

# YIRMİ BİRİNCİ YÜZYILDA TASAVVUF ARAŞTIRMALARI: TETKİK BAĞLAMINI GENİŞLETMEK

**Yazan:** Arthur F. BUEHLER\*  
**Çeviren:** Mehmet ATALAY\*\*

## Öz

Bu makale, akademik tasavvuf araştırmalarındaki 'göz kamaştırıcı (anlam) boşlukları(nı)' belirlemeye çalışmaktadır. Bu amaç doğrultusunda makale, öncelikle, Batılı beşeri bilim araştırmalarının dayandığı bilimsel-materyalist kabul ve varsayımların oluşturduğu -eleştiriye tabi tutulmamış- mecmuayı ifşa etmeye çalışmaktadır. Araştırma bağlamını genişletme çabasının bir yönü, ilgili metinleri titizlikle okumakla birlikte bu metinlerin ötesine geçip tasavvufi pratiğin - tam ifadesiyle, şimdiye dek es geçilmiş- öznel temelini bilimsel olarak incelemektir. Böylesi yeni yaklaşımlar, tasavvuf araştırmaları alanını, bu alana canlılık ve çok daha geniş kulvarlar kazandırma amacına yönelik olarak 'koltuk âlimliği' kapsam kümesinin dışına taşıracaktır. Makalenin geri kalan kısmı, transpersonal psikolojinin ve bilinç antropolojisinin verilerinin 21. yüzyıl tasavvuf araştırmalarına nasıl nakledilebileceği konusunu ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Öznel Tecrübe, Transpersonal Psikoloji, Bilinç Antropolojisi.

## Researching Sufism in the 21st Century: Expanding the Context of Inquiry

### Abstract

This article articulates the glaring gaps in the academic study of sufism by first exposing the unexamined set of scientific-materialist presuppositions upon which the western study of humanities is based. Part of expanding the context of inquiry is to not only read texts rigorously, but to go beyond these texts and investigate scientifically the subjective basis of sufi practice, precisely what has been avoided up to now. Such new approaches move the study of sufism out of armchair scholarship to bring life and much larger vistas to sufi studies. The rest of the article outlines how the contributions of transpersonal psychology and anthropology of consciousness can move the study of sufism into the 21<sup>st</sup> century.

**Key Words:** Sufism, Subjective Experience, Transpersonal Psychology, Anthropology of Consciousness.

---

\* Prof. Dr. Arthur Buehler, Victoria University of Wellington'da (Yeni Zelanda) *Classics and Religious Studies* Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: [art.buehler@vuw.ac.nz](mailto:art.buehler@vuw.ac.nz)). Makalenin -kitap içi bölüm halinde- ilk yayımlandığı yer itibarıyla tam künyesi şöyledir: Arthur F. Buehler, "Researching Sufism in the Twenty-first Century: Expanding the Context of Inquiry," in *Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, edited by Clinton Bennett, New York: Bloomsbury Academic, 2013, s. 93-118.

\*\* Doç. Dr. Mehmet Atalay, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. (E-mail: [matalay@istanbul.edu.tr](mailto:matalay@istanbul.edu.tr)). Bu makale, Prof. Arthur Buehler'in özel izniyle yayımlanmaktadır.

## Giriş

“Âlimler, beşeri hayatın büyük ölçüde kişisel ve ele geçmez boyutuna girişken olan İslam’ın mistik geleneğini tetkik ettiğinde, ‘özellik faktörü’ daha çok telaffuz edilmektedir. . . Bu geleneğin yoğun ölçüde kişisel ve soyut karakteri, genellikle sorgulanmadan kabul edilmekte ve girift bir unsur olarak görülmektedir.”<sup>1</sup>

Gerçekten de öyle. 2004 yılında bir Ramazan akşamı Ahmed Farûki Sirhindi’nin (v. 1624, Sirhind, Kuzey Hindistan) *Mektûbât*’ı için hazırlamış olduğum Farsça fihristin bir kopyasını İstanbul’un Fatih ilçesindeki İsmailağa Camii’ndeki Şeyh Mahmud Efendi’ye götürdüm. O sıralar uzunca bir süredir öğrencisi ve müridi olan Naim Abdülveli (Gary Edwards) tarafından kendisine tanıtıldıktan sonra, tekerlekli sandalyesindeki şeyh efendi beni çok sıcak bir şekilde karşılayıp selamladı. Sohbetimiz sırasında Sirhindi’nin *Mektûbât*’ını kısmen tercüme etmeye yönelik projemden söz ettim. Önce tedirgin bir halet-i ruhiye söz konusu oldu ama şeyh efendi sessiz kaldı. Sonra, *Mektûbât*’ın metnini anlamada yaşadığım zorluklardan ötürü tercüme sürecinde Şeyh Ma’sûm Nakşbendî (v. 2007) ile çalışıyor olduğumdan söz ettim. Onaylayıcı bir tebessümle birlikte söz konusu halet-i ruhiyenin terkardan avdet ettiğine tanık oldum.

Bu yaşantı, Mahmud Efendi’nin benim için söz konusu olan bir farkındalık boşluğunu dikkate almasını örneklendirmektedir. İlgili araştırma alanlarında gerekli görülen diller olarak Arapça, Farsça ve (şimdilerde Sirhindi’nin kullandığı teknik kelime ve kavramları da ihtiva eden) Urduca metinleri okuyabilmeme ve Nakşbendî literatürü üzerine yıllar süren okuma faaliyetime rağmen, Sirhindi’nin on yıllar süren tefekkürî (*contemplative*) faaliyetinin bir sonucu olan bilinç seviyesi ile kendi seviyem arasındaki boşluğu nasıl dolduracaktım? Sirhindi, bütün iyi öğretmenlerin yaptığı gibi, mektupla iletişim tarzında, kendisine mektup yazarların seviyesini dikkate almıştı. Şahsım örneğinde, o mektupların genellikle şeriat üzerine olan bazıları için bu tür bir boşluk söz konusu değildi. Ancak, bu boşluğun farkında olmama rağmen en ileri düzey öğrencilerine yazdığı çok uzun mektupları seçmiştim. Ses karakterlerini ayıramayan, kısmen sağır, Avrupalı müziği nota kâğıtları üzerinden okuyabilen ve Mozart’ın müzik *tecrübesini* tercüme etmeye teşebbüs eden bir insan tasavvur ediniz. Takdir edebileceğiniz gibi söz konusu olan basit bir boşluk değil, bir uçurum, bir kanyondur.

1 Alexander Knysh, “Historiography of Sufi Studies in the West,” *A Companion to the History of the Middle East* içinde, ed. Youssef M. Choueiri, London: Blackwell Publishing, 2005, s. 108-106-131.

Tasavvuf araştırmaları alanında, son elli yıl boyunca bu alanla ilgili tetkiklerde gerçekleştirilen önemli gelişmelere rağmen byolesi birçok uçurum ve kanyon söz konusudur. Bilgi boşluklarımız aşağıdaki hususların tetkikine ilişkindir: Tefekkr pratik yoluyla üretilen farklı bilinç durumlarının ve bunun sonucunda ortaya çıkan beşeri dönüşüm olguları; *cezbe* ve *teveccüh* olguları; fiziksel olmayan varlıklarla etkileşim sağlayan sufiler; det dışı olaylar (*havarik*) ve kerametlerle (*kermt*) ilgili duru-görü olguları (*psi phenomena*); ahlaki dönüşüm süreci ve manevi tedavi. Yan sıra belirtmek gerekir ki hiç kimse, herhangi bir sufi gruba ilişkin olmak üzere –uzun süreli (*longitudinal*) olması bir yana– ince ayrıntı gzetebilen bir çalışmayı henüz ortaya koyabilmiş değildir.<sup>2</sup> Bu durum bir tesadüf mahsulü değildir. Post-modern akademi dünyasında çalışan akademisyenler olarak etnik merkezcilik (*ethnocentrism*) ve kültürel tecrübenin darlığının pekl farkındayız ama yaygın biliş merkezcilik (*cognocentrism*) ve bilinç tecrübesinin darlığından neredeyse hiç haberdar değiliz.<sup>3</sup> Renk körlüğü yaşayan insanlar gibi sufilerin sıra dışı bilinç gerçekliklerini hiç tecrübe etmeyenler, bu psiko-spiritüel gerçekliklerin nasıl olup da birçok tasavvufi metnin bağlamının rengini çoğu kez değiştirdiğini ve bütünüyle yeni tetkik alanları açtığını genellikle fark etmemektedirler.

Bu makale, bu kanyonvari boşlukları keşfetme bağlamında en iyi konumda bulunan ve bulunacak olan yeni nesil âlimler/akademisyenler için yazılmıştır. Yeni nesil âlimler/akademisyenler; 20'inci yüzyılın son dönemlerindeki seleflerinin omuzlarına basıp ilerleyecektir. Bu nc selefler; tasavvuf tarihi ve bu tarihin hariçteki sosyo-kültürel tezahürlerine ilişkin olmak üzere ince ayrıntılı, belli bir bağlama yerleştirilmiş ve geniş ölçekte metin tetkikleri niteliğindeki araştırmalara öncülük etmişlerdir. Bu selefler ve *onların* selefleri bilimsel-akademik anlayışımızı önemli ölçüde genişletmişlerdir. Tasavvuf araştırmalarını 21'inci yüzyıla taşıma hedefinde yeni nesil âlimler/akademisyenler, tetkik bağlamını daraltan baskın akademik temayllerce engellenmeyeceklerdir. Örneğin, din araştırmaları alanında akıl üstü (*supra-rational*) tecrübeyi (ve bundan böyle de post-rasyonel tecrübeyi) dini geleneklerin itikadi iddialarıyla mezceden başat bir temayül söz konusudur. Transpersonal psikolojiye ilişkin kavrayış ve aşınalığı gelişmiş yeni nesil âlimler/akademisyenler; beşer olma gerçekliğinin transpersonal boyutunun, beşeri gelişimin zihin ötesi (ve dolayısıyla post-rasyonel) nitelikteki bir başka merhalesinden ibaret olduğunu kabul ve tasdik edeceklerdir. Yeni nesil âlimlerin/akademisyenlerin çoğunluğu; bu transpersonal boyuta ilişkin tet-

2 Bu kategoriye dâhil olabilecek bir 21. yüzyıl çalışması, bu lisani hem konuşamayan hem de yazılı metinler üzerinden okuyamayan bir antropolog tarafından yapılmıştır.

3 Bkz.: Michael Harner, *The Way of the Shaman*, New York: Bantam Books, 1980, s. xvii.

kiklerin, otomatik olarak araştırmacının zekâ becerileri ve eleştiri temayülle-  
rinin berhava edilip bir dinin itikadi iddialarınca ‘esir alınması’ durumuna  
yol açtığı varsayımına itibar etmeyecektir. Son kırk yıl boyunca transperso-  
nal psikoloji ve transpersonal antropoloji alanlarında gerçekleştirilen öncü  
çalışmalara rağmen bu varsayım, din bilimlerinde (ve diğer beşeri bilimler-  
de) transpersonal tecrübeden sürekli ve dayatmacı bir sakınma tavrı halinde  
tezahür etmiştir. Transpersonal alan itibarıyla bu ‘âlimane’ tavrın bir sonu-  
cu, sufilerin ve diğer mistiklerin bin yıllar boyunca keşfedegeldiği ben-ötesi  
alanlara ilişkin belirsiz bir haritadır.<sup>4</sup> Bu çalışmaları bir disiplin olarak tasav-  
vuf alanında ciddiyetle ele almaya başladığımızda, tasavvufi metinlerde  
kayıtlı olan geniş ölçekli tasavvufi-transpersonal verileri diğer disiplinlerde-  
ki meslektaşlarımızla paylaşma hedefinde daha iyi bir konumda olacağız  
demektir. Diğer bir deyişle, rasyonel, imgesel (*imaginal*), öznel *arasında*  
paylaşılabilen ve tefekkürî (*contemplative*) nitelikte olan verileri değerlen-  
dirme gayesine yönelik olarak daha donanımlı hale geleceğiz demektir.

Dinbilim alanı ve genel olarak beşeri bilimler de, duru-görü olguları üze-  
rine yapılan son kırk küsur yıllık araştırmalara karşı umursamaz bir tavır  
takınmıştır. ‘Materyalist’ bilimin en sıkı empirik metodları açısından telepa-  
ti, açık-görülük (*clairvoyance*),<sup>5</sup> önsezi (*precognition*), psikokinezi (*psychokine-  
sis*)<sup>6</sup> ve ruhsal tedavi (*psychic healing*) denen olguların varlığına dair çok fazla  
kanıt söz konusudur ve dolayısıyla “bütün bunları insanlar için temel  
imkânlar olarak değerlendirebiliriz.”<sup>7</sup> Mucizevi olayların sadece  
“menâkıbnâme kinayeleri” olduğunu düşünen tasavvuf alanı araştırmacıları-  
nın yaklaşımını benimsemek bir yana, şimdilerde, bir yandan bu olayların  
mübalâğa, ‘dindârâne üçkağıt’ ve edebi kinaye bağlamında eleştirel olarak  
analizini yaparken yine bu olayların bir kısmının gerçekten mümkün oldu-  
ğunu düşünmemiz için hayli sebep söz konusudur.<sup>8</sup> Bütün bunlar, “duru-

4 Ken Wilber, yüzlerce “bilinçharitası”nı karşılaştırmak suretiyle ortak akıl-ötesi (post-  
rasyonel) gelişimsel yapıları belirlemeye çalışmıştır. Bkz.: Ken Wilber, *Integral Psychology*  
Boston: Shambhala, 2000; Ken Wilber, *Integral Spirituality*, Boston: Shambhala, 2007. Tasav-  
vufu ve genel olarak İslamî geleneği bile-isteye gözardı etmesi sebebiyle ciddi şekilde ‘açık  
düşen’ tantanalı ‘bütüncüllük’ (integral) iddialarına rağmen Wilber’in öncü çalışmaları, is-  
tikbal vaadedici nitelikte ferahlatıcı bir manzara arz etmektedir.

5 Nesne, kişi, yer ve fiziksel olaylara dair olmak üzere bilinen duyu organları haricinde bilgi  
edinme yeteneği.

6 Zihnın doğrudan doğruya maddeyi etkileme gücü.

7 Charles T. Tart, *The End of Materialism: How Evidence of the Paranormal is Bringing Science and  
Spirit Together*, Oakland, CA: New Harbinger Publications, 2009, s. 12.

8 Bu tarz çalışmalara Hıristiyan çevrelerde Herbert Thurston öncülük etmiştir. Bkz.: Herbert  
Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, edited by J.H. Crehan, (London: Burns Oates,  
1952). Bu bağlamda daha güncel geleneksel çalışma olarak bkz.: James McClenon, *Wondrous  
Events: Foundations of Religious Beliefs* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press,  
1994).

görü/ruhaniyet olaylarının ontolojik gerçekliğinin Avrupa-Amerika bilimi parametrelerini aştığı" bir örneklige tekabül etmektedir.<sup>9</sup>

### **Akademik Metodolojilerin/Perspektiflerin Bilimsel-Materyalist Yaklaşımca Törpülenmesi**

Âlimlerin/akademisyenlerin tasavvuf araştırmaları alanındaki boşlukları kapatma çabasını verimsiz kılan birtakım entelektüel engeller söz konusudur. Bu durum, batı âlimliğinin/akademisyenliğinin konumlandırıldığı entelektüel ve kültürel değerleri (*ethos*), yani, bir ölçüde beşeri bilimlerin post-modern dünya görüşüyle çeşnilendirilmiş bilimsel materyalizm efsanesini yansıtmaktadır. Materyalizm; tasavvuf araştırmalarının tecrübi, öznel ve 'özneler arası' tecrübi temellerini yapısal olarak reddetmektedir. Bütün efsaneler için söz konusu olduğu gibi bilimsel materyalizm, batılı modern dünya görüşümüze (hatta kendilerini çok dindar kabul eden insanları da kapsayacak şekilde) öylesine 'zerk' edilmiştir ki muazzam etkisi hemen hemen hiç fark edilmemektedir.<sup>10</sup> Ekseriya bilimcilik (*scientism*) diye adlandırılan bilimsel materyalizm dogması en aşırı şekline, bir dinbilim tabirini kullanarak söylersek, (televizyon vaizinin de Richard Dawkins olduğu) bir bilimsel fundamentalizme dönüşmüştür. On dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan bilimcilik telakkisi –genel olarak Avro-Amerikan kültürü istisna edilebilse dahi– hâlâ akademi dünyasında başat paradigmadır.<sup>11</sup> Post-modern akademi dünyasında âlimler/akademisyenler olarak bizler araştırmalarımızı herhangi bir dini dogmatizmin etkisinde kalmaksızın yürütme konusunda eğitim görüyoruz; fakat bu eğitim bize, açık uçlu rasyonel tetkik ile bilimcilik dogmatizminin bilinçaltı etkisini ayırt etme becerisi kazandırmamaktadır. Bu makalenin bir hedefi, bu bilimciliği bilinç farkındalığını kapsar hale ge-

9 Mark Scholl, "The Future of a Discipline: Considering the Ontological/Methodological Future of the Anthropology of Consciousness (Part I)," *Anthropology of Consciousness*, 21/1 (2010), 3 [1–29].

10 Bkz.: C. Roderick Wilson, "Seeing They See Not," in David E. Young & Jean-Guy A. Goulet, eds., *Being Changed: The Anthropology of Extraordinary Experience* (New York: Broadview Press, 1994), 204.

11 Bu bakış açısı beş esas ihtiva etmektedir: 1) Yegâne realite harici realitedir, yani, algıladığımız şekliyle fiziksel evrendir. Bu, nesnelciliktir (*objectivism*). 2) Bu harici "nesnel" evren, öznel beşeri zihin aracılığıyla bilinebilir. Bu, metafizik gerçekçiliktir (*metaphysical realism*). 3) Maddi etkiler dışında hiçbir şey dünyanın herhangi bir kısmını etkileyemez. Bu, kategorizasyon ilkesidir (*closure principle*). 4) Bu kurallar, kuantum parçacıklarından galaksilere kadar evrensel bir nitelik arz eder. Bu, evrenselcilik (*universalism*) ilkesidir. 5) Bütün evren fiziksel varlık ve süreçlere indirgenebilir. Bu, fiziksel indirgemecilik (*reductionism*) ilkesidir. Bkz.: B. Alan Wallace & Brian Hodel, *Embracing Mind: The Common Ground of Science and Spirituality* (Boston: Shambhala, 2008), 10-11.

tirmek ve William James'in "radikal deneycilik (*empiricism*)"<sup>12</sup> tabir ettiği daha geniş kapsamlı bir metodolojinin benimsenmesini teşvik etmektedir. "Radikal bir empirik metod, gözlemcinin tecrübesini de kapsar ve deneysel alanı etkileşim ve özneler arası tecrübe alanı olarak tanımlar. Böylece kendimiz deneysel öznelere dönüşür ve tecrübelerimizi birincil veri olarak değerlendiririz."<sup>13</sup> Böyle bir yaklaşım; deneyciliği (*empiricism*), diğer bilinç formlarını ve öznel ve 'özneler arası' tecrübe verileri kapsayacak şekilde genişletmektedir.<sup>14</sup>

Yirmi birinci yüzyılda beşeri bilimlerin tarzını belirleyen ana-mecra bakış açısı, hâlâ bilimselci-materyalist paradigmadır. Din araştırmaları seminer ve derslerinde, konumuz dâhilindeki materyalist varsayımları nadiren tartışarak bilimselci-materyalist teorisyenlerin zirve simalarını (Emile Durkheim, Max Weber, Sigmund Freud) öğretmeye devam ediyoruz. Makalede gündeme getirdiğimiz bu bakış açısının ötesine düşen teorisyenler; – akademisyenlerin 1980'li yılların başlarından itibaren gündemde olan post-modern eğitimi dikkate aldığımızda verilmesi zaten beklenen– dinbilim araştırmalarına ilişkin metodoloji derslerinde neredeyse hiç dikkate alınmaz. Tasavvufu ilgili olarak post-modern bakış açılarının önemli katkılarına yansıtılan monografi çalışmalarının büyük çoğunluğu; inceleme konularını sosyo-kültürel, tarihsel ya da siyasal olarak açıklamaktadır. Yine de, genel olarak beşeri bilimler, tasavvuf araştırmalarına yeni kulvarlar sağlayabilecek geniş araştırma alanlarını sistematik olarak ihmal etmiştir. Bu ihmal durumu, fen bilimlerindeki ihmal durumuna benzemektedir. Bu konuyla alakalı olarak, farklı bilinç halleri ve duru-görü olgularına (*psi phenomena*) ilişkin araştırmalarda öncü sima Charles Tart, şunları söylemektedir:

Bütünüyle bir bilim adamı olarak söylemem gerekir ki nöroloji vb. disiplinler kendilerini eksiksiz görmeleri dolayısıyla büyük ölçüde eksiktir ve ciddi düzeyde bir kibir illetiyle malûldür. Ana-mecra bilim kulvarı içindeki bütün nöro-fizyoloji araştırmaları, başkaca herhangi bir bilimsel sahaya göre daha sıkı standartlar barındıran parapsikolojin sağladığı verileri ihmal etmektedir. . . Parapsikoloji deneylerini dikkate almayan ana-mecra bilim,

12 William James, *Essays in Radical Empiricism* (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1996).

13 Michael Jackson, *Paths toward A Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989), 4.

14 İki ya da daha fazla özne tarafından yaşanan/tecrübe edilen (*inter-subjective*) olgulara ilişkin bir metodoloji için bkz.: Jorge N. Ferrer, Jacob H. Sherman, eds., *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies* (Albany, NY: SUNY Press, 2008).

güncel materyalist paradigmamızın benimsediği realiteye dair ön-kabullerle uyumlu olmadığından dolayı bu verileri reddetmiştir.<sup>15</sup>

Nöroloji ve biliş bilime (*cognitive science*) ilişkin olarak dinbilim araştırmalarında istihdam edilen güncel bir eğilim, bu metodolojik körlüğü tekrar ve dolayısıyla takviye etmektedir. Materyalist tabii ve beşeri bilimler; kuantum olguları, biçimbirimsel yansınma (*morfik rezonans*), enerji tedavisi ve duru-görü olguları bütünü dâhil olmak üzere farklı olgular dizisine âşina olması gerekmektedir. Batı medeniyetinin nihayet ‘dünya dinleri’ tabirini kullanması için yüzyıllar süren bir entelektüel mücadele yaşanması gerekmişti. Gelgelelim, bütün kültürlerde biliş (*cognition*) ve bilişsel süreçlere ilişkin farklara dair geniş ölçekli antropolojik verilere rağmen, yine de bilim erbabı bir epistemolojik çoğulculuk (ve dolayısıyla farklı bilimsel çabalar) olduğu gerçeğini kabul etmemektedir.

Buradaki ironi şudur ki tasavvuf araştırmacıları, tasavvufi metinleri okuma (ve anlama) bağlamında (tecrübi olarak değil de) dilbilimsel olarak eğitim görmektedir. Oysa bu metinler tıpkı buzdağının su üstünde kalan kısmı gibi dâhili beşeri âlemi ve bu âleme ilişkin geniş bilinç alanını keşfetmeye cesaret edebilmiş çok daha fazla sayıda insanın öznel tecrübesine dayanmaktadır. “(Elinde) keser (olan) yalnızca çivi görür” gerçekliği dolayısıyla bu insanların kayıtlı öznel tecrübeleri, tasavvufu ilgili bir sonraki monografi çalışması için siyasi ve sosyo-kültürel veriler peşine düşmüş âlimlere/akademisyenlere görünür yani açık değildir. Ana-mecra akademisi dünyasında 21’inci yüzyıl itibarıyla yaşanan ama telaffuz edilmeyen bilgi patlaması, kısmen, öznel ve öznelere dâhili varlık alanlarına ilişkin tetkik seviyelerine girişken bulunmaktadır. Bu heyecan verici durum, yeni nesil tasavvuf araştırmacılarına ve bu araştırmacıların okurlarına daha geniş ölçekli tetkik imkânları sunacaktır. Böylelikle de tasavvuf araştırmaları, rastgele tasavvuf kapsamında değerlendirdiğimiz ‘mistik ailevi benzerlikleri’ daha isabetli olarak teşhis edecek ve yansıtacaktır.

Tasavvuf araştırmalarında hâlâ ağırlıklı ölçüde metin yorumları başat durumdadır. Yine de tetkik edilmeyi bekleyen milyonlarca yazma eser mevcuttur ve bunların önemli bir kısmı araştırmacıların nüfuzu için ihtiyaç duyulan süreye göre hızlı bir şekilde çürümektedir. Bu geniş ölçekli külliyata dalan 21’inci yüzyıl âlimleri/akademisyenleri, önlerinde, üretken çalışmaya hasredekleri zaman anlamında bir değil birçok insan ömrüne ihtiyaç olduğunu göreceklerdir. Bu zengin külliyatın mevcudiyeti ve bu külliyatla

15 Aşağıdaki ropörtajdan: Mark Scholl, “The Future of a Discipline: Considering the Ontological/Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part I,” *Anthropology of Consciousness*, 21/1 (2010), 14 [1–29].

İlgili olarak devasa çalışmaların yapılması ihtiyacı elbette ki güzel bir olaydır ve şahsen sayıları giderek artan bu tür çalışmaları daima iştiyakla beklediğimi belirtmek isterim. Yine de, kendi tetkik konularına âlimane bir güvenlik mesafesinden bakmak isteyenler elbette olacaktır. Aslına bakılırsa, tasavvufla ilintili metinlerin önemli bir kısmı, özellikle de kişisel ve siyasi kaygılara dayalı olarak gün yüzüne çıkmış olanların bu tarzda okunması isabetli olacaktır. Fakat tasavvufi literatür kapsamındaki diğer birçok yazılı mahsul türleri bağlamında metin okumak, öznel ve özneler arası bilgi alanları gündeme geldiğinde ilave bakış açıları gerektirmektedir. Çünkü birçok tasavvufi metin asla yalnız olarak okunması amacıyla yazılmış değildir. Metinler bir vasıta, maharetli bir vesile; yüz yüze ve şifahi olarak incelenen, yorumlanan (ve bazı durumlarda tartışılan) 'özneler arası bir olay'dır.<sup>16</sup> İbn-i Arabi ve Ahmed Farûki Sirhindî'nin yazılı mahsulleri gibi diğer metinlerin tetkiki ise ileri düzeyde tefekkürî pratik ve farkındalık öngörmekte ve gerektirmektedir.

### Öznellik Tabusu

Bilimsel-materyalist dogma "nesnellik" bilgisi ve epistemolojisi gerektirmektedir. Bu bağlamda yazılı olmayan ama doğal olarak kabul edilen hüküm, öznel bilgi ve epistemolojinin "dalâlet" (*heresy*) olduğu yönündedir. Beşeri bilimlerde öznel bilginin önemi, yüz yılı aşkın bir süredir açıkça ifade edilmektedir. Bu önem, lisans düzeyindeki mevcut din psikolojisi dersleri için günümüzde bile şiraze niteliğini koruyan *The Varieties of Religious Experience (Dini Tecrübenin Çeşitlilikleri[Tenevvüleri])* başlıklı kitapta ana hatlarıyla ve berrak bir tarzda ifade edilmektedir. Bu kitabın yazarı olarak din psikolojisinin batılı öncüsü William James, şunları söylemektedir:

"Rasyonel bilinç diye adlandırdığımız normal uyanık bilincimiz, özel bir bilinç türünden başka bir şey değildir. Bilincin diğer türleri çok ince ayrımlarla rasyonel bilinç dediğimiz şeyin dışında değerlendirilse de bu bilinç türünden tamamen farklı potansiyel bilinç türleri mevcuttur. Hayatımız boyunca bu bilinç türlerinin var olduğunu düşünmeksizin yaşayabiliriz; ancak gerekli uyarıcıları devreye soktuğumuzda bu bilinç türlerinin – muhtemelen kendi uygulanma ve uyarlanma sahaları da olan belirgin zihniyet türleri olarak– kendi bütünlükleriyle mevcut olduğunu hemen görece-

16 Bu yaklaşım Batı bilim çevrelerine aşağıdaki kaynaklar tarafından tanıtılmıştır: William A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textural Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).



ğizdir. Evrene dair hiçbir yaklaşım, bu diğer bilinç türlerini büsbütün ihmal ede(bile)n nihai bir yaklaşım olarak değerlendirilemez.”<sup>17</sup>

Bir hususu göstermek amacıyla, bu iktibas önceleyen ve kasıtlı olarak atladığım (ve bu çokça gündeme getirilen iktibasta ekseriya atlanan) iki cümle söz konusudur. William James, beşerî bilimlerde ve özellikle de başka/değişik bilinç durumlarına (*altered states of consciousness*) ilişkin günümüz araştırmalarında yaygın biçimde eksikliği hissedilen metodoloji türünü kullanmaya başlamaktaydı. Din Psikoloji alanının bu batılı öncüsü, şunları söylemektedir: “Birkaç yıl önce nitroz oksit (*nitrous oxide*) geçkinliği[nin etkileri] üzerine bizzat bazı gözlemler yaptım. . . . Bu sürecin bir sonucu ister istemez zihnimde bir değişim meydana getirdi ki gerçek olduğuna dair izlenimim o zamandan beri aynıdır. Şöyle ki. . .” Öyle anlaşılmaktadır ki bir tecrübe *yaşayan* James, diğer ilgilileri de kendi ayak izlerini takip etmeye teşvik etmektedir. Ancak, sonraki yüzyıl (20. yüzyıl) içinde çok az insan onu metodolojik olarak takip etmiştir. Aşağıda, bu öncü simaların bazılarını gündeme getireceğiz.

Peki, sonra ne oldu? William James bu beyanlarını kaleme aldıktan çok kısa bir süre sonra psikoloji alanında bir tetkik metodu gasp edildi ve kaçırıldı. Psikolojiyi “pozitif bilim”e dönüştürme adına, Amerikalı davranışçı psikolog John B. Watson, psikoloji disiplini içinde bütün öznel durum ve koşulların kullanımından sakınılması gerektiğini ilan etti.<sup>18</sup> Kırk yıl sonra B. F. Skinner, aslında zihin diye bir şey olmadığını, sadece davranışsal tutumların söz konusu olduğunu ileri sürdü. Öte yandan, on yıl süren deneylerden sonra, zihnî süreçleri davranışa indirgemenin işe yaramadığı gerçeği, giderek artan ölçüde aşikâr hale geldi. Ancak, şimdilerde de aynı varsayımlar bilişsel psikoloji (*cognitive psychology*) araştırmalarına yön vermektedir. Çünkü psikologlar bilinç denen şeyi beyinde aramaktadır ki bu durum televizyon programlarını bulmak amacıyla bir televizyon aygıtını parçalamaya benzemektedir. Aynı materyalist indirgemecilik bütün ana-mecra beşerî ve sosyal araştırma disiplinlerinde başat konumdadır. Şu halde, tasavvuf araştırmaları bağlamında bazı en geniş ölçekli boşlukların bilinçli varlıklara özgü ve bilinçli varlıklar *arasında* olmak üzere öznel olgulara ilişkin olması şaşırtıcı bir durum değildir.

17 William James, *The Varieties of Religious Experience*, edited by Martin Marty, (New York: Penguin Books, 1985), 387-388.

18 John B. Watson, “*Psychology as the Behaviorist Views It*,” *Psychological Review*, 20 (1913), 158-177. Bu konuya ilişkin olarak ayrıntılı bir tetkik için bkz.: B. Alan Wallace, *The Taboo of Subjectivity: Toward a New Science of Consciousness* (Oxford: Oxford University Press, 2000). Ayrıca bkz.: Wallace & Hodel, *Embracing Mind: The Common Ground of Science and Spirituality*, 76.

## Öznele Kolayca Erişmek: Yazarın Şeffaflığı

Diğer insanların öznelliğinin farkına varmada ilk adım, kendi öznelliğimizin farkına varmaktır. Öznel tecrübeyi ciddiye almak, ‘sözde’ gözlemciyi de inceleme konusu haline getirir. Fakat bu durum, kişisel geçmişimizi ifşa etme ve araştırma konusuna bizzat dâhil olma tabusunu ‘ihlal’ etmektedir.<sup>19</sup> Bu süreç, müsamahakâr bir öznellik durumu olmayıp başkalarının dönüştürülmeye açık olgun bir öz-farkındalık durumuna tekabül etmektedir; diğer bir deyişle söz konusu süreç, aşına olunmayan ortamlarda samimi ve savunmasız olma durumuna tekabül etmektedir. Dahası, bu süreç, tasavvufî tecrübeye ilişkin eleştirel bir tetkik için gerekli tarafsızlık ile aynı tecrübeyi bizzat takdir edebilmeye yönelik yeterli iştirak arasında maharetli bir denge kurma durumuna tekabül etmektedir. Âlimler başka bir kültüre (katımlı/katılımcı gözlemci değil de, sadece) katılımcı olduğunda, ‘gözlemci harici nesnellik’ (haricî gözlemci nesnelliği) ile ‘katılımcı dâhili nesnellik’ (dâhili katılımcı nesnelliği, diğer bir deyişle, “yerel olmak”) arasında bir bilinç eşiği alanına girerler. Bu dinî-kültürel melezlik, kişisel dönüşüm imkânını önemli ölçüde artırır ve yeni baştan etkileyici bir nitelik kazanan tasavvuf araştırmalarının sağladığı verimli bir zihin-ruh dünyasını teşkil eder.

Bu istikamette atılacak ilk adım, yazar şeffaflığıdır. Akademi dünyasında başat materyalist paradigma dolayısıyla, bütünüyle pratik amaçlar doğrultusunda olmak üzere “nesnel” özne unsurunun, bu özne hakkında yazan kişiden farklı olduğu varsayılmaktadır. Öznel ve nesnel dünyaların birbirine karşı geçişken olmadığı varsayılmaktadır. Bu ‘ilişki’ bazen, her iki kategorinin elemanlarının yalnızca bir cenahta olması gerektiğini ima edecek tarzda (eskiden ‘yerel’ diye adlandırılan) ‘dâhili olanlar’ karşısında ‘harici olanlar’ (âlimler/akademisyenler) diye ifade edilmektedir. Bu keyfî düalist yapılar, artık beşerî bilimlere hizmet vermemekte ya da tetkik ettiğimiz insanlara uygun düşmemektedir. Doğrusu bu istikamet, bir yeni-oryantalist yaklaşıma tekabül etmektedir.

Tasavvuf araştırmaları alanında çalışan akademisyenler olarak mevcut post-modern paradigmayı genişletmenin yollarından biri, hem kendimizin hem de başkalarının öznel bilgi alanının değerini dikkate almaktır. Profesörler kendi öğrenme süreçlerini ve bu süreçler içinde ne gibi zorluklar yaşadıklarını ifşa etmeksizin tasarımsızca ders anlatırlar. Aynı şekilde profesörler ve

19 “Âlimlerimizin dinbilim çalışmaları, dinbilim araştırmaları alanının en büyük tabularıdır.” Robert A. Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, 14, aktaran: Ferrer & Sherman, *The Participatory Turn*, 22. Tasavvuf araştırmaları alanı üzerinde ve tasavvufîla ilgili yakın konular üzerinde çalışan –neredeyse tamamı antropolog olmak üzere– çok sayıda uzman, muhtelif ölçülerde yazar şeffaflığına ilişkin örneklikler sergilemişlerdir.

diğer bütün akademisyenler kendi fildişi kulelerine kurulup kitap ve makale yazmaya başlarlar. Öyle sanıyorum ki bu alışkanlık erken bir dönemde; herkesin konuyu biliyor görünmeye çalıştığı, asla “ahmak sorular” sormamayı ya da ilgili tetkikin dayandığı ön kabul ve varsayımları sorgulamamayı şıpın işi öğrendiği lisansüstü öğrenim döneminde başlamaktadır. Profesörün ya da yazarın ‘seküler bir dini otorite’ kaşeli doktora diploması bulduru-yor olması yeterli görülmektedir. Ancak belirtmeli ki bütün bu akademik manzara değişmektedir. Diğer insanları gözlemlemek yerine diğer insanlarla işbirliği içinde araştırmalarını sürdüren ve öz-ifşanın önemini kavrayan antropolog meslektaşlarımızdan bu bağlamda çok şey öğrenebiliriz. Büyük antropolog akademisyenler kümesi içinde azınlık teşkil etse de bu antropoloğların sayısı giderek hızla artmaktadır.<sup>20</sup>

İlk kitabım *Sufi Heirs of the Prophet*’da (*Peygamber’in Sufi Varisleri*), üniversitede henüz daimi kadroya geçmemiş ‘kırılğan’ bir yardımcı doçent olarak kendimi savunmasız hissettiğimden ve okuyucularım için de güvenlik meseleleri söz konusu olduğundan dolayı kendime dair neredeyse hiçbir ifşada bulunmadım. Bu bağlamda bir öz-ifşa başlangıcı, Seyfurrahman isimli bir zatın Pakistan’ın kuzeybatı sınır eyaletinde bulunan tasavvuf dergâhını ziyaret amacıyla bana mihmandarlık *edebilecek* bir şahısla tanışmak için nasıl bir mektuba ihtiyaç duyduğumu izah etmeye başlamamla söz konusu olabildi. Bu mektubu temin etmek için sakal bırakmam gerekiyordu. Sonra bir soruşturma sürecini başarıyla geçmem ve (kabaca üç kol boyunda) ‘küçük’ bir sarık sarmam gerekiyordu. Nihayet Peşaver’den başlamak üzere, isteksizce de olsa zikri geçen şahıstan refakat yardımı alarak silinmeye yüz tutmuş yazılarla “Yabancıların bu noktadan ileri geçmesi yasaktır” yazan geçitlerdeki kontrol noktalarını geçtik ve en nihayet “dünyanın eroin başkenti” denen Bara’ya vardık. Sonra bir otobüsle Mandikas’a gittik ve yayan olarak sözü geçen dergâha kadar yürüdük. Mübarek Sahib’in dergâhına vardığımda nasıl davranılacağını vs. bildiğim düşünülmekteydi (bilmiyordum tabii ama birkaç gün kalmama müsaade edilecek kadar bir şeyler de biliyordum aslında). *Sufi Heirs* başlıklı kitabımda şeyhin adını –daha münasip sayılan Seyfurrahman yerine– herkesin kullandığı Mübarek Sahib diye zikretmiştim. Kitabım bu dergâhın tam olarak nerede olduğundan yana müphem kalıyordu, çünkü dergâhın bulunduğu yere gitmek yabancılar için – işaretlerden anlaşılabilceği gibi– çok tehlikeli olduğu kadar (ki hâlâ öyle) başkaca herhangi bir aksilik vs. için sorumluluk almak da istememiştim. Mübarek Sahib 2010 yılında vefat etti. Dergâhı da ölümünden önce Lahor

20 Bkz.: Jurgen W. Kremer, “Ethnoautobiography as Practice of Radical Presence: Storying the Self in Participatory Visions,” *ReVision* 26/2 (2003), 9 [5–13]. Sayısal bir gelişim bilgisi için 52. dipnota bkz.

yakınlarında bir yere nakledildi. Dolayısıyla bu zatın dergâhını ziyaret kasıyla zırh kuşanmaya filan artık gerek kalmadı.

Bu çok asgari düzeydeki ifşa, hem tetkik bağlamını genişletme uğruna ifşa etmenin değerine hem de bazen –etik ve pratik faydalarla– ifşa etmemenin değerine ilişkin bir örnek işlevi görmektedir. Ne yazık ki, daha geniş bir akademik kültür çevresi daha geniş bir tetkik bağlamı fikrini kabul edip benimseyinceye dek yardımcı doçentler, görece dar meslektaş çevrelerince değerlendirilecek ve yayınları da bu çevrelerce denetlenecektir. Bu durum yavaş da olsa değişmektedir. İnce ayrıntı gözetken bir şeffaflık, eskiye göre daha gelişmiş bir akademisyenlik mahsulüdür, çünkü –bilimselci dogma tekrardan celp edilmediği müddetçe– araştırmacıyı ve araştırma konusunu birbirinden ayırmanın başka bir yolu söz konusu değildir.

### Çeviride Şeffaflık

‘Çevirmenler haindir’ (*traductor traittore*) şeklindeki özdeyiş yaygın olarak bilinir. Bu ‘hainâne’ eğilim, şeffaflık sayesinde azaltılabilmektedir. 2010 yılında, Ahmed Sirhindi’nin (v. 1624 Sirhind, Hindistan) *Mektûbât*’ının<sup>21</sup> seçili bazı mektuplarının çevirisini bitirdiğimde, tasavvufî metinlerin çevirilerindeki şeffaflığa ilişkin neredeyse mutlak bir eksikliği fark ettim.<sup>22</sup> Bilimsel-akademik bir bağlamda, çevirmenin çeviri sırasında karşılaştığı zorlukları ve çeviri sürecinde nihai safhada verdiği hayatî kararlara nasıl ulaştığını gündeme getirmesi beklenir. Gerçi benim soruşturduğum tasavvufî metin çevirmiş herkes –bendeniz de dâhil olmak üzere– çeviri sırasında sıradan olmayan ve asla çeviri kitaba girmemiş bazı tecrübeler yaşamış bulunsa da, bu noktada, kişisel ifşa olgusunu kastediyor değilim. Böylelikle sözünü ettiğim çeviri kitap için ayrıntılı bir Çevirmen Önsözü kaleme aldım. Ancak, editörün çeviri metnin son taslağını okumasından dahi önce olmak üzere Çevirmen Önsözünü tamamen kaldırmam istendi.<sup>23</sup>

21 Bkz.: Ahmed Sirhindi, *Mektûbât-ı İmâm-ı Rabbânî*, ed. Nur Ahmed, 3 cilt, (Karachi: Educational Press, 1972).

22 Bu hükmün bir istisnası olarak bkz.: Bruce Lawrence, “Problems of Translating Sufi Texts from Indo-Persian to American English,” in Mohamed Taher, ed., *Sufism: Evolution and Practice* (Delhi: Anmol Publications, 1997), 209. Bu yazı, aşağıdaki çalışma için editör olarak yazdığı giriş yazısından alınmadır: Bruce Lawrence, ed., *Nizam Ad-Din Awliya: Morals for the Heart: Conversations of Shaykh Nizam Ad-Din Awliya Recorded by Amir Hasan Sijzi* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1991). Ayrıca belirtmek gerekirse Hamid Algar, Necmüddin Râzî’nin *Mirsâdü’l-İbâd* başlıklı kitabına yaptığı *The Path of God’s Bondsmen from Origin to Return* (Delmar, NY: Caravan Books, 1982) başlıklı çevirisinin giriş yazısında (pp. 21-22) bu meselelere çok kısaca temas etmektedir.

23 Bruce Lawrence’in çeviri meselelerini ele aldığı 1991 yılından bu yana editörlük ilkeleri değişmiştir. Üzerinde tekrar çalıştığım benim ‘çevirmen önsözü’ yazım, şurada yayımlanacak: Arthur Buehler, “Translating Sufi Experience: What is Left Untranslated?,” *The Journal*

Çevirmenlerin çeviride karşılaştıkları zorlukları işaretlemeye genellikle kullandığı bir 'sözde yazılı' yol, art arda birkaç nokta şeklinde hazif işareti ( . . . ) kullanılmaktadır. Bu, İbn-i Arabî'nin *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* başlıklı kitabının İngilizce çevirilerinde kullanılan çok yaygın bir yöntemdir. Daima çeviri zorluklarının göstergesi olmayan elipsler dışında, bir çevirmenin karşılaştığı kişisel çeviri zorluklarını göstermesi son derece nadirdir. Biz çevirmenlerin uzman olduğumuz varsayılmaktadır. Çoğu okuyucu, şayet akıllarına bile gelmişse, muhtemelen Sirhindî'nin *Mektûbât*'ını klavyemin sol yanına koyup arada bir Farsça sözlüğe bakarak çevirimi yaptığımı düşünür. Elbette ki bir sözlük kullandım ama bu kullandığım sözlük de, diğerleri de ekseriya faydasız düşmekteydi. Çoğu mektup için geçerli olmak üzere, yirmi satırı çevirmek yaklaşık sekiz saatimi aldı çünkü hiç elips (...) kullanmamaya karar vermiştim. Bu zamanın yarısını neredeyse sayfanın tamamını çevirmeye, diğer yarısını da genellikle elipslerle geçiştirdiğim bölümleri çözmeye ayırıyordum. Zor metinlerle ilgili elips kullanmama (ve yavaş bir çevirmen) gerçekliği böyle bir şeydir.

Diğer akademisyenler/âlimler kendi çeviri süreçleriyle ilgili olarak daha şeffaf olsalardı, *Mektûbât* çevirisine nasıl yaklaşmam gerektiği konusunda naif bir tutum benimsememi izah edecek türden olmak üzere belki de çok daha küçük bir mazeretim olacaktı. Bu naiflik içinde şahsen, sözlükler ve –o zamanlar itibarıyla– çok yakında tamamlanacak geniş *Mektûbât* dizini yardımıyla 26 seçili mektubun çevirisini tamamlamayı tasarlamıştım. Yanı sıra, çeviri sırasında herhangi bir noktaya 'takılı' kaldığımdaysa çok bilgili (ve tam adını bilmediğim) şeyh Pîr-i Pîrân Sahib'e müracaat edecektim. Birkaç ay içinde bu mektuplarla ilgili kaba bir çeviri yapabileceğimi umuyordum. Ne ki çok geçmeden böyle bir beklentinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğunu anladım. Çünkü okumaya ve anlamaya çalıştığım metinlerin şimdiye dek teşekkül etmiş tasavvufi literatür içinde Farsça en zor düzyazı metinlerin bir kısmına tekabül ettiği ortaya çıkmıştı.<sup>24</sup> Şimdiki zamandan geriye bakarak yapacağım bir benzetme ile söylersem, o sıralar ben, bir üniversite hocasına soru sorabilecek kadar teknik tabirleri (ya da ıstılahları) bilen ama aynı tabirleri verilen cevabı anlayacak kadar da bilmeyen başlangıç düze-

---

*of the History of Sufism* 6 (2011) (baskıda). Benzeri meseleleri ele alan bir diğer makalem de şudur: Arthur Buehler, "Translation Issues in Ahmad Sirhindî's *Maktûbât*: Why Shari'a is a lot more than just "Islamic Law," *Oriente Moderno*, issue 1, (2012), (baskıda).

24 Farsça tasavvuf yazmaları üzerine (özellikle tahkik vs. türünden) en çok ürün vermiş uzmanlardan biri olan Necib Mevl Herevî (Najib Mayıl Harawi), 2000 yılı Haziran ayı itibarıyla bana, Serhendî'nin *Mektûbât*'ının nesir türünden tasavvufi metinler içinde en zor metin olduğu bilgisini verdi. Adem Benûrî'nin kitapları örneğinde olduğu gibi dini tecrübenin ince detaylarına ilişkin olmak üzere Ortaçağda günyüzüne çıkmış İndo-Farisi tasavvufi metinlerin okunması da keza zor bulunmaktadır.

yindeki bir fen bilim öğrencisi gibiydim. Metaforik olarak söylersem, Pîr-i Pîrân Sahib müzik dinlemenin nasıl bir şey olduğunu anlatmaya hayli zaman ayırdı. Okuduğum bölümlerin ilgili olduğu daha geniş bağlamı yani Sirhindî'nin tecrübelerinin görünmez âlemdeki mukabil gerçeklikleri nasıl teyit ettiğini açıklayınca benim için bir miktar ilerleme söz konusu oldu. Pakistan'dan ayrıldıktan sonra bütün çetrefil soruları merhum Şeyh Masûm Nakşibendî'ye (v. 2007) sunabilmek gibi iyi talihli bir fırsatım doğmuştu. İşte, bence çeviri çalışmamın okuyucularının bütün bu süreci (ve daha da fazlasını) bilmesi gerekmektedir. Kişisel ifşanın değeri, son otuz yıl boyunca post-modern bir dünya görüşünün gelişimiyle bariz hale gelmiştir. Yazarın/çevirmenin bir tarihi vardır ve bu tarih öznenin nesnelere nasıl baktığını etkilemektedir. Şimdi kısaca post-modernizm (yaklaşık olarak: 1980 – 11 Eylül 2001) ve tasavvuf araştırmalarının soy kütüğüne bakalım.

### **Post-Modernizm Öncesi: Kısa bir Yirminci Yüzyıl Değerlendirmesi**

Yirminci yüzyılın ilk yarısı itibarıyla tasavvuf araştırmalarına ilişkin akademik disiplin, müstemlekeci devletlerce teşvik edildiği şekliyle “Oryantalist yaklaşım”ın tasavvuf tetkikine eşitlenmesiyle şekillendiriliyordu. Ignaz Goldziher (v. 1921), Snouck Hurgronje (v. 1936), Miguel Asin Palacios (v. 1945), Reynold Nicholson (v. 1945), Louis Massignon (v. 1962) ve Richard Hartmann (v. 1965) bu alanda dikkat çeken öncü simalardan bazılarıdır.<sup>25</sup> Hurgronje hariç olmak üzere (çünkü müstemleke idarecisi konumu dolayısıyla Endonezya'da bazı sufileri bizzat ziyaret etmişti) bu simalar, tasavvuf tarihinin “klasik tasavvuf literatürü” diye addettikleri dilimi üzerine yoğunlaşarak gerçekleştirdikleri araştırmalarda metodolojik olarak dilbilimsel (filolojik) ve edebî analizlere dayanıyorlardı. Bu âlimlerin benimsediği ortak bir hedef, tasavvufun kaynaklarının keşfiydi. Bu simalar arasında tasavvufun kaynağına ilişkin genel uzlaş, –içlerinden bazıları tasavvufun unsurlarının İslâm tarihi içinde neşvünema bulduğunu kabul etse de– sayısız “yabancı etki”yle devşirilen ‘ödünç alma’ların bir sonucu olduğu yönündeydi. Bu âlimler arasında Massignon, tasavvufî fikir ve pratiklerin bizzat İslâmî gelenekten kaynaklandığı konusunda ikna olmuş yegâne simaydı. Dinler ve felsefî sistemler arasındaki benzerlikler, daha önce teşekkül eden formülasyonların daha sonra ortaya çıkan tezahürlerin sebebi olduğu anlamına gelmiyordu (ve gelmemeliydi). Bu âlimlerin araştırmalarında göze çarpan bir diğer ortak tema, İslam dünyasında ve dolayısıyla tasavvufta genel bir gerileme gerçekleştiği yönündeki öngörüydü. Massignon bu gerilemenin baş-

25 Tasavvuf araştırmalarına ilişkin ayrıntılı bir tarihçe için bkz.: Knysh, “Historiography of Sufi Studies.”

langıcının Hallâc-ı Mansûr'un şehit edildiği tarih olan Miladi 922 yılı olduğunu iddia ederken diğerleri, Mevlâna Celaleddîn-i Rûmî (v. 1273) ve İbn-i Arabî'nin (v. 1240) tasavvufî gelişimin doruk noktasını teşkil etmek üzere neşvünema bulduğu Miladî 13'üncü yüzyıl olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre tasavvuf, bu dönemden itibaren bir 'sath-ı mâil seyri' arz etmiştir.<sup>26</sup> Bu bağlamda, bir İbn-i Arabî uzmanı olarak Caner Dağlı şunları söylemektedir:

"İlgili öğrencilerin bilmesi gereken en önemli şey şudur: İslâm, *tasavvuf* (ve *irfân* ve *sülûk*) diye ele aldığınız şeyler ya İslâmîdir ya da izah edilemez türden şeylerdir. Yani öğrenci; manevî ve güzel unsurlarını başka kaynaklardan 'ödünç alınmış' ya da 'isyankâr' olarak değerlendirirken İslâm'ın kuru, birebir anlamcı (literal) ve dehşet şeylerden müteşekkil olduğu fikrine kapılmamalıdır. Bu yaklaşım insanları, okuduklarını anlamaktan uzaklaştırmaktadır. Bir sufi yazar Kur'an ve hadis temelliyse ama araştırmacılar/akademisyenler tasavvufun kaynağı bağlamında Hıristiyan ya da Budist etkilere bakılması gerektiği yönünde ısrar ediyorsa, o takdirde, anlama faaliyetimiz ne türlü bir mesafe alacaktır ki? Tasavvuf araştırmaları bağlamında benimsediğim temel metodolojik yaklaşım budur. Sufiler Kur'an'sız ve Hz. Peygamber'siz tasavvuf olduğuna inanmamaktadırlar; dolayısıyla araştırmacıların/akademisyenlerin de bu iki unsurun birbirinden ayrı olduğunu varsaymaması gerekmektedir.

Ayrıca, metinlerin çok dikkatli okunması bence oldukça hayati önemdedir. *Fusûsü'l-Hikem*'in her bir kelimesini tercüme etmek durumunda kalmayıp İbn-i Arabî'yi anlamazdım. Kaldı ki Davûd-i Kayserî ve Molla Sadrâ ile ilgili olarak da aynı tecrübeyi yaşadım. Tasavvuf araştırmalarında metin taraması yapmak çok zordur. Tasavvufî metinlere ve bu metinlerle ilgili şerhlere yoğunlaşmak. . . şu bitmez tükenmez "yabancı etki" muhabbetine takılı kalmadan sufilerin tam olarak söylemek istediklerini kavramamıza yardımcı olmaktadır."<sup>27</sup>

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı tasavvuf araştırmacılarının çoğu, yeni İslâmî Araştırmalar Programlarıyla desteklendikleri Kuzey Amerika'da bulunmaktaydı.<sup>28</sup> Amerika Birleşik Devletleri'nde birçok insan, hükümet bursu destekli lisan eğitimi programı kapsamında Arapça, Farsça, Türkçe ve

26 Bkz.: Arthur Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Georger and Allen and Unwin, 1950), 83. Bu bağlamda Arberry, Rûmî ve İbn-i Arabî'ye ilave olarak İbnü'l-Fârız'ı da zikretmektedir.

27 Kişisel yazışma, 28 Mart 2011.

28 Kuzey Amerika çevresinde gerçekleştirilen tasavvuf araştırmaları için bkz.: Marcia Hermansen "The Academic Study of Sufism in American Universities," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 24/3 (2007), 24-45.

Urduca öğrenmişti. 1970'lerden beri tasavvuf araştırmaları yapan Amerikalı akademisyenlerin çoğu, –beşerî bilimler kapsamında daha geniş ölçekli teorik meselelere vâkıf oldukları ve çok-disiplinli metodolojilerden istifade ettikleri– Din Araştırmaları Departmanlarından mezun olmuştu. Yani, tasavvuf araştırmaları diğer disiplinlerden bir dizi âlimin ilgisini çekmeye başlamıştı. 1980'lerde, özellikle edebiyat kuramları ve antropolojik yaklaşımlar içeren beşerî ve sosyal bilimlerdeki tartışmalar; feminizm ve diğer mâduniyet (*subaltern*) araştırma alanlarını da kapsayan üniversitelerdeki post-modern eğilimlerle birlikte tasavvuf araştırmalarını önemli ölçüde etkilemeye başladı. Bu kavşak noktası, tasavvuf araştırmalarına ilişkin 'çan eğri-si'nin hâlâ geçerli olduğu bir yetenek/maharet düzeyine tekabül etmektedir. Tasavvuf araştırmaları alanında tanınmış akademisyen Carl Ernst bu bağlamda şunları söylemektedir:

“Arapça, Farsça ve diğer dillerdeki girift metinlere vâkıf olmak ve nüfuz edebilmek amacıyla gramer ve kelime bilgisinden başlamak kaydıyla linguistik beceriler kazanmak gerekmektedir. Bu, farklı metinleri okuma bağlamında tecrübî birikimin profesyonel eğitimin temel bir kısmını teşkil ettiği olağanüstü düzeyde zor bir süreçtir. Lisansüstü eğitim sürecinin bazı en heyecanlı zamanlarını, [Annemarie] Schimmel ve diğer usta akademisyenlerin derslerinde yaşamıştım. Bu derslerde zor edebî metinleri ağır ağır çalışmış ve hocaların metin-içi göndermelere ilişkin geniş ölçekli bilgilerinden istifade etmiştik.

Son birkaç on yıl itibarıyla Oryantalizm diye adlandırdığımız şey; tam olarak, bir sözlük ve gramer bilgisi yardımıyla İslâm'a dair temel düzeyde olan hemen her şeyi anlamamızın mümkün olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Gerçekteyse, İslâmî İlimlerin ve bu alandaki araştırma sonuçlarının daha geniş ölçekli bir kitleye izah edilmesi bağlamında; felsefe ve ilahiyat alanlarına ilişkin çağdaş tartışmalar bir yana, genel sosyal bilimsel disiplinler ve edebiyat kuramları da dâhil olmak üzere bir dizi disipline dair belli bir hâkimiyete gereksinim duyulmaktadır. Bütün bunlara ilave olarak, antropolojiye ve siyasal bilimlere ilişkin belli bir vukûfiyet; değişik coğrafyalar itibarıyla Tasavvufu isabetle konumlandırmak açısından azami düzeyde önemli olmaktadır. Bu bağlamda araştırmacının dinî mensubiyeti ya da geçmişi önemsiz olmalıdır. “Belirsizlik Araştırmaları Dergisi”nin hitap ettiği kitleden daha geniş bir kitle için yazmak isteyenler, dar bir kapsam dâhilinde tanımlanmış İslâmî İlimler alanının dışında da idrak edilebilir bir kelime/kavram bilgisi ve analiz yöntemine ihtiyaç duyacaklardır.<sup>29</sup>

29 Kişisel yazışma, 21 Mart 2011.



Daha önce Caner Dağlı'nın söylediklerinin altını çizen bu değerlendirme, hem günümüzde hem de istikbalde, bir disiplin olarak tasavvuf alanında çalışan her öğrencinin dikkate alması gerekli önemli bir değerlendirmedir. Bu bağlamda post-modern disiplinler arası bir hazırlık, 21'inci yüzyıl itibarıyla tasavvuf araştırmaları alanındaki öncüler için yalnızca başlangıç niteliğinde olacaktır. Post-modern bakış açıları beşeri bilimlere daha kapsamlı ve girift bir seviyeye taşırken post-modernizmin ötesine taşan bakış açıları da aynı türden bir işlev icra etmektedir. Şimdi, 21'inci yüzyıl yaklaşımlarını ele almazdan önce, post-modernizmin tasavvuf araştırmalarını etkileyen bazı pratik kabul ve varsayımlarını gözden geçirmeye çalışacağız.

### **Modernite, Post-modernizm ve Tasavvuf Araştırmaları**

Aydınlanma Çağı öncesi (modern dönem öncesi) Avrupa bağlamında Galileo gibi bilim adamları, dini sapkınlıkla suçlanmadan ya da bazı durumlarda ölüme mahkûm edilmeden doğrudan doğruya teleskoplarıyla bilimsel faaliyet gerçekleştiriyor ya da Doğru kabul edilen kilise dogmalarına diğer yollarla meydan okuyamıyorlardı. Resim sanatçıları da, özellikle dini nesnelere hümitsizlik olarak yorumlanabilecek türden olmak üzere diledikleri resimleri yapamıyorlardı. Pratik konulara ilişkin herhangi bir tetkik faaliyetinin (*moral inquiry*) Hıristiyanlığın Kutsal Kitabı'na (Bible) uygun olması gerekirdi. İslam dünyasında âlimleri ve sanatçıları dinin devletçe dayatılmış dogmatik esaslarına uygun hareket etmeye zorlayan bazı ülkeler, hâlâ eski Avrupa ortamında dayatılan dünya görüşünün kalıntılarını barındırıyor demektir. Bilim, sanat ve ahlak alanlarını birbirinden ayıran ve kilişenin baskıcı kontrolünden kurtaran modernitenin ortaya çıkışı; bilim adamlarına, sanatçılara ve felsefecilere, dini inanç (ortodoksi)/amel (ortopraksi) engeline takılmaksızın çalışmalarını sürdürebilme imkânı sağlamıştır. Gelişmiş ülkelerdeki insanlar modernitenin meyvelerinden, –örneğin– demokrasi, kapsamı genişletilmiş kadın hakları, daha büyük ekonomik zenginlik ve ileri tıbbi imkânlarla erişim şeklinde istifade etmektedirler. Modernitenin bu olumlu sonuçlarına mukabil olarak –örneğin – yabancılaşma, değer kaybı, kapitalizm kaynaklı eşitsizlikler, çevre kirliliği ve dünyanın maruz kalabileceği nükleer holokost gibi olumsuz boyutları da söz konusudur. Max Weber'i kabaca iktibas ederek söylersek, modern dünyada bireyler kanıksanmış bir bürokratikleşme sürecinin demir kafesine kısırılmış vaziyettedirler. Aydınlanma çağı sonrasının ekseriya "bilim" pozu takınan yeni söylemi, beşeri aklın gelişimi öncesi döneme (*pre-rational*) ilişkin efsaneleri rasyonel ve bilimsel olandan isabetle ayırt ederken aynı döneme ilişkin dini yasaklamıştır. Tasavvuf araştırmaları için azami ölçüde önemli bir husus olmak üzere, ne yazık ki, beşeri aklın gelişimi sonrası (*post-rational*) döneme ilişkin

spiritüel söylem ve tetkik (“mistisizm”) de gayr-i meşru olarak algılandı. Bilimsel materyalizmin gelişimi, yegâne tetkik tarzını tekil bilinç durumunu esas alan rasyonel tetkik tarzına indirgemıştır. Beşerî aklın gelişimi sonrası dönem (*post-rational*) itibarıyla henüz bebeklik çağındaki [öznel] tecrübe yöntemi, dogmatik batıl inancın kirli suyuyla birlikte atıverdi. Buna ek olarak, ‘bilme’nin kişisel-öznel ve ahlakî özneler-arası yöntemleri “nesnel” bir ‘tetkik ovası’na hapsedildi. Yine Max Weber’in bir ifadesini kullanarak söylersek, modernite inancını yitirmiş bir dünya haline geldi. Tartışmasız bir hüküm olmamak üzere belirtmek gerekir ki aynı durum tasavvuf araştırmaları için de söz konusuydu.

Empirik bilimlerce girift bir şekilde haritalandırılmış tekil bir empirik ve rasyonel dünyaya ilişkin esaslı bir yanlgı, haritacının sahne dışında bırakılmasıdır. Bu yanlgının dayattığı varsayım, empirik tetkiki yürüten şahsın tetkik sonucunda ortaya çıkan haritaya hiçbir etkisi olmadığı yönündedir. Modernlik sonrası (*post-modernity*) konumumuz itibarıyla, görülmekte olan şeyi öznenin aşına olduğu bağlam ve tarihin belirlediğini anlamamız kolaydır. Bütün perspektiflerin algılanabileceği ‘nesnel bir Arşimed noktası’ söz konusu değildir. Aslında, gözlemcinin gördüğü şey, kendi dünya görüşünün ve bilincinin bir fonksiyonu olmaktadır. Bu noktada Mahmud Efendi’nin Sirhindî’nin mektuplarını çevirme çabama yönelik tepkisini hatırlıyorum. Bir kimsenin “dünya” diye algıladığı şeyin en az içgüdümsel (*intrinsic*) “dünya” kadar o kimsenin aşına olduğu bağlam ve tarihle de ilgisi vardır. Post-modern farkındalık bağlamında tasavvuf araştırmaları alanında çoklarının henüz atmadığı bir adım, âlimce/akademik öz-ifşadır. Daha ileri bir adımsa ‘koltuk âlimliğinin’ koltuğunu terk etmektir.

## **Tasavvuf Araştırmalarını Koltuk Âlimliğinden 21. Yüzyıla Taşımak**

Tasavvuf araştırmalarının giderek muazzam ölçüde gelişen çağdaş bilinç araştırmaları alanının ön cephesinde olduğu düşünülmektedir. Hemen ardından; *rişîlerin*,<sup>30</sup> peygamberlerin, bilgelerin (*hukemâ*) ve mistiklerin tefekkürî tecrübelerini/değişik bilinç durumlarını ayrıntılandıran milyonlarca yazma eserin dilini okuyabilecek eğitim almış çok miktarda akademisyenin tetkikler gerçekleştirdiği din araştırmaları alanı gelmektedir. Şayet hiç kimse değişik bilinç durumu tecrübesi yaşamasaydı dinin bu bağlamda çok daha az gündeme gelmesi söz konusu olurdu; “mistisizm” ise asla gündeme gel-

30 Rişi (rishi) [*Vedic Seer*]; Veda-basiretli insan, Hinduizm’in kutsal metinleri *Vedalar*’ın girift içeriğine dair basiret kazanmış insan. Arthur Buehler’in kendi açıklaması: “Rişiler, *Vedalar*’ı dinlemiş ama ironik olarak değişik bilinç durum tecrübeleri yaşamak için muhtemelen [uyuşturucu] madde de kullanmış insanlardır.” (Kişisel yazışma, 12 Ağustos 2014) [çevirenin notu].

meyebilirdi. Bununla beraber, din ve özellikle tasavvuf araştırmaları; bilinç araştırmaları alanına ilişkin mevcut müzakere ve tartişmalara katılma bağlamında, kayıtlı akıl-ötesi tecrübeye ilişkin birikim bütününe tetkik etmeye bile başlamamıştır. Böylesi bir çaba, bütün bir varsayım kümesine meydan okumak demek olacaktır. Kısaca, Oryantalist seleflerimiz gibi entelektüel paradigmamız yüzünden sınırlandırılmış bulunmaktayız.

Bu selefler ekseriya koltuk âlimliğine yaslanmışlardır. Bu bağlamda ana-mecra örnek, 1890 yılında *The Golden Bough* (*Altın Dal*) başlıklı kitabı yazan (ve o zamanlar itibarıyla) ziyadesiyle alkış almış ve takdir görmüş George Frazer'dır.<sup>31</sup> Diğer nitelikleri yanında fazlasıyla tasvir içeren bir çalışma olarak bu kitap, dünyanın her tarafından –bizzat Frazer'ın hiç görmediği ya da konuşmadığı– çeşitli kabilevi toplulukları ele almaktadır. Antropolojide bu tarz çalışmalara koltuk âlimliği denmektedir.<sup>32</sup> 1930'lu yıllara kadar koltuk âlimliği, ana-mecra disiplinler olarak etnoloji ve antropoloji alanlarında yavaş yavaş tabu haline gelmiştir. Ancak, yirminci yüzyıl öncesi itibarıyla Frazer ve Edward Tylor gibi “koltuk antropologları” beşeri toplulukların mukayeseli tetkiki demek olan etnoloji alanına ‘hükümrân’ olmuşlardı. Bu âlimler, bizzat görmedikleri uzak coğrafya halklarının âdetleri, ritüelleri ve inançlarına dair ikna edici bir üslupla yazılı mahsuller üretmişlerdi. Kullandıkları temel verileri, sözde “ilkel” halklara dair gerçek ve işlevsel bilgi sahibi misyonerlerden, bilim adamlarından, idarecilerden ve seyyahlardan temin etmişlerdi. Bu çalışma tarzı, Cambridge Üniversitesi antropologlarından A. C. Haddon'un Torres Boğazı'na bir keşif seferi düzenleme fikrini benimsemesiyle değişmiş oldu. Bu sefer, geleneksel anlamda eğitimsiz veri toplayıcıları sorgulamaksızın benimsemesi ve verileri hem toplayabilen hem de hem de onları akademik tarzda analiz edebilen uzmanlar istihdam etmesi dolayısıyla “antropolojide bir kilometre taşı” haline gelmiştir. Haddon bu faaliyete, 1930'lu yıllarda antropolojinin metodolojik ve analitik temeli haline gelen “alan çalışması” (*fieldwork*) adını verdi.<sup>33</sup> Bu sürecin devrilme noktası, Bronislaw Malinowski'nin *Argonauts of the Pacific* (*Büyük Okyanus'un*

31 Bkz.: George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 2 cilt., London: Macmillan, 1890. 1906-1915 arasında yayımlanan üçüncü baskı 12 cilttir.

32 Bkz.: Edmund Leach, “Anthropology of Religion: British and French Schools,” in Ninian Smart et al, eds., *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, Vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 215-262. Bu çalışmasında Leach; Tylor ve Frazer gibi simaların on dokuzuncu yüzyıl ‘koltuk fantazileri’nden Malinowski ve Boas'ın öncülük ettiği geniş ölçekli alan çalışması yöntemlerine yönelik olarak antropolojideki hayati değişimi ele alıp incelemektedir.

33 Liana Chua, “A Cambridge Anthropologist in Borneo: The A.C. Haddon Photographic Collection, 1898-1899,” *Borneo Research Bulletin*, 2009.

[http://findarticles.com/p/articles/mi\\_hb036/is\\_40/ai\\_n53906204/?tag=content;col1](http://findarticles.com/p/articles/mi_hb036/is_40/ai_n53906204/?tag=content;col1) (son ziyaret: 30 Ocak 2011).

*Argonotları*) başlıklı kitabını yazdığı 1922 yılında baş gösterdi.<sup>34</sup> Kitabının baş tarafında Malinowski, çok geçmeden bu disiplin için normatif hale gelen uygun antropolojik alan çalışmasına ilişkin ilke çizelgesini belirledi. Diğer insanları (ve halkları) çalışmanın temel bir metodolojisi olarak antropolojik koltuklar, süratle köhneleşmişti.

Ancak, ‘koltuk âlimliğinin’ birçok farklı seviyesi söz konusudur. Bu âlimliğin, mesela, bir George Frazer versiyonu olduğu gibi bir de Bronislaw Malinowski versiyonu vardır. Malinowski’nin öncülük ettiği katılımcı-gözlemci ilişkisi, gözlemleyen özne ile gözlemlenen nesne düalitesini devam ettirmiştir. Bu örnek, özellikle de değişik/değişmiş durumlar (*altered states*) gündeme geldiğinde, koltuk âlimliğinin bir başka seviyesine tekabül etmektedir. Değişmiş durumlar tecrübesi içindeki bir şahsı gözlemleyip bilahare bu tecrübenin önem ve anlamını incelemek *ile* o şahısla birlikte aynı değişmiş bilinç durumlarına iştirak etmek ve (bu tecrübe sırasında tutulan) notları karşılaştırmak arasında nitel bir fark vardır. 21’inci yüzyıl tasavvuf araştırmaları için önerdiğim şey, ortak hareket edilen insanlarla birlikte değişmiş bilinç durumları alanlarına dâhil olunurken –‘koltuk bilinci’ diye adlandırdığım– her gün tecrübe edilen ‘bilincin’ koltuğunun geçici olarak bir kenara bırakılmasıdır. Yazılı metinlere dayanan araştırmalarda iyi âlimliğin/akademisyenliğin olmazsa olmaz şartı (*sina quo non*) temel kaynaklara müracaat etmektir. Aynı şey alan çalışmaları için de geçerlidir. Tasavvuf araştırmacıları, ekseriya, haber kaynağı kişilerin (*informant*) doğrudan doğruya yaşadıkları tecrübelerle ilişkin olarak hatırladıkları –ve doğal olarak ikinci-el bilgi niteliğindeki– kayıtlara dayanmaktadır. Araştırmacı mesela *fenâ* ya da önsezisel (*visionary*) seyahat tecrübesi yaşamadıysa, haber kaynağının verdiği bilgiyi (şayet tamamen göz ardı etmeyecekse) muhtemelen aklileştirecektir. Bu takdirde de haber kaynağının verdiği bilgi ile bu bilginin araştırmacı tarafından aklileştirilmiş şekli arasında tamamen farklı bir anlam ve önem söz konusu olacaktır. Aynı tecrübeyi yaşayan iki şahsın, söz konusu tecrübenin önemine ya da yorumuna ilişkin olmak üzere aynı fikirde olması beklenmez. Ancak, kaba hatlarıyla da olsa bir tasvir çabası, bu ortak tecrübe ile ilgili olarak daha ince ayrıntı sergileyecektir.

Beşerî bilincin diğer formlarını keşfetmek, ‘maddi kaynakların’ ya da ‘özenle inşa edilmiş fiziksel bir altyapının’ işlevi değildir. Bu keşif ameliyesi, –fiziksel bir teleskobun haricî dünyanın daha bariz bir şekilde görülmesini mümkün kılmasına benzer şekilde– geniş bir dâhili evrenin tecrübe edilmesini mümkün kılan “değişik durumların teleskobuna bakmaya” karar verme

34 Bkz.: Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Pacific: An Account of Native Enterprise And Adventure In The Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (Whitefish, MT: Kessinger Press, 2008) [George Frazer’in önsözünüle].

meselesidir. Akademik araştırmalarda öznel tecrübeyi tabu haline getirmek suretiyle birçok çağdaş akademisyen, kendi zamanlarının uygun araçlarını istihdam etme fikrini reddeden İtalyan meslektaşlarına benzemektedirler. 1610 yılında Johannes Kepler'e mektup yazan Galileo, şunları ifade etmektedir: "Azizim Kepler, teleskoptan bir kere bile bakmayı ısrarla reddeden engerek yılanları kadar inatçı bu okumuşlara sen ne derdin? Yani şimdi bu durumda ne yapalım? Gülelim mi, ağlayalım mı?"<sup>35</sup> Galileo'nun burada sözünü ettiği okumuşlar "bilim ve keşif faaliyetlerine dostane" olduğunu bildiği Cizvit tarikatı mensupları değil de üniversitedeki profesörlerdir. Galileo'nun hayret ettiği, bu insanlardır.<sup>36</sup>

Geçmişe bakıldığında, çağdaş akademisyenler; Galileo'nun maruz kaldığı durumu, paradigma değişimleri ve bir paradigmadan diğerine yönelik değişime karşı direnenlerin muhalefeti açasından açıklayabilmektedirler. Thomas Kuhn ve benzeri diğerlerinin çalışmaları sayesinde,<sup>37</sup> son dört yüz-yıl boyunca süregelen bilimsel bir örüntünün (*pattern*) farkına varmış buluyoruz. Kısaca söylessek, yeni paradigmanın açıklayıcı gücü ve teşkil ettiği kanıtlar, sonunda –en inatçılar hariç– herkesin bu yeni paradigmanın sağladığı metodoloji ve basiretlerden istifade ettiği bir devrilme noktasına varmaktadır. Bazıları, tefekkürî pratik ve bilinç çalışmaları bağlamında söz konusu olan bu yeni paradigmaya yönelik değişimi "bilinç devrimi" diye adlandırmıştır.<sup>38</sup> Paradigma kavramını Kuhn'un kullandığı anlamda kullanmaktayım. Buna göre paradigma, aşağıdaki üç unsurun teşkil ettiği toplama tekabül etmektedir: belli bir varsayım kümesi, bu varsayımları test etmeye yönelik bir metodoloji ve en nihayet tetkik sonuçlarını değerlendirmeye yönelik bir yorumcu kitle. Yirmi birinci yüzyıl için yeni metodolojiler söz konusudur ancak tasavvuf araştırmalarında çok az araştırmacı bu metodolojilerden istifade etmektedir.

Koltuk bilincini terk etme tavrı, geniş ölçekli tasavvuf araştırmalarında eksikliği hissedilen öznel ve özneler-arası (*inter-subjective*) perspektifleri mümkün kılan bir metodolojiye tekabül etmektedir. Önerilen şey, bir metodolojik ve epistemolojik çoğulculuktur. Bu metodoloji; tüm dünyadaki değişik tasavvufi kültürlerin "yuvarlak vidaları"nı, –bütün olgulara ilişkin tekil bir evrensel geçerlilik standardı varsayan bir bilimsel materyalizm tarafından çoğunlukla sınırlandırılmış olan– Batı dillerinin ve epistemik kategorile-

35 Aktaran: Giorgio De Santillana, *The Crime of Galileo* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 9.

36 *Age*, 8.

37 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 2nd edition, (London: Routledge, 2002).

38 Bkz.: Ervin Laszlo, Stanislav Grof, Peter Russell, *The Consciousness Revolution* (Las Vegas, NV: Elf Rock, 2003).

rinin “kare köşeli yuvaları”na uydurmaya çalışan yeni Oryantalizme dostane ve ‘hıslım’ bir nitelik taşımaktadır. Yeryüzündeki kültürlerin %90’ı değişik bilinç durumlarının çeşitli boyutlarını müesseseleştirmiş<sup>39</sup> ve bu da İslâmî kültürler itibarıyla genellikle tasavvuf şeyhlerini gündeme getiriyorsa, dar ölçekli bir “egzotik” kültür grubuyla değil de ana-mecra dünya tasavvufuyla ilgili bir araştırma faaliyeti gerçekleştiriyoruz demektir.<sup>40</sup>

Koltuk bilinci kapsamı dışındaki araştırma tecrübesine karşı isteksiz olmak, özünde akademik bir olgu değildir. Aslında bu tavır bilimsel materyalizme ait bir yaklaşımın iç bünyesinde gizlidir.<sup>41</sup> Bu yaklaşımı tanımlamak amacıyla Thomas B. Roberts, “tekil durum yanılgısı” (*single-state fallacy*) şeklinde bir terim icat etmiştir. Roberts, bu yaklaşımı –aşağıda ana hatlarıyla yer verdiğim– temsili bir diyalog yardımıyla tanıtmaktadır:<sup>42</sup> Arkadaşınız bir süre sadece Windows uyumlu bir bilgisayar kullandıktan sonra yeni bir Apple bilgisayar satın aldı ve siz ona bu yeni bilgisayarı niçin satın aldığını soruyorsunuz. Bu yeni bilgisayarla satranç oynamak istediğini söyleyen arkadaşınıza “güzel, ama İlahi Âleme Yolculuk adlı oyunu da denesene, Macintosh bilgisayarda bu oyun çok iyi oynanıyor” diyorsunuz. Arkadaşınız size, bu yeni bilgisayarla satranç oynama kararında olduğunu tekrar ediyor. Oyunla ilgili ayrıntıları kendisine göndermek amacıyla e-posta adresini istiyorsunuz ama arkadaşınız size bu yeni bilgisayarla satranç oynayacağını tekrardan söylüyor. Arkadaşınızın sözüne anlam veremiyorsunuz ve dolayısıyla daha güzel yazılım programları önermeye başlıyorsunuz. En nihayet arkadaşınız kızıyor ve sesini yükselterek şunları söylüyor: “HAYIR! HAYIR! Yeni bilgisayarımıyla satranç oynayacağım.”

Bilgisayar kullananların çoğu, günümüzün bilgisayarlarının sürekli genişleyen çeşitli imkânlar sunduğunu ve kullanıcının bir imkân için bir bilgisayar kullanmasının kendisini önemli ölçüde sınırlandırması demek olduğunu bilir. Benzer şekilde, –Mark Blainey’in çok-safhali bilince zıt olarak tek

39 Erika Bourguignon, *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* (Columbus, OH: Ohio University Press, 1973), 11. Bu hüküm, en baskın ve temsil niteliği en kuvvetli 488 toplumdaki elde edilen örnekleme dayalıdır.

40 Bu ifadeyi dile getirmenin bir başka yolu şudur: “Çoğu beşeri toplum. . . çok-safhali (polifazik) bilinç sayesinde tecrübe edilen çoklu gerçekliklere dayalı olarak faaliyet gösterir.” Charles Laughlin, Jr., John McManus, Jon Shearer, “Dreams, Trance and Visions: What a Transpersonal Anthropology Might Look Like,” *Phoenix Journal of Transpersonal Anthropology* 7/1-2 (1983), 145 [141-159]. Tek-safhali (monofazik) Avro-Amerikan kültürü, pasif gözlemcinin harici ve sadece maddi bir dünyaya bakmasını mümkün gören/makul bulan tarzda programlanmıştır.

41 B. Alan Wallace, yukarıda zikredilen *The Taboo of Subjectivity* başlıklı çalışmasında akademik araştırmaların temel kabul ve varsayımlarını ayrıntıyla açıklamaktadır.

42 Bkz.: Thomas B. Roberts, *Psychedelic Horizons* (Charlottesville, VA: Imprint Academic Philosophy Documentation Center, 2006), 104-105.

safhalı bilinç diye adlandırdığı– tekil durum yanılıgı, bütün faydalı becerilerin normal uyanık bilincimizde ‘yerleşik’ olduğunu düşünmemize yol açmaktadır.<sup>43</sup> Son otuz yıl boyunca, beşerî bilinç okyanusundaki neredeyse sınırsız ihtimaller bağlamında tekil durum yanılıgılarını gösterme amacına yönelik olarak çeşitli birçok disiplinden gelen veriler birikmektedir. Bu veriler, birçok tetkik alanına ilişkin birçok farklı metodolojinin istihdam edilmesiyle teşekkül etmektedir. Söz konusu tetkik alanları şunlardır: Charles Tart’ın öncülük ettiği değişik/değişmiş durumlar araştırma alanı, Ken Wilber’in öncülük ettiği transpersonal psikoloji, Stanislas Grof’un öncülük ettiği zihin-beden tıbbı/psikiyatrisi, Edith Turner’ın öncülük ettiği bilinç antropolojisi ve Robert Forman’ın öncülük ettiği bilinç felsefesi.<sup>44</sup> Giderek daha bariz hale gelmektedir ki konuşma olgusu gibi simgesel iletişim olguları biliş (*cognition*) olgusundan farklıdır ve “en iyi ihtimalle bilişsel olguların basitleştirilmiş ifadeleridir.”<sup>45</sup>

Bütün bu araştırmacılar, çok gevşek tarzda ‘dini tecrübe’ diye yaftalanan şeyle örtüşen değişik bilinç durumlarını tetkik etmişlerdir. Öte yandan, bugüne dek hemen hemen hiçbir tasavvuf akademisyeni/araştırmacısı, ‘başka’ bir bilinç durumunu tecrübe edecek ve bu tecrübeye dair yazacak derecede ‘başka’ bir kültüre nüfuz edecek/dâhil olacak psikolojik tertibat ve temayüle sahip değildir. Yanlış bir kanı olarak tek-safhalı (monofazik) bilinç ve biliş merkezilik (*cognocentrism*) içeren tekil bilinç durumunun trajedisi şudur: çağdaş kültür ortamlarında çoğu insan erişkin çağlara makul düzeyde olgun bir zihni gelişim ile ulaşır ancak genel olarak –herkes için mevcut ve muhtemel bir dizi *zekâ* türü olarak– sezgisel, spiritüel, duygusal ve estetik anlamda yeterince gelişmiş değildir.<sup>46</sup> Bu kültürel eksikliğe rağmen giderek daha çok antropolog, transpersonal bilinç durumları da dâhil olmak üzere –kendi kültürleri itibarıyla aşına olmadıkları– çok-safhalı bilinç durumlarına açılmakta ve bu tecrübelerini aktarmaktadır.<sup>47</sup> Bu tür bir topyekûn katılım

43 Mark Blainey, “The Future of a Discipline: Considering the Ontological/Methodological Future of the Anthropology of Consciousness, Part II: Towards an Ethnometaphysics of Consciousness: Suggested Adjustments in SAC’s Quest to Reroute the Main(Stream),” *Anthropology of Consciousness* 21/2 (2010), 125 [113–138]. ‘Çok-safhalı’ (polyphasic) bilinç için ayrıca bkz.: Charles Laughlin, Jr., John McManus, Jon Shearer, “Dreams, Trance and Visions: What a Transpersonal Anthropology Might Look Like,” *Phoenix Journal of Transpersonal Anthropology* 7/1-2 (1983), 145 [141-159].

44 Zikrettiğim öncülere bu disiplinlerdeki başka birçok sima da eklenmiştir.

45 Charles D. Laughlin, Jr. et. al., “Dreams, Trance, and Visions,” 147.

46 Bkz.: Howard Gardiner, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, New York: Basic Books, 2000; Howard Gardiner, *Multiple Intelligences: New Horizons in Theory and Practice*, New York: Basic Books, 2006.

47 Antropoloji alanında bazı önde gelen simalar şunlardır: Michael Harner, Felicitas Goodman, Paul Stoller ve Tim Knab. Bu simaların halefleri arasında ise şu isimler bulunmaktadır.

istemli olmalıdır, çünkü niyetlilik esasına dayalı herhangi bir transpersonal tecrübe üst düzey bir hazırlık ve manevi olgunluk gerektirmektedir. Bu tecrübe süreci çok kolay bir şekilde fiziksel rahatsızlıklara, ani benlik hududu (*ego boundary*) duygusu kaybına ve 'hayali varlıklarla yüzleşme durumu'na yol açabilmektedir:

Malaylar arasındaki alan çalışması sırasında Bayan Carol Laderman, tedavi ritüelleri sırasında bazen ortaya çıkan tecrübeye ilişkin bir yerel tabir olarak *angin* ('Dâhili Rüzgârlar') kavramıyla karşılaşır. Laderman'ın anlattığına göre, denekler bu kavramı kendisine anlatmak yerine *angin*'in ne olduğunu anlaması için bizzat tecrübe etmesi gerektiği fikri üzerinde ısrar ederler. Laderman nihayet bu öneriyi kabul edip tedavi ritüelini bizzat deneyince *angin*'i 'göğsünde bir kasırğa gibi' bir şey olarak tecrübe etmiştir. Bu andan itibaren Carol Laderman 'rüzgâr' metaforunun anlamını doğrudan doğruya kendi tecrübesine dayanarak değerlendirebilmiştir. *Angin* salt bir inanç olmaktan çıkmış, gerçek ve esaslı bir tecrübenin metaforik tanımı olarak değerlendirilmiştir. [*italikler ilave edildi*].<sup>48</sup>

Bir âlim/akademisyen 'koltuk âlimliği'ni terk edip diğer katılımcı 'ortak'larıyla değişik bilinç durumlarının tecrübe edildiği faaliyetlere iştirak ettiğinde, yorumlama imkânlarının –diğer durumlara nisbetle– çok daha fazla artması söz konusu olmaktadır. Bir âlim/akademisyen doğrudan doğruya değişik bir bilinç durumu tecrübesi yaşayabilir fakat bu tecrübenin yorumlanması, grubun özneler arası ortak ve fiziksel dünyanın ötesindeki "gerçeklik" ya da "gerçeklikler" yaklaşımına ilişkin (bireyin öznel tecrübesinin ötesinde) bir tanım olarak isabetli ya da isabetsiz de olabilir. Aynı olaya ilişkin olmak üzere bütün katılımcılar arasında olduğu gibi âlim/akademisyen ile diğer katılımcılar arasında da önemli ölçüde farklı yorumlar söz konusu olabilir. Her halükârda bu süreç bilgilendirici/yanıtsıcı bir nitelik taşıyacaktır. Diğer katılımcılar için söz konusu olduğu gibi etnografın kendisi de tetkik nesnesi haline gelmektedir. Örneğin:

'Çalı adamlar' (*Bushmen*) arasındaki transpersonal etnograf, avcılık faaliyetine doğrudan doğruya iştirak edip bu faaliyetin önemini takdir etmekle yetinmeyecek ve aynı zamanda '!kia' tecrübesine de iştirak edecektir. Her iki

---

dır: Bruce Grindal, Nadia Seremitakis, Jean-Guy A. Goulet, Don Mitchell, Stephen Friedson, Roy Willis, Stephen H. Sharp, George Mentore, Laura Scherberger ve Tenibac Harvey.

48 Charles D. Laughlin, "Transpersonal Anthropology: Some Methodological Issues," *Western Canadian Anthropology*, 5:29-60. Bu kaynakla ilgili olarak internet yoluyla kolayca ulaşılabilen ama sayfa numarası taşımayan aşağıdaki versiyonu kullandığımı belirtmeliyim: [www.biogeneticstructuralism.com/docs/tp\\_anthro\\_some\\_meth\\_issues.rtf](http://www.biogeneticstructuralism.com/docs/tp_anthro_some_meth_issues.rtf) (Son ziyaret: 29 Ocak 2011). Ayrıca bkz.: C.D. Laughlin, J. McManus, J. Shearer, "Dreams, Trance and Visions: What a Transpersonal Anthropology Might Look Like," *Anthropology of Consciousness* 7/1-2 (1983), 141-159.



halde de etnografin bir gözü faaliyete ev sahipliği yapan asıl katılımcılar üzerinde iken diğer gözü kendi fenomenolojik yaklaşımına yoğunlaşmak durumundadır.<sup>49</sup>

Beşeri bilimler alanında kök salmış bilimsel-materyalist önyargı, yeni nesil tasavvuf araştırmacılarını kendi araştırma sahaları itibarıyla değişik bilinç durumlarını tecrübe etmekten –muhtemelen geçmişte olduğundan daha fazla– alıkoymayacaktır. İslam dünyasında (en azından Anadolu, Suriye ve Pakistan-Hindistan alt kıtasında) bilfiil tasavvufi uygulamalar icra eden bir sufinin yakınında belli bir zaman geçirmiş herkes, neredeyse kaçınılmaz olarak ruhlarla ilgili sözler duyacak ve hatta ruhlar âlemiyle iletişime ilişkin bir duruma (*exorcism*) tanıklık edecektir. 21'inci yüzyılda bizleri bekleyen değişikliklere ilişkin olarak araştırma zemini son elli yıl boyunca tamamen hazır hale gelmiştir. Edith Turner şunları söylemektedir:

“1950’lerde Zambia’nın Ndembu halkı arasında Vic Turner ve ben iki buçuk yıl yaşadık ve bu zaman zarfında zihnimizin derinliklerinde şöyle bir ‘değerlendirme’ saklıyorduk: Tamam, bu insanlar ruhlara inanıyorlar; ama bu durum onların farklı dünyalarından kaynaklanmakta; bizim dünyamız ise daha farklı. Bu insanların fikirleri tuhaf ve bir ölçüde rahatsız ediciydi ama biz bir şekilde güvenli beyaz tarafta durduğumuzu ve sadece inançları tetkik etme konusunda serbest bulunduğumuzu düşünüyorduk. Bizim düşüncemiz böyleydi. Gerçi pek farkında değildik ama bu insanların bizimle eşit ve bizim ‘akranımız’ olduklarını, yanı sıra, ruh âlemiyle de irtibat içeren ortak beşeri hususiyetlerini inkâr ediyorduk. ‘Bu ruhlar âlemiyle irtibat kurmayı biz de denese miydik?’ Ne münasebet!”<sup>50</sup>

1950’lerde ise antropolog Colin Turnbull, Kongo’da Ituri halkının yerleşik olduğu ormanlarda bulunmuştu. Ne var ki, şarkı söyleyen pigmeleri dinlerken yaşadığı bir bilinç birliği durumu olarak en mühim tecrübesini ancak 1990’larda yayımlamıştır:

“Turnbull; Mbutiler’in, bir kimsenin hastalığının tedavi edilmesi gereği söz konusu olduğunda –yine Mbutiler’in kullandığı ifadelerle– o kimseyi ‘iyileştirmek’ için geceleyin bir ateş çevresinde oturup nasıl şarkı söylediklerini anlatmaktadır. Şarkı sözleri –birbiriyle uyumlu sesler olarak– ‘dizi’ler halinde nakarat da içermekteydi. Turnbull, gözlerini kapatmış ve bu şarkı söyleme etkinliğine bile-isteye iştirak etmişti. Yine Turnbull’ın dediğine göre, birden bütün katılımcıların tekil bir bütün haline geldiği bir tecrübe

49 Charles D. Laughlin, “Transpersonal Anthropology: What is it, and What are the Problems we Face in Doing it? [www.biogeneticstructuralism.com/docs/tp\\_anthro.rtf](http://www.biogeneticstructuralism.com/docs/tp_anthro.rtf) (sayfa numarasız, son ziyaret: 28 Ocak 2011).

50 Edith Turner, “The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?” *Anthropology of Consciousness*, 4/1 (1993), 9 [9-12].

yaşa(n)mıştı: artık bir âhenk eksikliği söz konusu olmuyor ve şarkılar sanki tek bir kimse tarafından söyleniyormuş gibi bir izlenim oluşuyordu. Katılımcılar gözlerini açtığı halde bakışları ifadesiz bir nitelik kazanmıştı. O sırada şarkı söyleyenlerin oluşturduğu halkaya iştirak etmiş birçok insan söz konusuydu. Turnbull'ın dediğine göre, tam bu aşamada, duyulan seslerin tınısına sıradan bilinç düzeyinin ötesine taşan başka bir algı modu olarak bir şey daha eklenmişti. . . Bu tecrübe, Tanrı ve ruh gibi keza belirsiz terimlerin ima ettiği anlamları her halükârda kapsıyordu.”<sup>51</sup>

1950'lerden bu yana tasavvuf araştırmalarında birçok ilerlemeler kaydedilmiştir ama manevi *fenâ* hali, Üveysî meşreplilik, eski peygamber ve sufilerle konuşulduğuna dair rüyalar, cinlerle iletişim ya da manevi iyileşme gibi olgularla ilgili olarak hiçbir çalışma söz konusu değildir. Oysa sufi çevrelerde ruhlar âlemiyle sık sık iletişim kurulduğuna dair haberlerin ve manevi tedavi ve 'tılsım' arayışındaki insanların sayısı hiç de eksik değildir. Günümüzde bu olgularla ilgili olarak neredeyse hiçbir şey bilmeyişimiz hayret verici bir durumdur. 1980'li yıllardan bu yana antropolog meslektaşlarımız tetkik ettikleri insanlara ait yazılı mahsulleri okumayı görgü gereği (*de rigueur*) doğal bir faaliyet haline getirmişlerdir. Tasavvuf araştırma alanı uzmanları olarak bizlerin de belki ara ara başımızı metinlerden kaldırıp yaşayan sufilerin bu metinler üzerinde bir pencere, tamamen yeni tetkik alanlarına ışık düşürebilecek yeni bir pencere açabileceği gerçeğini fark etmemiz gerekmektedir. Gregg Lahood'un kelimeleriyle söylersek: “Modern zihin yapısına teslim olmaya devam etmek, tekil bir bilişsel kulvardan toplanan parça-buçuk verilere mahkûm olmak demektir.”<sup>52</sup>

Antropologlar mevcut paradigmayı genişletmeyi başarmış ve – dolayısıyla– tasavvuf araştırmalarında bizler için çeşitli kulvarların açılmasına öncülük etmişlerdir. 1990 ve 2006 yılları arasında, spiritüalite, tedavi, radikal empati ve radikal katılım konularına ilişkin olmak üzere (Edith Turner tarafından nitelendirildiği şekliyle) 'dikkat çekici' yayınların sayısında muazzam bir artış meydana gelmiştir.<sup>53</sup> Aynı zamanda bir *voodoo* rahibesi

51 Colin Turnbull, “Liminality: A Synthesis of Subjective and Objective Experience,” in *By Means of Performance*, Richard Schechner, Willa Appel, eds., (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 50-81, aktaran: Edith Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience: Drawing Together Many Threads,” *Anthropology of Consciousness* 17/2 (2006), 33 [33-61].

52 Greg Lahood, “One Hundred Years of Sacred Science: Participation and Hybridity in Transpersonal Anthropology,” *ReVision* 29/3 (Winter 2007), 46 [37-48].

53 1900'lü yıllardan 1950'li yıllara kadar toplam beş yayın, 1960'lı yıllarda dört yayın, 1970'li yıllarda altı yayın, 1980'li yıllarda on bir yayın, 1990'lı yıllarda on beş yayın, 2000 yılından 2005 yılına kadar on beş yayın, 2006 yılının Ocak ayı ile Eylül ayı arasında ise yedi yayın yapılmıştır. Bkz.: Edith Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience,” 45. Ayrıca

olan akademisyen Karen McCarthy Brown 1991 yılında *Mama Lola* başlıklı örnek çalışması için Victor Turner adına verilen ödülü kazanmıştır. Aynı yıl içinde Carol Laderman da, birçok ıstıraplı iştirak tecrübeleri de ihtiva eden bir araştırma projesi olarak *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance (Arzu Rüzgârını Ehlîleştirme: Malay Şamanist Uygulamalarında Psikoloji, Tıp ve Estetik)* başlıklı çalışması için bir başka ödül kazanmıştır.<sup>54</sup> Bu gelişmeler, etnografik epistemolojide esaslı bir değişim göstergesi olmakta ve antropologların hem alan çalışması yapma tarzında hem de kendi çalışmalarını yayımlayabilme konusunda yeni bir döneme girildiği gerçeğini yansıtmaktadır. Şamanizm araştırmaları antropolojide en hızlı gelişen özel tetkik alanı olarak kalmamış, Şamanizm ve tedavi konulu kitaplarla ilgili olarak geniş bir pazarın söz konusu olduğunu fark eden yayıncılar ilgili kitapları yayımlamaya daha bir hevesli hale gelmişlerdir. Tedavi olgusu ve insanlara yardımcı olmak amacıyla gerçekliğin diğer boyutlarıyla ilgilenme bağlamında sufilerin gerçek hayatta bizzat icra ettikleri şeylerin çoğu, şamanların yapıp etmeleriyle örtüşmektedir. Şamanizm tetkikleriyle ilgili gelişmenin tasavvuf araştırmalarıyla ilgili olarak da söz konusu olması muhtemeldir. Entelektüel iklimin gelişmekte olduğu gerçeği barizdir ama hâlâ bazı kısıtlamalar söz konusudur:

“Son derece hayret verici bulduğum şey şuydu: 1950’lerde [alan çalışmasına ilişkin] bu farkları biliyorduk ama hâlâ, yani 2006 yılında dahi, bu bağlantısız etnograf [budun bilimci] “ideali” baş göstermekte ve şimdilerde bile birçok Bilinç Antropolojisi Cemiyeti [*Society for the Anthropology of Consciousness*] üyesini korkutup uygitsinciliğe (konformizm) sevk etmektedir. Elbette ki bunun sebebi, şayet iş bulmak istiyorlarsa, “nesnellik” görüntüsünü muhafaza ediyor olmaları gerektiğidir.”<sup>55</sup>

Araştırma yapma sürecine ilişkin bu sözde nesnellik, –tıpkı “nesnellik tabusu” için söz konusu olduğu gibi– bilimselci-materyalist paradigmaya ilişkin içgüdümsel (*intrinsic*) bir niteliktir. Ana-mecra gelenekleri itibarıyla antropologlar ve tasavvuf araştırmaları alanı akademisyenleri, katılımcıların kendi tecrübelerine ilişkin kayıt ve beyanlarını tetkik etme noktasında rahat ve müşfiktirler; ama kendi tecrübelerini ele alma noktasında hiç de öyle değillerdir. Bu tesbit, birçok antropolog ve dinbilim akademisyeninin bu tür tecrübeler yaşamadığı anlamına gelmemelidir; bu insanlar sadece yaşadıkla-

bkz.: Joan Koss-Chiokino & Philip Hefner, eds., *Spiritual Transformation and Healing* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2006).

54 Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn* (Berkeley: University of California Press, 2001); Carol Laderman, *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance* (Berkeley: University of California Press, 1993).

55 Edith Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience,” 51.

rı tecrübeleri 'resmen' kaleme alamamaktadırlar, çünkü akademik dergi hakemleri ve yayıncılar (editörler vs.) "genellikle bu tür yazılı mahsullerin bir antropolojik [veya diğer herhangi bir beşeri bilim alanıyla ilgili] yayın dizisine dâhil edilmesinin uygun düşmeyeceğini düşünmektedirler."<sup>56</sup> Akademi dünyasında elbette ki başka muhalif sesler de vardır. Örneğin Donald Evans, "felsefeciler mistiklerin neleri yapabiliyor neleri yapamayacağına karar verme noktasında kim oluyorlarmış ki?"<sup>57</sup> diye sormaktadır. Bu durum, hiç laboratuvar tecrübesi edinmeyen ya da kimya eğitimi görmeyen bir felsefecinin kimya laboratuvarında hangi maddelerin sentezlenip sentezlenemeyeceği konusunda hüküm vermesine benzemektedir. Bu durum da, William James'in bir "radikal empirisizm"e ilişkin metodolojik aksiyomunun (*postulate*) isabetliliğini yansıtmaktadır: "Felsefeciler tarafından tartışılabilir bulunacak yegâne şeyler, tecrübeden elde edilen veriler açısından tanımlanabilir şeyler olmalıdır."<sup>58</sup> Şahsen, William James'in bu aksiyomuna şöyle bir ilave de bulunmak isterdim: Bu tecrübe, felsefecinin bizzat kendisinden kaynaklanmalıdır. Kendi tecrübelerini aşikâr tarzda 'itiraf' etmek, akademisyenler için saygın bir durum haline gelince bir kültürün dış gözlemcisi olarak değil de daha çok o kültürün içinden biri olarak konuşma ihtimali daha ziyade artacaktır. O takdirde de "harici insanlar" ile "yerel insanlar [yerliler]" arasındaki engeller bertaraf edilmiş olacak ve antropolojik tasavvuf araştırmaları gerçek anlamda paylaşılan ortak bir işbirliği niteliği kazanacaktır.

## Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Metodolojik Düşünceler:

### "Radikal" Katılıma Yol Vermek

Haddon ve Malinowski'nin öncülük ettiği katılımcı-gözlemci ilişkisi, katılımdan çok gözleme tekabül etmektedir. Bu ilişki, "öteki"nin salt 'koltuk merkezli' tasvirini törpülemiş ama yine de "onlara karşı biz" (ya da "biz ve onlar") ikilemini (dikotomisini) devam ettirmiştir. Çağdaş etnografyada "yerli-araştırmacı" ilişkisi "yerliler"i nesne olarak görme sonucuna yol açmaktadır. Bu tür bir alan çalışması yöntemini istihdam eden etnografya, George Frazer'ın 'koltuk merkezli' tahayyül/yansıtma yöntemlerine ya da "bilimsel" veri toplayıcıların halen dahi yaptığı gibi salt nicel yöntemlere

56 Edith Turner, "A Visible Spirit Form in Zambia," in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, David E. Young & Jean-Guy A. Goulet, eds., (New York: Broadview Press, 1994), 71-72.

57 Donald Evans, "Can Philosophers Limit What Mystics Can Do? A Critique of Stephen Katz," *Religious Studies* 25 (1989), 53-60, aktaran: Ferrer & Sherman, *The Participatory Turn*, 26.

58 William James, "Preface," in *The Meaning of Truth* (New York: Longmans, Green, and Company, 1912), aktaran: C. William Barnard, *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism* (Albany, NY: SUNY Press, 1997), 139-140.

dayanmasına karşı geniş ölçekli bir gelişim düzeyine intikal etmiş olmaktadır. Ancak, “katılımcı–gözlemci” metodolojisi, antropoloğu bizzat otantik tecrübeden uzaklaştırması hasebiyle yerlilere “öteki” muamelesi yapmaya yönelik olarak yapılandırılmış bilişsel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, vakaları tamamen ıskalamaktadır. Edith Turner’ın dediği gibi:

“Tuhaftır ki toplumu bilimsel olarak inceleyen insanlar dahi gözlemeleme, sorgulama ve ölçme yöntemlerini cemiyetçilik ruhu (communitas) ve spiri-tüalite olgularına tatbik etmeye başladığı takdirde ciddi sıkıntıların doğması söz konusu olacaktır. Parçacık fiziğindeki (particle physics) meşhur elekt-ronlar gibi spiri-tüalite ve cemiyetçilik ruhu, izlendiği gibi kalmaz. Bütün sosyal olgular arasında cemiyetçilik ruhu, izlendiğinde başka bir şeye dön-mesi en muhtemel olgudur. Bunun sebebi şudur: cemiyetçilik ruhunu tecrü-be eden insan, doğası gereği nesne değildir ve bu insan özellikle kendisini övemez, yanı sıra, kelimelere dökülmesi ekseriya imkânsız olan tecrübesini talep üzerine ne tasvir edebilir ne de canlandırabilir. Doğal olarak eski sos-yal bilimci tipi, bu malzemeyi kullanılamaz türden bulup reddetmektedir—ki eski sosyal bilim tanımları bağlamında öyledir de.”<sup>59</sup>

Ritüel etkinliklerle –örneğin tasavvufî zikirle– ilgili tam bir tecrübe elde etmek için bu tür etkinliklere yüzde yüz katılım gerekmektedir. Bu katılım da belli bir teslimiyet (*ego surrender*), öz-bilgi (kendilik bilgisi) ve güven ge-rektirmektedir. Bu bağlamda belli bir bilgi seviyesine ulaşmanın başka bir çıkar yolu söz konusu değildir. Kendi rahat ve kültürel/öznel dünyasını terk eden araştırmacı, etkinlikle ilgili olarak samimi bir dürtü barındırmalı ve diğer katılımcılara da azami saygı göstermelidir. Gerçekten de veri toplama dürtüsü, bizzat gayeye dönüşen katılım olgusuyla yer değiştirmektedir. Aksi takdirde yüzde yüzlük bir katılım söz konusu olmamaktadır. Mary Frohlich, söz konusu etkinlik süreçlerine tamamen iştirak etmenin gerekli olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Beşerî ruhlarla radikal anlamda bağlantılı olarak kurgulanmış ifadeleri, kendi radikal katılımımız olmadan tanıyamayız.”<sup>60</sup> Edith Turner da bu bağlamda sözde “katılım” ile ilgili olarak bir uyarıda bulunmaktadır:

“Zararlı ruhları kovmak amacıyla şarkı ve davul sesleri arasında gele-neksel doktorun nasıl öne doğru eğildiğini, hasta kadının sırtında plazma gibi gri renkte iri bir kütleinin oluştuğunu bizzat gözlerimle nasıl gördüğümü. . . düşünüyordum. Hemen sonra fark ettim ki ruh diye bir şey olduğu, ruh ızdırabı diye bir şeyin var olduğu ve bu şeyin metafor, simge ve hatta

59 Edith Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience,” 44.

60 Mary Frohlich, “Spiritual Discipline, Discipline of Spirituality: Revisiting Questions of Definition and Method,” *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 1: 1, (Spring 2001), 73 [65-78], aktaran: Ferrer & Sherman, *The Participatory Turn*, 22.

sadece psikolojik bir olgu olmadığı konusunda Afrikalılar haklıymış. Daha sonraysa, antropologların katıldıkları (daha doğrusu, kibarca “katılımcı” rolü oynadıkları) birçok ruh olaylarıyla ilgili olarak nasıl da biteviye tenkit yazıları yazdıklarını düşünmeye başladım. Önemli veriler elde edebilecek olan bu antropologlar, ne yazık ki, pozitivistlerin inkâr tavrını içeren yanlış bir paradigma ile hareket ediyorlardı.”<sup>61</sup>

Yirmi birinci yüzyılda tasavvuf araştırmaları; bir etkinliğin “dâhili katılımcılarını” ‘görüntüyü ifsat eden’ materyalist mercekler yardımıyla tahmin etmek yerine, etkinlik katılımcılarıyla (*collaborators*) ilişki içinde olmak anlamına gelmektedir. Öz-farkındalık (*self-awareness*) aşikâr ve bariz olmalıdır; diğer bir deyişle, “otobiyografi (özyaşamöyküsü), etnografik nesnellüğün şartıdır.”<sup>62</sup> Kremer, “etnobiyoğrafı” tabir ettiği tetkik alanı ile ilgili olarak bir adım daha ileri gitmektedir. Ona göre etnobiyoğrafı:

“yazarın etnik, kültürel, tarihsel, ekolojik ve cinsiyet özelliklerine dayanmaktadır. Kısmen bu tarz bir yazılı mahsul; melezlik, kategorik sınır bölgeleri (categorical borderlands), ihlaller ve belli bir zaman ve mekânın başat toplumuna ilişkin tanım ve söylemlerin kapsamı dâhilinde ve haricinde değerlendirilen çoğul tarihlerin tetkikine tekabül etmektedir. Yaratıcı, çağrışımsal ve anlatı türünden bir yazılı mahsul olarak entobiyoğrafı; öznel bir bakış açısı itibarıyla bireylerin benimsediği temsil bütünü olarak bilinç olgusunu keşfetmeye ve bu temsilleri tetkik amaçlı ve kimlik inşasıyla ilintili nesnel unsurlarla mücehhez konuşma bağlamına taşımaya çalışmaktadır.”<sup>63</sup>

Colin Turnbull, (yukarıda zikredilen) tecrübelerini nihayet 1990 yılında yayımladığında şunları da söylemiştir:

“Sonuç olarak, bu tür bir alan çalışması için gereken, bütün varlığımızla topyekûn bir iştirak gerektiren bir katılım tekniğidir. Aslında, belki de ancak bu tür bir samimi ve topyekûn katılım gerçekleştirdiğimizde, esas itibarıyla öznel nitelikteki söz konusu yaklaşımı daha geleneksel olan rasyonel, nesnel ve bilimsel yaklaşım ile mukayese edilemez buluyoruz. Aksine bu öznel ve geleneksel yöntemler birbirini bütünlükte ve bu bütünsellik de sosyal süreçlere ilişkin tam bir anlayış elde etme amacımızda mutlak bir gereklilik

61 Edith Turner, “The Reality of Spirits,” 9.

62 Jean-Guy A. Goulet & Bruce Granville Miller, “Introduction: Embodied Knowledge: Steps toward a Radical Anthropology of Cross-cultural Encounters,” in *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*, Jean-Guy A. Goulet & Bruce Granville Miller, eds., (Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 2007), 13 [1-13].

63 Jurgen W. Kremer, “Ethnoautobiography as Practice of Radical Presence: Storying the Self in Participatory Visions,” *ReVision* 26/2 (2003), 9 [5-13].

teşkil etmektedir. Söz konusu bütünsellik başka herhangi bir yolla asla temin edilemeyecek türden bir veri zenginliği sağlayabilecek niteliktedir.”<sup>64</sup>

Katılımcı ‘akranlar’ın tecrübelerini paylaşma bağlamında, araştırmacının bu katılımcıların bakış açılarını da paylaşması beklenmemekte hatta buna ihtimal dahi verilmemektedir. Fakat bu paylaşılan tecrübeler, verimli bir konuşmanın dayandırılacağı zemin demek olmaktadır. ‘Bilimcilik’e karşı bilim; gözlem, veri, akılcı değerlendirilen ve yorumlanan öncelikli doğrudan tecrübe gerektirmektedir. Alternatif bilinç durumlarıyla ilgili kişisel tecrübesi olan araştırmacılar, değişik bilinç durumlarını –ister kişisel düzeyde, uzmanların (çoğu kez biri diğerini tutmayan) tefekkürî uzlaşılarıyla uyumlu özneler-arası tecrübî düzeyde, isterse de metin düzeyinde– tetkik etmeye hazırlık anlamında daha donanımlıdırlar. Bu yeterlilik düzeyleri; akademi dünyasında kullanılan tümevarımcı akılcılığın ötesinde beşerî inkişafın rasyonalite ötesi (*trans-rational*) erişim imkânları kümesine dâhil bulunmaktadır. Diğer bir deyimle, tefekkürî beceriler söz konusu olduğunda, batı eğitim sisteminde teşvik edilen ‘ego’ya ilişkin (*egoic*) bilinç durumu yeterli bir derinlik vasfı arz etmemektedir. Tasavvufu dilbilimsel-kültürel bir olguya ya da bir önsel (*a priori*) “gerçeğe” indirgemeksizin çalışmak gerektiğini kuvvetle dikkate almalıyız. Araştırmacılar bilme ediminin (tasavvuri, özneler-arası ve tefekkürî nitelikte olmak üzere) farklı yollarının ve ciddi katılım ihtiva eden yerel anlama çabalarına açıklığın değerini –bu farklı yol ve çabaları yansımaksızın ya da onları bilimsel yapılara indirgemeksizin– takdir *edebilirler*. Transpersonal bir epistemoloji, disiplinli bir eleştirel akli disiplinli bir tefekkürî farkındalıkla birleştirmektedir. Edith Turner çok açık ifade etmektedir: “Gerçekliğin farklı seviyelerini tecrübe etme becerisini insanoğlunun normal becerilerinden biri olarak kabul etmemiz ve onu ait olduğu yere, yani, ritüel tetkiklerimizin merkezine yerleştirmemiz gerekmektedir.”<sup>65</sup> Belirtmek gerekirse, post-rasyonel tecrübe ihtiva eden tasavvufî metinlerin tetkiki bağlamında bu becerinin eşit düzeyde merkezi konumda olduğunu iddia ediyorum.

64 Aktaran: Edith Turner, “Advances in the Study of Spirit Experience,” 43. Ayrıca bkz.: Robert C. Neville, *The Tao and the Daimon: Segments of a Religious Inquiry* (Albany, NY: SUNY Press, 1982). Bu çalışmada yazar, tetkik konusu varsayımlarla ilgili olarak eleştiriden uzak bir iştirak tavrı ile metodolojik ve kültürel varsayımları yansıtma tavrı arasında bir orta yol tutmalarına dair akademisyen-araştırmacılara kuvvetli tenbih ve tavsiyelerde bulunmaktadır.

65 Edith Turner, “A Visible Spirit Form in Zambia,” in *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*, David E. Young & Jean-Guy A. Goulet, eds., (New York: Broadview Press, 1994), 94.

## Sonuç

Şimdilerde, Oryantalizm ve post-modernitenin ortaya çıktığı dönemden bu yana hayli mesafe kat etmiş bulunuyoruz. Söz konusu mesafe geniş ve yenden canlandırıcı niteliktedir. Okuyucu için bu noktada, 21'inci yüzyıl tasavvuf araştırmalarına ilişkin standart(lar)ı belirleyebilecek "kaba tanım" türünden bir değerlendirme örneğini gündeme getirmek istiyorum. Kendi meslektaşının tecrübelerini ele alan bir antropolog örneğini bilinçli olarak seçmiş bulunuyorum. Ayrıca belirtmek gerekirse, bu değerlendirmede, tasavvuf araştırmaları alanına ilişkin değerlendirmelerin büyük çoğunluğuna kıyasla nitel farklar, bariz bir şekilde tespit edilebilmektedir:

[Katılımcıların] her biri için davul sesleri ('tamtam'lar) ve ritüel hareketler normal benlik ('kendî'lik) sınırlarını tatlı bir şekilde kaldırıverdi. Artık [arkadaşımız] Willis kendisini bir tür geçkinlik halindeymiş gibi hissediyordu. O gece icra edilen etkinlik sürecinde "suhulet" ve "nezaket" in ele geçmez olduğu bir atmosfer söz konusuydu. Willis, normal bilincin dışına çıkıp zaman ve mekâna ilişkin sıradan algıların hızla değiştiği bir duruma intikal ettiğini söylüyordu. Bu algıların birbiriyle ilintili ve birbirinin değişik versiyonları olduğunu, ama sabit benlik hudutlarının söz konusu olmadığını biliyordu: 'ben' ve 'öteki' arasında bir tür geçişkenlik ve esneklik, sonsuz bir esneklik, ve keza her şeyin davul ritminin teşkil ettiği 'kapsam' dâhilinde uçuşması duygusu söz konusuydu. Willis; zaman ve mekân duygusunun, normal benlik koordinatlarının, toplumsal "konum" u da dâhil olmak üzere belli bir toplumsal karakter teçizatıyla belli bir zamanda yaşayan bir "şahıs" olduğu duygusunun çözülüşünü tecrübe etmişti. Bütün bu tanımlayıcı ve 'yerelleştirici' ölçütler geçici olarak kaybolmuştu. Willis, Victor Turner'ın cemiyetçilik ruhu (communitas) tabir ettiği –kendisinden ancak diğer akranları ile ilişkisi itibarıyla farkında olduğu– durumu tecrübe ettiğini söylüyordu. Willis kendisini, normal olarak tecrübe edilen realitede olduğundan daha açık bir şekilde "görebilmesi"nden etkilenmişti. Bu tecrübe, ben algısı daha dağınık ve akışkan olarak belli sosyal roller birbiriyle ilintili olduğunda mümkün oluyordu. Ondan sonra, cemiyetçilik havası içinde kendisini bir bütün olarak ve nesnel bir şekilde görmeye başladı. Görünüş itibarıyla "memleket" te ve "hısım-akraba" arasındaymış gibi hissediyordu. Willis, cemiyetçilik atmosferinin malum transpersonal varlıklara ya da yaygın olarak adlandırıldığı şekliyle "ruh" denen kuvvelere erişim imkânı sağladığını keşfetmişti.<sup>66</sup>

66 Edith Turner, "Advances in the Study of Spirit Experience," 49. Edith Turner, aşağıdaki çalışma ile ilgili yorumlarda bulunmaktadır: Roy Willis, K.B.S. Chisanga, H.M.K. Sikazwe, Kapembwa B. Sikazwe, Sylvia Nanyangwe, *Some Spirits Heal, Others Only Dance: A Journey*



Bu tarzda olmak üzere değişik bilinç durumlarını geçerli veri olarak ziyadesiyle önemseyen ön-örneklerin varlığı söz konusudur. Tekil durum yanılığının etkisinden kurtulup radikal anlamda empirik nitelikli bilimsel faaliyet gerçekleştirmeye teşebbüs etmemiz gerekmektedir. Sadece metin çalışmaları daha ne kadar yeterli olabilir ki! Tasavvuf araştırmalarında metinsel ve 'metinler arası' çalışmalara itibar ederken, *aynı zamanda*, öznel tecrübeye ve 'öznel arası'[nda geçerli olan] tasavvurî, tefekkürî, duru-görüşel (*psi*) ve spiritüel değişkenlere itibar edebiliriz. Tasavvuf tetkiklerinde ne denli farklı epistemolojik boyutları dikkate alıp istihdam edersek, bilgimiz o denli daha nitelikli ve eksiksiz olacaktır. Bir yandan çok-safhalı olayları test etmeye yarayan metodolojiler geliştirirken bir yandan da çok-safhalı tecrübeleri bilimsel anlamda titiz ve keskin bir tarzda iletişim mecralarına aktarabilecek bilim insanlarına her zamankinden daha fazla muhtacız.

Yeni kulvarlar, benlik bilinci gerçekliğine dair gerçekleştirilen uzlaşının belirlediği dar alanın ötesine 'geçen' metodolojiler gerektirmektedir. Geçen yüzyıllar boyunca şu ya da bu özel alanda çalışan Oryantalistlerin (Şarkiyatçı) gördükleri şeyleri nasıl saptırdıklarını tesbit etmek kolaydır; fakat tasavvuf akademisyenlerinin kaçta kaçının kendi araştırma konularını kendi seleflerinden daha ince bir üslupla düpedüz nasıl saptırdığını tesbit etmek o kadar kolay değildir. Bu bağlamda kuvvetli bir farkındalık durumu, mevcut bakış açısı daha geniş bir bakış açısıyla değiştirilinceye dek ekseriya teşekkül etmez. Bilinç tetkikine ilişkin bir öz-farkındalık sürecine yönelik bu bakış açısı değişimi; entelektüel kesinlik, mutlak rölativizm (*absolute relativism*) ve dini inanç etkisinden uzak duran ve aynı zamanda belli bir bağlamın tarihsel ve sosyo-kültürel dinamiklerini inceden inceye dikkate alan akademisyenler gerektirmektedir.<sup>67</sup> Tecrübe yoluyla bilinç tetkiki, Victor Turner'ın kelimeleriyle söylersek, "antropolojinin en sahih aracıdır."<sup>68</sup> İstihdam edilmesi bağlamında daha ivedi başka bir yöntem söz konusu değildir. Tasavvuf araştırmalarında öznel tecrübe, sadece "kişisel" bir olgu değildir. Bu tecrübe türü, aynı zamanda, bir yandan "nesnel bilgi"yi kendi etki alanı içinde muhafaza ederken iki ya da daha fazla özne tarafından yaşanan/tecrübe edilen (*inter-subjective*) olgulara ve bu olguların ötesine geçme

---

*into Human Selfhood in an African Village* (Oxford: Berg, 1999). Çalışmaya katkı sağlayanların tamamının kapsanmasına dikkat ediniz. Ayrıca belirtmek gerekirse bu çalışma, cezbe ve ruhaniyet tecrübesini keşfe ilişkin mükemmel bir kaynaktır.

67 Burada şu önemli kaynaktan ana hatlarıyla iktibasta bulunmaktayım: Jeffrey Kripal, *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 26.

68 Aktaran: Edith Turner, "The Anthropology of Experience: The Way to Teach Religion and Healing," in Linda L. Barnes & Inéz Talamantez, eds., *Teaching Religion and Healing* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 195 [193-205].

amacına götüren bir merhale işlevindedir. “Öznel metodolojiler”in eksikliğine rağmen bu tecrübe kapısı; hem sufilere hem de sufi olmayanlara açık olan beşerî âlemleri ve bu âlemlerden ‘daha büyük âlemleri’ tekrardan gözden geçirip değerlendirmemizi mümkün kılacaktır. Aynı zamanda bu süreç, gözlemlenebilir dış dünyayı dar ölçekli bir kültürel düşünme tarzına uydurma temayülümüzü azaltacaktır. Normal ve normalüstü varlıklar olarak sufi diye adlandırılan insanları ve bu insanların paylaştığı metinleri çalışanlar, ontolojik yapıyı genişletecek ve bu vesileyle de –büyük ölçüde tutkusunu yitirmiş görünen– post-modern akademik beşerî bilim dünyasını etkileyecek şekilde mükemmelen mevzilenmiş bir konumda bulunmaktadır.