

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 8 - Sayı/Issue 2 - Aralık/December 2023; 181-204

Deneyim-Sünnet İlişkisi

Experience-Sunnah Relationship

İrfan KAYA

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Assoc. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of
Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. Theology, Department of Sociology of Religion.

ikaya@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0002-8761-7489

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted

27.11.2023

Atıf/Cite: Kaya, İrfan. "Deneyim-Sünnet İlişkisi". İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi 8/2
(2023), 181-204.

<https://doi.org/10.20486/imad.1367809>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate
ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees
and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Deneyim, özellikle modernitenin yeni olan üzerindeki ısrarı nedeniyle modern sonrası dönemle birlikte yoksullaşmaya başlamıştır. Modern olanın kendinden önceki ile arasına koyduğu mesafe, deneyimi *aktarılan* haliyle sorunlu hale getirmiştir. Artık modern dönemde anlık üretilip, anlık tüketilen deneyim türü tercih edilir olmuştur. *Yaşanılan deneyimden* yana yapılan bu tercih, deneyimin *tekrar ve fark* üzerine kurulu çift değerliliğini ortadan kaldıran, iç içe olmaktan çıkartan bir netice vermiştir. En kozmik olandan en antropik olana dek hayatın her alanının müphem olduğunu varsayan makalenin yazarı, bu çalışmayla sözlü, yazılı, ameli her türden gerçekleşen Sünnet uygulamasını deneyim üzerinden ele almayı amaç edinmiştir. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, Peygamberler de dâhil olmak üzere her kişinin gerek tekil bir deneyimi (örnek) gerekse de yaşantısı boyunca ortaya koyduğu bütüncül deneyimi (örüntü) olmaktadır. İddiamız odur ki bu iki tür deneyim de bir başkasına ancak örnek olabilir. Herhangi biri bir başkasının deneyimini kendisine örnek olarak alabilir, ancak örüntüsünü olduğu gibi alması imkân dâhilinde görünmemektedir. Ayrıca üzerinde durulması gereken bir başka önemli husus da Hz. Peygamber'in mezhepler arasında ihtilafı doğuran farklı deneyimleridir. Hz. Peygamber benzer deneyimlerde farklı uygulamalara gitmiştir. Bu tarz bir örüntü bize göre hayatın müphemlik dokusu ile örülü olmasıyla alakalı bir husustur. Yani Hz. Peygamber'in Sünneti/örüntüsü müphem bir karakter arz etmektedir. Dolayısıyla Peygamber Sünnetinin kendisinden sonraki kuşaklara aktarımında yaşanan sorunlarda, deneyimin kendine özgü ve tekrarlanamazlığı vasfı belirleyici olmaktadır. Konunun doğasına uygun olarak yapısöküm yönteminin tercih edildiği bu çalışma ile deneyimin bitimsiz keşif yolculuğu deneyimlenmek istenmiştir. Sünneti de takip edilen yol olarak düşünürsek, her yolcu, başkasının yerine yürüyemeyeceğinin bilinciyle kendi metnini yazmak durumundadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Deneyim, Sünnet, Müphemlik, Örneklik.

Abstract

Experience began to become impoverished with the post-modern period, especially due to modernity's insistence on the new. The distance that the modern puts between itself and its predecessor has made the experience problematic as it is conveyed. In the modern era, the type of experience that is instantly produced and instantly consumed has become preferred. This choice made in favor of lived experience has produced a result that eliminates the ambivalence of experience based on repetition and difference and removes it from being intertwined. The author of the article, who assumes that every aspect of life, from the most cosmic to the most anthropic, is ambiguous, aims to address the practice of Sunnah, which takes place in all kinds of oral, written and practical, through experience, with this study. First of all, it should be noted that every person, including the Prophets, has both a singular experience (example) and a holistic experience (pattern) that he reveals throughout his life. Our claim is that these two types of experiences can only be examples of each other. Anyone can take another's experience as an example, but it does not seem possible to take the pattern as it is. Another important point that should be emphasized is the different experiences of the Prophet that cause conflict between sects. The Prophet used different practices in similar experiences. In our opinion, such a pattern is related to the fact that life is woven with a texture of ambiguity. So The Sunnah/pattern of the Prophet has an ambiguous character. Therefore, the uniqueness and unrepeatability of the experience is decisive in the problems experienced in the transmission of the Sunnah of the Prophet to the next generations. With this study, in which the deconstruction method was preferred in accordance with the nature of the subject, it was aimed to experience the endless journey of discovery. If we consider the circumcision as the path followed, each traveler has to write his own text, with the awareness that he cannot walk in someone else's shoes.

Keywords: Sociology of Religion, Experience, Sunnah, Ambivalence, Exemplary.

Giriş

Bugün itibariyle insanlar olarak bizler, “insan deneyiminin sefaletine ağıtlar yakıldığı”,¹ “deneyim olanağının kendisinin tehlike altında”² olduğu, “özgür deneyim fırsatlarının kaybolduğu”,³ “hayat hikâyesinden mahrum bırakılan modern insanın deneyimine el konulduğu”,⁴ “deneyim sahibi olmaya ve deneyimi aktarmaya muktedir olmayan”⁵ modern bir süreci deneyimliyoruz. Walter Benjamin deneyimdeki bu yoksulluğu, en korkunç deneyim olarak nitelendirdiği Birinci Dünya Savaşı’ndan dönemlerin deneyimlerinin zenginleşmediğine, aksine fakirleştiğine işaretlerle dile getirir. Yaşanan bu önemli travma ile aniden “bulutlar dışında artık hiçbir şeyin tanıdık olmadığı bir manzaranın”⁶ parçası olmuş ve “Bu bulutların altında, yıkıcı gerilim ve patlamaların tam da ortasında kalakalmıştı küçücük ve kırılğan insan bedeni.”⁷ Savaşlar, soykırımlar, etnik temizlikler ile politik ve askeri baskılar gibi pek çok travma da 20. yüzyılın yaşanmış deneyimine dâhildir. Bu felaketler çağdaş toplumların bünyesinde bir aktarım krizine neden olmuştur.⁸ Esasında aktarım sorunu modernitenin belirgin bir özelliğidir. Modernitenin *modern* (yeni) olan üzerindeki ısrarı, deneyimin kendi içinde, *aktarılan deneyim* (*Erfahrung*) ile *yaşanmış deneyim* (*Erlebnis*) arasında bölünmesine, bu bölünmüş haliyle deneyimlenmesine yol açmıştır. *Aktarılan deneyim*, tabii bir şekilde kuşaktan kuşağa geçen, zaman içerisinde grupların ve toplumların kimliklerini

-
- ¹ Walter Benjamin, *Parıltılar*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 2016), 25-31. Walter Benjamin 1931’de yazdığı bir fragmanda *Mickey Mouse* çizgi filmlerini, uygarlığın çöküşünün ardından hayatta kalmak için insanlığı hazırlayan araçlar olarak niteler ve ekler: “Deneyimin bu filmlerdeki kadar kökten yadsındığı olmamıştır. Böyle bir dünyada deneyim edinmeye değmez.” Bk. Walter Benjamin, *Selected Writings vol. 2, 1931-1934*, trans. Rodney Livingstone and Others, ed. Marcus Bullock and Others (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 545. Türkçesi için Walter Benjamin, *Seçme Yazılar*, çev. Tunç Tayanç (Ankara: Dipnot Yayınları, 2018), 301. Ayrıca Benjamin aynı fragmanda tüm *Mickey Mouse* filmlerinin korkunun ne olduğunu öğretmek için evden ayrılma/yola düşme motifini üzerine kurulu olduğunu söyler.
- ² Theodor W. Adorno, *Notes to Literature III*, trans. Shierry Weber Nichol森 (New York: Columbia University Press, 1992), 51.
- ³ Peter Bürger, *The Decline of Modernism*, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Polity Press, 1992), 17.
- ⁴ Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 18.
- ⁵ Giorgio Agamben, *Çocukluk ve Tarih, Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme*, çev. Betül Parlak (Kanat Yayınları, 2010), 17.
- ⁶ Walter Benjamin, “The Story-Teller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov”, trans. Harry Zohn, *Chicago Review* 16/1 (Winter-Spring 1963), 81.
- ⁷ Benjamin, “The Story-Teller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov”, 81.
- ⁸ Agamben’e göre ise bugün itibariyle deneyimin yıkımı için bir felaketin yaşanmış olması gerekliliği ortadan kalkmıştır. “Büyük bir kentte rutin bir gündelik varoluş deneyiminin yıkımı için yeter de artar bile. Çağdaş bir insanın ortalama bir günü deneyime çevrilebilecek neredeyse hiçbir şey içermemektedir artık.” Bk. Agamben, *Çocukluk ve Tarih*, 22.

oluştururken, *yaşanmış deneyim* ise bireysel, kırılğan, gelip geçici yaşanmışlıklardan müteşekkildir. Modernite ile birlikte aktarılan deneyimin çöküşü, deneyimin gündelik olana evrilmesini, başka bir deyişle yoksullaşmasını beraberinde getirmiştir.

Modern dönemde, deneyimin yoksullaşmasından dem vurulduğu günümüz koşullarında, Hz. Muhammed'in sözlü ve fiili deneyimlerinin toplamı olan Sünnetin, İslam dininin temel kaynaklarından biri olmakla bu yoksullaşmadan muaf olduğu söylenebilir mi? Müslüman dünyasına ait bu Sünnet uygulamasını deneyimin yoksullaşmasına bir çıkış yolu olarak düşünebilir miyiz? Deneyim ile Sünnet arasındaki ilişkiyi nasıl okumalıyız? Başlı başına bir Sünnet uygulaması, deneyimin dokusuna tezatlık teşkil eder mi? Olumsuz bir cevap durumunda ise deneyimin kendine özgülüğü ve tekrarlanamazlığı, bir beşer olarak Hz. Peygamber için de geçerli midir? Yoksa Müslüman dünyasında kabul görmüş haliyle bir paradigma olarak Sünnet, deneyimin biricikliği ve tekrarlanamazlığının iptali midir? Hz. Peygamber'in deneyiminin bir başkasına Sünnet olarak aktarımı ne kadar ve/ya nasıl mümkündür? Yoksa peygamber deneyimi ile olan ilişki, bir örnek olmaklığı bakımından mı ele alınmalıdır? Dahası Hz. Peygamber'in, yaşadığı dönemde tekdüze ve standart bir Sünnet uygulaması gerçekten olmuş mudur? Yoksa benzer deneyimlerde farklı mı davranmıştır?

Sünnetin insani bir deneyim olarak ele alındığı bu yazıda, deneyimin yenilenebilen, katmanlı, birbirine dönüşebilen, çift değerliliğine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla çalışmada, "asla eve dönmeyecek bir Odysseus'u beklerken gündüz ördüklerini gece söken -daha doğrusu aynı anda hem ören hem de söken- Derridacı bir Penelope tavrı"⁹ sergilenmektedir. İngiliz dilinde *sökme* (ravel) hem "sökmek" (to ravel) hem de "örmek" (to unravel) eylemini ifade eder. İleriye doğru olmak dışında bir ihtimali bulunmayan deneyim de geçmişle bağını koparmak durumundadır. Daha doğru bir deyişle, ileriye doğru yaptığı her hamlede farkı ortaya koyan deneyimin tekrara düşmemesi, istikrara kavuşması beklenir. Çok değerli, çifte mantıkla örülü deneyim gibi bir konuyu işlemek hedefinde olan bu çalışmanın yönteminin, doğal olarak konunun doğası ile uygunluk arz etmesi beklenir. Bu çalışmada yöntem olarak yapısöküm tercih edilmiştir. Esasında yapısöküm, klasik anlamıyla bir yöntem değildir. Zira klasik yöntemler gibi, "hakikat üstünde tarih dışı ve ötesi bir iddia taşımaz, nesnesine zorunlu şiddetini dayatmaz, nesnesini kendi tekilliğinden"¹⁰ koparmaz, en önemlisi de varsayımında mutlak bir hakikat bulunmaz. Yönteme, nihayetinde doğru bilginin garantisini verdiği düşünüldüğü için başvurulmaktadır. Nitekim Kur'an ve Sünnete

⁹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 381.

¹⁰ Utku Özmakas, *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*, Foucault, Agamben, Hardt-Negri (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 87.

ulaşmada (belli ki ulaşılabilir olduğundan şüphe duyulmakta), her şeyi kontrol altına alma çabası ve ispat arayışının bir sonucu olarak yöntemin ne olması gerektiğine dair uzun yıllar süren tartışmaların yapıldığı bilinen bir husustur. Usulden esasa geçemediğimizi artık kabullenmek durumundayız. Konumuz olan deneyim açısından değerlendirdiğimizde ise deneyimin yönteminden bahsetmek, deneyimi *deneylemek* demek olacaktır ki bu, deneyimi objektifleştirmek, bir laboratuvar zihniyeti ile aynı şartları tekrar ederek, her defasında aynı sonuca ulaşmak, doğrulamak anlamına gelecektir. Oysa ki ne sürekli yolculuk halinde olan bir şey objektifleştirilebilir ne de dışarıdan bakarak teorisi ortaya konabilir. Deneyim gibi dokusunda sübjektiflik (kendine özgülük anlamında) barındıran bir mefhumu objektifleştirmek, objektifliğe tamah ettirmek/mahkûm etmek olacaktır.

Bu çalışmayla amacımız, ne deneyimin bilgisine ulaşmak ne de deneyim üzerinden Sünnetin bilgisine ulaşmaktır. Ne de Sünnetin bilgisine ulaştıktan sonra Descartesçi “kuşku deneyimi”nden sonra geriye kalanı; kuşku duyulmayan veya sorgulamanın ötesinde kalan şey olarak sahilik arayışındaki Descartesçi özneyi öne çıkartmaktır. Kısacası tüm kereler için bir kereyi bulma çabasında değiliz. Zira ulaşma çabası nihayetinde teoriyi pratiğe önceleyen bir çabadır. Pratikte varsayılan müphemliğin kesinlik idealinden beslenen teori ile baskılanması çabasıdır. Doğrusu, insanın bilme arzusu, kendini garantiye alma amacının bir ürünüdür. Tıpkı Ingmar Bergman’ın kült filmi “Yedinci Mühür”de “bilgi istiyorum” diyen şövalyeye Ölüm’ün “Garanti istiyorsun.” demesinde olduğu gibi. Esasında İslam tarihinde sahabe sonrası dönemde din bilimlerinde “doğru düşünme yöntemi” olarak mantığın devreye girişini bu minvalde değerlendirebiliriz. Din bilimlerinde mantığın bir alet olarak kullanılmasını, Antik Yunan düşüncesi ile özdeş kesinlik ve evrensellik ideallerinin sahiplenilmesi bağlamında yorumlamak mümkündür. Oysaki “doğru düşünme”, bir doğru parçasında olduğu gibi bir düzleştirme faaliyeti olarak pek tabi görülebilir. Doğru için de yabancı olanın, yamuk ve ayrık duranın verdiği rahatsızlığı düşündüğümüzde "tüm yerleşik güçlere sürekli olarak kimseye asla en ufak bir rahatsızlık vermeyeceğinin zira sonuç itibarıyla saf bilimden başka bir şey olmadığını teminatını veren uysal ve rahatına düşkün bir mahlûk"¹¹ olduğu söylenebilir. Yapılan asimetrik olan hayatın simetriye zorlanması, yasaya tabi kılınmasıdır. Öte yandan, usul kitaplarında (tefsir, fıkıh, hadis usulü gibi) mantık biliminin etkisiyle tanımlara gösterilen ilginin, esasın anlaşılmasında bir engel olarak görülmesi gerektiğini belirtmek gerekiyor. Nihayetinde bir şeyi aşikâr hale getirmek için yapılan zihni bir faaliyet olarak tanım, diğer adıyla

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atilla (İstanbul: Bütün Yayınları, 2011), 3. Kısım.

had, “iki şey arasındaki engel”¹², “bir şeyin sonu”¹³, “ortak ve ayırt edici unsurları kapsayan söz”¹⁴ anlamını ihtiva eder. Dolayısıyla tanımı yapılan şey, “Tanımın içine girdiği şeyin bizzat kendisidir ve tanımın dışında kalan her şeyden de farklı olmak durumundadır.”¹⁵ Daha açık bir ifadeyle tanımlamak sınırlamaktır.¹⁶ Yani hayatın bizim için daha aşikâr hale gelsin diye kullandığımız/başvurduğumuz tanımlama faaliyeti sınırlandırma ile işlev görmektedir. Belli ki bir şeyin tanınır olması için, onun ancak tanımlanmasıyla mümkün olacağı düşünülmektedir. Hal böyle olunca, “ağyarını mani efradını cami” bir tanımlamanın zaten olamayacağı gibi ironik bir durum ortaya çıkmaktadır. Tam bu noktada, ele aldığımız deneyim için, kendisini tanımlama çabalarına ucu açıklığı, tamamlanmamışlığı ile gösterdiği direnç nedeniyle tanım teorisini çalışamaz hale getirdiği söylenebilir. Şöyle ki bilindiği üzere mantıkta bir önermede üç unsur bulunur: Özne, yüklem ve bağ. Bağ, dilimizdeki “-dır” ifadesine karşılık gelir. İşte deneyim, “sınırın ötesine geçiş” anlamıyla geçişi ve süreci öne çıkarmasıyla -dır’ın ihlalidir, -dır’ın askıya alınmasıdır. “Takip edilen yol” olarak ele alınan bir Sünnet anlayışının da tıpkı deneyimde olduğu gibi bir geçiş ve süreç olarak yolculuğun tekilliğine, özgünlüğüne vurgu yapmasıyla -dır’ı ihlal ettiği söylenebilir. Sünnetin “tabi olunan örnek” şeklindeki anlamı da örneğin sahip olduğu tekillik ve kendini aşan muhtevası ile Sünneti deneyimin özgünlüğü üzerinden (yeniden) okumaya imkân tanıyan bir diğer aslî unsurdur. İnsani bir deneyim olarak Sünnet çalışmamızı özgün kılan da deneyim ile sağlanan bu özgünlüktür. Sonuç itibarıyla yapmaya çalıştığımız şey, Kant gibi deneyimin apriori koşullarını belirlemek değildir. Aksine pratik edilen deneyim dünyası/hayat deneyimi, birleşik bir kalkış noktası, yeniden yakalanacak bir *arkhe* ya da ulaşılabilecek normatif bir *telos* varsayan bütünleştirilmiş bir üst-anlatıya sığmayacak kadar müphemlik barındırmaktadır. Deneyimin tamamlanmamışlığı, çatı bir üst-anlatıya sığ(a)mayacak olmasının en bariz göstergesidir. Öte yandan dinsel gerçekliği, psikolojik bir içeriğe, kişinin sahip olduğu bir deneyime dönüştürerek tahrip etme ihtimaline karşı da dikkatli olmamız gerektiğinin farkındayız. Mesele, Sünneti insani bir deneyim diyerek/sayarak evrensel ve rasyonel (bilgi) karşısında zayıflatmak da değildir. Kaldı ki rasyonel ve evrensel bilgi

¹² Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993), 391.

¹³ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşafü istilahati'l-fünun ve'l-ulum* (Beyrut: Daru Sadr, ts.), 285.

¹⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifat* (Beyrut: Daru's-Surur, ts.), 37.

¹⁵ Mehmet Şirin Çıkar, “Arap Dilbilim Çalışmalarında ‘Had/Tanım’ Terimi ve er-Rummani’nin ‘el-Hudud’ Adlı Eseri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (Haziran 2005), 54.

¹⁶ Bilginin bir sınırlamadan ziyade deneyimle bağlantılı olarak bir okuma biçimi olduğunu gösteren yazı için bk. Celal Türer, “Bilgi Bir Tanımlama mı Yoksa Okuma mıdır?”, *Teklif Dergisi* 9 (Mayıs 2023), 116-122.

iddiası gerçeklikten uzak bir iddiadır. Tümellerin hiçbir şey açıklamadıklarını, aksine kendilerinin açıklanmaya ihtiyaç duyduklarını artık kabullenmek durumundayız. Burada olduğu şekliyle deneyime başvurmuş olmak, metafizik düşünceye, rasyonel muhakemenin totaliterliğine, “ya ya da” mantığına, iyi ve kötü üzerine temellendirilen ahlak anlayışına karşı bir yanıt olarak (deneyime başvurmak neye karşı bir yanıtır? sorusuna), müphemliğe imkân tanıma, “Ne yapmalıyım?” (ahlakın sorusudur) değil, “Ne yapabilirim?” sorusunu soran etik anlayışı iyinin ve kötünün ötesine taşıma çabasına içkindir.¹⁷ Deneyim olarak Sünnete başvurmak, Sünneti bir örnek olarak alındığı sürece salt tekrardan azade fark ile yeniden deneyimlemek olacaktır. Dolayısıyla bu çalışmamızda ilk olarak deneyimin tekrar ve farktan oluşan çift değerliliğinden söz edilecektir. Bu sırada tekrar üzerine kurulu, soyutlama odaklı, teori merkezli bir düşünce biçiminin ve alışkanlığının nihayetinde deneyimin fark üzere kurulu çift değerliliğini baskıladığına işaret edilecektir. Sünneti bir insani deneyim olarak ele aldığımız son bölümde ise sünnetin müphem olan hayatla olan ilişkisini, örneğin örnekliği üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

1. Deneyimdeki Çift Değerlilik: Tekrar ve Fark

Esasında, modern sonrasında deneyimin yoksullaşmasından duyulan hayıflanmanın nedeni, deneyim sözcüğünün taşıdığı, pozitif yüklü zaman dışı tekilliğidir. Bu tekillik, deneyimi, “felsefi sözdağarcığındaki bütün kelimeler içinde başa çıkılması en güç olanı”¹⁸ yapmaktadır. Michael Oakeshott, uyarısını şöyle tamamlar: “dolayısıyla bu sözcüğü kullanacak cesareti olan her yazar, mutlaka sözcüğün içerdiği müphemliklerden kaçınmaya çalışmalıdır.”¹⁹ Doğrusu Oakeshott’un endişelerinin kesinlik ideali açısından anlamlı ancak yersiz olduğunu düşünüyoruz. Bizi deneyim üzerine değil, deneyim ile (şu satırları yazarken bile deneyim halindeyiz) yazmaya iten temel amil, konunun müphemlik dokusudur. Aslına bakılırsa herkesin müphemliğe ihtiyacı vardır, ondan kaçmak isteyenlerin bile. Dolayısıyla deneyimin, Hans-Georg Gadamer’in deyişiyle de “sahip olduğumuz en muğlak”²⁰ terimlerden biri olması, deneyimdeki tekilliğin ve ‘kendine özgü’lüğün müphemlik dokusu ile örülü olmasındandır. Zira herkesin bir hayat deneyimi vardır. Bu deneyim, kelimesi kelimesine söyleyecek olursak ‘kendine özgü’dür. Deneyimler arasında benzerliklerin olması, deneyimin ‘kendine özgü’ olma vasfı ve gerçeğini değiştirmez. İnsan,

¹⁷ Etik-ahlak ayırımına dair Bk. Celal Türer, “Niçin Etik”, *Etik ve Etik Sorunlar*, ed. Celal Türer (Ankara: Nobel Yayınları, 2019), 1-5.

¹⁸ Michael Oakeshott, *Experience and its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 9.

¹⁹ Oakeshott, *Experience and Its Modes*, 9.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 119.

deneyimini bir başkasına anlatabilirken, deneyimin tam olarak aynıyla başkasına aktarılamayışı da deneyimin yine 'kendine özgü' vasfı nedeniyledir. Tam bu noktada deneyimin çifte mantığından söz edebiliriz. Bu çifte mantık, 'tekrar' ve 'fark' üzerine kuruludur. Tekrar kısmı, farklılıklar içinde benzerliği, fark kısmı ise benzerlikler içinde farkı imler. Başka bir deyişle, deneyimde sabit ve değişken iç içedir. Bir 'hem hem de'lik söz konusudur. Buradan hareketle her insanın 'kendine özgü' olan hayat deneyimini 'yürümek' fiili üzerinden işletebilir, yürütebiliriz. Bu sayede deneyimin soyut düşünceden ziyade somut, bedensel pratikle olan belirgin ilişkisine de işaret etmiş oluruz. 'Yürümek' edimi, tekdüzelik içerisinde bir ilerlemeyi, bir 'yineleme' ve 'yenilenme'yi içerir. Yürürken insanın yönü öne, ileriye doğrudur. Zira sürgit geriye bakarak yürünmez. Yürüyorsan vazgeçmiş, geride bırakmışın demek değildir. Ardından geleni şimdiye taşımak adına yürünür. Ayrıca hiç kimse bir başkasının yerine yürüyemez. Deneyimin kendine özgülüğü de buradadır.

Çalışmamızda deneyimin Almanca karşılığı olarak kullanılan iki kavramdan biri olan Erfahrung'u *tekrar*, Erlebnis'i ise *fark* ile karşılamayı uygun bulduk. Bu ikili kullanım bize, hem daima geçmişe ait bir şeymiş gibi deneyime 'başvurmamıza', hem de gelecekte keyfi çıkarılabilecek bir şey gibi onu 'arzulamamıza' imkân sağlamış olacaktır. Böylece deneyimlenen şey kadar öznel deneyimleme sürecini de içerdiği için, epistemolojik özne-nesne ayrımı aşılmış olmaktadır. "Sözcüğün İngilizcesinin (*experience*) 'deneme, kanıt ya da deney' anlamına gelen Latince *experientia*'dan türediği anlaşılmaktadır. 'Denemek' (*expereri*) ile 'tehlike' (*periculum*) aynı kökten geldiği için, deneyim ile tehlike (*peril*) arasında örtük bir bağlantının olduğu söylenebilir. Bu bağlantı da deneyimin, 'bir badire atlatmak' ve 'bu karşılaşmadan bir şey öğrenmiş olarak çıkmak'tan geldiğini"²¹ akla getirmektedir. Arapçada ise *deneyim/tecrübe* anlamında kullanılan c-r-b fiili 'deneme', 'sınama', 'sınavdan geçme', 'hastalık' ve 'uyuzluk' gibi anlamları içermektedir. Tecrübenin hastalıkla karşılanması, tecrübenin tehlikeli ve riskli bir yolculuk (*Fahrt*) olduğuna işaret eder. Şu soru akla gelebilir: "Bu yolculuk deneyimin tehlikeli olduğuna mı yoksa tehlikenin deneyim ile bertaraf edilmesi gerektiğine mi işaret eder? Belki de ikisi. Tanımama korkusu deneyimi engeller, belki de içten gelen asılsız bu korkunun atılmasına işaret eder, deneyimin bir vehim, bir hastalık durumu olarak algılanması bu yüzdendir. Nitekim deneyim temelde risk anlamına gelir. Kişi deneyimlemek için risk almalıdır. Bu açıdan bakıldığında güven verici veya garantili bir program, önceden planlanmış bir yolculuk, organize bir deney yapmak, birincil anlamda deneyim değildir.

Modernliğin sorununu travmatik olarak belirleyen Walter Benjamin'e göre bu travmanın nedeni aktarım krizidir. Aktarım krizi, "dolaysız yaşanmışlığın (*Erlebnis*)

²¹ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 28-29.

lehine, aktarılan deneyimin (*Erfahrung*) çökmesiyle, modern yaşamın kültürel ve tarihsel bir geleneğin hafızasına dayalı otantik deneyimi kapı dışarı etmesiyle²² ortaya çıkmıştır. Benjamin'i böyle düşünmeye sevk eden temel amil, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla Avrupalı insanda yarattığı travmadır. Bu arada, birden ortaya çıkmış gibi görünen bu travmanın arka planındaki, 20. yüzyılın hemen başında varoluşsal soruların sorulmasıyla gün yüzüne çıkan modernliğin dramatize ettiği 'dekadans' olduğu hatırlatmasını yapmış olalım. Modern olanın 'yeni' üzerindeki ısrarı, kendinden önceki ile olan bağı kırarak öncekinin 'eski'leşmesine neden olmuştur. Bu durum geçmişten geleni ve o gelenin aktarımını sorunlu hale getirmiştir. Böylece modern dönemle birlikte deneyimin gelenek, kolektif bilinç, toplumsal hafıza gibi miras gelen *Erfahrung* tarafı yitirilirken, anlık, kesintili yaşantının bireysel *Erlebnis* tarafı öne çıkarak tercih unsuru olmuştur.²³ Modernlik, tıpkı Jürgen Habermas'ın ifade ettiği gibi, "Başka bir çağın sunduğu modellerden ölçütler almaya devam edemez ve etmeyecektir; normatifliğini kendi içinden yaratmalıdır."²⁴ Bu normatifik ise bugünün gündelik yaşamının geçmişte hiç olmadığı kadar deneyime çevrilemezliğidir. Bununla birlikte, modern dönemin baş tacı ettiği bireysellik sayesinde alelade, teorileştirilmemiş pratiklerin yaşam dünyasına (*lebenswelt*) yerleşen *Erlebnis* deneyimi, *Erfahrung* deneyimden tam anlamıyla kurtulabilmiş değildir. *Erlebnis*, günlük rutinin dokusunda

²² Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu, Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 12.

²³ Bugünün anlık tüketime dayalı *Erlebnis* deneyimi, temsil edenin temsil edilenin yerini aldığı tarihteki *teatrum mundi* deneyimiyle benzerlik göstermektedir. Öyle ki, "Birebir göndermeler yapmaya, bilinen anlamları yinelemeye yarayan *teatrum mundi* deneyimi sayesinde Romalılar yeniye duydukları arzuyu, amfiteatrdı yüz tane Orpheus'u yüz tane ayağı yedirerek yani yeni, tuhaf bir ölüm şekli uydurmak yerine imgeyi çoğaltarak tatmin ediyorlardı." Bk. Richard Sennett, *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 87. Bir başka *teatrum mundi* deneyimine Aziz Augustinus'un arkadaşının başından geçenler örnek olarak gösterilebilir. "Teatrum mundi Aziz Augustinus'a özel bir korku veriyordu çünkü sahip olduğu görsel güç Tanrı inancını bile bastırabilirdi. Bu şerrin gücünü göstermek isteyen Aziz Augustinus imanını sınamak için Colosseum'a giden bir Hıristiyan arkadaşının yaşadığı deneyimi anlatır. Söz konusu Hıristiyan en başta aşağıdaki arenada cereyan eden vahşi gösteriye sırtını dönüp kendisine kuvvet vermesi için Tanrı'ya dua etmiş, sonra yavaş yavaş, adeta kafası bir mengeneyle çevriliyormuşçasına bakmaya başlamış ve gösteriye yenik düşmüş, gösterinin kanlı görüntüleri onu öyle bir trans haline sokmuş ki en sonunda o da etrafındaki bir sürü insan gibi bağırma, tezahürat yapmaya başlamış." Bk. Sennett, *Ten ve Taş*, 88. Belli bir hakikati temsil iddiasında bulunan temsil edenlerin bu örneklerde olduğu gibi temsil ettiğinin yerini alması, özü gereğidir. Bu öz de temsil edilen ve temsil eden arasında oluşan yarıktaki ortaya çıkmaktadır. Tarihteki yineleme üzerine kurulu *teatrum mundi* deneyiminin, günümüzde Mickey Mouse tarzı çizgi filmlerle deneyimin yinelenirken yadsınmasına evrildiği söylenebilir. *Mimesis*, nihayetinde Batı düşüncesinde uzun bir dönem belirleyici olmuştur.

²⁴ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Cambridge: Blackwell, 1987), 7 (vurgu yazara ait).

yoğun, hayati bir kırılmaya yol açtıkça, bu durum, yitirilen *Erfahrung* deneyime duyulan özlemin perçinlenmesine, bir 'hayalet' gibi üzerinde dolaşmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Fransız devrimini dışarıdan biri olarak gözlemleyen Edmund Burke gibi isimlerin Aydınlanmanın istenmeyen çocuğu olarak neşvünema bulan muhafazakâr bir tavrı, deneyimi, bütünüyle geçmişten 'ders' almaya eşitlemek durumunda kalmaları, bugünün çaresizliği karşısında gösterilen nostaljik tepkinin dışavurumudur. Öyle ki Robert Nisbet'in *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, bizatihi sosyoloji biliminin cemaat bağlarının yitirilmesine duyulan muhafazakâr bir iklimde şekillendiğini anlatmak üzere kaleme alınmış bir eserdir. Bu, başka ifadeyle konformizmdir ve muhafazakârlık üzerinden konformist bir tavrın sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Gelinek nokta itibarıyla *Erlebnis* tarzı deneyimin geçerli olduğu, bu tarz deneyimin Baudrillard'ın tespiti ile aşırı uçlaşmayı doğurduğu günümüzün 'yoksulluk' dünyasında, paketlenmiş haliyle tekdüze ve standardize bir deneyimler manzumesinin karşılık bulabilirliği sorunlu hale gelmiştir. Dolayısıyla *Erlebnis* haliyle deneyimin yoksullaştığı kültürel bir habitus ortamının tıpkı Odiseyus gibi, kişiyi başladığı yere geri dönmeye, benliğe dönmenin mümkün olduğu *Erfahrung* tarzda bir yolculuğa icbar ettiği gerçeğiyle yüzleşmenin gereği vardır. Bu yüzleşmede bizleri, Schleiermacher'ın imana yer açmak için akıldan kısmen vazgeçmek durumunda kalan Kant'ın gölgesi altında literatüre kazandırdığı 'dinî tecrübe' nosyonu karşılayacaktır. Schleiermacher'ın savunmacı bir refleksle dinin de sezgi ve deneyime dayalı bir çeşit bilgi olabileceğine dair tezi, nihayetinde püriten saiklerle ortaya konmuş, günümüze kadar ulaşmış olan 'dinin dönüşü', 'yeniden doğuş' söylemlerinin temelini oluşturur. Platoncu *mitos-logos* arasındaki yarıkla başlayan sekülerleşme, bir bilgi kaynağı olarak akıl-vahiy çatışmasından, bireyselliğe yaslanmış bir 'dinî tecrübe'de nihayete kavuşmuş olur. Hegelci diyalektik sarmala yakalanarak tecrübenin de kendi içerisinde 'la-dinî'/'dinî', şeklinde ayrışmasıyla ortaya çıkan dinî tecrübe nosyonunun arka planında Katoliklik karşıtlığı yatar. Martin Jay'ın ifadesiyle, "deneyime özbilinçli ve tam bir güvenin Hıristiyanlığı savunma ve yenileme mücadelesinde en kuvvetli silah olarak ortaya çıkması, ancak sekülerleştirici, ruhban sınıfı karşıtı, 'pagan' Aydınlanma'nın dine farklı açılardan saldırmasıyla birlikte mümkün olmuştur."²⁵ Hal böyle iken, 'dinî tecrübe' nosyonunun, Hıristiyan kıta Avrupa'sına özgün tarihsel koşullarının bir ürünü olmasına karşılık günümüz din bilimlerinin başat konuları arasında kabul görmesi düşündürücüdür.

2. İmkânsızın Deneyimi

Deneyimin yoksullaşması bizi, Platoncu *episteme-doksa* ayırımına kadar geriye götürür. Platon, şeylerin nedenlerini rasyonel açıklamalardan ziyade adet ve alışkanlığa dayandıran deneyimi, hakiki bilgiye ulaşmakta engel teşkil ettiği için güvenilmez

²⁵ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 115.

bulmuştur. Platon'un logos lehine deneyimden, mitten ayrıştırarak yapmış olduğu tercih, "dünyanın büyüden arındırılması" olarak bilinen sekülerleşmenin ilk izlekleri olarak pekâlâ okunabilir. John Dewey'in savına göre Platon ve sonrası için deneyim, "geçmişe, adetlere esir olmak" demektir; "Deneyim akıl ya da idrake dayalı denetim aracılığıyla değil, tekrarlamayla ve el yordamıyla körü körüne oluşturulan yerleşik adetlere eşdeğerdi neredeyse."²⁶ Dewey'in tümünden Yunan düşüncesiyle özdeşleştirdiği deneyim karşıtı idealizm geleneği, Martin Jay'den öğrendiğimiz kadarıyla, Euripides ve Aristophanes'in oyunlarında acımasızca hicvedilmiştir. Platon'un adının çıkmasına yol açan teatral temsil düşmanlığında, kendi rasyonel spekülasyon savunmasına gösterilen ve sahnede sunulan direnişin bir ölçüde payı olmalıdır.²⁷ Platon'un nesnel dünyasının ayartıcılığı ve deneyimler dünyasının keyfiliğine karşı kesinliği ve dolayısıyla evrenselliği imlemesi nedeniyle bir idea dünyası kurgusuna yönelimi, temsil edilen ile temsil eden arasında kapanmaz bir yarığın açılmasına yol açmıştır. Temsil edilenin, temsil edenden hareketle ortaya konulan mutlak hakikat düşüncesinin temsil edenin hakikatine engel olamayıp, boyun eğmek durumunda kalması ise Platon'un en büyük trajedisidir.

Derrida, Platon'un 'temsil eden'-'temsil edilen', 'varlık-oluş', 'episteme-doksa', 'akledilir olan'-'duyumsanır olan' arasında açılan yarıkla netice bulan mutlak hakikat düşüncesini, 'mevcudiyet deneyimi' olarak değerlendirir. Batı'nın felsefi geleneğinde deneyim, hep bir mevcudiyetin deneyimi olmuştur. Mevcudiyet, yani Varlık, bir şeyin bilince şimdi ve burada mevcut olması anlamına gelir. Derrida *Ses ve Fenomen*'de, Husserl fenomenolojisinin de merkezi teması olan mevcudiyet deneyimindeki 'şimdi' vurgusuna dikkat çeker: "Evrensel tüm deneyim formları (Erlebnis), ve dolayısıyla tüm yaşamın tamamı, her zaman şimdi olmuştur ve şimdide olacaktır."²⁸ Husserl için yaşayan şimdinin mevcudiyeti kurucu bir değere sahiptir. Derrida, deneyimi aşkın bir düzeye çıkarma amacındaki fenomenolojik girişimi son derece sorunlu bulur: "Husserl'deki aşkınsal deneyim kavramı mevcudiyet temasının hâkimiyeti altında kaldığı ölçüde, izin indirgenmesi hareketine katılır."²⁹ ve dolayısıyla 'fark'ın zamansal açıdan bir birlik oluşturmayışını anlayamaz. Zira Husserl'de Varlık, ideallik, yani tekrar olarak belirlenmiştir. İdeal bir biçim, bu tekrar olasılığını güvence altına almalıdır. Derrida, bir ideallığın kökeninin, üretken bir eylemin sonsuz tekrarı olasılığından başka bir şey olamayacağını göstermiştir. Derrida, Levinas üzerine bir denemesinde 'fark' üzerinden

²⁶ John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1920), 79.

²⁷ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 34.

²⁸ Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 53.

²⁹ Derrida, *Gramatoloji*, 95.

sorduğu sorularıyla deneyimi 'tekrar'a bağlı kalmaktan kurtarır. "İyi ama başka'nın ya da farkın *deneyimi* diye bir şeyden bahsedilebilir mi? Deneyim kavramı her zaman mevcudiyet metafiziğiyle belirlenmemiş midir? Deneyim daima indirgenemez bir mevcudiyetle karşılaşma, bir fenomenliğin algılanması değil midir?"³⁰ Ancak Derrida, izin fenomenolojik bir kaynak noktası olarak şimdiki zamandan daha ilkel olduğunu iddia eder. O, 'şimdi'nin saf gerçekliğine kazınmıştır ve onu, tam da ortaya koyduğu hareket farkıyla oluşturur.³¹ Mevcudiyet formunun ideallığe açılmasının bu formun sonsuz tekrarı olasılığını ima ettiği düşünüldüğünde, sonsuzlukla tekrar eden bir ilişki - sonsuz bir geri dönüş - zaten alıkoymanın sonluluğunda ikamet etmelidir. Bu nedenle, tekrar ve yeniden temsil, deneyimin özüne ait olmalıdır. Mevcudiyet (varlık) deneyimi bir iz deneyimidir.

Felsefenin çoğunda farka kayıtsızlık söz konusu iken, Derrida *Differance* makalesinde bizi, Aynı'yı, özdeşlik olmayan bir Aynı gibi düşünmeye davet eder. "Felsefe aslında *differance*'dan beslendiği halde, *differance*'a, özdeşlik olmayan bir Aynı'ya karşı kördür. Özdeşlik olmayan Aynı, Derrida için 'a' ile yazılan *differance*, bir güçten diğerine, karşıtlığın bir teriminden diğerine, saptırılmış ve birden çok anlama gelebilecek geçiştir. Derrida'nın felsefeyi inşa etmiş ve dilimizi beslemekte olan karşıtlık çiftleri ile ilgilenmesinin nedeni, karşıtlığı ortadan kaldırmaktan çok, bir terimin diğerinin *differance*'ı olarak ortaya çıktığını göstermektir. Aynı'nın sistematik düzenlenmesi içinde bir terim diğerinin farklılaştırılması ve ertelenmesidir. Örneğin anlaşılır olan duyumsanır olandan farklılaşmıştır ve duyumsanır olanı hep erteler."³² Deneyim de bu erteleme faaliyetidir. Şayet *differance*, Derrida'nın işaret ettiği gibi indirgenemez ise ilksel bir Aynı'ya dönebilen bir indirgeme de imkân olmaktan çıkacaktır. Derrida, Aristo'ya atfedilen "Ah dostlar, dost diye bir şey yoktur." nidasındaki geleneksel dostluk deneyimini yapışöküme uğratarırken, Nietzsche'nin "Düşmanlar, düşman diye biri yoktur."³³ haykırışını anımsatmaktadır. Geleneksel yaklaşımın insanlar arasındaki farkı kaldırmaya çalışarak kurduğu dostluk, Nietzsche'ye göre tam tersine kişiler arasında mesafenin korunmasını gerektirir.³⁴ Derrida, dost-düşman karşıtlığında dost lehine olan hiyerarşiyi, söz konusu iki kavramın kesişim noktalarına dikkat çekerek, durmaksızın

³⁰ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 203.

³¹ Derrida, *Speech and Phenomena*, 67.

³² Bk. Zeynep Direk, "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları", *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, der. Zeynep Direk - Refik Güremen (İstanbul: Minör Yayınları, 2013), 146. Deneyim de bu erteleme faaliyetidir. Şayet *differance*, Derrida'nın işaret ettiği gibi indirgenemez ise ilksel bir Aynı'ya dönebilen bir indirgeme de imkân olmaktan çıkacaktır.

³³ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca I*, çev. Cemal Atilla (Say Yayınları, İstanbul, 2003), s. 254

³⁴ Meltem Acar Sengün, "Gelecek Demokrasi Adına: Derrida'nın Dostluğu", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/17 (Mayıs 2014), 8.

birbirinin yerini alan dost ve düşmanı helezonik bir döngü içinde düşünmeye davet eder. Zira dil, Derrida'ya göre, Nietzsche'den öğrendiği kadarıyla saf şiddet saf adlandırma olacağı için mülksüzdür, konukseverliktir, zira dil vatan gibi bana ait değildir. Her zaman ötekinin dilidir. Bir dilin içine girmek her zaman başkasının malına izinsiz girmektir, sahip olunan bir şey değildir. Dolayısıyla Derrida'ya göre kavramlar birbirine bulaşmış haldedir. “Her kavram ötekinin hayaletini taşır. Düşman dostun, dost düşmanın.”³⁵ Kavramlar arasında bu geçişlilik, anlamın şimdi ve burada tamamlanışının olanaksızlığına işaret eder. Anlam, bir “Köken” olmadığı için kendisini sürekli ertelemek durumuna bırakır. Anlam, sürekli ertelenen ve sürekli ertelendiği için deneyimlenen bir yabancıdır.

Bir erteleme faaliyeti olmaksızın imkânsızın deneyiminden bahsetmenin olanağı yok görünüyor. Dahası, bir erteleme faaliyeti olmaksızın yaşanacak bir deneyimin her şeyin altında yatan zemini, örneğin politik grupların kimlik bağlarını oluşturması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim cinsiyet ayrımcılığıyla savaşmak için kadınlar arasında bir bağ oluşturan şey cinsiyet ayrımcılığının deneyimlenmesidir. Ya da her renkten insan arasında bir bağ oluşturan ve beyazlar tarafından yapılan baskıya karşı savaşmayı mümkün kılan şey, ırkçılığın deneyimlenmesidir. Üçüncü Dünya'nın Marx'ı olarak bilinen Frantz Fanon'un itirazı da sömürülme deneyiminin içselleştirilmesinedir. Bir Afrikanın aynanın karşısında siyahlığına kahretmesi, efendisi gibi olmak istemesi, bir sonraki adımda kendini kendi üzerinde anlatamamaya ‘madunlaşmasına’, ‘yaralı bilinç’ halini kanıksamasına kapı aralamaktadır. ‘Yaralı bilinç’ deneyimi, modernleşme süreci ile birlikte tedavüle sokulan oryantalist söylemlerle Batı-dışı toplumların ortak deneyimi olmuştur. Fanon, bu ortak deneyimi, kendi tabiriyle “siyah derilinin taktığı beyaz maske” deneyimini yapışöküme tabi tutmuştur.

İmkânsız deneyim, bizi ‘aporia’ kavramına götürür. Aporia, heteronomi anlamına gelir ve ‘karar verilemezlik’ ima eder. İngilizcede deneyim (*experience*), ‘pera’ (ötesi), ‘peras’ (sınır), ‘poros’ (geçit) kavramlarını ifade eder. Deneyim, Derrida açısından, öncelikle sınırın ötesine geçiştir, çünkü deneyim, öncelikle sınırı aşan bir yolculuğu, dünyaya açılan ve öteki'ne ve diğerlerine doğru giden bir geçişi belirtir. Dolayısıyla kişi, deneyimde tekil Öteki'ye karşı sorumlu olduğu sürece, Odysseus tipi deneyim figürünü aşar; kendi ülkesini geri dönüş umudu olmadan terk eden Hz. İbrahim tarzında tam tersi bir figürle karşılaşır. Deneyimi, Martin Jay'ın işaret ettiği gibi, istediğimiz kadar kişisel bir sahiplik olarak anlamaya çalışalım -kimi zaman “kimsenin deneyimlerimi benden alamayacağı” iddia edilir- insani olsun olmasın bir ötekilikle karşılaşma aracılığıyla deneyim ediniriz. Yani, nasıl tanımlarsak tanımlayalım deneyim, başına geldiği kişinin

³⁵ Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (New York and London: Verso Publications, 2005), 72.

önceki gerçekliğini çoğaltan, onu zaten nasılsa öyle bırakan bir şey değildir; terimin anlamlı olması için bir şeyler değişmeli, yeni bir şey meydana gelmelidir. İster masumiyeti kaybetmek isterse yeni bir bilgelik kazanmak olsun, ister hayatı zenginleştiren isterse bütün saçmalıklarıyla daha da katlanılmaz hale getiren bir hayat dersi olsun, 'deneyimin' adına layık bir şey sizi başladığınız yerde bırakmaz.³⁶

Derrida, deneyimi sınırın ötesine geçiş olarak değerli bulur. Dolayısıyla deneyimde bir sınır ihlali söz konusudur. Michel Foucault, deneyimi fazlasıyla kişisel olmaya zorlayan delilik, hastalık ve hatta ölüm gibi ihlallerin konu seçimlerinde anahtar rolü oynadığını kabul etmekle birlikte, deneyimin başkaları için anlamlı olabileceğini düşünür. "Yola deneyimle başladığınızda, yalnızca bireysel değil, başkalarına açık nitelikte bir dönüşüme, bir metamorfoza yol açmak zorunlu; yani bu deneyim, kolektif bir pratiğe ve bir düşünme tarzına belli ölçüde bağlanabilir olmalı."³⁷ Görüleceği üzere Foucault'nun deneyim anlayışında göz ardı edilemeyecek kadar komünal bir boyut vardır: "Bir deneyim, elbette, kişinin tek başına sahip olduğu bir şeydir; ama birey, başkalarının -tam olarak yeniden deneyimleyebileceği demeyeceğim- ama en azından onunla yolları kesişecek ya da onun izini sürecektir şekilde saf öznellikten kaçmayı başaramazsa, tam etkisini gösteremez."³⁸

Bununla birlikte Eski Yunancada sınır anlamına gelen 'peras' kelimesini sınırsız, belirsiz anlamlarına gelen 'apeiron' kelimesi ile bağlı olarak düşünmek gerekir. 'Apeiron', Anaksimandros'a göre her şeyin ilk nedenidir. 'Apeiron' Yunancada, hem nicelik bakımından sınırsız olan, hem de nitelik bakımından belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir. Dolayısıyla Derrida'da olduğu gibi deneyimi sınırın ötesine geçiş olarak almak, bir sınır varsaymakla olur. Sınırdan sonrası deneyime girer. Oysaki deneyimdeki müphemlik, ahir (sonra) olan için geçerli olduğu gibi, ula (ilk) olan için de geçerlidir. Ancak sürekli yürüme hali, doğal olarak uhra yani sonra gelenin ula yani önce olandan daha hayırlı olmasını vesile kılar. Çünkü nasıl ki tecelli sonsuz ve eşsiz olması sebebiyle tekrar taşımazsa aynı şekilde deneyimin biricik ve özgünlük içermesi de onu tekrardan muaf tutar. Ayrıca ilk olanın bir *arkhe*'si, bir başlangıç noktası yoktur. Haddizatında ilk olan diye bir şey yoktur, o sadece bizim zamanı algılamamızla ilgili bölümlendiğimiz şemalardır. Tarihin büyük süreklilik zincirinde ise âleme bir başlangıç noktası ihdas eden *ex nihilo* anlayış sayesinde köken gibi anlamı yöneten, garanti altına

³⁶ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 24.

³⁷ Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, trans. R. James Goldstein - James Cascaito (New York: Semiotext(e), 1991), 38-39.

³⁸ Foucault, *Remarks on Marx*, 40.

alan ve payidar kılan ayrıcalıklı bütün metafizik sabiteler bağlayıcılık kazanmaktadır.³⁹ Metafiziğin temel operasyonu, ne kadar ihtiyatlı ele alınırsa alınsın bir *arkhe* talebidir. Deneyimdeki müphemlik ise bu arke-lojinin metafiziksel kapanımına sığmamaktadır. Aksi takdirde deneyim, her defasında bir 'eve dönüş' hareketi, tıpkı bütün hayatını sadece evine, İthaka'ya geri dönmek üzere yaşayan, dolayısıyla kendisini dünyanın başka yerlerindeki başka deneyimlere, başka değerlere kapatan bir Odysseus pratiği olmaktan öteye gitmeyecektir. Bu geri dönüş, bu Odysseus pratiği esasında, "özü kökene dönmek olan Aynı'nın metafiziği"nin sembol hareketidir. Zira Aynı'nın metafiziğinde kendi olmak, öze dönmekle olur. Zira önce olan, ilk olan kutsaldır, ulvi ve esas olandır. Üstünlük önce olanındır. En nihai İyi, Köken'dedir. Bir şeyin en mükemmel anı kökeninde yatmaktadır. Sonra olan arızidir, arızı olanın da marazileşmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla her şey kendine dönmeli, aslına rücu etmeli, kendi olmalı, dahası, kendi olan 'A, A'dır'", 'A olmayanları' dışlamalıdır.

Tekrar üzerine kurulu Aynı'nın metafiziğinin Müslüman dünyasındaki yansımalarına örnek olmak üzere, Müslümanların Asr-ı Saadete olan özleminde öze dönüşçülüğün izleklerini görmek mümkündür. Şimdinin sahipsizliği karşısında gösterilen, pasif bir duruşun alameti olarak geçmiş özlemi, dolayısıyla öze dönüşçülük, özellikle kültürel kriz ortamlarında, zayıflık ile yok oluş karşısında operasyonel olarak kullanılmaya müsaittir. Zira ilerlemenin ve çağın yarattığı sorunlardan kurtuluşun ancak Asr-ı Saadet ilkelerine dönülmesiyle özün, tarihin getirdiği (ya da zamanın yıkıcılığının yarattığı) bozucu unsurlardan temizlenmesiyle mümkün olabileceği düşünülmektedir. Oysaki bir şeyin hakikatinin onun kökeninde yattığı şeklindeki bir anlayış Asr-ı Saadeti tarihselliğinden kopararak onun mumyalaşmasına sebebiyet vermektedir. Geçmişini idealize eden çizgisel tarih tasavvuru ile Asr-ı Saadet, "en kutsal, en ulvî zaman ve mekân" düzleminde algılanmaktadır. Dolayısıyla isminden de anlaşılacağı üzere ondan öncesi ve sonrası anlamsızlaşmakta, bu ise kutsalın tahfifine, tahfifi ise tahrifine neden olmaktadır. Hem "şimdi"de yaşamış olduğu ıstırapı azaltmak adına basitleştirerek kutsala sarılmakta, hem de onu zamana ve mekâna hapsederek, taşlaştırmak, putlaştırmak tahrif etmiş olmaktadır.⁴⁰ Bugünden geçmişe bakış, çoğu zaman benzerler içinde farkı değil, farklar içinde benzerleri arayan bir bakış olunca, deneyimin çift değerliliği tekrar lehine parçalanmaktadır. Hz. Peygamber'in örnekliği söz konusu olduğunda ise örneğin tekilliliğine ve örneğin kendini aşan niteliğine darbe

³⁹ Hâlbuki Grek düşüncesinin *ex nihilo* yaratıma yer ayırmadığını, "hiçten hiç çıktığı"nda ısrarcı olduğunu biliyoruz. Bununla birlikte "Tüm varlıkların ilkesi/başlangıcı nedir?" tarzında bir sorunun, Yunan felsefesini belirleyici bir *başlangıç düşüncesine* yaslanmak durumunda bıraktığı gerçeği yadsınamaz.

⁴⁰ İrfan Kaya, "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21,/1 (Haziran 2017), 104.

inmektedir. Geçmişte yaşamış bir insanı örnek almak, ilk etapta onun tekrar edilebilecek davranışlarına bakmak şeklinde anlaşılıyor. Bunun nedeni, ilke ve kuralların evrenselliğine duyulan inançla gelişen bir peygamberliğin geçerli olacağına yönelik bir beklenti olsa gerektir. Oysaki bu, o örnek alınan insanın fark ile ortaya koyduğu deneyimini ıskala geçmek olacaktır. Hâlbuki o örnek insanın örnekliliği tekrarın bile farkın tekrarı olduğu deneyimin özgünlüğü iledir. Acaba Hz. Peygamber'in örnekliliğine fark nazarından bakılmış mıdır? Örneğin, "Nasıl davranmıştır?" yerine "Benzer sorulara neden farklı cevaplar vermiştir?" tarzında sorular neden sorulmaz? Bu durum örneğin başkası içinliğini sekteye uğratmakla birlikte deneyimi de tamamlanmışçasına tekrar etmeye zorlamaktadır. Bu da Sünnetin yaşanmasını, çağlara aktarımını ve ihyasını sorunlu hale getirmektedir. Her insan bir süreçtir. Bu süreçte yenilenen deneyim ile kendini ve çevreyi sürekli olarak yeniden düzenler. Dolayısıyla deneyimleri de birbirinden farklı olacaktır. İşte bu farklılıkları Hz. Peygamber'in aynı sorulara verdiği farklı cevaplarda da okuyabilmekteyiz. Hz. Peygamber, "Hangi İslam daha hayırlıdır?" sorusuna "Yemek yedirmen, tanıdığın ve tanımadığın herkese selâm vermendir."⁴¹ ve "Müslümanlar, dilinden ve elinden emin olunandır."⁴² cevaplarını verirken benzer bir soru olan "En faziletli amel hangisidir?" sorusuna "Allah ve Rasulü'ne iman" ardından "Allah yolunda cihat" ve sonra "kabul olunmuş hac"⁴³ şeklinde sıralama yaparak karşılık verir. "Allah'ın en sevdiği amel hangisidir?" diye sorulan başka benzer bir soruya da "Vaktinde kılınan namaz sonra anne babaya iyi davranmak ve Allah yolunda cihad"⁴⁴ şeklinde cevap verdiğine dair bir rivayet de bulunmaktadır. Buradaki örneklerden yüzlercesini hadis musannefatında görmek mümkündür. Bu minvaldeki sorulara farklı cevaplar verilmesi ortamın ve muhatapların farklı olmasına bağlıdır.⁴⁵ Hz. Peygamber her bir topluluğa o topluluğun ihtiyaç duyduğu şeyi söylemiş, ihtiyaç duymadığı şeyi söylememiştir. Cevapların farklılığı durumların farklılığından dolayıdır.⁴⁶ Bu nedenle Sünnetin kişilere göre değişen bir yönü bulunmaktadır. Bu da deneyimin müphemliğine işaret etmektedir.

Sonuç olarak deneyimin müphemliğinde sınırsızlık durumu söz konusudur. Böylece *ex nihilo* sınırdan muaf bir deneyimde 'tekrar' ve 'fark'ın iç içeliği, hayatı

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimaşk: Dâru İbn Kesir, 1423/2002); "İman", 6 (No. 12).

⁴² Buhârî, "İman", 6 (No. 11).

⁴³ Buhârî, "Hac", 4 (No. 1519).

⁴⁴ Buhari, "Edeb", 1 (No. 5970).

⁴⁵ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-İrşâdü's-sârî li şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, ts.), 18. Bab, 56. Hadis.

⁴⁶ Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 18. Bab, 46. Hadis.

müphem kıldığı gibi istikrarlı da kılmaktadır. Deneyim de karşıtlar arasındaki bu iç çeliğin adıdır. Deneyim, ifade edildiği üzere en iyi yürümek edimine bakarak anlaşılabilir. ‘Yürümek’ ediminde benzerlikteki tekrar ve tekdüzelik içerisinde ileriye yapılan her hamlede bir öncekinden kopmayı gerektiren bir süreklilik söz konusudur ve salt yürüyor olmanın tekdüzeligi, bir sonraki her adımla statikleşmeden sıyrılmaktadır. Geçmişten gelen, bir önceki ya da az önce geride kalan *Erfahrung* (tekrar) deneyim, bir sonraki *Erlernis* (fark) deneyim ile tekrara düşmekten kurtulmakta, bir sonrakinin ortaya koyduğu fark Deneyim’i canlı ve diri tutmakta, süreklilik içinde bir kendine özgülüğü istikrara kavuşturmaktadır. Deneyime sadece ‘tekrar’ ile süreklilik kazandırılmaz. Böylesi bir deneyim, deneyim olmaktan çıkar, salt bir alışkanlığa dönüşür. Alışkanlık kanıksanma ile bir değildir, içselleştirme ile aynı değildir. Sırf/salt tekrardan ibaret bir deneyim, kimseye faydası olmayan bir biçim olarak kalır. (Danstaki kendindeliğin, müphemliğin koreografik metne tabi kılınarak bertaraf edilmesini hatırlayalım) Tekrarın, zaman ve zemine göre, olgu ve olaya göre güncellenmeye, yani ‘fark’a ihtiyacı vardır. Çalışmamız boyunca fark ile tekrarı çift değerlilik üzerinden okumamızın nedeni, karşıtlık esasına dayalı haliyle kavramsal çiftleri ilk hamle olarak metafizik yüklerinden kurtarmaktır. Dolayısıyla burada fark, tekrarın dışladığı, dışarıda bıraktığı olmadığı gibi tekrar da içeride kalan, içerinin dışarı ile belirlendiği değildir. Aralarında bir karşıtlık bulunmamakta, tam aksine bir geçiş bulunmaktadır. Böylece bu iki kavram ile karşıladığımız deneyimin (ex-perience) “sınırın ötesine geçiş” anlamıyla da tutarlılık sağlanmış olmaktadır. Deneyimleyen, deneyimleme esnasında bu geçişte, bu geçiş ile bu geçiş içinde olduğu için okuyucunun dilin ayartıcılığına (örneğin tekrar ve fark kategorizasyonuna) karşı dikkatli olması gerekiyor. İkinci hamlede ise tekrar, esasında “bir davranış ve bakış açısı olarak, başka bir şeyle değiştirilemez ve ikame edilemez bir tekilliğe ilişkindir. Tekrar etmek, belli bir davranış sergilemektir fakat bunu biricik veya tekil olan, dengi veya benzeri olmayan bir şeye ilişkin olarak yapmaktır. Tekrar eğer olanaklıysa, yasadan ziyade mucizeye dairdir. Yasaya aykırıdır: Yasanın benzer formuna ve denk içeriğine aykırıdır. Tekrar eğer bulunacaksa, doğada dahi, bu, kendini yasaya rağmen olumlayan, yasaların altında ve hatta belki de üstünde çalışan bir güç adına olur. Tekrar eğer varsa, aynı anda genele karşı bir tekillik, tikele karşı bir tümellik, sıradanlığa karşı bir istisna, varyasyona karşı bir enstantane, kalıcılığa karşı bir ebediyet ifade eder. Tekrar, her anlamda, ihlaldir. Yasanın üzerine şüphe düşürür, daha genel ve daha sanatsal bir gerçeklik adına yasanın nominal ve genel karakterini ifşa eder.”⁴⁷

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın - Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayınları 2017), 19-21.

3. Örneğin Örnekliliği ve Bir İnsani Deneyim Olarak Sünnetin Örnek Oluşu

Sünnet, insani bir deneyimdir. Deneyim, kendine özgüdür. Kendine özgü olan aktarılamazdır. Zira “Aktarılan deneyim, doğrudan yaşanması gereken asıl şey değildir.”⁴⁸ Aktarılan tekrara dairdir. Aktarılamaz olan tekrar edilemezdir. O halde Sünnet tekrar edilemez, aktarılamaz ve kendine özgü olan, insani bir deneyim olarak nasıl örnek olabilir/alınabilir? Tam bu noktada örneğin örnekliliği nasıl mümkün olabilir? sorusuna cevap aramak gerekiyor. Bunun için de “örnekliliğin tuhaf yapısına; her örneğin bir ve aynı zamanda pek çoğu arasından yalnızca bir örnek olması ve aynı şeyin pek çok örneğinden yalnızca biri ve aynı zamanda daima örneklerin örneği, biricik ve tekil örneklendirici örnek olması olgusuna”⁴⁹ bakmak uygun olur. Örnek, Agamben’e göre tümel ile tikelin zıtlığından kaçan bir kavram olarak uzun zamandır aşına olduğumuz bir kavramdır. “Örnek, ne tikel ne de tümel, kendini tekilliğinde gösteren tekil bir nesnedir. Örnek, çağrılmak dışında herhangi bir özellik tarafından tanımlanmayan şeydir. Kırmızı-olmak değil, kırmızı-diye çağrılmak; Yakup-olmak değil, Yakup- diye çağrılmak örneği tanımlar. Tam da onun gerçekten ciddiye almaya karar verildiğinde belirsizliği buradan kaynaklanır. Tüm olası aidiyetleri (İtalyan, -köpek, -Komünist diye çağrılmak) tesis eden sahiplik (property) aynı zamanda bunların hepsini kökten sorgulanabilir hale getirebilir.”⁵⁰ Derrida için de tıpkı Agamben’de olduğu gibi örneğin örnekliliği ilk bakışta sorunlu gibi görünür. “Örnek hep kendinden daha ötelere götürür, böylece bir vasiyet boyutu da açar. Örnek, her şeyden önce başkaları içindir, kendisinden ötedir. Örnek veren kişi kimi zaman, belki de her zaman, verdiği örneğin eşiti değildir, hatta verdiği örneği izlemek için, “yaşamayı öğrenmek” diyorduk hani, verdiği örneği izlemek için önceden her şeyi yapsa bile örneğin eşiti değildir, verdiği örneğin yetkinlikten uzak örneğidir. Sahip olmadığını, hatta olmadığını bile vererek verdiği örnek. İşte, eklemi ayrılmış örnek de, kendisi için artık veya henüz örnek olmamak için kendinden ya da onu verenden yeterince ayrılır.”⁵¹

Agamben ve Derrida’nın örneğin örnekliliğine dair görüşleri, örneğin kendisinin bir örneği olma olanaksızlığını, başka bir deyişle tekilliğin mutlak olma olanaksızlığını ifade etmektedir. Yani örnek, hem kendisine hem de diğer bütün örneklerden farklı oluşuna göndermede bulunur. Dolayısıyla tıpkı deneyimde olduğu gibi kendi içinde asla tamamlanmayacaktır. Derrida, “Buradaki ilişkiler örnek tikelden cinse, cinsten türe ya

⁴⁸ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 23.

⁴⁹ Jacques Derrida, *Edebiyat Edimleri*, çev. Mukadder Erkan - Ali Utku (İstanbul: Otonom Yayınları, 2009), XVIII.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007), 9-10.

⁵¹ Jacques Derrida, *Marx’ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yasa Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 62.

da türden genel olarak türe yayılım ilişkileri değildir.”, der ve ekler: “Bu ilişkiler ayrı bir bütün düzendir. Aslında söz konusu olan şey, örnekliktir ve bu örnek mantığı aracılığıyla çalışan bütün enigmadır.”⁵² Örneğin kendi kimliğini ve tekilliğini aşan ve başkaları için bir vasiyet boyutu taşıyan yönleri oldukça dikkat çekicidir. Anlaşılan o ki, örneğin bu vasiyet olma özelliği ile başka’ya alan açılmaktadır. Vasiyet tarafı ile başka’yı varsayan örneğin, salt taklit edilir olmadığı/olamayacağı (başka’nın müphemliğinde) anlaşılmaktadır. Dahası, örneğin kendi kimliğini ve tekilliğini aşması, başka’nın o örneği örnek olarak almasının imkânıdır. Örneğin kendi kimliğini ve tekilliğini aşması, o örneği örnek alan başka ile aidiyet içerisinde süreklilik kazanmasını mümkün hale getirmektedir. Söz konusu örnek bu sayede, ideal olanın (Hz. Peygamber’in örneğinde olduğu gibi), mükemmel olanın örneği olsa dahi, tümel ve tikelin çatışmasından sıyrılarak tekil olarak kalabilmektedir. “*Andolsun, Allah’ın Resûlünde sizin için; Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah’ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*”⁵³ Hz. Peygamber’in başka için örnek olması, başka’ya örnek olması, başka’nın O’nu örnek almasıyla/örneğe katılmasıyla mümkündür. Nihayetinde örnek, her şeyden önce başkası içindir. Ardında kalanın gelmesi, şimdiye taşınması, örnek için değil, örnek içinde değil, kendi farkını asla kendisine ait olmayan farkı ortaya çıkarabildiği, farkın örneğini farklılaştırabildiği, örnek *aracılığıyla*, örnek *yoluyla* ve ancak başka ile mümkündür. Sünnet ancak bu şartlarda deneyimin yoksullaşmasına çıkış yolu olabilir. Sünnet bu haliyle, ittiba eden kişiyi, başladığı yere geri dönmeye, benliğe dönmeye zorlayan *Erfahrung* tarzda bir deneyimden de kurtarmış olur. Takip edilen yol olarak Sünnetin, yolun müphemliğinde Başka ile buluşması, kendi kimliğini ve tekilliğini aşan örnek *aracılığıyla* ve örnek *yoluyla*dır. Dolayısıyla deneyimin riskli ve tehlikeli yolculuğunu, Sünnet deneyimi ile yürünebilir/takip edilebilir kılmak mümkündür. Nitekim Sünnetin “müstakim yol, tabi olunan örnek”⁵⁴ şeklindeki tarifi, deneyimin kendine özgü yolculuğu ile örtüşmektedir. Her iki kavramın da yol metaforu üzerinden açıklanması, yolun müphemliğine işaret etmesi açısından önemlidir. Yol ve yolculuk nihayetinde ihtiva ettiği risk, ileriye doğru ve gelecek yönelimli olması ile müphemdir. Bu müphem yolculuğun istikamet üzere olması, bir insani deneyim olarak Sünnet örneğine katılımla mümkündür. Örneğe katılımla, Hz. Peygamber’in işaret etmiş olduğu “*Kim benim sünnetimi ihya ederse, beni sevmiş olur, beni seven de cennette benimle beraber*

⁵² Derrida, *Edebiyat Edimleri*, 246.

⁵³ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Ahzâb 33/21.

⁵⁴ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîru-l-Fahru’r-Râzî* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, (1401/1981), 1/259-260.

olur.”⁵⁵ hadisindeki Sünnetin ihyası da gerçekleştirilmiş olur. İhya, eski olanın olduğu gibi yerine konmasından ibaret olmasa gerek. Tersine ihya, Sünneti takip edenin katılımıyla gerçekleşen bir canlandırma ve böylece Sünnetin sürekliliğini sağlama faaliyeti olsa gerektir. Hz. Peygamber’in “Allah, bizden herhangi bir şeyi işiten ve işittiği gibi de tebliğ edip başkalarına aktaran kişinin yüzünü ak etsin. Çünkü tebliğ edilen kişi, benden işiterek tebliğ edenden daha anlayışlı ve kavrayışlı olabilir.”⁵⁶ şeklinde vedasından önce yaptığı tavsiye niteliğindeki hatırlatma, ümmetin, Sünnetin ihyası ve sürekliliğini sağlama noktasında önemini ortaya koymaktadır. Nihayetinde “Ümmetim yağmur gibidir. Başı mı sonu mu hayırlıdır bilinmez.”⁵⁷ Sonuç itibariyle Hz. Peygamber’in deneyimi, hayat denen müphem yolculukta bir rehber vazifesi görmek suretiyle yolun yolcusuna eşlik etmektedir. Öyle ya “Önce refik, sonra tarik.”

Sonuç

Bu çalışmada, deneyimin müphem yolculuğunu yazı dili ile ifade etmeye çalıştık. Dile getirmeye çalışmak durumunda kalmamızın iki nedeni var. Birincisi, ele aldığımız deneyim konusunun kendine özgülüğü ve dolayısıyla tekrarlanamazlığı ile barındırdığı müphemlik, diğeri ise bizatihi dilin zorunlu olarak saf olmayan, her zaman bölünen, kendine yabancı kalan, konar-göçer tabiatından kaynaklanan ve böylece anlamın sürekli ötelenmek ve ertelenmek durumunda kaldığı kararverilemezliğidir. Bu kararverilemezliği ve müphemliği, Derrida’nın, “sınırların içine hapsedilmiş, istikrarlı olduğu varsayılan karşıtlıkların istikrarsızlıklarını deneyimsel bir hareket olarak durmaksızın yeniden inceleyen”⁵⁸, yapısöküm okuma stratejisi ile karşılamayı uygun bulduk. Bu okuma, hem örmenin hem de sökmenin iç içe geçtiği, deneyimin dokusuna uygun bir dokuma faaliyetidir. Ancak böylesi bir dokuma faaliyeti ile metafizik yüklerinden kurtulmuş halleriyle tekrar (erfahrung) ve farkın (erlebnis) iç içe geçtiği, hatta tekrarın farkın tekrarı olduğu bir süreklilik ve istikrar sözkonusu olabilir.

Deneyimin bu şekilde yeniden inşa edilmesi ve anlatılması, paylaşıldığı takdirde grup kimliklerinin hamuru haline gelebilir. Jay’in dikkat çektiği gibi deneyim için, “kamusal dil ile mahrem öznellik, ifade edilebilir ortaklıklar ile bireysel iç dünyanın tarifsizliği arasındaki kesişmenin düğüm noktasında durduğunu söyleyebiliriz. Yani

⁵⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî* (b. y.: Dârü's-Selâm, 2000/1421), “İlim”, 39/16.

⁵⁶ Tirmizî, “İlim”, 5; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabi, ts.); “Mukaddime”, 1/18.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995), 19/334, 445; 31/174.

⁵⁸ Jonathan Culler, *On Deconstruction, Theory and Criticism After Structuralism* (New York: Cornell University, 1986), 85-86.

aktarımla edinilen değil de insanın başına gelmesi veya maruz kalması”⁵⁹ gereken bir şey olsa da, görünüşte en ‘sahici’ deneyimin bile kendinden önce gelen kültürel modellerin etkisine maruz kalması kuvvetle olasıdır. Dolayısıyla deneyim, ucu açıklığı ve tamamlanmamışlığı ile günümüzün yoksullaşmasına çözüm olabilir. Örnek alınan bir Sünnet de bu yoksullaşmaya çare olabilir. Sorun, insani bir deneyim olarak Sünnetin örnek alınmasında ya da örnekliğinin imkânında değil, *Mickey Mouse* filmlerinde olduğu gibi deneyimin yadsınmasının tekrar ve tekrar örnek olarak gösterilmesinde, günlük yaşamın geçmişte hiç olmadığı kadar deneyime çevrilemez şekilde deneyimlenmesindedir.

⁵⁹ Jay, *Deneyim Şarkıları*, 24.

Kaynakça

- Acar, Sengün Meltem. "Gelecek Demokrasi Adına: Derrida'nın Dostluğu". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 0/17 (Mayıs 2014), 1-12.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnaût. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1995.*
- Adorno, Theodor W. *Notes to Literature III.* trans. Shierry Weber NicholSEN. New York: Columbia University Press, 1992.
- Agamben, Giorgio. *Çocukluk ve Tarih, Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme.* çev. Betül Parlak. İstanbul: Kanat Yayınları, 2010.
- Agamben, Giorgio. *The Coming Community.* trans. Michael Hardt. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedreddin. *el-Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî.* 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Benjamin, Walter. "The Story-Teller: Reflections on the Works of Nicolai Leskov". trans. Harry Zohn. *Chicago Review* 16/1 (Winter-Spring 1963), 80-101.
- Benjamin, Walter. *Parıltılar.* çev. Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 2016.
- Benjamin, Walter. *Selected Writings vol. 2. 1931-1934.* trans. Rodney Livingstone and Others. ed. Marcus Bullock and Others. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Benjamin, Walter. *Seçme Yazılar.* çev. Tunç Tayanç. Ankara: Dipnot Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî.* 1 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1423/2002.
- Bürger, Peter. *The Decline of Modernism.* trans. Nicholas Walker. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Seyyid Şerif el-Cürçânî. *et-Ta'rifat.* Beyrut: Daru's-Surur, ts.
- Culler, Jonathan. *On Deconstruction, Theory and Criticism After Structuralism.* New York, Cornell University, 1986.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Arap Dilbilim Çalışmalarında "Had/Tanım" Terimi ve Er-Rummani'nin 'el-Hudud' Adlı Eseri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3. (Haziran 2005). 53-69.
- Derrida, Jacques. *Gramatoloji.* çev. İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2017.
- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs.* trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship.* trans. George Collins. New York and London: Verso Publications, 2005.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark.* çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Derrida, Jacques. *Edebiyat Edimleri.* çev. Mukadder Erkan - Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayınları, 2009.

- Derrida, Jacques. *Marx'ın Hayaletleri, Borç Durumu, Yasa Çalışması ve Yeni Enternasyonal*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Dewey, John. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1920.
- Direk, Zeynep. "Derrida'nın Düşüncesinin Fenomenolojideki Kaynakları". *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. der. Zeynep Direk - Refik Güremen. 133-156. İstanbul: Minör Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. *Remarks on Marx: Conservations with Duccio Trombadori*. trans. R. James Goldstein - James Cascaito. New York: Semiotext(e), 1991.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hakikat ve Yöntem*. 2 Cilt. çev. Hüsamettin Arslan - İsmail Yavuzcan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. trans. Frederick Lawrence. Cambridge: Blackwell, 1987.
- İbn Mace, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mace el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mace*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi. ts.
- Jay, Martin. *Deneyim Şarkıları*. çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, ts.
- Kaya, İrfan. "Klasik Sosyolojide Nostaljik Paradigma ve İslamcılıkta Asr-ı Saadet Özlemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21,/1 (Haziran 2017). 81-105.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*. thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca I*. çev. Cemal Atilla. İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Eğitimci Olarak Schopenhauer*. çev. Cemal Atilla. İstanbul: Bütün Yayınları, 2011.
- Oakeshott, Michael. *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Özmkas, Utku. *Biyopolitika: İktidar ve Direniş*. Foucault, Agamben, Hardt-Negri. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sennett, Richard. *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşafü ıstılahati'l-fünun ve'l-ulum*. Beyrut: Daru Sadr, ts.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Câmiu't-Tirmizî*. 1 Cilt. b. y.: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 1421/2000.
- Traverso, Enzo. *Geçmişî Kullanma Kılavuzu, Tarih, Bellek, Politika*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Türer, Celal. "Niçin Etik". *Etik ve Etik Sorunlar*. ed. Celal Türer. Ankara: Nobel Yayınları, 2019, 1-5.
- Türer, Celal. "Bilgi Bir Tanımlama mı Yoksa Okuma mıdır?". *Teklif Dergisi* 9. (Mayıs 2023). 116-122.