedir. Bununla beraber, tasavvuf ile mistisizm arasında birtakım farklılıkların bulunduğunu da hemen belirtelim.[29] Bu, doğal bir durumdur. Zira İslam tasavvufu, İslam medeniyetinin oluşturduğu bir atmosfer içinde doğup kök salmıştır. Elbette, diğer mistik akımlara nazaran kendine özgü birtakım hususiyetleri bulunacaktır. Ancak, bu özgünlüğü onun, hiçbir zaman öteki mistik cereyanlarla taban tabana zıt olduğunu göstermez. Kaldı ki, aralarında fark bulunup bulunmadığı da konumuz açısından bizi ilgilendirmemektedir.

Burada bizim için dikkate değer olan husus, tasavvuf ile mistisizm arasındaki benzerliklerdir. Nitekim çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, hemen tüm mistik öğretiler temelde birbirlerine benzerler. Hareket noktaları, yürüyüşleri ve amaçları, aşağı yukarı aynıdır: Ahlakı güzelleştirme, mutlak varlıkla ilişki ve nihayet mutlak bilgi peşinde koşma.

Meseleyi özetleyecek olursak, diyebiliriz ki tasavvuf ile mistisizm arasındaki paralellikler bizi, her ikisinin de aynı

29 Mistisizm ile tasavvuf arasındaki farklar hakkında geniş bilgi için bkz. Ş. Filiz, Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar, Diyanet Dergisi, C: 30, S: 1, Ank. 1994, s. 103-124.

amaçları gerçekleştirmek istedikleri düşüncesine iletmektedir. Birazdan tasavvufi bilginin meydana gelişi konusunu işlerken, daima tasavvufu ölçü olarak alacağız.

Ancak bu tutumumuz, mistisizmi paranteze almamızı engellemeyecektir.

Şimdi, tasavvufi bilginin meydana geliş sürecini takip etmeye çalışalım.

2

TASAVVUFİ BİLGİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

SANSUALİST YAKLAŞIMIN BİLGİ ANLAYIŞINI incelerken "duyuyorum", "kokluyorum", "işitiyorum" ... gibi beş duyuya işaret eden fiillerin bir insan faaliyetini anlattıklarını ifade etmiştik. Sûje insan, "duyularıyla nesneler arasında belli düzeyde bir ilişki kurmaktaydı. Yani şeylerden duyularıyla edindiği ilk ve o anki izlenimleri, bu suretle dile getiriyordu.[1] Yine, duyu ile algı arasında fark bulunduğunu söylemiştik. Duyu, ilk izlenimi vermekte ve ham bir veri olmaktan ileri gidememekteydi. Dolayısıyla süje bunları yorumlayarak algı düzeyine getiriyordu. Ancak algı, duyu organlarına dışarıdan yapılan müdaheleler ve sübjektif sapmalarla, objeyi hakkıyla temsil edememekte idi.[2]

Duyu izlenimleri her ne kadar, ilk kavrayış, bağlantı kurma ve sonunda hükme bağlama işlemleri ile algı yoluyla belli bir bilgi seviyesini temsil ediyorsa da insan bilgisinin tümünü ifade edememektedir, demiştik.

1 Bkz., s. 64-65.
2 Bkz., s. 96 vd.

Şimdi, acaba, sûfiler nesneleri nasıl duymakta ve neticede onları hangi şartlar altında algılamaktadırlar?

Nesneler, sûfilerin dilinde "ilk görünüş" türler ya da formlardır.[3] Bunlar müşahede veya şühûdun objeleridir ki hakikat adını da alırlar.[4]

Acaba, sûfiye göre, görüp dokunduğumuz, duyup kokladığımız şeyler, nasıl duyumlanmaktadır?

Farabi'nin diliyle söyleyecek olursak her bir duyu organı, ilgili nesneye doğru yönelir. Göz görme, kulak duyma, burun koklama... kabiliyetine sahiptir.[5] Gazali bu kabiliyetlere "zahiri nur" adını vermektedir.[6] İbn Arabî'nin dilinde bu kabiliyetler "hissi/maddi kuvveler" adını almaktadır.[7]

Şeylerden edinilen ilk izlenimler, ilk görünüşler; duyulara çarpan zahiri resimler demek olmaktadır. Eşyanın, duyularla karşılaşan anlık görüntüleri nesnel duruşlarına tekabül ettiği düşünülen dışsal formlarıdır (lafızları). İşte bu duruş ve lafızları duyumlamak, "maddi kuvveler"in veya "müşahede" faaliyetinin gerçekleştirdiği zahiri verileri sağlamaktadır.

Buna göre;

"Belli bir yükseklikten atılan bir taş, düşmektedir." "Uzaktan garip sesler duymaktayım." "Burnuma yanık kokusu gelmektedir."

Yukarıdaki önermelerden çıkarılacak sonuç ne olmaktadır? Olgu ve olası sonuç ne olmaktadır? Olgu ve olayları gözleme, onlardan sansuel izlenimler edinme bizim için bilginin hangi düzeyini ifade edecektir?

3 Bkz., s. 163, dipnot: 339
4 Bkz. s 165. dipnot: 347
5 Bkz., F. Olguner, Fârâbî, s. 93 vd.
6 Bkz., s 164., dipnot: 344
7 Bkz., s. 165, dipnot: 349

"Taşın düştüğünü", "uzaktan sesin duyulduğunu" vs. duyumlamamız eğer istenilen düzeyde bir bilgi ortaya koymuyorsa, sûfi, bütün duyularını dış dünyaya kapatmakta mıdır?

Elbette kapatmamaktadır. Zaten böyle yapması da mümkün değildir. Çünkü sûfi ister istemez doğadaki nesneleri duyuları ile karşılayacaktır. Muhâsibî, bu şeyler dünyasını "yaratış ve mükemmel düzen" olarak görmekte; bu sebeple, onun müşahedesini salık vermektedir. Ve ona göre, şeyler dünyası, aynı zamanda "bilinen"ler olmaktadır. "Bilinen"lerin bilgisini Muhâsibî, "zahiri bilgi" şeklinde niteleyerek dış dünyaya duyularını kapatmadığını göstermektedir.[8]

Gazali de aynı fikri paylaşmaktadır. Ona göre şeyler dünyası, "insanın kendindeki ayetler" ile "dış dünyadaki ayetlerdir." İlki müşahede ile algılanmakta, ikincisi de akli çıkarımlarla düşünülmektedir. Ve ona göre, dış dünya her şeyiyle "zahiri nur" sayesinde duyumlanabilmektedir.[9]

İbn Arabî'de bu düşünce oldukça açıktır. O'na göre bu şeyler, "hakîkatler"dir ve onlar "tevhid delilleri ile müşahede edilen" eşyadır. Müşahede, hissi-maddi kuvvelerle (dış duyular) bilgiye giden yolu ifade eder.[10]

Öyleyse sûfiler, duyularını dış dünyaya kapatmamaktadırlar.

Peki, ama bu "görüntü" ve "formlar" (lafızlar) neye aittirler? Bunların içerikleri nedir?

Duyu izlenimlerinin içerikleri kuşkusuz, şeyleri duyumlayan her bir süjenin farklı yorum ve algılarına göre biçimlenmektedir.

8 Bkz., s. 163, dipnot: 339
9 Bkz., s. 164, dipnot 344
10 Bkz., s. 163, dipnot 339

Sûfi, bu "görünüş" ve "lafızlar", "manalar"[11] ve "fikirler"[12] olarak algılamakta ve yorumlamaktadır. Sûfiye göre, şu halde, duyu ile algı arasındaki fark neyse, "lafız" ile "mana" arasındaki fark da odur. Sûfinin duyumu yorumlaması, onu algılaması anlamına gelmektedir. Algılanan duyum, ona göre, "manalandırılan" şeydir.

Yalnız burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Acaba sûfi, "mana"yı "ilk görünüş"e döndürerek mi yorumlamakta yoksa "mana" verdiği ilk izlenimi bırakıp mananın kendisinden mi hareket etmektedir?

Sûfi, "mana"yı lafza ya da ilk görünüşe indirgeyerek açıklamamaktadır. Eğer böyle yapsaydı, bütün soyut imge ve tasavvurları, duyuların anlık izlenimlerine irca eder; bilginin henüz duyum düzeyinde mutlak bir nitelik taşıdığını öne sürebilirdi. Tam tersine, duyu bilgisi sûfiye göre, özellikle İbn Arabî'nin tabiriyle henüz "bilgiye giden yol"[13] olmaktan öteye gidememektedir.

Şu halde sûfi, artık şeylerin manalarından yola çıkarak bilgi fenomenini açıklamaya çalışmakta ise, algıladığı anlamın duyumladığı obje ya da nesneye tamamen uyduğunu garanti edebilmekte midir? Başka bir deyişle, taşta gözlenen "hareket" izleniminin, onu "hareket ettiren mana"ya işaret ettiğini ve dolayısıyla, "zahiri bilgiden batıni bilgi"ye[14] "batıni basiret"[15] (içgörü) ile ulaştığımıza nasıl anlayabilmekteyiz?

Sûfiye göre, "her şeye kalple bakmak"[16] gerekmektedir. Görülen, duyulan, tadılan vs. her şey, esasen aranan şeyler

11 Bkz., s. 163, dipnot 340
12 Bkz., s. 165, dipnot 346
13 Bkz., s. 165, dipnot 346
14 Bkz., s. 164, dipnot 344
15 Bkz., s. 164, dipnot 344
16 Bkz., s. 163, dipnot 336

değildir, tat, koku, sertlik, yumuşaklık, ses vb. hep duyulara ilk gelen sansuel izlenimler olup, bize gerçek anlamda bilgi vermemektedirler.

O halde çözüm ne olmaktadır? Muhâsibî'ye göre, bu duyumsal verilen, "kalp" ile anlamlandırılırlar[17] ya da algılanırlar. Duyumlar ile anlamlandırma işlemi arasında akan süre, dikkat, hatırlama ve düşünme faaliyetlerinin işlediği bir bağlantı kurma aralığı olmaktadır. Ancak bu süreç ne kavramsal bir yapıdadır ve ne de, sonucunda, kavramsal bir soyutlama ortaya çıkar.

O zaman, acaba, sûfiye göre bu soyutlama sürecinin mahiyeti nedir ve nasıl işlemektedir?

Muhâsibî'ye göre, metafizik anlamdaki bu soyutlama süreci, "yaratışa ve evrendeki mükemmel düzene" kalbin itibar yoluyla bakması sonucunda işlemektedir. Bu faaliyet "bilinen"den (malum) bilinmeyeni çıkarmak için ezberlenen lafzın manalarına inmekle meydana gelmektedir. Sonuçta sûfi, zahirin bilgisinden batının bilgisine geçtikten sonra marifet haline gelen bir bilgiye ulaşmaktadır.[18]

Gazali, soyutlamanın "batıni basiret" (içgörü) ile yapıldığını söylemektedir.[19]

İbn Arabî; "Şuhudda derli toplu olanı" (yani müşahede yoluyla alınan birtakım izlenimleri) mükaşefe ayırt eder", derken soyutlama işleminin keşif ile gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Ona göre keşif bu işlemi "manevi kuvveler" olan akıl ve tefekkür ile icra etmektedir.[20]

17 Bkz., s. 163, dipnot 336
18 Bkz., s. 163, dipnot 336 ve 337.
19 Bkz., s. 164, dipnot 344.
20 Bkz., s. 165, dipnot 349

O halde, bundan sonra bilginin akışı ve şekillenişinde nasıl bir yol izlenmektedir?

Muhâsibî ve Gazali'ye bakılırsa, duyumlanan ve arkasından, manalandırılan somut duyumsal veriler üzerinde "tefekkür" edilecektir.

Peki, acaba, tefekkürle, kavramsal düşünme birbirinden farklı mı olmaktadır?

Daha önceki sayfalarda, belli başlı bilgi ekollerinin bilgi fenomenine yaklaşımlarını konu edinirken kavramsal düşünme ve kavramsal bilginin özelliklerine işaret etmiştik.

Zihin böyle bir faaliyette bulunurken, hemen tüm malzemesini nesnel objelerden devşirmektedir. Dış idrakin verileri olmadan zihin, kendiliğinden sahip bulunduğu birtakım ilkelerle çalışmamaktadır. Kaldı ki bu ilkeler bile ancak eşyaya uygulandığı takdirde bir anlam ifade edebilmekte ve işlerlik kazanabilmektedir.

Şu halde bir bakıma "düşünme" demek olan "tefekkür" ün, farkı ne olmaktadır?

Tefekkür, iç düşünmedir. Süfî, ortada var olan; duyup gördüğü şeyler üzerinde tefekkür eder. Etrafındaki şeyler, "bilinen"dirler. Onlar, şu ya da bu tarzda duyumlanan ve duyumlanmakta olan objelerdir.

Burada aklımıza gelen soru şudur:

Acaba sûfi, burada tam bir impressionist mi olmaktadır? Tefekkür de yine dış dünyadan edinilen "bilinen"ler üzerinde gerçekleştiriliyorsa, bunun kavramsal düşünceden farklı yanı nedir? Hatta Muhâsibî, böyle bir yolla bilgimizin gittikçe artacağını öne sürmekte ve bunu "itibar"ın (ders alıcı bilgi edinme) şartı saymaktadır.[21] Eğer böyleyse, duyu

21 Bkz., s. 163, dipnot 336.

verilerine sahip olmayan bir sûfi tefekkürüne obje olabilecek ham duyumsal verileri nereden sağlayacaktır. Yoksa o da, tefekkürü için aynı malzemeleri yani duyu izlenimlerini mi kullanmaktadır? Üstelik Gazali, tefekkürden sonra metafizik evren hakkında birtakım bilgiler elde edilebileceğini söylemektedir.[22] Bu nasıl olmaktadır?

Şimdi bir tarafta, duyumsal verilerden hareketle lafızdan manaya gidiş; diğer tarafta, mana ya da algının tefekkür yoluyla işlenerek metafizik evrene doğru gidişi, söz konusu olmaktadır.

Bilgi sürecinin bütün seyri süje ile objeler arasında meydana gelir ve öyle de olmak zorundadır. Çünkü bu bilginin temel niteliği, ancak, süjenin içinde yaşadığı fizik evrenin şartları içerisinde bilme faaliyetinde bulunmasını gerektirmektedir.

Sûfi acaba bu şartların dışında mı bulunmaktadır?

Aslına bakılırsa "maddi-hissi kuvveler"in bile tasavvufta, sırf kendi başlarına duyu izlenimleri elde edebilecek yetenekte olmadıkları kabul edilmektedir. Öyleyse hissi kuvveler, nasıl ve nereden güç alarak duyumlamaktadırlar? Ama bu nasıl olmaktadır? Duyu organları sağlıklı çalışan bir kimse, nasıl olur da önündeki ağacı göremez, kulağına çarpan bir sesi duyamaz... vb.?

Duyuları sağlam olan süje, şeyleri duyumlamak için başka neye ihtiyaç duyabilir?

Esasen sûfi, daha duyum aşamasında metafizik evren ve onun bilgisiyle temasa geçmeye başlamaktadır. Duyu organlarındaki duyumlama yetenekleri, hep Tanrı'nın verdiği yetkinliklerin görünümleri olmaktadır. Gözün görme,

22 Bkz., s. 164, 165 dipnot 343 ve 344.

kulağın işitme, burnun koklama vs. yetiler süjeye, kendi üstünde aşkın bir varlık yani Tanrı tarafından bağışlanmıştır. Gazali'nin ifadesiyle bu kabiliyetler "zahiri nur" adını almaktaydı. Süjenin duyumlama, objenin duyumlanma imkânı demek olan bu "zahiri nur", şeylerden ayrı değildir. Yine Gazali'ye göre, "Tanrı da her şeyle birliktedir."[23] Yalnız böyle bir sonuca varabilmek için İbn Arabî, "duyuların tevhit delilleriyle çalışmasını şart koşmakta idi." Muhâsibî de aynı beraberliği, "şeylere kalple bakmak" şeklinde ifade etmekteydi. İbn Arabî'nin müşahedesi tevhid delilleriyle şeyleri görmek olduğu için süje, bu müşahedesiyle "hareket eden"i görebilmektedir. Ama bu, tasavvufi bilginin ancak başlangıcı görünümünde sayılmaktadır. Çünkü sadece "hareket eden"i görmekle bilgi tamamlanmış olmamaktadır. Nedeni açıktır: "müşahede, İbn Arabî'ye göre, ancak "bilgiye giden bir yol" dur.[24]

Acaba, İbn Arabî'nin "bilgiye giden yolu", Heidegger'in deyimiyle "dünya bağı"ndan ne derece kurtulmuştur? Müşahede nihayetinde, daimi bir akış ve değişmeye maruz bir objeler dünyasını konu edindiğine göre, nasıl olur da bu evreni, "bilgiye giden yol" olarak görebiliriz?

Örnekler vererek bu sorunu açalım: "Kurtçuk ve cenin" örneklemelerini hatırlayalım. Kurtçuğun, kelebeğe dönüşmesi süresince gözlenmesi, onun devamlı değişip geliştiği tecrübesini edinmemizi sağlayacaktır. Cenin için de aynı durum geçerlidir.

Şimdi bu iki canlının geçirdiği evrelerin zaman ve mekânlarının her bir noktasında, duyusal izlenimler elde ediyoruz. Acaba, her bir noktadaki kıpırdanışı, hareketi, sesi

23 Bkz., s. 164, dipnot 344.
24 Bkz., s. 165, dipnot 346.

veya sertlik ve yumuşaklığı, birbirinden farklı veya hatta zıt bilgi nesneleri olarak mı kabul edeceğiz?

Sûfiler tüm bu akışı, sabit bir bilginin zahiri açılımlarının ifadesi olarak görmektedirler. Bu açılımlar, dış idraklerle sağlanan veriler yığınıdır. Bölük pörçük ve birbirinden kopukturlar. O halde bunlar, aktif bir akılla iç algıda birbirine bağlanırlar; aralarında nedensel örgüler kurulur. İbn Arabî, bunun mükaşefe ile mümkün olabileceğine kani idi.

Ona göre mükaşefe, müşahede ile çizilen bilgi yolunun varacağı hedefi ifade etmektedir.

Akıl ve tefekkür bu yolda oldukça aktif görünmektedir. Akıl, bildiğimiz kendi kurallarını bu aşamada ne denli işlerliğe koyabilmektedir, sorusunu ise tasavvufi bilginin genel karakteristiklerini ele alacağımız ileriki sayfalara bırakıyoruz.

Acaba, akıl ve tefekkür nasıl çalışmaktadır? Daha doğrusu tasavvufta akıl ve tefekkür nedir?

Burada akıl, idrak eden nurun yardımıyla yepyeni bir kimliğe kavuşmaktadır. İbn Arabî'nin deyimiyle "rasyonel nefs" haline gelmektedir. Sûfi, bu durumda hemen hemen "dünya bağı" ile alakasını kesmiş, artık bitmez tükenmez istidlaller yapan bir akıl değil, doğrudan idrak eden, vasıtalara ihtiyaç duymadan sezen bir akıl ortaya çıkmıştır. Akıl ve onun bir faaliyet biçimi olan tefekkür, mükâşefede bulunan manevi kuvveler haline gelmiştir.

Peki, metafizik nurla yeni bir kimliğe kavuşan bu akıl ya da rasyonel nefs, varlıkları nasıl kavramaktadır?

Tasavvufi bilgiyi hedefleyen bu akıl, kalple bütünleşmiş, Tanrı'nın nuru ile yetkinleşmiştir. Müstefad akıl olmuştur. Normal duyu ve akıl gibi tikel şeylerle ilgilenip parçalı ve kavramsal bilgi peşinde değildir. Şeylerin dışsal formları,

tüm çeşitlilik ve zıtlıklarıyla kavranarak, Mutlak bilgi'ye doğru yönelinmektedir. Artık "hareket eden" değil, "hareket ettiren", vardır ve asıl bilgi nesnelerin arketiplerini keşfetmenin bilgisi olmaktadır. Mutlak Bir'i idrak ve O'nun bilgisine doğrudan varabilmek için artık tekrar dönüp tikellerin bilgisinden çıkarsamalar yapmak gerekmemektedir. Çünkü "her bir şeyde başka bir şey gören"[25] bir sûfi "her şeyle de Tanrı'yı görmeye"[26] başlamıştır ki bu, doğrudan ve aracısız bilme halini almıştır. Nitekim Muhâsibî, bu bilme ve bilgiyi "zahirin bilgisinden batının bilgisine geçtikten sonra marifete dönüşür"[27] şeklindeki betimlemesi ile "hükme" bağlamaktadır.

Şimdi, bir sansualiste göre, zihnimizdeki izlenim ve kavramlar görüp kokladığımız fiziki-nesnel şeylerden devşirilmektedir. Buna göre, zihnimizde hiçbir kavram yoktur ki, dış dünyada bulunan herhangi bir nesneden edinilmiş olmasın.

Ancak "sonsuzluk", "mutlaklık" gibi kavramların fiziki evrende karşılıklarını bulmak mümkün değildir. İşte Sansualist tavır, bunu açıklayamamaktadır. Rasyonaliste göre, aklımızdaki temel kavramlar, hiçbir şekilde dış dünyadan elde edilmezler. Bunlar aklın temel prensipleridir ve aklın kendi kendine sahip olduğu kavramlardır.

Rasyonalist anlayışa göre "sonsuzluk", "uzamsızlık" vs. gibi kavramlar, işte bu aklın kendinde sahip olduğu ilkelerdir. Akıl bunları dışarıdan almaz.

İşte bu noktada sûfi, farklı düşünmektedir. Dış dünyada karşılığı bulunmayan kavramların kaynağı, sûfiye göre, aklın kendisi değil, başka bir dünyadır. İşte bu kaynak aklın öte-

25 Bkz., s. 163, dipnot 336.
26 Bkz., s. 164, dipnot 344.
27 Bkz., s. 163, dipnot 340.

sinde ve üstündedir. Sûfi, bilgiyi işte bu akıl ötesi evrenden doğrudan doğruya elde eder. İşte, böyle bir bilme faaliyeti nasıl işlemektedir?

Şimdi, kaynağı nihai noktada, akıl-ötesine dayanan tasavvufi bilginin işleyiş sürecini takip edebiliriz.

3

TASAVVUFİ BİLGİNİN İŞLEYİŞ SÜRECİ

Benlik ve İç Tecrübe

ACABA, "BENLİK" KAVRAMINDAN NE ANLIYORUZ? İnsan benliği denince, bu kavramın "zat", "ego", "ruh" ve "nefs" kavramları ile ilişkisi nedir? Ve insan benliği, tasavvufi bilgiyi nasıl elde etmektedir?

Nefis, ruh, benlik, zat kavramları arasında çok önemli ayrılıklar bulunmamaktadır. Nefis, ruhi (soul) bir tözdür. Düşünür, hisseder ve cisimden farklıdır. Hayatın kaynağıdır. Düşünülen şeye ve maddeye zıt olarak, düşünen hakiki müfekkire ve zattır. Zihin de denilen spirit, ilim elde etmek için potansiyel güçtür.[1]

Sûfilere göre nefs, insanın varlık tarzını bir bütün olarak ifade eder. Nominal bir varlık değildir. Kendi bütünlüğü içerisinde tabii hakikate sahiptir.[2] Akli nefis de diyebileceğimiz bu şey, ne akılla ne de bedenle aynıdır. Oysa akıl onun tali yetilerinden biridir ve bu bedenle birlikte olduğu sürece onunla işlemektedir. Ruh, beden dediğimiz ölüm ve

1 Bkz. el-Mu'cemu'l-Felsefi, s 204,93.

2 Bkz. Muhâsibî, *er-Riâye lihukukillalı*, s. 250; el-Kasd ve'r-Rucû ilallah, s. 76.

değişmeye tabi olan karmaşık maddi tözden farklı, basit bir tözdür.[3]

Ruh canlı ve etkin olan, etkinlikleri anımsama, bellek, anlama, ayırt etme ve tefekkürden ibaret olgun ve basit bir tözdür. Onun her türlü bilgiyi almaya kabiliyeti vardır ve hiçbir zaman soyut fikirleri almaktan yorulmaz. Akılsal, bitkisel ve hayvansal nefislerin tümünün başıdır.[4]

Biz nefis, akli nefis, ruh, zat kavramlarının tümünü birden ifade etmek için bundan böyle "benlik" kavramını kullanacağız. Nitekim daha önce, bütün bu manaları içine alan "şemsiye kavram" olarak, "yalın benlik" deyimini kullanmıştık. Çünkü bu kavramlar benliğin görünümlerini (rasyonel, bitkisel hayvansal) anlatmaktadırlar.[5]

Sûfiler, benliği, algı güçlerinin toplandığı bir merkez olarak görmektedirler. Benlik onlara göre, parçalı, birbirinden kopuk faaliyetlerin neş'et ettiği organize olmamış güçlerin kontrolsüz biçimde kendisinden çıktığı bir şey değildir. Modern psikoloji de bu görüşü desteklemektedir. Modern psikolojiye göre, insan benliğinin etkinliklerinin birbirinden bağımsız ve tek başına gerçekleştiği fikri doğru değildir. Benlik görünümleri, bölünmeyen bir zattır. İnsandan toplu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla ne salt rasyonel ne salt edilgen ve ne de salt etkin bir faaliyet vardır. Luguet'e göre her benliğin etkinliğinde, aynı zamanda vicdani (affective), rasyonel ve aktif güçler vardır. Bu güçler ancak bir araya geldikleri anda farklılıklar baş gösterir. Bununla beraber, isteğe (şevke) akli durum eşlik eder. Bu, yönelinen ya da üzerinde fikir yürütülen şeyi tahayyül etmektir. İstek'e aynı zamanda

3 Bkz. Afifî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 113.
4 Afifî, age. AY.
5 Bkz. Rom Landau, *The Philosophy of İbn Arabî*, s. 33.

etkin öğe de eşlik eder. Bu güç, bir şeye ihtiyaç duyma ya da bir şeyden endişelenme duygusudur. O halde nefsin güçleri tek bir bütün olup bölünmez. Fark, baskın gelen belli bir gücün sivrilmesiyle anlaşılabilir.[6]

Şu halde benlik, Tanrı'yı algılamak için tüm güçlerini seferber eder. Yalnız burada bir problem karşımıza çıkmaktadır. "Kendini bilen Rabb'ini bilir" esasına bağlı kaldığımızda, benlik'in idrake Rabb'inden değil, kendisinden başlaması gerekir. Ama ilkönce Tanrı'yı algılamaya girişmektedir? Bunu nasıl çözümleyebiliriz? Her şeyden önce, benlik kendi kendisini bilebilir mi? Benlik sadece ve kesinlikle kendisini biliyor ve diğer şeylerin bilgisini buna göre sorguluyorsa, benliğim dışındaki tüm şeyler, bir bilinç ürününden ibaret olmaz mı?

Problemi irdelemeye, baştan başlayalım. "İlk önce nefsin (veya benliğin) bilinmesi, yine o benlik sahibi insanı yaratan Tanrı tarafından doğrudan sağlanır. Kul, muhâsebe, mücâhede ve murâkebesi ile bu bilgiyi elde etmeye çalışır.[7] Bunu kalpte bulunan akıl nuruyla başarır.[8]

Doğrudan tecrübe ile ulaşılan benliğin saf ben ve ego olduğu zannedilir. Algılanan bu şey, bireysel ego olarak bilinir. Ancak mistik'in –rasyonel bir sonuçlama ile değil– doğrudan tecrübe yoluyla ulaştığı bu şey, kendi kişisel arı "ben"i değil, evrenin saf egosu veya "ben"idir. Ya da başka bir deyişle, kişinin kendi "ben"i ile evrensel "ben"in bir bakıma özdeş[9] olduğu belirtilmektedir. Ancak bu, daha çok, tasavvufi bilgiyi ilgilendirmeyen bir problem olarak görünmektedir. Dolayısıyla sorumuza yanıt olamaz.

6 M. Osman Necati, *el-İdrakü'l-Hissi Inde İbn Sina*, s. 40.
7 Bkz. Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl*, s. 204.
8 Bkz. Muhâsibî, *Adâbu'n-Nüfus*, s. 34-35, 38-40,42-44,48, 60-62.
9 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 147.

İnsan benliğinin Tanrı benliği ile doğrudan karşılaşması ve O'nu bilmesi problemini şimdilik bir kenara bırakıyoruz. Bu konuyu "fena" sorununu incelerken ele almayı düşünüyoruz.

Şimdi, benlik kendini algılayabilir mi? Kendi hakkında edindiği bilginin güvencesi nedir?

Probleme önce sübjektivist tavırla yaklaşalım, daha sonra da tasavvufi görüşü netleştirmeye çalışalım.

Sübjektivizme göre, öz süje ve kendi düşüncelerim olarak sadece kendimi kesinlikle bilebilirim. Buna göre, ben, sadece kendi zihnimi ve onun içeriğini bilebilirim. Diğer zihinlerin ve maddi objelerin bilgisini, kendi sübjektif bilincim ve düşüncelerimin varlığından çıkarsama (inference) yoluyla ispat edebilirim. Bu sebeble, kendi zihnimden ziyade her şeyin varlığının bilgisi, sorgulanabilir (questionable) ve problematik hale gelir; vücudumun, güneşin, diğer zihinlerin, Tanrı'nın ve fiziksel evrenin varlığı, işte bunların varlığı kendi bilincim ve onun içeriğinden çıkarsama yapmak yoluyla bilinebilir.[10]

Fakat benim zihnim ve onun düşünceleri, hepsi de benim kesinlikle bilebildiğim şeyler olduklarından ve herhangi bir şeyin varlığı bu sebeple sorgulanabilir (ya da problematik) bulunduğundan dolayı sübjektif bilinç ve onun içerikleri, tabiatın fiziksel ve insanın sosyal dünyasından ayrıdırlar. Bunlar benim dışımda (external) orada, yani kendi bilinçliliğimden ayrıdırlar. İşte burada bir boşluk ortaya çıkmaktadır.[11]

Tasavvufta, esasen tek bir benlik vardır. Bildiğimiz gibi o da Tanrı'dır. İnsani benlik O'nun yalnızca bir görünümüdür. Görünüm, aslında ben-sen ilişkisine girecek gerçeklikte

10 T.Z. Lavine, *From Socrates to Sartre*, s. 99.
11 T.Z. Lavine, age. AY.

değildir. "Sen"de kaybolur. Çünkü "Sen" Tanrıdır. O "Sen"i belirleyemez. "Fena" ile "belirlenir". Hem "benlik" salt zihin kategorilerinden de ibaret değildir, demiştik. O, tüm algı yetilerinin kendisine hizmet ettiği kalpteki akli nurla içeriği belirlenen şeydir. Tasavvufun öngördüğü benlik bilinci –tabir yerindeyse– çizgi ötesidir.

Yalnız unutmamak gerekir ki, insani benlik, kendisine nispetle bir yokluktur. Tanrı benliğine nispet ederek düşündüğümüzde, ancak bir varlığa sahiptir. İnsani benlik, besleyici, duyucu, hayal edici (muhayyile), natık gibi birtakım kuvvelere ve bu kuvveleri yöneten güç merkezlerine sahiptir. Bütün bunların yönetimi, benliğin özünü meydana getiren kalp[12] ya da rasyonel nefstir.[13]

Benlik, yetilerinin zahiri fonksiyonları ile bilinmeye ve açıklanmaya çalışıldığında, sansuel, empirik ve rasyonel yaklaşımların tek yanlılığı yine kendini göstermektedir. İşte sübjektivist benlik görüşü, rasyonel tek yanlılığa örnek olabilir.

Bu bilgi yaklaşımlarına bakılırsa, zihinlerimizin içeriklerini tanımak, iç-bilincimizi tanımak demektir. Bunun, benliğimizin bilinci olmadığını da belirtirler. Böylece rasyonalist tutuma bağlanıp kalmadıklarını düşünebiliriz. Ancak, benlik bu sefer de belli düşünce ve duygularımızın bilinci olarak kabul edilir. Kendimizi incelemeye uğraştığımız zaman, düşünce veya duyguya sahip "ben"le değil, daima, özel bazı düşünce ve duyguyla karşı karşıya kaldığımız doğrudur. Bu bakış açısına göre, biz kişisel tecrübelerimizin duyusal tarafıyla (in sensation) dış-duyular (outer senses) verisini; iç tecrübe tarafı (in introspection) ile de düşünceler, duygular (feelings), arzular vb. iç-duyu (inner-sense) diyebileceğimiz

12 Bkz. Fârâbi, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 74, 81-82.
13 Bkz. Rom Landau, *The Philosophy of İbn Arabî*, s. 33.

şeyin verisini elde ederiz. Kişisel tecrübenin hafıza tarafıyla hem dış-duyuların hem de iç-duyunun verileri olan şeylerin bilgisini sağlarız. Dahası kesin olmasa da benliği, şeylerin farkında olan ya da şeylere doğru yönelen varlık olarak kişisel tecrübe ile bilmemiz olasıdır.[14]

Bu teze yakından baktığımızda, dış-duyular ve iç-duyular ayrımı bize hemen empirik yaklaşımı hatırlatmaktadır. Empirist tavırda, insan bilgisini maddi objeler ve bunlardan edinilen "canlı" duyu izlenimleri oluşturmaktaydı. Aynı şey, benlik için de geçerli kılınmaktadır. Duyu izlenimleri hem bilgimizi hem de bu bilgiyi bilgi yapan benliğimizi belirlemektedir. Ve benlik, dış-duyuların baskın etkisi sonucu "zayıf içsel tepkileriyle", "az-çok" bilinebilmektedir. Önce de belirttiğimiz gibi, her üç bilgi ekolü de fizik dünyada başlattığı bilgi sürecini yine aynı sferde bitirmekte; üstelik bunun yetkinliğinden söz etmektedir. Dolayısıyla benlik ve onun kendi kendini algılaması da bunlara göre, yine aynı alanla olup bitmektedir. Metafizik evrenden epistemik kopuş, benliği beraberinde sürükleyerek, ontik bir kopuşu da ifade etmektedir. Oysa insan bedeniyle benliği birbirine bitişiktir. Bu bitişiklik ne ilineksel ne tözseldir. Bu olmadan insan, insan değildir. Kendimizde ne sadece bedene ne de sadece zihne (veya başka bir şeye) tahsis edebileceğimiz, belli başlı bazı şeyler tecrübe ederiz.[15]

Tasavvuf doktrini metafizik evrenle hem epistemik ve hem de ontik bir ilişki örgüsü meydana getirir. Bir adım daha atarak diyebiliriz ki, ilişkiden öte, bir özdeşleşmeyi hedefler,

14 Bkz. Robert E. Egner-Lester E. Dennon, *The Basic Writings of Bertrand Russell* s. 219.

15 Bkz. Tad M. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union*, The Philosophical Review, s. 284.

Bilgi, Bilen ve Bilinen'in birliği, bu özdeşleşmenin belirgin ifadesidir.

İnsan benliği, tarife sığabilen alışılmış kişilikten daha derindir. Bu derinliğin; görünmeyen bu kişiliğin keşfi, Gerçek Varlık'la temasa geçince kendisini göstermeye başlar. Böylece benlik, kendi biricikliğini, metafizik statüsünü ve kendi durumundaki düzeltme olanaklarını keşfeder. Bu sebeple, ilim ve irfanın keşfini sağlayan tecrübe, algıyla kavranabilecek bir akli gerçek (intellectual fact) değildir.[16] Bu aşamada artık metafizik alana tamamen girilmiş olmaktadır.

Benlik kendi biricikliğini ve metafizik statüsünü "Sen" ile ilişki kurmaya ve nihayetinde O'nunla, O'nda ve O'ndan olmaya başlamakla, keşfeder.

İşte, acaba, insan benliği bunu başarabilir mi? Veya nasıl başarmaktadır?

FENA DURUMU

Duyusal ve rasyonel ilgilerinden arınan benlik, ilkönce kendi kendisini algılar. Sûfi, sübjektivizm ya da solipsizme düşmeden, kalple yönetilen[17] benliğinin öznel sınırlarını aşar. Zaten kendi kendini algılamayı, onu, ister istemez Mutlak Varlık'la karşı karşıya getirir. Bu, sadece üstünkörü bir karşılaşma değil, iki benliğin; insani ego ile ilahi egonun tevhid noktasında buluşmasıdır.

Buluşma, bireyliğin bütün izlerini yok eder. Bu, sûfinin her yerde bulunan ve her şeye sızan bir tevhid şuuruna ulaşmasıdır. Bu, ilahi doğaya katılmak değil, kendi sahte benlik

16 Bkz. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 183-184.

17 Kalbin diğer adı da, İbn Arabî'ye göre rasyonel nefistir. Rasyonel nefs, bedenden bağımsızdır. Basit bir cevherdir. Fiziki kalp anlamına gelmez. (Bkz. Rom Landau, The Philosophy of İbn Arabî, s. 33.)

bağından kurtulmak ve böylece, Bir ve Sonsuz Varlık'la yeniden bir olmak anlamına gelir.[18] Yani "ikircimli (sahte) benlik"ten "yalın benlik"e dönüşümdür.

Benlik, Tanrı benliğine benzemeye çalışır. O'nun niteliklerine bürünür; kendine özgü geçici niteliklerinden sıyrılır. Böylece benlik fenaya erer.[19]

Benlik, önce insani niteliklerinden arınır. Sonra Hakk'ın müşahedesi ile Hakk'ın niteliklerinden sıyrılır ve sonunda Hakk'ın varlığında yok olmak suretiyle O'nun şûhudundan fani olur. Allah'ı müşahede etmeden önce nefis, hâlâ bedendedir. Maddi evrenle ilgileri kesilmemiştir.[20] Ama en son gaye tevhid (birlik, birleme) olunca, Mutlak Ben'in yanında insani Ben, ikilik yaratacaktır Allah'ın dışındaki şeylerden geçilip yokluğa erince, bu dualizm ortadan kalkar.

Fenanın (yok olmanın) ilk adımı olan "nefsî nitelikler"den uzaklaşmak, daha çok ahlak problemini ilgilendirir. Bu nokta üzerinde durmuyoruz. İkinci adım, benlikten ve yaratıklardan fani olmaktır. Aslında insanın hem kendi benliği hem de kendi dışındaki yaratıklar, "var"dır. Ancak, sûfinin bunlardan haberi yoktur. Tevhîdde fena denilen bu mertebede sûfi, ancak Bir'i görebilir. Ama kendisini ve "ben"ini göremez. Sûfi sonunda evrenden ve benliğinin varlığından da fani olur. Bundan böyle, iki varlık yoktur. Aksine varlık tektir. Bunun da batını (içi) Hakk, zahiri(dışı) halktır.[21] Varlıksal fena, Mutlak Ben'e sızmak, hulûl etmek (girmek) değildir. O'nun Birliğini dillendirmek, böylece kendisini Hakk'ın hükmünün kahn ve yenilgisi altında görmektir. Başka bir deyişle, insani

18 Bkz. Reymond A. Nicholson, *Mystics of İslam*, s. 68-69.
19 Ali b. Cüllâb Hucviri, *Keşfu'l-Mahcub*, s. 111.
20 Yuhanna Kumeyr, Gazali, s. 51,52.
21 Bkz., Yuhanna Kumeyr, age. s. 52,53; Câvit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, s. 121; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâva* (Kitabu Ilmi's-Sülük) X/59; III/111.

benliğin "İlahi Ben" karşısındaki "gönüllü" yenilgisi ve hiçbir ekleme yapamadan, O'nda yok olmasıdır.[22] Bu, fenanın fenasıdır. Çünkü kul, kendi benliğinden (nefs) fena bulmuş, fenasından da fani olmuştur. Bu durumda iken kendi benliğinin bilincinde değildir. Kendi benliğinin bilincinde olmadığını da bilmez. Eğer, benliğinin bilincinde olmadığının şuuruna varsa idi, benliğinin bilincinde olurdu.[23]

Benlik, cisimsel her özellik yok olana dek Tanrı'yı katıksız müşahedeye ulaşmak için mücadele eder. Sonunda hem kendisi hem de diğer varlıklar tümüyle yok oluncaya kadar bu savaşını sürdürür. Zorunlu ve Gerçek Varlık'ın, kendinden başka bir gerçeklik taşımayan sözüyle, "Bugün mülk kimindir? Tek ve her şeye gücü yeten Tanrınındır," (40/16) diye yokluğa erer. Artık müşahede edilen şeyleri, kendinden ve diğer varlıklardan fena bulduğu, varlıkta diri, kendiliğinden varolan, Bir'den başka bir şey görmediği zaman müşahede eder. Olağan duruma döndüğünde, kendine özgü zatın, Gerçek Varlık'ın zâtından ayrı bir gerçeklik taşımadığını anlar. Zâtının gerçekliği, Tanrı'nın zâtıdır. Varlıkta yalnız Tanrı'nın zâtı vardır ve başka hiçbir şey yoktur.[24]

Sûfi böylece duyularla algılanan şeylerden, akla gelen ayartıcı şeylerden, bütün fiil ve bilinçten fena bulmuş olur. Bu da, kalbi (ya da benliği) sırf Allah'ı derinlemesine düşünmekle meşgul etmek suretiyle gerçekleşir. Kalbi Allah'a odaklamanın anlamı, düşünmeyi (ve tefekkür) ilahi nitelikler üzerinde yoğunlaştırmak demektir. Kulu Hakk'ın gücü kaplar ve O'ndan gayrisini müşahede edemez olur.[25]

22 Bkz. Hucviri, Keşfu'l-Mahcub, s. 369-370.
23 Gazalî, *Mişkâtül-Envar*, s. 41.
24 Bkz. İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı*, s. 148-149. Ayrıca bkz. Hucviri, Keşfu'l-Mahcub, s. 370.
25 Reymond A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslami*, s. 101.

Tanrı dışındaki şeyler, çokluğun kaynağı duyulur evrendir. Benlik, bu evrenle kendini gerçekleştirmeye kalktığı an, Mutlak Bir'i müşahede edemez. Duyulur evren, maddesel yoğunluğu ve çokluğu ile benliği de örter. İnsan, benliğinin bilgisini, hattâ varlığını bile fizik evrenin belirleyiciliğinden kurtaramaz. Çünkü çokluk içinde bireysel bir benlikten ve onun kendi başınalığından söz edilemez. Bu durumda, yalınlaşamayan benlik, "Mutlak Ben"le muhatab olabilecek yetkinliğe erişememiş olur. Sonuçta, O, Hakk'ın görünüşünün ve üflediği ruhun bir parçası olamaz. İşte böylece, benliğin kendi varlık tarzına uygun varoluşunu gerçekleştirmesi, varlıktan ve varlığından fani olmasıyla mümkündür.

Fenanın birinci aşamasının sonuncu merhalesine kadar kendini "İlahi Ben"de bulmaya ve gerçekleştirmeye çalışan benlik, Tanrı dışındaki tüm ilgilerinden sıyrılma çabası içine girer. John Locke'un empirik bilgileri işlediği "tabula rasa"sı yerine, sûfi bilgi teorisinde, "İlahi Ben"den gelecek olan batıni (içrek) bilgileri alan "yalınlaşmış benlik" geçer.

İnsani benliğin yalınlaşması, görünüşsel Varlık'tan batınî varlığa bir geçişin ifadesi olduğu gibi, zahiri (görünüşsel) bilgiden batıni (içrek) bilgiye de (tasavvufi bilgi, marifet) geçişi ifade etmektedir.

İşte acaba, bu zahiri bilgiden batıni bilgiye geçiş süreci nasıl meydana gelmektedir?

ZAHİRİ BİLGİDEN BATINİ BİLGİYE GEÇİŞ

Sûfi, fiziki dünyayı ve onun bilgisini kabul eder. Duyar, tecrübe eder ve akli çıkarımlarda bulunur. Her bilgi türünü kendi şartları içinde elde eder; karşılaştırır, değerlendirir ve sonuca varır. Yalnız, fiziki varlık alanında bile o, kendine özgü yöntemleri kullanır. Yani şeylerin bilgisine, tasavvufi

gözlükle bakar. Maddi şeylerin bilgisini elde ederken bile, marifeti esas alır. Varlık tarzlarını tek bir Varlık'la açıklaya rak, çokluğu birliğe dayandırır. Duyması, tecrübe etmesi ve akletmesi, "îtibar" (ibretle görüp bilmek) [26] iledir. Evren bu sebeple ilahi görünüşten ibarettir. Niteliklerin maddi formlar şeklinde yansımasıdır. "Kendinde varlık" değil, "başkası ile varlık"tır, yani gölge ve sözde varlıktır.

Sûfinin bu tavrı, onun hem lehine hem de aleyhinedir. Lehinedir; çünkü öteki bilgi ekolleri belli bir noktada tıkanırken, sûfi, marifetle Mutlak'a kadar uzanabilir. Varlık alanı, sadece yaşadığımız dünya olmadığı için bilgisini tek yanlılıktan ve sınırlı bir sferden kurtarır. Aleyhinedir; zira hem kavramsal bilginin peşine düşer, duyar, akleder, hem de bu bilgi türlerinin yapılarını zorlayan yöntemlere başvurur. Ancak, onun bu yöntemi, Mutlak'ın bilgisini özü itibariyle zaten veremeyecek olan empirik ve rasyonel muhtevanın kendi iç düzenini bozmaz. Dış nesneler duyulur ve tecrübe edilirler, akılla soyutlaştırılıp kavramlar halinde ifadeye, oradan da önermeye dökülürler. Ama bu önermelerin yönü, sûfice belirlenir. İşte bilginin yönü bu noktada, metafizik evrene doğru çevrilir.

Benlik metafizik evrende "Tanrı Ben"i ile buluşur. Maddi özellik ve ilgilerinden fani olduğu için değişik bir kimliğe bürünür. Benlik, bu sebeple sarsılır, sekir (kendinden geçme) hali yaşar. Sahva (aygınlık) döndüğünde, yeni kimliğini onamaya yine devam eder. Üstelik sahv (uyanıklık) hali, yeni kimliğinin kuvvetle onanmasıdır. Benlik, yalınlaşmıştır. Şu kadar var ki, benliğin ilk kimliğinde yerleşmiş bulunan empirik ve rasyonel içerikler, ikinci kimliğinde varlıklarını

26 Bkz. Muhâsibî, *Adâbu'n-Nüfus*, s. 125; Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücû İlallah*, s. 70-71.

sürdürürler. Bu, benliğin her iki hüviyetinde de salt "alıcı" olmadığını gösterir. Bana göre benlik, marifette de sırf edilgin değildir. Aynı zamanda etkin ve aktiftir. Çünkü insan, Muhâsibî'nin dediği gibi, kişi kendi benliğini melekleştiremez ve hem de bu, gerekmez.[27] O halde "benliğin yalınlaşması" meleksel benliğe dönüşmesi demek değildir. Bu, aynı zamanda, benliğin "Mutlak Ben"e dönüştüğü görüşünü de ortadan kaldırır.

Şimdi, eğer benlik, ilk kimliğinde, kalbin yönetimindeki bilgi aktlarını (duyum, tecrübe ve akletme) ve bunlar yoluyla elde edilen bilgileri bir kenara bırakarak ya da yok sayarak "yalınlaşmaya" çalışırsa, böyle bir yola girmesine hiç gerek kalmaz. Zira kalp, denetimi altındaki bütün kaynaklarından yoksun olur.

Bunun ortaya çıkardığı ikinci problem de şudur: O takdirde benlik insani bir benlik değil, meleki bir benliktir. Edilgendir, alıcıdır. O zaman, Tanrı'dan aracısız olarak aldığı bilgi, tartışılmaz olur. Örneğin Cebrail, Allah'tan vahyi bilgi alırken son derece pasif ve edilgindir. Olduğu gibi alır ve yansıtır. Tartışılamaz. Hem de Cebrail'in kendine özgü duyu, tecrübe ve aklından söz edilemez. Dolayısıyla bu bilginin değeri üzerinde fikir yürütülemez. Çünkü üzerinde felsefe yapılamaz. İşte bu nedenlerle, ister ikircimli isterse yalın olsun, insani benliğin edilgen bir alıcı olduğunu öne süremeyiz. Çünkü insani benlik her iki durumda da farklıdır. Onun empirik ve rasyonel bilgisi tartışılıp üzerinde felsefi mütalalar yapıldığı gibi, batıni bilgisi de bundan vâreste değildir. Batıni bilgiyi almak için benlik ne denli yalınlaşırsa yalınlaşsın, öne sürdüğü bilgisel iddialar birer dogma değildir. "Yalınlaşmış

27 Bkz. Ş. Filiz, Haris b. Esed *el-Muhâsibî'nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, s. 98-117.

benlik"in sansuel, empirik ve rasyonel arka planı, problemin aydınlatılmasına katkıda bulunacaktır. Öyleyse şimdi, fizik evrenin bilgisinden metafizik evrenin bilgisine geçiş sürecini, tasavvufi bilginin oluşumunu takip ederek netleştirmeye çalışalım.

Şimdi acaba, fizik evrenin bilgisinden metafizik evrenin bilgisine geçiş nasıl olmaktadır? Ya da, son tahlilde, Mutlak Varlık'ın bilgisi nasıl elde edilmektedir?

MUTLAK VARLIK'A İLİŞKİN MUTLAK BİLGİYE VARIŞ

Tasavvufi bilgi deyince ilk akla gelen şey, marifet kavramıdır. Marifet, temel bir kavramdır. Bu yüzden tasavvufi bilgiye, marifet bilgisi de denilebilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, sûfiler ilm kavramını da, marifeti kastetmek üzere kullanagelmişlerdir.

Marifet, bir şeyi hakikati ile bilmek demektir. Amaç hakikat bilgisi olunca, bunun mutlak bir şeye götürdüğü ettiği kolayca anlaşılır. Nitekim marifetten söz edilirken daima en yüksek hakikat göz önüne alınmıştır.

Şimdi, sûfilerin marifet konusundaki fikirlerini kısaca aktaralım.

"Marifet, Tanrı'nın varlığını kalben bilmektir." Bu, bir bakıma "Tanrı'nın yine Tanrı ile bilinmesi," anlamına gelmektedir. Marifette, kalb Tanrı ile gerçekliğe erer veya gerçeklik kazanır. "Hakk'ın marifeti de diyebileceğimiz bu gerçekleşme, Tanrı'nın yarattığı şeyler için isim ve sıfatlarını izhar etmesinden doğan birliğinin (vahdaniyet) bilinmesidir.[28]

Öyleyse, ilk elde marifetin anlamı, Hakk'ı yine O Hakk'la bilmektir. Buna karşılık, ikinci anlamı, Hakikaten marifetidir.

28 Bkz. Ebu Nasr Serrac, *el-Luma'*, s. 36.

Sûfilere göre, bu ikinci marifete ulaşılamaz. Tersinden tutulduğunda bu, acizliği bilmektir. Başka bir tabirle, marifetten aciz olmak da, bir bilmedir.[29]

Marifete, böylece, Hakk'ın marifeti ve hakikatin marifeti olmak üzere iki temel anlam verilmektedir.

Diğer taraftan, bizim için daha ilginç olanı, üç türlü marifetten söz eden açıklamadır.

İlki, yani marifetin birinci anlamı, dilin bilgisidir. Diğer bir deyişle, dil ile ifade etmektir.

İkincisi, kalbin bilgisidir. Bu, dilin bilgisiyle bağlantılıdır. Çünkü kalp, dilin bilip ifade ettiğini onaylayarak, doğrular.

Üçüncüsü de, ruhun bilgisidir. Ruh, iki aşamadan geçerek olgunlaşan marifete yakini (kesin) olarak sahip olur. Bu bir bakıma, marifetin ruhta kesinlik kazanarak ortaya çıkmasıdır.[30]

Şu halde dil, kalp ve ruh "Tanrı'yı Tanrı ile bilmek" demek olan marifeti, ortaklaşa kazanırlar. Dolayısıyla, ilim ve marifet burada özdeşleşmektedir.

Şimdi dil, kalp ve ruhu marifeti, "Tanrı'yı yine Tanrı ile bilmek" için ilim-marifet özdeşliğinde ortaya çıkmaktadır. Öyle olunca, tasavvufun aradığı mutlak bilgi, Tanrı bilgisi olmaktadır. Bu da insan benliğinin tecrübesiyle kazanılmaktadır. Biz burada, iç benliğin bu tecrübeyi nasıl gerçekleştirdiğini belirlemeye çalışalım.

Her bir varlık, önce kendisine nispetle, sonra da Tanrı'ya nispetle, vardır. Kendisine nispetle varlık, "yokluk"tan ibarettir. Buna karşılık, Tanrı'ya nispetle de, "varlık"tır ve "varlık"tan ibarettir. Şu halde, Tanrı'dan başka (gerçek

29 Age. AY.

30 Bkz. Ebu Abdirrahman es-Sülemî, *el-Mukaddime Fi't-Tasavvuf ve Hakikatihi*, s. 36-37,38.

anlamda) hiçbir şey yoktur. O'nun dışında, her şey yok olacaktır. Hakikat göğüne yükselen arifler, varlıkta ancak tek olan Tanrı'yı (Hakk) görmüşlerdir. Bu görüş, ya irfânî-ilmi surette ya da zevk ve hal ile gerçekleşmiştir. Bunu başarabilmelerinin nedeni, O'nun dışındaki varlıkların kendilerine oranla varoluşlarını değil; Tanrı'ya oranla varoluşlarını görmeleridir. Diğer bir deyişle, çokluktan tamamen sıyrılıp sırf birlik'te kendilerini yitirmeleridir. Duyular ve akıl, fonksiyonlarını yerine getirecek durumda olmadığı için; mantık kalıpları parçalanmış; devreye marifet girmiştir. Tanrı ile birleştiklerini söylemeleri, sekr (kendinden geçme) halinde gerçekleşmiştir. Metaforik olarak bu, birleşme; gerçeğin dili ile de, birlemedir (tevhid).[31]

Bu sebeple, Tanrı aşkındır. O'nu idrak ise, insani varlığa sığdırmaktır.[32] Ancak bu bilmeyi, soyut açıklamalarla aydınlatmak zordur. Tanrı bilgisinin doğrulanması, ancak, arifin kendi tecrübesinde, O'nu zevk ve hal yoluyla tecrübe etmesi sonucu ortaya çıkabilir. Elbette bu sonucun değeri, yine, bu tecrübeyi yaşayan arifin kendi iç benliğinde belirlenebilir.

Acaba sûfi veya arif, deruni tecrübe ile Tanrı'nın özünü mü, algılamaktadır? Öyleyse, öz ya da hakikat nedir? Marifetle bilindiği öne sürülen Tanrı'ya, "salt öz" mü diyeceğiz?

Her şeyden önce öz (mahiyet), bütün çeşitleri itibariyle, ortak bir şeydir. Tanımlanamaz. Doğrusunu söylemek gerekirse, çeşitli yollarla (ancak) nitelendirilebilir. Buna göre, Tanrı da tanımlanamaz. Hatta sûfice, nitelendirilemez bile. Eğer çeşitli yollarla nitelendirilmesi mümkün olsaydı sûfi, O'nu ya duyular ya deney ya da "salt akıl" ile nitelemeye çalışır; deruni tecrübeye gerek görmeden, Tanrı bilgisini akıl ve

31 Bkz. Gazali, *Mişkâtü'l-Envar*, s. 40-41.
32 Bkz. Muammer Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, s. 29.

aklın alt düzeyindeki kaynakların öngördüğü bilgi ile sınırlayabilirdi. Kaldı ki bu nitelemeyi, marifet seviyesinde bile yapmamaktadır.[33] İşte bu düzeyde bile nitelendirilmeyen Tanrı, özellikle bu bakımdan, bir özdür.

Kendi içinde enine boyuna düşünülürse mahiyet, kendi cinsi ve görünüşleri içinde teşkil edilen bir şeydir. Bu sebeple "yapılan şey"dir, hakiki (substantial) bir şeydir. Zihin (intellect) ile ilişkisi olduğu için, bir şeyde ilk kavranan şey olarak nitelenir. Örneğin, bir ad olarak anlaşılan varlık (being), varoluşun (existence) iliştiği doğadır.[34]

Tasavvuf öğretisinde Tanrı, doğayla ilişkilidir, ilk bilinen, ilk kavranan varlıktır. Ancak, bu ilişki, Tanrı'ya nispetle baskındır. Doğa kendisine iliştirildiğinde değil, tabiatın varlığı O'na bağlandığında ancak bir ilişkiden söz edilebilir. Ayrıca Tanrı, zihinde yer alan tümellerden değildir. Öyle olsaydı, akıl kategorilerinin belirleyip nitelediği salt akli bir varlık olmaktan öteye gidemezdi. O halde, Tanrı'nın zihinle ve doğa ile ilişkisi, sırf kendine nispetle kurulduğu zaman, mümkün olabilir. Karşılıklı katılımın sonucu olan ilişki, Tanrı'nın bir şeyde, bir şeyin de Tanrı'da kavranması demektir. Bu ise, mahiyet kavramının her zaman Tanrı'yı işaret etmediğini gösterir.

Descartes'ın deyimiyle, "Tanrı" var olmadıkça evren "anlaşılır bir harmoni" ifade etmez.[35] Her şeyden önce, Tanrı vardır. Ama evren de vardır. Evrenin varlığı, O'nun varlığını bir ön doğru olarak kabul etmekle anlaşılır. Burada amacımız ontoloji problemleriyle uğraşmak değildir. Ancak, "bilen insani benliği ve onun nasıl bilgi edindiği sorununu aydınla-

33 Bkz. R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, s. 192.
34 R.P. Phillips, age. s. 192.
35 David E. Roberts, *Existantialism and Religious Belief*, s. 48.

tabilmek için Tanrı-evren ilişkisi üzerinde durmamız uygun düşecektir.

Sûfilere göre fenomenin çokluk realitesi, tek Reel Varlık'ın birliğinde; tek Reel Varlık'ın birliği de fenomenin çokluğunda görülür. Bu görüş, onların, her yaratılışın temelinde gerçeklik olarak adlandırılan Mutlak Realite'nin bulunduğu şeklindeki kabullerini gösterir. Çokluk evreni, Mutlak Realite'den bağımsız değildir. Bu, vahdet-i vücud (Unity of Existence) bağlamında teayyünât (determinations) ve tecelliyâttan (self-manifestations) ibarettir. Yaratılışta ayrı şeyler, metafiziksel kaynakları içinde ele alındığında, reeldir; kendiliklerinde ele alındıklarında ise reel değildir.

Bu, Realite'nin gerçek metafiziksel vizyonudur. İnsan ile Tanrı arasında süje-obje ilişkisinin bazı formları bu vizyonda ortaya çıkar. Doğruluğun metafiziksel vizyonu, inanç ve eylemdir. Realite'nin yanlış metafiziksel vizyonu da, ya dünyayı tüm parçalarıyla yadsımak veya varlığının kendi kendine oluştuğunu ve en uç panteizme varan varlık anlayışını kabul etmek şeklinde olur ya da aşırı aşkınlığa yönelen bir çeşit teizme veya monizme ve Tanrı ile yaratıkları arasında gerçek bir ayırım yapmamaya sevk eder. Veyahutta, iki alanda, bağımsız ve karşılıklı olarak birbirlerine indirgenemeyen varlıklar olduğunu kabul eden düalizme yönelinir.[36] Kısacası Tanrı, evrene nispetle hem içkin hem de aşkındır.[37] Tanrı, sadece aşkın olsaydı evrenle ilişkisinden söz edilemezdi. İkbal de bu düşüncededir. Ona göre, evren, önceden düşünülerek yapılmış bir planın zamanla bilgili bir şekilde işleyişi değildir. Evren, aksine büyüme ve genişleme potansiyeline

36 Naquib Al-Attas, *İslam, Secularism and The Philosophy of The Future*, s. 215-216.

37 Bkz. Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi*, s. 60.

sahiptir. Bu, gelişme halinde olan bir evrendir; yüzyıllar önce tamamlanıp Yaratan'ın elinden çıkmış, şimdi de, zamanın hiç dokunmadığı ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekân içinde uzayıp giden bir eser değildir.[38]

Burada şu soru aklımızı kurcalamaktadır: Hem içkinlik ve hem de aşkınlık düalizmi içinde, Tanrı'nın bireyliğinden söz edebilir miyiz? Tanrı, evrenle kurduğu böylesi ne "karşılıklı ilişki" ağından sıyrılıp kendi "ben"ini, egosunu nasıl kuracaktır? Veya Tanrı, bir ego mu yoksa her bir monadda yerleşmiş enerji midir?

Benliğini Tanrı'da eritmeyi ve Gabriel Marcel'ın deyimiyle, "Ben'inin varlığının ancak "Sen"in varlığı ile karşılaşmasını[39] amaçlayan sûfi için bireysel olmayan Tanrı fikrinin kabul edilmesi düşünülemez. Tanrı'yı evrenin içinde veya ötesinde varolan bir güç, bir enerji vb. şeklinde tasarımlamanın hiçbir ahlaksal ve keşifsel değeri yoktur. Galloway'in de işaret ettiği gibi, ahlaki ve dini tecrübenin anlaşılabilirliğini sağlayan, bu tecrübenin geçerliliğini garanti eden (en azından teistik açıdan), ahlaki ve kişisel Tanrı fikridir.[40]

Sûfiye göre Tanrı, "Sen"dir. "Ben" veya herhangi bir "şey" değildir. Ben-Sen ilişkisi, mahiyet yönünden farklı iki "ben" in, iki ego'nun karşılaşması demektir. Ve burada fenafillâh'a (Tanrı'da yok olmak) ulaşılır. Fena problemini, sonraki tartışmalara bırakıyoruz.

Tanrı, şu halde bir ego ve bir bireydir. *Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma*yı amaçlayan sûfiye göre O, ne bir enerji ne de her zerreye sızmış bir güçtür.

38 Bkz. M. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 55; Ayrıca bkz. İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı*, s. 160

39 Bkz. Muammer Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, s. 54.

40 Bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı - Ahlak İlişkisi*, s. 163-164.

Tanrı'nın kişisel oluşu fikri, marifetin mahiyetinde gizlidir. Süfilere göre, marifet, bütün nitelik ve adlarıyla Tanrı'nın birliğini belirleyerek kalbi reelleştirmek (realisation) ve onu doğrulamaktır (verification). Bu sebeple mü'min ile arif; iman ile marifet arasında fark vardır. Mü'min Allah'ın nuruyla; arif de Allah'ın kendisiyle bakar. Mü'minin kalbi vardır; arifin yoktur. Mü'minin kalbi zikirle dinginleşir. Arifin kalbi O'ndan başkasıyla doymaz. Şu halde, Tanrı ancak kendisiyle bilinir. Akıl bile onu bilmekten acizdir. Çünkü o da ancak kendisi gibi bir acize iletebilir.[41] Ancak kendi kendisiyle bilinen Tanrı, kelimenin tam anlamıyla "ben"dir.

Sûfiler özellikle şathiyelerinde (sarhoşluk halinde söylenen denetimsiz sözler) Tanrı'nın bir ego olduğunu vurgularlar. Bâyezid-i Bistami diyor ki: "Allah beni bir defa kaldırdı ve ellerinin arasına aldı. Bana dedi ki: "Ey Ebâ Yezid, yarattıklarım seni görmek arzusundalar. Ben de O'na dedim ki: "Bana benlik'ini (egonu) giydir, beni birlik'ine yükselt ki, yarattıkların, beni gördüğünde, "Seni gördük", desinler de, Sen O olasın, ben de burada "ben" olmayayım".[42]

Burada şu soru akla gelebilir: Ferdiyet, bitimlilik ya da geçiciliği ifade eder mi? Allah bir ego ve dolayısıyla bir kişi ise, O'nun ebedi veya sonsuz olduğunu nasıl kavrayabiliriz? Bu sorunun cevabını yine İkbal kendisi vermeye çalışır: "Allah, mekâna ait sonsuzluk anlamında sonsuz ve sınırsız olarak kavranamaz.[43]

Ego'dan öte ve O'nun yaratıcı faaliyetinden ayrı, O'nu diğer bütün zâtlara oranla sınırlandıran ne zaman ne de mekân vardır. Bu bakımdan Mutlak zat, ne mekânı sonsuz-

41 Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *Kitabu'l-Luma*, s. 63.
42 Ebu Nasr Serrac, age. s. 491.
43 Bkz. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 64.

luk anlamında sonsuzdur ne de mekân açısından sınırlı ve varlık bakımından bütün insanlar gibi bitimli ve geçicidir. Mutlak Ego'nun yaratıcı faaliyetinin sonsuzluğu, O'nun yaratıcı aktivitesinin sonsuz iç imkânlarına dayanır. Bu sonsuzluk, kapsamlılık (extensive) değil, yoğunluktur (intensive). Yoğunluk sonsuz serileri içerir ama kendisi serilerden ibaret değildir.[44]

Şu halde karşımızda iki türlü "ben" vardır. "Tanrı ben"i ve "İnsan ben"i. Tanrı "ben"i Mutlak'tır; diğer "ben"le mahiyet farkı vardır. Diğer "ben" insan egosudur. Aralarındaki fark, "ben" -"sen" ya da "ben - ben" ilişkisini önlemez. İnsan "ben"inin, Tanrı "ben" ine doğru yönelen algılama ve kavrama faaliyetine engel olmaz.

Acaba, insan "ben"i ya da benliği nedir? Tanrısal ego'yu nasıl kavrar?

Her şeyden önce insan, Hakk'ın görünüşünden (zuhurundan) bir parçadır.[45] Bu, tasavvufi bilginin Tanrı-merkezli olduğu görüşüne denk düşer. İki ben arasındaki ilişki, bu noktadan hareketle kurulabilir.

O halde Tanrı sırf soyut bir tasarım mıdır? Tanrı'nın transandantal bir ego olduğunu görmüştük. İşte acaba bu ego, soyut bir imgelem midir?

Bildiğimiz gibi, Tanrı'nın hem olumsuz (selbî) ve hem de olumlu (sübûtî) birtakım nitelikleri vardır. Konevî'ye göre, Tanrı'nın varlığı saf ve katışıksız bir varlıktır. Bu yüzden adı ile sıfatı, birbirinin aynıdır.[46]

Zorunlu varlığı olumlu niteliklerinde de cisimsel niteliklerden soyutlamak temel koşuldur. Çünkü zorunlu varlık,

44 Iqbal, age. AY.
45 Bkz. İbn Arabî, *Fusûsul-Hikem*, s. 116.
46 Bkz. Sadreddin-i Konevî, *Miftalıu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücud*, v. 14a.

olumlu nitelikleri nedeniyle çokluğu kabul etmiş sayılamaz. Olumlu niteliklerin tümü, zorunlu zatın gerçekliği demek olan tek bir anlama döner.

Bu niteliklerin zorunlu varlığın gerçekliği dışında bir gerçekliği yoktur. Çünkü böyle bir durum, çokluğu gerekli kılar. Çokluk ise, cisimlere özgü bir niteliktir. Buna göre, zorunlu varlığın bilinmesi, ortaya bir "bilen-bilinen" ikilemi çıkarmaz. Tersine, zatı, zatını bilmesinin aynısı; zatını bilmesi, zatının aynısıdır. Dolayısıyla zorunlu varlığın bilinmesi ile ulaşılan bu bilgi, zorunlu zattan farklı bir gerçeklik anlamı taşıyamaz. Bu sebeple, olumlu niteliklerinde zorunlu varlığa benzemek, hiçbir cisimsel nitelikle karıştırmaksızın O'nu bilmektir.[47]

Bununla birlikte Hakk, kendisinde hiçbir karışıklığın ve çeşitliliğin bulunmadığı salt varlıktır[48] derken, O'nu akli formlardan büsbütün uzak kalarak belirlemediğimizi söylemek oldukça güç görünmektedir. İtiraf etmek gerekirse, burada rasyonalist bir tutum vardır. Diğer taraftan, Tanrı, elbette ne cisimsel ne de cisme bağlı bir varlıktır. Çokluğun karşılığı olarak akledilemeyen, hakiki vahdetle vâhiddir, birdir. "Sabit kılıcı"dır, ama "sabitleştirilmiş" değildir. Onu akli çerçeveden kavrayamayız. Onu yönler ve ölçüler ihtiva edemez.[49] Ama Tanrı hakkında tüm bunları neye dayanarak öne sürebiliyoruz? Vahyin bunda elbette bir katkısı vardır. Ancak, Tanrı'yı "vasıflandırılamaz" diye vasıflamamız rasyonel formlarımızın tespitleri değildir, diyebilir miyiz? Ya da bu iddiaları akla dayanmadan ortaya koyduğumuzu söyleyebilir miyiz?

47 Bkz. İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı*, s. 146-147.
48 Konevi, age. v.14a.
49 Konevi, age. v. 14a-31b.

Sûfiler, salt aklı ve formlarını, Tanrı'yı kavramaya zaten yeterli ve yetkin görmezler. Ama aynı yetkinsizliğin, müşahede (tanıklık) ve marifet için de geçerli olduğunu ifade ederler. O'nu manevi ve biçimsel sınırlılıklardan uzak tutarlar. Buna göre Tanrı nitelik ve nicelikle tanımlanan her türlü takdirden daha yüce sezgisel, akli ve ilmi sınırlılıklardan daha uludur.[50] İşte burada tasavvufi bilginin rasyonel tavırdan farklı olduğu ve hatta genel anlamdaki sezginin de üstünde ve ötesinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ama diğer taraftan bu önermenin salt imandan çıkarsanmadığını da rahatlıkla öne sürememekteyiz.

Şimdi, Tanrı akılla idrak edilemiyor. Diyelim ki, aklın yetersizliğini gösteren, deruni tecrübedir. Yani marifettir. Ancak, deruni tecrübe veya marifet de O'nu kavramaktan acizdir. Peki, o halde marifet bilgisinin yetkin olmadığını bize gösteren nedir? Bu kılavuz akıl olmadığına göre, marifeti denetleyen; onun Tanrı bilgisine ulaştırıp ulaştırmadığını tahkik eden vahiy midir? Buna olumlu cevap vermek zordur. Böyle olsaydı, sûfiler uzun ve zorluklarla dolu seyr-ü sülûka (ruhani yolculuk) katlanmadan, dinsel yönergelere başvurur, gerçeği orada da bulabilirlerdi: Öyleyse, marifeti ölçen, yine marifet midir? Ya da deruni tecrübenin değeri, yine deruni tecrübe ile mi tartılmaktadır? Bunu anlayabilmek için yeniden dönüp deruni tecrübeyi ölçüt yapmamız yetmemektedir.

Acaba, burada salt aklın tesirinden söz edebilir miyiz? Marifetin, marifeti ölçemediğini göstermeye çalışırken, kavram bağıntılarımızı ve anlam örgüsünü, rasyonel ilkelere başvurmadan oluşturmadığımızı nereden bileceğiz? Bunu

50 Konevi, age. AV. Ayrıca bkz. F.C.Happold, Mysticism, s. 63-64.

bilmek, sûje'nin aklını bir kenara bırakmasıyla mümkün olabilir mi, bunu tecrübe etmek gerekir. Bunun için de, doğuştan akla sahip olmadığımızı kabul ederek yola çıkmalıyız ki, bu da imkânsızdır.

Aslında Tanrı'nın bilinmediğini söylemeye çalışmak ile O'nu "nitelendirilemezlik"le nitelendirmek, aynı şey gibi görünmektedir. Bu, O'nu bilmektir. Bildiğini söylemek de, O'nu bilmemektir.[51]

İbn Arabî, Tanrı'nın tenzih (Tanrı'nın kendi dışındakilerden farklı olduğunu vurgulamak) ve teşbihinin (Tanrı'nın kendi dışındakilere benzetmek) O'nu tanımlamaya ittiğini düşünerek, marifeti akli formların tartamayacağını ima etmektedir. Ona göre, Tanrı'yı tenzih, O'nu sınırlandırmak ve kayıt altına almak demektir. Çünkü Hakk'ın tarif (tanımlanması) ve tahdidi (sınırlandırılması) bütün formların sınırını kavramakla bilinebilir. Bu ise imkânsızdır. Öyleyse Hakk'ın tarif ve tahdidi imkânsızdır.[52] Dikkat edilirse İbn Arabî de tenzih ve teşbihden bahsederken, akli belirlemelerin etkisinden uzak kalamamaktadır.

İbn Arabî'ye bakılırsa, Hakk'ı tenzih etmeyip teşbih eden kimse de böyledir. O da, Hakk'ı bir kayıt ile bağlı ve bir sınırla çevrili sanmış ve hakikati anlayamamıştır. Hakk'ı bilmek yolunda tenzih ile teşbih arasını birleştiren ve O'nu iki vasıf (zahir ve batın) ile vasıflandıran kimse, nasıl ki kendi nefsini bütün ayrıntılarıyla değil de toplu olarak bildiyse, Hakk'ı da bütün isim ve sıfatlarının ayrıntılarıyla değil, toplu olarak anlayabilir. Çünkü evrende formlardan olan şeyin kavranmaması dolayısıyla onu her iki nitelik ile ve ayrıntılı olarak nitelendirmek imkân dışındadır. Bu nedenle

51 Bkz. F.C. Happold, age. AY.
52 Bkz. İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 45-46.

Hz. Muhammed, Hakk bilgisini nefis bilgisine bağlamış ve "nefsini bilen kesin olarak Rabb'ını da bildi,"buyurmuştur. Tanrı da "Yakında biz âyetlerimizi onlara ufuklarda gösteririz," buyururken, İbn Arabî'ye göre, burada "ufuklar" kavramıyla, insan nefsinin dışında olan evren kastedilmiştir. İbn Arabî'ye göre, insan Hakk'ın cisimsel bir formudur. Hakk da onun, cesedinin formunu sevk ve idare eden bir ruh gibidir. Çünkü cesedi sevk ve idare eden ruh ondan ayrılmakla, cesedin sureti insan olarak baki kalmaz. Fakat buna değişmeceli yönden "O insan suretindedir" denilir. Ama hakikat yönünden insan denilemez.[53]

İbn Arabî, yetkin insana, Hakikatin iç ve dış yönleri adını vermektedir. Yetkin İnsan Hakikat'in (yani Allah ile evrenin) küçültülmüş bir şeklidir. Bu insan, Allah'ın bütün sıfatlarını kendisinde bir araya getirmiştir. Meleklerin Allah hakkındaki bilgisi bile eksiktir. Onlar, Allah'ı, görülen evrenle hiçbir ilişkisi olmayan aşkın bir hakikat olarak bilirler. Sadece insan, Allah'ı hem Hakk hem de Halk olarak bilir; çünkü o, kendisi, Hakk ve Halk, iç ve dış, ezeli ve zamanlıdır.[54]

Bunun için, Tanrı, sırf zat değildir. Çünkü zat, O'nun için bir soyutluk durumudur. Başka bir deyişle, Tanrı, sadece soyut bir varlık değildir. Öyle olsaydı, olumlu ya da olumsuz niteliklerden yoksun, salt bir imgelem olmaktan ibaret kalırdı. Şu halde, nasıl ki evrendeki tüm varlıklar, kendine nispetle ve Tanrı'ya nispetle olmak üzere iki kanatlı bir varlık tarzına sahipse Tanrı da öyledir; halk'a göre Tanrı, ilahlık niteliği taşır. Hakk'a yani kendi soyut zatına göre de, nitelenmemiş varlıktır. İlahlığı, yaratılmışlarla ilişkisini ve bu ilişkinin boyutlarını açıklar. Nitelendirilmiştir. Olumlu

53 Bkz. İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 45-46.
54 Bkz. Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 83-85.

ve olumsuz sıfatları vardır. Dış dünyaya tecellisi de bu sıfatlarladır.[55] Ancak bu durumda insan, Tanrı'yı hem Hakk hem de Halk olarak bilir. Tanrı ilahlık sıfatlarıyla görülen evrenle ilişki kurmasaydı, insan O'nu sadece Hakk (veya zat) olarak görmeye çalışmak zorunda olurdu. Ve üstelik marifetin konusu doğrudan Tanrı da olsa[56] maddi ilgilerden kopuk bir zat, sadece sûfilerce değil, her insan tarafından bilinmek zorunda olurdu. Diğer taraftan, doğrudan doğruya soyut zatın bilgisini amaçlayan sûfi, maddi evrende yaşamak zorunda bulunmayan melek olmalıydı. Ancak, böyle olmamıştır. Sûfi, hem Hakk ve hem de Halk olarak Tanrı'yı, en aşağı evrenden (sansuel, empirik) en yüksek evrene (rasyonel ve nihayette zevki) doğru ilerleyerek bilme çabası içine girmiştir. Kalp, burada vahyin de yardımını alarak Tanrı'yı kavramaya çalışır?[57]

Öyleyse Tanrı nasıl algılanıp kavranabilir?

Deruni tecrübe, Tanrı'nın kavranmasını kendisine baş hedef olarak seçer. O'nu, sonuçta bilir ya da bilemez. Sûfi marifetullaha (Tanrı'ya ilişkin manevi bilgi) ulaşmada, eğer birtakım hatalar yaptıysa, başa döner; zikrini, fikrini ve seyr-ü sülûkûnu gözden geçirir. Ama tüm bunları, duyulur ve akledilir dünyanın objektif mekânı ve objektif zamanı içinde kalarak gerçekleştirmeye çalışır. Marifeti kazanma esnasında, bu zaman ve mekânı sübjektifleştirmesi, "halk"sız bir "Hak"ı ilahlıktan çıkarmaz. Ya da, O'nun olumlu ve olumsuz nitelikleriyle yansıdığı (tecelli ettiği) zahiri varlığa ilişkin bilgiyi görmezlikten gelemez. Zaten sûfi, bunu kabul eder.

55 Bkz. Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 37.
56 Bkz. Kawkab Amir, *Marifetullah ve't-Tarik ilayha*, s. 211.
57 Kawkab Amir, agm. AY.

Bu kabul sûfiyi, zahiri dünyanın bilgisini elde etmeye yarayan metotlara ancak belli bir yere kadar bağlar. Zat'a doğru ilerledikçe, bilgi giderek soyutlaştıkça varlık sferi de değişir. Artık Mutlak Zat'tan başka hiçbir varlığın bulunmadığı bir sfere girilmiştir. Bilgi metodu artık ne sansuel ne empirik ve ne de rasyonel özellik taşır. Burada, yani hakikate ulaşmada bundan böyle, keşif ve müşahede metodu geçerli olacaktır.[58] Metaforik anlamda birleşmeyi, hakiki anlamda tevhidi (birliği) gerçekleştirebilmek için, bu aşamada, gözle görülür evrenden, akıldan, ben'den ve benlikten sıyrılmak gerekir.[59]

Acaba Tanrı'yı bilmekle diğer şeyleri bilmek arasında herhangi bir fark var mıdır?

Tanrı'nın bilinmesi, "şeyler"i bilmemizden farklı bir bilgiye işaret eder. Bilginin bu farklı türü, bizim sadece "birleşme" (union) diye adlandırabileceğimiz şey üzerinde temellenir. Ne kadar çok süje ve obje; gözlemci veya gözlenen birbirine karışıp kaybolursa (merge into), yani birbiriyle birleşirse, bilgi de o denli engin ve aydınlık (illuminating) olur. Ama bu kez de tanımlanmaya daha az elverişli bir duruma girmiş bulunur.

Tanrı hakkında sahip olabileceğimiz bilgi, bu çeşit bilgidir. Fakat bu, daha da ötelere gider. Çünkü Tanrı, salt Tanrı olması yönüyle, bilinir. Benlik, ilahi hayata tamamen girerek orada reelleşir.[60]

Bununla beraber dini tecrübenin merkezinde bir paradoks vardır. Batıni öngörüye (spiritual insight) sahip kimseler, ruh

58 Bkz. H. Abdullah Ahmed, *el-Hakika Beyne'l-Felsefeti'l-Amme ve'l-İslamiyye*, s. 448.
59 Bkz. Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, 87-89,91.
60 Bkz. F.C.Happold, *Mysticism*, s. 62.

derinliklerinde bir "varlık"ın şuurundadırlar. Bu "varlık"a Tanrı adını verirler. Tanrı, onların bildikleri başka herhangi bir şeyden, kendilerince, daha gerçektir (reel). Bununla beraber, Tanrı'yı, ne diğer şeyler gibi tanımlayabilir ne de O'nu, bildikleri başka şeyler gibi bilebilirler. Onlar, insan zihninin malı olan terimlerle; rasyonel fakülte ile idrak edilemediğinden dolayı, "Tanrı bilinemez" demek zorundadırlar. Şu var ki, bu, resmin (meselenin) sadece bir yüzüdür. Akıl (intellect) ile, Dionysius the Areopagite'nin daha yüksek meleke diye adlandırdığı şeyle Tanrı'nın bilinmez ve bilinemez olmasına rağmen –daha önce de belirttiğimiz üzere– bir kimsenin tamamen (wholly) "bilinemez olan" ile (metaforik anlamda) birleşmesi, birliğe ermesi mümkündür. Kişi kendi benliğinin hiçliğini anlayarak Tanrı'yı kavramaya güç yetirebilir. Bilinemeyen ve bilinmeyen Tanrı, nefisten; el ve ayaklardan daha yakındır. O bize, bizim kendimize olan içselliğimizden daha içsel ve batını (inward) bir öz içerir.[61]

İşte İbn Arabî'nin, birliğin aşkınlığı (tenzihu't-tevhid) dediği şey de budur. İlahi zatın mutlak birlik ve yalınlığı yalnızca ilahi zat tarafından bilinir. Hakiki surette benliğin tevhidi gerçekleştirip kendini, "Tanrı'nın zatı içinde eritmesi" ile süje-obje ikiliği ortadan kalkar. Zat'ın, bu aşamada yine kendisince bilinmesi, insani benliğin O'nda yitip kaybolması ile ortaya çıkar. Artık bilen, bilinen ve bilgi aynıdır.[62] Tanrı, zevk ve keşif ile bilinmektedir.

Ancak, "Tanrı'yı bilme" probleminin çözümü göründüğü kadar basit değildir. Şöyle ki, fenomen evreninde duyup dokunduğumuz, görüp kokladığımız olgusal şeyler vardır. Örneğin karşımızdaki bir nesnenin "ağaç" olduğunu görüp

61 Bkz. F.C. Happold, age. s. 63.
62 Bkz. Afifî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 39.

algılıyoruz. Ve sonuçda duyumsal bir bilgiye ulaşıyoruz. Empirik ve rasyonel bilgilerin elde edilmesi sürecinde de benzer şeyler söylenebilir. Yani süje, çeşitli bilgi aktlarıyla etkinlik göstererek "obje"yi biliyor. Yineleyeyim, hangi aşamada olursa olsun, süje, karşısındaki objeyi bilirken belli bir etkinlikte bulunmaktadır. Daha doğrusu bilgi sürecinde genel olarak süje etkin bir rol oynamaktadır.

Şimdi aynı açıdan sûfi-Tanrı ilişkisini ele alalım. Bunların hangisi süje, hangisi objedir? "Tanrı bilgisinden söz eden ve dolayısıyla O'nu marifetle bildiğini söyleyen sûfiye süje; Tanrı'ya da obje diyebilir miyiz? Görünüşe bakılırsa bilmede etkin olan sûfi ise, Tanrı, nesnel bir obje olarak mı görülecektir? Tanrı'ya, "bilinmeyi bekleyen bir taş, bir ağaç, bir masa vs." gözüyle bakabilir miyiz? Yoksa tersini düşünüp sûfi'ye obje, Tanrı'ya süje mi diyeceğiz? Tanrı mutlak varlık ise ve mutlak bilgiyi ifade ediyorsa –ki bunu rahatlıkla öne sürebiliriz– ama bu takdirde de, şu problemi çözebilecek miyiz: Tanrı bilen, sûfi bilinense, marifet Tanrı'ya ait olmuş olur. O zaman Tanrı sadece kendisiyle ilişki kuran sûfileri bilir, ama bunun dışındaki kimseleri veya şeyleri bilemez, dememiz gerekir.

Anlaşılan odur ki, tasavvufi bilgi kuramında, Tanrı'yı süje, sûfiyi obje diye kabul edemediğimiz gibi, tersini de kabul edemiyoruz. Bu bir paradokstur. Bu iki şıktan herhangi birinin seçilmesi, doğurduğu problemleri de çözmeyi gerektirecektir. O halde bu, gerçekten çözümü güç bir sorundur. Belki de tasavvufi bilgi teorisinin en çetin problemi budur.

Öyleyse, diyebiliriz ki, tasavvufi ilham veya marifet, mutlak bilgiyi bulmanın değil, onu arayışın ifadesidir. Sûfinin ulaşacağı ya da ulaşmayı hedef aldığı bu bilgi, Mutlak Varlık bilgisi olmaktadır. Bu, bilginin en son ve en aşkın şeklidir.

Ve tasavvufi bilgi de, bu aşkınlığı yakalamaya çalışmaktadır. "Çalışmaktadır" diyoruz, çünkü "Tanrı kendinde varlık" veya "kendine nispetle varlık" olarak anlaşıldığında, O'nun "öz"üne (mahiyet) ilişkin sonsuz bilginin elde edildiğini öne sürmek, içinden çıkılması güç bazı problemleri gündeme getirmektedir. Böyle bir bilgiye ulaşmak, O'nu öz olarak kavramak anlamına geldiğinden, "kendinde varlık"ı olduğu gibi kuşatmaktan söz etmemiz kaçınılmaz olacaktır. Bu ise, karşımıza belli başlı iki problem çıkarmaktadır. İlki, "kendinde ve kendine oranla varlık" olan Tanrı'nın öz olarak yalın benlik tarafından, ne ise öylece kavranıp bilindiği tarzında çok iddialı bir söylemi ortaya atmaktır. İşte acaba, sûfi Tanrı'yı bu şekilde mi bilmektedir? Problemin bir yüzü budur. İkincisi de, aynı problemin öteki yüzü olup esasen ona bağlıdır. Eğer böylece, Mutlak Varlık'ın mutlak bilgisine erişmiş isek, tasavvufun artık bu hakikat arayışına, dolayısıyla bu anlamdaki nihai marifet arayışına bir son vermesi ve bu arayıştan vazgeçmesi en doğal bir davranış olacaktır. Oysa tasavvufi bilgi, Mutlak'ı hep aramıştır ve hâlâ aramaktadır. O halde bu arayış, Mutlak bilgiye ulaşmamış bulunmaktadır. Burada hemen şu soru aklımızı kurcalamaktadır. Acaba, tasavvufi yaklaşım da aynen diğer bilgi yaklaşımları gibi, mutlak bilgiyi elde etmede yetersiz mi kalmaktadır?

Bence buradaki sorun, yetersizlik sorunu değildir. Öyle olsaydı, tasavvufi yaklaşım da diğerleri gibi, bu arayışını belli ve sınırlı bir sferde başlatır ve yine orada sona erdirebilirdi. Halbuki öyle yapmamaktadır. Ya da en azından bu arayışını, hep mutlak bilgiyi yakalama umuduyla devam ettirmektedir. Bu ise, yine de, mutlak bilgiye doğru yükselen kognitif sürecin devamlılığını garanti eden tek alternatif yaklaşımın, tasavvuf olduğunu göstermektedir.

Mutlak bilgi ve onun elde edilmesi problemi, hemen tamamıyla, marifetin karakteristiğine bağlı bir problemdir. Az sonra üzerinde duracağımız tasavvufi bilginin karakteri sorunu, mutlak bilgiye ilişkin problemlerin çözümünden çok, analizini ve dolayısıyla psişik boyutlarını anlamamıza yardım edecektir.

4

TASAVVUFİ BİLGİNİN TEMEL KARAKTERLERİ

Marifetin Psişik Boyutu

FİZİKALİZME GÖRE, uyarımlar doğanın fizksel yapısındadır; yanıtlar da psiko-fizik doğadadır. Çünkü benim işitmem, duymam gibi faaliyetlerim, psiko-fizik olaylardır. Şu halde ben fizik ve psikofizik birtakım uyarmalardan ve yanıtlardan oluşan bir bilgi süreci karşısındayım.[1]

Hans Reichenbach'a göre, hakikati gerektiren olayın olasılık oranının artması, yoğunluğun artmasıdır; yoğunluk ise objeye aittir. Obje fiziksel olduğuna göre fizikal objeye; ruhsal obje ise, biz algıyı, içte olup biten şeyi bilmediğimiz ve yalnız uyarım ve yanıt dilini bildiğimiz için yine fizikal objeye aittir. Şu halde Reichenbach'a göre pozitivizmin çözümü objektif, fizikalist bir çözüm olmaktadır.[2]

Dikkat edilirse, pozitivist psikoloji anlayışı, süje-obje ikiliğini kabul etmemektedir. Buna göre, giderek artan kognitif olasılık, sadece obje lehinde yoğunluğun artmasına yarar. Süjenin elle tutulur bir katkısı yoktur. Öyleyse ortada bilen

1 H. Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 45.
2 H. Ziya Ülken, age. s. 48.

ve bilinen yerine, sadece "bilinen" fizikal obje vardır. "Bilen, bilinen ve bilgi", bu objeden ibarettir. Fizikalizm, süjede olup biten şeyi bilmediğimizi gerekçe göstererek, bilgiyi fizikal objeye dayandırmakta ve onu, uyarım-yanıt ilişkisinin gözlenebilen sonuçlarına indirgemektedir.

Von Aster, fizikalizmin, olayları uyarım ve cevap şeklinde görünen davranışlarla açıkladığını, Behaviorizm denen psikolojinin[3] etkisinde kaldığını söyler. Ona göre, bizim bilgi hayatımızı uyarım-yanıt dediğimiz son derece yalın bir psikolojik açıklamaya indirmemiz doğru değildir. Çünkü uyarımla cevap arasında uzun bir ara vardır ve bilgi süreci asıl bu arada devam eder.[4]

Uyarım ile yanıt arasında, ikircimli benliğin yani "yalın benliğin zıddı olan, nesnel şartlara bağımlı benliğin, uzun ve karmaşık faaliyetlerde bulunduğuna, daha önce işaret etmiştik. Çok basit bir duyu izlenimi bile, yorumlu algı haline gelinceye kadar kavrama, soyutlama ve yargılama aşamalarından geçiyordu. Bu, fizik dünyaya bağımlı ikircimli benliğin bile, anlaşılmaz iç dünyasında neler olup bittiğini göstermektedir. Üstelik psikoloji, fizikal objenin hal ve koşullarını değil, aksine, onunla karşılaşan süjenin iç durumunu ve faaliyet örgüsünü betimlemekle görevlidir.

Psikoloji alanında genetik, sosyal ve tecrübi incelemelerde yeni gelişmeler ve bulgular kaydedildi. Bunlar biyoloji bilimlerinin kayda değer gelişmesinden derinden etkilenmektedirler. Psikoloji, içgüdü, arzu, huy ve hisin (emotion) tüm bilinç hayatındaki baskın ve kapsamlı yönlerini keşfetmiştir. Bulgulara göre insan yaşamı, kesin fikirler (tecrübi

3 Behaviorism ve bilgi anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Clifford T. Morgan-Eliot Stellar, Physiological Psychology, s. 402-438.

4 H. Ziya Ülken, age. s. 47.

bilgiler) ve akıl yürütmenin keskin metotlarından ziyade, bu duygulanım aktlarıyla kontrol edilir. Önerme, taklit ve geleneğin rasyonel olmayan fenomeni ve "sıradan zihin", daha da önem kazanmaktadır. Bunlar sadece bilinç altı hayat içindeki şaşırtıcı bir çeşitlilik olmak ve eylemler örgüsünü temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda, yaygın olarak realize edilmekten öte, bilinçli sürece baskın çıkarlar.[5]

Fikirlerin başlangıcının, içgüdü ve huyla ilgili aktivite türlerinden kaynaklandığının keşfi, modern psikolojinin en verimli başarılarındandır. Örneğin, hayvanların içgüdü; insanların da akılla hareket ettikleri düşüncesi, eski bir gelenektir. Fakat modern psikologlar, hayvan ile insan zekâsı (intelligence) arasında böylesine köklü bir farkın bulunduğu üzerinde ısrar etmezler. Nitekim Bergson, içgüdü ile zekâ arasında ilişki kurarken bunu kastediyordu. Ancak insan, daha çok ve çeşitli içgüdülere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda, bu içgüdülerin birbirine ket vurma eğilimleri ve aralarındaki çelişki reflektif, kognitif bilincin ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanın daha hassas ve daha organizeli sinir sistemi, kendi tecrübelerini daha iyi korumasını sağlar. Bu nedenle, dürtülerin çatışması halinde, bunların anlamını karşılaştırmak için bir temele sahip olur. Eylemin farklı seyirleri, verilen bir pozisyon tarafından önerilir ve temasın makul yönü mümkün hale getirilir. Davranışın bu daha yüksek formları verilen herhangi bir anda, dürtüsel davranışa doğru çeşitli eğilimleri arasında bir çelişkinin var olabileceği gerçeğini ortaya çıkarır. Bunun gibi bir çelişki, imgelemsel (ideational) aktivitenin daha yüksek formlarına kabiliyetli olan kişisel bir tecrübede ortaya çıkarsa, o kimse (ya da sûfi),

5 Edward Scribner Ames, *The Psychology of Religious Experience*, s. 303.

davranışın çeşitli eğilimlerini, daha duyarlı ve üzerinde düşünülmüş bir kıyas alanına kadar götürür.[6]

Modern psikolojinin, hayvan içgüdüleriyle insanınkiler arasında derin farklılıklar bulunmamasına ilişkin bulguları, sûfi psikolojisini tatmin etmemektedir. Genel sezgici yaklaşımı incelerken de zaten bunu dile getirmiştik. His, heyecan, duygu gibi birtakım ruhsal faaliyetler, bizce, marifeti açıklamada oldukça yetersiz kalmaktadır. Sûfi, teker teker aşarak edindiği kavramsal bilgiyi, temellendirilmemiş kontrolsüz heyecanlarıyla denetlemeye girişmez. Çünkü sûfinin deruni tecrübesi, heyecan ve duygulanımlara dayanmaz. Üstelik Tanrı merkezli bilgi, kavramsal bilginin denetleyicisi ya da doğrulayıcısı değil, onun üstünde ve onunla kıyası, kabil olmayan en üst-karakterde bir bilgi türü olarak görünmektedir.

Tasavvufi bilgide uyarımlar, sadece yalın benliğe ait olmadığı gibi, sırf fizik doğaya da özgü değildir. Yani ikircimli benliğe de dayalı değildir. Ama yanıtlar, yalın benlikten gelir. Zira yalın benlik, metafizik evrenle sürekli bir ilişki içindedir.

Şimdi, önümüze bir problem çıkmaktadır.

Tasavvufi bilgi, uyarım-tepki, yani neden-sonuç ilişkisinin bir ürünü müdür? Sûfinin tepkisi, fizik ya da metafizik evrenden gelen bir uyarımın yanıtı mıdır? Bu tür bilgiyi değerlendirirken, ilkönce uyarıma, sonra da tepkiye bakarak mı karara varacağız? Yoksa Von Aster'in fizikalist bilgi görüşüne itirazını hatırlayıp, "bilme"yi 'uyarım-yanıt'tan ibaret değil de, bu ikisi arasında devam eden ve bilinçte farkına varılamayan bir bilgi süreci olarak mı görmeliyiz?

6 Bkz. E.S. Ames, *The Psychology of Religious Experience*, s. 304.

Daha önce yaptığımız gibi, buna "evet" dersek, bir sûfinin, bu iki uç arasında bizzat yaşadığı kesintisiz 'bilişsel süreç'in bilinç temellerini nasıl tespit edebileceğiz? Bu soruya "hayır" karşılığını verip bu sürecin imkânsız olduğunu düşünürsek sadece, "yanıt"ın doğru ya da başarılı olup olmadığına karar vermek durumuyla mı karşı karşıya geleceğiz?

Bilginin karmaşık içyapısını gözden uzak tuttuğumuz zaman, "yanıt"la yetinebiliriz. Bilindiği gibi, "yanıt", insan davranışının dışsal biçimlerine kılavuzlar. Pozitif yöntemlerle "doğrulanır". Çünkü bilgi, bütünüyle bu "yanıt"tan meydana gelmektedir. Karmaşık insan benliği, bu indirgemeci teze göre, salt "bilinemez" gerekçesiyle, "yanıt" kadar objektif veri sağlayamadığı gibi, fizikal objeye teslim olmak zorundadır.

Sûfi de birtakım uyarımlar alır. Bunlar her iki varlık sferinden de gelebilir. Yalnız, fiziksel şeylerden gelen uyarımları, yine geri dönüp o şeylerle "yanıt"lamaz ya da uyarımı kendisi alıp "yanıt"ı, onlara bırakmaz, kendisi vermeye çalışır. Sûfi, metafizik evrenden gelen uyarımlarla da karşılaşır. Örneğin dini yönergelerce "uyarım"a maruz kalır. Bence, burada da "tepki"yi ya da "yanıt"ı, yine bu yönergeye veya genel olarak vahye bırakmaz. Kendisi "yanıt"lar. Bu süje, sûfinin etkinliğini gösterir. Yalın benlik, ikircimli halinde olduğu gibi, metafizik alanda da etkilidir; yani faaldir. O bu aktivitesini Nur'dan alır. Nur, algılayan güçtür. Bu gücü süjeye bağışlayan ise Allah'tır. Aksine, şayet sûfi, metafizik uyarımların yanıt'ını yine fizikal objelere bıraksaydı, çatıştığı zahircilerle aynı duruma düşmüş olurdu. Bilindiği gibi zahircilerin dinsel yönergeye bakışları ve ondan bilgi üretmeleri, fizikalist tavra benzemektedir. Neden-sonuç, uyarım-tepki ve bunun neticesinde süjenin sıfırlanan fonksiyonu ya da başka

bir deyişle buna salt-determinasyon ilkesinin batını evrende de geçerliliğini sürdürme çabası da diyebiliriz.

Şimdi konumuza tekrar dönelim.

Sûfi psikolojisi, ruhu hem metafiziksel hem de kozmik düzene bağlar; ayırmaz. Metafizik şeyler psikoloji için temel ve niteleyici ölçüt sağlar ve deneysel psikolojiyi teşkil etmez. Empirik psikoloji, fenomenin fiziksel ve davranışsal yönlerini değerlendirir ve bunların doğrudan nedenlerini araştırır. Bu araştırma ve açıklamalar günümüz insanının aklını karıştıran bir yığın kuram ve hipotezler üretmekte, karışıklığın kaynağı olmaktadır. Sûfi psikolojisi tam tersine, sembollerin dökümünü verir ve onları bastırılmış bir zihnin düşünce dürtülerine indirgemez. Bunlara saygın bir konum kazandırır; anlamlandırır.[7]

Tasavvufi ruh bilimi ya da psikoterapinin nihai amacı, hakikati arayan sûfide dünyaya karşı ilgisizlik ve ondan ayrılma duygusu yaratmaktır. Sûfi, dünyaya bağlılığından vazgeçmek zorundadır, ama hayatı tamamen terk etmek zorunda değildir. Sûfi, marifet yoluyla realiteyi Tanrı'nın ışığıyla algılamaya başlar. Ruhsal gelişim sürecinde, sembollerce uyarılır ve onları hayatıyla birleştirir. Sembolleri dikkate almadan zihni faaliyetin sağlığından söz etmek zorlaşır. Doğruluk (truth) ile yanılsama arasındaki algı (ferâset-discernment) kapasitesini geliştirmeksizin, kutsal ve din dışı güzellik ya da çirkinliğin normal olacağını söylemek güçtür. Ruhsal (spiritual) hayat, sembolik hayata eşdeğerdedir.[8]

İnsan ruhu, değişik meleke ve varlık modlarına sahip olan bir töz olarak vardır. Sûfi psikolojisine göre tüm bu mod ve fakülteler tek bir merkez çevresinde bulunurlar. Dahası, bu

7 Mohammad Ajmal, *Sûfi Science of The Soul İslamic Spirituality*, s. 305.
8 M. Ajmal, *Sûfi Science of The Soul*, İslamic Spirituality, s. 306.

psikoloji ile kozmoloji arasında çok yakın bir bağ vardır. Bu sayede sûfi, kendi varlığının kozmik boyutunu sadece niceleyici olarak değil, niteleyici ve sembolik anlamda da realize edebilir. Üstelik bu kozmik uylaşım (correspondance) tinin (psyche) içsel yapısını nesnelleştirir (objectivize). Bunu, onun kendi düğümlerini çözerek, en karanlık yönlerini aydınlatarak ve ruhun (ya da yalın benliği) kendi merkezine doğru deruni yolculuğunda yolcuya, çeşitli tuzakları göstererek, yapar.[9]

Demek ki yalın benlik, değişik ruhsal fakülte ve varlık modlarının kendisinde bir araya geldiği bir merkez olmaktadır. İşte marifet dediğimiz Mutlak Bilgi de, yalın benliğin girift ve zorlu iç faaliyeti sonucunda ortaya çıkmakta ve süje-obje, bütünleşmektedir.[10]

Tasavvufi bilginin en başta gelen karakteri ve aynı zamanda paradoksu, süje-obje bütünlüğü sorunudur. Başta, idrak eden Nurun, fikrimce yalın benliğin bir diğer adı olduğunu ifade etmiştim. Şu halde, nur kavramı, tasavvuf öğretisinde yer yer Tanrı karşılığında kullanılmakta ise de, biz kavramı, yalın benliğin adı olarak kullanmaktayız, demiştim. Bu anlamda Nur, yani insani benlik ise, Tanrı olamaz. Daha doğrusu Tanrı ile yalınlaşmış benliğin ifadesi olan nur, bir ve aynı şeyler değildir. O halde, ikircimli benliğin yetkin şekli olan yalın benlik, Tanrılaşamaz. Peki, o halde, bu benlik, aşkın obje olan Tanrı ile nasıl gizil bir ilişki kurabilmektedir? Başka bir deyişle, süje (yalın benlik) obje ile (Mutlak Varlık) nasıl bütünleşebilmektedir?

Bilginin, süje-objenin ayrı cinstenliği halindeki bir oluş olduğunu anımsadığımızda bilen sûfi ile bilinen Tanrının

9 S. Hossein Nasr, *Sûfizm and The Integration of Man*, s. 46-47.
10 Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 67.

da ayrı varlıklar olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Şu halde, tasavvufi bilgide, bilgi, bilen ve bilinen tek bir bütün haline geldiğine göre, insanla Tanrı'yı aynı varlık kategorisinde görmemiz mümkün olur mu? Ya da epistemik birliktelik ontik özdeşliği getirir mi?

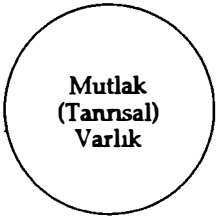
İşte mesele burda düğümlenmektedir. İnsana has bir varlık alanı ile Tanrı'ya özgü bir varlık alanı ayırdığımızı düşünelim. İnsanın, kendine özgü varlık alanı içinde kalıp Tanrı'nın transandantal gizliliğine ait alana giremediğini; Tanrı'nın da kendine özgü aşkın alanında kalıp insani varlık alanını içermediğini kabul ettiğimiz de düalist bir varlık görüşüne kail olmuş oluruz. Halbuki yalın benlik, mutlak Benlik yanında ve O'na rağmen bir varlık olma iddiasından vazgeçmiştir. Ontik bakımdan Tanrı egosu ile eşit şartlara sahip değildir. Bu sefer de bireysel varlığın bağımsızlığından söz etmemiz imkân dışındadır. İnsana ait yalın benlik, Külli Nefs'e katıldığında, onun bireyselliğinden ve dolayısıyla kişisel sorumluluktan nasıl söz edebilirz? İşin en önemli yanı, "bilen süje" olarak yalın benliği kendi varoluşu içinde düşünebilecek miyiz? "Mutlak Ben"e katıldığı kabul edildiğinde bilen olarak benliğin aktif olduğunu söyleyebilir miyiz? Yalın benlik madde ve maddeye bağlı alakalardan sıyrılarak bu manevi mertebeye ulaşmışsa da, ikircimli kökünden kopuk değildir. İşte sonunda duyan, tecrübe eden ve akleden insani varlık olması sebebiyle, ne melektir ne de Tanrı'dır. Yalın benliğe yükselmesi, ne melekleşmesi ve ne de Tanrılaşması anlamına gelmektir.

Gerçekten, fena ve Külli (bütünsel) Ben'e katılım ontik açıdan olduğu gibi, epistemik açıdan da önümüze, çözümü güç problemler çıkarmaktadır.

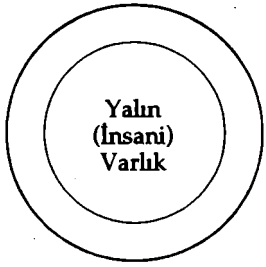
Problemin iki yüzünü şemalaştırabiliriz:

1 - Düalist Varlık Anlayış





2 - Külli Benliğe Katılım



Birinci durumda, sûfi, hem benliğini yalınlaştırıp onu Tanrı'ya yakın hale getirecek hem de ona, "bilen süje" olarak ayrı bir varlık alanı tahsis edecek; bu ise tasavvufi bilginin süje-obje bütünlüğü esprisine uygun düşmemektedir. Şu halde, ikinci durum devreye girer. Burada, bilgi, bilen ve bilinen, hepsi bir ve aynı şeylerdir. Fena, süje ve objeyi Mutlak varlık sferinde bir araya getirmiştir. Ancak belirsizlik, hatta çözümsüzlük bu noktada da yakamızı bırakmamaktadır. Mutlak Benlik'te fani olan yalın benlik, ne ontik ne de epistemik bir bağımsızlığa sahip olacaktır. Sûfi, kendi nefsine baktığında tefrika (ayrılma); Hakk'a baktığında ise cem (birleşme) halini yaşayarak[11] Tanrı'dan ne zaman "ayrı", ne zaman O'nunla "bir" olduğunu anladığında, ikilemi yaratmak veya ortadan kaldırmak, kendi eline kalmış gibi görünmektedir. Hal böyle ise, yalın benliğini Mutlak Benlik'le birleştiren bir sûfi, kendine dönmek istediğinde, benliğini o Mutlak Birlikken tekrar çekip alabilir. Ancak bu sefer de, diğer bir problemle yüz yüze geliriz: Tefrikaya dönen sûfi, yalın benliği'nin yeniden ikircimli benliğe doğru irtifa kaybetmesini önleyemeyecek, önceden madde

11 Bkz. Ebû Abdirrahman es-Sûlemi, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, s. 33.

ile kesik olan bağlantısını tekrar kurmuş olacaktır. Artık benliği, marifete yatkın benlik değil, duyan, tecrübe ve akleden parçalı benlik, yani ikircimli benliğe dönüşecektir.

Kısacası burada çözümü güç birtakım problemlerle karşı karşıya bulunuyoruz. Bu bilgi yaklaşımlarından hiçbiri, bize bütünlük ifade eden tasavvufi bilgiyi sağlamakta yeterli güce sahip değillerdir. Zira sûfi benliği, küllilik (bütünsellik) özelliğini yitirmiştir. Halbuki yalın benlik, tüm bilgi aktlarının tek bir bütün içerisinde güç birliği ile faaliyette bulundukları cisimsel olmayan bir mekândır.

SÜJE-OBJE BÜTÜNLÜĞÜ

Bilgi aktlarının bir güç birliği içerisinde çalışmaları hakkında fikir yürütmeden önce, süje-obje bütünlüğü sorununu daha ayrıntılı olarak incelemek gerekmektedir. Kanaatimizce, ancak bu sayede, bilgi fiillerini "güçlerin bütünlüğü" olarak daha iyi anlayabiliriz.

Süje-obje bütünü, bir kere, bilinç alanında parçalanamaz, bölünemez ilk bütündür. İnsan konusunda ilk olgu, süje-obje birliğidir. Bundan daha ilkin bir olgu yoktur. Yani duyum, algı, bellek, hayal gücü ilk olgu değildirler. Çünkü bunlar da araçlı veya araçsız süje-obje bağıntısı içindedir. Fakat ilk olgu, süje-obje bütünüdür. Süje-obje olgusu, doğrudan doğruya kavradığımız şeydir, bundan dolayı ona bir anlamda sezgi de diyebiliriz. Bilgi sürecinin ilk terimi budur.[12]

Duyum, algı ve tecrübe gibi, bilginin kavramsal varyasyonlarında bile süje-obje bütünlüğünün ilk olgu olarak görülmesi, daha yüksek bir bilgi tipi için hiç de yadırganacak bir kabul olarak görünmemektedir.

12 Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 65-66.

Tasavvufi bilgide süje, yani yalın benlik; obje de nihai düzlemde, Tanrı'dır. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, marifet kuramında; neyin obje, neyin süje olduğu tartışmalıdır. Dolayısıyla bu önermeyi dikkatle kullanıyoruz. Dolayısıyla süje-obje birliği, burada, yalın benlik-Mutlak Benlik birliği şeklinde ifadesini bulmaktadır. Bu bütünlüğün ontik alana yansıyan bazı problemlerinden yukarıda söz etmiştim. Ancak bunları çözmeye girişmeyeceğim.

Tahkik ehli yani sûfiler, "birlik"te çokluğu görür ve bu çokluğun, ilahi isimlerin yansımasından ileri geldiğini, bunların hakikatleri her ne kadar çok ve çeşitli ise de tek bir asıldan gelmiş tek bir varlıktan ibaret bulunduğunu bilir. Bu tek varlıkta çokluk ise, akli bir kavramdır.[13] İbn Arabî bu noktada şöyle der: "Tahkik ehli, Bir'de çokluğu görür. Ve bu çokluğun, ilahi isimlerin kılavuzluğundan ileri geldiğini, bunların hakikatleri ne denli çok ve çeşitli ise de tek bir asıldan gelmiş tek bir asilden (ayn) ibaret bulunduğunu bilir. Bu tek asıl'da çokluk ise akledilir (makul) bir kavramdır. Şu halde tecellideki (yansımasındaki) çokluk, tek bir varlık (ayn-asıl) halinde görünür. Nasıl ki heyula, yani maddenin tözü her formun sınırına göre alınır, o form çok ve çeşitli olabilir, fakat töz yine töz olarak aslına döner. Demek ki töz o formların maddesidir. İşte nefsini (veya kendini) bu irfan ile bilen kimse muhakkak Tanrısını da bilir. Çünkü Hakk, insanı kendi formunda yarattı. Belki de insan Hakk'ın kimliği ve hakikatinin aynıdır.[14]

Bunu görebilmek, formların bütün çokluğunu aşabilmekle mümkündür. Görünüşe göre, "Bir"i çok yapan, dış nesnelere

13 Bu ifadelerine rağmen İbn Arabî, fikir ve felsefe yolunun asla marifeti vermeyeceğini; felsefe yoluyla nefsin hakikatine ermek isteyenlerin (farkında olmayarak) şişmeyi semizlik sandıklarını, ateşsiz odunu üfliediklerini söylemeyi de ihmal etmez. (Bkz. Fususu'l-Hikem, s. 158).

14 İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 54.

yüklenen hükümlerdir, yani onları renk, hacim, şekil kategorileri ve zaman-mekân ilişkileri altına yerleştirmemizdir. Tek başına Bir, basit ve bölünmezdir: Bir, el-Hakk (Tanrı), çok el-Halkdır (yaratılmış varlıklar=zahiri evren). Bir, bir birliklik, çok, bir çeşitliliktir (fark).[15]

Hakk; başlangıçtır, sondur, açıktır, gizlidir. Şu halde o, zahir olan şeyin kendisidir ve belirlemesi halinde batın olan şeyin aynıdır. Varlıkta onu gören, O'ndan başkası değildir. Allah'tan başka bir varlık olmaması, eşya ve her şey ancak onun zahir isminin çeşitli yansımalarla belirlenmesinden başka bir şey değildir. Yaratanı ile Yaratılanı ayırmak, daha önce de belirttiğimiz üzere biri özne, diğeri obje iki varlık kabul etmek demektir. O halde yaratılmış, Yaratan'ın zahiri (dışı), Yaratan'ın da yaratılanın batını (içi) oluyor ve bu suretle varlıktaki ikilik ortadan kalkıyor, demektir.[16]

Acaba, süjenin "yaratılmış" olması, onun aktif bir "bilen" olma özelliği ile çatışmaz mı? Ya da, "yaratılmış süje", nasıl olur da pasif bir pozisyondan, aktif bir pozisyona geçerek, bilme eyleminde bulunabilir? Oysa yaratılmışın, "bilen" olmaktan çok, "bilinen" olması, akla daha yatkın gibi gelmektedir. Yaratılmış olmak, bilmeyi değil, bilinmeyi gerektirmekte değil midir? İnsan bir madde, Tanrı da bir formsa, aktivite elbette Tanrı'ya ait olacaktır. O zaman, marifet peşinde koşan insan değil, Tanrı olmalıdır. Aksi düşünüldüğünde form maddeyi değil, madde formu şekillendirmiş ve belirlemiş olur. Ancak, "bilen"in yani süjenin insan olduğunu düşünmek zorunda bulunduğumuza göre, "Tanrı", ister istemez, obje olmaktadır. İyi ama bu zorunluluk nereden gerekmektedir? Peki, acaba Tanrı "bilgi fiiline" konu olmayı

15 Bkz. Afifi, *M. İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 29.
16 Bkz. İbn age. s. 22-23.

ve "bilinmeyi" bekleyen pasif bir şey midir? Duyduğum, tecrübe ettiğim, üzerinde rasyonel çıkarımlarda bulunduğum görüngüsel bir şey midir?

Özellikle İbn Arabî, ontolojik bakımdan yalnızca bir Hakikat bulunduğunu vurgular. Epistemolojik açıdan ise, varlık, çift manzaralıdır. Zahiri evreni aşan, onun üstünde yer alan bir Hakikat ve son açıklama ve temelini Hakk'ın zati birliğinde bulan sübjektifliklerin çokluğu söz konusudur. Aklımızın sınırlı ve Bütün'ü bütün (küllü kül) olarak kavrama yeteneğinden yoksun oluşundan dolayı, biz onu, varlıkların çokluğu sanırız.[17]

Ama bu açıklama da tatmin edici nitelikte görünmemektedir. Süje olan insan, buna rağmen, edilgen bir statüdedir. O halde, zahir-batın, edilgin-etkin, bilinen-bilen şeklinde, süje-obje ilişkisini nasıl açıklayacağız?

Tasavvufi bilgide süje-obje ilişkisi, kavramsal bilgideki ilişkiye benzememektedir. Tanrı, bilen insan karşısında, duyulmaya, tecrübe ve akledilmeye hazır hareketsiz bir nesne değildir. Bilme sürecinin yasalarına boyun eğen pasif bir obje değil, aksine, yalın benliği, kavrayan ve algılayan güç denen nur'u veren, O'dur. Metafizik evrenin fizik evrenle kesiştiği çizgiye kadar, ikircimli benliğe, şeyleri bilmenin koşullarını kurma şansı verilirken, metafizik alana ilişkin marifet yasalarını dikte etmek, pasif obje olmayan Tanrı'ya aittir. Esasen, marifette süje-obje bütünü içinde bu iki öğeyi tam anlamıyla ayırıp sınırlarını çizmek; hangisinin nereye kadar süje, nereye kadar obje olduğunu tespit edebilmek, hakikaten zor görünmektedir.

Bu zorluk İbn Arabî'nin ifadelerinde rahatlıkla izlenebilir:

17 Bkz. Afifi, age. s.28.

"Burada sızan şey batın ve bu sızıntıya mahal olan şey de zahirdir. Batın, zahir için gıdadır. Eğer Hakk, zahir olacak olursa, halk O'nunla perdelenir. Şu halde halk, Hakk'ın bütün isim ve sıfatları, hatta onun işitme ve görme kuvveti ve bütün nispet ve algıları olur. Şayet halk zahir olacak olursa, Hakk ile örtünür ve O'nda batın olur. Bu suretle Hakk halkın kulağı, gözü, eli, ayağı ve bütün kuvvetleri durumuna girer. Eğer Tanrı'nın zatı bu oranlardan sıyrılmış olsaydı, ilah olamazdı. Oysa bu oranları bizim varlığımız ispat etti ve yine biz kulluğumuzla ilahı, ilah kıldık. Biz bilinmedikçe o da bilinmez. Bazı bilgiler ve bu arada Ebû Hâmid (Gazali), Allah, evrene bakılmadan da bilinir, iddiasında bulundular. Bu yanlıştır. Evet, Tanrı zatının başlangıcı ve sonu olmadığı bilinir. Kul bilinmedikçe zat'ın ilah olduğu bilinemez; şu halde kul ilaha delildir. Sonra ikinci halde, keşif ve ilham sana Hakk'ın nefsinin kendisine kanıt olduğunu öğretir."[18]

Allah'ın, evrene bakmak ve ders almak suretiyle bilinebileceği görüşünün daha önce Muhâsibî tarafından ortaya atıldığını da[19] hatırlamamız yerinde olacaktır.

İster Hakk isterse halk zahir olsun, buna göre, belirleyici faktör olarak sadece Mutlak Benlik söz konusu olmaktadır. Diğer taraftan, daha önce belirttiğimiz gibi, nispetlerin sona erdiği sınıra kadar insan, ikircimli benliği ile hem kendini ve hem de fiziki şeyleri bilmekte; bilgi sürecine aktif olarak katılmaktadır. Burada, süjenin, bilen insan; objenin de, "bilinen" fiziksel nispetler ya da zahiri tecelliler (yansımalar) olduğunu rahatlıkla söyleme hakkına sahip bulunmaktayız. Ne var ki aynı şeyi, zahiri nispetleri (oranları) aşan Mutlak Zat ile karşılaşıldığında söylememiz kolay olmamaktadır.

18 İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 25.
19 Bkz. Muhâsibî, *Adabu'n-Nüfus*, s. 125; el-Kasd, s. 70-71.

Zira oranları, töz anlamında varlık değildirler. Bunlar var olmak için, kendinde şeylerle desteklenmesi gerekir. Töz ise, böyle bir desteğe muhtaç değildir.[20] Burada bilen, yalın benlik mi yoksa Mutlak Benlik midir? Üstelik aralarındaki kognitif ilişkinin boyutu nedir? Yalın benlik, Mutlak Benlik'te fani olduğuna göre, kavramsal anlamda süje-obje ilişkisinden bahsedemediğimiz gibi, bu ilişkinin kognitif boyutuna da erişemiyoruz: Beş duyu ile algıladığım bir nesne yoktur; algılayamıyorum. Tecrübi metotları üzerinde uygulayabileceğim somut olgulara da sahip değilim; tecrübe edemiyorum. Zihin kategorileri ile belirleyebileceğim rasyonel bir alanda da bulunmuyorum; akledemiyorum. Ancak, keşif ile doğrudan marifete eriyorum.

Sûfiler, marifet olgusunu, analitik metotla açıklamaya girişmemişler, teorik bir çerçeve çizmemişlerdir. Sadece bilen, bilinen ve bilginin tek ve aynı şey olduğunu bildirerek[21] problemi çözmeye çalışmışlar, ancak, bu üç öğenin tam olarak nelere karşılık geldikleri hakkında spekülatif açıklamalarda bulunmamışlardır.

Mistik (tasavvufi) tecrübe başlı başına bir bütünlük olarak görünmektedir. Ama bu bütünlüğün mahiyetini kavramak oldukça zordur. İkbal de bu problemin güçlüğünü dile getirir. Ona göre, bu tecrübe analiz edilemez. Mistik durumda fikir her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun asgari seviyeye inmekte ve böyle bir analiz imkânsız hale gelmektedir. Fakat mistik durumun sıradan rasyonel bilinçten farkı, William James'ın hatalı olarak düşündüğü gibi, normal bilinçle ilgisizlik anlamına gelmez. Çünkü her iki şıkta bize egemen olan

20 Bkz. R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, s. 162-164.

21 Bkz. İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, I/117-118; bkz. Nicholson, Mystics of İslam, s. 25.

şey, Mutlak Realite'dir. Mistik hal bizi Mutlak Realite'nin külli (total) yanıyla temasa getirir. Bu yönüyle birbirine zıt hareket ettiriciler birleşerek analiz edilemeyecek bir birlik oluştururlar. Bu birlikte süje-obje ayrımı ortadan kalkar".[22]

İkbal'in süje-obje ayrımının ortadan kalktığı hususundaki görüşüne katılmakla birlikte, muharriklerin birleşerek tahlil edilemeyecek bir birlik oluşturmalarının süje ile objeyi özdeşleştirecek dereceye vardığını kabul etmek kolay değildir. Kaldı ki, yalın benlikte olup biten şuur hareketleri, kendisinin de ifade ettiği gibi alelade rasyonel bilince değil, normal şuura dayanmaktadır. O halde, sorun, insan melekelerinde yer alan bilgi aktlarının nasıl çalıştıkları noktasında düğümlenmektedir. Tasavvufi bilginin sansuel, empirik ve rasyonel imkânlarından söz edeceğimizde, bu konuyu yeterince ele almayı düşünüyoruz. Şu var ki, bilgi aktlarının organizeli işleyişleri ve bu güçler birliğinin (Tevhidu'l-Kuvva) normal bilinçle olan kopmaz ilişkisi, yine aynı bilince dayalı tasavvufi bilginin analiz denemesi için daha yakından incelenmeye değer görünmektedir.

BİLGİ AKTLARININ BİRLİĞİ VE BİLGİDE BÜTÜNLÜK

Bilen, bilinen ve bilginin tek bir bütün oluşu[23] bilgi aktlarının aynı amaca yönelik olarak organizeli bir şekilde çalışması ile gerçekleşmektedir.

İnsanda bulunan şey, onu daha aşağı hayvanlardan ayırır ve onun Tanrı bilgisine yaklaşmasını mümkün kılar. Bu bilgi din, dünya ve entelektüel özlerin bilgisidir. Bunlar, yani arkalarında duyu objelerinin yattığı bu şeyler, metafizikseldir.

22 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 18-19.
23 Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, I/117-118.

Zorunlu üniversal bilgi buna aittir. Bir insanın aynı anda iki ayrı yerde olamayacağı gibi.[24]

Çocuk ilk olarak, bilgiyi dışsal tarzda tümüyle aksiyomatik biçimde kavrar. Bu, "A mümkündür, B mümkün değildir," gibi sezgisel olarak algıladığı zorunlu bilgidir. Kelimeleri böyle bilir, ama onları bir anlam grubu içine yerleştiremez. Sonraki aşamada, bilgiyi artık tecrübe ve refleksiyonla elde etmeye başlar. Yazma hakkında her şeyi bilir ve hoşlandığı şeyi yazabilir. Bu aşamada, kişi sıradan tecrübelerle, sûfinin direkt vizyonuyla ulaştığı bilgiye doğru yönelir.[25] Ancak, doğrudan bilgiye tecrübi yürüyüş, inşai olduğu için her zaman sonuç vermeyebilir. Kavramsal süreçte karşılaşılan zorluk, insanı, Mutlak Bilgi'ye kadar götürmeyebilir. Çünkü tecrübe ve akıl, yapı ve güçleri gereği, her an yanıltıcı olabilir. Birbirlerinden ayrı melekeler olmaları ve bu yüzden her birinin kendi başarısıyla yetinmesi, durumu daha da zorlaştırır.

O halde algılama ve anlama, birbirinden farklı fakültelerin aktları olmasına rağmen, bilgiyi ancak ortaklaşa üretebilirler. Bilgimizin belli başlı genel özelliklerini tespit edebilmemiz, bu ortaklığı açıklamamızla mümkündür.[26] İnsan melekeleri, esasen birbirinden farklıdırlar. Elde ettikleri her bir bilgi çeşiti de aynı şekilde, farklı farklıdır. Tasavvufi bilgi anlayışına göre, buna rağmen, bilgi melekeleri aslında birdirler ve aynı bilgiye ulaştırırlar. Ancak, bilgi melekelerini ve bilgiyi böyle kabul etmeyenler, birbirinden farklı bilgi türlerinin var olduğuna inanırlar. Onlar bütün bilgi çeşitlerini sadece duyulardan biri ya da ötekiyle elde ederler.[27] Oysa duyular, çoğu bil-

24 D.B. Macdonald, M.A., B.D., *The Religious Attitude and Life in İslam*, s. 236.
25 Bkz. D.B. Macdonald, M.A., B.D., age. s. 238.
26 Bkz. Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 9, 52.
27 Bkz. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I/279.

gilerin kazanılmasında akla yardım ederler. Eğer duyulardan biri ortadan kalksa, akıl duyusal algıya bağlı şeyleri idrak edemez. Akıl kavrayamadığı halde, nasıl ki duyu algısından söz edebilirsek, aynı şekilde, marifetten de söz edebiliriz.[28]

Tasavvufun bilgi anlayışında, duyu ile tecrübe, tecrübe ile akıl arasında kıyasıya bir rekabet ve mücadele değil, bir uzlaşma ve dayanışma vardır. Bunlar aynı zamanda iç tecrübe ile de dayanışma içindedirler. Tasavvufta bu melekeler ve ürünleri olan bilgi çeşitleri, birbirinden kesin hatlarla ayrılmış değişik varlık sferlerini göstermezler. Çeşitlilikleri, külli bilginin iç armonisindeki hiyerarşiye ve zenginliğe işaret eder.

Sûfi, müşahede yoluyla şeylerin ilineklerini görür ve kavrar. Zaten duyu ve aklın algısı bize bu bilgiyi sağlamaktadır. Bu, yakînin bilinmesidir (ilme'l-yakîn). Yani yakını bilgidir. Sûfi, yola devam eder. Nesnelerin tözlerini, ilineklerinden soyutlar. Böylece soyut gerçeklikleri mükâşefe ile elde eder. Yakının görülmesi (ayne'l-yakin) böylece gerçekleşir. Artık burada nesnelerin gerçeklikleri insan ruhunda, yani yalın benlikte parıldamaya başlar. Mükâşefeye ulaşabilmek için bir çeşit sezgi lazımdır ki, bu ancak Tanrı tarafından kendisine yakın olan kullarına bahşettiği ilahi feyizdir.[29] Burada, süje obje ile arasında birleşme gerçekleşir (hakka'lyakin).

Marifet, diğer bilgi çeşitlerinden bağımsız değildir. Duyusal, rasyonel ve zevki (deruni) bilgiler, hep birlikte çalışırlar. Duyusal yöneliş, ancak akıl ile varolabilir. Akli bilgi de, duyuya dayanarak kendi rolünü oynar. Sonunda zevki bilgiye ulaşır.[30]

28 A.Abdülmunim Medkur, *Nazaratün fi't-Tasavvufi'l-İslami*, s. 159.
29 Bkz. İsmail Yakıt, S. Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi, s. 54-55.
30 Bkz. F. Bedir Avn, Nazariyyetü'l-Marife İnde İbn Sina, s. 271.

Akıl, tasavvufi bilgide büyük bir rol oynamaktadır. Ondan ilgisiz kalmak mümkün değildir. Çünkü akıl, bizi kuşatan evreni kavramamıza aracılık yapar.[31] Rasyonel bilgi, sezgisel bilgiyle çatışmaz.[32] Çünkü akledilir ve duyulur şeyler, tüm algı güçleriyle elde edilirler. Allah'ın, kendisine algı ve kavrama gücü vermiş olduğu kişi de, bunları görme gücü ile (doğrudan) kazanırlar. Marifetin doğrudanlığı, ne ontik ne de epistemik çelişkiyi gerektirir. Zira Tanrı, akıl, nefs ve maddi varlıkların tümü arasında hiçbir fark ve ayrılık yoktur. Hepsi de tam bir birliktir.[33]

Akıl, duyu ve tecrübe verilerinin nesnel zemininden kalkarak daha soyut kavramlara ulaşır. Ancak, marifet bilgisini alıp kaldırabilecek bir olgunluğa henüz ulaşmamıştır. Bu aşamada, heyûlâni ve bilkuvve (potansiyel) akıldır. En yüksek dereceye, yani "feyz alan akıl" (akl-ı müstefâd) erişmesi; yalın benlik haline gelmesi gerekir. Birinden diğerine yükselişi akıl tek başına gerçekleştiremez. Burada Faal Akıl devreye girer. Faal Akıl, insani aklı (ikircimli benliği) bilkuvve bilgiden bilfiil bilici olana yükseltir. Kişinin marifeti Faal Akıl'a bitişmesiyle tamamlanır.[34]

Bütün bilgiler, Allah'tan geldiği ve ruhun (soul) spiritüel, fiziksel fakülteleri ve duyular yoluyla yorumlandığı için, anlamları ruhta meydana gelir. Yani bilgi, bir şeyin anlamının nefiste oluşmasıdır. Anlam kavramı zihinsel bir imajdır. Tasavvufi bilgi kuramında rasyonel ve empirik doğrular da geçerlidir. Fakat bunlar aşkın düzenin bir yönüdür. Bu düzeylerde rasyonel olan entelektüel olanla; empirik olan

31 İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiye*, I/158, 288,II/665-666.
32 Bkz. S. Hüseyin Nasr, *Intellect and Intuition*, s. 44.
33 Mahmud Mâdi, *Mebâhis fi'l-Marife*, s. 198, 208.
34 Bkz. F. Bedir Avn, *Nazariyyetü'l-Marife Inde İbn Sina*, s. 272.

da şühûd (inner-witnessing), zevk, huzur (presence) ve deney-üstü farkındalığın diğer durumları olarak, otantik spiritüel tecrübelere özgü olan şeyle karışarak, birleşirler. Bütün bu bilgi düzeyleri, tasavvufun tevhid adını verdiği "birlik" te bir araya gelirler. Rasyonel olan, empirik olanla birleşir. Eğer anlam, bir sistem içinde herhangi bir yerin tanınmasını içeriyorsa o zaman bilgi, yaratılış düzenindeki şeylerin asli yerlerini tanımaktan ibaret olur. Bu da, Tanrı'nın, mevcud (being) ve vücûd (existence) düzenindeki özel yerini tanımaya iter. "Husûsi (proper) yer" kavramı, hem insanı ve empirik şeyler dünyasını oluşturan ontolojik alanı hem de insan varlığının dini yönlerini oluşturan teolojik alanı kapsar. "Husûsî yer", Hakk teriminin ifade ettiği "reel ve doğru" anlamına karşılık gelir. Hem realiteyi ve hem de doğruluğu gösterir.[35]

Demek oluyor ki, tasavvufi bilgi, insan melekelerinden her birinin ürettiği çeşit çeşit parçalı bilgileri, organizeli bir bütün halinde yeniden yorumlamakta ve onlara metafizik boyutlar kazandırmaktadır. İleride ayrıntılı olarak üzerinde duracağımız gibi, tasavvufi bilginin külli yapısı içinde sansuel, empirik ve rasyonel bilgilerden söz edebilmekteyiz. Her biri, kaynak ve değeri açısından en asgari düzeyde olumsaldırlar (contingent). Yadırganıp inkâr edilemediği gibi, marifetle çatışması da düşünülemez. Çünkü hepsi birbirini desteklerler. İşte bu ortaklık ilkesi, süje-obje bütünlüğünü de peşinden getirir ve ortaya yekpare bir bilgi türü çıkar. İşte bu, tasavvufi bilgidir.

Bir sansuel bilgiden, bir empirik bilgiden ve bir rasyonel bilgiden bahsediyoruz. Hepsi de, bir bilgi çeşitidir veya en

35 al-Attas, İslam, *Secularism and The Philosophy of The Future*, s. 214, 218; Ayrıca bkz. Rene' Gue'non, İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış, s. 42-43.

azından bir "bilgi" olma iddiasındadırlar. Sanı ya da sıradan inanca (kabule) dayanmadıklarını her fırsatta vurgularlar. Bir sansualist, duyu verisini; bir empirist, tecrübe verisini ve bir rasyonalist aklının verilerini "bilgi" olarak tanımlar. Acaba, bütün bu parçalı bilgi anlayışlarını külli (bütüncül) perspektifle bir araya getiren tasavvufi algılayışa "bilgi" diyebilir miyiz? Marifetin sanı ve inançtan ibaret olmadığı yolunda bize kim garanti verebilir? Deruni biliş olarak ilham veya marifet'in acaba, diğer zihin durumları arasındaki yeri nedir? Aslında tasavvufi bilgi de en az öteki bilgi anlayışlarından geri kalmayacak kadar iddia sahibidir. Bir "bilgi" olduğunu savunur. Peki, acaba, onun diğer zihin durumları karşısındaki yerini nasıl belirleyeceğiz?

BİLGİDE KESİNLİK

'Mistik' ile 'septik'in tavırları, genellikle birbirine zıttır ve bu zıtlık, temelde, sezginin karakteristik bir prensibinin elde ettiği kesinliği (certainity) hissetmesi gerçeğine dayanır. Septik tavır ise şüpheli ya da kesin olmayan bir şeyin tanımından yola çıkar. Bu ayrılığa rağmen her iki tavrın da tek bir fertte bir araya geldiği çeşitli durumlar bulunur. Mesela mistik, Tanrı'nın var olduğuna ya da ölümsüz olduğuna dair sezgisel bir düşünceye sahip olabilir. Ve böylesi inançların somut imalarına (implication) karşı henüz oldukça şüphe içinde bulunabilir. Tanrı'nın dünya ile ruhun beden ile ya da ölümden sonraki hayat çizgisi ile olan ilişkileri gibi konular hakkında sezgisi onu haberdar etmekte başarısız kalabilir. Detayları ile böyle kabul edilen septik yaklaşım, genel önermelerin doğruluğuna uygun olan kesinliğin deruni surette hissedilmesi ile hiçbir şekilde uyuşmaz. Meseleyi daha geniş zeminde ifade edecek olursak diyebiliriz ki, realitenin bir

alanındaki sezgisel teminat (assurance), diğer alanlarındaki septik kesinsizliğe engel olmaz.[36]

Belirtmek gerekir ki, yukarıda söylenenler özellikle genel anlamdaki sezgiyi yakından ilgilendirmektedir. İçe doğuşun düzensiz görünüşlerinden başka hiçbir garantisi olmayan sezgisel bilgi, tasavvufi bilgiye oranla septisizmin karşısında daha zayıf ve dayanıksız kalmaktadır. Ancak Stace'ın da dediği gibi, sistemli sezgisel, tecrübeler, hemen her çağda, her yerde ve bütün kültürlerde temel olarak aynı karakterdedirler. Aralarında birtakım farklar bulunsa da, ortak karakteristikleri Üniversal çekirdeği içinde bulundurur.[37] Bu yüzden, kuşkulu tutum, sezgisel bilgiye olduğu kadar, tasavvufi bilgiye karşı da pek fazla farklı bir anlama gelmeyecektir.

Bununla birlikte şüphenin en fazla sûfilerin tavırlarında bulunduğunu söylemek, herhalde şaşırtıcı olmayacaktır. Deruni tecrübe, fizik dünyayı ve içindekileri ilahi sıfatların bir tecellisinden; zahiri yansımasından ibaret görür. Fizik evren, bir rüyadır. Tanrı'ya nispeten onun ancak geçici varlığından söz edilebilir. Kendine oranla ele alındığında sadece bir hayaldir. Böyle olunca onun tevil ve yoruma ihtiyacı vardır.[38] İşte tasavvufta kuşku, burada başlar.

Fizik evrenden şüphe edilmesi, bu alana ait bilgi çeşitlerine de güvensizliği doğurur. Gazali'nin kavramsal bilgiden şüphe ederek yakını bilgiye nasıl ulaştığını hatırladığımızda, buna açıkça tanık olabiliriz. Sûfi, duyuları yoluyla izlenimler edinir. Ancak, duyu izlenimlerinin kesin bilgi vermediğini tecrübe ile anlar. Bununla birlikte tecrübi bilginin yetersizliği de rasyonel bilgi ile gün yüzüne çıkar. Ama metodik şüphe

36 W.M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 218.
37 W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 41.
38 Bkz. İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 78.

devam eder. Çünkü akli bilgi, yine akılla delillendirilmekte, doğrulanmaktadır. Akıl, sadece kendi sınırları içine giren veriler üzerinde yargıda bulunabilirken, kendini aşan alana uzanamamaktadır. Öyleyse, aklı ve akli bilgiyi aşan daha doyurucu, daha yüksek bir bilgi var olmalıdır. İşte bu bilgi, yâkîne ulaştıran yalın benliğin elde ettiği tasavvufi bilgidir.

Acaba, tasavvufi bilgiyi onaylayacak ölçü nedir? Onun kuşku götürmediğini nereden biliyoruz?

İlahi bilgi, arifin (sûfi) Allah'tan doğrudan aldığı bilgidir. A prioridir. Ya bir eser perdesinin arkasından ya da hiçbir araç ve engel olmadan doğrudan doğruya kalbe gelen, döllendirilen şuhudi bilgidir. Doğruluk ve bağlayıcı oluşu sorununa gelince; Konevî'ye göre, değerli mertebelere ulaşan biri için ortaya çıkan çeşitli manevi fetihlerin, şuhudi-ledünni bilgilerin, kalbe akan ve düşenlerin, tecellilerin, hal ve makamların şeytani mi yoksa Rabbani mi olduklarını belirlemede tek ölçü, işte bu ilahi bilgidir. İnsan ancak bu bilgiyle ilahi, meleki ve doğru olan kalbe akanlarla, kendisine güvenilemeyecek olan hisleri birbirinden ayırt edebilir.[39] Burada akla şöyle bir soru gelebilir:

Delilin (ilahi bilgi veya marifet) doğruluk değeri tartışılırken, bu sefer de kanıtlandırılan bu bilginin güvenilirliği nasıl tespit edilecektir? Burada adeta, "marifet bilgisi, doğrudur, çünkü marifet bilgisidir" gibi bir kısır döngü söz konusudur. Çünkü iç tecrübeyle elde edilen marifet, sadece sahibini bağlayıcı ve dışardan bakanlara göre sübjektif bir bilgidir. O halde onu, öteki bilgilerin temeli sayabilir miyiz?

Sûfilere göre, saymalıyız. Çünkü artık bu aşamada metodik şüphe geçerli olamaz. Fizik evrene ilişkin bilgilerimizde

39 Bkz. S. Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, v. la-5a, 6a.

yararlandığımız bilimsel şüphe, marifette geçerli olmadığı gibi, sonuç da vermez. Zevk ve marifete ait bilgi, her türlü kuşkudan uzaktır. Sûfilere göre bunun gerekçesi, yine kendisidir. Gerçek bilgi ve ilim budur. Onun dışında kalanlar, sanı ve tahmindir.[40] Marifet, olaya dışarıdan bakanlar için bir kısır döngü olsa da böyledir.

Acaba, sûfilerin marifet bilgisinde hiçbir şüpheye düşmemeleri, tasavvufi bilginin esasen bir sanı ve inanç olmadığını mı göstermektedir? Veya tasavvufi bilgi, sanı ya da inanç mıdır? Yoksa bir "bilgi" midir?

Hemen belirtelim, inancı, iki anlamda kullanıyoruz. İlki, özel anlamdır. Bununla imanı kastediyoruz. Bu anlamda, tasavvufi bilginin temeli imandır. Çalışmamızın başlarında defalarca vurguladığım gibi, Tanrı, imanın en yüksek objesini meydana getirir. Ve tabii ki, O'nun vahyetmiş olduğu her şey de, aynı derece ve önemde imanın objesini meydana getirir. Duyu bilgisinden marifet bilgisine kadar uzanan bütün bilgi türleri, Mutlak Benlik'e dayandırıldığı için, tasavvufi bilgide imanla bilgiyi birbirinden kopuk olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bununla birlikte konumuz iman problemi değildir.

Üzerinde yoğun olarak duracağımız şey, inancın ikinci anlamıdır. Bundan kasıt, kabul ve karar verme eğilimidir. Kısaca buna sanı diyebiliriz. Hatta buna inanç dememiz bile doğru olmaz. Acaba, tasavvufi bilgi, "verilen bir karar"ın sonucunda mı ortaya çıkmaktadır?

İlk önce, sanıyı bilgi ile karşılaştırarak bu genel anlamını analiz etmeyi deneyelim.

Sanı (belief), amipten akıl sahibi insana dek uzanan zihni gelişim sürecidir. "Hava bugün yağışlı" vs. şeklinde yalan

40 Bkz. İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 87.

söylemediğimiz zamanki önermelerimiz sanıları ifade eder. Sanı (belief-doxa), idrak öncesi şey olabilir ve hayvan davranışlarında görülebilir.[41]

Tamamen bedensel olan bir durum, "sanı" denmeye layık olabilir. Örneğin, karanlık bir odada yürüyorsun. Birisi, hiç alışılmadık bir yere sandalye koymuştur. Bu sandalyeye çarpabilirsin. Çünkü bedenin, orada hiçbir şeyin olmadığına inanmaktaydı. Fakat zikredildikleri sıra ile zihin ve beden tarafından sanıda oynanan roller, mevcut amaçlarımızı ayırmak için o kadar önemli değildir. Bir sanı, beden veya zihnin ya da her ikisinin birden, belli bir ifadesi ve durumudur. Önemli olan zihinsel faktörlerin dökümünü yapmak değil, bunun bir organizma durumu olduğunu unutmamaktır. Zaten sanının önemli karakteristiği, onun zahiri (external) referansa sahip olmasıdır. Bununla birlikte sanının bellek, bekleme, bilinçli ya da bilinçsiz çıkarsamalarla da ilgili bulunduğunu gözden kaçırmamak gerekir.[42]

Sanıyı, salt zahiri bir motivasyonun eseri olarak aldığımızda, ona organsal bir organizasyon diyebiliriz. Yanlış olabildiği gibi doğru da olabilir. Doğru sanı bir bilgi türü olmamakla beraber, bilgiye en yakın olandır. Nitekim Sokrates, yerinde ve doğru olarak sorulan sorulara verilen doğru yanıtların bilgi (episteme) olamayacağını, bunun ancak doğru sanı (True Belief) olabileceğini ileri sürmektedir. Şu halde sanı iknaya dayanır. Ama bilgi böyle değildir.[43]

Ancak biz, sanının bedensel bir görünüşten kaynaklandığını kuşku ile karşılamaktayız. Onun zahiri bir organizasyon olması, sırf bedensel bir görünüş olduğunu ispatlamaz.

41 Bertrand Russell, *Human Knowledge-Its Scope and Limits*, s. 144.
42 Bkz. Bertrand Russell, *Human Knowledge Its Scope and Limits*, s. 145-148.
43 İhsan Turgut, *Platon'da Bilgi Türleri*, s. 349-351.

Çünkü sanı, bilgi de dahil, bilincin varlığa ait kavramıdır. Bilinç parçalı bir şey değildir. Yetiler (aslında) kesin sınırlarla birbirinden ayrılamazlar. Zekâ, irade, duygululuk diye, ruhun kesin hudutlarla ayrılmış üç bölmesi yoktur. Aralarında karışmalar ve geçmeler olur.[44]

Gerçek sanılar, bilginin bir üst-sınıfıdır. Yani, her bilgi durumu, gerçek sanının (doxa) durumudur. Ama her gerçek sanı durumu, bilgi durumu olamaz. Bilgi olmayan gerçek sanılara örnek vermek oldukça kolaydır: Örneğin çalışmadığı halde çalıştığını sandığı saate bakan birisi, rastlantısal olarak (saatin o durmuş vaziyetinde) doğru olduğunu, yani akrebin gösterdiği noktanın doğru olduğunu görmesi buna örnektir. Şimdi bu adam, günün vakti hakkında "doğru bir sanı" elde eder, ama bunun bilgi olduğunu söyleyemez.[45]

Ancak olaya başka bir açıdan bakarsak, durmuş saatin, o anki vakti, tesadüfen de olsa gösterdiğini gören kimse, onu çalışıyor haldeki durumuyla karıştırmış olsa bile, çalışır durumdaki diğer saatlerin de aynı vakti gösterdiğini öğrenince, sanısını doğrulatmış olur. Dolayısıyla sanısı, artık bilgiye dönüşmüştür. Bugün çoğunlukta kabul edildiği üzere "ilim ya da bilgi" doğrulatılmış doğru sanıdır. Çünkü –örnekte de gördüğümüz gibi– bilgi ve sanının objeleri aynı olabilir. Örneğin, yarım saat önce şemsiyemi garajda unuttuğum sanısı, şu anda doğruluğu kesinleşince "bilgi" haline gelir. Her iki durumda da obje değişmemiştir.[46]

Fizik evren ve içindekiler kesintisiz bir akışkanlık ve değişkenlik içinde olduğu için, bu alana ilişkin tecrübi ve akli bilgiler de değişmekte, devamlı akış içinde yenilenmektedir.

44 Bkz. Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 224-225.
45 Bertrand Russell, *Human Knowledge and Belief*, s. 345.
46 Bkz. Anthony Quinton, *Knowledge and Belief*, s. 345.

Kavramsal bilginin işte bu özelliği, onu doxa'ya çok yaklaştırmaktadır. O halde, epistemeye bir anlamda doxa diyebilir miyiz?

Açıkça söylemek gerekir ki, bilimsel ya da tarihsel bir araştırma, bilgi yerine görüş ve fikir (opinion) diye adlandırılamaz. Fakat bu iki şeye "bilgi" dendiği zaman –en azından bugünkü anlamda– bu sözcükle, episteme değil, doxa anlamında kullanılır.[47]

Episteme, bilgiyi ararken insanın gayret ve başarılarının anlaşılmasını zorlaştıran, insanın aklını karıştıran yanılsamacı (illusory) bir idealdir. Bu, filozofların felsefeyi yanlış anlamalarına ve teori ya da yargılarına ait iddialarının desteksiz kalmasına yol açmıştır. Epistemoloji diye adlandırılan bu felsefe kolunda (özellikle çağdaş Anglo-Amerikan düşüncesinde aldığı şekil çerçevesinde) epistemenin terki maddi objeleri, diğer zihinleri ve geçmişi bilme problemlerini dışarıda bırakacak, bunlara çözüm getirmeyecektir. Bunlar, durmadan değişen, belki de çözülemeyecek problemlerdir. Çünkü maddi objelerin, diğer zihinlerin ve geçmişin bilgisini, yani epistemenin kesinlik ve güvenilirliğine sahip bilgiyi elde ettiğimizi öne sürersek, bu problemler çözümsüz kalır. Yapılacak iş, şu halde, epistemeye doxa anlamı vermek, ona doxa demektir.[48]

Tasavvufi bilginin sanı ve tahmin değil, gerçek bir bilgi olduğunu yine sûfilere dayanarak, daha önce belirtmiştik. Tahmin ve sanı, hem sübjektif hem de objektif olarak yetersiz sanı demektir.[49] Episteme de, devamlı değişen fizik şeylere dayandığı için bir ölçüde sanıya benzer. Değişen ve yeni-

47 Mortimer J. Adler, *The Condition of Philosophy*, s. 29.
48 Age. s. 30.
49 Bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 50.

lenen şeylerin bilgisi de aynı şartlara bağlıdır; değişebilir, gelişebilir ve hatta yanlışlanabilir. Episteme de doxa gibidir ve değişmeyeni konu almaz. Şeylerin görünmeyen özleri ve gizledikleri hakikatler, ne sanıyı ne de epistemeyi ilgilendirir. Epistemenin, hem sübjektif hem de objektif olarak yeterli bulunması, doxa ile ortak ve hatta aynı olan özelliklerini ortadan kaldırmaz.

Episteme ve doxa'nın birleştiği en önemli nokta, aşkın ideleri (Tanrı, ruh vs.) sadece imanın konusu içine sıkıştırmalarıdır. Buna göre, inançla bilgi birbirinden ayrı şeylerdir. Alanları ve konuları farklıdır. Kant'ın deyimiyle Tanrı, saf akıl için bir hipotezdir. Pratik akla göre de bir postulattır. Episteme düzeyinde hiçbir objesi olmayan Tanrı idesi, inanç düzeyinde objesi olan içkin ve konstitutif duruma gelmektedir.[50] Saf aklın metafizik-formlu bilgiyi kendi alanı içinde bir hipotez olarak değerlendirecek güç ve salahiyette olduğuna inanmak gerçekten zordur. Sezgisel ve aksiyomatik (bedihi) bilginin aracı olan kalp, onun üstündedir. Aklın yaptığı şey, maddi dünyayı bilmede duyulara ve anlamada da kalbe yardımcı olmasıdır.[51]

Tasavvufi bilgi, doxa değildir. Salt episteme olup olmadığını da, ilgili bilgi yaklaşımları ile karşılaştırırken ortaya koymaya çalışacağız. Acaba yalın benlik, teorik akıl ile pratik aklı bünyesinde birleştirmiştir, bu yüzden inanç (iman) ile bilgiyi, birbirinden ayırmak mümkün değildir, diyebilir miyiz?

Bu sorunları ilerleyen sayfalarda ele alacağız.

Tasavvuf ilmi, sonsuzdur. Bu bilgi, sûfileri, ilahi armağan (ata) ve ilham denizinden kana kana içiren hibeler, atıyyeler

50 Bkz. Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Alılak İlişkisi*, s. 57-58.
51 Bkz. F.T.H. Fletcher, *Pascal and The Mystical Tradition*, s. 93.

(ilahi armağanlar), hatıralar ve işaretlerdir. Diğer ilim ve bilgilerin ise bir haddi-hududu vardır. Ancak bütün bilgiler kişiyi tasavvufi bilgiye iletir. Tasavvufi bilgi ise, ancak tasavvuf ilminin bir türüne ulaştırır. Onun sonu yoktur. Çünkü maksudun (Tanrı) hiçbir bitimliliği yoktur. Bu bilgi, Tanrı'nın kendi seçtiği kimselerin kalplerine açtığı fetihler bilgisidir.[52]

Her türlü bilgi, tasavvufi bilgiye ulaştırdığına ve bu bilgiyi de Tanrı bağışladığına göre, iman-bilgi ayrımı ortadan kalkmaktadır.

Bilgi ile inanç arasındaki ilişki, mistiklere göre, zorunlu bir şeydir. Bilgi, İbn Arabî'nin de dediği gibi, herhangi bir inanç kavramının üstünde ve ötesindedir. Sûfilerin genellikle, Allah'ı bilme ve O'na inanmanın (iman etmenin) ayniyeti üzerinde ısrar etmeleri buna yeterli delildir. Ebû Süleyman Dârani de (V. 830) bunu desteklemek için şöyle der: "Allah'ı bilmek ve O'na inanmak, ayrılmaz ortaklardır. Tanrı'yı bilmek, eksiklikten çoğalmaya doğru bir gelişmeyi belirleyen inançtaki ölçüdür. Çünkü bilgi (episteme), dış dünyayı açarak ve onu bildirerek, inancın dışsal formunu oluşturur, inanç da harekete geçirerek, canlandırarak bilginin içsel formunu oluşturur. Bu yüzden inanç, destek ve bilginin gözüdür. Bilgi de, güç ve inancın dilidir. Zayıflık ve güçlülük, inancın artması ve eksilmesi, Tanrı hakkındaki zayıflık ve güçlülüğünün eksilmesi ya da artması ile doğru orantılıdır. Sûfi için Tanrı bilgisi sadece, inancı ortaya çıkaran "yararlı" bilgi özelliğini almaya hak kazanmış bilgidir.[53]

Yalnızca kendisinin "bilgi" olabileceği iddiasında bulunan episteme, her şeye rağmen kuşkuya kapalı değildir. Ona doxa da (sanı) denilmesi bunu destekler. Episteme, sanı olmaktan

52 Ebu Nasr es-Serrâc, el-Luma, s. 37.
53 Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 98, 104.

her zaman kurtulamıyorsa, doğal olarak kuşkuya da açık kapı bırakıyor demektir. Değişen, evrimleşen, yinelenen maddi görünümleri konu edinen bilgi sabit gerçeklik olmayı ancak bir yere kadar sürdürebilir. Objesindeki değişiklikler, onun da değişmesini gerektirecektir. O yüzden, bilginin (episteme) sanı ve kuşku ile yakından ilişkisi vardır. Diğer yandan, episteme, kuramsal aklın bilgisi olmasıyla kendini metafizik-formlu bilgiden ayırır. O zaman ikinci bilgi, pratik aklın bilgisi olur. Kuramsal akıla göre, aşkın idelerin bilgisi, bilgi değil, bu aşamada henüz hipotezdir. Pratik aklın konusu olmaya başladığında, postulata dönüşür, işte bu, imanla bilgiyi birbirinden ayırmayı gerekli kılar.

Tasavvufi bilgi, sanı ve kuşkudan uzak olduğunu ısrarla vurgular. İç tecrübe, bize ne sanıyı ne de şüpheli epistemeyi verir. Marifet, başlı başına bir "bilgi"dir. Bunun garantisi, Tanrı tarafından verilmiş olmasıdır. Esasen tüm bilgi ve ilimler, Tanrı'ya aittir. Hepsi de sûfiyi, tasavvufi bilgiye iletir. Tasavvufi bilgi ise, Tanrı'ya ulaştırır. İşte bu nedenle, bilgidir. Ancak, bu bilgi doxa ile imanı aynı kefeye koyan epistemeye benzemez. Doxa ile imanı birbirinden ayırır. Episteme, doxa'yı bir kenara itse de, tasavvufi bilgi bağlamında, o da aynı statüdedir. İman sanı değil, bilgiyi bütünleştiren, ona yön veren ve tahkim eden şeydir. O halde tasavvufi bilgi, imanla bir birlik oluşturur. İmana rağmen bir marifetten söz edilemez.

Acaba, imanla bütünleşmiş bir tasavvufi bilginin değeri nedir. İmana, kuşku karışırsa, onunla özdeşleşmiş bilginin kesinliği savunulabilir mi?

5

TASAVVUFİ BİLGİNİN DEĞERİ

SANSUEL, DENEYSEL VE RASYONEL BİLGİ çeşitleri hemen sadece fizik evrenle sınırlı kalmaktadır. Tasavvufi bilginin metafizik evrende işlediği gibi, fizik evrene de uzanır. Ayrıca, genel bilgi sezgisinin hapsolduğu bedenli süjenin, kendini aşan varlık sferi ile ilişki kurmasını sağlar. Daha doğrusu, asıl hedefi metafizik şeylerin bilgisini kazanmaktır. Ancak, bunun da sonu yoktur. "Ahmet'in beni sevmediğini seziyorum", "Tanrı'nın var olduğunu seziyorum", "Bu davranışın iyi sonuç vermeyeceğini seziyorum". Genel anlamdaki sezgici yaklaşıma örnek olarak tekrarladığımız bu önermeler, ikincisi hariç, alelade bir iç duyumu anlatmaktadırlar. Böylesi bir seziş, üç-beş mistiğe değil, hemen bütün insanlara ait bir fiil olabilir. Daha doğrusu, herkes, "bir şeyler" sezebilir. Dikkat edilecek olursa, sezginin buradaki anlamı, iç tecrübenin karmaşık etkinliğine dayalı marifeti değil, onun, bildiğimiz "tahmin"inden öteye gitmemektedir. Veya buna, "Ahmet'in beni sevmediğini "tahmin ediyorum" tarzındaki örnekle daha da açıklık getirebiliriz.

İkinci önermeye bakalım: "Tanrı'nın var olduğunu "seziyorum", önermesini, "Tanrı'nın var olduğunu "tahmin"

ediyorum"la değiştirsek, acaba, aralarında bir fark meydana gelir mi? Mistik, Tanrı'nın var olduğunu "sezmekte"mi, yoksa "tahmin" mi etmektedir?

İtiraf etmek gerekirse, bu noktada da genel anlamdaki sezgi ile "tahmin"i birbirinden ayırmak güç görünmektedir.

Acaba bunun sebebi nedir?

Mistik sezginin tam anlamıyla tanımlanamamış olduğundan söz etmiştik. Kendini tanımlayamayan bu sezgici tavrın içgüdüsel tavırla bir tutulmaması için güçlü nedenler ortadan kalkmaktadır. Şimdi, hayvani içgüdü, bir yöneliştir. Örneğin hayvan, yiyecek bulacağını tahmin ettiği bir mekâna doğru "yönelir". Orada aradığını bulur ya da bulamaz. Ama şu var ki, içgüdüsüyle kesintisiz bir yönelişin veya deyim yerindeyse bitmez tükenmez bir "tahmin" etkinliğinin içindedir. Bu içgüdüsel faaliyete biz, "hayvani his"de diyebiliriz. O halde, kendisini içgüdüden ayıracak net tanımlamalarına sahip bulunmadığımız bu tür sezgi, tasavvufi sezgi ile bir ve aynı şey değildir.

"Tanrı'yı zevk ve hal yoluyla "biliyor"um (seziyor)."[1]

"Ahmet'in beni sevdiğini kalben seziyorum."

"Bu davranışın iyi sonuç vermeyeceğini kalben seziyorum."[2]

İlk önerme dışındakiler, mistik sezgici yaklaşımdan pek farklı bir anlama gelmemektedirler. Birinci önerme ise, "Tanrı'nın var olduğunu" bir postulat olarak kabul ediyor. O'nun varlığını "sezgi"ye değil; aksine sezginin (zevk ve hal) varlığını O'na dayandırıyor. Tanrı, mutlak bilginin merkezi haline getirilince, diğer iki önermedeki sezgilerin de buna bağlı olarak düşünülmesi gerekmektedir. Tanrı

1 Bkz. Gazali, *el-Munkız*, s. 40-41.
2 Bkz. Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücu*, s. 70.

bilgisi, bir "eğilim" ya da "güçlü sanı"nın ürünü olmadığı için, mutlak bilgiyi ifade ediyor görünmektedir. Tanrı dışındaki tüm şeylerden uzaklaşan ve dolayısıyla arındırılan kalp, sıradan şeylerin sezgisini de yine bu merkeze bağlı olarak gerçekleştirir.[3] Bunu Muhâsibî'nin dili ile söyleyecek olursak, sûfi, "her şeye itibar" gözüyle bakar. İtibar, herhangi bir şeyden akılsal çıkarım olarak bir başka şeyin bilgisine ulaşmak demektir. O, son derece sağlam ve kusursuz olarak yaratılmış şeye kalbinle bakman, bu sayede, eksiksiz yaratışı, oradaki mükemmel düzene tanıklık ederek kalbinin hayrete düşmesi ve nihayet, nereye baksan her baktığın şeyin sana başka bir şeyi göstermesidir. Bundan sonra artık, gördüğün her şey, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu göstermeye başlar; maftur yani mahlûk (yaratılmış şeyler), Yaratıcı'yı doğrudan, marife ile bilmeyi, sağlar. Bu sayede insanın marifesi çoğalır, artık böylece maddi evrene, sonuç ve sonları itibariyle bakarsın".[4] Bu konuyu "zahiri bilgiden batını bilgiye geçiş"i anlatırken ayrıntılı olarak ele alacağız.

Tasavvufi sezgi ile genel anlamdaki sezgi arasında derin farklar vardır. Sezgi, birbirinden kopuk, sistemsiz ve belli bir temele dayanmaksızın bireyin iç tecrübesinin ürünüdür. Tasavvufi sezgi ise, daha sistemli ve daha esaslı bir yapıya sahiptir. Kontrolsüz, bölük pörçük duyuşlar ve duygular bütünü değildir. İnsani coşku, heyecan ve dağınık duygulardan oluşmaz. Bu nedenle, tasavvufi sezginin formlarının, diğer bilgi içeriklerine uyarlanamaması, yetersizliğinden değil, yetkinliğinden ileri gelmektedir. Bununla beraber, sûfi, bir nesneyi, sezgi ve anlama formlarını kenara iterek algılamaz. Sezgisinde tüm bilişsel yetilerini düzenli bir etkinlik içine dahil eder.

3 Bkz. Gazali, age. s. 39–40.
4 Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 70.

Tasavvufi sezgi, düzenli bir yöneliş ve fonksiyonel bir biliştir. Burada sezginin bilinenden bilinmeyene hızlı bir geçiş olarak betimlendiğini görüyoruz.[5] Bu nedenle tasavvufi sezgi, bilişsel etkinliğin sansuel, empirik ve rasyonel içerikler kazanmasında, normal sezgiden daha aktif ve daha düzenlidir. İbn Sina, *hadsiyat* derken tecrübi önermelere işaret etmektedir. Bu önermelerdeki hükmün dayanağı aklın (nefis) güçlü sezgisidir. Bu sezgi, nefisteki kuşkuyu giderir ve zihin de, sezginin verdiği hükmü kabul eder. Bir kimsenin sezgi ile kazanılan bilgiyi kabul etmemesi, sezgi gücünün gerekli gördüğü şeyi iyi değerlendirememekten veya sezginin verdiği bilgiyi iyi araştıramamaktan ileri gelir.[6]

Demek ki bilgi fenomenine tasavvufi yaklaşımda tüm sezgi çeşitleri, ilahi marifete bağlı olarak gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, şeyler hakkındaki sezgilerimiz, Tanrı hakkındaki en yüksek sezgi olmakla, tahmin ve yöneliş olmaktan, kısacası, içgüdüye bağlı sezgi sayılmaktan kurtulmaktadır.

Acaba, tasavvufi sezgi ya da bilgiyi, kavram olarak karşılayan kavram nedir? Tasavvuf ilmi mi yoksa marifet mi, bu bilginin ifadesi olmalıdır?

Tasavvufi bilgiyi ifade için tasavvuf ilmi ya da marifet deyimlerini şimdilik daha ileriki sayfalara bırakıp, bu bilginin doğal yolunu izlemeye çalışacağız. Bununla beraber ilim ve marifet kavramı hakkında birkaç şey söylemek durumundayız.

İlim ve marifet, aralarındaki küçük farka rağmen, tasavvufta birbirinin yerine kullanılabilen eş anlamlı kavramlar

5 Bkz. İbn Sina, *en-Necât*, s. 169 (Nakleden: B. Kuşpınar, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, s. 124-125. Basılmamış Doktora Tezi.)

6 Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, ist. 1992, s. 106-107 (Basılmamış Doktora Tezi.)

olarak göze çarpmaktadır. Ancak birazdan da göreceğimiz gibi, tasavvufi bilgide ilahi evrene bütünüyle girildiği zaman hemen hemen yalnız marifet kavramı tercih edilmektedir. Ben bundan böyle tasavvufi bilgi deyimi ile birlikte "marifet", "ilham" ve hatta "mistik bilgi" deyimlerini yer yer kullanacağım.

İlim (ya da bilgi), tasavvufta tecrübi (deneysel) ve rasyonel alanlara inhisar ettirilen kavramsal bilginin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Bunun, tasavvufta özellikle metafizik aleme intikal ederken basamak olarak kullanılan bir bilgi çeşiti olduğu gözden kaçırılırsa, tasavvufi bilginin müstakil bir bilgi ekolü olduğunu ileri sürmek zorlaşır. Ancak, kavramsal bilginin marifete uzanan deruni tarafını dikkatle gözlediğimizde, hem ilim hem de marifet, asıl yerlerine oturtulmuş olur.[7]

Kavramsal (ilmi) bilgi, maddi evrenin bilinmesini ifade eder. Egzoterik (dışsal-zahiri) bilgidir. Marifet ise, esoterik (içsel-batını) bilgi olup ilahi evreni bilmeyi hedefler. Sûfi, fizik dünyayı bilir. Bununla beraber, onun asıl amacı, evrenin gerçek içsel anlamıdır.[8]

Acaba sûfi, fizik evrene ilişkin maddi-kavramsal bilgiden, metafizik evrene ilişkin manevi-marifet bilgisine nasıl geçmektedir? Ya da egzoterik bilgiden esoterik bilgiye geçiş imkânı var mıdır? Kısaca, tasavvufi bilgi ne anlama gelmektedir?

Sûfi, aynen diğer insanlar gibi, fiziksel dünyada yaşar. Nesneleri, duyularıyla algılar. Karşısında duran bir masanın,

7 Bkz. Muhâsibî, *Adâbu'n-Nüfus*, s. 123; Kitabu'l-İlm, v. 33b; en-Nasâyıh, s. 127; Şerhu'l-Marife, v. 37b; Mâiyyetü'l-Akl, s. 220;

8 Bkz. Muhâsibî, *Kitâbu'l-İlm*, v. 33a-33b; ayrıca bkz. F. Rosenthal, Knowledge Triumphant, s. 178.

duyularıyla yine "masa" olarak duyumlandığının da farkındadır. Böylece "masa"ya ilişkin duyu izlenimi edinmiştir. Ancak, bilme faaliyetini sürdürür. Sansualist gibi, bu izlenimini nice soyutlamalardan sonra gerisin geri, "ham duyum" a göndermez. "Yorumlu algı" şekline getirdikten sonra, "iç algı" ile önce zihni bir işlem sürecine sokar. Ancak, algılanan ve tecrübe edilen şeyler üzerinde aklın ve akıl formlarının etkinliği, sonsuz değildir. Akıl, bu bilgiyi kendi sınırlarının sona erdiği noktada "yalınlaşmış" (ya da yalın) benliğe teslim eder. Deruni tecrübe olarak bu noktada yalın benliğin, kontrolüne geçen bilgi, "Tanrılaşmış masa" değil, onun iç realitesinin keşfidir. Bu keşif, "masa"nın ancak Tanrı realitesi ile ilişkisi oranında bir gerçekliğe sahip olduğunu bilmektir.

Bununla beraber, yalın benlik (veya kalp) ile aşağı derecesinde yer alan bilgi yetileri arasında, fark vardır. Bilgi yetileri, yalın benlik enerjisine muhtaç oldukları gibi tecrübi alana da muhtaçtırlar. Ama yalın benlik, bu alan olmadan da bilgi elde edebilir. Çünkü duyumlar ve zihni yetiler, kendi bilişsel etkinliklerini yalın benlik sayesinde yerine getirebilir. Ya da marifete dönüşmeden kendi alan ve şartları içinde sıkışan kavramsal bilgi, evrenin iç realitesini verecek olgunluğa gelmemiş demektir. Çünkü bu, "hayal dünyasının en düşük seviyesidir."[9] Bu nedenle, tasavvuri (kavramsal) bilgiler, batıni tecrübenin, nüfuz edebileceği "anlam derinlikleri"ne sahip olabilmelidir.[10]

Şimdi konuya daha yakından bakabiliriz.

Duyumlar algılar, nesnelerden edindiği izlenimleri akla gönderir. Akıl da bu izlenimleri hayal gücüne iletir.[11]

9 W.C Chittick, *The Sufi Path*, s. 249.
10 Bkz. Muhâsibî, er-Riaye, s. 444.
11 Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 115.

Hayal, ortak duyunun deposudur. İhtiyaç duyulduğunda tekrar başvurulması için idrak edilen şeylerin toplandığı yerdir. Hayal gücü, elindeki izlenimleri, "birleştiren, parçalayan, toplayan" müfekkireye gönderir. Somutlaşma (temessül) ve temyiz (ayırma) süreci bitince, ilgi çekici bu algılardan bazıları kalbe en yakın olan bellekte toplanır. Hayal, formların deposu iken, bellek anlamların bir araya geldiği yerdir.[12]

Makul (akledilir), mahsûsa (duyumlanır) nispetle, önceliği, zorunluluğu, yalınlığı, soyutluğu, ideler evreninde yer alışı, yaratıcı gücü ve hiçbir mekânsal, zamansal kayda bağlı bulunmayışı[13] ile marifete uzak değildir. Ama marifetin kendisi de değildir. Manaların toplandığı bellek ondadır. Yalınlaşmış duyumlar, inceliği (letafeti) ile manalara daha yakın ve yatkındır. Şu var ki, akıl, tek başına, bilinendeki bütün ve parça, eşitlik, benzerlik, başkalık ile zaman ve mekân bağıntılarını[14] akledebilirse de metafizik evrenin Mutlak Varlık'ın kavramada, yalın benlikten destek almalıdır.[15] Zira akıl tefekkür eder. Yalın benlik de, vasıtasız olarak idrak eder. Aralarındaki fark, nihai değildir. Şu halde, algılayan bu benlik, tasavvufi sezgide tamamıyla özgür olduğu halde, tefekkürde nispeten sınırlı ve duyum-idrakinde duyuların sınırlamaları ile daha da kayıtlı hale gelir.[16]

Yalın benlik fizik evren için geçerli olan duyu ve aklın sınırlamalarından sıyrılarak metafizik evrende hür bir ortama geçmektedir. Acaba, bu benlik, kontrolsüz mü kalmaktadır? Marifeti rasgele elde ettiği söylenebilir mi? Veya marifet,

12 Bkz. İbn Arabî, *el-Bulğa Fi'l-Hıkme*, v. 57a, 73a.
13 Bkz. İbn Arabî, age. v. 73b.
14 Bkz. Muhâsibî, *Maiyyetii'l-Akl*, s. 205.
15 Bkz. Muhâsibî, age. 235; Muhâsibî, Adabu'n-Nüfus, s. 125; Muhâsibî, el-Kasd, s. 85.
16 Afifi, Muhyiddin İbnü'l-*Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 115.

rastlantısal bir bilgi midir? Duyular ve aklın denetiminden çıkan benlik, marifeti neye dayanarak, hangi ölçüye bağlı kalarak kazanabilecektir?

Çeşitli vesilelerle ifade ettiğimiz gibi, yalın benlik ya da kalp, yakınına dek sokulan tecrübi (deneysel) bilgiyi "dikkate" alır. Ama onun bu tavrı, "belirleyici" dir. Çünkü marifet, kavramsal bilginin üstünde ve ondan daha yüksektir. Daha aşağı olan, belirlenendir. Marifetin imgelemsel (tasavvuri) bilgiyi belirlemesi, fikrimizce, ona ters düşmesi, onunla uzlaşması veya sübjektif yanının ağır basması anlamına gelmemektedir. Nasıl ki, "duyular-akıl" ortaklığından söz edebiliyorsak, akıl-kalp ortaklığından da öylece söz edebiliriz. İşte bu ortaklık, yepyeni bir algı yetisini ya da akt'ını ortaya çıkarmaktadır. Bu da, nurdur.

Yalın benliğin, kendisi aracılığıyla her şeyin hakikatini kavradığı güç kaynağı işte bu nurdur. Nur, bu benliğin ölçüsü ve dayanağıdır. Aynı zamanda denetleyicisidir. Farabi'nin ifadesi ile bu güç kaynağı "müstefad akıl" yani "kazanılmış akıl"dır. Gazali buna, "Allah'ın insan kalbine attığı nurdur,"[17] der.

Şu halde nur, yalın benlik'in kimliğidir. Daha doğrusu yalın benlik, bu hüviyetini nur ile kazanabilmiştir. Dolayısıyla ikisini birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir.

Öyleyse, nur kavrayan hakikattir. İbn Arabî'ye göre onsuz hiçbir şey kavranamaz. İnsanda bu nur rasyonel nefis şeklini alır. Sadece bütün akıl etme alanlarında işleyen tek "zihin" olarak kozmik görevlerinde değil, içinde bulunduğu her bireysel varlıkta da bu ilkenin birliği söz konusudur. Sesi işiten, nesneyi gören, nurdur.[18]

17 Bkz. Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s. 93-98.
18 Bkz. Afifi, age. AY.

Nesnelere ait imajlar, nur'un kendi kendine yarattığı şeyler değildir. Bu imajlar ve görülen şeylere ait imajlar, ne belleğin ne de zihnin ürünüdürler. Sûfi bu imaj ve fikirleri zihinden bağımsız olarak var olan dağınık (separate) hayal dünyasından alır.[19]

Hayal dünyasının birtakım boyutları vardır. Bu dünyanın en aşağı seviyelerinde, kişisel hayal yetisi, kendilerini bilince sunan imajların formunu belirler. Diğer deyişle, her bireyin zihni imajları kendi arkaplanı, hafızalar, kavrayış, çevre ve benzeri şeylerle temas için de özel bir renk kazanır. Ancak daha yüksek seviyelerinde hayal dünyası, birey-insanın bağımsızlığını ifade eder. Söylemek gerekirse, insan spiritüel (ruhsal) yolla elde edebileceği vizyonlar aracılığıyla bu daha yüksek hayal alanına yaklaşır. Bu, onun hayalini belirler ve tanımlar ama tersi olmaz. Çünkü bu daha yüksek hayal alanı, sûfinin rasyonel zihninden ziyade, daha yüksek bir ontolojik düzlem üzerinde var olmaya devam eder.[20]

Çünkü hayal kavramının kapsadığı anlamların oldukça geniş ranjı sebebiyle, bu kavramı karşılamak üzere iki farklı terim kullanılmalıdır. İlki, "tahayyül" (imagination) olup, zihinsel yetiyi ya da içeriğinden çıkarsanmış dünyayı ifade etmektedir. İkincisi de "imaj", bir form, fikir ya da tahayyülde içerilmiş kavramdır.[21]

İşte bu anlamda "bir imaj", cisimsel olmayan bir formdur ve gerçekte, örneğin Mevlana "form" ve "imaj" kavramlarını birbirlerinin yerine geçebilecek anlamda kullanmaktadır. Cisimsel bir form olarak imaj kavramı, zihin ve kalple (yani yalın benlik'le) algılanan formlara gönderme yapar.

19 Bkz. William C. Chittick, *The Sûfi Path of Love*, s. 248.
20 William C. Chittick, *The Sûfi Path of Love*, s. 248.
21 William C. Chittick, age. s. 249.

Bildiğimiz gibi form, "anlam"ına ya da batını (inward) yönüne aykırı olarak, bir şeyin zahiri (inward) cephesidir. Aynı şekilde, form hiç de maddi düzlemde olmayan, varlığın herhangi bir seviyesindeki diğer şeylerden ayrılan ve farklılaşan herhangi bir şeye uygulandığı kadar, maddi evrene de uygulanabilir. Böylelikle bir "idea" (fikir) veya "melek", form olarak göz önüne alınabilir. Bununla birlikte, form kelimesi kullanıldığında, bu, zihnin ötesinde yatan ve ona varlık bağışlayan "anlam"ı zihne hemen çağırır.[22]

Form aracılığıyla, zihne, onu aşan "anlam"ı çağrıştıran; form-anlam ilişkisini yetkinleştirerek marifete ulaştıran, işte bu nurdur.

İyi ama nur, bu ilişkinin kurulmasını nasıl sağlamakta ve nasıl faaliyette bulunmaktadır?

Sıradan bir bilginin elde edilmesinde ilk adım, duyusal (sensory) algıdır. Bu ilk adımdan başlayarak algılamamızı sağlayan, kavrayan nurdur. Bu, duyuların özünü oluşturur. Duyular kanalıyla şeylerden edinilen izlenimler, akla iletilir. Akıl (intellect), beyinde yerleşmiş olup, bunların neyin izlenimleri olduklarını bilir (yani tanır) ve onları, tahayyül (imagination) yetisine gönderir. Buradan da müfekkireye ulaştırılan izlenimler, müfekkire tarafından analize tabi tutularak, sıraya dizilirler. Zihnin en çok ilgisini çeken bu algılar, bellek anlamındaki kalbe en yakın yeti tarafından zaptedilirler. Böylece, algı boyunca, toplanan ve organize edilen tüm farklı kanallar, nur'a akarak orada kendilerini bulurlar. Hem zihni yetiler ve hem de duyusal algılar nur'da kendi rasyonel karakterini bulurlar. Sûfiler, bu nur'u kalp, içsel göz diye de adlandırmışlardır. Hatta bu adların tümü "nefs-i natıka"

22 William C. Chittick, age. s. 248.

(konuşan ben) deyimi altında toplanmıştır.[23] Hatırlanacağı gibi buna "yalın benlik" adını vermiştim. Ancak, daha önce de olduğu gibi, bu adların hepsini içine alacak tarzda bundan böyle "yalın benlik" deyimini tercih edeceğim. Bizim hayatı kavramamızı sağlayan yani, yaşamakta olduğumuzdan bizi haberdar eden her şey, işte bu nur'dur.[24] Bu nur'a aynı zamanda "Yekpare Bilinç" de (Unitary Conciousness) demek, doğru olacaktır.

Sûfilere göre işte bu tözle düşünür, hisseder, işitir, görür, imajlar edinir ve ezberleriz. Bunu çeşitli meleke ve duyumlarla yaparız. Yani tüm bu yeti ve aktların özünde nur vardır. Diğer bir deyişle, kavramanın yer aldığı güçtür, niteliktir. Buna, zekânın (intelligence) en içsel özü ya da fenomenal dünyadaki, ilahi olandan en az ayrı bulunan şey, denilebilir.[25] Buna göre nur'un iki yönde iki farklı karakteri vardır. Bu karakterleriyle hem ilahi olana hem de fenomenal dünyaya yakındır. Bir yönüyle ilahi; diğer yönüyle fenomenaldir. İlahi olanla benzeştiği yön, tasavvufta ruhun başka bedene girmesi olasılığını güçlendirir. Ama fenomenal yönüyle fiziksel evrende bulunması veya Heidegger'in deyimiyle "dünya bağı"na bağlı bulunması, bu olasılığı ortadan kaldırmaktadır.

İki yönlü karakterine rağmen nur, yine de fenomenal evrene daha az yakındır. Bu, nefsin ya da yalın benliğin kendi fıtratına dönmesidir.[26] Onun, fenomenal evrenden bir parça bile olsa kopamaması veya kendi fıtratına dönüp kendini; güç, yetki ve sınırlarını bilmesi, sûfilerin ittihat (bir-

23 Bkz. Gazali, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 8-9.
24 Bkz. Rom Landau, *The Philosophy of İbn Arabî*, s. 36-37.
25 Bkz. İbn Ataullah el-Iskenderi, *el-Hıkemu'l-Atâiyye*, s. 214; Rom Landau, age. s. 37.
26 Gazali, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 35-36.

leşme) ve hulule (ruhun göçü) yabancı olduklarını ima eder. Böyle olunca hakiki anlamda "ben"den değil, "sen"den söz edebiliriz.

Şimdi, kavrama objeleri karşımıza bir problem çıkarmaktadır. Fenomen, ilişkililik, aksiyonlar ve fikirler ki, bunlar yalın benliğin bize kavrattığı şeylerdir. Bunların mahiyeti nedir? Bu kavrayışlar, ilahi bilgilerdir; tek ve aynı kaynaktan gelirler. Ve tekrar o kaynağa, yani Tanrı'ya dönerler.[27] Tanrı her şeyin köküdür. Peki, ama acaba Tanrı'ya aynı zamanda Nur diyebilir miyiz? Yalın benliği de nur kabul etmiş bulunduğumuza göre, kökü beşeri olan bu benlik de, Tanrı anlamındaki bir Nur mudur?

Sûfiler ve özellikle İbn Arabî, hem yalın benliği hem de Tanrı'yı yer yer Nur olarak anmaktardır. Bu, tasavvuf felsefesinin paradokslarından biridir ve problem olarak önümüzde durmaktadır. Ancak biz, Nur'dan söz ederken de insan benliğinde bir bütün olarak kavrayışı sağlayan şeyi kastetmekle beraber, işte bu karışıklığa meydan vermemek için, nuru, marifete erişmeye hazır hale gelmiş olgun insan benliği anlamında yalın benlik demeyi uygun bulduk. Dolayısıyla Nur'u da aynı anlamda kabul ederek, kullanmaktayım. Yani Nur ile yalın benlik bir ve aynı şeylerdir.

Acaba tasavvufi vizyon, kavramsal bilgi için gerekli olan kavramanın karmaşık sürecinden vazgeçebilir[28] mi?

Tasavvufi bilginin oluşum sürecinin bir çırpıda olgunlaşıp neticeye erişmediği şeklindeki kanaatimi, çalışmamın başında detaylı olarak sunmaya uğraşmıştım. Ancak problemin çözümü oldukça güçtür. Sûfilerin paradoksal ifadeleri, bu güçlüğü daha da artırmaktadır. Bununla beraber, deruni tec-

27 İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 32-46; Bkz. Gazali, Mişkâtu'l-Envar, s, 43-45.
28 Rom Landau, *The Philosophy of İbn Arabî*, s. 38.

rübenin sisli dünyasını keşfetmek, o dünyanın şartları içinde yaşamak yoluyla mümkün olabildiği gibi, o tecrübeyi edinen sûfi ile aynı maddi dünyayı paylaştığımızı aklımızdan çıkarmamamız yoluyla da mümkün olabilir.

Sûfi, bu fiziksel dünyaya bağlı olan "ikircimli benlik" ini, yine aynı şartlarla boğuşarak "yalınlaşmış benlik" haline getirmektedir. Dünyevi şeylerden ve hatta kendinden fani olması, nesnelerle şu ya da bu tarzda birtakım ilişkiler kurarak gerçekleşmektedir. Vizyonunun doğrudanlığı, bizce, maddi kognitif aşamaların en hızlı biçimde aşılarak geçilmesinden başka bir şey olmamalıdır. Bunlar, Mutlak Bilgi'ye giden yolda birer konaklama yerleridir. Sûfi, kendini bilmeden Rabb'ını bilemiyorsa, bu, fiziksel şeylerin kognitif şartlarını görmezlikten gelemeyeceği anlamına alınmalıdır. Tasavvufi bilgi, ilkönce Tanrı'yı bilmekle değil, kendini bilmekle mümkün olduğuna göre, insan, insandır. Melek değildir. Melek, önce kendini değil, Tanrı'yı bilmektedir. Sûfi, insani şartları amaç edinmemekle beraber, insan olması sebebiyle bunları yaşar; mücadele eder ve sonunda Mutlak'ın bilgisine ulaşmaya çalışır, duyumlar, ama onu yeterli görmez; maddi tecrübelerle güçlendirir; bu da yeterli değildir, akla başvurur; akıl da ancak kendi sınırlarına kadar ulaşabildiği için, onu da bırakır. Sonunda "ikircimli benlik"ini, "yalınlaştırır". Artık rasyonel bir kalbi vardır. Kendisine her yönüyle güvenilir bilgiyi sağlayacak olan da budur. Tüm bunlar, onun kavramsal bilgi için gerekli olan kavramanın karmaşık sürecini görmezlikten gelemediğini gösterir.

Sûfilere göre Tanrı bilgisinin ucu bucağı yoktur. Herhangi bir noktada duraklaması düşünülemez.[29] Sûfi hem aşkın-

29 İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 51.

lık (tenzih) hem de içkinlik (teşbih) yoluyla Hakikatin tam bilgisini elde etmeye çalışır. Teşbihi belirtme vehme, tenzihi belirtme de akla aittir. Bu sebeple, kurgusal ve hayali olmayan, gerçek bilgiye de sahip değildir.[30] Vehm ve hayal, ilahi bilginin uçsuz bucaksız denizine açılabilmenin şartıdır. Kavramsal bilgi, doğal nesneler dünyası ile sınırlandığı için, şeylerin hakikatine erişemez. İşleyebileceği varlık alanı bu evrenle sınırlanmıştır.

Müşahede anında sûfi için ortaya çıkan bilgi, kendisi hakkında zuhur etmiş olan şeylerin üstünde bulunan şeye, yani görünüşünün ötesindeki Hakikate yönelmesini sağlar. Yani o kimsenin imkânlarına göre, kendisine gözüken, tezahür eden şeylerin üstünde olan hakikate yönelmesini sağlar. Çünkü ilim ve marifet, herhangi bir tür darlıkla bağdaştırılamayan bir genişliktir, bir derinliktir; öyle ki ilim ve irfanı arayanın aklının sınırlarına sığmaz, aksine o kimseyi yüksek hallere ulaştırır. Tanrı bir keşifle zuhur ve tecelli ettiği zaman bu durum insanı daha başka bir keşfe hazırlar. O keşif tamamlanınca bu kez bir başka keşfe hazırlar ve bu şekilde sonsuza dek bu iş sürer gider. İşte bu yüzdendir ki, Hakikat aşkında doymak diye bir şey yoktur. Ayrıca keşif ehli için sınır ve son diye bir şey de düşünülemez. Hiç kuşkusuz zuhur eden (zahir) de, her ne kadar özü itibariyle bir tek bir görüntü (vâhidü'l-ayn) ise de, ondaki görünümler (vücûh) itibariyle sonsuzdur, sınırsızdır. O görünümler O'nun bizdeki eserleridir, izleridir.[31]

Bir son ve sınırdan söz edilecekse, tasavvufi bilginin sınırı, Tanrı'dır. Tanrı sonsuz ve sınırsız olduğu için, O'nun bilgisini amaçlayan keşfin de aynı şekilde sınırsız olduğunu söylemek zorundayız.

30 Bkz. Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 103.
31 İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, s. 70.

Genel anlamda iç tecrübenin alanı, hem duyu-üstü (supersensuous) ve hem de akıl-üstü (superrational) kabul edilen kutsal realitelerden müteşekkil hipotetik bir alan olarak değerlendirilmektedir. Özellikle genel anlamda mistisizme göre bu kutsal (ineffable) alanı tartışmak, zordur. Haklı olarak denebilir ki, bunun tabiatını ancak, tecrübe eden mistik bilebilir. Mistikler, sezgilerinin daha yüksek gerçeğinin, en azından akıl ve duyunun ifade ettiği kesinlik ve açıklığı verdiğini söylerler.[32]

Sezgilerin hayal (delusion) ve halüsinasyondan ibaret olmadığını nasıl bileceğiz? Bunlar iç hareketliliğin (internal mechanism) ürettiği sıradan rüyalar da olamaz mı? Mistik sezgi kendine özgü alanının sınırlarını aşmaya ve bu suretle de, kendisini –eğer tesir eden özel bir neden yoksa– diğer metotlarla rekabet konumuna mı koymaktadır?[33]

Bir üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğu kesindir. Matematik kesinlik hem değişmez, hem de ilksizdir. Şimdi "Varım", "düşünüyorum", "acı duyuyorum", bütün bunlar bir geometri gerçeği kadar kesindir.[34] İlki, matematiksel gerçeklik, ikincisi de bildiğimiz ruhsal gerçekliktir. Cinsleri ayrı olsa da, ikisi de gerçekliği ifade eder.

Sıradan ruhsal duygulanım ve tecrübeler böyle iken, tasavvufi tecrübe de en az bunlar kadar gerçek ve belirgin olmalıdır. Bunun psişik (psychic), mistik ve tabiat-üstü olduğunu söylemek, tecrübe olarak onun değerinden bir şey eksiltmez.[35]

Unutmamak gerekir ki tasavvuf, kimsenin bilmediği bilmecemsi bilgilerle dolu bir alan değildir. Tasavvuf bilgiyi

32 Bkz. W.M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 225-227.
33 Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûul-Fetâvâ*, III/267, 282; X/172, XI/243-244.
34 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II/53.
35 Bkz. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 15.

değil, bilginin değerini ortaya koyan bir çaba, bir disiplindir. Burada yeni ve orijinal bir bilgi değil, "bilginin kesinliği ile", "ona olan güven" ortaya çıkar. Burada öykünme "yakine" dönüşür; şüphe yerini kalp yatışkanlığına bırakır.[36]

Tasavvufi bilginin "yakin" ifade edip etmediğini ve dolayısıyla güvenilirliğini, onun kendi iç işleyişinde mi aramalıyız? Yoksa onun dışsal herhangi bir bilginin onaylanmasına yaptığı katkıda mı bulmaya çalışacağız? Başka bir deyişle, tasavvufi bilginin doğruluk değeri kendi içinde mi, yoksa öteki bilgilerle karşılaştığı alanlar da mı, ortaya çıkacaktır? Eğer ikincisini düşünüyorsak, marifetin, evrenselliği ve öteki bilgilere olan üstünlüğünü öne sürmekten vazgeçmeliyiz. Aksine, ilkini iddia ediyorsak, marifetin kendi garantisini kendinde taşıyan; doğrulayan ya da yanlışlayan ölçütünü kendisi yaratan apayrı bir bilgi olduğundan kuşku duymamalıyız.

Daha önce üzerinde durmuştum: Çalışmanın baş taraflarında, tasavvufi bilginin garantisi, ilahi bilgidir, demiştim. Bu bilginin sahibi ve onu kavrama gücü verenin Tanrı olduğunda şüphesi olmayan sûfinin yaşadığı deruni tecrübeyi, yaşamadığı tecrübelere "doğrulatması" veya bu tecrübesini, öteki tecrübelerin doğrulanması için yaşaması, elbette düşünülemez.

Bence tasavvufi bilgi, fıkhı kuralların doğruluk değerini artırmayı ya da onları yanlışlamayı hedef almadığı gibi, Kur'ân'ı onaylamak veya ona ters düşmek de onun ilgi alanı içine girmez. Bununla beraber, zahiri düzlem bu bilginin denetleneceği zemin değildir. Çünkü keşfi bilginin sınırları, ne fıkıhla başlar ne de onunla biter. Onun görevi fıkhi

36 Fahreddin Olguner, *Türk-İslam Medeniyeti İçinde Akşemseddin'in Yeri*, s. 56.

hükümlerin doğruluk değerini tespit etmek değil, Mutlak Hakikat'i aramaktır. Ayrıca keşif, kuralları aşan bir bilgi çeşiti olduğu için onun Kur'ân'a uygun ya da aykırı kural koyup koymadığını tartışmak abes olmaz mı?

Böylesi bir tartışmaya girenler, mukaddes-dini metinleri dil ve gramer kurallarına göre ve zahir (lügat) manaları ile yorumlayan zahircilerdir. Bunlara göre deruni tecrübe vardır. Ama bunların, sadece peygamberlere özgü olduğu söylenir. Peygamberler dışında deruni tecrübenin verileri kabul edilemez. Çünkü burada "doğru-yanlış" daima yan yanadır. Ve bunların insan yetileri ile doğrulatılması mümkün değildir.[37]

Pozitivistlerin bilimsel deney metotlarıyla denetlenemeyen şeyleri inkâr etmeleri, aynı gerekçeye dayanmaktadır. Deruni tecrübe, ikircimli benliğin sınırlarını aşarak gerçekleştiği için "doğrulanamaz".[38] Zira daha önce de belirttiğim gibi, "doğrulama" ilkeleri pozitivist yaklaşımca dikte edilmiştir. Zahirciler de aynı ilkelere dayanarak, iç tecrübenin insan üstü olmasını, onun geçerliliği ve güvenilirliğinin yokluğu ile eşdeğer tutmaktadırlar. Yaklaşım ve gerekçeleri, birbirinden pek farklı görünmemektedir.

Unutmamak gerekir ki, deruni tecrübe, duyu, tecrübe ve aklın üstündedir. Yani bir anlamda, hatta tam anlamıyla beşer üstüdür. Mutlak Varlık bilgisi, ancak insan yetilerini aşan bir bilgi ve yöntemin ürünü olabilir. Oysa tasavvufi bilginin, insan üstü olması, onun yine salt insan yaratısı olması anlamına gelmez. Evet, keşif Tanrı'nın insan kalbine attığı

37 Bkz. Abdûlhak Ensari, Şeriat ve Tasavvuf, s. 116-117. (Bu eserde, zahiri metodlar, tasavvufi bilginin "doğrulanması" koşulları olarak gösterilmektedir.)

38 Fahreddin Olguner, *Türk-İslam Medeniyeti İçinde Akşemseddin'in Yeri*, s. 65-66.

ilahi bir bilgidir. Ama bu, aynı insanın salt kendi kendine ve insani yetileriyle elde ettiği bir bilgi değildir. Dolayısıyla bir bilginin insan üstü olması ayrı, insani yetilerle elde edilmiş olması, ayrıdır.

Burada bir tecrübe, hem de bir insan tecrübesi söz konusudur. İnsani yetilerle denetlenip tekrar edilemez.[39] Çünkü tasavvufi bilgiyi insana bağışlayan Tanrı'dır. Tecrübeyi yaşama zeminini ve şartlarını, yine Tanrı belirler. Dolayısıyla insan, bilimsel deney metotlarını tekrar tekrar kullanıp kavramsal bilgisini denetlediği gibi, deruni tecrübesini her an tekrar etme gücüne sahip değildir. Her şeyinden fani olmuş bir sûfi, yeniden kendi geçici yetilerine başvurarak, yalın benliği ile ekstaz halinde elde ettiği daha yüksek bilgisini denetleyemez.

Esasen bu tavır, keşfin yine keşifle; ilhamın ilhamla doğrulanması demektir. Mantık kurallarını göz önüne aldığımızda, bu bir kısır döngü sayılır.[40] Bunun en önemli nedenlerinden biri, deruni tecrübenin, ortak bilinçte olduğu gibi, kelime ve kavramlara tam olarak dökülemez özellik taşımasıdır. Zira tasavvufi tecrübe, sıradan insan tecrübesi seviyesine indirilerek anlaşılmaz. Eğer dille ifade etme pahasına bu yapılırsa, kendine has özelliklerini zorunlu olarak göz ardı etmek kaçınılmaz olur. Genel olarak iç tecrübe, düşüncenin kavramsal yapısının keskinliği ve belirliliğine sahip değildir. Ancak, bu mistik tecrübenin duygulanım ve heyecanlanmalardan ibaret olmadığını unutmamak gerekir. Hele tasavvufi tecrübe için söyleyecek olursak duygu, heyecan ve kontrolsüz coşku, çok seyrek rastlanan bilinç dalgalanmalarından öteye gitmez.[41]

39 Agm. AY.
40 Bkz. F. Bedir Avn, Nazariyyetü'l-Marife Inde Ibn Sina, s. 328.
41 Bkz. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 280-283.

Tasavvufi tecrübe, Mutlak Realite'nin bilgisini elde etmeyi amaçlayan hiyerarşik bir iç-işleyiştir. İlkin, karşımızdaki realiteler ile bağlantılar kurmanın dolaylı yolu, kendilerini duygu algısına sundukları gibi, yansıtıcı gözlem ve sembollerini kontrol etmektir. Diğer bir şekil ise bu tecrübe insanın, araçsız olarak ve buluş yoluyla bu gerçekle doğrudan doğruya ilişki kurmasıdır. İlham yoluyla Hakikat'in tam anlamıyla bilinmesi için duyum ve kavramanın (senseperception), Kur'ân'ın tanımladığı fuad veya kalp kavramasıyla (yalın benliğin kavramasıyla) desteklenmesi gerekmektedir.[42]

"Kalp", bir çeşit içsel sezgi (inner intuition) ve kavrayış (insight) merkezidir. Seziş ve kavrayış, güneşin ışınlarıyla beslenir, hisle kavrayışla erişelemeyen yönleriyle temasa getirir. "Kalp" gören şeydir ve kalbin bildirdikleri, tam anlamıyla yorumlanırsa asla yanlış sayılmaz. Bu, esrarengiz ve özel bir yetenek olarak da görülmemelidir. Ancak, Hakikat'le uğraşmanın bir yoludur. Bunun psişik, deruni ve doğa üstü olduğunu söylemek, tecrübe olarak onun değerini eksiltmez. İlkel insan için her türlü tecrübe doğa üstü bir anlam ifade ederdi. Hayatın acil ihtiyaçlarını karşılamak için tecrübelerini çeşitli şekilde yorumlamak zorundaydı. İşte bu yorumlardan dolayıdır ki bizim bildiğimiz manadaki tabiat yavaş yavaş belirdi. Farkındalığımıza (awareness) giren ve yorumumuzda empirik bir gerçek olarak beliren Mutlak Hakikat (Total Reality) bilincimize (consciousness) saldırmanın başka yollarını bulur ve böylece yorumlama için yeni imkânlar sağlar. Normal insani tecrübeyi gerçek olarak kabul edip de, onun mistik ve deruni (emotional) gibi diğer seviyelerini reddetmek için geçerli sebep yoktur. Tasavvufi tecrübenin gerçekle-

42 Bkz. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 15.

ri, insan tecrübesinin öteki gerçekleri arasındadır ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama bakımından bir gerçek, diğeri ile hemen benzer imkânlara sahiptir.[43]

Tasavvufi tecrübe, bilgide daha mükemmele, en mükemmele ulaşabilme yolunda hiyerarşik bir süreç takip etmektedir. Sûfi bu sürecin her kademesinde, o kademenin doğası gereği olan bilgisinin var ve elde edilir olduğunu kabul eder. Duyu algısıyla zahiri şeylerin izlenimlerini edinir. Buna göre, duyusal bilgi bir fenomen olarak ortadadır. Ancak, asıl aranan bilgi henüz bu değildir. Bu sefer, şeylere salt aklıyla yaklaşır; rasyonel verilere ulaşır. Sûfi, rasyonel bilginin de aynı şekilde bir duyu bilgisi gibi, gözümün önünde durduğunu ve bunu inkâra yer bulunmadığını kabul eder. Fakat o, bu tecrübesini gittikçe içselleştirerek sürdürür. Salt akıl ve akli bilgi, devamlı yükselen bu tecrübenin gerisinde kalır. Zaten kalmak zorundadır. Ama bu zorunluluk, dini endişeden kaynaklanmaz. Tasavvufi tecrübenin bu bilişsel etkinliğinin sürekli soyutlaşarak yükselmesi, hem süjenin doğa ve bilişsel şartlarını hem de bilginin kimliğini değiştirerek gerçekleşir. Artık, ne duyu ne de aklın bilgisini yeterli gören bir süje değil, Hakikat'i en gizil (sırri) anlamda kavramak üzere içselleşmiş yalın bir benlik söz konusudur. Ama Hakikat arayışı bitmez. Bu, tam anlamıyla bir arayış ve yükseliştir. Bununla beraber, bilgi sürecinin başlangıcından sonsuza uzanan düzlemi üzerinde, her bir bilgi, kendi statüsü içerisinde "anlam" kazanmıştır. İnsan melekelerinin ortaklaşa çalışarak güçler birliğini oluşturması, bu "anlamlandırma"nın temeli olarak görünmektedir. Duyu, tecrübe, akıl ve yalın benliğin güç birliği ederek Hakikat bilgisini elde etmede katettikleri

43 Iqbal, *The Reconstruction*, s. 16.

her bir mesafe, tasavvufi tecrübenin gittikçe artan gerçeklik ranjının ifadesidir. Ancak en büyük sorun, bu ranjın doğrulamanın da(verification) aynı oranda artıp artmadığıdır. Şu var ki, "doğrulama imkânı, kesinlikle, hakikatle bir ve aynı şey değildir; bu, gerçekte, çok daha sübjektif ve psikolojik bir şeydir. Yani tasavvufi bilgide "doğrulama" (verification) imkânlarının kısıtlılığı, onun gerçek dışı olması ile bir ve aynı şey değildir. Dolayısıyla nesnel şeylere ait bir önermenin doğrulanabilir olabilmesi için doğru olması yeterli değildir, aynı zamanda hakikatini keşfedebilmemiz gerekir.[44] İşte bu ve bunun ötesindeki hakikatleri keşfettiğini öne süren deruni tecrübe fikrimizce, doğrulanabilme ve "gerçeklik"le nitelenebilme imkânına en az zahiri tecrübe kadar yakın görünmektedir. Şimdi, tasavvufi bilgiyi daha derli toplu değerlendirebilmek ve onun diğer bilgi ekolleri açısından değer ve imkânlarını gözden geçirebilmek için söz konusu bilgi ekollerini sırasıyla takip ederek, tasavvufi bilginin sansuel, empirik ve rasyonel imkânları üzerinde durmaya çalışalım.

İlk önce tasavvufi bilgiyi sansuel açıdan inceleyelim.

44 Bkz. Bertrand Russell, *Felsefede İlmi Metot*, s. 103-104.

III. BÖLÜM

~

TASAVVUFİ BİLGİNİN İMKÂNLARI

1

SANSUEL BİLGİ VE TASAVVUF

BURAYA KADAR TASAVVUFUN NE OLDUĞUNU, benlik ve iç tecrübenin tasavvufi bilgiyi fena süreci içinde yakalamaya çalıştığını ve bunu da zahiri bilgiden batını bilgiye yükselerek gerçekleştirdiğini gördük. Ortaya çıkan bu bilginin psişik boyutları ve kendine özgü öteki temel özelliklerini belirleyerek, değerini tartışmaya açtık. Tüm bu çabaları, tasavvufi bilginin kendi mantığı ve paradigması içerisinde tutmak suretiyle gerçekleştirdik. Diğer bir ifadeyle, tasavvufi bilgiyi yine kendi içinde ele alarak adeta "tasavvufi bilginin kendi iç imkânları" üzerinde durmuş olduk. Bu konu önemli idi.

Ancak bundan daha önemlisi, "tasavvufi bilginin felsefi açıdan imkânları, problemidir. Sırasıyla, sansualist, empirist ve rasyonalist olmak üzere felsefe tarihinde temel bilgi yaklaşımlarını ele almıştım. İşte tasavvufi bilginin imkânlarını yine sırasıyla bu üç ekolün yaklaşımları açısından araştırmak, tasavvufi bilginin dışarıdan görülen ya da değerlendirilen epistemolojik kimliğini bulmamızı sağlayacaktır. Hattı zatında en önemli problem de budur. Acaba tasavvufi bilgi, sansuel açıdan nasıl bir bilgi çeşiti olarak değerlendirilebilir? Yine,

empirik ve rasyonel açılardan böyle bir bilginin imkânından söz edilebilir mi?

Önce, sansualist yaklaşımı dikkate alarak tasavvufi bilginin imkânları üzerinde duralım. Acaba duyu bilgileri bize, tasavvufa ihtiyaç duymadan kesin bilgiyi verebilir mi? Daha önce sansuel bilginin kendi iç geçerliliğini ele almıştım. İşte, ilk olarak onu, tasavvufla karşılaştıracağız. Ancak bu konuya girmeden önce, bazı sûfilerin sansualist yaklaşımla ilgili ya da sansuel bilgiyi ima eden ifadelerine yer vermek uygun olacaktır.

Daha önce Muhâsibî'nin "itibar" görüşü ile ilgili olarak verdiğimiz sözlerini kısaltarak, nakledelim:

"Yaratılmışlara kalple bakmak ve her bakılan şeyin bir başka şeye işaret ettiğini görebilmek, itibardır. Bundan sonra görülen her şey, kendisinin bir yaratıcısı olduğuna kılavuzluk eder."[1]

"... İtibarın şartı, çok düşünmektir. Bilinen üzerinde tefekkür etmekle ancak itibar fazlalaşır. İtibarın artması ise bilginin çoğalmasını sağlar".[2]

"... Kul, zahirin bilgisinden batının (mana) bilgisine geçtikten sonra, marifete dönüşen bu bilgisi gereği, Allah'ın kendisine yüklediği görevleri yapmalı, yasaklarından da kaçmalıdır".[3]

Muhâsibî'ye ait bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki, sûfi "itibar" yoluyla zahiri (dışsal) şeylerin bilgisinden batını (manevi) şeylerin bilgisine erişmektedir. Dolayısıyla marifet ya da iç tecrübe bilgisi, insanın ilkönce duyularının dış dünyadan elde ettiği izlenim ve duyumlardan kalkılarak ortaya

1 Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücûllallah*, s. 70.
2 Muhâsibî, *Mâiyyetul-Akl*, s. 235.
3 Muhâsibî, *en-Nasâyıh*, s. 129.

çıkmaktadır. İç düşünme (tefekkür) etrafımızda gördüğümüz, kokladığımız, tattığımız vb. nesneler üzerinde temellenerek gelişmektedir. Burada, dış evrene ait nesnelere ya da şeylere ilk yönelen kuşkusuz, duyulardır. Duyuların edindikleri ham izlenimler olmaksızın "kalple o şeylere bakmak" ve dolayısıyla itibarı gerçekleştirmek zor görünmektedir. İşte Muhâsibî, bunu ima etmektedir. O'nun, marifetin sansuel tarafı üzerinde ayrıntılı durmaması, mutlak anlamdaki marifeti daha çok açıklama endişesi içinde oluşuyla açıklanabilir.

Aynı konuda Gazali'nin sözlerine yer verelim.

"İlham nurunun akışı ve yürüyüşü demek olan ledünni bilginin üçüncü anlamı, nefsin, tefekkürün şartlarına bağlı kalarak bildiği şeyler hakkında tefekkür ederek, gayb evrenine uzanmaktır. Tefekkür eden kimse sonunda akıllı ve ilham sahibi bir bilgin olur ve gayb evreninde bazı şeyler kalbinde belirir."[4]

"... Dış dünyadaki ayetleri (işaret) görebilen kimse, Allah'ın âyetleri ile akıl yürüten kimsedir... Nasıl ki her şey göze zahiri nur ile parıldıyorsa, yine her şey içgörüye (Batını Basiret) Allah ile ortaya çıkar."[5]

Gazali'nin bu ifadelerinde geçen "bilinen şeyler" ile "dış dünyadaki âyetler" deyimleri, tasavvufta sansuel bilginin var olduğu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Bir kere, "bilinen şeyler" gaybî alana ait şeyler olamaz. Çünkü böyle olsaydı, "dış dünyadaki işaretler üzerinde akıl yürütmek suretiyle gaybî şeylerin bilgisine ulaşma çabası içine girilmezdi. O halde Gazali'nin "bilinen şeyler"den kastı, "dış dünyadaki nesnel şey ya da olaylar" olması gerekir. Her an beş duyumuzla algıladığımız bu şeyler, elbette bilinen şey-

4 Gazali, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 36-37.
5 Gazali, *Kitabu Miskâtil-Envar*, s. 44.

lerdir. Muhâsibî'nin deyimiyle "itibar" gözüyle görmemize maddi zemin hazırlayan fizik evrendir. Dolayısıyla sansuel bilginin en azından mümkün olduğu konusunda Muhâsibî ve Gazali, değişik ifadelerle de olsa aynı fikirde birleşmektedirler.

Şimdi de yine aynı konuda İbn Arabî'nin sözlerini aktaralım: "... Müşahede, meşhûd'un (yani görülen şey'in) bilinmesine ulaştıran yoldur.[6] Müşahede, (sûfiler) taifesine göre, birliğe ilişkin kanıtlar sayesinde eşyayı görmektir (rü'yetü'l-eşya)...".[7]

"... Şu halde müşahede, bilgiye giden bir yoldur. Keşif ise bu yolun hedefidir. Yani, bilginin ruhta oluşmasıdır. Böylece (Hakk), sana hitap ettiği zaman sana kendi hitabını işittirir. İşte işitme müşahedesi budur. Çünkü müşahede, bütünüyle hissi (maddi) kuvvetler (yani duyular) içindir, başkası değil..."[8]

Tasavvuf düşüncesinde sansuel bilgiyi en net ve açık bir biçimde hissettiren, işte İbn Arabî'nin yukarıdaki ifadeleridir. Ona göre müşahede, eşyanın hakikatlerinin bilgisidir. Bu, maddi kuvvelerle yani duyularla edinilen bilgidir. Yoksa Hakk'ın bilgisi değildir. Peki, o halde, müşahedenin Hakk'ın bilinmesindeki yeri ne olacaktır? Ya da duyu bilgileri ile tasavvufi bilgiyi ölçme imkânımız var mıdır? İbn Arabî müşahedeyi bilgiye giden yol; yani mükâşefenin ulaşacağı mutlak bilginin başlangıç noktası kabul ederek bu sorunu çözmeye çalışır. Gerçekten de gerek Muhâsibî'nin itibara ve gerekse Gazali'nin zahiri nura yer verdikleri hatırlanacak olursa, müşahedenin bu anlamda ele alınması, bu üç sûfinin

6 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I/748.
7 Age. II/547.
8 Age. II/550.

sansuel bilginin tasavvuf bilgi teorisindeki yeri konusunda birleştikleri hemen fark edilecektir.

Verdiğimiz metinlerin sansualist açıdan yorumuna girmeden önce, diyebiliriz ki tasavvufi bilginin ilk aşamasını ve belki de başlangıç noktasını, duyu bilgileri oluşturmaktadır. Bu iddia ilk bakışta garip görülebilir. Ancak bir sûfi, her şeyden önce, diğer insanlarla birlikte objektif zaman ve objektif mekândan oluşan fiziksel bir evren içinde yaşadığının farkındadır.

Şimdi, sansuel bilgi ile tasavvufu daha yakından karşılaştırabiliriz?

Acaba, duyu ve duyu bilgilerinin tasavvufi bilgide yeri nedir?

Tasavvufi bilgi içinde sansuel bilgiden söz edebilir miyiz? Yoksa duyu bilgisi, tasavvufi bilgiye taban tabana zıt mıdır?

Muhâsibî, Farabi, İbn Arabî ve Gazali beş duyu kanalıyla bilgiler edindiğimizi kabul etmekteydiler. Hatta İbn Arabî ilk duyunun, ortak duyu yani, bunun beş ayrı savaktan, içine suyun döküldüğü havuz gibi, duyumların formlarının toplandığı bir güç olduğunu söylüyordu.[9] Diğer taraftan yine İbn Arabî bilgi yollarını sıralarken müşahede bilgisinden söz etmesi çok ilginçtir. Çünkü ona göre müşahede, bilgi yolunun ilk adımıdır ve bununla maddi evrendeki şeyler yine maddi kuvvelerle yani duyularla algılanır. Gazali de ilham ile istibsârı (Akli araştırma) birleştirerek akıl ve hislerle elde edilen bilgiyi, havuzu dolduran ırmağa; ilham yoluyla oluşan bilgiyi de, o havuzun derinliklerinden kaynayıp gelen suya benzeterek, hemen aynı şeyleri söylemektedir. Nitekim İkbal de bu konuda şöyle der: "Bilgi, hissedilir (duyulur) şey-

9 Bkz. İbn Arabî, *el-Bulga Fi'l-Hikme*, 56a.

lerle başlamalıdır. İnsan aklının hissedilir, elle tutulur, gözle görülür, kısacası somut şeylerden öteye geçmesini mümkün kılan, zihnin hissedilir şeyi yakalayıp zaptetmesi ve onun üzerindeki kudretidir."[10]

Daha önce belirttiğim gibi Muhâsibî, her bilme aktı için bir bilgi sferi olduğunu kabul etmektedir. Buna göre marifetin objesi, metafizik varlıklardır. İlmin ya da kavramsal bilginin objesi ve bilgi sferi de fizik varlıklardır. Onun Kitabu'l-İlm adlı eserinde savunduğu kanaate göre, meşru (lawful), gayr-ı meşru (un-lawful) olan şeylerle ilgilenen bir legal bilgi türü vardır ve bu, egzoterik (maddi-fiziki) bilgi çeşitini teşkil eder. Bu, dünyevi bilgidir.[11]

Farabi, esasen ve öncelikle bir filozof olmasına rağmen, bilgi felsefesine son şeklini, mutlak bilgide karar kılarak vermiştir.

Duyusal bilgiyi o da bir bilgi çeşiti olarak kabul eder ve bilgi sınıflamasında ona yer verir.

Farabi, bilginin nâtık(düşünen ve konuşan) kuvve ile olduğu kadar, muhayyile (kurgulayan) ve duyma kuvvetleriyle de ortaya çıkabileceğini ifade eder. Ona göre, eğer öğrenmek istediğimiz şeyi duyum aracılığıyla öğrenmek istiyorsak, bu hareketimiz iki ayrı eylemden meydana gelir ki biri cisimsel, diğeri nefsânîdir. Örneğin, görmek istediğimiz şeye gözlerimizi açıp bakmak; uzaksa ona doğru yürümek; önünde engel varsa o engeli gidermek gibi hareketler cisimsel eylemlerdir. Duymanın kendisi ise, nefsanî bir fiildir.[12]

10 Yuhanna Kumeyr, *Gazali*, s. 54-55; M. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 131

11 Bkz. Muhâsibî, *Kitabu'l-Ilm*, v. 3a-3b; F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 178

12 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 72.

Farabi akli ve zevki bilgi yanında hissi (duyumsal) bilgiyi vurgulu bir şekilde anar. Ona göre duyular aklın kavradığını kavrayamaz. Akıldan daha alt seviyededirler. Soyut olarak şeyleri ya da özleri kavrayamaz. Dış duyu, manayı tam olarak değil, karışık olarak kavrar. Duyumlanan obje ortadan kalktıktan sonra onu tekrar geri getiremez; tespit edemez. Örneğin, Ahmet'i salt insan olarak değil, daha çok, halleri bulunan bir insan olarak kavrar. Formu ancak maddede ya da maddi ilişkilerle birlikte algılar.[13]

Farabi'nin bu görüşleri dikkate alındığında, bilgi olayını sırf sansualist anlayışın ölçemeyeceği söylenebilir.

Açık ve net bir şekilde görüyoruz ki, hem Muhâsibî ve hem de Farabi, duyu bilgisine bilgi felsefelerinde belirli bir yer vermektedirler.

İbn Arabî'ye bakalım.

İbn Arabî, duyumsal evrenden söz eder. Bu evreni rüya ile özdeşleştirir. Ona göre fizik evren vardır ve bu evrene ilişkin bilgi de imkân dahilindedir. Nitekim biraz önce de müşahedeyi ilk bilgi yolu olarak kabul ettiğini söylemiştim. İbn Arabî şöyle der: "Hz. Yusuf (rüyasının gerçekleştiğini gördükten sonra) 'işte bu önce gördüğüm rüyanın yorumudur. Rabb'ım onu hak ve gerçek kıldı' dediği zaman bunun manası, 'rüyayı duyu evreninde gerçekleştirdi' demektir. Oysa rüyada görünen şey, duyulan şeyden başka değildi. Çünkü hayal, "ebediyyen duyulan şeylerden başka bir form vermez ve aksi düşünülemez." [14]

İbn Arabî, gölge varlık olan duyumsal evrenin histe var olduğuna inanır. Fiziksel varlıklara ait duyumlarımız, ona göre, bazı dış etkenler nedeniyle, yanıltıcı hale gelirler. Bu

13 Mahmud Mâdi, *Mebâhis fi'l-Marife fi'l-Fikri'l-İslamî*, s. 234.
14 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 38.

anlamda olmak üzere şöyle demektedir: "Her ne kadar his (duyu), cisimleri ufak hacimde algılarsa da, bunlar kendi görünüşlerinde hissedildiği miktardan daha büyüktürler. Böyle olunca, bizim evrenden bildiğimiz şey, ancak gölge hakkındaki bilgimiz kadardır. Allah, eğer varlık gölgesini yaymak için imkân evrenine tecelli etmeseydi bu evren, henüz varlık alanında belirmemiş olan şeyler gibi olurdu. Yani hiçbir şey görünüşe gelmezdi."[15]

Şimdi, İbn Arabî'nin bu sözlerini sansualist yaklaşımda ele aldığımız limon örneğine uyguladığımız zaman şunu söyleyebiliriz: Ağzımızda hissettiğimiz ekşilik, her zaman limonla, özdeş bir duruma işaret etmez. Ekşilik, limonun kendisi değil ancak kendisidir. İbn Arabî'ye göre, gölge ise ancak realitenin bir görünüşüdür.

İbn Arabî, duyu bilgisinden bahisle, hayali, ortak duyunun deposu kabul eder. Ona göre hayal, ihtiyaç duyulduğunda tekrar başvurulması için, algılanan şeylerin toplandığı yerdir.[16]

Hayal kavramını İbn Arabî, görebildiğimiz kadarıyla hem gölge evren dediği fiziksel dünya ve hem de burada olduğu gibi duyu verilerinin toplandığı depo olmak üzere iki farklı anlamda kullanmaktadır. Hatta his evreni ile hayal evrenin birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler.[17]

Burada bizi ilgilendiren ikincisidir. Yani hayal, sansuel verilerin toplandığı bir yerdir ve İbn Arabî, bu kavramı, duyusal bilgiye ilişkin olarak kullanmıştır.

İbn Arabî, duyumu sadece kabul etmekle kalmaz, onun, akledilirin varlığına dayandığını da söyler. Onun görüşüne

15 İbn Arabî, age. s. 38-41.
16 Bkz. İbn Arabî, *el-Bulğa*, V. 57a.
17 Bkz. Mahmud Kasım, *el-Hayal fi Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, s. 81.

göre, eğer evvelden bir makul var olmasaydı, ona katılan bir duyum asla olmazdı. Bu görüşünü kanıtlamak üzere, duyumun akledilire olan zorunlu bağlantısını anlatmak için bir takım rasyonel deliller sıralar: Mahsus (duyum), makulden sonradır. Çünkü olumsaldır. Duyum (mahsus) makulden (akledilir) daha oluşur. Duyum, mekâna ve zamana bağlıdır. Halbuki akledilir, soyuttur; bunlara bağlı değildir. Duyum, gölgeler evrenindendir. Yapma ve yaratmanın aslındandır. Oluşa, mekâna, ayrışma ve birleşmeye (fasl ve vasla) bağlıdır.[18]

Özetle söylemek gerekirse, İbn Arabî duyu bilgisinin tasavvufi bilgi sisteminde belli bir yere sahip bulunduğu kanaatini taşımakta ve hatırlanacağı gibi, bu bilgi aktının işlediği fizik evrenden söz etmekteydi.

Acaba İbn Arabî'ye göre, duyular nasıl bilgi elde etmektedirler?

Duyular idrak eder, nesnelerden edindiği izlenimleri, akla gönderir. Akıl da bu izlenimleri hayal gücüne, hayal gücü de bunları, yani izlenimleri, ayırt edici özelliğe sahip müfekkireye iletir. Temessül ve temyiz süreci bitince, zihin için ilgi çekici olan bu kavrayışlardan bazıları, kalbe en yakın olan bellekte toplanır.[19]

İbn Arabî buna göre, bilginin elde edilmesinde ilk adım olarak duyusal (sensory) algıyı kabul eder. O'nca, algılamamızı sağlayan, "Kavrayan Nur"dur (Apprehending Light). Bu, duyuların özünü teşkil eder. İbn Arabî'nin rasyonel ruh (soul) diye de adlandırdığı bu tözle düşünür, hisseder, işitir, görür, imajlar edinir, ezberleriz. Bunu çeşitli fakülte ve duyularla gerçekleştiririz. Yani tüm bu aktların özünde

18 İbn Arabî, *el-Bulğa*, v. 73a-73b.

19 Afifî, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 115.

Nur vardır. Diğer bir ifadeyle Nur, kavramanın yer aldığı güçtür, niteliktir.[20] Nur, İbn Arabî'ye göre, kavrayan hakikattir. Onsuz hiçbir şey kavranamaz. İnsanda bu Nur, akli nefis (rasyonel soul) şeklini alır. Sadece bütün akıl etme alanlarında işleyen tek zihin olarak kozmik görevlerinde değil, içinde bulunduğu her bireysel varlıkta da bu Nur ilkesinin birliği üzerinde durur. İşitir, hayal eder, tadar vs. Eğer sesi algılarsan, algılayan Nur'a "işitme" dersin; görme duyusuyla algılarsan ona görme dersin ve duyumlar bu yetilerin sonuncusuna kadar böylece devam eder. Kısacası Nur, kavrayışın meydana gelmesine neden olan her şeydir.[21]

Burada İbn Arabî duyusal bilgiye, Nur kavramı içinde yer vermektedir. Dolayısıyla duyumlayan görünüşte duyu organları olsa da, gerçekte bu, duyumlama Nur'udur.

Gazali de sansuel bilgi konusunda hemen hemen İbn Arabî ile aynı düşünür.

Akıl ve keşif Gazzali'nin kabul ettiği bilgi kaynaklarındandır. Duyular, bunların başında gelir. Ona göre, duyuların objesi dış dünya ve cisimlerdir. Aklın objesi duyu verileri, keşfin objesi de, bu yolla elde edilen ilk aksiyomun doğruluğunun kanıtı ve teminatı olan Tanrı'dır.[22]

Gazali, duyu bilgisini ve onun iç imkânlarını kabul etmekle birlikte, yetersiz olduğunu savunmaktadır. Duyu bilgisini akılla karşılaştırır. Tüm duyuları temsilen göz duyusunu akıl ile karşılaştırarak onun noksanlıklarını açıklamaya girişir. Yani duyuları göz duyusunun şahsında eleştirir.

20 Rom Landau, *The philosophy of İbn Arabî*, s. 37-38.
21 Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 115.
22 Bkz. Gazali, Mişkât, s. 33-34; İhya, I/88-93. Ayrıca bkz. Duncan Black MacDonald, M.A., B.D. *Religion Attitude and Life in İslam*, s. 254.

"Görme nuru birtakım eksikliklere maruzdur. Başkasını görür, kendisini göremez. Şeylerin batınını değil, zahirini görür. Varlıkların tümünü değil, bir kısmını görür. Sonluları görür, sonsuz şeyleri göremez. Görme faaliyetlerinde pek çok hata yapar. Büyüğü küçük, uzağı yakın, duranı hareketli, hareketliyi duran olarak görür. Bunlar zahir gözün üstesinden gelemeyeceği eksikliklerdir. Eğer gözlerde bütün bu noksanlıklardan uzak bir göz olsaydı, buna nur denilirdi. Şüphesiz insan kalbinde bir göz vardır. Bu onun kemâlinin (olgunluğunun) sıfatıdır. Bu göze bazan akıl, bazen ruh ve bazen de insani nefis adı verilir.[23]

Gazali'nin kanaatine göre fizik evren, yani duyular evreni, rasyonel bilginin ilk mertebesini ya da sferini teşkil eder. Kendi deyimiyle "Mutlak cisme bakan insan, bundan kavramsal bilgiyi çıkarır. Diğer bir deyişle, fiziksel objeler veya duyular evreni, rasyonel bilginin malzemesidir.[24] Böylece, Condillac'ın dediği gibi ilk kavrayış, yani bilginin ilk adımı, duyumlarnadır. İnsan, duyumlayabilmek için her şeyden önce maddi şeylere dayanmak zorundadır. Gazali bu görüşüyle, akledilirin ve soyut şeylerin bilgi hadisesinde ilk adımı teşkil ettiğini düşünen İbn Arabî'den farklı düşünmüş olmaktadır. Aralarında bir karşılaştırma yapmayacağımız için bunun üzerinde durmuyoruz.

Acaba Gazali'ye göre duyularımız nasıl çalışır ve bunların bilgi elde etmede yeri nedir?

Gazali bilgiyi iki ana bölüme ayırır. Aksiyomatik bilgi ve tecrübi bilgi. Her iki bilgi çeşiti, O'nca, aynı merkezin yani kalbin bir ürünüdür. Rasyonel ruh da diyebileceğimiz bu kalbin arkasında fiziksel kalp; ruhun arkasında fiziksel kalpten

23 Gazali, Mişkât, s. 33-34.
24 Bkz. Gazali, *er-Risâletul-Ledünniye*, s. 21-22.

kaynaklanan fiziksel buhar; nefsin arkasında duyumsal varlık, yani beden (flesh); aklın arkasında da bilgi vardır. Tüm bu dört şeyin altında yatan bilme ve algılama gizemidir. Bu da, rasyonel ruh, yani nefistir. Kalp, bütün bedeni yönetir.

Gazali'de, her batını gücün arkasında fiziksel bir varlığın bulunuşu düşüncesi, onun, bilgide ilk adım saydığı "duyusal kavrayış" veya "ilk kavrayış" anlayışına uygun düşmektedir.

Bazılarına göre kalp, irade, güç ve duyu organları olmak üzere üç akta sahiptir. Bunlar bir taraftan zahiri duyu organlarına yerleşmiş olan beş duyu organına; diğer taraftan, beyin boşluklarına yerleşmiş bulunan beş batını duyulara ayrılır.[25] Ancak biz burada hemen şu noktayı açıklığa kavuşturalım. Batını duyuları beyin boşluklarına yerleştirmek, bilgiyi maddeci bir temele dayandırmak anlamına gelir. Böyle bir görüş, mekanist bir tavrı sergiler. Bu kinestezik psikoloji ile daha yakından ilgilidir. Yoksa batını duyular, organlara serpiştirilerek açıklanamaz.

Konumuza tekrar dönelim.

Eğer bir kimse, bir şeyi görmek için gözlerini yaklaştırırsa, kendisinde o şeyin imajını algılar. Bu resimleme (picturing) gücüdür. O halde bu imaj, akıl ya da bellek sayesinde o şeyle kalıcı olur. O zaman, kişi onu hatırlar ve yeni kombinezonlarla ifade eder. Daha sonra, unuttuğu şeyi belleğe geri çağırır. Arkasından bunu, ortak duyu (general sense) yoluyla tasavvuru üzerindeki duyumsal (sensuous) fikirlerin bir bileşimi haline getirir.[26]

Görülüyor ki, mutasavvıfların düşüncesinde duyuların önemi büyüktür. Öyle ki duyular, esas kabul edilen batını

25 Duncan B. MacDonald, *Religion Attitude and Life in İslam*, s. 233.
26 Duncan Black MacDonald, *The Religious Attitude and Life in İslam*, s. 233.

tecrübenin yanında bir bilgi kaynağı olarak görülmekte; bilginin –deyim yerindeyse– hiyerarşik düzleminde belli bir yeri işgal etmektedir. Ancak şunu unutmamak gerekir: İmaj, hayal dünyasının daha yüksek seviyelerinden kaynaklandığı zaman, bu zihnin bizzat kendisinden daha reel olur.[27] Başka bir ifadeyle, duyumsal veriler, birer gerçektirler. İmajlar üretirler. Ancak imajlar, zihnin duyu verileri üzerindeki işleminin uzanamayacağı dünyadan edinildiklerinde, gerçeklik değerleri, duyu bilgisine oranla çok daha yüksek ve yücedir. Çünkü hayal dünyasının daha düşük olan seviyesi, ancak zihinlerimizdeki tüm form, biçim ve renkleri kucaklayabilir.[28] Bu, zihinsel düzeydir. Yani bir duyumun tasavvur haline geçmek için etkilenme karakterini kaybettiği seviyedir. Çünkü duyumlar şuurun derinlerinde değil yüzünde geçen olaylardır. Bu olaylar daima dıştan gelen bir hareketin yahut bir şeyin algılanmasına bağlıdır.[29] Bunların zihinsel seviyede işlenmesi, batıni tecrübeyi henüz ifade etmekten uzaktır. Başka bir tabirle ifade edecek olursak, bırakın sansuel kategorileri, zihinsel kategoriler bile mutlak bilgiyi ifade etmeye yeterli gelmezler. Bu da, sansuel bilginin tasavvufi bilgiyi ölçme ve değerlendirme imkânına sahip bulunmadığını gösterir. Ancak bu, her iki kategorinin de potansiyel olarak iç tecrübeye zıt ve yabancı olduğunu göstermez.

İbn Arabî, akledilir (makul) ile duyumu (mahsus) karşılaştırırken, aralarında soyut-somut, öncelik-sonralık gibi farklara işaret ediyordu. Sırf duyum, buna göre, sırf somutluktur; hemen hemen soyutlamadan eser yok gibidir. Bununla birlik-

27 William C. Chittick, *The Sûfi Path of Love - The Spiritual Teachings of Rumi*, s. 249.

28 Age. AY.

29 Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, s. 14, 43.

te, sansualist bilgi anlayışının, salt duyumu bilgi olarak öne sürmediğini hatırlamalıyız. Sansuel bilgi, objenin veya olgunun "salt görünüşü" değildir. Algı, bu fenomenal yansımayı, yorumlamaktadır. Buna "yorumlu algı" adını vermiştik. Böyle olunca, duyum, İbn Arabî'nin dediği gibi, sırf somut bir şey değildir. Hiçbir duyum, doğru ya da yanlış bir şekilde algılanmadan bilginin ilk adımı haline gelemez. Onun için diyebiliriz ki, fenomenal ve somut biçimlerin daha çok egemen olduğu sansualizmde bile, algı aşamasında soyutlamanın ilk belirtilerine rastlayabiliyoruz. Bu anlamda olmak üzere Condillac, duyumu, tamamen bir soyutlama süreci olarak görmekte ve onu bir sanat zevkine dönüştürmektedir: "Zevk, o kadar elverişli bir duymak tarzıdır ki, içe kıvrılarak düşünmenin yardımı olmaksızın şeylerin değerinin farkına varılır veyahut eşya hakkında hüküm vermek için hiçbir kurala başvurmaksızın, farkına varılır."[30] Bununla beraber sansualizm her türlü fikri, imgelere indirgemekten kendini alamaz: "Beynimde resim halinde canlanan bir imge. Demek ki bütün düşüncelerimiz imgelerden ibarettir. En soyut fikirler bile gördüğüm bütün nesnelerin bir devamından başka bir şey değildir. Genel olarak varlık sözünü, özel varlıkları tanımış olduğum için kullanıyorum. Sonsuzluk sözünü de, birtakım sınırlar gördüğüm, bu sınırları anlığımda genişletebildiğim kadar genişlettiğim için söylüyorum; kafam imgelerle dolu olduğu içindir ki fikirlerim var."[31]

Sansuel veriler, imge, fikir ve bilgi haline dönüşebilmek için her şeye rağmen, soyutlama ameliyesi işlerlik kazanır. Fikirlerimizden ancak bir kısmı, imgelere dayanır. Bunlar bile, "kavrayış, bağlantı ve hüküm süreçlerinden geçmediği

30 Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*, s. 117.
31 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, III/95.

müddetçe, fikirleri oluşturabilecek elverişli imgeler haline gelemezler. Burada soyutlamanın işe karıştığını görüyoruz. Soyutlama prosesinin işlediği bir şeyde, salt duyumun olduğu gibi kalması mümkün değildir. Başta da ifade ettiğimiz gibi, soyutlamada süjenin kendi his ve heyecanları, yorumu, nesne karşısında bulunuşu, yani sübjektif mekânı ve zamanı vs. devreye girmektedir. Kısacası, sansuel bilgi, yargı biçiminde ortaya çıkıncaya kadar sübjektif bir kılığa girmektedir.

Şimdi benzer açıdan mutlak bilgiye bakalım.

İç benlik, Hakikat ve Marifet kavramları, mutlak bilgide soyutlamanın hangi boyutlarda olduğunu gösterir. Her üçü için de, fiziksel nesnelerin soyutlanmış türü demek, mutlak bilgiyi duyulara indirgemek, onu sansualist açıdan değerlendirmek anlamına gelir. Yani, bu üç kavram, soyutlanmış nesnelerin karşılığı değildir. Ancak, kendiliklerinden soyutturlar. Aradaki benzerlik soyutlamanın –öz farkı olmakla birlikte– şu veya bu şekilde her iki bilgi sürecinde de bulunuyor olmasından kaynaklanmaktadır.

Sûfiler, marifete ulaşabilmek için tüm duyu organlarını ve özellikle kalbi, her türlü fiziksel ilgiden boşaltmanın gerekliliğine inanırlar. Kalp tasfiye edilmeli; marifet için hazır hale getirilmelidir.

Sansualist tavır, teknik bakımdan sûfi tavra yakındır. Algılanmak istenen nesneye yönelinir. İlgili duyu organı, o nesnenin duyumsal verileriyle karşılaşır. Psikolojide "hazırlayıcı kurulum" denilen bu hazırlık hali, sûfinin marifet için ruh ve bedeniyle yoğunlaşmasına benzer. Ancak, özellikle marifet aşamasında bu iki tavır, hem yöntemleri ve hem de ulaştıkları sonuç bakımından birbirlerinden ayrılırlar.

Mutlak bilgi arayışında sansuel bilginin rolü inkâr edilemez. Önce de ifade ettiğimiz gibi, duyu bilgisi, anılan

sûfilerin tümü tarafından bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla burada, birinin diğerini ölçmesi ya da birbirlerine zıt düşmesi söz konusu değildir.

Mutlak bilgi, fizik evren ile metafizik evren arasında anlamlı bir ilişki kurmanın ifadesidir. Hakikati en yüksek derecesinde yakalamak peşindedir. Sansualist bilgi söz konusu olunca, Hakikat kavramı üzerinde düşünerek, onun duyumsal imkânlarını araştırmamız gerekir.

Hakikat, Mutlak Varlık'a ait niteliklerin adıdır. Allah'ın sıfatlarına verilen isimdir. Burada bizim için inceleme konusu olacak şey, ilahi sıfatlar değil, bunların fizik dünyadaki tecellileridir. Bu, duyulur dünya olup, Tanrısal evrene bağımlı ve onun gölgesidir.[32] Diğer bir adı melekût evrenidir ve Arşın en üstünden yerin altına dek uzanan cisimler, anlam ve ilineklerin bulunduğu evrendir. Bu evren, duyuların; metafizik evren de (Tanrı) marifetin objesidir.

Kabul etmeliyiz ki beş duyu, bilgi kaynaklarından biridir. Varlık alanı, dünyadır, fizik evrendir. Objeleri, fiziksel varlıklardır. Bilgi havuzuna akan savaklardır. Duyu bilgisi, elde ediliş imkânı bakımından, düşünen ve konuşan gücün edindiği bilgilerle hemen aynı potansiyele sahiptir. Bunu biliyoruz.

Duyu bilgisi cisimsel ve nefsani olmak üzere iki aşamadan başlanarak elde edilir. Cismani duyum, algılanacak objenin önündeki engelleri gidermekle başlar, demiştim. Bu adeta, süjenin kendisine objektif bir mekân sağlama çabasıdır. Veya hammadde olan duyuma ulaşması denilebilir. Süjenin bir an için bunu yapmadığını düşünelim: o takdirde, duyumlayacağı objeyi, duyularına nispetle, objektif mekânı engellerle çevrilmiş

32 İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı*, s. 160.

bir durumda algılayacaktır. Karşısında nesne adına ne duyumluyorsa –asıl nesneyi ihmal ederek– o şeylere ulaşacak; onları resimleyecektir. Gerçi, nesneyi algılamasına mani olacak şeyleri giderse de, yine sübjektif mekânı ve sübjektif zamanı dahilinde algılayabilecektir. Ne olursa olsun bu, nesnelliği aramanın ilk girişimini simgeler. Yine de bu aşamada sadece bir duyum hammaddesi elde etmekten öte bir şeye sahip değildir.

Nefsanî yöneliş, duymanın kendisidir. Buna, "yoğrulan ve anlamlı hale getirilen duyum" demek mümkündür. Başka bir ifadeyle, duyum, biraz daha soyutlaştırılarak algı haline gelmiştir.

Algı, karışık bir kavramadır. Çünkü bu kavrayış, her ne kadar bir derece sübjektifleşmişse de, formu, maddede ya da maddi ilişkilerde algılamaktan uzak olamamaktadır. Bir yandan somuttan soyuta yani sübjektiflikten objektifliğe doğru ilerlemek isterken, diğer taraftan da objektif mekân ve objektif zamandan kopmayı arzu etmemektedir. Sebebi, objeyi kendi nesnelliği içinde yakalamak ve öylece duyumlamak amacında oluşudur.

Sansualist yaklaşım, bu noktada, duyuları aşan bilgi arayışını takip edemez olur. İbn Arabî, "Akledilir", "duyum"dan öncedir, diyordu. Sansualizm, duyumun, akledilirden önce geldiğini savunur. Akıl, "uzun ve yorucu bir çaba"nın ürünü olan bilgiye katkıda bulunurken, ilk kavrayışı, kendince biçimlendirir, belli bir forma sokar. "İlk kavrayış" ile "hüküm" arasındaki boşluk, süje lehindeki akli çabalarla doldurulur. Artık "ilkel duyum", "hüküm" aşamasında bambaşka bir kılığa sokulmuştur. Bu halde bile sansualizm, duyumu, her şeye rağmen ilk biçimine indirgemeye çalışır. Çünkü bu anlayışa göre "duyular" akıldan daha önce gelir ve daha fazla gerçeklik ifade ederler.

Duyular, rasyonel bilginin ilk sferidir. Yoksa rasyonel bilgi, duyuların ilk sferi değildir. Sebebi, duyum mürekkep ve somut olup, zamana ve mekâna bağlıdır. Akledilir, bunun tam tersidir. Çünkü soyut ve basit olup zaman ve mekâna dayalı değildir. Dolayısıyla soyut olan "akledilir", somut olan "duyum"dan öncedir.

Duyu bilgisinde akla ya da duyulara öncelik tanımak, bu bilgi çeşitinin elde edilişi konusunda da bazı ayrılıkları beraberinde getirmektedir.

Algı-aktları ortaklaşa çalışırlar. Daha az doğrudan daha çok doğru yönünde bir ilerleme vardır. İlk izlenim ve tabiatıyla ilk kavrayış, "hüküm"e nispetle daha az soyut ve daha az doğrudur. Sansualizmde algıyı sağlayan tek şey, duyular olarak gösterilirken sûfiler bunun yanında hatta üstünde, "Nur"dan söz eder. Buna "Kavrayan Nur" adı verilir. Akli nefis de(Rasyonel Soul) denilen bu Nur, işiten, gören, tadan, koklayan ve dokunan duyuların özüdür. Zaten duyumun tasavvuri hale dönüşmesi, oradan da daha ileri bir bilgi mertebesine doğru ilerlemesi için, teessüri karakterini kaybetmesi gerekir. İşte burada en büyük rolü, "Nur" yerine getirir. Sansualizmde ise, böyle bir kabule rastlanmaz. Her şey duyularla başlar ve beyinde sonuçlanır.

Sûfilere göre hem aksiyomatik bilgi hem de batıni (manevi) bilgi, kalbin ürünüdür. Yani "Nur"un veya Rasyonel nefsin ürünüdür. Rasyonel nefis, bunları elde ederken irade, güç ve duyu organları gibi üç faaliyet kolunu işletir. Duyu izlenimleri akla, oradan hayal gücüne, hayal gücünden de müfekkireye ulaşır. Temessül ve temyiz amaliyesi bitince, zihin için ilgi çekici olan bu idraklerden bazıları kalbe en yakın olan bellekte toplanır, demiştim.

Algının bizi, yanlış yargılara adeta mahkûm ettiğini belirtmiştim. Condillac, algı hatasını azaltmak, hatta sıfıra indirmek için, sansuel bilgiyi "kavrayış", "bağlantı" ve nihayet "hüküm" olmak üzere üç aşamadan geçiriyordu. Bizi bu mahkûmiyetten, birleştirici, parçalayıcı ve sınıflayıcı güçleriyle akıl kurtarıyordu. Kavramsallaştırmanın sübjektifliği, diğer bir ifade ile yorumlu algılayışın içsel durumların denetiminde gerçekleşmesi, fiziksel dünyanın süje üzerinde tam bir hâkimiyet kuramadığını gösterir. Ancak, sansualizm, tüm bilgilerimizi ve tabii ki bu arada "hüküm"leştirilmiş bilgiyi tekrar ilk duyumla temellendirdiği için, neyi nasıl duyumladıysa gerçek bilginin o olduğunu savunmaktadır. Sansualizm bu indirgemeci tutumunu, doğrulama kuramını epistemoloji ile özdeşleştirmeye kadar vardırarak, sansuel yaklaşımı bu disiplinin tek sorunu haline getirmiştir.

Duyum düzleminde, sûfiler de doğrulama ve geçerlilik ilkelerini yadsımaz. Fizik dünyaya "gölge evren" adının verildiği mutlak bilgi arayışında bu varlık sferinin hiçbir şey ifade etmediği değil, başlangıcından beri hep "doğrulama" ve "geçerlilik" ölçütlerine vurulduğu halde, "akış içinde hareket etmesi ve sürekli değişmesi" yüzünden sabit temellere oturtulamayan bir varlık evreni olduğu, hep göz önüne alınmaktadır. Bu ilkeler metafizik varlık sferine uygulanmadığı gibi, sanıldığının aksine, fizik evrene de her zaman ve tüm koşullar altında tatbik uygulanamaz. Çünkü bu evren hem var hem de yoktur. Görünüşte bu önerme, çelişkilidir. Hele varlığın, duyarlığın fizik kesinliği ile matematik kesinliğini aynı değerde gören sansualist tavra göre, tamamen bir saçmalıktır. [33]

33 Bkz. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, II / 53.

Bütün bilinç (conciousness) kendi objelerini kendisinde içerir. Bu nedenle duyum da bilinçtir. O da, tam olarak, zaman bilinci ya da yargı bilinci olarak kendi objelerini kendinde taşımak zorundadır. Duyum (sensation) özel biricik bilinç olarak, çok kere, bunların düşünülmesidir. Ancak bu, somut olarak doğrudan (immediate) tecrübe ile verilmekten ziyade düşünmeyi gerektiren bir yapı ve duyumun somut bir nedenidir. Duyum somut bilinç ya da tecrübe olarak, bir süreçtir. Kendisini belirleyen belli başlı somut üniversallar vasıtasıyla oluşan bir süreçtir.[34]

Duyum, bilinçtir. Çünkü somut duyumlar, düşüncenin birikimsel etkinliği ile bilince çıkarılırlar. Duyumlanan ve sansuel anlamda bilinen her şeyin bilince çıkamayacağını daha önce ifade etmiştim. Bilince ulaşabilen duyumlar, ancak bilinç olabilirler. Dikkatimizi çeken nokta, somut bilinç ya da tecrübe olan duyumun, düşünce ile sübjektifleştirilmesidir. Bu hale gelen duyumu tekrar ilkel şekline irca etmek, sansualizmin kendi içinde çelişkiye düşmesi demektir. Zira bilincin bölünememesi gerçeği bir yana, duyumun bile ancak ortaklaşa duyularca elde edildiğini de geri dönüp inkâr etmesi, sansualist yaklaşımın iç çelişkilerini oldukça açıklığa çıkarmaktadır.

Duyum, düşünmeyi gerektirir. Doğrudan tecrübe ile verilmez. Eğer bilgi olma iddiasını taşıyorsa salt duyum, düşünme ile soyutlaştırılmalıdır. Ancak, sansualistler, bu önermeleriyle son sözü söylemiş, meseleyi bitirmişlerdir. Onlar, tüm bilgimizin doğrudan tecrübe ile verilmeyen somut bir duyumla başlayıp yine onunla sona erdiğini söylerlerken, adeta, duyu bilgilerinin tasavvufa ihtiyaç kalmadan kesin

34 Nishida Kitarô, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, s. 49.

bilgiyi verdiğini ve son sözü söylediğini belirtmek istemektedirler. Sansualist duyumu, bilginin ilk ve son biçimi kabul ederken, sûfi, henüz işin başındadır. Daha doğrusu, sansuel bilgi, kognitif sürecin ilk aşamasıdır ve henüz mutlak bilgi olamamaktadır.

Sansualistler duyu bilgisini mutlaklaştırıp onu birikimsel bir sürecin ürünü sayarak son sözü söylerlerken, sûfiler de sansuel değil, mutlak bilgi söz konusu olduğunda "Hakikatle yüz yüze gelebilmek için causal (nedensel) düşüncenin kayıtlarından kurtulmak ve özgür olmak gerektiği, düşüncesindedirler. Bu, normal zihni seviyeyi aşıp ilham seviyesine gelmek demektir" görüşünü savunup genel anlamda bilginin "doğrudan" ve "vasıtasız" elde edildiğini vurgularlar.[35] Sûfilere göre, bu marifet bilgisinden düşünce ve burhan sahibi kimselerin nasibi yoktur. Marifet, akli düşüncenin ötesindedir.[36]

Sezginin ve anlamanın formları, empirik bilginin üretilmesinde yeterli görülmemektedir. Bu formlar, empirik içerik ve kendi temelinin algılanmasını sağlayan duyumla birleşirse (kombine edilirse) işte o zaman empirik bilgi elde edilir. Fakat duyumun bu realitesi nereden kaynaklanmaktadır? Eğer duyumu dış dünyadaki şeylerin bizzat kendisine uygularsak, transandantal metodu yerle bir ederiz. Ve yine duyum, birtakım nitelikleri tamamen farklı ve hiçbir devamlılığı olmayan şeyler ise, o halde, realitesinin teminatı olan empirik bilgi sistemi içindeki fonksiyonu değersiz olacaktır ve saf bir psikolojik nitelik şeklinde de olsa, anlaşılmaz kalacaktır. Örneğin, "kırmızı" duyumu, niteleyici bir birliğin belirlenimi olmadıkça, bağımsızlık ya da objektiflik iddiasın-

35 Bkz. Yusuf Mihail Esad, *Saykolociyyatü'l-İlham*, s. 47.
36 Yuhanna Kumeyr, *Gazali*, s. 54.

da bulunamayacaktır. "Ağırlık" duyumu, sadece reel bir şey olarak fiziksel obje olabilir.[37]

Sezgi ve anlamanın formları empirik bilginin elde edilmesi için yeterli değildir. Daha önceki değerlendirmelerimizi hatırlarsak, aynı şeyin mutlak bilgi arayışı içinde geçerli olduğunu bir çırpıda söyleyemeyiz. Nedeni şudur: Tasavvufi sezgi ile genel sezgi arasında derin farklar vardır. Sezgi, birbirinden kopuk, sistemsiz ve belli bir temele dayanmaksızın bireyin düzensiz iç tecrübesinin ürünüdür. Tasavvufta ise sezgi, daha sistemli ve daha esaslı bir yapıya sahiptir. Kontrolsüz, birbirinden kopuk duyuşlar ve duygular değildir. İnsani coşku, heyecan ve kontrolsüz duygulardan meydana gelmez. Bu nedenle, tasavvufi sezginin formlarının empirik içeriğe uyarlanamaması, yetersizliğinden değil, yetkinliğindendir. Bununla beraber sûfi bir nesneyi duyumlarken sezgi ve anlama formlarını bir kenara bırakmaz. Diğer yandan, elde ettiği duyumun da metafizik evrene ait bir bilgi olduğunu öne sürmez. Cohen "empirik bilginin bağlı bulunduğu transandantal sübjektifliğin birliğinin, tek başına ne anlama ne de sezgi olduğunu"[38] söylerken, adeta sûfilerin bu görüşünü desteklemektedir.

Sezgi ve anlamanın formları, empirik bilginin elde edilmesi için yeterli görünmemektedir.

Yine de, duyumun, bilinç ile onun içeriği arasındaki ilişkinin bir formu olması dolayısıyla sezgi ve düşünceye benzetilmesi, sezginin sansualist açıdan değerlendirilebileceğine işaret etmektedir. Buna ek olarak, niteleyici ayrımlar ve niceleyici ayrımlar, yani sübjektif dünyanın bilgisi ve objektif dünyanın bilgisi, eşit biçimde zorunlu ve yine eşit biçimde

37 Nishida Kitarô, *Intuition and Reflection in self Consciousness*, s. 52.
38 Nishida Kitarô, *Intuition and Reflection*, s. 53.

tecrübenin doğrudan öğeleridir (constituents). Yalnız psikolojik fenomenin doğrudan olduğunu düşünmek, bunu bağımsız realiteler olarak kabul eden ve duyumu düşünceden daha esaslı gören madde ve zihin dünyalarının ayrımından yola çıkan bir dedüksiyonun sonucudur. Bizzat şuurun içeriğinin kendi kendine gelişimi olan doğrudan tecrübe, kendi birlik yönünde fiziksel olarak ya da kendi gelişme yönünde de psikolojik olarak yorumlanabilir.[39]

Fonksiyonelliğini ve bu sayede kendi realitesini empirik içerikte bulan sansuel bilgi, sezgi ve anlamanın katkısıyla tecrübi bir hal almaktadır. Öyleyse diyebiliriz ki, duyu bilgileri yüzeysel bir sezgiye ihtiyaç duyduğuna göre, daha derin bir sezgi anlamına gelen tasavvufi bilgiye son derece muhtaç olmuş olur.

Tasavvufta sezgi, daha esaslı ve daha fonksiyoneldir. Sezginin, bilinenden bilinmeyene hızlı bir geçiş olarak tanımlandığını görüyoruz.[40] Bu nedenle, duyumun empirik içerik kazanmasında tasavvufi sezgi, normal sezgiden daha aktiftir. Hatta duyumu rasyonel seviyeye kadar götürür. İbn Sina, "hadsiyyât" (sezgiler) terimiyle ifade ettiği sezgisel önermeleri tecrübi önermeler (tecrübiyyât) sınıfından sayar. Bu önermelerdeki hükmün dayanağı, aklın (nefis) güçlü sezgisidir. Bu sezgi, nefisteki kuşkuyu giderir ve zihin de sezginin verdiği hükmü kabul eder. Bir kimsenin sezgi ile kazanılan bilgiyi kabul etmemesi, sezgi gücünün gerekli gördüğünü iyi değerlendirememekten veya sezginin verdiği bilgiyi doğrulatamamaktan ileri gelir.[41] Öte yandan, İbn Teymiyye, sansuel

39 Bkz. age. s. 653,60-61

40 Bkz. İbn Sina, *en-Necât*, s. 169 (Nakleden B. Kuşpınar, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, s. 124-125).

41 Bkz. Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, İst. 1992, s. 106-107 (Basılmamış Doktora Tezi).

süreçte bile, sezginin doğrudanlığını ispatlamaya çalışır. Ona göre sağlam yaratılışta gizlenmiş Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi, zorunlu ve hiçbir çıkarımı gerektirmeyen bilgidir. İbn Teymiyye, yaratılış kavramını "zorunlu" kelimesiyle çoğun çiftleştirir. Buradan hareketle o, fıtri bilginin insanın algılama yetisine yerleştirildiğini ve hatta ona empoze edildiğini vurgular.

Fıtrat tarafından en ufak bir düşünme olmaksızın, tek bir netice ile temel sebep arasında bir telâzum (concomitance) algılanır. Belli bir hayvan ya da bir ağaç vs. algı alanına girdi mi, fıtrat onu zorunlu olarak kavrar. Aynı şekilde fıtrat, varlık dünyasında bir insanı gözledi mi hemen bir yaratıcı olduğunu fark eder; çünkü bir insan kendi kendini yaratamaz, aksine yaratılmıştır.[42]

Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmelerde, sansuel bilginin mutlak bilgi açısından değerine işaret etmeye çalışmış bulunuyoruz. Sansuel bilginin sadece somut bir duyumun ifadesi olmadığını, yorumlu algılayış ile sübjektifleştirilip düşünce ile işlenerek bilince çıkarıldığını ve bu nedenle duyumun soyutlamaya uğratılmadan hüküm haline gelemeyeceğini, belirlemiştim. Tasavvufi bilgi ile sansuel bilgi arasındaki ilişkinin birinci yüzü budur. Buna göre, duyu bilgisi, kendi başına bize mutlak bilgiyi veremez. Çünkü bilgi arayışında o, tasavvufi bilgiye göre çok gerilerde kalmaktadır. Diğer yüzü de, sansualizmin içinde bulunduğu kendi açmazlarıdır. Bu açmazlar, sansualizmin eleştirisinde ortaya çıkmaktadır.

Şimdi sansualist yaklaşıma yöneltilen eleştirilere göz atalım.

42 Wael b. Hallaq, *İbn Taymiyya on the Existence of God*, s. 55.

Sansualizmde akıl ve zihin, düşünce hayatı dış evrene ve duyuma indirgenmekte; akıl ve duyular birbirine karıştırılmaktadır.[43]

Tasavvufi sezgide bu çeşit indirgemeci tutuma rastlanmaz. Duyular, akıl ve kalp, her biri belli bir bilgi kaynağı olarak özü farklı kompartımanlardır. Duyum marifete, marifet duyuma ya da akli bilgiye indirgenemez.

Condillac insanın iç evrenini, düşünce, dikkat, hüküm, muhakeme ve iç faaliyetlerini hep duyuların değişmesiyle açıklar ve bunları adeta maddileştirir. Bu bakımdan sansualizm bir çeşit materyalist ampirizmdir. Ampirizm dış deneye önem verirken, sansualizm dış dünyayı önemser.

Entelektüalizm ve Rasyonalizme zıt olan bu bilgi kuramı, bilginin kaynağı, değeri, ahlak ve estetik meselelerinde de tümüyle duyulara dayanarak, bize tek yönlü bakış açısı önermektedir.

Duyu, külli (bütünsel) bir anlam vermez. Parçalıdır. Zamana ve mekâna bağlı olarak oluşur. Şeylerin gerçekliğini değil, niteliklerini kavrar. Sabit değildir.[44]

Tasavvufi sezgi, Mutlak Varlık'ın, yani Tanrı'nın bilgisi olduğu için zamana ve mekâna bağlı değildir. "Hakikat", ilahi sıfatların tecellisini anlamaktır. Yine bu da, madde ve maddi ilgilerden uzaktır. Dolayısıyla, tecelli edilmiş şeylerin kendilerini değil, hakikatlerini kavrar. Marifeti, ulaşılacak en son bilgi kabul etmesi, sansuel bilgiyi inkârına yol açmaz. Diğer bir deyişle, tasavvuf, duyu bilgilerini bir kenara bırakamamakta; bilgi hiyerarşisinde ona bir yere kadar ihtiyaç duyabilmektedir.

43 Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 100-102.
44 Bkz. Faysal Bedir Avn, *Nazariyyetü'l-Marife Inde İbn Sina*, s. 112

Duyu bilgisi, yanıltıcıdır. Tikellerdeki hükmü bile hatalıdır. Çünkü tikeller hakkında verdiği hükümler genellikle yanlıştır. Noktayı düz çizgi gibi görürüz. Hareketsizi hareket ediyormuş sanırız. Duyunun tikellerde yaptığı hata, onları benzerlerinden ayırdedememesinde daha da belirginleşir. Diğer taraftan, uykudaki rüya durumları, duyunun yanıldığını açıklar.[45]

Sûfi, temelde bu dünyanın bir rüya evreni olmadığından şüphe eder. Fizik evren, gölgeler evrenidir. Gölge, sabit olmadığı için, ondan değişmez bir bilginin elde edilmesi de mümkün değildir.

Duyan varlıkların yapılışları başka başkadır. Herkes aynı şeyi aynı şekilde algılayamamaktadır. Hatta aynı kişide farklı duyular arasında bile uyuşmazlık vardır. Aynı şey, farklı iki duyuda zıt izlenimler meydana getirebilir. Diğer taraftan, duyan kimsenin içinde bulunduğu şartlar ve haller, onun izlenimlerini sonsuz olarak değiştirirler.[46] İşte bu yüzden sûfi tavır prensipte reddetmediği halde duyu bilgisinin nihai bilgi olduğunu ilan etmemiş; sansualist tavırla aynı hataya düşmemiştir.

Sansuel bilgi, kesinlik ifade etmez. Bu, cisimlerin durumu uzaklık derecesi ve genellikle, onların bulundukları yerin şartlarından kaynaklanır.

Konunun başlarında objektif mekân-sübjektif mekândan söz ederken bu noktaya işaret etmiştik.

Hiçbir duyum saf değildir; onlar ister dış evrenden, ister bizim kendimizden gelsin, her birine yabancı elemanlar karışır. Öte yandan, alışkanlığın, eğitimin ve onun meydana geldiği sosyal ve dini çevrenin de etkisi gözden uzak tutulamaz.[47]

45 Bkz. age. A[illegible].
46 Bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 100.
47 Bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 101.

Duyu bilgileri hakiki değil, görünüşte bilgilerdir. Biz ancak olayları ve bağlantıları algılarız; şeylerin kendilerini hiçbir zaman algılayamayız. Onların başka şeye ve bize göre ne olduklarını biliriz, "kendi kendilerine göre"ne olduklarını bilemeyiz.[48]

Mutlak bilgiye nazaran bu sözde bilgi "zahiri bilgi"den öteye gitmez. Zahiri bilgiler, şeylerin yüzeyinde kalan görünüşte bilgilerdir. Ancak sûfi, sansüalistin aksine, olayları ve bağıntıları algılamanın ötesine uzanır. Hakikatlerine ermeyi amaçlar. Fenomenolojik veri ile tatmin olmaz. Fakat bu tatminsizliği, görüntü bilgisini inkâra götürmez.

Görülüyor ki, sansuel bilgi, mutlak bilgi açısından belli bir yere kadar geçerli olabilmektedir. Şu var ki, sansualist yaklaşım, işin başında, kalmakta, daha yetkin bir bilgi arayışında olası yolları tıkamaktadır.

Ancak, doğrulama kuramı, denetlenebilme imkânı sadece sansuel verilere özgü kılınmış görünmektedir. Buna göre, duyumsal alana girmeyen tüm şeyler, doğrulama ilkesi ile ölçülemez. İlkenin uygulanamadığı metafizik alan, anlamsız ve boş bir objeler alanı olarak kalmaktadır.

Burada, doğrulama kuramı sadece fizik alana uygulanabiliyorsa, onun, diğer alanların anlamsız ve yanlış olduğu şeklindeki indirgemeci tutumunun yetki sınırlarını aştığını hatırlamak zorundayız. Diğer obje alanlarına uygulanmadan onlar hakkında şu veya bu şekilde yargılara varılmasını sağlayan doğrulamanın, daha etraflıca ele alınıp tanımlanması gerekmektedir. Üstelik bu kuramı ortaya atanların pozitivist olmaları, problemin çözümünün ne denli güç olduğunu ve enine boyuna irdelenmesi gerektiğini göstermektedir.

48 Bkz. age. s. 101.

Diğer taraftan, Jean Piaget'nin de ifade ettiği gibi, epistemoloji gerçeklik ve geçerlilik sorunlarını çözümlemeye çabalar. Ancak, konu sadece geçerlilik değildir. Ona göre, eğer böyle olsaydı, epistemoloji mantıkla bütünleşerek bu disiplinin içinde erirdi.

Epistemolojinin, salt geçerlilik sorunuyla özdeşleşmediği ve doğrulama kuramının duyumsal alanlara uygulanmasının en azından imkânsız olmadığı göz önüne alındığında sansuel bilgiyi kendi içindeki imkânını tartışabilmek için elverişli bir zemine kavuşma ümidi doğmaktadır. Hattı zatında sansualist yaklaşımı kendi içindeki problemleriyle birlikte irdelemeye çalışmıştık. Dolayısıyla her şeyden önce, sansualist yaklaşım, kendi içindeki problemlerle boğuşmaktadır. Bundan öte, salt duyum kendi başına bilgi olamamakta; ancak algı aşamasında belirli bir seviyede "bilgi" haline gelebilmektedir. Süjenin karmaşık birtakım etkileriyle algıya dönüşen duyu verisi, artık bu noktadan sonra salt duyum bilgisi olmaktan çıkmaktadır. Böyle olunca, sansuel bilgi, kendi içinde yetersiz kalmaktadır. Sonuç olarak, iç imkânları ve içeriği bakımından mutlak bilgiyi sağlayacak yetkinliğe ulaşamamaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki, duyu bilgileri tasavvufi yaklaşım olmaksızın kesin bilgiyi verememektedir. Böyle olunca, alt seviyede yer alan bir bilgi çeşitinin, yüksek seviyedeki bir bilgiyi ölçmesi ve onu değerlendirmesi mümkün olmaz. Ayrıca duyu bilgisi, tasavvufi bilgiyi reddedecek kadar yetkin olmadığı gibi, kesinliği verecek durumda da değildir.

Diğer taraftan, en yüksek bilgiyi ifade eden tasavvuf da, daha aşağı düzeydeki duyu bilgisini görmezlikten gelebilecek kadar insan üstü bir bilgi iddiasını taşımamaktadır.

Sansuel yaklaşım bizi tasavvufi bilgiye ulaştırmakta yetersiz kaldığına göre, acaba, sansualizmden daha ileri bir bilgi

olma iddiasındaki empirizm, devamlı yetkinliğe doğru ilerleyen kognitif süreçte bizim, tasavvufi bilgiye ulaşmamızda birtakım imkânlar taşımakta mıdır? Acaba, empirik bilgi, bize tasavvufun aradığı mutlak bilgiyi vermede ne denli başarılı olabilir?

Empirik görüş, zihnin basit ideleri karmaşık idelere dönüştürürken çok etkin bir görev yüklendiğini kabul etmekle beraber, onu, buna rağmen pasif saymakta diğer taraftan da doğrudan duyu izlenimlerine muhatap olmaktan başka hiçbir etkinliği bulunmayan duyulardan dolayısıyla duyumların canlılığından bahsetmektedir.

İkinci nokta, duyu algısı ile obje arasında bağlantı kurma sorunudur. Empirik bilginin duyumlama, muhayyilede ayrımlaştırma ve genel kanunlara doğru bir seyir takip ederek sentezci süreci yaşaması, sentezci psikolojinin karşılaştığı güçlere göğüs germesini gerektirmektedir. İşte bu sorunları da göz önüne alarak, tasavvufi bilginin empirik değeri üzerinde tartışabiliriz.

2

EMPİRİK BİLGİ VE TASAVVUF

TASAVVUFİ BİLGİYİ SANSUALİST AÇIDAN ele alırken, belli başlı sûfilerin ifadelerinden yaptığımız alıntılar, empirik yaklaşım için de geçerli olduğundan onlara tekrar yer vermeyeceğim.

Modern felsefe, doğal evreni bilmenin gerektirdiği işlemler ve onunla ilgili olan bilimlerin yöntemlerini, her türlü bilginin örnekleri olarak ele almıştır. Bu nedenle algılama (idrak) konusu epistemolojide etkisini son derece geniş bir biçimde göstermiştir. Dil kuramında anlamın, duyularla tecrübe edilebilir şeyler açısından tanımlanmasına girişilmiştir. Yalnızca algıyla meşgul olmanın bir sonucu olarak, öteki bilgi edinme süreçleri çoğunlukla ihmal edilmiş ya da doğa hakkındaki bilginin eksik şekilleri olarak düşünülmüştür.[1]

Bilgiyi zahiri alana sıkıştırarak açıklayan empirik yaklaşımın bu indirgemeci tutumu, iç tecrübe bağlamında bize zahir-batın ilişkisini de hatırlatmaktadır: Zahir bilginleri, deruni tecrübeye tabiat bilimlerinin yöntemiyle mi yaklaşmaktadır? Dinsel yönergelerden içtihatla hüküm çıkarırken,

1 Bkz. H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, s. 18.

icat ettikleri yorum bilim yöntemini "olgu" halindeki dinsel metinlerin kendisine uyguluyorlar da, "ifadeleşmiş" irfani bilgiye neden uygulamıyorlar?

Bu problemleri tartışmanın yeri burası değildir. Şu kadarını söyleyebiliriz: Empirik tavır ile dinsel metinlere dayalı (nassçı) zahiri tavır, tuttukları yöntem bakımından, mistik bilgiye imkân tanımamakta ortak bir özelliğe sahip görünmektedirler.

Empirik bilgi ile tasavvuf arasındaki ilişkiyi, belirleyebilmek için daha önce geçen soruları tekrarlayalım: Acaba, empirik bilgi bize, tasavvuf olmadan kesin bilgiyi verebilir mi? Eğer verebiliyorsa, empirik bilgi tasavvufi bilgiyi reddeder mi? Ya da empirist yaklaşım, tasavvufi bilgiyi ölçebilecek konumda mıdır? İkincisi, tasavvuf, empirik bilgiye ihtiyaç duymadan bizi tatmin edebilir mi?

Empirik yaklaşım, ilk bilgi olmasıyla öne çıkmaya çalışır. Oysa ilk bilgi hiçbir zaman nesnelerin duyu organları üzerindeki etkisinden ibaret değildir; nesneleri sinirsel –duyumsal– yani kendi aralarında yeniden kurgulama ve birleştirme yeteneği bulunan devinimlerinin şeması içinde birleştiren bireyin etkin özümlemesine dayanır. Deneyin bir işlevi olarak öğrenme, bireyin edilgin biçimdeki etkileşimlerine değil, özümleme şemalarını uyarlamasına bağlıdır. Nesnelerin bireyin eylemiyle kaynaşması ve bu eylemin nesnelere uyarlanması arasındaki dengeleme, bilginin başlangıç noktasını oluşturur ve baştan itibaren birey ile nesneler arasındaki karmaşık bir ilişki biçiminde ortaya çıkar. Bu da, bilgi mekânizmasıyla ilgili salt görgül ya da salt a priorist yorumları geçersiz kılar.[2]

2 Jean Piaget, Epistemoloji ve Psikoloji, s. 85.

Basit idelerin elde edilmesi aşamasında bile, zihin aktiftir. "Kırmızı"yı gören bir kimse, sadece "görmek"le yetinip kalmaz. Bu duyumunu "kırmızı" kavramıyla karşılar. Zihnindeki kavram şemalarını objeden edindiği izlenimlerin içerikleriyle doldurur.

Süje, başından sonuna dek, empirik bilgi sürecinde tam olarak etkin bir rol oynar. Ayrıca, duyu izlenimleri edinmemiş bir zihin, buna rağmen faaliyettedir. Kavramsal kategorilerini kendisi kurar. İşte burada, tecrübeyi aşan bilgi üzerinde düşünebilme imkânı doğar. Bu tür bir bilgiyi açıklamak zordur. Ama böyle bir bilgiye sahip olmadığımızı savunamayız.[3] Deney-üstü bilgi, duyumsal gereçlerden yoksun zihni besleyen, deneysel bilginin yerine geçip akli kategorileri oluşturma iddiasında bulunamaz. Ancak, duyumlamadan önce de zihnin birtakım kategorik şemalar barındırdığını yadsımak için bir sebep yoktur. O halde empirizmde de etkileşimi süje-obje arasında cereyan eden karşılıklı bir süreç olarak kabul etmeliyiz. Süje, duyumladığı objeden etkilenirken ya da onu etkilerken, sadece zihinsel yetilerin devrede bulunduklarını söylemek en azından eksik bir hükümden ibarettir. Çünkü burada akli kategoriler yanında, süjenin his, heyecan ve önyargılarını da hesaba katmak gerekir. Süje, empirik içeriğe bütün sübjektif yönelişleriyle biçim ve anlam vermeden edemez. Öyleyse, duyum sırasında süje, nesnel izlenimlerin tesiri altında kaldığı kadar, kendi sübjektif etkinliği (akli-duygusal) ile de bu izlenimleri kendine göre yönetir; etkiler ve anlamlandırır.

Hissetme (feeling) ve etkilenme (emotion) duyu algısına (sense-perception) ait olmaları yönüyle aynı tür somutluğa

3 Bkz. Robert E. Egner-Lester E. Dennonn, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, s. 223.

sahiptirler. Bu nedenle mistik sık sık, böylesi önsezilerin (vision) yarı-algısal karakteri ve canlılığı üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu tip mistik ile bir empirist arasındaki tek fark, mistik önsezilerin sadece kendisi tarafından tecrübe edildiği, halbuki empirist algıların pek çok gözlemci (observers) için orta olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Diğer bilen mistik bir tecrübe, empirik bir verinin kesinliğine sahip olacak ve tam aksine, dış dünya objesinden (an external object) elde edilen sıradan algısal bir tecrübe, eğer yalnız bir zihne girerse, empirik karakterini kaybedecek, sonuçta, mistik bir sezgi ya da saf bir halüsinasyon olarak kabul edilecektir. Bu, onun geçerli ya da geçersiz olduğuna bakılarak tespit edilecektir.[4]

Bu olumlu benzerliğe ilaveten, empirist ile rasyonalist olmayan mistik tecrübe arasında negatif bir ilgi de vardır. Çünkü Neo-Platoncu tipteki mistikler, tecrübelerini rasyonalist metotla birleştirdiklerinin doğru olduğunu söylerken, büyük bir kesimi rasyonalist prosedüre karşı tahammül etmezler.[5] Mistik tecrübe ile rasyonalist metot arasında herhangi bir ilişki imkânının olup olmadığı sorununu ilgili bölümde ele alacağım.

Empirist bilgideki problemleri ana hatlarıyla toparlarsak diyebilirim ki; empirik tavra göre bilginin tek kaynağı, duyu tecrübeleridir. Zihin bu tecrübeleri ya da basit fikirleri karmaşık fikir örgülerine dönüştürse bile, ilk ve en gerçek kaynağı olan canlı algı, önemlidir.

Zihin bu işleminde pasiftir. Basit fikirleri birleştirip genel kanunlara ulaşsa bile, duyu tecrübesi olmadan en küçük bir ideyi bile düşünemez.

4 W.M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 215.
5 W. M. Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 215.

Duyu tecrübesi ile obje arasında bağlantı kurulurken, empirizm, sentezci metodun sakıncalarından kendini kurtaramamaktadır. Buna rağmen, deneysel bilginin sırf nesnel olduğu; bunda süjenin pasif bir rol aldığı öne sürülür.

Şimdi, mutlak bilgi açısından empirik bilginin imkân ve değerini tartışmaya açabiliriz.

Empirizmde, ilk ve dolayısıyla son bilgi ya da nihai bilgi, deneysel bilgidir. Mutlak bilgiye doğru yükselirken empirik içeriğin önemli bir yeri bulunmaktadır. Dış duyular ve tecrübe bize fiziksel dünyanın, cisimlerin bilgisini vermektedir. Bununla beraber, güvenilir değildirler. Çünkü hata yapabilirler, dolayısıyla sadece onlara dayanarak yakını bilgiye ulaşılamaz.[6] Nitekim Gazali, yetkin bilgiye ulaşmaya çalışırken, deneysel bilgiyi kabul etmekle beraber, onun yeterli ve yakını olmadığını görmüştür.

Bilgi kaynaklarından biri olmakla beraber deney, bize bilginin ne ilk ne de son biçimini verebilir. Yetkin bilgi, "kendini bilme"nin hem ilk ve hem de son bilgi olduğunu söyleyerek, bu noktada empirik yaklaşımla tamamen çatışır. Bunun gerekçesi de şudur: İbn Arabî'ye göre, insan, Hakk'ın zuhurundan (görünüşünden) bir parçadır. Hakk ise, insanın aslı ve ilk kaynağıdır. Bundan dolayı insanın kendi nefsini bilmesi, Rabbini bilmesine bir başlangıçtır. Çünkü insanın Rabb'ini bilmesi de kendi nefsini bilmesinin neticesidir.[7]

Mutlak bilgi arayışında deneysel bilgi, bilgiye ilk yönelişin özüne bağlı olarak değerlendirilir. Bilginin en yetkin düzeyinde "bedîhiyyat" (aksiyomlar), Allah'ın, insan kalbine attığı nurdur. Bu kesf, diğer bütün doğruların temelini oluştura-

6 Bkz. Durmuş Hocaoğlu, *Gazali ve Descartes'da Varlık, İnsan ve Bilgi*, s. 102; Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 120-130.

7 İbn Arabî, *Fususu'l-Hikem*, s. 117.

cak esas doğru, doğru olduğu kalp gözü ile (intuitiv olanak), keşif ile görülen ilk aksiyom, yani sağlam çıkış noktasıdır. Böylelikle birçok bilgilerinin anahtarı olan bu nur sayesinde akli zorunluluklar, doğruluk ve kesinlik üzere kabul edilebilir bir hale döner. Artık ondan sonra aklen zorunlu olan bilgilere ve ondan da ilerisinde duyulur bilgilere de –ihtiyatlı olmak koşuluyla– güven duyulacaktır.[8]

Empirik yaklaşımın çıkış noktası ve hatta bitiş noktası, deneyseldir. Her şey deneyle başlar ve yine bununla sona erer. Tüm fikirlerimizi dış dünyadaki objelerden edindiğimiz izlenimlerden elde ederiz. Hiçbir ide yoktur ki, fizik evrendeki bir nesnenin kopyası olmasın. Zihnimizde yer alan Tanrı, öz, ruh gibi metafizik kavramlar bile, zihni soyutlamamızın ürünüdür ve nesnel realitelerin kopyasıdır. Burada, empirik yaklaşımın tasavvufi (mistik) bilgiyi reddetmediğini ama onu ölçmeye kalktığını görüyoruz.

Empirik görüşün bu yaklaşımı, mutlak bilginin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Duyu izlenimlerimiz, fizik objelerin birer kopyaları olabilirler; tikel ideler zihinde karmaşık idelere dönüştürülebilir ve bu süreçte zihinsel bir soyutlama da yadsınamaz. Ancak duyulur nesneler için geçerli olan bu yaklaşım, metafizik varlıkları da içine alacak ölçüde genelleştirilemez. Her şeyden önce, Tanrı, zihinsel bir soyutlamanın ürünü değildir. Çünkü duyumsal bağlamda bu kavramın içeriğini doldurabilecek nesneleri dış dünyada deneyleyemeyiz. Empirizm bu gerçeği bildiği halde, pasif zihnin soyutlayabildiği –Tanrı hariç– her şeyi, duyulur varlıklar dünyasında, basit idelerin nesnelerine irca ederek doğrulamaya girişirken, aynı çabayı, Tanrı ve diğer metafizik varlıklar için göstermе-

8 D. Hocaoğlu, agm. AY.

mektedir. Tanrı, Mutlak bir varlıktır. Tartışalamadığı gibi, varlığının özü de soruşturulmaz.

Empirik tavır, düşünceyi de böylece deneysel temele oturtunca, zihin kaçınılmaz surette pasifleştirilecektir. Nitekim bu, açıkça ifade edilmiştir. Zihin faaliyeti, empirizmde ancak duyu tecrübesinden edinilen verilerle mümkün olabilir. Zihin burada edilgendir; bekleme durumundadır. Yalnız izlenimleri alır; en fazla yaptığı şey ise, bunları birleştirmektir. Bergson bize akli çaba ve etkinliğin bu denli basite indirgenemeyeceğini anlatır. Ona göre, hakiki akıl çalışması bambaşkadır. Bu çalışma zihnin, bir yandan, kavrayışlar veyahut hayaller arasında gidip gelen bir hareketinden; öte yandan da işbu kavrayışların veya hayallerin 'anlam'ından ibarettir. Bu hareketin esas doğrultusu nedir? Burada, hayallerden başlayarak bunların anlamına vardığımız söylenebilirdi, çünkü ilkin verili olanlar hayallerdir, "anlamak" ise enikonu, kavrayışları veyahut hayalleri yorumlamaktan ibarettir. Ama zihin yorumlamak işinde somuttan soyuta doğru bir yol izlemez. Bunun tam tersini yapar. Matematik işleminde bunu açıkça görebiliriz. Kendi kendimize yeni baştan yapmazsak, bir hesabı takip edemeyiz. Bir meselenin çözümünü, meseleyi kendimiz de çözmezsek anlayamayız. Hesap karatahtaya yazılıdır, çözüm bir kitaba basılıdır yahut anlatılmıştır: Fakat görmekte olduğumuz bu şeyler, sadece, yanlış yoldan yürümediğimizden emin olmak için kendilerine başvurduğumuz birer işaret taşıdırlar.[9]

Bergson'a göre, zihin yorumlama işleminde görünüşte somuttan soyuta doğru gider görünmektedir. Hakikat bunun tersidir. Çünkü ona göre, ham görme ve işitme bu gibi

9 Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 238-239.

durumda bize, birtakım işaretli noktalar vermekten, daha doğrusu, bizim kendi hatıralarımızla doldurduğumuz bir çerçeve çizmekten ileri gitmezler.[10]

O halde zihin, etkindir. Belli ilkeleri vardır ve bunlar duyu tecrübesine dayanmazlar. Ama süje sırf bir zihin etkinliğiyle değil, her türlü içsel aktlarıyla objeye yönelir. Çünkü biz iç gözlem (introspection) yolu ile farkında oluşumuzun da farkında oluruz. Güneşi gördüğümüzde, güneşi görmemizin çoğu kez farkında oluruz; işte benim "güneşi görmem", kişisel deneyim ile elde edilen bilgi ile ilgili objedir. Benzer biçimde acı veya zevk hislerimizin, ya da genellikle zihinlerimizde olup biten olayların farkına varabiliriz. İç bilinçlilik (self-consciousness) diyebileceğimiz, bu tür bilinç hali zihni (mental) şeylere ait bilgilerimizin kaynaklarındandır.[11]

Demek ki, empirik bilgi zihni fonksiyonlarca önermeler halinde ifadeye hazır hale gelebiliyorsa, bu ameliye sadece pasifize edilmiş zihinle gerçekleşemez. İnsanda bir iç bilinçlilik vardır. Zihin, bu iç bilinçten ayrı ve ona rağmen, hele hele pasifleştirilmiş faaliyetiyle, bu bilgiyi somutlaştıramaz. Amaçlar, değerler, duyu izlenimleri (sense-impressions) kadar, duygularda bilincimizin oluşmasında etkin bir rol oynarlar. Duyu izlenimlerini takip ettiğimizde, bilimin sözünü ettiği dış dünyaya bizi götürdüğünü görürüz. Varlığımızın öteki öğelerini izleyince görürüz ki, bunlar bizi bir zaman ve mekân evrenine götürmez, ama kesinlikle bir yere götürür.[12]

Modern psikoloji, insan nefsinin etkinliklerinin birbirinde bağımsız ve tek başına gerçekleştiği fikrini kabul etmez. Nefsi tezahürler bölünmeyen bir benliğin ifadesidirler. İnsandan

10 Age. s. 240.
11 Bkz. R.E.Egner-L.E.Dennonn, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, s. 219
12 Bkz. Muhammed Iqbal, *The Reconstruction*, s. 184-186.

toplu olarak taşar. Dolayısıyla ne salt akli ne de salt edilgen ve ne de salt etkin bir faaliyet vardır. Luguet'e göre her nefsin etkinliğinde aynı zamanda vicdani (affectif), akli ve aktif güçler bulunur. Bu güçler ancak bir araya geldikleri anda farklılıklar baş gösterir. Nefsin güçleri bir tek bütün olup bölünmez. Fark, baskın gelen belli bir gücün sivrilmesiyle ancak anlaşılabilir.[13]

Tartışmamızı, nefsi güçler problemini irdeleyerek dağıtmak istemiyorum. Bu meseleyi "güçlerin birliği" bölümünde yakından takip edeceğimiz için şimdi konumuza tekrar dönüyorum.

Empirist yaklaşım deneyi ve deneysel bilgiyi öne çıkarırken, onu, her türlü bilgiyi sırf tecrübeye indirgemekle eleştirmekteyiz. Deneyci bir kimse, çok çeşitli fonksiyonlarıyla faaliyette bulunan nefsin sadece empirik yönünü sivrilttiği için eleştirilere maruz kalmaktadır. Şimdi başımızı çevirip tasavvuf yönüne bakalım. Nefis (soul ya da spirit)[14] sûfilerin yaklaşımına göre, hem etkin hem edilgin; hem de akli ve vicdani görünüşlere sahiptir. Tüm bu fonksiyonları tek bir merkeze, yani kalbe veya İbn Arabî'nin deyimiyle basit bir töz olan nefs'e[15] bağlayıp bilgiyi Tanrısal bilgiye indirgeme hakkını nereden alıyoruz? Nefsi güçler içinde "hakikatlerin

13 Osman Necati, *el-Irdaku'l-Hissi Inde Ibn Sina*, s. 40.

14 İbn Arabî, bu kavramları birbirinin yerine kullanmaktadır. (Bkz. Afifi, M. İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, s. 113) Bundan başka, felsefe tarihinde de, akıl, nefis, ruh kavramları arasında belirgin bir kullanım farklılığına rastlamıyoruz. Örneğin, Aristo'ya göre soul (nefis), hayatın başlangıcıdır. O uyuyan, hisseden ve akledendir. Spiritualistlere göre ruh (soul), ruhi bir cevherdir. Descartes'a göre, düşünen cevherdir. Doğası bakımından cisimden farklıdır. Spirit kavramıyla karşılanan ruh'a gelince, bunun genel anlamı, hayatın kaynağıdır. Felsefi anlamı, düşünülen şeye ve maddeye zıt olarak, düşünen hakiki müfekkire ve benliktir. Zihin diye de adlandırılır. İlim elde etmek için potansiyel güçtür. (Bkz. el-Mucemu'l-Felsefî, s. 204, 93.).

15 Bkz. Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 113.

Hakikati olan" Tanrı hissini nasıl oluyor da bütün bilgilerimizin ilki ve sonu olarak kabul ediyoruz?

Önceki bölümlerde belirttiğim gibi, Konevî, her türlü bilgiye temel olarak Tanrı marifetini koyuyordu. Şimdi iç bilincin karmaşık birçok görünümleri içinde yalnız "kişisel marifeti" çekip çıkarır, hepsini de marifete indirgersek, empiristlerin düştüğü hataya biz de düşmüş olmaz mıyız? Empisitler, duyuş ve tecrübe edişlerinde hiç olmazsa herkese gösterip "bu, budur" diyebilecekleri somut şeylere dayanıyorlar. Ve belki de, indirgemeci tutumlarındaki cesaretleri, en azından görünürde "doğrulanabilme" şansına sahip olan fizik evrenden kaynaklanıyor. Pekâlâ, sûfiler mutlak bilgiyi ararlarken, kendilerince haklı olsalar da, nihai düzlemde tüm bilgi çeşitlerini marifete indirgerken cesaret alabilecekleri bir evrene sahipler ve "doğrulama" ilkesini empiristlerin yaptığı gibi, hemen herkesin yaşayıp gördüğü bir ortam bulup, işletebilecekler mi?

İkbal, duyu tecrübelerimizin bizi fizik evrene, tecrübeüstü tecrübelerimizin de, zaman ve mekânın bulunmadığı "bir yerlere" götürdüğünü söylemişti.[16] İşte bu evrende veya "bu yerler"de, bilgide mutlaklığı arayan bir kimsenin aynen empirist gibi, "duyu idelerimin karşılığı şu obje ya da objelerdir" diyebileceği ve bu yargısını, pozitivist doğrulamaya tabi tutabileceği bir objeye rastlanmaz. Bunun anlamı, öyle bir evrenin ve tecrübe üstü aktın konu edindiği Tanrı'nın, yok olduğunu göstermez. En azından, bunu ispat edebilecek yöntem, empirist bir yaklaşımın dayattığı yöntem olamaz.

"Hakikat" kavramını burada göz önüne getirmeliyiz. Bildiğimiz gibi "hakikat", geniş anlamıyla "zihnin dışındaki varlık"[17] demektir. Ama zihnin dışında olması da, empirik

16 Bkz. M. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 184-186.

17 Bkz. Naquib al-Attas, *İslam, Secularism and The philosophy of The Future*, s. 211.

içeriğe sahip bulunduğunu tamamen göstermez. Aslında bu, varlık sorunuyla doğrudan ilgili bir meseledir. Varlık, tektir, iki ya da daha fazla değildir. Bu, ilahi varlığın hakikatidir. Hakikat'e bir taraftan bakılınca, Hak; diğer yandan bakılınca, bu tekliğin çokluğu olan, halk olur.[18] İşte empirist yaklaşım, çokluk yönü olan hakikatle ilgili olabilir. Ancak empirik bilgi, bu hakikatin bir tek sistematik görünümü değildir. Bu, Mutlak Hakikat'in kısmi görünüşlerinin bir yığınıdır. Parçalı görünüşlerin birbirine uymayan bütün bir tecrübenin parçacıkları olduğunu söyleyebiliriz. Mutlak bilgi arayışında gerek madde, gerekse hayat ve zihin gibi konular işlenir. Ancak, madde, hayat ve akıl birbirine nasıl bağlı olur sorusu akla geldiği zaman, bunlardan bahseden çeşitli bilgi tiplerinin kısmi ve parçalı özlerini görmek mümkün olur. Bu bilgiler tek tek ele alındığı zaman da, soruya tam ve doyurucu yanıt bulunamaz.[19]

Mutlak Hakikat, "halk" yönüyle çokluk ifade etse de, bu görünüşler tekrar o Mutlak Hakikat'e döndürülerek birleştirilir. Mutlak Hakikat, görünüşü ile birçok hakikatleri meydana getirir. Ama bunlar, ilahi sıfatların tecellileri: daha doğrusu, gölgeleridir. Asıl varken gölgenin gerçekliği sınanmaz. Mutlak bilginin peşine düşen kişi, gölgeleri görür, duyar, koklar ve onlara dokunur. Duyu izlenimlerini, sonunda gerisin geri duyumladığı objelere bakarak, doğrulama yoluna gitmez. Çünkü gölge olan her şey, geçici bir süre için var olsa da an be an değişmekte ve akış içinde hareket etmektedir. Herakleitos'un dediği gibi, bugün yıkandığım nehrin suyu, hemen ve daimi olarak değişmektedir. On sene önce gördüğüm bir fidanı bugün yine o zamanki durumu ile

18 Ahmed, *el-Hakika*, s. 449.
19 Bkz. M. Iqbal, *The Reconstruction*, s. 41-42.

hatırlar ve ilgili izlenimi zihnimde canlandırabilirim. Ama on yıl önceki fidan izlenimimi, bugünkü dev ağaç olmuş hali ile karşılaştırarak doğrulamaya kalkarsam, doğruluk ve kesinlikten bahsedemem. Çünkü fidan ağaç olmuştur. Fizik dünya için benzer örnekleri çoğaltabiliriz.

Empirist yaklaşım, tecrübe edilen obje ile izlenim ya da ide arasında bağlantı ve ilgi kurmaya kalktığı an, bu ve benzeri sorunlardan kaçamamaktadır. Üstelik süjenin içinde bulunduğu hal ve şartları gözden kaçırmakta, kendisince "nesnel tecrübe ile kazanılmış" empirik bilginin, nefsi güçlerin çeşitliliği içinde sapasağlam sivriler tek tek bir bilgi biçimi olarak ortaya çıktığını söylemektedir.

Yetkin bilgiyi arayan kimse, nefsi güçleri ve bunların çoklu evren (fizik alem) içinde edindikleri izlenimlerin katıksız empirik içerikler olmadığını vurgular; marifet bilgisi –empirik içerikler de dahil– duyusal, rasyonel ve hissi tüm içerikleri, "kendini bilen" mikro-kozmozunda bir araya getirir. Bu, derin bir sezgidir.

Sansuel bilgi ile tasavvufu incelerken söylediğimiz şeyleri aşağı yukarı burada da tekrarlayabiliriz. Empirik bilgi demek ki, kendi başına, insan bilgisinin tümünü verebilecek ve bizi bilgide kesinliğe götürebilecek yetkinlikte görünmemektedir. Burada da, tasavvufa mutlak bir ihtiyaç vardır. Diğer taraftan takdir edilir ki, böyle bir bilgi, tasavvufi bilgiyi ölçemediği gibi dışlayamaz da. Bununla beraber, empirik bilgi, bölünmeyen nefsin görünüşlerinden biri olmakla da tasavvufi bilgi dışında tutulamaz.

İyi ama mutlak bilgiyi arıyoruz diye, fizik evreni süjenin egemenliğine bırakıp işi tersinden alarak tek yanlı bir determinasyona gitmiş ve böylelikle de idealist bir yaklaşıma

saplanmış olmuyor muyuz? Kant gibi, her şeyi, akli kategorilerle mi açıklayacağız? Yaşadığımız; görüp dokunduğumuz bu evren, sırf biz böyle yaptığımız için mi vardır? Nesnel objeleri belirleyen ve onlara varlık veren akli nefis midir? O halde rasyonalizmde acaba mutlak bilgiyi bulma olasılığı daha mı yüksektir? Çünkü ne sansuel ne de empirik bilgi, bilgi sorununu kendi çaplarında belirli yere kadar çözüme kavuşturmakta ve bizi mutlak bilgiye belli bir mesafeye kadar yaklaşabilmektedir.

O halde, acaba rasyonalist yaklaşım bunu bize verebilir mi? Rasyonalist yaklaşım, sansualist ve empirik yaklaşımın eksikliklerini tamamlamak ve bilgi sorununu daha soyut bir anlamda ele almak iddiasındadır.

Şimdi de rasyonel bilgi ile tasavvufu karşılaştıralım.

3

RASYONEL BİLGİ VE TASAVVUF

DAHA ÖNCE, TASAVVUFTAN söz ederken, ayrıntılı olarak aldığımız sûfi metinlerinin özellikle rasyonel bilgiyi çağrıştıran bölümlerini seçerek konumuza girmeye çalışalım.

Söz gelimi, Muhâsibî'nin bu konudaki ifadelerine bakalım:

"Görülen her şey kendisinin bir yaratıcısı olduğuna işaret eder. Böylece Tanrı doğrudan; marifet ile bilinir."[1]

"... İtibarın (ders çıkarıcı tefekkür) şartı, çok düşünmektir. Bilinen üzerinde tefekkür etmekle ancak itibar fazlalaşır. İtibarın artması ise, bilginin artmasını sağlar. Çoğalan bilgi, yakını bilgiye doğru yol alır".[2]

"Siz, aklı kazanmak için olanca gücünüzle çalışın, çünkü Allah'ın dostları düşünür, tefekkür eder (evrene ve Allah'ın evreni çekip çevirmesine) alıcı bir gözle bakıp (bilinenden hareketle) bilinmeyeni bulur.[3]

Gazali de şöyle diyordu:

---

1 Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücû ilallah*, s. 70.
2 Muhâsibî, *Mâiyyeti'l-Akl*, s. 235.
3 Muhâsibî, *en-Nasâyıh*, s. 129.

"... Nefis, öğrendiği ve bilgiden hoşnut kaldığı zaman, yine tefekkürün (contemplation - iç düşünme) koşullarına bağlı kalarak bildiği şeyler hakkında tefekkür etse, ona gaybın (evreni) kapısı açılır. Ve sonunda, kalbinde gayb evrenine ilişkin bazı şeyler belirir".[4]

"... Nasıl ki her şey göze zahiri (dış) nur ile parıldıyorsa, yine her şey içgörüye (Batıni Basiret) Allah ile belirip parıldar. Her şey O'nunla belirir."[5]

İbn Arabî'nin ifadeleri ise şu şekildeydi:

"... Müşahede, meşhûd'un (yani görülen şey'in) bilinmesine ulaştıran yoldur."[6]

"Müşahede, üç anlama gelir:

İlki, yaratıkların Tanrı'da müşahede edilmesidir.

İkincisi, Tanrı'nın yaratıklarda müşahede edilmesidir.

Üçüncüsü, yaratıklar olmadan Tanrı'nın müşahede edilmesidir. Bu da yakının şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde müşahede edilmesidir.[7]

"... Çünkü müşahede tamamen hissi (maddi) kuvvetler (yani duyular) içindir, başkası değil; keşf (mükaşefe) ise, manevi kuvvetler (yani akıl ve tefekkür) içindir..."[8]

Önde gelen sûfilerden alınan bu tasavvufi metinlerde, iki temel nokta göze çarpmaktadır:

İlki, görünen (zahiri) evren ve onun bilgisi; ikincisi de görünmeyen (batıni-gaybi) evrenin bilgisi.

Kant'ın deyimiyle ifade edecek olursak, birincisi fenomenler evrenine; ikincisi de numen evrenine karşılık gelmektedir.

---

4 Gazali, *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 36-37.
5 Gazali, *Kitabu Mişkâti'l-Envar*, s. 44.
6 İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I/748.
7 İbn Arabî, age. II/548.
8 İbn Arabî, age. II/550

İbn Arabî, "müşahede bütünüyle hissi (duyusal) kuvvetlerdir" derken, Descartes'ın çıkarım (dedüksiyon) metodunun deneysel alana uygulanmasını; "keşif, akıl ve tefekkür içindir" derken de, yine Descartes'ın" içgörüş" (sezgi) metodunun ilk ilkelerin bütününe uygulanmasını kastediyor görünmektedir.[9]

Şimdi, tasavvufi bilgi ile rasyonel bilgi arasındaki ilişkiyi daha da netleştirebilmek için, her bir evrene ait bilgiyi ifade eden ana kavramları belirleyelim:

Rasyonalist yaklaşım, fiziki (zahiri) evrene ilişkin olarak şu kavramlardan hareket etmektedir.

Duyular, konkret (somut), A posteriori, Deneysel, Dedüksiyon (çıkarım), bireysel (tikel), bilme, fenomen, sentetik yargı...

Buna karşılık, numen evrenin ya da tümelleri ifade için de şu kavramları kullanmaktadır:

Anlayış (içgörüş), Abstre (soyut), A priori, Zihinsel soyutlama, Külli (tümel), Zihni, Sanma, Numen, Pratik akıl, Analitik yargılar...

İlk önce, şu problemi tespit edelim: Acaba, fenomen evreni tasavvufta zahiri (görünen) evrence; numen evreni de gaybi (batını) evrene karşılık geliyor mu? Eğer yanıtımız olumlu ise, bu iki evren hakkında kullanılan kavramların birbirleriyle örtüşmesi gerekmez mi? Acaba, böyle bir uyumluluktan söz edebilir miyiz? Rasyonalist tavır da, "1-Doğruluk, 2-Şeyin doğru olduğunu sanma" şartlarını gerektiren "bilme", tasavvufi tavırda aynen geçerli olur mu? Yani sûfi de, zahiri evrenin bilgisini ararken böyle şartlar ileri sürer mi? Diğer taraftan, asıl bilme'nin batını evrene ilişkin

9 Bkz. Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, s. 16-12-13-14.

marifet demek olduğunu söyleyen bir sûfi için, maddi koşullara dayalı rasyonel bilme, ne ifade edecektir?

Bu problemleri tek bir noktada toplayacak olursak diyebiliriz ki acaba rasyonel bilgi, marifet ve keşif bilgisini reddeder mi? Ya da rasyonel bilgi ile tasavvufi bilgiyi ölçme imkânına sahip olabilir miyiz? Yahut da, rasyonel bilgi tasavvufa ihtiyaç bırakmadan, bize kesin bilgiyi verebilir mi?

İlk önce, bu kavramları, tek tek karşılaştıralım: İşe görünüş (fizik-zahiri) evrenine ilişkin kavramlarda başlayalım.

Duyular: Akıl ilkelerinin işleyip rasyonel bilgiyi genişletmesine imkân tanıyacak olan duyular ve duyusal bilgiler, tasavvufi yaklaşımda da aynen geçerlidir. Muhâsibî'nin *itibarı*, Gazali'nin "zahiri nur'u ve İbn Arabî'nin "müşahede"si hep ilk planda duyu bilgilerinden hareketle ortaya çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, tasavvufi bilgi duyulara ve duyular yoluyla kazanılan bilgilere bilgi hiyerarşisi içinde bir yer ayırmaktadır. Sansuel ve empirik bilgiyi incelerken bu husus üzerinde durmuştum.

Müşahede, konkret (somut ya da hissi) bilgi elde etmek demektir. Böyle bir bilgiyi tasavvufi yaklaşımla değerlendirdiğimizde, sıradan sezinlemelerin birbirine ulalı çıkarımından elde edilen a posteriori (deney sonrası-sonsal) bilgi olarak da adlandırmak uygun görünmektedir. Hatta biraz daha cesaretle ilerlersek tasavvufi bilgi kuramında da sentetik yargılar kurabiliriz.

Şimdi bu hipotezlere yakından bakalım:

"Havaya fırlatılan taş, bir süre sonra yere düşer."

Bu, sentetik bir yargıdır. Konu ile yüklem arasındaki ilişki zorunlu değildir. Diğer bir deyişle, "taş" ile "düşer" kavramları arasında, bu önermede kurulan ilişki, zorunlu değildir. Havaya fırlatılan bir "taşın" bir süre sonra yere

tekrar "düştüğü"nü belki farkında olmadan, insanlar biliyorlardı. Ancak düşme olayının "yer çekimi kanununa bağlı olduğu gerçeğini uzun çalışmalar sonunda bulabilmişlerdir. Doğal olarak bu bulgu, bilimseldir. Zaten, sentetik yargılar, insan bilgisini genişletip artırdığı için bilimsel özellik taşımak zorundadırlar.

Sentetik yargı aracılığıyla belirlenen bu"bilimsel bilgi"yi acaba nasıl bilmekteyiz?

Acaba bilme nedir?

Rasyonalist anlayışa göre bilme, en yetkin bir zihin durumu olarak görünür. Ancak iki şartla;

birincisi, P doğru olmalı,

ikincisi de, P'nin doğru olduğuna inanmalı ya da doğru olduğunu sanmalıdır.

İşte acaba, tasavvufi bilginin "itibar", "zahiri nur"ya da "müşahede"sinde böylesi bir zihin durumuna bir bilgi teorisi problemi olarak rastlayabilir miyiz? Müşahede de dedüksiyon ve sanı, kendi başlarına a posteriori olarak elde edilen bilimsel bilgiyi elde etme metotları şeklinde kullanılıyor mu?

Söylemek gerekirse, tasavvufi bilginin zahiri aşaması için dedüksiyon ve sanıdan, dolayısıyla bir "bilme"den söz edebiliriz. Ancak bu iki metot, rasyonalist tavırda sadece fenomenal şeylere özgü sayılırken, tasavvufta metafizik evrenle bağlantılı olarak ele alınmaktadır.

Burada özellikle İbn Arabî'nin müşahedeye yüklediği anlamları gözden geçirdiğimizde bu husus daha da netleşmektedir.

İbn Arabî'ye göre müşahede, "yaratıkların Tanrı'da; "Tanrı'nın yaratıklarda" ve "yaratıklar olmadan Tanrı'nın müşahedesi" olduğuna göre, a posteriori bilgi, Kant'ın numen

adını verdiği metafizik evrenden büsbütün ayrı ve onun dışındaki bir evrenden devşirilen yekpare bir bilgi değildir. Tasavvufi bilgi anlayışına göre o halde, Tanrı ile şeyler arasında kalın bir epistemolojik çizgi bulunmamaktadır. Descartes'ın "algımıza göre basit sayılan şeylerden biri, karma (varlık, birlik, süre) şeylerin bilgisidir" diye anlatmaya çalıştığı şey, belki de bu espriyi en iyi bir tarzda dile getiren ifade olabilir.

Şu halde rasyonalist yaklaşımın, bütünüyle bağımsız olarak kabul ettiği dış evrene ilişkin kavramlar, yine aynı mantıkla kurulmuş görünmektedir. Buna göre, tasavvufta zahiri bilgi aşamasını ifade eden kavramlar, söz konusu rasyonel kavramlarla belki de biçimsel benzerlikler göstermekte ama tam olarak, bir uyuşmadan söz edilememektedir.

Peki, o zaman, a posteriori bilgi açısından tasavvufi bilginin rasyonel olmadığını; hatta bunların birbirleriyle çatıştığını mı söyleyeceğiz? Bu çatışma ve uyuşmazlığın sebebi olarak tasavvufi bilgiyi mi göstereceğiz? Problem hangisinde düğümlenmektedir?

Bunu daha açık tarzda görebilmek için sorunun öteki yüzüne bakalım.

Sorunun bu yüzü, numen ya da bilinemeyen evreni ifade için kullanılan kavramlardan oluşur. Bu evren sûfilerin dilinde gayb evreni adını alır.

Bu kavramlar, anlayış (içgörüş), abstre, a priori, zihinsel soyutlama, külli (tümel), sanma, pratik akıl, analitik yargılar... Önce analitik bir önerme kuralım: "Cisimler yer kaplar"

"Cisimler" konusu ile "yer kaplar" yüklemi, analitik bir önermede zorunluluk ifade eder. "Cisimlerin yer kaplaması" zorunludur. Ancak bu önerme bilgimize yeni bir şey katmaz. "Yer kaplama" zihinsel bir soyutlamanın sonucudur. Genel bir ifadedir.

"Her değişmenin bir nedeni vardır," analitik önermesi için de benzer şeyler söylenebilir. Şimdi bu iki önermenin, soyut ve bütüncül bir anlam ifade ettiğini öne sürüyoruz. Ve yine, önermeyi oluşturan kavramların a priori yani deney öncesi var olan bilgiyi anlattıklarını iddia ediyorum.

Acaba cisimlerin yer kapladığını, her değişmenin bir nedeni olduğunu nasıl deney öncesi anlayışın ürünü sayabiliyoruz? Bu önermeler bize salt bilgiyi veriyor, diyebilir miyiz? Duyulara ve deneye dayanmaksızın bu sonuçları a priori bilgi sayabilir miyiz?

Bunu ileri sürmek oldukça güç görünmektedir. Ayrıca, Kant'ın bilinmeyen evreninde işleyen pratik aklın a posteriori bir bilgi veremeyeceğini de düşünürsek, bu önermelerin ifade ettiği bilgiyi salt bilgi olarak kabul edemiyoruz. İyi ama rasyonel bilgi, salt bilgiyi yani duyu ve deney verilerinden arınmış "salt manevi bilgiyi" ortaya koyamıyorsa, bu bilginin numen evrenine ait olduğunu nasıl iddia edebiliriz?

Kant bu çıkmazdan kurtulmak için "sentetik a priori yargı" şeklinde bir çözüm önerisinde bulunmaktadır.

Ancak, rasyonel bilginin numen evrenini ifade eden kavramlar yan yana getirildiğinde problem daha çapraşık bir hal almaktadır.

Eğer bilinmeyen evren, pratik aklın ya da bir sanının objesi ise, bunun a priori bilgisini nasıl elde edebileceğiz? Bir kere, metafizik evren a priori tarzda bilinebilir mi?

"Her değişmenin bir nedeni vardır" şeklindeki analitik bir önermeye uygun olarak,

"Tanrı vardır" diyebilir miyiz? "Tanrı" ile "var" kavramları arasında zorunlu bir ilişkiden söz edebilir miyiz?

Müşahede, mükaşefe (İlahi hakikati keşif) ve tecelli (İlahi hakikatin şeylerde görünmesi) kavramlarının son noktada

marifeti verdiğini göz önüne aldığımızda ya da fizik evrenin metafizik evrenle kopmaz bağını kabul ettiğimizde, marifetin a prioriliğinden bahsedebilir miyiz?

Bütün bu problemler, şeylerin akıl karşısındaki duruşu ile ilgili görünmektedir. Bu problemler bize şu noktayı göstermektedir: Akıl, kendini fizik evrene bile tam olarak kabul ettiremediğine göre, metafizik (gaybî) evrene kabul ettirmesi daha da zordur. Diğer taraftan, "Tanrının varlığı hakkında matematik bir kanıtın olup olmaması da çok büyük bir problem değildir. Etienne Gilsori'un, "Tanrı'nın varlığı ile ilgili matematik bir kanıta sahip olsaydık; bir başka delil aramamıza gerek kalmazdı," fikri, bu yüzden tatmin edici değildir. Zira Tanrı ile varlık arasında zorunlu bir ilişki kurduğumuzda, semboller düzeneği olan matematik bize Tanrı'yı ve O'nun varlığını ortaya koyamaz. Matematik, ontolojiyi paranteze aldığı için Varlık olarak Varlık problemiyle doğrudan ilgilenmez.

Hem rasyonalist yaklaşıma göre salt akıl, salt bilgiyi nasıl oluyor da fenomen evreninden devşirebiliyor? Deneysel temele dayalı fenomenin bilgisi, nasıl salt bilgi olabiliyor?[10]

Şimdi rasyonel bilgi ile tasavvufi bilgiyi daha derinlemesine karşılaştırabiliriz.

İlk bakışta, rasyonel bilgi ile tasavvufi bilgi arasını uzlaştıracak iler-tutar bir münasebet olmadığı kanaatine kolayca varılabilir. Zevk, işrak, mükaşefe, basiret, nazar ve bedihî sezgi gibi doğrudan vizyonu rasyonel temelli dolaylı doğruluk bilgisinin karşısına koyarak bunu görebiliriz. Görünüşte bu zıtlığı yaratabiliriz. Önce, Huzuri Bilgiyi (presential knowledge) Husûlî Bilginin (attained knowledge) karşısına

10 Bkz. Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, s. 53-54.

koyarız. Ve nihayetinde, bu terimlerin aracısız tecrübeye (immediate) dayalı bir bilgi formu olarak sezgi ile zihni (mental) kavramlara dayalı dolaylı bilgi olarak rasyonalist bilgi arasındaki farklılığa işaret ettiğini söyleyerek[11] uzlaşmalarının mümkün olmadığını öne sürebiliriz.

Gerçi deruni tecrübe ya da tasavvuf bilgisi dış nesnelerin değil, Hakikat'in kendisinin aracısız kavraması, başka deyişle, aklın olası ve sadece tahmini bilgisine karşılık şeylerin ne iseler o olmaları halindeki hakikatlerin bilgisidir.[12] Yoksa şeyler arasındaki matematik bağıntıları doğrudan sezen basit birgi aktı değildir.

Marifet, doğrudan bir bilgidir. Rasyonel bilgi de doğrudanlığı ve hatta bir dereceye kadar, aracısız oluşu ile marifetle birleşir. Fark, bu deruni tecrübe bilgisinin kalple özdeşleştirilip spiritüel dünya ile ilgili olmasıdır.[13] Dahası tasavvufi bilgi, rasyonalizmde zihnin tam anlamıyla dolaysız olmayan kategorilerine güvenmeme konusunda empirizmle birleşir.[14]

Tasavvufi bilginin hangi bilgi ekolu ile birleşip hangisinden ayrıldığı, bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Şu var ki, diğer bilgi çeşitleriyle benzeşmesi ya da ayrımlaşması, fikrimizce önemsenecek bir noktadır. Bu bize şunu gösterir: Rasyonalist tavrın aklı tanımlaması ve ona yüklediği anlam, oldukça yetersizdir. Akıl, eksik tanımlanmaktadır. Ne olduğu, fonksiyon ve etkinliklerinin görünürde somut ürünleriyle özdeşleştirilmektedir; akli kategoriler, empirik dünyada nereye kadar uzanabiliyorsa, özü de bu aktüel gücü

11 Bkz. S.H.Nasr, *Intellect and Intuition*, s. 37.
12 Afifi, *Muhyiddin İbn Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 100-101.
13 Bkz. S.H. Nasr, age. s. 43.
14 Bkz. W.M.Pepperell, *The Ways of Knowing*, s. 216.

nispetinde bir tanıma kavuşturulmaktadır. Rasyonalist yaklaşım, daha ileri giderek, aklın ancak kategorileriyle sınırlı olabileceğini düşünmekte; bu ilkelerin uzanamadığı numen evrenini, belirtmediği bilgi aktlarının kurgusal bir objesi olarak kabul etmektedir.

Tasavvuf öğretisinde akıl, şeylere kendisini kabul ettiren; prensipleriyle onları belirleyen; aynı kalıplara sokamadığı varlıklar karşısında eli kolu bağlanan bir akıl değildir. Rasyonalizmin aklı böyle değerlendirmesi, tasavvufi akıl ile ve dolayısıyla bu iki bilgi türü arasında bir çelişki doğurmaz. Tasavvufi akıl daha geniş olup rasyonalist akıl anlayışını da içine almakta; ikinci tip akıl tanımlaması birinciye göre, sadece bir eksiklik içermektedir.

Burada anlaşılan odur ki, rasyonel bilgi tasavvufi bilgiyi ölçme ve sonuçta onu reddetme yetkisine sahip değildir. Ama bunun tersi de düşünülebilir.

Tasavvufi bilgide aklın bir değil, pek çok fonksiyonları vardır. Düşünme fonksiyonu ile şeylerin hakikatini, sentez fonksiyonuyla sanatları ortaya çıkarır, analiz fonksiyonuyla basit ve bileşik tözleri, toplayıcı fonksiyonuyla türleri ve cinsleri bilir, karşılaştırma etkinliği ile zaman ve mekândan gizli olan şeyleri, yani metafizik hakikatleri kavrar.[15] Tüm bu fonksiyonlarıyla akıl, sabit bir bütünlük oluşturur. Herhangi bir fonksiyonunu öne çıkarmak, diğerlerini akli düşüncenin etkinliği olarak görmemek demektir. Bu da, aklı, parçalı tanımlamak olup metafizik evrenle ilgisini koparmayı zorunlu kılar. Ve aklın insan bilgisinde kendi başına yegâne bir kaynak olduğu kanaatini besler, oysa bütün etkinlik çeşitleriyle bile akıl, tek başına, tasavvufi bilgiyi meydana

15 Bkz. İhvanu safa, *Resâil*, III/421.

getiremez. Onun metafizik hakikatleri kıyas etkinliği ile kavraması, tüm bilgi yetilerinin merkezi olan kalp sayesindedir. Kalbe, Faal Akl'ın kendisine verdiği bağışları da alarak, insan aklının ulaşacağı en üst seviyesine çıkmış bulunan akıl; yani Feyz Almış akıl (Akl-ı Müstefâd)[16] diyebiliriz.

Akl-ı müstefâd'a biz, ilerleyen sayfalarda "yalın benlik" adını vereceğiz.

Bu, şu demektir: Müstefâd Akıl (Kazanılmış Akıl) ya da Yalın Benlik, arka planı bakımından sansuel, empirik ve rasyonel birikimle yola çıkar veya en azından, kognitif sürece bu temelleri yadırgayarak, girmez. Bunun açık anlamı şudur: Rasyonel bilgi, tasavvufi bilgiyi ölçebilecek yetkinlikte değildir. Ancak onun böyle olması tasavvufi bilginin rasyonel bilgiyi göz ardı ettiği anlamına gelmez. Yani tasavvuf, rasyonel bilgiye –belli bir mesafeye kadar da olsa– muhtaç sayılır. Faal aklın bilgideki rolü duyusal algılamadaki duyulurlar ve duyumun rolünden daha az değildir. Hatta duyusal algının, nefsi, faal akıldan gelen feyzi almaya hazırlayan ilk aşama olduğunu öne sürmemiz abartı sayılmaz.[17]

Farabi'nin natık kuvve dediği fikir kuvvesi, muhayyile ve duyma kuvveleriyle hemen eşit şansa sahiptir. Her ikisi de bilgi elde etmede, aynı imkânlarla donatılıdır. Farabi'ye göre bir şeyi öğrenmek istediğimiz zaman bu isteğimizin gerçekleşmesine yardım eden bilfiil nâtık kuvvenin içinde yer alan başka bir kuvve vardır ki düşünme, görme ve çıkarsama (istinbat) onunla olur.[18] Farabi buradan bir adım daha ilerler ve akli bilginin tecrübi bilgiye üstünlüğü konusunda rasyonalistlerle

16 Bkz. *Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 70-84. Ayrıca bkz. Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s. 93-98.

17 Bkz. F. Bedir Avn, *Nazariyyetü'l-Marife Inde İbn Sina*, s. 92.

18 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s.72-73.

birleşir: "Duyu ancak maddi objeleri algılayabilir. Diğer taraftan, maddi obje uzaklaştıktan sonra, algıladığı şeyin formunu belleğinde tutamaz. Bilginin değeri varlık'ın değerine ya da bilginin konusuna tabi olmayınca akli bilgi, duyumsal ve dolayısıyla empirik bilgiden daha üstün olur."[19]

Duyulardan hayale, hayalden düşünceye gelen imajlar bellekte depo edildikten sonra, düşünce yetisinin bu imajları alıp yoğurması, yeni kavramlar vs. kurması için artık ne bedene ne de duyu yetilerine ihtiyacı kalır. Sadece kendi zatına bakmak zorundadır.[20]

Dikkat edilirse, tasavvufi bilgi benzer şekilde rasyonel bilgi gibi, soyutlaşmaya doğru ilerleyen bir sürecin ifadesi olmaktadır. Rasyonel bilgi sansuel bilgiye ve sonra empirik bilgiye kıyasla oldukça soyuttur. Bu bakımdan tasavvufi bilgiye yakındır. Ancak, soyutlaşma yönünde ilerleyişlerinde –iyi takip edildiği zaman– hemen önemli ayrılıklar göze çarpar. Rasyonalizmin empirizme karşı eylem olarak çıktığı ve yine de, akli bilgiyi empirik muhtevadan kopmamaya çalışarak soyutlaştırdığı bir gerçektir. Bu noktada marifet ile akli bilgi arasında bir yakınlık kendisini göstermektedir. Ancak tasavvufi bilgi için tamamen aynı şeyleri öne sürmek de doğru değildir. Marifetin, zorlu bir soyutlaştırmanın ifadesi olduğu tezinde doğruluk payının bulunduğunu daha önce ifade etmiştim. Mutlak Hakikat olan Tanrı'nın duyumsal ve deneysel bir süreçten geçerek akıl kategorileriyle soyutlaştırılan bir varlık olduğunu iddia ettiğimiz an, marifeti; keşf ve ilhamı rasyonel bilgiye indirgemiş oluruz. Bunu öne sürebilecek durumda değiliz. Tasavvufi bilgi, her zaman soyutlamaya başvurmayabilir. Hatta onun asıl esprisi ilkönce

19 Mahmud Mâdi, *Mebâhis fi'l-Marife fi'l-fikri'l-İslami*, s. 234.
20 İhvan-ı Safa, *Resâil*, I/398.

"Mutlak Soyut"tan başlamak ve sonunda yine O'na dönmektir. Hem sûfi buna güç yetiremez. Mutlak Soyut'tan başlayamaz. Önce kendi nefsinden hareket eder. Kendini bilir. Ama bu, rasyonel fonksiyonların çeşitliliğini ve Mutlak Hakikate giden yolda bunların yadsınmasını gerektirmez. Ancak asıl problem burada ortaya çıkmaktadır.

Özellikle İbn Arabî, fizik evreni görüp aklettiğimiz gerçeğini kabul eder. Ama ona göre bu "göz" hayal gözüdür. "Anlamlı" değildir. His (duyum) evreninde olduğumuz halde his gözüyle gördüğümüz şeyleri, hakikatleri üzere gördüğümüzü zannederiz. İbn Arabî'ye göre dış evren, gerçekte tek bir form üzere bulunmaz. Şu var ki gözler his ve akıl çerçevesi içinde vâki olmayan bu değişikliğin son derece gizli olmasından dolayı peş peşe gelen formları algılayamaz. Fikir, bunu kavrayamaz. Başarılı bir algılama veya kavrama, İbn Arabî'ye göre, keşifle olur. Çünkü keşf, kalbi marifettir. Bu nedenle kalp ile akıl arasında uçurum vardır.[21]

Bu değerlendirmeye göre, rasyonalist, akli bilgiye varmaya çalışırken, aslında bir sansualist ve bir empiristten pek de farklı bir sonuca ulaşmamaktadır. Çünkü soyutlamaya bu dış evrenden başlıyor ve bu işlemi yine aynı evrende sona erdiriyor, İbn Arabî'nin deyimiyle, akla gizli kalan değişimleri fark etmediği için, hareket halindeki şeylerden sabit rasyonel bilgi kalıpları çıkarmaktadır. Fizik evren devamlı değiştiği halde, rasyonel kategoriler sabit kalmaktadır. İşte tasavvufi bilgi, kendisine geniş bir hareket alanı bıraktığı akla, böylesi sınırlamalar koymadığı ve onu, metafizik evrenle temasa geçirerek gücünün farkında olmasını sağladığı için, fiziksel değişimi esas almamaktadır.

21 Bkz. Mahmud Kasım, *el-Hayal Fi Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, s. 81.

Yaptığım kısa değerlendirmelerden hareketle, tasavvufi bilgi ile rasyonel bilgiyi daha da detaylandırarak tartışmaya açmalıyım.

Salt akıl her şeyden önce, yaratıcı kuvvet olmaktan çok, birleştirme ve kontrol etmedir. Katıksız mantığa varıncaya kadar her alanda yeniliği ilk yakalayan, sezgidir. Akıl, sezgisel verileri uyarlık denemesine çeker ve şüpheli hallerde hem kendi tarafının hem de sezgi tarafının yanılabilme kaynaklarını inceler.[22] İşte asıl sorun, aklı ve rasyonel bilgiyi neyin inceden inceye araştıracağıdır.

İslam tasavvufu akla, diğer bilgileri ve onların kaynaklarını araştırma yetkisini tanır. Ancak bu bilgi alanları, sadece dış dünyadan ibarettir. Fizik evrene ait bilgilerin tasavvufta kabul edildiğini dile getirmiştik. Bununla beraber, zahiri (sansuel ya da empirik) bilgiler güvenilir değildirler, çünkü hata yapabilirler. Duyu verilerini kritik eden ve bunların güvenilir olmadığını ortaya koyan akıl, tasavvufta kendi kendini de kritik etmekte ve kendisinin de hata yapabildiği sonucuna varmaktadır. İntuisyonist bir duygu, yani sezgi burada akılca denetlenen alt sınıfa ait bir bilgi türü değildir. Zira intuisyon, ne sansuel ne de empirik içeriğe sahip olduğu gibi, bu bilgi çeşitleri ile de aynı kategoride değildir. Akıl, tecrübi bilgiyi denetleyebilirken, kendinden üstün olan sezgi bilgisini denetleyemez. Aksine aklı denetlemekte; akli bilgiyi doğrulatmaktadır. Bu sezgi ile kişinin ruhu, akli bilginin doğruluğu konusunda tatmin olamamakta, içi rahat edememektedir. Burada devreye temel aksiyom girmektedir. Bunu da keşif yoluyla elde ederiz.[23]

22 Bkz. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, s. 14.
23 Bkz. Gazzali, el-Munkız.

Bu keşfin kaynağı, "salt muhakeme" rolünü yerine getiren, aklı aydınlatan; ona sınırlarını gösteren entelektüel sezgidir. Kişinin aktif akıl (active intellect) yardımıyla bilgide ilerleme kaydetmek yoluyla elde ettiği intellect aşamalar vardır. Intellect, salt bir akletme değil, sezgi ile özdeşleşen güç ve fonksiyonlara sahip "taakkul"dür (usa vurma). Sezginin anlamı, duyumsal (sansuel) ya da biyolojik güç değil, ama akıl sınırlarını ve bireysel varlığın sınırlamalarını aşan güçtür.[24] Daha önce, yaptığımız gibi buna, müstefad akıl veya yalın benlik demekteyiz.

Acaba tasavvufi sezgiye, ilkel bilinç diyebilir miyiz? Çünkü bilincin objektif kutbunda soyutlama ve fikir, sübjektif kutbunda yaşanmış tecrübe ve hayal gücü iki yönde, gerilme ve genişleme halinde birbirini tamamlayan ritimli iki kavis bulunduğu ifade edilmekte; ilkel bilincin ise her iki kavisin kendisinden çıktığı, henüz ayrılmamış olan süje-obje çift kutupluluğu ve bütünlüğü olduğu belirtilmektedir.[25]

Tasavvuf bilgi sisteminde, objektif kutupta yer alan soyutlama işlemi ve neticede elde edilen fikirlerin sübjektif kutuptaki deruni tecrübe ile aynı paralele gelip birleştikleri kabul edilebilir. Bu birleşme, fenada daha nihai bir düzlemde gerçekleşir; sonunda "bilen, bilinen ve bilgi", tek bir şey haline gelir.[26] Ancak bilinç, canlıdır; süje-obje çift kutupluluğu marifetin başlangıcında değil, olgun aşamasında yaşanır. Öteki sezgilerden ayrıldığı asıl noktalardan biri budur. Tasavvufi sezgi dışındaki sıradan sezgide, bilinç başlangıçta bu ikilem içerisindedir. Süje-obje ikiliğini temel alarak "doğrudan bilgi"yi hedefler. Ama tasavvufi sezgi, hem obje yönü-

24 Bkz. S.H. Nasr, *Intellect and Intuition*, s. 40.
25 Bkz. H.Z. Ülken, *Bilgi ve Değer*, s. 99.
26 Bkz. İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II/220-270.

ne doğru virtüelleşir hem de süje yönüne doğru aktüelleşir. Çünkü önceden, duyumsal algı dünyasının zaman-mekân kadrosunu kurmuş; hafızanın süre kadrosunu da hazırlamıştır. Bu yüzden bulanık ve karanlık bir şuurun sonucu olmaktan uzaklaşmıştır.[27] Buna en açık delil, sıradan sezginin araya hiçbir vasıta koymaksızın şeylerle direkt temasa geçmesi ve bunu da salt aklın tesirinden kurtulamamış duygulanımla gerçekleştirmekte olmasıdır.

Nitekim kavrayışı objenin süje tarafından araçsız olarak alınması şeklinde kabul ettiğimizde, süje çeşitleri kadar da kavrayış çeşitleriyle karşılaşırız. Böylece duyu kavrayışı, zihin kavrayışı, duygu kavrayışı, bilinç altı kavrayışı vb. ayırmak gerekir. Kant, transandandal mantığında birinci kavrayışı ele alıyordu. Descartes ise, tamamen ikinci anlam üzerinde durmakta ve bütün matematiği buradan çıkarmaktadır. Bunlara bir de Bergson'un en derin ruhi gerçeği "kavrayış" anlamına aldığı ve zekâya zıt olarak mutlaka çevrilmiş bir yetiden ibaret gördüğü sezgi veya kavrayışı katmalıdır ki buna metafizik kavrayış veya sezgi de denilebilir.[28]

Sansualizm ve empirizmde, akıl ile maddi objeler arasına duyular ve empirik şartlar konulmuştur. Ancak, daha önce de gördüğümüz gibi, hem sansuel ve hem de empirik bilgi hakkında son sözü söyleyen akıl olmuştur. Salt fenomenal varlık, sansualistçe, yalnız bir "Vakıa"yı (olguyu) ifade eder ve bu, algılanmamış ya da "yorumlu duyulmama" haline getirilmemiş ham bir uyarımdan öteye gitmez. Bu, onun nesne ile ilk karşılaşması ve onu ilk kavrayışıdır. Duyumlamanın "hüküm" ve "önermeler"e dökülmesi, sansualistin zorunlu olarak başvuracağı akli fonksiyonlarla mümkün olmakta;

27 Bkz. H. Z. Ülken, age. AY.
28 Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 134.

ama sansualist, bu sonucu ısrarla ham, işlenmemiş duyuya geri götürmektedir. Empirist için de benzer iddialarda bulunma imkânına sahibiz. Dış ve iç kavrayışların ortak etkinliği ile nesneleri tecrübe eden süje, dış algının ürünü olan saf empirik verileri, iç kavrama yoluyla karışık idelere dönüştürme zorunluluğunu duyar. İç idrak sayesinde basit ideler anlamsız bir "verilmiş"ler yığını olmaktan çıkar; anlamlandırılmış fikir grupları halinde önermeler derecesine yükselir. Fakat nedense empirist, bunları "zayıf ideler" olarak tanımlar; en canlı fikri, en zayıf tecrübeye ya da duyuma tercih eder ve tüm karışık ideleri, zihni aradan çıkarmak amacıyla, basit idelere indirgeyerek tekrar başa döner.

Buradan anladığımız şudur: Hem sansualist ve hem de empirist yaklaşım, akıl ile dış evren arasına birtakım aracılar koyuyor gibi görünseler de, bilgiye son biçimini akıl vermektedir. Bir sansualist, bilgisinin duyular aracılığıyla elde edildiğini ispatlamak için, bilginin oluşum sürecini başlangıcından sonuna dek duyularda kalarak gerçekleştirmek yerine, tekrar başa dönmektedir. İlk kavrayış, hiçbir zaman süjenin tüm fonksiyonlarıyla işlediği bir bilgiyi ifade etmez. Aksi halde hayvanların ilk kavrayışlarını da sansuel bilgi saymamız gerekecektir. Empiristler de, empirik bilgi sürecini tecrübede başlatıp yine tecrübede olgunlaştırmak yerine, "basit ideler"e tekrar dönerek, akla kendilerince asgari rol biçmektedirler. Bizce her iki yaklaşım tarzı da, nesnelerle akıl arasına gerçekte herhangi bir vasıta koymamaktadır. Burada şeylerle akıl doğrudan karşılaşmakta; derece derece soyutlaşma, formülleşme, içerikten ve duyu verilerinden uzaklaşma yerine, yeniden ilkel, somut verilere dönülmektedir. Oysa bilgi, giderek soyutlaşan, üniversalleşen bir süreç içerisinde ilerler; geriye dönmez.

Rasyonalistlere gelince, onlar, görünürde akıl ile şeyler arasına sokulan sansuel ve empirik aracıları kaldırmışlar; aklın şeylerle "gerçekten" doğrudan temasını sağlamışlardır. Daha ileri giderek, dış dünyayı aklın ve akli kategorilerin hâkimiyetine bırakmışlardır. Akıl, kendine tanınan yetkilerle, sansualizm ve empirizmde olduğundan daha fazla soyutlama yapmıştır. Tüm şeyler, artık aklın soyutlamalarıdır. Tanrı, ruh, ölümsüzlük kavramları da buna dahildir. Ancak rasyonalist, bu varlıklar dışında, bu soyutlamanın karşılığı nesnel varlıkları gösterebilirken, söz konusu metafizik soyutlamaların nesnel karşılıklarını dış evrende gösterememektedir. Ama buna rağmen, bu varlıkların soyut birer zihni form olduklarını öne sürer. Ve işte Batı sezgiciliği, rasyonalizmin bu tavrı ile belli bir noktada kesişir:

Kant'a göre matematikle incelenen ve duyu izlenimlerini kadrolayan bir saf sezgi vardır. Fakat ne Descartes'ın "basit öz"leri ne de Kant'ın "saf sezgisi" psikolojik zihin işlemlerine irca edilebilir.[29] Mistik sezgi daha çok psikolojik bir durumdur. Ancak mistik sezgi, salt aklın etkisinden kurtulamayan bir duygulanım olduğu için psişik yanı dikkatlerden kaçmaktadır. Rasyonel saf sezgi ile arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Mistisizmin belli noktalarda rasyonalizmle benzeşmesi aslında aynı zamanda farklılaştığını ve rasyonel sezginin mistik sezgiyi geride bıraktığını gösterir. Hemen belirteyim, burada sezgiden kastım, Batı düşüncesine ait mistik sezgidir. Tasavvufi sezgi değildir.

Şimdi mistik sezgi ile rasyonel sezgi arasındaki ilişkiye göz atalım:

29 Bkz. Ülken, *Felsefeye Giriş*, s. 137.

Bununla birlikte mistik, dışarıdan bakan bir kimseye göre, sezgisinin, asıl ağırlık noktasını psişik duygulanımların oluşturduğunu çok iyi bilmektedir. Sezgi ve duygu aşkıyla mistik, genellikle rasyonalistin dayanmış olduğu soyut dedüktif akıl yürütme sürecine düşmanlık eder. Tamamen ortaya çıktığı zaman bu iki metodun karşılaşma zemini, rasyonalistin kendi ilk prensipleri doğrultusunda takındığı tavırla temellenecektir. Bunlar kendi kendini ispat ederler. Yanlış olduklarını göstermek mümkün olduğu gibi, doğrulukları da gösterilmiştir. Örneğin Descartes, temel prensibini "cogito ergo sum" şeklinde göstermiştir. Bu, bir kimsenin, var olduğunu göstermesinden şüphe etmeye teşebbüstür. Genellikle, rasyonalistin aksiyomları, biraz sezgiye benzer güçte kabul edilir. Hem rasyonalist hem de mistik, kendi aksiyomlarının yanlış olduğunu tasavvur bile etmezler. Bununla beraber, sezgi gücüne dayanan mistikçe kabul edilen genellikle somut ve çok özel bir doğaya ait olan önermelerin bulunması ve rasyonalistin ilk prensiplerinin, üniversaller arasında soyut ilişkiler olduğu gerçeği göz önüne alınınca bu benzerlik zayıflar.[30]

Rasyonalizm, empirizme karşıtlığında mistisizm ile birleşir. Şüpheciliğin diyalektik deliline dayanan Zenon'un paradokslarını tartışırken, duyu tecrübesinin kanıtına son derece zıt olan rasyonalist bir delilin mistiğinkine benzemeyen bir dünya görüşü elde etmeye yöneldiği tavrı gözleme imkânı bulmaktayız. Zenon, ancak görünüş itibariyle mantık dışı ve kendi kendine çelişkili karakterde olduğundan devinim realitesini reddetmiştir. Fakat devinimin (motion) realitesinden vazgeçerken, aynı zamanda tüm duyu dünyasının realitesin-

30 W.M. Pepperell, *The ways of Knowing*, s. 214.

den de vazgeçmiş, değişmezlik dünyasına ve üniter varlığa sığınmıştır. Bu saf varlık (pure being) dünyasına rasyonalist bir süreçle ulaşılmasına rağmen bu dünya, mistiğe sezgi yoluyla ilham edilen dünya olarak hemen aynı karaktere sahiptir.[31]

Bu iki metodun birleştiği diğer bir taraf da felsefi bir sistem içinde örneklendirilmesidir. Örneğin, mistik sezgi metodu içinde Yeni Platonculuk, rasyonalist dedüksiyon metodunun peşi sıra getirilir. Dünya Yeni Platonculara göre anti-rasyonel olarak kabul edilmez. Aksine, realitenin büyük bir kısmının gerçekliğinde ısrar edilir. Bu gerçeklik sadece aklın kavrama gücünü bile aşan ve bu yüzden, onun değerlendirilmesinde sezgiyi gerektiren bir doğaya sahip Mutlak Varlık'ın en içteki çekirdeği, özüdür. Spinoza'nın ultra-entelektüalist felsefesinde, hatta denilene bakılırsa, bizzat Eflatun'un felsefesinde bile rasyonalist analizlerin mistik sezgiyle desteklendiği görürüz.[32]

Burada tasavvufi bilgi ile mistik sezgi, rasyonalizmle ilişkileri bakımından farklılaşmaktadır. Tasavvufi bilgi ile rasyonel bilgiyi karşılaştırmalı olarak daha geniş bir zeminde araştırabilmek için bu farklılaşmalara göz atmamız gerekecektir.

Tasavvufta batınî bilgi aksiyomatiktir; doğuştan vardır. Ancak akli bilgi kazanılmıştır. Şu halde tasavvuf önceden var olan akli bilgiyi kabul etmez. Hele hele batınî bilgiyi kontrol eden akli bilgiden söz edilemez. Çünkü batınî bilgi, bütün yaratıkların varlığını aydınlatan ilahi bağışa aittir. İnsan kalbinde potansiyel halde bulunur. Aklın ötesindedir. Akıl, sezgi el çatışacak seviyede değildir. Böyle bir hakikat

31 Age. s. 15.
32 Age. AY.

karşısında hakemlik yapamaz. Onun hakemliği görece olup kendinden aşağı seviyelerdeki realiteler için geçerlidir. Yani duyu tecrübesine dayalı verileri doğrulatmaya yetkilidir.[33]

Marifet, duyusal ve empirik tecrübenin zaman-mekân kadrosunu kurar. Mistik sezginin yaptığı gibi, üniter varlık bilgisine ulaşmak için bu kadroları tamamen yok saymaz. Dış dünya ile aklın; akılla Mutlak Varlık arasında birtakım bilgi aktlarının serbestçe işleyebileceği vasıta alanlar olduğu gerçeğine karşı gözlerini kapamaz. Nitekim meşhur akıllar kuramında her bir akıl, yükselen varlık hiyerarşisinde belli seviyedeki varlığı temsil etmektedir.

Akıl soyut formları nasıl elde edebilir? Farabi'ye göre, akılla tasavvur, nefis dışındaki herhangi bir şeyi insanın duyumlamasıdır. Akıl, bu şeyin biçiminde çalışır. Onu kendi nefsinde düşünür, tasavvur eder. Onun hakikat olmadığını, bu yüzden de insanın kendi nefsinde tasavvur ettiği şeye uygun bulunmadığını idrak eder. Çünkü akıl en saydam şeydir. Kaldı ki tasavvur ettiği obje tam tersine kesiftir. Yalnız Farabi, duyuların rolünü yadsımaz. Duyular aklı besler, duyular çalışır, sonra, maddi duyulurlardan uzak olarak aklın rolü devreye girer. İzlenimin akılda oluşumuna gelince; bu, maddeden arınmıştır. Hariçten gelen hallerden uzaklaşmış; dışarıyla ilişkisi tümden kesilmiş, soyutlanmıştır. Duyulurlar ise, bilinenlerin örnekleridir. Örnek de örneklendirenden farklıdır.[34]

Sansualist ve empirist yaklaşımlarda, görünüşlerinin aksine, aklın dış dünya ile aracısız temasa geçtiğini belirtmiştik. Rasyonalist yaklaşımda ise zaten durum açıkça bu şekilde işlemektedir.

33 Bkz. Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 100; Ayrıca bkz. Mahmud Mâdi, Mebâhis fi'l-Marife, s. 198.

34 Mahmud Mâdi, age. s. 234.

Tasavvufi bilgide akıl, şeylerle duyular aracılığıyla temasa geçer. Bazen, aklın duyulurlarla aracısız olarak doğrudan duyumlama sırasında şeylerin suretine sahip olduğu zannedilir. Aksine, akılla duyulurlar arasında aracılar vardır. Duyu, duyulurlarla doğrudan temasa geçer ve onların izlenimlerini elde eder. Bu formları ortak duyuya gönderir. Ortak duyu da bu formları muhayyileye (hayal eden güç); muhayyile de temyiz kuvvesine (ayırt eden güç) gönderir ki orada, bu duyumlar seçilip ayrıştırılsın. Muhayyile de bunları tecrübe edilmiş olarak akla gönderir ve akıl bunları öylece elde etmiş olur.[35]

Akıl ile şeyler arasına birtakım aracıların konması, her bilgi aktının kendine mahsus bir alanı olduğu gerçeğine dayanır. Tasavvufi bilgi, bir bütün olarak ele alındığında, her bir bilgi kaynağına kendi prensiplerinin ancak geçerli olabileceği alanlar yaratmaktadır. Akıl da böyledir. Kavrayışını aşan bir şeyi inkâr etme hakkı bulunmamaktadır. Akıl, derece bakımından kendinden daha aşağı olan duyuların sunduğunu inceler ve kabul ederken, derece ve mertebece belki de kendinden daha yüksek olan diğer kuvvelerin sunduğu bilgiyi inkâr edemez.[36]

Tasavvufi bilgi, ileriye; daha soyuta, daha mutlağa doğru, daimi bir ilerleyiştir. Duyu bilgisini kabul eder, ama derece derece binbir çaba ile ulaştığı marifeti, tekrar geri dönüp ham duyuya indirgemez. Empirik bilgiyi de yadsımaz. Ancak tüm soyutlamalarını, zayıf fonksiyonlu iç kavrayışın cansız ideleri ile temellendirmez. Ve nihayet, rasyonel bilgi de O'nca makbuldür. Hatta marifet, aradığı soyutlamayı en yoğun formlarıyla, rasyonalizmde bulur. Aklın, kendinden aşağı

35 Age. AY.
36 Bkz. İbn Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, II/220, 271.

seviyelerde yer alan bilgi kaynakları üzerindeki hâkimiyetini de hemen hemen itiraf eder. Ancak akıl, kendini aşan alanlarda yargılarda bulunmaya başladığı zaman, bu yargılar denetimden uzak bırakılmaz.

Akıl, dayandığı duyular nedeniyle hataya düşebilir. Duyu hata yaptığında akıl da aynı hatayı tekrarlar ve duyusal bilgilerde gizli olan ya da meydana gelen hatalar bulunabilir. Akıl hataya düştüğünde veya şüphe içinde kaldığında, bunu düzeltebilecek başka bir ölçü olmalıdır. Bu ölçü yine akıl olamaz. Çünkü hataya ve tereddüde düşen kendisiydi. Bunun içinden çıkabilmenin tek yolu Tanrı'ya sığınmaktır. Bu da, aklı, başka bir bilgi yolu olduğu gerçeğini kabule itmektedir.[37] İşte bu alanda akli çıkarım artık bilgi üretmekten aciz kalır. Keşif ve şuhud kaynakları, akli çıkarımla devam edildiği takdirde, kurutulmuş olur.[38] Dolayısıyla bu aşamada hakikatle yüz yüze gelebilmek için nedensel düşüncenin bağlarından kurtulmak ve özgürleşmek gerekir. Bu normal zihni seviyeyi aşıp ilham seviyesine gelmektir.[39]

Dikkatimizi burada bir noktaya toplamalıyız: Akıl seviyesini aşan evrene ait bilginin, yani tasavvufi bilginin rasyonalizme göre daha çok soyutlaştığını görüyoruz. Mutlak Hakikat olan Tanrı, empirik ve rasyonel alanda karşılığı bulunan hiçbir objeye işaret etmez. Bir anlamda buna, Mutlak Soyut Varlık diyebiliriz. Süje burada obje yönünde hiçbir gerilme yaşamamaktadır. Aksine, süje yönünde gittikçe

37 Bkz. İbn Arabî, age. VI/168.

38 Bkz. Mahmud Mâdi, *Mebâhis fi'l-Marife*, s. 198 Mâdi, İbn Arabî'nin Gazali'yi eleştirdiğini nakleder. Burada, İbn Arabî'ye göre Gazali, keşf ve şuhudla gelen nurların kaynağını kurutmaktan başka bir şey yapmayan akli delilleri kullandığını ve üstelik akli düşüncesinde Rabb'inden bir nur üzerinde olduğunu hayal etmektedir.

39 Bkz. Yusuf Mihail Esat, *Saykolociyyatü'l-İlham*, s. 47.

artan bir genişlemenin ürünü olduğunu söyleyebilir miyiz? O takdirde salt sübjektiflikten başka elimizde kalan nedir? Bunu yanıtlamak için, idelere ait dünyayı reel ve mutlak olarak kabul etmekle mi yetineceğiz? O zaman, nitelediğimiz Mutlak'ı da elde edebilecek miyiz?

Probleme, akıl kavramına yeniden dönerek yaklaşmaya çalışayım.

Herkeste ortak olan fıtri aklın, metafizik evrenle ilişkisi zayıftır. O, gerçekte bu evrene yükselebilmek ve ilahi nitelikleri almak için uğraşmaz. Belli başlı akledilirlerden ibaret olan kavrayışları elde eder. İnsanlar arasında ortak ve zorunludur. Ancak zevk aklı bundan farklı ve onun ötesindedir. Vecde ve keşif ehline özgü bir akıldır.[40] Bu Farabi'nin, faal akıldan feyz alan aklıdır.[41] Fıtri akıl, kendi seviyesine dek uzanan varlık alanlarını bir bakıma belirliyor ve onlara kendisini kabul ettiriyor görünse de, zevk aklı veya entelektüel sezgi, bu görüntüden sıyrılır; sıyrılmak zorundadır. Zira o, Mutlak Varlık'ı belirleyen değil, O'nca belirlenen bir akıl haline gelmiştir. Varlığının anlamı, insanı Tanrı'ya bağlamakla ortaya çıkar.[42]

Söylemek gerekirse, marifet, idealist bir yaklaşımı andırmamaktadır. Ancak tasavvufi sezginin kesin bilgi vermesi marifetin idealist anlayışa kaydığı izlenimi doğurmaktadır. Hele, metafizik varlıkları da empirizmin yaptığı gibi bir dizi soyutlamalar olarak kabul ettiğimizde iş daha da çatallaşır. Rasyonalizm, bu varlıkları, özellikle Tanrı'yı saf bir sezginin objesi kabul etmekle empirizmden ayrılmaktadır. Ama bu sefer de idealizme kayarak, salt akla, sınırını aşan alanda –dolaylı da olsa– belirleme yetkisi tanımaktadır.

40 Bkz. Mahmud Mardi, *Mebâhis fi'l-Marife*, s. 197.
41 Bkz. Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s. 42 vd.
42 Bkz. S.H. Nasr, *Intellect and Intuition*, s. 36.

Küçükten büyüğün çıkamayacağı matematik bir aksiyomdur. İbn Arabî'nin deyimiyle, Tanrı'nın bir bağışı olan salt akıl, O'nu belirleyemez. Peki, o halde Tanrı'yı belirleyip zihin kategorilerine uyarlayacak bir şey yok mudur? Burada ilahi nurla dolu olan kalp, yani entelektüel sezginin merkezi olan akli nefis devreye girer. Ancak bu da, kendine özgü kategorileriyle Tanrı'yı belirleme güç ve yetkisine sahip değildir. Salt akıl gibi aktif değil, pasiftir. Çünkü marifeti kalpte doğan ilahi nurla elde edebilir. Bununla beraber kesin kanıt ve kıyaslara dayanır.[43] Çünkü tasavvufi bilgi, kesindir. Nazari akıl gibi olasılık ürünü teorik bilgiler vermez.[44] Nazari bilginin hedefi Hakk'ın gölgesi; (Görülen Evren) tasavvufi bilginin hedefi ise, Hakikat'in kendisidir. Bu bilgiyi elde etmenin tek yolu, hakikatlerin "şûhud" (aracısız tanıklık) yoluyla bilinmesidir. Allah'ın bilgisi şûhud olduğu gibi, yakın olduğu kimselerin bilgisi de şûhuddur.[45]

Tasavvufi bilgi ile rasyonel bilgi mukayesesine ilişkin tartışmamızı, ana çizgileriyle derleyip toparlayacak olursam, diyebilirim ki, iki bilgi türü bazı noktalarda birbirine benzemektedirler. İkisinde de temel aksiyomlar vardır. Tasavvufta bu aksiyomlar, "Tanrı" merkezlidir. Bu bilgiyi bize, kalp sağlar. Rasyonalizm, salt aklın sınırları içinde kalan aksiyomların varlığını kabul eder. Bunlar değiştirilemez. Akli bilgi dışındakileri denetler; ya doğrular ya da yanlış oldukları yargısına varır. Ancak ne akli, ne onun kategorik belirlemelerini doğrulatacak bir üst bilgi yoktur. Çünkü akıl, belirlenen değil, belirleyendir. Böyle olunca, metafizik varlıklara ken-

43 Bkz. Neş'et Dayf, *Ehlu's-Sülûk ve Mevkıfuhum mine'n-Nazari'l-Akliyyi*, s. 114-116.

44 Bkz. İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, s. 231

45 Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 102.

disini açıkça kabul ettirmeye çalışmasa da, onları rasyonel faaliyet alanı dışında tutar.

Tasavvufi bilgi de aklın, alt seviyedeki bilgileri değerlendirebileceğini, hatta bazen belirleyebileceğini reddetmez. Mutlak Varlık'a kadar uzanan bilgi hiyerarşisinde ona önemli roller verir. Ancak, metafizik alana geçildiğinde salt akıl, bilinen gücü ve sınırıyla marifeti elde edebilecek potansiyel gösteremez. Faal akılla temasa geçip kimliğini değiştirmek; sınırlı potansiyelini artırmak zorundadır. Yani kimliğini burada yine kendisinden değil, kendisini var etmiş olan Tanrı'dan alır. Yine güç ve potansiyelini artırabilmesi de O'na bağlıdır. Bu aşamada artık salt akıl olmaktan çıkar; akleden kalbe dönüşür. Rasyonel ruh diyebileceğimiz bu kimlikteki akıl, artık burada "verilenler"i kabul eder; yoksa bilgi üretemez.[46]

Kısaca söylemek gerekirse, rasyonel bilgi, tasavvufa mutlak olarak muhtaçtır. Böyle olunca, rasyonalist anlayış, tasavvufi bilgiyi reddedebilecek düzeyde değildir. Tam tersine, rasyonel bilgiyi ölçen tasavvuftur. Diğer taraftan, tasavvuf rasyonel bilgiyi bir kenara bırakamaz. Zira bu bilgi marifetin kapsamı içerisindedir.

Buraya kadar, tasavvufi bilgiyi sansuel, empirik, rasyonel ve nihayet mistik açılardan ele alıp üzerinde birtakım tartışmalar ve değerlendirmeler yapmış bulunuyorum.

Şimdi vardığım sonuçları özet halinde gözden geçirelim.

Sansualist yaklaşımda, duyu ve algı söz konusuydu. Duyu ve duyu izlenimleri, bize eşyanın izlenimlerini vererek algı için hammadde sağlamaktadır. Algı, bu duyu izlenimlerini işleyerek onları sübjektif bir sürece sokmaktaydı. Bununla

46 Bkz. Mahmud Mâdi, *Mebâhis fi'l-Marife*, s. 199.

beraber, hem duyu ve hem de algı yanılması, diğer taraftan da algı sapması söz konusuydu. Tasavvufi yaklaşımın zahiri şeylere ilişkin bilgi görüşü içinde aynı şeyler geçerli olmaktadır. Başka bir deyimle, sansuel bilgi, tasavvufi bilginin hedeflemiş olduğu mutlak bilgiyi bize tam olarak sağlamaktan ziyade, ona ulaşmada belli bir katkıda bulunmaktadır.

Empirist yaklaşım da esasen sansuel yaklaşımdan çok farklı görünmemektedir. Tasavvufi bilgi sansualist tavırda hangi imkânları taşıyorsa, empirist tavırda da hemen hemen aynı imkânları taşımaktadır. Şu farkla ki, empirik görüş, fiziki şeyleri daha derinlemesine bilmek peşindedir. Tek bilgi kaynağı duyu tecrübeleridir. Zihin bu tecrübeleri ya da basit fikirleri karmaşık fikir örgülerine dönüştürmektedir. Diğer bir deyişle, yalın ve karmaşık fikirler, empirik bilginin temelini oluşturur. Yalın fikirlerde zihin pasif; karmaşık olanlarında ise, aktiftir. Ancak bunu kabul etmek güç görünmektedir. Çünkü yalın fikirlerin edinilmesi esnasında da aktiftir. Ama buna rağmen empirist görüş, gittikçe soyutlaştırıp karmaşık örgülere dönüştürdüğü bilgiyi tekrar duyuya ve dolayısıyla deneye dayandırır.

Ruh (nefis), sûfilerin yaklaşımına göre, hem etkin, hem edilgin; hem de akli ve vicdani görünüşlere sahiptir. Şimdi, tüm bu fonksiyonları tek bir merkeze, yani kalbe veya "yalın bir töz" olan nefis'e bağlayıp bilgiyi tümüyle Tanrısal bilgiye indirgeme hakkını nereden alıyoruz?

Probleme deneyci yaklaşım açısından baktığımızda, bu kez de süjenin her türlü bilgi aktı, deneye bağlanmış olur. Ancak empirist tavır, tecrübe edilen obje ile, izlenim arasında bağlantı kurmaya giriştiği an, bu sorunu çözmekte zorlanırken, tasavvufi yaklaşım, nefsi güçleri ve bunların çokluk evreni (fiziksel evren) içinde edindikleri izlenimlerin saf

empirik içerikler olmadığını; marifet bilgisinin –empirik veriler de dahil– duyusal, rasyonel ve bilinçsel bütün içerikleri, "kendini bilen mikro-kozmozda bir araya getirmiş olduğunu öne sürerek, çözmeye çalışır.

Rasyonalist tavra gelince, insan, anlayış ve akli çıkarım metotlarıyla rasyonel bilgiye ulaşmaktadır. Akıl, doğuştan birtakım ilkelere sahip bulunmakta; fiziksel evren üzerinde yaptığı çıkarımlarla bilgisini genişletmektedir. Ama sonuçta ortaya çıkan bilgi, rasyonel bir özellik taşımaktadır. Diğer taraftan, fenomenler evren salt akli çıkarımın alanı iken, numen evreni de pratik aklın alanını meydana getirmektedir.

Tasavvufun aradığı mutlak bilgi ise, ne salt akılla ve ne de pratik akılla elde edilebilecek niteliktedir. Salt akıl bu bilgiye kendi gücü ve kapasitesi dahilinde katkıda bulunabilirken, ona ulaşma konusunda yetersiz kalmaktadır. İşte bu yüzden kimlik değiştirmek zorundadır. Bu değişimi ve daha geniş güç kazanmasını sağlayacak olan da, Tanrı'dır. Çünkü her şey sonunda dönüp O'na varacaktır. Yeryüzündeki nesnel ya da nesnel olmayan tüm bilgiler O'nun iradesinin, düzeninin ve hikmetinin bilgisidir. Zira hem fiziksel evren hem de fizik ötesi alem, O'na aittir.[47]

47 İsmail R. Faruki, *Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi*, s. 22.

GENEL DEĞERLENDİRME

SÜJE İLE OBJE ARASINDA KURULAN BELLİ bir ilişkinin ifadesi olan bilgi, çok yönlü bir fenomen olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki felsefe tarihi boyunca ya süje ya da obje ağırlıklı olarak kurulmuş; bu da bilgi probleminde tek yanlılığa ve indirgemeci bir metodolojiye saplanıp kalmaya yol açmıştır. Sansualizm, Empirizm, Rasyonalizm ve intivüzyonism, bu tutumun başta gelen örneklerindendir.

Bilgi fenomenine sansualist bakış, bilgiyi kendi açısından ele almaktadır. Onun, asla vazgeçemeyeceğimiz duyu bilgisini bize sağladığında kuşku yoktur. Duyu bilgisini bir kenara bırakıp hayatımızı onsuz devam ettirmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla sansualist yaklaşım, insan bilgisine kendi çapında belli derecede katkıda bulunmaktadır. Ancak insan bilgisi duyuların sağladığı bilgiden ibaret olmadığı gibi, sadece onunla yetinmek de mümkün olmaz. Tüm bilgimizin duyulardan kaynaklandığını öne sürmek, bilgi fenomenine alternatif yaklaşımların olabileceği olasılığını ortadan kaldırmak anlamına gelir. İşte bu yüzden sansuel bilgi, insan bilgisine ancak belli bir oranda katkı sağlamakta, ileri bir adımda yetersiz kalmaktadır. Şöyle ki, sansualist bilgi anlayışı, bilginin temeli ve başlangıcı olarak duyu ve duyu verilerini kabul ettiği halde, "ilk kavrayış", "ilişki kurma" ve nihayet "yargı" ya varma aşamalarında, tuttuğu metodolojiye aykırı davranarak süjeye etkin bir rol vermektedir.

Empirik bilgi için de aşağı yukarı aynı şeyler söylenebilir. Deneyi göz önüne almayan bir insan bilgisinden söz etmek zordur. Deney bize duyu bilgisinden daha kesin ve net bir bilgi önerir. Örneğin; yetiştirmekte olduğumuz bir bitkiyi hemen her gün gözleriz. Buna rağmen onun büyüyüp gelişmekte olduğunu fark edemeyiz. Çünkü duyularımız bu nesneden edindiği izlenimleri bir bütün olarak değerlendiremez. Her bir anda edindiğimiz duyu verileri, belli oranda bir bilgi ifade ederler. Ancak, yetersizdirler. Çünkü burada bitkinin bir yıl boyunca büyüyüp serpildiğini ancak bu süre içinde yapmış olduğum kesintisiz deneyle bilebilirim. Bu demektir ki empirik yaklaşım da insan bilgisine kendi sınırları içinde katkıda bulunmaktadır. Bununla beraber, deneye girmeyen şeyler hakkında bize bilgi verememektedir. Bu yüzden empirik yaklaşım, mutlak bilgiyi sağlamada yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu bilgi anlayışı, sansualist yaklaşım gibi, şeylerin kesintisiz bir şekilde değişmekte olduğu gerçeğini dikkate almamaktadır. Basit fikirleri duyulara, karmaşık fikirleri de zihne indirgemektedir. Buna göre, basit fikirler ancak zihni birtakım işlemlerden sonra yargı haline gelebilmektedir. Ancak buna rağmen empirist görüş, bu yargıları tekrar basit fikirlere ve ham duyumlara indirgeyerek açıklamaya girişmiştir. Yine de bu ekolün insan bilgisini belli bir mesafeye kadar taşıdığını unutmamak gerekmektedir.

Demek ki, ne sansualist ne de empirist bilgi anlayışı, "bilgi eşyanın saf izlenimlerinden kaynaklanır" şeklindeki ilkelerine sadık kalarak objeye tanıdıkları belirleyici karakteri, sonuna kadar savunma ve kanıtlama imkânı bulabilmişlerdir.

Bilgi fenomenine rasyonalist yaklaşıma gelince: Bu da insan bilgisine kendi açısından belli şekilde katkı sağlamaktadır. Aklı pasif bir yeti olarak kabul eden empirik tavır,

buna karşılık zihni formları empirik formlar şeklinde tanımamaktadır. Rasyonalist yaklaşım ise empirik bilginin ötesine uzanmaktadır.

Buna göre a posteriori bilgiler deneyden çıkarılmış bilgiler olup, bunlar akli formlar yardımıyla elde edilmişlerdir. Tam aksine a priori bilgiler de, deneyle hiçbir ilgisi bulunmayan ve akıl ilkelerine dayanan bilgilerdir. İşte bu noktada rasyonel anlayış, empirik anlayışı aşmakta ve belki de ondan daha yetkin bir bilgi arayışına girmektedir. Fakat bilgi sorununu nesnel şeylere hapsetmekten kurtarmakla birlikte o da, bilgiyi akla ve akli prensipler çerçevesi içine sıkıştırarak aynı çıkmaza düşmektedir. Çünkü burada rasyonel prensipleri, aklın bilme güç ve sınırlarını belirleyen, yine akıldır. Rasyonalist anlayış, sansuel ve empirik bilginin yetersizliğini göstermiştir. Ancak rasyonel bilginin değerini gösterebilen ölçü, yine rasyonel bakış tarzı olmuştur. Böyle olunca akıl, hem bilgi üreten hem de ürettiği bu bilgiyi denetleyen ve değerlendiren yegâne kaynak sayılmaktadır. Gerçi rasyonalist bilgi, mutlak bilgiye ulaşma sürecinde önceki iki bilgi türüne bakıldığında daha soyuttur. Ne var ki, tüm bilgi süreci akılla başlayıp yine akılla sonuçlanmaktadır. Buna rağmen rasyonalist anlayış da bilgi problemine bir yere kadar çözüm getirmektedir.

Rasyonalist görüşün ulaşmaya çalıştığı soyutluk ve bütüncüllük, genel sezgici anlayışta kendisini daha fazla hissettirmektedir. Parçacı ve diskürsif bir kognitif ilerleyiş yerine hızlı geçiş ve ani bir sezisi öngören bu yaklaşım, esasen salt zihinsel öngörüden öteye gidememektedir. Bu sezgi sadece eşyanın birdenbire kavranması demektir ve ilahi marifetle ilişkisi yoktur. Bu anlamdaki sezgi, deney ve aklın ulaşamadığı alanlara ait bir bilgi çeşiti önererek insanın bilgi sınırını daha da genişletmektedir. Ancak gerek özü ve gerekse tanı-

mına ilişkin belirsizlikler, onun mutlak bilgiye ulaştırabilecek yetkinlikte olmadığını göstermektedir.

Sözü edilen bütün bu felsefi yaklaşımları mutlak bilgi arayışı açısından inceledikten sonra vardığımız sonuç şudur: Bu bilgi ekollerinden her biri, bilgi fenomenine kendi açısından yaklaşmakta ve kendi sınırları içinde bu probleme çözümler getirmeye çalışmaktadır. Bu tavırlarıyla insan bilgisinin belli bir yönünü açıklamakta, ama bilgi fenomenini bütün sorunları ve çözüm alternatifleriyle birlikte kucaklayamamaktadırlar. Bu durum ise, insan bilgisini daha farklı ve kuşatıcı perspektiften ele alma zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. İşte bu farklı bakış açısı, bilgi fenomenine mistik yaklaşımdır.

Mistik bilgi deyince aklımıza hemen mistisizm gelmektedir. Bu terim daha çok İslam tasavvufu dışındaki mistik akımları hatırlattığı için, tasavvufla mistisizmi temel bazı yönleriyle karşılaştırdım. Karşılaştırmamı, meşhur Hıristiyan mistiklerinin kendi ifadelerine ve bu mistisizm hakkında fikir beyan etmiş olan araştırıcıların düşüncelerine dayandırdım. Tabiatıyla tasavvuf için de aynı yolu takip ettim. Doğup geliştikleri fikri ve kültürel zeminlerin farklılaştığını ve dolayısıyla aralarında birtakım ayrılıkların bulunduğunu gördük. Bununla beraber, her ikisinin de nefis ve ruh temizliğini hedefleyen ve sonuçta mutlak bilgi arayışı içine giren disiplinler olduğunu tespit ettim. Buna göre esasen tasavvuf da mistik akımlardan bir tanesi olarak değerlendirilmelidir.

Sansualist, empirist ve rasyonalist bilgi anlayışından tasavvufi bilgi anlayışına geçerken, genel sezgiyi, özellikle mistik sezgiyi bir köprü olarak kullandım. Tasavvufi bilgiye geçtiğimizde de, onu ilkönce kendi içinde bir bilgi ekolü olarak ele aldım.

Önce, İslam tasavvufunda mutasavvıf olarak bilinen ve tanınan kimselerin bizzat kendi sözlerinden parçalar aktararak, tasavvufi bilgi anlayışını ortaya koymaya çalıştım.

Bu metinlerde iki şey dikkatimi çekti. İlki, tasavvufun tam manasıyla bir ahlak disiplini olarak görünmesidir. İkincisi de bir bilgi anlayışı ve felsefesi olarak çıkmasıdır. Görünüşte birbirinden farklı olan bu noktaların, ne denli iç içe olduklarını belirledim. Ruh ve kalbini maddi alakalardan arındıran sûfi, ahlaki güzelliklerle nefsini donatıyor ve böylece, Faal Akıl ile ilişki kurabilecek manevi yetkinliğe ulaşıyor. Hem ahlaki ve hem de epistemik bakımdan yetkinleşen benlik, tasavvufi bilgiye ulaşma yolunda ilerliyor. Yalın benlik bu yetkinliğe ulaşmadan önce, "dünya bağı" ile bağlı bulunan ikircimli benlik halindedir. İkircimli benliğin hal ve tavırlarında yaptığı ahlaki yenileme, Mutlak Varlık'ın bilgisine doğru giden sıkıntılı yolunda ona güç vermektedir. Buna göre, ahlaki zaafı olan ve dünya bağından kurtulamayan benliğin, tasavvufi bilgiyi araması boşuna bir iş olmaktadır. Benlik ikircimli niteliğinden sıyrılmadıkça insan bilgisini bütünüyle kuşatan mutlak bilgiye istekli olamamaktadır.

Demek ki tasavvufun bilgi anlayışı, nefsin arındırılması ile marifet arayışının bütünleşmesi esprisine dayanmaktadır. Tespitlerime göre, ahlak ve bilginin bütünleştiği bu anlayış, tasavvufun kendi içinde bağımsız bir bilgi felsefesi ve ekolü olduğuna dair önemli bir kanıt oluşturmaktadır.

Tasavvufi bilginin kendi içyapısından kastımız, onun "kendi başına ve kendi içinde" bir bilgi felsefesi önerdiğini iddia etmek oldu. Nitekim onun alternatif bir epistemoloji kurduğunu, bu noktada göstermeye çalıştım. Buna tasavvufi bilginin kendi iç imkânları adını verebileceğimizi de ifade ettik. Öyleyse tasavvufi bilgi kendi içyapısı ve kavram

örgüsü itibariyle başlı başına bir bütünlük göstermektedir. Onun temel karakterlerini açıklarken bu bütünlüğü ne denli hissettirdiğini gördük. Tasavvufi yaklaşım bu karakterleri ile pluralist metodoloji anlayışını sergiler görünmektedir. En sınırlısından en sınırsızına kadar uzanan varlık hiyerarşisinde, tasavvuf, her bir varlığa karşılık gelen bilgi aktını devreye sokmaktadır. Süjenin sahip olduğu bilgi aktlarının tümü, kognitif süreç içinde etkin bir rol almaktadır. Bu da, varlığa ya da şeye evrensel bir bakışı ve bilgide bütünlüğü ifade etmektedir. Bu yönüyle tasavvufi bilgi, sözü edilen bilgi yaklaşımlarının tek yanlı ve indirgemeci tutumunu benimsememiş olmaktadır.

Tasavvufi yaklaşımın pluralist metodolojisi indirgemeci yöntemden kendini kurtarırken, diğer taraftan da çözümü güç problemlerle bizi yüzyüze getirmektedir. Tasavvufun bilgi fenomenine yaklaşımında ortaya çıkan karakterlerini ele alırken bu problemlerle karşılaştık. Bunlar "kendi başına bir bilgi felsefesi" olan tasavvufi bilginin yine kendi iç problemleri olarak görünmektedir ve daha çok onun psişik boyutlarında ortaya çıkmaktır. Burada en önemli problem, süjenin kim, objenin ne olduğu sorusunda yatmaktadır. Bilen insan mı yoksa Tanrı mı? Eğer insansa, Tanrı bilinmeyi bekleyen bir şey ya da bir fenomen olmalıdır. Tersine bilen Tanrı, bilinen de insan yani sûfi ise, o zaman sûfinin marifetinden söz etmemiz saçma olur ve Tanrı sadece "sûfileri bilir" gibi, kabulü zor yargıya varırız. Diğer yandan, ikisinin bütünlüğünden bahsettiğimiz takdirde ise "Tanrı-İnsan" birliği ve özdeşliği gibi, yanlış bir hükme varırız. Üstelik bu, tasavvufi bilginin Tanrı merkezli bir bilgi olduğu sonucuna iter. Bu ise, tasavvufi espriye uygun düşmeyen daha büyük problemleri ortaya çıkarır. İşte bize göre bu, gerçekten tasavvufi bilginin

en temel sorunlarından sayılmalıdır. Bu sorunun çözümü üzerinde ayrı ve kapsamlı bir çalışma yapılabilir.

Bütün bu tespitlerim, tasavvufi bilginin kendi içinde ve bağımsız bir bilgi felsefesi olduğuna ilişkin iddialardan meydana gelmektedir.

Tasavvufi bilgi, kendi başına bir bilgi felsefesi ifade ettiğine göre, onun bir de dışarıdan görünüşü sorunu gündeme gelmektedir. Daha doğrusu kendi başına ve kendi içinde felsefi imkânlar taşıyan bu bilgi anlayışı, belli başlı bilgi ekolleri açısından da birtakım felsefi imkânlar taşımak durumundadır. Girişte, bilgi fenomenini genel olarak ele almıştım. Daha sonra, bu konuda sansualist, empirist, rasyonalist ve intüvüstyonist yaklaşımları birer birer ve problematik bir tarzda işledim. Bilgi sorununu her birinde sadece analitik yöntemle irdelemeye çalıştım.

Bu şekilde hazırladığımız felsefi zemin, bize, ikinci olarak tasavvufi bilginin dışarıdan nasıl görüldüğü ve değerlendirildiğini araştırmamıza yardımcı oldu.

İlk önce tasavvufi bilgi ile sansuel bilginin karşılaştırmasını yaptık. Bilgi fenomenine sansualist yaklaşımı analiz ederken elde ettiğimiz verileri, burada tasavvufi bilgiyi sansuel bakımdan araştırırken kullanmaya çalıştım. Sansualist yaklaşım, bilgi sorununda nesnenin belirleyici olduğunu ve duyular yoluyla edinilen ilk izlenimlerin insan bilgisini oluşturduğunu söylemektedir. Ancak, bu süreçte pasif bir duruma düşürülen süje, gerçekte hiç de böyle değildir. "İlk kavrayış", "ilişkilendirme" ve nihayet "yargı" aşamaları, sansualist anlayışın iddiasının tersine, tamamen süjenin düşünce ve fikir dünyasında gerçekleşmektedir. Burada süje, sansuel bilginin başından sonuna kadar etkindir ve kendini nesneye kabul ettirmektedir. İşte bu noktada şeyler-insan ilişkisinde

insanı ve dolayısıyla süjeyi öne çıkaran tasavvufi bilgi, iddiasının doğruluğunu ispat etmektedir. Daha önemlisi, sansuel bilgi, insana eşyanın dikte ettirdiği bir şey değil, insanın eşyaya yüklediği ilk veriler yığını olarak ortaya çıkar. Duyu yanılması ve algı kaymasını da ilave ettiğimizde bunların nesneye ait etkinlikler değil, süjeye ait etkinlikler olduğunu rahatlıkla görebiliriz.

Buradan hareketle şu problemlere çözüm aradık: Acaba, duyu bilgileri bize, tasavvufa ihtiyaç bırakmadan kesin bilgiyi verebilir mi? Duyu bilgileri ile tasavvufi bilgiyi ölçebilir miyiz? Ya da tasavvuf, sansuel bilgiyi dışlayıp kendi başına kesin bilgiye ulaştırabilir mi?

Tasavvuf sansuel bilgiyi kabul eder. Hatta İkbal'in dediği gibi duyu izlenimleri insan bilgisinin ilk ve en temelli bilgileridir. Adını verdiğimiz mutasavvıfların metinlerinde de bunu gördük. Onlar da ilk izlenimlerin duyular kanalıyla elde edildiğini söylemişlerdi. Ancak onların yaklaşımı, sansualist tavırla şu yönden farklılık gösteriyordu. İlk izlenimler, fizik evrende yaşamak zorunda olan sûfinin ister istemez karşılaştığı bilgilerdir. Bunlar, Muhâsibî'nin "itibar"ına göre birer atlama taşıdırlar. Mutlak bilgiye doğru gidilirken başlanılan noktaya geri dönülmez. Arayış devam eder. Ama sansualist görüş, duyu bilgisini hem başlangıç ve hem de bitiş noktası olarak kabul eder. Böylece insana ait tüm bilgi kavramı, geriye döndürülerek köreltilir. Arayış duyularla başlar, yine onlarla biter. Çünkü sansualist yaklaşıma göre, fizik evren mutlaktır, dolayısıyla ondan edinilen bilgi de mutlaktır. Oysa bu evrenin devamlı değişip yenilendiğini görüyoruz. Sabit bir varlığa dayanmayan bilginin mutlaklığından söz etmek, bu anlayışın en önemli çıkmazıdır. Tasavvufi yaklaşımda ise duyu bilgisi, "geçici dünya"ya ait olduğu için insan bilgisinin

tümünü kapsamaz ve ifade etmez. Arayış sürer. Ve bu arayışı yapan nesne değil, bizzat insanın kendisidir.

Demek ki tasavvufi bilgi ile sansuel bilgi arasındaki ilişki bu şekilde belirmektedir. Dolayısıyla marifetin sansuel hiçbir boyutu bulunmadığını öne sürmek mümkün değildir. Kısaca söylemek gerekirse, bilgi fenomenini tüm yönleriyle ifade etmek, sansuel bilginin gücü dahilinde değildir. Buna göre, sansuel bilgi tasavvufi bilgiyi ölçebilecek yetkinlikte olamamaktadır. Üstelik sansualist yaklaşım, kesin bilgiye de ulaştıramamaktadır. Çünkü bu bilgi çeşiti yüzeysel bir sezgiye bile muhtaçtır. Böyle olunca, daha derin ve sistemli bir sezginin ifadesi olan tasavvufi bilgiye daha fazla muhtaç olmuş olur. Diğer taraftan, tasavvufi bilgi de sansuel bilgiden uzak kalamamaktadır. Tasavvuf bu bilgiye, kognitif hiyerarşide belli bir aşamaya göre ancak muhtaç bulunmaktadır.

Tasavvufi bilgiye empirist yaklaşım konusunda da benzer tespitlerde bulunduk. Empirik bilgide de süje, bilme sürecine bütün sübjektif yönelişleriyle biçim ve anlam verir. Duyum esnasında süje, nesnel izlenimlerin etkisi altında kaldığı kadar, kendi sübjektif etkinliğini de o oranda faaliyete geçirir. Bu denge bile empirik bilgide eşyanın süjeyi belirlediği fikrini ortadan kaldırır.

Empirist yaklaşım da bilgi fenomenini deneyde başlatır ve yine orada bitirir. Bu anlayışa göre, süje dış dünyadan ilk izlenimleri basit fikirler halinde edinir. Bu basit fikirler nesnelerin kopyalarından ibarettir. Kompleks fikirler de, zihnin basit fikirleri birleştirip anlamlandırmasıyla oluşur. Zihnimizde yer alan Tanrı, öz, ruh gibi kavramlar bile, zihinsel soyutlamalarımızın bir ürünüdür ve nesnel realitelerin kopyasıdırlar. İşte empirik görüş, bu yaklaşımı ile mutlak bilgiyi açıklamada yetersiz kalmaktadır. Ancak burada da,

empirist yaklaşım ile bilgide empirik iç işleyişi birbirinden ayırmalıyız. Empirist bakış açısı, basit ve karmaşık fikirleri sonuçta hep duyu tecrübesine indirgemeye çalışsa da bilginin oluşum tarzı bunu doğrulamamaktadır. Empirist görüş, tecrübe edilen obje ile izlenim ya da ide arasında bağlantı kurmaya kalktığı; basit fikirleri karmaşık fikirlere dönüştürmeye giriştiği zaman, nesnenin değiştiğini ve bilme sürecini bizzat süjenin gerçekleştirdiğini kabul etmek zorunlu bir hal alır.

Görülüyor ki empirik bilgi de insan bilgisinin ancak bir tarafını ele almakta ama mutlak bilgi arayışında tıpkı sansuel bilgide olduğu gibi tıkanmaktadır. Ve bilgi fenomenini fizik evren içine sıkıştırmaktadır. Halbuki tasavvufi bilgi, fizik evrenden edindiği duyu verilerini daha yüksek bilgiye ulaşmada basamak olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda empirik bilgiyi dışlayan marifetten söz edilemez.

Demek ki empirist yaklaşım, mutlak bilgiyi sırf fizik evrende bulduğunu öne sürmektedir. Buna göre, empirik bilgi, tasavvuf olmadan kesin bir bilgi ifade edememekte; böyle olunca, kendi başına bilgi fenomenini tam olarak ortaya koyamamaktalar. Dolayısıyla empirik bilgi bu haliyle tasavvufi bilgiyi ölçebilecek güçte değildir. Öte yandan, empirik bilgiye ihtiyaç vardır. Çünkü bu bölünemeyen benliğin görünümlerinden biri olmak nedeniyle, tasavvufi bilgi dışında tutulamaz.

Tasavvufi bilgi ise, arayışa devam eder. Ve empirik bilgiden daha yüksek derecede bilgi elde etmeye çalışır.

Tasavvuf bu daha yüksek ve bütüncül bilgiyi son analizde rasyonalist yaklaşımla hareket ederek, yakalamaya çalışır. Tasavvufi bilgi ile rasyonel bilgiyi, işte bu rasyonalist anlayış içinde araştırdık. Önce, bazı sûfilerin bu yaklaşımı çağrıştıran

ifadelerini aktardım. Daha sonra, bunları, önceden analizini yaptığımız rasyonel bilgi ile karşılaştırarak felsefi bir zemine yaydım. Rasyonalizmin önde gelen temsilcilerinden bazılarının kullanmış oldukları kavramlarla tasavvufi metinlerde geçen kavramları içerikleri yönüyle karşılaştırdım. Akıl prensiplerinin ve bu prensiplere uygun olarak verilen yargıların hem kendi içinde ve hem de tasavvufi yaklaşım karşısındaki konumlarını tespite çalıştım.

Aristo'da madde-form, Descartes'da dedüksiyon-içgörüş (ani kavrayış-sezgi) ve Kant'ta numen-fenomen dolayısıyla pratik akıl, kuramsal akıl, düalizmi, bize, rasyonalist tavrın, kendi üstünde ve ilerisinde bir insan bilgisine ait ister istemez birtakım imkânların bulunduğunu göstermektedir. Sansualizm ve empirizme göre daha soyut ve daha geniş bir bilgi ortaya koyduğunu öne süren rasyonalizmin bu iki bilgi ekolüne bir alternatif teşkil ettiğini de unutmamak gerekir.

Rasyonalist tavır, kendinden öncekilere göre daha kapsayıcı bilgi ortaya koymaya çalışmasına rağmen, o da fizik evrene bağlanıp kalmaktadır. Bu haliyle, akıl ilkelerinden yani a priori bilgilerden a posteriori bilgilere ulaşmaktadır. Bir tür bu yürüyüş "bilinenden bilinmeyene" doğrudur. Descartes bunu dedüksiyonla Kant da teorik akılla gerçekleştirir ve ortaya çıkan bilgi, hem doğruluğu kesinlikle "bilinen" ve hem de "doğruluğuna kesinlikle inanılan" bir sonucu ifade eder. Buna karşılık, metafizik evrenin bilinmesi söz konusu olduğunda aynı titizlik gösterilmez. Çünkü ortada a priori olarak "bilinen" yoktur. Descartes'da bu, "düşünülen ve içgörüşle sezilen" bir varlıktır. Kant'da ise sadece pratik aklın konusu olabilen ahlaki bir şeydir. Bu alanda artık ne titizlikle belirlenmiş "kesin akıl ilkeleri ve ne de "doğrulama" yoluyla ispat edilmiş rasyonel veriler vardır. İşte Tanrı, öz,

ruh, töz gibi metafizik varlıklar, rasyonalist tavra göre, en fazla birer zihin durumunun ifadesidirler. Eşya ile alakaları olmadığı için de zihinsel soyutlamaya uğramamış bir çeşit bilgiye işaret ederler. Ve böylece ontolojik olarak Tanrı ile evren arasındaki bağ koparılmış; metafizik evren bu anlayışta, türedi bir bilginin konusu olmuştur.

Tasavvufa baktığımızda, önümüze çıkan tablo biraz daha farklıdır.

Bir kere marifet, duyusal bilgiden başlayarak ortaya çıkar, demiştik. Ne ontolojik ve ne de epistemolojik bakımdan fizik evreni yok saymayan tasavvufi yaklaşım, rasyonalizmde olduğu gibi, metafizik evrene ilişkin bilgiyi salt seziş ve duyuşa indirgememektedir. Tanrı, Descartes'ın dediği gibi "düşünme"den elde edilen varlığın bir bilgisi de değildir. Rasyonalizm, kendinden önceki bilgi yaklaşımlarının takılıp kaldığı fizik evreni aşacağım derken, kendisi de son tahlilde aynı hataya düşmektedir. A priori kabulleri, sırf a posteriori verileri elde etmek için icat etmiştir. "Bilinen" diye kabul ettiği aklın yüksek ilkelerini "bilinmeyen" adını verdiği fizik evrenin bilinmesi hizmetine vermiştir. Oysa tasavvufta "bilinen"den kasıt, insanın kendisi ve kendisi dışındaki görünen şeylerdir. Bunlar varlıkları bakımından daha alt seviyede oldukları gibi, kendilerinden elde edilen bilgi de alt seviyededir ve mutlak bilgiye giden yolda sadece birer basamaktırlar. "Bilinmeyen" ise, rasyonalist yaklaşımdakinin tam aksinedir. Yani rasyonalizmde "bilinmeyen", dolayısıyla bilinmeye çalışılan fizik evren olduğu halde, tasavvufta bu, Mutlak Varlık'ın Mutlak bilgisidir. Muhâsibî'nin "itibar"ı, Gazali'nin tefekkür ve zahiri nur"u ve İbn Arabî'nin müşahede ile mükaşefesi işte bu hususu gösterir.

Gerçi tasavvufi bilgide de akılla bilinecek alan ile marifetle bilinecek alan birbirinden ayrıdır. Ancak bu ayrılık, rasyonalizmde olduğu gibi, özde değildir. Rasyonalist yaklaşım insana deneysel ve rasyonel alanı ayırırken Tanrı'yı bu alandan çıkarmakta ve onun fizik evrenle tüm ilişkisini kesmektedir. Tasavvufta ise, her bilgi aktı, mutlak bilgiye doğru ilerleyişte ilgili bulunduğu varlık sferinin bilgisini hedefler. Kademe kademe ilerleyen bu süreç, en sonunda yetkinleşen benliğin ilahi yardımla varabileceği en yetkin bilgiyi kazanma imkânlarını hazırlar. Dolayısıyla tasavvufi bilgi, parçalı bir bilgi değildir. Varlığın ve şeylerin bütün olarak kavranması anlamına gelir.

Rasyonel bilgi için de, daha önceki sonuçlar geçerlidir. Daha doğrusu tasavvuf olmaksızın bu yaklaşım bizi kesin bilgiye götürememektedir. Götüremediği gibi, kendisinden daha üst düzeydeki bir bilgiyi de değerlendirmeye yetkili değildir. Ancak, tasavvufi bilgiyi rasyonel bilgiden koparmak, onu salt duygu düzeyine indirgemek anlamına gelmektedir. Oysa tasavvuf, belli bir yere kadar rasyonel bilgiye ihtiyaç duymaktadır.

Demek ki "kendi başına bir bilgi felsefesi olan" tasavvufi bilgi sansuel, empirik ve rasyonel olmak üzere temel bilgi imkânlarına sahiptir. Sûfi sonuçta mutlak bilgiyi arıyor olsa da, fiziksel bir dünyada yaşadığının ve mutlak bilgiye ulaşmak için yine bu sfere ait bilgilerden hareket etmenin gerekliliğinin farkındadır. İşte mutlak bilgiye varabilmek amacıyla moral-epistemik mücadelesi, onun bu bilgi çeşitleri ile karşı karşıya kalmasını gerektirmektedir. Kısacası tasavvufi bilgi bir yönüyle sansuel, bir yönüyle empirik ve bir yönüyle rasyoneldir. Ancak bunlar onun tek tek görünen yönleridir. Ama bütünlüğü, onun asıl özünü ifade eder.

Nitekim modern psikoloji, insan nefsinin etkinliklerinin birbirlerinden bağımsız ve tek tek işlediği görüşünü reddetmektedir. Nefsi görünüşler, bölünmeyen bir benliğin ifadesidirler. Dolayısıyla, ne salt rasyonel, ne salt edilgin (duyusal-deneysel) ve ne de salt etkin bir etkinlik vardır. Buna göre, her benliğin etkinliğinde aynı anda vicdani, rasyonel ve aktif güçler bulunmaktadır. Bu güçler ancak bir araya geldikleri anda farklılıklar gösterirler. Bu farklılıklar, baskın gelen belli bir aktın sivrilmesiyle anlaşılmaktadır.

Unutmamak gerekir ki tasavvufi bilgi, mutlak bilgiyi bulmuş olmanın değil, aramakta olmanın ifadesidir. O, sadece bir arayıştır. Arayış olduğu sürece, kendine özgü bir bilgi felsefesi olmaya da devam edecektir.

Vardığımız sonucu özet olarak söylersek, diyebiliriz ki tasavvufi bilgi felsefesi de öteki bilgi ekolleri kadar bağımsız ve kendine özgü bilgi kuramsal bir yaklaşımdır. Bu yargıya varmamız tuhaf değildir. Çünkü yakın geçmişte ve son yıllarda Batı ya da Uzakdoğu orijinli mistik akımlar bile ayrı birer bilgi disiplini olarak incelenmektedir. Bu akımlar bilgi ekolleri yanında alternatif bir bilgi görüşü ile ortaya çıkabiliyorlarsa, aynı şeyi İslam tasavvufu ve onun bilgi felsefesi için de söylüyoruz. Öteki bilgi ekollerinin metafiziği ve dolayısıyla deruni (içsel/manevi) bilgiyi dışlamaları, öne sürdükleri bilginin doğruluk değerini artırmadığı gibi, tasavvufi bilginin Tanrı merkezli epistemoloji görüşü de onun ortaya koyduğu bilginin doğruluk değerini eksiltmemektedir. Aksine, insan bilgisinin tümünü ifade edebilme ve mutlak bilgiye ulaşabilme bakımından tasavvufi bilgi, en elverişli bilgi felsefesi olarak görünmektedir.

Bibliyografya

I - Kitaplar

A. Abdülmun'in Madkur, *Nazârât Fi't-Tasavvufi*, Daru's-Sakâfe, Kahire, 1993.

Abdûlhak Ensarî, *Şeriat ve Tasavvuf*, Çev. Yusuf Yazar, Rehber Yay., Ank., 1991.

Abdülbâri en-Nedvî, *Tasavvuf ve Hayat*, Çev. M. Ateş, İst., 1967.

Alfred Jules Ayer, *The Central Qvestions of Philosophy*, London, 1973.

Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. A. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst., 1991.

Ali b. Cûllab Hucviri, *Keşfu'l Mahcub* (Hakikat Bilgisi), Hazırlayan: S. Uludağ, Dergah Yay., İst. 1982.

Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde Nefs*, Akıl ve Ruh, İst., 1992 (Basılmamış Doktora Tezi).

Alwin Diemer, *Bilgi Kuramı*, Çev. Doğan Özlem, Ara Yay., İst. 1990.

Andre Maurois, *Yaşama Sanatı*, Çev. N. Önol, Varlık Yay., İst., 1968.

Angus Sinclair, *The Conditons of Knowing*, M.Y., 1985.

Annemaria Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, Adam Yay., İst., 1982.

Anthony Quinton, *Knowledge and Belief*, Encylopedia of Philosophy, c-IV Edt. by Paul Edwards, N.Y., 1967.

Antonio Rosmini, *Certainity*, trans by Denis Cleary and Terence Watson, U.K., 1991.

Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe - Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1987.

Bertrand Russell, *Felsefede İlmi Metod*, Çev. Hamdi Ayverdi, İst., 1940.

Bertrand Russell, *Human Knowledge-Its Scope and Limits*, N.Y., 1948.
Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, Penguin Books, London, 1953.
Bilal Kuşpınar, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, Konya, 1992 (Basılmamış Doktora Tezi).
C. F. Delaney, *Mind and Nature*, London,1969.
C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valvation*, Chicago, 1971.
Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ank. Üni. İl. Fak. Yay., Ank., 1966.
Charles Duvell Kean, *The Meaning of Existence*, Harper and Brothers Publishers, N.Y., 1947.
Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, KB. Yay., Ank., 1990.
Clifford T. Morgan - Eliot Stellar, *Physiological Psyshology*, McGraw Hill Book Company, Toronto, 1950.
Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, Çev. Komisyon, HÜ. Yay., Ank., 1988.
David E. Roberts, *Existantialism and Religious Belief*, A Galaxy Books, N.Y., 1956.
David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selmin Evrim, MEB. Yay., İst, 1974.
David Papineau, *Reality and Representation*, Basil Blackwell, N.Y., 1987.
Duncan Black MacDonald, M.A.B.D., *Religious Attitude and Life in İslam*, Chicago, 1906.
E. Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik, Bektaşilik*, Selçuk Yay., İst., 1991.
E. B.Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme*, Çev. M. Katırcıoglu, MEB. Yay., İst., 1989.
Ebu Abdirrahman Muhammed b. Ahmed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *el-Mu-kaddime Fi't-Tasavvuf ve Hakikatihi*, Tahkik., Yusuf Zeydan, Mektebe-tül-Külliyetül-Ezheriyye, Kahire, 1987.
Ebû Abdirrahman es-Sülemi, *Sülemi'nin Risâleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ank., 1981.
Ebû Nasr es-Serrâc, *Kitâbu'l-Luma*, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1960.
Ebu'l-Alâ el-Afifi, *İbnu'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ank. Üni. İl. Fak. Yay., Ank., 1975.

Edward Scribner Ames, *The Psychology of Religious Experience*, N.Y., 1910. el-Mucemu'l-Felsefi, Kahire, 1983.

Emin Doğan Aydın, *Bilgi Bilimi ve Kitle İletişimi*, İst., 1991.

Ernest Sosa, *Perception and Reality, Information, Semantics and Epistomology*, Edt. by Enrique Villanueva, Basil Black Well Inc., Massachusetts, 1990.

Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Çev. Macit Gökberk, İst. Ünv. Ed.Fk.,Yay., 1972.

Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı*, Çev. Veysel Uysal, MÜ. İl. Fak. Yay., İst. 1991.

F. Heinemann, *Bilgi Kuramı*, Çev. Doğan Özlem, Ara Yay., İst. 1990.

F. T. H. Fletcher, *Pascal and The Mystical Tradition*, N.Y., 1954.

F.C. Happold, *Mysticism*, Penquin Books, London, 1964.

Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Akademi Yay., İzmir 1993.

Farabi, *el-Medinetul-Fâdıla*, Beyrut, 1959.

Faysal Bedir Avn, *Nazariyyetü'l-Marife İnde İbn Sina*, Mektebetü Said Rafet, Kahire, 1982.

Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970.

Gazali, *el-Munkızu Mine'd-Dalal*, Muhib Matbaası, İst., 1287.

Gazali, *er-Risâletul-Ledünniye*, Kahire, 1328.

Gazali, *İhyâu Ulûmiddin*, Kahire,1939.

Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, Kahire, 1907.

Graham Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, London, 1962.

H. Abdullah Ahmed, *el-Hakika Beyne'l-Felsefeti'l-Amme ve'l-İslamiyye*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabîy, Kahire, 1987.

H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, Çev. M. Dağ, Ank. 1992.

Hamilton A.R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine*, Araştırmalar, Çev. K. Durak ve Arkadaşları, Endülüs Yay., İst, 1991.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücû İlallah*, Neşreden: AA. Ata, Beyrut, 1986.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *en-Nasâyıh*, Neşreden: A.A. Ata, Beyrut, 1986.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye Lihukukillah*, Neşreden: A.A. Ata, Beyrut, 1970.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Kitâbu'l-İlm*,İst. Süleymaniye Ktph., Şehit Ali Paşa, Nr. 1345/9.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâiyyetü'l-Akl ve Mânahu ve İhtilafü'n-Nâs Fihi*, Neşreden: Hüseyin Kuvvetli, Beyrut, 1971.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Şerhu'l-Marife ve Bezlu'n-Nasîha*, İst. Süleymaniye Ktph., Şehit Ali Paşa, Nr. 1345.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Kitabu Amâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, İst. Süleymaniye Ktph., Cârullah, Nr. 1101.

Haris b. Esed el-Muhâsibî, *Adâbu'n Nüfus*, Neşreden: A. Ahmet Ata, Beyrut, 1988.

Hegel, *The History of Philosophy*, trans. by E. S. Haldane and Frances H.Simson, M. A., N.Y., 1974.

Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Çev. T. Mengüşoğlu, İst.,1967.

Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, Çev. T. Mengüşoğlu, Remzi Kitabevi, İst., 1985.

Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, Çev. Şekip Tunç, MEB. Yay., İst., 1990.

Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, Çev. M. Katırcıoğlu, MEB. Yay., İst., 1989.

Henri Serouya, *Mistisizm, Gizemcilik, Tasavvuf*, Çev. Nihal Önol, Varlık Y., İst., 1967.

Herbert McCabe, *The Logic of Mysticism*, Religion and Philosophy, Ed. by Martin Warner, Cambridge Unv. Press, N.Y., 1992.

Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Kürsü Yay., Ank., Tsz.

Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*, Ank. Üni. İl. Fak. Yay., Ank., 1963.

Howard Selsam, *Din, Bilim ve Felsefese*, Çev. A. And, Bilim Yay., İst., 1976. Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, KB. Yay., Ank., 1990.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by J. M. D.Meiklejohn. The Colonial Press, N.Y. 1900.

Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. by Lewis White Beck, N.Y., 1956.

Ihvânu's-Sâfa, *Resâil, Dar Sader*, Beyrut, Tsz.

İbn Arabî, *el-Futuhâtu'l-Mekkiyye*, Kahire, 1293.

İbn Arabî, *Fusûsul-Hikem*, Şevki Bey Matbaası, 1st, 1287.
İbn Arabî, *Nurlar Risalesi*, Çev. M. Kanık, İnsan Yay., İst., 1991.
İbn Arabî, *el-Bulğa Fi'l-Hikme*, Tahkik: Nihat Keklik, İst., 1969.
İbn Ataullah el-Iskender: *el-Hikemu'l-Atâiyye*, Şerh: İbn Abbâd en-Nefezîer-Rundî, Tahkik ve't-Tab: M. Abdulmaksud el-Heykel, Kahire, 1988.
İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil* (Tasavvufun Mahiyeti), Hazırlayan: S. Uludağ, Dergah Yay., İst, 1989.
İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Kahire, 1383.
İbn Tufeyl, *Ruhun Uyanışı*, Hazırlayan: N.A. Özalp, İnsan Yay., İst., 1985.
İbrahim Armağan, *Bilgi ve Toplum -I*, İst. 1974.
İhsan Turgut, *Felsefenin Temel Sorunları*, Bilgehan Matbaası, İzmir, 1991.
İhsan Turgut, *Platon'un Son Dönem Felsefesinde Bilgi Sorunu*, İzmir, 1992.
İrfan Abdülhamid, *Neş'etü'l-Felsefeti's-Sûfiyye ve Tatavvuruha*, Beyrut, 1974.
İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, Ötüken Neşriyat, İst. 1993.
İsmail Yakıt, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, Üçdal Neşriyat, İst., 1985.
Jean Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji*, Çev. Seçkin Selvi, İst., 1992.
John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London, 1989.
John L. Pollock, *Contemporary of Knowledge*, Maryland, 1986.
John Lock, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Ara Yay., İst, 1992.
M.M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İst. 1990.
Mahdi Hairi Yazdî, *The Principles of İslamic Philosophy-Knowledge by Presence*,N.Y., 1992.
Mahmud Kasım, *el-Hayal Fi Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyya, Kahire, 1969.
Mahmud Mâdi, *Mebâhis Fi'l-Marife Fi'l - Fikri'l-İslami*, Mektebetu Anglo el-Mısrıyye, Kahire, 1990.
Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek. Mehmet S. Aydın, Tanrı-Ahlak ilişkisi, TDV. Yay., Ank., 1991.
Mohammad Ajmal, *Sûfi Science of The Soul, İslamic Spirituality*, Edt. by S.H.Nasr, London, 1987.

Mortimer J. Adler, *The Conditions of Philosophy*, Chicago, 1964.

Muammer C. Muşta, *Gabriel Marcel'in Varoluşçuluğu*, KTB. Yay., Ank., 1988.

Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in İslam*, Lahor, 1962. Nazmi Luka, *el-Hakika*, Kahire, 1972.

Nihat Keklik, *İbnu'l-Arabi'nin Eserleri ve Kaynaklan İçin Misdak Olarak el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, İst. Ünv. Edb. Fk., İst., 1974 (II. cilt, Bölüm A)

Nishida Kitarâ, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, trans. by Valdo H.Viglielmo, N.Y., 1987.

Osman Necati, *el-İdrakü'l-Hissi Inde İbn Sina*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1961.

P. M. S. Hacker, *Appearance and Reality*, Massachusetts, 1987.

Paul Hazard, *Batı Düşüncesinde Büyük Değişim*, Çev. Erol Güngör, Tur Yay., İst., 1981.

Peyami Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm ve Mistisizm*, a Yay., İst., 1967.

R.P. Phillips, *Modern Thomistic Philosophy*, The Newman Press, Maryland, 1948.

René Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, Çev. Mehmet Karasan, MEB. Yay., İst. 1966.

René Descartes, *Metafizik Düşünceler*, Çev. M. Karasan, MEB. Yay., İst., 1967.

René Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, Çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İst. 1990.

René Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İst., 1989,

Reymond A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslamî ve Tarihi*, Çev. E.A. Afifi, Kahire, 1947.

Reymond A. Nicholson, *The Mystics of İslam*, Arkana-London, 1989.

Robert E. Egner - Lester E. Dennon, *The Basic Writings of Bertrand Russell*, N.Y., 1961.

Rom Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi*, Ruskin House, London, 1959.

S. H. Nasr, *Intellect and Intuition, İslam and Contemporary Society*, Published by Longman, London, 1982.

S. H. Nasr, *Sûfism and The Integration of Man;* Sûfi Essays, N.Y., 1972.

S. M. Naquib al-Attas, *İslam, Secularism and The Philosophy of The Future*, London, 1985.

Sadreddin-i Konevî, *Miftahu Gaybi'l-Cem ve'i-Vücûd*, Konya Yusufağa Ktph., Nr. 4865.

Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, Risale Yay., İst., 1990,

Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İst., 1979.

Şahin Filiz, *Muhâsibî'nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, Konya 1990 (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

Şahin Filiz, *Tasavvufun Problemleri*, Konya, 1992 (Doktora Semineri).

T. Z. Lavine, *From Socrates to Sartre* - The Philosophical Quest, N.Y., 1989.

Takıyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İst., 1988.

Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, The Macmillan Press, London, 1971.

The New American Desk Encyclopedia, N.Y., 1989.

Vehbi Hacıkadiroğlu, *Bilgi Felsefesi*, Metis Yay., İst., 1985.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. Lütfi Ay, MEB. Yay., İst., 1966.

Von Der Wahrheit by Karl Jaspers, *Truth and Symbol*, trans. by Jean T. Wilde and His Friends, N.Y., 1959.

W. M. Pepperell Montague, *The Ways of Knowing or The Methods of Philosophy*, London, 1925.

W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Ank., 1982.

W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, N.Y., 1960.

Walther Kranz, *Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar*, Çev. Suad Y. Baydur, Edebiyat Fak. Basımevi, İst., 1976.

William C. Chittick, *The Sûfi Path of Love - The Spiritual Teachings of Rumi*, N.Y., 1983. Yuhanna Kumeyr, Gazali, Beyrut, 1986.

Yusuf Mihail Es'ad, *Saykolociyyatü'l-İlham*, Mektebetü Garib, Kahire, 1983.

II. Makaleler

Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst., 1991.

Durmuş Hocaoğlu, *Gazali ve Descartes'da Varlık*, İnsan ve Bilgi, Yeni Toplum, Sayı: 2,İst., 1992.

Fahrettin Olguner, *Türk-İslam Medeniyeti İçinde Akşemseddin'in Yeri*, Kubbealtı Mecmuası, Sayı: 4,İst., 1989.

Fazlurrahman, *İslam'da Tasavvuf*, Çev. Bekir Demirkol, İslami Araştırmalar, c. IV, Sayı: 4, Ank., 1990.

Hüseyin Atay, *Müslümanlarda Şüphecilik*, Ank. Üni. İl. Fak. Dergisi, Sayı: 28, Ank., 1986.

İhsan Turgut, *Platon'da Bilgi Türleri*, Ank. Üni. İl. Fak. Dergisi, c. XXII, Ank., 1978.

İsmail R. Fârukî, *Sosyal Bilimlerin İslamîleştirilmesi*, Çev. Mehmet Paçacı (İslami Bilimde Metodoloji Sorunu, Fecr Yay., Ank. 1991 içinde).

İsmail Yakıt, *Sadreddin-i Konevi'nin Düşüncesinde İdrak ve Hakikat Bilgisi*, Türk Yurdu, c. X, Sayı: 35, Ank., 1990.

Karl Jaspers, *"Felsefe nedir?"*, çev: Afşar Timuçin, Felsefe Dergisi, Sayı: 1, İst., 1977.

Kawkab Amir, *Marifetullah ve't-Tarik İlayha*, Havliyyü Küllivyeti'l-Benât, Sayı: 13, Kahire, 1988.

Mehmet Bayraktar, *Gazzali'nin Bilgi Teorisi*, "İlim ve Sanat", Sayı: 2, Eylül-Ekim 1985.

Mehmet Dağ, *Es'arı Kelâmında Bilgi Problemi*, Ank. Üni. İl. Fak. Dergisi, c. IV, Sayı 4, Ank., 1980.

Mübâhât Türker - *Küyel, Felsefe, Kelam, Tasavvuf Bermuda Üçgeni*, Milli Kültür, Sayı: 76, Ank., 1990.

Neş'et Dayf, *Ehlu's - Sülûk ve Mevkıfuhum Mine'n-Nazari'l-Afliyyi, Küllivyetü'd-Dirâsâti'l-Arabiyyati'l-İslamiyya*, Sayı: 3, Kahire, 1991.

Recep Duran, *Felsefe Kültürü ve Hacı Bektaş*, Milli Kültür, Sayı: 75, Ank., 1990.

Şahin Filiz, *Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar*, Diyanet Dergisi, c: 30, Sayı: 1, Ank. 1994.

Tad M. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union, The Philosophical Review*, Cornell Unv., A. Quarterly Journal, Vol. 101,No:2,N.Y.,1992.

Wael b. Hallaq, *İbn Taymiyya on The Existence of God*, Acta Orientalia, Sayı: 52, Montreal, 1991.