

**ÖZNELLİK ve NESNELLİK
BAĞLAMINDA DİNÎ TECRÜBE**

Hakan HEMŞİNLİ

Doktora Tezi

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2015

Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Hakan HEMŞİNLİ

ÖZNELLİK VE NESNELLİK BAĞLAMINDA DİNİ TECRÜBE

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

ERZURUM -2015



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

02/10/2015

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**ÖZNEELLİK ve NESNEELLİK BAĞLAMINDA DİNİ TECRÜBE** " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

02.10.2015
Hakan HEMŞİNLİ
H. Hemsinli



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, **Hakan HEMŞİNLİ** tarafından hazırlanan bu çalışma **02/10/2015** tarihinde aşağıdaki jüri tarafından **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Abdüllatif TÜZER

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|-----|
| ÖZET..... | III |
| ABSTRACT | IV |
| KISALTMALAR DİZİNİ | V |
| ÖNSÖZ..... | VI |
| GİRİŞ | 1 |
| I. KONUNUN AMACI VE YÖNTEMİ | 1 |
| II. FELSEFÎ BİR PROBLEM OLARAK ÖZNELİK VE NESNELİĞE GENEL BİR BAKIŞ | 5 |

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK DİNÎ TECRÜBE

| | |
|---|----|
| 1.1. TECRÜBENİN ANLAMI | 18 |
| 1.2. DİNÎ TECRÜBENİN TANIMI, MAHİYETİ VE DİĞER TECRÜBELERDEN FARKI | 24 |
| 1.3. DİNÎ TECRÜBENİN ÖZELLİKLERİ..... | 47 |
| 1.4. DİNÎ TECRÜBENİN ÖNEMİ | 57 |
| 1.5. DİNÎ TECRÜBE, MİSTİSİZM VE TASAVVUFUN BENZERLİK VE FARKLILIKLARI..... | 66 |
| 1.6. DİNÎ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİSİ..... | 82 |

İKİNCİ BÖLÜM

DİNÎ TECRÜBEDE ÖZNELİK İDDİALARI

| | |
|--|-----|
| 2.1. DİNÎ TECRÜBENİN KİŞİYE ÖZEL OLMASI..... | 98 |
| 2.2. BİLİNÇALTININ BİR ÜRÜNÜ OLARAK DİNÎ TECRÜBE | 109 |
| 2.3. HALÜSİNASYON VE YANILSAMA OLARAK DİNÎ TECRÜBE | 120 |
| 2.4. İLAÇ/UYUŞTURUCU TECRÜBELERİ VE DİNÎ TECRÜBE..... | 132 |
| 2.5. DİNÎ TECRÜBE VE ANLATILAMAZLIK | 141 |
| 2.6. DİNÎ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİK YETERSİZLİĞİ | 156 |
| 2.7. DİNÎ TECRÜBE VE YORUM | 170 |
| 2.8. DİNÎ TECRÜBE VE BAĞLAMSALCILIK | 182 |

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**DİNÎ TECRÜBEDE NESNELLİK İDDİALARI**

| | |
|---|------------|
| 3.1. NUMİNOUS TECRÜBESİ | 192 |
| 3.2. ORTAK ÖZ | 202 |
| 3.3. OYDAŞLIK/İTTİFAK ARGÜMÂNI | 214 |
| 3.4. DUYU TECRÜBESİ-DİNÎ TECRÜBE ANALOJİSİ..... | 224 |
| 3.5. ESTETİK TECRÜBE-DİNÎ TECRÜBE ANALOJİSİ | 233 |
| 3.6. SAFDİLLİK VE TANIKLIK İLKESİ | 246 |
| 3.7. TANRI'NIN ALGILANMASI OLARAK DİNÎ TECRÜBE | 256 |
| 3.8. GİBİ/OLARAK-TECRÜBE ETME..... | 265 |
| | |
| SONUÇ..... | 274 |
| KAYNAKÇA | 282 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 309 |

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ÖZNELİK VE NESNELİK BAĞLAMINDA DİNİ TECRÜBE

Hakan HEMŞİNLİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2015, 309 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Doç. Dr. Abdüllatif TÜZER

Dinî tecrübe, özellikle son dönem din felsefesi çalışmalarının ele aldığı temel problemlerden biridir. Dinî tecrübenin önemi, sadece Tanrı'nın varlığına dair bir argüman olarak kullanılmasından değil, aynı zamanda çağdaş epistemolojiye yeni bir bilme tarzı kazandırmasından kaynaklanmaktadır. Ancak epistemolojiyi dar sınırlar çerçevesinde gören birçok yaklaşım, dinî tecrübenin bilişsel bir değerinin olmadığını iddia etmiştir. Bu nedenle dinî tecrübe öznelliğe mahkum edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada ilk olarak, öznellik ve nesnellik kavramlarının felsefe ve sosyal bilimlerdeki arka planı incelenmiştir. Daha sonra ise dinî tecrübenin mahiyeti, özellikleri, önemi ve epistemolojik boyutu ele alınarak konunun temelleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca dinî tecrübenin öznel olduğunu iddia eden felsefî, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlar ayrıntılı olarak irdelenmeye gayret edilmiştir. Bununla birlikte dinî tecrübelerin tamamen öznelliğe mahkum edilemeyeceğini ve dolayısıyla bu tür tecrübelerin nesnel bir tarafının bulunduğunu söyleyen iddialar da ele alınmıştır. Son olarak, dinî tecrübeye öznellik ve nesnellik iddialarının bu tecrübeyi savunmada veya reddetmede ne kadar güçlü olduğu irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinî tecrübe, mistisizm, tasavvuf, Tanrı, öznellik, nesnellik, din felsefesi, din psikolojisi, epistemoloji.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE CONTEXT OF SUBJECTIVITY AND OBJECTIVITY****Hakan HEMŞİNLİ****Advisor: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU****2015, Pages: 309****Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK
Assoc. Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER**

Religious experience is one the main problems addressed in especially recent studies in philosophy of religion. Importance of religious experience stems from not only its usage as an argument to existence of God but also its bringing a new way of knowing to contemporary epistemology. However, many approaches which assume narrow borders for epistemology claimed that there is not any cognitive value of religious experience. Therefore, religious experience has been condemned to subjectivity. In this study, background of subjectivity and objectivity in philosophy and social sciences has been investigated at first. Afterward, nature of religious experience, its features, importance, and epistemological dimension have been addressed and therefore, its foundations have been laid out. Moreover, philosophical, psychological and sociological approaches that claim religious experience as subjective have been evaluated in detail. Besides the approaches that claim religious experience cannot be condemned to subjectivity have been touched upon and therefore, this kind of experiences have objective sides. Finally, strength of the claims of subjectivity and objectivity in defending or rejecting this experience is tried to be examined.

Keywords: Religious experience, mysticism, Sufism, God, subjectivity, objectivity, philosophy of religion, psychology of religion, epistemology.

KISALTMALAR DİZİNİ

| | |
|--------|---|
| Bkz. | : Bakınız |
| C. | : Cilt |
| çev. | : Çeviren |
| Der. | : Derleyen |
| DİA | : Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| DİB | : Diyanet İşleri Başkanlığı |
| Ed. | : Editör |
| Haz. | : Hazırlayan |
| İİFAV | : İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| Krş. | : Karşılaştırınız |
| MEB | : Milli Eğitim Bakanlığı |
| MÜİFAV | : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı |
| Neşr. | : Neşreden |
| s. | : Sayfa |
| Sad. | : Sadeleştiren |
| ss. | : Sayfa sayısı |
| sy. | : Sayı |
| TDK | : Türk Dil Kurumu |
| TDV | : Türkiye Diyanet Vakfı |
| Trans. | : Translation (Çeviri) |
| Vb. | : Ve benzeri |
| Vd. | : Ve diğerleri |
| Vol. | : Volume |
| Yay. | : Yayınevi, yayınları |

ÖNSÖZ

Düşünce tarihine bakıldığında, insanoğlunun sürekli bir hakikat arayışı içerisinde olduğu görülecektir. Hakikate ulaşmak için tek bir yolun olduğunu söylemek ise oldukça güçtür. Hakikatin elde edilmesinde genellikle vahiy, akıl, duyu, sezgi, deney ve gözlem temel kriter olarak alınmıştır. Felsefe tarihinde bu tür yaklaşımların tamamını örneklendirebilecek birçok filozof bulmak mümkündür. Hakikat arayışında, özellikle sınırlı olmasından dolayı aklın yetersiz kaldığını söyleyerek dinî ve mistik tecrübeye bu sınırlılığın aşmada önemli bir rol verildiği görülmektedir. Ayrıca bu tür tecrübelerin farklı bir bilme tarzı ortaya koyduğu iddia edilmektedir. Ancak akılı aştığı ileri sürülen dinî ve mistik tecrübeler, bir yönüyle ‘anlatılamaz ve dile gelmez’ bir yönüyle de ‘yaşamayan bilmez’ tarzında olduğu için sürekli bir paradoks taşımakta ve bu nedenle ciddi itirazlara maruz kalmaktadır.

Dinî tecrübeye en önemli problemlerden biri, aşkın olan bir varlığın bir insan tarafından tecrübe edilmesidir. Bu durum onun imkânı ve doğruluğu/geçerliliği problemini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu tür tecrübeler bazıları tarafından tamamen kişiye özel ve bilinç veya bilinçaltının ya da sosyo-kültürel bir ortamın bir ürünü olarak görülürken, diğer bazıları ise bu tür iddialara şiddetle karşı çıkmış ve dinî tecrübelerin ortak bir özünün olduğunu dolayısıyla onu tamamen öznelliğe mahkûm etmenin yanlış olacağını iddia etmiştir. Bu tartışmalara bakıldığında problemin, epistemolojinin önemli bir konusu olan öznellik-nesnellik tartışmaları etrafında yapıldığı görülmektedir. Dinî tecrübenin öznellik-nesnellik bağlamında tartışılması, hem dinî tecrübe delili hem de dinî tecrübenin epistemolojik değeri açısından son derece önemlidir.

Bu çalışmada özellikle irdelenmeye çalışılan problem, dinî tecrübenin iddia edildiği gibi bütünüyle öznel veya nesnel olup olmadığıdır. Bu problem ele alınırken sadece felsefî açıdan incelenmiş değildir. Aynı zamanda psikolojik, sosyolojik, mistik veya tasavvufî çalışmalar da dikkate alınarak çoğulcu bir bakış açısı elde edilmeye çalışılmıştır. Zira dinî tecrübe konusu, din felsefesi, din psikolojisi, din sosyolojisi ve tasavvufun önemli ilgi alanlarından biridir. Dinî tecrübenin bu şekilde farklı alanların ortak konusu olması, onun farklı açılardan incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

Çalışmamız temelde giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde konunun önemi, amacı ve yöntemi ele alınmış daha sonra ise öznellik-nesnellik kavramlarının felsefi olarak nasıl kullanıldığına ilişkin bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Birinci bölümde genel olarak, tecrübenin anlamı, dinî literatürde kullanımı verildikten sonra dinî tecrübenin tanımı, kapsamı, mahiyeti, özellikleri ve önemi üzerinde durulmuştur. Ayrıca birbirinin yerine sıkça kullanılan mistisizm ve tasavvufun benzerlikleri ve farklılıklarına değinilmiş ve son olarak, din felsefesinde önemli bir yeri olan dinî tecrübenin epistemolojik boyutu ele alınmıştır.

İkinci bölümde, dinî tecrübenin öznel, dolayısıyla herhangi bir bilgi değeri taşımadığı, sonuçta geçerliliği ve doğruluğu olmayan kişisel bir tecrübe olduğu iddiaları ele alınmış ve bu tür iddialara yönelik eleştiriler de hemen o başlığın altında değerlendirilmiştir. Bu nedenle, çalışmanın sonunda ayrıca bir değerlendirme başlığı açma gerekliliği duyulmamıştır.

Üçüncü bölümde öznellik iddialarının karşısında yer alan nesnellik iddiaları, farklı din ve kültürlerde yaşanan ve farklı kişiler tarafından dile getirilen dinî ve mistik tecrübe örnekleri dikkate alınarak, incelenmeye ve değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Sonuç kısmında ise dinî tecrübe hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra özellikle öznellik ve nesnellik iddialarının gücü üzerine kişisel değerlendirmeler yapılmıştır.

Son olarak, çalışmamız esnasında ve tezin okunmasında ilmî katkılarıyla bana destek veren her bölümün okunmasının ardından bana yol gösteren Hocam Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu'na katkıları, anlayışı ve nezaketi için teşekkür ediyorum. Görüşlerinden, eleştirilerinden ve ilmî birikimlerinden faydalandığım değerli hocalarım Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu, Prof. Dr. Vahdettin Başçı, Doç. Dr. Muhammet Yazıcı, Doç. Dr. Erdal Baykan ve Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan'a teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca tezimin şekillenmesinde önemli katkıları ve bana ayırdığı kıymetli vakitleri için hocam Prof. Dr. Turan Koç'a şükran duygularımı sunuyorum. Eleştiri ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Ramazan Ertürk'e, bazı kaynakların temininden ve teze yaptığı katkılarından dolayı Doç. Dr. Abdülatif Tüzer'e ve tezin dikkatli okumasını yapan dostum Arş. Görev. İzzet Gülaçar'a teşekkür ediyorum. Uzun ve yorucu bir

VIII

Çalışma sürecinde, bazı Arapça ve İngilizce metinlerin evirisindeki yardımları ve özellikle sabrı, anlayışı ve desteği için sevgili Eşim'e ve son olarak bugünlere gelmemde büyük emekleri olan annem, babam ve abime teşekkürlerimi sunuyorum.

Erzurum – 2015

Hakan HEMŞİNLİ

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI VE YÖNTEMİ

Son iki yüzyıldan beri dinî tecrübe şeklinde özel bir ifade tarzıyla dile getirilen dinî ve mistik tecrübe türünden olayların tarihî arka planının çok eskilere kadar, en azından dinlerin varlığına kadar, geri gittiği bilinmektedir. Çünkü özellikle teistik dinlerin ortaya çıkışı, derin bir felsefî düşünce sonucu olmayıp, peygamberlerin yaşadığı yoğun ve derin bir tecrübe olarak vahyin bir ürünü şeklinde olmuştur. Bu bağlamda, vahiy ve onu destekler nitelikteki mucizeler tabiatüstü bir gücün varlığına inanmayı gerekli kılmıştır. Dolayısıyla ilahî bir bilgi kaynağı olarak vahiy tecrübesi, dinî tecrübenin en zirve ve en özel tecrübeleri olarak değerlendirilmek durumundadır.¹ Ancak çalışmamız vahiy tecrübesinin alt seviyesindeki peygamber olmayan kişiler tarafından yaşanan tecrübeler olduğu için temel sorun, vahyi bir doğrulamaya gidilemeyeceğidir. Fakat vahyin çoğu zaman bu tür tecrübelerin doğruluk kriterini oluşturmada önemli bir işlev gördüğü de unutulmamalıdır.

Felsefe yapmanın sadece akıl, duyu ve deneyle sınırlı olmadığı, bunun yanı sıra aşk, tecrübe ve sezgiden de hareket edilerek çeşitli felsefî yaklaşımların bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu durum din felsefesi için de geçerlidir. Bazı felsefeciler akli ve mantığı temel referans noktası olarak görürken bazıları ise dinî ve mistik tecrübeleri görmüştür. Bu farklı referans noktalarından hareket eden felsefî yaklaşımların, din felsefesi açısından bakıldığında, birbirine karşıt olarak değerlendirilmesi makul değildir.² Çünkü din felsefesi, sadece mantıksal kanıtları değil, aynı zamanda dinin insanların hayatında sahip olduğu anlam ve önemi de ele almaktadır. Ayrıca salt akla dayalı mantıksal bir analiz, dinî bir iddianın veya tecrübenin anlamını keşfetmeye çoğu zaman yeterli olmayabilir. Ancak bunu söylemek, akla dayalı bir analizin yapılmaması da demek değildir. Bununla birlikte dinin akla uygunluğu veya akla uygun olmasının gerekli olup olmadığı da din felsefesinin üzerinde düşündüğü önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Din felsefesinin din üzerine yapmaya çalıştığı tüm incelemeler

¹ Bkz. Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012, 97; Vahyin mahiyeti ve mucize ile ilişkisi için bkz. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay., İstanbul 2004, 17-42, 139-144, 174-204; İslâm Vahyi için bkz. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. M. S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, 31 vd..

² Ayrıntılı olarak bkz. Yaran, 37; Metin Yasa, "Felsefe Yapmanın Üç Temel Dinamiği: Akıl, Nefret, Aşk", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 14-15, Samsun 2003, 197-205.

ve değerlendirmeler, kesinlikten uzak olduğu gibi asla yanlışlanamaz da değildir. Evans'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi, "din, kesinlikle tamamen entelektüel bir fenomene indirgenemez."³

Din birçok felsefi yaklaşımın aksine, tecrübenin yorumundan bir bütün olarak hayatı ve hayatta meydana gelen birçok şeyi anlamlandırma çabası olarak görüldüğünde de din felsefesinin konusu haline gelmiş olur. Bu açıdan bakıldığında din olmadan din felsefesinin olamayacağını söylemek mümkündür. Dolayısıyla din felsefesi, dini ve dine ait olan şeyleri konu edindiği zaman, onları kendi bağlamlarından kopararak veya yok sayarak incelerse doğru bir sonuç elde edemeyecektir.⁴

Burada yöntem olarak bazı noktaların vurgulanması faydalı olacaktır. İlkın, dinî tecrübe, ne mantıkçı pozitivistlerin deney ve gözlem yöntemi ne de analitik felsefecilerin çözümleme yöntemine indirgenerek ele alınacaktır. Çünkü gerek deney ve gözlem gerekse çözümleme yöntemi, felsefenin yegâne görev ve yöntemi olarak değerlendirilmemiştir. Elbetteki bu hiçbir zaman çözümlemenin felsefede olmadığı/olamayacağı anlamına gelmemelidir. Çünkü sonuçta bir yöntem olarak çözümleme, doğrunun ortaya çıkmasında önemli bir hazırlayıcı basamak olarak işlev görmektedir. Bu nedenle zaman zaman bu tür çözümlemelere de başvurulmuştur.

Ayrıca burada diğer bir hususu da belirtmek önem arz etmektedir. Öznellik iddiaları genellikle psikologlar ve mantıkçı pozitivistler tarafından dile getirilmiş iddialardır. Dinî tecrübenin geçerliliğini ve ona inanmanın makul olduğunu savunanların ise genellikle son dönem din felsefecileri arasında yaygın olduğu ve dinî tecrübenin, mantıkçı pozitivistlerin her şeyin deney ve gözlem kriterine tabi tutulmasına karşı çıkanlar tarafından savunulduğu göz ardı edilmemesi gereken bir noktadır. Bu iddialar nesnellik iddiaları şeklinde ele alınmıştır. Dinî tecrübenin nesnel olduğu iddialarındaki 'nesnel' ifadesinden, deney ve gözlemin sonuçlarından geçen test edilebilir bir özellik değil, çoğunlukla dinî tecrübenin geçerliliği, doğruluğu ve makul olduğu kastedilmektedir.

Teknik olarak bazı yerlerde dinî tecrübe, mistik tecrübe, tasavvufi tecrübe, mistisizm, tasavvuf gibi ifadeler ayrı ayrı olarak kullanılmıştır. Bazı yerlerde ise

³ Bkz. Stephen Evans, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith*, Intervarsity Press, Leicester 1982, 12-13.

⁴ Bkz. Mel Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, çev. Kemal Atakay, Optimist Yay., İstanbul 2012, 1-2.

mistik/tasavvufî tecrübe, dinî/mistik tecrübe şeklindeki kullanım tercih edilmiştir. Böyle bir tercihin sebebi, kavramların şekillendiği kültürel ortamı dikkate almaktan kaynaklanmaktadır. Eğer özel olarak İslâm kültürü içerisindeki tasavvufî gelenekten bahsedilmişse orada genellikle tasavvufî tecrübe; diğer dinlerin tecrübelerinden bahsedilmişse mistik tecrübe veya mistisizm; genel olarak bir Tanrı tecrübesi veya bütün dinlerdeki aşkın bir varlıkla ilişkili bir tecrübe söz konusu olduğunda ise dinî tecrübe ifadesi kullanılmaya dikkat edilmiştir. Zira bu anlamda dinî tecrübe, bir Tanrı-insan ilişkisinin tecrübesine ve bilhassa Tanrı ile ittisal tecrübelerine referans göndermektedir. Benzer durum, hads ve sezgi kavramları için de geçerlidir. Hads/sezgi veya mistik/tasavvufî tecrübe şeklindeki birlikte kullanımın sebebi ise bu kavramların eş anlamlı olduğunu göstermek için değil, sadece ifade edilecek şeylerin iki kullanım için de geçerli olduğunu vurgulamaktır. Ayrıca burada tasavvufî tecrübenin tamamen mistik tecrübeyle ve ‘hads’in sezgi ile aynı olduğunun kastedilmediği asla birini diğerine indirgemek gibi bir amaç güdülmeyeceği hatırlanmalıdır.

Dinî tecrübe araştırmalarında, dinsel deneyim, dinî yaşantı, dinî duygu, manevî tecrübe, mistik tecrübe vb. ifadeler birbirlerinin yerine kullanılabilen ifadeler olarak görülebilmektedir. Bu tür kullanımlar, bir takım yanlış anlamalara ve bunların anlam sınırlarının ve farklılıklarının birbirine karıştırılmasına neden olabilmektedir. Vergote’un da haklı olarak işaret ettiği gibi, insan bazen dinî tecrübe kavramının her türlü dinî duygu ve kanaatlerin içine tıklandığı bir bavul kelime görevi yaptığı izlenimine kapılmaktadır.⁵ Genellikle herhangi bir Tanrı inancını içermeyen tabiat mistisizmi denilen tecrübeler dışarıda tutulmaya çalışılmıştır. Bu anlamda kullanılan manevî tecrübe ifadesi ve her türlü dinî yaşantıyı kapsayabilen bir ifade olarak ‘dinî yaşantı’ ifadesi kullanılmamaya özen gösterilmiştir.

Bu çalışmanın amaçlarından biri, dinî tecrübenin din felsefesindeki yeri ve önemini ortaya koyarak bu konunun sadece din psikolojisi, din sosyolojisi, tasavvuf, mistisizm gibi sahaların ilgi alanına hapsedilemeyeceğini göstermektir. Çünkü ilk olarak, din felsefesinin en önemli problemlerinden biri Tanrı ve Tanrı’nın sıfatları problemidir. Dolayısıyla dinî tecrübe nihayetinde bir Tanrı’yı kabul ederek işe başlamaktadır. Özellikle Tanrı’dan aşkın veya içkin olarak bahsedildiğinde, teizm,

⁵Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, MÜİFAV Yay., İstanbul 1999, 106.

panteizm ve deizm gibi Tanrı tasavvurları gündeme gelmektedir. Bu da tartışmayı doğrudan din felsefesinin konusu içine çeker. Ayrıca dinî tecrübe Tanrı-âlem ilişkisini canlı tutarak şahsî bir Tanrı inancını temellendirmek açısından son derece önemlidir. Zira hiçbir dinî tecrübe sahibi kişi, deist bir Tanrı tasavvuruna sahip olup da bir dinî tecrübe yaşadığını iddia etmemiştir. Dolayısıyla dinî tecrübenin bu bağlamda deist bir Tanrı anlayışını dışarıda tuttuğunu söylemek mümkündür.

Özellikle son dönemlerde dinî tecrübenin bir Tanrı kanıtlaması olarak kullanılması bu konunun canlılığını korumasında önemli bir etkidir. Çağdaş din felsefesi çalışmalarında daha fazla popülerlik kazanan dinî çoğulculuk probleminin temelinde de dinî tecrübenin inkâr edilemez bir rol oynadığı, özellikle John Hick'in bu konudaki düşüncelerinin çıkış noktasını oluşturduğu da göz önünde tutulduğunda, dinî tecrübenin içeriği daha çok ilgi uyandırmaktadır.

Ayrıca dinî tecrübe çağdaş epistemolojinin belki sınırlarını zorlayarak daha farklı bir bilme tarzı ortaya koyduğundan bu tecrübenin epistemolojik boyutu din felsefecisi için önemli bir konu haline gelmiştir. Son olarak ülkemizde bu alanda yapılan çalışmalara bakılınca çok fazla çalışmanın olmadığı açıkça görülecektir. Bununla birlikte son zamanlarda özellikle hem din felsefesi hem de din psikolojisi alanında dinî tecrübeye dair çalışmaların hızla arttığı da görülmektedir.⁶

Birçok çağdaş din felsefecisinin bilgiye neo-pozitivist ve klasik temelci yaklaşımları kabul etmediği bilinmektedir. Bu bağlamda dinî bilgi hakkındaki tartışmalar çoğunlukla dinî tecrübe ya da tecrübenin dinî boyutu etrafında dönmektedir. Ayrıca insan tecrübesinin çeşitliliğinin ve tecrübenin tarihsel ve yorumlayıcı boyutları üzerinde artan bir farkındalık bulunmaktadır.⁷ Yani birçok din felsefecisi, bu çeşitliliğin ve bunların tarihsel ve yorumlayıcı bir tarzda ortaya çıktığının farkında oldukları için onların özellikle de dinî tecrübe konusuyla son dönemlerde daha fazla ilgilenmeye başladıklarını söylemek mümkündür.

⁶ Din felsefesi açısından dinî tecrübe alanında çalışılmış müstakil en önemli eserler şunlardır: Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm, Felsefî Bir Yaklaşım*, Dergâh Yay., İstanbul 2006. Ramazan Ertürk, *Sûfî tecrübenin Epistemolojisi, Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004. Cafer Sadık Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2009.

⁷ Eugene Thomas Long, "Contemporary Philosophy of Religion: Issues and Approaches", *International Journal for Philosophy of Religion*, 50(1/3), 2001, 1.

Elbetteki bu ilginin tek sebebi bu değildir. Dinî tecrübenin felsefeyle ilişkisi, birçok filozofun mistisizmle yakından ilgilenmesine dayanır. Tanrı'nın varlığına bir delil olarak dinî tecrübenin kullanılması ve Tanrı'yı bilmenin imkânını tecrübeye gören felsefecilerin son dönemlerde daha sistematik bir yaklaşım geliştirme çabaları, dinî tecrübenin din felsefesinin bir konusu haline gelmesi için önemli nedenler arasında sayılabilir. Hume ve Kant'ın Tanrı'nın varlığına dair ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri eleştirmesinden sonra ve aklın 'numenal' âlemi anlama noktasındaki sınırlılığı iyice vurgulanınca, bazıları Kant gibi ahlâk deliline yönelirken bazıları da dinî tecrübe deliline önem vermişlerdir. Bu çalışmada özellikle dinî tecrübe delilinin iddialarının temelini oluşturan dinî tecrübenin doğruluğu ve geçerliliği ile bu iddialara yönelik itirazların temelini oluşturan dinî tecrübenin mahiyeti etrafındaki problemler ele alınmaktadır. Bu problemlerin en önemli özelliği ise bu tür tecrübelerin öznel mi yoksa nesnel mi olduklarıdır. Burada temel amaç, dinî tecrübenin iddia edildiği gibi tamamen öznel olup olmadığı ve bu tür iddialar karşısında yine de dinî tecrübenin verilerine güvenerek onun geçerliliğinin veya doğruluğunun kabul edilip edilmemesi meselesidir. Bu nedenle, öznellik ve nesnellik felsefî olarak nasıl ele alındığının ortaya konulması gerekmektedir. Bu çalışmada dinî tecrübe konusu, öznellik ve nesnellik problemi açısından ele alınacaktır. Bir tarafta dinî tecrübenin öznel olduğunu savunanların; diğer tarafta ise bu tür tecrübelerin nesnel olduğunu, en azından öznel olmadığını savunanların iddiaları bulunmaktadır. Hem öznellik hem de nesnellik yönündeki iddialar ve onlara yönelik cevaplar birlikte değerlendirilmeye çalışılacaktır. Ancak bu iddiaları ele almadan önce, öznellik-nesnellik kavramlarının incelenmesi ve felsefî olarak bu problemin ele alınması, konunun daha iyi anlaşılmasında faydalı olacağı ümidiyle gerekli görülmüştür.

II. FELSEFÎ BİR PROBLEM OLARAK ÖZNEMLİK VE NESNELİĞE GENEL BİR BAKIŞ

Bilginin özne ve nesne arasındaki bir ilişki olması münasebetiyle epistemolojinin de temel ilgi alanını bu ilişki oluşturmaktadır. Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki bu ilişki, epistemolojide önemli bir yeri olan öznellik-nesnellik problemini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle öznellik ve nesnellik problemi, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, epistemolojinin temel konularından biridir.

Öznellik genel olarak, hüküm ve önermelerin doğruluğunun hükmü veren kişinin zihinsel tutum ve tepkilerine bağlı olması; özel olarak ise öznenin kendi kendisinin bilincinde olan bakış açısı olarak tanımlanmaktadır. Bilginin kişinin algılarıyla sınırlanması durumu şeklinde de tanımlanabilen öznellik, “insanın algılarından ziyade onun istek ve ihtiyaçlarıyla, algılayanın beklentileri ve tahminleriyle belirlendiğini dile getiren algılama ilkesi” olarak da tanımlanmıştır. Özneliğin, pozitivist bir yaklaşım tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmesine rağmen, özellikle varoluşçuluk ve hermenötik gelenekte olumlu bir değer kazandığı görülebilmektedir.⁸

Nesnellik ise “nesnelere, zihinden bağımsız varlıklar olarak konu alma niteliği; olaylara kişisel öge ve etmenlerden etkilenmeden, öznel eğilimlerden bağımsız olarak ve önyargıların olumsuz etkisini işe karıştırmadan yaklaşma durumu; bilimsel araştırmada genel geçerliliği olan, herkes için bağlayıcı evrensel sonuçlara ulaşabilmek için, öznel öğeleri işe karıştırmadan, olay ve olgulara olduğu şekliyle yaklaşma tavrı”⁹ şeklinde anlam kazanmaktadır.

Öznellik ve nesnellik kavramlarını tümel-tikel kavramlarla ilişkilendirerek tanımlayanlara göre öznellik, bir kişinin yaşadığı bir durumu başka birinin bilememesidir. Böyle bir bakış açısına göre öznel olan bir şey, tikel olarak görülürken tümelleştirilebilen her bilgi ise nesnel olarak değerlendirilir.¹⁰

Nesneliğin Presokratik filozoflardan günümüze değin, Platon gibi bazı ilkçağ filozofları ve ortaçağ düşüncesi gibi istisnalar hariç, Batı kültürüne özellikle Batı felsefesine hakim bir paradigma olarak varlığını devam ettirdiği dile getirilmiştir. Modern Batı felsefî geleneğinin temel yapısı, dünyaya dair mutlak ve koşulsuz doğrulara eriştiğimiz düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Nesnellik, sadece bu doğrulara ulaşma yönteminde farklı yolları izleyen rasyonalizm ve empirizmin her ikisinde de bulunur. Bu miras, mantıkçı pozitivistler, Fregeci gelenek, Husserll geleneğinin ardılları

⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2010, 1239; ayrıca bkz. Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, 38.

⁹ Cevizci, 1153; buradaki nesneliğin tanımıyla ilgili benzer görüşler için bkz. Thompson, 38-39.

¹⁰ Bkz. Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi, İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*, İnsan Yay., İstanbul 2011, 94-95.

ve linguistikte Chomsky geleneğinin ortaya çıkmasına neden olan neo-rasyonalizm tarafından günümüze kadar muhafaza edilmiştir.¹¹

Nesnellik genel olarak, bilimsel olmanın ya da doğa bilimlerinin vazgeçilmez bir unsuru, sosyal bilimlerin dışarı olduğu iddia edilen öznellik ise, bu nedenle doğa bilimlerindeki kuralların sosyal bilimlerde de uygulanabilme arayışlarına sevk eden itici bir güç olarak görülmüştür.

Özellikle 19. yüzyılın sonundan itibaren, sosyal bilimcilerin doğa bilimlerinin değer kazanmasına hayranlıkla ve ‘sahip olduğu sanılan’ gücüne kıskançlıkla baktığı ileri sürülmektedir. Bu hayranlık ve kıskançlık duygusu, doğa bilimlerinin fikir ve teoriler yardımıyla ‘gerçekliği’ daha rasyonel, daha nesnel biçimde sunduğu ve bunda da başarılı olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bazı bilim felsefecileri ve tarihçileri, bilimler sınıflaması açısından, sosyal bilimleri daha az rasyonel ve daha az nesnel olarak görmüşler ve bu nedenle de doğa bilimlerine nazaran daha az başarılı olarak değerlendirmişlerdir. Bilimdeki nesnellik kriteri, 20. yüzyılın başlarında sosyal bilimleri daha fazla nesnel ve daha fazla başarılı olabilmenin arayışına sokmuştur. Bilimdeki başarının sırrını rasyonellik ve nesnellikte bulan anlayışın kullandığı metodu, sosyal bilimlere de uygulama yönünde bir eğilim meydana çıkmıştır. Bilimin kullandığı nicel yöntemin aynı şekilde sosyal bilimlere uygulanmasının zorunlu olduğu düşüncesi, en azından istenilen başarıyı getirememiştir. Ayrıca, gerçekten de bilimin başarısının arkasında bu yöntemlerin olduğu düşüncesinin, mutlak olarak doğru olup olmadığı tartışmalıdır. Birçok filozof veya düşünür, özneliğin tamamen bir tarafa atılıp nesneliğin mutlaklaştırılmasına itiraz etmişlerdir.¹²

Lakoff ve Johnson ‘eğer *objektif* değilseniz *subjektifsiniz* ve üçüncü bir seçenek yoktur’ şeklinde ortaya çıkan yaklaşımları birer “mit” olarak değerlendirir. “Mit” kavramını olumsuz bir anlamda kullanmayan Lakoff ve Johnson, mitlerin tecrübeyi

¹¹ George Lakoff-Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, Paradigma Yay., İstanbul 2005, 225.

¹² Bkz. Samet Bağçe, “Nesnellik ve ‘Nicel Metod’ Kavramlarının Empirik Bilimlerde Biçimleniş ve Etkileri”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler-Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyum Bildirileri*, ed. Kubilay Hoşgör, Vadi Yay., Ankara 2006,15-23; ayrıca bkz. Deniz Sosyal “Dilthey ve Doğa Bilimleri/Sosyal Bilimler Ayrımında Nesnellik Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler-Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyum Bildirileri*, ed. Kubilay Hoşgör, Vadi Yay., Ankara 2006,139-144; Erdoğan Yıldırım, “Toplum Bilimlerinde Nesnellik Kavramı *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyum Bildirileri*, ed. Kubilay Hoşgör, Vadi Yay., Ankara 2006,305-315; Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın*, 84-87. bak

kavrama tarzları sağladığını ve hayata düzen verdiğini iddia eder. Onlar, metaforlar gibi mitlerin de çevremizde olup biten şeyleri anlamlı kılmak için gerekli olduğunu, bütün kültürlerin kendilerine ait mitleri bulunduğunu, mitler ve metaforlar olmadan insanların faaliyette bulunamayacağını savunur. Nesnellik mitine göre mitler ve metaforlar, nesnel olarak doğru olmadıklarından dolayı önemsenmemelidir. Sonuçta onlar, nesnellik mitinin kendisinin de nesnel doğru olmadığını ileri sürer.¹³

Lakoff ve Johnson, öznel ve nesnellik mitinin iddialarını ayrı ayrı inceleyerek ilk önce metaforların, nesnellik mitinin eksikliklerini nasıl ortaya çıkardığını¹⁴ daha sonra ise öznel mitinin bazı yetersizliklerini tespit etmeye çalışır¹⁵ ve nihayetinde öznel ve nesnelğin dışında üçüncü bir seçeneğin de mümkün olduğunu ortaya koymaya çalışır. Onlara göre bu seçenek, tecrübeye dayalı bir sentezdir. Başka bir ifadeyle bu, tecrübeci bir alternatif olarak eski mitlere yeni anlamlar vermektir. Onların anlama ve doğruluğun tecrübeye dayalı açıklamasında önerdikleri temel şey, öznel ve nesnelğin, sadece kişilerin tercihleri olduğunu reddeden bir alternatiftir. Onlar sadece dış koşullarla sınırlanmamış muhayyile aracılığıyla elde edilebilir bir şey olarak doğruya dair alternatif iddiayı kabul etmeksizin, mutlak ve koşulsuz doğru olduğu yolundaki nesnelci iddiayı reddeder. Onların metafora bu şekilde önem atfetmelerinin temelinde, metaforun akıl ile muhayyileyi birleştirmesi yatmaktadır. Tecrübeye dayalı bu tür bir alternatif çözüm önerisi, tarafsız olmanın imkânı hakkındaki nesnelci ve öznelci mitler arasında bir köprü kurmaya olanak sağlamayı amaç edinmektedir.¹⁶

Lakoff ve Johnson, genel olarak, nesnellik mitinin, 1. Dünyanın nesnelere oluştuğunu ve nesnelere kendilerini tecrübe eden diğer varlıklardan bağımsız bir varlığa sahip olduklarını 2. Dünyaya dair bilgilerin nesnelere tecrübe edilmesi yoluyla, onların hangi niteliklere sahip olduklarını ve nesnelere diğer nesnelere nasıl ilişkili olduklarını kavrayarak elde edilebileceğini 3. Nesnelere kategorilere ve kavramlara göre anlaşılabilirliğini 4. Nesnel bir gerçekliğin var olduğunu ve şeylerin nesnel, mutlak ve koşulsuz bir şekilde doğru ve yanlış olduklarının söylenebileceğini 5. Kelimelerin değişmez anlamlarının olduğunu 6. Açık ve seçik tanımlanmış, dolaysız ve gerçeklikle örtüşen dili kullanmak koşuluyla, insanların nesnel olabileceğini ve nesnel bir biçimde

¹³ Lakoff-Johnson, 216.

¹⁴ Lakoff-Johnson, 241-254.

¹⁵ Lakoff-Johnson, 255-257.

¹⁶ Lakoff-Johnson, 223 ve 258-270.

konusabileceklerini 7. Metafor, poetik, retorik ve diğer figüratif dil türlerinin nesnel bir şekilde konuşmada görmezlikten gelinebileceğini 8. Nesnel olmanın genellikle iyi olduğunu 9. Nesnel olmanın rasyonel, öznel olmanın ise irrasyonel ve duygulara esir olmak anlamına geldiğini 10. Özneliğin gerçeklikle ilişkinin kaybolmasına neden olacağı için tehlikeli; kişisel olduğundan dolayı da önyargılı ve tarafgir olabileceğini iddia eder.¹⁷

Nesnelliğin burada görüldüğü şekliyle, nesneyi aşırı bir şekilde ön plana çıkarıp özneyi önemsizleştirilmesi nedeniyle felsefe tarihinde nesnellik olduğu gibi kabul edilmemiş, birçok filozof buna karşı çıkmıştır. Başta varoluşçular olmak üzere Nietzsche, Foucault, Feyerabend, Kuhn vb. gibi birçok filozof nesnelliğin değerden, kültürden bağımsız olamayacağını, onun tarihî ve kültürel olarak inşa edildiğini savunmuşlardır.¹⁸ Örneğin Popper, öznel ve nesnel kavramlarının çelişkili kullanımlara ve sınırı tam olarak belirlenemeyen tartışmalara sebep olan felsefî kavramlar olduğuna dikkat çekerken,¹⁹ Feyerabend doğa yasalarının özgül, somut bir kültürden bağımsız olarak hiçbir yerde bulunamayacağından şüphe olmadığını, toplumsal şartların değişmesiyle bilimin de değiştiğini iddia etmiştir. Feyerabend, 19. yüzyıl biliminin kültürel çoğulculuğun yararlarını görmezlikten geldiğini, bilim anlayışının birçok tersyüz edici devrimle aklını başına aldığını, sosyolog ve antropologlardan gelen ciddi eleştirilerle birlikte, 20. yüzyılda bilimin artık bunları kabul ettiğini savunmuştur.²⁰

Ancak özneye nesne karşısında yeni bir konum verme çabaları aşırı bir duruma da getirilebilmektedir. Böyle bir yaklaşımda bu kez de tersinden, özne kendisini merkeze koymakta ve nesne geri plana atılmaktadır. Aslında bunun da ideal bir çözüm olmadığını söylemek mümkündür. Çünkü özne olmadan nesne, nesne olmadan öznenin yalnız başına bir önemi yoktur ve bilgiyi bu şekilde meydana getiremezler.

¹⁷ Lakoff-Johnson, 216-218.

¹⁸ Cevizci, 1153.

¹⁹ Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, YKY Yay., İstanbul 2005, 70.

²⁰ Paul Feyerabend, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., İstanbul 1995, 112,114; Sosyal bilimlerde öznellik ve nesnellik tartışmaları için bkz. Jürgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yay., İstanbul 2011, 585-655; Slavoj Žižek, Liz Else ile yaptığı bir röportajda bilimin kapital ve kapitalizm ile tamamen içiçe girdiğini dile getirmektedir. “*Slavoj Žižek: Wake up and smell the apocalypse*”, <http://io9.com/5627925/slavoj-iek-wake-up-and-smell-the-apocalypse>, erişim 16.04.2013; Fay ise sosyal bilimlerin tarihinin görünüşte bilimsel ama aslında tamamen ideolojik çalışmalarla dolu olduğunu savunur. Bkz. Brian Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul 2005, 273.

Bunun farkında olan Lakoff ve Johnson nesnellik mitinin yanı sıra öznel mitinin de temel iddialarını ele alırlar. Onlar bu iddiaları beş noktada toplamaktadırlar: 1. Duyular ve sezgiler davranışların en iyi rehberidir. Günlük pratik davranışların geneli duyulara dayanır ve bu tür eylemlerde güvenilebilen önseziler geliştirilir. 2. Yaşamın en önemli şeyleri arasında, duygular, estetik tarzlar, etik tutumlar ve ruhsal veya manevî bilinç bulunur. Öznel olan bu tür insanî özellikler bütünüyle rasyonel ve nesnel değildir. 3. Sanat, şiir vb. estetik tecrübeler nesnelliği aşar ve duygu ve sezgilerin daha önemli gerçekliğiyle temas kurmayı sağlarlar. Dolayısıyla bu bilinç, akılla değil muhayyile ile elde edilir. 4. Muhayyilenin dili özellikle metafor, tecrübenin yegâne ve kişisel açıdan en önemli boyutlarını ifade etmek için zorunludur. 5. Birey, insanlara göre en önemli ve anlamlı şeyi ıskalama ihtimalinden ötürü, nesnellik tehlikeli olabilir. Tecrübenin en önemli sahalarını soyut, evrensel, kişisel olmayan sahalar lehine görmezlikten gelmek zorunda kaldığı için, nesnellik tarafgir bir tutum takınabilir. Aynı sebeplerle nesnellik insani de olmayabilir. Estetik tecrübe, duygulara vb. unsurlara erişebilmenin herhangi bir nesnel ve rasyonel aracı yoktur. Bilim, günlük hayatta çok fazla önemli görülen durumlarla karşılaştığı zamanlarda pek fazla yarar sağlamaz.²¹

Stace, ilginç bir şekilde, öznel ve nesnel kavramlarının temelini *Upanişadlar*'a kadar geri götürür. O, Mandukya Upanişad'ın uyanıklık, uyku ve düşsüz uyku durumu şeklinde olan üç normal zihin durumuna mistik durum olan dördüncü bir durum eklediğini dile getirerek, öznel ve nesnel kavramlarının kaynağını bulduğu mistik durumu şöyle aktarır: “Dördüncü, dedi bilge, ne öznel deneyimdir, ne nesnel deneyimdir, ne de bu ikisinin arasında olan bir deneyim... Bu, salt bölünmez bilinçtir...”²² Stace, birinin bu alıntıyı okuduğu zaman, Sanskritçe’de “öznel” ve “nesnel” şeklinde çevrilmesi doğru ve bilimsel olabilecek bir şeyin olup olmadığından şüphelenebileceğini kabul eder. Çünkü Stace, öznel ve nesnel kavramlarının asıl olarak 19. yüzyılın sonlarında yaşamış Avrupalı felsefecilerin söz dağarcığından alınmış gerçekte *jargon* kelimeler olduğunu iddia etmektedir.²³ Bununla birlikte, bu konudaki

²¹ Lakoff-Johnson, 218-219.

²² Stace, 197; bu mistik durum Türkçe’ye çevrilen *Upanişadlar*'da şöyle geçmektedir. “Dördüncü hâl, ne içteki ne dıştaki ne de bunların ikisi arasındaki bir tecrübe değildir. Duyuların ve aklın ötesinde bir durumdur.” Bkz. Mehmet Ali Işım (der.) *Upanişadlar: Tanrının Soluğu*, Dergâh Yay., İstanbul 2006, 76.

²³ Stace, her ne kadar öznel ve nesnel kavramlarının 19. yüzyılın filozoflarından alınmış kavramlar olduğunu söylese de bu kavramlar, Kant'ın terminolojisinde açık bir şekilde görülmektedir: “Doğru-sayma anladığımızdaki bir olaydır ki, nesnel zeminler üzerine dayanabiliyor olmasına karşın, yargıda bulunanın anlığındaki öznel nedenleri de gerektirir. Eğer kafasında bir us olan herkes için geçerliyse,

şüphenin R. C. Zeahner'in *Mysticism, Sacred and Profane* adlı eserindeki aynı alıntının çevirisiyle giderilebileceğini söyler. O, Türkçe çeviride kullanılan "dıştaki" veya Zeahner'in "dışarıda olan şey" dediğine nesnel derken; "içteki" veya "içeride olan şey"e ise öznel karşılığını vermekte ve kendi çevirisinin doğru bir çeviri olduğunu savunmaktadır.²⁴ Ancak burada ilginç olan şey, Stace'in bu kavramları bazı felsefecilerin *jargonu* olarak görmesine rağmen, bu kavramları sürekli olarak kullanmaktan vazgeçmemesidir.

Özne-nesne arasındaki ilişkinin iki türlü olduğu iddia edilir. Birincisi öznenin nesneyle olan epistemik ilişkisi, ikincisi ise duygusal bir ilişkidir. Epistemik ilişki, duygusal ve kavramsal olarak ele alınır. Genellikle, öznenin, nesneyle duygusal ve kavramsal veya bilişsel ilişkisi, nesnel kabul edilirken; duygusal ilişkisi öznel olarak değerlendirilir. Geleneksel anlamda öznel olan bir tecrübe, o tecrübe sahibi kişiden başkası tarafından bilinemeyeceği anlamında kullanılır. Çünkü bu yaklaşıma göre, her öznenin tecrübesi kendisine aittir ve başkası tarafından aynen tecrübe edilemez. Bu tür solipsist anlayışın, katı bir öznellik anlayışı ortaya çıkaracağı ve bilginin imkânını zedeleyeceği muhakkaktır. Bu nedenle 'öznellik'in mutlak bir şekilde "öznenin başkasının bilemeyeceği/anlayamayacağı" niteliğini kapsamaması gerektiği, özneliğin kısmî olarak bile olsa bir takım nesnel yönlerinin olduğu aynı şekilde nesneliğin de belli oranda bir öznellik taşıdığı ifade edilebilir.²⁵ Böyle bir durumun doğal olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bilen bir varlık olarak özne, hem duygusal ve bilişsel bir varlık hem de duygusal bir varlıktır. İnsanı bütünlüğünden kopararak anlamaya çalışmak en azından insanı ve onun epistemik statüsünü tam anlayamamak demektir.

E. Boutroux'un da haklı olarak vurguladığı gibi, bilim ile varlık, öznel ile nesnel, soyut zekâ ile duygu arasında kesin bir ayırım yapmanın veya sınır çizmenin mümkün olmayışı ve dolayısıyla, bu ilkeleri ayırt edilemez bir şekilde ihtiva eden orta bir alanın zorunlu olarak devamı, varlığı boş ve genel biçimlere indirgeyen bilim dünyası ile kendi varlığına bir varlık ve değer veren canlı ve düşünen birey arasında bir süreklilik

zemini nesnel olarak yeterlidir. Ve o zaman doğru-sayma kanı demektir." Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2010, 738.

²⁴ Stace, 197-198; Stace bu desteği R. C. Zeahner, *Mysticism, Sacred and Profane*, Oxford University Press, New York 1957, 154'den naklettiği çeviriye dayandırmaktadır.

²⁵ Açıkgenç, 92; ayrıntılı bilgi için bkz. Fay, 21-31.

sağlamaktadır.²⁶ Boutroux, bilimsel yaklaşımın, varlıklar hakkında kendi yaklaşımı açısından diğer yaklaşımların meşruluğunu kabul edebilmek için, kendisini aklın gereklerini tamamıyla yanıtlıyormuş gibi benimsememesi ve daha genel bir aklın varlığını da kabul etmesi gerektiğini söyler. Ona göre bilimsel yaklaşım, aklın en belirli şekli olmasına rağmen, bütün akıl sadece ondan ibaret değildir. Ayrıca bilimsel akıl bilimsel kültürle meydana gelmiş ve belirlenmiş bir akıldır.²⁷

Özellikle bilimde nesnellüğün ortaya çıkışını, modern felsefe ve bilimdeki yeni hareketliliğin meydana geldiği dönemlere kadar geri götürmek mümkündür. Örneğin Newton'un yaklaşımına göre, Tanrı ilk olarak, maddi parçacıkları ve aralarındaki çekim ve temel hareket kanunlarını yaratmıştır. Evrenin bu şekilde harekete geçtiği ve o günden bugüne kadar mekânîk bir şekilde bu sistemini devam ettirdiği kabul edilmiştir. Bu mekânîk tabiat tasavvuru, tamamen nedensel ve belirlenmiş 'dev kozmik makine' anlayışıyla katı bir determinizme bağlanmıştır. Evrende meydana gelen her şeyin bir nedeni ve sonucunun olması gerektiği kabul edilmiştir. Newton'un savunduğu bu mekânîk tabiat yaklaşımı, tabiatın dışında bir yaratıcı gücün varlığını kabul etmekteydi. Ancak bu, Tanrısal kanunu egemen kılmak suretiyle evreni tepeden yöneten monarşik bir Tanrı anlayışına dayanmaktaydı. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, böyle bir Tanrı tasavvuru daha çok deizmin Tanrı tasavvurunu akla getirmektedir. Dolayısıyla, fiziksel olaylar ilahî olandan bağımsız olarak değerlendirilmiştir. Bilim, teizm geleneğindeki şahsî bir Tanrı'ya inanmayı güçleştirmiş, ilahî olan her şey, Capra'nın saptadığı şekliyle, "kültürümüzün ana-damarının karakteristiği olan manevî boşluğu ardında bırakarak bilimsel dünya görüşünden bütünüyle uzaklaşmıştır."²⁸ Tanrı'nın tabiattan uzaklaştırılması ya da ötelenmesi, kaynağını aslında ruh ve madde arasındaki Kartezyen ayırmda bulur. Bunun bir sonucu olarak da dünya, gözlemci olan insanı görmezlikten gelerek nesnellikle tanımlanabilen mekânîk bir sistem şeklinde görülmeye başlanmıştır. İşte tabiatın bu türden nesnel bir tasviri bütün bilimin ideali olmaya başlamıştır.²⁹

²⁶ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, MEB Yay., İstanbul 1997, 410 ve 374.

²⁷ Boutroux, 406.

²⁸ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yay., İstanbul 1992, 68.

²⁹ Bkz. Capra, 68 vd.; Krş. Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi-Felsefî Temeller*, İSAM Yay., İstanbul 2010, 121 vd.; Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri, Din ve*

Mekânîk evren anlayışının, bu çalışma ve din felsefesi açısından en önemli özelliğinin, ilk olarak deizme ve daha sonra ise ateizme kapı aralayacağını söylemek mümkündür. Dinî tecrübenin imkânı düşünüldüğünde, böyle bir Tanrı tasavvuruna sahip bir yaklaşımla özellikle teistik bir dinî tecrübenin gerçekleşme imkânını sağlayan şahsî bir Tanrı anlayışı arasında ciddi bir problemin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu problemin temelinde ise nesnellik iddiası bulunmaktadır. Mekânîk bir evren anlayışı, dinî tecrübenin yaşanmasına zaten izin veremeyeceği için, onu öznel bir tecrübeye hatta onun gerçekleşmesi mümkün olmayan bir tecrübeye mahkûm edecektir.

Bu açıdan bakıldığında epistemolojinin temel konusunu oluşturan öznellik-nesnellik problemi, birbirini öteleyen, dışlayan veya yok sayan bir yaklaşımın dışında ele alınabilir mi? Dinî tecrübeyi kabul edenler veya reddedenler açısından tek bir seçenek mi bulunmaktadır? Bir iddiayı toptan kabul etmenin veya reddetmenin dışında bir seçenek var mıdır? Eğer böyle bir seçenek varsa bu mümkün müdür? Bu tür sorular artırılabilir ancak burada bir hatırlatmanın yapılması önem arz etmektedir. Özneliğin kaynağını zihin veya bilincin, nesneliğin kaynağını ise maddî olan/olgusal olanın oluşturduğunu öne sürmenin her koşulda doğru olduğunu kabul etmek oldukça güçtür. David Peat'ın *Filozof Taşı* ve *Eşzamanlılık* adlı eserleri, zihin ile maddenin, başka bir açıdan ise, öznellik ve nesneliğin tek bir bütün içinde birleştiği görüşünü dile getirmekte, bu iki unsur arasında bir köprü vazifesini kurma girişimini ele almaktadır.³⁰ Bu bağlamda bu iki unsur arasında bir köprünün kurulabilmesinin imkânı var mıdır? Ya da duyusal olmayan zihin arasında böyle bir köprü kurmanın yöntemi ne olmalıdır? şeklindeki sorular daha çok anlam kazanmaktadır.

Bu konuda, Kindî'nin bir araştırmada yöntem olarak bir takım kuralları vermesi aydınlatıcı olabilir. Kindî, duyu ve aklın algılarıyla gerçeğe ulaşmanın bir açıdan kolay bir açıdan zor olduğunu söyler. Çünkü akla göre açık-seçik olan bir bilginin somut kavramını arayan kimse onu göremez. Yarasanın güneş ışığındaki açık-seçik nesnelere

İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme, İz Yay., İstanbul 2013, 23; Nesneliğin eğilim, ideoloji, seçme ve karar verme, özne ile nesnenin aynı alanda yer alması ve değerden bağımsız bir bilimin olanaksızlığı gibi unsurlardan dolayı imkânsız olduğunu savunanlar olmasına rağmen, bilimsel bilginin nesneliği, öznelarası denetlenebilirlik, tarafsızlık ve değerlerin nesnellikle olan ilişkisi gibi farklı unsurlardan dolayı da olanaklı olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Öznelik ve nesneliğin bu tür iddiaları ve özellikle nesnellik kavramının tartışıldığı bir çalışma için bkz. Yavuz Kılıç, *Nesnellik Kavramı*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1997.

³⁰ Bkz. David Peat, *Filozof Taşı*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2003, 7 ve 9 aynı müellif. *Eşzamanlılık, Zihin ve Madde Arasındaki Köprü*, çev. İsmail Boz, İnsan Yay., İstanbul 1996.

göremediğini buna örnek veren Kindî, metafizik alanda araştırma yapanların çoğunun, yöntem hatasından dolayı şaşırduklarını ve onların bu araştırmalarında, zihinde tıpkı bir çocuk gibi alışık oldukları duyu algılarına benzer somut aklî kavramlar oluşacağını zannettiklerini ifade eder. Aynı şekilde fizik gibi tabiat ilimlerinde araştırma yapanların da matematik yöntemini kullandıkları için yanıldıkların söyler. Ona göre bu yöntem yalnızca maddî olmayan soyut varlıklar alanında geçerlidir. Matematik yöntemi, fizikte kullanmanın hatalı olduğunu söyleyen Kindî, bu şekilde gerçeğin elde edilemeyeceğini savunur. Matematik ilimlerde iknânın değil ispât yönteminin kullanılması gerektiğini aksi durumda elde edilen bilginin ilmî değil zannî olacağını öne sürer. Her bilgi alanının kendine has yöntemi olduğunu ve bu yöntemin alanları birbirinden ayıran bir özellik taşıdığını dolayısıyla her araştırmacının ilgilendiği alanın yöntemini kullanması gerektiğini söyleyerek metafizikte duyu ve analoginin (emsâl), tabiatta kıyasın, belâgatta ispâtın kullanılmaması gerektiğini söyleyerek önemli bir yöntem uyarısı yapmaktadır.³¹

İbn Arabî ise “insan-ı kâmil her âleme has olan gözle bakar. Duygular âlemini his gözüyle, makulâtı akıl gözüyle, manaları da kalp gözüyle seyreder. His gözüyle manaları seyredeceklerini sanan gafiller, sadece bir ümit içinde erir. Bu ehline malumdur”³² diyerek aynı duruma dikkat çekmektedir. Benzer bir uyarıyı Descartes’in ifadelerinde görmek mümkündür: “...Tanrı ve ruh fikirlerinin hiçbir zaman duyuda bulunmadığı kesindir; Tanrı’nın ve ruhun varlığını kendi hayal güçleriyle kavramak isteyenler, bence gözleriyle sesleri duymak ve kokuları algılamak ister gibi davranırlar.”³³

Kindî, İbn Arabî ve Descartes’ın yöntemine dair yukarıda zikredilen uyarılara bakıldığında, mantıkçı pozitivistlerin gerçeğe ulaşmak için metafizik alana dair bilgilere uyguladıkları deney ve gözlem kriterinin çok ciddi bir hataya düştüklerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında nesnel veya tarafsız olmak ile nesnelci olmak arasında önemli bir ayrımın olduğunu söylemek mümkündür. Tarafsızlık, bir konuyu ele alırken bütün inançları bir kenara koymak veya onlardan tamamen sıyrılmak değil -zaten bu mümkün değildir- araştırılan konuyu kendi inanç-inançsızlık tarafına çekmemeye çalışmak anlamında ele alınırken, nesnelcilik bir

³¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002, 146-147.

³² İbn Arabî, *Özün Özü*, çev. İ. Hakkı Bursevi, Kırkambar Yay., İstanbul 2005, 46.

³³ Rene Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Regaip Minareci, Morpa Yay., İstanbul, 2004 s. 40.

bakıma bilginin tüm öğelerinin araştırmacının bilinç, inanç, kültür, ideoloji vb. öğelerinden tamamen bağımsız ve onların ötesinde bir nitelik taşıdığını benimseyen görüş olarak değerlendirilir.³⁴ Ayrıca nesnelcinin nesnellik analizinin pozitivist bir epistemolojiye dayandığını³⁵ başka bir ifadeyle, nesnelliği aşırı bir hale sokanın, adeta onu ‘kutsallaştıran’ın da yine pozitivist yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

Dinî tecrübenin din felsefesi açısından en zor taraflarından biri, dinî tecrübe sahibi kişilerin ifadelerinin nasıl delillendirilebileceği ve nasıl çürütülebileceği meselesidir. Eğer onların tasvir ettikleri, tamamen zihinsel ve hissi bir durumdan ibaretse, o zaman onların iddialarının yalanlanması kolay değildir. Aynen samimi bir şekilde mutlu olduğunu söyleyen veya mutsuz hissettiğini söyleyen bir kişinin yalanlanmasının kolay olmadığı örneğinde olduğu gibi. Fakat buna rağmen, denetlenebilen empirik olgulara göndermede bulunan iddiaların yanlış ve doğru olduğu kanıtlanabilir özellik taşımaktadır. Burada başka bir sorun daha meydana gelmektedir. Bir özne olarak insan, kendisinin dışındaki bir şeyle, yani bir nesneyle karşılaştığı zaman duyularıyla çeşitli veriler elde etmekle birlikte, o nesneyle ilgili gerçek bir tecrübe, kişinin o nesneyle ilgili ‘yorum’unu, duygusal tutumunu ve nesneye göre kendisinin aldığı konumunu içermektedir. Dolayısıyla yukarıdaki ifadeler de göz önünde bulundurulduğunda, bütüncül olarak bir insanın tecrübesi ne tamamen öznel ne de tamamen nesneldir. Burada öznellik ve nesnelliğin katı ilkeleri içerisinde sıkışıp kalmak ve birini tercih etme zorunluluğu içerisine girmek problemi çözmek yerine iyice karmaşık bir hale sokacaktır. Tecrübenin hem nesnel hem de öznel, en azından tecrübeye öznellik ve nesnelliğin bir arada olduğunu kabul etmenin en makul çözüm olduğu söylenebilir. Zira tecrübe edenin dışında bir şey olmasa, kolay kolay bir tecrübe meydana gelmez. Öznenin yorumu ve tutumu olmasa duyu verileri tam olarak anlam kazanamayacaktır. Dinî tecrübeyi de gündelik duygusal tecrübeye benzetecek olursak, bu durumun dinî tecrübe için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.³⁶

³⁴ Ayrıntılı olarak bkz. Fay, 262-265; Cafer Sadık Yaran, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 10, Samsun 1998,125-140; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İFAV Yay., İzmir 2002, 4; Michael Peterson, vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul 2006, 11; Evans, *Philosophy of Religion*, 17-25; Paul Diesing, “Objectivism vs. Subjectivism in the Social Sciences”, *Philosophy of Science*, Vol. 33, No: ½. (Mar. – Jun., 1966),124-133; Ricardo Waizbort, “Objectivity in Social Science, Toward a Hermeneutical Evolutionary Theory”, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 34 No. 1, March 2004,151-162.

³⁵ Fay, 265.

³⁶ Bkz. Thompson, 29-30.

Dinî tecrübe de gündelik tecrübelerde olduğu gibi, sadece tamamen nesnellığe veya sadece tamamen öznelliğe indirgenemez. Çünkü dinî tecrübeye de bir şey tecrübe edilir burası onun nesnel tarafını oluşturur, fakat tecrübe edilen şeyin yorumlanması gerekir ki burası da onun öznel tarafıdır. Örneğin iki farklı insan aynı şeyi tecrübe edebilir ama farklı biçimlerde yorumlayabilirler. Birisi bunu yoğun, etkileyici ve 'dinî' olarak nitelendirirken diğeri buna sıradan bir tecrübe olarak bakabilir. Tecrübe sahibi bir kişi için kendi tecrübesi, tecrübenin öznel tarafı nesnel tarafı kadar geçerli ve gerçek olarak kabul edilse bile, bunu öznelarası denetlenebilirliğe açması veya başka kişilere ispâtlaması oldukça zor görünmektedir. Ancak bu durum tamamen ispât edilemez de değildir. Çünkü bir insanın mutlu- mutsuz, kızgın-sakin olma şeklindeki herhangi hissî tecrübelerinin tamamen yalanlaması yapılamasa bile, jest ve mimiklerinden yani davranışa yansımalarından (dışa vurumundan) doğrulamak kısmi olsa da mümkündür. Dinî tecrübeye de uygulanması makul olan bu yöntem, mistik/sûfînin hayatındaki tutum ve davranışlarının değişiklik gösterip göstermediğini veya bunların ahlâki bir olgunluğa ulaştırıp ulaştırmadığını sorar.³⁷

Bu tür sorulara verilecek cevaplar, dinî tecrübenin geçerliliğini ispât etmekte faydalı sonuçlar doğurabilirler. Din felsefesi açısından bu konu önemini, dinî tecrübeyi yaşayan kişilerin bilgiyle ilgili iddialarından almaktadır. Aklî, duyusal-algısal ve empirik bilgiden farklı, genel olarak sezgisel bir bilgiden bahsetmek epistemolojinin dolayısıyla felsefenin sınırları içerisinde ele alınmayı ve dinî bir epistemolojiyle ilgili olduğu için, özellikle de din felsefesinin sınırları dâhilinde ele alınmayı gerekli kılar. Bu nedenle çalışmamızın son bölümü olan öznellik ve nesnellik iddialarında yukarıda bahsedilen sorunlar ayrı ayrı başlıklar halinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Dinî tecrübenin öznel olduğunu iddia edenler açısından bu tür tecrübelerin bilişsel bir yönü bulunmamaktadır. Aydınlanma düşüncesinin gerçeğin değişmez kriteri olarak gördüğü akıl ve pozitivist felsefenin her şeyin temeline yerleştirdiği deney ve gözlem yöntemiyle dinî tecrübeleri anlamak oldukça zor hatta imkânsız görünmektedir. Oysa dinî tecrübe geçirdiğini söyleyen mistisizm ve tasavvuf geleneği, kendi içerisinde de olsa, bir bilgi anlayışı ortaya koymaktadır. Bu gelenekler, çağdaş epistemolojik yaklaşımlardan oldukça farklı bir epistemoloji anlayışına sahiptirler. Bu nedenle çağdaş

³⁷ Bkz. Thompson, 38-39.

epistemolojik yaklaşımların mistisizm veya tasavvufun epistemoloji anlayışlarını da dikkate almaları hem çoğulculuk/çeşitlilik açısından hem de yeni bir epistemolojik yaklaşıma imkân tanınması açısından faydalı olacaktır.³⁸

Ancak modern insanın dünya görüşü, yaşam tarzını hatta bazen dinî anlayışını deney ve gözlem yöntemini temel kriter olarak gören pozitivist epistemolojinin önemli ölçüde etkilediğini söylemek abartılı sayılmamalıdır. Bu tür bir yaklaşımın bilimsel tecrübeye önemli ölçüde belirleyici bir rol verdiği bazen de dini ve metafizik olanı da belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Dolayısıyla buradan dinî tecrübe de nasibini almaktadır ve ona karşı olumsuz bir tutum içerisine girilerek ya en düşük bir seviye verilmekte ya da yok sayılmakta ya da pragmatik kaygılardan dolayı önemsenmektedir.³⁹

Mistisizm veya tasavvuf geleneğinin bu bağlamda oynadığı en önemli rol, katı ve biçimci nesnellığe karşı öznellik yönü ağır basan fakat nesnel yönleri de olan bir tecrübeyi savunarak gerçeği arama peşinde olmasıdır. Dinî tecrübenin öznel veya nesnel olduğuna dair iddiaların incelenmesi, yukarıda bahsedilen problemlerin çözümüne ve soruların cevap bulabilmesine önemli bir katkı sağlayacağı ümit edilmiştir.

³⁸ Bu konuda yapılmış çalışma örnekleri az da olsa bulunmaktadır. Örneğin, Ertürk, *Süfi Tecrübenin Epistemolojisi, Çağdaş Bir Yaklaşım*; Ian Almond, *İbn Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2012; Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York 1990.

³⁹ Ertürk, 12.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DİN FELSEFESİ PROBLEMİ OLARAK DİNİ TECRÜBE

1.1. TECRÜBENİN ANLAMI

Arapça'da c-r-b- kökünden gelen tecrübe, sözlükte “cerrabe” denemek, tecrübe etmek fiillerine karşılık gelirken; “tecribe” (çoğulu: tecârib) ise deneme, test etme tecrübe anlamında isim olarak kullanılmaktadır.⁴⁰ Tecrübe İngilizce'de “experience”in yerine kullanılmakta ve “görmek, başından geçmek, çekmek, maruz kalmak, tecrübe etmek, denemek, tatmak, hissetmek”⁴¹ anlamlarına gelmektedir.

Terim olarak tecrübe, “gerçekliği olana ilişkin her çeşit yaşantı, algılama, duyumlama, verilmiş olma, insan yaşamında bilincin karşılaştığı şeylerin tümü kastedilirken; felsefede ise gerçeklik üzerine kavramsal olmayan her türlü bilginin temeli; her bilimin deneye dayanması, akılla değil deneyle elde edilmiş bilgi”⁴² anlamlarında kullanılmaktadır.

Yunanca'da “deneme, sınama” anlamlarında kullanılan *peria* kelimesinden *empeiria* ve *experientia* kelimeleri türetilmiştir. “Episteme”ye karşıt olan anlamında *empeiria*, işlenmemiş bir olay üzerine dayalı bilgi ve olaylardan doğrudan kendimizin bilgi edinme yolu, dolaysız bilgi anlamına gelirken; *experientia* ise deneyle sınama, araştırma, olayların kesin, tam ve yöntemli bir şekilde araştırılabilmesi için değişken şartlar altında canlı olarak yapma; tümevarım yöntemiyle elde edilen bilimsel deney, bilgi şeklinde bir anlam kazanmıştır.⁴³ Bilindiği üzere Francis Bacon'dan itibaren tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgi, Aristo'nun tümdengelim yöntemiyle elde ettiği bilgiye karşıt olarak kullanılmıştır.⁴⁴ Deney, yaşantı, kelimeleriyle de karşılık bulan tecrübe, “bireyin doğrudan katıldığı, algıladığı, maruz kaldığı, gözlediği olay ayrıca bu

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, Hayreddin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, Nesil Yay., İstanbul 1991, 43.

⁴¹ *Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*, Redhouse Yay., İstanbul 1974, 338.

⁴² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1979, 49; S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997, 95; İbrahim el-Medkûr, *el-Mu'cem-ul felsefi*, Kahire 1403/1983, 38.

⁴³ Akarsu, 49.

⁴⁴ Bkz. Francis Bacon, *Novum Organum Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, Çev. S. Önal Akkaş, Doruk Yay., Ankara 1999, 27 vd.

olaydan elde ettiği bilgi, beceri ve pratik”⁴⁵ anlamlarıyla kullanılması konumuz açısından son derece önemlidir. Çünkü dinî tecrübe konusu tartışılırken algılama önemli bir kavram olarak karşımıza çıkacaktır. William P. Alston’un Tanrı’nın algılanması olarak gördüğü dinî tecrübe,⁴⁶ yukarıdaki ifade edilen anlam ile uyumlu olacaktır. Ayrıca dinî tecrübenin önemli özelliklerinden birisi Yüce Varlık tarafından kuşatılma ve onun kişiye kendini sunmasıdır. Başka bir deyişle, tecrübeyi yaşayan kişi her ne kadar hazırlık aşamasından geçse de bazen de tecrübeye maruz kaldığı durumlar olabilmektedir. Önemli olan diğer bir anlam ise tecrübeden elde ettiği bilgidir. Bu, dinî bir tecrübe anından sonra kişinin bazı bilgileri elde etmesi ve bilginin kaynağı olarak da yaşadığı tecrübeyi göstermesinin epistemolojik bir problem olarak değerlendirilmesi gerekir. Daha sonraki başlıklarda bu tür problemler ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

Empiristlerin her türlü bilginin tecrübeden,⁴⁷ tecrübenin de nihaî anlamda görsel-işitsel algılardan kaynaklandığını iddia etmeleri ve yalnızca dış gerçekliği tecrübe olarak değerlendirmelerine karşılık; sezgiyi, öznel algıları, duyguyu vb. de işin içine katarak biliş sisteminin çıkarsama ve genelleştirme yoluyla bilgi kazanımına aracılık ettiğini savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bunlar arasında mistik ve tasavvufî tecrübeyi önemseyenler ve teologlar sayılabilmektedir. Budak, şizofren bir kişinin tabiatüstü güçlerle iletişim kurmasının empiristler için bir tecrübe olarak değerlendirilmediğini; ancak isim vermeden diğerleri dediği ikinci gruptakiler için gerçek bir tecrübe olduğunu dile getirmektedir.⁴⁸

H. P. Owen, H. H. Farmer, J. Baillie, E. Brunner, M. Buber, A. Plantinga, W. P. Alston R. Swinburne gibi teologlar; F. Schleiermacher, W. James, R. Otto, W. T. Stace, A. Huxley, E. Underhill, K. C. Forman vb. metafiziği önemseyen mistisizm savunucuları ve metafiziği kabul etmeyen empiristler de “tecrübe” kavramına farklı

⁴⁵ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2005, 828.

⁴⁶ Dinî tecrübenin Tanrı’nın algılanması olarak ele alındığı çalışmalar için bkz. William P. Alston, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca: New York 1991; aynı müellif, “Religious Experience and Religious Belief”, *Noûs*, Vol: 16, No: 1 1982, APA Western Division Meetings (Mar. 1982),3-12.

⁴⁷ George Boas, tecrübenin bir parçasının bilgiye konu edilebilmesi için onun tekrarlanabilmesinin varsayılması gerektiğini söyleyerek (s. 469) tecrübenin yeniden ele alınması gerektiğinin sebeplerini beş temel başlıkta ele alır. Bkz. George Boas, “Learning From Experience”, *The Journal of Philosophy*, Vol: 43, No: 17 (Aug, 15, 1946),466-471.

⁴⁸ Budak, 828.

anlamlar yükleseler bile, bilginin nihaî kaynağı olarak tecrübeye işaret etmektedirler. Genel olarak empiristler, tecrübenin konusunun duyulara hitap eden somut dünya olduğunu ve tecrübenin de algının doğrudan nesnesi olan duyum atomlarından ya da duyu verilerinden ibaret olduğunu iddia etmektedirler. Mistisizmi savunanlar ve teologlar ise dinî tecrübenin temel konusunun somut dünyadaki varlıklardan ayrı ve aşkın bir Tanrı olduğunu savunurlar. Dinî ve mistik olarak nitelenen bu tecrübeye Tanrı'nın ya da Mutlak Varlık'ın duyumsanması, beş duyudan farklı manevî bir duyumla insanın iç dünyasında algılanması ve hissedilmesi anlamında kullanılmaktadır.⁴⁹ Tecrübe kavramı, insanın dış dünya üstündeki pratiğini dile getirmekte, diyalektik felsefede toplumsal pratiğin toplamı, metafizikte ise dünyanın duyularla elde edilen yansıması olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda kullanılan tecrübe, düşüncenin ve aklın devreye girdiği insanî bir faaliyet olmakta ve dolayısıyla insanın dışındaki varlıklara kendisini kapatmaktadır. Deney anlamındaki bu tür tecrübeyi klasik felsefe, dış dünyanın pasif algılanması şeklinde ele almaktadır. Hâlbuki deney insanın aktif bir faaliyettir.⁵⁰

Tecrübenin sözlük anlamlarına bakıldığı zaman genellikle duyu ve duyumların kastedildiği açıkça görülmektedir. Bu kullanım ise empiristlerin bilginin kaynağı olarak akli değil de duyu ve deneyi göstermelerine uygun bir kullanımdır. Empirist ve fenomenologların rasyonalistlere yönelttikleri eleştiriler ve tecrübeyi aklın önüne koymaları tam da bu sebeptendir. Çünkü akıl, tecrübe yoluyla elde edilen verilerin üzerine bilgiyi inşa etmektedir. Başka bir ifadeyle, duyu-deney olmadan akıl bilgi üretebilecek bir malzeme bulamaz.⁵¹

Bilgide aklın mı yoksa duyumların mı önemli olduğu sorunu, gerek klasik İslâm filozofları veya batılı filozoflar gerekse modern filozoflar arasında çokça tartışılan bir problem olmuştur. Örneğin, Kindî, insana ait duyu ve aklın algıları olmak üzere iki çeşit algıdan bahsederek, duyu algısının maddi alana daha yakın, akli ve manevî olana ise daha uzak olduğunu söyler. Ona göre duyu algısı, gelişmemizin başladığı andan itibaren sahip olduğumuz tüm cinsimizin ve çoğu canlıların sahip olduğu bir algıdır. Kindî, duyu algılarının zaman kavramı ve herhangi bir güçlük olmadan duyu organlarının nesne ile

⁴⁹ Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 16-17.

⁵⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 59.

⁵¹ Tüzer, 18.

doğrudan ilişkisi sonucu meydana geldiğini ifade etmektedir. Ona göre duyu algıları tasarlama gücünde (el-musavvire) meydana gelir, tasarlama gücü de onları hafızaya taşır. Bu şekilde duyu algıları canlının zihninde kavram olarak yer alır. Varlığı küllî ve cüz'î varlıklar olarak ikiye ayıran Kindî, maddeye bağımlı cüz'î bilgilerin duyuların alanına girdiğini, cins ve türler şeklindeki küllî olanların ise duyu ve duyu algıları alanının dışında olduğunu savunur. Küllî olanları ise akıl alanının içerisinde değerlendirir.⁵²

Bütün bilgilerin tecrübeden kaynaklandığı tezini savunmak için zihnin bütün özneliliklerinden yoksun, hiçbir idesi olmayan özel deyimiyle beyaz kağıt olduğunu söyleyerek zihin alanını temizleyen⁵³ Locke, Descartes'in aksine⁵⁴ doğuştan önermeleri ve ideleri yıkmayı zorunlu olarak görmektedir.

Locke, zihnin, akıl ve bilginin bütün gereçlerini nereden edindiği sorusuna tek kelimeyle "tecrübe"den elde ettiği⁵⁵ şeklinde cevap verir. Hume ise bir nesnenin varoluşunun sadece tecrübe yoluyla başka bir nesnenin varoluşundan çıkarıldığı ve tecrübenin tabiatının da bu olduğunu söyler.⁵⁶ P. King ise Locke ve Hume'un bu görüşlerini aktardıktan sonra, onların bu kavramları analiz ettiklerini ve böylece felsefi tasavvur üzerine bu geleneksel kavramla bir güç uyguladıklarını dile getirir.⁵⁷

Locke'un bilginin kaynağı olarak gördüğü tecrübenin felsefi olarak başka bir kullanımı da bilgi, görgü ve ustalığın artması şeklindedir. Örneğin bir zanaatçı, öğretmen, yönetici işini yaptıkça, yani tecrübe ettikçe ustalığı, bilgisi vb. artmaktadır. Bilim dünyasındaki deney-gözlem yerine de kullanılan tecrübe, ayrıca Wittgenstein'in

⁵² Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2002, 144-145; krş. Kindî, *Kitâb fi'l felsefeti'l ulâ*, (neşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde) Darü'l Fikri'l-Arabî, Kahire 1369/1950, 107-108.

⁵³ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2004, 71, 85, 97; krş. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, R. Griffin and Co., 28. baskı London 1828, 8, 21, 51.

⁵⁴ Bilindiği üzere Descartes, doğuştan gelen fikirlerin varlığını kabul eder. Ona göre bir sanatçı yaptığı eserin altına imzasını nasıl atıyorsa, Tanrı da insanı yaratırken kendi varlığının bilgisini insan zihnine öyle kazımıştır. Rene Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, MEB Yay., İstanbul 1962, 169. Doğuştan gelen düşüncelerin farklı filozoflar tarafından nasıl değerlendirildiği konusunda bkz. Hülya Yaldir, "Doğuştan Düşünceler Üzerine Rene Descartes, John Locke, Gottfried Leibniz", *Felsefe Dünyası*, Sy. 50, Ankara 2009,81-110.

⁵⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97; krş. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 51.

⁵⁶ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan, Bilgesu Yay., Ankara 2009, 70. Krş. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London 1960, 87.

⁵⁷ Peter King, "Two Conceptions of Experience", *Medieval Philosophy and Theology XI*, Cambridge University Press, 2005, 205-206.

“toplam gerçeklik dünyadır” ifadesindeki dış dünya, somut ve olaylar dünyası anlamıyla “tecrübe dünyası” olarak da işlev görmektedir.⁵⁸ Bu anlamıyla aslında iddiaların, doğruluk ve yanlışlığını tespit etmek için mantıkçı pozivitistler, kriter olarak olgular âlemini göstermişlerdir. Mantıkçı pozitivist olup olmadığı tartışılan Wittgenstein bu bağlamda, “Var olan olgu bağlamlarının toplamı dünyadır. ... olgu bağlamlarının var olmaları ve var olmamaları, gerçekliktir” der.⁵⁹

Tecrübenin her türlü bilinci içine alan daha kapsamlı bir yapıda olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.⁶⁰ Fakat konumuz açısından önemli olan görüş, bilinçli olmanın algılamak olduğunu ve tecrübenin aslında yalnızca duyularla elde edilen şeyler olmayıp bilinç ve bilgi alanının hepsini kapsayan her türlü zihinsel etkinlik olduğunu söyleyen görüştür. Bu görüşe göre, tecrübenin konusu sadece duyular değil, aynı zamanda inanç, duygu, duygulanımlar, düşünceler, kanılar, hayaller, düşler gibi öznel durumlardır.⁶¹

Yukarıda ifade edilen tecrübenin anlam genişliği içerisindeki en önemli kavram, konumuz itibariyle, “inanç” kavramıdır. Çünkü inanan insanlar, duyu tecrübelerinin yanı sıra bir de gündelik yaşamın ve kullanılan dilin sınırlarını aşan ve onlardan benzer yönleri olmakla birlikte farklılaşan bir “dinî” tecrübe yaşadıklarını iddia etmektedirler.

Tecrübenin temel kaynağı somut, dış dünya olduğuna göre, bu tecrübeyi sıradanlıktan kurtarıp teolojik bir zemine çeken temel faktör nedir ve bu mümkün müdür? Ya da tecrübeyi dinî kılan şey nedir? Bu tür soruların cevabı ilerleyen sayfalar arasında olduğu için burada kısaca şu dile getirilebilir: Tecrübeyi teolojik zeminde değerlendirmek için sebep-sonuç zincirinin dışına götürecek bir kavramın olması gerekir. Kelâm ve İslâm Felsefesi, bu sebep-sonuç zinciri dışına “akıl” kavramıyla çıkmıştır. Yukarıda da bahsedilen Kindî'nin küllîlerin duyu ile değil akıl ile algılanabileceğine dair ifadelerini hatırlamak burada önemlidir. Böylece, sıradan varlık

⁵⁸ Bkz. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2008, 21 ve 23; Tüzer, 18.

⁵⁹ Wittgenstein, 21 ve 23; Mantıkçı Pozitivistler ve Wittgenstein konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Tuncay İmamoğlu, “Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 35, Erzurum 2011,39-50.

⁶⁰ P. L. Heath, “Experience”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, ed. by. Paul Edwards, Macmillian Publishing Co., Inc & The Free Press, New York, London, 1967, 157-158.

⁶¹ Bkz. Paul E. Johnson, *Psychology of Religion, Revised and Enlarged*, Abington Press, New York, tarihsiz s. 52; Bu eserin dinî tecrübe kısmı, Recep Yaparel tarafından bazı yerler atlanarak tercüme edilmiştir. Bkz. Paul, E. Johnson, “Dinî Tecrübe”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.*, İzmir 1986,195-203.

alanının dışına daha geniş bir pencere açılmış olmaktadır. Sûfiler veya mistikler, bu sebep-sonuç zincirinin dışına çıkmak için müşâhede, keşf, hads, sezgi vb. kavramlara başvurmuşlardır. Bunun ise varlık alanının dışına daha da geniş bir pencere açtığını söylemek mümkündür. Tecrübeyi teolojik zeminde değerlendirebilmenin bir yolu da tecrübeyi ifade edecek, aktaracak, anlamlandırarak, yorumla(n)masına imkân verecek bir dilin varlığıdır.⁶² Tecrübenin meydana gelmesi için algının öznesi yani algılayan kişinin bazı dinî anlamlarla uyum içinde bulunan duyulabilir şekiller yoluyla etkilenmesi gerekir. Algılanabilir şekiller, tecrübe sahibinin ait olduğu kültürün dili yoluyla aktarılır. Yaşanılan tecrübenin hatırası irâde dışı ön şuur halinde muhafaza edilir. İşte tecrübeyi dinî zemine çeken üç temel unsur burada açıkça görülmektedir: Duygusallık, algı biçimleri ve din dili.⁶³

Heat, tecrübenin epistemolojik anlamıyla ilgili olan anlamının saf tecrübe veya dolaysız, vasitâsız algı olduğunu dile getirmektedir. Akli ilkeler, kavramlar, inançlar yoluyla işlenmemiş olan ve bu yüzden yorumdan bağımsız olanı ifade eden vasitâsız algı veya saf tecrübe, bir anlamda verilmiş ya da sunulmuş bir tecrübe olarak değerlendirilir. Tecrübenin saf, sunulmuş bir tecrübe olarak değerlendirilmesi, dil, kültür, akıl, bilinç vb. öğelerin tecrübenin elde edilmesinde çok önemli bir rol oynamadığı, herhangi bir şeyin algılanmasında bu öğelerin aşılmasıyla doğrudan doğruya algılanabileceği anlamına gelmektedir. Bu yüzden sunulmuş bir tecrübe ile bu tecrübeyi aktarmak ve dile getirmek için⁶⁴ sonradan eklenen yorumun birbirinden ayrılması gerektiği üzerinde birçok tartışma mevcuttur. Örneğin Locke, Hume, Ayer, Russell gibi birçok empirist doğrudan doğruya algılananların yani bir anlamda *verilmiş olanların* duyu verileri olduklarını kabul ederler. Renk, tat, koku, ses gibi duysal nitelikler, duygular, bellek izlenimleri *verilmiş* olarak kabul edilenler arasında yer alırlar. Dolayısıyla bu *verilmiş olanlar*, diğer bütün bilgimizin kendisine dayandığı ‘temel inançlar’dır.⁶⁵

⁶² Bkz. Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf*, sy. 13, Ankara 2004, 104.

⁶³ Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 144.

⁶⁴ Huxley, duyular, duygular, içgörüler, hayallerin sembol ve ikinci eller vasitâsı hariç iletilemez olduğunu dile getirir. Aldous Huxley, *Algı Kapıları, Cennet-Cehennem*, çev. M. Fehmi İmre, İmge Yay., Ankara 1995, s. 9.

⁶⁵ Bkz. Tüzer, 20; Heat, “Experience”, 157-158; Locke, *İnsanın Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 107-110; Bernard Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1994, 89. vd.; Alfred Jules Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul, 1998, 49 vd.

Kindî küllî olanların zihinlerde bir imaj uyandıramayacağını, küllilerin aracıya gerek kalmaksızın zihnin zorunlu vasıtâsız bir idrâki ile bilindiğini ve bunda duyunun rolünün olmadığını söyler. Ona göre vasıtâsız bir idrâkin olduğu şeylerde renk, koku, ses, tat ve dokunma söz konusu olmadığı için onların imajı da yoktur.⁶⁶

İkbâl, tecrübenin maddî, hayatî ve zihnî veya şuur olmak üzere üç mertebesinden bahsetmektedir. Ona göre fizik maddi mertebeyi, biyoloji hayati mertebeyi, psikoloji ise zihnî (şuur) mertebeyi konu edinmektedir. Fizik, maddî dünyanın ve algılanan şeylerin araştırılmasıyla sınırlıdır. Buna göre algılanan şeyler masa, sandalye, gökyüzü gibi çevrede bulunan şeylerdir. İkbâl, algılanan şeylerin bu şekilde ele alınmasında duyuların sunduğu delillere bir yorum giydirdiğini savunur. Renk, ses, koku vb. duyu nesnelere, algılayan şahsın zihninin halleridir. Böylelikle bunlar, nesnel bir şey sayılan tabiatın dışında bırakılmışlardır. Dolayısıyla İkbâl'e göre, onlar fiziksel nesnelere nitelikleri olamaz.⁶⁷

Tecrübe, sözlük anlamları ve empiristlerin anladığı şekliyle ele alınırsa, Aşkın Varlık'ın da tıpkı maddi nesnelere gibi beş duyu organıyla duyulanması, algılanması veya tecrübe edilmesini gerektirmektedir. Bu en azından böyle bir anlama gelmektedir. Böyle bir tutum dinî tecrübenin imkânı problemini ortaya çıkarır ki bu da böyle bir tecrübeyi imkânsız kılar. Çünkü Aşkın Varlık beş duyu ile algılanabilecek bir varlık değildir. Yukarıda, tecrübeyi dinî veya teolojik kılmanın bazı imkân ve yolları üzerinde durulmuştu. Ayrıca tecrübenin bilişsel alanda farklı ve daha da geniş bir anlamda kullanılabilmesi, dinî tecrübenin imkân alanını genişletecek ve bu da dinî tecrübenin tanımının yapılmasını ve mahiyetinin açıklanmasını gerektirecektir.

1.2. DİNÎ TECRÜBENİN TANIMI, MAHİYETİ VE DİĞER TECRÜBELERDEN FARKI

Tarihsel olarak, dinî veya mistik tecrübenin nerede başladığı ve ilk olarak kim tarafından tecrübe edildiği gibi soruların cevaplarının olmadığı “Birlik”in tecrübesinin

⁶⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 145; *Kitâb fi'l felsefeti'l ulâ*, 108;

⁶⁷ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, çev. Rahim Acar, Timaş Yay., İstanbul 2013, 64-66; İkbâl, burada Kindî'nin yukarıda ifade ettiğimiz konunun devamında bahsettiği şu cümlelerle hemen hemen aynı şeyi dile getirmektedir. “Renkle birlikte, renklinin algılanışı gibi, bazen şeklin, küllî duyunun yardımıyla insan zihninde rengin peşinden canlandığı (temessül) sanılmıştır. Oysa algıda son sınır olan şeklin algılanışı, gerçekte nesnesiz akli bir algıdır...”, *Felsefî Risâleler*, 145.

insanın kendisiyle birlikte meydana geldiğini kabul etmenin daha mantıklı olduğu birçok düşünür tarafından savunulmuştur.⁶⁸ Dinî tecrübenin tarihini belirlemenin zorluğunu Hodgson, “açıkça bir ibadet tarzının veya dogmanın hatta dinî ve mezhebî bağımlılığın tarihine indirgenebilir durumda değil”⁶⁹ şeklindeki sözleriyle açıklamaktadır. Bununla birlikte genel olarak, İslâm’da dinî/tasavvufî tecrübenin tarihsel olarak daha hızlı fakat kesik bir gelişim çizgisi izleyen teoloji, hukuk, tefsir, mimari kurumlar gibi diğer dinî ifade kiplerine nazaran önemli bir süreklilik, en geniş ve en yaygın bir etkiyle günümüze kadar geldiği söylenebilir.⁷⁰

Dinî tecrübe, tasavvuf, din felsefesi, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi alanların ortak bir konusu olmakla birlikte her bilim dalı konuyu, kendi bakış açısı ve yöntemleri çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca bu kavram ikilisi, herkeste aynı algıyı oluşturmamakta ve bir anlamda herkes kendi anladığı şekliyle buna anlam vermektedir. Bu farklılık, biraz da tecrübe kavramının farklı kullanım alanlarından kaynaklanmaktadır. Dinî tecrübenin Tanrı’nın varlığına bir delil olarak kullanılmasını Kant sonrası döneme veya 18. asrın sonlarıyla 19. asrın başlarına kadar götürmek mümkündür. Hume ve Kant’ın ontolojik, teleolojik ve kozmolojik delillere yönelttiği eleştiriler her ne kadar bu delillerin değerini ortadan kaldırmasa da onlara karşı ilgiyi azaltmıştır.⁷¹ Bir takım filozoflar Kant’ın izini takip ederek ahlâk delilini, bazıları delilsiz imânı savunmuşlar; diğer bazı filozof ve teologlar ise dinî tecrübe delilini, dinin en önemli temellerinden biri olarak görmüşlerdir. Dinî tecrübe literatürüne bakıldığında Batı’da Schleiermacher’ın *On Religion*, James’in *The Varieties of Religious Experience*, Otto’nun *Mysticism East and West* ve *The Idea of The Holy*, Stace’in *Mysticism and Philosophy*, Zeahner’in *Mysticism, Sacred and Profane*, Smart’ın *The Religious Experience of Mankind*, Alston’ın *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Swinburne’un *The Existence of God* vb. İslam dünyasında ise İbn Arabî’nin *Füsus’ül Hikem*, *Fütühat-ı Mekkiyye*, Mevlana’nın *Mesnevi*, Gazali’nin *Mişkat’ül*

⁶⁸ Abhayananda Swami, *History of Mysticism*, The Unchanging Testament, Library of Congress Cataloging-in Publication Data, United States 2007, 7; Dinî tecrübenin tarihi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ninian Smart, *The Religious Experience*, Prentice Hall, New Jersey 1996.

⁶⁹ M. G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, C: I, çev. İzzet Akyol vd., İz Yay., İstanbul 1993, 361.

⁷⁰ Muhammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel, Metis Yay., İstanbul 1999, 103; Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1996, 25.

⁷¹ Ronald W. Hepburn, “Religious Experience Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Volume VII, Macmillan Publishing Co., Inc. The Free Press, New York and London 1967, 163-164.

Envar, el- Münkız mined- Dalal vb. birçok tasavvufî eserin dinî tecrübeye olan ilgiyi arttırdığı rahatlıkla söylenebilir.

Kavramsal olarak dinî tecrübe, 20. yüzyılın başlarında, yukarıda ifade edilen bazı eserler yoluyla dinin kökenini açıklamaya ve dini duygusal ve özgün bir tanıma biçimi üzerine kurarak onun gerçeğini ve değerini kanıtlamaya çalışan teorilerin bir mirası olarak da değerlendirilmiştir.⁷²

İkbâl, dinî tecrübenin, ilahî bilgi konusunda bir kaynak olarak kullanılmasının, insan tecrübesinin diğer alanlarının aynı maksatla kullanılmasından tarihi olarak daha önce olduğunu savunur. Ona göre Kur'an, deneyci tutumun insanlığın manevî/ruhî hayatının önemli bir aşaması olduğunu kabul etmekte ve kendisini hem içerde hem de dışarda semboller yoluyla bildiren Nihâî Hakikat'in bilgisine ulaştırmada, insan tecrübesinin tüm alanlarına eşit derecede önem vermektedir. Dışarıdaki gerçekliklerle bağlantılar kurmanın dolaylı bir yolunun tefekkür dolu bir gözlem ve kendilerini duyu algısına bildirirken gerçekliğin sembollerini kontrol etmek olduğunu söyleyen İkbâl, diğer yolun ise o gerçeklik kendisini içeriden bildirirken onunla doğrudan bağlantı kurmak olduğunu özellikle vurgular. Çünkü burada tam bir gerçeklik görüşünün sağlanması için duyu algısının Kur'an'ın "fuad" veya "kalb" dediği şeyle tamamlanması gerekmektedir.⁷³

Yukarıda dinin temelinde vahiy tecrübesinin olduğu ifade edilmişti. İlahî dinlerdeki vahiy veya dinî gelenek, insan zihninin dini/mistik tecrübeye hazırlanmasında çok önemli bir fonksiyona sahiptir.⁷⁴ Bu vahiy, ister "insanların kendi yetileriyle keşfetme imkânları olmayan konularda Tanrı'nın bildirmiş olduğu önermeler bütünü" şeklinde tanımlanan özel vahiy; isterse "Tanrı'nın kendisini, bütün insanların varlığını kabul edebilmelerini mümkün kılacak bir tarzda vahyetmiş" şeklindeki tabii vahiy⁷⁵ olsun her iki anlamda da tecrübîdir. Bu tür bir özel tecrübenin insanın epistemik yapısını ve ontolojik bütünlüğünü dikkate aldığından antropolojik bir temele dayandığı söylenebilir. Eğer insan, algılarını açık tutar ve bilinçlilik durumunu korursa, insanın ontolojik ve epistemik yapısının algılayabileceği bir genişlikte gerçekleşebilecek olan bu vahiy, tecrübe edilmeye müsait olacaktır. Tecrübe eden ve bu tecrübeden bilgi elde

⁷²Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 113.

⁷³İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 47.

⁷⁴Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dinî Çoğulculuk*, MÜİFAV Yay., İstanbul 2013, 13.

⁷⁵Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 25, 27.

eden yani bilen özne olarak insanın bilmesini, tek bir kaynağa değil de Kur'an'daki ifadeleriyle, kalb, fuad, sadr, keşf vb. birçok ögeye bağlamak bu anlamda bilmeye verilen katı ve dar tutumdan da kurtulmanın önünü açacaktır.⁷⁶

Glock dinin/dindarlığın ayinsel (ibadet), ideolojik (inanç) bilgi, dinî kanaatlerin etkileme ve dinî tecrübe boyutu olmak üzere beş boyutundan bahsetmektedir. Dinî tecrübe boyutu ile bütün dinlerin, dindar insanın herhangi bir zamanda Nihâî Hakikat ile doğrudan temas ettiğini veya dinî bir duyguyu tecrübe ettiğini benimseyen Glock'a göre bütün dinler, bireysel dindarlığın işareti olarak öznel dinî tecrübeye belli bir değer vermektedirler.⁷⁷

Tecrübe kavramının empiristler tarafından nasıl kullanıldığı ve kavramın felsefi olarak da bazen daha geniş bir anlam taşıdığı yukarıda ifade edilmişti. Örneğin "tecrübeli öğretmen" "tecrübesiz şoför" veya "Londra'yı tecrübe ettim" örneklerindeki tecrübe kavramından hemen herkes aynı şeyi kolaylıkla anlamaktadır. Fakat "Ahmet'in dinî tecrübesinden şu sonucu çıkarabiliriz" veya "Tanrı'yı tecrübe ettim" cümlesindeki 'tecrübe' sözcüğünü anlamak aynı kolaylıkta olmamaktadır.⁷⁸ Çünkü burada kullanılan tecrübe kavramından bizler tecrübe yoluyla bir şeyler öğrenmeyi kastetmekteyiz veya anlamaktayız. Fakat günlük dilde kullanılan tecrübe kavramıyla "dinî tecrübe" ile kavramsallaştırılan ifadedeki tecrübe birbirinden oldukça farklıdır.⁷⁹ Dinî tecrübe kavramıyla bir müminin Tanrı ile yaşadığı "yoğun psikolojik hal"i veya "müşâhade" ve "mükâşefe" kavramlarını kastettiğimizin bilinmesi, konunun anlaşılmasına büyük fayda sağlayacaktır.

Her ne kadar dinî tecrübeyi tanımlamak çeşitli sebeplerden dolayı güç olsa bile, tanımlanması oldukça zor olan din ve felsefe gibi kavramların birçok tanımı yapılmışsa, dinî tecrübenin de - sınırlı ve yetersiz de olsa- bir tanımı yapılabilir. Şunu kabul etmek gerekir ki, her bir tanımlama, tanımlanan şeyi belirli oranda sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla psikolojik, sosyolojik, tasavvufi/mistik, felsefi çok farklı boyutları olan dinî

⁷⁶ Düzgün, 102.

⁷⁷ Charles Y. Glock, "Dindarlığın Boyutları", çev. M. E. Köktaş, *Din Sosyolojisi*, (der-çev.) M. E. Köktaş vd., Vadi Yay., Ankara 2007, 252; Vergote, 107-108.

⁷⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 84; Brian Davies, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yay., İstanbul 2011, 155-156; İngilizce metin için bkz. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993, 128.

⁷⁹ Farklılıklar için bkz. Glock, 252 vd.; Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God Contributions and Contrasts With Contemporary Western Philosophy of Religion*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Islam, Ed. George F. McLean, Vol. 16, 2003, 12.

tecrübeyi, ‘efrâdını cami, ağyârını manî’ olarak tanımlamak oldukça güçtür. Her tanımlama, tanımlanana bir müdahale ve tanımlayan kişinin kendine göre bir sınırlama getirmesi demektir. Bu tür tecrübeleri tanımlama yoluyla anlamak bir sınırlama getireceği için empati yoluyla anlamamanın daha faydalı olabileceği söylenebilir. Çünkü empatide herhangi bir müdahale söz konusu değildir ve karşıdakini anlamaya çalışma amacı bulunmaktadır.

Dinî tecrübeyi tanımlamanın güçlüğüne nedenlerinden en önemlisini, teistik ve teistik olmayan birçok dinin varlığı ve bununla birlikte bu dinlerin kendi aralarında hatta aynı dinin farklı mezhepleri arasında ortak bir özün olmadığı iddiası oluşturmaktadır. Gelenekler ve kültürler hatta bireyler arasındaki tecrübenin farklılığı⁸⁰ veya tezatlığı dinî tecrübenin tanımını oldukça güçleştirmektedir. Burada başka bir güçlük de hangi tecrübelerin dinî sayılıp-sayılmayacağı meselesidir. Bazıları, teistik dinlerin birlik tecrübelerini olumlarken; Budist geleneğindeki tecrübeleri bir sapma olarak görmektedir.⁸¹ Bazıları ise bütün din ve gelenekteki tecrübeleri önemsemektedir.

Dinî tecrübenin tanımını yapmanın başka bir güçlüğü de dinî tecrübeye yaklaşım biçimlerinin farklılığı meselesidir. Örneğin bir rasyonalistin irrasyonaliste, perenniyalistin⁸² bağlamsalcıya göre yöntemleri farklılık arz edeceği için, dinî tecrübenin tanımı ve sonuçları da farklılık gösterecektir. Descartesçi bilimin, dini hayatın inkişafına imkân verdiği inanan Malebranche, akılda bir aşkınlık alameti de görmekteydi. Dolayısıyla o, Tanrı’nın keşfedilmesi, bir çeşit görülmesi için bir temel olmak üzere kartezyen düşünceyi tekrar gözden geçirmek suretiyle, insanları mutluluğa

⁸⁰“Allah’a ulaşan yollar insanların nefesleri sayısındadır.” ifadesi için bkz. Necmüddin-i Kübra, *Tasavvufî Hayat, Usûlu aşere, Risale ile'l-haim, Fevaihü'l-cemal*, Haz. M. Kara, Dergay Yay., İstanbul 1996, 33, A. Reza Aresteh-Enis A. Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfi, Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar, Timaş Yay., İstanbul 2012, 55; bu ifade üzerine kurulmuş İran yapımı bir film de bulunmaktadır.

⁸¹ Dinî tecrübeyi tanımlamanın zorluğu hakkında bkz. Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, New York 1989, 29.

⁸² “Perennial philosophy” kavramını kullanan Huxley, perenniyalizm kavramını ilk olarak Leibniz tarafından kullanıldığını ve bu kavramın mahiyetinin ve anlamının eskilere kadar gittiğini ifade etmektedir. Bkz. Aldous Huxley, *Perennial Philosophy*, Oxford University Press, London 1947, 1; Nasr, Huxley’in iddiasının tersine, “*philosophia perennis*”nin ilk olarak Leibniz tarafından kullanıldığını kabul etmez. Ona göre Leibniz, ilk olarak 1714 yılında Remond’a yazmış olduğu meşhur mektubunda bu deyimini kullanmış değildir. Nasr, bu deyim muhtemelen ilk olarak Rönesans dönemi düşünür ve din bilimcisi ve bir Augustinyen olan Agostino Steuco (1497-1548) tarafından kullanıldığını kabul etmektedir bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Y. Yazar, İz Yay., İstanbul 1999, 81; “Ezelî hikmet” olarak çevrilen bu felsefî anlayışı Aldous Huxley, F. Schoun, M. Lings, R. Genon ve S. H. Nasr gibi düşünürler savunmaktadırlar. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler, Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

götürecek yol olan mistisizme sağlam bir temel atmak istemiştir. Bu şekildeki tutumun başlıca sebebi düşünme/akletmeyi dinî tecrübenin merkezine yerleştirmektir.⁸³ Bir rasyonalist dinî tecrübeye aklın önemli bir görevinin olduğunu, tecrübenin rasyonel düşünce içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyebilirken, bir irrasyonalist, dogmatik ise dinî tecrübenin aklın ulaşamayacağı bir tecrübe olduğunu savunur.⁸⁴ Aynı şekilde bir bağlamsalci, dinî tecrübenin evrensel bir özünün olamayacağını, farklı kültürlerin sosyo-kültürel vb. bağlamlarında şekillendiğini, ne kadar gelenek/kültür varsa o kadar da dinî tecrübenin olduğunu iddia ederlerken perenniyalistler ise dinî tecrübeye evrensel bir özün var olduğunu, farkların ise yorumdan kaynaklandığını savunmaktadırlar.⁸⁵

Cole, “What is Religious Experience” adlı makalesinde dinî tecrübenin doğasıyla ilgili en popüler yolun tündengelimli akıl yürütme aracılığıyla olduğunu dile getirerek dinî tecrübenin yeterli bir tanımının ve herhangi bir dinî tecrübenin var olup olmadığını sorar. Ona göre kişilik tipleri kadar, dinî tecrübe tiplerinin var olması bir tanım yapmayı zorlaştırmaktadır.⁸⁶

Dinî tecrübeyi tanımlamanın diğer bir güçlüğü de, bu tür tecrübelerin dile getirilemez, anlatılamaz ancak yaşanılabilir olduğu düşüncesidir. Eğer dile getirilemiyor, anlatılamıyor ve yaşanılmamışsa böyle bir tecrübe anlaşılmaz olduğu için onu tanımlamak da imkânsız olacaktır. Mevlânâ, böyle bir tecrübeyi tanımlamanın imkânsızlığından bahsetmekte ve bunu şöyle dile getirmektedir: “Ben o aşkı kısaca söyledim. Tamamıyla anlatamadım. Anlatacak olsam hem dudaklarım yanar hem de dil”.⁸⁷ Her ne kadar dinî tecrübenin anlatılamaz olduğu söylene de doğu ve batıdaki eserlerin çokluğu bu tecrübenin anlatıldığını göstermektedir. Dolayısıyla bütün dinlerde

⁸³ Hasan Katipoğlu, “Malebranche’ın Din Felsefesinde Mistisizm”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Samsun, 1987, 100-101.

⁸⁴ Tüzer, 37-39.

⁸⁵ Bu iki yaklaşımın görüşlerinin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, 164-170.

⁸⁶ Stewart G. Cole, “What is Religious Experience”, *The Journal of Religion*, Vol. 6. No. 5 (Sep., 1926), 474-475.

⁸⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I., (beyit 1758), çev. V. İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1991, 32. Tasavvufta “aşk” yaşanan tecrübelerin en üst düzeyi olarak görülür. Dolayısıyla sûfi geleneğin aşk ifadesinin dinî tecrübe olarak değerlendirilemesi mümkündür. Mevlânâ’ya göre aşk tanımlanması en zor kavram olmasına rağmen samimi ve hassas biri için en kolay tecrübe edilen şeydir. Bkz. A. Reza Aresteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş*, *Mevlanâ Celaleddin Rumi’nin Kişilik Çözümlemesi*, çev., B. Demirkol, İ. Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2000, 62.

anlatılan tecrübeleri göz önünde tutarak bir tanımlama yapmak güç olsa bile imkânsız değildir.

Klasik mantıkta tanımlanamazlar vardır ve genel olarak bunlar şu şekilde verilir: a. Duyumlar, yani tecrübenin renk, koku, ses ve tatlar gibi doğrudan doğruya verileri tanımlanamaz. Örneğin anadan doğma kör birine kırmızı renginin anlatılamaması ve tanımlanamaması. b. Aşk, sevgi, nefret gibi duygular tanımlanamaz bunların bilinmesi için algılanmaları ve yaşanması gerekir. c. Nihâî Varlık veya üstün cinslerin ve çok genel kavramların tanımı yapılamaz. Örneğin mekân, zaman, birlik, çokluk vb. d. Tekil olan kişi veya türleri olmayan tek şeylerin de tanımları olmaz. Örneğin Fârâbi, Erzurum vb.⁸⁸ Buradan hareketle dinî tecrübe duyum ve duygu boyutu olan bir tecrübe olduğu için onun da tam bir tanımının yapılamayacağı söylenebilir. Ancak bu, dinî tecrübeyi konuşulamaz kılmaz, en azından onun hakkında tasvir yapılabilir ve konuşmak da mümkündür. Bütün bu güçlüklerle rağmen dinî tecrübenin bazı tanımlamalarını vermek onun mahiyetinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır.

Martin Lings, bir dinî tecrübe türü olan tasavvufî tecrübeyi, sonsuzluğun okyanusundan sonlu dünyanın kıyılarına, zaman zaman büyük bir deprem dalgası gibi akan ilhâm ve keşf dalgalarından birinin akıntısına kapılıp onlarla birlikte Ezeli, Ebedi ve Sonsuz Kaynağa akıp gitmek şeklinde tanımlamıştır.⁸⁹

Dinî tecrübeyle ilgili başka bir tanım ise, “daha dindar ve temiz kalpli olanlar başta olmak üzere, herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal akışı ve doğal şartları içinde beklenmedik olan ve dolayısıyla salt doğal nedenlerin sınırları içinde açıklanması kolay olmayıp, en azından onu yaşayan ve yorumlayan kişi için doğüstü bir dini kaynağa başvurulduğunda ancak tatmin edici bir açıklamaya kavuşmuş sayılabilen olağanüstü bir hal veya olay”⁹⁰ şeklinde verilmiştir.

Dinî tecrübenin tanımının güçlüğüne dile getiren Martin, dinî tecrübeyi kişinin doğrudan doğruya tabiatüstü bir gücün huzurunda olduğunu hissetmesi olarak

⁸⁸ Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2009, 90-91; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantıkta Tanım Teorileri*, MEB. Yay., İstanbul 1993, 194-196.

⁸⁹ Martin Lings, *What is Sûfism?*, Suhail Academy Carvan Press, Lahore 2005, 11. Ayrıca bkz. Poul L. Heck, “Sûfism – What is It Exactly?”, *Religion Compass*, 1/1 (2007),148-164.

⁹⁰ Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meunet*, 11.

tanımlamaktadır.⁹¹ R. Swinburne ise, epistemik anlamda nesneye Tanrı'nın ya da tabiatüstü bir şeyin/gücün gerçekten orada bulunması/bir şey yapması şeklinde algılanan bir tecrübe olarak tanımlar.⁹²

Genellikle mistik/sûfilerde görülen ve sıradan insanların da çeşitli ibadetlerle ulaşabildiği dinî tecrübe, Tanrı ile insan arasında kurulan içsel münasebetin tecrübesidir.⁹³ Kutsalın tecrübesi fikrini ortaya koyan Schleiermacher, Aydınlanma felsefesinin rasyonalizmine ve ahlâk anlayışına karşı çıkararak dine ait özel bir alanın olduğunu savunmuştur. Ona göre din, sonsuzluk duygusu ve zevkidir ve bu dini alan bir duygu olarak sezginin içinde değerlendirilmesi gerekir. Dinî tecrübe ise “bağlılık şuuru ve sonlu her varlıkta içkin olan sonsuzluğun kavranmasıdır. O halde din, Gemüt işidir, yani akıl ve sağduyudan daha derin bir gerçekliktir, ... düşünce gibi heyecan ve istek kaynağıdır.”⁹⁴

Yukarıdaki felsefî, tasavvufî, psikolojik tanımların verilmesi, dinî tecrübenin yoğun olarak bu bermuda üçgeni etrafında tartışılmasından dolayıdır. Bu çerçevede dinî tecrübe yeniden şöyle tanımlanabilir:

Sonlu bir varlığın bazen belli hazırlık aşamalarından geçmek bazen de sunulmak/verilmek suretiyle kutsal olarak görülen Sonsuz Varlık'ı, idrâk etmesi, hakikati doğrudan kavraması ve bunun sonucunda Sonsuz Kaynak'tan hadsî/sezgisel olarak elde ettiği bilgiye göre hayatı yeniden anlamlandırıp şekillendirmesi ve tüm varlıklara, kaynağını tabiatüstü Kudret'ten alan sevgi/aşk ile bakması, onunla kendisi arasında nadir olarak bir “an”da olağanüstü bir hal yaşamasıdır.

Dinî tecrübenin farklı tanımlarından sonra, onun mahiyetini ele almak konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Dinî tecrübenin mahiyetini belirlemek belki de onu tanımlamaktan daha da güçtür. Çünkü farklı din ve geleneklerde ortaya çıkan birbirlerinden farklı tecrübe örnekleri bulunmaktadır. Ayrıca tecrübeler ile onların yorumlarını birbirinden ayırt etmenin güçlüğü onun mahiyetini hakkıyla ortaya koymayı zorlaştırmaktadır.

⁹¹ Michael Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990, 154.

⁹² Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001, 116-117; ayrıca bkz. aynı müellif, *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004, 295-296.

⁹³ Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1995, 29.

⁹⁴ M. Simon, *La Philosophie de la Religion dans L'œuvre de Schleiermacher*, 112'den naklen Vergote, 118.

Herhangi bir tecrübeye sahip olmak bilinçli olmayı da gerekli kılmaktadır. Ancak bilinçli olmakla tecrübeye sahip olmak arasında nasıl bir ilişki olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Johnson bu ilişkiyi, derin bir uykudan uyanan birinin durumunu tahlil etmesi örneğiyle açıklamaktadır. Bu kişi, ses dalgaları, ışık vb. rahatsızlık veren uyarıcılar tarafından uyandırılabilir. Uykudan kalkmak için ortaya konulan gayret, derin ve rahat bir uykudan kaldırılmış olmaktan duyulan rahatsızlık ve bir tepki ile karşılaşacaktır. İnsan “neler oluyor?” diyerek el yordamı ile bulunduğu ortamı anlamaya çalışacaktır. Işığın rahatsız etmesi sonucu sabahın olduğunu anlayarak ve “uyanma zamanının” geldiğini haber veren saat çaldığında ise tam olarak “farkına varma” aşamasına girecektir. Kalkıp kalkmama arasında bir ikilemden sonra “karar verme” aşamasında yapılması gerekenleri ve yapılmış olanları gözden geçirecek ve yatağından kalkacaktır. Bu örnekte de görüldüğü üzere, kişinin bilinçlilik kazanmasında dört temel aşama tecrübe edilmektedir. Birinci aşamada uyanıklık ve seçici dikkat kendisini gösterir. Ses ve ışık dalgaları gibi uyaranların varlığı ve etkisi kişide uyarıcı bir etkiye sahiptir. İkinci aşamada ise araştırma süresi devreye girmekte ve insan ne olup bittiğini tam anlamasa bile kendisini rahatsız eden bir durumun farkına varacaktır. Üçüncü aşama farkındalıkla beraber bir karar verme aşamasıdır. Işığın varlığı sabahın olduğunu, saatin çalması uyanma zamanının geldiğinin göstergesi olarak kişide bir hüküm oluşturacaktır. Zihin bu durum hakkında bir kavrayışa ulaştıkça algılama ve idrâk daha belirgin bir hale gelecek ve son aşamada ise bilinçli tecrübe bir amaç kazanacaktır.⁹⁵

Dinî tecrübe, sıradan bir tecrübenin yukarıda anlatılan aşamaların hepsini ihtiva etmesine rağmen, bu tecrübe kadar basit bir yapıya sahip değildir. Varlıkların yaratıcısına karşı dinî tepkiyi harekete geçiren uyarıcılar şeklinde tanımlanabilen dinî uyaranlar hususunda uyanık halde olma ve dinî anlamların araştırılması da bulunur. Yorum, değerlendirme ve farkına varma konusundaki hükümlere varmaya çalışılırken kendisini gösterir. Ulaşılacak istenen hedeflere gitmek için yapılması gerekenler sürekli bir amaç olarak var olacaktır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken şey, dinî bilinçliliğin dünyevi (sıradan) bilinçlilikten ayrı bir dünya olmadığı hususudur. Muhtevaları değişse bile genelde bütün tecrübeler bu aşamalara sahiptir. Dinî tecrübenin mahiyeti, bilincin

⁹⁵ Johnson, *Psychology of Religion*, 52-53.

doğal nizâmı ile çatışmadığı gibi ondan da ayrılamaz.⁹⁶ Bergson, sürekli değişen bir ruhun var olduğunu ve bilincin/şuurun elde ettiği verileri sürekli olarak hafızaya depoladığını ayrıca ânların hafızadaki bilgileri eklemekten şimdinin (hal) duyumsanmasının sürekliliğinin sağlanamayacağını söyler. Bergson'a göre geçmiş ile şimdi bir akış içerisinde birliktedir.⁹⁷

James, genel tecrübe ve dinî tecrübeyi anlayabilmenin yolunun konuya bilinç psikolojisi ve gerçeklik ile bilinç arasındaki ilişkiyi önemseyen felsefi bakış tarzı ile yaklaşımdan geçtiğini belirtir.⁹⁸ James dinî tecrübenin kaynağını ve yapısını anlamak için psikolojik betimlemelerin yanı sıra felsefi yaklaşımın da dikkate alınması gerektiğini söyler.⁹⁹

Burada en kritik soru, sıradan tecrübelerde beş duyu organı yoluyla bir farkına varma, uyarılma, anlama vb. aşamaların anlam kazanmasıdır. Dinî tecrübeye ise bu beş duyu olmasına rağmen aşkın bir varlığı tecrübe etmenin hangi yolla mümkün olacağı sorusu önem kazanır. James, insan bilincinde, herhangi özel ve kısmi duyulardan daha derin daha yoğun ve genel olan ve bunu da “orada bir şey” şeklinde isimlendirdiği şeyin bir algısı, objektif varlığın bir hissi veya gerçekliğin bir algısı veya idrâkinin var olduğunu dile getirmekle beş duyudan farklı bir idrâk/algı biçiminde var olduğunu çeşitli örnekler sunarak kabul etmektedir.¹⁰⁰ Bu, Batı dünyasında genel itibariyle sezgi, içgörü; İslâm dünyasında ise hads, keşf, ilhâm vb. kavramlarla karşılık bulmaktadır.

Rudolf Otto, James'in dinî idrâki açıklamada esrarengiz varsayımlara sığındığını söyleyerek onu tecrübesizlikle suçlamaktadır.¹⁰¹ Gerçekliğin duygusunun birinci elden

⁹⁶ Johnson, 53.

⁹⁷ Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. Mustafa Şekip Tunç, MEB Yay., İstanbul 1997, 112 vd.; Yavuz, Dergâhçıların Bergson'un bu fikrinden hareket ederek yola çıktıklarını ve burada geçen “duree” kelimesini kültürel kimliğin temellendirilmesinde kullandıklarını savunur. Ayrıca Yahya Kemal'in “Kökü mazide olan bir atiyim” ve A. Hamdi Tanpınar'ın “Bugünün rüzgarında yıkanan mazi gülü”, “Ne içindeyim zamanın, ne de büsbütün dışında, yekpâre geniş bir ânın, parçalanmaz akışında” sözlerini de aktararak bunların birbiriyle olan etkileşimlerini açıklamaktadır. Bkz. Hilmi Yavuz, *Dilin Dili*, Arma Yay., İstanbul 1991, 18-19; Süreklilik-değişim konusuyla Tanpınar'ın görüşlerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Tuncay İmamoğlu, “Değişim ve Süreklilik Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 1, sy. 4, Ankara 2005, 37-56.

⁹⁸ Felsefi bakış tarzı, bir konu hakkında araştırma/inceleme yapılırken rasyonellik, nesnellik, kapsamlılık ve tutarlılık ilkelerine riayet etmektir. Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 3-5.

⁹⁹ Gary T. Alexander, “Psychological Foundations of William James's Theory of Religious Experience”, *Journal of Religion*, sy. 59, 1979, 433.

¹⁰⁰ William James, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, New York, 1985, 58.

¹⁰¹ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Trans by. J. W. Harwey, Oxford University Press, London 1936, 10-11; Johnson, 53.

vasıtâsız bilinçlilik bilgisi olduğunu ve bunun da objektif olarak meydana geldiğini söyleyen Otto'ya göre, bunlar diğer bilgilerden hareketle elde edilmezler. Çünkü “*tamamen başka*” (wholly other) hakkındaki bilgiler için Otto, “numinous” kavramını kullanmaktadır. Din, tamamen suî generis (nev’î şahsına münhâsır) ve başka hiçbir şeye indirgenemez olan ancak yaratılmışlık, sır, başkalık, ilahî güç, korku, haşyet ve hayranlık duygusunda kendisini göstermektedir.¹⁰²

Otto'nun “korkutucu” ve “cezbedici” dediği kutsalın tecrübesindeki bu çift yönlü duygular dinî tecrübenin mahiyetinin bir bütünlük içerisinde ele alınması gerektiğini göstermektedir. İslâm düşüncesinde sûfilerin de hallerine uygun olan bu çift yönlü duygular, Cemâl ve Celâl olarak Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerinin birer yansıması olarak görülebilir. Allah'ın gazabının ve Celâl isminin insanda bıraktığı etki takvâ, hâvf, hâşyet, heybet, hürmet vb. kavramlarla ifade edilmektedir. Allah'ın insanlar üzerindeki bu etkisi, sadece korku ile açıklanacak kadar sınırlı bir mahiyette değildir. Dinî tecrübe içerisinde yaşanan korku hissi, insanda dini sorumluluk bilincinin yerleşmesinde de önemli bir ahlâkî etki yaratır. Bununla birlikte Allah'ın varlığının tecrübe edilmesi, insanda sevgi/aşk yönünde gelişen farklı hisleri de doğurmaktadır. Allah'ın sevgi, güven, minnettarlık ve şükran telkin etmesi ve insanda karşı konulamaz bir cazibe kuvveti ile etki etmesi, Allah'ın kutsal bir değer olarak tecrübe edilmesini de sağlar. Müminin yaşadığı tecrübeleri dile getiren şevk, reca, üns, yakîn, zevk, vecd, muhabbet gibi kavramlar, Allah'ın Cemâlî sıfatlarının tecrübe edilmesine işaret eder.¹⁰³

Dinî tecrübe ifadelerindeki paradoksal durum aslında burada da kendisini açığa çıkarır. Hem Evvel hem Âhir, hem Zâhir hem Bâtın¹⁰⁴, hem aşkın hem içkin olan Tanrı, gündelik dilde tezatlık oluşturan kavramları kendi isim ve sıfatlarında barındırmaktadır. Dinî tecrübe sahibi kişinin günlük dil ile anlatamadığı ve anlattığı zaman da paradokslara düştüğü tecrübeler, kişiye hâvf ve recâ arasında daha dinamik bir yaşam enerjisi sağlamaktadır.

Dinî tecrübenin mahiyetindeki bu paradoksallık dilin imkânlarını zorlamaktadır. Fakat bu durum dinî tecrübeyi “mantıksız” yapmaz. Çünkü Wittgenstein'in da belirttiği gibi “Mantıkla çelişen bir şeyi dilde ortaya koymak, yapılmayacak şeydir. Tıpkı

¹⁰² Otto, 7. vd.

¹⁰³ Bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara 1998, 142-143.

¹⁰⁴ Hadid 57/3.

Geometri’de uzam yasalarıyla çelişen bir şekli yerlemleriyle ortaya koymak; ya da var olmayan bir noktanın yerlemlerini vermek gibi.”¹⁰⁵ Burada tecrübe edilenlerin dile getirilmeme probleminin değil tam olarak dile getirilememe endişesinin olduğunu hatırlatmak gerekir. Eğer dinî tecrübe yorumlanmadan ve dile getirilmeye çalışılmadan sadece yaşantıda kalsaydı ve bu kadar literatür oluşmamış olsaydı Wittgenstein’in bu ifadeleri dinî tecrübenin mantıkla çeliştiğine delil olarak da kullanılabilirdi.

Ayrıca Wittgenstein’in şu ifadeleri de bu anlamda önemlidir. “Düşünce, düşündüğü olgu durumunun olanağını içerir. Düşünülebilir olan olanaklıdır da. Mantıksız olan hiçbir şeyi düşünemeyiz; çünkü o zaman mantıksız düşünmemiz gerekirdi. Bir zamanlar Tanrı’nın her şeyi yaratabileceği, ama yalnızca mantık yasalarına aykırı bir şeyi yaratamayacağı söylenirdi. Çünkü ‘mantıksız’ bir dünyanın neye benzediğini söyleyemeyiz.”¹⁰⁶

Mistik/sûfi, düşüncenin de ötesine geçerek, “mantıksız olan hiçbir şeyi, düşünemeyiz”i aşarak bunu tecrübe eder. O zaman mantıksız olan bir şeyi belki düşünmek -yarı insan yarı at, örneğinde olduğu gibi- mümkündür fakat tecrübe etmek imkânsızdır.

Öyleyse, iddia edildiği gibi, dinî tecrübenin “mantıksız” veya “tamamen mantıkla çelişen” bir mahiyete sahip olduğunu söylemek zordur. Çünkü bu durumda;

1. Dinî tecrübe her ne kadar dile getirilemez olsa da, bu mutlak anlamda dile gelmez değildir. Wittgenstein’in mantıkla çelişeni dilde ortaya koymayı imkânsız görmesi ve *Tractatus*’un sonunda “üzerine konuşulamayan konusunda susmalı”¹⁰⁷ demesi dilin sınırlarını göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu, dinî tecrübenin mantıkla çeliştiğine değil, onun imkânına delil sayılabilir. Çünkü herhangi bir dinî tecrübeye sahip insanlar, tecrübenin yoğunluğu ve aşkınlığından dolayı tam olarak kelimelere dökülemeyeceğini ve dilin bunu anlatmada yetersiz olduğunu savunmaktadırlar. Dünyada mistik/ tasavvufi tecrübelerin ve bunlar üzerine yazılan eserlerin sayılamayacak kadar zengin bir literatür oluşturması bu iddiayı güçlendirmektedir. O halde dinî tecrübe mahiyeti itibarıyla mantıksız değildir. Çünkü

¹⁰⁵ Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 27-29.

¹⁰⁶ Wittgenstein, 27.

¹⁰⁷ Wittgenstein, 173.

dinî tecrübenin tam olarak olmasa bile dile getirilebilir bir tarafı bulunmaktadır. Dile getirilmeme hususundaki bu eksiklik bir diğer ihtimale yol açacaktır.

2. Bu tecrübe mantıksız değil, ama bazı paradoksal nitelikler taşıyorsa o zaman mantık üstüdür. Yani mantık bu alana ilişmez. Mantığın bütün kurallarını veya aklın ilkelerini aşkın bir tecrübe alanı olan dinî tecrübeye uygulamak hata olur.

Dinî tecrübenin mahiyetinde sıradan tecrübelerde olduğu gibi bir etki-tepki durumunun ve dini uyanların olduğu ifade edilmişti. Fakat bunun modern psikolojideki davranışsal yaklaşımın savunduğu Uyarın-Tepki (U-T) formülasyonunda olduğu gibi tepkiyi tamamen uyarıcıya bağlamak şeklinde anlaşılması gerekir. Çünkü dinî tecrübenin yapısında bir hazır olma aşaması olduğu gibi sunulmuş olma durumu da bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, bazen kişi bütün aşamaları (tasavvufî deyişle seyr-i süluk) geçmiş olmasına rağmen, henüz derunî bir tecrübe yaşamamış olabilir. Bazen de hiçbir aşamada değilken aniden bir şey sunulabilir.¹⁰⁸

Bu noktada dinî tecrübe bilgisinin, tamamen etki-tepki, neden-sonuç ilişkisinin bir ürünü olduğunu söylemek bizi doğru bir noktaya götürür mü? Mistik/sûfinin ortaya koyduğu tepki, tamamen fizikî veya metafizik âlemden gelen bir uyarıcının cevabı mıdır?

Bazıları bu tür soruları sûfî açısından şöyle değerlendirir: Sûfî fizikî âlemden gelen uyarıcıları, yine geri dönüp o şeylerle cevaplamaz ya da uyarıcıyı alıp “cevab”ı onlara bırakmayıp kendisi yanıtlamaya çalışır. Metafizik âlemden gelen uyarıcıları da alan sûfî, bunlara karşı tepkisini kendisi verir veya onu yine kendisi cevaplar. Burada sûfinin aktif bir rol oynadığı görülmektedir. Fakat burada sûfî tamamen özne konumunda değildir. Çünkü bunu özneye bağışlayan/sunan Allah’tır. Sûfî bu gücü müdrik bir güç olan Nur’dan almaktadır. Eğer sûfî, metafizik âlemden gelen uyarıcıların

¹⁰⁸ Gazali, bunu Allah tarafından insanın kalbine koyduğu Nur kavramı ile açıklamaktadır. O, kendisinin safsataya düştüğünü ve bu hastalıktan Allah’ın kalbine attığı bu nur sayesinde gerçekleşen kurtuluş hikâyesini anlatmaktadır. Bkz. Gazalî, *el-Münkız mine’d-Dalâl*, neşr. Cemîl Salîba, Kâmil Ayyâd, Dârü’l Endelüs, Beyrut 1967, 67-68; Gazalî’yi zihinsel krizden kurtaran şey nebevî hal dediği tasavvufî tecrübedir. Ona göre tasavvufî tecrübe yoluyla elde edilen bilgi kesin bilgidir. Bu tecrübe, filozoflarda müstefad aklın faal akılla ittisal kurduğu hal ile temel özellikleri itibarıyla benzerlik göstermektedir. Bkz. Fehrullah Terkan, “Gazalî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013, 315-316; Kierkegaard, Batılı toplumun hasta adamı olarak Martin Luther’i gösterirken Aresteh, İslâm toplumunun hasta adamını Gazali olarak gösterir. Ancak ikisi arasında şu fark vardır. Luther, kendi problemlerine mistisizm yolu ile çare bulamamışken Gazali, kelâm ve felsefeden sonra tasavvuf ile beynini kemiren şüpheden/safsatadan kurtulmuştur. Aresteh, 81-84.

cevabını fiziki nesnelere bırakmış olsaydı, kendisiyle uyuşmayan lâfızcı/zâhircilerle aynı duruma düşmüş olurdu.¹⁰⁹

Burada şöyle bir soruyla konuya farklı bir yön kazandırmak mümkündür: Kutsal Varlık'a yöneltilmiş her duygu ve tavır onu dinî tecrübe içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılar mı? Bu ve buna benzer sorular dinî tecrübe ile seküler veya gündelik tecrübe farkını ortaya koymayı gerektirir. Yani dinî tecrübelerin bir ayırt edici özelliği olması gerekiyorsa, bunun mahiyeti üzerinde de durulmalıdır.

Turan Koç'un da ifade ettiği gibi, bu ayırt edici özellik, tecrübenin istisnâî bir özellik arz etmesi ve diğer seküler tecrübelerden ayıran dinî bir bağlamda meydana gelmiş olmasıdır.¹¹⁰ Başka bir ifadeyle, dinî tecrübeye tabiatüstü bir varlığa yöneliş, dua ve onunla olan ilişki bulunmaktadır. Dinî tecrübe gündelik tecrübeden farklıdır. Çünkü tecrübe edilen şey tabiatüstü bir varlık veya bir hazır bulunma olarak kabul edilir. Bu ya bizzat Tanrı'nın kendisi ya da bir fiilde onun tezâhür etmesi şeklindedir. Buradaki varlık ya Tanrı ile (veyahut Tanrı'nın tezâhürü veya Bakire Meryem gibi bir kişiyle) veya tasvir edilemez bir Mutlak Hakikat ile ilgilidir.¹¹¹

Buraya kadar anlatılanlar açıkça gösteriyor ki, dinî tecrübenin temel konusu, Aşkın bir varlık olan Tanrı/Kutsal'dır. Amacı ise zihni ve ruhî ihtiyaçları tam olarak tatmin edilemeyen insanların evrensel ideallere bağlanmasını ve insanları hiç de asil kılmayacak kavgalarda emeklerinin boşa gitmesini önlemeye çalışmaktır.¹¹² Kutsallık duygusu ve sezgisi bütün dinlerde ortak bir tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlarda var olan dinî duygunun fitrî olması, ilk asli dinî tecrübenin doğuşuna zemin hazırlamaktadır. Başlangıç aşamasında tam olarak muhtevası şekillenmemiş olan bu Kutsallık duygusu ve sezgisi, belirli bir dinin inanç, ibadet, ahlâkî boyutlarını, rengini ve kimliğini almış bir tecrübe haline gelir. Başka bir ifadeyle, tecrübeyi yaşayan özne, kendi dinî ve kültürel ortamının etkisiyle tecrübeye konu olan varlığa bir yorum katmaktadır. Tecrübenin her kültür ve dinde farklı olması, yorumdan bağımsız bir tecrübenin olamayacağı ve mistik tecrübelerde ortak bir özün mümkün olmadığı iddialarının temelinde de *tecrübeye giydirilen* bu yorum bulunmaktadır. Burada açıkça

¹⁰⁹ Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995, 212-213.

¹¹⁰ Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, 196.

¹¹¹ Peterson, vd., *Akıl ve İnanç*, 16; Cafer S. Yaran, *Islamic Thought on the Existence of God*, 12-13.

¹¹² Thedora Roszak, *Bilincin Evrimi Kemale Ermemiş Canlı*, çev. B. Muhib, İnsan Yay., İstanbul 1995, 227, 232-233.

görülüyor ki, iki farklı tecrübe bulunmaktadır. Birincisi yorumun eklenmediği, dinlerin kimliğini aktarmadığı ilk, aslî veya fitrî olan tecrübe; ikincisi ise, İslâm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Budizm, Hinduizm vb. dinlerin fitrî/öz olan tecrübeye dayalı olarak farklı kültür ve geleneklerin de etkisiyle oluşan ikincil tecrübedir.¹¹³

Dinî tecrübenin ortak bir öz taşıdığını söyleyenler birinci tecrübe çeşidini ön plana alırken, dinî tecrübenin farklı kültür ve dinlerde sadece farklılaşmanın değil aynı zamanda zıtlıkların alanı olduğunu savunanlar ise ikinci tecrübe çeşidini önemserler. Buradan hareketle de evrensel bir özün olamayacağını dolayısıyla bu tür tecrübelerin tamamen öznel olduğunu savunurlar. Hâlbuki bu ayırım bize daha farklı kapılar açmaktadır. Tecrübenin iki farklı çeşidini göz önünde bulundurmak suretiyle, dinî tecrübeyi öznellik ve nesnellik bağlamında yeniden değerlendirmek gerekmektedir. Bu tartışma sonraki bölümlerde daha genişçe ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

Kur'an'a göre Kutsallık duygusu ve sezgisi, başka bir ifadeyle Aşkın Kudret'in varlığını sezme, algılama yatkınlığı insanda yaratılıştan (fitrat) gelen bir özelliktir. Esed, Araf/172'deki "elest bezmi" ile ilgili ayetin açıklamasında fitrî olan bu özelliğin, kendini beğenmişlik, nefesine düşkünlük gibi arızî duygular yoluyla ve çeşitli çevresel faktörler ile üzerinin örtülebileceğini, bulandırılabilceğini söyler. Fakat böyle bir içsel ve sezgisel idrâk imkânının varlığı, akıl sahibi her insanı o ilahî Kudret karşısında "kendi hakkında tanıklık" yapmaya yöneltmektedir. Kur'an'da sıkça görüldüğü üzere, Allah'ın konuşması, söylemesi, sorması; insanın da ona "cevap vermesi", Esed'e göre gerçekte Allah'ın yaratıcı eylemini ve insanın da buna ontolojik cevabını, tepkisini ifade etmek için kullanılan temsili ifadeler konumundadır.¹¹⁴

¹¹³ Hökelekli, 131.

¹¹⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. C. Koytak, A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 2012, 309-310, 826: Araf/172'de geçen ayet "Ve senin Rabbin, her ne zaman Ademoğulları'nın sulblerinden onların soylarını çıkaracak olsa, onları tanıklık etmeye çağırır: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Onlar, cevaben; 'Elbette!' derler. 'Buna tanıklık ederiz! (Bunu, böylece hatırlatıyoruz ki) Kıyamet Günü'nde, 'Doğrusu bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz! şeklindedir. Fıtratla ilgili diğer ayet ise şöyledir: "Böylece sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak olan) dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiği fitrata uygun davran". (Rum/30): Buhârî ve Müslim'in naklettikleri meşhur hadis ise şöyledir: "Her çocuk fitrat üzere yaratılır, onu daha sonra anne-babası Yahudi, Hıristiyan ve Mecusi yapar". (Buhârî, Kader/3); İnanmanın fitrî/doğuştan olduğu konusunda bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam vd., Hikmet Neşriyat, İstanbul 2007, I, 257; 367, 507, 508; II, 77; IV, 182-191; VI, 281-282.

Din ve Tanrı fikri doğuştan olduğu için insan çocukluktan itibaren taşıdığı Tanrı ve din duygusunu ya çeşitli faktörlerle¹¹⁵ geliştirir ya da köreltir. James¹¹⁶ ve Schleiermacher¹¹⁷ dinin (tecrübenin), yukarıda ifade edilen ilk ve aslî/fitrî tecrübenin, her insanda var olduğunu ancak bazılarının bu duyguyu bastırdığı veya azalttığını iddia etmektedirler. Freud gibi çocuktaki dini duygunun şekillenmesine dair yanılmanın bir ürünü olduğu biçimindeki iddialar, çocuğun dini duyguya yabancı olduğunu iddia etmelerine rağmen son yıllarda yapılan çalışmalar,¹¹⁸ çocuğun doğuştan getirdiği ilkelerin var olduğunu ortaya koymuş ve Locke'un temel tezi olan “insan zihni beyaz bir kağıt/ tabula-rasadan ibarettir”¹¹⁹ iddiasını zayıflatmıştır.

Mistik bilincin herkeste gizil olduğu, *Upanişadlar*'ın Evrensel Ben ile bireysel ben'in özdeş olduğu ana temasında da görülebilmektedir.¹²⁰ Stace, bu olayın aydınlanma tecrübesinde Brahman ile özdeşleşiyor olmada değil “şu anda Brahman ile özdeşiz ve her zaman böyle olduk” şeklinde anlaşılmasını imâ etmektedir. Fakat olağan, duyumsal ve akılsal bilincin bu özdeşliği kavrayamadığını söyleyen Stace'e göre aydınlanma tecrübesinde gerçekleşen şey, ayrılık yanılmasıyla yanılığa düşürülmemizin artık bitmesi ve doğamızda gizil olan şeyin edimsel hale getirilmesidir. Stace, Eckhart'ın ruhun “çekirdek”i, “özü” ve “Tanrısal kıvılcımı” dediği şeyin sadece mistiklerde değil bütün insanlarda var olan bir şey olduğu düşüncesinden hareketle, mistik bilincin Hıristiyanlıkta da var olduğunu temellendirmeye çalışır. Stace, her insanın kendisini tecrübî içerik çokluğundan kurtardığı takdirde mistik bilinci kazanabileceğini savunur.¹²¹

Din ve Tanrı fikrinin varoluşumuzun derinliklerinde olması, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki¹²² tavuk yumurtasından çıkan kaz/ördek yavrularıyla ilgili hikâyesinde de dile getirilmektedir. Hodgson bu hikâyeyi şöyle yorumlamaktadır: “Ördek yavrusu

¹¹⁵ Dinî gelişim açısından çevre faktörü fitrat hadisinde anne-baba şeklinde karşılık bulmaktadır. Aslında fitratı değiştiren en önemli faktör olarak anne-baba düşünüldüğü için bu öne çıkmaktadır. Diğer faktörler için bkz. Habil Şentürk, *Din Psikolojisi*, İz Yay., İstanbul 2010, 63-77.

¹¹⁶ James, 431.

¹¹⁷ Friedrich Schleiermacher, *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, Trans. John Oman, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1893, 124.

¹¹⁸ Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB. Yay., Ankara 1987, 106 vd.

¹¹⁹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97; aynı müellif, *An Essay*, 51.

¹²⁰ *Upanişadlar*, 75-76, 123-124.

¹²¹ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. A. Tüzer, İnsan Yay., İstanbul 2004, 334 vd.

¹²² Mevlânâ, *Mesnevî* C. II, çev. V. İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1991, (beyit/3766-3775), 289-90.

yüzmek için suya girmek ister. Su özellikle okyanus, Allah'ın hudutsuz ezeliyetini temsil eder. Anne yani tabiat ana, bu sudan korkar, su ona yabancıdır ve o bu yüzden yavru ördeği karada tutmakta ısrar eder. Her ruh ördek gibi, anamızın ve tüm dostlarımızın bizimle beraber yalvardığı gibi, örf ve şeriatin öngörülebilir şeylerinin emniyetli toprağında kalıp kalmayacağına veya fitratımıza dercedilmiş gerçeğin çağrısına uyup onun derinliğine inip-inmeyeceğine karar verme durumundadır".¹²³ Ayrıca Mevlânâ'nın ney metaforu¹²⁴ tasavvufî gelenekte, yaratılmış âlemdeki insanın, kaynağından, öz yurdundan kopmuş/koparılmış, gurbete atılmış bir durumda olduğunu anlatan önemli bir hikâyedir. Mistisizmin/tasavvufun özüne ait olan sevgi/aşk, bireyselliğin Evrensel Ben/Tanrı'da kayboluşuna doğru belli-belirsiz bir yol alış olarak¹²⁵ aslında ontolojik bir mahiyet olmak durumundadır. İki örnekte de görüldüğü üzere gurbetteki varlık, gurbet hayatı psikolojisi içerisinde öz yurduna, kaynağına dönüş için daima özlem içinde yaşayacaktır.¹²⁶

Dinî tecrübenin en üst aşamasını oluşturan vahiy, hidayetin alıcısına uygun olarak onlara ait bir biçimde ve farklı şekillerde ifadesini bulur. İslâm felsefesi geleneğinde Zorunlu Varlık'ın feyzini, zorunlu mümkün varlıkları kullanarak ay-altı âleme aktarmasının sebebi, ay-altı âlemin Zorunlu Varlık'ı tam olarak algılama ve onunla doğrudan karşılaşma yeteneğinin olmamasındadır. Hz. Musa'nın Allah'ı görme arzusu karşısında Allah'ın tam olarak görülemeyeceği ancak tecellisinin görülebileceği bilgisi vahyedilmiştir. Hz. Musa, Allah'ın tecelli ettiği /feyzini gönderdiği dağı görünce bayılmıştır. Bu olay, İslâm filozoflarını Tanrı'dan bilgi almak için insanların ay-üstü âlemi kullanma zorunluluğu fikrine götürmüştür. Müstefâd aklın Faal Akılla ittisal kurması yoluyla bu tür bilgilerin elde edilebileceği fikrinin, tasavvufî gelenekte keşf, müşâhede, vb. kavramlarla karşılık bulduğu söylenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın âlemlerle olan ilişkisini ortaya koyan birçok vahiy türü bulunmaktadır. Bunların hepsi, Peygamberlerin Allah'tan çeşitli yollarla aldıkları vahiy anlamında değildir. Örneğin Kasas/7'de peygamber olmayan normal insanlara bildirdiği

¹²³ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 368.

¹²⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, çev. Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1960, 1-2.

¹²⁵ Stace, 333.

¹²⁶ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yay., İstanbul 2012, 177. Roszak, yeryüzünü yıkan ve hala daha kendisini haklı gören şiddet ve öfkenin susturulması gerektiğini çünkü medeni toplumlardaki siyasetin henüz içine giremediği büyük bir projeyi hayata geçirmenin imkânının bu şekilde olabileceğini vurgular. Ona göre bu projenin temel konusu insanî varoluşumuzun köklerinde uyuyan Tanrı fikrini uyandırmaktır. Bkz. Roszak, 230.

vahiy; Nahl/68’de bal arısına vahiy; Zilzal/4-5’de cansız varlıklara olan vahiy; (Yunus/2) Nisa/163 ve Kasas /86’da ise peygambere indirilen vahiy olarak karşımıza çıkmaktadır. Vahyin bu çeşitliliği özellikle de peygamber olmayıp fakat sıradan insanlardan da farklı olan kişilere gönderilen bilgiler/vahiyler dinî tecrübenin imkânına önemli kapı aralamaktadır. Hz. Musa’nın annesine, Hz. Meryem’e vb. gönderilen bilgiler, Allah ile kulun irtibatını sağlayan olağanüstü tecrübe çeşitleri olarak değerlendirilebilir.

Hz. Musa’nın Allah’ı ile olan irtibatının dolaylı olduğunu söyleyen Hallac-ı Mansur, Hz. Peygamber’in miraç hadisesini çok önemsemekte ve ona benzer bir tecrübeyi arzulamaktadır. Hallac’ın düşüncesinde Hz. Peygamber’in yaşadığı tecrübe eşsiz bir tecrübedir.¹²⁷

Dinî tecrübenin genellikle akıl üstü yani aklın ulaşamadığı bir alan olduğu dile getirilmektedir. Tecrübenin -yoğunluğuna göre değişebilen- yaşandığı anda akıl, duygu ve düşüncenin etkili olmadığı, devre dışı kaldığı, sûfinin/mistiğin duygu, düşünce ve akletmeden uzaklaştığı söylenebilir. Zaten genel olarak tecrübe anında özel olarak da dinî tecrübeye aklın rolünün olmaması veya aklın ötesine geçmesi yaşanan tecrübenin yoğun olduğu “ân”da geçerlidir. Yoksa bu, hem tecrübe öncesi hem de sonrası için kişinin tüm aklî melekelerinden sıyrılması anlamına gelmez. Hz. Ali’nin namazda iken ayağına saplanan diken veya okun çıkarılması esnasında acıyı hissetmemesi, namazda yaşadığı yoğun tecrübenin (hûşû), duyguyu (acı) unutturmasından kaynaklanmaktadır. Nicholson’un “tasavvufî hakikatte aklî mütalâanın kifâyetsiz olduğunu gösteren ibret verici bir kıssa”¹²⁸ diye nitelendirdiği *Mesnevî*’deki hikâye, tecrübe anında duygu, düşünce ve akletmenin ortadan kalktığını ama sonrasında yeniden faaliyete geçtiğini göstermektedir. Hikâyede birisi Zeyd’in ensesine bir sille vurur ve Zeyd buna karşılık vermeye başlayınca adam Zeyd’e sille vurunca çıkan sesin elden mi yoksa enseden mi çıktığını sorar. Zeyd ise şu karşılığı verir: “Acıdan kurtulmadım ki, bu düşünceye dalayım. Senin derdin yok sen düşünceye dur. Dert sahibi böyle düşüncelere saplanamaz.”¹²⁹

¹²⁷ Bkz. Rıza Bakış, *Aşığın Tevhidi, Hallac’a Göre Varlık ve Dinî tecrübe*, İnsan Yay., İstanbul 2013, 171.

¹²⁸ R. A. Nicholson, *Mesnevî (Seçmeler)*, haz. Onur Can, Kırkambar Yay., İstanbul 1995, 80.

¹²⁹ Mevlânâ, *Mesnevî C. III*, çev. Veled İzbudak, MEB. Yay., İstanbul 1992, 111-112, (1380-1385).

Her sezginin aklın ötesine uzanan bir adım olduğu fakat bu adım bir kez atılınca aklın yeniden devreye girdiği unutulmamalıdır. Tecrübeden veya sezgiden elde edilen her kavrayış, tecrübe sahibi tarafından hüküm olarak alınır ve rasyonel bir tarzda diğer bilgilerle bütünleştirilmeye çalışılır.¹³⁰ Örneğin özellikle tanınmayan birine aşık olmak sezgi ve riski beraberinde getirmektedir. Çünkü o kişinin size göre olduğunu hissediyor ama bunun da belirli riskleri göz önünde tutmak gerektiğini düşünüyorsunuz. Sonra o kişiyle ciddi bir ilişki kuruyorsunuz ki burada bir bağlanma bulunmaktadır. En sonunda bu durumun niçin önemli olduğunun üzerinde yoğun olarak bir düşünceye giriyorsunuz. Bu son aşama ise rasyonel düşünce aşamasıdır. Bu tür bir tecrübeyi dinî tecrübe alanıyla karşılaştırsak şöyle bir sonuç elde edilebilir: Belli bir dinî tecrübe yaşıyor ve bu tecrübenin sizin için doğru bir şey olduğunu hissediyorsunuz (sezgi-risk). Böyle bir tecrübeden sonra o dine katılıyor veya onun gerektirdiği veya sezgiden elde ettiğimiz bilgilerle uyumlu bir hayatın gerektirdiği şeyleri yapıyorsunuz. (Bağlanma aşaması). En sonunda ise bu dinin inançlarını araştırıp-kendi yaşam tarzınızla örtüşüp örtüşmediğini düşünmeniz gerekiyor (Rasyonel düşünce).¹³¹

Burada çok ciddi bir problem ortaya çıkmaktadır. Hangi tecrübeler dinidir veya bir tecrübeyi dini kılan en önemli özellik nedir? Bu tür sorulara verilecek cevaplar dinî tecrübenin mahiyetini de açıklar nitelikte olacaktır. Dolayısıyla bu soruların cevaplarını verdikten sonra, dinî tecrübe teorileri hakkında öne çıkan şahısların düşüncelerini aktarmak uygun olacaktır.

Yukarıda ifade edilen sezgi, bağlanma ve rasyonel düşünce aşamaları dinî tecrübe için önemli aşamalardır. Özellikle rasyonel düşünce aşaması dinî tecrübeyi din felsefesinin içine dahil etmede kilit bir rol oynar. Rasyonel düşünce aşamasında kişi, yaşadıklarını akıl süzgecinden geçirmek suretiyle bir eleştiriye tabi tutar. Bu yolla ileride göreceğimiz gibi sahte dinî tecrübeler ile gerçek dinî tecrübeler arasında bir ayırım yapabilme gücü elde edilmiş olur. Dolayısıyla dinî tecrübenin ancak üzerinde düşünülüp dile aktarıldığı zaman teolojik bir nitelik kazanabileceği fikri, rasyonel düşüncenin önemini açıkça göstermektedir.

Tecrübeyi teolojik veya dinî zemine oturmak için hayal etme, duyusal algılama, tefekkür, akıl yürütme, anlam(landırm)a gibi bilişsel öğelerin tamamının aktif ve

¹³⁰ Mel Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, çev. Kemal Atakay, Optimist Yay., İstanbul 2012, XIX.

¹³¹ Thompson, 18.

dinamik bir duruma ulaştırılmasıyla oluşturulan farkındalığa veya bilince ihtiyaç vardır. Bu öğelerden hiçbiri tek başına tecrübeyi dinî veya teolojik kılamaz. Varlık alanının tecrübe alanına dönüştürülmesi demek, bir anlamda dini ve teolojiyi agnostisizmden kurtarmak demektir. Yaratıcının tabiata dönük yüzünü, yani içkinliğini, keşfedebileceğimiz varlık alanını, sıradan tecrübe alanı olmaktan çıkarıp dinî/teolojik bir tecrübe alanına dönüştürmek yeni bir retoriğin varlığını gerekli kılmaktadır. Yani yeni terimlerin, sembollerin, gramerin, ideaların ve dilin varlığı kaçınılmazdır.¹³² Ayrıca ister dinî olsun ister farklı bir tecrübe türü olsun bütün tecrübeler, daima öznenin dilsel ifadesiyle anlam kazanmaktadır. Onlar tecrübe dışına çıkılarak dillendirilemezler. Dil-tecrübe ilişkisi çok önemli olduğu için bunlar birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Bu anlamda dilin tecrübeyi bir taraftan açıklayıp diğer taraftan ise inşa ettiği, hem açıklayıp hem de inşa eden dilin tecrübeden beslendiği ifade edilmektedir.¹³³

Dinî tecrübeyi sıradan tecrübelerden ayırt eden en önemli özelliklerden biri, dinî tecrübeye tecrübe edilen şey, tabiatüstü bir varlık ya da bizzat Tanrı'nın kendisi veya Tanrı'nın tezâhür/tecelli etmesi olarak kabul edilmektedir. Buradaki varlık ya Tanrı ile veya Brahman ve Nirvana'daki gibi tasvir edilemez bir 'Mutlak Gerçeklik'le ilgilidir.¹³⁴

Birçok dinî tecrübenin oldukça sıradan olduğu bir gerçektir. Sıradan insanların tecrübelerini olağanüstü veya sıra dışı yapan şey, tecrübelerin derinliği, yoğunluğu ve niteliğinin yanı sıra onları yorumlama tarzları, tecrübelerin insanlar üzerindeki ahlâkî etkileridir. Tamamen sıradan ve yüzeysel tecrübelerin dinî tecrübe olarak görülmesi, dinî tecrübenin mahiyetiyle çelişmektedir. Tecrübenin dinî olması için, yaşantı haline getirilen şeyin kendinden öteye "daha derin" veya daha genel bir evrensel gerçekliğe işaret etmesi gerekir.¹³⁵

Burada şu hususun da özellikle belirtilmesi gerekir ki, dinî tecrübe kavramı klasik İslâm literatüründe kullanılan bir kavram değildir. Genel olarak bu kavramın yerine kullanılan ve daha dar bir alana hitap eden kavramlar, mucize, mükâşefe, müşâhede, ilhâm, meunet, vecd gibi kavramlardır. İslâm felsefesinde ise "irfân" ve "işrâk" kavramları dinî tecrübenin mahiyetine uygun kavramlardır. Son dönem tasavvuf

¹³² Düzgün, 104; ayrıca bkz. Huxley, 9.

¹³³ Düzgün, 109-110.

¹³⁴ Peterson, vd., *Akil ve İnanç*, 16. Ayrıca bkz. Yaran, *Islamic Thought*, 12-13.

¹³⁵ Bkz. Thompson, 19.

çalışmalarında “sûfî tecrübe”nin kullanımının arttığını az da olsa dinî tecrübe kavramının kullanıldığı görülmektedir. İslâm düşüncesindeki bu kavramlardan hareketle dinî tecrübenin üç farklı düzeyde ele alınabileceği söylenilebilir:

1. Genelde tüm peygamberlerin özelde ise Hz. Muhammed’in vahiy alışı esnasında yaşadığı tecrübeler ve onların gösterdikleri mucizeler.

2. Sûfîlerin yaşadıkları müşâhede, mükâşefe, vecd vb. hallerdeki yoğun ve derin tecrübeler.

3. Sıradan insanların tefekkür, tezekkür, tedebbür, dua, zikir ve çeşitli ibadetler esnasında yaşadıkları sıra dışı tecrübeler.

Dinî tecrübenin tefekkür, tezekkür, teakkül vb. kavramlarla en önemli yakınlığı Kur’an’da bunların ayetlerin manasını anlama özelliğinden kaynaklanır. Ayrıca Kur’an’da “anlama” ile ilgili “kalp” kavramının verilmesi yani kalbin anlaması, epistemolojik olarak farklı bir bilgi kaynağının göstergesidir. Hac/46’da geçen “Peki yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olup biteni kalpleri kavrasın ve kulakları işitsin. Ne var ki onlarda kör olan gözler değil; kör olan göğüslerdeki kalpler!” ifadesi, kalbin sadece bedeni ayakta tutan hayatî bir organ olmadığını aynı zamanda onun aklettiğini, kavradığını ve anladığını gösteren önemli bir ayettir.

Beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen verileri kavrayan/anlayan ve bilgiye dönüştüren kalp, Kur’an-ı Kerim’de farklı şekillerde yüz yirmiden fazla ayette geçmektedir. Bu yönüyle kalp, düşünen, tedebbür eden bir yeti olarak başlı başına oluşan bilgi değil, duyusal ve aklî bilgi süreçlerinin nihaî noktası olarak değerlendirilir.¹³⁶

Bu nedenle Gazalî, bütün ilimlerin beş duyu organı aracılığıyla kalpte meydana geldiğini ve bunları herkesin anladığını söyler. Ona göre kalbin içinden âlem-i cismânî ve âlem-i melekût yani duyu organları ile hissedilmeyen âleme pencere açılmıştır. Kalbin içindeki ikinci pencere açılmasının delili olarak Gazalî uyku halinde duyu organlarından gelen verilerin kesilmesiyle diğer pencerelerin açılmasını gösterir. Kalp âlem-i melekûtta izin verildiği kadarını bilir ve görür. Bunu ya açık olarak olduğu/olacağı gibi veya tabire ihtiyaç olacak şekilde görür. Kalp ve Levh-i Mahfûz’un

¹³⁶ Bkz. Mevlüt Uyanık, “Epistemolojik Bir Dirilişe Doğru: Kalbin Anlaması”, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 1999, II(4), 115.

ayna gibi olduğunu aynaların karşılıklı durması halinde birinde görünenler diğerine akseder. İşte varlıkların sûretini taşıyan Levh-i Mahfûz'daki görüntüler kalpte görülür. Bunların gerçekleşmesi için de kalbin saf olması ve duyu verilerinden kurtulması gerekir.¹³⁷

İkbâl "...Ve size işitme, görme (melekeleri) ve kalpler vermiştir" (Secde/9) ayetindeki kalbin bir tür derunî sezgi veya basiret olduğunu savunmaktadır. Mevlânâ'nın düşüncelerine atıf yaparak¹³⁸ kalbin güneş ışığının hüzmeleriyle beslendiğini, gerçekliğin duyu algısına açık olan tarafından farklı taraflarıyla bağlantı kurmamızı sağladığını dile getirmektedir. İkbâl Kur'an'a göre kalbin "gören" bir şey olduğunu ve hakkı verilerek yorumlandığı zaman ondan gelen bilgilerin hiçbir zaman yanlış olmadığını düşünür. İkbâl'in, kalbin bu yönüyle ilgili olarak bir de uyarısı vardır. O, kalbin sır dolu özel bir meleke şeklinde görülmemesi gerektiğini talep eder. Ona göre kalp, gerçeklikle bağlantı kurmanın bir yoludur ve bunda kelimenin fizyolojik anlamında duyumun hiçbir rolü bulunmamaktadır. Yine de bu yolla açılan tecrübe alanının, öteki tecrübeler kadar gerçek ve müşahhas olduğunu söyleyen İkbâl, kalbi psişik, mistik veya tabiatüstü diye tasvir etmenin, bir tecrübe olarak onun değerini azaltmayacağını dile getirir.¹³⁹

Mevlânâ'nın "Görüyorum ben, görmediğini gözümün" ve "Bil, sevgilim gizli herkese. Bil, zan ve tahminden öte. Bil, gönlümde ay gibi parlak"¹⁴⁰ ifadeleri Tanrı-insan ilişkisinin en canlı örneğini sunmakta ve Tanrı'yı kalp yoluyla gördüğünü/bildiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu ifadeler, "Allah'ın hiçbir yere sığmayıp mümin kulunun kalbine sığması" ifadesini de örneklemektedir.

Kur'an'a göre, insanın anlama/kavrama yeteneğinin, kaynağını psikolojik bir kabiliyet olan "kalp" veya "lubb" kavramlarından aldığını söyleyen Izutsu, "akale"

¹³⁷ İmam Gazalî, *Kimya-ı Saadet I-II*, çev. A. F. Meyan, Bedir Yay., İstanbul 2011, 27-29; aynı müellif. *İhya-u Ulumi'd Din*, C. III, çev. A. Serdaroğlu, Huzur Yay., İstanbul, tsz. s. 57; aynı müellif. *el-Münekız*, 111-112.

¹³⁸ İkbâl, Mevlânâ'nın hangi beyitlerinden yararlandığını vermez. Muhtemelen *Rubailer* 27'de Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin "Ben zerreyim, sen güneşimsin" şeklinde geçen zerre-güneş analogisine atıf yapmaktadır.

¹³⁹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 47-48; Kalbin bilmesi/anlaması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazalî Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2005, 65-126; Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 253 vd.; İbn Arabî, *Füsusü'l Hikem*, çev.-şerh E. Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2008, 128.

¹⁴⁰ Hz. Mevlânâ'nın *Rubailer*, haz. Şefik Can, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, (1654 ve 1556 beyit).

“fehime”, “fakihe”, “tefek kara” vb. bütün zihni faaliyetlerin, bu temel zihni kabiliyetin somut beyanından başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ona göre, insanı ilahî ayetleri anlamaya muktedir kılan kalp, örtülüp mühürlendiği zaman anlama kabiliyetinden mahrum olur.¹⁴¹ Aslında bu durum tasavvufî gelenekte kalbin nur olarak görülmesi ve kalp gözünün kapalı olması veya kalbin kararması şeklindeki benzetmelerde de görülmektedir. Yani kalpteki nûr onu aydınlatmakta, anlamasını/kavramasını sağlamakta, nûr kaybolunca kalp karanlığa gömülüp anlama/kavrama ve bilgi oluşmamaktadır.

Gazalî, aklın ötesinde başka bir aşamanın varlığından bahsederken bunu ifade etmektedir. Ona göre bu aşamada başka bir göz (kalp gözü) açılır ve insan bunun sayesinde aklın kavrayamadığı başka şeyleri de görür ve anlar.¹⁴² Gazalî buna Kudsî Ruh adını vermektedir. Kudsî Ruh seviyesine ulaşan kişiler, metafizik âlemlerle ittisal sağlamakta ve bunları dillendirmektedirler. Burada Gazalî'nin tasavvufî tecrübeyi, müzik ve şiir zevkinden mahrum olan insanların bu tür faaliyetleri tam olarak anlamayacaklarına benzeterek örneklendirmesi hatırlanmalıdır.¹⁴³ Kalp gözünün manevî/metafizik olarak algılanması fikri, Sir A. Keith ve J. Flack gibi iki önemli anatomistin 1938'lerde kalbin gözle görülmeyen fakat mikroskopla görülebilen ve “sinoatrial node” şeklinde isimlendirilen bir göz keşfetmeleri sonucu değişmiştir. “Keith-Flack” da denilen bu nokta, kalbin üst “vena cava” ile “sağ atrium”una bitiştiği yerdedir. Kalbin irâde dışı hareketini sağlayan bu nokta, yanıp-sönen bir lamba gibi her saniye yanıp-sönerek sürekli bir hareketle vücuda ışık ve enerji saçmaktadır.¹⁴⁴

Işığın bilgi veya hikmet ile özdeşleştirilmesinin kadim bir gelenek olduğunu söyleyen Rosenthal çeşitli kültürlerden verdiği örnekler yoluyla bunu desteklemeye çalışmaktadır. Hatta bilginin tanımları başlığı altında tasavvuftan örnekler verdiği “Bilgi ışıktır” şeklinde ayrı bir bölüm de bulunmaktadır.¹⁴⁵ Platon'un mağara benzetmesi, Sühreverdî'nin nûr metafiziği tasavvufta kullanılan nûr-zûlmet ilişkisi ve Kur'an'da

¹⁴¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. S. Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul tsz., 173.

¹⁴² Gazalî, *el-Münkız*, 111.

¹⁴³ Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (tahkik Ebu'l-Alâ Afîfî), *Dârü'l-Kavmiyye*, Kahire 1964, s. 78; Gazalî'nin aklın idrâk alanının ötesi diye tanımladığı tecrübe kelâmî açıdan bakıldığında nübüvete karşılık gelmektedir.

¹⁴⁴ Mehmet Bayrakdar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989, 94-95.

¹⁴⁵ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islâm*, Leiden 1970, 161, 155-193.

geçen “nûr ayeti” düşünöldüğü zaman, bir tarafta karanlık diğör tarafta aydınlık (yani cahillik ve bilgi) ifadelerinin olduğı açık bir şekilde görölecektir.

Dinî tecrübenin mistik kuramcılar tarafından nasıl anlaşıldığı ve İslâm düşüncesinde nasıl değörlendirildiğini açıkladıktan sonra, dinî tecrübenin temel özelliklerini ortaya koymak onun mahiyetinin daha anlaşılır kılınmasına yardımcı olacaktır.

1.3. DİNİ TECRÜBENİN ÖZELLİKLERİ

Dinî tecrübenin özellikleri, mistik kuramcılar, filozoflar ve düşünürler tarafından farklı şekillerde sunulsa da, burada genellikle bütün dinî/mistik tecrübelerde ortak olan temel özellikler dikkate alınmaya çalışılacaktır. Elbette, ortaya konulacak özelliklerin tamamının bir tecrübeye bulunmaması, o tecrübeyi dinî/mistik bir tecrübe olmaktan çıkarmaz. Ayrıca dinî/mistik tecrübenin evrensel özelliklerini ortaya koyan araştırmacının dine ve dinî tecrübeye bakış açısı ve yönteminin farklılık göstermesinden kaynaklanan ayırt edici özellikler olduğunu dikkate almak gerekir. Örneğin Stace’in ses ve görüntüleri dinî/mistik tecrübe olarak görmemesi ilahî dinler özellikle de İslâm için kabul edilemez bir durumdur. Çünkü vahyin geliş şekilleri dikkate alındığında Cebrail’in ses ve görüntü olarak Hz. Peygamber’in vahyi alışında aracılık ettiğı bilinmektedir. Dolayısıyla bu tür özellikleri dinî tecrübenin temel özelliklerinden çıkarmak doğru değildir.

Stace’in yukarıdaki sınırlamasından hareketle ifade edilecek olunursa, dinî tecrübenin ortak özelliklerini sadece bir araştırmacının verilerine dayanarak vermek yerine, birçok araştırmacının benimsedikleri özellikleri dikkate alarak belirlemek daha tutarlı olacaktır. Çünkü bir din felsefesi araştırması olan bu çalışma, hem bütüncül hem de eleştirel olmak zorundadır.

Burada bir hatırlatma yapmak gerekirse, dinî tecrübenin yukarıda anlatılmaya çalışılan mahiyeti ve dinî tecrübenin temel özellikleri hakkında ifade edilen/edilecek olan şeylerin genellikle dinî/mistik tecrübe sahibi kişilerin anlatılarına dayandığı unutulmamalıdır. Bu yüzden, bu konuda ortaya konulan bütün iddialar, o tecrübeyi yaşayanların bizzat tecrübelerine değil bir anlamda tecrübeyi nasıl anlayıp-

aktardıklarına yani yorumlarına dayanmaktadır. Genel olarak dinî/mistik tecrübenin temel özellikleri şu maddelerde toplanmaktadır:

1. Dinî tecrübe, doğrudan doğruya tecrübe edilen/yaşanan/algılanan vasıtâsız bir tecrübedir. Çok uzun süre devam eden bir mahiyet göstermeyen bu tecrübe kısa süreli ve anidir.¹⁴⁶ İkbâl, mistik tecrübenin, insan tecrübesinin bilgiye kaynaklık açısından veri sunan diğer aşamalarından farklı olmadığını yani bütün tecrübelerin aslında doğrudan olduğunu söyler. Ona göre dış dünya hakkındaki bilgiye ulaşmak için normal tecrübe alanlarındaki duyu verisinin yorumlamaya tabi olması gibi, Tanrı'ya dair bilgimiz konusunda da mistik tecrübe alanı yorumlamaya tabidir. Mistik tecrübenin doğrudan olması, Tanrı'yı aynen diğer şeylerin bilindiği gibi bilmek anlamına gelmektedir. Tanrı matematiksel bir nesne değildir veya hiçbir tecrübi dayanağı olmayan birbiriyle karşılıklı ilişkili bir kavramlar sistemi değildir.¹⁴⁷

İkbâl'in diğer tecrübeler gibi dinî tecrübenin de yorumdan bağımsız olmayacağını söylemesi, bu tecrübenin aslında tamamen aklın ulaşamadığı bir alan olarak düşünülmesinin de önüne engel koymaktadır. Ayrıca "saf bilinç" tezini savunanların¹⁴⁸ "tecrübenin tamamen saf bir bilinçle elde edildiği" dolayısıyla tecrübenin tamamen yorumsuz olduğu iddiaları ile İkbâl'in "tecrübenin doğrudan"lığı arasında önemli bir ayrım göze çarpar. Çünkü birinde yorum varken diğerinde yoktur.

Dinî tecrübenin vasıtâsız, yani yorumdan bağımsız olamayacağı iddiası şöyle bir soruyu da beraberinde getirir: "Herhangi bir dine inanmayan ve zihni bütün dinî kavram ve inançlardan arındırılmış (?) bir ateistin olağanüstü bir olay karşısında -örneğin deprem esnasında ailesinin çok katlı bir apartmanın molozlarından mucizevi bir şekilde çıkarılması- Tanrı'nın onun zihninde o anlık varolduğuna inanması hangi kavram ve inanç ile açıklanabilir. Ayrıca, inanmayan bir kişinin asla ve asla inanmadan bir Tanrı

¹⁴⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 91; Hökekleli, *Din Psikolojisi*, 320.

¹⁴⁷ İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, 50.

¹⁴⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Norman Prigge-Gary Kessler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed: R. K. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 269-287; Mark B. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 254-268; Stephen Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?" *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York 1990, 220-236; Forman'ın editörlüğündeki bu eserin hemen bütün makalelerinde "saf bilinç", "tecrübe" ve "yorum" üzerinde durulmaktadır. Dinî bilinç için bkz. Thomas N. Munson, *Religious Consciousness and Experience*, Martinus Nijhoff/The Hague Netherlands 1975.

tecrübesi yaşayamayacağını iddia etmek anlamına gelen bu görüş böyle bir yolu da kapatmaktadır. Ayrıca dinî tecrübenin lutfedilmiş bir tecrübe olduğu gerçeği de göz ardı edilmiş olmaktadır.

Dinî tecrübenin doğrudan bir tecrübe yani vasıtâsız olmasını algı tecrübesindeki dış dünyadaki nesnelere özneye farklı biçimlerde sunulması örneği ile karşılaştıralım. İlk olarak bir nesne herhangi bir nesneye dolaylı olarak sunulabilir. Çok uzakta olan birinin, ateşin dumanı aracılığıyla kendini sunması veya bir telefon veya radyo aracılığı ile bir kişinin ses yoluyla kendini sunması dolaylı bir sunumdur. Burada ateşin ve o kişinin bizzat kendisi algılanmamış, aksine duman ve ses algılanmıştır. Bu iki algıdan hareketle bir çıkarım yapılmıştır. İkinci olarak, çıkarımsal anlamda olmayıp algısal anlamda ve yine dolaylı bir sunum olabilir. Örneğin, bir ayna ve televizyonda birinin görülmesini ele alalım. Buradaki örnekte ise nesnenin herhangi bir özelliği veya ona işaret eden bir nesne özneye sunulmaz. Sunulan şey ayna veya televizyon vasıtâsı ile nesnenin bizzat kendisidir. Üçüncü olarak, bir nesnenin doğrudan doğruya sunulmasıdır. Bir insan ile yüz yüze gelerek onunla görüşmek buna örnek verilebilir. Bu örnekte birinci ve ikinci örneklerdeki gibi dolaylı, vasıtâlı bir sunuluş yoktur. Elbette bir insanın, bir masa, bir kitapla yüz yüze gelmesi ve onları algılaması, belirli duyu organları (görme, dokunma, işitme vb.) aracılığıyla olmaktadır. Fakat buradaki vasıtâlar ile diğer vasıtâlar arasında önemli bir fark vardır. Algı tecrübesinin meydana gelmesi için duyu organları zorunludur. Ertürk'ün de açıklayıcı tarzda ifade ettiği gibi, algısal sunuluşun doğrudanlığının reddettiği aracı oluş, ontik değil epistemik bir aracı oluştur. Algısal sunuluştaki duyu organları gibi unsurlar, epistemik anlamda rol oynayan vasıtâlar değil, salt ontik anlamda rol oynayan unsurlar durumundadır.¹⁴⁹

2. Dinî tecrübeye bir “buluşma” vardır. Yani tecrübe eden ve tecrübe edilenin birlikte olması, özne-nesne birlikteliği söz konusudur. Dinî tecrübenin en karmaşık durumlarından biri olan bu “buluşma” hali, *ittihâd*, *vûsül*, *kurb*, *hulûl* vb. kavramlarla anlatılmaya çalışılmıştır.¹⁵⁰ Stace, mistik tecrübelerin en önemli özellikleri arasında *birlik* iddialarını görmekte özellikle Hint, Hıristiyan mistikleri ve İslâm

¹⁴⁹ Bkz. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 65-66.

¹⁵⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 91; İkbâl, 51; Hökelekli, 317; Gazalî, tasavvufi tecrübenin, “hulul”, ittihat ve “vûsül” olarak görülmesini bir hata olarak değerlendirmektedir. Bkz. *el-Münkız*, 107.

mutasavvıflarından örnekler vermektedir.¹⁵¹ Fakat kelâmî-felsefî tartışmaların en çok yoğunlaştığı yer de burası olmuştur. Şöyle ki bu halin yaşanmasının imkânsız olduğunu, çünkü maddi olmayan varlığın maddi olan veya sonsuz olan bir varlığın sonlu olan bir varlık ile birleşmesinin mümkün olmadığını iddia edenler olmuştur. Bunun yanı sıra böyle bir tecrübenin Aşkın bir Varlığı yok saydığını dolayısıyla bunun panteizm olduğunu savunanların sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur.

3. Dinî tecrübe, tecrübe sahibi insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir ulu güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülmektedir. İnsanın maddi dünyasının olağan güçlerinden tamamen farklı olan iradî bir güç, tecrübe sahibi insanın, yani mistiğin/sûfinin, kişiliğini çepe çevre kuşatır ve ona zihni bir tutum ya da çözüm şeklinde bir kanaat aşılır. Mistik/sûfi elde ettiği bu kanaati bilgiye dönüştürerek hayatına yön vermeye başlar. Dolayısıyla dinî tecrübeye bilginin temel kaynağı ilahî olmak durumundadır. İlahî gücün bu etkisi uzun ve yorucu aşamalardan sonra gelebildiği gibi ansızın da gelebilmektedir.¹⁵²

James'in dinî tecrübenin özelliklerini sayarken ayrı olarak kullandığı geçicilik ve edilgenlik özellikleri yukarıda ifade edilenlere karşılık gelmektedir. Ona göre, mistik haller uzun bir süre devam ettirilemezler. Çok ender haller dışında, genellikle yarım saat ya da en çok bir-iki saat bu hallerin sınırı olarak kabul edilebilir daha sonra mistik haller olağan gün ışığında yok olurlar. James, mistik hallerin yok olması durumunda zihninde zayıf olarak hatırlanabileceğini bu hallerin yeniden olması durumunda ise daha iyi tanınabileceğini söyler. Edilgenlik özelliği ise, James tarafından şöyle açıklanır: Mistik hallerin oluşabilmesi yoğun bir dikkat, bazı bedensel performanslar veya mistik kitaplarda tavsiye edilen bazı davranışlara devam etme gibi istenilen işlerle kolaylaştırılabilir. Başka bir ifadeyle, mistik bu yolda arzu ettiği şeye ulaşmak için bu yolun tüm gerektirdiği davranış ve tutumlara boyun eğer. Fakat James'e göre belli bir şuur olduğu zaman, artık mistik, kendi irâdesinin sanki askıya alındığını düşünür ve bazı durumlarda da üstün/ulu bir güç tarafından kavrandığını hisseder.¹⁵³

¹⁵¹ Stace, 39-135; Tüzer de dinî tecrübenin temel özellikleri arasında birlik iddialarını ele alır. Bkz. Tüzer, 114-116.

¹⁵² Turan Koç, *Din Dili*, 197; Ayten, *Psikoloji ve Din*, 32; Erich Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, Say Yay., İstanbul 2006, 43.

¹⁵³ James, 381.

İkbâl, yukarıda ifade edilen özelliklerle ilgili, mistiklere göre mistik halin, aşkın, kuşatıcı olan ve tecrübenin öznesinin özel şahsiyetini geçici olarak askıya alan veya bastıran öteki Benlik ile mahrem bir birliktelik ânı olduğunu ve bunun muhtevasının incelendiğinde mistik halin büyük ölçüde nesnel olduğunu savunur. Bu halin saf özneliğin dumanlı havasına sığınmak olarak görülemeyeceğini iddia eder.¹⁵⁴

Dinî tecrübe anında Ulu bir güç tarafından kuşatılmasıyla mistik/sûfinin edilgen bir durumda olması, kısmi olarak bedensel olsa bile buradaki edilgenlikten kasıt zihinsel bir edilgenliktir. Yani bu tecrübeleri yaşayan kişiler, kendi gayretlerini inkâr etmemekle birlikte genellikle yaşanan bu hallerin “verildiğini”, “sunulduğunu”, “lûtfedildiğini” dile getirirler. Dolayısıyla bir insanın sadece kendi istek ve gayretiyle herhangi bir dinî tecrübenin vuku bulması garanti edilemeyeceği gibi sağlanamaz da.¹⁵⁵ Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, herhangi bir dinî tecrübenin gerçekleşmesi için mistiğin/sûfinin istek ve gayreti zorunlu bir şart olmasına rağmen yeterli bir şart değildir.

Dinî tecrübenin kısa sürmesi, sadece “tecrübe edilen ân”ın kısa süreli olduğunu dile getirmek içindir. Yoksa dinî tecrübenin etkisinin çok kısa bir zamana indirgenmesi anlamında değildir ve olması da mümkün görülmez. Çünkü bu tür tecrübeleri yaşayanlar dinî tecrübenin etkisinin çok uzun bir süre hatta hayatın sonuna kadar devam etmesinin mümkün olabileceğini dile getirirler. Hatta Aziz Terasa yaşadığı tecrübenin gerçek bir tecrübe olduğunun bir delili olarak, dinî/mistik tecrübenin kendisini ahlâkî olarak çok olumlu bir yöne sevk etmesini göstermektedir.¹⁵⁶

Dinî tecrübeyi yaşayan bireyler, “mahrem birliktelik” diye nitelenen tecrübe anında gündelik zamandan ve hayattan tamamen kopmazlar. Bu yoğun hâl, yegâneliği içinde gündelik tecrübe ile ilişkisini sürdürmeye devam etmektedir. Çünkü mistik/sûfi o halden ayrıldıktan sonra hayata geri dönmektedir. Fakat bu geri dönüş, beraberinde o “mahrem birliktelik” ânını tecrübe eden mistik/sûfi ile birlikte bazı bilgiler getirmektedir. Dinî tecrübelerin zirve noktasını temsil eden vahiy tecrübesinin Peygamber’e sunduğu ilahî bilgiler ve mistiklerin/sûfîlerin ilhâm, yoluyla elde ettiği bilgiler bunun en açık bir göstergesidir. Bu durum, yani dinî tecrübenin bilgiye

¹⁵⁴ İkbâl, 51.

¹⁵⁵ Bkz. Ertürk, 79-80.

¹⁵⁶ Bkz. Peterson vd., *Philosophy of Religion*, 32.

kaynaklık etmesi onun epistemolojik açıdan ele alınmasına ve Tanrı'nın varlığına dair bir delil oluşturabileceğine imkân tanımaktadır.

4. Dinî tecrübe, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük arz eder. Akıl bu bütünlüğü, parçalayarak bildiği/anladığı halde sezgi daha bütüncül bir tarzda ele almaktadır. Akıl ve duyular her ne kadar sezgide belirleyici bir rol oynamasalar da, dinî tecrübe ile normal insanî tecrübe arasındaki bağ tamamen kopmaz.¹⁵⁷ James'in bu bağın koştüğünü iddia etmesini eleştiren İkbâl, bunu şöyle dile getirmektedir:

“Önümüzdeki masayı tecrübe ettiğim zaman, sayısız tecrübe verisi yekpare bir masa tecrübesinde bütünleşir. Bu veri zenginliği içinden ben, belli bir zaman ve mekân düzenine uyanları seçerim ve masaya atıfta bulunmak için onları yuvarlarım. Mistik halde ise bu hâl ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, düşünce asgariye indirilir ve (duyu tecrübesindeki gibi) böyle bir tahlil mümkün değildir. Fakat mistik halin sıradan aklî şuurdan bu sûrette farklılığı, Profesör William James'in hatalı olarak düşündüğünün aksine, onun normal şuurundan kopuk olduğu anlamına gelmemektedir. Her durumda, bizim üzerimizde işleyen aynı gerçekliktir. Sıradan aklî şuur, çevremize uyum sağlama hususundaki pratik ihtiyacımıza dayanarak, bu Gerçekliği parça parça ele alır, birbirinden ayrılmış uyarıcı kümelerini sırasıyla seçerek karşılık verir. Mistik hâl ise bizim, Gerçekliğin bütün halindeki geçişiyile bağlantı kurmamızı sağlar, bu geçişte bütün muhtelif uyarıcılar birbiriyle bütünleşir ve (daha fazla) tahlil edilemez bir birlik oluşturur. Bu ‘birlik’te, gündelik hayattaki özne ve nesne ayrımı yoktur.”¹⁵⁸

Dinî tecrübenin tahlil edilememesinin sebebini, bazıları modern psikoloji tekniklerinin eksikliğine bağlarken, bazıları ise dinî tecrübenin mahiyetinden kaynaklandığını savunmuşlardır.¹⁵⁹ Dinî tecrübenin tahlil edilememesinin önündeki en büyük problemlerden biri, tecrübenin gündelik dil ile ifade edilmeye çalışılmasıdır. Genellikle dilin yetersiz kaldığı durumlarda ise mecâz, sembol ve paradoks gibi unsurlara başvurulur. Fakat mecâzın veya sembolün de tam anlamıyla yaşanan o derin hale tekabül edip etmediği bir problem olarak varlığını korumaktadır. Ayrıca dilin, sembolün veya mecâzın dinî tecrübeyi anlatmada yetersiz kaldığı bazı durumlarda ise

¹⁵⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, 91; aynı müellif., “Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde 'Uluhiyyet' Kavramı”, *İslâm Felsefesi Yazıları* içinde, Ufuk Yay., İstanbul 2000, 170.

¹⁵⁸ İkbâl, 50-51.

¹⁵⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, 91.

sükût tercih edilir. Artık sözün tükendiği bu noktada dinî tecrübenin özünü oluşturan *men lem yezûk lem ya'rif* (tatmayan bilmez) ilkesi¹⁶⁰ kendini gösterir.¹⁶¹

Mecâzın yaşanılan tecrübeleri anlatmak için kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Örneğin Macid Fahri, İbn Tufeyl'in diğer sûfilerde olduğu gibi, nihaî mutlak fenâ hâlinin ifade edilemezliği üzerinde durduğunu fakat her ne kadar bunun "aklın üstünde" olduğunu söylemiş olsa da, bu hâli mecâz ve imâ yollu ifadelerle tasvir etmekten geri durmadığını, Hayy bin Yekzan'ın adadaki yaşantısını buna örnek vererek mecâz, imâ ve alegoriyi bu yolla işlediğini savunur.¹⁶²

Yunus Emre'nin "Yunus bu tevhide gark oldu kaldı/ Geri gelmekliğe akli derilmez"¹⁶³ dizesi "birlik"ın tecrübesini yaşayanın aklın ötesinde bir tecrübeye sahip olduğunu ve böyle bir tecrübenin ise yaşanılmadan bilinemeyeceğini imâ etmektedir. Yine onun dizeleriyle ifade söylenecek olunursa;

Bu bir acayip haldir kimse bilmez
Alimle dav'i kılar veli değmez, göz görmez.
İlim ile hikmet ile kimse ermez bu sırta
Bu bir acayip sırdır ilme kitaba sığmaz"¹⁶⁴

Dilin yetersizliği konusunda Ahmed Gazalî, Yunus Emre gibi düşünmektedir. Gazalî'ye göre, "aşkın anlamları öylesine bâkirdir ki, hâlvat odasında o anlamları kelimelerle buluşturmaya ne kadar çalışırsak çalışalım sözün eli o bereket perdesinin

¹⁶⁰ "Tatmayan bilmez" ifadesi için bkz. İbn Arabî, *Özün Özü*, 27; Necmeddin-i Kübra, *Tasavvufî Hayat*, 34; *Yunus Emre Divanı*, 155; Mevlânâ, *Mesnevi*, C. V, beyit 4145; Gazalî, *el-Münkiz*, 108; aynı müellif., *Mişkâtü'l Envâr*, 78; Stace, 14. yüzyılda yazılan *The Cloud of Unknowing* adlı eserin meçhul yazarının, mistik yolu sonuna kadar izleme konusunda tam bir niyet taşımayan hiç kimsenin bu eseri okumaması için sert bir ikaz ile konuya başladığını ve bu yazarın şu uyarısını aktarır: "bu kitap ister eğitilmiş, ister eğitimsiz insanlar olsun, faydasız merak sahibi olanlar için tasarlanmamıştır... onların buna burunlarını sokmamalarını ümit eder." (Stace, 17). Benzer bir uyarıyı Otto, *The Idea of Holy* adlı eserinin ilk sayfalarında dile getirir. Otto, kendi okuyucusunu öteki bilinç halleri kadar nitelikli olacak şekilde, bir anlık derin dinî bir tecrübeye yönelmeye davet etmektedir. Çünkü ona göre bunu yapamayan böyle bir tecrübeyi hiç tatmayan biri, kitabını okumaya devam etmesi anlamsızdır (Otto, 8). Stace, mistiklerin hepsinin bu tür duyguları taşımadığını ve birçok mistiğin bilgin ve filozof olduğunu söyleyerek Plotinos, Erigena ve Eckhart'ı bunlara örnek gösterir (Stace, 17).

¹⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Emiroğlu, *Sûfi ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2010, 95-197 ve 198-316. Emiroğlu, eserinde sûfi ve mistiklerin dili nasıl kullandıklarını, ifade tarzlarını, paradoksları ve onların neden sükûtu tercih ettikleri, sükûtun kazandırdıkları ve neden sükûtu devam ettirmedikleri üzerinde durmaktadır. Dinî tecrübenin din dili bağlamında ele alındığı yetkin bir çalışma için bkz. Koç, *Din Dili*, 194-218.

¹⁶² Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1992, 241.

¹⁶³ *Yunus Emre Divanı*, 144 ve 149.

¹⁶⁴ *Yunus Emre Divanı*, 155.

eteğine erişemez. Doğrusu sözler, aşkın anlamlarına bir ima ve işaret olmaktan ileriye gidemez. Ama bu bilinmezlik aşktan nasibi olmayanlar için geçerlidir.” İfadenin işareti ve işaretin ifadesi şeklinde iki durum bulunduğunu söyleyen Gazalî’ye göre sözün derunî olanı kılıcın keskin ucu gibidir, basiret sahiplerinden başkası bunu göremez.¹⁶⁵

Yukarıda ifade edilen, dilin yetersizliği karşısında sûfîlerin sükûtu tavsiye etmeleri ile Wittgenstein’in “üzerine konuşulamayan konuda susmalı”¹⁶⁶ ifadelerinin paralel bir yapı arz ettiği söylenebilir. En azından hem tasavvufî gelenek hem de analitik felsefe geleneği dilin sınırlılığı, aşkın olan hakkında konuşmanın zorluğu/ imkânsızlığı konusunda benzer görüşler ortaya koymuşlardır.

5. Dinî tecrübe esnasında hissedilen, yaşanan duygular (zevk, hayret, şükür, bağımlılık vb.) ve teessürler derin ve yoğundur. Basit ve yalınkat bir biçimde yaşanmaz, bütün kişiliği ve dikkati tutar.¹⁶⁷ Ayrıca dinî tecrübe, mistiğin/sûfinin hayatında önemli bir etkileyici güce sahiptir. Başka bir ifadeyle dinî tecrübenin yaptırım gücü vardır. Çünkü tecrübe sahibi kişiler, tecrübe ettikleri Aşkın Varlık’ın bir anlamda huzurunda olduklarına inandıkları için, Varlık’ın talepleri ile günlük yaşamlarında bir tezâtlık olmasını genellikle arzu etmezler. Dolayısıyla kendilerini yaşadıkları tecrübelerden elde ettikleri kazanımlarla özellikle ahlâkî anlamda donatmak isterler. Dünyaya yeniden anlam vererek yaşamlarını bu bilgiler ışığında yeniden inşa etmeye çalışırlar.

Dinî tecrübenin etkili olması, sadece yaşandığı ânda değil aynı zamanda insanın daha sonraki duygu, düşünce, tutum ve davranışlarında önemli bir rol oynamaktadır; hatta bu tür duygu, düşünce, tutum ve davranışları yönlendiren ve bunlara şekil veren bir özelliğe sahiptir.¹⁶⁸

Gazalî, inanç hayatını ilim, zevk ve imân olarak üç aşamaya ayırmış ve kesin delillerle ortaya koyulan şeyleri ilim, doğrudan doğruya bu tür halleri yaşamayı zevk, duyma ve hüsn-ü zan ile bunları kabul etmeyi ise imân olarak sınıflandırmıştır.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ahmed Gazâlî, *Sevânihu'l-Uşşak, Âşıkların Hâlleri*, çev. Turan Koç- Mehmet Çetinkaya, Hece Yay., Ankara 2012, 11.

¹⁶⁶ Wittgenstein, 173; Derrida, “Konuşamadığımız şey, ona sıra gelince susmalı” (Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking: Denials”, *Derrida and Negative Theology*, trans. K. Frieden, H. Coward and T. Foshay (ed.), Albany, New York, SUNY Press, New York 1993, 79). ifadesi ile Wittgenstein’in “konuşulamaz”ın aynı olmadığını savunan Ian Almond, bu iki filozofun durumu ile sûfîlerin durumu üzerinde önemle durmaktadır. Bkz. Almond, *İbn Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, 14-16.

¹⁶⁷ Koç, *Din Dili*, 197.

¹⁶⁸ Hökelekli, 323, Ayten, *Din ve Psikoloji*, 32, Koç, 197.

¹⁶⁹ Gazalî, *el-Münkız*, 108-109; İkbâl, Gazalî’nin bu tasnifini aynen benimser, bkz. İkbâl, 219.

Hakikate ulaştırma konusunda ilmin gerekliliğini kabul etmesine rağmen yeterli görmeyen Gazal zevk halini daha çok önemsemektedir. Ona göre “ilim imnn üstünde, zevk ise ilmin üstündedir.”¹⁷⁰ Burada imnn taklit derecesinin kastedildiği unutulmamalıdır.

Din tecrübedeki zevk halinin daha iyi anlaşılabilmesi için gündelik bir tecrübeden “deprem tecrübesi” örnek olarak verilebilir. Bu rneğin özellikle seçilmesinin nedeni, kısa süreli olması, yoğun olarak yaşanması ve bazen Şuurun kaybolması, etkisinin uzun süreli olması gibi özelliklerinden dolayısıdır. Bir kişinin “deprem” gerçeğini televizyon, radyo veya başka kişilerden duymuş veya grmuş olmasından hareketle ona inanması taklit aşamasını, deprem uzmanı birinin depremi en ayrıntısına kadar sebep-sonuç zinciri çerçevesinde bilimsel olarak ele alarak inceleyip öğrenmesi “ilim” aşamasını; son olarak da depremi en faal bir Şekilde yaşaması ise “zevk-tatma” halini yani tecrübe etme halini anlatır.

6. Din tecrübenin tam olarak başkalarına aktarılamaması ve anlatılamamasıyla ilgili olarak diğer bir özellik de “kişiye özgü” olmasıdır.¹⁷¹ Din tecrübenin doğrulanamayacağını söyleyen birçok eleştirmen, din tecrübenin bu özelliğinden dolayı onun tamamen öznel olduğunu veya yanıltıcı bir tecrübe olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü din tecrübe eleştirmenlerine göre, dinlerin ve kültürlerin çeşitliliği kadar din tecrübe vardır. Hatta aynı din ve kültür içinde yaşayan insanların farklılığı kadar din tecrübe eşitleri bulunmaktadır. Dahası kişisel olan bu tecrübenin kendi din ve kültürlerindeki tecrübelerle çatıştığı gibi farklı din ve kültürlerdeki din tecrübelerle de çatıştığını savunurlar. Bu iddiaların karşısında ise din tecrübelerin evrensel bir öz taşıdığını, farklılığın tecrübenin kendisinde değil yorumlarında olduğunu savunanlar olmuştur.¹⁷²

7. Din tecrübenin yaşandığı nn sıcaklığının aynı surette başkasına aktarılması mümkün değildir ve yaşandığı Şekliyle de bütünüyle anlatılması, dile getirilmesi imknsızdır. Çünkü bu tecrübeler, “yaşa ve gr”, “yaşamayan bilmez” türünden

¹⁷⁰ Gazal, *Mişkt'l-Envr*, 78.

¹⁷¹ Aydın, *Din Felsefesi*, 92.

¹⁷² Bkz. Robert K. C. Forman (ed), *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York 1990; Stace, 99-136; Din tecrübenin evrensel bir öz taşıdığını iddia edenler perenniyalistler, W. Stace, W. James, C. F. Davis, Ken Wilber, vb.; evrensel özelliklerinin olmadığını savunanlar ise genelde bağlamsalıcı veya inşacı olarak kabul edilen S. Katz gibi kişilerdir.

tecrübelerdir. Bu durum, İbn Arabî'nin “gözü görmeyene kırmızının târif edilemeyeceği” misalinde olduğu gibi, bu tür mistik/sûfî hallerin de başkalarına anlatılamaması durumuna benzetilmektedir.¹⁷³ Bu yüzden, tasavvufî gelenekte bu türden tecrübeler hakkında *men lem yezûk lem ya'rif* ifadeleri kullanılmış ve tasavvufa da “kâl ilmi değil hâl ilmi” denmiştir. Dinî tecrübenin anlatılamazlığı konusu ileriki bölümlerde daha detaylı olarak ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

Dinî tecrübenin yukarıda ifade edilen özellikleri bu kadarla elbette sınırlandırılmaz. Fakat bunların hepsini açıklamak yerine bazı araştırmacıların bu özelliklerden farklı veya bunlara ek olarak saydıkları bazı özelliklere yer verilecektir.

C. F. Davis (a) Nihâî bir Gerçekliğin kavranması duygusu (b) zaman, mekân ve bireysel benlik sınırlarından kurtulma duygusu, (c) birlik duygusu, (d) mutluluk ve sükûnet (huzur) duygusunu saymaktadır.¹⁷⁴ E. Underhill ise (a) aktiflik ve pratiklik, (b) aşkınlık ve ruhsallık, (c) Birlik (Bir'in hem bütün bir realite hem de sevginin canlı ve şahsî nesnesi olması yani Aşk) ve (d) Birleşme gibi dört özellik saymaktadır.¹⁷⁵

Stace, önceden de belirtildiği üzere içe dönük ve dışa dönük mistik tecrübelerin özelliklerini (a) Birlik, (b) Nesnellik, (c) Olgunluk, huzur, (d) Kutsal'ın hissi, (e) Paradoksalılık ve (f) Anlatılamazlık¹⁷⁶ şeklinde ifade etmektedir. R. M. Bucke ise (a) Moral yüksekliği, (b) Akli bir aydınlanma, (c) Öznel ışık, (d) Ölümsüzlük duygusu, (e) Ölüm korkusundan kurtulma, (f) Günah duygusunun yok olması, (g) Ânilik gibi özellikleri sıralamaktadır.¹⁷⁷

Dinî tecrübenin yukarıda ifade edilen bütün özellikleri dikkate alındığında birbiriyle çelişen özelliklerin varlığı görüldüğü gibi hepsinde ortak olabilecek birçok özellik de bulunmaktadır. Örneğin Stace'in listesinde nesnellik Bucke'un listesinde ise öznel durum birbiriyle tezatlık oluşturuyor. Bunun birbirleriyle çelişen özellikler

¹⁷³ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 92; Hökelekli, 321-322, Ayten, *Psikoloji ve Din*, 32; Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev., A. Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2007, 66 vd.; Tüzer, 120-134 vd.; Erdal Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*, Bilge Adam Yay., Van 2005, 82; Yunus Emre Divanı, 122, 155, 227, 385; Koç, *Din Dili*, 126, 197-198, 253; Gazalî, *el-Münkız*, 108-109; Davis, 14-19.

¹⁷⁴ Bkz. Davis, 54-65; Stace, 42, 133; Tüzer, 113 vd.

¹⁷⁵ Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Chirstian Classics Ethereal Library, 2003;

<http://www.ccel.org/ccel/underhill/meysticism.html>, Erişim Tarihi: 15.03.2013, 61.

¹⁷⁶ Stace, 133; Alston, *Perceiving God*, 24-25; Tüzer, 113.

¹⁷⁷ Richard M. Bucke, *Cosmic Consciousness, A Study in the Evolution of the Human Mind*, Innes & Sons, Philadelphia 1905, 74; Stace, 42.

olduğunu düşünmek yerine, dinî tecrübenin mahiyetinde aslında böyle bir durumun olduğunu bilmek konunun anlaşılmasında daha faydalı olacaktır. Çünkü bu çalışmanın son bölümünde daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, dinî tecrübenin sadece öznel bir yönü değil aynı zamanda nesnel bir yönü de bulunmaktadır. Dolayısıyla dinî tecrübenin öznel yönü genellikle psikologlar tarafından öne çıkarılmaktadır. Mistik kuramcılarının ve felsefecilerin birçoğu ise daha çok evrensel/nesnel yönünün araştırılıp ortaya konulmasını önemsemektedirler.

Dinî tecrübenin özelliklerinin bu kadar çeşitli olması, tecrübelerin farklı din ve kültürlerde ayrı olarak yaşanmasından kaynaklanmaktadır. Fakat buradan hareketle hiçbir evrensel özelliğin olmadığını, dolayısıyla bu tür tecrübelerin tamamen öznel olduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Zira bütün dinî tecrübelerde Aşkın olan bir varlığın/kişinin tecrübe edildiği, bu tecrübenin insanı etkilediği ve bu etkiyle insanın hayatına yeni anlamlar yüklediği, bu hallerin dille ifade edilmesinin zorluğu gibi birçok özellik ortaktır.

Dinî tecrübenin ortak özellikleri, kendisini nesnel bir tecrübe yapmaya gücü yeter mi? Yoksa bu özellikler, farklı ve tezat olarak görülerek dinî tecrübeler tamamen öznelliğe mahkûm edilmeye devam edilecek mi? Bu tür soruların cevapları ileride verilmeye çalışılacaktır. Dinî tecrübenin öneminin ve epistemolojik değerinin ortaya konulması bu tür sorulara doyurucu cevaplar verilmesiyle mümkündür. Zira eğer dinî tecrübenin epistemolojik olarak herhangi bir değeri yoksa felsefenin bu konuya daha temkinli yaklaşması gerekecektir.

1.4. DİNÎ TECRÜBENİN ÖNEMİ

Dinî tecrübe, bilindiği üzere, din psikolojisi, tasavvuf, din felsefesi, din sosyolojisi gibi farklı disiplinlerin ortak konusudur. Bu ortaklık, dinî tecrübe konusunu diğer disiplinlerin de verilerinden yararlanarak her disiplinin kendi yöntemlerine göre araştırılması gereken bir konu yapmaktadır. Dinî tecrübenin birçok insanda ilgi uyandıran bir alan olması, onun her insanda gizil olarak var olduğu iddiasından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Stace bu durumu, insanların birçoğunun veya tamamının şu veya bu şekilde öz itibarıyla mistik oldukları ya da gelişmemiş mistik oldukları iddiası ile dile getirir. Ona göre mistik bilincin, bilinçdışının derinliklerinde

gömülü olup, zihnin üst yüzeylelerinde, mistiklerdeki daha açık belirtilere karşılık, sadece belirsiz duygudaş hisler kılığında görüldüğü sürekli olarak dile getirilmektedir. Mistik, konuşmaya başladığı zaman, onun sözlerindeki bir şey, daha fazla duyarlı ve duygu ortaklığı taşıyan muhataplarının ruhunda çok önemli bir etki yapar ve gizil olan o mistik bilinci harekete geçirerek bir anlamda onun ruhunda “zil çalar”.¹⁷⁸

Russell, filozofların en gözde olanları hem bilimin hem de mistisizmin gerekliliğini hissettiklerini ve hem bilim adamı hem de mistik olmanın düşünce dünyasında ulaşılması mümkün olan en yüksek konumu oluşturduğunu söyler. Üstelik Russell mistisizm duygusunun insanda en iyi olan ne varsa onun kaynağı olduğunu savunur. Bu bağlamda o, en büyük filozoflar içinde Heraklitus ve Platon’u sayar.¹⁷⁹ Stace, Russell’in mistisizme yüklediği bu önemden hareketle felsefenin yerine getirmesi gereken iki önemli göreve işaret ettiğini söyler. Birincisi, mistisizm tamamlayıcı bir unsur olarak felsefî düşüncede bu denli önemli olduğundan, bu tür unsurların (mistik/sûfî vb. tecrübelerin) filozofların düşünceleri üzerinde mantıksal olarak ne ölçüde etki etme hakkına sahip olduğudur. İkincisi ise mistisizmin filozofların düşüncelerini ne kadar etkilediğinin araştırılması gerektiğidir.¹⁸⁰

Stace’in üzerinde önemle durduğu ve eserinin adını bile bu doğrultuda seçtiği göz önünde bulundurulursa felsefe tarihi içinde mistisizmin ne kadar önemli olduğu açık bir şekilde görülebilir. Aynı durum İslâm felsefesi geleneği içinde felsefe yapan filozofların düşüncelerinde tasavvufun ne kadar etkili olduğu durumu için de geçerlidir. İslâm felsefesini felsefe tarihi dışında tutmak ne kadar hatalı hatta ideolojik ise tasavvuf geleneğindeki İbn Arabî, Sühreverdî gibi önemli düşünürleri İslâm felsefesi ve dolayısıyla felsefe tarihi dışında tutmak o ölçüde hatalıdır. Bu tür hataların temel kaynağı hem mistikler hem de sûfiler açısından kısmen ortaktır. Mistik ve sûfilerin “inzivaya çekilme” yöntemleri onları toplumdan uzaklaştırmış ve sadece kendi mutluluk ve geleceklerini düşünen kişiler olarak nitelendirilmelerine sebep olmuştur. Ayrıca onlara karşı sadece insanların ahlâki yaşantılarını önemsedikleri ilim ile meşgul olmadıkları yönünde birçok eleştiri yapılmıştır.

¹⁷⁸ Stace, 19.

¹⁷⁹ Bkz. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic and Other Essays*, George Allen & Unwin Ltd., London 1949, 1-12.

¹⁸⁰ Stace, 11-12.

Hem Batı ve Hint mistikleri hem de İslâm sûfilerine yönelik hayattan ve toplumdan soyutlanma, inzivaya çekilme şeklindeki -haklılık payı olmakla birlikte- eleştirilere bakıldığında birçok mistik veya sûfi için bu, özellikle İslâm dünyasındaki mutasavvıflar için haksızlık olacaktır. Çünkü mutasavvıfların çoğu, ahlâki olgunlaşmayı tamamlamak için sadece tasavvufu ilgilenmemişler aynı zamanda örneğin Câbir İbn Hayyân ve Zünnûn kimyayla; Abdurrahman es-Sûfi, Gazalî, Erzurumlu İbrahim Hakkî astronomiyle, Kudbeddin eş-Şirâzî ve Akşemseddin tıpla uğraşmış önemli bazı şahsiyetlerdir.¹⁸¹

Mistisizmin akli tamamen yok saydığı, münzevî bir yaşam dayattığı ve felsefeyle ilgisiz olduğu iddiası, peşinen kabul edilebilecek bir iddia değildir. Russell’ın mistisizm ile bilimin birlikteliği üzerindeki vurgusu dikkate alındığında Malebranche’ın mistik anlayışı bu anlamda önem arz etmektedir. Mistik hali tamamen karmaşık ve belirsiz derunî duygu ve heyecanın bir ifadesi olarak düşünen, münzevî hayata dayanan mistik bir anlayışa karşı çıkan Malebranche, mistik hayatın Descartesçi felsefenin açık-seçik ilkelerine bağlı kalınarak ve aklın temele alındığı bir gayretle gerçekleştirilebileceğini savunmuştur. Malebranche, mistik hayatı ebedi olarak kabul ettiği zekanın ışığında ve önderliğinde manevî bir yükseliş, akli izleyerek Tanrı’ya ulaşmak ve hakikatin varlığında yok olmak biçiminde algılamıştır. Malebranche’ın mistisizm anlayışında mistik tecrübe cesur bir akılcılıkla birliktedir. Daha sonra bu birliktelik Spinoza’da zirveye ulaşacaktır.¹⁸²

Genel olarak akıl karşıtı olarak değerlendirilen mistisizm veya tasavvufun, bilginin en önemli kriteri olarak gördüğü akli temele alan bilim ve felsefeyle nasıl bir birliktelik oluşturacağı önemli bir problemidir. Çünkü bir tarafta akli temele alan felsefe ve bilim ikilisi varken, diğer tarafta akla karşı çıktığı söylenen, Mevlânâ’nın deyimiyle, “tahta bacakla yürüyen felsefenin bu alanda söz sahibi olmadığı” şeklinde dile getirilen ve hakikate ancak “aşk” veya “sezgi” ile ulaşabileceğini savunan mistisizm/tasavvuf gibi koca bir gelenek bulunmaktadır. Bununla birlikte, tasavvuf ve mistisizmin tamamen akli bir tarafa bıraktığı, ona hiçbir önem vermediği ve değersiz

¹⁸¹ Bkz. Bayraktar, 45-60.

¹⁸² Katipoğlu, 103; Akıl ve sezginin birbiriyle çatışmadığı, birbirlerini tamamladığı yönündeki bilgiler için bkz. Filiz, 225; İkbâl, 32; Katipoğlu, 103-105; Düzgün, 105; Mehmet Atalay, *Akıl ve Sezgi*, İz Yay., İstanbul 2009, 482; Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslâm Aklının Kültür Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, 333 vd.

gördüğü yanılsamadan ibarettir. Elbette gerek doğu gerek batıda akla karşı çıkan, aklın sınırlı olduğunu söyleyen birçok mistik veya sūfî bulunmaktadır. Aynı şekilde felsefe tarihine bakıldığında aklın sınırlılığından ve yetersizliğinden dolayı akla karşı çıkan birçok filozof ve düşünür de bulunmaktadır. Ian Almond'un da dediği gibi, "Batılı rasyonel düşünce karşıtlarının kronolojisi derlenecek olunsaydı böyle bir çalışma, Gazali, Eckhart, Blake, Nietzsche ve Levinas gibi şahsiyetleri kapsayacak kadar geniş olabilirdi"¹⁸³. Bunlara Plotinus, Mevlânâ, Bergson, Kuhn, Feyerabend... gibi düşünürleri de eklemek mümkündür.

Burada önemli olan nokta, bilimin ve aklın verilerinin tamamen nesnel, mistisizm-tasavvufun ortaya koyduğu bilgilerin ise öznel olduğu iddiası ve bu iddianın su götürmez bir gerçek olduğu inancıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi, felsefe tarihinde rasyonalist olan filozofların -bu çoğunlukta da olabilir- akli temel olarak felsefe yaptıkları bilinmektedir. Ancak felsefe tarihi sadece rasyonalist filozoflardan oluşmamaktadır. Bazı filozoflar duyu ve algıyı, bazıları deneysel bilgiyi, bazıları ise sezgisel bilgiyi önemsemişlerdir.¹⁸⁴ O halde deneysel bilgiyi doğru bir bilgi kaynağı olarak kabul edenlere göre, rasyonel, sezgisel ve duyusal bilgiler; rasyonel bilgiyi doğru bir bilgi kaynağı olarak benimseyenlere göre, sezgisel, deneysel, duyusal bilgiler... tamamen yanlış olarak mı kabul edilecektir? Böyle bir soruya olumlu verilecek cevap şu soruyu da beraberinde getirecektir: Böyle bir durumda bu bilgi kaynaklarının hangisi doğrudur ve neden diğeri değil de o doğrudur? Bu tür sorular, problemi ya karmaşık bir hale sokar ya da gerçek bilgiye asla ulaşamayacağını söyleyen septiklerin durumuna düşürür ki problemi çözümsüz bırakır. Elbette ki her bilgi kaynağının doğruluk değeri vardır ve olmalıdır da. Ancak her bir yaklaşım kendisinden başka diğer yaklaşımları görmezlikten gelip hakiki bilgi kaynağının ve dolayısıyla da hakikatin yegâne temsilcisi olarak sadece kendisini görmeye hakkı yoktur. Bazı alanlarda deneysel bilgi, bazı alanlarda rasyonel bilgi, bazı alanlarda sezgisel bilgi veya duyusal-algısal bilgi diğer bilgilerden daha önemli bir işleve sahip olabilir.

Sezgisel/hadsî bilgiyi ön plana alan tasavvufun akli temele alan felsefe açısından önemi ve özelliği, biçimsel çerçevelere, kalıplaşmış yargılara ve sınırlandırıcı kurallara

¹⁸³ Almond, *İbn Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, 19.

¹⁸⁴ Bilgi fenomenine deneysel, duyusal-algısal, rasyonel ve sezgisel yaklaşımlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Filiz, 65-100.

rağmen bir tek insanın yaşantısını, tecrübesini doğruyu arama ve bulma hakkını, yani şekilci nesnellığe karşı öznelğin önemini ileri sürmesi ve savunmasıdır.¹⁸⁵ Arslan, Sühreverdî ve İbn Arabî gibi mutasavvıfların kendi felsefelerinin özüne uygun düşen bir davranış ve tutum sergilediklerini, bu açıdan bakıldığında onların filozofça bir tutumu benimsediklerinin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁸⁶

Bu bağlamda Hodgson, dünyanın dört bir tarafına yayılan, gittiği yerleri yeniden inşa eden, oralara biçim veren ve en azından oraları etkileyen *İslâm Medeniyeti* 'nin üç temel özelliğinin öne çıkarılabileceğini söyler. Ona göre bu üç temel özellikten birincisi, tarıma dayalı siyasi otoritenin askerileşmesi; ikincisi şer'i, hukukî ve sosyal ilişkiler; üçüncüsü ise tasavvufî tecrübe ve öğretinin doğuşudur. Fakat bunlardan hiçbiri, tasavvufî gelenek kadar edebiyatta, sanatta, bilimlerde veya iktisadî gelişmede ayırıcı nitelikleri itibarıyla, medeniyete böylesine sürekli ve ayrıntılı bir şekilde damgasını vurmuş değildir.¹⁸⁷

Dinî tecrübe, dinin teorik (itikât) boyutunun pratik (ibadet ve ahlâk) boyutuna yansıdığı, kendisini en iyi şekilde pratik boyutta gösterdiği bir tecrübedir. Özellikle dinin özünü oluşturan ahlâk ilkelerinin hayata geçirilmesinde dinî tecrübe çok önemli bir rol oynamaktadır. Hatta birçok insan, mistik veya sûfilerin tecrübelerine karşı mesafeli durmasına rağmen onların ahlâkî yaşamlarını sürekli övmüşler ve izlenilmesi gereken yol olarak görmüşlerdir. Dinî tecrübe, imânî teorik boyuttan pratik boyuta oradan da, Gazalî'nin tasnifi ile söyleyecek olursak, taklit derecesinden tahkike ve sonunda zevk haline taşıyan önemli bir aşamadır. Zira davranışlar bilinçli olarak yapıldığı zaman kişiyi, dini şuura (takvâyâ) daha çok yaklaştırmaktadır.

İlahi bir gerçekliği idrâk eden dinî tecrübe, insanı ibadet ve ahlâkın temel kaynağına ulaştırmaktadır. Bu tecrübe insanı, ihtiyaçlarla ilgili güdülenmelerden uzaklaştırmak suretiyle, kendini bir anlamda sunan veya ifşa eden yeni bir Varlık üzerine yoğunlaştırır. Bu "İlahî Varlık"ın birleştirici gücü ve onun algılanışı varoluş alanını genişletir ve bir ölçüde davranışı başkalarına doğru çevirir.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yay., İstanbul 1985, 70.

¹⁸⁶ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 42-45.

¹⁸⁷ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, C. I, 360-361; benzer görüşler için bkz. Arkoun, 103; Arslan, 25; İkbâl, 48.

¹⁸⁸ Bkz. Vergote, 148.

Tasavvuf/mistisizmin felsefe ve kelâm gibi sadece entelektüel ve kuramsal bir akım şeklinde ele alınamayacağı aynı zamanda tasavvuf/mistisizmin hem toplumsal bir hareket, hem bireysel bir tecrübe, hem de tarikat ve edebiyat şeklinde çok karmaşık bir olgu olduğu unutulmamalıdır.¹⁸⁹ Bu çok yönlülük dinî tecrübenin felsefi, sosyolojik, psikolojik, edebî ve bilimsel yönden ele alınması gerekliliğini de göstermektedir.

Dinî tecrübenin, teolojik alan ile antropolojik alan arasında bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Özellikle deist tanrı tasavvurunun Tanrı ile insan arasındaki köprüyü yeniden kurma görevini de üstlenen dinî tecrübe, Tanrı-insan arasındaki mesafeyi tamamen koparan anlayışın karşısına daha dinamik bir Tanrı-insan-evren anlayışını koyar.¹⁹⁰ Fakat burada panteizmin tuzaklarına düşme tehlikesinin de olduğu bir gerçektir. Çünkü panteist anlayışta Tanrı ile insan arasındaki mesafe tamamen kalkar veya Tanrı evren ile ya da evren Tanrı ile aynı görülür. Fakat özellikle tasavvufî gelenek dikkatlice incelendiğinde hemen bütün sûfiler, Tanrı'nın aşkın olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte, Tanrı'nın içkinliği genellikle vecd halinde özellikle ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca dinî tecrübe, inanılan Mutlak Varlığın irâde ve kuvvet sahibi, bilen, yaratan ve sürekli olarak evrene müdahale edebilen Şahsî/Zatî bir Tanrı olduğunu göstermesi bakımından çok önemlidir. Çünkü böyle bir Tanrı anlayışı, insanın dua, niyaz ve ibadetlerini duyması ve bütün bunlara icabet etmesini gerekli kılmaktadır. Eğer Tanrı evreni ve insanı bilmiyor ve herhangi bir isteği yerine getirebilecek “irâde” ve “kuvvet”ten yoksun ise insanın Tanrı ile iletişim kurması mümkün olamaz. Dolayısıyla insanın Tanrı ile her an iletişim kurabilmesini sağlayan Şahsî/Zatî Tanrı tasavvuru, sadece Tanrı-insan-evren ilişkisini canlı tutmakla kalmayacak aynı zamanda insanın her an kontrol edildiği şuurunu vererek onun bütün davranışlarını dinî şuurla (takva) yapmasına katkı sağlayacaktır.

Modern insanın çağımızda en çok sıkıntı çektiği problemler psikolojik problemlerdir. Özellikle stres, bunalım, yalnızlık, yabancılaşma vb. psikolojik problemler karşısında modern psikoloji çaresiz kalmakta ve insanlar kendilerini

¹⁸⁹ Bkz. Arslan, 25.

¹⁹⁰ Tasavvufta Tanrı-âlem-insan ilişkisi için bkz. Filiz, 171 vd.; Schoun, *İslâm'ı Anlamak*, 185-186; Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeliliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sûfi Psikolojisi*, (ed. K. Sayar), Tımas Yay., İstanbul 2012, s. 20; Ekrem Demirli, “Sûfilerin Tanrı Anlayışları Hakkında Bir Değerlendirme”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 11, sy. 48, Ankara 2009, 143-160.

genellikle manevî boşlukta hissetmektedirler.¹⁹¹ Çözüm yolu olarak günümüzde, çeşitli mistik akımlar ortaya çıkarak o manevî boşluğu doldurmaya çalışmaktadır. Gerçek mistik akımlarla fazla bağlı olmayan bu tür akımlar, birçok insanın yanlış yönlendirilmesi ve istismar edilmesine de sebep olmaktadır. Dolayısıyla mistik/sûfi tecrübelerin dinî, felsefî, ahlâkî ve bilimsel doğrulamaya tabi tutulması ve gerçek mistik/sûfi akımlarla sahte olanlarının birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Dinî tecrübe, Tanrı'dan, toplumdan ve sonunda benlikten uzaklaşan ve bunlarla birlikte birçok şeye yabancılaşan günümüz insanının, kendi benliği, toplum ve Tanrı ile uzlaşmasını kolaylaştıran bir özelliğe sahiptir. Sûfilerin “kendini bilen Rabbini bilir” şeklinde rivayet edilen hadisi önemsemelerinin sebebi bu olsa gerektir. Zira insanın kendini bilmesi, kendini anlaması anlamına da gelir. Varoluşsal bir anlam alanına giren kişi, kendisiyle birlikte başkalarını ve “tamamen başka” olan Tanrı'yı da bilme ve anlama sürecine girmiş demektir.

Düşünce tarihine bakıldığında, bilim, felsefe, kelâm, teoloji gibi alanları ön plana çıkaran en önemli özellik, onların varlık-bilgi ve değer hakkında ortaya koydukları kendilerine özgü yaklaşımlardır. İşte mistik ve sûfi literatürüne bakıldığında onların da aynı şekilde varlık bilgi ve değer konusunda kendilerine özgün yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yüzden mistisizm ve tasavvufî geleneğin de düşünce tarihi içerisinde ele alınma gerekliliği doğmaktadır. Mistik ve sûfiler sadece ahlâklı bir yaşamı hedeflemezler aynı zamanda onların varlık ve bilgi hakkında önemli görüşleri vardır ve özellikle bu üç alan birbirleriyle uyum içindedir ve ayrı düşünülemez. Bir noktanın da tekrar hatırlatılması konunun süreci açısından faydalı olarak görülmektedir. Mistisizm ile tasavvufun birbiriyle ne tamamen özdeş ne de tamamen karşıt veya gayrı olduğudur. Bunlar arasındaki ayırım, bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Dinî tecrübeyi önemli kılan hususlardan birisi de, bu alanın bilim, felsefe, kelâm, teoloji vb. alanlardan farklı olarak yeni bir epistemoloji ortaya koymasıdır. Duyu, deney, akıl gibi bilginin temel kaynaklarını kullanan diğer alanlar, genellikle “sezgi/hads”i bilgi kaynağı olarak kabul etmezler. Fakat dinî tecrübeye duyu, deney, akıl tamamen bir kenara itilmeden bunlara ek olarak sezgi/hads bilgi kaynağı olarak

¹⁹¹ Aresteh, Sheikh ve Sayar, “Bilimsel psikolojinin (manevî problemlerde) yetersizliğinin objektif bir bilim olma tutkusundan kaynaklandığını savunurlar. Bkz. A. Reza Aresteh-Enis A. Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfi Psikolojisi*, (ed. K. Sayar), Timaş Yay., İstanbul 2012, 56; Sayar, “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, 26.

görme düşüncesi ağır basmaktadır. Hatta daha da ileri gidilerek, dinî tecrübenin epistemoloji anlayışı dikkate alındığında, mistik veya sûfilerin epistemoloji anlayışlarının duyu, deney ve aklın yanı sıra sezgiyi de bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeleri, daha bütüncül bir epistemoloji ortaya koyduklarını göstermektedir.¹⁹² Burada şunu ifade etmek gerekir ki, dinî tecrübenin yani mistik tecrübelerin yoğunlaşması için, öncelikle bazı pratiklerin tecrübe edilmesi şarttır. Bu pratize edilen tecrübelerden sonra mistisizme ulaşıldığı için, dinî tecrübe duyu ve akla çokça önem veren bir tecrübe olarak öne çıkmaktadır.

Hodgson, uluslararası sosyal düzenin bir dayanağı olarak gördüğü tasavvufun toplum içinde hoşgörüyü yaygınlaştırdığını, kadıların mahkeme kararlarında zahirî ile birlikte batınî durumu da dikkate almalarında ve Müslümanlar arasında ağır basan siyasî problemlerin çözümüne katkıda bulunduğunu söyleyerek bu alanın ne kadar önemli bir toplumsal işlevinin olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁹³

Herhangi bir dinî tecrübe yaşayan insan, şuurun alışılmış ve sıradan verilerine duyuyüstü bir ifade eklemek suretiyle, dinî duyguyu kuvvetlendirmekte ve onu daha fazla etkili bir duruma getirmektedir. Mistisizm ve tasavvuf, bilgi anlayışını somut delillerle ortaya koymada sıkıntı yaşasa bile, dinî heyecanın orijinal gücünü ve gerçekliğini, rasyonalizmin itirazları karşısında sürdürebilmek için yeni sebepler hazırlar ve temin etmeye uğraşır.¹⁹⁴

Dinî tecrübenin somut delillerle ispât edilememesi, bu tür tecrübelerin tamamen öznel olduğu iddialarında güçlü bir delil olarak kullanılır. Fakat dinî tecrübeyi bu gerekçeden dolayı öznel bir tecrübeye indirgemek haksızlık olacaktır. Dinî tecrübenin öznel ve nesnel tarafı ileriki bölümlerde ele alınacağı için burada ayrıntıya girilmeyecektir. Bu noktada bizim için önemli olan dinî tecrübenin öznel olduğu iddialarına rağmen etkisinin ve öneminin hiçbir zaman eksilmediğidir. Stace, dinî tecrübenin önemini şu ifadesiyle ortaya koymaktadır:

“Kuşkucu ve öznelci filozofun, bunun üzerine mistisizmden kurtulduğu, mistisizmi çöp yığınının içerisine atılması gereken boş bir yanılgi ve boş bir inanç

¹⁹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 167 vd., 237 vd., 259, 327, 335; Baykan, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*, 81.

¹⁹³ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, C. II, 240-241.

¹⁹⁴ Bkz. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 360.

olarak ortadan kaldırdığı sonucuna varmaması gerektiğini anlamak önemlidir. Asılsız veya değil, mistisizmin insanî düşünce tarihinde ve gelişiminde son derece önemli olduğu ve dolayısıyla araştırılmayı hak ettiği elbette kabul edilecektir. Altını çizmemiz gereken şey, mistik deneyim öznel olarak görülse bile yine de onun insan yaşamı açısından son derece önemli olduğudur. Bu yalnızca geçmiş tarihe değil dünyanın geleceğine de dönüktür.¹⁹⁵ Eğer mistisizm boş inanç olarak değerlendirilse, kırılıp yok edilse idi -elbette böyle bir şey olanaklı olursa- insanlığa çok büyük ve açıkçası korkunç zarar verilirdi... Mistik deneyimin öznel olsa bile yine de kurtuluş yolu olduğunu söylemek gerekir. Onun ongunluk, sevinç ve erinç getirdiğine, geleneksel anlamda dindar olsun ya da olmasın, bunu yaşayanların evrensel tanıklığı bulunmaktadır... O, hep suçlandığı üzere, yaşamın katı gerçeklerinden ve görevlerinden bir kaçma aracı değildir.”¹⁹⁶

Dinî tecrübeyi önemli kılan diğer bir özellik ise imânın gücünü artırmasıdır. Dinî tecrübe yaşanmasının zorunlu değil ama önemli bir şartı imân etmedir. Çünkü bir insanın bu tür bir tecrübe yaşayabilmesi için bir Tanrı’ya inanması gerekir. Zaten genellikle dinî tecrübe delili, Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil olarak ifade edilir. Bu imân etmeden sonra, her dinî tecrübe anı müminin Tanrı ile iletişimini kuvvetlendirecek ve imânının güçlenmesine sebep olacaktır.

Mistik ve tasavvufî tecrübe literatürüne olan ilginin özellikle 20. yüzyılın başlarında arttığını söylemek mümkündür. Bu ilginin artmasına en önemli katkıyı şüphesiz William James’in *The Varieties of Religious Experience* adlı eseri yapmıştır. Batı’da özellikle Mevlânâ ve İbn Arabî’nin eserlerinin farklı dillere çevrilmesi sûfi kaynakların araştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Mistisizm ve tasavvuf geleneğine olan bu ilgi, sadece popüler düzeyde kalmamış özellikle akademik ve bilimsel çalışmalara da konu olmuştur. Hatta bazıları mistik ve tasavvufî tecrübeleri nörobiyoloji, nöropsikoloji ve nöroloji gibi farklı disiplinler açısından ele almışlardır.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Roszak, dünyanın geleceğiyle ilgili bu durumu “yeryüzünü yakıp-yıkan ve hala kendisini haklı gören şiddeti ve öfkeyi susturmamız ki, medeni toplumlardaki siyasetin henüz içine giremediği büyük bir projeyi hayata geçirme imkânımız olsun. Bu projenin konusu insani varoluşumuzun köklerinde uyuyan Tanrı fikrini uyandırmaktır” şeklindeki ifadeleriyle anlatmaktadır. Roszak, 230.

¹⁹⁶ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 207.

¹⁹⁷ Dinî tecrübenin nörobiyolojik ve nörolojik açıdan ele alındığı bir çalışma için bkz. Jonathan Scott Miller, “Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaluating Eugene d’Aguili and Andrew Newberg’s Argument for Absolute Unitary Being”, *Florida Philosophical*

Dinî tecrübenin dini yaşamı canlı tuttuğunu ve dine inanan insanın dindarlığının meyvelerine sadece öteki dünyada değil bu dünyada da bir takım manevî zevklerle ulaşabileceğini sağlamak açısından büyük önem taşıdığını söylemek gerekir. Yaran, dinî tecrübenin dinin manevîyat boyutu olduğunu, eğer dinî tecrübe yoksa dinin imân, ahlâk ve amel boyutunun olabileceğini fakat manevîyat boyutunun zayıf olacağını ya da hiç olamayacağını söyleyerek dinî tecrübenin önemine vurgu yapmaktadır. Ayrıca “felsefî teizmin veya dinin Tanrı’sının sıfatlarına inancın makullüğü dinî tecrübenin varlığını gerekli kılmaktadır.”¹⁹⁸

Sonuç olarak Mehmet Aydın’ın da özellikle vurguladığı gibi, pozitivist, irrasyonalist, fideist ve materyalist karşı çıkmalar ve reddetmelere rağmen, dinî tecrübeyi insanlığın makul bir tecrübesi olarak görme yaklaşımı güncelliğini ve gücünü korumaya devam etmekte ve devam edeceğe de benzemektedir.¹⁹⁹

1.5. DİNÎ TECRÜBE, MİSTİSİZM VE TASAVVUFUN BENZERLİK VE FARKLILIKLARI

Mistik kelimesinin Elusinian gibi Yunan sırlarıyla ilgilenmenin sonucunda M. S. 5. yüzyılda Pseudo-Dionysius ile ilgili olarak ortaya çıktığı ve kullanıldığı ifade edilmektedir. Ortaçağda halk tabakalarının üstünde daha yüksek bir manevî tecrübeye işaret eden contemplation (müşâhede-mürakâbe) yerine kullanılmış olduğunu söyleyen Sunar, mistisizmin Dionysius’un mistik teolojisinin kısa bir zamanda Latince’ye çevrilmiş olmasına ve *Teologia Mystica*’da Tanrı hakkında özel bir görüş ve bilmeyi

Review, Vol. IX, Issue 1, Summer 2009, 40-55; Andrew Newberg and Eugene d’ Aguilu, “The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience”, *Journal of Consciousness Studies*, 7, (2000), 251-266; Nörolojik açıdan ele alınan bir çalışma için bkz. Enam Raşid Salihî, “et-Tecribetü’s sūfiyye: dirase fi davi’l-‘ulûmi’l-‘asabiyye”. Müslümanlar arasında yaşanan dinî tecrübeler için bkz. Cafer S. Yaran, *Muslim Religious Experiences*, Religious Experience Research Centre, Lampeter 2004, 1-29.

¹⁹⁸ Yaran, *Dinî Tecrübe ve Meunet*, 26-27.

¹⁹⁹ Aydın, “İkbâl’e Göre Dinî Tecrübe”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul 2000, 153; Abelson mistisizmin modern bilimle ilişkisi hakkında çok ilginç bir değerlendirmede bulunur. Ona göre, “... Hıristiyan mistisizmi, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas’ın muğlak spekülasyonlarından Newton’un, Kant’ın ve Darwin’in ışığına giden yoldu. Modern bilim, birçok alçak gönüllü Hıristiyan mistiğinin hizmetlerine teşekkür borçludur”. Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, çev. Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2012, 17.

anlatan bir kavram olarak bilinmesine rağmen, teologlar tarafından Ortaçağın sonlarına kadar kullanıldığını ifade etmektedir.²⁰⁰

Sezgi veya ilhâm aracılığıyla İlahî Varlık ile doğrudan bir iletişim kurarak hakikate ulaşmayı ve aydınlanmayı amaç edinen ve dinî bir akım olarak tanımlanan mistisizm, hemen bütün dinlerde görülen bir düşünce sistemidir. Her din kendi inanç özelliklerine uygun bir mistik gelenek şekillendirmiş olmasına rağmen, Tanrı ile birleşmeyi; aydınlanmayı amaç edinme, sezgi ve ilhâma önem verme ve dış dünyayı önemsememe gibi özellikleri bütün mistik akımlarda ortak özellikler olarak görmek mümkündür. Yahudilik'te Kabbalah ve Merkabah; Hıristiyanlık'ta çeşitli tarikatler ve teosofi hareketi ve İslâmiyet'te tasavvuf; Hinduizm-Budizm gibi diğer uzak doğu dinlerindeki bu tür akımlar birbirinden farklılık gösterse de mistik akımlar içerisinde değerlendirilmiştir.²⁰¹

Mistisizm kelimesi, genellikle açık olmayan, sisli, karmaşık ya da belirsiz düşünceler uyandıran ifadelerin yerine kullanılmaktadır.²⁰² Stace, bu yüzden talihsiz bir kelime olarak gördüğü mistisizmin giz ve kerâmet gösterme ve bir hokus-pokus anlamını da akla getirdiğini söyler. Birçok mistik, teist olabileceği gibi panteist de olabilir. Bununla birlikte ilginç olan ateist mistiklerin olduğunu kabul eden araştırmacıların varlığıdır.²⁰³ Dolayısıyla mistik bir tecrübe yaşadığını iddia eden birisinin herhangi bir dine mensup olması zorunlu olarak görülmez. Genellikle Erich Fromm için ateist bir mistik ifadesi kullanılmaktadır.²⁰⁴ Paradoksal bir durumu gösteren bu ifade biçimi; dinî tecrübe ve mistisizm arasındaki ilişkinin ele alınmasını gerekli ve zorunlu kılmaktadır. Çünkü mistisizmin genel kabul gören tanımlarında bir insanın

²⁰⁰ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2005, 1; İlhan Kutluer, "Mistisizm", *DİA*, İstanbul 2005, C. XXX, 188-190.

²⁰¹ Bkz. Şinasî Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998, 264; Farklı dinlerin mistik yönleri için bkz. Joshua Abelson, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*; Lucien Levy-Bruhl, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yay., Ankara 2006; René Guénon, *Hıristiyan Mistik Düşüncesi*, çev. İsmail Taşpınar, İnsan Yay., İstanbul 2005; aynı müellif., *İslâm Manevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 1989; *Mükemmelliğe Giden Yol Buda'nın Öğretileri, Dhammapada*, Cengiz Durkan (çev.), Dergâh Yay., İstanbul 2005; Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretileri*, çev. İsmail Taşpınar-A. Gülşah Coşkun, Kaknüs Yay., İstanbul 1999; Mehmet Ali Işım (der.) *Upanişadlar: Tanrının Soluğu*, Dergâh Yay., İstanbul 2006; Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabbacı Yay., İstanbul 2012; Henri Serouya, *Mistisizm*, çev. Nihâl Önal, Varlık Yay., İstanbul 1967, 75-151.

²⁰² Erich J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, çev. Ahmet Güç, Arasta Yay., Bursa 2000, 59; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 14.

²⁰³ Bkz. Stace, 14.

²⁰⁴ Bkz. M. Doğan Karacoşkun, *Erich Fromm ve Din, Tanrısız Bir Dindarın Din Anlayışı*, İz Yay., İstanbul 2012.

Kutsal bir varlıkla iletişimi söz konusudur. Eğer bir insan Kutsal bir varlığa inanmıyorsa, onun kiminle Birlik tecrübesi yaşayıp veya iletişime geçeceği çok daha tartışmalı hale gelmektedir. Bu noktada ilk önce dinî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişki ele alınacak, daha sonra ise tasavvufî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki farklar belirlenmeye çalışılacaktır.

Dinî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiye bakıldığında, bu iki tecrübenin birbirinin yerine kullanıldığı görülmekle birlikte birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığına da şahit olunmaktadır. Dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi eş anlamlı olarak kullananlar, genellikle Kutsal bir varlıkla olan iletişim veya Birlik tecrübesini kastetmektedirler. Bu iki kavramı farklı olarak kullananlar ise bazı mistik tecrübelerin herhangi bir dinin mensubu olmayan kişiler tarafından da yaşanabileceği iddiasını referans almaktadırlar.

Dinî tecrübe ve mistisizm literatürü dikkate alındığında, dinî tecrübe mistik tecrübeyi ve mistik tecrübe dinî tecrübeyi kapsar şeklinde iki farklı hatta zıt yaklaşımın olduğu görülmektedir.

Birinci yaklaşım, mistik tecrübeleri dinî tecrübeye nazaran daha alt bir kategoride görmekte ve dinî tecrübeye daha geniş ve genel bir kategori vermektedir. Dolayısıyla mistik tecrübeler dinî tecrübenin altında değerlendirilmektedirler. Böyle bir yaklaşıma göre herhangi bir dine mensup kişinin, günlük hayatta ibadet, dua, niyaz vb. hallerdeyken yaşadığı tecrübeleri, onları algılayış ve yorumlayış dinî tecrübe kategorisinde değerlendirilirken, daha özel durumlarda örneğin vecd, mükâşefe, müşâhede vb. hallerinde Tanrı'yı ve Mutlak Hakikat'i algılaması, tecrübe etmesi veya onun huzurunda bulunması; özellikle onunla Bir olması gibi tecrübeler ise mistik tecrübe olarak değerlendirilir.²⁰⁵ Bu yaklaşımı dinî tecrübe üzerine yazılan birçok eserde görmek mümkündür. Bazı yazarlar eserlerin adını dinî tecrübe, bazıları ise mistik tecrübe veya mistisizm şeklinde belirlemektedirler. Örneğin W. James, *The Varieties of Religious Experience*, K. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, P. Donovan, *Interpreting Religious Experience*, R. Swinburne, *The Existence of God* ve C. F. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* adlı eserinde mistisizm veya

²⁰⁵ Bkz. Tüzer, 97-98.

mistik tecrübeleri dinî tecrübenin alt kategorisinde değerlendirmektedir.²⁰⁶ Bu çalışmada, bütün dinlerdeki farklı tecrübeler mistik, sûfî vb. olmak üzere, dinî tecrübe kategorisinde ele alınmıştır. Dinî tecrübe denilirken genellikle dinî olarak yorumlanmış ve değerlendirilmiş bütün tecrübeler kastedilmiştir. Eğer özel olarak bir dinî geleneğe ait tecrübeden bahsedilmişse o geleneğe ait ifade kullanılmaya çalışılmıştır. Örneğin İslâm'daki tasavvuf geleneğine ait bir durumdan bahsediliyor ve örnek veriliyorsa ve geneli kapsamayan bir değerlendirme yoksa sûfî tecrübe veya tasavvufî tecrübe ifadesi tercih edilmiştir. Bu tercihin sebebi, mistisizm, tasavvuf gibi fenomenlerin dinî olarak görülmesinden ve görülmesi gerekliliğindedir. Çünkü herhangi bir Kutsal varlığa inanmayan veya Tanrı'yı tamamen yok sayan gelenekler bu tür dinî tecrübe kategorisinde ele alınamazlar. Tabiat tecrübesi, meskalin ve uyuşturucu gibi farklı tecrübeler ne sûfî ne mistik dolayısıyla ne de dinî bir tecrübe kategorisinde ele alınabilir. Bu ve buna benzer tecrübeleri kendi sınırları içerisinde değerlendirmek daha doğru bir yöntem olacaktır.

Dinî tecrübe ile mistik tecrübeleri aynı anlamlarda ele almanın bir takım sıkıntılar doğuracağı muhakkaktır. Eğer dinî tecrübe ile mistik tecrübeler *Birlik tecrübesi* olarak ele alınırsa, günlük hayatta dindar bir insanın ibadetleri esnasında yaşadığı yoğun dinî coşkular ve hisler herhangi bir *Birleşme* veya *Birlik tecrübesi* olmadığı gerekçesiyle dinî ve mistik tecrübe kategorisinde değerlendirilmeyecektir. Ayrıca özellikle tasavvufî gelenekte meunet, kerâmet vb. durumlar ile peygamberlere mahsus mucize ve vahiylerin de bu kategoride ele alınması mümkün olmayacaktır. Hâlbuki ister bir müminin günlük hayatta yaşadığı *Birlik tecrübesinin* dışındaki tecrübesi olsun, ister bir sûfinin farklı halleri olsun isterse bir peygamberin mucize ve vahiy tecrübesi olsun bunların hepsi dinîdir ve dinî tecrübe kategorisinde ele alınmaları zorunludur.

Dinî tecrübe ve mistik tecrübe arasındaki ikinci yaklaşıma göre, mistisizm daha üst bir kategori olarak ele alınır ve dinî tecrübeler mistisizmin altında işlenir. Abraham Maslow'un 'Peak Experience' (zirve/doruk tecrübe) dediği tecrübelerin ateistler-rahipler, komünistler-antikomünistler, liberaller-radikaller, bilim adamları, sanatçılar, şairler, sporcular vb. arasında yaşandığı gibi Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların yanı sıra Budizm, Hinduizm, Taoizm gibi dinler ve Hümanizm arasında da bu tür tecrübenin

²⁰⁶ Sırasıyla bkz. James, 379-479; Yandell, 15-32; Donovan, 3-20; Swinburne, 299-300; Davis, 29-65.

yaşandığını söylemesi herkesin kendi dinini oluşturduğu²⁰⁷ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu, mistik tecrübelerin dinî tecrübeleri kapsadığına örnek olarak gösterilebilir.

Stace ve Wainwright gibi mistisizm araştırmacıları, görüntü ve seslerin telepati, gâibi görme ve ondan haber alma gibi tecrübelerin *Birlik tecrübesi* kategorisinde değerlendirilemeyeceğinden mistik tecrübeler girmemeleri gerektiğini savunurlar.²⁰⁸ Fakat bu türden bir sınırlama, genelleme yaptığı için bazı problemleri de beraberinde getirecektir. Örneğin Hz. Peygamber'in gerek ilk vahyi alışı esnasında olsun gerek diğerlerinde olsun ya görüntü ya da ses yoluyla vahyi almıştır.²⁰⁹ Hatta vahyin geliş şekillerine bakılırsa çingirak sesine benzer bir ses, Cebrail'in bizzat kendi sûretinde veya başka birinin sûretinde gelmesi, sâdik rüya gibi durumların hiçbiri bu türden sayılmayacaktır. Ayrıca peygamberlerin Allah'ın bildirdiği ölçüde gelecek hakkında bir takım şeyleri söylediği bilinmektedir. Stace ve Wainwright'ın bu aşırı genellemesi bu türden olayların dinî tecrübe kategorisinde görülemeyeceği anlamına gelir. Fakat dinî ve mistik tecrübeleri sadece *Birlik tecrübesine* indirgemek ve bunun dışında kalan tecrübeleri yok saymak kolayca kabul edilebilecek iddialar değildir.

Dinî tecrübe ve mistisizm ilişkisini Otto, “Mistisizm, dinî hislerin kendi rasyonel muhtevasını geçmesi yani mistisizmin gizli ve rasyonel olmayan numinous (kutsal) öğelerinin duygusal yaşamı belirleme ve ona egemen olması halinde dinî tecrübe içerisine girer”²¹⁰ cümleleriyle dile getirmektedir. Aslında Birlik tecrübesini savunanlar, bu tecrübelerin özellikleri arasında “anlatılamazlık” ilkesini ortak özellik olarak gördükleri ve günlük hayatta yaşanan veya diğer türden tecrübelerin günlük dil yoluyla ifade edilebilmesinden dolayı, mistik tecrübeler kategorisine sokmazlar.

Tüzer, her mistisizmin dinî tecrübe kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki birinci yaklaşıma onay vermenin pek kolay olmayacağını söyler. Bunun gerekçesini ise herhangi bir dine bağlı olmayan ve tecrübelerini dinî olarak görmeyen

²⁰⁷ Abraham Maslow, *Dinler, Değerler Doruk Deneyimler*, çev., H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996, 48-49.

²⁰⁸ Bkz. Stace, 45-47; William Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, University of Wisconsin Press, Madison 1981, 1; Tüzer, 99-100, 105.

²⁰⁹ Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi C. I*, çev. Salih Tuğ, İmaj Yay., Ankara 2003, 82-89.

²¹⁰ Rudolf Otto, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. Bertha L. Bracey-Richenda C. Payne, Meridian Books, New York 1959, 141, 143; benzer ifadeler için Otto, *The Idea of the God*, 22.

agnostik, ateist ve tabiat mistiklerinin varlığıyla açıklar. Ayrıca Plotinus'un bugün bildiğimiz herhangi bir dinle ilişkisinin olmadığını söyler.²¹¹ Fakat gerek James ve Schleiermacher'ın bu konudaki görüşleri gerekse fitrat ile ilgili önceden söylenenler hatırlanacak olursa, her insanda bu duygular gizil olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla kendi tecrübelerini dinî saymayan agnostik ve ateist kişilerin tecrübelerinin kaynağının ne olduğu sorusu cevapsız kalacaktır. Eğer hisleriyle açıklanabilecekse bunlar tamamen psikolojik ve coşkusal tecrübeler olacaktır. Tabiatla açıklanacaksa nedensellik ilkesi gereğince tabiatın kaynağı sorunu akla gelecektir. Bu yüzden aslında eğer bir agnostik veya ateist bu türden bir tecrübe geçirmişse onun için aklının ötesinde ve kutsal bir varlığın gizil olarak var olduğu, fakat bunu tam olarak Tanrı veya Kutsal ile irtibatlandırmadığı söylenebilir. Plotinus'un ise kendinden önce var olan Yahudilik'in tek Tanrı inancından habersiz olması düşünülemez.²¹² Dolayısıyla kendisini herhangi bir dine mensup görmeyen veya ilahî dinlerin dışındaki dinlere ait gören insanların yaşadıkları 'Bir'lik tecrübelerini dinlerin aslında ve özünde tek Tanrılı olduğu ve zamanla bozulduğu gerçeğiyle açıklamak daha makuldür. Bütün dinlerde hakikati temsil eden ifadeler, düşünceler ve ilkeler olabilir. Bunlar hem aklın bir gereği hem de dinlerin aslında bir olduğu ile uyumludur. Guénon'un da haklı olarak ifade ettiği gibi, "bütün geleneksel öğretilerin tam anlamıyla uyumu tek bir Hakikatin değişik ifadelerinden başka bir şey değildir".²¹³

Dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi aynı görenler arasında W. H. Clark bulunmaktadır. Diğer insanî tecrübelerden dinî tecrübeyi ayıran ve onu nevi şahsına münhâsır bir tecrübe yapan en önemli unsurun mistik unsur olduğunu savunan Clark'a göre tecrübeyi dinî kılan yegâne şey, bizzat tecrübenin kendi kalitesi içinde var olması gerekliliğidir. Dolayısıyla mistik tecrübe içinde diğer insanî tecrübelerden kalite/nitelik açısından bambaşka olan bir tecrübe bulunur. Clark, bu tespitlerinden dört sonuç çıkarır:

²¹¹ Tüzer, 101.

²¹² Mehmet Bayrakdar, "Eflatun Yunanca Konuşan Musa mıydı?" adlı yazısında Platon'un Mısır ve Babil düşünce geleneğinden etkilendiğini ve Mısır seyahatinde bir rahiple görüştüğünü Cumhuriyet adlı eserinde dile getirdiğini ve bu rahibin de Musevî olduğunu dolayısıyla tek Tanrılı dinî anlatan Hz. Musa'nın getirmiş olduğu inanç sistemini benimsemiş olduğuna kanaat getirmiştir. O, bu görüşlerini de Fransızca yazılan birçok eserle teyit etmiştir. Bkz. Bayrakdar, "Eflatun Yunanca Konuşan Bir Musa mıydı?", *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Elis Yay., Ankara 2004, 263-377; Aynı durumun Plotinus için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Güngör, Plotinus'un Hind, Mısır, İran ve Yahudi geleneklerinden etkilenmiş olma ihtimalinin yüksek olduğunu E. Brehier, G. Boissier, H. Arvan, J. Burnet gibi yazarların Grek ve Roma felsefesinin temelleri üzerine kaleme aldıkları eserlere dayanarak savunmaktadır. Bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 2008, 26 vd.

²¹³ Guénon, *İslâm Manevîyatı*, 32, 54.

Birincisi, mistisizmin psikolojik açıdan dinî tecrübe şeklinde târif edilebilen, elde edilebilir ve farklı en iyi ruh hali olduğu. İkincisi, mistisizmin sadece belli dinlerde değil, neredeyse dinlerin hepsinde ortak bir unsur olduğu. Üçüncüsü mistisizmin, çok derin ve yoğun kişilik değişimine sebep olması açısından oldukça derin ve köklü bir kişilik seviyesi ihtiva etmesi. Dördüncü ise mistisizm için gerekli olan potansiyel gücün fitrî olması yani doğuştan gelmesidir.²¹⁴

Dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi tamamen aynîleştirmenin ve bu iki tecrübeyi tamamen birbirinden bağımsız tecrübeler olarak görmenin de bir takım problemleri beraberinde getireceği muhakkaktır. Bu iki tecrübeyi aynîleştirmenin yaratacağı en büyük problem, ateist, agnostik ve tabiatçı mistik anlayışları, dinî tecrübe içerisinde değerlendirmeyi gerekli kılmasıdır. Hâlbuki bu anlayışlar kendilerini herhangi bir dinî geleneğin içerisinde görmezler ve görülmek de istemezler. Burada bir hatırlatmanın yararlı olabileceği düşüncesiyle şu söylenebilir. Yukarıda mistik tecrübe yaşayan agnostik veya ateistlerin ya bilinçaltında ya da gizil olarak içlerinde bu türden bir tecrübeye uygun durumun olduğu veya mistik bilincin fitrî olduğu yönünde bazı ifadeler kullanılmıştı. Bu, yukarıda söylenen problem ile çelişiyor gibi görülebilir. Fakat burada, dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi aynîleştirme durumunda agnostik veya ateist mistik anlayışı doğrudan dinî bir kategori içerisinde ele alma problemi bulunmaktadır. Hâlbuki agnostik veya ateist mistik tecrübeyi yaşayanların dinle olan ilgisi dolaylıdır.

Dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi aynîleştirmenin diğer problemi “dinî” şeklinde ifade edilen kelimedenden kaynaklanmaktadır. Hangi dinlerin “dinî” kelimesinin altında değerlendirileceği “Hakikatlerin Çatışması” ve “Dinlerin Çeşitliliği” konularını gündeme getirecek ve problem iyice karmaşık bir hal alacaktır. Örneğin teistik dinler mi, hakikati temsil noktasında ele alınacaktır? Şahsî/Zatî bir Tanrı tasavvuru olmayan Hinduizm veya herhangi bir Mutlak Varlık inancına kolay kolay rastlanılmayan Hinduizm-Budizm geleneği de “dinî” kelimesinin altına sokulacak mıdır? Tanrısız bir geleneğin din sayılması ne kadar mümkündür?

²¹⁴ W. H. Clark, “Du Mysticisme Comme Definition Fondamentale De L’Homme Religieux” s. 48 ve 58’den aktaran Hökelekli, 318-319; Hökelekli, tecrübeye dinî nitelik kazandıran şeyin “kalite” ile açıklanmasını isabetli bir görüş olarak değerlendirmez. Çünkü belli ruh hali ancak dinî bir niyet ve yöneliş içerisinde şekillenmiş ise dinî bir nitelik kazanır. Ona göre, dinî tecrübe kendi içerisinde mistik unsurlar içermesine rağmen mistik tecrübe ile aynîleştirilemez, 319.

Bu türden sorular artırılabilir, fakat bir tecrübe kendisini dinî kılan bir özellik taşıyorsa, bu tecrübenin dinî tecrübe kategorisine doğrudan dahil edilmesinin mümkün olmayacağı söylenebilir. Ancak dinî bir nitelik taşıyor ve tecrübeyi yaşayanı sürekli olarak erdemli bir yaşama veya diğer dinî sistemlere uygun hayat tarzına götürüyorsa ve kişi bunu dinî olarak nitelemese bile doğrudan değil ama dolaylı olarak dinî tecrübe kategorisine dahil edilebilir. Bu bağlamda son olarak şu söylenebilir: Dinî tecrübenin mistik bir yapı veya unsur taşımasının mümkün olduğu halde mistik tecrübelerin tamamının doğrudan dinî tecrübe sayılmasının mümkün olmayacağı unutulmamalıdır.

Dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi tamamen bağımsız olarak görmek ise bu alandaki literatürün sahipleri olan mistiklerin hemen hepsinin belli bir dine mensup olduklarını görmemezlikten gelmek anlamına gelir. Ayrıca İslâm'daki sûfilerin durumları göz önüne alınca, dinden bağımsız böyle bir tecrübe yaşanması mümkün gözükmemektedir. Hatta “Şeriat olmadan tarikat ve hakikate ulaşamaz” anlayışının sûfi kaynaklarda sıkça dile getirilmesi, bir din olmadan bu türden tecrübelerin olmayacağını ve bunların bir bütünlük içerisinde ele alınması gerektiğini dile getirmektedir.

Stace, birçok mistisizm yazarının mistik tecrübeyi dinî bir tecrübe olarak, mistisizmi de dinî bir fenomen olarak kabul ettiklerini ve bunun doğru bir tespit olmadığını söyler. O, mistisizm ve din arasında önemli bir ilişkinin varlığını kabul etmesine rağmen, bu ilişkinin doğrudan, yakından ve basit bir şekilde kabul edilebilecek bir gerçek olarak ele alınmasını reddeder. Ona göre, mistik tecrübedeki Tanrı, Mutlak ve evrenin ruhuyla özdeşleştirilen bütün yorumlar çıkarıldığında geriye sadece farklılaşmamış birlik kalır. Bunun da dinî bir yönünün olmadığı açıktır. Stace, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi teistik dinlerde farklılaşmamış birlikle ilgili tecrübenin “Tanrı ile birlik” olarak yorumlandığını fakat bunun sadece bir yorum olup bizzat tecrübe olmadığını savunur. Farklılaşmamış birliğin Eckhart ve Ruysbroeck tarafından üçlü Tanrı anlayışına, mutasavvıflar tarafından tek Allah anlayışına, Vedantistler tarafından şahsî olmayan Mutlak varlık anlayışına dayalı olarak bir yorum getirildiğini söyleyen Stace, Budistlerin ise herhangi bir Tanrı'ya atıf yapmadan tecrübelerini yorumladıklarını ifade etmektedir. Ayrıca Stace ateistik bir mistisizmin ve herhangi bir dinî geleneğe mensup olmamış yalın mistik tecrübelerin de var

olabileceğini söyler.²¹⁵ Bununla birlikte mistik bilincin bütün insanlarda gizil olarak var olduğunu fakat bunun birçok insanda bilinç yüzeyinin altlarında gömülü olduğunu savunur. Ona göre nasıl ki mistik bilinç, üst bilinçte ahlâkî duygular şeklinde ortaya çıkan etkiler yaratıyorsa, onun etkilerinin de orada dinî etkiler olarak gözükmesi gerekir ve bunlar, sırasıyla farklı dinî inançlar olan aklî inşalara sebep olacaktır. Ayrıca hem dinler hem de mistisizm birçok yönüyle ortak bir paydada buluşmakta ve her ikisi de dünyevî arzu ve isteklerin ötesindeki Ezeli ve Ebedî olana baktığı; Kutsal ve Yüce'ye uygun duygular paylaştığı için birbirine bağlanmaktadır.²¹⁶

Dinî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişkiden sonra mistisizm ve tasavvuf arasındaki ilişkinin de ele alınması gerekir. Çünkü birçok yazar mistisizm başlığı altında tasavvufî tecrübeyi ele almaktadır.²¹⁷ Guénon, Batılıların özellikle İslâm tasavvufunu belirtmek için “sûfizm” diye bir kelime uydurduklarını, bu terimin tamamen itibari bir isimlendirme olmakla kalmadığını ayrıca son derece üzücü bir durum arz ettiğini savunur. Çünkü ona göre, sûfizm kelimesindeki “izm”, kaçınılmaz olarak, sadece bir yaklaşıma ait bir düşünceyi dile getirmektedir. Hâlbuki gerçekte böyle bir yaklaşım bulunmamaktadır. Tasavvuftaki ekoller, yaklaşımlar aslında düşünce ayrımı olmayan farklı usullerdir, çünkü tevhid tektir.²¹⁸

²¹⁵ Bkz. Stace, “Mistiklerin Öğretileri”, 128-130; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 37, 345-347.

²¹⁶ Bkz. Stace, 347.

²¹⁷ Bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1970; A. J. Arberry, *Sûfizm: An Account of the Mystics of Islam*, George Allen & Unwin Ltd, London 1956; A. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, C. Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*; Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, vb.

²¹⁸ Guénon, *İslâm Manevîyatı*, 30-31; Guénon, “sûfizm” kelimesinin yerine, her tür ledünnî düşünceye hangi geleneksel şekle ait olursa olsun uyarlanabilecek olan “inisiyasyon” kelimesinin kullanılması gerektiğini iddia eder, 30 ve 35. Guénon, Arthur Edward Waite’ın “inisiyasyon” (manevîyat) ile mistisizmi birbirine karıştıranlardan biri olduğunu, birbiri ile uyumayan bu kavramların sanki eşanlımlı imişler gibi birbirlerinin yerine kullanıldığını söyler. Halbuki Waite’ın inisiyasyon sandığı şeyin sonuçta basit bir mistik tecrübe olduğunu söyleyen Guénon, “en meşhur temsilcisi W. James olan modern teorilerin iddia ettiklerinin aksine, gerçek mistik mertebeler, psikoloji sahasının tamamen dışındadır. İnisiyatik düzlemde gerçekleşen iç hallere gelince, bunlar ne psikolojik ne de mistik hallerdir. Onlar, çok daha derin şeylerdir. Onlar, zamanda, nereden geldikleri belli olmayan ve tam olarak ne oldukları bilinmeyen şeyler de değildir. Aksine, çok kesin bilgi ve kesin teknik gerektirmektedir. Hissiliğin ve hayalin burada zerre kadar yeri yoktur. Dinî düzleme ait olan hakikatleri inisiyatik düzleme taşımak, onları herhangi bir ‘ideal’ bulut içerisinde eritmek değildir; aksine, sıradan insanların entelektüel bakışını durduran ve engelleyen bulutların tamamını bertaraf ederek onların en derin ve en pozitif anlamlarına vakıf olmaktır” ifadeleriyle bu iki kavramı birbirinden ayırt etmektedir. Bkz. Guénon, *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, 106-107; Guénon’un “inisiyasyon”, “mistik tecrübe” yaklaşımlarına açıklık getiren benzer bir tartışma ve eleştiriler için bkz. Christophe Andruzac, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim-Rene Guénon-*, çev. Lütfü Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2005.

Tasavvufî tecrübe hem Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm, Hinduizm ve diğer dinler içerisinde yaşanan dinî tecrübelerden hem de aynı gelenek içerisindeki Müslümanların yaşadığı dinî tecrübelerden birçok yönüyle farklı bir tecrübe çeşididir. Sıradan bir dindar Müslümanın günlük ibadetleri esnasında yaşadığı manevî hal ile sûfinin mükâşefe, müşâhede ve vecd hallerinde yaşadığı tecrübeler öz olarak aynı olmalarına rağmen, hallerinin derinliği, yoğunluğu, süresi ve etkisi bakımından oldukça farklıdır. Tasavvufî tecrübeye yaşanan halin yoğunluğu öylesine güçlüdür ki sûfi, bu sebeple kendinden, benliğinden geçer ve farklı bir âleme katılır.²¹⁹ Bu katılımın süresi ve etkisi sıradan bir Müslümanın yaşadığı hallerden oldukça uzun ve devamlıdır. Ayrıca tasavvufî tecrübe ile sıradan dindar Müslümanın tecrübesi arasındaki en önemli fark epistemolojiktir. Yani bir Müslümanın tecrübesi genellikle bir “hâl” olarak yaşanır ve o kişi yaşanan “hâl”den büyük bir zevk elde eder. Oysa sûfi benzer “hâl”i yaşarken zevk almakla birlikte ayrıca o “hâl”den ayrıldıktan sonra -her zaman olmasa bile- bir bilgi ile geri döner. Başka bir ifadeyle tasavvufî tecrübe, Mârifetullah’a o hâl esnasında ulaşır. Kısaca ifade etmek gerekirse, sûfinin hâli/tecrübesi epistemolojik olarak bir bilgi kaynağıdır.²²⁰ Bu tecrübenin veya hâlin, sûfilere tabiriyle, aşkın bir bilgi kaynağı olması demek, bilginin bu yolla elde edilmesi anlamındadır. Yoksa burada tecrübe/aşk bizzat bilginin kaynağı değildir. Temel kaynak Allah’tır. Tecrübe/aşk ise o bilgiyi sûfiye sunan/hazırlayan bir araç konumundadır.

Tasavvufî tecrübe epistemolojik olarak öncelikle vahyin temel verilerini esas alan bir tecrübe olması açısından mistisizmden ayrılmaktadır. Tasavvuf, vahyin belirlediği riyâzet ve terbiye yöntemlerine göre nefsi arındırmak anlamında düşünüldüğünde kendisini diğer tüm dinî, aklî ve tabiatî mistisizmden ayırmaktadır.²²¹

Bilindiği üzere sûfiler, nefsin riyâzeti ve terbiye edilmesi konusunda, bazı istisnâlar olmakla birlikte, genellikle orta yolu benimsemeye, diğer mistik geleneklerde amaç olan günlerce aç-susuz kalma, dünyadan tamamen el-etek çekme vb. bedene zarar veren durumlardan uzak durmaya gayret etmişlerdir. Burada hem vahyin ilkelerini hem de Hz. Peygamber’in hadislerinin etkisinin önemli olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca

²¹⁹ Bkz. Ertürk, 83.

²²⁰ Tasavvufta keşfin ve marifetin bilgi kaynağı olarak kullanılmasıyla ilgili ayrıntılı olarak bkz. Salih Çift, “Sûfilere Göre Bir Bilgi Kaynağı Olarak Marifet” *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs, Malatya 2012, 217-232; Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, İstanbul 2002, 85-96.

²²¹ Demirli, “Sûfilere Tanrı Anlayışı Hakkında Bir Değerlendirme”, 147.

İslâm'ın *ümmeden vasaten* (vasat ümmet)²²² bir yolu önermesi, hem bu dünyaya hem öteki dünyaya olması gerektiği kadar önem vermesini dikkate alan sûfiler, nefsin terbiye edilmesi için uygulanan aç-susuz kalma, uzlete çekilme gibi yöntemleri bir amaç değil araç olarak görmüşlerdir. Hodgson'un da haklı olarak vurguladığı gibi, "İslâm'da münzevi hayat sürekli değil geçicidir ve hoş karşılanmaz".²²³ Ayrıca İslâm filozofları ve ahlâkçıları da insanın bedenine zarar verecek her türlü aşırılıklara karşı *orta yolu* önermişler ve öfke, şehvet gibi nefsî arzuların aklın kontrolü altında tutulmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır.²²⁴

Tasavvufun kaynağı açısından İran, Yunan, Hint vb. kökenlere dayandığı iddialarının aksine onun temel kaynağının Kur'an ve sünnet olduğunu²²⁵ benimsemek tasavvuf ile mistisizm arasındaki farkları kabul etmektir. Çünkü her ne kadar birçok ortak yön olsa da, tasavvuf ve mistisizmin kaynağını bilmek iki geleneğin daha iyi anlaşılmasında önemli bir etkidir.

Tasavvuf ile mistisizm arasındaki farklar, genellikle tasavvuf ve tarikatler üzerine yapılmış eserlerde ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, Mustafa Tahralı ve Şahin Filiz'in sadece bu konuyu açıklayan birer makalesi bulunmaktadır. Bu iki çalışma ile birlikte mistisizm ve tasavvufu felsefî, psikolojik, tarihî açıdan ele alan eserler dikkate alınarak tasavvuf ve mistisizm arasındaki farklar belirlenmeye çalışılacaktır.

²²² Bakara 2/143.

²²³ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, C. I, 224.

²²⁴ Örneğin bkz. İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, tahkik-çev. Fatih Toktaş, TDV Yay., Ankara 2011; İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdavati'n-nüfus-Ahlak*, çev. H. Hüseyin Bircan-Cemalettin Erdemci, Bilge Adam Yay., Van 2005; Fârâbî, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Nafiz Şişman, MEB Yay., İstanbul 1990; Kindi, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, tahkik-çev. Mustafa Çağrıncı, TDV Yay., Ankara 2012; Ebû Bekir Razî *Ruh Sağlığı, et-Tıbbu'r ruhanî*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul 2008; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983; Babanzade Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, Sad. Recep Kılıç, TDV Yay., Ankara 1995; Orta yolun erdem ve mutluluk açısından İslâm filozoflarının görüşleri için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001, 98, 281, 317-318, 387.

²²⁵ Tasavvufun kökenin belli bir kaynağa götürülemeyeceğini söyleyen Nicholson, özellikle Hıristiyanlık, Yeni Platonculuk, Gnostisizm, Hinduizm ve Budizm gibi dış etkiler üzerinde durur. Bkz. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 8-27; aynı müellif. "Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî Bir Araştırma", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 7, C. 7, Bursa 1998, 689-708. Tasavvufun temel kaynağının Kur'an ve sünnet olduğunu savunan yaklaşımlar için bkz. Guénon, *İslâm Manevîyatı*, 33; Schoun, *İslâm'ı Anlamak*, 144 ve 203; Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yay., İstanbul 2002, 12 ve 19; S. Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İnsan Yay., İstanbul, 1996, 153 vd.; Arberry, *Sûfizm*, 13; Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 41-42; L. Massignon'un aynı düşünceleri için bkz. P. L. Heck, "Sûfizm: What is it Exactly", 149; tasavvufun dış kaynaklı olduğu yönündeki iddialar için bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 331; aynı müellif, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İ. Akbaba, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, 193-194.

* Mistisizm bireye gelip-geçici hazlar verirken, tasavvuf bireyde manevî bir yükselme sağlar.

* Mistisizmde ıstırab/çile merkezî bir rol oynarken tasavvufta ıstırabın/çilenin özel bir yeri yoktur sadece yöntemsel bir araç olarak görülür.²²⁶

* Tasavvufta nefsin riyâzeti ve terbiye edilmesi yöntemleri bireylerin karakter yapılarına uygun olarak belirlenirken; mistisizmde bu çeşitlilik ve zenginlik yok denecek kadar sınırlıdır.

* Tasavvufta manevî yükseliş için bireysel çabalar esas olduğu halde mistisizmde esas olarak görülemez.

* Mistik sadece vecd ehli olduğu halde sûfi hem vecd hem de ilim ehlidir.²²⁷

* Tasavvufta zikir ehli ve şeyh ile birlikte sohbetle bulunmaları esas iken mistisizmde böyle bir gelenek mevcut değildir.

* Tasavvufta ruhun/nefsin temizlenip Hakk'a ulaştırılması hedeflenirken mistisizmde ruhun bedene hakimiyetini sağlamak önemlidir.²²⁸

Tasavvuf ve mistisizmde dünyevî arzu ve isteklerden kurtuluş esastır. Fakat tasavvuf, diğer batınî gelenek ve mistisizmden bu aşamaya takılıp kalmaması yönüyle

²²⁶ Örneğin, Malebranche, şekilsiz bir mermerin bir binada süs haline gelebilmesi için uzun zaman bir çekicinin ıstırabına nasıl dayanıyorsa, şekilsiz ve bozulmuş bir ruhun da dünyanın kendisine yaptığı işkencelerin sıkıntısına dayanması gerektiğini ve dünyadan tamamen el-etek çekip ıstırap içinde yarı karanlık bir yerde yaşamanın Tanrı'da yok olmak için gerekli olduğunu söylemektedir. Katipoğlu, 88.

²²⁷ Mutasavvıfların hem birer sûfi hem de birer ilim adamı oldukları, yaptıkları ilmî çalışmalar ile günümüzde hangi disiplinlere öncülük ettikleriyle ilgili bir çalışma için bkz. Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*. Gazalî, tasavvufu "başı ilim, ortası amel, sonu mevhibe" olarak görmekte ve tasavvufi gelenekteki şeriat-tarikat-hakikat şeklindeki ayrılmaz üç unsurun ilki ilime tekabül etmektedir. Bkz. Gazalî, *Tasavvufun Esasları*, çev. Ramazan Yıldız, Dehliz Yay., İstanbul 2010, 41; Gazalî, *el-Münkız* adlı eserinde sûfilerin yolunun ilim ve amelle tamamlanacağını ve ikisinin ayıt edilemeyeceğini vurgulamaktadır. s. 100. Tasavvufun felsefe ile birlikte yeniden ve farklı bir şekilde ele alındığı bilinmektedir. İlk dönem sûfiler arasında Rabia el-Adeviyye, Bayezid-i Bistamî ve Hallâc, gibi isimler anılırken tasavvufun felsefî bir yön kazanmasında en önemli rol oynayan iki sûfi arasında Sühreverdî ve İbn Arabî sayılmaktadır. Rosenthal, tasavvuf ve felsefe arasında gördüğü İbn Arabî'ye dair müstakil bir makale kaleme almıştır. Bkz. Franz Rosenthal, "İbn Arabî Between "Philosophy" and "Mysticism"", *Oriens*, Vol: 31, 1988, 1-35; Macid Fahri ise, İslâmî gelenekteki mistik düşüncenin felsefî, müşahadeci ve vahdetçi olarak üç ayrı sınıflandırmada incelenmesinin gerekliliği üzerinde durur. Ona göre, Aristo ve Yeni Platonculuk'tan etkilenen Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Bâcce felsefî mistisizm; müşahadeye ve keşfe dayanan Gazalî ve Bağdadî müşahadeci mistisizm ve Bistamî, Hallâc ve İbn Arabî'de ifadesini bulan Vahdet-i Vücut anlayışını da vahdetçi mistisizm içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bkz. Majid Fakhry, "Three Varieties of Mysticism in Islam", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2/4, 1971 Winter, 193-207.

²²⁸ Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Yay., İstanbul 2002, 14.

farklılaşmaktadır. Fakr diye tabir edilen bu aşamayla aşırı derecede uğraşmak, sūfinin hedefine ulaşma çabasında engel olabilir.²²⁹

Guénon, günümüzde Batılılar arasında çok fazla yaygın olan bir görüşe tamamen zıt olarak, İslâm tasavvufunun mistisizm ile uzaktan yakından ilgisinin olmadığını söyler. İlk olarak mistisizmin tamamen Hıristiyanlığa özgü olduğunu tanımlı gereği tamamen dinî alana ait ve dolayısıyla açık ve seçik olarak zahirle bağlantılı olduğunu savunur.²³⁰ Guénon'un ortaya koyduğu farklar, -yukarıdaki farklarla benzerlik gösterse bile- şöyle verilmiştir:

1. Mistisizmin iki karakteri vardır: Pasiflik ve metotsuzluk. Mistisizmde insanın nereden başlayacağı ve nereye ulaşacağı pek bilinmez. Tasavvufta bidâyet /(başlayış) ve kemâle ulaşma ile bu yolculuk esnâsındaki metot çok önemlidir. Mistisizmde çalışma ve gayrete ihtiyaç yoktur kişinin yaratılışının müsâit oluşu yeterlidir.

2. Mistisizmde şeyhe intisâb etme esası yoktur. Tasavvufta ise seyr-i sulûk bir mürşidin huzurunda başlar ve bu -ikinci doğum- olarak adlandırılır.

3. Mistisizmde bir mürşidler silsilesi yoktur. Hâlbuki, tasavvufî terbiyenin ortak vasıflarından biri de silsiledir. Bu silsilenin Hz. Peygamber yoluyla Cebrâil'e ulaşması, bunun gayri-i beşerî (beşer üstü) olduğuna işâret eder.

4. Mistisizmde mürşid olmadığı için onun telkin edeceği evrâd-ı ezkâr da yoktur. Hâlbuki, seyr-i sulûk şeyhin tayin ve tespit ettiği çizgi üzerinde cereyan eder ve mürid bu çizginin dışına çıkmaya yetkili değildir.

5. Mistisizmde -yukarıda işâret edildiği gibi- istidât ve kabiliyet yeterlidir. Tasavvufta ise intisab birbirini takip eden üç safhadan oluşmaktadır ki bunlar:

* a. Kişinin istidâtı, b. Bu istidat ve kabiliyetin gelişmesini temin eden nûr ve feyzin verilmesi, c. Şeyhin, zikir, riyâzet gibi yardımcı unsurlarla makamları bir bir aşarak vuslâtını gerçekleştirmesi ve Vahdet'e ulaşması.

6. Mistisizmde teknik kaidelere rastlanmaz. Hâlbuki Tasavvuftaki tarikatların adâb-ı erkân denilen, hususî usûlleri vardır. Kişi, bu tekniklerden yaratılışına en uygun olanını tercih eder ve o tarîkate girer. Tarikat değiştirme olayları da bu meseleden kaynaklanmıştır.

²²⁹ Bkz. Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", 34.

²³⁰ Guénon, *İslâm Manevîyatı*, 33-34.

7. Evrâd-ı ezkâr mistisizmde şart değildir. Mistiğin yaptığı ibadetler sıradan herkesin yaptığı ibadetlerdir. Tasavvufta ise, belli zamanlarda -şeyhin tavsiyesine göre- müridin zikir ve tesbihi vardır.

8. Mistikler netice itibariyle ilme'l-yakîn derecesine yükselebilirler. Sûfiler ise ayne'l-yakîn'i geçerek, hakka'l-yakîne, insan-ı kâmil noktasına ulaşırlar.

9. Mistiklerin "Tanrı'ya kavuşma"dan kastettikleri Cennettir. Sûfiler için son gaye kurtuluştur, Hak'la Hak olmaktır.

10. Mistik hallerde bir extase (kendinden geçme) söz konusudur. Sâlik için derûnilik esastır. Mistik haller, gelir-geçer, bir daha bu hali bulamayabilir. Sûfinin elde ettiği feyzi ise kimse geri alamaz.

11. Mistisizmde hiyerarşi yoktur. Tasavvufta ise, piramide benzer bir yapı vardır. Herkesin yeri bu piramitte bellidir.

12. Mistisizmde ısdırab esastır. Tasavvufî eğitimde ise bu usûle zaman zaman başvurulur, bunun hususî bir yeri yoktur.²³¹

Ayrıca bu farklılıkların yanı sıra, mistisizm ile tasavvufun en önemli farklarından birinin Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili tasavvur farklılığı olduğunu söylemek mümkündür. İlk önemli sûfilerden biri kabul edilen Muhâsibî'nin *er-Riâye* adlı eserinin hemen ilk sayfalarında "Bütün övgüler, ... O mutlak ezeli ebedî Allah'a özgüdür. Çünkü hiç kimse O'nun gibi ezeli değildir. O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu ve yoktur. Sonra O, şeyleri (yani kendi dışındaki tüm varlık alanını) herhangi bir "şey"den yaratmamış; âlemleri kendisiyle ezelde birlikte bulunan ne "şey"den, ne de "lâ şey" (hiçlik)den yaratmıştır."²³² diyerek eserinin farklı yerlerinde Allah'ın tek olup beraberinde hiçbir şey bulunmadığını, yaratılmışları ve onlar üzerindeki tedbir, kudret, rızık, öldürme ve diriltmesiyle mutlak söz sahibi, yaratma ve emrin O'na ait olduğunu ifade etmiştir. Muhâsibî'den sonraki hemen bütün sûfilerin Allah tasavvuru genel itibariyle aynıdır. Sûfiler Allah'ın hem aşkın hem de içkin, hem zahir hem batın olduğunu kabul etmektedirler. Fakat vecd veya sekr hallerinde Allah'ın içkin yönünün aşkınlığına baskın geldiği söylenebilir. Bu hal bittikten sonra yine O'nun hem içkin hem aşkın

²³¹ Geniş bilgi için bkz. Guénon, *İslâm Manevîyatı*, 29-37; Mustafa Tahralı, "Fransız Müslüman Abdülvahid Yahyâ (Réne Guénon'un) Eserlerinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, C. X, Sy.: 4, Ekim – 1981, 21-36; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 2003, 14-15.

²³² Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 2011, 187-188.

olduğunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla sûfiler bu tür bir hal esnasında söylediklerinden hareketle panteizm ile suçlanmışlardır. Hâlbuki bu haller geçici olduğu için sûfilerin vecd veya sekr halinde ve bu halleri tasvir etmek için kullandıkları ifadeler panteizme benzese bile onlar panteist sayılmamalıdır. Çünkü sûfiler, kolay kolay Allah'ın aşkınlığını tamamen yok say(a)mazlar. Onlar genellikle Allah ile ilgili ifadelerinde hem O'dur hem de O değildir diyerek teşbih ile tenzih arasında durmaya özen göstermeye çalışmışlardır. Bu bir anlamda, Allah'a atfedilen bir niteliğin veya ifadenin, O'nu hakkıyla anlatamadığı gerekçesiyle, tekrar geri alınması anlamı taşır.

Mistisizmin Tanrı tasavvuru, tasavvufun Tanrı tasavvurundan bu yönüyle oldukça farklılık gösterir. Aristo'nun İlk Muharrik olarak nitelediği ve deizmin Tanrı tasavvurunu yansıtan Tanrı anlayışının, ilk dönem mistik inanışlara temel teşkil ettiği söylenebilir. Filiz, bu bağlamda Malebranche'ın Tanrı tasavvurunu buna örnek verir.²³³ Paul Hazard, Malebranche'ın dünyada genel düzen ile can sıkıcı düzensizliğin içiçe olduğunu ve filozofun işinin bu anormalliği açıklığa kavuşturmak olduğunu söyler. Dolayısıyla bu düzensizliğe müdahaleyi Tanrı'dan beklemek doğru olmayacaktır. Tanrı genel ilkelere göre hareket eder.²³⁴ Malebranche'ın müdahaleye tenezzül etmeyen bir Tanrı'yı tasavvur ettiğini savunan Filiz, tasavvufun Allah'ı mutlak yaratıcı ve hakimiyet sahibi olarak tasvir ettiğini söyler.²³⁵

Hıristiyan mistisizm anlayışında Hz. İsa bir Peygamber değil Tanrı'nın bedenleşmiş hali olduğu için insandan farklı bir varlığa sahip yani Tanrı'nın oğlu konumundadır. Hâlbuki tasavvufi gelenekte Hz. İsa tamamen bir insan; ama Allah'ın insanlar arasından seçmiş olduğu ve peygamberlik görevi yüklediği bir kişidir.

Sonuç olarak mistisizmin Tanrı mefhumu, Spinoza örneğinde görüleceği üzere ya panteist bir tasavvur, ya Hz. İsa gibi Tanrı'nın bedenleşmiş hali ya da Budizm'de olduğu üzere herhangi bir Mutlak Varlık'ı hesaba katmayan anlayışlara dayandığı için hem çok farklı hem de tasavvufun ortaya koyduğu Tanrı tasavvuru gibi açık ve sade

²³³ Şahin Filiz, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar: Felsefi Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergisi*, C. XXX, sy. 1, Ankara 1994, 119.

²³⁴ Paul Hazard, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, çev. Erol Güngör, MEB Yay., İstanbul 1973, 158-160.

²³⁵ Bkz. Filiz, 119; Burada Filiz Malebranche'ın Aristo'nun Tanrı anlayışına yakın olduğunu savunur. Katipoğlu ise onun daha çok Augustine ve Descartesçi felesefeyle uyum içinde olduğunu söyler. Bkz. Katipoğlu, 85-103; Mistisizmin Tanrı tasavvuru hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Friedrich Heiler, "Mistisizmde Tanrı Mefhumu", çev. Annemarie Schimmel, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, sy. I-II, Ankara 1955, 58-72.

değildir. Bilindiği üzere tasavvufun Tanrı anlayışının temelinde Kur'an'ın ortaya koyduğu yaratıcı, eşsiz, tek, vahiy, mucize vb. yollarla evrene müdahale eden hem aşkın hem içkin, hem zâhir hem bâtın olan bir Allah inancı bulunmaktadır.

Mistisizm ve tasavvuf arasındaki başka bir farkın epistemolojik bir fark olduğunu söylemek mümkündür. Tasavvuf bilgi kaynağı olarak vahyi ve vahiyle birlikte Hz. Peygamber'in hadislerinin yanı sıra duysal, deneysel, aklî ve hadsî bilgiyi kabul eder. Ancak duyu, deney ve aklın yanılabilmesi ihtimalinden dolayı vurgu sürekli olarak hep keşfe/mârifete olmuştur. Hâlbuki mistisizmde bilgi yolunun akıl ve mantık yolu olmadığını söyleyen Underhill, bu yolun hayat ve sezgi olduğunu söyler.²³⁶

Mistisizm ve tasavvuf arasındaki farka ahlâk felsefesi açısından bakıldığında, sûfi gelenekte, tasavvufun “güzel ahlâk”, “Kur'an ahlâkıyla veya Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak” şeklinde tanımlanması bu iki gelenek arasındaki en önemli farkı oluşturmaktadır. Elbette mistisizmde de ahlâklı yaşam en önemli unsurdur. Fakat ahlâkın kaynağı problemi, mistisizmde tam olarak belli değilken (Tanrı, Hz. İsa, Buda, Nirvana) tasavvufta bizzat Allah'tır. Mistisizmin sistematik olarak bir ahlâk geleneğinden uzak olduğu, onda ahlâkî değerlerin hangi güç tarafından ortaya konulduğunun tasavvuftaki kadar açık olmadığı ve “iyi-kötü”nün her bir mistiğin o an yaşadığı mistik tecrübe tarafından belirlendiği ifade edilebilir.²³⁷

Mistisizm ve tasavvuf arasındaki ontolojik, epistemolojik, aksiyolojik ve diğer farklar şunu gösteriyor ki, her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsalar ve benzer birçok yönleri bulunsa da bu iki geleneğin kökenleri, amaçları, yöntemleri ayrıdır ve farklı dinî-kültürel geleneklerin oluşturduğu yapılardır.

²³⁶ Bkz. Underhill, *Mysticism*, 23; Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, 24; Burada dikkat edilmesi gereken nokta, tasavvufta akıl ve mantığın tamamen yok sayılmasının değil “marifetullah”a ulaşmada yetersiz kalmasının önemsenmesidir. Ayrıca iki geleneğin bilgi kaynağı olarak gördüğü sezgi veya hads kavramlarını da tamamen aynı saymak zordur. “Hads” ile “sezgi” kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı fakat bunların birbirlerinden oldukça farklı anlamlar taşıdığı ve ayrı geleneklerin ürünü kelimeler olduğu bilinmektedir. Öner, “intuition” kelimesinin Türkçede sezgi, eski Türkçede hads'in karşılığı olarak yanlış kullanıldığını ve doğru çevirinin “içgörüş” olduğunu söyler. Bkz. Necati Öner, “Üç Yanlış Kelime”, *Felsefe Dünyası*, sy. 50/2, Ankara 2009, 3-6; Köz, sezginin duyu sezgisi, aklî sezgi ve metafizik sezgi olarak üç türünden bahseder. Duyu sezgisine Kant'ı, aklî sezgiye Platon ve Descartes'ı metafizik sezgiye ise Gazalî ve Bergson'u örnek olarak verir. Bkz. İsmail Köz, “Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Felsefe Dünyası*, sy. 40/2, Ankara 2004, 41-54.

²³⁷ Filiz, “Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar”, 122; ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay., İstanbul 2000, 15-72.

Yukarıda tespit edilmeye çalışıldığı üzere, mistisizm ile tasavvuf arasında birçok fark bulunmaktadır. Ancak bu farklar bu iki geleneği birbirinden tamamen ayırdetmemektedir. Dolayısıyla kısaca, mistisizm ve tasavvufun birbirlerinin ne aynısı ne de gayrısı olduğu söylenebilir. Elbette, bu iki gelenek dini, kültürel, toplumsal vb. şartlardan dolayı bir takım farklılıklar gösterecektir ve böyle bir farklılaşmanın olması da tabiidir. Ancak bu iki alanı birbirine zıt göstermek bunlar arasındaki benzerlikleri de yok saymak demektir. Bu konular üzerinde yapılacak çalışmalar bu temel farkları göz önünde bulundurmak zorundadır. Mistisizm üzerine yapılmış bir çalışmadan hareketle orada ulaşılan yargıların tamamını tasavvufî geleneğe uygulamak her zaman doğru sonuçlar vermeyebilir. Aynı şekilde tasavvufî alanda yapılmış çalışmaların aynen mistisizm için geçerli olması da düşünülemez.

Mistisizm ile tasavvuf arasındaki farkları belirleme gayreti, iki farklı geleneği birbirinden tamamen ayırmak, ötekileştirmek veya birini diğerinden üstün görme amacı taşımamaktadır. Böyle bir işe kalkışmak hem felsefî bakış açısına aykırıdır hem de kolay kolay mümkün değildir. Zaten tasavvuf ile mistisizm arasında tamamen bir tezatlık olmadığı gibi tamamen bir özdeşlik de yoktur. Tasavvuf, İslâm kültürünün şekillendirdiği bir çevrede doğup, büyüüp, gelişmiş kelâm, felsefe ve usûlü'l-fıkh ile birlikte, İslâm düşüncesinin en önemli sacayaklarını oluşturmuş ve günümüze kadar canlılığını korumuş köklü bir gelenektir. Mistisizm ise diğer din ve kültürlerin içerisinde özellikle Hıristiyanlığın inançları ve bunların yorumları doğrultusunda şekillenmiş bir sistemdir. Dolayısıyla bu iki geleneğin buldukları ortamın şartlarına göre kendilerine has bir takım özellikler taşıması gayet tabiidir.

1.6. DİNÎ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİSİ

Epistemoloji, gerçek bilgi ile bilgi olarak sanılan şeyi nelerin ayırt edebileceği konuları çerçevesinde bilginin doğasını, kaynağını, sınırlarını, bilgi iddialarının geçerliliğini ve bilme süreci ile bilginin özünü soruşturan bir felsefe dalı olarak tanımlanır. Ayrıca epistemoloji, bilginin imkânını, geçerliliği ve doğruluğu ile ilgili koşulları ve çeşitlerini inceleyip inanç, kuşku, kesinlik gibi kavramlarla ilişkisini tartışır. Bununla birlikte hangi şeylerin bilgi nesnesi olarak kabul edilebileceğini belirlemeye çalışan epistemoloji, bilginin değerini araştırıp bilen özne ile bilinen nesne arasındaki

ilişkinin mahiyetini inceler.²³⁸ Epistemoloji, “farklı bilimlerin ilkelerini, varsayımlarını sonuçlarını, mantıksal kaynaklarını, değerlerini ve nesnel dayanağını belirlemek için yapılan eleştirel bir inceleme”²³⁹ olarak da tanımlanmıştır.

Epistemolojinin özne ve nesne arasındaki ilişkiyi incelemesi bilginin tanımıyla yakından ilgilidir. Genel olarak bilgi, özne/bilen ile nesne/bilinen arasındaki akt olarak tanımlanır.²⁴⁰ Örneğin bir kitabın renginin, ebadının hangi dilde yazıldığının bilgisi, bilen özne ile bilinen nesne arasında kurulan ilişki sonucunda elde edilir. Burada aktif ve bilen özne, varlık olarak insan; pasif ve bilinen nesne ise kitaptır. Fakat dinî tecrübe söz konusu olduğunda bu durum karmaşık bir hal almaktadır.

Dinî tecrübeye özne ile nesnenin, yani bilen ile bilinenin, bu şekilde düşünülmesi ve nesnenin sadece olgusal şeylerle sınırlandırılması bir takım problemlere yol açabilmektedir. Tanrı'nın bilinen bir nesne olarak düşünülmesi imkânsızdır. Çünkü bazı felsefî yaklaşımlar nesneyi tamamen olgusal veya duyuma indirgemişlerdir. Ayrıca Tanrı'nın bilinip bilinemeyeceği düşünce tarihinde ciddi bir problem olarak tartışılan bir konudur. Tanrı eğer nesne değilse, özne kimi ve nasıl bilecektir. Hâlbuki teistik dinlerin Tanrı anlayışının en önemli ortak özelliklerinden biri, Tanrı'nın bilen (alim) olmasıdır. Bu durumda Tanrı bilen özne, insan ise bilinen nesne olmaktadır. Ancak Tanrı'nın sadece özne olması problemi çözmek yerine karmaşık bir duruma sokmaktadır. Çünkü dinî tecrübe sahibi olan insan, Tanrı bilgisinden (mârifetullah) bahsetmektedir. Yani bilen özne, dinî tecrübeyi yaşayan kişidir. Aksi durumda ise Tanrı, özne tarafından bilinecek bir şey ve bekleyen bir varlık şeklinde bir nesneye indirgenmiş olacaktır. Dolayısıyla “bilgiyi bağlarından koparılmış, soyut bir şey olarak görmeye olanak yoktur.”²⁴¹

Epistemolojinin dar sınırları çerçevesinde kalındığında problem ya çözümsüz bırakılacak ya da böyle bir bilgi/bilmenin söz konusu olamayacağı söylenerek bu reddedilecektir. Hâlbuki dinî tecrübe yaşayan mistik/sûfî geleneğinin kendi içinde tutarlı olan bir epistemoloji anlayışı bulunmaktadır. Tanrı hem bilen hem de bilinen bir

²³⁸ Abdülbaki Güçlü vd., *Sarp Erk Ulaş: Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002, 219; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 569-572.

²³⁹ Akarsu, 68; Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 19.

²⁴⁰ Akarsu, 32-33; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Haz. Uluğ Nutku, Doğu Batı Yay., Ankara 2014, 56, 64, 91 ; aynı müellif, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, 61-62.

²⁴¹ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 62.

varlıktır. Çeşitli yollarla kendini ifşa eden Tanrı, insan tarafından bilinmeye başlar. Örneğin Tanrı, kendisi hakkında vahiy yoluyla bilgi vermekte ve kendisinin mahiyetini kısmî olarak bildirmektedir. Ayrıca Tanrı'nın tezâhürleri²⁴² yoluyla veya tecrübî yollarla da Tanrı'nın bilgisinin elde edilebileceği ifade edilmektedir. İnsan bu şekilde özne konumuna geçmektedir. Fakat Tanrı'nın insanı bilmesi yönüyle de insan nesne konumundadır. Başka bir ifadeyle, Tanrı ve insan, hem bilen hem de bilinen olarak görülmektedir. Nicholson, bunu “bilgi, bilen ve bilinen bir olur”²⁴³ şeklinde ifade eder. Dinî tecrübe alanında, hem bilen özne hem de bilinen nesne arasında aktif bir ilişkinin varlığı, dinî tecrübenin epistemolojik bir nitelik kazanmasının en önemli unsurudur.²⁴⁴

Bilgi sorununu ele alan tüm felsefe yaklaşımlarının farklı bir özne-nesne kavrayışı bulunmaktadır. Örneğin idealizm, özneyi “kendi başına bir varlık” olarak görürken nesneyi ise öznenin bağımsız olarak görmez. Aksine nesnenin varlığı özneye bağlı olan, öznesiz var olmayan bir şeydir ve nesne, öznenin herhangi bir yeteneğinin ürünüdür. Yani nesne, özne tarafından oluşturulan bir varlıktır. Sensualizm ve empirizm ise nesneyi duyumlama ürünü olarak kabul eder. Bu yaklaşım nesneyi başka bir şeye geri götürmeye çalışmaz, nesnenin “kendi başına” ve duyumların dışında bir varlık özelliğini reddeder. Pozitivizm bu yaklaşımın en önemli bir örneğini oluşturmaktadır. Pozitivist yaklaşımların bir şekli olmakla birlikte onların ortak noktası anti-metafizik bir tutum sergilemeleridir.²⁴⁵

Özne ve nesnenin “kendi başına var olan” bir şey olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu, ne özne ne de nesnenin bilgi bağı tarafından meydana getirildiği anlamına gelmektedir. Yani özne ve nesne bilgi bağı olmadan önce nasıl ise öylece kalmaktadırlar. Özellikle nesnenin bilinmesi veya bilinmeye çalışılması onu değiştirmez bu nedenle, nesne her zaman nesne olarak kalmaya devam eder. Ancak özne, nesne konumuna getirilebilir ve özne, bilgi sahibi olmakla başka bir duruma geçmiş olur.²⁴⁶

²⁴² Alston, Tanrı'nın tezahürleri yoluyla algılanabileceği/tecrübe edilebileceğini savunmakta ve buna da manifestation beliefs (M-beliefs) demektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alston, *Perceiving God*, 1 vd.; Alston, “Religious Experience and Religious Belief”, 4-5.

²⁴³ Nicholson, *The Mystics of Islam*, 29; Krş. Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2010, 19-20.

²⁴⁴ Epistemolojik olarak özne-nesne arasındaki ilişki için bkz. Hanifi Özcan, *Epistemolojik Olarak İman*, MÜİFAV Yay., İstanbul 1992, 20-38; Murat Baç, “Epistemoloji”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, ed. Nebi Mehdiyev, İnsan Yay., İstanbul 2011, 21-48; Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 214-222; Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., İstanbul 2001, 61-102.

²⁴⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 58-59.

²⁴⁶ Mengüşoğlu, 57.

Ancak Tanrı'nın bilen ve bilinen olması açısından meseleye bakılınca, ister bilen ister bilinen konumda olsun, bilen bir varlık olarak Tanrı, bilgi sahibi olduğu zaman başka bir duruma geçmiş olmaz. Çünkü O'nun bilgisi ezeli olduğu için bilgisine yeni bir şey eklenmiş olmaz. Böyle kabul edilecek olunursa, o zaman Tanrı'nın mutlak bilgi sahibi olması şeklindeki sıfatı ortadan kalkacak ve dolayısıyla ekmel bir varlık olma özelliğini yitirmiş olacaktır.

Pozitivist epistemoloji yaklaşımı, özne ve nesnenin yer değiştirmesi yoluyla elde edilen bilgiyi ve nesnenin deneye ve gözleme konu edilmemesinden dolayı böyle bir epistemolojik yaklaşımı kabul etmez. Çünkü duyu tecrübeden farklı olan dinî tecrübenin nesnesinin deney ve gözleme konu olmaması nedeniyle, dinî tecrübe yoluyla elde edilen bilginin doğrulanması mümkün değildir. Bu yüzden dinî tecrübenin bilişsel olmadığı ve öznel olduğu iddia edilmektedir.

Duyu tecrübesi, estetik tecrübe, müzik tecrübesi, hayal kurma ve kurgulama, bilim tecrübesi ve dinî tecrübe gibi tecrübeler, insanoğlunun hayatı boyunca karşılaştığı farklı tecrübe türleridir. Fakat bu tür tecrübeler zaman, mekân, kültürel, dinî, toplumsal vb. etkilerle farklı değerler yüklenilmektedir. Bazı dönemler veya toplumlarda estetik, dinî tecrübe veya müzik tecrübesi daha fazla değer görürken; bazı dönemler veya toplumlarda ise bilimsel tecrübeler daha fazla değer verilmiştir. Hayat tarzının ve dünya görüşlerinin oluşmasında bu türden tecrübeler, tecrübenin kendisine yüklenen değerle orantılı olarak bir işlev de yüklenmektedir. Başka bir ifadeyle, epistemolojik değer ölçeğinin zirvesine hangi tecrübeler yüklenmişse o kişi veya toplum için o tecrübeler nihaî ilgiyi²⁴⁷ belirleyen epistemik bir ölçüt olmaktadır. Hayat tarzını bu tür tecrübelerle oluşturan kişi veya toplum diğer tecrübelerle değer ölçeğindeki konumuna göre yer vermekte veya bunları hiç dikkate almamaktadır.²⁴⁸

İnsanoğlunun hayatını şekillendiren bu tür tecrübelerin değer ölçeğindeki konumu, kişiden kişiye, toplumdaki topluma, kültürden kültüre hatta zamandan zamana farklılaşan bir durumdur. Mitolojik, estetik, dinî/mistik veya bilimsel tecrübelerin kişi, toplum ve tarihi dönemlerin epistemoloji anlayışlarının oluşmasında belirleyici ve şekillendirici bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Bazı dönemlerde ve yerlerde

²⁴⁷ Nihaî ilgi (ultimate concern) kavramını Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Brothers, New York 1958 adlı eserinde kullanmakta ve imanı nihaî bir ilgi olarak ilk bölümde ele almaktadır. s. 1-29.

²⁴⁸ Bkz. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 11.

bilimsel tecrübeler bazılarında ise diğer tecrübeler bu şekillendirmede baskın bir rol oynayabilmektedir.²⁴⁹ Örneğin dinî/mistik tecrübeler Modern ve Aydınlanma dönemlerinde hemen hiç rağbet görmemekte ve hatta tamamen reddedilmekteyken, bilimsel tecrübeler her şeyin belirleyicisi ve ölçütü olmuştur. Dinî tecrübenin epistemolojik statüsü de, günümüzde genellikle, Aydınlanma ve Pozitivist dönemin belirleyici özelliği ve ölçütlerine göre belirlenmeye çalışılmaktadır. Dinî epistemolojide son yüzyıllarda dinî tecrübe, Hume ve Kant'ın Tanrı'nın varlığı hakkındaki kozmolojik, ontolojik ve teleolojik delillere yönelik eleştirilerinden sonra önem kazanmıştır.²⁵⁰ Fakat dinî tecrübenin epistemolojik statüsü sürekli olarak ciddi eleştiriler de almıştır. Bu türden eleştirilerin en önemli nedenlerinden biri, dinî tecrübelerin kendine has özellikler taşıması kişisel olması ve farklı gelenek ve kültürlerde birbirinden farklı hatta tezat bir biçimde çeşitlilik göstermeleridir.

Dinî tecrübenin epistemolojik olarak değerini savunanlar, duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında bir benzerlik kurmaya çalışmışlardır. Sıradan duyu tecrübelerinin öznesine hazır bulunan zihinsel bir durumdan bahsetmek gerekli olmakla birlikte, bu zihinsel durumlara temel sağlayan ya da sağladığı varsayılabilir varlıkların birbirinden ontolojik olarak farklılaştığı bir gerçektir. Fakat bu tür tecrübelerden herhangi birinin bilişsel bir özellik taşıması, tecrübeye konu olan bir nesnenin tecrübenin öznesinden ontolojik olarak bağımsız olması kaçınılmaz olarak görünmektedir. Bu, en azından özne-nesne ayırımını ortaya koyabilecek veya bu ayırma meşruiyet kazandırabilecek bir şekilde olmalıdır.²⁵¹

Dinî tecrübenin nesnesinin cismanî/maddi olmaması bu tecrübeyi duyu tecrübelerden ayırır. Fakat her duyu tecrübenin nesnesinin zihinden bağımsız bir varlık olmaması da mümkündür. Örneğin birinin yan odada özlem duyduğu bir arkadaşının sesini duyması, odada o kişinin varlığını zorunlu kılmaz. Telefon veya videodan gelen sesteki dolaylı yanılsama olabileceği gibi, hiç ses olmadığı halde duyuyormuş gibi görünen duyu bir algı yanılsaması neticesinde de böyle bir tecrübe yaşamış olabilir. Böyle bir durumda da o kişinin arkadaşının odada var olduğunun zorunlu olduğu söylenemez. Elbette ki bu tür tecrübelerin nesnesinin test edilmesi

²⁴⁹ Bkz. Ertürk, 12.

²⁵⁰ Hepburn, "Religious Experience...", 164.

²⁵¹ Mehmet S. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, 90.

mümkündür. Odaya girip arkadaşının orada olup olmadığını kontrol etmesinden sonra duyusal tecrübenin kendisini yanıltıp yanıltmayacağını kontrol edebilir. Ancak dinî tecrübeye, tecrübeye konu olan Tanrı'nın (veya doğüstü bir gücün) test edilmesi bu anlamda imkânsızdır. Fakat bu imkânsızlık ne Tanrı'nın yok olduğunu ne de yaşanan tecrübenin yanlış/yanıltıcı olduğunu ortaya koyabilecek güçtedir.

Dinî tecrübenin bilişsel bir tecrübe olup olmadığı, bu tecrübenin epistemolojik statüsünü yani geçerliliğini belirleyen en önemli unsurdur. Böyle bir durum, tecrübe sahibi mistik/sûfinin, tecrübe ettiği varlığın kendi zihinsel durumundan bağımsız bir varlığı veya onun gerçekçi bir yorumunu gerekli kılmaktadır. Alston tarafından dile getirilen ve dinî tecrübenin algılama (perceiving)'yı da içine alacak şekilde ele alınması²⁵² yukarıda ifade edilen gerekliliği yerine getirilebilecek bir çaba olarak yorumlanabilir. Çünkü algılamak, genellikle algı sahibi kişiden bağımsız bir algılanan varlığı gerektirmektedir.²⁵³ Swinburne, dinî tecrübenin tanımında da özellikle vurguladığı gibi, bir kişinin Tanrı'yı (veya doğüstü bir varlığı) tecrübe etmesinin veya Tanrı'nın (veya doğüstü bir gücün) bir kişinin tecrübesinde hazır bulunmasının, ancak Tanrı'nın (veya doğüstü bir gücün) yaşanan tecrübeye gerçekten hazır bulunmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.²⁵⁴

Hepburn, birisi kendisinin dinî tecrübesi hakkında konuştuğu zaman onun, iş tecrübesi, araba sürme ve öğrenme tecrübesine benzer tabirlerde görüldüğü gibi “tecrübe” kelimesini kullanıyor olabileceğini söyler. O kişinin tutarlı hayatın dinî modelini bulduğunu ve onun kategorilerinde olayların bir çeşitliliğini yorumladığını ve bu kategorilerin sürekli kanıtlandığını dile getirir. Bu duyguda dinî tecrübeye birlikte kişinin Tanrı'nın varlığının pragmatik bir delili için donatılmış veride onun hayatının önemli bir alanının ötesinde inancını onaylayan bir ilhâm bulunmaktadır. Dinî tecrübeye his ve coşkuların egemen olabileceğini, fakat bu yüzden algı ve hükümlerin daima karmaşık olduğunu söyleyen Hepburn, genellikle zan içeren “şunun hissedilmesi...” ve duyu hislerinin inancın temel bir unsuru olan hükümlere karıştığını savunur. Ona göre bir hissiyatın sahip olduğu şeyde bir değer biçme ve kabullenme vardır.²⁵⁵

²⁵² Alston, *Perceiving God*, 9 vd. (1. Bölüm), aynı müellif, “Religious Experience and Religious Belief”, 4.

²⁵³ Bkz. Reçber, 93-94.

²⁵⁴ Swinburne, *Existence of God*, 295-296.

²⁵⁵ Hepburn, “Religious Experience...”, 165-166.

Stace, Alston, Swinburne, Hick, Plantinga gibi son dönem (din) felsefecilerinin dinî tecrübenin Tanrı hakkında olumlu veriler sunduğu yönündeki iddiaları, peşinen kabul edilebilecek iddialar değildir. Elbette ki bu tür iddiaların güçlü yanları bulunmaktadır. Fakat dinî tecrübe lehine ortaya konulan iddialar sürekli eleştirilmiş ve dinî tecrübenin epistemolojik statüsünün geçerli olmadığı iddia edilmiştir. Mesela Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” adlı üç sayfalık kısa makalesinde ‘gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi olup olmadığını’ ele almış ve her zaman gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır.²⁵⁶

Yukarıda dinî tecrübenin özellikleri anlatılırken *birlik* veya *birleşme/buluşmadan* bahsedilmiştir. Bu birlik tecrübesinin en önemli özelliği, tecrübe eden varlıkla tecrübe edilen varlığın birleşmesi veya *bir* olmasıdır. Bu nedenle mistik veya sûfi bilginin en önemli özelliklerden birisini ve paradoksunu bu özne ve nesnenin bütünlüğü oluşturmaktadır. İshrâkî geleneğe sıkça kullanılan “Nur”un psikolojideki “yalın benlik”in diğer bir ismi olduğu söylenilmektedir. Bu anlamda kullanılan Nûr, yani insanî benlik, Tanrı’nın yerine kullanılamayacağı ifade edilmektedir. Böyle bir durumda yalın benlik, Tanrılaşamayacağına göre, nasıl aşkın bir obje (nesne) olan Tanrı ile iletişim kurabilmektedir veya bütünleşmektedir? Mistik/sûfi geleneğe, panteizm dışarıda tutulacak olursa, bilen mistik/sûfi ile bilinen Tanrı ontolojik olarak farklıdır. Ancak bu gelenekteki bilgi anlayışı, genel itibarıyla bilgi, bilen ve bilinenin bir bütün halinde ele alınması üzerine kurulmuştur. Bu, epistemoloji ile ontolojinin iç içe geçtiği bir problemi hatırlatmaktadır. Bu problem, dinî tecrübenin epistemolojik, bütünlüğünün ontolojik özdeşliği gerektirip gerektirmediği problemidir.²⁵⁷

Bazı düşünürler, İslâmî geleneğe felsefi, müşâhedeci ve vahdetçi olmak üzere üç farklı mistik düşüncenin olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşıma göre, felsefi mistik anlayış, genellikle Fârâbî ve İbn Sinâ’nın Tanrı ile değil Faal Akılla birleşmeyi (ittisâl) birliğe dönüştürmeyi hedefleyen bir anlayıştır. Müşâhedeci ve vahdetçi mistik (sûfi) anlayışın ise hedefleri farklı olsa da nesnesi aynıdır. Bağdadî ve Gazalî’nin

²⁵⁶ Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis*, 23/6, 1963, 121-123.

²⁵⁷ Bkz. Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 214-215; Özne-nesne bütünlüğünün bir paradoks olması, özne-nesne bütünlüğünün iki ucunun ayrı cinsten olması gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Özne ve nesnenin ayrı olması, demek özne, nesne olmayan şey; nesne de özne olmayan şey demektir. Bkz. Ülken, *Bilge ve Değer*, 67.

düşüncesinde asıl hedef Tanrı'yı müşâhede etmek, mükâşefe yoluyla “fenâ” makamına ulaşmak ve onun zevkini yaşamaktır. Bestâmî, Hallâc ve İbn Arabî'nin vahdetçi (vahdet-i vücûd) anlayışları ise, Bağdadi ve Gazalî'nin epistemolojik ittisâlından ziyade ontolojik birliği hatırlatmaktadır.²⁵⁸

Gazalî, mükâşefe ve müşâhede yoluyla Tanrı ile birliktelik tecrübesini birçok eserinde dile getirmektedir. Gazalî, âriflerin, evliyanın bir ziyneti olarak gördüğü ilhâm ile nebilerin süsü diye nitelendirdiği vahiy arasında önemli benzerlikler görmekte, fakat ikisi arasına epistemolojik bir fark koymaktadır. Ona göre “İlhâm, küllî nefsin cüz'î insanî nefsi, bu ikincisinin sıfatlarının kudreti ve buna yeterliliği, istidâdının gücü nispetinde uyarmasıdır (tenbih). İlhâm vahiy eseridir; nitekim vahiy, gaybî durumun açıkça, ilhâm ise örtülü bir biçimde ortaya konulmasıdır. Vahiyden hâsıl olan bilgiye “nebevî bilgi”, ilhâmdan hâsıl olana ise “ledünnî ilim” denir. Ledünnî ilim, elde edilmesi bakımından nefisle Bâri (c.c.) arasında hiçbir vasıtânın olmadığı ilimdir. Bu ilim; saf, temiz ve diğer şeylerden uzak, ince kalplere gayb kandilinden gelen ışık gibidir... Küllî aklın feyezânından (ifâza) vahiy, küllî nefsin aydınlatmasından (işrâk) da ilhâm doğar.”²⁵⁹

Gazalî, nefsin nasıl ki akıldan daha aşağı mertebede ise velinin de nebiye göre öyle aşağı mertebede olduğunu ve dolayısıyla ilhâmın da vahye göre daha aşağı mertebede bulunduğunu söyler. Ledünnî ilmin hem nebiler hem de veliler tarafından elde edilebileceğini söyleyen Gazalî, Hz. Hızır için bu durumun gerçekleştiğini ifade eden “Biz ona katımızdan (ledünnâ) bir ilim öğrettik”²⁶⁰ ayetini delil olarak sunar. Bu mertebeye sırf teallûm yoluyla ulaşamayacağını ve kişinin bu mertebede ledünnî ilim kuvvetiyle donandığını anlatır. Ona göre Yüce Allah bir kula hayır dilediğinde, onun nefsiyle Levh'den ibaret olan “nefs” arasındaki perdeyi kaldırır ve bu şekilde nefsinde yaratılmışlara ait bazı sırlar ortaya çıkar, mahlukâtla ilgili manalar nakşolur. Hikmet'in hakikati bu ilim sayesinde elde edilebilir. Çünkü ledünnî ilim, Allah'ın ihsanlarından biridir.²⁶¹ “Dilediğine hikmet bağışlar ve her kime hikmet bağışlanmışsa doğrusu ona en

²⁵⁸ Bkz. Fakhry, “There Varieties of Mysticism in Islam”, 193 vd.

²⁵⁹ Gazalî, “Ledünnî İlim Risalesi” (er-Risâletu'l-Leddünniyye), *Yol, Bilgi ve Varlık*, çev. A. Cüneyd Köksal, Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2010, 60.

²⁶⁰ Kehf: 18/65.

²⁶¹ Gazalî, “Ledünnî İlim Risalesi”, 60-61.

büyük servet verilmiş demektir. Ama derin kavrayış sahipleri dışında kimse bunu düşünüp anlayamaz”²⁶² ayeti Gazalî için Allah’ın ihsanlarından biridir.

Dinî/mistik tecrübe araştırmalarında sıkça kullanılan yalın benlik/saf bilincin Mutlak Benlik ile nasıl birleştiği, benliğin nasıl tamamen yalın veya saf bir hal aldığı ve böyle bir birlikteliğin (bütünleşmenin) nasıl mümkün olabileceği en ciddi problemlerden biridir. Benliğin fenâ olması durumunda bilen ile bilinenin kim olduğu şeklindeki soru cevaplanması en zor sorulardan biridir. Burada bu tür problemlere değinilmeyecektir. Ancak Gazalî’nin bu konudaki fikirleri, sûfîlerin Tanrı ile birlikteliği nasıl kurduklarına dair bilgiler içermektedir. Ona göre:

“Ârifler, hakikat semasına yükseldikten sonra, varlıkta Vahid-i Hak’tan başkasını görmedikleri konusunda ittifâk etmişlerdir. Ancak kimisi bu hali ilmî bir irfân olarak, kimisi ise tadarak, zevkî bir hâl şeklinde tecrübe etmişlerdir. Kendilerinden kesret bütünüyle zâil olmuş, mutlak teklik içerisinde mebhut olmuşlar, ne Allah’tan başkasını, ne de kendilerini hatırlamaya mecalleri kalmamıştır. Kendilerinde Allah’tan başkası kalmamış ve öyle bir sarhoş olmuşlardır ki, önünde aklın hükmü, saltanatı yok olup gitmiştir. Bunlardan kimisi “Enel Hakk” demiş, diğeri “Sübhânî ma a’zama şânî = Tesbih ederim kendimi, şanım ne yücedir!” bir başkası da “Cübbemin altında Allah’tan başkası yoktur” demiştir. Aşıkların sarhoşluk halindeki sözleri gizlenir söylenmez. Bunlardan sarhoşluk gidip Allah’ın yeryüzündeki mizanı olan akıllarının hükmüne dönünce, anlarlar ki bu durum, hakikaten birleşme (ittihâd) olmayıp ittihadın benzeridir.”²⁶³

Tasavvuf geleneğinde bilgi, kesinlik derecesine göre, ilmü’l-yakîn, aynü’l yakîn ve hakkü’l-yakîn olarak üç farklı düzeyde ele alınmıştır. Hakkü’l-yakîn kesinlik açısından en üst düzeyde ve sûfinin fenâ makamındaki bilincini anlatan bir bilme

²⁶² Bakara: 2/269.

²⁶³ Gazalî, “Nur Metafiziği (Mişkâtü’l-Envâr)”, *Yol, Bilgi ve Varlık*, çev. A. Cüneyd Köksal, İstanbul 2010, içinde, 87; Gazalî sûfîlerin birlik anlayışını aşıkların söylediği şu aşk sözüne benzetir. Ben sevdiğim, sevdiğim de ben / Biz bir bedene girmiş iki ruhuz”. Gazalî, 87; Mistik ve sûfîlerin sıklıkla kullandığı Ben-Sen-O ilişkisi her ne kadar Martin Buber tarafından kavramsallaştırılıp eserine isim olmuşsa da Buber’den çok önceleri özellikle İbn Arabî, Yunus Emre ve Mevlânâ tarafından kullanılmış Tanrı-insan ilişkisinin farklı bir ele alınış tarzıdır. Bkz. Hakan Hemşinli, “Mevlânâ ve Buber’de Ben-Sen ilişkisi”, *III. Uluslararası Mevlânâ ve Mesnevi Sempozyumu, Barış ve Dostluk Elçisi Olarak Mevlânâ*, 15-17 Ekim 2014, Urumiye/İran, 1360; ayrıca bkz. Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat Yay., Ankara 2003.

türüdür. Bu makamda sūfinin bilinci yok/fenâ olmuştur. Bu durumu Gazalî şöyle açıklar:

“Cam incelmiş, şarap saflaştı
 Birbirine benzediler, iş karıştı
 Sanki şarap var da kadeh yok,
 Yahut kadeh var da şarap mevcut değil.”²⁶⁴

Gazalî, şarap kadehtir demekle sanki kadeh gibidir demek arasında fark olduğunu söyler. Ona göre bu hal, galebe çaldığında “hal sahibine nispetle buna ‘fenâ’ hatta ‘fenâü’l-fenâ’ denir. Çünkü kendinden geçtiği, fenâ bulduğu gibi kendinden geçişinden dahi geçmiştir. Nitekim bu haldeyken kendini bilmediği gibi, kendini bilmediğini de bilmez. Şayet kendini bilmediğini bilecek olsaydı, kendini de bilmiş olacaktı.”²⁶⁵

Açıkça görüldüğü üzere, özne ve nesnenin bir olduğu bu tecrübeyi Gazalî böyle bir hali yaşayan sūfinin günlük hayata döndüğü ana kadar sürdürdüğünü imâ eder. Başka bir ifadeyle, özne-nesne birliği sadece “fenâ” esnasında gerçekleşmektedir. Fakat bu birliğin ontolojik statüsünü, Gazalî’nin ‘sanki şarap var da kadeh yok’ ifadesi belirlemektedir. Reçber’in de haklı olarak vurguladığı gibi, “sanki” kelimesi, dinî tecrübeye Tanrı ile insan benliği arasındaki ontolojik bir birleşme veya özdeşleşmenin gerçeklikten ziyade mecâzî olarak anlaşılması gerektiğini²⁶⁶ ve teistik dinlerin, öngördüğü Tanrı-insan arasındaki ontolojik farklılığı da koruduğunu göstermektedir.

Gazalî’nin insan ve Tanrı arasındaki ayrımı korumak için kullandığı “sanki” kelimesinden hareketle,²⁶⁷ dinî tecrübenin bilişsellikinden ve teistik bir yorumundan söz etmek için bu tür tecrübelerde özne-nesne/insan-Tanrı ayrımının yapılmasının zorunlu olduğu söylenebilir. Peki, teistik bir birlik için böyle bir ayrıma ihtiyaç var mıdır? Ya da epistemolojik olarak insan ile Tanrı arasındaki ayrımın önemi nedir? Aksine insan ile Tanrı arasında ulaşılamaz bir ontolojik fark olduğunda epistemolojik olarak ne gibi problemler çıkabilir?

²⁶⁴ Gazalî, “Nur Metafiziği”, 87.

²⁶⁵ Gazalî, “Nur Metafiziği”, 88.

²⁶⁶ Reçber, 131.

²⁶⁷ Denilebilir ki Gazalî, böyle bir ayrımı korumak için başvurduğu bu dikkatli tutumu felsefî kimliği ile ortaya koymaktadır. İslâm tasavvuf geleneğindeki Bestâmî, Hallâc-ı Mansur vb. sūfilerin zihinlerinde ve inançlarında böyle bir ayrım olmasına rağmen bu ayrımı yapacak ifadeler kullanmamaları onların Tanrı-insan-evrenin bir ve aynı görmelerinden değil böyle bir ayrıma ifade olarak-belki-ihtiyaç duymamalarından kaynaklanmaktadır.

Dinî tecrübenin “birlik” tezinin teistik birlik ve monistik birlik olarak ayrı ayrı ele alınması gerekir. Çünkü teistik birlik anlayışında insanın ruhu kendi benliğini korumasına rağmen, monist birlik anlayışında insan ruhu kendi benliğini kaybedip tamamıyla Tanrı’da erimektedir. İşte bu nedenle özne-nesne ayırımının korunmasının en önemli nedeni, teizmin özenle korumaya çalıştığı Tanrı-insan arasındaki temel ontolojik farkın mutlak monistik bir yorum tarafından ortadan kalkması ve bunun sonucunda özne-nesne ayırımının kaybolmasının Tanrı’yı bilmek şeklindeki epistemolojik iddiayı bir kısır döngüye dönüştürmesidir. Başka bir ifadeyle, özne-nesne ontolojik olarak bir ise hangisi hangisini bilecektir. Bununla birlikte eğer Tanrı ile insan arasında aşılmaz bir ontolojik ayırım kabul edilirse, insanın bilebileceği bir nesne, tecrübe edebileceği bir varlık ortadan kalktığı için dinî tecrübenin epistemolojik statüsünden söz etmek bir yana imkânından da söz edilemez. Epistemolojik bir erişimi ve bilişsel bir birlik/bütünleşmeyi mümkün kılan ontolojik bir zeminin mevcudiyeti gerekli gibi görünmektedir.²⁶⁸ Burada özellikle Gazalî’nin yorumuyla üzerinde durulan temel nokta, Tanrı ile insan arasındaki iletişime imkân tanıyan dinî tecrübenin, deizm ve panteizmin tehlikeli sınırlarından uzak durarak Tanrı-insan ilişkisini farklı bir düzeyde ortaya koymaktır.

İslâm düşünce geleneğindeki *İşrâkîlik*’in ortaya koymaya çalıştığı Nûr metafiziğinin dinî tecrübeye önemli bir rol oynadığını söylemek mümkündür. İslâm felsefesinde huzur metafiziğine dayanan epistemolojik bir hadsin farklı kullanımları ve isimlendirilmelerini Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Arabî, Sühreverdî vb. birçok düşünürde görmek mümkündür. Sühreverdî’nin düşünce sisteminde şekillenen ve huzurî bilgi denilen bu epistemolojik hads/sezgi, İşrâkî felsefenin epistemolojisinin temelini oluşturan en önemli unsurlardan biridir. Buna göre, zihinsel bir öznenin kendi zihinsel fiilleri de kendisine konu olan nesnelere bir çeşit özdeşleşmesi içerisinde olduğu varsayılır. Bu bağlamda huzur veya hazır bulunma, bu şekildeki bir zihinsel biliş konu olan nesnelere zihne hazır bulunuşu anlamına gelmektedir.²⁶⁹

Sühreverdî, varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şeyin apaçık (zâhir) olduğunu; Nûr’dan daha apaçık bir şey olmadığı için tanımlanmaya Nûr’dan

²⁶⁸ Bkz. Reçber, 130; Mistik monatçılık, panteizm, düalizm ve monizmin birlik anlayışları ve eleştirileri için bkz. Stace, *Misticizm ve Felsefe*, 157 vd., 209-253.

²⁶⁹ Bkz. Reçber, 127, 128.

daha müstağni bir şeyin olmadığını söyler.²⁷⁰ Zatıyla kaim ve zatını idrâk eden varlığın, zatını, zatının zatındaki bir misali ile bilmediğini söyleyen Sühreverdî'ye göre, eğer o varlık zatını bir misalle bilmiş olsaydı, benliğin misali benliğe nispetle “O” dur şeklinde bir durum ortaya çıkardı. Böyle bir durumda idrâk edilen benliğin kendisi değil de o misal olurdu. Sühreverdî bundan şu sonucun çıkacağını dile getirir: “Benliğin idrâk olunması ile benlikten başkasının idrâk olunması özdeştir ve dolayısıyla benliğin zatını idrâk etmesi ile başkasını idrâk etmesi özdeştir ki bu da muhaldir. Ancak dış dünyadaki varlıkların idrâkinde durum farklıdır. Çünkü hem misal hem de misalin sahibi olan nesne (idrâk eden) zattan başkası olan bir “O”dur”.²⁷¹

Zatımızdan ve zatımızı idrâk ettiğimizden habersiz olamayacağımızı söyleyen Sühreverdî, zatımızın kendisini yine kendisi ile kendisi nasılsa öylece idrâk ettiğini ve zatımızın habersiz olduğu kalp, beyin, karaciğer gibi organların idrâk eden cüzümüzden olmadığını savunur.²⁷² Ona göre “şeylik de idrâkliliğe eklenti değildir. Şöyle ki, müdrük, zatına zatıyla apaçık olduğundan ve zatına zatıyla apaçık olmaktan başka bir belirlenmişliği olmadığından apaçıklık o belirlenmişliğin bir hali de olmaz. (müdrükün mahiyeti ve idrâkliliği iki ayrı şey değil bilakis özdeş olduğundan idrâkliliği mahiyetinin bir hali veya sıfatı olmaz.) Apaçık olan başkası değil onun kendisidir. Bu yüzden o zatına ışık ve dolayısıyla da saf ışıktır.”²⁷³

Zatını idrâk eden herkesin saf nûr (ışık) olduğunu ve her saf nûrun (ışığın) da zatına apaçık ve zatını idrâk ettiğini söyleyen Sühreverdî açıkça görüleceği üzere, aslında kendi gerçekliğini idrâk eden ve varlığından gafil olmayan bir varlığın saf nûr ve insan benliğinin de böyle bir varlık olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁴

İşrâk felsefesinin düşünce sisteminin temelini oluşturan bu hads/sezgi, Tanrı ile insan benliği arasında gerçekleşen birliği ve Tanrı'nın İşrâk (nûr, ışık) yoluyla insan benliğinde hazır bulunduğunu dile getirmektedir. Buna bağlı olarak da, “insan benliği

²⁷⁰ Şihâbüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009, 117.

²⁷¹ Sühreverdî, 122.

²⁷² Sühreverdî, 122-123.

²⁷³ Sühreverdî, 123; Mütercim, burada “ışık” kelimesini, “nur” kelimesinin karşılığı olarak tercüme etmiştir.

²⁷⁴ Bkz. Sühreverdî, 123, Krş. Reçber, 128.

Tanrı'nın hazır bulunuşuna doğrudan bir epistemik erişim sağlamakta ve hatta bir yerde Tanrı ile insan benlikleri özdeşleşmektedir”²⁷⁵.

Mistik/sûfinin bu türden tecrübelerde, yaşanılan halden daha sonra olsa bile, öznesne gibi bir epistemolojik ayrımın farkına varabilmesinin dinî tecrübenin epistemolojik statüsüne bir çözüm sunduğunu söyleyen Reçber, nihaî olarak İştirâkîliğin temel görüşlerinden biri olan İlahî Nûr (ışık) ile insanda tezâhür eden ışığın dinî tecrübeye bir araya geldiğini ve insanî olanın Tanrı'da tamamıyla yok olduğu ve özdeşleştiği kabul edilse bile, bu iki nûr (ışık) arasında ontolojik bir ayrıma gidilebileceğini vurgulamaktadır.²⁷⁶

Tasavvuf geleneğinde ve İslâm felsefesinde gerçek anlamda varlığın sadece Tanrı'ya ait olduğunu söyleyen sûfiler ve filozoflar, Tanrı'nın dışındaki varlıklara da bir tür ontolojik statü vermişlerdir. Sûfiler Tanrı'nın dışındaki varlıkları hayalî, filozoflar ise mümkün varlıklar olarak görürken sûfiler Tanrı'yı Gerçek Varlık, filozoflar Zorunlu Varlık olarak ifade etmişlerdir.

Dinî tecrübenin hem imkânını hem de bilişselliğini sağlayan ve ona epistemolojik bir statü vermede önemli bir rol oynayan bu ontolojik zeminin nasıl inşa edilebileceği ciddi bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu zemin, bazı Kur'an ayetlerinde ifade edilen ve Batı geleneğinde de karşılığı olan (teistik dinler ve bazı filozoflarda olduğu gibi) Tanrısal ruh ile insani ruh arasındaki mahiyet benzerliğinden hareketle oluşturulabilmektedir. Burada sadece bazı Kur'an ayetleri ve Hegel'in bu konuyla ilgili bir pasajı verilecektir.

“Ona ruhumdan üfledim”²⁷⁷ “Ona ruhumuzdan üfledik”²⁷⁸ “De ki, Ruh Rabbimin emirlerindedir”²⁷⁹.

Bu ayetlerde insanın Tanrısal bir özellik taşıyan bir ruha sahip olduğu görülmektedir. İslâm inanç esaslarına göre, insan öldüğü zaman sadece bedeni yok olacak, ruhu ise ölümsüz olduğu için ruhlar âlemine gidecek, ahirette ise ruhla birlikte beden yeniden dirilecektir.

²⁷⁵ Reçber, 129.

²⁷⁶ Reçber, 131-132.

²⁷⁷ Hicr: 15/29; Sad: 38/72.

²⁷⁸ Tahrîm: 66/12

²⁷⁹ İsrâ: 17/85.

Düşünce tarihinde bilginin nasıl meydana geldiği ve aklın nasıl işlediği problemi, başta Aristoteles olmak üzere Theophrastos'tan İbn Rüşd'e kadar hemen bütün filozoflar tarafından tartışılmıştır. Nefsin pasif bir fonksiyonu olarak görülen aklın, kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığı savunularak bu aklın dışında ontik bir nitelik taşıyan aktif (faal) bir aklın varlığından bahsedilmiştir.²⁸⁰ Aristoteles *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak özne-nesne ilişkisini ele alırken akli pasif ve aktif akıl olmak üzere ikiye ayırmıştır. İslâm felsefesinde münfail ve faal akıl diye isimlendirilen bu iki aklın mahiyeti ve fonksiyonları, Fârâbî, İbn Sinâ gibi filozoflarda da benzer şekilde ele alındığını görmek mümkündür. Aristoteles, münfail akli (pasif/edilgin) insanın doğuştan sahip olduğu bir kuvvet ve yetenek olarak görmüştür. Varlığa ait formları maddeden soyutlayarak kavram haline getirme kuvvetine sahip olan münfail akıl, üzerine bir şey yazılmamış levha gibidir ve kuvvet halinden fiil alanına çıktığı an soyutlama yapmaya, başka bir ifadeyle, bilgi üretmeye başlar. Bu akla aktiviteyi veren faal akıldır. Aristoteles münfail aklın soyut bir cevher olmasına rağmen kendiliğinden bir şey yapamadığını, şekil aldığı bedene bağımlı ve beden gibi ölümlü olduğunu savunur. Fakat faal akıl (aktif/etken) kavranabilir/düşünülebilirlerin (el-makûlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu bir akıldır. Bu aklın bedenden önce ve sonra varlığını sürdüreceğini söyleyen Aristoteles, aynen ışığın kuvve halinde renkleri bilfiil renklere dönüştürmesi gibi, Faal Aklın da münfail (pasif) akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağladığını ve ontik bir niteliğe sahip olan Faal Aklın olmaması durumunda hiçbir şeyin bilinemeyeceğini söyler.²⁸¹ İbn Sinâ, nefsin bilfiil akıl sayesinde varlığa ait bilgileri edindiği gibi, müstefâd akıl sayesinde de Faal Akılla ittisâl ettiğini söyler. Ona göre hakikat bilgisi, Faal Akılla ittisâl etme sonucunda elde edilen bilgidir. O, âriflerin bilgisinin bu türden bir bilgi olduğunu savunur.²⁸²

İslâm düşünce geleneğinde ilahî bilgileri elde etmede önemli bir araç olarak meşşâî filozoflar Faal Akli, İshrâkî filozoflar 'nûr'u göstermişlerdir. Bu gelenekteki 'akıl', 'nefs', 'ruh', 'nûr' kavramları kullanım açısından farklılık göstermiş olsa da birbirleriyle bir anlamda paralellik göstermektedirler. Bu kavramlar, ilahî bilgiyi elde etme amacını taşıyan düşünürlerin ortaya koymaya çalıştıkları epistemolojilerinin

²⁸⁰ Bkz. Mahmut Kaya, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *Felsefe Arkivi*, sy. 29, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994, 21.

²⁸¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara 2011, 150-158; Kaya, 21-22.

²⁸² Kaya, 25.

temelindeki kavramlardır. Bu kavramlar sayesinde ilahî bir bilginin rasyonelleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Çünkü metafizik bir alana ait olan bilgilerin fiziki âleme ait bir insan tarafından elde edilmesi oldukça ciddi bir problemdir. Filozoflar ilahî alana giden yolda, Tanrı bilgisi ile insan bilgisi arasında epistemolojik ve ontolojik bir köprü kurmanın yollarını bu kavramlarla yapmışlardır. Çünkü ‘ruh’, ‘nûr’, ‘akıl’, ‘nefs’ gibi kavramlar hem Tanrı’ya atfedilmiş kavramlar hem de insanda var olan kavramlar olarak kabul edilmiştir. Fizikî âleme ait olan insanın metafiziksel bir varlık olan Tanrı ile ortak yönünün bulunması, onların epistemolojilerinin ontolojik zeminini oluşturmaktadır. Ayrıca bu tür bir zemin arayışı, vahyin ve nübüvvetin ispât edilmesinde veya rasyonelleştirilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Dinî tecrübenin epistemolojik statüsünde de rahatlıkla kullanılabilir olan bu ontolojik zeminin dinî tecrübeye bir geçerlilik kazandırabileceğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda Hegel’in Tanrısal ruh ile insan ruhu arasında büyük bir mahiyet ayrımına gidilemeyeceğini dile getirmesi önemlidir:

“...iki tür akıl iki tür ruh olamaz; (birbirinden) mutlak olarak farklı ilahî bir akıl ve insani bir (akıl); ilahî bir ruh ve insanî bir (ruh) olamaz. İnsanî akıl -bir kimsenin varlığına dair bilinci- tabii ki akıldır; o insandaki ilahî olandır ve ruh, Tanrı’nın ruhu olduğu oranda, yıldızların ötesindeki, dünyanın ötesindeki ruh değildir. Tam tersine, Tanrı hazır bulunmaktadır, her yerde hazır bulunmaktadır ve ruh olarak bütün ruhlarda mevcuttur.”²⁸³

Yukarıda da ifade edilen ‘hazır bulunma’, dinî tecrübenin apriori bir bilgi gerektirip gerektirmediği problemiyle bizleri karşı karşıya getirmektedir. Tanrı’nın varlığını iddia eden herhangi bir bilgi olmaksızın dinî tecrübe yaşanabilir mi? Dinî tecrübeler bir Tanrı veya Kutsal bir Varlık’a imân etmeyi önceler mi? Bu tür sorulara farklı cevaplar verilmiş olmasıyla birlikte, yaygın olan görüş, dinî tecrübenin Tanrı’nın varlığını ifade eden önermelerle ilişkisinin bulunduğu şeklindedir. İlahi varlıkla ilgili bir tür farkındalık (hissetme, algılama) dinî tecrübenin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bir kişinin dinî tecrübe sahibi olabilmesi için o kişinin

²⁸³ G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion I*, İng. Çev. E. B. Speirs, J. Buradan Sanderson, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., London 1895, 33 (Reçber’in çevirisi kullanılmıştır).

Tanrı'nın varlığına zaten inanmış olması gerekir.²⁸⁴ Yani dinî tecrübeyi yaşayan kişinin tecrübesi hâlihazırda kavranacak bir şeyin var olması biçimindeki kanaatiyle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan bakıldığında dinî tecrübe, aslında, kişide var olan inanç/imân ve kanaatlerin gelişmesini ve kuvvetlenmesini sağlamaktadır.²⁸⁵ Bu nedenle, dinî tecrübenin kendi doğruluğunu kendi içinde taşıdığı üzerinde önemle durulmaktadır.²⁸⁶

Hepburn, Tanrı kanıtlaması olarak dinî tecrübenin yapısının veya geçerliliğinin, tecrübenin epistemolojik türünün başlangıç noktası olarak kabul ettiği şeye göre ciddi bir şekilde değişebileceğini ve bunu ayırt etmenin oldukça güç olduğunu dile getirir.²⁸⁷ Her ne kadar dinî tecrübenin yapısı ve epistemolojik statüsü sürekli ve şiddetli bir şekilde tartışılıyor olsa da, Tanrı kanıtlaması olarak dinî tecrübenin felsefî literatürde artık küçümsenemeyecek ölçüde yer aldığı görülmektedir. Tanrı'nın varlığının klasik delilleri arasında sayılmasa bile son yüzyıllarda dinî tecrübe de önemli bir kanıt olarak işlev görmektedir. Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil oluşturması onun iddialarının güvenilirliğine bağlıdır. Dolayısıyla dinî tecrübeye yönelik olumlu-olumsuz iddiaların daha detaylı olarak ele alınması büyük bir önem kazanmaktadır. Bu nedenle dinî tecrübenin, epistemolojinin temel problemleri çerçevesinde, öznellik ve nesnellik iddiaları ele alınmalıdır.

²⁸⁴ Herhangi bir dinî tecrübeye sahip olmak için kişinin Tanrı'ya inanması gerekli bir şart gibi görünse de yeterli değildir. Çünkü kişi bu tecrübeyi yaşamak için birçok yoldan (seyr-i sülûk) geçse de bu sadece bu tecrübeyi yaşamamanın bir boyutundaki şartları yerine getirmiş demektir. Diğer boyutta ise Tanrı'nın o kişiye bunu lütfetmesi de gerekmektedir.

²⁸⁵ Koç, *Din Dili*, 198-199; Aydın, *Din Felsefesi*, 85, 90.

²⁸⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, 85; Koç, *Din Dili*, 199; Filiz, 252-253, 196, 202, 229.

²⁸⁷ Hepburn, 166.

İKİNCİ BÖLÜM

DİNÎ TECRÜBEDE ÖZNELİK İDDİALARI

2.1. DİNÎ TECRÜBENİN KİŞİYE ÖZEL OLMASI

Dinî tecrübenin en önemli özelliklerinden biri olan kişiye özel olması ve yaşanan tecrübenin aynen başkalarıyla paylaşılabilmesi hususu, dinî tecrübenin en çok eleştiri alan tarafı olmuştur. Bu nedenle, dinî tecrübeyle elde edilen bilgilerin genelleştirilmesinin mümkün olmadığı iddia edilmiştir. Kişiden kişiye değişen ve onu yaşamayan kişiye yabancı olan yönüyle dinî tecrübenin, kesinlikten uzak, açık-seçik olmayan ve belirsiz bir gerçekliği dile getirdiği öne sürülmüştür. Bu bağlamda, dinî tecrübe çerçevesinde işitilen, görülen ve algılanan her şeyin, özellikle onun içeriğinin kişiden kişiye, dolayısıyla kültürden kültüre ve dinden dine çeşitlilik gösterdiği iddia edilmiştir.²⁸⁸ Bu nedenle, dinî tecrübenin öznelliğe mahkûm edilmesinin en önemli gerekçelerinden biri, kişiye özel bir tecrübe olmasına bağlanmıştır. Dinî tecrübe yaşadığını söyleyen her mistik veya sûfi, tecrübesinin kendisine ait olduğunu kabul etmektedir. Ancak sadece özneye ait bir bilginin tekrar edilebilirlikten, öznelerarası bir denetlenebilirlikten ve genelleştirilebilirlikten uzak olduğu için, nesnel bir bilgi sunamayacağı, bu yüzden öznelliğe mahkûm olacağı iddia edilmiştir.

Dinî tecrübe deliline yönelik eleştirilerden biri olan tecrübenin kişisel olması, dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturamayacağı iddiasında önemli bir rol oynamıştır. Çünkü böyle bir tecrübe yaşadığını söyleyen bir mistik veya sûfinin tecrübesinin verilerini anlattığı zaman, onun nesnel bir gerçeklikten bahsetmediği sadece kendi psikolojik durumunu betimlediği ileri sürülmüştür. Eleştiriler, bu kişilerin gerçekten böyle bir tecrübeyi yaşayıp yaşamadıkları, betimlediklerinin tecrübelerini ne kadar yansıttığı ve anlattıklarının da nesnel olarak doğru bir şekilde tespit edilemeyeceği noktasında toplanmıştır.

Bu tür eleştirileri, sadece felsefe alanında değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin önemli sacayaklarından biri olan kelâmda da görmek mümkündür. Örneğin Maturidî, doğruluklarını gösterir bir delil bulunmadığından dolayı, kişisel bir özellik taşıyan sezgi

²⁸⁸ Bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 151-152.

ve ilhâmın nesnel geçerliliği olan bir bilgi sunamayacağı düşüncesindedir. Maturidî, genel olarak “feyz yoluyla kalbe gelen bir mana, bir fikir” biçiminde ifade edilen ilhâmı (kalbe doğmayı) bilgi kaynağı olarak değerlendirmez. Ona göre sezgi ve ilhâm, doğruluğu herkes tarafından benimsenebilecek bir bilgi sağlamaz. Sezgi ve ilhâmın sunduğu bilgi kişisel ve görecelidir. Dolayısıyla herkes, kendisinin doğru olduğunu ve hakikati bildiğini savunur. Oysa onların doğru olduklarını gösterecek önemli delilleri bulunmamaktadır.²⁸⁹

Dinî tecrübeyi yaşayan kişiler, elde ettikleri verileri genellikle sezgi yoluyla kazandıklarını dile getirirler. Sezginin kişiye özel olduğu ve başkalarına anlatılamadığı göz önünde tutulduğunda, bilginin temel özelliklerini taşımadığı öne sürülmüştür. Çünkü herhangi bir bilgiye sahip olan bir kişi, bunu başkalarına anlatabilir ve başkaları da bu bilgiyi denetleyebilir. Ancak sezgide bu tür özellikler bulunmamaktadır.²⁹⁰ Öyleyse dinî tecrübeye vazgeçilmez bir unsur olan sezgide nesnel bir doğrulamadan bahsetmek zordur. Sezgide doğrulamanın araçsız ve kendi kendini kanıtlayıcı nitelikte olduğu savunulur. Başka bir ifadeyle, sezginin doğruluğunun güvencesini ancak yine kendisi verebilir. Bu yönüyle sezgide delilin yerini kesinlik duygusu alır. Kesinlik duygusu ise kişiden kişiye farklılık gösterir. Bu nedenle, inanç ve sezgide sübjektif bir kesinlikten bahsedilmiştir.²⁹¹ Aslında sezgi yoluyla elde edilen bilgide mantıksal ölçüt yerine psikolojik bir ölçüt geçirilmiştir. Hem inanç hem de sezgi, doğrunun belirlenmesinde büyük oranda kişisel ve öznel unsurlar içermekle birlikte, yanılmazlık iddiasını da taşımaktadır.²⁹²

Ancak imân hiçbir zaman bilginin kesinliği kadar bir kesinlik değeri taşımaz. Çünkü imân doğrulanamadığı için nesnel değerden yoksun kabul edilir. Zaten imân edilen şeyin bilimsel bilginin doğrulama kriteri yoluyla doğrulanması gerçekleşirse, artık o şey, imân alanından çıkmış bilginin konusu olmuştur. İmanın nesnesi olan şeyler, insanın bilimsel tarzda bilme gücünün sınırlarını aşan şeylerdir. Bu nedenle insanın

²⁸⁹ Bkz. Ebu Mansur el-Matüridî, *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002, 9 vd. Mâtüridî, bu sorunu eserinin mukaddimesinde “bilgi edinme yolları” başlığı altında ele almaktadır. Ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Maturidî’de Bilgi Problemi*, MÜFAV Yay., İstanbul 2012, 162-167.

²⁹⁰ John Herman Randall ve Justus Buchler, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Arslan, Bigbang Yay., Ankara 2014, 181-182.

²⁹¹ Bkz. Özcan, *İmanın Epistemolojik Yapısı*, 15, 69, 74, 76, 78, 90, 103, 112, 113; krş. Açıkgenç, 94-99.

²⁹² Randall ve Buchler, 106-109.

imân ile ilgili bilgileri objektif kesinlikten uzaktır. Ancak bu tür bilgilerin imân eden kişi için taşıdığı kesinlik değerinin objektif kesinlikten daha düşük olduğu da söylenemez.²⁹³

Dinî tecrübenin kişinin doğüstü bir şeyin doğrudan kendi huzurunda olduğunu hissettiği bir tecrübe şeklinde anlaşıldığını söyleyen M. Martin, özellikle “hissetme” ve “kişisel bir tecrübe”yi öne çıkararak dinî tecrübenin nesnel bir değerinin olamayacağına inanır. Ona göre eğer bir kişi, kendisine doğrudan bir şeyin hazır olduğunu hissederse böyle bir durum hazır olunan şeyin gerçekten varlığını gerekli kılmaz. Çünkü kişinin böyle hissetmesi, onun kişisel tecrübesine bağlı olarak, hazır olduğuna inanılan şeyin varlığına ya inanmış ya da inanmaya eğilimli olmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bir kişinin dinî tecrübesine dış gerçeklik tarafından değil de onun zihninin bir fonksiyonu tarafından sebep olunduğu varsayılabilir. Böyle bir yaklaşım açısından dinî tecrübe vehim ve hayal ile benzer bir kaynağa sahip olacaktır. Sonuç olarak da dinî tecrübenin nesnel bir değeri kalmayacak ve ona güvenilmeyecektir.²⁹⁴

Dinî tecrübeyle ilgili Martin’in bu iddiaları James’in ‘ilahî huzurda olma hissini’ akla getirmektedir. James, ‘ilahî huzurda olma hissi’nin nesnel olarak doğru olan bir şeyin hissi olup olmadığı meselesini ele alarak, dinî tecrübenin evrensel olamayacak kadar kişisel ve bir o kadar da çeşitli olduğunu savunur. Daha sonra, evrensel sonuçlar peşinde olan felsefenin ‘ilahî huzurda olma hissi’ne bir doğruluk değeri verip veremeyeceğini sorgular.²⁹⁵ Hissetmeyi “dinin daha derindeki kaynağı” olarak gören James, bundan dolayı felsefî ve teolojik unsurların dinî tecrübenin yan ürünleri olduğunu söyler. Çünkü o, dinî hissin olmadığı bir yerde dinî felsefelerin ve teolojilerin olamayacağını öne sürer.²⁹⁶

Benzer şekilde İkbâl de dinî tecrübenin özü itibarıyla bilgi tarafı da olan bir “hissetme hali” olduğuna inanır. Dinî tecrübenin muhtevasının başkalarına ancak bir hüküm olarak iletilebileceğini savunan İkbâl, insan tecrübesinin ulaşılamaz sahasının bir yorumu iddiasını taşıyan bir hükmün doğruluk güvencesinin ne olduğunu sorma hakkının olduğunu söyler. Dinî tecrübenin geçerli olduğunu bildirecek bir kriter var mıdır? sorusuna İkbâl şöyle yanıt verir:

²⁹³ Özcan, 103-105.

²⁹⁴ Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, 154-158.

²⁹⁵ James, *The Varieties of Religious Experience*, 430.

²⁹⁶ James, 431; James’in bu değerlendirmeleri için bkz. Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 22.

“Bu türden bir hükmün kabul edilmesinin tek gerekçesi şahsî tecrübe olsaydı, din sadece birkaç kişinin sahip olduğu bir şey olurdu. Ne mutlu ki, elimizde diğer bilgi biçimlerine uygulanabilir olanlardan farklı olmayan kontrol mekanizmaları vardır. Bunlara ben entelektüel kontrol mekanizması ve pragmatik kontrol mekanizması diyorum.”²⁹⁷

İkbâl, entelektüel kontrol mekanizmasıyla, insan tecrübesiyle ilgili hiçbir varsayımda bulunmadan, dinî tecrübeye ifade edilenlerin aynı hususiyete sahip bir gerçekliğe ulaştırıp ulaştırmadığını tespit etmek amacıyla eleştirel yorumu kastetmektedir. Pragmatik kontrol mekanizması ise James’in meyve ölçütü şeklindeki pragmatik yaklaşımıyla benzer olarak, dinî tecrübe hakkında onun eserleriyle yani meyveleriyle karar vermektir.²⁹⁸

James ve İkbâl’in düşünceleri, dinî tecrübeye önemli bir unsur olan “hissetme”nin kişisel olsa bile, çeşitli yollarla gerçekliğe uygunluğunun tespit edilebileceğini göstermektedir. Özellikle “eleştirel” bir bakış açısıyla dinî tecrübenin verilerine bakılırsa, bu yaklaşım onun gerçek ve sahte olup olmadığının belirlenmesine önemli katkılar sağlayacaktır.

Kişisel tecrübenin önemine dikkat çeken ‘ilahî huzurda bulunma’ veya ‘ilahî olanla buluşma’ iddiasının bazı eleştirileri de beraberinde getirdiği söylenebilir. Bu tür bir yaklaşım, kişisel bir tecrübeye büyük bir değer vermekle olumlu neticeler ortaya çıkardığı kabul edilmekle birlikte, teolojik söylemin anlamlılığını hakkıyla yorumlamadaki yetersizlikleri nedeniyle eleştirilmiştir. Çünkü tecrübeyi yaşayan kişi, kendi kişisel duygu, düşünce vb. unsurları da tecrübeye ekleyebilmektedir. Bazı durumlarda ise kişi, tecrübeyi anlatmak için kullandığı ifadelerin veya dilin sınırlılığından dolayı sembollere başvurmaktadır. Tecrübeyi aktarmak amacıyla kullanılan dil ve sembollerin “tecrübeye uygunluğu”nun doğru bir kriterinin ne olduğu ciddi bir problem oluşturmaktadır. Bu husustaki eleştiriler, keyfilikten alıkoyacak hiçbir harici kriterin elde edilemeyeceği noktasında toplanmaktadır.²⁹⁹ Kısaca kişisel olan bir tecrübeyi, semboller yoluyla açıklamaya çalışmanın dinî inancın temelleri olarak dinî tecrübeye başvurmakla ortaya çıkan doğrudan sınanabilirlik problemiyle karşı karşıya

²⁹⁷ İkbâl, 59.

²⁹⁸ İkbâl, 60, Yaran’ın dinî tecrübenin güvenilirlik ölçütü olarak Swinburne’ün “tanıklık” ve “safdillik” ilkesine karşı “eleştirelilik” ilkesi de İkbâl’in bu kontrol mekanizmasını hatırlatmaktadır.

²⁹⁹ Koç, 203-204.

kaldığı dile getirilir. Çünkü dinî tecrübeyi sembolik dil yoluyla savunanlar, anlamı kavramak ve sembolik fonksiyonu olan bu tür ifadelerin gerçekliğini görmek için bunların sembolize ettiği tecrübe türüne sahip olunması gerektiğini söylerler.³⁰⁰

Dinî tecrübenin kişiye özel olmasından dolayı öznelliğe mahkûm edilmesi, özellikle bilimsel bilginin kişisel olmaması, bu nedenle nesnel olduğu iddiasına da dayandırılmaktadır. Bu iddia genel olarak “bilimsel araştırma yalnızca nesneldir; nesnel bir anlatım ise zorunlu olarak kişisel değildir”³⁰¹ şeklinde ifade edilir. Ancak, bu iddia önemli ölçüde haklılık payı taşısaya bile, aşırı bir iddiadır. Çünkü hemen tüm bilim adamlarının belli bir sosyo-kültürel ortama ait oldukları, dolayısıyla sosyal gerçekliği algılayıp yorumlarken kaçınılmaz ve doğal olarak bazı ön kabullerle işe başladıkları sıkça dile getirilen bir görüştür. Bu anlamda “tarafsız” bilim adamının olamayacağı iddia edilmiştir. Zira sosyal gerçeklik, fotoğrafın nesneyi temsil etmesi gibi temsil edilemez. Elde edilen verilerin, gerçekliğin içinden dönemin dünya görüşlerine ve teorik modellerine uygun bir şekilde döneme özgü grupların yöntem ve bakış açılarından elenerek seçilmiş olduğu söylenebilir. Böyle bir seçim işleminin temelleri, tarihsel olarak inşa edilmiştir ve dünya değiştikçe de kaçınılmaz olarak değişebilecektir. Nesnellikten hiçbir şeye taraf olmayan bilim adamlarının dış dünyayı yeniden üretmeleri anlaşılırsa, böyle bir şeyin mümkün olamayacağı ifade edilebilir. Böyle bir nesnellığın olmadığı teziyle sosyal bilimlerin kişisel görüşlere indirgenmesi kabul edilemez bir durumdur.³⁰²

Aynı durum dinî tecrübenin sadece kişisel olmasından dolayı nesnellikten tamamen uzak olduğu iddiası için de geçerlidir. Bazı kimselerin, dinî tecrübe yaşayan kişilerin tecrübe ettiklerinin tamamen aynısını yaşayamamaları, bu tür tecrübelerin gerçekliği aleyhinde çok güçlü bir delil oluşturmaz.³⁰³

³⁰⁰ Blackstone, 169; Tasavvufun sembollerle ilişkisi hakkında bkz. Muhammed Abdu'l Munîm Hafacî, *el-Edebü fi't-türasi's-süfi*, Darü'l Garib, Kahire tsz. s. 181 vd. Sabir Abd ed-Dayem, *el-Edebü's-süfi, ittihatühü ve hesaisühü*, Darü'l Mearif Kahire 1948, 116 vd.; din felsefesi açısından dinî sembollerin yapısı ve 'kast'ı hakkında yapılan bir araştırma için bkz. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

³⁰¹ John Macmurray, *Persons in Relation*, 1961, 27'den aktaran Ronald Gregor Smith, “Martin Buber”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXVI, Ankara 1982, 295.

³⁰² *Gulbenkian Komisyonu, Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, çev. Şirin Tekeli, Metis Yay., İstanbul 1998, 86-87. Ramazan Ertürk, “Gadamer'in Felsefi Hermeneutiğinde 'Ön Yargı' Kavramı ve Düşündürdükleri”, *Felsefe Dünyası*, sy. 38, 2003/2, 58-71.

³⁰³ Evans, *Philosophy of Religion*, 95.

Dinî tecrübenin kişisel olmasından dolayı öznelliğe mahkûm edilmesinin başka bir nedeni de “tekrarlanabilir” bir özellikten mahrum olmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. George Boas’ın ifadesiyle “tecrübenin bir parçasını bilgiye konu edebilmek için tekrarlanabilir olduğunu varsaymak gerekir.”³⁰⁴ Ancak buradan mutlak bir öznelilik çıkarmak oldukça güçtür. Ayrıca tekrarlanabilirlik ve paylaşım kriterleri göz önüne alındığında göreceli bir öznelikten bahsetmek mümkündür. Fakat bu, dinî tecrübeyi anlamsız kılacak, onun önemini ve değerini yok sayacak mutlak bir öznelliğe de götürmez. Bu bağlamda dinî tecrübelerde mutlak bir öznelilik olamayacağı gibi, mutlak bir nesnellik de mümkün değildir. Tecrübe edilen şey, tamamıyla kişinin kendi irâdesiyle şekillenmediği, onun üzerinde -eklediği yorum dışında- bir dönüştürmeye gidemediği ve kişinin dışındaki kuşatıcı bir gücün etkisinde olduğu için mutlak bir öznelikten bahsedilemez. Böyle bir tecrübe, kendine ait hisleri, düşünceleri, hatıraları olan, verili bir kültür ve çevrede yetişen, tecrübeyi başkalarına anlatmak için kendi dilini, anlatımını ve yorumunu kullanan bir kişi tarafından ifade edildiği için de mutlak bir nesnellikten söz etmek mümkün değildir.³⁰⁵

Analitik psikolojinin en önemli isimlerinden biri olan Jung, dine karşı yaklaşımını açıklarken kullandığı yöntemin olgusalıktan, tecrübeden, olaylardan ve gerçeklikten hareket ettiğini söylemektedir. O, bir düşüncenin kişiye ait olmasını öznel; kamuoyuna aitse yani ortaklaşa bir hukukla belirlenmişse nesnel olarak değerlendirir. Jung bu konuda düşüncelerini şöyle açıklar:

“Doğru bir gerçektir, bir yargı değil, sözgelimi İsa’nın doğumunun nedeninden söz ederken psikoloji, yalnızca böyle bir düşünce oluşuyla ilgilenir, ama böyle bir düşüncenin herhangi bir açıdan doğru ya da yanlış oluşuyla ilgilenmez. Bu düşünce var olduğu sürece psikanalitik açıdan doğrudur. Bir düşünce yalnızca bir kişiye ait olduğu sürece psikanalitik varoluş öznelidir. Ama düşünce bir toplum tarafından -ortaklaşa bir hukukla- resmileştirildiğinde psikanalizsel varoluş nesnelidir.”³⁰⁶

Bu ifadeler bağlamında Fromm, Jung’un ‘doğru’ kavramının savunulabilir olmadığını söyler. O, Jung’un “doğru bir gerçektir, bir yargı değildir” yaklaşımına “bir

³⁰⁴ Boas, “Learning From Experience”, 469.

³⁰⁵ Bkz. Düzgün, 28.

³⁰⁶ Jung, *Psikoloji ve Din*, 6; aynı alıntı Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 25’te de kullanılmıştır. Ayrıca bkz. C. G. Jung, *Analitik Psikoloji*, çev. E. Gürol, Payel Yay., İstanbul, 1997. Jung’un bu görüşleri, Fromm’un eleştirileriyle bütünlük sağlaması amacıyla, Fromm’un eserinin çevirisinden verilmiştir.

fil gerçektir, zira varlık olarak mevcuttur” örneğini vermesini eleştirir. Fromm’a göre Jung, ‘doğru’nun beş duyuyla algılanan ve bir sembol kelimeyle gösterilen bir olguya değil, daima ve kaçınılmaz olarak bir yargıya işaret ettiğini unutmuştur. Ayrıca bir “düşüncenin varolduğu sürece psikanalitik açıdan doğru” olduğunu belirten Jung’a karşılık, Fromm ‘ama bir düşünce bir kuruntudan ibaret olsa da, bir gerçeğe karşılık gelse de ‘var’dır. Bir düşüncenin varlığı, onu hiçbir şekilde doğru yapmaz” şeklinde cevap vererek onu eleştirir. Jung’un kaygan niteliklerine rağmen “öznel” ve “nesnel” varoluş arasında ayırım gözetmeye çalıştığını söyleyen Fromm, onun nesnel olanın salt öznel olandan daha geçerli ve doğru olduğunu kabul etmeye yakın olduğunu savunur. Jung’un öznel ve nesnel arasındaki ayırımın kriteri, bir düşüncenin sadece bir kişinin aklına gelip gelmemesiyle veya toplum tarafından kabul edilip edilmemesiyle ilişkilidir. Fromm, nesnelliğin kriterinin bir toplumun bir düşünceyi kabul edip etmemesine bağlanmasını, bu çağda bir grubun toptan deliliğine şahit olduğumuz gerekçesiyle şiddetle karşı çıkar ve bir düşüncenin toplumsal kabulünü sağlayan ve onun geçerlilik, doğruluk ve nesnellik kriterlerini belirleyen şeyin sosyolojik görecelilik olduğunu iddia eder.³⁰⁷

Birinin yaşadıklarını başkalarının bilememesinin öznellik olarak değerlendirilmesi, öznel olan bir şeyin tikel olduğu varsayımıyla ilişkilidir. Bu tikellik durumu, dil yoluyla ifade edilebilir ve başkalarına aktarılabilir bir durumdur. Kişisel veya öznel olan tecrübeler ve duyguların anlatımı oldukça güçtür. Bu nedenle bazı eleştirmenler, filozofların bu güçlüğü öznelliğe yüklediklerini fakat aslında bunun dile yüklenilmesi gerektiğini savunur. Zira dilin, öznel tecrübeleri kavramsal bir şekilde ifade edilebilecek bir güçten mahrum; henüz böyle bir aşamaya kadar geliştirilememiş olduğunu ve inananların da öznel yaşantıyı kavramsallaştırmaktan çekindiğini öne sürerler.³⁰⁸

Ancak dilin öznel tecrübeleri ifade etme yetersizliği, kısmî olarak doğru kabul edilse bile, mutlaklaştırılmaz. Çünkü bu durum, “birisini bilmek ve anlamak için o olmalısınız”³⁰⁹ iddiasına götürür ki böyle bir şey mümkün olmadığı gibi, sosyal

³⁰⁷ Jung’un yukarıdaki alıntılanan görüşleri ve Fromm’un bunlara eleştirileri için bkz. Jung, 6-7; Fromm, 25-27.

³⁰⁸ Açıkgöç, 95; krş. Laing, *Yaşantının Politikası*, 13-21.

³⁰⁹ Bu iddiaya “içeriden epistemoloji” adı verilir. Bunun çeşitli ifade şekilleri ve bunların felsefi çözümlenmeleri için bkz. Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, 21 vd.

alandaki bilginin imkânını da ortadan kaldırır. Zira biri, hiçbir zaman başka biri olamaz. Bu nedenle de eğer biri başka biri olamazsa o zaman onu bilemez ve anlayamaz. Dolayısıyla “bilme” ve “anlama” faaliyeti ortadan kalkar. Hâlbuki gündelik hayatta insanlar birbirlerini hem bilmekte hem de anlamaktadırlar.

Dinî tecrübenin tamamen kişiye özel bir tecrübe olmasından dolayı öznel olduğu iddiasına hemen bütün tecrübelerin öznel olduğu şeklinde cevap verilmiştir.³¹⁰ Bu çerçevede kişinin, kendi tecrübe, durum ve eylemlerinden başka hiçbir şeyin bilincinde olamayacağını savunan solipsizmin (tekbencilik), kişinin sadece kendisi tarafından bilinebileceği iddiası akla gelmektedir.³¹¹ Ancak ne gündelik tecrübelerde ne de din, ahlâk, estetik alandaki tecrübelerde solipsizm savunulabilir. Çünkü solipsizm her şeyin temel ölçüsü olarak özneyi görmekle nesneyi aslında gözardı etmiş olmaktadır.

Eğer dinî tecrübeyi savunanlar, sadece belli bir kişinin ve zümrenin yaşadıklarını ancak o kişinin ve zümrenin mensupları bilebilir ve anlayabilir iddiasını mutlaklaştırarak kabul ederse, o zaman bir kişinin ve bu zümrenin dışında hiç kimse dinî tecrübeleri bilip anlayamayacaktır. Hâlbuki birçok insan, bu tür tecrübeleri, yaşamadığı veya aynı zümrenin içinde olmadığı halde anlamış ve açıklamaya çalışmıştır. Aksi durumda, dinî tecrübeyi yaşayanlar ile yaşamayanlar arasında bu hususta gerçek bir bilgi alışverişi olamayacaktır. Dolayısıyla dinî tecrübeyi yaşayanlar ile onu anlamaya ve açıklamaya çalışanlar, epistemik olarak kendi sınırlarına çekilecek ve birbirlerine kapalı ve kendi dünyalarına mahkûm olacaklardır. Sonuçta bu, mistik veya tasavvufî bilgiyi ya kendi içine hapsedecek ya da imkânsız hale getirecektir.

Hissedilenleri sadece öznenin kendisinin bilmesi, görülenleri sadece öznenin görmesi şeklindeki kişinin kim olduğunun temeline bilinç veya zihni koyanlara göre, tecrübe edilen, duyulan, görülen, inanılan ya da arzu edilen her şey, başkalarına söylenebilir. Ancak zihinsel durumu tanımlamak için kelimelere başvurmak gereklidir. Şu halde başkalarının aynı sözcüklerle kastettikleri şeyin aynı anlamla yüklü olduğunun nasıl tespit edileceği önemli bir problemdir. Örneğin kırmızı top gördüğünü söyleyen bir kişi, başkaları da kırmızı gördüklerini söylediği zaman o kişilerin aynı şeyi gördüklerinden nasıl emin olunabilir? Bunun imkânsız görüldüğünü söyleyenlere göre, ne o kişi ne de başkaları, birbirinin duygu ve düşüncelerini gözlemleyebilirler ve aynı

³¹⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, 95.

³¹¹ Fay, 22.

algısal renk tecrübesine sahiptirler. Zihinsel fenomenler görülmezler ve başka hiç kimsenin giremediği “içeride” meydana gelirler.³¹² Brian Fay, böyle bir yargının beşeri bilim nosyonunu imkânsız hale getiren “dehşet verici bir yargı” olduğunu ve bu şekilde zararsız öncüllerden sosyal bilimlerin bir “sahtekârlık” olduğu yargısına varıldığını dile getirmektedir.³¹³ Özellikle bu bağlamda birinin tecrübesini aynen başkalarının anlayabilmesiyle ilgili bir kanıtlama ileri sürülmüştür:

“Her kişinin deneyleri kendine özgüyse, hiç kimsenin başka bir kimsenin deneylerinin kendisinininkilerle aynı nitelikte olduğuna inanması için yeterli sebebi olamaz, bunun sonucu olarak da hiç kimsenin, kendi duyu-deneylerinin içeriklerine bağlı olarak anlamış olduğu önermeleri, başka herhangi birinin de aynı yolda anladığına inanması için yeterli sebebi olamaz.”³¹⁴

Ayer, böyle bir kanıtlamanın yanlış olduğunu iddia etmektedir. Ayer, her bir kişinin tecrübelerinin kişisel veya kendine özgülüğü olgusundan hareketle hiç kimsenin başkalarının tecrübelerinin kendisinininkilerle aynı nitelikte olduğuna inanması için yeterli nedeni olamayacağı sonucunun elde edilemeyeceğine inanır. Onun bu konudaki delili ise, iki kişinin duyu tecrübelerinin birbiriyle özdeş ya da farklı olduklarının, onların deneysel sınamalar karşısındaki tepkilerinin benzeyip benzemediklerinin terimleri içinde tanımlanması gerçeğidir. Örneğin iki kişinin aynı renk duygusunu taşıyıp taşımadığını tespit etmek için bu kişilerin renkli yüzeyleri aynı şekilde sınıflandırmaları test edilir. Bir kişinin renk körü olduğu söylendiği zaman, bu kişinin halkın çoğunun renkleri sınıflandırdığından farklı sınıflandırdığı iddia edilmiş olur. Ayer, ayrıca başkalarının duyularının içeriğine gözlemlerin gerçekten erişemediği varsayılırsa, o zaman hiç kimsenin onlar üzerine hiçbir şey söyleyemeyeceğini dile getirir.³¹⁵

Genel olarak, beş duyu organıyla algılanan veya tecrübe edilen şeylere herkes güvenmektedir. Çünkü bu yolla elde edilenler, başka insanların denetimine

³¹² Benzer şekilde tecrübenin ya da yaşantının başkasına görünmez olduğunu söyleyen meşhur psikiyatrist R. D. Laing, tecrübenin (yaşantı) “nesnel” olmaktan çok “öznel, “dışsal” olmaktan çok “içsel” uygulama olmaktan çok süreç, çıktı olmaktan çok girdi, bedensel olmaktan çok psişik dış gözleme dayalı olmaktan çok iç gözlemden devşirilen muğlak veriler olmadığını savunmaktadır. Bkz. Laing, *Yaşantının Politikası*, 16.

³¹³ Fay, 25.

³¹⁴ L. S. Stebbing tarafından kullanılan bu kanıtlamayı Ayer’in kendisi dile getirmektedir. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 108.

³¹⁵ Ayer, 108-109.

sunulduğunda aynı sonuçları vermekte ve onların tecrübeleriyle örtüşmektedir. Ancak dinî tecrübe konusunda algılanan veya tecrübe edilenlerin herkes tarafından aynı şekilde tecrübe edilmediği ve herkesin tecrübesiyle örtüşmediği dile getirilir. İlk olarak, duyuların mutlak doğru bilgi verdiği ve yanılmaz olduğu iddiasını savunmak oldukça güçtür. Duyu tecrübelerinin yanıltıcı olduğunu kabul eden birçok düşünür bilginin kaynağı olarak aklı önemsemiştir. Duyuların yanılmaz olmadığı gerçeği, nasıl ki onlara olan güveni zedelemiyor ve onların sunduğu veriler akıl süzgecine tabi tutuluyorsa, dinî tecrübenin kişisel olmasının da aynı şekilde ona karşı güveni ortadan kaldırmaması gerekir. Ayrıca dinî tecrübenin de çeşitli kriterler uygulanarak aklın süzgecine tabi tutulması onun güvenilirliğini arttıracaktır.

Burada önemli bir noktanın özellikle vurgulanması gerekir ki, o da duyu vasıtâsıyla elde edilen tecrübelerin herkeste aynı izlenimi oluşturduğu yargısına bir genelleme ile ulaşıldığı hususudur. Bütün genellemeler sınırlayıcı olduğu için herkesin aynı duyudan elde ettiği izlenimin mutlak olarak aynı olduğu kanaatine varılamaz. Örneğin herhangi bir ses, renk ve tadın bendeki izlenimi ile başkasındaki izlenimin aynı olduğu yargısını doğrulayacak bir kontrol mekanizması yoktur. Sadece genel olarak bir sınıflandırmaya tabi tutularak bunun benzer olduğu veya aynı olduğuna kanaat getirilir. Bir kişinin kendi sesini, konuşurken ve kayıtlarını dinlerken elde ettiği izlenim tamamen farklıdır. Bu farklılık, birisi kendi sesini ilk defa kayıttan dinlediği zaman kendini gösterir ve “bu ses bana ait değil bu kadar kötü mü benim sesim” der. Daha sonra ise farklılık, kayıttan dinlenen sesin sayısının artması oranında alışkanlık kazanılarak azalır.

Dinî tecrübenin duyu tecrübesinde olduğu gibi herkesin tecrübesiyle örtüşmediği ve hissedilen, algılanan veya tecrübe edilenlerin herkes tarafından aynı şekilde gerçekleşmediği, bu nedenle, tamamen kişiye özgü olduğu iddialarına makul görülebilecek bir yanıt verilmiştir. Duyu verilerine, aksi ortaya konmadığı sürece güvenmek gerektiği gibi, benzer şekilde dinî tecrübe verilerine de güvenilebilir. Çünkü başkalarının tecrübe ettiklerini bilmeden önce de insanlar kendi bireysel tecrübelerine itimat ederler. Ayrıca dinî tecrübe kişiye özgü olmasına rağmen, birçok mistik/sûfinin benzer tecrübeleriyle genellikle örtüşmektedir. Bu nedenle dünyanın birçok yerinde ve tarihte yaşanan tecrübelerin ortak bir öz taşıdığı ve bu konuda bir oydaşlık/ittifâk olduğu iddia edilmiştir. Böyle bir durumda, bu tür tecrübeler herkes sahip olamıyorsa, bu onların dinî gerçeklikleri anlama ve yaşama hususunda kendi yetersizliklerinden

kaynaklanmaktadır. Bu, âmâ birinin nesnelere göremeyişinin, onları gören birçok insanın yanıldığını göstermeyip, yalnızca o kişinin âmâ olduğunu göstermesine benzer. Dolayısıyla kişisel bir dinî tecrübe yaşadığını iddia eden birinin, yanılmış olduğuna dair bir delil getirilene kadar, o kişinin bu tür bir tecrübeyi yaşadığına hem kendisinin hem de başkalarının inanma hakkı olduğu söylenebilir.³¹⁶

Açıkça görüleceği üzere, birisini “bilmek”, “anlamak” için o kişi olmak gerekmez. Çünkü kullanılan dil anlam yüklü olduğu için kişi yaşadığı tecrübeleri algıladığı şekliyle anlamlandırarak, sınırlı da olsa, dil yoluyla anlatmaya çalışır. Ortak dünyayı paylaşan herkes tecrübeler, algılar kişisel olsa da, onlara ortak anlam yükledikleri için birbirlerini bilir ve anlarlar. Ancak dinî tecrübelerdeki kişiye özgü olma buradaki kişisel olmadan farklıdır. Çünkü buradaki bütün duyu-algı tecrübeleri test edilebilir bir özelliğe sahiptir. Ancak dinî tecrübelerdeki kişiye özel olan bu tür tecrübeler ve elde edilen veriler, gündelik tecrübelerle uygulanan test edilebilirlik özelliğini taşımazlar. Tecrübelerin farklı alanlara ait olmasından dolayı aynı kontrol mekanizmasını bu iki tecrübeye uygulamak doğru sonuçlar vermeyecektir. Dinî tecrübelerdeki kişisel olan tecrübelerin dinî geleneklere uygunluk, ahlâki olgunlaştırmaya sevk edip etmeme, eleştirel yaklaşım gibi onun doğruluğunu belirlemeye yönelik çeşitli doğruluk ölçütleri ortaya konmuştur. Bu tür farklı doğrulanabilirlik kriterleri vasıtâsıyla kişiye özgü olan dinî tecrübelerin genelleştirilebilmeleri sağlanabilir. Bunun örneklerini “ortak öz”, “oydaşlık/ittifâk” argümânı gibi yaklaşımlarda görmek mümkündür. Bu argümânlar, dinî tecrübenin nesnel olduğu iddiaları başlığı altında ele alınacağı için, bu konulara değinilmeyecektir.

Dinî tecrübenin kişiye ait bir tecrübe olması onu yaşayan kişinin psikolojik yönüyle de yakından ilgilidir. Çünkü bilinçaltı, halüsinasyon, illüzyon gibi unsurlar bireyin kişisel tecrübeleri içerisinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübenin kişisel tecrübe olması yönüyle bağlantılı olarak psikolojik iddialar içerisinde değerlendirilebilecek olan bilinçaltı, halüsinasyon, illüzyon, ilaçlar ve uyuşturucuların dinî tecrübeyle olan ilişkisi ele alınmak zorundadır.

³¹⁶ Bkz. Taylan, *Tanrı Sorunu*, 108; Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 17-114.

2.2. BİLİNÇALTININ BİR ÜRÜNÜ OLARAK DİNİ TECRÜBE

Bilinçaltı dendiği zaman akla gelen ilk kişi, şüphesiz Sigmund Freud'tur. Bilinçaltının kâşifi olarak da nitelendirilen Freud,³¹⁷ hayatı boyunca dinle ilgilenmiş ve dini bilinçaltının ürünü, yanılsama ve nevroz olarak görmüş ve obsesif (saplantılı) davranışlar ile dinî ritüeller arasında bir benzerlik kurarak dinî yaşantıların ve ibadetlerin birer saplantı nevrozu olduğunu öne sürmüştür. Ona göre saplantılı davranış ile dinî ritüeller arasında sekiz temel benzerlik noktası bulunmaktadır:

- a. İhmal edildiklerinde her ikisi de bireyde vicdan azabı ve sıkıntı meydana getirirler.
- b. Bireyin zihninde önemli bir yer işgal ederler ve birey bu davranışlarla meşgulken diğer şeylerden kendisini soyutlar.
- c. Her ikisinde de bütün ayrıntıların yapılmasına özen gösterilmektedir.
- d. Davranış ve ritüeller ikâme edilmediği zamanlarda şiddetli bir suçluluk duygusu meydana gelir.
- e. Yapılmadığı takdirde pişmanlık duygusu oluşur.
- f. İki durumda da bir takım içgüdüsel isteklerin bastırılması ve bilinçaltına gönderilmesi söz konusudur.
- g. Davranışlar ve ritüellerde, çatışan şeyler arasında uzlaşma durumunda ise güdülerin istediği zevklere engel olan saplantılı davranışlar zamanla kendileri zevk haline gelir. Dinî ritüellerde ise zevkler Tanrı'ya kurban edilir veya bir uzlaşma sağlanır. Cinselliğin evlilik yoluyla tatmin edilmesi gibi.
- h. Yer değiştirme mekanizmasında ise davranış ve ritüellerin zamanla çok önemli şeyleri sembolize ettikleri birbirine benzemektedir.³¹⁸

³¹⁷ Schultz, bilinçaltından ilk bahsedenler arasında Descartes ve Leibniz'i göstermekte hatta 1869'da *Bilinçaltı Felsefe (Philosophy of Unconscious)* adlı eserin Von Hartmann tarafından yazıldığını, bu yüzden bırakın Freud'a bilinçaltının kâşifi demeyi, onun bilinçaltı kavramından ciddi olarak ilk bahsedenlerden bile olmadığını iddia etmektedir. Bkz. Duane P. Schultz-Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yay., İstanbul 2002, 501; ayrıca bkz. Ali Köse, *Freud ve Din*, İz Yay., İstanbul 2000, 10; Merter ise H. F. Ellenberg'in C. G. Carus (1789-1869) adlı bir tıp doktorunun bilinçdışına dair objektif ve oldukça kapsamlı açıklamalar yaptığını ve bunun Batı dünyasında bir ilk olduğunu söylediğini aktarır. Merter, bilinçdışının Freud ile doruk noktasına ulaştığını kabul eder. bkz. Merter, 19-20. Bilinçdışı veya bilinçaltının keşfinin tarihçesi hakkında ayrıntılı olarak bkz. Merter, 15-81.

³¹⁸ Köse, 69-77; Ayten, *Psikoloji ve Din*, 53-55; Bu benzerlikler Freud'un bütün eserlerinin toplandığı İngilizce metinde beş temel noktada verilmiştir. Bkz. Sigmund Freud, "Obsessive Actions and Religious Practises", *Freud-Complete Works*, Ivan Smith, 2011, 1901-1909.

William W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience* adlı eserinde dinî yaklaşım ile psikanalitik yaklaşım arasındaki ilişkiyi ele alır. Her ne kadar Freud saplantılı davranışlar ile dinî ritüeller arasında yukarıda ifade edilen birçok benzerlik kursa da Meissner, temel olarak altı noktada bunları farklı bir şekilde ele alarak bir karşılaştırma yapar. Meissner'e göre, psikanaliz ve dinî tecrübenin anlaşılması arasındaki ilişki dikkate alındığında, tamamen çözülebilir olmayan bakış açısı arasında açıkça bir gerginlikle karşı karşıya kalınmaktadır. Meissner bu altı temel ayrılık noktalarını şöyle özetlemektedir:³¹⁹

1. Dinî yaklaşım, bilince önem verirken, psikanaliz yaklaşım bilinçdışına önem vermektedir (Meissner din derken Yahudi-Hıristiyan geleneğini kastetmekte ve İslâm'a dair bir değerlendirmesi bulunmamaktadır.)

2. Dinî yaklaşım, irâde özgürlüğüne vurgu yaparken, psikanalizin vurgusu determinizme yöneliktir.

3. Din bir amaçlılık peşinde iken, psikanaliz nedensellik üzerine yoğunlaşır. Başka bir ifadeyle, davranışların ele alınması dinde nedensellikten daha ziyade tamamen bir gayeye yöneliktir.

4. Din, inananların tecrübelerini anlamada epigenetik yani farklı zamanlardaki oluşumlara bakarken, psikanalitik yaklaşım indirgemeci tavrı benimser.

5. Dinî yaklaşımda insanın davranışlarını yönlendiren bir eğilim olarak ahlâki terimler bulunurken, psikanalitik yaklaşımda bunun yerine içgüdüler işlev görmektedir.

6. Teolojik ya da dinî yaklaşım arasındaki son ayrılık noktası, belki de en önemlisi ve en az çözülebilir olanı tabiata karşılık tabiatüstünü önemsemedir. Din tabiatüstüne vurgu yaparken, diğer yaklaşım tabiatı dikkate almaktadır.

Freud *Totem ve Tabu* adlı eserinde dine psikolojik bir değerlendirmeye yaklaşarak, onun güdülerin bastırılmasının bir sonucu olarak ortaya çıktığını iddia etmektedir. Freud, dinin kaynağını, eski çağlarda yaşayan kabilelerin tecrübelerinde görür. C. Darwin ve Robertson Smith'in görüşlerinden destek alan Freud'a göre, kabileden çok önemli bir pozisyona sahip olan baba, hem her şeyin yegâne otoritesi hem

Postausderprovinz.files.wordpress.com/2013/10/Sigmund-freud-complete-works.pdf, erişim tarihi, 03.01.2015.

³¹⁹ Bkz. William W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, Yale University Press, New Haven and London 1984, 205-216; Köse, Meissner'in bu iki yaklaşım arasındaki ayrılıkları dört temel noktada vermekte ayrılık noktalarından ikisini birlikte değerlendirirken birini ise hiç anmamaktadır. Bkz. Köse, 52-53.

de sahibidir. Bu yönüyle sadece imrenilen ve ideal olan değil, aynı zamanda nefret de edilen baba, oğulların güç birliği yapması neticesinde öldürülüp yiyilir. Daha sonra pişmanlık duygusuna kapılan oğullar, benzer şeyin başlarına gelmemesi için caydırıcı ilkeler koyarlar. Freud, çocukların babalarını hem sevip ona hayranlık duyduklarını hem de iktidar arzularını ve cinsel ihtiyaçlarını engellediği için ondan nefret ettiklerini söyler. Oğullar, öldürdükleri babalarının yerine güçlü bir hayvanı ikâme ederler. Zaman ilerledikçe bu totem korkulan, nefret edilen, ilk babanın rolünü sembolize etmekten uzaklaşarak Tanrı halini alır. Sonuçta din ona göre, oğulların suçluluk duygusundan ve pişmanlığından ortaya çıkmıştır.³²⁰

Freud'un yaklaşımına bakıldığında, evrensel bir saplantı şeklinde gördüğü din, kaynağını bilinçaltına gönderilmiş veya bastırılmış içgüdülerde ve pişmanlık ve suçluluk duygularında bulmaktadır. Onun dine yönelik eleştirisinin temelinde *odipüs kompleksi*³²¹ bulunmaktadır. Tanrı'ya inanmanın en önemli dayanaklarından biri de çocukların annelerine karşı duydukları her türlü koruma, şefkât, sevgi gibi arzu ve isteklerdir. Yine yukarıdaki anlatılardan da hareketle, Freud'un düşünce sisteminde Tanrı ile baba figürü açısından önemli benzerliklerin kurulduğu söylenebilir. Çünkü Tanrı ve baba figürünün her ikisi de, hem korkutucu hem de hayran bırakıcı özelliğe sahiptir. Freud, çocuğun baba figüründen hareketle Tanrı düşüncesine ulaştığını ve bunun da bir yanılısma olduğunu söyler. Psikolog, sonuçta dinî tecrübeyi bir 'okyanus hissi' olarak yorumlamakta ve bunu, sınırsız ve sonsuz bir şeyin duyumsanması olarak değerlendirmektedir. Fakat bu duyumsanma kişisel bir ölümsüzlük sağlamadığı gibi bütünüyle öznel bir haldir. Dolayısıyla aralarında önemli farklılıklar bulunmasına rağmen Freud ve C. J. Jung açısından, mistik tecrübeler, çocuğun kendisini, annesinden ayırt edemediği başka bir ifadeyle, özne-nesne ikiliğinin oluşmadığı doğmamış ve oluşmamış bilinç halinin arzu edilmesidir. Bu nedenle, mistik akımlarda bir suyun veya ırmağın okyanusa karışmasıyla sembolleştirilen mistik tecrübeler, yetişkinlerin yeniden anne rahminin korunaklı ortamında bilinçsiz olma arzularının bir göstergesinden başka bir şey değildir.³²²

³²⁰ Bkz. Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, çev. Akın Kanat, İlya Yay., İzmir 2009, 241-257; Ayten, 55-56; Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 21-23.

³²¹ Odipüs kompleksi oğulların annelerine duydukları genel cinsi arzulardır. Bunun karşısında ise kızların babalarına karşı besledikleri arzu ve istekler elektra kompleksi adını alır.

³²² Tüzer, 227-228.

Burada yeri gelmişken Freud'un "okyanus hissi" olarak nitelendirdiği şeye yönelik bir eleştiriyi hatırlatmak önem arz etmektedir. Freud'un organik olarak gelişen böylesi bir durumun mümkün olduğunu açıklayan bir yolunu iddia ettiğini söyleyen Hodgson'a göre, maalesef bu "okyanusvari bilinç" nosyunu, daha ziyade mistik tecrübe olmayan bir çeşit öznel bir duruma vurgu yapar. Hodgson, Freud'un klinik bakımdan eğer bir sakıncası bulunmuyorsa, böylesi bir tecrübenin organik açıdan temelinde yatan şeyi "*hiçbir şey ama*" düşüncesine indirgemeye istekliymiş gibi konuştuğunu öne sürer. Hâlbuki bu tür kompleks bir olgu, belli bir seviyeye indirgememeyi, kendi seviyesinde tutup, kendi anlamından saptırmamayı gerektiren bileşke ve ön şartlar gereğince yorumlanabilir. Böyle bir indirgemenin kandırmaca olduğunu söyleyen Hodgson'a göre bir kişi, böyle bir olayda, onların organik temeli ve mekanizması ile ahlâkî ya da manevî anlamının arasını ayırmayı isterse, klinik içinde uygun olmayan özel bir itina göstererek konuşması gerekir.³²³

Freud'un düşünceleri bazı yönlerden kabul görürken bazı yönlerden de şiddetle eleştirilmiştir. Örneğin psikiyatri profesörü Otto F. Kernberg, hastalarla ilgili tecrübelerinin, dinin nasıl kişisel zulüm ve yıkıcılık için bir rasyonelleştirme olarak kullanılabilirdiğini, obsesif-kompulsif sistemlere dönüştürülebildiğini ve süper-ego işlevlerinin psikopatolojik bozulma ve tahribinin yıkıcı toplum karşıtı davranışa sevk edebildiğini gösterdiğini söyler. Ancak psikanalizin evrensel ahlâkî sistemlerin kökenlerinin aksine, gerçek değerler adına cevaplar temin edemeyeceğini dile getirir. Tanrı fikrinin psişik aygıtın gelişimi içerisinde gerçek değerlerin sezgisel kökenini içerebildiğini ama psikanalitik yaklaşımın 'bilimsel zirvesi' içine alınamayacağını söyleyen Kernberg, Freud'un düşüncelerinin tersine, bilimin ve aklın dinin yerini alamayacağını psikanalizin dindarlığın kökenine dair temel bilgi verebileceğini ancak bir dünya görüşü oluşturamayacağını ve bununla birlikte, Tanrı'ya ilişkin felsefî ve teolojik bir tartışmanın da hakemî olmadığını savunur.³²⁴

Freud'un dinin kökenini bilinçaltında görmesi ve bu yüzden dinin bütün unsurlarının bir yanılsama olduğunu iddia etmesi, dinî tecrübenin de tamamen öznel olduğunu ve bu yanılsamaların veya bilinçaltının bir ürünü olduğunu göstermektedir.

³²³ Hodgson, *İslâm'ın Serüveni I*, 362-363.

³²⁴ Otto F. Kernberg, "Dinî tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", çev. Ali Ulvî Mehmedoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLVI, sy 1, 198.

Fromm, Freud'un din eleştirisinden çıkarılan sonuçlara bel bağlamaya gerek olmadığını söyler. Freud düşüncesinde temel normlar hayırseverlik, gerçeklik ve özgürlüktür. Freud, akıl ve özgürlüğün birbiri için gerekli olduğunu düşünür. Ona göre insan babacan Tanrı yanılışmasını bırakıp evrendeki yalnızlığı ve önemli olmayışıyla yüzleşirse, baba evini terk eden bir çocuk konumuna düşer. İşte akıl burada önem kazanır. Çünkü Freud, insan gelişiminin temel amacının bu çocuksu düşkünlüğün üstesinden gelmek olduğunu ve gerçekle yüzleşmek için insanın kendisini eğitmek zorunda olduğunu savunur. Ona göre sadece kendini 'tehdit eden ve koruyan' yetkeden kurtarıp bağımsızlığını eline almış özgür bir insan, bu tür bir yanılışmaya düşmeden yeteneklerini geliştirip kullanmak suretiyle aklının gücünden faydalanabilir. Ancak böyle davranırsa insan, dünyayı ve dünyada kendisinin üzerine yüklenen rolü nesnel bir biçimde anlayabilir. Bu çerçevede Freud, insanların yetkenin egemenliği altından çıkabilmeleri oranında kendileri üzerinde düşünmeye cesaret edebileceklerine inanır. Fromm bu noktada önemli bir tespitte bulunur: Ona göre, Freud'un güçsüzlük duygusunun tam karşılığı, dinî duygularda kendini gösterir ve bu çok önemlidir. Çünkü Schleiermacher, Otto gibi birçok teolog ve kısmî olarak da Jung, bağımlılık ve güçsüzlük duygusunu dinî tecrübenin özü olarak değerlendirmektedir.³²⁵

Jung, Otto'nun "numinous" düşüncesinden hareketle dinin numinous tecrübesi sonucunda değişikliğe uğramış bilince özgü bir tutumu tanımlayan bir terim; inançların ise ilk dinî tecrübelerin belli kalıplara sokularak kurallara bağlanmış ve dogma haline getirilmiş biçimleri olduğunu savunur.³²⁶ Jung, nevrozun bastırılmış veya bilinçaltına gönderilmiş içgüdülerden oluştuğuna mutlak olarak inanmaz. Freud'un bilinçaltı ve nevrozla ilgili görüşlerini eleştirir nitelikteki düşünceleri ise şöyledir: "Bir doktor olarak, doğallıkla 'bilimsel'e inanmayı benimseyebilirdim, nevrozun içeriğinin bastırılmış çocukluk cinselliğinden veya istenç gücünden başka bir şey olmadığına inanabilirdim ve böylelikle nevrozun değerini azaltmak suretiyle bir kısım hastayı doğrudan deneyim tehlikesine karşı korumam mümkün olabilirdi. Fakat biliyorum ki, bu teori kısmen doğrudur, yani nevrozik psikenin sadece bazı yüzeysel yönlerini

³²⁵ Bkz. Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 24.

³²⁶ Jung, *Psikoloji ve Din*, 8-9.

açıklamaktadır. Oysa ben, kendimin de tam olarak inanmadığı bir şeyi hastama söyleyemem.³²⁷

Fromm, Jung'un dinî tecrübeyi kendi dışımızdaki bir güç tarafından ele geçirilmek şeklinde yorumladığını ve bilinçaltını dinî bir kavram olarak değerlendirdiğini söyler. Ona göre Jung açısından bilinçaltı, sadece kişiye özgü zihnin bir parçası olamaz ve bireylerin kontrolünü aşarak onların zihinlerinden içeri zorla giren bir güçtür. Ayrıca Jung, dinî tecrübeyi, Tanrı veya bilinçaltı (bilinçdışı) diye adlandırılmış daha üstün bir güce teslim olma şeklindeki özel bir çeşit duygusal tecrübe olarak görür. Fromm, Jung'un düşüncelerinden hareketle, onun, dini psikanalitik bir olguya indirgediğini ve bilinçaltını da dinî bir olgu şeklinde yorumlayarak yücelttiğini iddia eder.³²⁸

Freud'un dinin, dinî tecrübenin veya Tanrı'ya duyulan sevginin kökenlerini cinsel dürtülerde görmesi birçok düşünür tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Örneğin Fromm, Freud'un yaptığı gibi, Tanrı'ya olan sevginin, erkek ile kadın arasındaki sevginin, insanların birbirine karşı hissettikleri sevginin veya Mevlânâ'nın, Eckhart'ın mistik yönelimli coşkularının, hayatlarının tek gayesi sermaye yatırımı ve kazanç olan sınıfın ve bunların dar görüşlü insanların basit kültürüne indirgenmesini ve ayrıca sevginin yanlış ve ilkel olarak tanımlanmasını büyük bir hata diye değerlendirir.³²⁹ Ayrıca Fromm, Oidipus kompleksinin gerçek hayatta olabileceğini ancak bunun evrenselleştirilebilir olmadığını ve anneye bağlılıkla ilişkisinin zorunlu olarak kurulmasının yanlış olduğunu savunur.³³⁰

Batıda mistik tecrübe yaşayanlar üzerinde yapılan çalışmaların, mistiklerin, Freud'un iddiasının aksine, ya ergenlik dönemine girmeden önce bu tür tecrübeler yaşadıklarını veya cinsellik açısından duygusuz olduklarını öne süren Güngör, nevrotik hastaların hastalığın gerçek sebebinden ısrarla kaçmalarına ve ondan söz etmemelerine rağmen, mistiklerin kendilerini kuşatan varlık hakkında daha fazla açıklama yaptıklarını söyler. Ayrıca psikanalitik yaklaşıma göre, nevrotik hasta kendisinde bulunan cinsel

³²⁷ Jung, 43; Jung'un bilinçaltı ve onun nasıl bir işleve sahip olduğu hakkındaki düşünceleri için bkz. C. J. Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükalın, say Yay., İstanbul 1997.

³²⁸ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 27-29; Jung'un bu görüşlerinin ayrıntıları için bkz. Jung, *Psikoloji ve Din*, 6 vd. 37-38.

³²⁹ Erich Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, çev. Aydın Arıtan, Arıtan Yay., İstanbul 1991, 18-19.

³³⁰ Fromm, 50-52.

dürtüleri kolay kolay kabul etmek istemez bu dürtüleri anımsatan hallerden uzak durmaya çalışır. Oysa mistiklerin en fazla kullandıkları temalardan biri aşk ve sevgi unsurudur. Nevrotik hastalar, sürekli olarak bir endişe içindeyken mistikler ebedî huzuru bulduklarını söylerler.³³¹

Stanislav Grof, manevî ve ruhsal tecrübeleri incelemenin önündeki en büyük engelin, geleneksel psikolojinin ve psikiyatrinin materyalist felsefenin hakimiyeti altında olması ve bununla birlikte gerçek bir din ve ruhsallık anlayışından mahrum olması gerçeği olduğunu savunur. Ona göre Batı psikiyatri geleneği mistik tecrübe ile psikotik tecrübe arasında ayırım yapmaz ve her iki tecrübe türünü de akıl hastalığının farklı görünümleri olarak değerlendirir.³³²

Fromm'un İran kökenli öğrencisi Aresteh, bilimsel psikoloji ve Freudyen psikanalizin yalnızca bölünmüş kişiliğin tabiatını yorumlamada işlev görebileceğini öne sürer. Ona göre bilimsel psikolojinin yetersizliği 'nesnel' bir bilim olma takıntısından kaynaklanmaktadır. Freudyen psikanaliz ise kurucusu olan Freud'un kısıtlı insan anlayışıyla sınırlıdır. Bu nedenle insanı açıklamada yetersiz kalır. Bu yetersizlik, psikolojideki farklı yaklaşımların tarihi analizleri göz önünde bulundurulduğunda açıkça görülecektir. Ayrıca ilk psikologların insanla hayvanlar arasındaki farkın yerine, ortak olan yönleri bakarak insanı anlamaya uğraştıkları gibi Freud da benzer bir yanlış yapmıştır. Freud elinde insanla ilgili açık bir kavram olmamasına rağmen, önce akıl hastalığı ve onun tedavisini araştırmıştır. Freud'un eğer felsefeye ilgi duyan bir doktor değil de, doktorluğa ilgi duyan bir felsefeci olsaydı teorilerinin farklı biçimler alacağını söyleyen Aresteh, Freud'un diğer kültürleri iyi tanımadığı için daha çok hata yaptığını ifade eder.³³³

Aresteh'in psikolojinin yetersizliği konusundaki eleştirileri haklı olmakla birlikte kısmî olarak eksiktir. Çünkü psikolojideki modern yaklaşımlardan biri olan psikanalitik yaklaşım veya bu yaklaşımlardan sadece birisi, insanı bütüncül anlama noktasında

³³¹ Bkz. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 129-130; Ayrıca bkz. Hökelekli, 336-337.

³³² Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi, Modern Bilinç Araştırmasından Dersler*, çev. Sezer Soner, Ray Yay., İstanbul 2014, 240.

³³³ Aresteh-Sheikh, "Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol", 56-57; Aynı görüşler için bkz. Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sûfi Psikolojisi*, haz. Kemal Sayar, Timaş Yay., İstanbul 2012, 26-27; Laing'in "Seküler Psikoterapist, çoğunlukla şaşkıya yol gösteren kör rolündedir." ifadesini, en azından yukarıda eleştirilen anlayışa bir itiraz olarak değerlendirmek mümkündür. Bkz. R. D. Laing, *Yaşantının Politikası*, çev. Kemal Sayar, Vadi Yay., Ankara 1993, 138.

oldukça sınırlı bir yaklaşım sergilemektedir. Örneğin davranışçı yaklaşım, insanın sadece gözlemlenen davranışlarını dikkate alırken, psikanalitik yaklaşım sadece bilinçaltıyla ilgilenir. Bu yüzden Mevlânâ'nın "dokuz yüz katlı"³³⁴ dediği insanın sadece bir yönünü anlama gayreti taşıyan bu yaklaşımlar, bir bütün olarak insanı anlamada yetersiz kalmışlardır. Gestalt ve Hümanist yaklaşımların bu yetersizliği tamamlamak için insanı farklı yönlerden anlama çabası içerisinde olduklarını, Viktor E. Frankl'ın özellikle insanın anlam arayışını temele alarak geliştirdiği logoterapi'nin bu konudaki eksikliği giderme çabasında olduğunu söylemek mümkündür.³³⁵

Fromm, dindar veya bir din bilimcinin (teolog) kendi dininin diğerlerine karşı olarak doğruluğu ile yakından ilgilenmek zorunda olduğunu söyler.³³⁶ Fromm'un bu tespiti oldukça yerinde bir tespittir. Zira inanan insanlar açısından bakıldığında dinin ve yaşanılan dinî tecrübelerin nesnel ya da en azından doğru olduğuna inanması gerekir. Çünkü inançlı bir insan, inancının temeline, inandığı ve doğru olarak gördüğü öğeleri koyar. Aksi durumda yani doğruluğuna inanmadığı ya da bilinçaltından kaynaklanan sebeplerden dolayı bir yanılsama olduğu şeklindeki şeylere bağlanması tutarlı olmayacak ve inancının temelleri yıkılacak ve bunun sonucunda da inanma gerekliliği duymayacaktır.

İkbâl, Freud ve onun taraftarlarını ima ederek, dinî şuurun içeriğini cinsellik içgüdüsünün işleyişine atfetmek suretiyle açıklamanın imkânsız olduğunu söyler. Ona göre dinî ve cinsî olmak üzere iki şuur şekli, birbirine genellikle ya düşmandır ya da en iyi ihtimalle aslî özellikleri, amaçları ve ortaya çıkardıkları davranış şekli açısından birbirinden bütünüyle farklıdır. İkbâl'in düşüncesi açısından, dinî cezbe halindeyken bir

³³⁴ "A güzelim yoldaşım, sen alelâde tek bir adam değilsin ki. Sen bir âlemsin, sen bir derin denizsin. O senin muazzam varlığın yok mu. O belki dokuz yüz kattır. O, dibi, kıyısı bulunmayan bir denizdir, yüzlerce âlem, o denize dalar gark olup gider." Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî III*, (beyit 1301-1304). Mevlânâ'nın bu ifadesinden hareketle tasavvuf ile psikolojiyi ilişkilendirerek yapılan bir araştırma için bkz. N. Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan, Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2009.

³³⁵ Bkz. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Okuyan-us Yay., İstanbul 2015, 111-166. Hümanist yaklaşımı savunan bir örnek için bkz. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, Karacoşkun, *Erich Fromm ve Din, Tanrısız Bir Dindarın Din Anlayışı*; psikolojideki modern yaklaşımlar hakkında bkz. Shultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 159 vd; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yay., 18 bsk. İstanbul tarihsiz, 312 vd. Rita Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan, Arkadaş Yay., Ankara 2006; psikolojideki davranışçı yaklaşımın insanın sadece gözlemlenen ve deneye tabi tutulan davranışları dikkate alması, pozitivist felsefe anlayışının doğruluk ve gerçekliğin temel kriteri olarak deney ve gözlemi görme düşüncelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

³³⁶ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 35.

insanın kendi kişilik dairesi dışında olan vakîâ halindeki bir gerçekliği bildiği bir hakikattir. Bununla birlikte İkbâl, isim vermeden ‘psikoloğa göre dinî cezbe zorunlu olarak şuuraltının bir işi olarak görünmektedir’ diyerek Freud’a bir gönderme yapar ve bunun sebebinin ise dinî cezbenin varlığın derinliklerini yoğun olarak sarsmasından kaynaklandığını savunur. Bütün bilgide bir cezbe ögesinin bulunduğunu söyleyen İkbâl, bilgi nesnesinin cezbenin yoğunluğunun artmasına veya azalmasına bağlı olarak nesnellik kazanıp ya da kaybedeceğini söyler. Neticede İkbâl, saf psikolojik bir yöntemin bir bilgi türü olarak dinî cezbe açıklayamayacağını, bu yöntemin, Locke ve Hume’un yaklaşımlarında da olduğu gibi, yeni psikologlar nezdinde de başarısız olmaya mahkûm olduğunu iddia etmektedir.³³⁷

Freud’un aşırı iddialarına yönelik eleştiriler farklı farklı kişilerden gelmiştir. Örneğin bilinç araştırmalarında önemli bir isim olan T. Roszak dinî tecrübelerin bilinçaltıyla açıklanmasını kabul etmez ve bu tür kavramlarla onun anlaşılamayacağını söyler:

“Psikoterapi kendi upayasını (çabasını) bulabilmek için spiritüel geleneklere yöneldikçe öznellik-nesnellik düalitesinin dinî deneyimi kavramak için çok uygun olmadığını anlamaya başlıyoruz. Psikolojik olan sadece psikolojik değildir; kişisel olsun kolektif olsun, bilinçaltı bir yolculuğun sonu değil, gittiğimiz yönüdür sadece. Bizim psikoterapi anlayışımız da Doğu dinleri hatta ilkel dinlerde bulunan, visionary gerçeklik ile halüsinasyonları birbirinden ayırabilecek olgunluğa erişmiştir artık. Bütün bu ayrımları ‘bilinçaltı’ ve ‘öznel’ gibi çok kaba kavramlarla anlayabilmek mümkün değildir.”³³⁸

İnsanın iç dünyasında meydana gelen ve burada kalmayıp onun hayatına büyük ölçüde yön veren ve hayata da önemli ölçüde anlam katan dinî tecrübelerin, sadece psikolojik bir yöntemle hatta daha sınırlı bir yaklaşım tarzını benimseyen psikolojik ekollerle açıklanması, fenomenolojik, sosyolojik, psikolojik, felsefî ve dinî boyutları olan bir tecrübenin tek bir boyuta indirgenmesi demektir. Günümüzde her geçen gün dinî/mistik/tasavvufî tecrübeyle ilgili yapılan çalışmaların arttığını görmek mümkündür. Bu çalışmaların, konuya olan ilginin de belirleyici bir noktada olduğu düşünülürse, dinî tecrübenin bütün boyutlarıyla ele alınmasını hakedecek bir konumda olduğu

³³⁷ İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 58-59.

³³⁸ Roszak, *Bilincin Evrimi*, 251.

görülecektir. Örneğin *Sûfi Psikolojisi* adlı eseri hazırlayan K. Sayar'ın bu esere yazdığı önsözde, açıkça ortaya koyduğu üzere, psikoloji insanın anlam arayışına cevap vermede yetersiz kalmaktadır. Çünkü;

“Modern çağda insan ruhunun çoraklaştığını, insanın anlam arayışına bütüncül bir cevap sunamayan psikoloji ve psikoterapi öğretilerinin ruhun sızısına merhem olamadığını görüyoruz. İnsan ebediyeti arıyor ve ötelere sesini duymak istiyor. Varoluşu sadece yatay bir düzlemde tanımlayan öğretiler, *homo religioso*'nun aşkınlığına susamışlığını, içinin seslerini kâinatın âhenk ve ritmine ayarlama isteğini görmezden geliyor. İnsanın anlam arayışına kapılarını kapatan ruhsal doktrinler, tedavi etmeye çalıştıkları hastalık ve çatışmaları çoğaltmaktan öte bir işlev görmeyen ‘konformist psikolojiler’e dönüşüyor.”³³⁹

Kathy Sykes bilinç kavramına daha farklı bir açıdan bakarak, onun çok karmaşık bir yapı olduğunu hatta insanların çoğunun bilincin ne anlama geldiği hakkında bir takım hislerinin olduğunu, ancak bilimin bilinci tam anlamıyla anlamayı ve tanımlamayı başaramadığını savunur. O, bilinci tamamen anlamamanın ihtimali olmadığını bilincin ortaya koyduğu şeyi anlamak için insan beynini kullanmak zorunda olduğunu bunun da kolay olmadığını söyleyerek bilinci anlamak için bir test uygulamanın mümkün olmadığını iddia eder.³⁴⁰

Bilincin ne olduğu yönündeki bu belirsizlik, bilinçaltı kavramı ile iyice derinleşmektedir. Çünkü Freud'un bilinçaltı kavramının eleştirilerine bakıldığı zaman, bu iddianın bilimsel geçerliliğinin olmadığı hakkında birçok görüşün bulunduğu açıkça görülebilecektir.³⁴¹ Ayrıca bilinçaltı kavramı bazen bilinçüstü, bilinçdışı gibi kavramlarla da ifade edilmekte bazen de bilinçaltı kavramına farklı anlamlar yüklenmektedir. Örneğin Stace, mistik bilincin, bilinçaltının derinliklerinde gizli olduğu için onun ortaya çıkmasının ancak her insanın kendisini deneysel içerik çokluğundan kurtardığı ve birliğe ulaştığı takdirde olacağını savunur. Ayrıca Stace, mistik bilincin bütün varlıklarda gizil olduğunun bütün mistiklerin ortak kanaati olduğundan hareketle

³³⁹ Sayar, *Sûfi Psikolojisi*, 13 (Yeni Baskıya Önsöz).

³⁴⁰ Kathy Sykes, “What is Consciousness”, www.guardian.co.uk/science/2010/nov/30/10/-big-questions-science-must-answer. Erişim tarihi: 11.01.2013.

³⁴¹ Freud'un bilinçaltıyla ilgili görüşlerinin eleştirisi için bkz. Fromm, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, 13, 41 ve 176 vd.; W. W. Meisner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, 21-133; Köse, *Freud ve Din*, 54 vd.; Habil Şentürk, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yay., İstanbul 2010, 178-187; Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 32 vd.

“sağlam kuramsal gerekçeler” ile göstermeye çalışır. Bunu yaparken de özellikle Hıristiyan, Hindu ve Budist kaynaklara sıklıkla başvurur.³⁴²

James, klasik mistisizm ile aşağı derecedeki mistisizmin, aynı zihinsel seviyeden geldiğini ve bilinçaltı ya da normalüstü bir bölgeden çıktığını kabul eder. Bilimin artık bu bölgenin varlığını kabul ettiğini ancak bu konuda çok fazla bir birliğin olmadığını söyler.³⁴³

Freud’un bilinçaltı kuramıyla ilgili eleştiriye açık en önemli noktalardan biri bilimsellik, diğeri evrensellik iddiasıdır. Ayrıca birçok konuyu tek sebepte gören indirgemeci yaklaşımı da şiddetle eleştirilmiştir. Çünkü Freud rüyaları, dinî ve çocuğun ebeveynine olan sevgisini cinsellik gibi tek bir sebeple açıklamaya çalışmıştır. Rüyaların arzuların tatmini olarak görülmesi, oidipüs ve elektra kompleksi ve dinin bir yanılısamadan ibaret olması şeklindeki görüşleri bunun en tipik örneklerini oluşturmaktadır.³⁴⁴ Wittgenstein, öğrencilerinin tuttuğu notlarda, Freud’u “...durmadan bilimsel olma savında bulunuyor. Ama verip verdiği kurgulamadan ibaret, hatta bu, bir varsayım oluşturmaktan bile öte bir şey değil”³⁴⁵ diyerek şiddetle eleştirmektedir. Köse de Freud’un düşüncelerine yönelik eleştirileri sınıflarken bilimsellik, evrensellik, indirgemecilik ve determinist kişilik teorisi gibi başlıklar kullanır. Genel itibarıyla Freud’un düşüncelerinin bilimsellikten yoksun olduğu, evrenselleştirilebilir özellikler

³⁴² Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 333-335; bilinçaltı kavramının sadece psikolojik ve aşağı değil aynı zamanda manevî, yüksek ve buna göre salt nitel bir yoruma da elverişli olduğunu söyleyen Schuon, “manevî bilinçaltı”ndan bahsetmektedir. Ona göre bu “manevî bilinçaltı” asla aşağı ve hayatî psişizmi, birey ve toplulukların pasif ve karmakarışık rüyasını akla getirmemektedir. Schuon, “manevî bilinçaltı”ndan gizli bir biçimde aklın içerdiği her şeyden oluştuğunu anlamaktadır. Ona göre insanın aklı merkezi, (pratikte “bilinçaltı”) sadece Tanrı’yı değil aynı zamanda insanın tabiatını ve kaderini de bilmektedir. Bkz. Schuon, *İslâm’ı Anlamak*, 199-200.

³⁴³ James, *The Varieties of Religious Experience*, 426.

³⁴⁴ Ayrıntılı olarak bkz. Sigmund Freud, *Rüyaların Yorumu*, çev. Akın Kanat, İlya Yay., İzmir 2009; aynı müellif. *Sevgi ve Cinsellik Üzerine*, çev. Akın Kanat, İlya Yay., İzmir 2009; Sigmund Freud, *Bir Yanılısamının Geleceği*, çev. Hasan İlhan, Alter Yay., Ankara, 2011; Jung Freud’un rüya yorumlarının yöntem ve sonuçlarına katılmadığını söyler. Bu farklılık, Freud’un bu konuda determinist bir yaklaşım sergilemesinden kaynaklanır ve Jung’u Freud’dan ayrılma sebebi kılar. Bkz. Jung, *Psikoloji ve Din*, 25, 26; Köse, 57.

³⁴⁵ Ludwig Wittgenstein, *Estetik Ruhbilim, Dinsel İnanç Üstüne Dersler İle Söyleşiler*, der. Cyril Barrett, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2004, 82; Köse, Wittgenstein’in bu eleştirisine psikolojideki bilimselliğin ölçüsünün günümüzde mevcut verilerin istatistiklerle desteklenmesi şeklinde ele alındığını ve Freud’un döneminde böyle bir şeyin söz konusu olmadığını ve onun tek tek olaylardan hareketle sonuca varma metodu olan idiografik metotla çalıştığını söyleyerek bir açıklama getirir. Köse, 55.

taşımadığı, birçok şeyi tek sebeple açıklayarak indirgemeci bir yaklaşım sergilediği ve determinist bir kişilik teorisini benimsediği gibi eleştiriler üzerinde durulmuştur.³⁴⁶

Sonuç olarak, Buda, Hz. İsa, Ramakrishna... gibi kişilerin psikozlu bireyler olarak nitelendirilmeleri³⁴⁷, dinin ve dinî tecrübenin bilinçaltının bir ürünü olarak görülmesi, bilinçaltına yönelik eleştiriler de dikkate alındığında, ispâatlanması oldukça zor hatta imkânsız bir iddia olmanın yanı sıra bilimsellikten ve genelleştirilebilirlikten uzak bir yaklaşımdır. Dolayısıyla dinî tecrübeleri bilinçaltıyla açıklamak indirgemeci bir yol benimsemek anlamına geldiği için bu tür tecrübelerle sahip insanlara karşı haksız bir tutum sergilenmiş olmaktadır. Benzer bir aşırı tutumun dinî tecrübenin halüsinasyon ile ilişkilendirilmesinde bulunup bulunmadığı veya gerçekten de dinî tecrübe sahibi insanların tecrübelerinin bir yanılsama olup olmadığını incelemek, benzer ve farklı yönlerini tespit etmek bu bağlamda önem kazanmaktadır.

2.3. HALÜSİNASYON VE YANILSAMA OLARAK DİNÎ TECRÜBE

Dinî tecrübenin bilinçaltının bir ürünü olduğu iddialarıyla yakından ilgili olan en önemli iddialar arasında dinî tecrübelerin halüsinasyon ve yanılsamadan ibaret olduğu düşünceleri bulunmaktadır. Din ve dine ait bütün tutum ve davranışların bir yanılsamanın sonucu meydana geldiğini söyleyen ve *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı özel bir kitapla bunun en şiddetli savunucusu olan Sigmund Freud'tur.

Freud, birer öğreti olarak sunulan dinî düşüncelerin, deneylerle elde edilmiş sonuçlar veya düşüncelerin ürünü olmadıklarını, aksine bunların insanlığın en eski, en acil ve en güçlü arzu ve isteklerinin birer doyumu ve bir yanılsaması olduğunu savunur. Ona göre dinî düşüncelerin gücünün sırrını, arzuların ve isteklerin gücünde aramak gerekir. Freud, bu tür dinî düşünceleri, çocuğun babasıyla olan ilişkisiyle açıklamaya çalışır. Ona göre, çocukluktaki çaresizliğin korkutucu ve dehşet verici izlenimi baba tarafından giderilen bir korunma gereksinimine sebep olmuştur. Bu korunmanın da sevgi yoluyla bir korunma olduğunu söyleyen Freud, çocuğun bu tür çaresizliğinin hayat boyunca devam ettirildiğinin bilinmesinin daha güçlü bir korumanın yani daha güçlü bir babanın varlığına bağlı kalmayı zorunlu bir duruma getirdiğini öne

³⁴⁶ Bkz. Köse, 54-63.

³⁴⁷ Bkz. Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, 242.

sürmüştür.³⁴⁸ Dolayısıyla o, ilahî bir Tanrı'nın iyiliksever bir hakimiyetinin, hayatın tehlikelerinden kaynaklanan korkuları bertaraf ettiğini savunmuştur. Çocuğun hiçbir zaman tamamen üstesinden gelemediği baba kompleksinden kaynaklanan çocukluğa ait çatışmaların akıl alanından soyutlanmak suretiyle, evrensel olarak benimsenen bir çözüme ulaştırmalarının, kişinin ruhunda önemli ölçüde bir rahatlatma duygusu oluşturduğunu iddia etmiştir.³⁴⁹

Freud, açık bir şekilde hata ile yanılsamaları özellikle birbirinden ayırmaya dikkat eder. Örneğin Aristoteles'in böceklerin gübreden oluştuğu şeklindeki inancının bir hata olduğunu, Kolomb'un Hindistan'a ulaşan yeni bir deniz yolu bulduğunu sanmasının ise bir yanılsama olduğunu söyler. Yanılsamaların en önemli noktasının, insanların arzu ve isteklerinden kaynaklandığını söyleyen Freud, bu yönleriyle, yanılsamaların psikiyatrik hezeyânlara daha yakın düştüğünü savunur. Ayrıca yanılsamaların yalan olmasının gerekmediğini, gerçekleştirilmelerinin imkânsız veya gerçekle çelişkili olmadığını vurgulayan psikoloğa göre, orta sınıftan bir genç kız, bir prensle evleneceği yanılsamasına sahip olabilir. Bu gerçeklikle çelişmez, çünkü böyle bir ihtimal vardır ve bunun az da olsa örnekleri bulunmaktadır. Ancak İsa Mesih'in yeryüzüne gelip altın bir çağ başlatması daha az bir olasılığa sahiptir. Freud, güdülenmelerinde arzu ve isteklerin tatmin edilmesinin temel öge olduğu inançlara yanılsama adını vererek bu konudaki tavrını şöyle özetler: “Böylelikle, tıpkı yanılsamanın doğrulanmayı hiç de değerli saymaması gibi, biz de onun gerçeklikle olan ilişkisini görmezlikten geliriz.”³⁵⁰

Freud, bütün dinî doktrinlerin kanıtlanamaz ve yanılsama olduğunu, gerçeklik değerleriyle yani kanıtlanamaz ve çürütülemez olduklarıyla ilgili bir yargıya ulaşamayacağını, bunlara ancak kutsal denilebileceğini dile getirmektedir. Freud, dinî iddiaların kanıtlanamaz ve çürütülemez olduğu düşüncesinden hareketle, “İyi ama en sert kuşkucular bile dinsel iddiaların mantık yoluyla çürütülemeyeceğini kabul ediyorlarsa, ben bunlara neden inanmayayım? Gelenek, insanlığın genel kabulü ve sağladıkları büyük huzur gibi birçok şey bu değerlerin safında yer alıyor. Sonuçta neden

³⁴⁸ Freud'un buradaki sevgi yoluyla korunma gereksinimi düşüncesini özellikle belirtmesi, Hıristiyanlığın sevgi temelli bir din anlayışını hatırlatmaktadır. Ayrıca koruyan baba motifiyle Tanrı'nın baba rolünde kendini göstermesi yine Hıristiyanlıktaki Baba-Oğul yaklaşımını hatırlatmaktadır. Her ne kadar Freud, bütün dinlerin yanılsama olduğunu imâ etmiş olsa da özellikle, bu iki durumdan dolayı, onun eleştirilerinin Hıristiyanlık düşüncesine yönelik olduğu şeklinde yorumlanabilir.

³⁴⁹ Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, 42-43.

³⁵⁰ Freud, 43-44; Freud'un bu görüşleri ve farklı değerlendirmeler için bkz. Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 21-24.

inanılmasın?” şeklinde bir soru sormaktadır. Freud, burada hiç kimsenin inanmaya veya inanmamaya zorlanamayacağını ancak bu tür tartışmaların da doğru bir anlayış tarzına götüreceği yanılmasıyla insanların kendilerini tatmin edemeyeceğini söyleyerek, böyle bir anlayışı, ‘kabul edilmez özür’le aynı görmektedir.³⁵¹

B. Russell da Freud gibi, bu sorunun sorulabileceğini ancak böyle bir tartışmaya girişmenin nafile bir uğraş olduğunu düşünür. Örneğin bilim adamının iddiasının denetlenebilir olduğunu ama mistiklerin herhangi bir iddiasının -bir ilhâm alma gibi- deney ve gözleme tabi tutulamayacağını savunarak, çok az yiyip de cenneti gören biriyle, çok içip yılan gören bir adamın arasında bilimsel açıdan ayırım yapılamayacağını savunur.³⁵² Russell’ın bu düşüncelerinin temelinde, mistisizmin duyguyla ilişkisi yatmaktadır. Duygular da deney ve gözleme tabi tutulamayacağı için o, duyguların dolayısıyla mistisizmin doğruluk değerini yok sayar.

Russell, genel olarak mistisizmin özünü duygularda görmektedir. Onun açısından duygular, zihin dışı dünya hakkında herhangi bir nesnel bir doğru sunmaları bakımından özneldir. Dolayısıyla mistisizm özneldir ve herhangi nesnel doğru sunmaz. Ona göre mistisizm evren hakkında inanılan şeye dair sadece duygu yoğunluğu ve derinliğini anlatır.³⁵³ Stace, Russell’in bu iddiasını, mistisizm literatürüne az çok âşına olan birinin kabul etmeyeceğini söyler. Stace, mistiklerin, kendi tecrübelerini yorumlarken yanılmış olabileceklerini kabul eder, fakat onların kendi tecrübelerinin mahiyetini Russell’dan daha iyi bilmeleri gerektiğini öne sürer. Mistikler bütün algılarda olduğu gibi, bu tecrübelerin, kendine ait duygusal bir boyutunun olduğunu inkâr etmezler ama duygulardan ziyade algılara benzediğini söylerler. Stace, burada önemli olarak gördüğü bir hususu dile getirir: “Her kim de mistik deneyimin öznel olduğunu kanıtlamak isterse mistisizme bir duygu öznelliğinden daha çok yanılısana öznelliğini yükleyecektir.”³⁵⁴

Freud bu tür düşüncelerinde yalnız değildir. Onun düşüncelerine paralel olarak James H. Leuba da, mistik tecrübeleri arzuların bir doyumunu olarak görmektedir. Ona göre, karşılıklı sevgi, kalbin arzuladığının doğru olduğu her şeyi doğurur. En azından sadece, sevginin nesnesinin iyilikte ve güçte mükemmel olduğu zaman bu meydana

³⁵¹ Bkz. Freud, 44-45.

³⁵² Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, çev. Akşit Göktürk Say Yay., İstanbul, 1994, 126-127 ve 134; Freud’un bu düşüncesinin eleştirisi için bkz. Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 152.

³⁵³ Bkz. Russell, *Mysticism and Logic*, 3-19; krş. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 12-13.

³⁵⁴ Stace, 13.

gelmektedir. Bir arayış içerisinde olan mistik, bütün mükemmelliklerin tecessüm ettiği seven bir Tanrı ile birleşmeyi bulur. Daha ziyade mistik ilahî varlığın barış, şefkat, özgüven, özsaygı gibi yollar doğuracağını aramaktadır. Sevgi Tanrısının varlığının farkına varmak, mistiğin temel isteklerinin doyumunu güvence altına almanın³⁵⁵ bir yoludur. Leuba, hekimlerin hastalarına uyguladıkları hipnoz sonucu ile mistiklerin Tanrı ile ilişkilerinin sonucunu şaşırtıcı olarak birbirine benzer olduğunu iddia eder.³⁵⁶ Ayrıca o, ifade edilemez olan entelektüel bir ilhâma inanmanın ve bu inancın doğruluğunun, mistiğin kendi görüşünden daha fazla objektif bir şeyle ispâatlanmadığı müddetçe, kabul edilemeyeceğini söyler. Çünkü ona göre, trans tecrübesi, aşkın bir ilhâmın yanılması üretebilecek seviyede fenomenal bir zenginlik taşımaktadır.³⁵⁷

Leuba, bilimin sınırları içerisinde kalan psikologlara göre dinî mistisizmin Tanrı'nın bir ilhâmı değil de, insanın bir ilhâmı olduğunu söyler. Eğer insanı bilme Tanrı'yı bilme değilse, ancak metafiziğin Nihâî Varlık'ın kabul edilebilir bir kavramını oluşturmasını bekleyen insanın yeterli bir bilgisine sahip olduğu zaman bu gerçekleşebilir.³⁵⁸

J. L. Mackie de Freud ve Leuba'nın görüşlerine yakın düşünceler taşımakta ve dinî tecrübelerle halüsinasyon ve illüzyonları birbirine benzetmektedir. Mackie'ye göre, dinî tecrübelerle zihinsel fenomenler arasında yakın benzerlikler bulunmaktadır. Uyanık haldeki hayaller ve halüsinasyonlar kısmen seyrek olsa da hâlâ yeterince yaygındır. Birçok kişi, çevrede belli sesler olmadığında bazen sesler duyma izlenimine sahiptirler. Birçok dinî tecrübeler de buna çok benzemektedir. Hatta sevgideki varoluşun evrensel insan tecrübesinde bile, neredeyse bu böyledir. Histeria, delüzyon, depresyon ve delilik bu bağlamda tanınır. Ancak dinî unsurun olmadığı sayısız örnekteki psikopatik fenomenlerle bu, epeyce iyi anlaşılır. Dinî olarak mükemmel sayılan böyle unsurlara sahip olan tecrübeler, patolojik olanlarla birçok yakın özellik paylaşırlar. Mackie, mistik tecrübelerin belirli ilaçlar tarafından da sıklıkla tetiklendiğini savunur. Ayrıca o,

³⁵⁵ W. James, mistik bilincin hakikat için bir güvence sağlamasını mümkün görür ve ayrıntılı olarak üç noktada bunları izah etmeye çalışır. Bkz. James, *The Varieties of Religious Experience*, 423-433.

³⁵⁶ James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1925, 120.

³⁵⁷ Leuba, 270.

³⁵⁸ Leuba, 318; Bazı Hıristiyan mistiklerin tecrübelerinin psikolojik açıdan ele alındığı bir çalışma için bkz. James H. Leuba, "On the Psychology of a Group of Christian Mystics", *Mind*, New Series, Vol. 14, No: 53, (Jan. 1905), 15-27.

mistikler tarafından kaydedilen bazı tecrübelerin, şiddetli cinsel tutkuların ifadeleri gibi yorumlamalara yol açtığını iddia eder.³⁵⁹

Hepburn, birinin sıradan bir çeşit nesnenin algısına veya farkına varışına sahip olduğunu iddia etmesi durumunda, onun iddiasının kontrol etme yoluyla bilinebileceğini söyler. Ona göre eğer biz bahçenin havuzunda bir kurbağanın olduğunu söylersek, bunu onaylamak veya doğru olmadığını göstermek kontrol edilebilir bir durumdur. Fakat birinin Tanrı'nın doğrudan farkına varması, onu görmesi veya onunla karşılaşması ya da ilahî bir sezgiye sahip olması gibi iddialarını benzer şekilde bir kontrol etme testine tabi tutamayız. Hepburn, bazı eleştirmenlerin Tanrı tecrübesi iddiaları ile 'bir ışık hüzmeleri görüyor gibiyim' veya 'bir vızıltı duyuyor gibiyim' türünden açıkça test edilmeyen psikolojik durumlar arasında yanlış bir benzerlik kurulduğuna işaret ettiklerini söyler. Ona göre Tanrı tecrübesine doğrudan ve kesin olarak sahip olduğunu söyleyen bir insan, tecrübe edilen varlıklar hakkında çok önemli bazı şeylerin aynı zamanda doğrulanmasını ve reddedilemezliğini savunmayı arzu eder. Hepburn, bunun mümkün olup olmadığını ve özellikle nesnellik iddialarına etkili destek vermek için kullanılmasının imkânını sorar. Birilerinin Tanrı tecrübesi iddialarının doğruluğu için birikimsel delil olarak onları ele almak pek çok aynı tür genel tecrübelerin belgelerini toplamak yoluyla bu desteği elde etmeye çabaladıklarını şüphesiz Yahudi-Hıristiyan ve diğer dinî geleneklerde etkileyici birçok belgenin bulunduğunu dile getirir.³⁶⁰

Dinî tecrübeleri alkol, ilaçlar, zihnî rahatsızlıklar ve uykusuzluklar halinin sebep olduğu tecrübelerle benzeten M. Martin ise birçok teistik iddianın yanı sıra dinî tecrübeyi de eleştirdiği *Atheism: A Philosophical Justification* adlı kitabında, dinî tecrübelerin de bu tür tecrübelerde olduğu gibi (alkol, uyuşturucu vb.'nin sevkettiği tecrübeler) tutarlı ve aynı türden şeyleri anlatmadıklarını ve dinî tecrübeler arasındaki çelişkileri açıklayabilecek makul bir kuramın da olmadığını savunur.³⁶¹ Birinin, Tanrı'yı dolaysız ve çıkarımsız bir şekilde tecrübe edip onunla karşılaştığını iddia etmesi ve buradan hareketle bu tecrübenin Tanrı'nın var olduğunu söyleme hakkını vermesinin makul olduğuna yönelik ciddi nedenler gösterilebilir. Bunlardan biri tecrübenin çoğu

³⁵⁹ J. L. Mackie, *The Miracle of Theism Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford University Press. New York 1982, 179-180.

³⁶⁰ Hepburn, "Religious, Experience Argument for the Existence of God", 166.

³⁶¹ Martin, *Atheism: A Philosophical Justification*, 159.

zaman yanılısıma olduğu iddiasıdır. Davies, bu iddiayı ilk önce yorumsuz olarak verir daha sonra değerlendirir: “Bir argümân veya daha ileri bir tecrübe, bizi hatalı olduğumuz sonucuna sürüklediğinde, sık sık X’in farkında olduğumuzu veya X’in varlığını tecrübe ettiğimizi söyleriz. Aynı şeyi hatalı tanımlama (mesela Smith’in Jones olduğunu düşünmek), görüntüleri yanlış yorumlama (mesela birbirine yaklaşıyormuş gibi görünen demir yolu hattının gerçekten birleştini düşünmek) ve halüsinasyon (var olmayan objeleri görmek) gibi bütün durumlarda görebiliriz. Başka bir deyişle, tecrübeye dayanan her iddia şüphelidir.”³⁶²

Bu tür iddialara verilebilecek en önemli cevap, Davies’in de vurguladığı gibi, tecrübeye dayanan herhangi bir şeyle ilgili bir iddianın şüpheli olduğunu varsaymak için hiç kimsenin hakkının olmadığıdır. Davies, tecrübenin bilgi kaynaklarından birini oluşturduğunu kabul etmekte ve teste tabi tutma isteğinden çıkarsanan eleştirinin tecrübeye bilme imkânını nihaî anlamda reddetmek için kullanılamayacağını söylemektedir. Ayrıca o, tecrübeye dayalı bir iddianın yanlış olması ihtimalinin bütün iddiaların yanlış olmasını gerektirmeyeceğini vurgular. İllüzyon, yanlış tanımlama veya yorumlamaya bakılarak bir argümânı, tecrübeye dayanan bütün iddiaların doğruluğunu belirlemek üzere rasyonel bir şekilde kullanmanın her zaman için mümkün olmadığını savunur. Ona göre bu noktada en önemli işleve sahip olan şey bağlamdır.³⁶³ Dolayısıyla bağlamından koparılarak bir şeyi anlamak veya açıklamak, doğru bir açıklama ve anlama tarzı olamayacaktır.

Dinî tecrübenin halüsinasyon ve yanılısamanın bir ürünü olduğu iddiasının yanı sıra o, sara (epilepsi) hastalığının bir sonucu olarak da değerlendirilmiştir. Dinî tecrübelerin sara hastalığı olarak da isimlendirilen epilepsi ile yakından ilişkili olduğu iddia edilmiş ve sara hastalığı olanlarda dindarlığın artış gösterdiği savunulmuştur. Özellikle nörobilimsel çalışmalarda dinî tecrübelerin bir tür limbik-temporal lob atağı ya da en azından bu bölgelerin aşırı uyarılmışlıklarıyla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Beyindeki bazı bölge ve yapıların dinî inançta önemli olduğuna dair ilk desteklerin, belli beyin yapılarının hasarı durumunda, hastalarda görülen dinî inanç değişiklikleri bulgularından geldiği iddia edilmiştir. Örneğin sara, şizofreni, mani ve beyin tümörleri gibi hastalık durumlarında kişilerin dine olan ilgisinin artabildiği öne sürülmüştür. Dinî

³⁶² Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 148-149.

³⁶³ Davies, 150.

tecrübe esnasında beynin frontal yapılarında bazı metabolizma değişiklikleri olduğu, bu kan akışı değişikliklerinin dinî tecrübe sırasında hissedilen benliğin yok olması evrenle birleşme duygusu gibi durumlara sebep olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca dinî faaliyet ile frontal loblar arasındaki ilişkiyi destekleyen bir gelişme olarak, dindarlıkla obsesif kompulsif bozukluk arasındaki ilişki gösterilmiştir. Bu tür bir obsesif kompulsif bozukluk yaşayanların davranışları ile dindarların davranışlarının benzer olduğuna dikkat çekilmiştir. Özellikle temporal lob epilepsisi olan kişilerde dinî tecrübelerin yoğunlukla yaşandığı ve o kişinin birisinin varlığını hissetme, ani görsel ve işitsel halüsinasyonlar görme -örneğin gökten Hz. İsa'nın indiğini görme, Tanrı'nın sesini işitme- gibi belirtilerin ortaya çıktığı iddia edilmiştir.³⁶⁴

Ben-Ami Scharfstein'in mistikleri anormal kişilikler arasında değerlendirmesi ve onları paranoyaklar sınıfına dahil etmesi, dinî tecrübelerin bir yanılısamanın ürünü oldukları iddialarının en uç noktasını oluşturur. Bir felsefe profesörü olan Scharfstein'a göre "...pek çok psikotik mistik ve mistik psikotik vardır. Dolayısıyla, bana öyle geliyor ki, mistisizm her nerede olursa olsun, anormal, yani psikotik formlar almaktadır... Sanrılardan ayrı olarak Swedenborg veya Boehme gibi önemli mistikleri hiç tereddütsüz paranoyaklar sınıfına koymalıyız."³⁶⁵

Dinî tecrübelerin bir yanılısama olduğu sadece Batılı araştırmacılar tarafından değil, aynı zamanda İslâmî geleneğin içinde yetişen düşünürler tarafından da şiddetle savunulmuştur. Örneğin Faslı düşünür Muhammed Âbid el-Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* adlı eserinde beyân, burhân ve irfâna ayrı olarak üç temel bölüm açmış ve İslâm kültürünün gelişimi boyunca ortaya çıkan bu üç farklı bilgi sistemini genel bir yapısal tasnife tabi tutarak incelemiş ve bunlardan özellikle burhânı ön plâna çıkararak onu tercih etmiştir. Cabirî, özellikle tasavvuf ve İshrâkî felsefede öne çıkan irfânı, evrene karşı psikolojik, fikrî ve 'varoluşsal' bir tavır alış olarak görmektedir. Ayrıca irfân ona göre, hayatı, yaşamayı ve öldükten sonraki hayatı da kapsayan genel bir evren tasavvurudur. Cabirî, 'ârifin' bu tavır alışının en önemli özelliğini dış dünyadan kaçma ve uzaklaşmanın belirlediğini savunur. Ona göre öznelciliğin ve bireyselliğin abartılması da 'âriflerin' kendi 'ben'lerini yüceltmesinde olduğu gibi bu

³⁶⁴Bkz. Ertuğrul Eşel, "Dinî ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilişsel ve Nörobiyolojik Düzenekleri", *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, Cilt: 19, sy. 2, 2009, 193-205.

³⁶⁵ Ben-Ami Scharfstein, *Mystical Experience*, 133'den naklen Tüzer, 226.

tavır alışın en açık özelliğini oluşturmaktadır. “İrfânî tavır, ‘ârif’in kendisini içine atılmış olarak bulduğu gerçeklik karşısında duyduğu bunalım ve hayal kırıklığından doğar.”³⁶⁶

Cabirî, çeşitli yönleriyle incelediği irfâna uzunca yer ayırarak ele alır ve irfânî tutumun, sihirsel bir tutum olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre, ârifin ortaya koyduğu böyle bir tavır, tek hakikati ârifin ‘ego’sundan üretmek adına âlemi ortadan kaldırmaktadır. Sadece ârifin kendi ‘ego’sundan bu âlemdeki yegâne ilahî hayrı çıkartmak için bütün âlemi kötü olarak kabul eder. Cabirî, eleştirisini daha da ileri bir düzeye taşıyarak, irfânî tavrın ârifte vardığı nihayetin, kendisini ilahî bir varlık olarak kabul etmek olduğu için ârifin kendisine ilahî bir kudret verdiğini iddia eder. Dolayısıyla Cabirî açısından, ârifler artık kendilerini zaman-mekân ve tabiatın kurallarının sınırlayamayacağını kabul ederler. Cabirî, âriflerin göz açıp kapayıncaya kadar bir mekândan diğerine gidebileceklerini veya hiçbir malzeme olmadan yüzlerce insana yemek sunabileceklerini, suda ve havada yürüyebileceklerini vs. buna örnek gösterir. Öyle ki ârifteki bu kudretin, ârifin istediği her şeyi, herhangi bir şey olmadan yaratabildiğini söyleyerek irfânın bu şekilde akli ortadan kaldırdığını savunur. İrfânın, sihirsel metotla akli ortadan kaldırdığını söyleyen düşünür, aklın da kendisini rasyonel olarak tahlil edip kendini savunma hakkına sahip olduğunu ve kendisinin de aklın bu yöntemini kullanarak irfânı açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir.³⁶⁷

Yukarıdaki iddialar, genel olarak, dinî tecrübenin bir halüsinasyon ve yanılsamanın ürünü olduğunu dile getirmektedir. Dinî tecrübeye yönelik en katı yaklaşımlardan biri olan bu tür iddialar, halüsinasyon görenler ile bir dinî tecrübe yaşayanların özelliklerine bakılarak zayıflatılabilir. İlk önce halüsinasyon gören birinin insanlarla ve toplumla olan ilişkisi, genelde pek sağlıklı değilken, dinî tecrübe sahibi insanlar -istisnalar hariç- daha tutarlı ve sağlıklı davranışlara sahiptirler. İkinci olarak eğer birisi sürekli halüsinasyon görüyor ve çoğu zaman bilinç kaybına uğruyor ve bunun sonucunda anormal davranışlar sergiliyorsa, o kişinin tecrübesini doğrulayacak bir veri bulmak kolay değildir. Onun tecrübelerinde, yanıldığını gösterecek açık ve net

³⁶⁶ Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 334; Cabirî, gnostisizm ile İrfânî aynı saymış ve “bu bölümde, esas olarak Puech’in *En Guete la Gnose* adlı eserinin birinci cildine dayanacağız” (s. 334 dipnot 15) diyerek -iki farklı din ve kültürde ortaya çıkan birbirine benzer ancak aynı sayılamayacak kadar farklılıklar taşıyan- bir akımı farklı kültürün içindeki perspektiften yazılan bir eserle temellendirmeye çalışmıştır.

³⁶⁷ Cabirî, 478-480.

deliller bulunduğu zaman, o kişi ‘hasta’ olarak görülür. Ancak mistik veya sûfilerin tecrübelerinde yanıldıklarını gösterecek açık ve net deliller yoksa sadece biz aynı tecrübeyi yaşamıyoruz veya tecrübenin nesnesini göremiyoruz ya da teste tabi tutamıyoruz diye onların da yanıldıklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü dinî tecrübeye tecrübe edilen varlık aşkın bir varlıktır. Bu nedenle empirik olarak ne teste tabi tutulabilir ne de gözlemin bir konusu olabilir. Üçüncüsü, sürekli olarak halüsinasyon gören biriyle dinî tecrübe sahibi birinin tecrübe sonrası ahlâkî yaşantısındaki farklılıktır. İlki, halüsinasyon sonucu ya agresif, şiddete meyilli ve kötümser ya da çok pasif, içekapanık bir hale gelebilirken ikincisi ise ahlâkî bir olgunluğa doğru bir yöneliş içinde olur.

Sürekli olarak halüsinasyon gören insanların başka şeyler hakkında ileri sürdüğü iddialarda da yanılmış olabileceklerini söylemek mümkün olabilir. Bu durum, bir kimsenin Tanrı’ya kendi tecrübelerine dayanarak inanamayacağını gösterir mi? şeklinde gelebilecek bir soruya, özel bir alana yöneldiği gerekçesiyle, hayır cevabı verilebilir. Bazılarının sürekli olarak hataya meyilli olmalarının, birisinin de bazı durumlarda hata yaptığını kabul etmesi için yeterli bir sebep olmadığını akılda tutmak gerekir.³⁶⁸

Freud’un aksine mistik tecrübeleri psikolojik sağlık göstergeleri olarak gören Jung dinî tecrübelerin bir illüzyon ve halüsinasyon olduğunu belirlemenin oldukça güç olduğunu söyleyerek bu tecrübeleri illüzyon veya halüsinasyona indirgeyenleri eleştirir. Ona göre, dinî tecrübe sahibi bir insan, kendisine güzellik, anlam ve hayat kaynağı olan ve insanlığa ve dünyaya yeni bir ışık veren önemli bir hazineye sahip olmuş ve barışa ulaşmıştır. Jung, bu tür bir yaşamın yasal, böyle bir tecrübenin geçerli olmadığını ve böyle bir inancın veya ruh halinin salt bir yanılsama ve halüsinasyon olduğunun hangi kriterlere göre belirleneceğini sorar. Jung, “Aslına bakılırsa nihaî şeyler hakkında, yaşamımıza yardım eden unsurlar dışında daha iyi bir gerçek var mıdır ki? İşte bu nedenle, bilinçdışı aklın ürünü olan sembolleri dikkate alıyorum. Çağımız insanın eleştirel aklını sadece bunlar ikna edebilir” diyerek tecrübelerin sembollerle daha iyi anlaşılabilmesini imâ etmektedir. Ayrıca o, nihaî olan şeylerin ne olacağını kimsenin bilemeyeceğini bu yüzden, her şeyin başımızdan geçtiği ve tecrübe edildiği şekliyle alınması gerektiğini söyler. Jung’a göre eğer böyle tecrübeler, sizin ve sevdiklerinizin

³⁶⁸ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 153.

yaşamını daha sağlıklı bir hale getiriyor daha fazla güzelleştiriyor ve daha tam doyurucu bir hale sokuyorsa, güvenli bir şekilde “bu, bana tanrının bir lütfudur” diyebilirsiniz.³⁶⁹

Bu konuda farklı bir yaklaşım tarzı sunan Fromm ise mistisizmin insanın Tanrı’ya benzerliği ve Tanrı’ya ihtiyaç duyduğu kadar Tanrı’nın da insana ihtiyaç duyduğu düşüncesiyle dolu olduğunu savunur. Ona göre mistisizm, ‘insan Tanrı’nın sûretinde yaratılmıştır’ ifadesinin, Tanrı ve insanın köklü bir özdeşliğini dile getirir. Mistisizme özgü bir tecrübenin özünü, Freud’un düşündüğü gibi, korku ve boyun eğme değil, sevgi ve kişinin kendi yeteneklerini öne çıkarması meydana getirmektedir. “Tanrı insanın üzerindeki bir gücün simgesi değildir, insanın kendi gücünün simgesidir.”³⁷⁰

Dinî tecrübelerin halüsinasyon veya yanılsamanın bir ürünü olduğu iddialarına karşı çıkan Stace, mistik bilincin psikolojik bir olgu olarak varlığını inkâr etmenin ya da ondan kuşku duymanın saygı duyulacak bir görüş olmadığını ve bunun bir cehalet olduğunu ileri sürer. Ayrıca mistik bilincin kendi bağlamı dışında bir değer, anlam ve öneminin var olup olmamasının görüş farklılıklarıyla ilgili problem olduğunu ve mistik bilincin nispeten ender olmasından hareketle anormal psikoloji düzeyine indirgenmesinin gerekmediğini ifade eder.³⁷¹ Anglo-Amerikan felsefecilerin mistisizme yönelik eleştirilerine bakılarak mistisizmin tamamen hokus-pokus veya yanılsama olarak bir kenara kesinlikle atılamayacağını vurgulayan Stace, böyle bir şeyi düşünmenin bütün yanlış inanç tarzlarının ilkel bilimde duyu deneyimine dayandırıldığını görerek, bir bilgi kaynağı olarak duyu deneyimini reddetmek kadar mantıksız olacağını savunur.³⁷²

Henri Serouya’nın da belirttiği gibi, mistiklerin mahrem anlaşmazlıklarının yoğunluğunun ve kendilerine uyguladıkları ezici davranışların sertliğinin benliklerini kısa ve geçici bir süre umutsuzluğa düşüren durumları dışarıda bırakılırsa, psikiyatriyle ilgili hastalarla olan benzerliklerinin yüzeysel olduğu söylenebilir. Onların münzevi bir hayat yaşamaları, toplumsal yaşamın karışıklığına göğüs germekten aciz kalan psikostenik hastaların yalnızlık araması hareketine indirgenemez. Mistiklerde

³⁶⁹ Jung, *Psikoloji ve Din*, 84; psikoloji ve psikiyatride gelişen pozitif din algısı örnekleri ve bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Ümit Horozcu, “Manevî İlerleme mi Yoksa Ruh Hastalığı mı? Dinî ve Mistik Deneyimlerin Psikopatolojik Olarak Değerlendirilmesi”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sy. 11-12, Bışkek 2011, 229 vd.

³⁷⁰ Fromm, *Psikanaliz ve Din*, 54.

³⁷¹ Stace, “Mistiklerin Öğretileri”, 119.

³⁷² Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 12.

görülebilen bazı sinir bozukluğu belirtilerinin genel bir gerilik işareti olarak nitelendirilmesi ve mistiklerin akıl hastalıklarına benzetilip onların itibarlarının yok sayılması kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü belirtiler arasındaki benzerlik, vakaların da mutlaka birbirine benzemesini gerektirmez.³⁷³ Bu aslında, benzerliklerden özdeşlik çıkarmak suretiyle mantıksal bir hata işlendiğini de göstermektedir.

Halüsinasyon görmeye sebep olan diğer hastalık hallerinde ve sara hastalığında bedenî fonksiyonlarda bir takım eksiklikler bulunmakta ve bunlar dışarıdan basit bir şekilde teşhis edilebilmektedir. Örneğin mistiklerin sıkça ilişkilendirildiği sara nöbetlerindeki hastalık, beyindeki belli bir hasardan dolayı, oradaki anormal durumlardan ileri gelmektedir. Oysa mistiklerin bu çeşit bir hastalıklarının olmadığı kabul edilmektedir. Ayrıca bu tür hastalıkların çeşitli arazları bulunmakta ve bu arazların mistiklerde olmadığı da iddia edilmektedir.³⁷⁴ Dinî tecrübelerin kanıtlama gücünü göstermeye çalışan Davis de benzer şekilde, dinî tecrübe sahibi kişilerin patolojik rahatsızlıklardan uzak olduğunu ve bu tür hastalardaki belirtilerin mistiklerde olmadığı üzerinde önemle durmaktadır.³⁷⁵

Toplumdan uzaklaşıp münzevi bir hayat tarzını benimsemek, özellikle sûfiler düşünüldüğünde, tamamen bir amaç değil araç olarak tercih edilmiştir. Elbette ki, sûfiler arasında bunun istisnaları olagelmiştir. Ancak münzevi bir hayat tarzını bütün sûfilere teşmil etmek mümkün değildir. Gazalî, Mevlânâ, Molla Cami vb. birçok sûfinin farklı ilimlerle uğraştığı, hocalık yaptığı kısaca halkın arasından ayrılıp salt bir yalnızlık içinde yaşamadıkları ve hiçbir zaman da yukarıda ifade edilen benzerliklerle nitelendirilebilecek bir yaşam tarzlarının olmadığı bilinmektedir. Ayrıca münzevi bir hayat veya çile sûfiler için bir amaç değil amaca giden yolda önemli geçici bir araçtır.³⁷⁶

Dinî tecrübelerin anlatımıyla oluşan bu alandaki literatürün de kuvvetle desteklediği gibi, insanlık tarihinde dinî tecrübeler, salt birer yanılsama diye reddilemeyecek kadar sürekli ve hâkim bir unsur olmuştur. Dolayısıyla, normal insanî tecrübe aşamalarını bir vakıâ olarak benimserken, onun diğer aşamalarını mistik duygu

³⁷³ Serouya, *Mistisizm*, 69-70; psikozlarla mistik tecrübeler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için bkz. Horozcu, "Manevî İlerleme mi Yoksa Ruh Hastalığı mı?", 231 vd.

³⁷⁴ Bkz. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 129; Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, 80 vd.; Underhill, *Mysticism*, 260; Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 95.

³⁷⁵ Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 213-216, 223 vd.

³⁷⁶ Ayrıntılı örnekleri için bkz. Bayraktar, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, 45 vd.

ve heyecandan ibaret diye reddetmek için geçerli ve sağlıklı hiçbir sebep yoktur. Dinî tecrübelerin konusu olan vakıâların da insan tecrübesindeki öteki vakıâlar gibi olduğunu savunan İkbâl'e göre, yorum yoluyla bilgi verme hususunda bir vakıâ öteki vakıâ kadar değerlidir.³⁷⁷ Ancak insanın bütün tecrübelerindeki vakıâları aynı görmek ve bilgi değeri açısından aynı değeri yüklemek duyuşsal ve empirik bilgi ile sezgisel bilginin aynı düzlemde ele alınması demektir. Dolayısıyla duyuşsal ve empirik bilginin test edilebilir olması kendisini sezgisel bilgiden ayırır. Ayrıca insan tecrübesinin diğer vakıâları da genelde açıkça test edilebilir bir vakıâ çeşididir. Hâlbuki dinî tecrübelerin konusu olan vakıâların bu tür test etme yoluyla doğrulanması mümkün değildir. Bu nedenle bu vakıâlar, aynı düzlemde değil, her vakıânın kendi durumlarına göre ele alınması, yani bağlamın dikkate alınması, daha uygun olacaktır. Zira dinî tecrübeleri, diğer tecrübelerin doğrulanmasında kullanılan test etme veya deney-gözlem yöntemine göre doğrulamanın imkânı da gereği de yoktur. Çünkü bu tür tecrübeler mahiyeti gereği deney-gözlem alanının dışında cereyan etmektedir.

Dinî tecrübenin bir yanılsama olduğu iddiası genel olarak, psikanalitik yaklaşımın etkisiyle yaygınlık kazanmış bir iddiadır. İlk olarak Platon, Plotinus gibi filozoflarda görülen daha sonraları ise birçok mistik ve sûfinin de düşüncelerinde dile getirilen âlemin gerçek olduğu yanılsaması ile psikanalizmin yanılsama iddiası tam bir karşıtlığı dile getirir. Genel olarak mistik ve sûfiler görünen/fizikî âlemin bir yanılsama olduğunu,³⁷⁸ gerçek olanın ise bu âlemin ötesinde bulunduğunu kabul ederken, dinî tecrübelerin bir yanılsama olduğunu savunanlar ise fizikî âlemin gerçek olduğunu asıl yanılsamanın bu tür tecrübeler geçiren kişilerin yaşadıkları tecrübelerde gerçekleştiğini kabul ederler. Pozitivist felsefenin, klasik felsefenin hakikat anlayışını yok sayıp, eleyip veya çöpe atmak istemesi örneğinde olduğu gibi, psikanalist yaklaşım da dinî tecrübenin tüm verilerini yanılsama ve halüsinasyon olarak görmektedir. Bu

³⁷⁷ İkbâl, 48.

³⁷⁸ "Ariflere bu dünya hayal-ü düş gibidir./ Kendini sana veren hayal-ü düşten geçer", *Yunus Emre Divanı*, 116; İbn Arabî, âlemi Hak karşısında gölge olarak değerlendirir ve âlemin hayal ürünü olduğunu ve gerçek bir varlığa sahip olmadığını söyler. Bkz. İbn'ul Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 106, 107; Fizikî âlemin gölge olarak görülmesi ve gerçek olanı yansıtmadığı düşüncesinin Platon'a kadar geri götürülmesi mümkündür. Çünkü Platon, neyin gerçekten var olduğu sorusuna gerçekliğin fizikî âlemde değil idealar dünyasında olduğu cevabını verir. Ayrıntılı olarak bkz. Platon, "Theaitetos", çev. Macid Gökberk, Platon, *Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012, 472 vd., 508; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2001, 156-157; Fizikî âlemin bir hayal olduğuna dair bkz. Filiz, 228 ve 275; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, 150-153; Almond, *Tasavvuf ve Yapısöküm*, 140 vd. (Almond, burada Derrida ve İbn Arabî'nin rüya, hayal (illüzyon) kavramlarıyla ilgili görüşlerinin bir karşılaştırmasını ve analizini yapmaktadır.)

yaklaşımların ikisinin temel ortak özelliği, kendilerinden önceki yaklaşımları tamamen ters-yüz etmesidir. Bir kum saati tersine çevrildiği zaman nasıl ki en üstte olan en alta iniyorsa, bu iki yaklaşımın yaptığı şey de aynen, epistemolojik, ontolojik ve aksiyolojik olarak değerli/gerçek olanların değersiz/gerçek dışı bir konuma getirilmesidir.

Sonuç olarak, dinî tecrübelerin halüsinasyon olduğunu veya birer yanılsamadan başka bir şey olmadığını söylemek oldukça zordur. Çünkü açık bir şekilde, dinî tecrübe sahibi kişilerle halüsinasyon gören bir kişi arasında benzerlik kuracak kesin ve net deliller mevcut değildir. Ayrıca bir mistik veya sûfiyle sürekli olarak halüsinasyon gören birinin sağlığı, bireysel, toplumsal ve ahlâkî tutum ve davranışları aynı değildir. Halüsinasyon tecrübesindeki varlığın veya nesnenin test edilememesi ve gözlemlenememesiyle dinî tecrübeye konu olan varlığın test edilememesini aynı kefeye koymak büyük bir yanlışlık olacaktır. Zira dinî tecrübeye konu olan varlık sadece mistik veya sûfiler tarafından inanılan ve ispât edilmeye çalışılan Varlık değil aynı zaman da filozofların, teologların, bilim adamlarının da inandıkları ve kişisel bir ilişki içerisinde oldukları Varlık olarak görülmektedir. Ancak buradan hareketle, dinî tecrübelerde, tecrübe edilen Varlığın veya nesnenin kesin ve somut bir şekilde varlığını ispât etmenin mümkün olabirliğine varmak da mümkün değildir. Zaten böyle bir Varlık, somut bir şekilde ispât edilebilecek bir varlık olsaydı dinin imân boyutunun olmaması gerekirdi.

2.4. İLAÇ/UYUŞTURUCU TECRÜBELERİ VE DİNİ TECRÜBE

Genel olarak uyuşturucu ve ilaçlarla kazanılan tecrübeler ile dinî tecrübe arasındaki ilişki veya benzerlik kurulması, mantar, kaktüs, sarmaşık gibi bitkilerden elde edilen LSD (liserjik asit dietilamid), psilosibin, meskalin vs. maddelerin mistik tecrübelerine yol açtığı iddiasına dayanmaktadır. Bu tür çeşitli psikodelig ilaçlar, tarih boyunca dinî amaçlar için kullanılmıştır. Dinî merasimlerde ortamın manevî havasını arttırmak, ilahî olan varlıklarla doğrudan bir ilişkiye geçmek kısaca farklı bilinç halleri yaşamak, dinî/mistik tecrübeye zahmetsiz ve kısa bir yoldan ulaşmak bu dinî amaçların en yaygın özellikleridir.

Uyuşturucu tecrübeleri ile mistik tecrübeler arasındaki ilişki hususunda çalışma yapan araştırmacılar, bu iki tecrübenin birçok benzer ve farklı özellikler taşıdığını tespit etmişlerdir. Araştırmacıların bir kısmı, bu tür ilaçların gerçekten mistik tecrübeler

doğurduğunu iddia etmelerine karşın, bazıları ise bu iddiaya karşı çıkararak, iki tecrübe arasındaki benzerliklerden hareketle böyle bir sonuca ulaşılmamasını eleştirmişlerdir.

Burada iki önemli soruya verilebilecek yanıt iki tecrübe arasındaki ilişkinin nasıl sonuçlanacağıyla yakından ilgilidir. İlk soru, ilaçlar yoluyla elde edilen tecrübelerin gerçekten bir mistik tecrübe ile eş değer olup olmadığıdır. İkincisi ise eğer ilaçlar gerçek bir mistik tecrübe meydana getiriyorsa, dinî/mistik geleneklerden Tanrı'ya ulaşmak için birçok manevî ve ahlâki aşamaların öneminin kaybolup kaybolmamasıdır.

İlaçların mistik tecrübeler doğurduğunu iddia edenler arasında W. James, A. Huxley, W. N. Pahnke, H. Smith vb. araştırmacılar bulunurken, bu iddiaları eleştirenler arasında R. C. Zaehner, R. E. L. Master ve onun eşi Jean Houston gibi araştırmacılar bulunmaktadır.³⁷⁹

Huxley, Güneybatı Amerika ve Meksika yerlileri arasında araştırma yapan farmakolog Ludwig Lewin'in araştırmasına dayanarak yerlilerin "peyotl" adında bir kök yediklerini ve bu bitkiye sanki bir tanrıymış gibi hürmet ettiklerini anlatır. Peyotl bitkisine niçin saygı gösterildiğini araştıranlar, onun etkin maddesi olan meskalin ile yaptıkları deneylerin verileriyle çözmüşler ve uygun miktarlarda alınan meskalinin bilincin niteliğini derinden değiştirdiği ve çok az zararlı olduğu sonucunda ittifâk etmişlerdir. Huxley, peyote de denilen bu bitkinin, zararının çok az olduğunu ahlâkî açıdan zaafiyet taşımadığını kabul eder. Fakat bu tür maddeleri uzun süreli kullananlar hakkında mevcut delillerin ve bilgilerin de çok yetersiz olduğunu söyler.³⁸⁰

Beynin, çalışmasına yardım eden bir dizi enzim sistemleriyle donatıldığını savunan Huxley'e göre bu enzimlerden bazıları, beyin hücrelerinin glikoz ihtiyacını düzenler. Meskalin, bu enzimlerin üretilmesine engel olur ve bu yüzden daimi şeker ihtiyacı olan bir organa giden glikoz oranını azaltır. Meskalinin beynin normal şeker oranını düşürdüğünde ne tür bir değişiklik meydana getirdiği sorusuna Huxley, çok az vaka gözlemlendiğinden kapsamlı yanıtların henüz verilemediğini fakat gözlemlenen bu az vakaların çoğunluğunda bazı değişiklikler meydana geldiğini savunur. Bunlar: 1. 'Doğru düşünme' ve hatırlama yeteneği tamamen olmasa da kısmen azaltılmıştır. 2.

³⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdüllatif Tüzer, "Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* C. 19, sy. 3, 2006, 525-538; Ümit Horozcu "Psikodelig İlaçlar ve Mistik Deneyim: Mistik Deneyimin Kısa Yolu", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 28, İstanbul 2013, 141-174.

³⁸⁰ Bkz. Huxley, *Algı Kapıları*, 7, 49.

Duyular derhal ve otomatik olarak bu duruma tabi kılınmadığında bile, görsel izlenimler büyük oranda yoğunlaştırılmıştır. Uzaya olan ilgi ortadan kaldırılmış ve zamana olan ilgi ise nerdeyse sıfıra düşmüştür. 3. Zekâ zarar görmez ve algılama olağanüstü gelişir fakat irâde daha kötüye doğru derin bir değişiklik yaşar. 4. Bu iyi şeyler, “orada dışarıda” ya da “burada içeride” veya her iki dünyada iç ve dış, aynı zamanda ya da peşi sıra yaşanabilir (Bendeki gibi).³⁸¹

Açıkça görüleceği gibi, Huxley, bu tür tecrübeleri sadece dışarıdan gözlemleyen/araştıran biri değil aynı zamanda uyuşturucu tecrübesini bizzat yaşayan biri olarak da bilinmektedir. O, kendi meskalin tecrübesindeki değişiklikleri şöyle anlatır: “Uyuşturucuyu aldıktan yarım saat sonra altın ışıkların hafif dansların farkına vardım. Biraz sonra durmadan değişen düzenli bir yaşamla titreşen parlak enerji dükümlerinden yayılan muhteşem kabarık kırmızı yüzeyler ortaya çıktı... Ama hiçbir zaman insan veya hayvan yüzleri veya biçimleri görünmedi gözüme. Meskalinin beni götürdüğü öbür dünya bir görüntüler dünyası değildi; o orada duruyordu, gözlerim açıkken gördüklerimde büyük değişiklik nesnel gerçeklik âlemindeydi. Öznel kâinatımda olan biten görece önemsizdi... Meskalin deneyinde gözün cevaplamak zorunda olduğu sorular başka şekildedir. Yer ve mesafe artık o kadar ilgi çekmez.”³⁸² Huxley, yaşadığı bu deneyimde zamanın bir dakika mı bir asır mı olduğunu bilemediğini, bir anlamda zamanın kaybolduğunu dile getirmektedir.³⁸³

Huxley, din ve uyuşturucu arasındaki ilişkiye vurgu yaparak ‘peyote’nin Tanrı’nın yerlilere özel bir armağanı, etkilerinin ise İlahi Ruh’un işlemesiyle eşit olduğuna inanıldığını savunur. Ayrıca bu tür bir ilaç alan kişilerin aptallaşmış ve sarhoş olmadıklarını, çok sakin, saygılı, erdemli vb. ahlâki özellikler taşıdıklarını öne sürer. O, birçok olumlu yönleri ve bu kadar çok tatmin edici sonuçları (meyveleri) olan bir ağacın “mundar” diyen elin tersiyle itilemeyeceğine inanır.³⁸⁴

Nihayetinde, çeşitli ilaçların, insanların Tanrı’ya dair tecrübelerinde önemli etkileyici bir neden olduğu varsayılmış, bu yüzden dinî tecrübe ile uyuşturucu tecrübeleri arasında ciddi bir ilişkinin olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca insanların tutum ve davranışlarında etkili olan ilaçların, onların ahlâki gelişimlerini de yönlendirebileceği

³⁸¹ Huxley, 18.

³⁸² Huxley, 12-15.

³⁸³ Bkz. Huxley , 16.

³⁸⁴ Huxley, 48-50.

öne sürülmüştür. Örneğin Amelia Hill, ilaçlarla insanların ahlâki davranışlarının olumlu-olumsuz yönde değiştirilmesinin mümkün olduğunu savunur. Prozac gibi mevcut ilaçların ahlâki davranışları etkilediğinin zaten bilindiğini söyleyen Hill'a göre mevcut çalışmalar, belli ilaçların empatiyi, grup bağlılığını arttırarak ve saldırganlığı azaltarak ahlâki dilemmalara yanıt verebileceğini göstermektedir. Ancak Hill, bu tür ilaçların her zaman aynı sonuçları vermediğini bazen çok farklı olumsuz etkiler de meydana getirdiğini kabul etmektedir.³⁸⁵

Huxley gibi benzer bir ilaç tecrübesinden bahseden James “nitrous oxide” (azot oksit) kullanmış ve bütün karşıtlıkların birlikte uzlaştığını ve birliğe ulaştığını dile getirmiştir.³⁸⁶ James bu tür zihin durumuna ise ‘yapay mistik zihin durumu’ (artificial mystic state of mind) adını vermiş ve bilinç hallerinin değişmesine neden olan bu ilaçların gizil olarak insanda var olan bilinci büyük oranda harekete geçirdiğini savunmuştur.³⁸⁷ Benzer bir iddiayı J. L. Mackie de dile getirmektedir. Ona göre ilaçlar dinî tecrübeleri önemli ölçüde tetiklemektedir.³⁸⁸

Dinî tecrübeyle uyuşturucu tecrübeleri arasındaki benzerlik iddialarına deneysel bir açıklamayla cevap veren ve bu alanda önemli bir yeri olan Walter N. Pahnke'dir. O, uyuşturucu tecrübeleri ile mistik tecrübeler arasındaki ilişkiyi araştıran önemli ve ses getiren bir deney yapmıştır. Bir doktora tezi çerçevesinde hazırlanan “Good Friday”³⁸⁹ olarak da meşhur olan bu deneyde, 20 Hıristiyan ilahîyat öğrencisi yer almıştır. Bunlardan 10 öğrenci kontrol grubu diğer 10 öğrenci ise deney grubu olarak ayrılmıştır. Deney grubundaki öğrencilere 30 mg psilosibin, kontrol grubundakilere ise 200 mg nikotinic asit içeren bir çeşit vitamin verilmiştir. Deney yapılmadan bir hafta öncesinden öğrencilerin hepsi psikolojik, tıbbî geçmiş, fiziki alıştırmaları içeren çeşitli testlerden geçirilmiştir. Katılımcıların hiç birisinin psilosibin ve dinî tecrübe geçmişlerinin olmadığı gözlenmiştir. Gruplara verilen ilaçların detaylı bilgisinden ve etkisinden bahsedilmemiştir. Deney sonrasında da gruplara 147 maddelik bir anketteki sorular yöneltilmiş ve onlara mülakat yapılarak sonuçlar kayıt altına alınmıştır.

³⁸⁵ Amelia Hill. “Manipulating Morals: Scientists Target Drugs that Improve Behaviour”, <http://www.theguardian.com/science/2011/apr/04/morality-drugs-improve-ethical-behaviour-erişim>: 14.02.2012

³⁸⁶ James, *The Varieties of Religious Experience*, 387-388.

³⁸⁷ James, 389.

³⁸⁸ Mackie, *The Miracle of Theism*, 180.

³⁸⁹ Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesini anma günü olan Paskalya'dan önceki Cuma günü.

Deneyden altı ay sonra tekrar çeşitli testler uygulanmış ve katılımcıların duygu, davranış ve tutumlarında olumlu ve olumsuz yöndeki değişikliklerle ilgili bilgiler elde edilmeye çalışılmıştır.³⁹⁰

Bu deneyin sonucu olarak deney grubu kontrol grubuna nazaran Pahnke'nin mistisizmin temel özellikleri olarak gördüğü dokuz nitelikte de daha yüksek yüzdelerle ulaşıldığı tespit edilmiştir.³⁹¹ Pahnke, mistisizmin özellikleri açısından ulaşılan sonuçları şu şekilde sunmuştur:³⁹²

| Mistisizmin Özellikleri | Deney Grubu | Kontrol Grubu | P |
|--|-------------|---------------|------|
| 1 Birlik | 62 | 7 | .001 |
| A. İçsel | 70 | 8 | .001 |
| B. Dışsal | 38 | 2 | .008 |
| 2. Zaman ve Mekânın Aşkınlığı | 84 | 6 | .001 |
| 3. Derin Olumlu Duygular | 57 | 23 | .020 |
| A. Neşe, Kutsanmışlık, Barış, Güven vb. | 51 | 13 | .020 |
| B. Aşk, Sevgi | 57 | 33 | .055 |
| 4. Kutsallık | 53 | 28 | .020 |
| 5. Nesnellik ve Gerçeklik | 63 | 18 | .011 |
| 6. Paradoksallık | 61 | 13 | .001 |
| 7. Anlatılamazlık | 66 | 18 | .001 |
| 8. Geçicilik | 79 | 8 | .001 |
| 9. Tutum ve Davranışlarda Kalıcı Olumlu Değişimler | 51 | 8 | .001 |
| A. Kendine Karşı | 57 | 3 | .001 |
| B. Başkalarına Karşı | 40 | 20 | .002 |
| C. Yaşama Karşı | 54 | 6 | .011 |
| D. Tecrübeye Karşı | 57 | 31 | .055 |

³⁹⁰ Bkz Walter N. Pahnke, "Drugs and Mysticism", *The International Journal of Parapsychology*, Vol. VIII. (No.2) Spring 1966, 295-313.

³⁹¹ Pahnke bu deneyde mistisizmin dokuz özelliğini kullanmıştır. Bu özelliklerin yedi tanesini Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 78 ve 133'de ele almıştır. Pahnke'nin saydığı son iki özellik ise James tarafından dile getirilmiştir. James, 380-81; Pahnke, 296 vd. Pahnke, "The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death", *The Harvard Theological Review*, Vol. 62, No.1, (Jan.1969) s. 7-9.

³⁹² Pahnke, 312-313.

Meskalinin buna benzer sonuçlara neden olduğu Stace tarafından da anlatılmıştır. Stace N.M. olarak ismini rumuzla verdiği bir arkadaşının meskalin tecrübesinden epeyce bahseder ve onun yukarıda mistisizmin özelliklerini taşıyan duyguları yaşadığını anlatır.³⁹³ Ancak Stace, adını vermediği bu kişinin kendisine yazılı ve sözlü olarak anlattığı tecrübesinin tek örnek olduğunu ve bu nedenle kendi eserinde çok fazla önem taşımadığını belirtir. Ayrıca bu tür uyuşturucuların etkileri hakkında güvenilir cevaplar vermek için yeterli bilgilerin ve deney sonuçlarının olmadığını ve bunları beklemenin gerekli olduğunu söyler.³⁹⁴ Stace bütün bunlara rağmen N.M.'nin tecrübesini uzun uzadıya anlatır ve farklı geleneklerden örneklerle onun tecrübesini desteklemeye çalışır.

Pahnke'nin yaptığı bu deney, ilaçlarla elde edilen tecrübelerin mistik tecrübeler yoluyla ulaşılan niteliklere yakın duygular taşıdığını ortaya koymuştur. Ancak bu deneyin en büyük problemlerinden biri, az sayıda kişi üzerinde gerçekleştirilmiş ve elde edilen sonuçların genelleştirilmiş olmasıdır. İkincisi, faydalı sonuçlara ulaşılsa bile, zararlı olabilecek maddelerin faydalı ve iyi bir yöntem olduğunu savunmak makul değildir. Ayrıca birçok dinin uyuşturucuya olumlu bakmadığı bilinmektedir. Bu nedenle kolay kolay hiçbir din müntesibi, dinî tecrübeye uyuşturucu ve ilaçlar yoluyla ulaşılmasını meşru görmeyecektir. Bununla birlikte dinî tecrübelerin sadece kesbî değil aynı zamanda vehbî olduğu düşüncesi de göz ardı edilmemesi gereken önemli noktalardan biridir.

Mistik tecrübenin kısa bir yolu olarak görülen bu tür ilaç veya uyuşturucu maddelerinin zararlı olup olmadığı tartışılmış ve bazı araştırmacılar, zararlı olmadıklarını iddia etmiştir.³⁹⁵ Ancak bu tür maddelerin zararlı olduğunu savunanlar, ciddiye alınması gereken bazı zararlardan bahsetmişlerdir. Robert H. Barrigar bunları şöyle ifade etmektedir:

1. Depresyona yol açmaktadır.

³⁹³ Stace, 69-78.

³⁹⁴ Stace s. 28-29; Stace'in bu eseri 1960 yılında yazılmış Pahnke ise meşhur "God Friday" deneyini 1963 yılında yapmıştır. Daha sonraları Stace'e Pahnke'nin yaptığı bu deneyden bahsedilmiştir. Uyuşturucu tecrübeleri ile mistik tecrübelerin benzer olup olmadığı yönünde bir soruyu Stace, " Bu mesele onun mistik tecrübeye benzerliği meselesi değildir, uyuşturucu tecrübesi mistik bir tecrübedir" diye yanıtlamıştır. Huston Smith, "Do Drugs Have Religious Import?" *The Journal of Philosophy*, Vol. 61. No. 18. (Oct.1964) s. 523-524.

³⁹⁵ Huxley, meskalinin zararlı bir uyuşturucu olmadığını, etkisinin 8-10 saat sürdüğünü alışkanlık yapmadığını ve anksiyete oluşturmadığını savunur. Bkz. Huxley, 39-40; LSD ile yapılan çeşitli tedavi seansları ve sonuçları hakkında ayrıntılı olarak bkz. Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, 283-308; Stanislav Grof, *LSD Psychotherapy*, Hunter House Press, California 1979, 119-130.

2. Tepkisizlik, sersemlik ve zaman dezortasyonuna sebep olur.
3. Akıl bozucudur, illüzyon ve halüsinasyona sebep olur.
4. Bu tür maddeleri alanlar psikotik olmadığı halde onlar gibi davranırlar.
5. Kavrayışı azaltır. (Alkol ve afyon gibi uyuştururlar)
6. Dissosyasyon (kişilik bölünmesi) ve ayrılmaya (başka dünyaya ait olma) sebep olur.
7. Akıl ile değil dürtülerle davranmaya neden olur.³⁹⁶

Yukarıda belirtildiği üzere, Stace'in uyuşturucu tecrübesi ile mistik tecrübe elde edebileceğini savunmasının temelinde kendisinin benimsediği “nedensel farklılık ilkesi” bulunmaktadır. Bu ilkeyi Stace şöyle anlatır: X'in P₁ ve Y'nin P₂ mistik tecrübesi bulunsun. X ve Y'nin ifade ettikleri betimlemelerden anlaşılabilirliği kadarıyla P₁'in fenomenolojik nitelikleri P₂'nin fenomenolojik niteliklerine tamamen benziyorsa, o zaman bu iki tecrübe sadece farklı nedenlerden kaynaklandığı için iki farklı çeşit tecrübe olarak görülmez. Yani birisi “gerçek” bir mistik tecrübe sayılırken diğerinin “gerçek” bir mistik tecrübe olmadığı söylenemez. Eğer iki tecrübenin fenomenolojik tasvirleri açık bir şekilde birbirinden ayrıştırılamıyorsa, o zaman bu tecrübelerden biri gerçek tecrübe olduğu takdirde, diğer tecrübenin de gerçek bir tecrübe olduğu inkâr edilemez. Bu iki tecrübeden birisi, ikinci dereceden bir önem ve önceliğe sahip olmasına ve mistik şuura bir ilaç yoluyla ulaştığı söylenen kişiden, bir ermiş veya zâhidin haklı olarak bundan rahatsızlık duymasına rağmen bu böyle olacaktır.³⁹⁷

Açıkça görüleceği üzere, Stace için nedenler pek fazla önemli değildir. Eğer sonuç değerliyse nedenlerin nereden kaynaklandığı bir sorun teşkil etmez. O, bu durumu “biz kendisi bakımından deneyimin ne olduğu ile ilgileniyoruz, onu neyin doğurduğu ile değil”³⁹⁸ sözleriyle ifade ederken, aynı düşüncüyü Huxley, “önemli olan deneyimin nedeninden ziyade deneyimin kendisidir”³⁹⁹ şeklindeki sözleriyle dile getirir. Hâlbuki dinî geleneklerin birçoğu, sadece tecrübenin kendisiyle değil aynı zamanda onun kaynağıyla da ilgilenir. Dinî geleneklere göre eğer tecrübe, meşru yollarla elde edilmemişse dinî sayılmaz ve meşru da kabul edilmez.

³⁹⁶ Robert H. Barrigar, “The Regulation of Psychedelic Drugs”, *The Psychedelic Review*, 1(4), 1964, 396-398'den naklen Horozcu, “Psikodelig İlaçlar ve Mistik Deneyim”, 146.

³⁹⁷ Stace, 28.

³⁹⁸ Stace, 69.

³⁹⁹ Huxley, 24.

Huxley ve Pahnke gibi uyuşturucuların mistik tecrübeler doğurduğunu söyleyenlere yönelik ciddi eleştiriler de yapılmıştır. R. C. Zaehner, meskalin gibi ilaçların gerçek bir mistik bir tecrübe meydana getirebileceği iddiasını dinler açısından bir tehlike olarak yorumlar. Onun temel iddiası, Huxley’in Hindu, Budist ve Hıristiyan mistikler tarafından yaşanan tecrübelerle benzer tecrübeler geçirdiği, saf tefekkür haline ulaştığı yönündeki düşüncelerine karşı, mistik tecrübelerin çeşitliliğini göstererek onun meskalin vasıtâsıyla tecrübenin bir mistik çeşitlilikten hiçbirine benzemediğini ortaya koymaktır. Aslında ona göre Hıristiyan, Hindu vb. mistik tecrübeler farklı olmasına rağmen, Huxley onları eşitlemiştir. Hindular ve Hıristiyanlar “birlik” tecrübesini farklı görürlerken, Huxley’in tecrübesindeki “birlik” ise bunlardan farklıdır. Huxley’in meskalin yoluyla yaşadığı tecrübeyi doğa mistisizmi içinde gören Zaehner, doğa mistisizmini akut-manik-deprasif psikozla yani bilincin her şeyi kapsayacak derecede genişlemesiyle izâh etmektedir.⁴⁰⁰

Yukarıda dile getirilen iddiaların, uyuşturucu ve ilaçların mistik tecrübeyi doğurup doğurmadığı hakkında kesin yargılara ulaşmak için yeterli delilleri sunamadığı ve tartışmaların da sürekli olarak bir tarafın lehine işlemediği göz önünde bulundurulduğunda, buradan bir takım sonuçlara ulaşmak mümkündür.

İlk olarak, ilaçlarla elde edilen tecrübenin dinî veya mistik olarak nitelendirilmesinin yapılan deneylerdeki önbilgilerin ve sonrasındaki yorumların etkisiyle oluştuğu söylenebilir. Çünkü ateist bir insan tarafından aynı ilaçlar tecrübe edilse, muhtemelen o bunları mistisizmin özellikleri olarak yorumlamayacaktır. Ayrıca doğa mistisizmi ve Budizm gibi istisnalar dışarıda tutulacak olursa, hemen bütün mistiklerdeki ‘birlik’ düşüncesi ilahî bir varlık ile gerçekleşmektedir. Eğer ilaçlar, gerçek bir mistik tecrübeyi doğuruyorsa, o zaman inanmayan birinin çeşitli ilaçlar yoluyla Tanrı’yı tecrübe etmesini beklemek olanaklı görülecektir. Oysa böyle bir şey pek mümkün değildir.

İkinci olarak, farklı bir bilinç hali ortaya çıkardığı doğru olsa bile, bu tür uyuşturucu ve ilaçların zararlı olabileceği, daha tehlikeli alışkanlıklara yol açabileceği ihtimalinden dolayı tercih edilmesi makul görülemez. Üçüncü olarak dinî geleneklerin

⁴⁰⁰ Tüzer, 531.

birçoğunda bu tür ilaçlar yoluyla elde edilmeye çalışan tecrübeler olsa bile,⁴⁰¹ dinler, böyle bir uyuşturucu ve ilaçları kabul etmez. Dördüncü olarak, dinî tecrübe, sadece kişinin istek ve amaçları doğrultusunda meydana gelen tecrübe değil, aynı zamanda Tanrı'nın irâdesinin de etkili olduğu bir tecrübedir. Bu gerçek, bu tür uyuşturucularla istendiği anda bir dinî tecrübe yaşanmasını devre dışı bırakacaktır. Başka bir ifadeyle, mistik/tasavvufî geleneklerde, yaşanan tecrübenin kesbî olmasının yanı sıra vehbî yani ilahî bir lütuf olduğu kabul edilmektedir. Eğer Tanrı'nın lütfü yok sayılırsa, bu irâdesiz bir Tanrı anlayışını beraberinde getirecektir. Böyle bir Tanrı anlayışı da deist ve panteist bir Tanrı tasavvurunu hatırlatmaktadır.

Uyuşturucu ve ilaçlar yoluyla elde edilen tecrübelerde bireysel benliğin ötesinde “ilahî varlık” bilinci ya çok zayıf ve belirsiz ya da hiç yoktur. Bu nedenle bu tür tecrübeler “sunî,” “kendiliğinden” veya “doğa” mistisizmi olarak isimlendirilerek gerçek dinî ve mistik tecrübelerden ayırt edilmiştir. Gerçek dinî tecrübelerde müşâhede edilen “ilahî varlık” ile insan arasındaki ilişki daha canlı ve süreklidir.⁴⁰²

Beşinci olarak, uyuşturucu ve ilaçlar, açlık ve uykusuzluk, yoga, zikir ve çeşitli mistik hareketlerin psikolojik ve fizyolojik ortak temelini olduğu iddia edilmektedir. Bu ortak temeller, genel olarak CO₂, elektronik flaş, beynin glikoz miktarının azalması, şeker ve protein eksikliği, kandaki bazı maddelerin artması veya azalması vb. şeklinde sıralanmaktadır.⁴⁰³ Bu durumun insanda farklı bilinç halleri doğurduğu söylenmektedir. Ancak birbirinden oldukça farklı hatta zıt görülen tecrübelerin kişide aynı ortak psikolojik ve fizyolojik temellerde birleşmesi, uyuşturucu tecrübesi ile dinî tecrübenin kaynağının, mahiyetinin ve sonuçlarının aynı olduğunu söylemek için kesin ve sağlıklı dayanak oluşturmaz.⁴⁰⁴ İbn Arabî'nin görüşleriyle dile getirecek olursak, Allah'a doğru yapılan yolculuk sınırlı bir yolculuktur. Allah'ta yapılan yolculuğun ise sonu yoktur. Zira bu, O'nun Allah'ın sıfatları içinde tanınmak demektir ve sıfatlarının bir sonu

⁴⁰¹ Leuba Kur'an'ın alkolü kesin olarak yasaklamasına rağmen birçok sūfinin şarabı kullandığını iddia etmektedir. *The Psychology of Religious Mysticism*, 19; ilaçların dinî amaçlı kullanımının tarihi hakkında bkz. Walter H. Clark, “Religious Aspect of Psychedelic Drugs”, *California Law Review*, Vol. 56, No. 1 (Jan. 1968) s. 86-99. Smith, “Do Drugs Have Religious Import?”, 518-519.

⁴⁰² Bkz. Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 332-334.

⁴⁰³ Bkz. Huxley, *Algı Kapıları*, 18-19, 59-61. 95-97.

⁴⁰⁴ Bkz. Tüzer, *Dinî tecrübe ve Mistisizm*, 221-222; aynı müellif. “Uyuşturucu Tecrübesi ve Mistisizm”, 535; Horozcu, “Psikodelig İlaçlar ve Mistik Deneyim”, 170 vd.

yoktur.⁴⁰⁵ İşte bu yüzden ilaç ve uyuşturucu tecrübeleriyle Allah'ın sıfatlarının tecrübe edilmesi mümkün gözükmemektedir.

Son olarak dinî tecrübelerin insanın ahlâki, toplumsal ve bireysel gelişmesine ve olgunlaşmasına önemli ölçüde hem kaynaklık ettiği hem de onları etkilediği bilinmektedir.⁴⁰⁶ Bu etkinin kalıcı olduğu düşünüldüğünde uyuşturucu tecrübelerinin bireyin kendisiyle ve toplumla bütünleştiğini veya ahlâki bir olgunlaşmayla sonuçlandığını söylemek oldukça zordur.

2.5. DİNÎ TECRÜBE VE ANLATILAMAZLIK

Dinî tecrübe araştırmalarında dinî tecrübenin anlatılamazlığı hususu, en karmaşık ve en fazla tartışılan problemlerin başında yer almaktadır. Dinî tecrübelerin anlatılamaz bir özelliğe sahip olmasından dolayı, bu tür tecrübelerin öznel olduğu, hatta ne hakkında konuşulduğunun bilgisini vermediği için 'anlamsız' olduğu iddia edilmiştir. Birinci bölümde *Dinî Tecrübenin Özellikleri* ele alınırken anlatılamazlık ya da ifade edilemezlik konusuna, bu başlıkta ayrıntılı olarak ele alınacağı için, kısaca değinilmiştir. Burada ise dinî tecrübenin anlatılamazlık özelliğinden hareketle, bu tür tecrübelerin öznel ve anlamsız olduğu iddialarıyla birlikte 'anlatılamazlık'tan neyin kastedildiği ve niçin anlatılamaz olduğu hususları ele alınacaktır.

Anlatılamazlık hemen bütün mistik/sûfi kaynaklarda ve bu konuyla ilgili yapılmış çalışmalarda en fazla üzerinde durulan özelliktir. James, dinî tecrübenin temel özelliklerini anlatırken dört temel özellikten biri olarak anlatılamazlığı saymaktadır.⁴⁰⁷ Anlatılamazlık, beraberinde dilin yetersizliği problemini gündeme getirmekte, bu yüzden mecâzî, sembolik, temsili ve paradoksal ifadelere başvurmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Hatta pozitivist felsefe geleneğine bağlı filozofların iddiaları dikkate alındığında, "anlatılamazlık" sadece bu tecrübelerin öznel olduğunu değil, aynı zamanda bir "anlamdan yoksun olma"yı da dile getirmektedir.

Dinî tecrübe, mahiyeti itibariyle, her türlü doğal ifade gayretlerine aykırı düşen ve anlatılamaz bir tecrübe şeklinde kendisini sunmaktadır. Böyle bir takdimi genel olarak

⁴⁰⁵ İbn Arabî *Nurlar Risalesi*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay, İstanbul 2004, 57.

⁴⁰⁶ James, dinî tecrübeleri diğer tecrübelerden ayırabilmenin en iyi kriterinin kökleri değil meyveleri olduğunu söyler. "Onları kökleriyle değil meyveleriyle tanıyacaksınız." James, *The Varieties of Religious Experience*, 20.

⁴⁰⁷ James, 380.

bütün mistik/sûfilerden duymak mümkündür. Bu nedenle tasavvuf, *'kâl ilmi değil, hâl ilmi'* diye tanımlanmakta ve yaşanan tecrübeler *'tatmayan bilmez'* olarak nitelendirildiği için tecrübelerin *'yaşa ve gör'* şeklinde bir kriter ile anlaşılması istenilmektedir. Ayrıca dinî tecrübenin, hakikat bilgisine ulaşmak isteyen bir fideist, rasyonel, teolojik düşünce biçimlerinden kendisini, özellikle anlatılamazlık niteliğiyle, başka bir değerlendirmeyle, *'nev'i şahsına münhâsır'* bir tecrübe olmasıyla ayırmak istediği söylenebilir.⁴⁰⁸ Bu nedenle Gazali, sûfilerin yakaza halinde iken olağanüstü tecrübelerle sahip olduklarını ve bu tür tecrübelerin anlatılamaz olduğunu, bunları anlatmaya çalışanların ise kaçınılması mümkün olmayan apaçık hatalara düşülebileceğini söyler.⁴⁰⁹

Dinî tecrübelerin anlatılamazlığının kesinlikle sözcük ve kavramlarla ifade edilemeyeceği, bu nedenle de anlaşılamayacağı anlamına gelmemesi gerektiğini hatırlamak önemlidir. Çünkü böyle bir durumda, bugüne kadar anlatılan çeşitli dinlere ait tecrübelerin varlığıyla *'anlatılamazlık'* bir paradoks oluşturur. Bir taraftan anlatılamaz denirken, bir taraftan da dinî tecrübeye ait sözlü ve yazılı yoğun bir literatürün olması açıklanamaz bir çelişki olacaktır. Bu çelişkinin giderilmesi ancak anlatılamazlıkla neyin kastedildiğinin açıklığa kavuşturulmasıyla mümkün olabilir. Eğer bir mistik veya bir sûfi yaşadığı tecrübe hakkında konuşurken, tecrübenin anlatılamazlığından şikâyet ediyor ve bunun hemen ardından *'yaşamayan bilmez'* diyorsa; bu, yaşanan halin yoğun, derin ve özel olması nedeniyle, onun eksiksiz ve yaşanıldığı şekliyle aynen aktarılamamasından, dilin tecrübe ve hisleri anlatmada yetersiz kaldığından kaynaklandığını göstermektedir. Çünkü yaşanan tecrübenin gündelik dilin sınırları içerisinde anlatılma gerekliliği onun mahiyetini tam olarak ortaya koymada yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla tecrübe sahibi kişi, ifadelerin yetersizliğinin farkına varır ve kendisini *'yaşa ve gör'* kriterine başvurmak zorunda hisseder. Bu nedenle dinî tecrübelerin anlatılmasında, dilin sınırlılığını aşmak için mecâz, sembol, benzetmelere başvurmak önemli bir rol oynamaktadır.

James ve mistisizm üzerine yazan birçok kişinin anlatılamazlığın her yerde ve bütün kültürlerde ortak olduğunu savunduklarını söyleyen Stace, dinî tecrübenin anlatılamaz bir tecrübe olmasının nedenleri üzerinde önemle durur. *'Anlatılamazlık'*

⁴⁰⁸ Bkz. Taylan, 105.

⁴⁰⁹ Gazalî, *el-Münkız*, 107-108.

kavramının, sadece bir problemin adı olduğunu ve aklımıza gelen ilk anlamda kullanılan bir kavram olmadığını savunur fakat James gibi anlatılamazlığı mistik tecrübelerin genel bir özelliği olarak ele almaz.⁴¹⁰ Dinî tecrübeyi yaşayanların dilin kullanışıyla ilgili duydukları zorluk nedir? Onlar niçin kendilerini kelimelerle anlatamamaktadırlar? Onlar eğer tecrübe ettikleri şeyleri tasvir edemiyorlarsa neden tecrübeler hakkında dokunaklı ve belâğatlı ifadeler kullanıyorlar? Stace bütün bu sorulara verilebilecek cevapları bilimsel esinlemeler iddiası, duygu kuramı, tinsel körlük kuramı, sembolik kullanım, mecâz, tenzihî dil gibi farklı başlıklar altında toplamaktadır.⁴¹¹ Aslında bu tür kuramlar genel itibariyle anlatılamazlık probleminin ortaya çıkardığı engelleri ortadan kaldırmak, dilin tecrübeyi ifade etmede yetersiz kaldığını göstermek ve bir şeyin anlatımında sadece gündelik dilin değil aynı zamanda sembol, mecâz, temsil vb. unsurların da kullanılmasına imkân tanımak için öne sürülen kuramlardır. Ancak o, bu kuramların da anlatılamazlığı hakkıyla açıklayamadığını dile getirerek onları eleştirir. Bu nedenle de dinî tecrübelerin özelliklerini sayarken birçok araştırmacının aksine anlatılamazlığı dinî tecrübenin bir özelliği olarak kabul etmez ve bunun yerine ‘paradoksallık’ özelliğini koyar.

Stace, mistik bir tecrübenin anlatımında kavramları doğru kullanıp mantık kurallarına uymamanın mümkün olabileceğini iddia eder. Ona göre bir mistik, yaşadığı tecrübeyi anlatırken “o, x’tir” diyorsa bu doğru bir ifadedir yani “x” kavramının doğru bir kullanılmasıdır. Yine aynı tecrübe için “o, değil-x’tir” diyorsa bu da kavramın doğru kullanılmasıdır; çünkü doğası gereği paradoksal olan tecrübe hem “x” hem de “değil-x” özelliğine sahiptir. Bunun anlatılamazlığı nasıl açıklayacağına dair Stace’in çözümü, mistiğin kullandığı dilin doğru fakat paradoksal olduğu ve mistiğin dille ilgili sıkıntısının temelinde bunun yattığı gerçeğinde aranmalıdır. Mistiğin tecrübe dışındaki yaşamında mantık kurallarına göre yaşadığını fakat Bir’in tecrübe edilmesi anında, bu mantık kurallarının kalktığını söyleyen Stace, mistiğin genelde mantık kurallarının geçerli olduğu zaman ve mekân dünyasında hayatını devam ettirdiğini dile getirir. Ona göre mistik tecrübe anından (Bir’in dünyasından) döndüğü zaman yaşadıklarını kelimelerle anlatmak isteyecektir. Tecrübenin ifadelere dökülmesi mantık kurallarını

⁴¹⁰ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 282.

⁴¹¹ Bkz., Stace, 281-310; Ayrıca bkz. Seyyid Yahya Yesribî, *İrfân Felsefesi, İrfânın İlkeleri, Temelleri ve Meseleleri*, çev. Kenan Çamurcu, İnsan Yay., İstanbul 2010, 561 vd.; Abdullah Kartal, “Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 16, sy. 1, Bursa 2007, 97-120.

altüst eder ve mistik buna oldukça şaşırır ve zihni karıştır. Dolayısıyla bu yoğun tecrübeyi yaşayan mistik, dilde yanlış bir şeylerin olduğunu düşünerek tecrübesinin anlatılamaz olduğunu söyler.⁴¹²

Ancak Stace, mistiğin hiçbir dilin yaşanılan tecrübeleri ifade edemeyeceğini söylemekle önemli bir yanlışın içine düştüğünü savunarak mistiklerin aslında tecrübelerini genellikle çok etkileyici ve güzel bir şekilde dille ifade ettiklerine veya anlattıklarına inanır. O halde asıl problemin, mistiğin bu yanlışını nasıl yaptığı problemi olduğunu söyleyen Stace, bu problemin ise mistiğin tecrübenin paradoksallığını anlatılamazlıkla karıştırıyor olmasından kaynaklandığını iddia eder. Ona göre bu açıklama psikolojik bir açıklamadır ve bunun temelinde ise paradoksların zorluğu yatmaktadır. Ayrıca mistiğin dildeki sıkıntısını onların da anlamadığını söyleyen Stace'e göre, mistiği bu karıştırmaya sevk eden en önemli unsur onun iyi bir mantıkçı, filozof ve çözümlemeci olmamasıdır.⁴¹³

Dinî tecrübeyi eleştirenler, genellikle anlatılamazlık niteliğine olumsuz bir nitelik yükleyerek işe başlarlar. Örneğin C. B. Martin, anlatılamaz olmanın aslında sadece bir şeyi kanıtladığını iddia eder. Ona göre;

“...bir A duyular grubunun, başka bir B duyular grubu terimleriyle tasviri, A grubunu tanımaya izin vermez. Bu bağlamda, bilmek için, söz konusu duyuları hissetmek gerekir. Böylece, dinî tecrübenin ne olduğunu bilmek için, bir dinî tecrübeyi yaşamalıdır. Bu, böyle bir tecrübenin, Tanrı'nın doğrudan bir kavranması olduğunu hiçbir bakımdan kanıtlamaz ve bu, Tanrı'nın varoluşu iddiasını hiçbir bakımdan haklı çıkarmaz.”⁴¹⁴

Davies, eğer Tanrı ve Tanrıyla ilgili tecrübe kesinlikle anlatılamaz bir mahiyete sahipse, yapılması gereken şeyin onlar hakkında konuşmayı terk etmek olduğunu öne sürer. Dolayısıyla ona göre “dile getirilemeyen öncüllerden hareketle bir argümân

⁴¹² Stace, 308-309.

⁴¹³ Stace, 309-310; Ferre, doğrulayıcı analiz ilkelerine uygun olarak, teolojik dili kullananlara, söylemlerinin anlamı, amacı ve haklılığı hususunda bir takım sorular sorduğunu ancak onlardan tamamen tatmin edici cevaplar alamadığını dile getirir. Ona göre, teoloğun birinci görevi dilin felsefesini yapmak değil onu kullanmaktır. Teolojik dili en mahir bir şekilde kullananlar, bu dilin mantıksal analizini mükemmel bir şekilde yapamazlar. Buna karşılık, doğrulama analizinin son derece profesyonel mantıkçıları da din dilinin inceliklerine nüfuz etmeyi pek de başaramazlar. . Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul, 1999, 139.

⁴¹⁴ C. B. Martin, “A Religious Way of Knowing”, *New Essays*, 78'den naklen Ferre, 142-143.

oluşturmak çok zor olduğu gibi, hakkında hiçbir şey söylenemeyen bir Tanrı'nın lehindeki argümânları gerçek argümânlar olarak kabul etmek de mümkün değildir. Eğer 'ne olduğunu bilmediğimiz' şeyin lehindeki delilin 'ne olduğunu' bilmiyorsak, ne hakkında konuştuğumuzu da bilmiyoruz demektir."⁴¹⁵

Eğer dinî tecrübeler, günlük dilin sınırları içerisinde, Davies'in iddia ettiği gibi, mutlak olarak anlatılamaz bir özellik taşıyorsa, Ayer'in "bir mistik kendi tecrübesinin nesnesinin betimlenemez olduğunu kabul ediyorsa, onu betimlediği zaman anlamsız konuştuğunu da kabul etmesi gerekir"⁴¹⁶ şeklindeki düşüncesi ya haklılık kazanacak ya da en azından bu söylemde, aşılması güç bir paradoks ortaya çıkacaktır. Çünkü bir şey hakkında mutlak olarak anlatılamaz dedikten sonra o şeyi, anlatmak bir çelişkidir. Ancak burada ne Ayer ne de Davies haklıdır; çünkü dinî tecrübenin anlatılamazlığı, mutlak anlatılamazlığı asla ihtiva etmez. Bu sadece, tecrübenin, yoğunluğu, derinliği, dilin sınırlılığı vb. nedenlerle, tam olarak anlatılamamasının mümkün olamayışını dile getirir. Bu nedenle dinî tecrübeye mutlak olarak anlatılamazlık kadar mutlak olarak anlatılabilirliği savunmak da hatalıdır. Hele Ayer'in anlatılamazlıktan hareketle anlamsızlığı çıkarması kabul edilebilecek bir iddia değildir. Zira hiçbir mistik veya sûfi kendi tecrübelerinin anlatılamaz oluşundan dolayı anlamsız sayılması gerektiğini asla kabul etmez. Aksine onlar yaşadıkları tecrübelerin "anlam yüklü" olduğunu ve hayatlarını o anlam örgüsü içerisinde yaşadıklarını savunurlar. O halde buradaki çelişki nasıl ortadan kaldırılacaktır?

Hemen belirtilmesi gerekir ki, dinî tecrübenin anlatılamaz oluşu, yeterlilik bildiren -e bilmek fiilindeki gücü/güçsüzlüğü yani yetersizliği dile getirmektedir. Çünkü mistik/sûfi burada bu tür tecrübeleri anlatmak için dilin bütün imkânlarını kullanmasına rağmen, tam olarak anlatmaya güç yetirememektedir. Burada başka bir problem daha ortaya çıkmaktadır. Tecrübe sahibi kişi, Sonsuz, Sınırsız ve Aşkın olan bir Kutsal Varlık ile yaşadığı tecrübeyi, yaşadığı andaki sıcaklık/yoğunluk gibi tam olarak anlatamamaktadır. Aslında anlatmak için bütün imkânlarını (dil, mecâz, sembol vb.) kullanmakta, fakat onu yine de tam olarak anlatabildiğine ikna olamamaktadır. Yunus'un dediği gibi:

⁴¹⁵ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 164-165.

⁴¹⁶ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 94.

“Ey yarenler eydemezem canım neye yandığını
 Dil vasfedemezem gönlümü kim aldığını
 Gönlüm dolu sığmaz dile, âşıktır ol kim hal bile
 Aşk niceyi verdi yele, anlayamaz n’olduğunu.”⁴¹⁷

Mevlânâ, “Şimdi benim halim söze sığmaz. Zaten bu söylediğim de benim ahvalim değil”⁴¹⁸ derken aynı gerçeği söylemekte ve sözün hâle tercüman olamayacağını, bu konuda ifadenin aciz kaldığını, mana âlemini dille anlatmanın güç olduğunu imâ etmektedir. Dinî tecrübelerdeki anlatılamazlıktan mutlak bir anlatılamazlığı çıkarmak, en azından, bir indirgemecilik olur. Eğer mutlak bir anlatılamazlık olsaydı, Ayer gibi düşünönlör haklı olabilirdi. Fakat dinî tecrübenin anlatılamazlığı konusunda aslında anlatılamazlık yerine “tamamen anlatılamaz” gibi bir ifadenin tercih edilmesi problemi belki ortadan kaldırmaya gücü yetmeyecek ama problemin çözümüne önemli bir katkı sağlayabilecektir. Çünkü her ne kadar bu tür tecrübelerin başkalarına anlatılamaması/aktarılamaması dile getirilmiş olsa da, gerek Uzakdoğu ve Batılı mistikler gerekse sûfiler yaşadıkları tecrübeleri ciltler dolusu eserlerle anlatmaya çalışmışlardır. Eğer anlatılamaz denildiği halde böylesi tecrübeler hakkında anlatılanlar bu kadar yoğun bir literatür oluşturuyorsa⁴¹⁹ anlatılabilirliği durumunda nasıl bir literatür ortaya çıkardı. Elbette ki bütün bu literatür, mutlak anlatılamaz oluşu değil, tam olarak anlatılamazlığı desteklemektedir. Dinî tecrübeler hakkında yaşanan tecrübeler insanlarla paylaşılıyor ve bu tür tecrübelerle ilgili örnekler aktarılıyorsa, bunlar geçmişten bugüne kadar yaşanan tecrübeler sayesinde mümkün olabilmektedir. Eğer hiç kimse herhangi bir tecrübe yaşamamış ve yaşadığı tecrübeleri anlatmamış olsaydı bu konu üzerinde konuşmak, tartışmak, araştırma yapmak mümkün olmayacaktı.

Genel olarak, her “anlama” faaliyetinde temel olarak üç unsurun olduğu görölmektedir: bunlardan ilki, herhangi bir anlamı aktarmak için belli işlevlere sahip olan kelime, işaret ve seslerin bulunması yani dilin varlığıdır. İkincisi, dili kullanan, yorumlayan ve onda bir anlam bulan aslında bir anlamda da dili inşa eden insandır.

⁴¹⁷ Yunus Emre Divanı, 385.

⁴¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevi II*, 137, beyit, 1791

⁴¹⁹ Dinî tecrübelerin anlatılamaz dendiği halde, bu kadar yoğun bir literatürün varlığı hakkında bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 89; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 302-303; Stace, “Mistiklerin Öğretileri”, 125; Sâlihî, “et-Tecribetü’s-Sûfiyye”, 100; Ertürk, 77.

Üçüncüsü ise insan için vazgeçilmez olan ve ifade edilen muhtevadır. Bütün anlama ve anlamlandırma faaliyetlerinin tamamında bu üç temel unsur birbirinden ayrılmaz bir biçimde bulunmak zorundadır. Eğer dil olmazsa anlamın çıkarılabileceği en önemli unsur ortadan kalkar ve insana bir şey anlatılamaz. Elbette ki anlatım aracı olarak dilin dışında resim, müzik, mimari vb. sanata dair veya başka iletişim araçları bulunmaktadır. Ancak bunların hiçbiri dil kadar ‘anlam’ı verecek güçte değildirler. Dili bir yorumlayıcı ve kullanıcı olarak insanın olmaması da imkânsızdır. Çünkü dilin kendisini kullanan ve yorumlayan kişiden bağımsız bir anlamı olduğunu düşünmek kolay değildir. Ayrıca yazılı işaretler, ancak onları ‘anlayan’ bir yorumcu bulunduğunda anlamlıdır. Muhakkak ki bu, dil ‘benim için’ anlamlı değilse, ‘mutlak olarak’ anlamsızdır demek değildir. Bu daha çok, mutlak anlam kavramını temel bir sorun yapmadır. Ayrıca her anlamlı önerme, bir şey bildirmek isterse, bizi kendisinin ötesine götürmelidir.⁴²⁰

Dinî tecrübelerin muhtevalarını, bilimsel ilkelere uygun bir biçimde, sırf başka tecrübelerle zamansal bir düzen içerisine koyamayacağımızdan hareketle bu tür tecrübelerin öznel sayılması doğru bir tutum değildir.⁴²¹ Çünkü dinî tecrübelerin muhtevası dikkate alındığında, bu tecrübî haller, önemli ölçüde nesnel ve sırf özneliğin dumanlı havasına sığınma olarak da görülemez. Sıradan tecrübelerle birçok benzerliği bulunmaktadır.⁴²²

Dinî tecrübeyle kazanılan duygu ve kavrayışın onu tecrübe etmeyenlere layıkıyla anlatılması pek mümkün gözükmemektedir. Ancak bir anlam duygusu olarak dinî tecrübenin en hakikî biçimiyle salt duygulanımdan ibaret sayılması, dinî tecrübenin sınırlanması demektir. Dolayısıyla dinî tecrübelerin salt duygulanımlardan daha fazla bir anlam ve işleve sahip olduğu söylenebilir. E. Bevan’ın düşüncelerinden hareketle, ‘anlam duygusu’nun bilgiye yakın olduğunu ve gerçekten de orada olan bir şeyle tanışıklık kesbetmeye benzediğini söyleyen Koç, onun salt öznel değil nesnel bir kavrayışı andırdığını ifade etmektedir.⁴²³

Stace, mistiğin kelimelerle boğuşmasının temelinde yalnızca duygusal kütle değil, aynı zamanda bir tür mantıksal zorlukların yattığını savunur. Ona göre genel olarak,

⁴²⁰ Bkz. Ferre, 195-196.

⁴²¹ Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, 132.

⁴²² Bkz. İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 51-52; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 25 vd.; Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 43.

⁴²³ Koç, 210.

çoğu mistiğin ortak noktada buluştukları şey, anlama yetisi, anlık ve akıl, yaşanan yoğun tecrübeyi ele almaktan acizdir ve dille ilgili sorunun temelinde de bu gerçek yatmaktadır. Stace, anlatılamazlık ile ilgili iki temel sorundan bahsetmektedir: Birincisi tecrübe anında kelimelerin kullanılıp-kullanılmayacağı; ikincisi ise tecrübe sonrası hatırlamanın/anımsamanın gerçekleştiğinde kelimelerin kullanılıp- kullanılmayacağıdır. Mistik, tecrübe esnasında dilinin tutulduğunu söyler ama yine de ihtiyarî veya gayrî ihtiyarî olarak dudaklarından kelimeler dökülebilir. Stace, mistiklerin anımsanan tecrübelerini gerçekten tasvir ettiklerini ve bu tasvirlerinin de oldukça başarılı ve etkileyici olduğunu savunur. Fakat bazı kuramcılar, sadece tecrübe esnasında değil, aynı zamanda bu tecrübelerin hatırlanması/anımsanması esnasında da kavramlar kullanmanın olanaksız olduğunu ileri sürerler. Böyle bir durumu kabul etmenin tek çaresi Stace'e göre, mistiğin sözlerinin ya yanlış ya da anlamsız olduğunu söylemektir. Zira ya mistik, tecrübesi hakkında en azından bir parça doğruyu bildirmede başarı gösteriyordur ya da onun sözleri olsa olsa düdüklü tencereden çıkan buhar sesidir. Anımsanan tecrübelerin bir kısmı hakkında doğruyu başarılı bir şekilde anlatıyorsa o zaman onun, tecrübesinin bir kısmı hakkında doğru bir tasvirde bulunmuş olması gerekir. Bu durumda da mistik, dilin anımsanan tecrübeye hiçbir zaman ilişemeyeceğini düşünmekle yanlış olacaktır.⁴²⁴

Burada herhangi bir problemin olmadığı veya dinî tecrübenin istenildiği şekliyle aktarıldığı gibi bir düşünce dile getirilmemektedir. Çünkü dinî tecrübe, anlatıldığında bir çözüm üretmek yerine (veya dinî tecrübeyi anlamak için anlatılanlara bakınca tamamen anlaşılır olmak yerine) iyice çetrefilli bir durum ortaya çıkarmaktadır. Paradokslu ifadelerin varlığı, tecrübenin akli aşması, dilin yetersizliği, tecrübe-yorum farkı gibi birçok problemin varlığı, bu durumu açıkça göstermektedir. Aslında gündelik tecrübelerde de anlatılamazlık problemi ile karşılaşıldığı görülmektedir. Örneğin şiddetli bir deprem yaşayan bir insan, yaşadıklarını hiçbir zaman tam anlattığına kani olamamakta ve onu sürekli anlatma gayreti içerisinde olmaktadır. Yirmi beş saniye yaşadığı deprem tecrübesini yirmi beş gün anlatır fakat hala tam olarak anlatabildiğine inanmaz ve en sonunda “anlatamam yaşamam lazım”, “bunu anlatmaya gücüm yetmiyor” gibi ifadeler kullanmaktadır. Aslında yaşanan sıradan tecrübelerin bile başkalarına tam olarak aktarılması mümkün değildir. Herkes, kendi tecrübesini kendisi

⁴²⁴ Stace, 300-303; ayrıca bkz. aynı müellif, “Mistiklerin Öğretileri”, 125 vd.

yaşadığına göre, dinî tecrübenin de başkalarına tam olarak anlatılamaması, son derece rasyoneldir.

Zaman içerisinde yaşanan herhangi bir şeyin veya bir olayın en basit tecrübesinin bile kelimelerle tam olarak ve yeterli bir şekilde anlatılamayacağını vurgulayan perenniyalist felsefeci Huxley, Tanrı'nın zaman içerisinde bir şey veya bir olay olmadığını söyler. Dolayısıyla dünyevî problemleri bile tam olarak anlatamayan zamanla kayıtlı sözcüklerle, oran kabul etmeyecek derecede farklı bir düzene ait olanın aslı mahiyeti ve onunla ilgili biricik tecrübeyi anlatmanın daha fazla yetersiz olduğunu ifade etmekte ve şu örneği vermektedir: “İnsanların bir takım deyimleri mütalaa ederek veya onaylayarak kurtuluşa erebileceklerini varsaymak, herhangi bir kişinin *Timbuctoo*’ya bir Afrika haritasına dalmakla varabileceğini farz etmek gibi bir şeydir. Haritalar sembollerdir; en iyileri bile yanlış ve eksiktir. Fakat belli bir noktaya ulaşmayı gerçekten isteyen biri için harita yolcunun gitmesi gereken yönü ve geçmesi gereken yolları göstermesi açısından vazgeçilmeyecek derecede faydalıdır.”⁴²⁵

Dinî tecrübenin aktarılamazlığı sorununu İkbâl, aktarılan şeyin muhtevası ve psikolojisi şeklinde ikiye ayırarak çözmeye çalışır. Ona göre, mistiğin veya Peygamberin kendi dinî şuurunun muhtevasına yüklediği yorum önerme sûretinde başkalarına aktarılabilir. Ancak dinî tecrübenin bizzat muhtevası aktarılamaz. İkbâl, “Allah insanla ancak ya müşâhede (vision) yoluyla veya bir perde arkasından konuşur ya da O, irâde ettiği şeyi O’nun izni ile vahyetmek için bir elçi gönderir” (Şura/51) ve “...iki yay aralığı mesafede ya da daha yakın ve Allah’ın kuluna vahyettiği şeyi vahyetti: Kalbi gördüğü şeyi yalan saymadı. ...Sidre ağacı onu örten şeyle örtüldüğü zaman, onun gözü ne kenara kaydı ne de başka yerlere daldı. Zira o, Rabbi’nin ayetlerinin en yücesini gördü.” (Necm 1-18) ayetlerinde verilen şeyin tecrübenin muhtevası değil psikolojisi olduğunu savunur.⁴²⁶

Anlatılamazlık ile anlam arasındaki ilişkiye yukarıda değinilmişti. Anlam(an)ın oluşması için veya dinî tecrübenin bir anlam ifade etmesi için anlatılamazlığın perdesinin aralanması gerekir. Eğer mutlak anlatılamazlık kabul edilirse, dinî tecrübenin herhangi bir önemi kalmayacak ve bu tecrübeler, sadece Ayer’in dediği gibi, “çoşkusal

⁴²⁵ Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, 137.

⁴²⁶ İkbâl, 52.

ifadeler”⁴²⁷ olmaya mahkûm olacaktır. Fakat dinî tecrübenin önemli sorunlarından birinin varoluşsal bir anlama olmaksızın herhangi bir teorik anlamının mümkün olup olmadığını bilmesi gerektiğini söyleyen Ninian Smart⁴²⁸ genel olarak bu tecrübe alanında varoluşsal anlamının önemine vurgu yapar. Ertürk, Smart’ın bu görüşlerine paralel olarak dinî tecrübenin diskursif veya nazârî (teorik) yolla değil yaşanarak (praxis) öğrenebilen bir tecrübe olduğunu dile getirir.⁴²⁹ Mevlânâ da “anlam” a ulaşmak için pratiğin önemi üzerinde özellikle durmakta ve şöyle demektedir:

“Çalışmadan, uğraşmadan manalar âlemine varamazsın
Sonsuz hayat diriliğine eremezsin
Halil İbrahim gibi aşk ateşine düşmedikçe
Hızır gibi bengisuya ulaşamazsın.”⁴³⁰

Richard Rorty, gezegenlerin hareketleri, anayasal hükümet gibi tikel olan şeylerin açık bir biçimde zihinlerde tasarlanabileceğini, çünkü “tasarlamak” denilen şeyin nasıl oynanacağını bildiğimiz dil oyunları sayesinde tayin edildiğini savunur. Ona göre, “Varlık”, “dünya” gibi pratikle ilgili olmayan, tümelle ilgili olan ve açıkça belirtilmemiş bir şeyden söz edildiği zaman, her filozof kendi oyununu, yani küçük özel dil oyununu

⁴²⁷ Ayer, 95.

⁴²⁸ Ninian Smart, “Understanding Religious Experience”, *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York 1978, 10.

⁴²⁹ Ertürk, 76; İslâm düşünce tarihinde tasavvuf geleneğinin ilk önceleri, genel olarak, sadece ameli yönü ağır basan ferdî, dinî ve ahlakî yaşam tarzı şeklinde ortaya çıktığı, daha sonraları ise bu tür yaşantıların ifade edilmeye başlanarak sistematik bir hale geldiği kabul edilir. Artık tasavvuf yaşanılan tecrübeleri anlatmak ve izah etmek için -bu, bir anlamda tasavvufun felsefesini yapmaktır- yeni bir bilgi, varlık ve değer nazariyesi ortaya koymaya başlamıştır. Dolayısıyla tasavvufun ortaya koymaya çalıştığı bu nazariyelerin terminolojisi, felsefe, kelam, fıkıh gibi ilimlerin terminolojilerinden, benzer yönleri olmakla birlikte, oldukça farklıdır. Klasik anlamda felsefenin temel ilgisinin varlık, bilgi ve değer olduğu göz önünde bulundurulursa, tasavvufun da varlık, bilgi ve değer konusunda kendine has özellikleri bulunan nazariyeler geliştirdiği açıkça görülecektir. Bu nedenle, tasavvufun da bu yönüyle felsefenin içinde değerlendirilebileceğini ve bunun da felsefeye yeni bir epistemoloji anlayışı getirebileceğini ve çeşitlilik kazandıracağını söylemek mümkündür. Ayrıca tasavvufun bu yönü, İslâm düşüncesinin Kelam, Felsefe, Fıkıh Usûlü ile birlikte dört temel sacayağından birini oluşturmada en önemli unsur olarak işlev görmektedir. Arslan, tasavvufun özellikle bu yönü üzerinde durmakta ve İbn Arabî, Sühreverdî gibi tasavvufçuların felsefenin içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bkz. Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 42 vd.

⁴³⁰ Hz. Mevlânâ’nın *Rubailer*, (beyit, 2202). Irakî, ateşi gözü kapalı iken sıcaklığından bilmenin ilme’l-yakin; görerek bilmenin ayne’l-yakin; ateşte yanmanın ise hakke’l-yakin bir aşama ve bu aşamadaki bilginin zevk bilgisi olduğunu söyler. Bkz. Fahrüddin Irakî, *Lemaat (Pariltular)*, çev. Saffet Yetkin, MEB Yay., İstanbul 1992, 85

oluşturmaktadır.⁴³¹ Rorty'nin bu tür yaklaşımının anlam üzerindeki perdeyi kaldırmanın farklı yollarından birini oluşturabileceği söylenmektedir.⁴³²

Rorty'nin özel dil oyunları vasıtâsıyla tümelin bilgisine veya algısına ulaşması, çoğu zaman yeterli bir anlam alanını kuşatamaz. Bundan dolayı İslâm tasavvuf geleneğinde “aklın anlam alanı”nın yanı sıra özellikle Gazalî’de görülen ve temeli Kur’an olan “kalbin anlaması”⁴³³ devreye girmektedir. Ahmed Gazalî’nin “aklın gözü, ruhun mahiyeti ve hakikatini idrâkten acizdir. Ruh, aşkın sedefidir. Bilgi, sedefe ulaşamayacağına göre, o sedefte gizli olan cevhere nasıl ulaşılabilir? Bununla birlikte, sözlerimiz bir işarettir. Eğer anlamayan çıkarsa mazurdur; zira ifadenin eli mananın eteğine ulaşamaz”⁴³⁴ sözleri ağabeyi İmam Gazalî’nin “kalbin anlaması” şeklindeki çözümüne bir katkı sağlar niteliktedir. Zira İmam Gazalî’nin düşünce siteminde, o sedefe “aklın anlaması” yoluyla değil, “kalbin anlaması” yoluyla ulaşılabilir.

Dinî tecrübenin doğrudan doğruya tecrübe etmek suretiyle anlaşılıp-öğrenilebileceği özelliklerinden dolayı James, dinî tecrübeyi bir “anlama” ve “kavrama” durumundan yani aklın durumundan ziyade bir hissetme ve özellikle müzik ve aşk tecrübelerine benzetir.⁴³⁵ Otto “estetik tecrübe”,⁴³⁶ Gazalî ise “şiir zevki”⁴³⁷ ile ilişkilendirerek onun anlatılamazlığı önündeki engelin bu şekilde ortadan kalkabileceğini düşünür.

Dinî tecrübenin anlatılamazlığı ve anlamak için onu yaşama gerekliliği aslında zorunlu değildir. Çünkü böyle bir durumda, sadece bu tür tecrübeleri yaşayan insanların onları anlayabileceği sonucu çıkmaktadır. Hâlbuki birçok mistisizm ve tasavvuf araştırmacısı, bu türden dinî tecrübeleri yaşamadıkları halde onları anlatılanlardan hareketle çok güzel bir şekilde ortaya koyabilmekte ve anlamaktadırlar.

Ayrıca herhangi bir gündelik veya dinî tecrübeyi yaşamamış bir insan, onu anlayabilmek için, zorunlu olarak o tecrübe sahibi kişi gibi olması gerekmez. Çünkü

⁴³¹ Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, çev. R. G. Ögdül, Ayrıntı Yay., İstanbul 2009, 60.

⁴³² Metin Yasa, *Rubailer Işığında Mevlânâ’da Aşk ve İşlevi*, Elis Yay., Ankara 2010, 50.

⁴³³ Bkz. Mevlüt Uyanık, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzalî Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2006.

⁴³⁴ Gazalî, *Sevânihu’l Uşşâk*, 95.

⁴³⁵ James, *The Varieties of Religious Experience*, 380.

⁴³⁶ Otto, *The Idea of the Holy*, 8.

⁴³⁷ Gazalî, *Mişkâtü’l-Envâr*, 78.

tecrübeyi yaşamayan kişinin yaşayan kişinin yerinde olması durumunda, yaşamayanın yaşayaninkinden farklı bir başka tecrübenin oluşması hususu ortaya çıkacaktır. Daha açık bir ifadeyle, herkes aynı tecrübeyi aynı düzeyde yaşamayabilir. Bu yüzden, tecrübeyi yaşamayan ile yaşayan arasında böyle bir özdeşlik kurmak mümkün değildir. Çünkü tecrübeler, kısmen, kişinin belli bir duruma getirdiği yorumlayıcı varsayımlar tarafından oluşturulur ve beklentiler, anılar, arzular, inançlar ve bunları yaratan kültürel öğeler tarafından şekillendirilir.⁴³⁸ Dolayısıyla “tatmayan bilmez” ifadesi mutlak olarak ele alınırsa, “başkasını bilmek için o olmalısınız” iddiasına götürür. Tecrübelerin çeşitli olmasından dolayı “birisi başkası olamaz”, o halde hiçbir bilme faaliyeti gerçekleşemez. Fakat “başkasını bilmek için o olmalısınız” iddiası, anlamak ile empatiyi, psikolojik yakınlığı ya da kültüraşırı/kültürlerarası özdeşleşimi eşit sayarak yanlış sebeptir. Aslında başkalarını, asla mümkün olmayacağı üzere onlar olduğu için değil, yalnızca yaşadıkları ve yaptıklarını anlaşılır bir düzeyde ifade ettikleri için anlayabiliyoruz.⁴³⁹ Dinî tecrübe tam olarak anlatılamaz, ifade edilemez olduğundan onun anlaşılması da eksik kalmaktadır. Bu eksikliği gidermenin yolu da benzer tecrübeler yaşanmasına veya “o olmak” değil “onun gibi olmak” durumuna bağlıdır.

İkbâl, dinî tecrübelerin ifade edilemezliğinin nedenleri üzerinde önemle durarak, farklı bir yaklaşım tarzı benimsemiştir. Kur’an ile modern fiziğin ilkelerinden hareketle sürenin tecrübeyle ilişkisini ortaya koymaya çalışır. Ona göre zamanın (süre) ardışık ve ardışık olmayan yönleri bulunmaktadır. O, Kur’an’ın şu iki ayetini temel olarak alır: “...gökleri, yeryüzünü ve ikisi arasındakileri **altı günde** yaratan ve sonra arşa istiva eden Rahman’a hamd et” (Furkan/58-59). “Biz her şeyi bir kaderle yarattık: Bizim emrimiz birdi, **göz kırpması gibi hızlıydı**” (Kamer/49-50). İkbâl’e göre yaratmada tecessüm eden harekete dışarıdan bakarsak, onu akli olarak kavrarsak o binlerce yıl sürmüş bir süreçtir. Çünkü Kur’an ve Eski Ahid’e göre bir ilahî gün bin yıla denktir. Farklı bir yorumla binlerce yıl sürmüş olan yaratma süreci, yekpâre, bölünmez bir fiildir, yani başka bir ifadeyle göz kırpması gibi hızlıdır. İkbâl, saf süre şeklindeki bu derunî tecrübeyi kelimelerle ifade etmenin imkânsız olduğunu dile getirerek bunun sebebini de dilin gündelik olarak, yapan benliğin ardışık zamanına göre şekil aldığıyla açıklar bunu daha bir açıklığa kavuşturmak için de şu örneği verir:

⁴³⁸ Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, 26.

⁴³⁹ Fay, 41.

“Fizik bilimine göre, sizin kırmızı duyumuna sahip olmanızın nedeni, frekansı saniyede dört yüz milyar olan dalga hareketinin hızıdır. Eğer siz bu dehşetengiz frekansı dışarıdan gözleyebilseydiniz ve ışığın algılanabilirliğinin sınırı sayılan saniyede iki bin oranında sayabilseydiniz, sizin saymayı bitirmeniz altı bin yıldan fazla bir zaman alırdı. Buna rağmen siz pratikte sayılamaz olan bir dalga boyunun frekansını yekpâre, bir anlık zihinsel algılama fiiliyle kavrarınız. Zihinsel fiilin ardışıklığı süreye çevirmesi işte böyledir. O takdirde bilen benlik, şahsiyetin tutarlı bütünlüğünde bütün ‘buradakileri’ ve ‘şimdileri’ -yani yapan benlik için kaçınılmaz olan küçük mekân ve zaman değişimlerini- terkip etmesi bakımından yapan benliği aşağı yukarı tashih etmektedir.”⁴⁴⁰

Dinî tecrübenin aktarılamazlığının sebebi, onun özü itibariyle dil-dışı bir his meselesi ve muhakemeye dayanan bir aklın müdahale edemediği bir şey olmasından kaynaklandığı söylenilebilir. Diğer hisler gibi, dinî tecrübe hissi de kendine ait bilgi içeren bir unsura sahiptir.⁴⁴¹

Mistikler/sûfiler tecrübeleri hakkında anlatılamaz demekle birlikte bazen de onları anlatmazlar. Anlatılamazlık probleminin yanı sıra anlatılmama gerekçelerine de değinen Stace, mistik fenomenlerle ilgili problemlerden birinin yaşanan tecrübelerin yazılı olarak açıklanmaması ve yaşayanlar tarafından gizli tutulmak istenmesi olduğunu ifade eder. Ona göre, bunun en önemli sebepleri arasında çekingenlik, alçakgönüllülük, ağırbaşlılık, gibi sıradan insani duygular ve “duyguları dışa vurmaktan” hoşlanmama gibi özellikler bulunmaktadır. Ayrıca Stace, kutsal olduğu düşünülen şeyin, anlamayanlara anlatılarak kutsal olanın kirletilme endişesini de bu sebepler arasında saymaktadır. Yaşanılan tecrübelerin gizlenmesinin kültür, bireysel farklılık, din ve geleneklerle de ilişkili olduğunu savunan Stace, en aşırı gizliliğin Yahudi mistikleri olduğunu, Hinduistlerin ve Budistlerin ise gizlilikte bir sıkıntılarının olmadığını öne sürer. Alay edilme, sert ve soğuk karşılanma korkusu yaşayanların da bu konuda suskun kalacaklarını yaşadıkları tecrübeleri ifadelere dökmeye yanaşmadıklarını söyler.⁴⁴²

⁴⁴⁰ İkbâl, 82; İkbâl, bu ifadelerinin devamında, şuurun geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisini ele almaktadır s. 83 vd. onun bu görüşleri, Kindî'nin görüşleriyle birçok noktada benzerlik göstermektedir. Krş. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 7-22.

⁴⁴¹ İkbâl, 53.

⁴⁴² Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 56-57; suskunluğun nedenleri hakkında bkz. Emiroğlu, *Sûfi ve Dil*, 210-292; suskunluğa birçok sûfi çağrı yapmasına rağmen bunun sürdürülebilir olmadığını da farkında

James'e göre eğer bir tecrübe 'anlatılamazlık' özelliğinin yanı sıra 'noetik', 'geçicilik' ve 'pasiflik' niteliklerini de taşıyorsa dinî tecrübe grubuna o zaman sokulabilir.⁴⁴³ Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, dinî tecrübeyi dinî tecrübe yapan şey bu dört temel özelliştir. Otto ise anlatılamazlığı kabul etmekle birlikte önemli bir noktayı tespit eder. Otto, bu tür tecrübelerin anlatılamazlığının tecrübenin nesnesi hakkında hiçbir şey konuşamama demek olmadığını eğer böyle olsaydı mistisizmin sonsuz bir sessizliğe bürünmüş olması gerektiğini, aksine, mistiklerin genel özelliğinin bol ve etkili konuşmak olduğunu dile getirmektedir.⁴⁴⁴ Ayrıca dinî tecrübenin bir his olarak değerlendirilmesinden hareketle onun anlatılamaz olduğunu söyleyenlerin önemli bir problemle karşı karşıya kaldıkları söylenebilir. Elbetteki hisler tam anlamıyla anlatılamaz bir özelliğe sahiptirler ancak dinî tecrübe tamamen hislerden meydana gelen bir tecrübe değildir. Eğer dinî tecrübeler anlatılamazsa, dinî inançları temellendirmek için de kullanılamaz olacaktır. Zira ister dinî yaşamı ister ahlâkî yaşamı temellendirmede kullanılan bu tür tecrübeler, anlatılamazlığı durumunda bir muhteva sunamayacaktır.⁴⁴⁵

Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience* adlı eserin ikinci bölümünü tamamen bu konuya ayırır. Ona göre, yukarıda da ifade edildiği gibi, mutlak ve literal anlatılamazlık mümkün değildir hatta çelişik bir durumdur. "Tanrı anlatılamazdır" ifadesindeki anlatılamazlık sadece bir kavramdır. Dolayısıyla eğer bir şey bir kavramla ifade ediliyor ve ilintili oluyorsa o şey artık anlatılamaz değildir. Bununla birlikte "anlatılamazlık"ın Tanrı için uygulanıyor olması, Tanrı'nın var olması durumunda doğru olabilir. Yandell, buradan hareketle dinî tecrübenin bütünüyle anlatılamaz olmadığını savunur.⁴⁴⁶ Donovan ise dinî tecrübenin kaynağının tamamen tanımlanamaz/açıklanamaz olması durumunda onun ibadetin nesnesi olmasının ve ona Tanrı, Brahman, Nirvana gibi farklı isimler verilmesinin sebebinin olamayacağını ve dinî tecrübenin mutlak anlatılamaz olmadığını iddia eder. O halde açıklanamazlık problemi nereden kaynaklanıyor türünden bir soru akla gelmektedir. Donovan'a göre

olduklarını unutmamak gerekir. Süfilere suskunluğu devam ettirememeye nedenleri için bkz. Emiroğlu, 292-316.

⁴⁴³ James, *The Varieties of Religious Experience*, 380-381.

⁴⁴⁴ Otto, *The Idea of the Holy*, 2.

⁴⁴⁵ Bkz. Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 31.

⁴⁴⁶ Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, New York 1993, 61-63.

aslında, “Tanrı (ya da diğer bazı Nihâî Gerçeklik) ifadeye dökülemez dendiği zaman, bunun Tanrı hakkında mutlak olarak hiçbir şey söylenemez anlamına gelmemesi gerektiği fakat daha ziyade Tanrı hakkında hiçbir şey mutlak olarak söylenemez olduğu anlaşılmalıdır. Bu konuda herhangi bir söz veya tanımlama tamamen anlaşılır veya ‘en son söz’ olursa o zaman Tanrı nihâî gerçeklik olamayacaktır.”⁴⁴⁷ Donovan’ın bu ifadelerinden Tanrı’nın mutlak olarak anlatılamazlığından veya ifade edilemezliğinden ziyade, Tanrı hakkında konuşulduğu zaman bunun mutlak bir konuşma olmadığı yani konuşulanların Tanrı’ya delâlet ettiğinin mutlak olduğunu söylemenin zor hatta imkânsız olduğu anlaşılmalıdır.

Mistiğin veya sûfinin anlatılamaz dediği ve dilde yanlış bir şeylerin olduğunu düşünmesi, kendi tecrübelerinden emin olması ve ona kesin olarak güvenmesinden kaynaklanır. Sezgisel bilgiyi diğer bilgilerden daha üstün gören ve onlardan daha kesin bilgiler veren bir bilgi türü olduğuna inanılmasının önemli sebeplerinden biri de bu emin olma/güvenme veya kesin inanç olduğu söylenilebilir. Bu durum tecrübeyi yaşayan açısından nesnel, tecrübeyi yaşamayan dışardaki biri için öznel olarak değerlendirilir. Fakat böyle bir tecrübeyi yaşamayan kişi, tecrübeyi anlamaya, tecrübe sahibi kişiyle empati kurmaya ve onun gibi olmaya çalıştığı veya o tecrübeyi tattığı ölçüde öznellikten sıyrılıp nesnelliğe yaklaşır. Ancak tam bir nesnelliğe ulaşması mümkün değildir. Çünkü tam olarak onu yaşayamamıştır. Bu tür subjektif kesinliği imân konusunda da görmek mümkündür. Çünkü imân etmek, kesin olarak emin olmayı ve inanılacak varlığa güvenmeyi zorunlu kılmaktadır.⁴⁴⁸

Sonuç olarak, bilen ile bilinen veya tecrübe ile anlatı arasında çok önemli bir köprü olan dilin sınırlı, yetersiz olması ve yaşanılanı tam olarak anlatamaması, dinî tecrübelerin tamamen öznel olduğunu göstermek için yeterli bir delil teşkil etmez. Ayrıca dile, dinî tecrübeyi mutlak olarak anlatacak bir görev yüklemek, insanı bu tecrübelerin fenomenolojik muhtevasının ihmal edilmesi tehlikesiyle karşı karşıya getirecektir.

⁴⁴⁷ Donovan, 33.

⁴⁴⁸ İmanın subjektif kesinliği hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 78, 112...

2.6. DİNÎ TECRÜBENİN EPİSTEMOLOJİK YETERSİZLİĞİ

Dinî tecrübenin epistemolojik olarak yetersiz görülmesi, bilginin duyu, deney ve aklın dışında bir kaynağının olmadığı iddiasıyla yakından ilgilidir. Başka bir ifadeyle bu, özellikle sezgisel bilgiyi kabul etmeyen ve gerçeğin ancak bilimsel verilerin kriterlerine göre belirlenmesi gerektiğini savunan bir yaklaşımdır. Bu tür yaklaşımların temel iddiaları, genel olarak, dinî tecrübenin empirik ve ontolojik imkânsızlığı fikrine dayanır. Sonsuz ve sınırsız kabul edilen bir varlığın, sonlu ve sınırlı bir varlık tarafından veya duysal olmayan metafizik bir âlemin, duysal ve fizikî âleme ait bir kişi tarafından tecrübe edilmesi, epistemolojik yetersizlik fikrinin eleştirdiği önemli noktalardır.

Dinî tecrübenin özellikleri anlatılırken, onun bir buluşma ve birlik tecrübesi olduğu ifade edilmişti. Bu birlik tecrübesi, özellikle perenniyalist geleneğin savunduğu gibi saf/yorumsuz/vasıtâsız bir tecrübe ise, bu hem empirik hem de ontolojik açıdan çok ciddi problemler doğuracaktır. Empirik açıdan söylenilmesi gereken en önemli şey, hiçbir tecrübenin mutlak olarak, saf/yorumsuz/vasıtâsız olamayacağıdır. Çünkü tecrübenin en önemli niteliklerinden biri, kavramlarla olan ilişkisidir. Kavramlar olmadan tecrübeyi dile getirmek onun mahiyetini anlatmak mümkün değildir. Eğer tecrübe, kavramlarla kendini ortaya koymuyorsa, onun tecrübe olup olmadığının tespiti de yapılamayacaktır. Bu nedenle, kavramsız dolayısıyla dil ve anlatı olmaksızın bir tecrübeden bahsetmek mümkün olmadığı için dinî tecrübenin imkânından bahsetmek de mümkün değildir. Ontolojik açıdan ise en önemli nokta, birlik tecrübelerinde tecrübe edenle tecrübe edilen varlığın birleşmesi ve tecrübe sahibinin benliğinin ve kişiliğinin tecrübe edilen varlıkta “fenâ” olması meselesidir. Eğer tecrübe anında mistiğin/sûfinin benliği yok oluyorsa, o zaman tecrübeyi yaşayan, bu yaşantıyı hatırlayan ve anlatandan bahsetmek pek mümkün olamayacaktır. Kısacası bilginin özne ve nesne arasındaki bir ilişki olduğu hatırlanacak olursa, özne ve nesne ayrımının tamamen ortadan kalktığı bir durumda bilgiden dolayısıyla epistemolojiden de bahsetmek çok da anlamlı olmayacaktır. Bu yüzden, bir tecrübenin epistemolojinin konusu olması için, en azından, özne-nesne ayrımını koruması ve tecrübe eden-tecrübe-tecrübe edilen formuna sahip olması gerekir.⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ Krş. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 182.

Dinî tecrübenin epistemolojik olarak yetersizliğini savunanlar, bu tür tecrübelerin denetlenebilirlik ve doğrulanabilirlik ilkelerinden uzak olduğunu öne sürerler. Örneğin William T. Blackstone, dinî ifadeler ve dinî tecrübenin sınanamayan, doğrudan ve vasıtâsız tecrübeler hakkındaki iddialara dayandığını söyler. Blackstone, “Tanrı vardır” ifadesinin gerçekliğinin ya kişisel dinî tecrübeyle ya da vahiyle temellendirildiğini ve bu tür iddiaların öznelarası denetlenebilirliğinin de mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre, eğer “Tanrı vardır” ifadesinin gerçekliği, bu doğrudan tecrübe türüne dayandığı zaman hiçbir şartta sınanamıyorsa, “Tanrı vardır” ifadesinin anlamı, ‘ben böyle bir tecrübe türüne sahibim’ iddiasına indirgenmiş olur. Eğer “Tanrı vardır” ifadesinin anlamı, özel bir tecrübe türüne, hislere veya coşuklara sahip olan birinin iddiasına indirgenirse ve sınama işlemleri de o kimsenin belirli bir tür coşkusal tecrübeye veya hislere sahip olduğunun mümkün olduğunu gösterirse, o zaman bu ifade bilgiyi oluşturabilir. Fakat dindar bir kişi, “Tanrı vardır” ifadesinin anlamının coşkuya ve hislere indirgenmesini kabul etmez. Çünkü dindar bir kişi, yaşadığı tecrübenin ve buradan elde ettiği verilerin, sadece yaşanan tecrübelerin gerçekliğini değil, aynı zamanda doğrudan tecrübe sahibi olduğu bir şeye de referansta bulunduğunu önemle vurgulamaktadır. Blackstone, bu tür iddiaların öznelarası denetlenebilirlik kriterine uymadığı için bilgi olarak sınıflandırılmayacağını iddia eder.⁴⁵⁰

Blackstone’a göre, dinî inançların temeli olarak dinî tecrübeye başvuranların ifadeleri, eğer belli his, coşku ve tutum türlerine sahip olanların iddialarındaki ifadeler anlamında ele alınırsa, o zaman bu ifadeler, bilişsel olarak anlamlı sayılabilir ve bunlar sınanabilir iddialar grubuna girebilirler. Fakat böyle yorumlanan dinî ifadeler, kendi nesnel önemlerini yitirirler. Onlara artık, öznel his ve coşuklara nasıl bakılıyorsa öyle bakılır ve onlar birinin his ve coşkularından başka bir şey olarak değerlendirilemezler. Ancak dinî tecrübe sahibi kişiler, tecrübelerinin his ve coşkuya indirgenemeyeceğini kabul ederlerse, o zaman onlar iddia ettikleri ifadelerin doğasını ve derecesini açık ve kesin bir şekilde ortaya koymaları gerekecektir. Çünkü dinî tecrübe bilişsel veya epistemolojik açıdan değerlendirilecekse bunun yapılması bir zorunluluktur.⁴⁵¹

⁴⁵⁰William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu, Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, 165-166.

⁴⁵¹Blackstone, 167.

Dinî tecrübenin coşkusal olduğunu ve herhangi bir bilişsel değerinin olmadığını savunanlar arasında Ayer de bulunmaktadır. Dinî tecrübe sahibi bir kişinin, “bilgisinin” geçerli olduğunu ortaya koyabilecek bir deneysel sınamayı tasarlayamaması, Ayer’e göre onun mistik sezgisinin bilişsel bir durum olmadığını gösterir. Çünkü bir mistik kendi tecrübesini tasvir ederken, dış dünya üzerine hiçbir bilişi vermez, sadece kendi zihin durumu üzerine dolaylı yoldan bir bilişi verir. Bu, dolayısıyla, birçok filozofun Tanrı’nın varlığı için bir delil olarak gördüğü dinî tecrübenin kanıtlarını çürütür.⁴⁵²

Ayer, bu filozofların insanların duyu-içeriklerini dolaysız yoldan tanımlarıyla Tanrı’yı dolaysız yoldan tanımlarını birbirine benzettiklerini söyler. Başka bir ifadeyle, duyu tecrübesiyle dinî tecrübe arasında benzerlik kurarak Tanrı’nın dolaysız yoldan tanınmasının mantıksal olarak mümkün olduğuna inandıklarını söyler. Ayrıca bu filozofların örneğin, sarı bir bez parçasını gördüğünü söyleyen birine hemen inanıp, Tanrı’yı gördüğünü söyleyen birine inanmaktan kaçınmak için bir neden olmadığını savunmalarına karşı Ayer şu yanıtı verir:

“Eğer Tanrı’yı gördüğünü savlayan kimse özel türden bir duyu-içeriğinin deneyimi geçirdiğinin dışında bir şey savlamıyorsa, savlamasının doğru olabileceğini bir an bile yadırgamayacağımızdır. Fakat genellikle, Tanrı’yı gördüğünü söyleyen kimse yalnızca bir dinsel coşku deneyimi geçirdiğini değil, bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu söyler; tıpkı sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen kimsenin, yalnızca görsel duyu alanında sarı bir duyu-içeriği bulunduğunu söylemekle kalmayıp, bu duyu-içeriğinin ilişkin olduğu sarı bir nesnenin de bulunduğunu söyleyişi gibi. Bir insana, sarı bir nesnenin var olduğunu savladığında inanıp da, aşkın bir tanrının var oluşunu savladığında inanmamak usdışı değildir. Çünkü ‘burada sarı renkli bir özdeksel nesne var’ tümcesinin, deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme anlatmasına karşın, ‘Aşkın bir tanrı vardır’ tümcesinin, gördüğümüz gibi, gerçek bir anlamı yoktur.”⁴⁵³

Açıkça görüleceği üzere Ayer, dinî tecrübelerin epistemolojik olarak yetersiz hatta imkânsız olduğuna inanır. Ayrıca, o, dinî tecrübeye dayanan ispâtlamaların tamamen yanlış olduğu sonucuna varır. Ayer, bu sonuçla yetinmez ve kitaplarını şu ya da bu şekilde ahlâkî ve dinî “doğruları” sezgi yoluyla “bildikleri” iddialarıyla dolduran

⁴⁵² Ayer, *Dil Doğruluk ve Mantık*, 95.

⁴⁵³ Ayer, 95-96.

filozofların, psikanalitikçiye konu sağlamaktan başka bir şey yapmadıklarını savunur. Çünkü ona göre, hiçbir sezgi eyleminin, doğrulanabilir önermeler oluşturmadıkça, herhangi bir olgu üzerine herhangi bir bilgi verdiği iddia edilemez.⁴⁵⁴

Ayer'in ömrünün sonuna kadar bu tür düşünceleri savunmadığı belirli süre sonra bu katı tutumundan vazgeçtiği bilinmektedir. *Yanılmışım Tanrı Varmış* adlı eserin önsözünde A. Flew, Ayer'in bir makalesinde şunu itiraf ettiğini dile getirmektedir:

“Mantıksal pozitivism uzun zaman önce öldü. Artık *Language, Truth and Logic*'in doğru olduğunu düşünmüyorum. Bence hatalarla dolu. Zamanına göre önemli bir kitaptı, çünkü bir çeşit katartik etki yapmıştı... Ancak ayrıntılara indiğimiz zaman, geçtiğimiz elli yılı düzelterek ya da düzeltmeye çalışarak geçirdiğim hatalarla dolu.”⁴⁵⁵

Russell, Ayer'in duyu tecrübesi-dinî tecrübe analogisinden hareketle verdiği örneğe benzer bir şekilde örnek vermek suretiyle, dinî tecrübenin epistemolojik olarak yetersiz olduğunu göstermeye çalışır. Russell, mistiklerin duyusal algılar yoluyla elde edilen kesinlik ile ilhâm yoluyla elde edilen kesinliğin aynı ölçüde olduğunu savunduklarını söyler. Russell'a göre biz, birinin teleskopla gördüğü ancak bizim hiç görmemiş olduğumuz şeylere genellikle inanırız. Mistikler de kendi durumlarının buna benzer olduğunu ve teleskopla bakan birinin gördüğü gibi, kendilerinin de tartışmasız haberler verdiklerini iddia ederek, kendilerine neden inanılmadığını sorarlar. Russell en kısa bir cevapla, mistiklerin verdikleri bilgilerin bilinen yollarla denemeyen bir bilgi olduğunu savunur. Zira ona göre, bilim adamının ortaya koyduğu deneyin nasıl yapıldığı anlatılır ve bu, öznelarası denetlenebilirliğe açıktır. Bu nedenle aynı sonuçlar elde edilemezse, o deneyin gerçekliği kabul edilmez. Fakat aynı durumu mistiklerin tecrübelerine uygulamak mümkün değildir. Çünkü birçok kimse kendini mistiklerin durumuna sokabilir ancak aynı ilhâma ulaşamazlar. Burada mistik, gözü kapalı veya kör birinin teleskopla baksa bile, asla bilim adamının gördüğünü göremeyeceğini söyleyebilir. Russell, böyle bir durumda ise bilimin davranışını önemser. Ona göre bilim algıya, çıkarsamaya dayanır. Onun güvenilir tarafı bir gözlemcinin de algı ve çıkarsama yoluyla elde edilen sonuçları deneyebilmesidir.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Ayer, 96.

⁴⁵⁵ Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 11.

⁴⁵⁶ Russell, *Din ile Bilim*, 127.

Russell'ın burada göremediği en önemli noktalardan biri, özellikle tasavvufi tecrübe düşünüldüğünde, bir kişinin kendisini, sūfinin durumuna koyması ile teleskobun başına geçirmesinin aynı şey olmadığıdır. Çünkü sūfinin keşfi bir bilgiye ulaşması, uzun bir seyr-i sülûk döneminden geçmesine birçok ahlâkî veya nefsî aşamaları tamamlamasına bağlıdır. Ayrıca bütün hazırlıkları geçmiş olsa bile, bir sūfî yine de keşfe ulaşamayabilir. Bu hazırlıkları tamamlaması keşfi bilgiyi zorunlu kılmaz. Çünkü bu tür bilgilerin sadece sūfiye bağlı olmadığı ilahî bir lütuf olmaksızın keşfi bilgiye ulaşılamayacağı kabul edilir. Yani ancak, eğer ilahî bir lütuf olursa sūfî bu tecrübeleri yaşayabilir. Ancak Russell Tanrı'ya inanmadığı için ilahî bir lütfu da kabul etmeyecektir.

Bu şekilde dinî tecrübenin geçerliliğini, bilimin kriterlerine göre yaparak doğru sonuçlar vereceğini beklemek en azından safdillik olur. Aslında Russell bunun farkında olduğu için mistiklerin, kendi tecrübelerine kesin olarak inandıklarını, onların bilimsel sınamalara da gereksinim duymadıklarını söyler.⁴⁵⁷ Çünkü sezgisel bilginin kriteri bilimsel sınamalar değildir.

Sezgidен genel olarak bir mesele hakkında herhangi bir istidlâl yapmadan vardığı inanç anlaşılır. Mistik sezgi ise “bir entite (mahiyet, ayn) hakkında önermelere dayanmayan bilgi demektir”. Önermeli bilgiler “şöyle şöyle olduğu için şöyle şöyle olması lazım gelir” şeklinde dile getirilen bilgilerdir. Bununla birlikte, mistik sezgilerin ifadeleri önerme şeklinde kullanılamaz. İşte sūfinin Tanrı hakkındaki sezgisi de bu tür bir sezgidir. Önermeli bir bilgi olmadığından ispât ve doğrulanma imkânı da pek yoktur.⁴⁵⁸ Bu nedenle dinî tecrübenin doğruluğu ve geçerliliğinin yine kendi içinde aranması gerektiği benimsenmiştir. Fakat Blackstone, dinî tecrübenin kendi gerçekliğinin teminatı olduğu fikrini de eleştirir. Ona göre eğer tecrübe, kendi geçerliliğinin bir teminatı olarak değerlendirilirse, o zaman güvenilir bilgi iddialarını güvenilir olmayanlardan ayırmanın dolayısıyla epistemolojinin problemini çözmenin de bir yöntemi bulunmayacaktır.⁴⁵⁹ Otto'nun dediği gibi eğer dinî tecrübeler, “nev'i şahsına münhâsır” gizemli bir his olarak⁴⁶⁰ değerlendirilecekse ve diğer tecrübeler sınanmaya tabi tutulurken, dinî tecrübeler sınanmaya ihtiyaç duymayan özel bir bilgi

⁴⁵⁷ Russell, 127.

⁴⁵⁸ Bkz. Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, 114; Emiroğlu, *Sūfî ve Dil*, 119.

⁴⁵⁹ Blackstone, 167-168.

⁴⁶⁰ Otto, 7 vd.

şeklinde ele alınacaksa, bu iddianın da doğrulanması gerektiği vurgulanır. Blackstone, özellikle bunun üzerinde durur ve bu iddianın doğru olacağı sanılsa bile, inanan birinin, bu yaklaşım üzerine temellenmiş bütün dinî iddiaları da benimsemek zorunda olacağını söyler. Çünkü bu kişinin dinî iddiaları, doğru ve yanlış dinî tecrübeleri birbirinden ayıracak doğrulama kriteri taşımaz. Dahası kendisiyle ve birbiriyle çelişen dinî iddiaları da kabul etmek gerekecektir.⁴⁶¹

Dinî tecrübenin bilişsel bir değerinin olup olmadığı sürekli tartışılan ve özellikle epistemolojik açıdan değerlendirilen bir konudur. Stace, Alston, Swinburne, Hick, Plantinga gibi son dönem (din) felsefecilerinin dinî tecrübenin Tanrı hakkında olumlu veriler sunduğu yönündeki iddiaları bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak bunlar peşinen kabul edilebilecek iddialar da değildir. Elbette ki bu tür iddiaların güçlü yanları bulunmaktadır. Fakat dinî tecrübe lehine ortaya konulan iddialar sürekli eleştirilmiş ve dinî tecrübenin epistemolojik statüsünün geçerli olmadığı iddia edilmiştir. Mesela Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?” adlı üç sayfalık kısa makalesinde ‘gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi olup olmadığını’ ele almıştır.

Gettier, bir kişinin verilmiş bir önermeyi bilmesinin gerekli ve yeterli koşulunu ifade etmesi için son yıllarda farklı girişimlere başvurulduğunu ve bunların şu şekilde formülize edilebileceğini söyler.

a. S, P’yi ancak ve ancak;

1. P doğru

2. S, P’nin doğru olduğuna inanıyor ve

3. S, P’ye olan inancını gerekçelendirmiş olma şartıyla bilir.⁴⁶²

Gettier’in bu formülü inanç alanına uygulandığı zaman

a. Ahmet, Tanrı’yı ancak ve ancak;

1. Tanrı doğru ise (somut anlamda ispâtlanamaz fakat mutlak gerçeklik olarak ortaya konulabilir)

2. Ahmet, Tanrı’nın doğru olduğuna inanıyorsa (inanması zorunludur)

⁴⁶¹ Blackstone, 168.

⁴⁶² Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?”, 121.

3.Ahmet, Tanrı'ya olan inancını gerekçelendirmiş (her inanan gerekçelendiremeyebilir ancak birçok gerekçelendirme bulunmaktadır) olma şartıyla bilir.

Burada önemli olan nokta, Ahmet'in doğru olarak kabul ettiği Tanrı eğer yanlış bir tercih ise, (2)'de olduğu gibi, bu tercihi inandırıyor ve (3) bunu da gerekçelendiriyorsa, Tanrı'yı bildiği sonucunun çıkması değil bu yolla elde edilen bilginin epistemolojik olarak doğru olup olmamasıdır.

Ahmet'in yanlış bir şeye inanıp da onu gerekçelendirmiş olması onun inancının epistemolojik olarak geçerlilik kazandığını göstermez. Çünkü yanlış bir şeye inanmış ve onu gerekçelendirmiş de olabilir.

Ayrıca Gettier, Chisholm'un ve Ayer'in bilgi için gerekli ve yeterli şartlarını şu şekilde aktarmaktadır.

b. S, P'yi ancak ve ancak;

1. S, P'yi kabul ederse
2. S'nin P için yeterli kanıtı varsa
3. P doğru ise bilir.⁴⁶³

c. S, P'yi ancak ve ancak;

1. P doğruysa
2. S, P'nin doğru olduğundan eminse
3. S, P'nin doğru olduğundan emin olmak için haklı ise bilir.⁴⁶⁴

Gettier, (a)'daki formüle edilmiş şekli kabul etmediği gibi (b) ve (c)'dekini de yanlış olarak değerlendirmektedir. Çünkü verilen şartlar S'nin P'yi bildiği önermesinin doğruluğu için gerekli ve yeterli şartları taşımaz. Çünkü ona göre “yeterli kanıtın varlığı”, “emin olmaya hakkı olma” ve “gerekçelendirmiş inanç” tamamen aynı anlamlara gelmektedir.⁴⁶⁵

Gettier, Smith ve Jones'un bir işe başvurduklarını ve Smith'in aşağıdaki önermelerle ilgili güçlü kanıtlarının olduğunu farz edelim diyerek yukarıdaki

⁴⁶³ Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1968, 16.

⁴⁶⁴ A. Jules Ayer, *The Problem of Knowledge*, Macmillan, London 1956, 34'ten aktaran Gettier, 121.

⁴⁶⁵ Gettier, 121.

açıklamalara bir örnek vererek gerekçelendirilmiş doğru inancın bilgi ol(a)madığını göstermeye çalışır.⁴⁶⁶

d. Jones, işe alınacak kişidir ve Jones'un cebinde 10 tane madeni para bulunmaktadır.

Smith'in (d) ile ilgili kanıtı, şirketin müdürünün Smith'e eninde sonunda Jones'un seçileceğinin garanti olduğunu söylemesi ve Smith'in on dakika önce Jones'un cebindeki madeni paraları saymış olduğudur. O halde (d) önermesi, şunu gerekçelendirir.

e. İşe alınacak kişi, cebinde 10 madeni paraya sahip olan kişidir. Gettier, böyle bir durumda "Smith'in (d)'den (e)'ye geçmenin gerekliliğini gördüğünü ve güçlü delillere sahip olduğu için (d)'ye dayanarak (e)'yi kabul ettiğini farz edelim" der. Gettier, bu örnekte görüldüğü gibi Smith'in (e)'nin doğru olduğu inancını gerekçelendirmiş olduğunu savunur.

İşe Jones'un değil de Smith'in alınacağını ve Smith'in de bunu bilmediğini hayal edelim. Ayrıca Smith'in cebinde 10 madeni paranın olduğunu, fakat Smith'in bunu da bilmediğini hayal edelim o zaman Smith'in (e)'yi çıkarsadığı (d) önermesi yanlış olmasına rağmen (e) önermesi doğrudur. O halde bu örnekte aşağıdakilerin hepsi doğrudur. 1. (e) doğrudur. 2. Smith (e)'nin doğru olduğuna inanmaktadır. 3. Smith (e)'nin doğru olduğu inancını gerekçelendirmiştir. Fakat Smith'in (e)'nin doğru olduğunu aynı derecede bilmediği açıktır. Çünkü Smith kendi cebinde ne kadar madeni paranın olduğunu bilmemesine ve yanlış olarak inancını da, işe alınacak kişi olduğuna inandığı Jones'un cebindeki madeni paraların sayısına dayandırmasına rağmen (e) önermesi, Smith'in cebindeki madeni paraların sayısından dolayı doğrudur.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Gettier, 121-122.

⁴⁶⁷ Gettier'in Platon'dan beri süregelen geleneksel üçlü bilgi tanımına (birinin bir önermeyi bilmesi için a) o önermeye inanması b) o önermenin doğru olması ve c) o önermeye inanması için haklı gerekçelerin olması gerekir) yönelttiği eleştirilere "Gettier Sorunu" denmektedir. Bu probleme ilişkin ayrıntılı bilgi, eleştiri ve yeni çözüm önerileri için bkz. Teo Grünberg, "Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. N. Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 69-76; Fatih S. M. Öztürk, "Gettier Problemi, Dışsalıcı Çözümler ve Yanılmazcılık", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. N. Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 77-102; Nebi Mehdiyev, "Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski'nin Erdem Epistemolojisi", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. . Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 103-115; Habip Türker, "Gettier Argümânının Bir Eleştirisi", *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. N. Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 117-127.

Açıkça görüleceği üzere, burada yeterli delil olmadan bir şeye inanmanın bilgi olmadığı vurgulanmıştır. Ancak eğer bu delil, “gözlemlenebilir” ve “ölçülebilir” bir delile kadar götürülürse bu noktada artık inanmadan değil bilgiden söz edilebilir. Çünkü kesin bir bilginin olduğu yerde imân olmayacaktır. Fakat buradaki kesinlik, somut ve olgusal anlamdaki nesnel kesinliktir. Yoksa öznel bir kesinlik değildir. İmanın öznel bir kesinlik taşıdığı inkâr edilemez. Eğer bir mümin inanacağı şey hakkında kısmî bir şüpheye düşerse, imân etmekten vazgeçecektir. Öznel kesinlikten kasıt, inanan özne açısından kesin olan, nesnel kesinlik ise öznelerarası denetlenebilirlik özelliği olan şeylerdir.⁴⁶⁸

Yeterli delil olmadan bir şeye inanmanın yanlış olduğu düşüncesi katı akılcılığın önemli temsilcisi William Clifford tarafından da savunulmuştur. Ona göre, yeterli delil olmadan bir şeye inanmak sadece entelektüel açıdan değil aynı zamanda etik açıdan da yanlıştır. Yeterli delilden her akıl sahibi insanı o şeyin doğruluğuna inandırmayı sağlayacak ispât gücündeki delil kastedilir.⁴⁶⁹ Ancak her akıl sahibini, bir şeyin doğruluğuna inandırmak oldukça zor bir iştir. Kur’an’da müşriklerin Hz. Peygamberden bu yönde birçok taleplerinin olduğu, somut, olgusal deliller olmadıkça ona inanmayacakları yönünde iddialarının olduğu birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin “Nitekim, ‘Ey Muhammed, bize yerden gözeler fişkırmadıkça sana inanmayacağız diyorlar, ‘yahut hurma ağaçlarıyla, asmalarla dolu bir bahçen olmadıkça ve onların arasında çağıl çağıl dereler akıtmadıkça, yahut tehdit edip durduğun gibi, göğü parça parça üzerimize düşürmedikçe, yahut Allah’ı ve melekleri bizimle yüzyüze getirmedikçe..... inanmayız.’”⁴⁷⁰

Dinî tecrübenin epistemolojik olarak yetersiz olduğu hususunda en önemli unsurlardan biri de nedensellik meselesidir. Örneğin Gazalî’nin nedenselliği tamamen Allah’a atfettiği bilinmektedir. Özellikle kendi otobiyografisini anlattığı *el-Münkız mine’ d-dalâl* adlı eserinde, tasavvuf yolunu nasıl seçtiğini anlatırken “Ben kendiliğimden harekete geçmedim fakat beni harekete geçiren O’dur. Ben kendiliğimden bir şey yapmadım. Fakat bana yapıp ettiren O’dur.”⁴⁷¹ ifadelerini kullanır. Ayrıca Gazalî, kendisinin bu yola “kalbine atılan bir nur sayesinde” girdiğini

⁴⁶⁸ İmanın öznel bir kesinlik olduğu hakkında bkz. Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 69, 78, 103-104.

⁴⁶⁹ Bkz. Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 44-45.

⁴⁷⁰ İsra/90-93.

⁴⁷¹ Gazalî, *el-Münkız*, 123.

ısrarla vurgular.⁴⁷² Sûfilerin ortak kanaatlerine göre, kendi yaşadıkları tecrübeler ilahî bir lütfun eseridir. Dinî tecrübelerde tecrübe edilen varlığın kendisi mi yoksa varlığın tezâhürleri veya sıfatları mıdır? şeklindeki bir soru açısından nedensellik değişmez. İster varlığın kendisi ister tezâhürleri, sıfatları tecrübe edilsin, bunların epistemolojik olarak ilahî kaynaktan gelip gelmediği probleminin nasıl belirlenebileceği önemli bir husustur.

Dinî tecrübenin kaynağının Tanrı olduğu hususunda, hangi nedensel kanunların bu tecrübeyi meydana getirdiği önemli bir sorundur. Tanrı'nın mutlak irâde sahibi olduğu ve bu konudaki belirleyiciliği, dinî tecrübe ile bu tecrübenin nesnesi arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamak için çoğu zaman yeterli görülür. Çünkü bir mümin, evrende meydana gelen olayların Tanrı'nın bir eylemi olduğuna inanıyorsa, bu mümin Tanrı'nın irâdesiyle o olay arasında nedensel bir ilişkiyi kabul etmiştir. Ancak bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde kurulup kurulmadığı veya bu ilişkinin var sayılıyor olup olmadığı tartışmalıdır. Eğer nedensel ilişkinin kurulması sadece gözlemlenebilir şeyler arasında mümkünse, Tanrı gözlemlenebilir olmadığı için, elbette ki böyle bir ilişki sağlıklı kurulamamış demektir. Başka bir ifadeyle bu, inanan kişinin böyle bir nedensel ilişkiyi sadece varsayıyor olması anlamına gelmektedir.⁴⁷³ Ancak nedensel ilişkinin sadece gözlemlenebilir olgularla sınırlandırılması problemlidir. Genel olarak bu tür bir yaklaşım, pozitivistin bir dayatması olarak karşımıza çıkmaktadır. Albert Einstein bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Ben pozitivist değilim. Pozitivism, gözlemlenemeyen şeyin var olmadığını iddia ediyor. Bu kavram bilimsel olarak savunulamaz, çünkü insanların neyi ‘gözlemleyebildikleri’ ya da ‘gözlemleyemedikleri’ni geçerli biçimde doğrulamak imkânsızdır. Birinin çıkıp, ‘sadece bizim gözlemlediklerimiz vardır’ demesi gerekirdi ki bu da tamamen yanlıştır.”⁴⁷⁴

İkbâl, hayatın yoğun bir kendiliğindenlik hissiyle belirlenmezlik merkezi oluşturduğunu ve böylece zorunluluk alanının dışında kaldığını ve bu yüzden bilimin hayatı tamamen anlayamayacağını iddia eder.⁴⁷⁵ Benzer şekilde Newton, hayatın

⁴⁷² Gazalî, 67-68.

⁴⁷³ Benzer tartışmalar için bkz. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 203-205.

⁴⁷⁴ Albert Einstein, *The Quotable Einstein*, ed. Alice Calaprice (Princeton, NJ: Princeton University Press 2005, 238'den naklen, *Flew, Yanılmışım Tanrı Varmış*, 18.

⁴⁷⁵ İkbâl, 84.

bütünüyle köklü bir şekilde gizemli olduğunu ve bilimin hayatın küçücük bir fragmanıya ilgili olduğunu savunur.⁴⁷⁶

Ayrıca bir varlık kendisini, Tanrı'ya ait sıfatlarla veya fiillerle bir kişinin tecrübesine sunuyorsa, bunun Tanrı'nın gerçekten o tecrübeye hazır bulunduğunu ya da bu tecrübenin Tanrı tarafından nedenlenmiş olduğunu kabul etmek için haklı bir gerekçe olduğu söylenebilir. Ancak tecrübe edilen sıfatlar veya fiillerle Tanrı arasındaki ilişkinin iyi kurulması gerekir.⁴⁷⁷ Ayrıca burada kelâmî olarak başka bir sorun da ortaya çıkmaktadır: Tanrı'ya ait sıfatları kabul etmeyen biri için bu tür bir dinî tecrübenin meydana gelmesi mümkün değildir.

Birinin tecrübesine konu olan tezâhürlerin Tanrı'nın veya sıfatlarının tezâhürü olduğu yönündeki nedensellik bağının mevcut duyularla belirlemek zordur. Burada, Tanrı metafizik bir varlık olduğu için onun sıfat ve fiillerinin tecrübe edilse bile, zâtının tecrübeye konu olamayacağı söylenebilir. Bu nedenle bu iki varlık arasındaki nedensellik ilişkisini duyular yoluyla açıklamak imkânsızdır. Çünkü tecrübe edilen varlığın kendisi fizikî bir varlık olmadığı halde, onu tecrübe eden varlık ve varlığın duyuları fizikî âleme aittir. Dolayısıyla, sıradan bir nedensellikle açıklamak için Tanrı'nın maddi bir varlık olarak görülmesi gerekir. Aslında buradaki problemin kaynağı ruh-beden düalizminin karşılaştığı, maddi bir varlığı olmayan ruhun maddi bir varlık olan bedeni nasıl nedenleyeceği problemiyle yakından ilişkilidir. Bu nedenselliği sadece fizikî bir alanla daraltmanın da felsefî olarak pek haklı bir gerekçesi görünmemektedir. Bununla birlikte 'nedensellik ilişkisinin fizikî bir alanla sınırlandırılmayacağı'nı savunan dinî tecrübe taraftarı ile 'nedensellik ilişkisinin fizikî bir alanla sınırlandırılması gerektiği'ni ısrarla savunan dinî tecrübeyi inkâr eden birinin, ortaya delil koyamadıkları sürece, tutumu rasyonel olarak eşit görülebilmektedir.⁴⁷⁸ Çünkü eğer Tanrı varsa ve Tanrı irâde, kuvvet ve yaratma özelliğine sahipse, evrendeki her şeyin varlığının nihaî nedeni olacağından diğer şeyler aracılığıyla Tanrı'nın tecrübe edilmesinin imkânsız olmadığını düşünmek mümkündür. Nedensel sürecin kompleks olması, tecrübenin psikolojik olarak doğrudan olduğu anlamına gelmez.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Mary Midgley, "Metaphysics and the Limits of Science", www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/aug/28/philosophy-science erişim tarihi: 16.02.2014.

⁴⁷⁷ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 119.

⁴⁷⁸ Reçber, 117-118.

⁴⁷⁹ Evans, *Philosophy of Religion*, 87.

Burada, insanı sadece bedensel bir varlık olarak görmek yerine ruhsal bir varlık olarak da kabul etmek, problemi çözmeye önemli bir katkı sağlayabilir. Çünkü Tanrı'nın insan tarafından tecrübe edilmesi, insanın tamamen fizikî alanla ilgili olan duyu algılarıyla olmaz. İnsanın ruhî özellikleriyle Tanrı ile ortak bir özünün olduğu kabul edildiğinde,⁴⁸⁰ daha çok bu yönüyle insan Tanrı'yı tecrübe edebilir. Ve bu yön, böyle bir tecrübeye de imkân tanıyabilir. Tanrı ile insan arasındaki bu ortak öz, bazı İslâm filozofları tarafından akıl veya ruh bazı mutasavvıflar tarafından aşk, bazı mutasavvıflar ve İshrâkî geleneğe ait bazı filozoflar tarafından nur veya Gazalî tarafından Küll-i Nefs olarak da ifade edilmiştir. Ruh, Küll-i Nefs, Akıl, Aşk, Nur genellikle aynı amaca hizmet eden farklı kavramlar olarak görülebilir. Bunlar hem Tanrı hem de insanın bir niteliği olarak değerlendirilebilmektedir. Dinî tecrübenin imkân dahilinde olduğunu gösteren Tanrı ile insan arasındaki bu ortak öz, epistemolojik olarak nedensellik problemine de açıklık getirebilir. Tecrübe ancak bu ortak özde meydana gelebilir. Bu nedenle Tanrı ile birlik veya 'fenâ' tecrübesinin ya epistemolojik (Aklî) ya psikolojik (ruhsal, nefsi) ya da ahlâkî olduğu söylenebilir. Zira Tanrı'nın aşkın olmasının yanı sıra, dinî tecrübenin imkânına temel sağlayan, içkin olma özelliği, nedensellik ilişkisini fizikî alanla sınırlamama iddiasına destekleyici bir kanıt sunabilir.

Dinî tecrübeye tecrübe edilen varlıkla tecrübe eden varlığın ontolojik olarak birbirinden farklı olması, birinin fizikî diğerinin ise metafizik âleme ait olması tecrübenin ifade edilmesinde paradoksal ifadelerin kullanımına zemin hazırlar. Zira bütün dinî düşünce ve ifadelerdeki paradoksal ifadelerin varlığı, Tanrı'nın insanî söz ve kategorilerin içinde kavranmasının imkânsızlığından kaynaklanır. Dolayısıyla Tanrı ancak dolaysız bir ilişki içinde bilinebilir. Bütün kelimeler ve ifadeler, gösterdiği şeyi "nesnelleştirme" ve "bölümleme" özelliği taşıması nedeniyle, Tanrı konusunda yetersiz kalacaktır. Sıradan nesnellik kategorilerinin gücünün ötesinde karşılaşılan bazı şeyler olabilmektedir. Bu tür durumlarda onu tamamen yok ve anlamsız ve yok saymak mümkün değildir. Böyle bir şey karşısında daha objektif bir tutum sergilemek için, o şeye "uygun düşen" bir davranışın gösterilmesi daha makul olacaktır. Bu tutum ise, sıradan nesnellüğün yetersiz kalan ölçütlerini o şeye uygulamak için ısrar etmemektir. Burada dinî tecrübenin kullandığı dili, salt metafizik veya psikolojik tasvirlerle

⁴⁸⁰ Secde 32/7-9; Sa'd 38/71-72; Enbiya 21/91; Tahrim 66/12'deki ayetlerde Allah'ın insana kendi ruhundan üflediği, Nur/24/35'teki "Allah nur üstüne nurdur" şeklindeki bilgilerden hareketle, Allah ile insan arasında ortak bir özün var olduğu söylenebilir.

indirgememek ve dinî tecrübenin dilini sembolik ve mecâzî dile yakın görmek önem kazanmaktadır. Mistik veya sûfî, tecrübesini anlatırken hem gündelik dilden hem de din dilinden yararlanabilir. Bu durum, dinî tecrübenin anlatılmasıyla oluşan kendi mantığını da beraberinde getirmektedir. Yani dinî tecrübenin dili, kendine has bir özellik taşır. Bu nedenle, dinî tecrübeyi dile getiren ifadeleri, gündelik dilin, bilimin ve sınırlı bir epistemolojinin içerisinde açıklığa kavuşturmak imkânsız olmamakla birlikte oldukça güçtür.⁴⁸¹

Zira dinî inanç ve tecrübelerin metafizik bir önemi vardır. Dolayısıyla bunların tabiat bilimlerinin konusu olan deney verilerinin yorumu olmadığı açıktır. Din, tabiatın nedensellik açısından bir açıklamasını bulmaya çalışan fizik, kimya gibi bir bilim alanı değildir. İkbâl aslında dinin, insan tecrübesinin tümüyle farklı bir alanını oluşturan dinî tecrübeyi yorumlamayı amaçladığını, bu nedenle bu tecrübenin verilerinin hiçbir bilimin verilerine indirgenemeyeceğini ifade eder.⁴⁸² Ona göre bilimin konusu olarak tabiat oldukça sunîdir. Bu sunî oluş, kesinlik uğruna, bilimin tabiatı maruz bırakmak zorunda olduğu sürecin neticesidir. Gerçekliğin bütününe isteyen ve insanî tecrübenin bütün verilerinin herhangi bir sentezinde önemli bir yer tutan dinin “Gerçekliğin” kısmî görüşünden çekinmesi için bir neden yoktur. Doğası gereği kısmî olan bilim, kendi doğasına ve fonksiyonuna bağlı kaldığı sürece kendi teorisini, tamamlanmış bir “Gerçeklik” görüşü şeklinde sunamaz. Çünkü bilim, sistemli bir “Gerçeklik” görüşü değil, “Gerçeklik” hakkında kısmî görüşlerin bir yığındır.⁴⁸³

Dinî tecrübenin ürünü olan ifade ve söylemlerin, onu konuşan topluluğa, onların amaçlarına, tutum ve davranışlarına, duygu ve heyecanlarına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzden bu tür önermelerin, bilimin olgularıyla farklı olduğu açıkça görülmektedir. Doğa bilimlerinin düzenliliği, denetlenebilirliği, kesinliği ve genelleştirebilir olma özelliğini dinî sahaya dayatmak, bu tür ifadelerin konumunu ve mahiyetini bilmemek ve bunları anlamaya yanaşmamak demektir. Bu da bilimin alanından farklı olan dine haksızlık etmek olur.⁴⁸⁴

Dinî tecrübenin bilinen epistemolojik veya mantığın kurallarıyla tamamen açıklanamayacağına inanan Stace, mantığın bu tür tecrübeleri kapsamadığını ileri sürer.

⁴⁸¹ Bkz. Koç, *Din Dili*, 215-216.

⁴⁸² İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, 58.

⁴⁸³ İkbâl, 74-75.

⁴⁸⁴ Bkz. Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, 127.

Çünkü ona göre mistik tecrübeye yaşanıldığı iddia edilen çokluğun bulunmadığı BİR veya ayrılaşmamış birlik, çokluk taşımadığı için mantık böyle bir tecrübeyi kapsamaz. Stace mantığın sadece dilbilimsel ve anlam bilimsel kurallar için olduğu görüşünü reddeder. Ona göre mantık kuralları, ayrı maddeler çokluğunu düşünmenin ve çözümlemenin zorunlu kurallarıdır. Eğer A, B, C, D,...Z maddeleri gibi birçok madde varsa, bunların her birinin diğerinden ayrı tutulması gerektiğini savunan Stace'e göre, "A, A'dır, B değildir." Mantık kuralları sadece 'çokluk' sözünün tanımıdır. Yaşanılan BİR'in tecrübesinde, birbirinden ayrı tutulacak farklı maddeler olmadığı için mantık burada hiçbir anlam taşımayacaktır. Mistisizmdeki BİR'de, sayılabilecek maddeler olmadığı için, aynı sebepten dolayı, matematik ilkeler de mistik tecrübe için bir anlam taşımaz. Stace, Eckhart'ın "hiç kimse sayı kavramından kurtulmadan köklerini bengiliğe salamaz" ifadesini buna kanıt olarak sunar.⁴⁸⁵

Stace'in bu çözümü kabul edilir bir çözüm değildir. İlk olarak dinî tecrübe yaşadığını iddia eden herkes, Stace'in iddia ettiği gibi BİR'lik tecrübesini kabul etmeyecektir. Özellikle teistik gelenekte yaşanan dinî tecrübe örnekleri, Tanrı ile insan arasında ontolojik bir fark gözetmeye özen göstermişlerdir. İkinci olarak, mistik tecrübedeki BİR'liğin ontolojik olması mümkün değildir. Çünkü tecrübe eden varlıkla tecrübe edilen varlığın mahiyetleri farklıdır. Ayrıca eğer özne-nesne birlikteliğinden bahsediliyorsa, tecrübe edenin a) tecrübe ettiği varlığı b) kendisini ve c) tecrübesini nasıl bildiğinin açıklanması gerekir. Eğer böyle bir açıklama yapabiliyorsa demek ki bu anlamda bir BİR'lik gerçekleşmemiştir.

Sonuç olarak, dinî tecrübelerin önümüzdeki masanın somut ve ölçülebilir varlıklar gibi algılanması mümkün değildir. Dolayısıyla mantığın ve epistemolojinin bütün verilerinin, dinî tecrübe alanında sağlıklı sonuç vermesi beklenemez. Ancak bütün alanlarda şiddetle ihtiyaç duyulan aklın kullanımının, dinî tecrübenin doğruluğu ve geçerliliğinde de kullanılması sadece yararlı değil aynı zamanda zorunludur. Çünkü gerçek dinî tecrübelerin sahte olanlarından ayırt edilebilmesi özellikle günümüz açısından daha da önemlidir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, aklı kullanırken katı akılcılığın düştüğü hataya düşmemektir. Bu hatanın kaynağı kendisini, "her şeyin yegâne belirleyicisi ve kriterinin akıl ve aklın da yanılmaz" olduğu

⁴⁸⁵ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 274-275.

düşüncesinde bulur. Bu düşüncenin yanlış sonuçlar doğurduğu şu gerçekte yatar: Her şeyin kriteri olarak kabul edilen akıl, sanki değişmez, etkilenmez ve saf bir şekilde kendi varlığını devam ettirebilen bir yeti olarak görülür. Çevre, kültür, din, veraset vb. faktörler sürekli olarak akli etkileyen hatta bazen şekillendiren, inşa eden faktörler olabilmektedir. Örneğin Nazi Almanyasında veya dünyanın başka bölgelerinde yapılan vahşetlerin olması bir kenara, savunulması nasıl bir aklın ürünü olabilir. Bazıları bunu gerekçelendirmiş olsa bile, bu tür bir aklileştirme gayretini kabul etmek özellikle dinî ve ahlâkî açıdan kabul etmek mümkün değildir.

Bununla birlikte akılla ilgili bir hususun da hatırlanması, aklın konumu açısından önem arz etmektedir. Aklın duyu ve deneyden gelen çeşitli verileri bilgiye dönüştürdüğü bilinmektedir. Aklın farklı işlevlere sahip olması, çeşitli düşünce akımlarını da doğurmuştur. Ayrıca her insanın akli farklı bir işleyişe sahip olabildiği gibi, her din ve her kültür de akla farklı anlam ve görev yükleyebilmektedir. İslâm düşünce tarihinde akıl, çok önemli bir kriter olmasına rağmen, aydınlanma döneminin akla yüklediği her şeyin yegâne belirleyicisi ve yanılmaz bir yeti anlamında, katı bir akılcılık olarak işlev görmez. Hatta Kur'an'da akıl kelimesine, inşa eden (fâil) bir konum yerine edilgen (fiil) bir konum verilmiştir. Bunu Kur'an'da akıl kelimesinin sürekli olarak fiil halinde kullanılmasından çıkarmak mümkündür. Ayrıca aklın kalple olan ilişkisi⁴⁸⁶ düşünüldüğünde onun "vicdân"la birlikte hareket etmesi gerektiğini anlamak mümkündür. Böyle bir akıl anlayışının özellikle Aydınlanma Felsefesi'nin en önemli özelliklerinden birisi olan katı *akılcılıktan* nasıl farklılaştığı açık bir şekilde görülecektir.

2.7. DİNÎ TECRÜBE VE YORUM

"Yorum" kelimesiyle genellikle kavramsal aklın tecrübeyi anlamak için eklediği 'sınıflayıcı kavramlar', 'mantıksal çıkarım' ve 'açıklayıcı varsayım' kastedilmektedir.⁴⁸⁷ En geniş anlamda 'yorum' algıda aktif bir momente ya da zihnin gerçeklik inşasına gönderme yapar. Bu anlamda birinin *yorumlanmamış tecrübe yoktur* demesi mümkündür. Ancak bu durum, doğa bilimcinin açıklayıcı yöntemiyle çelişen yorum için teminat sağlamaz. Kantçı anlamda bu yorum, bilmede zihnin yaratma gücünün ve

⁴⁸⁶ Bkz. Gazalî, *İhya*, C. III, 40 vd.

⁴⁸⁷ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 35.

aktivitesinin rolüne atıfta bulunur. Bu görüşün özel formülasyonuna bağlı olan zihin, algıladığı gerçeklikle oluşur. Artık her şey, yorumun bir objesidir ve bilincin bütün muhtevası yorumlamanın bir sonucu olur.⁴⁸⁸ Aslında yorum bir çeşit “okuma”dır ve bir şey “okunduğu” zaman onun ne demek istediği söylenir. ‘Okuma’ da olduğu gibi yorum da tamamen keyfi veya sadece özel bir kanaatin konusu değildir.⁴⁸⁹

Tecrübe ile yorum arasında, tecrübeyi yaşayan ve yorumlayan özne açısından önemli bir ilişki bulunmaktadır. Genellikle “tecrübe” kavramı empirik bir tanıma tarzını ifade eder. Nesne ile saf bir ilişkinin bir tecrübe oluşturmadığı söylenebilir. Çünkü nesnenin kendisini faal ve dinamik bir anlam olarak ortaya çıkarması gerekir. Dolayısıyla tecrübe, doğrudan bir temas ile nesne hakkında kavranan anlamın birleşmesinde kendini gösterir. Bilinmeyen bir şehir hakkında birçok kitap okumak tam anlamıyla o şehirle ilgili bilgiler vermeyebilir. Fakat o şehir halkının sosyal ve beşeri ilişkilerini coğrafi, mimarî, siyasî özelliklerini gezip görerek tanımak, şehir hakkında öğrenilmiş bilgiyi tecrübeyle zenginleştirecektir. Çok okuyanın değil çok gezenin daha çok bilmesinin nedeni bu gerçektir. “Tecrübe, ancak mananın nesneden doğduğu ve yorumun nesnede esir olan manayı kurtardığı yerde vardır.”⁴⁹⁰

Tecrübe ve yorum ilişkisi, dinî tecrübenin yorumdan bağımsız saf bir tecrübenin var olup olmadığı problemine dayanır. Genel olarak perenniyalistler, dinî tecrübenin vasitâsız, dolayısıyla yorumsuz olduğunu, saf bir bilinç tarafından yaşandığını, bütün din ve kültürlerde ortak bir özün var olduğunu savunmuşlardır. Bu yaklaşımın karşısında olan yapısalcı, bağlamsalcı veya inşacı olarak nitelendirilen yaklaşım ise mistisizmin bağlamlarının irdelenmesine, metinlerin özüne, pratiklere, kültürel, toplumsal ve tarihî geleneklere dikkat çekerler. Bağlamsalcıların ortak vurgusu ise yorumsuz bir tecrübenin olamayacağı üzerinedir. Çünkü onlara göre, dinî ve kültürel gelenekler, bireysel ve toplumsal farklılıklar nedeniyle tecrübeler çeşitlenmekte ve şekillenmektedir.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Proudfoot, *Religious Experience*, 45-46.

⁴⁸⁹ Donovan, *Interpreting Religious Experience*, 21-22.

⁴⁹⁰ Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 106; ayrıca bkz. Uysal, “Dinî Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri”, 72-73.

⁴⁹¹ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 22-74; R. L. Franklin, “Experience and Interpretation in Mysticism”, 288-304; Philip C. Almond, “Mysticism and Its Contexts”, 211-219.

Tecrübe ile onun üzerine giydirilen yorum arasında sınırları çizilmiş keskin bir ayırım yapmak oldukça güçtür. Bazı durumlarda gözlemci olanlar, kültürel ve tarihsel olarak şartlanabildiklerinden dolayı, dinde yorumlanmamış tecrübenin olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. İnsan bu yorumlama sürecinde, mecâzların sembollerin, temsillerin faal olarak inşacı ve yaratıcısı konumuna geçmektedir. Yorumun olduğu yerde bir özne (fâil) ve onun eylemi olacağı için, yorumlanmış her dinî tecrübe öznel olmaya mahkûm olacaktır. Eğer yorumlanmamış hiçbir dinî tecrübe yoksa, o zaman tecrübeye dayalı olarak geliştirilen doğrudan dinî bilginin de imkânı ortadan kalkacaktır.⁴⁹²

Yorum, insan hayatının önemli bir parçasını oluşturur. Sadece dinî tecrübeler değil gündelik tecrübeler de yorumlamadan nasibini almaktadırlar. Bazı tecrübelerin daha ne olduğu anlaşılmadan bir infial doğurduğu zamanlar olabilmektedir. İnsan bu tür tecrübelerin anlamını daha sonraları anlayabilmektedir. Aslında duyuların bir yönüyle bir anlamlandırma, okuma ve yorumlama olduğu söylenebilir. Duyular, onları algılayanlar tarafından anlamlandırılıp yorumlanmadıkça, mahiyeti aşikar olmayan çoğu zaman da şaşkınlığa neden olan yaşantılar olarak kalacaktır.⁴⁹³

Dinî tecrübelerin de buna benzer bir şekilde değerlendirilmesi mümkündür. Dinî tecrübeleri anlamlandırma veya yorumlamadan müstağni görmek kolay değildir. Zaten tecrübe sahibi, tecrübesini anlamlandırıp, yorumlamadan bilgiye çeviremez. Bu nedenle, tecrübelerin dil yoluyla ifadeye dökülmesi, sembolleştirilmesi veya mecâz yoluyla anlatılması yorumu içermek zorundadır. Hatta eğer tecrübelerin bilgi değeri varsa, bunu tecrübenin bizzat yaşantısında değil onun ifade edilmesinde aramak gerekir. Başka bir ifadeyle, dinî tecrübenin epistemolojik dayanağının en önemli unsuru, yaşanan tecrübenin ifade edilmesinde, yani tecrübe-dil-yorum ilişkisindedir. Dolayısıyla tecrübeyi dilden, dili de yorumdan bağımsız olarak görmek mümkün değildir.

Duyu-algı tecrübeleri maddi dünyaya ait tecrübelerdir. Fizik de, duyularla elde edilen somut dünyayı inceler. Bu tür araştırmayla ilgili zihinsel süreçler ve benzer olarak estetik ve dinî tecrübe, tecrübenin bir parçası olmakla birlikte, fizik alanının dışında tutulur. Çünkü fizik, maddî dünyadaki algılanabilir şeylerle sınırlandırılmıştır. Bu yaklaşıma göre, algılanabilir şeylerin neler olduğu sorusuna masa, sandalye,

⁴⁹² Bkz. Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji”, 109.

⁴⁹³ Bkz. Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, 145.

gökyüzü, dağlar vb. şeyler şeklinde cevap verilir. İkbâl, bu tür sorulara cevap verilirken duyuların sunduğu delile bir yorum giydirildiğini iddia eder. Böyle bir yorumun da algılanan şeyle onun nitelikleri arasında bir ayırım yapmaktan ibaret olduğunu savunur.⁴⁹⁴

Algısal tecrübelerde yorum unsurlarının bir açıdan kaçınılmaz olduğu algıya konu olan varlığın tanınmasının saf duyusal-algısal nitelikler yoluyla açıklanamayacağı, bu nedenle de saf duyu-algı ile yorum arasında açık ve keskin bir ayırım yapılamayacağı söylenebilir. Aynı durum dinî tecrübe ile onun yorum içeren unsurları için de geçerlidir. Tecrübeye konu olduğu iddia edilen Tanrı ve Tanrısal nitelikler/tezâhürlerin inanç ve kültürden tamamen bağımsız ve yorumsuz olduğu veya doğrudan Tanrı'ya ait bilişsel bir tecrübe olduğunun tespit edilmesi kolay değildir. Bu nedenle dinî tecrübelerde tecrübe ile yorumun çoğu zaman iç içe olduğu ve birbirinden tamamen bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği söylenebilir. Burada özellikle bir noktanın belirtilmesi gerekir ki, bu da duyusal-algısal tecrübeleri yorumdan ayırma hususunda, duyu ve algıya konu olan nesnelere varlıkları ve temel özellikleri hakkında bir konsensüs sağlanabilmesi mümkün iken, dinî tecrübeye konu olan varlık ile onun yorumlanması arasındaki ayırım hakkında kolayca bir ortak yargıya varmanın mümkün olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, dinî tecrübe sahibi birinin yaşadığı tecrübeyi anlatırken bunun hangi kısmının tecrübenin kendisi, hangi kısmının bu tecrübeye eklenmiş yorum olduğunu tespit etmenin zorluğu, duyusal-algısal tecrübelerdeki tecrübe-yorum ayırımından daha zor görünmektedir.⁴⁹⁵

Dinî tecrübe ve mistisizm alanındaki çalışmalarda en fazla gündeme gelen ve özellikle mistisizm-felsefe ilişkisini ele alan eseriyle ün yapan W. Stace'in mistisizmin mahiyeti hakkındaki temel görüşü "Birlik" düşüncesine dayanmaktadır. Stace "Birlik" in Bir hangi türden olursa olsun bütün mistisizmin temel tecrübesi ve kavramı olduğunu ve "Birlik" in algılandığını veya dolaysız kavrandığını, yoruma değil de tecrübeye ait olduğunu söyler. "Birlik" in farklı şekillerde yorumlanabileceğini ve bu yorumların da genellikle mistik bireyin kültürel çevresine ve öncelikli inançlarına dayandığını savunan Stace'e göre, mistiğin tecrübesinde "Birlik" in kavranması sürekli olarak tecrübenin yorumları değildir aksine o, tecrübeye ait duygusal tonun bir parçası olan manevî

⁴⁹⁴ İkbâl, 64-65.

⁴⁹⁵ Bkz. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 115; Stace, 31.

coşkunluk, sevinç, mutluluk, soyluluk ve en yüksek değer duygusunu doğurur. Bu yüzden “Birlik” dindar kişiler tarafından genellikle “tanrısal” olarak yorumlanmaktadır. Bazı Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların bu tür tecrübeyi Tanrı olarak yorumladıklarını söyleyen Stace, mistisizmi içe dönük ve dışa dönük mistisizm olarak ikiye ayırır. O, genellikle mistisizmin iki türünün de “Birlik”i kabul ettiğini ve bunda ayırım yapılmadığını ifade eder.⁴⁹⁶

Stace, görüntü ve seslerin, esrime, coşku ve aşırı duyguculuğun, mistisizmin dışında tutulması gerektiğini iddia eder.⁴⁹⁷ Bunun en önemli nedeni, görüntü ve seslerin duyumsal imgeler özelliğine sahip olmalarına karşın, mistik tecrübe türünün duyumsal olmamasıdır.⁴⁹⁸ Örneğin Stace, bir kimsenin Hz. Meryem ile ilgili bir rû’yet gördüğünü kabul edelim der. Ona göre rû’yeti gören kişi, beyaz tenli, mavi kıyafetli, altın haleli vs. bir kadın şekli görmüştür. Stace bundan ötürü, görülen şeylerin duyusal ve zihinsel bilincin unsurlarından ibaret olduğunu ve aynı durumun sesler için de geçerli olduğunu dile getirir.⁴⁹⁹

Yukarıda Alston’ın dinî tecrübeyi bir algı çeşidi olarak gördüğü kısmen ifade edilmişti. Onun bu düşüncesi, Proudfoot ve benzeri araştırmacılar tarafından, dinî tecrübeyi peşinen gerçek bir tecrübe olarak kabul etmek anlamına geldiği için eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre, insanların Tanrı ile karşılaştıklarını ortaya koymadan herhangi bir dinî tecrübe yaşadıkları ortaya konulamaz. Proudfoot dinî tecrübelerin, tecrübelerin yorumlayıcı izâhları olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. *Religious Experience* adlı eserinin önemli bir kısmını bu probleme ayıran Proudfoot, tecrübenin tasviri ile izâhının birbirinden ayrılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Ona göre tecrübeyi dinî kılan temel şey, tecrübe sahibinin tecrübesini aşkın bir Varlık ile irtibatlandırması veya öyle tasvir etmesidir. Fakat aşkın olan ile irtibatlandırmak, onun gerçekten öyle olup olmadığı konusunda delil olmaz. Dinî tecrübeyi tasvir edebilmek için tecrübe sahibi kişinin neden belirli kavram ve inanç gruplarını kullanmayı tercih ettiğinin bilinmesi gerekir. Yorumlamanın en güzel açıklaması, geçmiş hayat anıları,

⁴⁹⁶ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 64-65.

⁴⁹⁷ Stace, 45-53.

⁴⁹⁸ Stace, 47.

⁴⁹⁹ Walter T. Stace, “Mistiklerin Öğretileri”, çev. Cenan Kuvancı, *Bilimname*, X, 2006/1, 118.

kültür, bağlam, dinî pratikler, kişinin psikolojisi ve bildiği kavramlar gibi tecrübe sahiplerinin tarihine gidilerek yapılabilir veya anlaşılabilir.⁵⁰⁰

Bir tecrübenin veya bir olayın açıklanmasının ancak bir tasvir içinde belirlenmesi ile olabileceğini söyleyen Proudfoot, dinî tecrübenin ayırt edici özelliğinin öznenin yani tecrübe sahibi kişinin yaşadığı tecrübenin yalnızca dinî inançlar etrafında açıklanabilecek olmasına inanması olduğunu savunur. Dolayısıyla bu inanç ve öznenin yaşadığı kendi tecrübesini özel bir tasvir ile belirlemesi, o tecrübeyi dinî kılan temel özellik olmak durumundadır. Öznenin tecrübeyi belirlemek için kullandığı kavram ve inançlar, tecrübenin dinî bir tecrübe olup-olmadığını ortaya koyması durumunda, öznenin neden bu özel kavram ve inançları kullanmayı tercih ettiğinin açıklanması gerekir. Proudfoot, genel olarak böyle durumlarda tarihsel ve kültürel bir açıklamayı temel alır.⁵⁰¹ Fakat bu tahlil, Tanrı'nın gerçekten tecrübe edilip edilemeyeceği problemini çözmez. Ona göre Tanrı'yı tecrübe etmek mümkün müdür? sorusunun cevabını bilmenin herhangi bir yolu yoktur, çünkü tecrübe sahibi her bir kişinin kavramları ve inançları o kişinin tecrübesini inşa etmekte ve şekillendirmektedir. Peterson ve arkadaşları ise tarihsel ve kültürel bir açıklamanın, tabiatüstü veya metafiziksel bir açıklamadan daha uygun olduğunu kabul etmenin herhangi bir sebebinin olmadığını söyleyerek onu eleştirirler.⁵⁰²

Önceki konularda tecrübeyi dinsel kılan bazı özellikler anlatıldığı için burada tekrar üzerinde durulmayacaktır. Fakat bir hatırlatma yapmak, konunun daha iyi anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Tecrübe sahibi bir insanın zihnindeki dinî kavram ve inançlar, tecrübeyi dinsel kılan önemli özelliklerden biridir. Tecrübe, verilmiş ya da sunulmuş olanın bu dinî kavram ve inançlara göre bir muhteva ve şekil kazanmasıyla meydana gelmekte, bunlardan ayrı olarak düşünülmemektedir. Yani tecrübe aslında farklı anlam örgüleri tarafından yoğunlaşmakta ve yeniden inşa edilmektedir. Dolayısıyla, bir tecrübeyi dinsel kılan yorumun yani dinî kavram ve inançların rasyonelliği, dinî tecrübenin güvenilir ve geçerli bir tecrübe olmasında önemlidir.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Proudfoot, *Religious Experience*, 178, 182-183, 216-227; Michael Peterson vd., *Philosophy of Religion, Selected Readings*, Oxford University Press, New York 2007, 30.

⁵⁰¹ Proudfoot, 223.

⁵⁰² Bkz. Peterson vd., *Philosophy of Religion*, 30.

⁵⁰³ Tüzer, *Dinî tecrübe ve Mistisizm*, 34.

Proudfoot dinî tecrübeyi tasvir ederken, dinî tecrübenin öznenin dinî olarak varsaydığı veya benimsediği bir tecrübe olma özelliğine önemle vurgu yapar.⁵⁰⁴ Çünkü ona göre tecrübeyi oluşturan unsurlar, kavramlar ve inançlardır. Bu nedenle yorumlanmamış tecrübe olmadığı için farklı tecrübeler ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁵ Algısal tecrübelerle dinî tecrübelerin oluşturulması açısından benzerlik gösterdiğini söyleyen Proudfoot'a göre, özne kendi tecrübesini algısal ya da dinî olarak belirlerken bazı inançların doğruluğunu farz ederek işe başlamaktadır. Ancak bu iki tecrübe birbirinden farklıdır. Çünkü gözlemcinin bir algısal tecrübeyi belirlemesi, tecrübeyi oluşturan özne tarafından varsayılan iddiaların bir onaylamasını içerir. Oysa gözlemcinin bir dinî tecrübeyi belirlemesi, tecrübeyi oluşturan öznenin varsaydığı iddiaların ya da inançların onaylamasını içermemektedir.⁵⁰⁶

Dinî tecrübeyi yaşayan kişinin bakış açısından yani yorumlamasından hareketle anlamayı ve izâh etmeyi öneren Proudfoot, dinî tecrübeye belirleyici olan unsurun sadece tecrübenin dinî bir muhteva içermesi değil, aynı zamanda öznenin tecrübeye yönelik sürdürdüğü anlamlandırma ve yorumlama çabası olduğunu iddia etmektedir.⁵⁰⁷

Proudfoot öznenin bir tecrübeyi dinî olarak tanımlamasının nedensel bir iddiayı varsaydığını ve tecrübenin duyu algılamasındaki gibi epistemik bir niteliğe sahip olduğunu öne sürer. Fakat bir gözlemcinin tecrübeyi dinî olarak tanımlaması/görmesini gerektiren şartların neler olduğu sorusunun da cevaplanmasını ister. Ona göre, herhangi birinin bir nesneyi algıladığını iddia etmesinin ölçütü, o nesnenin algılanacak şekilde var olması ve o öznenin nesneyi algıladığının varsayımlarını içermesidir. Proudfoot, birinin bir masa gördüğünü iddia etmesi karşısında başka birinin (gözlemci) burada herhangi bir masanın olmadığını ve o kişinin bir sanrı gördüğünü söyleyerek tecrübe sahibinin tecrübe ettiği şeyi, bir masa algısı olarak anlamayacağını savunur. Aslında burada gözlemcinin, öznenin algısal iddialarını tasdik etmesi gerekliliği üzerinde durulur. Böyle bir yöntemi dinî tecrübe alanına uygulamanın fazlasıyla sınırlılık getireceğini söyleyen Proudfoot'a göre, eğer bir tecrübeyi dinî olarak tanımanın ölçütü,

⁵⁰⁴ Proudfoot, *Religious Experience*, 183; ayrıca bkz. Peterson vd., 28.

⁵⁰⁵ Proudfoot, 43, 219-220.

⁵⁰⁶ Proudfoot, 178-183.

⁵⁰⁷ Proudfoot, 177 vd.; Proudfoot'un dinî tecrübeyi özne merkezli anlama yaklaşımının eleştirisi için bkz. Fatih Topaloğlu, "Dinî Tecrübeyi Yaşamayan Bilmez mi? (Wayne Proudfoot'un Dinî Tecrübenin İncelenmesini Süjeye İndirgeyen Metodu Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2), Erzurum 2012, 69-76; Peterson vd., 28-29.

zorunlu olarak, öznenin algıladığı nesnenin var olması ya da gerçeğe uygunluğu olsaydı, bu durumda dinî tecrübenin varlığı Tanrı'nın veya tecrübe edilen şeylerin (maddî) varlığına bağlı olurdu. O, bir etkilenme/duygulanma olayının dinî etkilenme/duygulanma olarak görülmesi için, Kutsal Ruh'un fiillerinin sebep olmasının zorunlu olarak görülmesini ele almaktadır. Proudfoot bu ölçüte göre, bir tecrübenin dinî olarak görülmesinin Tanrı'nın varlığının önceden farz edilmesini gerekli kıldığını söyler.⁵⁰⁸ Başka bir ifadeyle, dinî tecrübenin doğruluğunu kendi içinde taşıması anlamına da gelen bu durum, Tanrı'nın varlığına apriori olarak inanmayı gerekli kılmaktadır.

Dinî tecrübe ile yorum arasındaki ilişkiyi en kapsamlı bir şekilde ele alan ve bu konu hakkında müstakil bir kitap yazan Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*'in "Interpretation and Experience" bölümüne İncil (John/12.28.09)'den bir anekdotla giriş yapar. "İsa dua etti; Baba adını yücelt. Bunun üzerine gökten bir ses geldi: (Adımı) yücelttim ve onu yücelteceğim. Orada oturanlardan bunu duyan halk 'Gök gürlledi' dedi. Diğerleri ise 'bir melek O'nunla konuştu' dediler". Donovan benzer durumların dinlerde yaygın olduğunu olağanüstü bir olayın meydana gelmesi karşısında bazı dindarların çeşitli yorumlar yaptığını, bazılarının ise hiçbir yorum yapmadığını söyler. Ona göre, dinî bir yorum yapan kişiler için (Tanrı'dan bir ses duyan İsa ve bir melek olduğunu düşünen halk için) bir dinî tecrübe vuku bulmuştur. Basit bir şekilde bu olayın gök gürlemesi olduğunu düşünenler için bunun dini bir anlam ve önemi yoktur.⁵⁰⁹

Birçok dinî tecrübe örneğinin oldukça sıradan olduğu bir gerçektir. Sıradan insanların tecrübelerini, olağanüstü veya sıra dışı yapan şey, tecrübelerin derinliği, yoğunluğu ve niteliğinin yanı sıra onları yorumlama tarzları, tecrübelerin insanlar üzerindeki ahlâki etkileridir. Tamamen sıradan ve yüzeysel tecrübeleri dinî tecrübe olarak görmek dinî tecrübenin mahiyetiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. Tecrübenin dinî olması için, yaşantılanan şeyin kendinden öteye "daha derin" veya daha genel bir evrensel gerçekliğe işaret etmesi gerekir.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Proudfoot, 178-179.

⁵⁰⁹ Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, Sheldon Press, London 1979, 21.

⁵¹⁰ Bkz. Thompson, 19.

Dinî tecrübe, özellikle tecrübe sahibi kişinin perspektifinden de incelenmelidir. Çünkü dinî tecrübe, öznenin dinî olduğunu kavradığı bir tecrübedir. Fakat öznenin perspektifinden bile, dinî muhteva bir tecrübeyi dinî olarak görmek için yeterli olamaz. Bir tecrübenin entelektüel muhtevası ve içerdiği sûretler de onu dini olarak görmeye yeterli olmayabilir. Çünkü eğer böyle olsaydı Proudfoot'a göre, Bach'ı dinlemek önemli bir ressamın tablosunu izlemek, bir Tanrı'nın var olmasını arzulamak bir Budist tapınağını ziyaret etmek dinî tecrübe olurdu. Ona göre bunların hepsi birer dinî tecrübe olabilir, fakat bunları temin eden şey, insanların dinî geleneklerden doğan bazı kavram ve sûretlere dikkatini vermesi değildir. Aksine öznenin o tecrübeyi dinî bir önem veya manaya sahip olarak görmesidir.⁵¹¹

Bu bağlamda farklı bir perspektif sunan Otto, Zaehner, Stace ve Robert Forman gibi mistik kuramcılar, vahiy tecrübeleri, ruh ve cinlerle görüşme, görsel ve işitsel öğeler taşıyan çeşitli tecrübeleri, esrime veya tasavvufî ifadeyle vecd ve manevî sarhoşluk gibi aşırı duygulanım tecrübelerini duyusal, saf bilinç durumu ve içeriksiz bir tecrübe olmadığı gerekçesiyle gerçek bir mistik tecrübe olarak görmezler.⁵¹² Davis ise eğer bu tecrübeler dinî sayılacaksa esrime, aşık olma, tehlike ve kederden kurtulma, estetik tecrübeler ve ilhâm gibi tecrübelerin tamamına içe dönük yorum veya 'dinî anonim'in uygulanması gerektiğini söyler. Ayrıca o, vahiy, müşâhede gibi boyutlar, dinî muhteva veya bağlamda oldukları için, bu tür bazı tecrübelerin özne tarafından dinî olarak görüldüğünü ifade etmektedir.⁵¹³

Evans, birisinin "saf bir tecrübe" ile "yorum" arasında kesin bir ayrım yapmayı başarmış olsa da, bu ayrımın dinî tecrübeye zarar vereceğinin çok açık olmadığını söyler. Ona göre, dünyanın neye benzediğinin bir delili olarak benimsenen birçok önemli tecrübe, yorum unsurları taşıyacaktır. Dinî tecrübenin yorumsal unsurlar taşıması, onu öteki tecrübe çeşitlerinden zorunlu olarak daha az güvenilir kılmayacaktır. Birçok tecrübe, bir şeyi bir şey olarak tecrübe etmedir. Birisi algılanabilir şeylerin çeşitli türlerini tanımalıdır. Algılama belli kavramlar ve yeteneklerin elde edilmesini varsayar. Bu yüzden nasıl ki bir mikrobiyoloğun, mikroskop aracılığıyla bir bakterinin hangi tür ve şekilde olduğunu tanıması için bazı eğitim ve yeteneklere sahip olması gerekliyse

⁵¹¹ Proudfoot, 181-182.

⁵¹² Tüzer, 105-106; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 49, 52-53.

⁵¹³ Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 30.

aynı şekilde, dinî tecrübelerin de belli yetenekleri gerektirmesi mümkündür. Bunun uygunsuz ve zararlı olduğu düşünülmemelidir.⁵¹⁴

James H. Leuba tecrübe ile yorum arasındaki ayrımı açık bir şekilde, mistik tecrübelerin öznel olduğu görüşünü desteklemek için kullanır. Leuba, William James'in saf tecrübeyi, mistikler tarafından bu tecrübelerle ekledikleri çeşitli işlemler ve yorumlarla karıştırmalarının sonucunda, mistik tecrübelerin nesnel olduğu inancına karşı bir sempati göstermiş olduğunu söyleyerek onu bu konuda eleştirir.⁵¹⁵ Leuba'nın James'e yönelik bu eleştirisine karşı Stace, Leuba'nın saf tecrübeyi pratik olarak uygulamayla ilgili aşırı zorlukları iyice anlamadan üstün körü konuştuğunu ve onun tecrübe ve yorum arasındaki bu ayrımı, yalnızca W. James'i döveceği bir sopa olarak kullandığını öne sürer.⁵¹⁶

Tecrübenin yorumdan bağımsız olamayacağı, her yorumun da bağlamsal olduğu ve fizikî realiteden ayrı tutulamayacağı bir gerçektir.⁵¹⁷ Çünkü tecrübeyi yaşayan özne, tarihî, sosyal ve kültürel yapının içinde yaşamakta ve bunların bağlamı içinde onun düşünceleri ve tecrübeleri şekillenmektedir. Özneyi kendi bağlamsallığından çıkarmak, onun nesneyi yorumlama, anlama ve anlamlandırmasını elinden almak demektir. Bilindiği üzere doğa bilimlerinin nesnelliği, kökenini özne-nesne ayrımında bulur. Çünkü her ne kadar özne, nesneye doğa bilimlerinin yöntemi olan açıklama ile yaklaşırsa da, bu bilimlerin öznenin bağımsız olduğu varsayılır.

Öznenin önemine vurgu yapan Diltey'in doğa ve insan bilimleri ayrımında etkili olan temel unsurun "yaşanan tecrübe" olması, özneyi bu bağlamda faal bir konuma yükselttiğini göstermektedir. O, insan tecrübesinin hayat ırmağına gömülü olduğunu ve insan bilimlerinin bu ırmağa katılmak suretiyle anlaşılabilirliğine inanır. Ona göre insan tecrübesinin bir bağlanmışlığı bulunur ve bu bağlanmışlık sadece öznel bir veri şeklinde düşünülen şeyin ötesinde bir referanstır. Bu yüzden, bir insanın yaşanan tecrübeye katılımı, sadece tarihi bize ulaşılabilir yapmayacak, aynı zamanda tarih kanalıyla

⁵¹⁴ Evans, 85-86 (Burada verilen mikrobiyolog örneği eserin daha sonraki baskılarında parantez içi bir örnek olarak eklenmiştir).

⁵¹⁵ Bkz. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, 308-311; Stace, *Misticizm ve Felsefe*, 33-34; Valentina, Leuba'nın Tanrı ile kastedilen bütün şeylerin insanın kendi zihninin bir ürünü ve gerçekliğin dışında bize verilen nesnenin bir yorumu olduğunu savunduğunu söyler. Bkz. Cyril H. Valentine, *What Do We Mean By God?*, The Macmillian Company, New York 1929, 21.

⁵¹⁶ Stace, 34.

⁵¹⁷ Bkz. William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Sentez Yay., İstanbul 2008, 149-150; benzer görüşler için bkz. Fay, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, 28 vd.

kendimizi kendimize ulaşmanın aracı kılacaktır. Bu tür bir özellik doğa bilimlerinde bulunmamaktadır. İnsan öznesini ve nesnesini ayıran doğa bilimlerinde kavramların matriksi ‘objektif’dir. Buna karşılık insan bilimleri ise insan yaşamına bağlanmıştır. Dolayısıyla insan bilimleri, yaşanılan tecrübelerden soyutlanarak ve bu tür ‘objektif’ kavramlarla anlaşılabilir. Bu şekilde Dilthey, özneyi nesneden ayırmak suretiyle ilerleme biçimindeki doğa bilimleri yönteminin insan bilimlerinde kullanılamayacağını savunur.⁵¹⁸

Tecrübe ile yorum arasındaki ayrımın önemli sonuçlara neden olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki “ortak öz” sorunudur. Buna göre, mistik tecrübeler, dünyanın her tarafında farklı tarih ve kültürlerde genellikle ya benzer ya da aynıdır. Farklılaşan şeyler, tecrübenin bizzat kendisi değil onun yorumlarıdır. İkinci önemli sonuç ise “dinî tecrübelerin çeşitliliği” meselesidir. Bu meselenin temelinde de yine tecrübe ve yorum arasındaki ilişki yatmaktadır. Üçüncüsü, “ittifâk” veya “oydaşlık” argümânı denilen bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım da hem yorumla hem de “ortak öz” iddiasıyla yakından ilgilidir. Çünkü bu argümâna göre mistik bilince sahip olan her insan, aslında aynı gerçeklerin bilincindedir ve dünyanın her tarafındaki mistikler tecrübe ettikleri hakkında hem fikirdirler. Dördüncüsü ise “bağlamsalcılık” da denilebilecek bir görüştür ki burada yorumdan bağımsız bir tecrübenin olamayacağı, her kültürün, dönemin toplumun kısaca bağlamın tecrübeyi inşa ettiği iddia edilir. Bu dört iddia ayrı ayrı başlıklar halinde ele alınacağı için burada ayrıntısına girilmeyecektir. Ancak burada birkaç noktaya, yorumla ilişkili olduğu için, temas edilecektir.

Bir Hıristiyan mistik, tecrübe ettiği şeyin “Tanrı ile birleşme” olduğunu ve bunun teizme aykırı olmadığını, dolayısıyla ‘birlik’in Tanrı ile ontolojik bir birlik içermediğini savunur. Bir sûfi anlatılamaz dediği tecrübeyi “fenâfillah” olarak yorumlar ve özellikle Allah ile kendisi arasında varlıklarının mahiyeti açısından fark olduğuna dikkat çeker. Hindu bir mistik, tecrübenin, Brahman veya Evrensel Ben ile bireysel benin özdeşleştiği bir tecrübe olduğunda, yani özdeşlikte ısrar ettiği için onların bu tutumu, bir anlamda panteizmin bir anlatımı şekline bürünür. Çoğunlukla Budist yorumlarda ise Tanrı,

⁵¹⁸ Diogenes Allen, *Philosophy for Understanding Theology*, USA 1985, 271’den naklen Düzgün, 116; Dilthey’in bu çerçevedeki düşünceleri için ayrıca bkz. Wilhem Dilthey, “Tinsel Bilimlere Giriş”, çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yay., İstanbul 2012 içinde, 427, 432-435; ayrıca bkz. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yay., İstanbul 2012, s. 192-212.

Allah, Evrensel Ben, Brahman gibi aşkın varlıklara atıfta bulunulmaz ve tecrübe farklı terimler vasıtâsıyla yorumlanır.⁵¹⁹

Açıkça görüleceği üzere farklı dinlere mensup kişiler, tecrübelerini kendi inandıkları dinî metinlerin veya geleneğin bilgileriyle yorumlamaktadırlar. Bu yorum farklılıklarının yüzeysel mi yoksa dinlerin özüne mi ait olduğu önemli bir sorundur. Bu sorun genellikle iki farklı iddia ile çözümlenmeye çalışılır. Birinci iddia, bir takım farklılıklar olsa bile, bütün tecrübelerin temelde aynı olduğu ancak farklı dinlere mensup kişilerin buldukları kültürel ortamın özelliklerinin etkisiyle tecrübelerine aklı yorumlar kattığı iddiasına dayanmaktadır. İkinci iddia ise Yahudi, Hıristiyan, Müslüman, Hindu ve Budistlerin tecrübeleri bir takım yüzeysel benzerlikler taşısa bile birbirlerinden temelde farklıdır.⁵²⁰ Bu iki iddia genel olarak şöyle özetlenebilir. Birinci iddia dinî tecrübelerin özde aynı olduğunu ve değişmediğini, değişen ve farklılaşan yorum olduğunu söylerken ikinci iddia ise tecrübelerin temelde zaten farklı olduğunu ve benzerliklerin ise öze ait değil de yüzeysel olduğunu dile getirir.

Dinî tecrübenin mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda, özellikle onu yaşayan kişinin duygularını anlatmak için dile başvurmak zorunda olduğu bir gerçektir. Çünkü dinî tecrübenin mahiyeti ve özellikleriyle ilgili dile getirilenlerin tamamı, tecrübeyi yaşayan kişinin dilin imkânlarıyla ifade ettiklerine dayanır. Bu anlamda dile gelen sözler, tecrübenin bizzat kendisi olmaktan ziyade onun yorumlarıdır. Dolayısıyla dinî tecrübeyi anlatmak için kullanılan dil, özelliğin yüce bir tecrübesinin dışı vurumu⁵²¹ şeklinde görülmelidir. Tecrübeyi anlatmak için kullanılan bu dilin tecrübeyi sağlıklı bir şekilde yorumlayıp yorumlamadığını tespit etmede dinî bağlam büyük önem taşımaktadır. İşte bu yüzden, dinî tecrübenin din dili ile ilişkisi göz önünde bulundurulmadan onun anlaşılması zorlaşacaktır.⁵²² Sonuçta nasıl ki dil olmadan dinin anlam ve önemi kalmıyorsa dil ve yorum olmadan da dinî tecrübeden bahsetmek oldukça güçtür. Çünkü tecrübe edilen şey anlatılmadığı sürece onun ne olduğunu bilmek, anlamak ve anlamlandırmak mümkün değildir.

⁵¹⁹ Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 32-33; Peterson vd., *Akı ve İnanç*, 36.

⁵²⁰ Bkz. Stace, 33; Aydın, *Din Felsefesi*, 94; Donovan, 26.

⁵²¹ Dinî tecrübenin dışı vurum problemiyle ilgili bir çalışma için bkz. Ahmet Albayrak, "Dinî Tecrübenin Dış Vurum Problemi", *Milel ve Nihâl*, Yıl: 2, sy. 2, Haziran 2005, 65-79.

⁵²² Bkz. Koç, *Din Dili*, 198-216.

2.8. DİNÎ TECRÜBE VE BAĞLAMSAHCILIK

Bağlam dendiğinde genel olarak bir şeyin, içerisinde şekillendiği şartlarla karşılıklı ilişki olan bir ağ örgüsü anlaşılır. İngilizce’de “context” kavramıyla ifade edilen bu terim, “birlikte örülmüş” kök anlamını taşımaktadır. Örneğin bir kimsenin din hakkında konuştuğu şeyin bağlamı, çoğunlukla zimmî, yani çevredeki hali hazır ön kabullerin örtülü bir örgüsüdür. Bir açıdan bağlam, söylenilmeyen fakat işaret edilen şey olarak kendisini gösterir. Bağlamsallığı anlamak, yorumlayıcı çerçevelerin tabiatını ve kapsamını aydınlatan asıl açıklayıcı adımı atmak demektir. Dolayısıyla bağlam ile yorum arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu nedenle, her yorumun bağlamsal olduğunu söylemek mümkündür.⁵²³

Sözlük anlamı itibariyle bağlam, “bir şeyle doğrudan bir ilişki içinde bulunan, o şeyin bir anlamda kaynağını oluşturan ve söz konusu şey karşısındaki tavırlarımızı, ona ilişkin bilgilerimizi etkileyen anlamlar, düşünceler, ön kabuller, yargılar ve perspektifler toplamı”⁵²⁴ anlamına gelmektedir.

Bağlamsalcılık ise “kelime, cümle veya kuramların, içinde yer aldıkları düzlemdeki diğer unsurlarla olan ilişkisine bakılmaksızın, yalın olarak bir anlam ifade etmeyeceklerini ileri süren yaklaşım”⁵²⁵ şeklinde karşılık bulmaktadır.

Çağdaş epistemolojik yaklaşımda bu tartışmayla ilgili, öne çıkan iki farklı teori bulunmaktadır. Bunlar özellikle birbirinin karşısında yer alan iddiaları savunmaktadırlar. Bu teorilerden biri bağlamsalcılık (contextualism) diğeri ise evrenselciliktir (universalism). Bağlamsalcılar, genel olarak sabit anlamların veya kuralların dünyanın dışında veya nesnede içkin olarak gömülü olduğunu kabul etmezler. Bağlamsalcıların yaklaşımları, Wittgenstein’in tarafsız epistemolojik hakim noktanın olmadığı iddiası ve dil oyunları üzerindeki vurgusunu; Peter Winch’in anlamın yerel standartlara ve rasyonelliğe odaklanmasını; Gadamer’in hermenötik diyalog teorisini; R. Rorty’nin klasik epistemolojik projeyi darmadağın eden müteakip farklı gelenekler arasında düzeltici bir konuşmasını; Derrida’nın yapıbozumu ve felsefî girişimi merkezin

⁵²³ Bkz. William Paden, *Kutsalın Yorumu*, çev. Abdurrahman Kurt, Sentez Yay., İstanbul 2008, 149, ayrıca bkz. Robert Avery vd., (ed.) *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, Redhouse Yay., İstanbul 1994, 206.

⁵²⁴ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 184.

⁵²⁵ Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yay., Ankara 2005, 44.

dışına taşıma çabası gibi farklı tarzlarda yapılan felsefi iddiaları içerdiği ileri sürülmüştür. Genel olarak bağlamsalcıların çalışmalarının, bilginin çoğulcu, göreceli ve inşa edilmiş doğasının üzerine yoğunlaştığı iddia edilmiştir.⁵²⁶

Bağlamsalcı iddianın karşısında bulunan evrenselcilerin ise ima edilmiş anlamlar veya dilin ötesindeki kuralları, insanî iletişim ve ahlâkî, bilişsel ve manevî insanî ilerleme veya gelişme gibi işlev gören insanî evrenselleri belirlemenin mümkün olduğu iddiasını benimsedikleri ifade edilmiştir. Evrenselcilerin çalışmalarının Chomsky'nin dil teorisi; Habermas'ın evrensel pragmatikleri ve iletişim yeteneği modelleri, Piaget, Kohlberg ve Wilber'in gelişim teorileri gibi çeşitli alanlardaki iddiaları ihtiva ettiği dile getirilmektedir.⁵²⁷

Bağlamsalcılar genel olarak temelciler (foundationalist) ve nesnelcilere (objectivist) de karşı çıkarlar. Birçok felsefeci, Platon, Aristoteles, Descartes gibi filozofları takip ederek, doğru bilginin bir tür kesinlik talep ettiğine veya gerektirdiğine inanır. Onlar, diğer bilgi iddialarının bu temel teşkil edici hakikatlerden türetilmesi anlamında, diğer bilgi iddiaları için bir “temel” olarak fonksiyon görebilecek açık ve kesin ilk hakikatlerin keşfedilmesi durumunda kesinliğe ulaşabileceğini savunurlar. Fakat hermenötik yaklaşımı benimseyen veya bağlama vurgu yapanlar, bilginin kesin bir muhakemeye türetilbileceği yolundaki rasyonalistik bir kesin ve açık ilk hakikatler keşfetme idealine ulaşabilmenin mümkün olmadığını iddia ederler.⁵²⁸

Dinî tecrübe konusunu bağlamsalcı bir tarzla değerlendirenler, bir insanın *varlığın mekânı olarak görülen dilin* belirleyici özelliğini ve sosyo-kültürel ortamının sınırlarını aşarak, kavram ve inançlardan bağımsız olarak, orada öylece duran bir hakikati vasıtâsız ya da doğrudan algılamasının imkânsız olduğunu öne sürerler. Buna gerekçe olarak da, bir insanın içinde doğup, büyüdüğü ve yaşadığı din, kültür, gelenek ve kendi psikolojik durumunun o insanın nasıl bir tecrübe yaşayacağını önceden belirleyeceği düşüncesini gösterirler.⁵²⁹

⁵²⁶ Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, 177-178.

⁵²⁷ Rothberg, 178.

⁵²⁸ Brice R. Wachterhauser, “Anlamada Tarih ve Dil”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, der. ve çev. Hüsametdin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul 2002, 218; Temelci, nesnelci, göreceli yaklaşımların bu tür tartışmalarının ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Richard J. Bernstein, *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenöyitik ve Praxis*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma Yay., İstanbul 2009.

⁵²⁹ Bkz. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 157.

Dinî tecrübenin sosyo-kültürel, dinî ve geleneksel bağlamın ürünü olmadığını savunan evrenselciler, bütün mistik tecrübelerin aynı olduğunu, bu nedenle de mistik tecrübelerin birliğinde bir ‘oydaşlık’ bulunduğunu veya tecrübelerin aynı fakat yorumların farklı olduğunu, değişen bu yorumların dinî, kültürel ve felsefî ortamın etkisiyle çeşitlendiğini öne sürerler. Bu yaklaşım James, Stace, Otto gibi düşünürlerin yanı sıra perennyalist felsefeciler tarafından da savunulmuştur. Çağdaş epistemolojik anlayışta bu tavırdan yana olanlar ise Robert K. C. Forman, Philip Almond, Donald Rothberg, Norman Prigge, Gary Kesler gibi araştırmacılarıdır.

Dinî tecrübenin “ortak bir özü”nün olduğunu, saf bilincin evrensel olduğunu savunanların görüşlerine en sert itirazlardan birini bağlamsalcı iddianın önemli savunucularından Steven Katz yapmıştır. Katz bu tür mistisizm tartışmalarına yönelik amacını şu şekilde dile getirir:

“Bizim ilk amacımız, bilginlerin bütün mistik tecrübelerin aynı veya benzer olduğu önyargılı düşüncesinin yanlış olduğuna odaklanarak, veriye yaklaşımın yeni bir yoluna işaret etmek olmalıdır. Eğer mistik tecrübeler, sıklıkla iddia edildiği üzere, daima aynı veya benzer ise o zaman bu delil, ikna edici mantıksal argümân ve tutarlı epistemolojik ilkelere başvurarak gösterilmek zorundadır. ...Biz bir mistik geleneği, örneğin Stace (monizm) ve Zeahner (teizm)’in yaptıkları gibi, ne daha yüksek veya “normatif” olarak ele alırız ne de bu tartışmada, onu savunmak için herhangi özel bir dogmatik durumumuz bulunur. Bizim tek ilgimiz, kendi anlamamızın bağlamsallığını tanıyarak meşru felsefî düşünce yoluyla mistik delilin neye izin vereceğini denemek ve görmektir.”⁵³⁰

Katz, mistisizm konusunda inceleme yaparken objektif olmayı amaç edindiğini dile getirmektedir. Bu bağlamda onun temel yöntemi, a) ne herhangi bir delili görmezlikten gelmek b) ne hali hazır delilleri mukayeseli veya mukayese edilebilir kategorilere sokmak için herhangi bir ihtiyaç duymak c) ne de nihaî hakikatin tabiatı hakkında apriori faraziyelerle işe başlamaktır.⁵³¹

Katz bu bağlamda, Stace ve perennyalist felsefecilerin iki önemli hata işlediklerini iddia eder. Birincisi, bu filozoflar gelenekler arasındaki çeşitliliği söylememek için farklı mistik gelenekler arasındaki farklılıkların ayrıntısına ilgi göstermezler. Bu filozofların ve bazı transpersonel psikologların yaptıkları ikinci hata,

⁵³⁰ Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 65.

⁵³¹ Katz, 66.

daha çok epistemolojiktir. Onlar, tecrübelerin, ister dinî ister gündelik olsun, kişisel, kültürel “filtreler”den çıktığını, zorunlu olarak “vasıtâli” ve gelenekler yoluyla şekillendiğini benimsemeye yaklaşmazlar. Dolayısıyla Katz, “ortak öz” probleminin yanıtını basitçe onaylamanın kolay olmadığını savunur. Katz’a göre her tecrübe bağlamsal izler taşır ve bağlamsal etkilerden basitçe kurtulamaz bu nedenle de mistisizmde ortak bir öz bulunmamaktadır.⁵³² Katz’ın kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, “saf (yani vasıtâsız) tecrübe yoktur. Ne mistik tecrübeler ne de tecrübenin daha sıradan formları, inanmak için herhangi bir işaret ve temel ortaya koymaktadır.”⁵³³

Katz’ın dinî ve kültürel geleneklerdeki farklılıklardan hareket ederek ulaştığı bu sonuç, mistisizmde ortak bir özün olduğunu savunanların da temel ilgi alanıdır. Katz, dinî tecrübelerin çeşitliliğini temel referans noktası olarak ele alır ve bu tür tecrübelerin birbirinden tamamen farklı olduğunu ve ortak bir özün olamayacağını savunur. Buna karşın perennyalist felsefeciler gibi düşünen birçok araştırmacı ise tecrübe ve yorum arasında bir ayırım yaparak farklılıkların tecrübeyle değil yorumla ilgili olduğunu savunurlar. Onlar, yaşanan tecrübenin nesnesinin aynı fakat tecrübeyle giydirilen yorumların farklı olduğuna vurgu yaparlar. Dolayısıyla mistik tecrübelerde ortak bir özün bulunduğu inanırlar.

Katz mistik tecrübelerin empirik delillere işaret ettiğinin, bütün mistik tecrübelerin aynı veya böyle tecrübelerin bağlamsal olarak belirlenmediğinin başarılı bir şekilde gösterilmesi gerektiğini savunur. Katz’a göre mistik tecrübe sosyolojik olarak ve dinî çevre yoluyla *aşırı derecede* belirlenmiştir. Entelektüel gelişimin bir sonucu olarak mistik, kendisinin gerçekten yaşadığı ve neticede tecrübeyle rengini vermesinin yanı sıra onu şekillendiren kavram, imge, sembol ve değerler dünyasını tecrübesine taşımaktadır.⁵³⁴

Bu çerçevede Katz, Budistin nirvana, Yahudinin devekuth, Hıristiyanın mistik birlik, sûfinin fenâ, Taoistin tao tecrübesinin en azından belli oranda spesifik kavramsal veya düşünsel etkilerin, başka bir ifadeyle, teolojik ve doktrinal sistemin “başlangıç problemleri”nin bir sonucu olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla Katz, ne Budist bir mistik

⁵³² Bkz. Rothberg, 166-167.

⁵³³ Katz, 26.

⁵³⁴ Katz, 46.

tecrübenin Hıristiyan teslis tecrübesiyle ne de İsa ya da Tanrı'nın Brahman ya da Tao ile aynı olduğunu savunur.⁵³⁵

Katz'ın düşüncelerine benzer iddialar Proudfoot tarafından da dile getirilmiştir. Ona göre, “öznenin kendisinde oluşan şeyleri anladığı terimler, tecrübenin inşa edicileridir. Sonuçta bunlar farklı geleneklerde farklı tecrübelerle sahiptirler. Yahudi ve Budist mistiklerin tecrübelerinin zihinsel ve bedensel durumlarını tanımlamak için tamamen farklı doktrinal bağlantı, beklenti ve kuralları bulunmaktadır ve bu yüzden devkuth ve nirvana aynı olamaz.”⁵³⁶

Rothberg'e göre Proudfoot, mistik tecrübelerin duyu algısının ihtiva etmediği önemli kavramsal bir biçimi içerdiğini ve mistik tecrübenin büyük oranda vasıtâli olduğundan dolayı zorunlu olarak mistik iddialara temel oluşturmadığını söyler. Çünkü birçok tecrübe, verili bir geleneğin inançlarının özünü tecrübeden daha önce kabul edildiği zaman meydana gelebilir. Bu tür iddiaları kabul etmek, kısmen tecrübenin yaşanmasını mümkün hale getirir. Böyle inançlar ya da iddialar özneyi, verili bir tecrübenin belli pratikler veya sadece sübjektif hallerin basitçe “sübjektif” bir yarattığı olmaktan ziyade “objektif” gerçekliğe bir iç görüş sağladığına hükmetmeye yol açabilir. Mistik tecrübeler, mistik iddiaları kabul etmek adına bağımsız bir temel olarak işlev görmesi için verili bir geleneğin kavramları tarafından da zorunlu bir şekilde “vasıtâli” olmaktadır.⁵³⁷

Diğer taraftan dinî tecrübenin sosyolojik boyutunu ele alan J. V. Spickard, dinî tecrübeyle ilgili Jamesçi, etiketleme, yapısalılık, öğrenme ve paylaşılan zaman olmak üzere beş yaklaşımı ayrı ayrı değerlendirmektedir. Bu yaklaşımlardan özellikle bağlamsal iddiaları anımsatan yapısalı yaklaşımla ilgili Proudfoot'un Schleiermacher ve James'e yönelik eleştirilerini temele almaktadır.⁵³⁸ Spickard yapısalıların tecrübelerle fikirlerin birbirini etkileme yöntemlerini bulmaya uğraştıklarını savunur. Proudfoot James'in dinî duyguların verili olduğu tezine karşı çıkararak duyguların basit bir şekilde verili değil, yorumla ilgili olduğunu öne sürer. Saf his mümkün değildir ve James'in dinî saf duyguya dayandırma çabası⁵³⁹ kabul edilemezdir. Spickard açısından

⁵³⁵ Katz, 62-63.

⁵³⁶ Proudfoot, 121.

⁵³⁷ Rothberg, 170; Proudfoot, 121-125.

⁵³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Proudfoot, 211-236.

⁵³⁹ Bkz. James, *The Varieties of Religious Experience*, 430-431.

Proudfoot'un tecrübelerle etiketler arasındaki ayrımı kaldırmaya yönelik gayreti, etiketleme sürecini yalnızca bir adım geri çekmiştir. Bununla birlikte Spickard'a göre, yapısalcıların bu konudaki en büyük katkıları, dinî tecrübelerin yalnızca verili olarak kabul edilemeyeceğinin yanı sıra, onların temellerini ve hangi inançlara katkı sunduğunu araştırmak gerektiği üzerinde önemle durmuş olmalarıdır.⁵⁴⁰

Philip Almond, Katz'ın pozisyonunda bazı belirsizlikler olmasına rağmen onun metodolojik tavrını şöyle özetler: Vasıtâsız tecrübeler yoktur ve bu nedenle, mistik tecrübenin muhtevası meydana geldiği dinî gelenekler tarafından belirlenmiştir. Sonuçta, onların meydana geldiği dinî geleneklerin var olduğu kadar mistik tecrübelerin birçok farklı tipleri bulunmaktadır.⁵⁴¹

Almond, Katz'ın temel iddiası olan tecrübe ile onun bağlamı arasında gördüğü zorunlu korelasyon üzerinde durmaktadır. Ona göre birisi, "Katz'ın mistik tecrübelerin ve onların bağlamı arasındaki korelasyonun güçlü ve muhtemel bir korelasyon olduğunu kabul edebilir, fakat zorunlu bir korelasyon kurmak için herhangi bir neden sunamaz."⁵⁴² Mistik tecrübelerin, dinî geleneklerin doğdukları ortamın dışında nasıl oluşturulduğunun gösterilmesinde başarısız olduğunu söyleyen Almond, tecrübe ile kültür (bağlam) arasında güçlü bir korelasyon olduğunu W. Wainwright'tan alıntılıdığı bir örnekle kabul etmesine rağmen, bunun zorunlu olmadığını düşünür. Bu bağlamda örneğin, bir Hıristiyan mistiğin tecrübesinin onun kültürel bağlamı tarafından oluşturulduğunun doğru; fakat bunun sadece bu bağlamda şekillenmiş olduğunu söylemenin açık olarak yanlış olduğunu söyler. Bununla birlikte, Neoplatonizmin

⁵⁴⁰ Bkz. James V. Spickard, "For a Sociology of Religious Experience", *A Future for Religion? Trend in Social Analysis*, ed. W. H. Swatos, Newbury Park Sage, 1992, 109-128; Spickard'ın iddiaları ve benzer görüşler için ayrıca bkz Margaret M. Poloma, "Dinî Tecrübenin Sosyolojik Bağlamı", çev. Mehmet Süheyl Ünal, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. IX, sy 1, 2009, 364-366. Dinî tecrübenin sosyolojik açıdan değerlendirilmesi hakkında bkz. Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, MÜFAV Yay., İstanbul 1995, 43-61; Ünver Günay, "Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, Kayseri 2001, 3-28.

⁵⁴¹ Almond, "Mysticism and Its Contexts", 211; Katz, 23 vd.; Almond Katz'ın bu görüşlerinin özgün olmadığını, aksine ilk olarak R. M. Jones'in *Studies in Mystical Religion* (1909) eserinde bunu açık bir şekilde dile getirdiğini, hatta M. Eliade, H. P. Owen ve B. Garside'in mistik teorilerinde bu iddianın ima edildiğini savunmaktadır. (Almond, 212); Bernhardt, Katz'ın tezini "radikal çoğulculuk", (Bernhardt, 226) Prigge ve Kesler ise "radikal bağlamsalcılık" diye isimlendirir (Prigge ve Kesler, 271); Ayrıca Katz'ın görüşlerinin kapsamlı bir değerlendirilmesi hakkında bkz. Monica Kimmel, *Interpreting Mysticism: An Evaluation of Steven T. Katz's Argument Against a Common Core In Mysticism and Mystical Experience*, Department of Religious Studies, Theology and Classical Philology, University of Gothenburg, Gothenburg 2008.

⁵⁴² Almond, 213.

sadece Hıristiyan mistik tecrübelerinin şekillenmesinde değil, aynı zamanda Yahudi ve İslâmî mistik tecrübelerin şekillenmesinde de önemli bir rol oynadığını örnek vererek, mistik tecrübeleri sadece belli bir bağlama indirgemenin doğru olmadığına vurgu yapar.⁵⁴³

Stephen Bernhardt “Are Pure Consciousness Events Unmediated?” adlı makalesinde perennyalist felsefeciler gibi saf/vasıtâsız bir tecrübenin olup olmadığı problemini Katz’ın iddiaları bağlamında tartışır. Bernhardt’ın temel iddiası, oldukça çeşitli mistik geleneklerin mistiklerinin fenomenolojik olarak aynı olan tecrübeler hakkında farklı yorumlar sunmaları üzerinedir. Katz’ın “bütün tecrübeler yorumludur” şeklindeki iddiasına karşı çıkan Bernhardt, saf tecrübelerin olmadığını ve onların yorumlandığını tecrübenin yorumla birlikte olduğunu söyler. Fakat, Bernhardt, “tecrübe etmek (en azından kısmen) yorumlamaktır. Ancak ben saf bilinç hadisesinin bazı anlamda yorumsuz olduğunu iddia ediyorum”⁵⁴⁴ diyerek ve saf bilinç hadisesinin evrensel olduğunu savunarak⁵⁴⁵ Katz’ın düşünceleriyle kendisini bu noktada iyice ayırıştırır.

Mark B. Woodhouse, Bernhardt’ın düşüncelerine paralel olarak, saf bilincin evrensel olduğunu çünkü onun içeriksiz yani bir anlamda başka etkilerden uzak bir şekilde oluştuğunu iddia eder. Farklı din ve kültürlerdeki mistik iddiaların içeriksiz olduğu için fenomenolojik olarak aynı olduğunu savunur. Woodhouse bu görüşünü bir adım daha ileri götürerek mistiklerin bir bilinç içeriği olmaksızın bilinçli olmalarının mantıksal ve fenomenolojik olarak imkân dahilinde olduğunu ileri sürer. Ona göre bilincin özne ve nesne arasındaki bir ilişki olup olmadığı önemli bir problemdir. Örneğin eğer bilinç bir ilişkiyse ve ilişkiler onların terimleri olmaksızın yoksa o zaman nesnesiz bir bilinç mantıksal olarak imkânsızdır. Diğer taraftan, nesnesiz bir bilinç mantıksal olarak mümkünse o zaman bilinç bir ilişki değildir.⁵⁴⁶

Katz, saf bilincin imkânını savunanların sıkça başvurdukları “verili”, “böylelik” veya “gerçek” kavramlarını, mistik tecrübelerin saf halini betimlemek için kullandıklarını, bu tecrübelerin ise tüm bağlamsal epistemolojik renkleşmenin üstünde olduğuna inandıklarını söyler. Bu terimlerin ne anlama geldiğini soran Katz, onlarla

⁵⁴³ Almond, 213-215.

⁵⁴⁴ Bernhardt, “Are Pure Consciousness Events Unmediated?”, 227.

⁵⁴⁵ Bernhardt, 229.

⁵⁴⁶ Bkz. Woodhouse, “On the Possibility of Pure Consciousness”, 254-267.

ilgili yapılan bir analizin onların göreceli olduğunu gösterdiğini savunur. Ona göre bütün “verili” olanlar, ‘seçim’, ‘biçim verme’ ve ‘alma’ süreçlerinin bir ürünüdür. Başka bir ifadeyle, “verili”, bize verilmiş kavramsal oluşumu anlaşılabilir kılabildiğimiz ve özel bağlamsal ihtiyaçlara ve alıcının bilinç mekanizmasına cevap verebilmek için yapısal formlara şekil veren hareketler yoluyla tahsis edilmiştir. Mistik, yeniden belirlenen bilinciyle kendi tecrübesine biçim verir ancak bilinç, ‘nihaî’ ya da ‘verili’ olan üzerine bir *tabula-rasa* değildir. “Bu nedenle, x ister Tanrı ister Nirvana olsun, x tecrübesi, *tecrübe edilecek olan şeyin beklentisini içeren* çeşitli unsurlar tarafından hem linguistik hem de bilişsel olarak belirlenmiştir.”⁵⁴⁷

Bağlamsalcı yaklaşımın iddialarına benzer görüşler ileri süren Donovan, mistik tecrübelerin veya tecrübenin diğer türlerinin, insanın sahip olduğu tecrübeler; tarafsız/nötr ve yorumlanmamış tecrübenin de yalnızca sunî tecrübe olduğunu iddia eder. Dolayısıyla ona göre, insanlar teoriler ve inanç sistemlerinden asla bağımsız olamayacakları için gerçekte de asla böyle bir şey yani yansız ve yorumlanmamış bir tecrübe olamaz.⁵⁴⁸

Bağlamsalcı yaklaşımın temel iddiaları göz önünde bulundurulduğunda, özet olarak onların dinî ve kültürel geleneklerden bağımsız bir şekilde saf bir tecrübenin olmadığını, tecrübelerin yorumdan müstağni olamayacağını savunduklarını söylemek mümkündür. Dinî tecrübelerin meydana geldiği bağlam, onların mahiyetinin şekillenmesinde en önemli unsurdur. Bu nedenle ne kadar çok farklı dinî ve kültürel bağlam varsa o kadar da dinî tecrübe çeşidi bulunmaktadır. Ayrıca onlara göre mistik tecrübelerde “ortak öz” diye bir şey olmadığı gibi mistik tecrübelerin birliğinden veya “ittifâk/oydaşlık” tezinden bahsetmek de mümkün değildir.

Bağlamsalcıların iddiaları birçok noktada eleştiriye uğramıştır. Onlara yönelik en ciddi eleştiriler perenniyalist felsefeciler tarafından yöneltilmiştir. Örneğin Rothberg yapısalcı veya bağlamsalcı iddiaların sınırlarını ele alarak onlara üç noktada itiraz etmiştir. Birincisi, yapısalcılar vasıtâ hakkında genellikle eleştirisiz olarak kabul edilmiş çağdaş epistemolojik inançların temelindeki çoğu mistik geleneğin vasıtâsız bilginin bir türünü sunmak şeklindeki iddialarının geçersiz olduğu önyargısını taşırlar. İkincisi, onlar mistik geleneklerden gelen önemli delili göz ardı etmeye yatkındırlar. Yani onlar,

⁵⁴⁷ Katz, 58-59.

⁵⁴⁸ Donovan, *Interpreting Religious Experience*, 28.

vasitâ hakkındaki tezin; mistik tecrübenin temel bir sınıfının vasitâyaya delil oluşturmadığını, diğer tarafta ise birçok mistik geleneğin, tecrübe ve bilginin vasıtâli ve yapılanmış olduğundan dolayı, temel formların “yapısöküm” (deconstruction) ve “koşulsuzluk” (deconditioning) yollarını sunarak okunabileceğini söylerler. Vasitâyayla ilgili bu tezin ciddi olarak iki temel yolla sınırlanması gerektiğini iddia etmek suretiyle, mistik geleneklerden önemli bir delili yok saymaya yatkındırlar. Üçüncüsü ise onlar, sistematik bir şekilde mistik iddiaların bilginin formlarını içerebilen imkânını, bilginin naturalistik veya yorumlayıcı formlarının dışında tutarlar. Sonuçta Rothberg, “vasitâsız” ve tecrübenin sıradan yapılarını bozan yolların, bilginin ayrı formlarını içermek üzere yeniden yapılandırılabilirliğini savunarak mistisizme dair yeni bir çağdaş epistemolojinin izlerini arar.⁵⁴⁹

Yorumdan bağımsız bir tecrübenin olamayacağını savunan bağlamsalcıların öne sürdükleri gibi, eğer mistik tecrübeler, meydana geldikleri bağlamın, sosyo-kültürel ve inanç sistemlerin, kişinin psikolojik durumu ve dilin verilerinin biçim vermesiyle oluşmuşsa o halde mistik tecrübelerle ait meydana geldikleri dinî ve kültürel gelenek çevresinin dışına çıkan onların yapılarını aşan ve bazen bu tür yapılara aykırı olan ve hatta bazen de bu tür yapıların şekillenmesinde önemli bir rol oynayan mistik veya sûfilerin varlığının nasıl açıklanacağı ciddi bir problem olarak kalacaktır. Ayrıca mistik geleneklerde, geleneğin yapılarını bile yapısöküme uğratan⁵⁵⁰ bu nedenle dinî ve kültürel bağlamın etkisiyle oluşmayan, içerisinde belli kavram, imge, düşünce ve sembolün olmadığı yansız, içeriksiz saf bilinç olaylarının bulunduğu, özellikle evrenselci veya perenniyalist felsefecilerin görüşlerine yakın olan kişiler tarafından da savunulmuştur. Onlara göre genel olarak bağlamsalcı iddialar, yukarıda da değinildiği gibi, önyargılı ve apriori bir tavır içerisine girerek saf bilinç tecrübelerinin varlığını mümkün görmezler ve bunları tam olarak açıklamakta yetersiz kalırlar.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Rothberg, 179.

⁵⁵⁰ Tasavvufun yapısöküm ile ilişkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ian Almond, *Tasavvuf ve Yapısöküm – İbn Arabî ve Derrida*,

⁵⁵¹ Bkz. Tüzer, 168; Bağlamsalcı yaklaşıma yönelik eleştiriler hakkında bkz. Forman, “Mysticism, Constructivism and Forgetting”, 3-49; Rothberg, 163-210; Almond, “Mysticism and Its Contexts”, 211-219; Bernhardt; ss. 220-236; Perovich, “Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed: R. K. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 237-253; Woodhouse, 254-268; Prigge-Kesler, “Is Mystical Experience Everywhere the Same?”, 269-287; Franklin, “Experience and Interpretation in Mysticism”, 288-304.

Sonuç olarak bağlamın, dinî-kültürel yapının ve bilginin şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olduğu gibi, tecrübenin ve yorumun şekillenmesinde de önemli oranda bir etkisinin bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bu, hiçbir zaman dinî tecrübenin tamamen bağlamın bir ürün olduğu anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla tecrübe ile dinî-sosyo-kültürel bağlam arasındaki ilişki mutlak olarak zorunlu değil, belli sınırları olan bir imkân çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu, bağlamın tecrübeyi meydana getirmedeği, aksine bağlamın tecrübeyle ve onun yorumlanıp-açıklanmasıyla çok ciddi bir ilişki içinde olduğu anlamına gelmektedir.

Ayrıca bağlamsalcı tezin iddiaları mutlaklaştırıldığı zaman Tanrı, din, bilgi, gerçeklik, doğru, etik, estetik gibi birçok şey tamamen göreceli bir konuma indirgenmiş olacaktır.⁵⁵² Dolayısıyla genel geçer doğrular, evrensel ahlâkî ilkeler tamamen insanın veya bağlamın göreceli tavrına mahkûm olacaktır. Bağlam mutlak olanı göreceli olana indirgediği için Aşkın olanı da yok sayarak her şeyi dünyaya indirger. Bu nedenle bağlamın radikal bir tez olarak savunulması, kutsal olanın insan hayatının dışına atılması anlamına gelecektir.

Dinî tecrübeyi bağlama indirgemek suretiyle onu tamamen öznel bir konuma sokan bağlamsalcı veya yapısalcı yaklaşımçıların iddiaları, tecrübenin, bilginin ve gerçekliğin sosyo-kültürel vb. boyutlarına yönlendirmekle önemli bir işlev görmektedir. Ancak dinin ve dinî tecrübenin kişisel ve aşkın boyutlarını yok sayması veya görmezlikten gelmesi kabul edilemez aşırı bir tutumdur. Elbette ki dinin ve dinî tecrübenin sadece aşkın tarafını benimsemek de kişisel ve toplumsal boyutunu ihmal etmek olacaktır. Dinî tecrübe bu bağlamda hem kişisel ve toplumsal boyutu hem de yüce bir gücün varlığını kabul etmesi ve o varlığa dair bir tecrübe olması nedeniyle aşkın bir boyutu olan bir tecrübedir. Bu iki farklı boyuttan birinin göz ardı edilmesi, madalyonun tek bir tarafını görüp, diğer tarafını görmezlikten gelmeye benzer.

Sonuç olarak, bağlam dinî tecrübelerin anlaşılmasında, yorumlanmasında elbette ki önemsenmeli ve her dinî tecrübe ilk önce kendi dinî, kültürel ve tarihi bağlamında incelenmeli daha sonra ise diğer geleneklerdeki tecrübelerle karşılaştırılmalıdır. Ancak bağlam hiçbir zaman tecrübenin mutlak ve zorunlu bir referansı veya mercî olarak da görülmemelidir.

⁵⁵² Bağlamsalcılara yönelik bu tür eleştiriler için bkz. Cenân Kuvancı, “Bağlamsalcılık’a Yönelik Bir Eleştiri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, 139-158.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİNİ TECRÜBEDE NESNELLİK İDDİALARI

3.1. NUMİNOUS TECRÜBESİ

Dinî tecrübe anında hissedilen duygu, genellikle yabancı ve âşına olunmamış bir güç olarak ifade edilmektedir. Yabancı ve âşına olunmayan bu gücün hissedilmesi, Otto'nun numinous tecrübesindeki *mysterium tremendum* üç unsurunu hatırlatmaktadır. Dehşet, haşmet ve kudret veya enerji olarak karşımıza çıkan bu üç unsur, Kutsal karşısında insanın “korkutucu” veya “hayranlık verici” bir güç tarafından kuşatıldığını anlatır.⁵⁵³ Yabancı ve âşına olunmamış bir gücün hissedilmesi Schleiermacher'in bu tecrübenin fitrî olduğu fikrine tamamen tezat olarak görülmemelidir. Her ne kadar Otto, bu Mutlak güce bağımlılık duygusunun öznel olduğunu dile getirirse de⁵⁵⁴, *numinousun* nesnel olduğunu ve kişilerden farklı olduğunu savunur.⁵⁵⁵ İşte ilk önce öznel iddialar içinde yer almasını düşündüğümüz numinous tecrübesi, bu nedenle burada yani nesnellik iddiaları kısmında değerlendirilmiştir.

Otto kitabının hemen başında okuyucuyu bir süreliğine derin ve yoğun dinî tecrübeye yönelmeye davet eder. Böyle bir tecrübeyi yaşamayan ve böyle bir davetten uzak duran kişinin eserini okumaya devam etmesinin çok da anlamlı olmayacağını söyler. Buna gerekçe olarak da, bazı duygularını, sıkıntılarını veya toplumsal düşünceleri hatırlayan ancak dinle ilgili herhangi bir derin hissiyat içinde olmayan bir kişiyle din psikolojisini tartışmanın kolay olmayacağını gösterir.⁵⁵⁶ Otto'nun numinous tecrübesini anlamak için böyle bir ön şart ileri sürmesi, numinous'un hisle olan ilişkisiyle açıklanabilir. Çünkü Otto, numinous tecrübesinin temeline “yaratılmış duygusu” nu koyar. Ayrıca o, numinousun mahiyetinin ancak his/duygu aracılığıyla anlaşılabilmesine inanır. Böylelikle benzer duyguları taşıyan birine numinousu anlatmak daha kolay olacaktır.

⁵⁵³ Bkz. Otto, *The Idea of the Holy* s. 7-15.

⁵⁵⁴ Otto, 10, Vergote, *Din, İnanç, İnançsızlık*, 119.

⁵⁵⁵ Otto, 11; Kant'ın Otto'nun düşünceleri üzerine önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu, onun hem kutsalı apriori bir kategori olarak iki ayrı başlık altında değerlendirmesinden hem dinin tamamen rasyonel bir zemine indirgenmesinden rahatsız olmasından hem de numinous'u Kant'ın numen-fenomen ayrımındaki numen kelimesinden türetmesinden anlaşılmaktadır. Bkz. Otto, 7, 116 vd., 140 vd. Vergote, 120.

⁵⁵⁶ Bkz. Otto, 8.

Dinî tecrübeye konu olan nihaî varlığın nesnel ve bağımsız bir gerçeklik olduğuna inanan Otto, bu tecrübeye yaşayan varlık için, Latince’de Tanrı anlamına gelen *numen* kelimesinden *numinous* kavramını türetir. Ona göre numinous bir ruh halidir ve bu hal, bütünüyle *sui generis* yani nevî şahsına münhâsır bir ruh hali olduğundan başka bir hale indirgenemez. Dolayısıyla her birincil veri gibi tartışılmaya izin verirken tam olarak tanımlanamaz bir özelliğe sahiptir. Başka bir kişinin onu anlaması için sadece bir yolun bulunduğunu söyleyen Otto, bu kişinin kendi ruh halinin yolları aracılığıyla konunun düşünülmesi ve tartışılması için rehber edinmesi gerektiğini savunur. Bu durum, o kişinin içindeki ‘numinous’un canlanmaya ve bilinçlenmeye başlayana kadar devam eder. Otto, numinous tecrübeyi daha iyi anlatmak için şu ifadelere başvurur. “Bu, bizdeki X, kesinlikle bu tecrübe değil ama şu tecrübeye yakın, diğerinin de karşıtı. Şimdi onun ne olduğunu anlayabildin mi? Başka bir ifadeyle X, tam olarak öğretilemez, o sadece zihinde anımsanabilir ve uyandırılabilir, çünkü ‘ruhtan’ gelen her şey uyandırılmalıdır.”⁵⁵⁷

Schleiermacher ve James’in düşüncesine paralel olarak, Otto da dinî tecrübeyi, rasyonel olmayanın duyumsanması şeklinde ele almaktadır. Ona göre dinin özü, insanı hem korkutan, titreten ve onda bir hiçlik hissi oluşturan hem de büyüleyip ona hayret duygusunu aşıl原因an kendi şahsına has, yani eşsiz bir tecrübe olan numinous tecrübesinde bulunur. O, gerçeklik duygusunu, nesnel bir şekilde verilmiş bir numinous nesnesinin duyumsanmasını, bilincin doğrudan bir verisi şeklinde görmektedir. Otto’nun kavramsallaştırdığı bu numinous tecrübesinin nesnesi, dinlerin tamamının özünde bulunan, dinle ilgili teorik ve rasyonel kavramların kendisine atıf yaptığı ancak kendisinin rasyonel olmadığı, biricik, dolaysız dinî duyguda kendisini gösteren ve hakkında konuşulamayan kendinde şeydir.⁵⁵⁸

James’in dinî idrâki açıklamada esrarengiz varsayımlara sığındığını söyleyerek onu tecrübesizlikle suçlayan⁵⁵⁹ Otto, gerçeklik duygusunun birinci elden vasıtâsız bilinçlilik bilgisi olduğunu ve bunun da objektif olarak meydana geldiğini savunur. Ona göre bunlar, diğer bilgilerden hareketle elde edilemezler. Çünkü “tamamen başka” hakkındaki bilgilerle ilgili olarak Otto, “numinous” kavramını kullanmaktadır. Onun *sui*

⁵⁵⁷ Otto, 7.

⁵⁵⁸ Bkz. Otto, 1-7; ayrıca bkz. Tüzer, 51-52.

⁵⁵⁹ Bkz. Otto, 10-11 (dipnot 1) ayrıca bkz. Johnson, *Psychology of Religion*, 55.

generis dediği numinous, başka bir şeye indirgenemediği için ancak yaratılmışlık, sır, başkalık, ilahî güç, korku, haşyet ve hayranlık duygusunda kendisini ifşa etmektedir.⁵⁶⁰

Otto, dinî merasimle yapılan ibadetlerdeki derin ve yoğun olarak yaşanan kendinden geçmeye has duyguların muhtevastaki temel unsurlara dikkatin çekilmesini talep eder. Hıristiyanların aklına genellikle şükran, güven, tevekkül, alçak gönüllülük, sevgi ve adanmışlık gibi hislerin geldiğini söyleyen Otto, bunların hiçbirinin dinî ibadetlerin muhtevastını tam olarak doldurmayacağını dile getirir.⁵⁶¹

Otto, böyle bir tecrübeye çok önemli bir unsur olan ‘bağımlılık hissi’ ne vurgu yapanın Schleiermacher olduğunu hatırlatır ancak onu eleştirmekten de geri durmaz. Otto’nun bahsettiği bu özel ruh haliyle Schleiermacher’ın ‘bağımlılık/itaat hissi’ arasında fark bulunmaktadır. Otto, Schleiermacher’ın hatasının ‘bağımlılık hissi’ ni *mutlak ve göreceli* şeklinde farklı kısımlara ayırması ve bu nedenle bu ayrımlar arasında içsel bir nitelik değil bir derece farkı görmesi olduğunu söyler.⁵⁶²

Otto, iddiasını desteklemek için, Tekvin/18.27’deki İbrahim’in Sodom halkı için yardım dilerken Tanrı’ya müracaatına başvurur. “İbrahim, ‘Ben toz ve külüm, bir hiçim’ dedi. ‘Ama seninle konuşma yürekliliğini göstereceğim.’”⁵⁶³ O, burada kendini ortaya çıkararak bir ‘bağımlılık hissi’ nin bulunduğunu hatta bunun sırf bir bağımlılık hissinden daha fazla bir şey olduğunu söyler ve buna da ‘yaratılmışlık bilinci’ veya ‘yaratılmışlık hissi’ adını teklif edererek bunu şu şekilde tanımlar: “O, tüm mahlukâtın üstündeki yüce olanın karşısında, onun kendi hiçliğinde alçalmış ve ezilmiş bir yaratılmışın hissidir.”⁵⁶⁴

‘Yaratılmışlık hissi’nin başka bir duygu ögesinin ilk öznel doğal sonucu ve etkisi olduğunu savunan Otto’ya göre böyle bir unsur, kişinin kendisinin dışında bir *nesne*’ye vasitâsız ve birincil bir referansa sahiptir. İşte bu nesne tam da Otto’ nun *numinous* dediği şeydir. Ona göre yaratılmışlık ve bağımlılık hissinin zihinde meydana gelmesi için, İbrahim örneğinde olduğu üzere, *numenin* bir varlık, bir *numen praesens* yani ruhsal bir varlığın hissi olarak tecrübe edilmesi gerekir. Bu duygular zihinde yalnızca ‘numinous’ kategorisinin meydana getirdiği hislere eşlik eden duygular olarak

⁵⁶⁰ Otto, 7 vd.

⁵⁶¹ Otto, 8-9.

⁵⁶² Otto, 9.

⁵⁶³ Bkz. *Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2001, 19. (Otto’nun da yer verdiği ayet Türkçe’ye çevrilmiş metinden verilmiştir.

⁵⁶⁴ Otto, 10.

oluşabilir. Otto bu nedenle numinousun kişinin dışında ve nesnel olarak hissedildiğini iddia etmektedir.⁵⁶⁵

William James, Yunan tanrılarının kökeniyle ilgili bir görüşümüzün bulunmasının gerekli olmadığını ancak bu durumun sanki insanoğlunun bilincinde, nesnel varlığın ve gerçekliğin bir duygusunun yani ‘*oradaki bir şey*’ denilen psikolojinin var olan gerçeklikleri gösterdiğini zannettiği herhangi özel ve belli hislerden daha yoğun ve daha genel bir algının var olduğu düşüncesine götürdüğünü söyler.⁵⁶⁶ Otto, James’in bu düşüncelerinden hareketle, onun gerçeği bulduğunu ama onu açıklayamayacak kadar da realist davrandığını söyleyerek bu gerçeklik duygusunun, nesnel olarak verili ‘numinous’ bir nesne duygusunun, bilincin birincil vasıtâsız bilgisi olarak belirlenmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte Otto, ‘bağımlılık hissi’nin daha sonra bunu izleyen bir sonuç, öznenin kendi gözünde küçülmesi veya değerinin düşmesi olduğunu savunur. Başka bir ifadeyle o, “bağımlılık hissi”nin meydana gelmesi için “gerçeklik hissi”nin daha önce olması gerektiğine inanır.⁵⁶⁷

Otto, numinousun tabiatının zihinde sadece hissetme açısından özel bir yol aracılığıyla gösterebileceğini, onun belirli duygu halleriyle insan zihnini etkilediğini ve harekete geçirdiğini savunur. Tüm güçlü ve içten dinî duygulardaki Kurtuluş İnanıcı, Güven ve Aşk gibi en derin ve en temel unsurları düşünmeyi öneren Otto, bütün bunların üstünde insanı hayrete düşüren bir unsurun bulunduğunu bunun da *mysterium tremendum* olarak isimlendirilebileceğini söyleyerek, M. Lings’in tasavvufî tecrübeyi tanımladığı ifadeleriyle paralellik gösteren bir tanım verir.⁵⁶⁸

“Mysterium tremendum hissi, zamanla hafif bir med-cezir gibi gelir ve en yaygın bir ibadetin sakin bir ruh haliyle zihni istila eder. Ruhun daha derin ve kalıcı haline dönüşerek adeta heyecan verici, coşkulu ve yankılanan bir biçimde sürer. Ruhun sonunda gündelik yaşamın ‘dünyevî’ atmosferine geri bırakır. Ruhun derinliklerden ani bir patlama ile patlayabilir ya da garip tuhafliklarla, sarhoşça çılgınlığa, kendinden

⁵⁶⁵ Otto, 10-11.

⁵⁶⁶ James, *The Varieties of Religious Experience*, 58.

⁵⁶⁷ Otto, 11.

⁵⁶⁸ Otto, 12.

geçmeye ve cezbeyle götürebilir... Peki kimin ve neyin önünde? Tabii ki yaratılmışların ötesinde ve tanımlanamaz olan bir sırrın önünde.”⁵⁶⁹

Mysterium tremendum’un kavramsallaştırma yoluyla açıklanamayacağını, onun daha çok kavramların ve algının ötesinde, bilinmez ve saklı olana delâlet ettiğini ileri süren Otto, bu nedenle onun bir dereceye kadar kalplerde canlanabileceğini savunur. *Mysterium Tremendum*’un yukarıda da ifade edildiği gibi üç unsuru bulunmaktadır. Bunlar, dehşet, haşmet ve kuvvet olarak ifade edilir.⁵⁷⁰

Dehşet verici, ürkütücü, korkutucu, ürpertici şeklinde de düşünülebilecek olan bir unsur anlatırken Otto, Eski Ahit’e ve İncil’e başvurmuştur. Tanrı korkusu, Tanrı gazabı gibi kelimelerden yola çıkarak bu dehşet unsurunu açıklamaya çalışan Otto, Tanrı’yı yalnızca rasyonel atıflar yoluyla tahayyül edenlerin, Tanrı’nın gazabında tutuklu ve karpisli bir arzu gördüklerini söyler. Oysa Otto, Eski Ahit’in din adamlarını referans alarak, kusurdan münezzeh Tanrı’nın Gazabının onun kutsallığından ve kendi tabiatının ayrılmaz ve doğal bir unsur olmasından kaynaklandığını iddia eder.⁵⁷¹ Tanrı’nın gazabında akıl üstü bazı şeylerin açıkça ve görülür bir şekilde titreşip parıldadığını ileri süren Otto, onların hiçbir doğal öfkenin uyandıramayacağı bir “dehşet” duygusuna yönelttiğine inanmaktadır.⁵⁷²

İkinci unsur, haşmet olarak ifade edilen ve muhtevasında güç, kuvvet ve titreme duygusu verme gibi nitelikler barındıran bir unsurdur. Bu unsorda insanın kendisinin ötesinde bir varlığın hissi bulunur. Böyle bir nesnenin karşısında toz olma, ezilme ve hiçlik duygusu hissedilir. Otto, mistisizmin bütün türlerinin ortak bir özelliğinin Aşkın bir Gerçeklikle kişisel benliğin bütünlüğünün farklı derecelerde özdeşleşmesi olduğunu savunur.⁵⁷³

Otto, Schleiermacher’in mutlak bağımlılık duygusunun yerine, numinous tecrübesinde ezici bir güç karşısında hiçliğe gömülmeye atıfla ‘yaratılmışlık hissi’ni kullanmaktadır. O, kudret unsurunun yaratılma ve korunma gibi rasyonel dışavurumlarının yanı sıra, mistik geleneklerin bütün türlerinde ortak bir özellik olarak

⁵⁶⁹ Otto, 12-13.

⁵⁷⁰ Bkz. Otto, 13; Bu üç unsur sırasıyla awefulness, overpoweringness (majestas) ve energy veya urgency olarak verilmiştir.

⁵⁷¹ Bkz. Otto, 14-18.

⁵⁷² Otto, 19.

⁵⁷³ Otto, 20.

kendini gösteren iki temel özelliğin de haşmet unsurunun bir dışavurumu olduğuna inanmaktadır. Bu iki temel özellikten biri, ‘benliğin öldürülmesi’ diğeri ise ‘özdeşleşme’dir. Özdeşleşme ile genel olarak, bireysel ben’in, mutlak, yüce ve bütünüyle rasyonel dışı ‘Bir şey’de, Aşkın Gerçeklikte yok olması ve O’nunla özdeşleşmesi kastedilir.⁵⁷⁴

Mysterium tremendum’un üçüncü unsuru, ‘ürpetme ve haşmet’ ile ‘haşyet ve görkem’i de içerisine alan numinous nesnesinin ‘tazyik’i veya ‘enerji’si olarak kendini ortaya çıkarmaktadır. Numinous nesne, ‘aciliyet’ (urgency) ya da enerji şeklinde de ifade bulur ve gazâp anında ve her yerde, yaşama gücü, ihtiras, duygusallık, arzu, güç, heyecan, hareket gibi sembolik anlatımlarla kendini göstermektedir. Mistisizmde ‘enerji’ unsurunun yaşayan ve güçlü bir etken olduğunu öne sürenlere göre ‘Gönüllü’ mistisizm de denilen ‘Aşk mistisizmi’nde mistiklerin güçlkle dayandığı Aşkın ‘yakan ateşi’ bulunmaktadır. Bu zorunluluk ve gazâpta mistik ‘aşk’ gazabın kendisiyle benzerlik gösterir. Bu benzer bir kuvvet veya enerji olmakla birlikte sadece onun yönü değişmiştir. Örneğin mistiklerden birinin ifadesiyle “aşk, sönmüş bir Gazâp’tan başka bir şey değildir.”⁵⁷⁵

Otto’nun numinous tecrübesi hem nesnel hem de öznel unsurlar içermektedir. Bu durumu Otto, numende iki değer ortaya çıktığını, insan için öznel bir değer taşıyanın büyüleyicilik; insanda hürmet uyandıranın ise ‘yüce’ veya ‘ulvîlik’ unsuru olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışır.⁵⁷⁶

Otto genel olarak, kutsalın felsefî anlamıyla, psikolojik anlamını bir potada eritmek suretiyle kombine etmeye çalışır ve tecrübenin muhteviyatını tecrübe vakıâsından izole etmeyen bir fenomenolojiyi devam ettirir. Bu yönüyle o, nesnel olanı öznel olana indirgemediği gibi nesnel kendi başına bir fenomen şeklinde nesneleştirmemiştir. Otto, sonuçta tecrübeyi sadece öznel yönü olan değil aynı zamanda nesnel yönleri sahip bir tecrübe olarak da değerlendirir.⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Otto, *The Idea of the Holy*, 20-22; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 51-52; Fetullah Kalın, *Rudolf Otto’da Din, Kutsallık ve Dinî Tecrübe*, Ötüken Yay., İstanbul 2014, s.105.

⁵⁷⁵ Otto, *The Idea of the Holy*, 23-24; Kalın, 105.

⁵⁷⁶ Otto, s. 54.

⁵⁷⁷ Emir Kuşçu, “Dinî Tecrübenin Otonomluğu Sorunu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2010 / 1 (2), 116.

Philip C. Almond, Otto'nun felsefî teolojisine dair düşüncelerini incelediği bir eserinde 'numinous tecrübesinin nesnelliği' şeklinde bir bölüm açarak, bu terübenin nesnel yönlerini değerlendirmeye çalışır. Almond'a göre Otto, numinous tecrübesinde numinous bir nesnenin kavrayışı bulunduğunu savunur. Bununla ilkin, nesnel olarak mevcut bazı şeyleri hissetmenin, tecrübenin fenomenolojisinin bir parçası olduğu kastedilir. İkinci olarak Kutsal, emsâlsiz a priori bir kategorinin faaliyeti yoluyla kavranılır. Başka bir ifadeyle, Kutsal'a eşsiz bir a priori kategorinin uygulanması 'bilîş'in de bir kaynağıdır. Üçüncü olarak, numinous tecrübenin iddia edilen nesnelliği, birbirine karışmış teolojik bir motife sahiptir. Teolojik olarak ifade edilmiş numinous tecrübe, ilahî bir lütûf, bir ilhâm veya vahiy almanın bir tecrübesidir. Almond, Otto'nun bu düşüncelerinden hareketle, numinous tecrübenin nesnelliğinin dinî duyguların eşsizliğine dayanarak fenomenolojik bir destek aldığını savunur. Almond'a göre, dinî duygunun bilişsellğinde felsefî olarak temellenen numinous tecrübenin nesnelliği, gerekçelendirme doktrininde lütuf yoluyla imân tarafından teolojik olarak gerekçelenmiştir. Eğer epistemolojik bir hata bulunuyorsa, bu asla basit bir hata değildir. Otto'nun argümânı birçok katmana sahiptir ve buna göre değerlendirilmesi gerekir.⁵⁷⁸

Hoyu Ishida, Otto'nun numinous tecrübesinin evrensel ve dinî tecrübenin emsâlsiz ve tecrübenin diğer türlerinden kökten farklı olduğunu iddia ettiğini söyler. Ishida, Otto'nun şu cümlelerini anlatarak iddiasını desteklemeye çalışır: "... eğer insan tecrübesinin, kendisine özgü spesifik ve eşsiz bir şeyleri açıkça bize sunduğu tek bir alan bulunuyorsa, o alan kesinlikle dinî yaşamdır."⁵⁷⁹

Ayrıca Ishida, Otto'nun dinî tecrübenin emsâlsizliğini göstermek için⁵⁸⁰ Kant'ın yardımına başvurduğunu savunur. Ishida'ya göre Kant, duyular yoluyla gelen tecrübenin nedenine ek olarak tecrübenin zihin tarafından katkı yapılmış formal unsurlar

⁵⁷⁸ Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1984, 82-85; Otto'nun nesnel bir değer olarak kurtuluş ve kurtuluş vesilesi olarak "kefarete" ve "lütuf" düşünceleri için bkz. Otto, *Mysticism East and West*, 188-206; Kalın, 152-176; numinosa farklı bir yaklaşım için bkz. Donald S. Lopez, "Approaching the Numinous: Rudolf Otto and Tibetan Tantra", *Philosophy East and West*, Vol: 29 ; No. 4 (Oct. 1979) ss. 467-476. Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Mouton Publishers, Berlin 1982, 92-119.

⁵⁷⁹ Otto, *The Idea of the Holy*, 4; Hoyu Ishida, "Otto's Theory of Religious Experience as Encounter with the Numinous and Its Application of Buddhism", *Japanese Religious NCC Center for the Study of Japanese Religions*, Vol: XVI, No: 4, Kyoto 1989, 17.

⁵⁸⁰ Otto, 4.

içerdiğini öğretir. Bu formlar veya kategoriler anlamının yollarıdır ve aprioridir. Çünkü onlar tecrübeye bulunmalarına rağmen, tecrübeden gelmezler. Ishida, Otto'nun özellikle Kant'ın apriori kategorisi kavramından etkilendiğini ancak Kant'ın dinî tecrübeyi yanlış bir şekilde ahlâki tecrübeye tanımladığını düşündüğünü söyler. Bu eleştiride Otto'nun, kendi analizlerinin birçok açıdan öncüsü olan Schleiermacher ile dinî hissetmenin analizinde de aynı fikirde olduğunu savunur.⁵⁸¹

Otto, numinousla ilgili düşüncelerin ve onlara karşılık gelen duyguların, rasyonel düşünce ve duygular gibi 'saf' olduğunu ve Kant'ın 'saf' kavram ve 'saf' duygu için teklif ettiği kriterlerin bunlar için de uygulanabileceğini söyleyerek⁵⁸² Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinin giriş cümlelerinden alıntı yapar: "Tüm bilgimizin deneyimle başladığı konusunda hiçbir kuşku yoktur; çünkü bilgi yetisi duyularımızı uyararak... anlak etkinliğimizi devime geçiren nesnel yolculuğu olmasaydı, başka hangi yolla uygulamaya geçebilirdi? Öyleyse zamana göre bizde hiçbir bilgi deneyimi öncelemez ve tüm bilgi deneyimle başlar. Ama tüm bilgimizin deneyimle başlamasına karşın, bundan tümünün de deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz."⁵⁸³

Otto, numinous tecrübenin sadece hissetmenin bir türü değil aynı zamanda vasıtâsız bir kavrayışın ve kıymet vermenin bir kategorisi olduğunu savunur ve onun öznel ve nesnel yönlerini ayırma gayreti içerisine girer. Numinous tecrübenin öznel yönüyle 'yaratılmışlık bilinci' veya 'yaratılmışlık hissi' olduğunu söyleyen Otto, aslında Schleiermacher'ın 'mutlak bağımlılık hissi' dediği şeyin yerine 'yaratılmış hissi'ni koymaktadır. Numinous'un nesnel yönü ise ürperticilik ve büyüleyicilik şeklinde iki biçimi olan bir gizem tecrübesidir.⁵⁸⁴

Otto, M. Luther, Ramanuja Shankara, Eckart, Fries, Kant, Fichte ve Schleiermacher gibi kendinden önceki düşünürlerden etkilendiği gibi, Carl J. Jung gibi önemli bir psikoloğa ve Joachim Wach ve Mircea Eliada gibi kişilerin de temsil ettiği Chicago Ekolü'nün otonomi düşüncelerine de etki etmiştir.⁵⁸⁵ Jung, Otto'nun dinî tecrübenin diğer tecrübelerden tamamen farklı, başka ve eşsiz olduğu düşüncesine

⁵⁸¹ Ishida, 17

⁵⁸² Otto, 116.

⁵⁸³ Otto, 116; ayrıca bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 51-52;

⁵⁸⁴ Bkz. Otto, 10-24; Ishida, 19-20.

⁵⁸⁵ Otto'nun düşüncelerinin beslendiği temel kaynaklar hakkında ayrıntılı olarak bkz. Otto, *Mysticism East and West* ss. 219-266 Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, 26-54; Kalm, 13-23; Kuşçu, "Dinî Tecrübenin Otonomluğu Sorunu", 114.

katılmaktadır. *Numinous*'un etkisiyle ortaya konulan düşünceler Otto ile Jung'u ortak bir zeminde buluşturan temel noktalardan biridir. Jung, Otto'nun *Numinous* tecrübesinin *mysterium tremendum* ve *fascinans* boyutları üzerinde daha çok yoğunlaşmıştır. *Mysterium tremendum*'un birbirinden bağımsız ve iç içe geçmiş ilişkilere sahip özellikler gösterebilen 'korkutucu ve ürkütücü', 'ezici ve baskın', 'canlı ve enerjik', 'tamamen başka ve yabancı' şeklinde dört temel etkisi bulunmaktadır. *Numinous* etkisi karşısında insanı çaresizlik ve endişeye sevk eden *tremendum*'un zıttı olarak *fascinans* ise, *numinous*'un çekici, zevk verici, büyüleyici, haşyet duygusu uyandırıcı, hayranlık etkisini dile getirmektedir.⁵⁸⁶ Jung dini, Otto'nun ele aldığı kavramla, "*numinous*'a yani istence bağlı keyfî hareketlerin bir sonucu olmayan dinamik bir varlığa veya etkiye, dikkatli ve özenli bir biçimde uymak" şeklinde tanımlar. Jung dinin, yaratıcısından ziyade onun kurbanı durumundaki insan öznesini kavrayıp kontrol altına aldığını söyler. Ona göre *numinous*, öznenin irâdesi dışındaki durumunu gösterir ve bireyin dışındaki nedenlere bağlıdır.⁵⁸⁷

Dinî tecrübenin mahiyetindeki bireyin dışındaki nedenler Aşkın bir varlığa Mutlak'a işaret etmektedir. Jung, mutlaklık duygusunun *numinous* etkisiyle oluştuğunu ve mutlaklığın dini olguların temel özelliklerinden birisi olduğunu söyler. Mutlaklık, dinî tecrübe konusunda tartışılmazlığı da beraberinde getirir. Eğer bir dinî tecrübe yaşanmışsa, bu tecrübenin ne olduğu ancak tecrübe sahibi tarafından bilinir. Yaşanmamışsa o zaman dinî tecrübe ulaşılmazdır.⁵⁸⁸ Jung'a göre dinî tecrübe, mutlak ve tartışılmazdır. Çünkü burada söylenebilecek tek şey, böyle bir tecrübenin yaşanmadığıdır. Fakat yaşayan kişi, "ama ben böyle bir tecrübe yaşadım" dediği anda tartışmanın sona ereceğini dile getiren Jung, dünyadakilerin hepsi ne düşünürse düşünsün, dinî tecrübe sahibi kişinin, kendisine hayat, anlam ve güzellik kaynağı olan, dünyaya ve insanlığa yeni bir parlaklık veren büyük bir hazineye sahip olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, dinî tecrübenin insana "Tanrı'nın bir "lütfü" olduğunu dile getirerek eserini tamamlamaktadır.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ Otto, 7-11, Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yay., İstanbul 2010, 110-111.

⁵⁸⁷ Carl Gustav Jung *Psikoloji ve Din*, Çev. Raziye Karabey, Okyanus Yay., İstanbul 2010, 7; Ali Ayten *Psikoloji ve Din Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay. İstanbul 2010, 81, Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 119-122.

⁵⁸⁸ Bahadır, 112.

⁵⁸⁹ Jung, 84; Bahadır, 112; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2010, 54.

Schleiermacher, James ve Otto'yu aynı zeminde buluşturan bazı noktaların varlığından bahsedilebilir. Bunlardan ilki, dinin en özgün şeklinin bireysel dinî tecrübelerde görülmesidir. Bundan dolayıdır ki dinin itikâdî ve kurumsal yönü dinî tecrübeden sonradır ve ikincil konumdadır. İkincisi ise dinî tecrübenin duygu yaşantısı olarak tasvir edilmesi ve ‘İlahî Gerçeklik’in bu duygusal yaşantıda, doğrudan hissedilmesi, yani dil, düşünce, kavram gibi öğeler olmaksızın bu gerçekliğin sezilmesidir. Bunlardan belki de daha önemlisi, dinî bilince akıldan daha yüksek bir merteye verilmesi ve dinî tecrübelerin bütün din ve kültürlerde ortak ve aynı olması dolayısıyla evrensel olduğunu iddia etmeleridir.⁵⁹⁰

Schleiermacher, dinî tecrübenin bilgi içeren bir tecrübe olmadığını fakat evrenden farklı bir kaynağa veya güce tamamen ya da mutlak bir muhtaçlık duygusu olduğunu savunur. Ona göre bu tecrübe kendini kanıtlamaktadır.⁵⁹¹ Mutlak bağımlılık hissini⁵⁹² savunan Schleiermacher, gerçek bilimin bir görüş, gerçek uygulamanın kültür ve sanat, gerçek dinin ise Sonsuz’un duygusu ve zevki olduğunu söyler. Bunun kendiliğinden değil Sonsuz’un duygusunun etkisinden kaynaklandığını savunur. Ona göre din, bilgi ve davranış değil bir hissetmedir.⁵⁹³ Dinî tecrübe ânının temelinde duygu/hissetme olsa bile, Sonsuz olanın kendisini tecrübe eden kişide etkisi ve manevî yaşamında bir takım değişiklikler oluşturması açısından bilişeldir. Dine ait bir bilinç türü ve ânını ihtiva eden bu tür tecrübe ânı, bir “birlik” ânı olarak görülmektedir.⁵⁹⁴

Schleiermacher’ın din ve dinî tecrübenin his olarak açıklaması, yukarıda da ifade edildiği gibi, Otto’nun düşüncelerine de yansımıştır. Otto’nun Tanrı’nın bazı tezâhürlerinin akıl yoluyla kavranabileceğini kabul etmesi, Schleiermacher’ın tecrübenin kavramsal ayırımlardan önce gelen bir his olduğu düşüncesinden ayrılır. Otto, akıl, ruh, amaç, iyi niyet, hoşgörü, her şeye kadir olma ve zafî olma gibi niteliklerin kıyas yoluyla Tanrı’ya atfedilebileceğine inanır. Tanrı’nın tabiatının bu atıflardan yola çıkılarak, insanın aklına ve tabiatına kıyas edilerek tanımlandığını söyleyen Otto, bu nitelendirmelerin insanlarda sınırlı ve eksik, Tanrı’da ise mutlak ve sınırsız olduğunu vurgular. Ayrıca ona göre, bu niteliklerin tamamı açık ve net

⁵⁹⁰ Bkz. Tüzer, *Mistisizm ve Felsefe*, 42.

⁵⁹¹ Peterson vd., *Akl ve İnanç*, 21.

⁵⁹² Mutlak bağımlılık hissi ile değerlendirme ve eleştiriler için bkz. Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 164; metnin İngilizcesi için bkz. *An Introduction*, 135-136.

⁵⁹³ Schleiermacher, 38-39.

⁵⁹⁴ Bkz. Schleiermacher, 40-42; Tüzer, 44.

kavramlara işaret etmekte, akılla kavranabilir, düşünceyle tahlil edilebilir hatta tanımlanabilir özelliktedir. Otto buradan hareketle felsefî bir sonuç olarak, bu yollarla kavramsallaştırılabilen bir nesnenin rasyonel olarak nitelendirilmesinin mümkün olduğu kabul ediliyorsa, bu niteliklerle tanımlanan Tanrısal tabiatın da aynı şekilde rasyonel olması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁹⁵

Otto'nun, ürpertici ve büyüleyici bir gizem ifadelerini kullanması, İslâm düşüncesindeki Allah'ın Celâl ve Cemâl isimlerini hatırlatmaktadır. Nev'i şahsına münhâsır, tamamen başka ifadeleri düşünüldüğünde Kur'an'da, “eşi ve benzeri olmayan” (İhlâs/4) ifadelerinin kullanıldığını hatırlamak gerekir. Elbette ki bu kavramlar birbiriyle tamamen aynı değildir. Ancak Proudfoot'un, mutlak bağımlılık hissini savunan Schleiermacher'in teorisini ve Otto'nun numinous tecrübesini, İbrani Kutsal Kitaplarındaki ve Hıristiyan geleneğindeki Tanrı inancının ve bu inançla şekillenmiş amellerin bir mirası olarak görmektedir.⁵⁹⁶ Proudfoot'un da Otto gibi, İslâm'ın Allah anlayışının eşi benzeri olmayan, Celâl-Cemâl, Kâhhâr-Afûv gibi çift kutuplu niteliklerine değinmemiş olması bütün dinleri kuşatacak kapsamda olmayı arzu edip doğu ve batıdaki mistisizmi inceleyenler için⁵⁹⁷ hafife alınacak bir hata olarak görülemez.

3.2. ORTAK ÖZ

Ortak öz iddiası, dünyanın çok farklı coğrafi ve tarihî dönemlerin de, farklı din ve kültürlerindeki dinî veya mistik tecrübelerin temelde ya benzer ya da aynı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle, ister ilk çağlarda ister günümüzde, ister Afrika'da Asya'da, ister Amerika'da, Avrupa'da, ister Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm gibi ister Hinduizm, Taoizm gibi dinlerde olsun bütün mistiklerin yaşadıkları temel olarak aynı veya birbirine çok yakındır. Mistiklerin yaşadıkları tecrübelerin öz olarak aynı, ancak onu dile getirirken yorumlamaların farklılaştığı iddiası üzerine inşa edilmeye çalışılan dinî tecrübelerin ‘ortak bir öz’ taşıdığı düşüncesi, Stace tarafından ‘evrensel öz’ olarak da isimlendirilmiş ve özel bir bölümle detaylandırılmaya çalışılmıştır.

⁵⁹⁵ Otto *The Idea of the Holy*, 1; Peterson vd., 21-22; Tüzer, 51-56.

⁵⁹⁶ Bkz. Proudfoot, *Religious Experience*, s. 226.

⁵⁹⁷ Otto, *Mysticism East and West* adlı bu eserinin tamamında doğu ve batıdaki mistik geleneklerin hemen hepsine değinmektedir.

Genel olarak perenniyalist felsefeciler, özel olarak da R. M. Bucke, C. D. Broad, Stace, A. Huxley, E. Underhill gibi düşünürler, dinî/mistik tecrübelerin ortak bir özünün varlığını kabul etmişlerdir. Birçok araştırmacı bu ortak özün varlığından hareketle, dinî tecrübenin nesnel olduğunu benimsemiştir. Stace, özellikle Bucke ve Broad'ın görüşlerini önemser ve onlardan şu alıntılarını yapar:

“Bütün insanlar görme duyusuna sahip olduğu ... ve de gördüğü için ağacın gerçek olduğunu ve bunun bir sanrı olmadığını bilirsin, yoksa bu bir sanrı olsaydı yalnızca sana görünürdü. Aynı akıl yürütme yöntemiyle biz, mistik bilince karşılık gelen nesnel evrenin gerçekliğini kurarız. Bu yetiye sahip olan her insan, aslında aynı gerçeklerin bilincindedir... Aynı deneyimi geçirmiş olan başka birinin öğretilerini reddederek veya tartışarak aydınlanmış bir insan örneği yoktur.”⁵⁹⁸

“Ben bu tür deneyimlerin değişik soy ve toplumsal geleneklerden insanların içinde gerçekleştiğini ve bu deneyimlerin tarihin her döneminde gerçekleştiğini kabul etme eğilimindeyim. Her ne kadar bu deneyimler değişik zaman ve yerlere göre birbirinden önemli ölçüde ayrılrsa ve deneyimlerin yorumları da bir o kadar birbirinden farklılık gösterse de, hepsinde ortak olan ve onları başka tür deneyimlerden ayırt etmeye yeten bir takım niteliklerin olabileceğini kabul etme eğilimini taşıyorum. Bu açıdan dinsel ve mistik deneyimde insanların, bir başka şekilde ilişkiye giremeyecekleri bir Gerçeklik'le veya gerçekliğin bir yönüyle iletişim kurmalarının, iletişim kurmamalarından daha olası olduğunu düşünüyorum. Ancak bu Gerçeklik'in ... kişisel olduğunu düşünmek için herhangi bir nedenimizin olduğunu sanmıyorum.”⁵⁹⁹

Bu iki örnek, dünyanın farklı yerlerindeki mistiklerin yaşadıklarının ortak bir öz taşıdığına dair argümânların temelini oluşturan ifadelerden biridir. Böyle bir yaklaşımı benimseyenler açısından, tecrübeyle ilgili yorum bildiren ifadeler bir kenara bırakılırsa, dünyanın farklı yer ve tarihlerinde yaşayan tüm mistikler, bilincin bütün duygusal nitelikler ve düşüncelerden boşaltılması yani bilincin saf bir hale gelmesiyle elde edilen bir *birlik* veya *boşluk* durumunun varlığını kabul ederler. Genellikle onlar, birliğe ulaşmanın yolunun, mistiğin duyu verilerinden kendisini kurtarıp benliği aşmasından geçtiğini ve ancak bu şekilde Mutlak Gerçeklikle karşı karşıya gelinebileceğini

⁵⁹⁸ Bucke, *Cosmic Consciousness*, 59. Buradaki alıntı Stace'in eserindeki şekliyle ve Tüzer'in çevirisiyle verilmiş ve Bucke'un eseriyle karşılaştırılmıştır.

⁵⁹⁹ C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Psychical Research*, New York, Harcourt, Brace & Company, 1953, 172-173' ten naklen Stace, 40.

savunurlar. Burada artık bir Yahudi'nin devekuth, bir sūfînin fenâ, bir Hıristiyan'ın Mukaddes Vizyon veya bir Budistin sunyata demesi çok fazla önemli bir farklılık olarak görülmez. Çünkü bütün bu ifadelendirmeler, aynı gerçekliğin farklı isimleridir ve onlar esasında aynı şeyi anlatmaktadır. Dinlerdeki bu tür farklılıkları bu şekilde yorumlayanlara göre, farklı din ve kültürdeki mistiklerin birbirleriyle çok fazla bağlantısı olmayan tarih ve mekânlarda aynı ortak gerçeği ifade ettikleri göz önüne alındığında, bu durum, onların kendilerinden bağımsız bir varlığı tecrübe ettiklerini, bu tecrübelerinde bir yanılısamaya ve hataya düşmediklerini, tecrübe edilen varlığı yanlış tasvir etmediklerini ve bu konuda yalan söylemediklerini gösterir.⁶⁰⁰

Dinî tecrübenin ortak bir özünün olup olmadığı Rothberg tarafından da ele alınmıştır. Mistisizm çalışmalarını, çağdaş epistemoloji açısından değerlendiren Rothberg, mistisizm tartışmalarına, özellikle W. James'ten bu yana egemen olan iki ana felsefî soruyu gündeme taşıyarak başlar. Birinci soru, kültür ve gelenekler karşısında insanlara ait ortak bir evrensel mistik tecrübe özünün olup olmadığıdır. İkincisi ise mistik tecrübelerin hakikatin mutlak görüntülerine ulaştıran gerçeğe uygun algıları verip vermediğidir. Rothberg, ortak mistik bir özün olup olmadığıyla ilgili soruya özellikle Stace gibi perenniyalist diye nitelediği ezeli hikmeti savunan filozofların, C. D. Broad ve Huston Smith'in olumlu bir cevap verdiklerini söyler. O Stace'in 'mutlak birlik' dediği şeyin mistik tecrübenin özü olduğunu savunduğunu ve Smith'in ise böyle bir tecrübede geleneklerin ayrılmaz bir şekilde belli noktalarda birleştiklerine inandığını dile getirir.⁶⁰¹ Burada, özellikle Stace'in görüşleri Katz'ın ona yönelik eleştirileri ve daha sonra Katz'ın iddialarına yönelik mistisizmin özünü savunanların görüşleri ele alınacaktır.

Stace, mistik tecrübelerin dünyanın birçok farklı bölgelerinde, farklı dönemlerinde ve farklı kültürlerinde bazı noktalarda farklı özellikler taşısa bile, ortak temel özelliklere sahip olduğunu, bu ortak özelliklerin daha asli ve önemli, farklılıkların ise daha çok yüzeysel ve önemsiz olduğunu iddia eder. Stace, bu konuda o kadar çok iddialıdır ki, iddiasının sadece mistiklerin kendi tecrübeleri hakkında yapılan ve bütün dünyadan toplanan betimlemelerin detaylı bir araştırılması yoluyla kesin bir şekilde doğrulanabileceğini savunur. Bunun için de ortak bir özün lehinde bazı deliller ileri

⁶⁰⁰ Krş. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 195.

⁶⁰¹ Rothberg, "Contemporary Epistemology and Study of Mysticism", 164-166.

sürer ve bu delillerin aklı başında olan bir insanı iknâ edebilmesi için yeterli olduğuna inanır. Bu delillerin en önemli özelliği, en yüksek düzeyde yaşanmış mistik tecrübelerin paylaştığı ve sonuçta onları tanımlayan ve başka tecrübelerden farklılaştıran ana özelliklerin, bu tür tecrübelerin duyu ve aklın nüfûz edemediği bütün eşyadaki duygusal olmayan nihaî bütünlük, birlik ve Bir hakkındaki kavrayışı içermesidir.⁶⁰²

Stace, mistik tecrübenin temelde içe dönük ve dışa dönük olmak üzere iki çeşidinin olduğunu, bu iki türün hemen bütün kültürlerde bulunduğunu ve her ikisinin de Bir'in kavranışını kabul ettiklerini söyler. Ona göre dışa dönük mistisizm, dışarıya ve fizikî duyular aracılığıyla dış dünyaya bakar ve Bir'i orada bulur. İçe dönük mistisizm ise, murakabeyle içe yönelir ve Bir'i, benliğin özünde insan kişiliğinin merkezinde bulur. Dışa dönük mistisizmi talî bir yol olarak gören Stace, içe dönük mistisizmi ise mistisizm tarihinde ana damar olarak görmektedir.⁶⁰³ O, iki mistik türün aralarında bazı yüzeysel farklar olmasına rağmen, bütün mistik tecrübelerin yedi önemli özelliğini ön plana çıkarır.

1. Yekpâre bilinç, Bir, Boşluk, Saf bilinç
2. Mekân dışı, zaman dışı
3. Nesnellik veya gerçeklik duygusu
4. Olgunluk, huzur vs.
5. Yüce, kutsal veya ilahî olanın hissi
6. Paradoksallık
7. Anlatılamazlık⁶⁰⁴

Stace'in mistisizmin ortak bir özünün olduğu iddiasını dayandırdığı özelliklerden biri de *ayrışmamış birliktir*. Forman, bu iddiayı savunurken özellikle *saf bilinç olayı* Almond ise *içeriksiz tecrübe* ifadesini kullanmaktadır.⁶⁰⁵

⁶⁰² Stace, "Mistiklerin Öğretileri", 119-120.

⁶⁰³ Stace "Mistiklerin Öğretileri", 120; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 61 vd. 84 vd. Otto, iki farklı tecrübe türünü içe doğru ve birlik vizyonu olarak nitelendirir. Bkz. Otto, *Mysticism East and West*, 38-39; Kalın, 120 vd. Otto'nun "inward" (içe doğru) şeklinde kullandığı, bu kullanımın Underhill'in *Mysticism*, 251 ve 303'te "introversion" (içe dönük) şekline büründüğü bu mistik tecrübe türü, Stace'in "introvertive" (içe dönük) dediği tecrübeye karşılık gelir.

⁶⁰⁴ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 79, 11, 133; ayrıca bkz. Alston, *Perceiving God*, 24-25, Peterson vd., *Akıllık ve İnanç*, 39; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 63-64.

⁶⁰⁵ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 36, 86, 97-103, 234 vs.; Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", 21 -25; Almond, "Mysticism and its Contexts", 216.

Stace genel olarak, mistiklerin bilincini görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyularına kapatabileceğini varsayarak, tüm duyusal imajları zihinden çıkarıp atmaya ve onları bastırmaya muktedir olabileceklerini söyler. Ona göre duyum, imaj ve düşüncelerin tüm empirik içeriklerden sıyrıldıktan sonra, duygulanım arzu ve irâdeler de kaybolacaktır. Çünkü bunlar, yalnızca bilişsel içeriğin eklentileri olarak bulunmaktadır. Bilincin tüm empirik içeriğinden kurtulması, içe dönük mistik tecrübe türünün ana özelliklerinden biridir. Bu durumda, mistiğin bilincinden geriye, bilincin çökmesi, dolayısıyla öznenin uykuya dalacağı, bilinçsizliğe gömüleceği durumu kalır. Aslında böyle bir durumda meydana gelen şey, bütün bilincin yok olması değil, yalnızca duygusal-zihinsel bilincin yok olması ve mistik bilincin onun yerine geçmesidir. Mistiklerin duygusal-zihinsel bilinçlerinden kurtulmak için yoga, tefekkür, riyâzet, dua, vird, terk gibi farklı yöntemleri kullandıklarını söyleyen Stace, bilincin saflaştırılması yoluyla elde edilen mistik tecrübelerin anlatılamaz, târif edilemez nitelikte ve duyguların ve kavrayışın ötesinde olduğunu ifade eder.⁶⁰⁶

Stace'in, mistiklerin bilinci saflaştırmaları yani bütün duyulara kapatmalarıyla ilgili ifade ettikleri düşünüldüğünde, Gazalî'nin kalbi havuza benzetme örneği hatırlanabilir. Gazalî bir havuzun suyunun ya derelerden ya da havuzun altından gelen kaynak sulardan oluştuğunu söyler. Kalbi havuza ilmi de suya benzeten Gazalî, beş duyunun suyu getiren dereler gibi olduğunu öne sürer. Ona göre ilimlerin kalbe nakledilmesi, bu duyu organları yoluyla olduğu gibi, müşâhede ve itibar yoluyla da aktarılabilir. Derelerden gelen suyun havuzu doldurduğu gibi, duyu organlarından gelen verilerle de kalpler ilimle dolar. Gazalî bu benzetmede aslında derelerden gelen sudan ziyade, kaynak veya gözelerden gelen suyun daha devamlı ve iyi olduğunu, aynı şekilde beş duyuyla gelen bilgilerden daha ziyade müşâhede gibi içten gelen bilgilerin daha önemli olduğunu imâ etmeye çalışır. Gazalî halvet ve uzletle, gözü hariçten çekmekle bu dereleri kapatmak, kalbin derinliklerine dalıp onu temizlemek, perde tabakalarını atmak yoluyla içinden hikmet gözelerini akıtıp kalbi doldurmanın da imkân dâhilinde olduğuna inanır. Gazalî, burada bilincin saflaştırılması veya boşaltılmasına benzer olarak, şu sorunun sorulabileceğini söyler: “Boş olan kalpten ilim nasıl fişkirir?” Bu soruya uzunca bir cevap veren Gazalî,⁶⁰⁷ başka bir bölümde bu

⁶⁰⁶ Stace, “Mistiklerin Öğretileri:”, 120-125; Stace *Misticizm ve Felsefe*, 84-98.

⁶⁰⁷ Bkz. Gazalî, *İhya C. III*, 44-46.

benzetmeyi tekrar kullanır. Kalbin bir havuz gibi olduğunu, beş duyunun ırmaklarından oraya pis, bulanık, mikroplu sular döküldüğünü, bu beş duyudan gelenleri temizlemek suretiyle kalbin ana kaynağının berraklaşacağını söyler. Kalbe yönelik duyguların, zaruretın dışında, kaynağının kesilmesi gerektiğini ve bunun ancak karanlık bir mekânda, yalnız bir şekilde yaşanabileceğini söyleyen Gazalî, karanlık bir mekânı bulamayan kişinin bir takım elbiselerle üstünü örtmesi gerektiğini, ancak bu şekilde Hakk'ın sesinin ve Celâlinin müşâhede edilebileceğini ileri sürerek Hz. Peygamberin “Ey örtüsüne bürünüp yatan kişi” (Müzzemil 1), “Ey örtünüp yatan “(Müddessir 1) şeklindeki ilahî hitabı bu halde iken aldığını iddia eder.⁶⁰⁸

Birçok mistik gelenekte Tanrısal varlık, düşünce, kavram ve imgelerin ötesinde kabul edilir. Aşağıda verilen farklı dinî geleneklerdeki ifadelerin birbirine benzerliği bu geleneklerin ortak bir özü dile getirdiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Örneğin “Görünmez, kavranmaz olan Tao, herhangi bir çözümleme ve sınıflandırmanın ötesindedir... nereye bakarsan bak onun hakikati oradadır.”⁶⁰⁹

Shankara'daki bazı ifadeler, hem Gazali'nin yukarıda ifade edilen düşünceleriyle hem de Tao ile ilgili alıntıyla çok yakın bir benzerlik taşımaktadır. Kalbini dünyevi arzu ve isteklerden temizleyip kutsal emirleri yerine getirenlerin kalbinin temizleneceği ifade edilir. “Kalbi saflaşmış bir insan, ilahî Atman'ı idrâk eder. Bu suretle, dünyaya köke ve her şeye olan bağıını imha eder. Kendi Maya'sının neticeleri olan ve fizikî beden ile başlayan beş örtü içine sarılmış Atman, üzerindeki bir pislik tabakasıyla gizlenmiş bir havuzun suyu gibi kalır. Pislik örtüsü kaldırıldığı zaman, saf su açığa çıkar... Atman'ı örten beş örtü kaldırıldığı zaman saf Atman... insanın içinde ikâmet eden Tanrı'dır. Ve... her faaliyetin ötesindedir.”⁶¹⁰

“Kişi kötülüklerinden arınmadıkça, duyularını kontrol altına almadıkça... O'nu bulamaz⁶¹¹...” “Söz, O'nu ifade edemez, göz O'nu göremez bu duyular O'na ulaşamaz. ... O'na ulaşmak ancak kalp safiyetini kazandığı... zaman mümkün olur.”⁶¹²

⁶⁰⁸ Bkz. Gazalî, *İhya* C. III, 174-175; Aziz John'un ruhtan bütün tasarımılanmış biçimler, betimler ve imgelerin boşaltılması ve ruhun bunlar açısından karanlıkta kalması gerektiği düşüncesi, (Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 103) Gazali'nin ifadeleriyle paralellik göstermektedir. Buradan önemli bir farklılıkta vurgulanması gerekir. Gazali bu tür hallerin kalpte olduğunu söylerken özellikle batılı mistisizm araştırmacıları mistik tecrübeyi bilinçle ve ya zihinde açıklanmaya çalışırlar.

⁶⁰⁹ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, 48, benzer ifadeler için bkz. s. 22, 28.

⁶¹⁰ *Tefrik Etme Hazinesi, Shankara*, Mehmet Ali Işım (çev), Dergâh Yay., İstanbul 1976, 69.

⁶¹¹ *Upaşişadlar*, 25.

“Tao ile yek vücud olmak için... etrafında gördüğün her şeyin ve düşüncelerin yanlış, yanılısma ve gerçeğin yüzüne örtülmüş peçeler olduğunu fark et, Birlik’e tüm peçeleri sıyırdığında ulaşacaksın.”⁶¹³

“Ne düşünürsen O, O düşünceden de üstün; ne düşünürsen yokluk kabul eder. Fakat düşünceye sığmayan yok mu? İşte Tanrı O’dur.”⁶¹⁴

“O, zamanın, mekânın ve görünen bütün sebeplerin ötesindedir.”⁶¹⁵

“Bu devrede salık, tam bir fenâ hali ile yokluğa kavuşur ve sade bir *hiçliğe* erer. Bundan sonra beka içinde bekâya varır; artık onun için hal ve makam lafi edilmez. Orada ne müşâhede ne de mârifet kalır. Bunların tabiri ve izâhı da mümkün olmaz. Zira burası tam bir yokluk makamı sayılır. Hatta makam kelimesi dahi anlatmak için denir. Zira bu halin sahibi ne makam ne de nişan bilir. Ancak ehl-i zevk *tadış yoluyla* anlar.”⁶¹⁶

Yukarıda farklı kültürlerden verilen örneklerde de açıkça görüleceği üzere, bilincin veya kalbin saflaştırılması, masivanın terkedilmesi yoluyla ulaşılan Gerçekliğin, isimleri farklı olsa bile, her şeyin ötesinde olduğu ortak öz iddiasını destekler niteliktedir. Stace, Mandukya Upanişad’tan bir alıntı ile Hıristiyan mistiklerinden Jan van Ruysbroeck’in ifadelerini karşılaştırarak ortak öz iddiasını temellendirmeye çalışır.

“Dördüncüsü, dedi bilge, ... duyuların bilgisi değildir, ne de bu bağıntılı bilgidir, çıkarsamaya dayalı bilgi de değildir. Duyuların ötesinde, bütün anlatımların ötesinde olan dördüncüsüdür. O, dünyanın ve çokluğun algılanışının bütünüyle ortadan kalktığı salt bölünmez bilinçtir. O dile getirilemez erinçtir. O En Yüksek İyi’dir. O ortağı olmayan Bir’dur. O Ben’dur.”⁶¹⁷

“Tanrı’yı gören insan, Çıplak ve imgelerden soyutlanmış olarak, onun ruhunun en gizli kısmına daima girebilir. Burada o açıklığa kavuşmuş Ebedi bir bir Işık

⁶¹² Upanişadlar, 69.

⁶¹³ Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğreteler*, 68.

⁶¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevi* II, 238, beyit 3106-3107.

⁶¹⁵ Upanişadlar, 167.

⁶¹⁶ İbn Arabi, *Özün Özü*, 27.

⁶¹⁷ Upanişadlar, 76; Buradaki alıntı, Stace’in ifadeleriyle uyumluluk göstermesi amacıyla, Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 88’deki şekliyle alınmış ve Türkçe’ye çevrilen orijinal metinle karşılaştırılmıştır.

bulur. ... O [onun ruhu] farklılaşmamış ve ayrımsızdır. Bu nedenle o, birlikten başka hiçbir şey hissetmez.”⁶¹⁸

Stace, Mandukya Upanişad’tan alıntılanan pasajla Ruysbroeck’in ifadeleri karşılaştırıldığında, biri Hindu diğeri Hıristiyan iki farklı tecrübenin aynı olduğunu, bir ortaçağ mistiğinin bu tür bir Hindu tecrübesinden tamamen habersiz olduğunu ve ondan etkilenmesinin mümkün olmadığını özellikle vurgulamaktadır.⁶¹⁹ Stace’in bu konudaki temel görüşü, ister içe dönük ister dışa dönük mistik tecrübe türü, ister dünyanın farklı zamanlarında ister farklı din ve kültürlerinde olsun bütün mistiklerin ilahî varlıkla özdeşleştirilen Bir’in veya Birlik’in tecrübesini yaşadıkları esasına dayanır. Bu nedenle o, mistisizmin temel özelliklerinden biri olarak, eserinin hemen her yerinde vurguladığı üzere, Birlik’i saymakta ve tecrübenin özünün herhangi bir bölünmenin ve çeşitliliğin olmadığı *farklılaşmamış birlik* olduğunu savunmaktadır.

Psikiyatrist Arthur J. Deikman, gerçekliğin doğasını teyit eden temel iki kaynaktan birinin, mistik literatürün ittifâk noktası yani mistisizmin ortak bir özünün varlığı diğerrinin ise başkalarına yardım ve hizmet etme tutumunu hayatın merkezine koyan insanların beyanları olduğunu söyler. Mistiklerin ortak yargısının, sosyal-kültürel etkileşimin sonucunda veya mistiklerin birbirleriyle doğrudan irtibatlarıyla yaygınlaşan düşünceler şeklinde meydana geldiği iddiası karşısında Deikman şu gerçeğin dile getirilmesi gerektiğine inanır:

“Budizm, Taoizm, Upanişadlar ve Ahd-i Atik kitaplarının ihtiva ettiği ‘bilgelik’ M. Ö. 500 civarında, yani aşağı yukarı aynı zamanlarda ve farklı kültürlerde neşv-ü neva bulmuştur. Anlaşılan, bu dönemde, kolayca kavranmayıp taklit edilemeyen doğrudan bir gerçeklik tecrübesine yol açmış bazı gelişmeler söz konusu olsa gerektir. Bu bağlamda, özellikle de mistik tecrübenin târifi imkânsız bir olgu olduğu gerçeğini hatırlarsak, bizatihi kavramsal aktarım bu gelişmeleri izâh edemeyecektir. Meditasyon gibi teknikler ticari etkileşim yoluyla kültürden kültüre aktarılmış olabilir. Fakat bu

⁶¹⁸ John of Ruysbroeck, *The Adornment of the Spritual Marriage, The Sparkling Stone, The Book of Supreme Truth*, trans. C. A. Wynschenk, J. M. Dent & Sons Ltd. London 1916, 185-186; Stace’in alıntıladığı şekliyle verdiğimiz ve İngilizce orijinal metinle karşılaştırdığımız bu pasajın ilk kısmı, Stace’in *Mistisizm ve Felsefe* adlı eserini çeviren A. Tüzer tarafından, teknik bir hatayla, sayfa 185 yerine 158 olarak verilmiştir. Bkz. Stace, 94.

⁶¹⁹ Stace, 94.

takdirde, söz konusu tekniklerin tedâvül tarzı dolayısıyla ortak bir gerçeklik ifşâ edilmiş olmalıdır. Anlaşılan, bu noktada hâlâ keşfedilmeyi bekleyen hususlar vardır.”⁶²⁰

Mistisizmin çok geniş anlamlarda kullanıldığını söyleyen Aresteh ve Sheikh, bütün insanlar tarafından paylaşılan bir hissi ifade ettiğini, bu hissini sadece evrensel değil aynı zamanda ebedi olduğunu da iddia etmektedir.⁶²¹

Dinî tecrübenin ortak bir öz taşıdığı, farklılıkların ise daha çok yorumlardan kaynaklandığı şeklindeki iddia, “Bağlamsalcılık” başlığında da vurgulandığı gibi özellikle Katz tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Nitekim Katz’a göre kavram, imge, sembol, ideolojik değerler ve çeşitli ritüeller mistiğin bütün yaşamına çocukluğundan itibaren sirayet etmiştir. Dolayısıyla kavramlar, imgeler, semboller, inançlar gibi unsurlar mistiğin nasıl bir tecrübe yaşayacağını şekillendirmektedir.⁶²²

Katz, Stace’in “tecrübeler aynı, ifadeler farklı” şeklinde formüleştirebileceğimiz iddiasına karşı çıkar ve Budistler’in hiçliğinin Hıristiyanların Tanrısı ile aynı olmadığını savunur. Çünkü ona göre eğer daha derin düşünüldüğü zaman, çok fazla müphem olan metafizik varlıklar aynı kelime ve ifadelerle tasvir edilebilir.⁶²³

Katz’ın dinî tecrübelerin ortak bir özü taşıdığı iddiasını eleştirisinin temelinde, bütün tecrübelerin vasıtâlı olduğu düşüncesi bulunmaktadır.⁶²⁴ Saf bilinç iddiasının dolayısıyla ortak bir özün olmayacağını savunan Katz, bu yüzden bütün tecrübelerde olduğu gibi, dinî tecrübelerde de kültür ve gelenekler arasındaki farklılıkların devamlılığını koruyacaklarını düşünür. Hatta kavram, inanç, imge gibi vasitâların yalnızca metinler ve raporların yorumlarında olduğunu, vasitâların tecrübenin bizzat içinde olmadığını düşünmek için ciddi bir sebebin bulunmadığını iddia eder. Daha ziyade ayırım ve birleşme gibi kavramsal faaliyetlerin mistik tecrübenin parçası olduğunu düşünmek gerektiğini bu parçaların da onların mahiyetini ortaya koyduğunu ve böyle tecrübelerle anlam verdiğini savunur.⁶²⁵

⁶²⁰ Arthur J. Deikman, “Mistisizm: İşlevsel Bir Yaklaşım”, çev. Mehmet Atalay, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18, İstanbul 2008, 308.

⁶²¹ Aresteh-Sheikh, “*Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol*”, 54.

⁶²² Katz, “Language, Epistemology and Mysticism”, 33.

⁶²³ Katz, 51 vd.

⁶²⁴ Bkz. Katz, 26.

⁶²⁵ Bkz. Rothberg, 167-168; Katz; 59-60.

Katz'ın iddialarının özellikle yoğunlaştığı noktaları kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Dinler ve mistik tecrübeler birbirleriyle uzlaştırılmayacak bir çeşitliliğe sahiptir. Bu çeşitlilikler, çoğu zaman aynı şeyi dile getirmezler ve bu nedenle birbirleriyle çatışırlar. Dolayısıyla mistik tecrübeler kavram, inanç, imge gibi birçok unsur tarafından biçimlendirildikleri ve çoğunlukla sosyo-kültürel bağlamın bir ürünü oldukları için, onların ortak bir öz taşıdığını söylemek mümkün değildir.

Katz'ın bu iddiaları mistik tecrübenin ortak bir öz taşıdığı iddiasını zayıflatmış görünse bile, daha sonraları çağdaş epistemolojideki yeni yaklaşımlarla ona karşı ciddi itirazlar da yöneltilmiştir. Burada, önemli olarak görülen sadece birkaç itiraza yer verilecektir.

Katz'ın bağlamsalcı tarzda yaptığı felsefi analizlere yönelik eleştirilerden biri, onun analizinin mistik tecrübelerin temel özelliklerinden bazılarını tam olarak açıklayamadığı yönündedir. Mistik bir tecrübe yaşayan kişiler, kendilerinin ve diğer objelerin farkındalığının kaybolduğu bir hale ulaştıklarını iddia ederler. Örneğin çeşitli tekniklerle yoga yapanlar, maddi objeler, görünmez şeyler, benlik ve bilinç gibi farklı şeyleri müşâhede ettiklerini söyler. Aşamalı bir şekilde *samadhîye* (teemmül) ulaşırlar. Bir tür içe doğru yoğunlaşma olan bu halde, tüm bilinçli muhteva kaybolur. Bu yüzden Almond, bu hâli “muhtevasız/içeriksiz tecrübe” olarak isimlendirmiştir.⁶²⁶ Bu hâlin son aşamasında saf bir hâle gelen bilinç; geçmiş, şimdi ve geleceği, her şeyi birleştirdiği gibi birleştirir. Böyle bir saf bilinç haline ulaşmak için mistikler, çeşitli yöntem ve tekniklerle önceki tecrübelerini veya anlama kategorilerini “unutur” ya da bir anlamda paranteze alırlar. Bu yöntemler hemen bütün mistik geleneklerde bulunmakta ve birbirine benzemektedir. Nefsine hâkim olma, evlenmeme, çalmama ve yaralamama gibi çeşitli kaçınma şeklindeki bir yaşam biçimi, ahlâki ilkelere bağlı kalma ve belirli bedensel duruş ve kontrol mekanizmaları ve nefesin kontrol edilmesi gibi farklı tekniklerle bir yola giren kişi, bunları yapmanın tecrübe nesnesine algısal ve kavramsal bir mukabelede bulunmalarını sonlandırdığına inanır. Dolayısıyla bu şekilde bilincini saflaştıran mistik, bütün kavramsal, algısal kategorileri, düşünceleri ve dışarıdan gelen her şeyi artık “unutur”.⁶²⁷

⁶²⁶ Bkz. Almond, “Mysticism and its Contexts”, 216.

⁶²⁷ Bkz. Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 41-42; Ayrıca bkz. Forman, 30-43; Rothberg, 179-186; Tüzer, 172-174. Mistisizmde bu anlamdaki “unutma” için bkz. Forman, “Mysticism, Constructivism and

Katz'ın iddialarına karşı saf bilinci savunan Bernhardt, saf bilincin tecrübesinin, öznenin herhangi bir dışsal fenomenin düşünceler, duygular, duyular veya farkındalık taşımayan bilincin bir nesnesi veya içeriği olmaksızın uyanık ve bilinçli olduğu şeklinde karakterize edilebileceğini söyler.⁶²⁸ Bernhardt, Katz'ın saf bilincin, vasıtâsız tecrübenin dolayısıyla evrensel mistik bir tecrübenin olmadığı, başka bir ifadeyle, herhangi ortak bir özün varlığından bahsedilemeyeceği iddialarını ayrıntılı olarak ele alır.⁶²⁹ O, Stace'in savunduğu gibi, tecrübenin bütün çeşitliliğine rağmen, farklı kültür ve dinlerdeki İlahi Güç'ün tecrübe edilmesinin aynı, fakat isimlendirilmesinin farklı olduğunu savunur.⁶³⁰

Benzer düşünceleri saf bilincin imkânını savunan Mark B. Woodhouse'un düşüncelerinde de görmek mümkündür. O, tarih boyunca büyük kültürel dinî sınırların karşısında birçok insanın, muhteva ve yönelimden azade saf bir bilince sahip olduğunu iddia ettiklerini söyler. Büyük manevî geleneklerin, bu tür tecrübelerin varlığı ve onlara ulaşmanın etrafındaki önemli yolları üzerine inşa edildiğini savunan Woodhouse'a göre saf bilinç vardır, içeriksizdir ve evrenseldir.⁶³¹ O, farklı din ve kültürlerdeki mistik geleneklerde saf bilincin içeriksiz olmasından dolayı, fenomenolojik olarak aynı olan mistik tecrübelerin bulunduğunu, mistiklerin bilincin içeriği olmaksızın bilinçli olmalarının mantıksal ve fenomenolojik olarak mümkün olduğunu savunur.⁶³²

Forgetting", 30-43; mistisizmdeki "unutma"nın tasavvuf geleneğindeki "terk" ve "terki terk" anlayışına benzediğini söylemek mümkündür. "Unutma" terimi "bütün yaratılmışların unutulması", (Bkz. Forman, 30); "terk" ise "dünyevi bağlardan kurtulmak" anlamında kullanılır. (Bkz. Seyyid Cafer Seccadiî, *Tasavvuf ve İrfân Terimler Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur, Ensar Yay., İstanbul 2007, 474; Yunus'un "Yunus canını terk et, bildiklerini terk et/Fenâ olmayan sûret şahına vasil olmaz" ifadelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bkz. *Yunus Emre Divanı*, 155.

⁶²⁸ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 220.

⁶²⁹ Bkz. Bernhardt, 221-232.

⁶³⁰ Bernhardt, 223.

⁶³¹ Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254

⁶³² Bkz. Woodhouse, 256 vd. Saf bilinçle aynı olmasa da, Mevlânâ'nın bazı ifadeleri bu bağlamda ele alınabilir. Mevlânâ, insanın Tanrı ile bütünleşmesini zerre-güneş analogisiyle "Ben zerreyim sen ise güneş" (*Rûbailer I*, beyit 27) ile anlatır. Varlığı anlamayı ise aydınlatma kavramı ile açıklamaya çalışır. Ona göre "varlığı anlamak" ve "varlıkla olma" yı iyi bir şekilde kavrayabilmek için Tanrı ile bütünleşmek gerekir. (*Rûbailer I*, beyit 19). Var olan kendi benliğinden sıyrılabilirse ancak o zaman bu bütünleşme meydana gelebilir. "Ben ben değilim, benim diyen kim" (*Rûbailer I*, beyit 469) sözleriyle bunu dile getiren Mevlânâ'nın düşüncesinde Tanrı ile böyle bir bütünleşme tecrübesi ve bunun insana verdiği zevki yaşayan tekrar başa dönerek kendini öncesiz ve sonsuz bir sarhoşluğun içinde hisseder. (*Rûbailer II*, beyit 1266). Bu nokta tam da, *bilinçli bir yolculuk tecrübesinin* ve onun verdiği zevkin tecrübe edildiği bir aşamadır. (*Rûbailer II*, beyit 1300) Mevlânâ bunu şu dizeleriyle ifade eder: "Tek canım var, yüz bin bedenim/Ağzım bağlı ben neyleyeyim. İki bin halk gördüm, benmişim/Bense ben olanı görmedim" (*Rûbailer II*, beyit 1376).Ayrıntılı olarak bkz. Metin Yasa, *Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi*, 119 vd.

Davis dinî tecrübeye yönelik ortak bir özün olmayacağı şeklindeki çeşitli eleştirileri “çatışan addialar itirazı” başlığı altında ele aldıktan sonra özellikle perennyalistlerin ve kendisinin de savunduğu “ortak bir öz” iddiasıyla cevap vermektedir.

1- Fizikî beden ve süreçlerin alışılmış dünyası ile bilincin sınırlı merkezi bütünlük veya nihaî gerçeklik değildir.

2- Birçok insanın “benlik” olarak kabul etmeye eğilimli olduğu gündelik bilincin fenomenal egosu, benliğin en iyi seviyesi asla değildir. Nihaî gerçekliğe bağımlı olan ve ona iştirâk eden daha derinlerde bir “hakiki ben” bulunmaktadır.

3- Her şey kendisine bağımlı olduğu veya dayandığı için her şeyden daha fazla gerçek olan Nihaî gerçeklik, kutsal, ezeli-ebedî ve en yüce değerdir.

4- Bu kutsal güç, insanların erdem, iyilik, hikmet vb. diye tanımladıkları ve bireysel bir iletişim kurabileceği korkutan, seven, affeden ve hidayete erdiren bir varlık olarak tecrübe edilebilir.

5- İçte dönük mistik tecrübelerin, bildiğimiz başka şeylerle elde edildiği gösterilemese bile, en azından, bazı mistik tecrübeler, bu kutsal güçle çok mahrem bir “birlik”i tecrübe ederler.

6- Birliğin bazı türleri veya nihaî gerçeklikle uyumlu ilişki, insan varlığının en yüce gayesidir (summum bonum). İnsanın son kurtuluşu “hakiki benlik” veya “hakiki vatanı”nı keşfetmesiyledir. Davis, bu iddiaların “genel teizm” olarak isimlendirilebileceğini söyleyerek, çatışan iddialar itirazının yukarıdaki altı maddeyle ifade edilen “genel teizmin” tecrübî kanıtını çürütemeyeceğini, dolayısıyla dinî tecrübenin ortak bir özünün bulunduğunu iddia etmektedir.⁶³³

Sonuç olarak, Stace’nin iddiaları ve Katz’ın ona yönelik eleştirileri çerçevesinde, dinî tecrübenin ortak bir özünün olduğunu iddia edenler açısından dinî tecrübenin dinî inançları gerekçelendirdiği ve nesnel bir yönünün olduğu söylenebilir. Eğer ortak özün var olduğu iddiaları haklıysa, dinî tecrübedeki farklılıklar yüzeysel ve sîni olarak görülebilir. Ancak eğer Katz’ın eleştirileri haklıysa, o zaman dinî tecrübelerin benzerliği ve aynı olduğu iddiaları yüzeysel, farklılıkların ise aslî olduğu ön plana çıkacaktır. Bununla birlikte Katz’ın dinî tecrübenin çeşitli olduğu iddiası kabul edilebilir bir

⁶³³ Davis, 190-191; konuyla ilgili eleştiriler için bkz. Tüzer, 292-293.

itirazdır. Ancak dinî tecrübenin tamamen sosyo-kültürel ve dinî bağlamın bir ürünü olarak görülmesi aşırı bir iddiadır. Bu nedenle o, “radikal bağlamsalıcı” olarak nitelendirilmiştir. Bağlamın dinî tecrübeyi önemli ölçüde etkilediği inkâr edilemez bir husustur. Ancak dinî tecrübenin bütünüyle bağlama indirgenmesi ve bağlama göre kayıtlanmasını kabul etmek oldukça güçtür. Bu nedenle dinler arasında önemli farklılıklar olsa bile, çoğu zaman mistikler, bu farklılıkların ötesine uzanarak farklı tecrübeler yaşamıştır. Neticede dinî tecrübedeki çeşitlilik ve bağlamsalıcı yaklaşımın iddiaları, dinî tecrübenin ortak bir özünün bulunduğu tezinin gücünü zayıflatabilir ancak böyle bir iddiayı kaldırarak güçte de değildir.

3.3. OYDAŞLIK/İTTİFAK ARGÜMÂNİ

Oydaşlık veya ittifâk denilen bu argümânı, birçok mistisizm araştırmacısı kullansa bile, en sistemli bir şekilde Stace ele almıştır. O, görüşlerini genelde bütün mistik geleneklerdeki anlatılara, özelde ise Broad ve James’in iddialarına dayandırmaktadır. Bu argümân, farklı zaman ve yerlerde ortaya çıkmış ve birbirleriyle ilişkisi bulunmayan farklı kültürlere mensup ve farklı dinî geleneklere bağlı mistiklerin, yorumları değişse bile, hep aynı gerçeği dile getirdikleri ve bunda bir uzlaşma veya ittifâk sağladığı iddiaları üzerine temellendirilmiştir.

Ayrıca bu argümân, “kendisine öncül olarak, dünyanın değişik ileri ekinleri, çağları ve ülkelerinde anlatıldığı biçimiyle aynı veya mistik deneyimlerin evrenselliğini alır.”⁶³⁴ Bu yönüyle ittifâk argümânı, mistik tecrübenin ortak bir özünün olduğu iddiasıyla aynı düzlemde ele alınabilir. Ancak aralarında önemli bir farkın olduğu da bir gerçektir. Ortak öz iddiası, dünyanın her tarafında, mistiklerin ifade ettiklerinin aynı şeye tekabül ettiğini varsayarken, ittifâk argümânı ise bu ortak özün dünyanın her tarafındaki mistiklerce kabul edilmesini ve daha da önemlisi, bunun üzerinde uzlaştıklarını kabul eder. İttifak argümânı ile İslâm düşünce geleneğindeki hadislerin sıhhat derecesini belirlemek için başvurulan mütevâtir hadis⁶³⁵; mantıkta beş sanattan en önemlisi olarak görülen ve kesin bilgiyi veren burhanın öncülleri arasında bulunan

⁶³⁴ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 137.

⁶³⁵ Mütevâtir hadis, genellikle “akıl ve âdetin yalan üzere birleşmelerini imkânsız gördüğü bir toplumun, senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettiği sahih hadis” olarak tarif edilmiş ve bir hadisin mütevâtir sayılabilmesi için dört, beş, on iki, yirmi, kırk, yetmiş, üç yüz on üç vb. sayıda kişinin bulunması şart koşulmuştur. Bkz. Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir, MÜİFAV. Yay., İstanbul 1997, 115-120.

mütevâtirât⁶³⁶; İslâm felsefesi ve kelâmında ise *kabul-ü amme delili*⁶³⁷ arasında benzerlik kurulabilir.

Stace'in de kendisine destek olarak aldığı, James'in ittifâk argümânı hakkındaki görüşü anılmaya değer tarzdadır: “Birey ve mutlak arasındaki tüm alışılmış sınırların aşılması, büyük bir mistik başarıdır. Biz, mistik hallerde hem mutlak ile bir oluruz hem de birliğimizin farkına varırız. Bu, iklim veya inanç farklılıklarıyla değiştirilmesi hemen hiç mümkün olmayan ebedi ve muzaffer bir mistik gelenektir. Biz, Hinduizm, Yeni-Platonculuk, tasavvuf, Hıristiyan mistisizmi ve Whitmanizm’de mistik ifadeler hakkında bir eleştirmeni durup düşündürmesi gereken sonsuz bir ittifâk olduğu şeklinde yinelenen aynı notu buluruz.”⁶³⁸

İttifak argümânı, dinî tecrübenin nesnel olduğunu ya da en azından geçerliliğini ve doğruluğunu ortaya koymaya çalışan bir argümân olarak ele alınmıştır. Elbette ki buradaki nesnellik tamamen empirik sınırlara mahkûm edilmiş bir nesnellik değildir. Nasıl ki, gündelik bilgilerde veya çoğu zaman bilimsel bilgilerde kullanılan uzlaşma faktörü önemli bir yer tutuyorsa, dinî tecrübede de bu uzlaşma kullanılabilir. Dinî tecrübenin nesneliliğini ortaya koyan unsur, aynen duyu tecrübelerinde olduğu gibi, tecrübe sahiplerinin, tecrübe ettikleri şey hususundaki uzlaşmasıdır. Bu nedenle burhanın öncülü kabul edilen mütevâtirât, nasıl ki kesin bilgiyi oluşturuyorsa, dinî tecrübede kullanılan ittifâk argümânı da onun nesneliliğini veya geçerliliğini ortaya koymada önemli bir işlev görebilir. Örneğin görülmediği halde Mısır ve Mekke’nin varlığının bilinmesi mütevâtir haberle olmaktadır. Şüphe ortadan kaldırıldığında bu tür bilgiler artık mütevâtir şeklinde isimlendirilir⁶³⁹ ve o bilgiye güvenilir. Aynı şekilde dinî tecrübe ile elde edilen bir ittifâk halinde aktarılmasına, eğer aksini ortaya koyacak ciddi nedenler gösterilmemişse, inanmak ve onlara güvenmek makul karşılanmalıdır. Bu

⁶³⁶ Mantıkta kullanılan mütevâtirât, çoğunluğun tasdik ettiği ve akli için imkânsız görülmeyen ve bir toplumdun haber vermesi ile elde edilen bilgilerdir. Bkz. Bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 221; İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Yay., İstanbul, 2012, 207.

⁶³⁷ Mutahhar bin Tahir el-Makdisî’nin temas ettiği bu delile göre, “yeryüzünde ırkları, memleketleri, görüş, din ve mezhepleri değişik olmasına rağmen nispeten ileri sayılabilecek bütün milletler, bu âlemde, hikmet sahibi bir sâniin eserlerini müşahede ettiklerinde şüphe etmemişleridir. Ezeli ve kadim bir yabancı Yaratıcı’nın mevcudiyetini aklına güvенеbilecek bütün insanlar daima bedihî ve zaruri olarak kabul etmişlerdir. Bu Yüce Yaratıcı her zaman mabud olmuş, her dilde bilinmiş, her lisanla anılmış hatta birbirine zıt sıfatlarla nitelenmiştir.” Bkz Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelamcılarında ve Filozoflarında Göre Allah’ın Varlığı, İsbât-i Vacib*, DİB Yay., Ankara 1992, 107.

⁶³⁸ James, *The Varieties of Religious Experience*, 419.

⁶³⁹ Bkz Gazalî, *Makâsıdu’l-felâsife*, tahkik, Ahmet Ferid el-Mizyadi, Darü’l Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2008, 49.

durum, dinî tecrübenin geçerliliğini veya doğruluğunu tespit etmek için kullanılacak önemli argümânlardan biri olarak değerlendirilebilir.

Konuyu, daha somut bir örnek vermek suretiyle, empirik bir zemine taşımak mümkündür. Gazalî, belli yollardan okuyup öğrenmeden tasavvuf erbabının iddia ettiği şekilde mârifet sahibi olmanın mümkün olduğunu ifade eden şer’i delilleri naklettikten sonra tecrübelerine dayanan örnekler de verir. Bu örneklerden biri ittifâk argümânını destekler niteliktedir.

“Bir Cuma hutbesinde Hz. Ömer, İran’a gönderdiği komutanı Hz. Sariye’ye “dağa yaslan dağa yaslan” diye hitap etti. Sariye ordusu ile mağlup olmuştu. Hz. Ömer Medine minberinden bunu gördü ve Sariye’ye dağa yaslanmasını söyledi. Sariye sesi duydu, arkasını dağa verdi ve bir cepheden düşman ile karşılaşmak suretiyle zafere ulaştı. Hz. Ömer’in bunu görmesi ve sesini oraya duyurması, onun kerâmetindedir.”⁶⁴⁰

Bu örnek, açıkça müşâhede edileceği üzere, alışılmış insani tecrübenin sınırlarını belirleyen zaman ve mekân kayıtlarının aşıldığı bir dinî tecrübedir. James’in birey ve Mutlak arasındaki alışılmış sınırların aşılmasını, büyük bir mistik başarı olarak değerlendirmesinin arka planında bu tür tecrübelerin varlığı yatmaktadır.

Bu tecrübeye söz konusu edilen iki şahıstan biri Medine’de iken diğeri İran’da bulunmaktadır. Görme ve işitme duyusunun ulaşmasının mümkün olmadığı zaman ve mekânda gerçekleşen böyle bir tecrübe sadece görsel değil, aynı zamanda işitsel boyutları olan bir tecrübedir. Zira Hz. Ömer, Sariye’nin tehlikeli durumunu *görmekte* ve Sariye de onun uyarıcı sesini *işitmektedir*. Görme ve işitme gibi iki duyusal unsuru birlikte taşıyan bu örnekte ayrıca önemli olan bir nokta da, yaşanan tecrübenin yalnızca kişiye özel bir tecrübe olmayıp, birden fazla kişi arasında cereyan etmiş olmasıdır.⁶⁴¹

D. Elton Trueblood, dinî tecrübenin geçerliliğini ve nesnellliğini, tıpkı insanların sıradan tecrübelerinin geçerliliğini sağlayan uzlaşma veya ittifâk etmeye benzeterek sunmaya çalışır. Ona göre nesnellüğün temel kriteri uzlaşmadır ve aslında başka bir kriteri de yoktur. Nesnellüğün kriterini oluşturan uzlaşımın, bu konuda tecrübenin kesin doğasına bağlı olan birkaç formda ele alınabileceğini söyleyen Trueblood, duyu

⁶⁴⁰ Gazalî, *İhya*, III s. 55.

⁶⁴¹ Bkz. Ertürk *Süfî tecrübenin Epistemolojisi*, 99, 106, 11. Ertürk, bu tür örnekleri verdikten sonra, onların epistemik ve fenomenolojik tahlillerini yapar. Bkz. Ertürk, 93-114.

tecrübesinde kullanılan uzlaşının üç aşamalı olduğunu söyler. Bunlar: 1. Bireylerin kontrolünde, başka yollarla, özellikle diğer duyularla, rapor edilmiş şeyle anlatılanların uzlaşımı. Başka bir ifadeyle, rapor edilenlerin diğer duyularla kontrol edilmesidir. 2. Değişen şartlarda diğer gözlemciler tarafından rapor edilenlerle anlatılanların uzlaşımı. 3. Çeşitli tecrübe türleri öncülüğünde sahip olunanlarla genel dünya görüşünün uzlaşımıdır.⁶⁴²

Trueblood dinî tecrübeye bu ittifâk türünün, nesnel referansın uygun iddia edilebilirliğini kurmak için yeterli olup olmadığını düşünülmesi gerektiğini, çünkü bu alanda, duyuların çeşitliliği ile mukayese yapmak için herhangi bir şeye sahip olunmadığını ifade eder. O, birinci kontrol mekanizmasının dinî tecrübe için uygun olmadığını zira Tanrı tecrübesinin çeşitli duyu organlarıyla gerçekleşebilecek bir husus olmadığını vurgular. Üçüncü şık ise birçok kitapta hayranlıkla tartışılan Tanrı'nın gerçekliğinin metafiziksel delillerinin uzmanlık alanıdır. Bu nedenle genel dünya görüşüyle uzlaştırılması veya kontrol edilmesi mümkün gözükmemektedir. Ona göre daha ikna edici bir özellik taşıyan ikinci şıkkın geçerliliğini sağlaması için üç şartın sağlanması gerekir. Bu şartların ilki, dinî tecrübeyi rapor eden kişilerin müteaddid yani çok sayıda olmasıdır. İkincisi, bu kişilerin nitelikli sayıda çoğunun inanılır, itibarlı sağlıklı bireyler olmaları gerekir. Üçüncüsü ise bu kişilerin raporlarının karşılıklı olarak tutarlı olması birbirlerini desteklemesi gerekir.⁶⁴³

Trueblood'a göre, her ne kadar sahte dinî tecrübe örnekleri bulunsa bile, gerçek mistik tecrübe yaşayanların sayısı, oldukça çoktur hatta binlerce milyonlarca sayıya ulaşır. Dolayısıyla birinci şarta olumlu yanıt verilmiş olmaktadır. İkinci şart düşünüldüğünde, Trueblood, mistiklerin tamamının güvenilir olmadıklarını, psikolojik olarak hasta olduğunu, tecrübelerinin yanılsama olduğunu söylemenin, bu tür psikolojik hastalıkların aynen dinî tecrübelerle var olduğunu iddia etmenin hayali olacağını savunur. Bu nedenle o, "din, anormal psikolojinin bir dalı değildir" diyerek din ve dinî tecrübenin psikolojik hastalıklarla aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini vurgulamış olur.⁶⁴⁴

⁶⁴² Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, 30-31.

⁶⁴³ Trueblood, 31-32.

⁶⁴⁴ Trueblood, 33 vd.; ayrıca bkz. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 197.

Dinî tecrübe yaşayan kişilerin anlattıklarının birbirleriyle tutarlı olması şeklindeki üçüncü şart, dinî tecrübenin geçerliliği ve nesneliliği adına oldukça problemlidir. Bu problemin aşılmasında Trueblood'un çözüm önerisi, giderek artan bir uzlaşma biçiminde düşünülebilecek *özlü* ve *gelişen ittifâk* şeklindedir. Gelişen ittifâkın iyi bir örneği, birçok bağımsız ortamda gelişen kültürdeki Tanrı tecrübesinin “çok” tan daha ziyade “bir” olarak gerçekleşme eğiliminde bulunur.⁶⁴⁵ Bunun başka bir örneğini ise bilim tarihindeki veriler oluşturur. Bilim tarihinin fizikî düzen hakkında çatışan raporlarla dolu ve çoğunun neredeyse yanlış olduğunu, ancak insanların, buradan hareketle bütün fizik bilimcilerin kendilerinin öznel durumlarının dışındaki konulara değinmedikleri sonucunu çıkarmadıklarını söyler. Ona göre nesnel varlık, onun idrâk edilmesinde eksiksiz bir evrenselliği gerektirmediği gibi, anlatımlarda da eksiksiz bir ittifâk zorunlu değildir. Bu nedenle tabiat bilimlerinde bütün gözlemcilerin eksiksiz bir ittifâkı yerine, muhtemelen oldukça uzun zamanı gerektiren ve değişen şartlar altında nitelikli gözlemcilerin özlü ittifâkı çok daha fazla önemlidir.⁶⁴⁶

Dinî tecrübenin geçerliliğini sağlayan ittifâk argümânı ve tanıkların evrensel düşünce birliğinin, tanıkların tecrübelerinde doğruyu dile getirdiklerinin makul bir delili sayılabilir. Fakat buna yönelik, tecrübe sahibi kişilerin yalan söyledikleri ve tecrübe ettiklerini yanlış betimledikleri şeklinde iki ciddi itiraz da yapılabilir. Dinî tecrübe yaşayan kişilerin yalanla itham edilmesi şeklindeki itiraz, Stace ve Trueblood gibi felsefeciler tarafından reddedilmiştir. Stace, mistiklere yönelik bu suçlamayı olanaklı bulmadığı için böyle bir itirazı hiç de önemsemez.⁶⁴⁷ Trueblood ise, tarihte mistiklerin genellikle yaratıcı ve güçlü bir ruha sahip ve sağlıklı olduklarını, sevgi, güzellik, iyilik gibi niteliklerle bilindiğini söyler.⁶⁴⁸ Paul Tillich ise, “mistisizm irrasyonel değildir. Asya ve Avrupa'daki en büyük mistiklerden bazıları, aynı zaman da açıklık, tutarlılık ve akılcılıkta göze çarpan bazı büyük filozoflardır”⁶⁴⁹ diyerek bu iddiaya karşı bir tavır almış olur.

Tecrübenin yanlış betimlenmesi biçimindeki ikinci itirazı ise Stace şöyle cevaplar: “Deneyimlerinin anlatımlarında bu deneyimlerin doğasını istemeden yanlış

⁶⁴⁵ Trueblood, 42.

⁶⁴⁶ Trueblood, 41-42; ayrıca bkz. Tüzer, 197-198

⁶⁴⁷ Stace, 138.

⁶⁴⁸ Bkz. Trueblood, 34-40.

⁶⁴⁹ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, 65.

betimlediklerinin; yani, onların genelde ve bazı olası ayrılıklar dışında deneyimlediklerini söyledikleri şeyi edimsel olarak, deneyimlediklerinin iyi bir kanıtı olarak kabul edilebilir. Tek bir tanık veya birkaç tanık içe bakarak gördüğünü söylediği şeyin betiminde yanlışlıklar yapabilir. Ancak elimizde tüm dünyanın farklı ülkeleri ve çağlarından binlerce kişiye ait ezici bir kanıt olunca; özellikle dünyanın bir bölgesinde veya zamanın bir kesiminde yapılan tanıklık, başka bölge ve dönemlerde aynı tanıklığı yapanlardan bağımsız ve onlarca bilinmez olunca bu pek olası görünmüyor.”⁶⁵⁰

Sadece ittifâk argümânına bakarak dinî tecrübenin geçerliliğini kabul etmek veya onun nesnel bir bilgi sunduğunu söylemek epistemolojik olarak doğru mudur? Yanlış üzerine ittifâk olsa bile bunu doğru saymak tutarlı mıdır? Ya da yanlış betimlenmedikleri bilinse de, bazı şeyler üzerinde ittifâk olmasına rağmen onların yanıltıcı oldukları görmezlikten mi gelinmelidir? Bu tür sorular, ittifâk argümânının geçerli bir argümân olup olmadığıyla ilgili ciddi sorulardır.

Örneğin, çölün ortasında önemli sayıda bir topluluğun ittifâk halinde bir yerde gördükleri şeyin serap değil su olduğunu iddia etmeleri, görsel tecrübelerini, istemeyerek de olsa, yanlış betimlediklerine işaret etmektedir. Ancak bu durum, nesnel olarak orada suyun varlığını göstermeyecektir. Aynı şekilde, gözünün birine parmağıyla baskı uygulayan herkesin, nesnelere çift görme tecrübesi ve bunu da doğru olarak gördüğü şekliyle betimlemesi nesnelere gerçekten buldukları yerde çift olduğunun delili değildir. Yine her insanın bir çeşit uyuşturucu olan santonin aracılığıyla kendilerini uyuşturması sonucunda, bütün beyaz nesnelere sarı renkte görmeleri, nesnelere gerçek anlamda sarı olduklarına kanıt olamayacaktır.⁶⁵¹

Yine aynı şekilde, Batlamyus’un güneşin dünya etrafında döndüğü şeklindeki evren anlayışı, bütün insanların kabul ettikleri bilimsel gerçektir ve o dönem için bu görüş, herkes için rasyonel bir bilgi olarak geçerliydi. Ancak bunun, gerçekten de güneşin dünya etrafında döndüğüne bir delil olmadığı ortaya çıkmaktadır.⁶⁵² Açıkça görüleceği üzere, her durum ve şartta, bir tecrübe veya iddia evrensel olarak kabul edilmiş ve üzerinde ittifâk sağlanmış olsa bile yanlış olabilir. Üç milyara yakın Hıristiyan’ın İsa Mesih’in Tanrı’nın oğlu olduğu veya onun bedenleşmiş hali olduğu

⁶⁵⁰ Stace, 138.

⁶⁵¹ Bu örnekler için bkz. Stace, s.139

⁶⁵² Bu örnek için bkz. John Hick, *Argument for the Existence of God*, Herder & Herder New York 1971, 115; İmamoğlu, *Tanrı’nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*, 106.

düşüncesi üzerinde ittifâk etmeleri, iki milyara yakın Müslüman'ın ittifâkı açısından, Hz. İsa'nın gerçekten Tanrı'nın oğlu olduğunu göstermez. Demek ki ittifâk argümânının doğru bilgiye ulaştırması, ittifâk edenlerin sayısında değil, yönteminde aranmalıdır. Eğer bir iddia, sadece çoğunluk tarafından doğru olarak benimsenmiş diye doğru kabul edilirse bu makul sayılamaz. Ancak iddia, herkese göre delil olan akıl süzgecine ve eleştiriye tabi tutularak incelenmelidir. Sonuçta Fârâbî'nin ifadesiyle, “çeşitli düşünürler uzun uzadıya düşündükten, çok yönlü araştırma yaptıktan ve karşılıklı durumları (tez-antitez) dikkate aldıktan sonra konu üzerinde ittifâk ederlerse, artık bu düşünceden daha doğrusu bulunamaz.”⁶⁵³

Stace, ittifâk argümânın kanıtladığı şeyin sadece, insanoğlunun benzer tecrübeleri yaşamalarına sebep olan ortak ve evrensel bir ögenin varlığı olduğunu savunur. Ona göre, tüm insanlar, mistik tecrübeye sahip olsalar ve bu tecrübeler tamamen aynı olsa bile, tek başına bu, insanoğlunun tabiatında onlara bu benzer tecrübeleri yaşatan fiziksel ve zihinsel bir şeylerin var olduğu gerçeğinden daha ötesini göstermez. Bu nedenle, Stace, ittifâk argümânının mistik tecrübelerin nesnelliğini sağlamada tek başına yeterli olmadığını söyler. Ona göre nesnelğin en önemli kriteri, ittifâk veya tecrübelerin uzlaşması ya da genel doğrulanabilirlik değildir. Bunlara, faydalı olacak şekilde, kısmi ve ön testler olarak başvurabileceğini söyleyen Stace, nesnelğin en temel kriterinin düzenlilik, yani tabiat kanunlarına uygunluk olduğunu iddia eder. Rüyanın düzensiz olmasından dolayı öznel olduğunu savunan Stace'e göre, rüyalarda kedinin köpeğe dönüşmesi gibi tabiat kanunlarıyla çelişen durumlar görülebildiği gibi, Amerika'da olduğu halde rüyada Londra'da geçen olayları görmek şeklinde tabiatla uyum içinde olmakla birlikte, tabiat kanununa uygun bir biçimde tecrübe bağlamında gerçekleşmeyen olaylar da görülebilmektedir. Burada tabiat kanununun çiğnenişi, rüyanın kendisinde değil, Amerika ve Londra arasındaki mesafeyi kat etmeden anlık geçişte cereyan eder.⁶⁵⁴

⁶⁵³ Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, der.-çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, 153.

⁶⁵⁴ Stace, 139-140; Stace'in bu örneği Hz. Peygamber'in Miraç mucizesini hatırlatır. Onun nesnellik veya geçerlilik kriterine göre böyle bir mucize, tamamen öznel ve geçersiz olmak durumundadır. Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gidiş şeklindeki bu mucizesi, ister bedensel ister ruhsal (rüyada) gerçekleşmiş olsun fark etmeksizin, Stace'in kriterine göre öznel olacaktır. Bu tür açıklamaların aslında bütünüyle insani düzlemin merkeze alınarak yapılmış açıklamalar olduğu söylenebilir ve inanan bir insan açısından, tabiat kanununu koyan ve işleten Tanrı, onu askıya alarak ve ona müdahale ederek mucizelere izin verebilir veya mucizelerin varlığının, tabiat kanunlarının bir parçası

Duyu tecrübesiyle mistik tecrübeyi mukayese ederek, duyu tecrübesinde nesnellığın kriteri olarak kullanılan ittifâkın, mistik tecrübenin de nesnellik kriteri olarak kullanılabilmesini ancak yeterli olamayabileceğini savunan Stace, bir örnekle bunu açıklamaya çalışır. Odada çalışırken karşımda bir zebra görsem ve evin etrafında orman veya hayvanat bahçesi olmadığı halde zebranın nasıl odaya girdiğini aklım almadığı için bu olayın bir halüsinasyon olduğunu düşünürüm. Polis de dâhil etrafımdaki tüm komşuları çağırırsam, onlar hep birlikte odada zebranın olmadığını söylerse, ben gördüğümün halüsinasyon olduğunu, aksine gerçekten bir zebranın olduğunu onlar da görürse o zaman odamda, gerçekten bir zebrayı gördüğüm doğrulanmış olur. Buradaki ittifâkın mistik tecrübeye neden nesnellik kazandırmadığı önemli bir sorundur. Duyu tecrübesi ile mistik tecrübe arasında ittifâk eden tanıkların sayısı açısından önemli bir fark bulunmaktadır. Mistik tecrübeyi sadece benzer tecrübeler yaşayan az sayıdaki sıra dışı insanlar doğrularken, duyu tecrübesini sıradan bir insan doğrulayabilir. Bu durum, ittifâk etmenin gücünü azaltmak suretiyle mistik tecrübenin nesnellliğini zayıflatabilir ancak asla argümân mantığını değiştirmeyecektir. Neticede Stace, daha az sayıdaki kanıtın, belki sonucun olasılığını düşürebileceğini ancak sonucun kendisini değiştirmeyeceğini savunarak, mistiğin tecrübesi esnasında nesnel bir gerçeklikle iletişim halinde olmasının “olmamasından daha olası” olduğunu dile getirmektedir.⁶⁵⁵

Duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki benzerlik konusu, daha sonraki başlıklarda ele alınacağı için burada daha fazla ayrıntıya girilmeyecektir. Ancak R. Gale’in duyu tecrübesindeki ittifâk argümânına dayanarak dinî tecrübenin nesnel olduğunu savunmasına değinmek uygun olacaktır. Ona göre duyu tecrübesinin nesnellik kriteri, gözlemciler arasındaki ittifâktır. Benzer şekilde mistikler arasında ittifâk olduğu için, duyu tecrübesine kıyasla mistik tecrübeler de aynı şekilde neseldir. Mistik tecrübeleri az sayıda kişinin yaşaması, onların nesnellğine zarar getirmez. Gale, Stace’in verdiği örnekleri tekrarlayarak, gözlemciler arasındaki fikir birliğinin nesnellik

olması da mümkün görülebilir. Bu mucizelerin tabiat kanunlarıyla ilişkisi ve bu konudaki farklı tartışmalar için bkz. Richard Swinburne, *Mucize*, çev. Aydın Işık, İz Yay, İstanbul 2009; Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev.: İbrahim Kapaklıkaya, Ağaç Yay, İstanbul 2008; Vahdetin Başçı, *Felsefî Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1996; T. İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı*; Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006.

⁶⁵⁵ Bkz. Stace, 140-141; Stace, “Olmamasından daha olası” şeklindeki ifadeyi *Ortak Öz* başlığında Broad’tan aktardığımız alıntıya dayanarak kullanılır.

için yeterli koşulları sağlamadığını, parmağını gözüne bastıran herkesin nesnelere çift göreceğini, çölde sürekli aynı yerde kalan herkesin de serap göreceğini söyleyerek, ittifâkın duyu tecrübesinin nesnellliğini zayıflatmıyorsa, mistik tecrübenin nesnellliğini de zayıflatmaması gerektiğini imâ etmiş olur.⁶⁵⁶

Stace mistiklerin, tüm sıradan insanların mistik gerçekliğin olası tanıkları olduğu savundukları söyler. Bu aslında şu anlama gelmektedir. İnsanlar nasıl ki yetkili bir kâşifin Antartika’da bulunan bir buzul dağının var olduğunu iddia ettiği zaman, ona nasıl inanıyorlarsa mistik iddialara da inanmaları makul görülmelidir. Buzul dağının varlığına inanılır çünkü tüm sıradan insanlar kâşifin yaptığı gibi birçok zahmetli yollardan geçip oraya varmaları durumunda o dağı görebileceklerine inanmak için iyi bir neden bulunur. Aynı şekilde, sıradan bir insanın ağır ve zahmetli yollardan geçip saf ve ermişçe bir yaşam sürdürmesi, dünyevi arzularından kendilerini kurtulması durumunda da mistik bir tecrübeyi yaşayabileceğini kabul etmek makuldür. Dolayısıyla bu durum, mistik tecrübelerin aynen duyu tecrübeleri gibi gizil bir şekilde “herkese açık” olduğu anlamına gelir. Ayrıca tecrübelerin tamamı kendileri açısından aynı ölçüde özel bir tecrübedir, genel dünya da özel tecrübelerden çıkan bir yapı niteliğindedir.⁶⁵⁷

Stace’in bütün tecrübelerin özel olduğu noktasında haklı olduğu, ancak mistik yolun gerektirdiği bütün şartları yerine getiren herkesin mistik bir tecrübe yaşayabilmesi iddiası, mistik gelenekler açısından bütünüyle kabul edilebilir değildir. Çünkü bu iddiaya göre mistik tecrübe yaşamak için mistiğin irâdesi ve şartları yerine getirmesi yeterli görülür. Ancak mistiğin irâdesi ve şartları yerine getirme mistik tecrübedeki en önemli unsur olsa bile, mistik bir tecrübenin meydana gelmesini zorunlu kılmaz. Çünkü mistik bir tecrübede Tanrı’nın veya Kutsal Varlık’ın da o tecrübede hazır bulunması ve o kişiye lütfetmesi de birçok mistik gelenek tarafından gerekli görülmüştür.

⁶⁵⁶ Richard M. Gale, “Mysticism and Philosophy”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No, 14, (Jul. 7, 1960) s. 479-480.

⁶⁵⁷ Bkz. Stace, 141-142; Gazalî bu konuda bazı kişilerini her şeyi tecrübe ederek öğrendiklerini, bunlarının bazılarının doğru olduğunu ve bu nedenle onların kabul edilmesi yönünde eğilimin olmasını, inkâr edilme fikrinin kaybolduğunu söylemelerine rağmen bazı dini konularda da aynı yolu takip etmek istemelerini eleştirerek her şeyi bizzat tecrübe ederek öğrenme yoluyla ilgili fikirlerini eleştirerek onlara şu yanıtı verir: “Hâlbuki sen, sadece tecrübe ettiğin şeyleri kabul etmekle yetinmiyorsun. Bilakis tecrübe sahibi kişilerin verdiği bilgileri dinlemekte ve onların sözlerini benimsemektesin. Öyleyse velilerin sözlerini de dinle. Zira onlar, şeriatın getirdiği her şeyde haklı müşahede ve tecrübe etmişlerdir. Onların yoluna girersen, bunların bazısını sen de müşahede ederek anlarsın.” Gazalî, *el-Münkız mine’-d- Dâlâl*, 127-128; krş. İmam Gazalî, *Hakikat Arayışı, el-Münkız mine’-d- Dâlâl*, çeviri ve tahkik, Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2013, 64-65.

Russell, başpapaz İnge'nin "İlkçağ, ortaçağ, yeniçağ, Protestan, Katolik hatta Budist, Müslüman mistikler arasındaki benzerlikten daha olağanüstü bir şey bilmiyorum" sözünü hatırlatarak, mistiklerin en önemli dayanaklarının birbirleriyle ittifâk halinde olduklarını söyler. Hemen ardından bu iddiayı, mistiklerin tecrübelerini ifade etmeye başladıkları zaman, birbirleriyle çatışan görüşler ileri sürdüklerini söyleyerek, zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışır. O, bilimsel açıdan çok az yiyip gökyüzünü veya cenneti görenle, çok içip yılan gören arasında bir fark olmadığını bu iki tecrübe sahibinin de, Stace'in de vurguladığı gibi, düzensiz bir durumun etkisinde olduklarını ve bu nedenle algılarının da düzensiz olduğunu ileri sürer. Sonuç olarak ona göre düzensiz algılardan işe yarayabilecek bir şey beklenemez ve onların tanıklıkları da düzenli algıların tanıklığıyla bir tutulamaz.⁶⁵⁸

Deikman, James'in "mistik ifadeler konusunda bir eleştirmeni durup düşündürtecek ezeli bir ittifâk bulunmaktadır"⁶⁵⁹ ifadesini delil göstererek mistik tecrübenin bilim adamları da dâhil olmak üzere, birçok insanın hayatında meydana gelen bir tecrübe olduğunu hatta çok geniş ölçekte, birbirinden farklı kültürlerde bin yıllar boyunca devam eden mistik literatürün, mistik tecrübeyi ve mistik bilgiye ulaşmaya yönelik temel prensipleri betimleme bağlamında önemli bir tutarlılık sergilediğini savunur.⁶⁶⁰ Ancak Deikman'ın ve aynı şekilde Stace'in James'ten alıntıladığı bu parça, James'in bu konudaki temel görüşlerini oluşturmaz. Çünkü James ittifâk argümânını temel bir argümân olarak kullanmaz. Ona göre, mistik tecrübe yaşamamış ve bu tecrübeye dair özel bir çağrı almamış kişiler için, mistiklerin özel tecrübelerinin kabul edilmesini isteme hakları yoktur. Mistikler, üzerinde böyle bir şekilde ittifâk edilmiş bir tecrübenin tamamen sahte olduğunun garip olacağını söyleyebilir. Ancak ittifâk argümânına dayanmak sadece sayılardan medet ummak anlamına gelir. Dolayısıyla sayılara başvurmanın mantıksal bir gücü yoktur. Bunu kabul etmek "telkin edici" nedenlerden dolayıdır. Zira hayatımızda uygun olduğu için çoğunluğu takip ederiz.⁶⁶¹

Sonuç olarak, dinî tecrübenin gerçekliliğini ve nesnelliğini göstermek amacıyla başvurulan ittifâk argümânının bu konuda önemli bir işlev gördüğünü söylemek

⁶⁵⁸ Bkz. Russell, *Din ile Bilim*, s. 127-134.

⁶⁵⁹ James, 419.

⁶⁶⁰ Deikman, "Mistisizm: İşlevsel Bir Yaklaşım", 301.

⁶⁶¹ James, 424.

mümkündür. Ancak bu argümânın ilkelerini oluşturan verilere, ihtiyatlı, eleştirel ve başka verilerle karşılaştırmalı olarak yaklaşılması gerekir. Çünkü ittifâkla kabul edilen her bilgiye güvenmek her zaman sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Dinî tecrübenin geçerliliği, güvenilirliği ve nesneliliği adına ittifâk argümanına başvurmak, ittifâk edilen meselenin mahiyeti ve ittifâka katılanların güvenilirliğini de dikkate almayı gerekli kılar.

3.4. DUYU TECRÜBESİ-DİNİ TECRÜBE ANALOJİSİ

Dinî tecrübenin bilişsel olduğunu savunan ve reddedenlerin her ikisi de temel hareket noktası olarak duyu tecrübesini almışlardır. Dinî tecrübenin bilişsel özellik taşıdığını savunanlar, onun duyu tecrübesindeki gibi algısal ve noetik olduğunu ileri sürer. Çünkü onlara göre ister hayali ister gerçek olsun, sonuçta tecrübe bir nesneye sahip olmak ve bir şeyin tecrübesi olmak durumundadır. Dolayısıyla dinî tecrübeler, onu yaşayan kişinin varlığının ötesinde ve onu aşan Kutsal bir varlığın algısını ihtiva etmektedir. Ancak ilahî varlığın algılanmasındaki algı ile sıradan beş duyudaki algı (görme, işitme, hissetme vb.) birbirinden farklıdır. Dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında kurulmaya çalışılan benzerlik, daha çok yapısal bir benzerlik taşır. Nasıl ki algısal tecrübelerde algılayan-algı-algılanan şeklinde bir özellik bulunuyorsa, aynı şekilde dinî tecrübelerde tecrübe eden-tecrübe-tecrübe edilen şeklinde bir yapısal özellik taşımaktadır. Sonuçta duyu tecrübesi ile dinî tecrübenin aynı algısal yapı modelinde olduğuna inanılır.⁶⁶²

Davis, Wainwright'in "Mysticism and Sense Perception" adlı makalesinden hareketle, mistik tecrübelerin bilişsel değerini tartışır. Ona göre, duyu algısı tecrübenin bilişsel bir tür paradigması olarak kabul edilir. Eğer mistik tecrübeler ile duyu algısı arasındaki benzerlik çok yakınsa, o zaman mistik tecrübe muhtemelen bilişseldir. Hem

⁶⁶² Tartışmalar için bkz. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 268-269; William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies*, vol. 9, No. 3, (Sep., 1973), 258-259; Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 19-28, 70-77; Ertürk, *Süfi tecrübenin Epistemolojisi*, 106-139; Alston, *Perceiving God*, 9-145; Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, 33-57; D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, George Allen and Unwin Ltd. London, 1939, 23-29; Alexander R. Pruss and Richard M. Gale, "Mysticism and Religious Experience", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William Wainwright, Oxford University Press, New York 2004, 138-167; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 93-111; aynı müellif, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", 148-152; Evans, *Philosophy of Religion*, 81-90; James, *The Varieties of Religious Experience*, 424 vd.; Peterson vd., *Akil ve İnanç*, 24 vd. 51, 162.

mistik tecrübe hem de duyu algısı noetik bir tecrübedir. Onlar yönelimsel bir nesneye sahiptir ve nesnenin gerçekten dışsal olarak var olduğu inancını gerektirir. Her ikisi de olayların dış durumu hakkında düzeltilebilir ve bağımsız bir şekilde denetlenebilir iddialara sebep olur. İki durumda da örnekte yönelimsel nesnelere gerçek olup olmadığını ve tecrübenin bu nesnenin hakiki bir algısını oluşturup oluşturmadığını belirlemek için, denetleme işlemi vardır. Mistik tecrübe ve duyu algısı arasındaki benzerlik bu yüzden, mistik tecrübelerin sadece muhtemelen benzer değil, aynı zamanda gerçek olarak bilişsel olduğu iddiasını desteklemek için yeterince yakındır. Davis, bu tecrübelerin, gerçek olarak bilişsel olduğunu, aşkın bir gerçeklik tecrübesine sahip olmakla ilişkili mistik iddialarına inanmak için bağımsız nedenlere sahip olma şartıyla kabul edildiğini söyler. Doğal teoloji ve akıl sağlığı ile mistiklerin kutsallığı ve zekâsının öyle nedenleri sağladığı, bu yüzden mistik tecrübelerin ilahî gerçeklik bilgisinin bir kaynağı olduğunun çıkarılabileceğini ifade eder.⁶⁶³

Bu iki tecrübe arasında kurulmaya çalışılan benzerliğin temelinde, duyu tecrübesinin taşıdığı bazı özelliklerin dinî tecrübenin de geçerliliğini ve nesnellliğini göstermede kullanılabileceği düşüncesi yatmaktadır. Bu benzerliklere ilkin, nasıl ki duyu tecrübesi yaşayan kişi, algıladığı şeyin tamamen zihnin ürünü olmayıp onun dışındaki bir varlığa tekabül ettiğine inanıyorsa, dinî tecrübe sahibinin de aynı şekilde algıladığı şeyin zihnin ötesinde gerçek bir varlığı temsil ettiğine inanması örnek verilebilir. İkinci olarak hem duyu tecrübesinin hem de dinî tecrübenin vasıtâsız yani doğrudan bir tecrübe olduğu ifade edilir. Üçüncü olarak hem duyu tecrübesinde hem de dinî tecrübeye, algılayan/tecrübe eden kişinin ötesinde ve ondan bağımsız olan bir objenin *vasıtâsız* olarak verilmiş, sunulmuş, görünmüş olduğu kabul edilir. Dördüncüsü her iki tecrübe sahibi kişi, algıladığı/tecrübe ettiği objenin bilincindedir. Yani algılayan/tecrübe eden özne, idrâk ettiği objenin farkındadır. Beşincisi ise her iki tecrübeye konu olan şeyin gerçeklik değerini ve algının yanılıp yanılmadığını ortaya koymada çeşitli kriterler kullanılabilir.⁶⁶⁴ Wainwright, bu kriterlerin Hıristiyan (özellikle Katolik) toplumunda kullanılabileceği ve benzer kriterlerin diğer toplumlarda da işletilebileceğini iddia ederek, dinî tecrübenin gerçek olup olmadığını belirlemek için temel altı kriter belirler: a. Tecrübenin neticeleri mistik için iyi ve olumlu olmalıdır.

⁶⁶³ Davis, 70; Wainwright "Mysticism and Sense Perception", s.272-273

⁶⁶⁴ Bkz. Tüzer, 269-270; Wainwright, 258 vd.

Başka bir ifadeyle tecrübe, hikmet, insanlık, hayırseverlik vb. gibi değerler ile yeni bir yaşamı pekiştirmeli veya meydana getirilmelidir. b. Tecrübenin diğer insanlara yönelik etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Yani mistiklerin davranışları, sözleri ve örneklerinin toplumu inşa ediyor veya yıkıyor olup olmadığı sorulmalıdır. c. Mistiklerin ifadelerinde tecrübenin gerçekliği lehinde sayılan derinlik, enginlik, ‘nezaket’ gibi unsurlar bulunmalıdır. d. Mistiklerin ifadelerinin onların tecrübelerinin bağlamında incelenmesi gerekir. Onların ifadelerinin ortodoks ifadelerle uygun olup olmadığı kontrol edilmelidir. e. Tecrübenin aynı konuda dinî topluluk içerisinde paradigmatik olarak diğer mistik tecrübelerle benzer olup olmadığı belirlenmelidir. f. Manevî lider, rehber, üstat gibi otoriterlerin beyanları esas alınmalıdır.⁶⁶⁵

Wainwright’ın önerdiği kriterlere bakıldığında, duyu tecrübesinin geçerliliğini sağlayan kriterlerin verdiği güveni vermesi oldukça zor görünmektedir. İlk olarak, genellikle bütün mistik tecrübeler, Kutsal bir varlığı apriori olarak kabul ederek ve ona inanarak işe başlarlar. Hâlbuki duyu tecrübesinde apriori bir bilgi bulunmamaktadır. İkinci olarak, duyu tecrübesine konu olan obje somut olmasına rağmen, dinî tecrübede tecrübe konusu olan varlık tamamen soyut ve duyuların ötesindedir. Üçüncü olarak, duyu tecrübesi algılayan-algı-algılanan şeklinde birbirleriyle ilişkili olmasıyla birlikte, birbirinden bağımsız bir yapı niteliği taşır. Bu yapıyı, tecrübe sahibi-tecrübe-tecrübe edilen şekliyle ancak Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkı koruyan teistik dinî tecrübe modeli için uygulamak mümkün olur. Panteistik tecrübe, birlik tecrübesi veya saf bilinç halini savunan bir tecrübe çeşidi için bu benzerlik uygun görülmez. Çünkü genel olarak, bu tür tecrübelerde ya özne-nesne ikiliği hiç yoktur ya da tecrübe halinde bu ikilik ortadan kaybolur.

Dördüncü olarak, tecrübenin sonuçlarının iyi ve hayırlı olması da epistemolojik olarak o tecrübenin doğruluğunu değil belki işe yaradığını gösterir. Bu yüzden bir şeyin faydalı olması ile doğru olması arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Beşinci olarak, mistiklerin ifadelerinin topluma olumlu katkı yapması, epistemolojik bir doğruluk kriteri değil sosyolojik bir kriter olabilir. Altıncı olarak, mistik ifadelerin ortodoks

⁶⁶⁵ Wainwright, 261-262; Bu kriterlerin bir değerlendirilmesi için bkz. Davis, 71-77; farklı kriterler için bkz. Yandell, 266-270; Ertürk, duyu tecrübesinde geçerlilik kriterlerinin tasavvufi tecrübeden de aynı şekilde beklenilmesini eleştirir. Bununla birlikte tasavvufi tecrübede kullanılacak kriteri duyu tecrübelerindekilerle kıyaslayarak değerlendirmeler yapar. Ayrıntılı olarak bkz. Ertürk, *Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi*, 126-137.

geleneğe uygunluğu ve belli otorite sahiplerinin onayına sunulması Ortodoks geleneğin ve otoritelerin doğru olduğu ön kabulünü içerdiği için, epistemolojik doğruluk kriterini sağlaması imkânsız olmasa da oldukça güçtür.

Son olarak duyu tecrübesine sebep olan şeyin belirlenmesi, dinî tecrübenin meydana gelmesine sebep olan ve aslında bir anlamda tecrübe sahibine lütfeden varlığın belirlenmesinden çok daha kolay bir şekilde olmaktadır. Ancak duyu tecrübesi ve dinî tecrübe arasında kurulan benzerliklerin gücünü zayıflatabilir. Bu tür eleştirilerin, dinî tecrübenin geçerliliğini ortadan kaldıracak güçte olmadığına da bilinmesi gerekir.

Yukarıda, dinî tecrübenin bilişsel olduğunu savunanlar ile onun bilişselliğini reddedenlerin duyu tecrübesini temel referans noktası aldıkları ifade edilmişti. Aynı noktadan hareket edip farklı, hatta birbirine zıt iki sonuç çıkarmak açıkça çelişir bir durum değil midir? Bu sonuçlardan birini kabul edip diğerini reddetmek bir çözüm olabilir mi? Sonuçlardan ikisini birden kabul etmenin imkânı var mıdır? İki sonucu kabul etmek mantıksal açıdan bir problem doğurur mu?

John Wisdom'un bahçıvan örneğini kullanıp buna dair yaptığı açıklamalar ile John Hick'in "-gibi/olarak tecrübe etmek" şeklinde formülize ettiği açıklamayı bu bağlamda değerlendirmek mümkün olabilir. Bu tür açıklamalar bize herhangi bir olay karşısında, onu algılayan ve tecrübe eden kişilerin farklı bakış açısı, genel dünya görüşü ve yorumlarını dikkate almamız gerektiğini söyler. Hick'in görüşleri ileride ayrıntılı olarak değerlendirileceği için burada, sadece Wisdom'un görüşleri ifade edilmeye çalışılacaktır.

Donovan, Wisdom'un bahçıvan örneğini şu şekilde özetlemektedir. İki kişi, uzun bir ayrılıktan sonra bahçelerine geri döner ve orada zararlı otların arasında eski bitki veya fidelerden bazılarının şaşkıncu bir şekilde canlılık kazandığını ve büyüdüğüne şahit olurlar. Biri diğerine "bir bahçıvan geliyor ve bitkilerle ilgileniyor olmalı" der. Onlar çevrelerindeki insanlara bahçeleriyle ilgilenen bir bahçıvanın olup olmadığını sorarlar, ancak olumlu bir yanıt alamazlar. Buna rağmen birinci kişi, yani bir bahçıvanın olması gerektiğini söyleyen kişi, bahçenin bu şekilde düzenliliğindeki gayelilik, oradaki güzellik ve tasarımdan etkilenmesini sürdürür. Diğer kişi ise ona eşit olarak açıkça ortada olan zararlı otları ve ihmalkârlığı söyler. Onlar dikkatli bir şekilde, bahçede bir bahçıvanın varlığını ve onun önemine işaret eden ya da aksini gösterecek daha ileri

deliller bulmaya çalışır. Artık ortada keşfedilebilecek bir şey kalmadığı gibi onlar arasındaki problemi çözecek bir bahçıvan da yoktur. Wisdom, ortada birinin lehine olabilecek bir delil olmadığı halde onlardan her birinin tartışmayı sürdürebilir olduğunu ve bunu yaparken de kendi iddiasına uygun görünen şeylere tekrar tekrar başvurup onu temellendirmeye çalıştığını söyler.⁶⁶⁶

Bu örneğin de göstereceği üzere, ister duyu tecrübesi ister dinî tecrübe olsun, bir olay veya olgu karşısında, onu algılayan veya tecrübe eden kişilerin inançlarından, duygularından tamamen bağımsız bir şekilde hareket etmeleri oldukça zor görülmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübeye daha fazla olan (dinî) inanç gündelik tecrübelerde de kendisini epistemik inanç olarak göstermektedir. James'in görüşlerinden yararlanarak, duygusal ve ilmi tecrübenin en önemli özelliği olan nesnellik düşüncesinde bile ortadan kaldırılması mümkün olmayan kısmi bir inancın gizli olduğunu söylemek mümkündür. Bütün öznel unsurlardan bağımsız bir varlık kategorisi düşünmek sonuçta bir inançtan ibaret olacaktır. Dolayısıyla inanç veya imân her bilginin özünde bulunmaktadır.⁶⁶⁷

Proudfoot'un da belirttiği gibi, “algısal tecrübe ve dinî tecrübe, tecrübenin bünyesine gömülmüş belli iddialar tarafından inşa edilmesi açısından benzerdir. Özne, tecrübesini algısal veya dinî olarak belirleme konusunda belli inançları varsaymaktadır.”⁶⁶⁸

Stace, duyu tecrübesinin geçerliliğini sağlayan evrensellik ve “herkese açık” ilkesinin mistik tecrübelerde de geçerli olduğunu söyler. Stace, mistik tecrübelerin evrensellik özelliği taşıdığını “evrensel öz” başlığı altında uzunca tartışır.⁶⁶⁹ Yukarıda da Stace tarafından tek bir kâşifin Antartika'da buzul bir dağın var olduğunu söylemesine herkesin inandığı şeklinde verilen örnek veya herkesin Kuzey Kutbu'ndaki dağları veya ormanları algılayamadığı halde, onların varlığına inanmaları göz önünde bulundurulduğunda, buralarda araştırma yapan kişilerin katlandıkları birçok eziyet verici yollardan aşıldığı takdirde onların gerçekten var olduğunu algılayabilecekleri varsayılır. Bu durum “herkese açık olma” ilkesidir. Aynı şekilde mistik tecrübelerin de

⁶⁶⁶ Bkz. Donovan, *Interpreting Religious Experience*, 74-75; ayrıca bkz. Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, 175-176; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 277; ayrıca bkz. Blackstone,

⁶⁶⁷ Bkz. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, 387-388.

⁶⁶⁸ Proudfoot, *Religious Experience*, 179.

⁶⁶⁹ Bkz. Stace, 39-135.

birçok yollardan geçip çeşitli ahlâki, nefsi vb. eğitime kendini tabi kılması sonucu mistik tecrübeyi algılayabilir olduğu da varsayılır. İşte bu, mistik tecrübenin de duyu tecrübesi gibi “herkese açık” olduğunu açıklar. Çünkü bir tecrübenin herkese açık olduğunu söylemek, sadece çok sayıda kişisel tecrübenin benzer oldukları ya da gerekli şartlar yerine getirildiğinde benzer olacakları demektir. Ayrıca bütün tecrübeler, kendileri açısından özeldir.⁶⁷⁰

Stace’e göre “herkese açık” ve “ittifâk” halinde olma veya “evrensellik” iki tecrübenin de nesnellliğini ortaya koymaz. Çünkü santonin yutan birine nesnelere sarı görülmesi ve gözle bastırıldığında nesnelere çift görme ya da içi su dolu bir bardağın içindeki kaşığın herkese kırık görülmesi gibi çeşitli yanılsama örnekleri, tecrübelerle ilgili salt bir ittifâkın nesnellığı oluşturabilecek seviyede olmadığını gösterir. Mistik tecrübe konusunda şüpheli davrananlar, buradan hareketle mistik nesnellüğün lehindeki durumu bozmaya çalışırlar. Ancak, şüpheli duyu tecrübesinin nesnellliğini sağlayan kriterin bir parçası olarak “herkese açık” ve uzlaşım ya da evrensellik ilkelerini savunuyorsa, deyim yerindeyse “kendi bacağına kurşun sıkıyor” demektir. Çünkü, mistik tecrübeyi eleştirirken kullandığı yönteme bakıldığında şüpheli evrensel olarak doğrulanabilir olan bir çok yanılsamanın olduğunu göstermiştir.⁶⁷¹

Stace’in düşüncelerinden anlaşılacağı üzere, ittifâk veya evrensellik ve “herkese açık” olma durumu, her iki tecrübeye de nesnellığı oluşturan şeyin *bütünü* değil ancak bir *parçasıdır*. O halde Stace’e göre, bir tecrübeyi nesnel kılmak için evrensellik kadar başka bir şartın olması da gerekir. Bu şart da *düzensizdir*. Eğer bir tecrübe hem iç hem de dış bağlantılar açısından düzenli ise nesnel; düzensiz ise özeldir. Dolayısıyla herkese açık olma, düzenlilik özelliklerinden olmasına rağmen, özel olma düzensizliğin işaretidir. Bu nedenle “herkese açık” olma nesnellüğün bütünü değil sadece bir parçasıdır. Düzenle birbirinin peşine gelme düzenliliğini, biçim düzeninin tekrarlanışını, nitelenebilir öğelerin ‘sürekli birliğini’ yani kısaca tabiat kanunlarını kasteden Stace, rüyalar ve halüsinasyonların tabiat kanunlarını bozabildiğini (Amerika’daki yatağında uyuduğu halde Londra’da dolaşma, ateşin üstündeki çaydanlığın donduğunu görme vb.) bu yüzden onların düzensiz ve dolayısıyla da öznel olduğunu savunur. Buradan mistik tecrübeye geçen Stace, onların duyu tecrübesinde olduğu gibi “herkese açık” ve

⁶⁷⁰ Bkz. Stace, 142.

⁶⁷¹ Stace, 142.

evrensel olduğunun kabul edilebilir olduğunu eğer düzenlilik özelliği taşıyorsa, onlara nesnellik özelliğinin yüklenebileceğini savunur.⁶⁷²

Stace mistisizmi içe dönük ve dışa dönük şeklindeki kendi ayırımına burada da riayet ederek içe dönük mistisizmin, duyuşal olmadığını, çünkü duyumların tamamının ve imgelerin bunun dışında kaldığını, duyuşal olmayan tecrübelerle ait öğelerin sürekli birliğinden oluşmadığını, çünkü çokluk içermeyen ayrılaşmamış bir tecrübe olduğu ve son olarak aralarında tekrarlanabilir biçim düzeni ve düzenli ardışıklığın görülebileceği öğelerin bulunmadığı gerekçesiyle düzensiz dolayısıyla nesnel olamayacağını iddia eder. Aynı ve benzer gerekçelerin dışa dönük mistisizm türü için de geçerli olduğunu savunan Stace, bu türün de düzensiz olduğundan nesnel olamayacağını savunur. Ancak, hemen mistik tecrübenin öznelliğe mahkûm edilmesini de öngörmeyen Stace, bunu öznel iddiasına uygulamaya geçer. O, mistik tecrübenin nesnel olamayacağını gösteren nedenlerden dolayı, öznel olamayacağını savunur. Rüyada ateşin üzerinde bulunan çaydanlıktaki suyun donduğunu görme örneğinde olduğu gibi, içe dönük mistisizm düzensiz olamaz. Çünkü tecrübenin içerisinde dünya düzenindeki sürekli birlikteliği bozacak, aykırı ardışıkları oluşturacak ayırt edilebilir öğeler bulunmaz. Benzer şekilde dış bağlantılarında doğal düzenle çatışmaz. İçe dönük tecrübeye, tecrübe dışı unsurlarla çatışabilecek hiçbir şey yoktur. Bu ifadeler, içe dönük mistik tecrübenin öznel olmadığını aynı nedenlerle dışa dönük tecrübenin de öznel olamayacağını gösterir.⁶⁷³ Açıkçası geriye mistik tecrübenin ne öznel ne de nesnel olduğu seçeneği kalmaktadır. Zaten Stace, özellikle bunu vurgulamak için duyu tecrübesi-dinî tecrübe analogisini kullanır. Sonuçta ona göre, mistik tecrübe ne öznel ne de nesnel bir tecrübedir. Stace, burada yeni bir kavramla mistik tecrübeyi değerlendirir. Ona göre mistik tecrübe öznelötesi (transsubjectivity) bir tecrübedir.⁶⁷⁴

Dinî tecrübenin gündelik tecrübeden tamamen koparılması veya Stace'in düzenlilik ölçütünü bütünüyle dinî tecrübeye uygulamak ve ondan sağlıklı bir sonuç elde etmek kolay değildir. İkbâl, özellikle mistiklerde ardışık zamanın gerçek dışı

⁶⁷² Bkz. Stace, 143-147; Gale, "Duyu tecrübesinin nesnellik kriteri, gözlemciler arasındaki uzlaşım veya fikir birliğidir. Mistikler arasında da bir uzlaşma olduğu için duyu tecrübesinin nesnellikine kıyasla mistik tecrübe de nesnel demektir" şeklindeki ifadelerle eğer duyu tecrübesindeki uzlaşma veya ittifak nesnellik için yeterliyse mistik tecrübe içinde yeterli olmasının makul olduğunu imâ etmiş olur. Gale, 479-480.

⁶⁷³ Bkz. Stace, 147-149.

⁶⁷⁴ Ayrıntılı olarak bkz. Stace, 149-155.

olduğu hissine neden olan anların ezeli olanla mahrem birlikteliğinin ardışık zamandan bütünüyle kopma anlamına gelmeyeceğini savunur. Ona göre, mistik hal, biricikliği açısından bir şekilde gündelik tecrübeyle bağlantısını sürdürmektedir. Bunun en açık delili ise, mistiğin yaşadığı sıra dışı tecrübe hali vuku bulup sona erdikten sonra, yoğun bir otorite duygusu bıraksa bile, mistik hal sürekli devam etmez ve hemen ortadan kaybolur. Dolayısıyla, bilgi amacı açısından, mistik tecrübe alanı, insan tecrübesinin öteki herhangi bir alanı kadar gerçektir. Yalnızca duyu algısında yeri olmadığı için, mistik tecrübe görmezlikten gelinemez.⁶⁷⁵ İkbâl ayrıca, mistik haldeki tecrübenin doğrudan olmasının gündelik tecrübelerde de benzer şekilde var olduğunu ve onunla aynı kategoride değerlendirilebileceğini söyler.⁶⁷⁶ Ancak bazı duyu tecrübesinin doğrudanlığını yani vasıtâsız olduğunu kabul etmez. Bu yaklaşıma göre, Tanrı'nın vasıtâsız bir tecrübe bilgisi yönündeki duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında kurulmaya çalışılan analogi, heyecanlandırıcı ve bunun üzerine temellendirilen analogi de cazip görülür. Ancak bu iki tür tecrübe arasındaki analoginin ölümcül bir zayıflığı bulunmaktadır. Herhangi harici nesnelere bilgisinde mutlak bir doğrudanlık yoktur. Dolayısıyla duyu tecrübesi yoluyla elde edilen bilgilerin tamamı vasıtâlı bilgilerdir. Böyle bilgilerin fiziksel ve fizyolojik koşulları bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁷⁷

Duyuların verilerinin vasıtâlı veya vasıtâsız olması bir açıdan çok fazla önemli değildir. İster vasıtâlı ister vasıtâsız olsun, önemli olan duyu verilerinin gerçek bilgiyi verip vermemesidir. Bu nedenle, bilginin kaynağı olarak duyuları temel çıkış noktası yapan yaklaşım, akli merkeze alan rasyonalistler tarafından eleştirilmiştir. Bu bağlamda Valentine'in duyuların öznel olduğu ve nesnelliğin kriterinin rasyonellik olması gerektiği yönündeki ifadeleri duyulara yönelik ciddi bir itiraz olarak değerlendirilebilir. Ona göre, duyu algısı öznel iken rasyonellik nesneldir. Bu yüzden rasyonel olan insan, her şeyin ölçüsü olabilir. İnsanın doğruluğu ve yegâne özelliği onun rasyonelliğidir. O, her şeyin ölçüsü yaptığı insanın duyusal özelliklerini değil rasyonel özelliklerini temele alarak bu iddiasını kanıtlamaya çalışır. İnancın rasyonelliğinin duyu algılarını insandan kurtarmak ve nesnelliğin tarafına ait körfeze taşımakla olacağına inanır.⁶⁷⁸ Valentine'in bu iddialarını, aşırı bir rasyonalizmin savunusu şeklinde görmek gerekir. Çünkü insan

⁶⁷⁵ İkbâl, 55.

⁶⁷⁶ Bkz. İkbâl, 52.

⁶⁷⁷ Albert C. Knudson, "The Apologetic Value of Religious Experience", *The Journal of Religion*, Vol: 15, No: 4 (Oct. 1935), 449.

⁶⁷⁸ Valentine, *What Do We Mean By God?*, 15.

sanki sadece rasyonel bir varlıkmiş, duyuusal, duygusal veya irrasyonel tarafı hiç yokmuş gibi ele alınır. Oysa düşünce tarihine bakıldığında bilginin duyuusal, empirik, rasyonel, sezgisel, dinî hatta irrasyonel kaynaklarının var olduğu görülecektir.⁶⁷⁹

Tasavvufî tecrübenin epistemolojisini çağdaş algı teorileriyle birlikte değerlendiren Ertürk, tasavvufî tecrübenin epistemik temellendirilmesini duyu tecrübesi ile dinî tecrübe analogisini kullanarak yapar. İlk olarak çağdaş epistemolojide kullanılan nedensel, yansımacı, görünme ve duyu verisi algı teorileri şeklindeki realist algı türlerini, klasik ve fenomenalist algı teorileri diye ikiye ayırdığı idealist algı türlerini detaylı bir şekilde inceledikten sonra tasavvufî tecrübeyi duyu tecrübesi ile mukayese ederek temellendirir. Ona göre tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi tasavvufî tecrübe sunuluş, doğrudanlık, bazı fenomenolojik özellikler açısından birbirine oldukça benzemektedir. Dolayısıyla, tasavvufî tecrübe, paylaşılabilirlik, test edilme, evrensellik açısından duyu tecrübesine oranla daha fazla öznel unsurlar içermesine rağmen, özü itibarıyla nesnel bir tecrübedir. Ancak bu nesnellik, özneliğin hiç karışmadığı mutlak bir nesnellikten ziyade, kısmî olarak olsa da, paylaşılabilirlik ve öznelarası anlamda bir nesnelliktir.⁶⁸⁰

Ertürk, yaptığı temellendirmeyi şöyle özetler: "...nasıl duyu tecrübemiz fizik (mülk) âlemi ile ilgili algısal inanç ve kanaatlerimizin doğru ve haklı kabul edilmesi için meşru bir temel ve haklılık kaynağı kabul ediliyorsa, aynı şekilde, benzer yapıdaki sûfî tecrübe de metafizik âlem (melekût âlemi) için meşru bir temel ve haklılık kaynağı kabul edilmelidir... Eğer duyu tecrübesine dayalı inanç ve kanaatler bir bilgi değeri taşıyorsa, sûfî tecrübeye dayalı inanç ve kanaatler de bilgi değeri taşırlar, taşımalıdır. Peki, birinci kısımdaki inanç ve kanaatlerin epistemik değeri kabul edilip de, ikinci kısımdakilerinki kabul edilmezse ne olur? ...Benzer tecrübelerle çifte standart uygulanmış ve tabi ki sûfî tecrübeye haksızlık edilmiş olur."⁶⁸¹

Duyu tecrübesinin verilerinin kontrol edilebilirliği, herkese açık olması, evrensel özellikler taşıması vb. özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, dinî tecrübenin güvenilirliği karşısında elbette daha farklı hatta daha üstün bir konumda olduğu açıkça

⁶⁷⁹ Bilginin kaynakları hakkında bkz. Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 65-157; İrrasyonel düşünce için bkz. Gönül Bünyadzade, *Doğuda-Batıda İrrasyonel Düşüncenin Boyutları*, Ötüken Yay., İstanbul 2009.

⁶⁸⁰ Bkz. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 17-114.

⁶⁸¹ Ertürk, 121.

ortadadır. Ancak bu hiçbir zaman, dinî tecrübenin güvenilir bir tecrübe olmadığı anlamına gelmemelidir. Ayrıca önemli bir noktanın da altının çizilmesi gerekir. Duyu tecrübelerinde kullanılan kontrol mekanizmalarının aynısını dinî tecrübeye uygulamak kabul edilebilir bir yöntem değildir. Dinî tecrübenin doğruluğunu kendi içinde taşıyan bir tecrübe olduğu sürekli dile getirilerek bir delil oluşturamayacağı şeklinde ciddi itirazlar yapılır. Benzer şeyin duyu tecrübesinde olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Duyu tecrübesinin doğruluğunun yine başka duyu verileriyle kontrol edilmesi bir totoloji değil midir? O zaman nasıl ki duyu tecrübesinin nesneliliğinin veya geçerliliğinin kriteri olarak yine duyu tecrübesinin verileri kullanılıyorsa dinî tecrübenin geçerlilik kriterlerini kendi içerisinden yapmak makul karşılanmalıdır. Elbette ki bu kriterlerin sonucunda elde edilen veriler mutlak olarak doğru ve kesin bilgiler şeklinde değerlendirilemezler. Katı akılcılığın, her şeyin temel kriterinin “akıl” olduğu ve aklın her şeyi belirleyen bir nitelik taşıdığı şeklindeki hataya düşmeden, aklın bu verileri kontrol edecek en önemli işlevi yüklendiği de unutulmamalıdır. Sonuçta gerek duyu tecrübesinde gerekse dinî tecrübeye olsun elde edilen bütün verilerin ‘aksi ispât edilinceye kadar’ geçerliliğini sürdürmeleri oldukça rasyoneldir.

3.5. ESTETİK TECRÜBE-DİNİ TECRÜBE ANALOJİSİ

Dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında kurulmaya çalışılan analogiye yönelik önemli eleştirilerden birinin, duyu tecrübesinin evrensel olmasına karşın dinî tecrübenin böyle bir evrensellik özelliği taşımaması olduğu ifade edilmişti. Başka bir ifadeyle, herkes gündelik hayatta duyu tecrübesine sahip olabilirken, herkes tarafından bir dinî tecrübenin yaşanması mümkün değildir. Elbette ki bu durum, birçok insanın çeşitli dinî tecrübe yaşantılarını inkâr etmek anlamına gelmez. Ancak bununla birlikte, en az dinî tecrübe sahibi olanlar kadar, herhangi bir dinî tecrübe yaşantısına sahip olmayan insanların bulunduğu da bir gerçektir. Bu gerçek, dinî tecrübe yolunun, duyu tecrübesi kadar herkese açık olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla herhangi bir dinî tecrübe yaşantısı olmayan, bir Tanrı veya bir Kutsal Varlıkla karşılaşmamış çok sayıda insanın varlığı, dinî tecrübenin başkalarına nasıl anlatılacağı veya bu tür tecrübeler geçirmeyen kişilerin dinî tecrübeyi nasıl anlayacağı önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer dinî tecrübeler anlatılamaz, tatmayan bilemez türünden açıklamalara indirgenirse, o zaman dinî tecrübeler, kendi sınırlarına mahkûm edilmiş olmaz mı? Gerçekten de dinî

tecrübeyi bunun dışında anlamak mümkün değil midir? Dinî tecrübe yaşamayan insanlara bu durum nasıl anlatılacaktır?

Bazıları bu durumu estetik tecrübe ile dinî tecrübe arasında bir analogi kurarak açıklamaya çalışır. Örneğin Gazalî tasavvufî tecrübeyi şiir zevkiyle, C. D. Broad ise mistik tecrübeyi müzik tecrübesiyle mukayese ederek açıklamaya çalışırlar. Burada özellikle bu iki isim üzerinde durulacak diğer filozoflar ve düşünürlerin bu konudaki görüşlerine değinilmeyecektir. Ayrıca genel olarak, estetik tecrübe denildiği zaman, ilk olarak tabiattaki güzelliklerin daha sonra ise müzik, şiir, hat, resim gibi sanatın önemli unsurlarının tecrübe edilmesi kastedilecektir.

Bütün varlıkların ortak yaşam alanı olan evren, her birey tarafından farklı bir şekilde algılanır, tecrübe edilir veya yorumlanır. Evrenin, tecrübe edilip yorumlanması ise sadece insana has bir özelliktir. Çünkü evrenin bir parçası olan insan, evrenin kanunları çerçevesinde yaşamakla birlikte, ondan farklı düzeylerde bir anlam ve anlamsızlık çıkarabilen bir varlıktır. Ayrıca insan, hem kendi cinsini anlayan, algılayan hisseden ve tecrübe eden hem de diğer nesnelere iletişim kurabilen bir özelliğiyle nesnelere seven, nefret eden, hoşlanan veya korkan güzel veya çirkin bulup bir değerlendirmeye tabi tutan bir canlıdır. Dolayısıyla insanın bütün bu yapıp etmeleri aslında evren karşısındaki kendi konumunu belirlemesi anlamına gelir. Bu konum insanı insan yapan en önemli unsurlardan biri kılar. Bilen, düşünen, hoşlanan ve inanan bir varlık olarak insanın bu tecrübeleri çok çeşitlilik gösterebilmektedir. Ancak iyi-kötü gibi etik; güzel-çirkin gibi estetik ve doğru-yanlış gibi epistemik değer yargıları ve anlamlandırma-yorumlama gibi zihinsel faaliyetleri ile insan canlılar arasında düşünen bir varlık kategorisine dahil olduğunu gösterir. Düşünen varlık kategorisindeki insan, duyuşsal ve aklî özelliklerinin yanı sıra duyuşsal özelliklere de sahiptir. İşte bu nedenle, insanı insan kılan duyuşsal, bilimsel vb. önemli tecrübelerden birinin de estetik tecrübeler olduğunu söylemek mümkündür.

Estetik tecrübe ile dinî tecrübe arasındaki ilişkiye geçmeden önce özellikle bir hususun açıklanması önem arz etmektedir. Din felsefesi alanında sürekli olarak, din-felsefe, din-bilim, Tanrı-evren-insan, din-ahlâk ilişkisi gibi çeşitli “ilişkiler”den bahsedilmektedir. Bu bağlamda genellikle “ilişki” a. Çatışma b. Ayrışma c. Uzlaşma d. Kısmî benzerlik şeklinde ele alınır. Örneğin din-bilim ilişkisi incelenirken, çatışma

tezinde din ile bilimin birbiriyle çatıştığı, ayrışma tezinde din ile bilimin birbirinden farklı alanlar olduğu birbirinin alanına girmediği, uzlaşma tezinde din ile bilimin verilerinin birbiriyle uyumlu ve birbirini destekler nitelikte olduğu kısmî benzerlikte ise (din-bilim ilişkisinde kullanılmasına rastlanmasa da) kabaca, din ile bilimin bazı alanlarda birbirine yakın iddialar taşıdığı tarzında bir takım düşünceler ele alınır. Burada estetik tecrübe ile dinî tecrübe arasındaki ilişki, kısmî benzerlik modeline göre ele alınacaktır. Bundan kastedilen ise estetik tecrübenin bir takım özelliklerinin dinî tecrübeye benzemesi ve bazı estetik tecrübelerin dinî tecrübeye hazırlayıcı nitelikte bir özellik taşımasıdır. Estetik tecrübenin dinî tecrübeye tamamen aynı veya tamamen farklı olduğunu ya da birbiriyle hiç bir ilişkisinin olmadığını savunmak pek makul değildir.

Ancak insanın gündelik yaşamdaki tecrübelerini, özellikle de duyuşsal/algısal tecrübeleriyle estetik tecrübelerini birbirinden ayırt etmek oldukça güçtür. Duyuşsal tecrübeler bir özne-nesne ilişkisinin sonucunda meydana gelirler ve yaşamın dış yüzeyinin ötesine geçemezler. Tüm insanî bilgi ve tecrübeye olduğu gibi, estetik tecrübe de bir özne-nesne ilişkisinden meydana gelmektedir. Tecrübe eden bir özne olarak insan, ‘estetik nesne’ şeklinde isimlendirilen herhangi bir nesne, olay veya durumun algılanmasıyla/tecrübe edilmesiyle bir şeyler hisseder ve bunlar üzerine tefekkür eder. Dolayısıyla öznenin ‘estetik nesne’ ile ilgili duyuş, düşünüş, sezış ve kavrayış estetik tecrübeyi biçimlendirir. İşte bu durumun duyuşsal düzeyde algılanacak şekilde ve sanatsal biçimde ifadeye dökülmesiyle de ‘sanat eseri’ meydana gelir. Örneğin bir hat, şiir, mimarî, resim veya musiki ile ilgili bir eser, bu tür bir sürecin sonucunda oluşmuş bir üründür.⁶⁸²

İnsan merak duygusunun da tetiklemesiyle bir arayışın içerisine girdiği için, nesnelere ötesine gitmek ve yaşamda bir derinlik/manevîlik bulmak adına özel bir çaba sarf etmektedir. İnsandaki bu çaba, kendisinde var olan derinlik/manevîlik duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Yaşamdaki bu derinlik boyutu, güzellik, değer, anlam ve hakikat olarak farklı biçimlerde keşfedilmeye çalışılan gerçekliklerdir. Bu gerçekliklere ulaşmak, ancak onlar üzerinde derin ve yoğun tefekkür etme sayesinde olacaktır. Estetik

⁶⁸² Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 297; Turan Koç, *İslâm Estetiği*, İSAM Yay., İstanbul 2010, 17; Tecrübenin estetik tarafının ele alındığı bir çalışma için bkz. Munson, *Religious Consciousness and Experience*, (özellikle The aesthetic Element of Experience adlı bölüm), 153-179; Metin Yasa, “Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefî Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 1, sy. 18, Erzurum 2004, 1-16.

tecrübe ile genel olarak, bu gerçekliklerin anlam örgüsüne nüfuz edilmesi ölçüsünde ona ulaşılacağı kastedilir. Dolayısıyla estetik tecrübenin önemli özelliklerden birisi, kişinin aşkın kavramıyla dile getirilen yeni bir ilişki türünü bulması ya da ortaya çıkarmasıdır. Estetik tecrübenin, bir nesnenin ötesine geçip bir anlam aramaya çalışmasından dolayı, derinlik/manevî tecrübeyle aynı model de olduğu söylenebilir. Ancak her estetik tecrübeyi derinlik tecrübesi olarak görmek mümkün iken, her derinlik tecrübesini estetik tecrübe olarak görmek mümkün değildir. Estetik tecrübeler, görme, işitme, dokunma gibi duyuşsal/algısal tecrübeler üzerine inşa edilmek zorunda olmalarına rağmen, onların ötesine geçmek, onlardan daha fazlasını ihtiva etmek açısından da duyuşsal tecrübelerden farklılaşmaktadır.⁶⁸³

Genellikle din, felsefe, ahlâk ve sanatı, Mutlak/Hakikat'in farklı tarzlardaki tezâhür biçimleri şeklinde görenler, insanın salt bilişsel ve mantıksal bir varlık olmadığını bunun yanı sıra, metafiziğin direkt vurguladığı Hakikat'in epistemolojik boyutuna ek olarak din, ahlâk ve sanat gibi çeşitli tecrübe boyutlarının olduğunu dile getirmiş olmaktadır. Neticede Hakikat dinde temsillerle, felsefede kavramsal olarak sanatta ise somut semboller ve anlatım tarzlarıyla kendini ifşa etmektedir. Ayrıca din ve sanatın birbirlerine yakın olarak görülmesi gerçeğinin altında, sanatın Kutsalı ifşa etme açısından felsefeye oranla daha etkin ve elverişli olması yatar. Zira hem din hem de sanat, ifade biçimleri olarak sembolleri sıklıkla kullanmaktadır. Dinin sanatla bir araya gelmesi durumunda ise bu sembolleştirme iki kat daha artmaktadır.⁶⁸⁴

Estetik tecrübeye nesnelere arkasındaki anlamı bulmaya çalışmak, inanan bir insan için, onu aşkın olan varlıkla ilişki kurmaya zorlar. Bu bağlamda evrendeki güzelliklerin farkında oluş, kişiye Tanrı'yı bilmenin yollarını açabilmektedir. Birçok dinî ve mistik gelenekte hatta birçok filozofun nezdinde güzellik, Tanrı'nın ve evrendeki tecellisinin önemli bir özelliği olarak görülmektedir. Örneğin İslâm'da Allah'ın Cemil, Cemâl, Latif, Muhsin gibi isimleri düşünüldüğünde bu gerçek daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın varlığına dair teleolojik deliller de insanın estetik duyarlılığına yönelik olarak işlev görmektedir. Öyle ki bu deliller içerisinde, özellikle son dönemlerde daha fazla önemsenen "estetik delil" de

⁶⁸³ Krş. Aydın Işık, *Din ve Estetik, Felsefî Bir İnceleme*, Ötüken Yay., İstanbul 2013, 79-81; ayrıca bkz. Aydın, 295 vd.

⁶⁸⁴ Latif Tokat, "Sanat Kutsalın İfşası mıdır?", *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2015, 161-162.

bulunmaktadır. Bu konuya tekrar değinilecektir ancak burada önemli olan bir hususun belirtilmesi gerekir. Hz. İbrahim'in evreni yaratan bir Tanrı anlayışını, salt bir yaratıcı arayışı olarak görmek mümkün değildir. Çünkü ilk olarak o, 'ufûl etmeyen' bir varlığı aramaktadır. Aydın, aklın nazari fonksiyonu açısından bakılırsa, buna bir tür kozmolojik arayış denilebileceğini söyler. Ancak Hz. İbrahim, bu arayışa bir de estetik boyut eklemektedir. Ayrıca onun 'sevilmeye layık' bir varlığın arayışı içinde olduğu görülmektedir. Kısaca burada dinî tecrübe, sadece 'sonsuz', 'baki', 'sınırsız' gibi farklı kavramlarla ifade edilen bir varlığa yönelmekle kalmıyor, aynı zamanda estetik bir serüvene de girmiş oluyor. Bir anlamda tabii teoloji, bir çeşit estetik teolojiyle tamamlanıyor ve bütünleşiyor.⁶⁸⁵ Açıkçası bu, dinî tecrübeyle estetik tecrübenin birbiriyle ne kadar yakından ilişkili olduğunu, hatta çoğu zaman estetik tecrübenin dinî tecrübeye götürdüğü veya en azından ona hazırlayıcı nitelikte olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, "güzelin algısı Tanrı'nın farkına varmaya neden olduğu gibi, Tanrı'nın farkına varış da estetik algıyı artırmaktadır."⁶⁸⁶

Bu bağlamda ifade edilecek diğer bir husus da şudur: Bilindiği üzere İslâm, din ve dünya şeklinde birbirinden keskin çizgilerle ayrılmış iki farklı alan telakkisi sunmaz. Bu yüzden, İslâm sanatları metafizik boyutlarıyla, yaşamın tüm alanlarını ve mekânlarını temel ilkeleri doğrultusunda güzelleştirmenin peşinde olmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'in "Allah güzeldir güzel olanı sever" (Müslim, İman, 1/93)hadisi bu noktada çok önemli bir etkiye sahiptir. İslâm estetiğinin epistemolojik amacı, başka bir ifadeyle insanlara bildirmeye çalıştığı şey, görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşmak, pratikteki amacı ise kâinatı ve yaşamı güzelleştirmek olmuştur. Dolayısıyla din, güzellik adına çeşitli kıstaslar belirleme ve sanat nesnelere oluşturma hususunda büyük bir rol oynamıştır. Bu bağlamda dinî tecrübe ile estetik tecrübenin aynı yolda ve birlikte yürüdükleri söylenebilir. İslâm sanat tarihi göz önünde bulundurulduğunda, ruhun Mutlaka/Aşkın olana açılan pencerelerinin ışığında gelişmiş ve yükselmiş bir sanat olması, İslâm sanatının en temel özelliklerinden birisi olarak görülmelidir. Böyle bir estetik duyarlılıkta metafiziğin, yaşamın bizzat içine nüfuz ettiğini, sanatın birçok

⁶⁸⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 296.

⁶⁸⁶ Tokat, 162.

alanında kendisini gösterdiğini söylemek mümkündür. Sonuçta “İslâm sanatı hayatın metafiziğe ve metafiziğin de medeniyete bitişik olduğunun en somut göstergesidir.”⁶⁸⁷

Bazen tıpkı dinî tecrübeye olduğu gibi, estetik unsuru görmek ona ulaşmak çok zor olabilmektedir. Ayrıca insanî tecrübenin çeşitliği içerisindeki bu her iki tecrübeyi de herkesin aynı kolaylıkta yaşayamadığı söylenebilir. Dinî tecrübe ile estetik tecrübe arasında bazen de birbirinden ayırt edilmesi güç bir ilişkinin olduğu görülür. Örneğin Süleymaniye Camii’ni gören biri, onun ihtişamı karşısında farklı bir estetik duyarlılık gösterebilir. Ancak Müslüman bir kişi, bu caminin ihtişamı ve çeşitli sanatsal özellikleri karşısında, estetik tecrübeye dinî tecrübeyi iç içe geçmiş, daha derin ve daha zengin bir biçimde onunla bütünleşerek algılar veya tecrübe eder. Elbette ki böyle bir ‘estetik nesne’nin ruh ve manasıyla bütünleşmeden de onun estetik güzelliğini beğenmek mümkündür. Fakat böyle bir bütünleşmeye dayalı estetik tecrübenin insan üzerinde bıraktığı izlenim daha yoğun olacaktır. Özellikle İslâm estetiği için estetik unsuru yani formu manadan ayırmak oldukça güçtür. Bu durum genellikle, Hıristiyan veya Yahudi ibadet mekânlarının estetik özellikleri karşısındaki o mabedi kutsal gören kişinin yaşadığı tecrübe için de geçerlidir. Ancak her Müslüman, Hıristiyan veya Yahudi’nin böyle bir ‘estetik nesne’ karşısında, aynı estetik tavrı göstermesi beklenemez. Bu o kişinin, estetik unsuru anlama, anlamlandırma ve yorumlama tarzına bağlı olmakla birlikte, biraz da görebilme, kavrayabilme veya sezebilme yeteneğine bağlıdır.⁶⁸⁸

Sanatın beşeri tecrübeye derûnî boyutu algılanabilir, görülebilir hissedilebilir veya tecrübe edilebilir şeylere aksettiren, bu tür bir alanı imkân ölçüsünde nesnelleştiren,⁶⁸⁹ mesajlar iletilebilecek forma büründüren insanın tefekkürünün ve elinin bir faaliyetidir. Sanatın verdiği mesajı çoğu zaman dil ve anlatım aynı ölçüde veremeyebilir. Bu nedenle sanat, diğer gündelik tecrübelerle irca edilemez. Sanatın bu özelliği de onun özerk olduğunu gösterir.⁶⁹⁰ Ayrıca sanatın anlatma gücünün diğer ifade biçimlerine göre, daha yüksek olduğu söylenebilir. Bu nedenle, “sanat dinin en önemli

⁶⁸⁷ Koç, 18-19.

⁶⁸⁸ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 297; Koç, 17-18 ve 142.

⁶⁸⁹ Sanat tarihinde sanatçının faaliyeti açısından öznellik ve nesnellik sorunu sıkça tartışılmıştır. Örnek bir tartışma için bkz. Hülya Yetişken, “G. Lukacs’ta Sanatçının Yaratıcı Etkinliğinde Öznellik ve Nesnellik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C. XVI, sy. 1, 181-187.

⁶⁹⁰ Aydın, 298; Estetik bilgi, doğrudan doğruya sezgiye dayanan, kavramsal bilgiden bağımsız ve özerk olan bir bilgidir. Bkz. İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, 29; sanatın özerkliği konusundaki tartışmalar için bkz. Tokat, 137-141.

dilidir”⁶⁹¹ ifadesi önem kazanır. Bu anlamda sanatın güzelliğini, mana ve sûretin bütünlüştürülerek ortaya konulan düşüncenin, tahayyülün ve yeteneğin dili ve zarafeti olarak görmek mümkündür.

Böyle bir estetik anlayışın Tanrı’yı bilmeye götüreceği de söylenebilir. Estetik duyarlılığın eksikliği, Tanrı hakkında konuşurken kişinin elini zayıflatabilir. Tanrı’nın bilinme yollarından birisinin de sanatla ortaya konan ‘güzel’ olduğu düşünülürse, eğer güzel ilahî ise, o halde güzelin algısının da Tanrı’yı bilmenin yollarından biri olduğu ortaya çıkacaktır. Hatta bu bir anlamda, Tanrı hakkında konuşmanın da farklı bir anahtarı olacaktır.⁶⁹²

Dinî duyarlılık ve kavrayışın metafizik âlemlerle bağlantısının özünü meydana getiren boyut, tüm estetik algılama ve sanatsal faaliyette de kendisini göstermektedir. Bu boyut, varoluşun anlamının idrâklere açıldığı bir zemin olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹³ Estetik tecrübenin, Hakikat veya Varoluşun anlam ve değerinin idrâkimize açıldığı bir zemin olarak görülmesi ile dinî tecrübedeki ilahî varlığın söz konusu tecrübeye konu olması yoluyla tecrübe sahibine kendini açması veya ifşa etmesi arasında bir benzerlik kurulabilir.

Estetik tecrübede çok önemli bir yeri olan duyusal ve duygusal unsurların aşılıp, salt nesnenin ötesine geçilerek eşyanın hakikatine ulaşılmaya çalışılması, daha yüce bedîf bir zevkle karşılaşma demektir. Burada artık estetik tecrübeden dinî tecrübeye doğru bir yönelmenin olduğu söylenebilir. Çünkü bu yoldaki insan, artık fizikî nesnelerin güzelliğinin arkasındaki güzelliği veya ulvîliği temaşa etmeye başlar ve imân tecrübesinin zevk aşamasını yakalayarak onu *tadış yoluyla bilmeye* başlar. Burada açıkça estetik tecrübe ile dinî tecrübenin epistemolojik birlikteliğini görmek mümkündür. Çünkü hem estetik tecrübede hem de dinî tecrübede bilmek ve anlamak için yaşamak, hissetmek mecâz olarak bir anlamda o şeyi tatmak esastır.

Mevlânâ, “aşk ateşinden dünyada sıcaklıklar vardır/ Aşkın vefası yüzünden cefa bile yumuşar”⁶⁹⁴ diyerek bunu dile getirmiş olur. Aslında bu, eğer insan kainatta aşkın sıcaklığını hissediyorsa, aşkın sadece kendisini somut olarak göstermiyor aynı zamanda

⁶⁹¹ Koç, 32.

⁶⁹² Tokat, 163.

⁶⁹³ Koç, 43.

⁶⁹⁴ Hz. Mevlânâ’nın *Rübaileri I*, beyit 60.

iki âlemi de birbirine bağıyor olduğu anlamına gelir. Ayrıca eserlerinde estetik duyarlılığın çok yüksek olduğu açıkça görülen Mevlânâ için aşk, insanı aşan bir özellik taşır. Fakat bu onun *tadilamaz* olduğu anlamına gelmez. Mevlânâ burada artık sembollere başvurur ve aşkı şekere benzetir.⁶⁹⁵ Mevlânâ'nın aşkı 'şeker' ile nitelendirmesi beşeri tecrübeye konu olan aşkın somut algısına işaret etmesi bakımından gerçekten de çok önemlidir.⁶⁹⁶

Estetik tecrübeye ve dinî tecrübeye genellikle, duyuların ve aklın ulaşamadığı bir unsurun tecrübe edildiği iddia edilir. Bunun da farklı bir idrâk gücüyle gerçekleştiğine inanılır. Duyuların ve aklın ötesindeki bu idrâk gücünün varlığı çok tartışmalı bir konudur. Ancak idrâk gücünün ontolojik açıdan tamamen ayrı bir 'organ'a karşılık olarak kullanılıp kullanılmadığı da kesin değildir. İnsanın idrâk güçlerini hayvanî yani duyuşsal, hayalî, aklî, fikrî ve kudsî nefis olarak beş farklı mertebeye ele alan Gazalî'ye göre, tıpkı duyum gücünün ötesinde başka güçlerin var olduğu nasıl kabul ediliyorsa, aynı şekilde aklî ve fikrî gücün ötesinde de aklın bilemediklerini bilen bir gücün var olduğu söylenebilir.⁶⁹⁷

Aydın, Gazalî'nin altıncı his şeklinde farklı bir idrâk gücünden bahsettiğinin kabul edilebileceğini ancak Gazalî'nin bununla bağımsız bir ontolojik 'organ'ı değil, daha çok aklın farklı bir işlevini kastettiğini savunur. Zira bu durumda terkip ve tahlil eden, toplayıp çıkararak nazarî bir akıl değil, hakikate doğrudan doğruya ulaşan bir idrâk gücünün mevzu bahis olduğunu bunun da aslında Kur'an'da 'fuad' terimiyle ifade edildiğini söyler.⁶⁹⁸ Gazalî, aklın bu işlevini anlatabilmek için, dinî tecrübe ile estetik tecrübe arasında bir benzerlik kurmaktadır. Özellikle şiir ve mûsikî zevkini örnek veren Gazalî, şiiri anlama gücünün bazı toplumlarda çok yüksek olduğunu bunun sayesinde onların musikiyi ve nağmeleri, hüzünlendiren ve coşturan, ağlatan, uyutan ve güldüren vb. destanları oluşturduklarını söyler. Ona göre, bazılarının şiir zevki sanki bir mırıltı gibi gelir. Onlar diğerleri gibi sesi duyarlar ancak bu sesin etkisi olmadığı için vecde gelenlere ve bayılanlara hayret ederler. Bu zevki tecrübe edenler bir araya gelip de onlara bunu anlatmaya çalışsalar da başarılı olamazlar. Gazalî zevk tecrübesini anlamının da anlatmanın da gerçekten zor olduğunu bunu ancak nebilerin ve kısmen de

⁶⁹⁵ Hz. Mevlânâ'nın *Rübaileri I*, beyit 63.

⁶⁹⁶ Ayrıntılı olarak bkz. Yasa, *Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi*, 32 vd.

⁶⁹⁷ Bkz. Gazalî, *Mişkâtü'l-envâr*, 77-78; ayrıca bkz. Gazalî, *el-Münkız*, 107 vd.

⁶⁹⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 87-88.

velilerin anlayabileceğini savunur. Ayrıca bu şiir zevkinin nebevî zevk ile kıyas edilmesi gerektiğini ve bundan bir pay alan zevk ehlinde yararlanmayı ve onlardan olmayı öğütler. Ancak eğer bir kişi buna güzü yetmiyorsa o zaman bahsedilen kıyasları göz önüne alarak ilim ehlinde olmaya çalışması, eğer bunu da başaramazsa ona inanması gerektiğini dile getirir. “Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltir. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (Mücadele/11) ayetini buna delil olarak getiren Gazalî, ilmin imânın üzerinde, zevkin de ilmin üzerinde olduğunu söyleyerek vicdan ve irfân ehline hüsn-ü zan edilmesini ifade eder.⁶⁹⁹

Şiir ve mûsikînin temsil etme gücü oldukça yüksektir. İnsanların Allah’ın sıfatlarını anlayabilmek için, kendi sıfatlarından hareket ederek temsil yolunu kullandıkları göz önünde tutulursa, şiir ve mûsikînin güzellik, ahenk ve ritimleriyle bu konuda insana çok büyük imkânlar verdiği söylenebilir. Çünkü güzel, düzgün, ahenkli seslerde manevî âlemi hatırlatan bir özellik bulunur. Ayrıca şiir, hayatın özüne ve metafizik âleme işaret etmenin ayrıcalıklı bir dili konumundadır. Mecâzı sıkça kullanan şiirin, derinliğini ve büyüklüğünü hakikatle ilişkisinde görmek abartı sayılmamalıdır. Bu bağlamda, İslâm düşünce geleneğindeki şiirin, eşyadan fişkırarak metafizik sesleri yakalamaya çalışan ve insanla ilahî âlem arasında mahrem bir bağ kurabilen manevî bir mimarinin somutlaşması, başka bir ifadeyle kutsal olanı ifşâ eden bir sanat eseri olarak görmek mümkündür.⁷⁰⁰

Gazalî’nin genellikle tüm eserlerinde özellikle *el- Hikmetu fi Mahlukatillah* ve *İhyâ-u Ūlûmi’-d-Dîn* adlı eserlerinde yer alan gaye ve nizâm delili bir açıdan estetik delil niteliğindedir. Çünkü o, evrende yaratılmış tüm varlıkların mükemmel olduğunu ve akıl ve idrâk sahibi insanların bu varlıklar üzerinde derin ve yoğun bir tefekkür etmeleri neticesinde bunları yaratan bir Sanî’nin olması gerektiğini anlayacaklarını söyler. Bu düşüncelerini tefekkür başlığı altında işleminin de özel bir anlamı bulunmaktadır. Çünkü Gazalî Kur’an’dan tefekkürle ilgili ayetleri sık sık hatırlatır ve Allah’ın yer, gök ve bunlar arasındaki varlıklar hakkında tefekkür etmeyi istediğini söyler. Öyle ki

⁶⁹⁹ Gazalî, *Mişkâtü’l- envar*, 78; ayrıca bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 88-89. Gazalî, Kutsal nebilik ruhunun o kadar yüksek bir derecede olduğunu, onların neredeyse haricî bir desteğe ihtiyaç duymadan hakikati keşfedebileceklerini söyler. Bkz. s. 81. Bu felsefede sıkça kullanılan “dahi” ve “yüce” kavramlarını hatırlatır.

⁷⁰⁰ Koç, 165-167.

Gazalî, insanın neredeyse bütün uzuvlarından bahseder, çeşitli hayvanların, yerin, göğün, yağmur, rüzgar vb. şeylerin nasıl bir güzellikte olduğunu uzunca anlatır. O, kâinattaki tüm bu güzelliklerden hareketle, bu kadar güzelliği yaratan sevmeye layık güzel (Cemil) bir yaratıcı düşüncesine götürmeye çalışır. Gazalî'nin kendi ifadeleriyle söylenecek olursa, "Allah'ın muvaffak kıldığı kimselerin bunlara bakıp bunlar üzerine düşünmesi ise hidayete sebep olur. ...çünkü bunlara Allah'ın fiili ve sanatıdır diye bakanlar bunlardan Allah'ın azametini delil çeker ve bu istifadeyi yaparlar."⁷⁰¹

Dinî tecrübeyle estetik tecrübe arasında Gazalî'nin yukarıda ifade edilen örneklerle yakın bir benzerlik kurmaya çalışan son dönem felsefeciler de bulunmaktadır. Onlardan biri de Broad'tır. Ona göre, bazıları her hangi bir dinî tecrübeden neredeyse tamamen yoksun gibidir. Ancak bazıları ise birbirinden derece olarak farklı olsa da çeşitli dinî tecrübe yaşantılarına sahiptir. Dinlerin kurucuları ve azizler veya ermişler Tanrı ile iletişim halinde olduklarını yani onunla konuştuklarını veya onu gördüklerini sıklıkla dile getirir. Her ne kadar sıradan dindar bir insan, özel sayılabilecek kişilerin yaşadıklarını aynen yaşamasa da veya onların iddiaları gibi bir şey söylemese de yine de kendisine Tanrı'nın var olduğu hissini veren ve onun varlığını ispât eden tecrübeler yaşadığını ileri sürmektedir. Broad tecrübeyi yaşayan ile yaşamayan arasındaki bu farklılığı anlatabilmek için, dinî tecrübe kapasitesinin belli yönlerden müzik kulağı gibi olduğunu söyleyerek, iki tecrübe arasında bir benzerlik kurmaya çalışır.⁷⁰²

Ona göre, aynen dinî tecrübenin her hangi bir türünü yaşamamış insanların azınlıkta olduğu gibi kolay ritimleri ayırt etme ve onların farkına varmada yeteneksiz olan insanlar da çok fazla değildir. Çoğu insanın yüzeysel bir müzik yeteneğine sahip olduğunu söyleyen Broad, müzik konusunda çok iyi bilgi ve becerisi olmayanların maharetli ve usta olanların ifadelerine güvenmek zorunda olduklarını söyler. Onun dinî tecrübeyle müzik tecrübesindeki kıyası ise şöyledir: Her hangi bir müzik kulağı olmayan insanları, her hangi bir dinî tecrübeye sahip olmayan insanlarla; bir dinin sıradan inanan kişisini müzik kulağı biraz gelişmiş fakat karmaşık eserleri iyi anlayamayan ve beste yapamayan kişiyle; azizler, ermişler gibi sıra dışı insanları müzik

⁷⁰¹ Gazalî, *İhya-u Ulûmi'd-Dîn*, C. IV, 759-798; ayrıca bkz. Gazalî, *Hikmetler Kitabı, el- Hikmetu fi Mahlukatillah*, çev. Halil Kendir, İlke Yay., İstanbul 2007, 8 vd. ve 123-127.

⁷⁰² C. D. Broad, "The Argument From Religious Experience", *Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. W. P. Alston, Harcourt Brace & World, Inc., New York, 1963, 164.

kulağı gelişmiş fakat bestekâr olmayanlarla ve nihayet din kurucularını da Bach ve Beethoven gibi dünyaca meşhur olmuş usta bestekârlarla karşılaştırır.⁷⁰³

Broad, yaptığı bu analojinin bazı yönlerden eksik olduğunu kabul eder ve dinî tecrübenin birbiriyle ilişkili üç farklı sorun ortaya çıkardığını söyler. Bunlardan ilki dinî tecrübenin psikolojik analizi, ikincisi dinî tecrübeye nedensellik sorunu ve üçüncüsü ise dinî tecrübenin içeriğinin temel inançlara dayanıyor olmasıdır. Bu tartışmalara yukarıda değinildiği için burada üzerinde durulmayacaktır. Broad, müzik tecrübesiyle dinî tecrübe arasındaki farklılıkları açıkladıktan sonra temel farklılıklara rağmen yine de bu analojinin küçümsenemeyeceğini vurgular. Ona göre müzik kulağı olmayan ve kendisini otoriter olarak gören birinin, müziği öven ve onun çok büyük bir öneme sahip olduğunu düşünen birisiyle ilgili enine boyuna konuştuğunu görsek, müzik kulağı olmayan kişinin büyük bir kişi olduğunu değil, sadece kendisini tatmin eden estetik anlayış ve incelikten yoksun bir kimse olarak düşünmeliyiz. Eğer bu kişi, tüm bunların yerine sadece müzik tecrübesinin tabiatı ve nedenselliğiyle ilgili teoriler ortaya koysa da, onun bu iddialarının yanlış veya yetersiz olduğuna dair kuşku duymak makul olsa gerektir. Bu örneğe benzer olarak, her hangi bir dinî tecrübeye sahip olmayan veya bu konuda çok az bilgisi ve tecrübesi olan insanların, bu konuda tecrübe sahiplerine göre daha iddialı konuşması, teoriler geliştirmesi ve kendisini tecrübe sahiplerinden üstün görmesi, onun bu tutumunu yetersiz görmeyi ve iddialarına kuşkuyla bakmayı gerektirir.⁷⁰⁴

Dinî tecrübeye müzik tecrübesi arasındaki ilişkinin, özellikle tasavvufî gelenekte daha fazla kaynaştığını görmek mümkündür. Tasavvuftaki mûsikî anlayışının altında dinleyenlere zevk vermekten çok daha önemli olan şeyler yatmaktadır. Zira mûsikî ve ‘semâ’ Allah’a yaklaştırmanın önemli bir aracı olarak düzenlenir. Mûsikînin muhtevası, dinî motiflerden beslenerek oluşturulur ve sanki bir ayin veya onun bir parçası olarak işlev görür. ‘Semâ’ hem bir mükâşefe ve müşâhede tecrübesine işaret eder hem de manevî bir kategoride telakki edilir. Bu açıdan bakıldığında, sûfilerin mûsikîyi sükûnet içinde ve derin bir temaşa halinde dinlemenin önemi üzerinde

⁷⁰³ Broad, “The Argument From Religious Experience”, 164; benzer bir analogi ve örnekleri Huxley ve Hodgson’da da görmek mümkündür. Bkz. Huxley, *Algı Kapıları*, 10-11; Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, C. I, 361 ve 372 vd.

⁷⁰⁴ Broad, 165-166, Broad’ın kullandığı bu analogi ve ona yönelik eleştiriler için bkz. Donovan, *Interpreting Religious Experience*, 36-42. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 198-201.

durdukları görülür. Dolayısıyla ‘semâ’, bir mûsikî eserinin temsil ettiği şeyi, ona kendini vererek dinlemeye ve giderek metafiziksel derinliklere ulaşan estetik bir manevî farkındalığa götürür.⁷⁰⁵ Aslında bu farkındalık bilincine sadece mûsikînin değil, aynı zamanda tabiatın güzelliklerinin temaşa edilmesi, hüsn-ü hat, tezhip, resim, şiir gibi sanat eserlerinin de götüreceğini göz ardı etmemek gerekir.

Meşhur din psikologlardan biri olan A. Vergote müziğin dinî bir tecrübeye hazırlayıcı nitelik taşıdığına inanır. O bu durumu şöyle dile getirir: “Kutsal müzik kompozitörü, dinî niyet ve heyecanlarına ifade edici şekil vererek, diğer insanlarda aynı gaye ve heyecanları hissetme ve sessiz bir iştirakle bunları ifade etme gücünü uyandırabilen sesli bir evren yaratır. ...kutsal müziğin işitilmesi pek çok insan için bir dinî tecrübe tarzıdır. Ritmi ve notalarıyla sembolik olan kutsal müzik, güftelerini anlamasa dahi dinleyen kişinin idrâk ettiği bir takım niyetleri de devreye sokmaktadır. Bu sebeple de dinî müzik, din üzerinde açık alanda hareket eden fakat dinî inancın ötesinde kalan bir tecrübeyi uyandırabilir.”⁷⁰⁶

Tabiatın güzelliklerinin yanı sıra insanın el emeği olan estetik bir nesneye sabit ve dikkatli bir şekilde bakıp tefekkür etmek, ona dalmak, bir anlamda ona katılmak veya zihnin eşyada dinlenmesi manasına gelen temaşa tecrübesinde, duyusal düzeyi aşan doğrudan doğruya gerçekleşen bir idrâk ve kavrayış bulunmaktadır. Tabiattaki güzelliklerin temaşası, inanan birine Allah’ın Cemâl sıfatının şuuruna ereceği imkânları sunar. Dolayısıyla güzelliklerden elde edilen estetik zevk bir yönüyle, aşkın bir varlığa ve kişinin kulluk şuuruna ulaşmasına götürür. Ayrıca böyle bir temaşa tecrübesi, inanan kişinin hakikatle buluşması, onunla karşılaşması veya bir vecd ve huzur halinin tecrübe edilmesi anlamına da gelebilmektedir.⁷⁰⁷

İslâm sanatları içerisinde şiirin özel bir konumu bulunmaktadır. Şiir bu konumunu, bilinmeyen keşfinde bir işaret olarak gelişmesine borçludur. Çünkü burada görülen âlem, görünmeyen âlemin bir yüzü, kendisini idrâklere açmayan eşîği olarak telakki edilir. Ayrıca burada dil, ifade edilemez, dile getirilemez olanı söyleme serüvenini içerir. Bu serüven de dili, sürekli olarak bilinenin ötesindeki şeyin ardına düşürür. Dil, ilerledikçe gelişir, geliştikçe varlığın daha derin boyutlarına açılır ve

⁷⁰⁵ Koç, 176.

⁷⁰⁶ Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 136-137.

⁷⁰⁷ Koç, 91-93.

böylece yenilerek hakikatin farklı boyutlarını ifşa eder. Dolayısıyla sûretten manaya yönelir ve eşyanın mahiyetini kavrama sürecine girip canlılığını sürdürür. Sonuçta şiir, ilk önce duyusal bilgi, sonra duyusal olan aklî bilgiye oradan da sezgisel olana giden bir faaliyet içinde varlık ve hakikatle buluşmaya çabalar.⁷⁰⁸

Dinî tecrübe ile estetik tecrübenin benzer yönlerinden birisi de etkisinin kalıcı olmasıdır. Her iki tecrübe sonrasında da, tecrübeye konu olan ‘nesne’nin etkisi devam eder. Dinî tecrübenin özellikleri arasında sıkça zikredilen bu hususu estetik tecrübe açısından Huxley, estetik bir tecrübe yaşayan bir kişinin, bu tecrübeden elde ettiği bilgiyi, tecrübe anı bittikten veya yaşadığı bir tecrübeyi anlattıktan sonra bile hâlâ hatırında tuttuğunu ve onun etkisinde kaldığını söyler.⁷⁰⁹ İster estetik tecrübe ister dinî tecrübe olsun, bir tecrübenin uzun süre etkili olmasının nedeni, tecrübeye konu olan ‘nesne’nin veya varlığın azametinde, kudretinde, ürperticiliği ve hayret verici özelliğinde aranmalıdır.

Görkem, yücelik, ihtişam karşısında insanları derinden etkileyen bir hayret, hayranlık ve ürperti hissi uyandıran bir durum söz konusudur. Bu estetik nesnelere görkem, azamet gibi özellikleri için geçerli olduğu gibi tabiattaki yer, gök, dağlar, denizler gibi unsurlar için de geçerlidir. Bu tür estetik tecrübeler ilahî bir varlığa götürdüğü zaman, dinî tecrübenin kapısını aralamış olur. Çünkü nasıl ki görülen bütün bu şeylerin karşısında insan hayrete kapılıyor ve ürperiyor ise, bunları yaratan karşısında daha fazla bir hayranlık ve dehşete kapılması beklenir. Dolayısıyla burada da bir buluşma ve karşılaşma tecrübesinden bahsetmek mümkün olabilir. Tabiattaki eserlerin görkem ve ihtişamı karşısında duyulan hissiyat, insanı bunun arkasındaki irâdeye karşı farklı bir hayranlık ve huşû duygusuna götürür. Aslında bu, yüce olanın karşısında ve onun huzurunda bulunma tecrübesine benzemektedir. Aşkın bir varlığın karşısında olmak O’nun azametini ve kudretini, tecellileri vasıtâsıyla tecrübe etmek, bir ürperti ve hayranlık duygusu verir. Gazalî’nin de özellikle vurguladığı gibi, gerçek kudret, azamet, izzet her türlü noksanlıklardan eksik olan Allah’a aittir ve bu türden tecrübeler Allah’ın Celâl ve Cemâl sıfatlarının ilişkisinin estetik düzeyde bir tecrübesi mahiyetindedir.⁷¹⁰ Burada özellikle yabancı ve âşına olunmayan bir gücün hissedilmesi,

⁷⁰⁸ Koç, 165.

⁷⁰⁹ Bkz. Huxley, *Algı Kapıları*, 65.

⁷¹⁰ Ayrıntılı olarak bkz. Gazalî, *İhya* C. IV, 540-562, 759 vd.; ayrıca bkz. Koç, 82 vd.; Işık, 261-266.

Otto'nun numinous tecrübesindeki *mysterium tremendum* üç unsurunu hatırlatmaktadır. Dehşet, haşmet ve kudret veya enerji olarak karşımıza çıkan bu üç unsur, Kutsal karşısında insanın “korkutucu” veya “hayranlık verici” bir güç tarafından kuşatıldığını anlatır.⁷¹¹ Bu konu yukarıda tartışıldığı için yeniden değerlendirilmeye tabi tutulmayacaktır. Ancak Otto'nun bu düşüncesi estetikte yansımaları şöyle bulur: Kavranılması ve sınırlandırılması yapılamayan şeyler karşısında insanoğlu daima bir sarsılma, ürperme, korkma, hayret etme gibi farklı duygular yaşar ve iç âleminde buna yönelik bir arayışa gider. İşte bu anlamda “estetik yüce”, hayranlığa neden olur ve kavranamadığından ötürü için de bir ürperti veya korku ihtiva eder. Hayranlık duyulan şeylere karşı bir sevgi duyulur ve ona boyun eğilir.⁷¹² Sonuçta bu duygu, ürpertici/korkutucu ve hayranlık verici/büyüleyici gibi çift kutuplu ve paradoksal bir tecrübeye neden olur.

3.6. SAFDİLLİK VE TANIKLIK İLKESİ

Dinî tecrübeyle duyu tecrübesi arasında benzerlik kurarak, Tanrı'nın algılanmasının mümkün olduğunu savunan çağdaş din felsefesinde önemli simalardan R. Swinburne ve W. P. Alston'ı saymak mümkündür. Burada Swinburne'ün özellikle safdillik ilkesinin üzerinde durulacaktır. Tanrı'nın varlığına bir delil olarak diğer delillerin yanı sıra dinî tecrübeyi de önemli bir delil olarak gören Swinburne, bu iddiasını kanıtlamak için *safdillik ilkesi* dediği bir ilkeye başvurmuştur. Onun bu görüşlerinin Alston'ın *Tanrı'yu algılamak* şeklinde ifade ettiği görüşlerine önemli ölçüde kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür. Alston'ın bu iddiası sonraki başlıkta ele alınacağı için burada ona değinilmeyecektir.

Swinburne, dinî tecrübe hakkında tartışan filozofların bazen bir tecrübenin kendisinin ötesinde başka hiçbir şeye delil olmadığını, bu nedenle dinî tecrübenin herhangi bir kanıtsal değerinin olmadığını iddia ettiklerini söyler. Ancak bu yorumun, bu tür filozofların tecrübenin diğer türlerini tartışırken aynı felsefî tutumu benimsemediklerinin bir yansıması olduğunu savunur. Ona göre eğer birisi, orada bir masa görüyorsa, bu masanın var olduğuna dair bir tecrübeye veya algıya sahipse bu, orada bir masanın var olduğunu destekleyen iyi bir delildir. Aynı şekilde eğer ben sana

⁷¹¹ Bkz. Otto, *The Idea of the Holy* s. 7-15;

⁷¹² Bkz. Işık, 33; Koç, 82-85.

ders anlatıyor gibi gözüküyorsa, sen de dersin anlatılışına dair bir tecrübeye sahipsen bu, benim sana ders anlattığımı destekleyen iyi bir delil olacaktır. Başka bir ifadeyle örneğin, X birine var gibi görünüyorsa (epistemolojik olarak), o zaman muhtemelen X var demektir. Yani birisi bir nesneyi nasıl algılıyorsa o şey muhtemelen öyledir. Ancak Swinburne burada hemen bir sınırlandırma getirir. Algılanan veya tecrübe edilen şeylerin muhtemelen algılandıkları veya tecrübe edildikleri gibi olmaları, özel şartların yokluğunda geçerlidir. Yani bu, algılanan şeylerin aksini gösterecek bir delil ortaya çıkıncaya kadar geçerli olduğu anlamına gelir. Swinburne bu şekilde dile getirdiği ilkeye Safdillik ilkesi der ve bundan elde edilen sonuçların da kendisine doğru geldiğine inanır.⁷¹³

Swinburne nesnelere ilgili algılar anlatılırken çeşitli yollara başvurulduğunu, algılanan şey hangi tür bir algı ise onu anlatırken de onunla ilgili duyuyu belirten kelimeler kullanıldığını söyler. Örneğin algıya konu olan nesnelere, ya ne olduklarıyla ilişkili olarak ya da ne gibi oldukları, nasıl geldikleri, görüldükleri, hissedildikleri, koktukları, tattıkları hakkında ifadeler kullanarak anlatılmaya çalışılır. Daha somut bir şekilde ifade edilecek olursa, bir masanın algılanışı, yalnızca bir masanın algılanır gibi olduğu veya orada bir masa varmış gibi geldiği söylenebilmektedir. ‘Olmak’, ‘gelmek’ ve ‘görünmek’ biçimindeki kelimelere dikkat çeken Swinburne, yuvarlak bir paraya bir açıdan baktığım zaman, ‘yuvarlak görünüyor’ veya ‘eliptik görünüyor’ diyebileceğini ve bununla birlikte her iki ifade de ‘görünüyor’ ifadesiyle farklı şeylerin kastedilebileceğini vurgular. Yani o, ‘yuvarlak görünüyor’ ifadesiyle aslında, görüldüğü şekle dayanarak paranın yuvarlak olduğuna inanmaya *eğilimli* olduğunu; ‘eliptik görünüyor’ ifadesiyle ise eliptik şeylerin yukarıdan bakıldığı zaman görüldükleri şekilde görüldüğünü anlatmak istediğini belirtir. Ona göre burada kullanılan birinci anlam felsefi terminolojide epistemik anlam, ikincisi ise karşılaştırma anlam olarak kullanılır. Bu tür eylemlerin epistemik anlamı, varlıkların nasıl olduğuna inanmaya eğilimli oluşu anlatırken, karşılaştırmalı anlam ise onları varlıkların genellikle görüldükleri şekille karşılaştırarak varlıkların görüldükleri şekliyle anlatmaktadır. ‘O bana mavi geliyor’ ifadesi, epistemik anlam açısından, görünüş şekline bakarak, ben onun mavi olduğuna inanmaya eğilimliyim; karşılaştırmalı anlam açısından ise ‘o bana

⁷¹³ Swinburne, *The Existence of God*, 303; aynı müellif. *Is There a God?* Oxford University Press, New York 1996, 130-132; aynı müellif. *Tanrı Var mı?* s. 117-119.

mavi geliyor' ifadesi, mavi nesnelerin normal ışıktaki göründükleri şekilde bana görünüyor anlamına gelmektedir.⁷¹⁴

Tanrı'nın varlığına bir delil olarak dinî tecrübenin önemli bir işlevinin olduğuna inanan Swinburne, bu bağlamda, dinî tecrübeyi özneye epistemik açıdan Tanrı'nın ya da tabiatüstü bir gücün, ya tam orada oluşu, ya herhangi bir şey yapması yahut meydana getirişinin tecrübesi olarak görünen bir tecrübe şeklinde değerlendirmektedir. Swinburne'e göre Tanrı veya tabiatüstü bir gücün kendisini tecrübe eden bir kişiye görünme şekli, bir tecrübeyi dinî kategoriye sokan en hayati unsurudur. Böyle bir tecrübe, genel anlamda Tanrı ve Tanrısal olanı algılamak veya Tanrı'nın varlık ve fiiliyatının bireysel bir tecrübe şeklinde farkına varmak olarak ele alınabilir.⁷¹⁵ Swinburne, epistemik olarak görünüşte bir tecrübe hakkında şunu söyler: "Görünüşte bir tecrübe (epistemik anlamda görünüşte), eğer o bir tecrübe olmayı iddia eden şey tarafından neden olunmuşsa, gerçek bir tecrübedir (görünüşteki bir algı gerçektir). Benim görünüşteki masayı algılamam, eğer masa ışık ışınlarının gözlerime gelmesine (onları yansıtarak) ve bu suretle görünüşteki algıya sahip olmama neden oluyorsa, gerçek bir algıdır."⁷¹⁶

Swinburne'ün safdillik ilkesine özel bir anlam vermesinin arka planındaki unsurlardan birinin, milyonlarca insanın en az bir-iki kez Tanrı'nın bilincine veya yol göstericiliğine sahip oldukları ya da şahitlik ettikleridir. Bu kişiler yanılmış da olabilirler ancak bu onlara geldiği şekliyle olmuştur. Dolayısıyla safdillik ilkesinin temeli Swinburne'ün şu ifadelerine dayanır: "...bizim yanıldığımızı dair delilimiz olmadıkça ve olana kadar, (epistemik anlamda) nesnelerin göründükleri gibi olduklarına inanmamız gerektiği, safdillik ilkesi diye isimlendirdiğim temel bir rasyonellik ilkesidir."⁷¹⁷ Swinburne buna, bir kişiye bir masa görünüyormuş veya birinin sesini duyuyormuş gibi geliyorsa, o kişinin bu algısıyla ilgili yanıldığına dair bir delil olmadıkça ve aldandığını gösteren bir kanıt çıkıncaya kadar bu algının doğru olduğuna inanması gerektiğini örnek olarak vermektedir. Yine eğer bunun aksi söylenirse, yani görüntülere güvenilir oldukları ispât edilinceye kadar asla güvenme denirse, o zaman

⁷¹⁴ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 117-118; krş. *Is There a God?*, 130-131.

⁷¹⁵ Swinburne, *The Existence of God*, 295-296; aynı müellif. *Tanrı Var mı?*, 117; krş. *Is There a God?*, s. 130.

⁷¹⁶ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 118, krş. *Is There a God?*, 131.

⁷¹⁷ Swinburne, *Is There a God?*, 131-132; krş. *Tanrı Var mı?*, 118.

hiç kimse hiçbir inanca sahip olamayacaktır. Görüntülerin doğruluk geçerliliğini daha fazla görüntüden başka, hangi şey güvenilir kılacaktır? Dolayısıyla eğer ilk görüntülere güvenilmezse daha sonrakilere de güvenme gerekçesi olmayacaktır. Sonuçta beş duyu organıyla elde edilen verilere güvenilmesi gerektiği gibi, dinî duyulara da güvenmek aynı ölçüde rasyonel olarak görülebilir.⁷¹⁸

Dinî tecrübelerin hayatı sürekli olarak yönlendiren kendimizin ötesinde bir gücün genel olarak farkına varan pek çok insanın tecrübeleri ile örtüştüğünü dile getiren Swinburne, insanların bir kısmının bu türden tecrübelerine sahip olmamasının sebebini onların dini gerçeklere kör olmalarıyla açıklar. Buna delil olarak da gören-kör analogisini kullanmaktadır. Bu analogiye göre, nasıl ki, bir kimsenin renkleri görme yetersizliği, renkleri gördüğünü söyleyen insanların yanılmış olduklarını değil, o kişinin renk körü olduğunu gösteriyorsa benzer şekilde, bir takım insanların dinî tecrübelerine sahip olmamaları, dinî tecrübe yaşayan kişilerin yanıldıklarını değil, aksine bu tür bir tecrübe yaşamayanların dinî gerçeklere kör olduğunu göstermektedir.⁷¹⁹ Swinburne'ün bu düşüncesi açıkça gösteriyor ki, eğer bir kişi dinî bir tecrübe yaşamış -her ne kadar tam olarak anlatamamışsa bile- ve yaşadıkları başkaları tarafından reddediliyorsa ayrıca reddetmenin gerekçesi de “ben yaşamadım” ilkesine dayanıyorsa, bu tecrübenin geçersiz kılınması için yeterli bir gerekçe oluşturmaz.

Swinburne dinî tecrübenin geçerliliğini göstermek için sadece safdillik ilkesini değil bunun yanı sıra bir de *tanıklık ilkesi* dediği ilkeye başvurmuştur. Buna göre, aksine kesin bir kanıt ortaya konulmadıkça, nesnelere özneye göründükleri biçimiyle

⁷¹⁸ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 118-119; krş. *Is There a God?*, 132; Taylan, *Tanrı Sorunu*, 107; Yaran, *Dinî tecrübe ve Meunet*, 36-37.

⁷¹⁹ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 119; krş. *Is There a God?*, 131-132; Swinburne'ün bu iddiasına yakın olan görüşler, çok daha önce meşhur İslâm düşünürü Gazalî tarafından da ifade edilmiştir. Nitekim Gazalî, tamamen akılla hareket eden filozofların tecrübe etmeden, bazı dini ilkelerin sırrının varlığı ve doğruluğu konusunda şüphe etmelerini eleştirerek, onların sadece tecrübe yoluyla bilgiler elde etmediğini, aynı zamanda tecrübe sahibi kişilerin verdiği bilgileri de kabul ettiklerini söyler. Ancak onların, bu tutumlarına dini sahada konuştukları zaman riayet etmediklerini, tecrübe etmeden bir şey hakkında bilgi edinmenin doğru olamayacağı için, ona güvenilemeyeceğinden şikâyet ettiklerini söyler. Böylece Gazalî, bazı filozofların aynı tutumunu dini sahada da göstermeleri, bir anlamda çifte standart uygulamaları gerektiğini dile getirmektedir. Bazı hakikatlerin tecrübe edilmese dahi aklın bunları doğrulayabileceğini kabul eden Gazalî'ye göre, babası doktor olan ve ilk defa hastalanan bir genç, müşfik olan ve kendi alanında uzman olan babasının hastalığına dair kullanması gereken fakat tadı kötü olan ilaçlar hakkında “Bunların tadı kötü ve bunlar beni iyileştirmez; çünkü ben bunları önceden tecrübe etmedim.” derse bu ahmakça bir davranış olur. Nasıl ki, bir babanın müşfik olması, hissedilir olmadığı halde, onun davranışlarından, hal ve hareketlerinden elde edilen ipuçları sayesinde zorunlu bir bilgi ile anlaşılıyorsa, aynı şekilde bazı hakikatlere de tecrübe etmeden tecrübe sahibi kişilerin verdikleri bilgilerden hareketle veya akıl yoluyla ulaşılabilir. Bkz. Gazalî, *el-Münkız mine'd-Dâlâl*, 128-129.

olduğuna inanmak, dünyaya dair insan bilgisinin temelini oluşturmaktadır. Bir Tanrı tecrübesine sahip gibi görünen bir kişi, aldandığına dair kesin bir kanıt gösterilinceye kadar tecrübe sahibi olduğuna inanması gerekir. Buna ek olarak bu ilke, belli türden bir tecrübe sahibi olmayan kişilerin, başkaları yaşadığını söylediğinde ona inanmaları gerektiği diğer bir rasyonel temel ilkedir. Swinburne bu ilkenin rasyonelliğini, gündelik hayatta sıklıkla kullanılan bilgilerde uyguladığımız *epistemik inanç*la açıklamaya çalışır. Ona göre eğer biz başka insanların tecrübeleriyle ilgili ne söylediklerini bir şekilde kontrol etmeden gvenmeseydik, bizim tarih, coğrafya, bilim ve diğer şeylere dair bilgimiz neredeyse olmayacaktı. Çünkü bizim dünya hakkındaki inançlarımızın çoğu, açıkça başkalarının tecrübelerine veya algılarına dayanmaktadır. Bizler normalde, bir konu hakkında bilgi verenlerin raporlarını kabul etmeden önce onların güvenilir bir tanık olduğunu test etmeyiz. Dolayısıyla tanıklık ilkesinden hareket ederek, din tecrübe geçirmemiş olan kişilere, yaşanılmış tecrübe örneklerinin aktarılması durumunda, bu kişilere safdillik ilkesinin uygulanabileceğini savunan Swinburne, aksini ortaya koyacak kesin bir delil olmadığında, nesnelere insanlar gibi göründükleri gibi olduğuna inanılması gerektiğini syer. Ona göre yalan söyledikleri, yanlış gözlem yaptıkları, bu verileri arpıttıkları veya kendilerini yanılttıkları hususunda kesin bir delil olmadığı sürece, başkalarının tecrübe ettikleri veya algıladıkları hakkında sundukları verilere genellikle gvenilmektedir. O zaman bu tutumun aynısının, başkalarının din tecrübeye dair bilgilerini değerlendirirken de devam ettirilmesi gerekir.⁷²⁰

Swinburne, safdillik ilkesinde kullanılan üç farklı kanıttan söz eder. Bu kanıtların birincisi, görünen algının, algıların güvenilmezliği hakkında kesin kanıtla sahip olduğumuz koşullar altında oluştuğuna ilişkin kanıtla sahip olmaktır. Örneğin birisi yüz *yardalık* (1 yard=91 cm) bir uzaklıktaki kitabı okuduğunu iddia ediyorsa, doğal olarak ona inanılmayacaktır. Zira bu kadar uzun bir mesafeden okuyabildiğini savunan birinin yazılanları doğru olarak aktaramadıklarını yaşanmış diğer tecrübelerden çıkarmak mümkündür. Benzer olarak, LSD gibi çeşitli uyuşturucu tecrübelerinin etkisi altında kalan öznelere görünüşteki algıları, uyuşturucu tecrübesi geçirmemiş birçok insanın gözlemlerinin gerçekliğine başvurmak suretiyle doğru diye değerlendirilmez. Bir anlamda bu, gündelik tecrübelerde bir test mekanizması olarak görülebilir. Böyle bir

⁷²⁰ Bkz. Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 120; krş. aynı müellif, *Is There a God?*, 133-134; ayrıca bkz. aynı müellif., *The Existence of God*, 322-323; Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliği*, EttYay., Samsun 2000, 117.

test mekanizmasıyla dinî tecrübe ters düşmez. Çünkü dinî tecrübeler belli bir uyuşturucunun etkisi altında ya da güvenilir olmadığı keskin bir kanıtın varlığının bilindiği şartlarda gerçekleşmemiştir.⁷²¹

İkinci kanıt, belli şartlarda nesnelere göründükleri gibi olmadıklarının kanıtına sahip olmaktır. Örneğin birisi kafasını koltuğunun altında taşıyan birini gördüğünü düşünebilir veya söyleyebilir. Ancak gündelik tecrübeler buna imkân vermediği için, o kişi halüsinasyon gördüğünü varsaymak durumundadır. Tanrı'nın olmadığıyla ilgili *güçlü* pozitif bir delil bulunduğu takdirde, görünüşte Tanrı'ya dair tecrübeler, artık güvenilmemesi ve inanılmaması gerekir. Tanrı'nın olmadığını düşünmek için kesin ve güçlü nedenler varsa, dinî tecrübelerin halüsinasyonun bir ürünü olabilecekleri için, artık onlara güvenmemek gerekir. Fakat Tanrı'nın olmadığına dair deliller eğer belirsizse, kesin değilse, güçlü olmasa bile Tanrı'nın varlığına aykırı sayıldıkça, dinî tecrübelerin dengeyi artık Tanrı'nın varlığının lehine değiştirmesi gerekir. Üçüncü kanıt ise görünen tecrübenin söylenildiği biçimiyle tecrübe edilen varlık tarafından neden olunmadığına ilişkin bir kanıtın varlığına sahip olmaktır. Örneğin birisi, John'u belli bir zamanda pasajda gördüğünü düşünüyorsa ve daha sonra John'un ikizinin o zaman pasajda olduğu ispât edilirse, bu durum o kişinin tecrübe sahibi olmasına neden olan şeyin John değil de onun ikizinin varlığının olduğu oldukça muhtemel bir hal alır. Dolayısıyla eğer dinî tecrübenin nedenleri arasında Tanrı'nın olmadığı gösterilirse, bu durum da ayı şekilde bir Tanrı tecrübesi olmadığını gösterirdi. O halde bunu ortaya koymanın en iyi yolu Tanrı'nın olmadığını göstermek olurdu. Çünkü eğer bir Tanrı varsa, demek ki tecrübeleri meydana getiren tüm nedensel mekanizmaları o korumaktadır. Bunun aksi ispât edilinceye kadar bu tecrübelerin geçerliliğine inanmak maküldür.⁷²²

Sonuç olarak Swinburne'e göre kanıtlama zorunluluğu, diğer tecrübelerin tamamında olduğu gibi, tecrübe olarak görünen şeye inanmamaya neden sunmak, bu konuda şüphelenip bu tecrübelerin güvenilir olmadığını iddia eden kişinin görevidir. Başka bir ifadeyle, bu ilke, ispâtlama zahmetini tecrübenin gerçek olmadığını savunanlara yükler. Dinî tecrübe hakkında ileri sürülen ifadelerin güvenilir olmadığını göstermenin tek bir yolu, Tanrı olmadığına dair *güçlü* kanıtlar ortaya koymak olacaktır.

⁷²¹Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 120-121; krş. aynı müellif, *Is There a God?*, 134.

⁷²²Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 122-123; krş. aynı müellif, *Is There a God?*, 134-135.

Bu güçlü denge hangi tarafta ise o iddia daha geçerli bir durum kazanacaktır. Dolayısıyla böyle bir güçlü kanıt dengesinin olmaması durumunda dinî tecrübe, bir Tanrı'nın var olduğuna dair önemli bir ilave kanıt sağlar.⁷²³

Safdillik ilkesinin tecrübenin yanlışlanamayacağını iddia etmek olmadığını söyleyen Evans, bu ilkenin daha ziyade tecrübenin değerini düşüren veya onu kuşkulu bir hale getiren daha güçlü bir kanıtla sahip olunmadığı müddetçe, tecrübenin normal olarak kabul edilmesi gereken ilk bakışta delil oluşturduğu iddiasına dayandığını savunur. Ayrıca Evans, safdillik ilkesi açısından, teistik dinlerin geleneğine bağlı olanların tecrübelerinin Tanrı'nın gerçek olduğunun, aksi ispât edilinceye kadar geçerli bir kanıt olarak alınmasının makul görüldüğünü kabul eder. Ancak Evans'a göre, dinî tecrübelerin, bu makullüğe rağmen, evrensel olarak paylaşılması konusunda ciddi sıkıntılarının da bulunduğu bir gerçektir. Eğer safdillik ilkesi göz ardı edilirse, özellikle böyle bir dinî tecrübe geçirmeyen birçok insan, bir kimsenin Tanrı'yı tecrübe edip etmediğinden şüphelenebilir. Bu tür durumlarda da Tanrı tecrübesinin test edilmesi ve bunun nasıl olması gerektiği sorunu gündeme gelir. Bu sorunu çözmek, dinî tecrübeler hakkındaki şüpheleri bertaraf etmeye ve bu tecrübeleri daha yüksek bir kanıtsal değer seviyesine çıkarmaya faydalı olacaktır.⁷²⁴

Safdillik ilkesine Evans gibi ılımlı yaklaşmak yerine, çok sert eleştiriler de yapılmıştır. Bu itirazların en meşhuru ateist bir felsefeci olan Michael Martin tarafından yapılmış ve safdillik ilkesine karşı *Olumsuz Safdillik İlkesi* şeklinde bir ilke geliştirilmiştir. Martin'in bu ilkesine göre, "Madem Tanrı tecrübeleri Tanrı'nın varlığı için güvenilir temeller oluşturuyor, Tanrı'nın yokluğu tecrübeleri de Tanrı'nın yokluğu için güvenilir temeller oluşturur. Sonuçta birçok insan Tanrı'yı tecrübe etmeye uğraşmış ve bunda başarısız olmuştur. Böyle bir Tanrı'nın yokluğu tecrübeleri, Tanrı'nın hazırda bulunması tecrübelerine dayanarak, ateistler tarafından, teistik argümâna karşı kullanılamaz mı?"⁷²⁵

Martin bu soruya olumlu cevap verirken, Swinburne'ün ateistlerin bunu kullanamayacağını düşündüğünü söyler. Ancak Martin, gündelik yaşamda bir sandalyenin tecrübesinin, sandalyenin varlığına inanmak için güvenilir bir temel olarak

⁷²³ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 122-123; krş. aynı müellif, *Is There a God?*, 136; ayrıca bkz. Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 33; Evans, *Philosophy of Religion*, 89-92.

⁷²⁴ Bkz. Evans, *Philosophy of Religion*, 91-92.

⁷²⁵ Martin, *Atheism*, 169-170.

kullanıldığını ve aynı şekilde bir sandalyenin olmadığını tecrübe etmenin de o sandalyenin yokluğunu varsaymak için güvenilir bir temel sağladığına inanıldığını savunur. Ona göre eğer Swinburne'ün dediği gibi, eğer nesnelere görüldüğü tarz onların nasıl olduğuna dair sağlam temeller veriyorsa, o zaman nesnelere nasıl görünmediğinin de onların nasıl olmadıklarına dair bir temel oluşturması gerekir. Eğer safdillik ilkesi gerçekten geçerli ve akla uygun bir ilke ise olumsuz safdillik ilkesinin de makul olduğunu varsaymak gerekir. Martin bu ilkeyi şöyle formüleştirmektedir: “Olumsuz safdillik ilkesi, eğer bir Ö öznesine X’in var olmadığı şeklinde (epistemolojik olarak) görünüyorsa, o zaman muhtemelen X yoktur.”⁷²⁶ Davis, Martin’in bu tür iddialarının doğru olduğuna inandığını ancak görünüşteki yokluğun tecrübesinin görünüşteki var olmanın tecrübesi kadar belirsiz bir tarzda *prima facie* (ilk bakışta) bir delil olmadığını korumak için hâlâ güvenilir bir temel bulunduğunu söyler. Ayrıca safdillik ilkesinin Martin gibi bazı eleştirmenlerin korktukları endişelendikleri üzere bir kolay aldatılma davet etmediğini savunur.⁷²⁷

Martin, Swinburne'ün olumsuz safdillik ilkesini formüleştirmedeğini ancak “muhtemelen Tanrı yoktur” biçiminde kendi iddiasına karşı onun muhtemel itirazını ele alır. Ona göre Swinburne'ün olumsuz safdillik ilkesinin Tanrı'nın yokluğu tecrübesine dayanarak Tanrı'nın olmadığı sonucunu elde etmeye karşı eleştirisi güya var olan bir benzemezliğe (yanlış mukayeseye) dayanmaktadır. Bu benzemezlik, herhangi bir şeyin yokluğuyla ilgili geçerli olarak kabul edilebilen, bir sandalyenin yokluğu gibi sıradan algısal iddialar ile yine aynı şekilde geçerli olarak kabul edilebilen, Tanrı'nın yokluğu gibi dinî bağlamda algısal bir iddia arasında kurulmaktadır. Martin'e göre bu iki algı arasındaki farkı Swinburne, sandalye örneğinde sandalyenin hazır olması durumunu, onun hangi koşullar altında görülebileceği bilinmesine rağmen, Tanrı söz konusu olduğu zaman, Tanrı'nın hangi koşullar altında görüleceği ise bilinemez şeklinde değerlendirir. Dolayısıyla Swinburne'e göre, Tanrı'nın hangi koşullar altında görüneceği kestirilemediği için buradan Tanrı'nın yokluğunu tecrübe etmekle Tanrı'nın olmadığı sonucuna varılamaz.⁷²⁸ Ayrıca Martin, safdillik ilkesinden hareketle dinî

⁷²⁶ Martin, 170.

⁷²⁷ Bkz. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 98 ve 101.

⁷²⁸ Martin, 170-171; ayrıca bkz. Michael Martin, “The Principle of Credulity and Religious Experience”, *Religious Studies*, Vol.: 22, No: 1, (Mar. 1986), 79-93; Swinburne ve Martin'in Safdillikle ilgili görüşlerinin birlikte ele alındığı müstakil bir çalışma için bkz. Kai-man Kwan, “Michael Martin, Richard

tecrübenin geçerliliğinin sağlanamayacağını söyler. Buna delil olarak da, çok farklı din ve dinî tecrübelerin varlığını ve teist, panteist, şahsi, gayri şahsi vb. olarak doğu ve batı geleneğinde birbiriyle çelişen birçok Tanrı tasavvurunun varlığını gösterir.⁷²⁹

Swinburne'ün safdillik ilkesine yönelik başka bir eleştiri de C. B. Martin tarafından gelmiştir. Ona göre algısal tecrübelerle dair bilgi iddiasının gerekçelendirilmesi için tecrübelerin test edilebilir ya da doğrulanabilir olması gerekir. Örneğin eğer birisi çimenlikte bir kızılgerdan kuşu gördüğünü söylüyorsa ve bu algı kişinin farklı algıları yoluyla ya da başkalarının algılarıyla denetlenebiliyorsa o kişi, çimenlikte bir kızılgerdan kuşunun var olduğunu söylemede haklı olur. Tanrı tecrübesiyle veya dinî tecrübeyle ilgili kuşuların veya çekingenliğin temel nedeni, bu tür tecrübelerin doğrulanabilirlikten yoksun olması ve deneysel bir test mekanizmasına tabi tutulamayacağıdır. Martin, deneysellikten ve doğrulanabilirlikten uzak olmayı, ya dinî tecrübelerin nev'i şahsına münhâsır olmasından dolayı ancak ona sahip olanların onu anlayabileceği şeklindeki biricik bir bilme tarzının veya beş duyudan farklı olarak altıncı bir bilme tarzı olarak sezginin bir ürünü olarak görmektedir. Martin, ister beş duyudan farklı bilme ister biricik bir bilme tarzı olsun, her iki durumda da tecrübeler denetlenemez oldukları için, inananların bu tecrübelerin verilerinden hareketle her hangi bir bilgi iddiasında bulunmakla haklı olamayacaklarını savunur.⁷³⁰

Safdillik ilkesine yönelik alternatif bir çözüm önerisi de sunulmuştur. Böyle bir alternatifin önerilmesinin sebebi şudur. Safdillik ilkesi, bu kadar sahtekârın dolaştığı kapitalist ve çoğulcu toplumlarda aşırı derecede risklidir ve dolayısıyla risk faktörünü en aza indiren daha güvenli ve yararlı ilkelerle yer değiştirmelidir. Bu ilke “eleştirelilik ilkesi”dir. Yaran'ın alternatif olarak öne sürdüğü bu ilke, kısaca şu temellere dayanmaktadır: “...kişinin kendisi bir sıra dışı deneyimle karşılaştığında (veya başkasından bir deneyim iddiası duyduğunda), eğer bu deneyimi üzerinde durmaya değer buluyorsa, önce ‘doğal’ açıklama, sonra doğa üstü olsa bile de ‘din-dışı’ açıklama alternatiflerini ele alıp, eleştirel bir gözle tahkik ettikten ve sonuçta onları ya tamamen

Swinburne and The Principle of Credulity”, <http://kwankaiman.blogspot.com.tr/2013/01/michael-martin-richard-swinburne.html> erişim tarihi: 24.06.2015.

⁷²⁹ Bkz. Martin, 177 vd.; safdillik ilkesine yönelik farklı eleştiriler için ayrıca bkz. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* s. 93-114, Richard Gale, “Swinburne's Argument from Religious Experience”, *Reason and the Christian Religion*, ed. Alan Padgett, Oxford University Press, Oxford 1994,

⁷³⁰ Bkz. Peterson vd., *Akıl ve İnanç*, 33-34.

ya da büyük ölçüde ‘eledikten’ sonra, destekleyici deliller ışığında tecrübeye dair ‘en doğru veya en muhtemel, en makul açıklama’nın dinî açıklama olduğuna kanaat getiriyorsa, herkesin aynı tarzda inanmasını mutlaka beklemeksizin, tecrübenin, dinî bir tecrübe veya olabileceğine inanmasının makul olduğunu dile getiren bir ilkedir.”⁷³¹

Safdillik ilkesi, dini açıdan bakıldığında ispâtlama zahmetini karşı tarafa yüklediği için bir rahatlama sağladığı düşünülebilir. Ayrıca biz ne gündelik algılarımızda ne de Tanrı’ya dair tecrübelerimizde veya başkalarının Tanrı tecrübelerini aktardıkları zaman, saf bir şekilde ona inanırız. Hemen onun doğru olup olmadığının kontrolünü kendimizce yapmaya çalışırız. Hz. Peygamber’in ilk vahyi aldığı zaman şaşkınlığı korkusu hatırlanacak olursa, Hz. Peygamber’in yaşadığı tecrübenin rahmani mi şeytani mi olduğunu sorgulaması ve eşi Hz. Hatice tarafından teskin edilip kendisinin cömert, iyiliksever, emin bir insan olduğunu ve kendisini Allah’ın şeytanın aldatmasına uğratmayacağını söylemesi tecrübelerin peşinen kabul edilmediğini gösteren örneklerdir. Ayrıca belki de daha üst bir merciden onay almak için Hz. Hatice’nin amcası olan Varaka’ya başvurulması da bu bağlamda önemli bir ölçüttür.

Francis Bacon ve Descartes ile başlatılan Modern Felsefenin tümdengelim yöntemini şiddetle eleştirip yerine tümevarımı koyması önemli bir dönüm noktası olmuştur. Tümevarım yönteminde genellikle tikel olanlardan hareketle deney-gözlem metoduyla tümel olana ulaşmak amaç edinilmiştir. T. Kuhn’un ‘bütün kuğular beyazdır’ hükmünün ‘siyah bir kuğu görene kadar geçerli’ olduğu yönündeki eleştirisini göz önünde bulundurursak, safdillik ve tanıklık ilkesini bu çerçevede yorumlamak belki aydınlatıcı olabilir. Eğer bizler, tümevarım yöntemiyle bilimi temellendiriyor, evrendeki bütün nesnelere de tek tek inceleme şansımız olmadığı halde yine de buradan bir geçerli sonuç elde edebiliyor, aksi ispât edilinceye kadar o bilimsel iddiayı doğru ve geçerli kabul ediyor ve hayatımızı bu tür bilimsel iddiaların üzerine inşa ediyorsak dinî tecrübenin ortaya koyduğu bilgilerin aksi ispât edilinceye kadar geçerliliğini korumasını da makul görmek mümkündür. Tabi ki Kuhn’un eleştirisini de göz önünde bulundurarak dinî tecrübe iddialarını test etmeden, doğruluğunu araştırmadan, eleştirel bakmadan mutlaklaştırmak, doğrulanamıyor veya yanlışlanamıyor diye kesin doğrular gözüyle

⁷³¹ Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik: Dinî tecrübeye Swinburne’nün ‘Safdillik İlkesi’ne Karşı ‘Eleştirelilik İlkesi’”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15, İstanbul 2007, 48; ayrıca bkz. aynı müellif. *Dinî Tecrübe ve Meûnet*, 40-51.

bakmamak gerekir. Çünkü sonuçta bu tür tecrübeler sadece aksi ispât edilinceye kadar geçerlidir tıpkı bilimsel iddialarda olduğu gibi.

Sonuç olarak safdillik ilkesi ve tanıklık ilkesi, ilk bakışta dinî tecrübenin geçerliliğine önemli ölçüde katkı sağlıyor olsa bile, tek başına bu ilkeyi yeterli görmek mümkün değildir. Özellikle dinî tecrübe iddialarıyla ilgili değerlendirmeler yapıldığı zaman, kendi içerisinde olsa bile, dinî, ahlâkî, psikolojik doğrulama ve otoritelerin onayına sunma gibi çeşitli doğrulama mekanizmalarını devreye sokmak, Tanrı'nın varlığına bir delil olarak kullanılması durumunda ise bunlara ek olarak ontolojik, kozmolojik, teleolojik, ahlâk delili gibi Tanrı'nın varlığına dair delillerden destek almak dinî tecrübenin doğruluk ve geçerlilik değerini artırmada önemli işlev görecektir.

3.7. TANRI'NIN ALGILANMASI OLARAK DİNÎ TECRÜBE

Tanrı gerçekten algılanabilir mi? Tanrı'nın duyu yoluyla bilinmesi mümkün müdür? Tanrı'nın doğrudan tecrübe edilmesi veya algılanması mümkün müdür? Bu tür soruların sayısı artırılabilir ancak bunların ortak noktası Tanrı'nın algılanmasının imkânı üzerine yoğunlaşacaktır. Tanrı'nın algılanmasının mümkün olup olmadığı bütün teolojik geleneklerde tartışılan bir konu olmuştur. Yahudi, Hıristiyan ve İslâm gibi teistik geleneğe bağlı olan düşünürlerden birçoğunun savunduğu fikrin bulunduğu yer, Tanrı'nın duyu tecrübesi yoluyla bilinmeyeceğidir. Örneğin Hıristiyan teolojisinde önemli bir yeri olan Thomas Aquinas ve daha sonraları Malebranche, İslâm kelâmında Mu'tezili âlimler Tanrı'nın duyu tecrübesine konu olamayacağına inanmışlardır. Benzer şekilde uzak doğu kutsal metinlerinde de benzer bir düşünceyi görmek mümkündür. Çünkü Tanrı fiziki bir varlık değil, zaman ve mekândan münezzehtir duyuların ötesinde bir varlıktır.

Çağdaş din epistemolojisinde Tanrı'nın algılanabilirliği konusunda önemli isimlerden biri olan William P. Alston, bu problemi belki de en kapsamlı bir şekilde ele alıp incelemiş, birçok çalışmasına *Tanrı'nın algılanması* adını vermiş ve Tanrı'nın algılanmasının mümkün olduğunu benimsemiştir. O genel bir ifadeyle, Tanrı'nın zatının değil fiillerinin ve tecellilerinin algılanabileceğini söyler.

Alston dinî inançların dinî tecrübe yoluyla hem dolaylı hem de dolaysız olarak doğrulandığıyla ilgili iddiaların var olduğundan bahsetmektedir. Örneğin birinin ihtida

tecrübesinden sonra kendisini dünya ile ilişkilendirmesinin yeni bir yolunu, tabiatüstü inayetleri, ona söyleyen Kutsal Ruh tarafından açıklanmasına rağmen o kişi, Kutsal Ruh'un kendisine ifşa ettiği inayetlerin kendi tecrübesi tarafından dolaysız olarak doğrulanmış olduğu inancını varsaymaktadır. Kişinin tecrübe yoluyla doğrudan öğrendiği şey, nesnelere farklı şekilde görmesi ve onlara farklı bir şekilde tepki vermesidir. Bu, Kutsal Ruh'un ona inayetleri söylediğini/ifşa ettiğini farz etmesi için bir sebep olarak alınır. Başka bir açıdan bakıldığında o kişi, Tanrı'nın varlığını tecrübe etmeye ulaştığı an, Tanrı'nın onun tecrübe ettiği şey olduğunu var saymasının temelinde kendi tecrübesi tarafından doğrulanmış olduğu inancı yatmaktadır. Dolayısıyla bu kişinin Tanrı'nın kendisi için var olduğuna inanmasında yaşadığı tecrübenin kendisini dolaysız bir şekilde doğruladığı düşüncesi bulunmaktadır.⁷³²

Alston, "Tanrı tecrübesi" ile öznenin kendi tecrübesini Tanrı'nın doğrudan bir farkında oluşu şeklinde gördüğü şeyi kasteder ve "Tanrı tecrübesi"ni öznenin gerçekten Tanrı'nın farkında olduğu örneklerle sınırlandırmaz. Bunun yanı sıra öznenin bu statülere sahip olduğu bütün tecrübeleri de bu terime dahil etmiş olur. Ayrıca Alston, "Tanrı tecrübesi"nin kapsamlı ve iyi tanımlanmamış yığınca tecrübeleri kapsayan "dinî tecrübe"den daha sınırlı olduğunu söyleyerek buna dikkat edilmesi gerektiğini savunur.⁷³³

Alston, Tanrı'nın algılanması şeklindeki argümânını desteklemek için James'in *The Varieties of Religious Experience* adlı eserinden aldığı bir örneği zikreder. Bu örneğin özellikle duyusal olmayan ama algısal olduğunu vurgulayan kısımlarını aktaralım:

"...ansızın...ben Tanrı'nın huzurunda bulunduğumu -olayı aynen O'nun bilincinde olduğum gibi dile getiriyorum- O'nun iyiliğini ve kudretini tümüyle içime işliyormuş gibi hissettim. Daha sonra vecd [hali] kalbimi terk etti. Yani, Tanrı'nın lûtfettiği birliği geri aldığını hissettim. ...Benim bu vecd [halimde] Tanrı'nın ne sûreti (form), ne rengi ne de tadının bulunduğunu, dahası O'nun huzurunda bulunma hissinin

⁷³² Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Noûs*, APA Western Division Meetings, vol.: 16, No. 1, (Mar. 1982), 3.

⁷³³ William P. Alston, "Religious Experience as Perception of God", Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (ed.) *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press, New York 2007, 45-46; bu yazının Türkçe çevirisi için bkz. "Tanrı'nın Algılanması Olarak Dinî Tecrübe", çev.: Rahim Acar, *Din Felsefesi, Seçme Metinler*, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (ed.), Küre Yay., İstanbul 2013, 81-90.

belirli bir bölge ile ilişkili olmadığını eklemenin iyi olduğunu düşünüyorum. ...Aslında, hissettiğim şeyi açıklamaya en iyi ifade şudur: Görünmez olmasına rağmen Tanrı hazırды. Hiçbir duyumsama altında hissetmedim ancak bilincim onu algıladı.”⁷³⁴

Alston’a göre, tecrübeye konu olan varlık, bütün varlıkların ahlâki kanunlarının kaynağı, yaratılış ve adalet, iyilik gibi nitelikleri taşıyorsa o, Tanrı diye nitelendirilebilir. Alston burada genel olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi teistik dinleri dikkate alır.⁷³⁵ Alston, Tanrı tecrübesi yerine Tanrı’nın algılanmasından bahseder. Ona göre, Tanrı hakkındaki inanç ve kanaatler hususunda Tanrı’nın algılanmasının rolü, beş duyu algımızın fiziki dünya hakkındaki inanç ve kanaatler konusundaki oynadığı role epistemolojik açıdan çok benzemektedir.⁷³⁶ Alston, herhangi birinin “Tanrı’yı tecrübe etme” şeklinde ele aldığı şeyin o anda o kişiye ilişkin Tanrı’nın ne yapıyor veya ne durumda olduğu konusunda o kişiye doğrulanmış inanç ve kanaat olarak bilgi sağlayabildiğini savunur. Dolayısıyla herhangi bir kişi, o anda Tanrı’nın hazır bulunduğunu ve faaliyetini tecrübi yolla, Tanrı’nın onun varlığını sürdürüyor olduğu, o kişiyi aşkıyla doldurduğu ve ona güç verdiği, belli mesajlar gönderdiği konularında bilgi elde edebilir. Alston, tecrübe sahibi kişi ile Tanrı’nın şu anda nasıl bir ilişki içinde olduğuyla ilgili inanç ve kanaatlere (manifestation beliefs) M-inanç ve kanaatler ismini vermekte ve ‘manifestation’ı ise görünme ve tezâhür etme anlamında kullanmaktadır. Bunlar Tanrısal alan hakkındaki algısal inanç ve kanaatlerdir. Ona göre fiziki dünya hakkındaki duyu tecrübesi bu alandaki algısal inanç ve kanaatlerin doğru ve haklı gösterilmesi hususunda nasıl bir temel oluşturuyorsa aynen farz edilen Tanrı tecrübesi de M-beliefs/M-inanç ve kanaatlerinin doğru ve haklı gösterilmesi hususunda bir temel oluşturmaktadır.⁷³⁷

⁷³⁴ James, *The Varieties of Religious Experience*, 67-68; James Prof. Flourney’in izniyle ödünç aldığı bu örneği Fransızca aslından tercüme ederek uzunca aktarır ve kaynak kullanmaz. Alston ise James’ten aldığı bu örneği bazı kısımlarını atlayarak verir. Ancak Alston da sadece James’in adını ve kitabını anar. Sayfa numarası vermeden sanki James’in bir örneğiymiş gibi algılanabilecek tarzda aktarır. Bkz. Alston, “Religious Experience as Perception of God”, 45.

⁷³⁵ Alston, *Perceiving God*, 29.

⁷³⁶ William P. Alston, “Tanrı’yı Algılamak”, çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy, 8, Kayseri 1999, 299; ayrıca bkz. aynı müellif, “Religious Experience as Perception of God”, 45-46.

⁷³⁷ Alston, “Tanrı’yı Algılamak”, 29; aynı müellif, *Perceiving God*, 1 vd.; aynı müellif, “Religious Experience and Religious Belief”, 4 vd.; Alston’ın dinî tecrübenin epistemoloji hakkındaki görüşleri için bkz. Marlon A. Gacho, *The Epistemology of Religious Experience of William P. Alston*, Cuadernos de Filosofía, Excerpta e Dissertationibus in Philosophia, Vol: XIII, N. 5, Pamplona 2003; Ramazan Ertürk, *William P. Alston’s Theory of The Epistemology of Religious Experience*, The Catholic

Alston, bu temel sağlama meselesinin tartışmalı bir konu olduğunu ve kendisinin direkt-realist algılama görüşünün iddialarını benimsediğini söyler. Buna göre eğer bir şey, bir köpeğin kuyruğunu salladığı şekilde kendisini görsel olarak sunuyorsa ve buna dayanarak köpeğin kuyruğunu salladığı varsayılırsa bu varsayım haklıdır. Başka bir ifadeyle, kişiye öyle görüldüğü için, köpeğin kuyruğunu salladığı varsayılmıştır ve bu yüzden haklı kabul edilir. Alston -kanaatimizce benzetme açısından uygun olmayan- bu örnekten hareketle, aynı şekilde “Tanrı’yı tecrübe etmenin de bir şeyin kendisini, birinin tecrübesine Tanrı’nın şunu ya da bunu yaptığı şeklinde sunması meselesi olduğunu” düşünür. İşte bu yüzden tecrübeye sahip olan kişi, Tanrı’nın kendisini ona sunduğuna inanması veya Tanrı’nın o kişiye yönelik yaptığı şu ya da bu şeye inanması haklıdır. Çünkü Alston’a göre, nesnenin o kişinin tecrübesine sunulmuş şekli budur. Fizikî dünya hakkındaki duyusal inanç ve kanaatlerin tecrübeyi esas alarak ortaya konulan ve bir şekilde makul olan doğrulanmaları görüşüne göre, M-inanç ve kanaatlerinin tecrübî yolla doğrulanmaları ile fizikî çevreyle ilgili duyusal inanç ve kanaatlerin tecrübî yolla doğrulanmaları büyük ölçüde paraleldir.⁷³⁸

Alston’ın düşüncelerinin temelinde, tecrübenin güvenilir olmadığını ortaya koyan yeterli sebep olmadığı sürece, sosyal olarak yerleşmiş bir uygulama içinde bulunmanın rasyonel olduğu iddiası vardır.⁷³⁹ Alston “bir doksastik (inançsal) uygulama, her biri, bir ‘girdi’ ye dair belli bir şekilde ilişkili olan ürün/çıktı olarak bir inanca yer veren bir sistem veya eğilim veya alışkanlıklar veya son zamanlarda moda bir terimi kullanmak gerekirse, ‘mekanizmalar’ın kümesi olarak düşünülebilir. Örneğin duyu-algısı uygulaması, duyu tecrübelerinin oluşturduğu girdiler temelinde belli şekillerde inançlar oluşturan alışkanlıkların bir kümesidir/toplamıdır”⁷⁴⁰ der. Alston, eğer güçlü bir kişinin bu uygulamaların güvenilir olduğunu farz etmek için yeterli sebepleri olmazsa bu uygulamadan kaçınmaya çalışacağını ve uygulamanın güvenilir olduğunu düşünmenin yeterli sebepleri olmaması durumunda uygulamanın doğrulanmış

University of America The School of Philosophy, Washington 1998; Ferhat Akdemir, “Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston’ın Algı Tecrübesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 22, Samsun 2006, ss.167-178; Nebi Mehdiyev, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Akliliği*, İSAM Yay., İstanbul 2008, 76. vd.

⁷³⁸ Alston, “Tanrı’yı Algılamak”, 299-300; ayrıca bkz. Akdemir, 170-171.

⁷³⁹ Alston, *Perceiving God*, 153.

⁷⁴⁰ Alston, *Perceiving God*, 153; ayrıca bkz. aynı müellif, “Religious Experience and Religious Belief”, 6. vd.

veya gerekçelendirilmiş olmadığını savunur. Ona göre uygulamalar, masum olduğu gösterilinceye kadar suçlu; suçlu oldukları ispâtlanıncaya kadar da masumdurlar.⁷⁴¹

Alston'ın fikirlerini eleştiren Gale, dinî tecrübelerin temelinde dinî inançların ön kabul olarak bulunduğunu, Tanrı'nın dinlerin tanımları yoluyla tanıtıldığını ve bu şekildeki tanınmaların tecrübeden önce geldiğini söyler.⁷⁴² Ancak böyle bir eleştiri, sıradan tecrübeler için de geçerli olabilmektedir. Ayrıca duyu verilerinin akla ulaşmadan onun süzgecinden geçmeden bilgi değeri kazanması tartışmaya açık bir problemdir. Alston, Gale'in bu eleştirisini öngörmüş gibi, birinin kendi evini tanıması ve başkalarının evinden ayırabilmesinin sadece duyu tecrübesiyle açıklanamayacağını söyler.⁷⁴³ Ona göre evimin şuan, uzun süre içinde oturduktan sonra bana kendisini sunduğu görüntüsüyle ilk kez evime girdiğim zamanki görüntüsü birbirinden farklıdır. Aynı şekilde, Stravski'nin *The Right of Spring* adlı eserini ilk kez dinlediğimde, kendisini bana biçimsiz bir kakafoni olarak sunmuşken, şimdi bana birbirinin içine yerleştirilmiş temaların bir karışımı ve bütünü gibi sunduğu örneğinde de bu durum geçerlidir.⁷⁴⁴

Alston, Gale'in itirazını mistik tecrübenin Tanrı hakkındaki inançlara yol açtığının açık olduğunu ve Tanrı'yı seven, kudretli vb. şeklinde algılayanların, tecrübeye sahip olmadan önce genellikle Tanrı'nın o şekilde olduğuna inandıklarının da kesin olduğunu söyleyerek kabul etmiş olur. Ancak Alston, aynı durumun, duyuşsal algı için de geçerli olduğunu savunur. Ona göre birinin kendi evine elli bininci bakışı, her hangi önemli yeni inançlar meydana getirmez. Bu son bakıştan önce de evin nasıl olduğu hakkında o kişinin malumatı vardır. Alston bu nedenle, inanç oluşturma koşulunu, algılanan şey hakkında bir takım inançlar yaratmaya "eğilimli" olma bakımından ele alır.⁷⁴⁵

Alston, James'ten aktarılan örnekte olduğu gibi, duyuşsal olmayan Tanrı tecrübelerinin yaşanmasının yanı sıra duyuşsal olan Tanrı tecrübelerinin de varlığından bahseder. Ancak o, duyuşsal olanlardan daha ziyade, duyuşsal olmayan tecrübeler

⁷⁴¹ Alston, "Religious Experience and Religious Belief", 7; Alston'ın "doksastik uygulama" görüşlerinin bir eleştirisi için bkz. Richard M. Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 4, December 1994, 869-875; R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 285-343.

⁷⁴² Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective", 872 vd.

⁷⁴³ Alston, *Perceiving God*, 88.

⁷⁴⁴ Alston, "Religious Experience as Perception of God", 48.

⁷⁴⁵ Alston, "Religious Experience as Perception of God", 51.

üzerinden görüşlerini sürdürmeyi tercih etmektedir. Çünkü ona göre Tanrı, bütünüyle manevî bir varlık olduğu için, duyuşal bir tecrübenin Tanrı'yı olduğu gibi sunmasından daha ziyade, duyuşal olmayan tecrübenin sunması daha büyük bir imkâna sahiptir. Eğer Tanrı belli bir şekle girmiş ya da belli bir ses yoluyla konuşuyormuş gibi görünürse, - burada Stace'in görüntü ve sesleri mistik fenomenen saymadığı hatırlanmalı⁷⁴⁶ - bu durum *O'nun kendisinde olduğu gibi* temsil etmesinden oldukça uzak olduğu manasına gelir. Algının duyuşal formla sınırlandırılmayacağına inanan Alston, en fazla bilinen algının duyuşal algı olduğunu ve duyuşal algıdan genelleme yoluyla daha geniş bir algı kavramının elde edilebileceğini savunur. Ona göre algının merkezinde, *huzurunda olma, görünme veya verilmiş olma* şeklinde farklı isimlendirilmiş bir fenomen vardır. Bir şey, herhangi bir kişinin tecrübesine mavi gibi, acı gibi, bir ev gibi, Susie'nin evi gibi veya şu veya bu şekilde sunulur veya kişinin huzurunda bulunur. İşte burada Alston, huzurunda bulunma fenomeninin temel olarak, kavramsallaştırma, inanç veya yargıdan bağımsız olduğunu benimser. Bu noktada onun "Görünme Teorisi" adlı yaklaşım tarzı önem kazanır. Onun özenle üzerinde durduğu bu teoriye göre, X'i algılamak, basit bir şekilde X'in birine görünmesinden veya X'in şu ve bu olarak, birinin huzurunda bulunması durumundan meydana gelir. Örneğin, X'in dışsal ve maddi bir nesne olması halinde, kitabı algılamak kitabın birine belli bir tarzda görünmesi demektir.⁷⁴⁷

Alston'ın 'Görünme Teorisi', epistemolojik olarak temele alındığı zaman, Tanrı'nın tecrübe edilmesine olanak sağlayan böyle bir iddiaya karşı pek fazla engelin kalmadığı düşünülebilir. Fakat bu, Tanrı'nın duyuşal tecrübe yoluyla algılanmasının güçlüğünü de ortaya çıkarır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Alston bu problemin farkında olduğundan, Tanrı'nın duyuşal olmayan algılanışında bu güçlüğün çok fazla önemli olmadığı kanaatini taşır ve teorisinin temelinde duyuşal olmayan algıyı yerleştirir. Onun teorisinde bir varlığın algılanması için, o varlığın birinin tecrübesine şu ve bu şekilde sunulması yeterli görülür. Dolayısıyla böyle bir algısal tecrübedeki tezâhürde bir varlığın zatının veya özünün tecrübe sunulması, hazır bulunması gerekmez. Bu durum, Tanrı'ya dair algısal bir tecrübe için geçerli olabildiği gibi, maddi varlıklar için de geçerlidir. Duyu tecrübesindeki varlığın özü doğrudan algılanmaksızın

⁷⁴⁶ Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 45-49; ses ve görüntülerin dinî tecrübe haline gelmesi hakkında bkz. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 144-145.

⁷⁴⁷ Alston, "Religious Experience as Perception of God", 46-47; aynı müellif. *Perceiving God*, 55-57.

algılanabiliyorsa, Tanrı'nın özü (zâtı) algılanmadan, doğrudan O'nun algılanması niçin mümkün olmasın? Örneğin insanlar, suyun kimyasal yapısının (H₂O) yani özünün ne olduğuyla ilgili hiçbir malumata sahip olmaksızın yüzyıllardır, suyu algılamaktadırlar. Benzer şekilde Tanrı'nın özünü bilmeyen bir kişinin de, O'nu doğrudan algılayabilmesi gayet makuldür.⁷⁴⁸ Alston aslında bunu dile getirirken, Tanrı'nın zatının değil sıfat veya tecellilerinin tecrübe edilebileceğini kastetmektedir. İslâm tasavvuf, felsefe ve kelâmında da aynı konunun benzer şekilde tartışıldığı görülmektedir. İbn Arabî'nin *Füsûsü'l Hikem* adlı eserinde Allah'ın isimlerinin âleme nasıl tecelli ettiğini göstermeye çalışması ve kelâmcıların rû'yetullah konusunda Allah'ın zatının görülüp görülemeyeceği tartışmaları da bu bağlamda değerlendirilebilir.⁷⁴⁹ *Katha Upanişad*'ta geçen "Hiç kimse Tanrı'yı gözle göremez. Çünkü O'nun görülür bir şekli yoktur"⁷⁵⁰ ifadeleri, Ahmed Gazalî'nin "Allah yüzünü tam olarak kimseye göstermez"⁷⁵¹ sözü ile Malebranche'nin Tanrı'nın görülmesini O'nun mutlak varlığını ve özünü görmek olmayıp, yarattıklarının O'nu temsil edebildikleri oranda O'nu kavramak ve anlamaktan ibaret olduğu, bu dünyada iken Tanrı'nın mahiyetini ve özünü bizatihi görmenin imkânsız ve Tanrı'nın görülmesinin mecâzî olduğu yönündeki düşünceleri de⁷⁵² aynı bakış açısının farklı bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Alston, X'in algılanmasını, X'in şu veya bu şekilde birine görünmesi olarak düşünse bile, yine de birinin X'i algılaması için farklı koşulların gerekebileceğini kabul eder. Örneğin ilk olarak X'in var olması gerekir. Çünkü ortada algılanacak bir varlık olmadığı zaman o varlık algılanamaz. Diğer bir koşul ise, X'in özneye görünmesidir. Başka bir ifadeyle X'in mevcut tecrübeye önemli bir nedensel katkı yapması gerekir. Mesela, gören göz ile nesne (ev) arasında retinaya gelen ışığı engelleyecek bir duvarın varlığı, evin görsel olarak o kişinin huzurunda olmadığına bir işaretidir. Son koşul ise inançla ilgili bir durumdur. Yani, X'i algılamak, X ile ilgili en azından bir takım inançlar oluşturmaya eğilimlidir. Burada algının algılanan şeyle ilgili inançlar

⁷⁴⁸ Alston, *Perceiving God*, 62; ayrıca bkz. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 105.

⁷⁴⁹ Ayrıntılı olarak bkz. İbnü'l Arabî, *Füsûsü'l Hikem* ve İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l-Mâkâl, el-Keşf an minhaci'l-edille*, 139-276. Kelâmında bu konuyla ilgili tartışmalar hakkında müstakil bir çalışma örneği için bkz. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rû'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya 2001.

⁷⁵⁰ *Upanişadlar*, 32.

⁷⁵¹ Ahmed Gazâlî, *Sevânihu'l-Uşşâk*, 25.

⁷⁵² Bkz. Katipoğlu, "Malebranche'nin Din Felsefesinde Mistisizm", 96 vd. psikolojik açıdan Tanrı'nın görülmesi hakkında bkz. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, 149 vd.

oluşturduğu konuyla daha fazla ilgilenen Alston, yukarıda sayılan koşulları göz önünde bulundurduğunda, bu koşulların, Tanrı'nın var olduğunu ve Tanrı'nın algısal bir tecrübeye nedensel bir katkı sağladığına inanır. Bu inançtan hareketle Tanrı'nın algısal olarak tecrübe edilmesiyle ilgili iki temel iddiada bulunur. Bu iddialardan birincisi, eğer diğer gereklilikler karşılanmışsa, mistik tecrübenin gerçek bir Tanrı algısı meydana getirmek için elverişli bir tecrübe türü olduğudur. İkinci iddia ise eğer Tanrı varsa, prensipte başka gerekliliklerin uygulanmasına hiçbir engel bulunmadığı iddiasından ibarettir. Dolayısıyla bu iki iddia düşünüldüğünde, eğer Tanrı algılanabilir olarak "orada" ise insanların bazen Tanrı'yı algılamaları ve eğer Tanrı varsa mistik tecrübenin mistik algı şeklinde düşünülmesi oldukça mümkündür.⁷⁵³

Alston, mistik tecrübenin, kendisinin formülize ettiği üzere, algısal bir şekilde anlaşılmadığı takdirde, mistik tecrübenin yalnızca öznel duyumsamalar ve hislerden ibaret olduğu şeklinde en yaygın alternatifin benimsenebileceğini söyler. Ayrıca hislere, tecrübenin Tanrı'dan dolayı oluştuğu şeklinde bir *açıklama* ilave edildiğini savunur. Bu yaklaşıma Proudfoot'un eserini örnek veren Alston'a göre Proudfoot, James ve başka bir kişinin mistik tecrübenin özelliği olarak gördüğü *noetik* (anlamsal/bilişsel) niteliği, öznenin bu tecrübeye naturalistik bir *açıklamadan* daha ziyade, teolojik bir *açıklama* getirilmesi gerektiği biçiminde değerlendirmektedir.⁷⁵⁴

Alston, duyu tecrübesini temel referans noktası kabul ederek, gündelik duyuşsal algı ile Tanrı'nın duyuşsal olmayan algısı arasında, zaman, mekân, nedensel ilişki gibi farklılıklara rağmen, bu iki algı türünü de algı kavramının içinde değerlendirmektedir. Tanrı'nın zaman ve mekândan münezze olmasa, O'nun zaman ve mekânın içinde olan diğer varlıklar gibi algılanması açısından ciddi bir problem doğurduğu açıktır. Çünkü duyu tecrübesinin geçerliliği, tecrübe eden-tecrübe-tecrübe edilen şeklindeki üç temel unsurun aynı zaman ve mekân içinde olmasına bağlıdır. Ayrıca duyu tecrübesinin aynı kişilerin farklı zaman ve mekânlarda ya da farklı zaman ve mekânlarda farklı kişiler tarafından tecrübe edilebilmesi onun geçerliliğini sağlamada önemli koşullar olarak sayılmaktadır. Gale, Alston'ın da benimsediği ve teistik dinlerin ortak vurgusu olan, Tanrı'nın zaman ve mekândan münezze ve gayri cismani niteliğe sahip bir varlık

⁷⁵³ Alston, "Religious Experience as Perception of God", 48.

⁷⁵⁴ Bkz. Alston, "Religious Experience as Perception of God", 48, *noetic* nitelik için bkz. James, *The Varieties of Religious Experience*, 380-381; Proudfoot, *Religious Experience*, 136-148; Proudfoot'un dinî tecrübeyi yorumlayıcı *açıklama* olarak değerlendirmesi hakkında bkz. Proudfoot, 190-227.

olmasından dolayı, O'nun bu koşulları sağlayamayacağı yönünde Alston'a önemli eleştiriler yapmıştır.⁷⁵⁵

Gale, Alston'ın görüşlerini, metafizik ve epistemolojik gereklilik olarak iki ayrı noktada eleştirmektedir. Özellikle algısal bir tecrübe olarak Tanrı tecrübesinin geçerliliğini, bu iki koşul çerçevesinde ele alan Gale, bu tecrübenin, sayılan koşulları yerine getiremediği gerekçesiyle Alston'ı başarısız bulur. “Tanrı'nın doğrudan algılanması şeklindeki tecrübenin (M-experience), varlığın algılanması için *genel-leyici* metafizik şartların hiç birini karşılamadığı açıktır” diyerek onu eleştiren Gale, bir duyu tecrübesinin, nesnel inanç üzerine dayalı olarak, ilk bakışta bir gerekçelendirme sunduğundan dolayı, bilişsel bir statüye sahip olmasına rağmen Tanrı algısına dayanan tecrübenin ise, epistemolojik olarak bu anlamda, sağlam temellerden yoksun olduğunu savunur. Çünkü böyle tecrübelerin, diğer katılımcıların doğrulaması ve onların duyu tecrübesindeki testlerden geçmeleri gerekmektedir.⁷⁵⁶

Sonuç olarak Alston, dinî tecrübenin geçerliliğinde Tanrı'nın algısal olarak önemli bir nedensel katkı sağladığını söyler. Ancak bu, algı kavramının anlam örgüsünün çok fazla genişletmesiyle elde edilmiş bir durumdur. Diğer bir nokta ise duyusal algıdaki nedenselliğin tespit edilmesi bütün insanlar tarafından tespit edilebilir bir özellik taşıırken, Tanrı'nın nedenselliği ise başlangıçta O'nun varlığına imân eden insanların bir kısmının kabul edebileceği bir mahiyet arz etmektedir. Dinî tecrübenin çok farklı zeminlerde ele alınması, açıkça tek başına bir argümanın dinî tecrübenin geçerliliğini sağlamada yeterli olmasa da, bu zeminde ele alınan bütün yaklaşımların onun geçerliliğine önemli ölçüde katkı yaptığı da inkâr edilemez. Dolayısıyla Alston'ın bu çabalarının çağdaş epistemolojiye yeni bir alan açması açısından son derece önemli olduğunu söylemek mümkündür. Dahası epistemolojiyi sadece akıl, deney, duyu algısı vb. unsurlarla sınırlandırmaya karşı bir alternatif üretmeye çabalaması sadece felsefî bir uğraş değil aynı zamanda filozofça bir katkıdır. Dinî tecrübenin farklı zeminlerde ele alınmasının başka bir katkısı ise gerek ülkemiz gerek ülkemizin dışında, bu alana olan ilgiyi gün geçtikçe artırmasıdır.

⁷⁵⁵Bkz. Gale, “Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?”, 871-873; ayrıca bkz. Reçber, 107-108.

⁷⁵⁶Gale, 873.

3.8. GİBİ/OLARAK-TECRÜBE ETME

Dinî tecrübe konusu tartışılırken Tanrı ve tecrübe konusunu farklı bir düzeyde ele alan John Hick'in düşüncelerine değinmeden geçmek bir eksiklik olacağı düşünüldüğü için, her ne kadar Hick Tanrı'nın varlığına bir delil olarak kullanmasa da, bu bölümde onun dinî tecrübeyle ilgili iddialarına değinilecektir. O imânî bir tecrübe biçimi şeklinde görmesine rağmen, mistiklerin yaşadığı tecrübeler ve sıra dışı özel tecrübeler şeklindeki bir dinî tecrübeyi teklif etmez. Yani onun dinî tecrübeye yaklaşımı, bu tür tecrübelerden hareketle Tanrı'nın varlığına bir delil olarak kullanılan dinî tecrübeden farklıdır. Hick, 'Tanrı'nın huzurunda yaşamak' şeklinde anlaşılabilen dinî tecrübeyle, inanan insanların, çevresinde meydana gelen tabiatla ilgili olayları Tanrı'nın kendileriyle olan ilişkisinin bir vasıtâsı olarak tecrübe etmesini kasteder. Başka bir ifadeyle, burada önemli olan şey, dindar bir insanın bu tür tecrübesini teorik olarak değil, pratik olarak kullanmasıdır.⁷⁵⁷

Her ne kadar bir düşünce mirasının etkisi altında gelişmiş olsa bile, dinle ilgili iddiaların, kişiler ve toplumlar tarafından kendi şahsî düşünceleri temeline dayandırılarak şekillendirildiğini savunan Hick, dindar bir kişinin, inanma eylemini dindar olmayan kişinin sahip olmadığı için kullanmadığı dinî tecrübenin belirli verilerini temel alarak oluşturduğunu ileri sürmektedir. Burada önemli olan nokta, inanan bir kişinin bu verilerine dayanarak Tanrı'yı bilme iddiasının rasyonel mi irrasyonel mi gerçek mi yoksa sahte mi olup olmadığı meselesidir. Hick, teistin Tanrı'nın varlığını ispât etme ümidi taşımadığını ancak bununla birlikte Tanrı'nın var olduğuna inanmanın bütünüyle makul olduğunu göstermesinin mümkün olabileceğine inanır.⁷⁵⁸

Hick, çağdaş filozoflar arasında, teistik delillerin Tanrı'nın varlığını kesin veya olası olduğunu göstermede başarısızlığa uğramaları hakkında bir uzlaşının bulunduğunu savunur. Ona göre ne apriori ne de aposteriori akıl yürütmelerden hareket edilerek Tanrı'nın varlığı ispâtlanabilir. Ayrıca o, Tanrı'nın yokluğunun da bu şekilde ispât edilemeyeceğine inanır.⁷⁵⁹ Dolayısıyla tabiatla meydana gelen tüm olaylar, tıpkı psikolojideki iki farklı görünüşe sahip resimlerdeki gibi, hem dünyevî bir biçimde hem

⁷⁵⁷ Bkz. John Hick, *Argument for the Existence of God*, 109, 111.

⁷⁵⁸ Hick, *Argument for the Existence of God*, 108-109.

⁷⁵⁹ Hick, *Argument for the Existence of God*, 101-102; ayrıca bkz. Ferit Uslu, *Felsefî Açıldan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 20-21.

de dinî bir biçimde anlamlandırılabilceğini savunan Hick, bunların insanların olaylara nasıl baktığı veya gördüğüyle, onları nasıl tecrübe ettiğiyse, *gibi/olarak görmesi* veya *tecrübe etmesiyle* alakalı olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁶⁰

Hick, '*gibi/olarak-tecrübe etme*' şeklinde ifade ettiği yaklaşımını Wittgenstein'in '*gibi/olarak görme*' kavramından türetir. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar* adlı eserinde bu konuyu incelerken, özellikle psikolojide Jastrow tarafından kullanılan çift görünümlü resmi ödünç alır ve buna ördek-tavşan adını verir. Ona göre "...biz bu örneği bazen bir şey bazen de bir başka şey olarak da *görebiliriz*. -Öyleyse onu *yorumlar* ve onu yorumladığımız gibi *görürüz*."⁷⁶¹

Izutsu, Müslüman filozofların⁷⁶² metafizikte, özellikle de *vahdet* ve *kesret* veya *Mutlak Hakikat* ile *fenomenolojik varlıklar* arasında bulunan ilk bakışta paradoksal gibi görünen ilişkiyi açıklamada temsil ve mecâza başvurduklarını ifade eder. Bu tür mecâzların sadece şiirsel bir süs şeklinde değil, aynı zamanda bilgisel bir işleve sahip olarak kullanıldığını ve bu hususun da Wittgenstein'in *gibi görme* kavramını hatırlattığını ileri sürer. Izutsu'ya göre Wittgenstein açısından *gibi görme* kavramı, normal 'görme'nin içermediği türden bir tekniği içermektedir. Bu nedenle bir kimse 'görebiliyor' olmasına rağmen *gibi göremiyor* olabilir bu durum yön/cihet körlüğü olarak isimlendirilir. Izutsu'ya göre, benzer şekilde, mecâz ve temsil *Hakikat*in metafizik yapısında bulunan gizli ve ince bir özelliği keşfetmek anlamına geldiği için, yüksek metafizik sahada belli bir mecâz ve temsil keşfetmek, Müslüman filozofların gözünde özel bir düşünce tarzı ve bilgi türü olmuştur. Bu anlamda, Hakikatın yapısındaki bu özellik, öncüllerden sonuca giden düşünme düzeyinde o kadar ulaşılması güç ve gizli bir niteliğe sahiptir ki, bir transandantal Bilinç olgusu olarak ne kadar âşikâr olursa olsun fark etmez, insan aklı ona başka bir şekilde asla ulaşamayacaktır.⁷⁶³ Dolayısıyla mecâz ve temsil yoluyla o gizli olan şey, kısmen açığa çıkarılmaya çalışılır ve Hakikatın metafizik yapısı artık bir benzetme şeklinde *gibi görülür*.

⁷⁶⁰ Uslu, 20-21 ve 135-156; Hick, *Argument for the Existence of God*, 101-120; John Hick, *God and the Universe of Faith, Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld Publication, Oxford 1993, ("Religious Faith as Experience-as" adlı III. bölüm), 39-52.

⁷⁶¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev.: Deniz Kandı, Küyerel Yay., İstanbul 2000, 278.

⁷⁶² Izutsu'nun bu kısımda atıf yaptığı Lahicî, Şebüsteri, Amûlî, Molla Cami gibi şahsiyetlere bakılacak olursa, filozoflardan mutasavvıfları kastettiği anlaşılmalıdır.

⁷⁶³ Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 37-38.

Wittgenstein'in kullandığı ve psikolojideki çift görünümlü resimlerden özellikle tavşan-ördek ve genç kız-ihthiyar bayan örneklerini somut bir şekilde görmek son derece önemlidir.



Şekil 1. Ördek-tavşan



Şekil 2. Genç-ihthiyar bayan

Bu tür çift görünümlü resimlerin ortak özelliği, görünüşleri açısından özneye ilk bakışta tek görünüm sunmalarıdır. Özne bu tür nesnelere baktığı zaman ikinci görünümü bazen hemen yakalayamaz. Fakat bu, özne tarafından ilk bakışta hangi görünüm algılanıyorsa algılayan zihnin nesneyle ilişkisinin önemini gösterir. Örneğin tavşan-ördek resmine bakan birisi eğer tavşanlarla ilgili olumlu-olumsuz birçok tecrübeye sahipse, ilk önce onu fark edecektir. Ya da bütüncül olarak değil de resmin hangi yönüne bakışını yoğunlaştırırsa, o zaman oradaki görüntüyü fark edecektir. Ancak biraz daha bütüncül baktığında, başka bir görüntünün de aynı resimde olduğunu görecektir. Bu bakış açısını değiştirmeden veya nesnelerin çizgileri değiştirilmeden meydana gelen bir durumdur. Wittgenstein bu iki resimden ilkinin kullanır ve hem ördek hem de tavşan olarak görüldüğü için ona ördek-tavşan adını verir. İkinci resim Wittgenstein tarafından kullanılan bir resim değildir ancak göz yanılsaması olarak psikolojide sıkça kullanılan bir resimdir ve birinci resim ile aynı özellikleri taşır. Bu resimde hem gözleri hafif kapalı, yüzünün sol kısmı görünen genç bir kız, hem de boynu hafif eğik yaşlı bir kadın resmi bulunmaktadır. Bu resimlerde iki doğrunun aynı anda bir arada bulunduğunu gösteren 'ya o', 'ya da o değil' gibi bir anlamdan ziyade, 'hem o', 'hem de o' şeklinde çift kutuplu bir anlam örgüsü bulunmaktadır. Burada her iki görüntünün de doğru olması gerçeğinin altında, öznenin farklı bir bakış açısına sahip olması veya bu resimlerden birini algıladığında resimlerin taşıdığı hatların tamamını

veya bir kısmını görmezlikten gelmesi bulunmaz. Çünkü resmin hatlarında bir farklılık olmaz ve her iki görme türünde de resmin hatları aslında aynı işlevi görmektedir. Ancak burada bir resmin görülüp diğerinin görülmemesi, zihnin bir faaliyeti olarak anlaşılabilir. Resme bütüncül olarak bakan özne, zihnin farklı bir sıçrayışı sayesinde, ikinci görüntüyü fark ederek birincisini zihnin arka planına atar. Bu şekilde her bakışta bu durum, çok hızlı bir biçimde devam eder. Hick, işte bu noktada önemli bir tespit yaparak, evrenin teist ve ateist dinî anlamlarından birini veya diğerini tercih ederken, insanların bu örneklerdekine benzer bir şekilde, ‘bütüncül bir tecrübe sıçraması’ yaptığını iddia eder.⁷⁶⁴

Hick’in *gibi görme* şeklinde formüle ettiği argümânının esinlendiği en önemli resimler bu tür çift görünümlü resimlerdir. Ona göre insanın baktığı nesnelere her hangi bir değişikliğe uğramamalarına rağmen, insanlar nesnelere bazen bir biçimde bazen de daha değişik bir biçimde görebilmektedir. Buradaki değişikliğe uğrayan nesne değil, öznenin nesneyi görme biçimidir. Dolayısıyla, nesnelere ilgili algılamaların, görmelerin ve tecrübe etmelerin hepsi aslında bu şekilde meydana gelmektedir. Artık günümüzde görmenin, nesnelere kendilerini gözün retinasına oradan da bilinçli görsel sahalara izlenim bırakan veya kaydeden fiziki nesnelere sorunu olmadığını belirgin olduğunu söyleyen Hick, öyle ki bu alanda “bir karmaşıklık, aslında karmaşıklığın karmaşık bir çeşitliliği bulunmaktadır” diyerek Wittgenstein’in bu konudaki tartışmalarını hatırlatır.⁷⁶⁵

Hick, *gibi görmenin* nasıl meydana geldiğini ya da hangi koşullarda *gibi görmeden* söz edilebileceğini şöyle dile getirir: “Retinayı etkileyen şey anlamında nesnel bir şekilde var olanı, bilinçli olarak iki farklı karaktere veya tabiata, anlam veya öneme sahip olmak üzere iki farklı biçimde algıladığımız zaman *gibi görmekten* bahsederiz ve sıklıkla biz bu iki boyutlu örneklerde, zihnin *gibi görmenin* alternatif yolları arasında ileri geri değiştiğini keşfederiz.”⁷⁶⁶

Hick bu noktada, *gibi görme* kavramını *gibi tecrübe etme* ile genişletmeyi düşünür. Ona göre *gibi tecrübe etmenin* unsurları tamamen görsel *gibi görmedir* ve onun muadili duyma, görme, koklama, tatma ve dokunma gibi diğer duyulardır.

⁷⁶⁴ Krş. Uslu, 144.

⁷⁶⁵ Bkz. Hick, *God and the Universe of Faith*, 39 vd.

⁷⁶⁶ Hick, *God and the Universe of Faith*, 39.

Dolayısıyla insanlar bir şeyi, tek bir karmaşık algılama aracı olarak, konuyla ilişkili tüm duyularla iş birliği yapıp onlar vasıtâsıyla algılamakta ve tanımaktadırlar. Örneğin bir kuşu kuş olarak gördüğümüz gibi, kuşun sesini de kuş sesi olarak duyarız. Bu durum farklı örnekler devreye girdiğinde tatma, koklama ve dokunma gibi algılamalar da işin içerisine dahil olur. Hick *gibi tecrübe etme* terimini bunun bilinçteki esas ürününe referans etmesi için kullanmayı önerir. Sonuçta ona göre, farklı duyular yoluyla da olsa tüm algılamalar aslında bir tecrübe etmedir ve “her tecrübe etme, *gibi tecrübe etmedir.*”⁷⁶⁷

Farkına varmanın veya teşhis etmenin bir kavram açısından *gibi tecrübe etme* olduğunu ve kavramların belirli dil çevresinde yaşayan toplumsal ürünler olduğunu söyleyen Hick, bu görüşleriyle bağlamsalci iddialara yakın bir duruş sergiler. Ona göre bütün bilinçli tecrübe etmeler, duyulara verili olan şeyin ötesindeki ve onu aşan farkına varmaları, tanıma veya bilmeleri ihtiva etmektedir. Böylelikle mesele, bir *gibi tecrübe etme* meselesi haline gelmiş olur. Dolayısıyla Hick bunun, sıradan dünyevî algılamamanın dinî tecrübe etmeyle ortak epistemolojik bir karakteri paylaştığı anlamına geldiğini öne sürmektedir. Ayrıca duysal tecrübenin nesnel, dinî tecrübenin öznel olduğu iddiasından hareketle, duyu algısıyla dinî algı arasında yapılan klasik ayrımların doğru olmadığını düşünür. Ona göre bu tür ayrımlar duyu algısının retina üzerine düşen şeyin zihin tarafından sadece otomatik kayda geçirilmesine rağmen dinî algının ise gereksiz bir şekilde kelimelere yansıtılmış yorumlar anlamında öznel bir karşılık olarak görülmesinden kaynaklanır. Oysa yalnızca dinî tecrübeler değil, aynı zamanda bütün algılamalar, duyuların bizlere sunduğu şeyi aşip onların ötesine geçerek duyulara verilmeyen bir anlamlandırma faaliyetidir.⁷⁶⁸

Hick, bu tür çift boyutlu resimler ile günlük yaşamdaki *gibi tecrübe etme* şemaları arasındaki analoginin, yaşamın ve insanlık tarihinin olaylarını, bir taraftan sadece doğal olaylar, öbür taraftan da Tanrı'nın varlığının ve fiillerinin vasıtâsı olarak, çatışan iki farklı tecrübe etme biçimiyle açıklanması gerektiğini iddia eder. Zira ona göre, bir anlamda gerek dindar gerekse ateist olan kişiler aynı dünyayı paylaşırlar ve aynı dünyada yaşamlarını sürdürürken, başka bir anlamda ise onlar bilinçli olarak farklı dünyalara aittir ve aslında farklı dünyaları yaşar. Hem ateist hem de dindar olan

⁷⁶⁷ Hick, *God and the Universe of Faith*, 39-41.

⁷⁶⁸ Hick, *God and the Universe of Faith*, 40-42.

insanlar, aynı fizikî ortamlarda oturur ve bu ortamlarda meydana gelen aynı değişikliklerle ve aynı olaylarla yüzleşir. Ancak onların farklı şahsî “bilinç akışları”nın belirli somut karakterleri, sadece farklı bir tabiata ve niteliğe değil aynı zamanda farklı bir anlam ve öneme de sahiptir. Bu nedenle dindar olan kişi, hayatı aşkın bir Tanrı ile devamlı bir etkileşim biçiminde tecrübe etmesine rağmen, ateist olan kişi bunu bu şekilde tecrübe etmeyecektir.⁷⁶⁹

Hick, tüm bilinçli algılamaların duyuların haber verdiği şeyin ötesine geçerek, aslında duyulara verilmeyen bir anlamlılık ve değer elde ettiğini söyler. Ayrıca ona göre, içerisinde devamlı bir şekilde, Tanrı ile ilişkili olduğumuz ve Tanrı’nın inanan bireylerle beraber olduğu bir alan olarak yaşamın dinî tecrübesi, tecrübemizde duyuların kapsamının ötesine geçen anlamlılığın, önemin birliği ve bütünlüğü olarak bir farkına varıştır.⁷⁷⁰

Bu düşünceler bağlamında Hick’e yöneltilebilecek en önemli eleştirilerden biri, bir çatalın çatal olarak, bir kuşun kuş olarak tecrübe edilebilmesi için, bu varlıkların veya nesnelere önceden bilinmesi, tanınması veya onlarla karşılaşılmasının gerekli olduğu tarzındaki itirazdır. Bu itiraza göre, x’i y olarak tecrübe etmek için y’ye dair bir ön bilgi veya y ile önceden bir karşılaşmanın olması gerekir. Yine aynı şekilde, bir kazadan kurtulma veya bir savaştaki galibiyet gibi tarihi bir olayı ‘Tanrı’nın fiili’ olarak tecrübe etmek için ‘Tanrı’nın fiili’nin mahiyetinin daha öncesinden bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla hayatında hiç kuş görmemiş birinin gördüğü bir nesneyi kuş olarak görmesi veya bir çimeni tavşan gibi görmesi nasıl imkân dâhilinde değilse, aynı şekilde bir insanın bazı şeyleri ‘Tanrı’nın fiili’ olarak görmesi de pek mümkün görünmemektedir. Hick bu eleştirinin farkındadır ve bu itirazın, bütün tecrübelerin değil yalnızca bazı tecrübelerin *gibi tecrübe etme* olduğu varsayımı üzerine temellendirildiği için bir geçerliliğinin olmadığına inanır. Çünkü Hick’e göre bütün tecrübeler aslında bir *gibi tecrübe etmedir*. Bu nedenle dinî tecrübeye yönelik itirazın duyulan tecrübesi için de geçerli bir itiraz olduğu açıktır.⁷⁷¹ Hick’in ifadesiyle söylenecek olursa, “biz tavşanlar, çatalar ve sayısız diğer tür nesnelere teşhis etmeyi en baştan başlayarak öğrendik. Ve bu nedenle, ‘Tanrı’nın fiili’ ifadesini kullanmayı, aynen diğer ifadeleri kullanmayı

⁷⁶⁹ Hick, *God and the Universe of Faith*, 40.

⁷⁷⁰ Hick, *God and the Universe of Faith*, 42-43.

⁷⁷¹ Hick, *God and the Universe of Faith*, 43-44; ayrıca bkz. Uslu, 147.

öğrendiğimiz gibi öğrenebileceğimiz ve bunun örnek teşkil etme durumlarını tanıma kapasitesine sahip olabileceğimiz iddiası hakkında ilkesel olarak bir zorluk bulunmamaktadır.”⁷⁷²

C. F. Davis ise Wisdom, Hick ve diğer bazı kişilerin duyu tecrübesine dayanarak savunduğu böyle bir argümânın bazı nedenlerden dolayı çok da başarılı bir iddia olmadığını öne sürer. O eleştirilerini dört noktada ifade etmiştir. Birincisi, bu argümânı savunanlar tarafsız, bozulmamış şeylermişçesine ‘olgu’ ve ‘olay’ terimlerini kullanırlar. *Gibi tecrübe etme* kavramı benzer şekilde, ‘saf veri’nin bulunduğunu iddia eder. Oysa onlar A veya B gibi yorumlanmıştır. Dolayısıyla tarafsız tecrübeler ve çıplak olaylar şeklinde böyle şeyler yoktur çünkü onlar daima belli oranda yorum unsurları taşımaktadırlar. Dinî olaylardaki bütün tecrübeler ise kavram, kültür vb. unsurlar ve büyük ölçüde kuram yüklü terimler kullanan betimlemelere eğilimli olduğu için ‘özel’ tecrübelerdir. İkincisi, Hick ve Wisdom’un argümânlarının gösterdiği gibi, teizm olayına adaletli yaklaşmamış ve gereği gibi davranmamışlardır. Özellikle Wisdom’un bahçıvan hikâyesinde tecrübenin bir çok ayırt edici formu, sonuçta iki insanın olaylar üzerinde ittifakta olmadığını göz ardı etmiştir. Bu sadece, numinous ve mistik tecrübeler gibi bir ilahî gücün kudretinin vasıtâsız bilinci olan tecrübeler ile dualara karşılık verilmiş, affedilmiş teistik dünya görüşüne sahip olduğunda meydana gelebilen tecrübeler dışarıda tutulursa, Hick ve Wisdom’un teist ve teist olmayanın aynı olaylar üzerinde ittifak ettiğini makul görmeleri mümkün olabilir. Üçüncüsü, bu argümân teistik ve ateistik olmak üzere, sadece birbirine muhalif iki yorum sunmaktadır. Hâlbuki dinî inancın, teizmin, ateizmin bir çok farklı şekilleri bulunmaktadır. Bu nedenle herhangi bir yorumun diğer yorumdan daha fazla haklı olduğunu ortaya koymak için kat kat fazla şeye ihtiyaç bulunmaktadır. Dördüncüsü ise bir şeyin gerçekte olduğundan yanlış bir şekilde tecrübe edilmesi veya ayrıcalıklı bir yoruma sahip olmayan tavşan-ördek gibi sürekli belirsiz şekilleri *gibi tecrübe etme*, normal görme ve tecrübe etmelerden farklıdır. Ayrıca *gibi tecrübe etme* normal ve geçerli algılamaların zıtlığından elde edilir ve normal algılamamanın bir anlamlılığına karşı bir parazitlik oluşturur. Tüm tecrübe etmeleri *gibi tecrübe etmeye* benzetmek, bu ayrımı

⁷⁷² Hick, *God and the Universe of Faith*, 44.

görmezlikten gelmek demektir. Buradan hareketle dinî tecrübeye belirsiz olan olaylardan dayanak sağlamak makul değildir.⁷⁷³

Ayrıca bu argümâna, Hick'in *gibi tecrübe etme* yaklaşımına göre dünyayı Tanrı'nın bir eseri şeklinde algılayan birinin ya da Wisdom'un bahçıvan hikâyesinde görünmeyen bir bahçıvanın varlığına inanan birinin tecrübesinin doğrulanabilir ve yanlışlanabilir olmadığı için bilişsel bir tecrübe sayılmayacağı yönünde başka eleştiriler de yapılmıştır.⁷⁷⁴

Hick'in bu argümânına yönelik başka bir eleştiri de B. Davies tarafından yapılmıştır. Davies, Hick'in 'görme, kendilerini retinalarımızda ve buradan bilinçli görsel alanlarımıza kaydeden basit bir fizik nesnelere meselesi değildir' iddiasını gündeme getirmekte haklı olabileceğini belirtir. Görmenin, nesnelere bir anlam ve önem atfetme meselesi olabileceğini anlam ve önemin ise fiziki özellikler olmadığı denilerek bu gerçeğin iddia edilebileceğini söyler. Ancak o, Hick'in açıklamalarından hareketle, tecrübe üzerine temellendirilerek Tanrı'ya inanmanın makul olarak gösterilemeyeceğini öne sürer. Davies buradaki temel meselenin Hick'in *gibi tecrübe etmeyi* kullanma tarzında yattığını savunur. Her tecrübenin bir *gibi tecrübe etme* olup olmadığını soran Davies'e göre, eğer bütün tecrübelerin bir *gibi tecrübe etme* konusunda Hick haklıysa, "buradan bir şeyi tecrübe ettiğimizde ve bu şeyi tecrübeye dayalı olarak tanımladığımızda aynı şeyi farklı şekilde tanımlama hakkına sahip olabileceğimiz sonucu çıkar. Bir şeyi x olarak tecrübe ettiğimiz için ona x adını verdik diyelim. Aynı şeyi, prensipte, y olarak da tecrübe edebilir ve böylece onu y olarak da tanımlayabilirdik."⁷⁷⁵

Davies'in Hick'e yönelik bu eleştirisi, kısmen haklı sayılabilir ancak Hick zaten bunun bilincinde olduğu için şeylerin iki farklı şekilde görülmesinden veya tecrübe edilmesinden bahseder. Eğer bir nesne x olarak tecrübe ediliyorsa, y olarak tecrübe edilebilmesinin imkânını dışlamaz, aynı şekilde y olarak tecrübe edilmişse, x olarak da tecrübe edilmesine zaten imkân vermektedir. Hatta aynı özne bir nesneyi hem x hem de y olarak da tecrübe edebilir. Tıpkı tavşan-ördek örneğinde olduğu gibi ama bu durum,

⁷⁷³ Bkz. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 84-86. Farklı eleştiriler için bkz. Donovan, *Interpreting of Religious Experience*, 78-89.

⁷⁷⁴ Bkz. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 281.

⁷⁷⁵ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 168-169.

tam olarak aynı anda gerçekleşmeyebilir. Yani özne ördeği gördüğünde tavşanı, tavşanı gördüğünde ördeği görmeyi ıskalayacaktır.

Davies'in diğer bir eleştirisi de bir şeyin hem x hem de y olarak tecrübe edilebilmesinin her durumda geçerli olamayacağı şeklindedir. Yani bazen 'burada x vardır' ifadesi ve 'burada bir y vardır' ifadesi ya doğru ya da yanlış olacaktır. Hick'in bunu eninde sonunda kabul etmesi gerekecektir. X hem vardır hem yoktur denilemeyeceği gibi, aynı şekilde y hem vardır hem de yoktur denilemez.⁷⁷⁶

Davies'in bu eleştirisine şöyle cevap verilebilir: Fizikî âlemdeki nesnelere maddi varlığı konusunda bu elbette ki inkâr edilemez. Mantığın bu tür ilkeleri ne fizik altı âlem ne de fizik ötesi âlem için geçerlidir. Üçüncü halin imkânsızlığı bu anlamda sadece fiziki âlem için geçerlilik taşımaktadır. Ayrıca Hick'in argümânı nesnelere varlığı veya yokluğuna dair bir iddia içermez. Daha ziyade bu, nesnelere nasıl görüldüğü veya nasıl tecrübe edildiğiyle ilgili bir meseledir. Ayrıca Tanrı'nın varlığı söz konusu olduğunda mantığın bütün ilkelerini fizikî âlemin ötesindeki bir varlığa uygulamak hiç de geçerli sonuçlar vermeyecektir. Metafizik âlemde hem hem de ilkesinin geçerli olduğunu söylemek pekala mümkündür. Örneğin Tanrı hem zahir hem de batındır, hem evvel hem de ahirdir hem aşkın hem de içkindir. Elbette bu tür önermeler dinî önermeler olduğu için ateist bir insan bunun böyle olmadığını iddia edebilir. Ancak burada din dili problemi ortaya çıkacak ve çeşitli bakış açıları gündeme gelecektir. Bu problem konuyu farklı yönlerde taşıyacağı için ayrıntısına girilmeyecektir.

⁷⁷⁶ Davies, *Din Felsefesine Giriş*, 169.

SONUÇ

Dinî tecrübe sahibi biri, ‘katı akılcılık’ın izâh etmekte zorlandığı aşkın bir tecrübe yaşamaktadır. Bu tecrübe, sıradan tecrübelerden farklı olmakla kalmaz, onları aşan bir ontolojik ve epistemolojik statüye sahip olarak yaşanır. Dinî tecrübenin aşkın bir tecrübe olması, sıradan tecrübelerden farklı bir duyma, sezme, görme ve algılamaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bir anlamda fizikî âlemden metafizik âleme bir ‘sıçrayış’ ve ‘geri dönme’ şeklinde düşünülebilir. Ayrıca metafizik âlemlerle ittisal kuran kişinin, keşf, ilhâm, hads veya sezgi yoluyla fizikî âlemlerle fizikötesi âleme bir epistemolojik köprü kurmuş olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu tür farklı bilme tarzları olmadan metafizik âlemin bilgilerinin elde edilemeyeceği düşünülmüştür.

Dinî tecrübeye dair yapılan araştırmalar ve hemen bütün din ve kültürlerde anlatılan tecrübeler dikkate alındığında, dinî tecrübenin tamamen öznel olduğunu, dolayısıyla herhangi bir bilişsel değerinin olmadığını, bilinçaltı ve halüsinasyon veya yanılsamanın bir ürünü olduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Ancak eğer nesnellüğün kriteri olarak olgu, deney ve gözlem temele alınırsa, benzer bir güçlük dinî tecrübenin nesnel olduğu iddiaları için de geçerlidir. Çünkü bu tür tecrübelerin nesnel olduğunu savunanların argümânlarına karşı ciddi itirazlar yöneltilmiştir. Dinî tecrübeyi öznelliğe mahkûm edip ona bilişsel bir değer vermeyenlere karşı da ortak öz, ittifâk argümânı, duyu tecrübesi-dinî tecrübesi analojisi, saf bilinç hali, safdillik ve tanıklık ilkesi gibi birçok önemli argümânlar geliştirilmiştir.

Bu bağlamda dinî tecrübenin tamamen öznel veya tamamen nesnel olduğunu iddia etmek elbette çok zor görünmektedir. Fakat ciddi bir epistemolojik problem olan bu konuda bu nedenle, analitik bir yaklaşım tarzının benimsediği gibi bir hükümden çekinmek veya değerlendirmeden uzak kalmak da uygun değildir.

Bu çalışma boyunca görüldüğü gibi, dinî tecrübenin geçerliliğini savunanlar olduğu gibi reddedenler de sürekli var olagelmıştır. Bundan sonra da bu konu üzerinde ciddi incelemeler ve tartışmalar devam edecektir. Dolayısıyla yapılacak her ciddi tartışma ve araştırma, ister olumlu ister olumsuz olsun, problemin çözümüne önemli bir katkı sağlayacak ve konuyu bir adım ileriye taşıyacaktır. Özellikle zayıf yönlerini göstermesi açısından itirazların bir argümânın güçlenmesinde özel bir katkısının olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü eğer bir argümânla ilgili eleştiriler dikkate

alınarak yenilenmeye, eksik taraflarını tamamlamaya gidilirse, itirazlar ve eleştiriler argümânın yenilenmesine ve güçlenmesine önemli katkılar sağlayabilir ve tartışmalar ve eleştirilerden güçlenerek çıkabilir.

Dinî tecrübenin en zayıf ve en fazla eleşiriye konu olan yönü kişisel bir tecrübe olmasına bağlanmıştır. Bir iddianın kişisel olması evrenselleştirilebilir olmasıyla yani herkese açık olmamasıyla yakından ilgilidir. Ancak her tecrübenin kişisel olması gerçeği hatırlanacak olursa, dinî tecrübenin sırf kişisel olmasından dolayı geçerliliğini yitirmesini iddia etmek oldukça zor görünmektedir. Elbette bir bilginin kişisel olması epistemik olarak ciddi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Fakat dinî tecrübeyi kişisel bir tecrübe olmaktan çıkararak bir takım argümânların da bu bağlamda birlikte değerlendirilmesi elzem görülmektedir.

Bilinçaltı, halüsinasyon, yanılsama ve uyuşturucu gibi psikolojik iddialarla dinî tecrübeleri açıklama çalışmaları, öznellik iddiaları açısından en zayıf ve indirgemeci yaklaşımlar olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü bu tür iddiaların bilimsel olarak ispât edilemeyeceği ve bunun için de kime ve neye göre bir kriterin belirleneceği tartışmalı bir konudur. Bu yüzden çok önemli eleştirilere maruz kalan bu yaklaşımlarla dinî tecrübenin geçerliliğinin zayıflatılması oldukça güçtür. Ayrıca günümüzde maneviyatını gittikçe kaybeden insana ve onun yalnızlaşan, yabancılaşan bunalıma uğrayan ruhuna yönelik doyurucu bir alternatif sunamayan psikolojinin, insanın varoluşsal anlam arayışına da bütüncül bir cevap veremediğini görmekteyiz. Dolayısıyla dinî tecrübenin modern çağda çeşitli ruhsal/manevî buhranlar içinde kıvranan insanın bireysel, toplumsal, ahlakî gelişmesinde ve olgunlaşmasında çok önemli bir görev üstlenmiştir ve bu işlevini de sürdürebilecek bir mahiyet taşımaktadır. Ancak dinî tecrübe hakkında negatif bir tavır takınan psikolojik iddiaların ne bireyi kendisiyle ne de toplumla birleştiren bir özelliği bulunmaktadır.

Dinî tecrübenin özelliklerinden birisi olan anlatılamazlık onun öznel olarak değerlendirilmesinde de önemli bir unsur olarak görülmüştür. Ancak duygusal ve estetik alanlardaki tecrübelerin de dinî tecrübedeki anlatılamazlık sorunuyla karşı karşıya oldukları göz önünde bulundurulduğunda sınırlılığı belli olan dile bunları yüklemek pek makul değildir. Buna ek olarak anlatılamazlık sorununda özellikle mutlak bir

anlatılamazlığın da kastedilmediği dikkate alınarak meseleye yaklaşılması, bir takım anlaşmazlıkların giderilmesinde katkı sağlayabilir.

Yorumsuz bir tecrübenin olmadığı, dil, din, inanç sosyo- kültürel gibi unsurların dinî tecrübenin oluşmasında ve özellikle ifade edilmesinde çok belirleyici bir rol oynadığı muhakkaktır. Aynı şekilde dinî tecrübelerin sadece bunların bir ürünü olduğunu söylemek bu konuda sadece ‘bağlam’ı dikkate almak aşkın bir varlığı ve onunla yaşanan tecrübelerin tamamını görmezlikten gelmek anlamına gelir. Dolayısıyla tecrübe ve yorumun birbirinden ayrılması ne kadar yanlış ise her şeyi bağlama indirgemek de o kadar hatalıdır. Yine hesaba katılması gereken bir husus da yorumun tecrübenin bizzat kendisinde değil anlatısında devreye girdiği yönündeki iddialardır.

Dinî tecrübenin nesnel veya en azından geçerli olduğuna inananların iddiaları açısından numinous tecrübenin bu hususta önemli bir yeri bulunmaktadır. Numinous tecrübenin hem nesnel hem öznel tarafının olması, bu tecrübenin iki temel iddia arasında bir köprü vazifesi olarak görülebileceğini göstermektedir. Çünkü numinous tecrübeye bir Mutlak güce bağımlılık bulunmaktadır. Otto, bu Mutlak güce bağımlılık duygusunun öznel olduğunu ancak *numinous*un nesnel olduğunu ve kişilerden farklı olduğunu savunur. Dolayısıyla çift kutuplu bir niteliğe sahip olan numinous tecrübe, mutlak gücün karşısında kişinin bağımlılığı açısından öznel; bu mutlak güç karşısında herkesin korkutucu, ürpertici, hayret ve haşyet duygusu uyandırması açısından ise nesnel olarak değerlendirilebilir.

Nesnellik iddialarında önemli bir argümân olan ortak öz iddiası, her ne kadar eleştirilere uğrasa da, dinî tecrübenin geçerliliğini ve evrenselliğini sağlamada çok önemli bir rol oynamaktadır. Dünyanın farklı din ve kültürlerindeki yaşanan tecrübelerin önemli ölçüde benzer ya da aynı olması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Elbetteki farklı kültürlerin çeşitli yollarla birbirinden etkilenmesi mümkündür ve bu etkileşim de doğaldır. Ancak dinî ve mistik geleneklerdeki yoğun literatür incelendiğinde ortak olan çok fazla özelliğin olduğu görülecektir. Birbirine benzer ya da aynı olan bu özellikler, o tecrübelerin ortak bir öz taşıdığını ortaya koyacak güçtedir. Dinî tecrübelerin çeşitli olması, dinî ve sosyo-kültürel bir bağlamdan etkilenmesi onun ortak bir öz oluşturmasına engel değildir. Dolayısıyla tecrübelerin aynı, ifadelerin yani

yorumların farklı, aslında tecrübenin değil ifade ve yorumların bağlamın ürünü olduğunu söylemek daha makuldür.

Oydaşlık veya ittifâk argümânı açısından nesnellik iddialarına bakıldığında, onu dinî tecrübenin tamamen kişiye ait öznel bir tecrübe olmadığını gösteren bir argümân olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü eğer dinî tecrübe bütünüyle kişiye özel bir tecrübe olarak görülürse, binlerce mistiğin ittifâkla kabul ettikleri niteliklerin nereye konulacağı önemli bir sorun olarak kalacaktır. Dolayısıyla dünyanın farklı din ve kültürlerinde, farklı zaman ve yerlerindeki mistiklerin iddialarının bir ittifâk oluşturması, dinî tecrübenin nesnel bir özellik taşıdığına dair çok ciddi bir imkân vermektedir. Bu imkân epistemolojik olarak, dinî tecrübenin geçerli ve doğru bir bilgi sunduğuna da katkı sunacak bir nitelik taşımaktadır.

Dinî tecrübenin nesnel olduğunu iddia edenlerin en güçlü dayanağını duyu tecrübesiyle dinî tecrübenin benzerliği oluşturmaktadır. Bunu gerek Swinburne'ün ve Alston'ın gerek Wainwright ve gerekse Hick'in argümanlarında görmek mümkündür. Duyu tecrübesiyle dinî tecrübe arasında kurulmaya çalışılan benzerliğin, zayıf tarafları olmasına rağmen, iyi bir model olduğu söylenebilir. Duyu tecrübesinin nesnellliğini sağlayan herkese açık olma, evrensellik, test edilme gibi özellikleri, farklı bir tarzda olsa bile, dinî tecrübede de görmek mümkündür. Dolayısıyla, dinî tecrübenin, paylaşılabilirlik, test edilme, evrensellik açısından duyu tecrübesine nazaran daha fazla öznel unsurlar içermesine rağmen, özü itibarıyla nesnel bir tecrübe olduğunu söylemek abartılı sayılmamalıdır.

Estetik tecrübe ile dinî tecrübe arasındaki analoginin de duyu tecrübesiyle dinî tecrübe arasındaki analogiye yakın bir işlev gördüğü söylenebilir. Estetik tecrübenin çoğunlukla öznel olduğu iddia edilmesine rağmen onun geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Estetik bir nesne karşısında farklı insanların ortak olarak o nesneye 'güzel' demeleri, estetik tecrübenin de sadece öznel bir tecrübe olmayıp nesnel unsurlar da taşıdığını göstermektedir. Ayrıca estetik tecrübeyle dinî tecrübe arasında önemli bir ilişkinin olduğunu hatta estetik tecrübenin dinî tecrübeyle hazırlayıcı bir özellik taşıdığının da göz ardı edilmemesi gerekir. Bu ilişki, iki tecrübenin bazen iç içe geçtiği durumları da hatırlatmaktadır. Dolayısıyla estetik tecrübeyle dinî tecrübe arasındaki ilişki birbirini tamamlar nitelikte olabilmektedir. Tanrı'nın varlığının bilinmesinde de

önemli bir unsur olarak görülen ‘estetik delil’, Tanrı’nın bilinmesinin yanı sıra onun tecrübe edilmesinde de önemli bir fonksiyona sahiptir.

Swinburne’ün safdillik ve tanıklık ilkesiyle dinî tecrübeye farklı bir boyut kazandırdığı ve bu konuya ilginin artmasına sebep olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Dinî tecrübeye inanmamaktansa inanmanın daha makul olduğunu göstermeye çalışan Swinburne, dinî tecrübenin din felsefesi alanında tartışılmasında da önemli bir görev icra etmiştir. Safdillik ve tanıklık ilkesi dinî tecrübeyi, aksi ispât edilinceye kadar, nesnellik tarafına taşıyacak bir niteliktedir. Ancak bu, zayıf ve eksik taraflarının yeniden gözden geçirilmesi ve şekillendirilmesi sonucunda gerçekleşebilir. Çünkü kendi içerisinde mahiyeti gereği ciddi sorunlar taşıyan safdillik ve tanıklık ilkesi, dinî tecrübe iddialarının basitçe kabul edilebilir olduğuna kapı aralayabilmektedir. Özellikle tasavvuf ve mistisizm gibi bu tür alanların suiistimal edildiği bu dönemlerde, iddialar karşısında daha fazla eleştirel düşünmek ve rasyonel bir tavır takınmak hem felsefî bakış açısından hem de çeşitli hatalardan korunmak açısından son derece gereklidir.

Çağdaş din epistemolojisinde Tanrı’nın algılanabilirliği konusunda önemli isimlerden biri olan Alston’ın Tanrı’nın algılanması olarak gördüğü dinî tecrübe anlayışı, son dönemlerde çok popüler bir yaklaşım olarak görülmüştür. Tanrı’nın algılanmasının mümkün olduğunu benimseyen Alston, genel olarak ifade edilecek olursa, Tanrı’nın zatının değil fiillerinin ve tecellilerinin algılanabileceğini söyler. Benzer iddiaların İslâm düşünce tarihinde de var olduğu özellikle İbn Arabî tarafından dile getirildiği söylenebilir. Tanrı’nın bilinmesinin ancak tecellileri vasıtâsıyla mümkün olduğu iddiasına dayanan Tanrı’nın algılanması şeklindeki yaklaşım, aslında algının beş duyu organıyla sınırlandırılmayacağını savunur. Algıya farklı bir anlam yükleyen Alston, Tanrı’nın zaman ve mekâna bağlı olmayan bir varlık olduğu için onun zatının yani özünün değil ancak fiilleri ve tecellileriyle tecrübeye konu olacağını ve bu şekilde bilineceğini varsaymaktadır. Onun düşünceleri bir bütün olarak ele alındığında, dinî tecrübenin geçerliliğini ve doğruluğunu kendi sınırları içerisinde değerlendirmeyi hedeflediği söylenebilir. Çünkü algıya farklı bir anlam vermeden duyusal olmayan Tanrı’nın algıya konu olabilmesi pek mümkün değildir. Dolayısıyla Alston, Tanrı’nın ancak sınırları genişletilmiş bir algı sayesinde tecrübe edilebileceğine inanır.

Son olarak Hick'in gibi/olarak tecrübe etme şeklinde iddiası genel olarak, çift görünümlü bir nesneye bakıldığında nasıl ki iki farklı şey birlikte ve ayrı ayrı olarak görünüyorsa, tabiattaki olaylara bakıldığında da benzer bir bakış açısı bulunduğunu dile getirmektedir. Hick, çağdaş filozofların, teistik delillerin Tanrı'nın varlığını kesin veya olası olduğunu göstermede başarısızlığa uğradıklarını savunur. Ona göre apriori ve aposteriori akıl yürütmelerden hareket edilerek Tanrı'nın varlığı ve yokluğunu ispâtlamak mümkün değildir. O, dolayısıyla tabiattaki tüm olayların, tıpkı psikolojideki iki farklı görünüme sahip resimlerdeki gibi, hem dünyevî hem de dinî bir biçimde anlamlandırılabilceğini savunur. Hick, bunların insanların olaylara nasıl baktığı veya gördüğüyle, onları nasıl tecrübe ettiğiyle alakalı olduğunu öne sürmektedir.

Dinî tecrübenin öznel ve nesnel bağlamında ele alınması, karşıt iddiaların gücünü ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Fakat felsefî bir çalışmada mutlak bir doğrunun ortaya konamayacağı bilindiğine göre mutlak bir çözümün olamayacağı da ortadadır. Zira felsefe tarihindeki ister Tanrı'nın varlığına yönelik metafizik iddialar, sosyal problemlerin çözümündeki teoriler ister ahlâk ve siyaset alanındaki yaklaşımlar ve hatta bilimsel bazı iddialar olsun, fark etmeksizin hepsi çok ciddi itirazlara uğramıştır ve bu iddiaların hiçbiri mutlak doğruyu temsil etmez. O halde dinî tecrübenin nesnelliği, bilişselliği ve geçerliliği/doğruluğu ve buna karşı yapılan itirazlar hususundaki tartışmalara da bu açıdan bakmak gerekmektedir. Bu noktada asıl önemli olan şey tartışmalarda ortaya atılan iddiaların mutlak doğru ve yanlış olduğunun peşine düşmek değil onun hakikate ne kadar yaklaştığı, ne kadar tutarlı olduğudur.

Eğer dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilgiler ve dinî tecrübenin içeriği de dahil olmak üzere tüm dinî bilgiler veya iddialar, pozitivist bir nesnellik anlayışıyla doğrulanacak olsa zaten imân etmenin hiçbir anlamı kalmayacaktır. Bu anlamda iddia edilen nesnel bilgilerle dinî bilgiler mahiyeti itibariyle birbirlerinden oldukça farklıdır. Ancak bu durum asla dinî bilginin geçersiz olduğu anlamına gelmez. Kant'ın numen ve fenomen âlem ayrımını gözeterek teorik akılla ulaşamadığı Tanrı bilgisine pratik akılla ulaşma yönteminden hareketle dile getirdiği 'inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak zorunda kaldım' ifadesi bu anlamda önemlidir. Ancak bu, dinî bilginin elde edilemeyeceğini ve imânın veya dinin herhangi bir bilişsel tarafının olmadığını göstermez. Dolayısıyla fideist bir yaklaşımın bu konuda benimsenmesi de problemi çözmekte yetersiz kaldığını ifade etmek gerekir. Belki Wittgenstein'in dil oyunları, aile

benzerliği gibi yaklaşımları dini ve dinî tecrübeyi anlamada farklı bir kapı aralayabilir. Çünkü dinî tecrübenin doğruluğunu yine kendi içinde aramak gerekir.

Bir anlamda bilimin doğrulama kriterini, dinî tecrübenin doğrulanma kriteri olarak dayatmak sorunu çözmekten ziyade yok saymak anlamına gelir. Ayrıca dinî tecrübenin mutlak bir öznelliğe mahkûm ederek, bilişsel olarak bir bilgi veremeyeceğini iddia etmek diğer gündelik tecrübeleri de değersiz bir konuma getirir. Çünkü duygusal, ahlâkî ve estetik bir duyarlılığa sahip bir varlık olarak insanın bu alanlara dair birçok tecrübe yaşadığı ve çoğunlukla yaşamını da bu tür tecrübelerle şekillendirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Dolayısıyla dinî tecrübeyi mantıkçı pozitivistlerin yaklaşımlarıyla değerlendirmek ve geçerliliğini buna dayandırmak mümkün değildir. Çünkü eğer mantıkçı pozitivistlerin yöntemine uygun bir tarzda dinî tecrübe sahibi kişilerin yaşadıkları tecrübeleri olgulara karşılık gelecek bir şekilde ispât etmeleri zorunlu bir şart ise insanların etik, estetik, duygusal alana ait tecrübeleri de anlamını yitirecektir. Oysa birçok insanın hayatında bu tür tecrübeler oldukça önemlidir.

Dinî tecrübeye mutlak bir öznellik olamayacağı gibi, mutlak bir nesnellik de mümkün değildir. Mutlak öznellikten bahsedilemez çünkü bu, dinî tecrübenin literatür yoğunluğu, önemi, ahlâkî ve manevî bir yaşama olan etkisi ve sonuçlarını görmezlikten gelmek demektir. Ayrıca tecrübe edilen şey, tamamıyla kişinin kendi irâdesiyle şekillenmediği, onun üzerinde bir dönüştürmeye gidemediği ve kişinin dışındaki kuşatıcı bir gücün etkisinde olduğu için mutlak bir öznellikten bahsedilemez. Mutlak bir nesnellikten bahsetmek de mümkün değildir çünkü bu tür tecrübeler, kendine ait hisleri, düşünceleri, hatıraları olan, verili bir kültür ve çevrede yetişen, tecrübeyi başkalarına anlatmak için kendi dilini, anlatımını ve yorumunu kullanan bir kişi tarafından dile getirilmiştir.

Sonuçta eğer bütünüyle nesnel ve öznel denemeyen dinî tecrübe, muhtevasında öznel ve nesnel yönleri birlikte barındıran paradoksal bir yapıya sahiptir. Başka bir ifadeyle söylenecek olursa, o, hem öznel bir tecrübe hem de nesnel bir tecrübedir denilebilir. Kişiye ait olması, herkese açık olmaması, içerisine öznenin düşünce, yaşantı dünyasının ve yorumun girmesi vb. açısından öznel yönleri ön plana çıkan dinî tecrübenin, doğrulama ilkeleri, meyveleri, evrensel bir takım özellikler taşıması, üzerinde önemli oranda bir ittifâkın oluşması vb. açısından ise öznellikten kurtulup

nesnelliğin sınırlarına yaklaştığını söylemek gerekir. Ayrıca bu iddialar bağlamında öznellik iddialarının nesnellik iddialarını ortadan kaldıracak ve onları çürütecek bir güçte olmadığı gibi, nesnellik iddialarının da öznellik iddialarını tamamen bertaraf edecek nitelikte olmadığı görülmektedir. Her ne kadar kavramsallaştırmak çok zor ve problemlili olsa bile, bu bağlamda dinî tecrübenin öznelliğin sınırlarını aştığı ve nesnelliğin tüm kriterlerini de tamamıyla yerine getiremediği için meta-sübjektif yani öznelliğin ötesinde bir statüye sahip olduğu iddia edilebilir.

KAYNAKÇA

- Abelson, Joshua, *Yahudi Mistisizmine Giriş: Kabbalah*, (Çev.: Cengiz Erengil), Ayna Yay., İstanbul 2012.
- Açıkgenç, Alparslan, *Bilgi Felsefesi, İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Ahmed, Gazâlî, *Sevânihü'l-Uşşâk, Âşıkların Hâlleri*, (Çev. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya), Hece Yay., Ankara 2012.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara 1979.
- Akdemir, Ferhat, "Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 22, Samsun 2006, 167-178.
- Albayrak, Ahmet "Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi", *Milel ve Nihal*, Yıl: 2, Sayı: 2, Haziran 2005, 65-79.
- Alexander, Gary T., "Psychological Foundations of William James's Theory of Religious Experience", *Journal of Religion*, Sayı: 59, 1979, 421-434.
- Allen, Diogenes, *Philosophy for Understanding Theology*, USA 1985.
- Almond, Ian, *İbn Arâbî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, (Çev. Kadir Filiz), Ayrıntı Yay., İstanbul 2012.
- Almond, Philip C., *Mystical Experience and Religious Doctrine*, Mouton Publishers, Berlin 1982.
- Almond, Philip C., "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed: R. K. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 211-219.
- Almond, Philip C., *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 1984.
- Alston, William P., *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca: New York 1991.

- Alston, William P., “Religious Experience and Religious Belief”, *Noûs*, Vol: 16, No: 1 1982, APA Western Division Meetings (Mar. 1982), 3-12.
- Alston, William P., “Religious Experience as Perception of God”, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (ed.) *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford University Press, New York 2007, 45-54.
- Alston, William P., “Tanrı’nın Algılanması Olarak Dinî Tecrübe”, Çev.: Rahim Acar, *Din Felsefesi, Seçme Metinler*, Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (ed.), Küre Yay., İstanbul 2013, 81-90.
- Alston, William P., “Tanrı’yı Algılamak”, çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 8, Kayseri 1999, 299-308.
- Andruzac, Christophe, *Metafizik Temaşa ve Mistik Deneyim, Rene Guénon*, (Çev.: Lütfü Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Arberry, A. J., *Sûfîsm: An Account of the Mystics of Islam*, George Allen & Unwin Ltd, London 1956.
- Aresteh, A. Reza, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, (Çev.: B. Demirkol, İ. Özdemir), Kitabiyat, Ankara 2000.
- Aresteh, A. Reza-Sheikh Enis A., “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sûfî Psikolojisi* içinde, (Haz. Kemal Sayar), Timaş Yay., İstanbul 2012, 53-96.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara 2011.
- Arkoun, Muhammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*, çev. H. Yücel, Metis Yay., İstanbul 1999.
- Arslan, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1996.
- Aslan, Adnan, *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol, Eleştirel Bir Yaklaşım*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Atalay, Mehmet, *Akıl ve Sezgi*, İz Yay., İstanbul 2009.
- Atkinson, Rita vd., *Psikolojiye Giriş*, (Çev.: Yavuz Alogan), Arkadaş Yay., Ankara 2006.

- Avery, Robert vd., (ed.) *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*, Redhouse Yay., İstanbul 1994.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İİFAV Yay., İzmir 2002.
- Aydın, Mehmet S., “İkbâl’e Göre Dinî Tecrübe”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul 2000, 147-153.
- Aydın, Mehmet S., “*Muhammed İkbâl’in Din Felsefesinde ‘Ulûhiyyet’ Kavramı*”, *İslâm Felsefesi Yazıları* içinde, Ufuk Yay., İstanbul 2000, 163-176.
- Ayer, Alfred Jules, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, (Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu), Metis Yay., İstanbul 1998.
- Ayer, Alfred Jules, *The Problem of Knowledge*, Macmillan, London 1956.
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Babanzade, Ahmet Naim, *İslâm Ahlâkının Esasları*, (Sad. Recep Kılıç), TDV Yay., Ankara 1995.
- Bacon, Francis, *Novum Organum Tabiatın Yorumu ve İnsan Âlemi Hakkında Özlü Sözler*, (Çev.: S. Önal Akkaş), Doruk Yay., Ankara 1999.
- Baç, Murat, “Epistemoloji”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (Ed. Nebi Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 21-48.
- Bağçe, Samet, “Nesnellik ve ‘Nicel Metod’ Kavramlarının Empirik Bilimlerde Biçimlenişi ve Etkileri”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler-Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyum Bildirileri*, (ed. Kubilay Hoşgör), Vadi Yay., Ankara 2006, 15-23.
- Bahadır, Abdulkerim, *Jung ve Din*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Bakış, Rıza, *Aşığın Tevhidi, Hallâc’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, İnsan Yay., İstanbul 2013.
- Başçı, Vahdettin, *Felsefî Bir Problem Olarak Mucize*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Erzurum 1996.

- Başçı, Vahdettin, *Ontolojik Delil Yönünden Zorunlu Varlık Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1989.
- Başçı, Vahdettin, *17. ve 18. Yüzyıl Aydınlanma Döneminde Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yay., Erzurum 2002.
- Baykan, Erdal, *Düşünceye Gelmeyen Tanrı Sorunu ve Mevlânâ*, Bilge Adam Yay., Van 2005.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılap Yay., 18 bsk. İstanbul trsz.
- Bayrakdar, Mehmet, “Eflatun Yunanca Konuşan Bir Musa mıydı?”, *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Elis Yay., Ankara 2004, 263-377.
- Bayrakdar, Mehmet, *Tasavvuf ve Modern Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- Bediravn, Faysal, *Nazariyyetü'l-Mârife Inde İbn Sinâ*, Mektebetü's Said Rafet, Kahire 1982.
- Bergson, Henri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, (Çev.: Mustafa Şekip Tunç), MEB Yay., İstanbul 1997.
- Bernhardt, Stephen, “Are Pure Consciousness Events Unmediated?” *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York 1990, 220-236.
- Bernstein, Richard J., *Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, çev. Feridun Yılmaz, Paradigma Yay., İstanbul 2009.
- Bingöl, Abdülkuddüs, *Klasik Mantıkta Tanım Teorileri*, MEB Yay., İstanbul 1993.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yay., İstanbul 2001.
- Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu, Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, (Çev.: Tuncay İmamoğlu), Ataç Yay., İstanbul 2005.
- Boas, George, “Learning From Experience”, *The Journal of Philosophy*, 43(17) (Aug, 15, 1946), 466-471.
- Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 1997.

- Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (Çev.: Hasan Katipoğlu), MEB. Yay., İstanbul 1997.
- Broad, C. D., “The Argument From Religious Experience”, *Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. W. P. Alston, Harcourt Brace & World, Inc., New York 1963, 164-172.
- Bruhl, Lucien Levy, *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler*, (Çev.: Oğuz Adanır), Doğu Batı Yay., Ankara 2006.
- Buber, Martin, *Ben ve Sen*, (Çev.: İnci Palsay), Kitabiyat Yay., Ankara 2003.
- Bucke, Richard M., *Cosmic Consciousness: A Study in the Evulation of the Human Mind*, Innes & Sons, Philadelphia 1905.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2005.
- Bünyadzade, Gönül, *Doğuda-Batıda İrrasyonel Düşüncenin Boyutları*, Ötüken Yay., İstanbul 2009.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (Çev.: İ. Akbaba), Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev.: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul 2000.
- Capra, Fritjof, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (Çev.: Mustafa Armağan), İnsan Yay., İstanbul 1992.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2001.
- Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2010.
- Chisholm, Roderick M., *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1968.
- Clark, Walter H., “Religious Aspect of Psychedelic Drugs”, *California Law Review*, 56(1) (Jan. 1968), 86-99.
- Cole, Stewart G., “What is Religious Experience”, *The Journal of Religion*, 6(5), (Sep., 1926), 472-485.
- Çağrı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yay., İstanbul 2000.

- Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Yay., İstanbul, 2012.
- Çift, Salih, “Sûfilere Göre Bir bilgi Kaynağı Olarak Mârifet” *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*, 25-27 Mayıs, Malatya 2012, 217-232.
- Dağ, Mehmet, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *AÜİFD*, C. XXIII, 287-318.
- Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, New York 1993.
- Davies, Brian, *Din Felsefesine Giriş*, çev. Fatih Taştan, Paradigma Yay., İstanbul 2011.
- Davis, Caroline Franks, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford University Press, New York 1989.
- Deikman, Arthur J., “Mistisizm: İşlevsel Bir Yaklaşım”, (Çev. Mehmet Atalay, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, İstanbul 2008, 299-318.
- Demir, Ömer-Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yay., Ankara 2005.
- Demirli, Ekrem, “Sûfilerin Tanrı Anlayışları Hakkında Bir Değerlendirme”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Yıl: 11, Sayı: 48, Ankara 2009, 143-160.
- Derrida, Jacques, “How to Auoid Speaking: Denials”, *Derrida and Negative Thology*, trans. K. Frieden, H. Coward and T. Foshay (Eds.), , Albany, New York, Sunny Press, New York 1993.
- Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler*, (Çev.: M. Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul 1962.
- Descartes, Rene, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev.: Regaip Minareci), Morpa Yay., İstanbul 2004.
- Diesing, Paul, “Objectivism vs. Subjectivism in the Social Sciences”, *Philosophy of Science*, Vol. 33, No: ½. (Mar. -Jun., 1966), ss. 124-133.
- Dilthey, Wilhem, “Tinsel Bilimlere Giriş”, çev. Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yay., İstanbul 2012.
- Doğan, Özlem, *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap Yay., İstanbul 2012, 421-443.
- Donovan, Peter, *Interpreting Religious Experience*, Sheldon Press, London 1979.
- Durkan, Cengiz (çev.), *Mükemmelliğe Giden Yol Buda'nın Öğretileri*, *Dhammapada*, Dergâh Yay., İstanbul 2005.

- Düzgün, Şaban Ali, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf*, Sayı: 13, Ankara 2004, 99-118.
- Ebû Bekir Razî, *Ruh Sağlığı, et-Tıbbu’r-Ruhânî*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İstanbul 2008.
- ed-Dayem, Sabir Abd, *el-Edebü’s-sûfî, İtticahatühü ve Hesaisühü*, Darü’l Meârif, Kahire 1948.
- el-Matüridî, Ebu Mansur, *Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara 2002.
- el-Medkûr, İbrahim, *el-Mu’cem-ul Felsefî*, Kahire 1403/1983.
- el-Muhâsibî, Hâris *er-Riâye: Nefs Muhasebesinin Temelleri*, (Çev.: Şahin Filiz-Hülya Küçük), İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2009.
- Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil: Mevlânâ Örneği*, İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Ertürk, Ramazan, “Gadamer’in Felsefî Hermeneutiğinde ‘Ön Yargı’ Kavramı ve Düşündürdükleri”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 38, 2003/2, 58-71.
- Ertürk, Ramazan, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi, Çağdaş Bir Yaklaşım*, Fecr Yay., Ankara 2004.
- Ertürk, Ramazan, *William P. Alston’s Theory of The Epistemology of Religious Experience*, The Catholic University of America The School of Philosophy, Washington 1998.
- Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, (Çev.: C. Koytak, A. Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 2012.
- es-Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis Istilâhları*, (Çev.: M. Yaşar Kandemir), MÜİFAV Yay., İstanbul 1997.
- es-Salihî, Enam Raşid, “et-Tecribetü’s-Sûfiyye: Dirase fi Davi’l-‘Ulûmi’l-‘Asabiyye”
- Eşel Ertuğrul, “Dinî ve Mistik Deneyimlerin Muhtemel Bilişsel ve Nörobiyolojik Düzenekleri”, *Klinik Psikofarmakoloji Bülteni*, 19(2), 2009, 193-205.

- Evans, Stephen, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith*, Intervarsity Press, Leicester 1982.
- Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), İklim Yay., İstanbul 1992.
- Fahrüddin-i Irakî, *Lemaat/Pariltılar*, (Çev.: Saffet Yetkin), MEB Yay., İstanbul 1992.
- Fakhry, Majid, “Three Varieties of Mysticism in Islam”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 2/4, 1971 Winter, 193-207.
- Fârâbî, “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, der.-(Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay. İstanbul 2003, 151-181.
- Fârâbî, *el-Medinetü'l Fazıla*, (Çev.: Nafiz Şişman), MEB Yay., İstanbul 1990.
- Fay, Brian, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev.: İsmail Türkmen), Ayrıntı Yay., İstanbul 2005.
- Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, (Çev.: Zeki Özcan), Alfa Yay., İstanbul 1999.
- Ferre, Frederick, *Language, Logic and God*, Midway Reprint Edition, Chicago 1987.
- Feyerabend, Paul, *Akla Veda*, (Çev.: Ertuğrul Başer), Ayrıntı Yay., İstanbul 1995.
- Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Filiz, Şahin, “Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar: Felsefî Bir Yaklaşım”, *Diyanet İlmî Dergisi*, XXX(1), Ankara 1994, 103-124.
- Flew, Antony, *Yanılmışım Bir Tanrı Varmış*, (Çev.: H. Kaya-Z. Ertan), Profil Yay., İstanbul 2012.
- Forman, Robert K. C. (ed), *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York 1990.
- Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, (Çev.: Selçuk Budak), Okuyanıs Yay., İstanbul 2015.
- Freud, Sigmund, *Bir Yanılsamanın Geleceği*, (Çev.: Hasan İlhan), Alter Yay., Ankara, 2011.
- Freud, Sigmund, “Obsessive Actions and Religious Practises”, *Freud-Complete Works*, Ivan Smith, 2011, 1901-1909, Erişim Tarihi, 03.01.2015.

Postausderprovinz.files.wordpress.com/2013/10/Sigmund-freud-complete-works.pdf,

Freud, Sigmund, *Rüyaların Yorumu*, (Çev.: Akın Kanat), İlya Yay., İzmir 2009.

Freud, Sigmund, *Sevgi ve Cinsellik Üzerine*, (Çev.: Akın Kanat), İlya Yay., İzmir 2009.

Freud, Sigmund, *Totem ve Tabu*, (Çev.: Akın Kanat), İlya Yay., İzmir 2009.

Fromm, Erich, *Freud Düşüncesinin Büyüklüğü ve Sınırları*, (Çev.: Aydın Arıtan), Arıtan Yay., İstanbul 1991.

Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, (Çev.: Elif Erten), Say Yay., İstanbul 2006.

Gacho, Marlon A., *The Epistemology of Religious Experience of William P. Alston*, Cuadernos de Filosofia, Excerpta e Dissertationibus in Philosophia, XIII(5), Pamplona 2003.

Gale, Richard M., "Mysticism and Philosophy", *The Journal of Philosophy*, 57(14), (Jul. 7, 1960), 471-481.

Gale, Richard M., *On the Nature and Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Gale, Richard M., "Swinburne's Argument from Religious Experience", *Reason and the Christian Religion*, ed. Alan Padgett, Oxford University Press, Oxford 1994, 39-63.

Gale, Richard M., "Why Alston's Mystical Doxastic Practice Is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), December 1994, ss. 869-875.

Gazalî, *el-Münkız mine'd-Dâlâl*, (Neşr. Cemîl Salîba, Kâmil Ayyâd), Dârü'l Endelüs, Beyrut 1967.

Gazalî, *Hikmetler Kitabı, el- Hikmetu fi Mahlukatillah*, (Çev.: Halil Kendir), İlke Yay., İstanbul 2007.

Gazalî, *Hakikât Arayışı, el-Münkız mine'd- Dâlâl*, terc-tahkik. Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2013.

- Gazalî, *İhyâ-û Ûlumi'd Dîn*, C. I-IV, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Huzur Yay., İstanbul, tsz.
- Gazalî, *Kimyâ-ı Saâdet I-II*, (Çev.: A. F. Meyan), Bedir Yay., İstanbul 2011.
- Gazalî, “Ledünnî İlim Risalesi” (er-Risâletü'l-Leddünniyye), *Yol, Bilgi ve Varlık*, (Çev.: A. Cüneyd Köksal), Sûfi Kitap Yay., İstanbul 2010, 39-66.
- Gazalî, *Mâkâsîdû'l-Felâsife*, tahkik, Ahmet Ferid el-Mizyadi, Darü'l Kütüb el-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr*, (tahk. Ebu'l-Alâ Afifi), *Dârü'l-Kavmiyye*, Kahire 1964.
- Gazalî, “Nûr Metafiziği (Mişkâtü'l-Envâr)”, *Yol, Bilgi ve Varlık*, (Çev.: A. Cüneyd Köksal), İstanbul 2010, 67-126.
- Gazalî, *Tasavvufun Esasları*, (Çev.: Ramazan Yıldız), Dehliz Yay., İstanbul 2010.
- Gettier, Edmund L., “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, 23(6), 1963, 121-123.
- Glock, Charles Y., “Dindarlığın Boyutları”, (Çev.: M. E. Köktaş), *Din Sosyolojisi*, (der- (Çev.:) M. E. Köktaş vd., Vadi Yay., Ankara 2007, 250-271.
- Grof, Stanislav, *Geleceğin Psikolojisi, Modern Bilinç Araştırmasından Dersler*, (Çev.: Sezer Soner), Ray Yay., İstanbul 2014.
- Grof, Stanislav, *LSD Psychotherapy*, Hunter House Press, California 1979.
- Grünberg, Teo, “Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. Nebi Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 69-76.
- Guénon, René, *Hristiyan Mistik Düşüncesi*, (Çev.: İsmail Taşpınar), İnsan Yay., İstanbul 2005.
- Guénon, René, *İslâm Maneviyâtı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev.: Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 1989.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, (Çev.: Şirin Tekeli), Metis Yay., İstanbul 1998.
- Güçlü, Abdülbaki vd., *Sarp Erk Ulaş: Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2002.

- Günay, Ünver, “Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11, Kayseri 2001, 3-28.
- Gündüz, Şinasî, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ankara 1998.
- Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 2008.
- Habermas, Jürgen, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, (Çev.: Mustafa Tüzel), Kabcacı Yay., İstanbul 2011.
- Hafacî, Muhammed Abdu'l Munîm, *el-Edebü fi't-türasi's-sûfi*, Darü'l Garib, Kahire tsz.
- Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi C. I-II*, (Çev.: Salih Tuğ), İmaj Yay., Ankara 2003.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Hazard, Paul, *Batı Düşüncesindeki Büyük Değişme*, (Çev.: Erol Güngör), MEB Yay., İstanbul 1973.
- Heath, P. L., “Experience”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, ed. by. Paul Edwards, Macmillian Publishing Co., Inc & The Free Press, New York, London, 1967, 156-159.
- Heck, Poul L., “Sûfizm -What is It Exactly?”, *Religion Compass*, 1/1 (2007), 148-164.
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion I*, , İng. (Çev.: E. B. Speirs, J. Burdon Sanderson, Kegan Pau), Trench, Trübner & Co., London 1895.
- Heiler, Friedrich, “Mistisizmde Tanrı Mefhumu”, (Çev.: Annemarie Schimmel), *AÜİFD*, IV(I-II), Ankara 1955, 58-72.
- Hemşinli, Hakan, “Mevlânâ ve Buber’de Ben-Sen ilişkisi”, *III. Uluslararası Mevlânâ ve Mesnevi Sempozyumu, Barış ve Dostluk Elçisi Olarak Mevlânâ*, 15-17 Ekim 2014, Urumiye/İran, (Sempozyumda sunulan bildiri metni), 1359-1385.
- Hepburn, Ronald W., “Religious Experience Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Volume VII, Macmillian Publishing Co., Inc. The Free Press, New York and London 1967, 163-164.

- Hick, John, *Argument for the Existence of God*, Herder & Herder New York 1971.
- Hick, John, “Dinlerin Derecelendirilmesi”, *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, 149-172.
- Hick, John, *God and the Universe of Faith, Essays in the Philosophy of Religion*, Oneworld Publication, Oxford 1993.
- Hick, John, “Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç” (Çev.: Ferit Uslu), *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, 1(2), 305-324.
- Hilav, Selahattin, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yay., İstanbul 1985.
- Hill, Amelia, “Manipulating Morals: Scientists Target Drugs that Improve Behaviour”, Erişim Tarihi: 14.02.2012, <http://www.theguardian.com/science/2011/apr/04/morality-drugs-improve-ethical-behaviour>,
- Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, C. I-III, (Çev.: İzzet Akyol vd., İz Yay., İstanbul 1993.
- Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, (Çev.: A. Bahadır), İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Horozcu, Ümit, “Manevî İlerleme mi Yoksa Ruh Hastalığı mı? Dinî ve Mistik Deneyimlerin Psikopatolojik Olarak Değerlendirilmesi”, *Araştıran Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sy. 11-12, Bişkek 2011, 223-240.
- Horozcu, Ümit, “Psikodelik İlaçlar ve Mistik Deneyim: Mistik Deneyimin Kısa Yolu”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, İstanbul 2013, 141-174.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV. Yay., Ankara 1998.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, London 1960.
- Hume, David, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), Bilgesu Yay., Ankara 2009.
- Huxley, Aldous, *Algı Kapıları, Cennet-Cehennem*, (Çev.: M. Fehmi İmre), İmge Yay., Ankara 1995.
- Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, (Çev.: Latif Boyacı), İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Huxley, Aldous, *Perennial Philosophy*, Oxford University Press, London 1947.

- Hız. Mevlânâ'nın Rûbailerini*, Can, Şefik (haz.), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- Ishida, Hoyu, "Otto's Theory of Religious Experience as Encounter with the Numinous and Its Application of Buddhism", *Japanese Religious NCC Center for the Study of Japanese Religions*, XVI(4), Kyoto 1989, 17-25.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006.
- Işık, Aydın, *Din ve Estetik, Felsefî Bir İnceleme*, Ötüken Yay., İstanbul 2013.
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.: Ramazan Ertürk), Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul 2010.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev.: S. Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul tsz.
- İbn Arabî, *Fûsusû'l-Hikem*, (Çev.: ve şerh, Ekrem Demirli), Kabalcı Yay., İstanbul 2008.
- İbn Arabî *Nûrlar Risalesi*, (Çev.: Mahmut Kanık), İnsan Yay., İstanbul 2004.
- İbn Arabî, *Özün Özü*, (Çev.: İ. Hakkı Bursevi), Kırkambar Yay., İstanbul 2005.
- İbn Hazm, *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdavati'n-nüfus-Ahlâk*, (Çev.: H. Hüseyin Bircan-Cemalettin Erdemci), Bilge Adam Yay., Van 2005.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, (Çev.: A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1983.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri, Faslu'l Makal, el-Keşf an Minhacî'l-edille*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004.
- İbn Sinâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, (thk- Çev. Fatih Toktaş), TDV Yay., Ankara 2011.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, (Çev.: Rahim Acar), Timaş Yay., İstanbul 2013.
- İmamoğlu, Tuncay, "Değişim ve Süreklilik Arasında Ahmet Hamdi Tanpınar", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 1, sy. 4, Ankara 2005, 37-56.
- İmamoğlu, Tuncay, "Mantıkçı Pozitivizm, Wittgenstein ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 35, Erzurum 2011, 39-50.

- İmamoglu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri, Din ve İnsan Algısı Üzerine Bir Değerlendirme*, İz Yay., İstanbul 2013.
- İmamoglu, Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı, David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul 2007.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Penguin Books, New York 1985.
- Johnson, Paul E., "Dinî Tecrübe", (Çev.: Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.*, İzmir 1986, 195-203.
- Johnson, Paul E., *Psychology of Religion, Revised and Enlarged*, Abington Press, New York, tarihsiz.
- Jung, Carl Gustav, *Analitik Psikoloji*, (Çev.: E. Gürol), Payel Yay., İstanbul, 1997.
- Jung, Carl Gustav, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, (Çev.: Engin Büyükinlal), Say Yay., İstanbul 1997.
- Jung, Carl Gustav, *Psikoloji ve Din*, (Çev.: Raziye Karabey), Okyanus Yay., İstanbul 2010.
- Kalın, Fetullah, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Dinî Tecrübe*, Ötüken Yay., İstanbul 2014.
- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2010.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yay., İstanbul 2003.
- Karacoşkun, M. Doğan, *Erich Fromm ve Din, Tanrısız Bir Dindarın Din Anlayışı*, İz Yay., İstanbul 2012.
- Kartal, Abdullah, "Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16(1), Bursa 2007, 97-120.
- Katipoğlu, Hasan, "Malebranche'ın Din Felsefesinde Mistisizm", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Samsun, 1987, 85-103.
- Kaya, Mahmut, "Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Faal Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 29, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1994, 21-28.

- Kernberg, Otto F., “Dini Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler”, (Çev.: Ali Ulvî Mehmedoğlu, *AÜİFD*, XLVI(1), 2005, 175-199.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yay., İstanbul 2004.
- Kılıç, Yavuz, *Nesnellik Kavramı*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997.
- Kierkegaard, Soren, *Korku ve Titreme*, (Çev.: İ. Kapaklıkaya), Ağaç Yay, İstanbul 2008.
- Kimmel, Monica, *Interpreting Mysticism, an Evaluation of Steven T. Katz's Argument Against a Common Core In Mysticism and Mystical Experience*, Department of Religious Studies, Theology and Classical Philology, University of Gothenburg, Gothenburg 2008.
- Kindî, *Felsefi Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002.
- Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2002, 139-143.
- Kindî, *Kitâb fi'l felsefeti'l ulâ*, (neşr. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde) Darü'l Fikri'l-Arabî, Kahire 1369/1950.
- Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, thk.-(Çev.: Mustafa Çağrııcı), TDV Yay., Ankara 2012.
- King, Peter, “Two Conceptions of Experience”, *Medieval Philosophy and Theology* XI, Cambridge University Press, 2005, 203-226.
- Knudson, Albert C., “The Apologetic Value of Religious Experience”, *The Journal of Religion*, Vol. 15, No: 4 (Oct. 1935), ss. 448-461.
- Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995.
- Koç, Turan, *İslâm Estetiği*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Kök, Mustafa, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergâh Yay., İstanbul 1995.
- Köse, Ali, *Freud ve Din*, İz Yay., İstanbul 2000.

- Köz, İsmail, “Sezginin Bilgideki Yeri ve Önemi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 40/2, Ankara 2004, 41-54.
- Kuşçu, Emir, “Dinî Tecrübenin Otonomluğu Sorunu”, *İnönü Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2010/1 (2), 113-132.
- Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, *DİA*, İstanbul 2005, C. XXX, 188-190.
- Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Anlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yay., İstanbul 2001.
- Kuvancı, Cenan, “Bağlamsalcılık’a Yönelik Bir Eleştiri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, 139-158.
- Kübra Necmüddin-i, *Tasavvufî Hayat: Usûlü Aşere, Risâle ile'l-Hâim, Fevâihu'l-Cemâl*, haz. Mustafa Kara, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Küçükalp, Kasım-Cevizci, Ahmet, *Batı Düşüncesi-Felsefî Temeller*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- Kwan, Kai-man, “Michael Martin, Richard Swinburne and The Principle of Credulity”, Erişim Tarihi: 24.06.2015, <http://kwankaiman.blogspot.com.tr/2013/01/michael-martin-richard-swinburne.html>
- Laing, R. D., *Yaşantının Politikası*, (Çev.: Kemal Sayar), Vadi Yay., Ankara 1993.
- Lakoff, George-Johnson, Mark, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, (Çev.: Gökhan Yavuz Demir), Paradigma Yay., İstanbul 2005.
- Lao-Tzu, *Bilinmeyen Öğretiler*, (Çev.: İsmail Taşpınar-A. Gülşah Coşkun), Kaknüs Yay., İstanbul 1999.
- Leuba, James H., “On the Psychology of a Group of Christian Mystics”, *Mind*, New Series, 14(53), (Jan. 1905), 15-27.
- Leuba, James H., *The Psychology of Religious Mysticism*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1925.
- Lings, Martin, *What is Sûfism?*, Suhail Academy Carvan Press, Lahore 2005.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (28. Baskı), R. Griffin and Co., London 1828.

- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev.: V. Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yay., İstanbul 2004.
- Long, Eugene Thomas, “Contemporary Philosophy of Religion: Issues and Approaches”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 50(1/3), 2001, 1-7.
- Lopez, Donald S., “Approaching the Numinous: Rudolf Otto and Tibetan Tantra”, *Philosophy East and West*, 29(4), (Oct. 1979), 467-476.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford University Press. New York 1982.
- Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press, Philadelphia 1990.
- Martin, Michael, “The Principle of Credulity and Religious Experience”, *Religious Studies*, 22(1), (Mar. 1986), 79-93.
- Maslow, Abraham, *Dinler, Değerler Doruk Deneyimler*, (Çev.: H. Koray Sönmez), Kuraldışı Yay., İstanbul 1996.
- Mehdiyev, Nebi, *Çağdaş Din Felsefesinde Epistemolojik Yaklaşımlar ve Tanrı İnancının Aklılığı*, İSAM Yay., İstanbul 2008.
- Mehdiyev, Nebi, “Gettier Sorununa Alternatif Bir Yaklaşım: L. Zagzebski’nin Erdem Epistemolojisi”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. Nebi Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 103-115.
- Meissner, William W., *Psychoanalysis and Religious Experience*, Yale University Press, New Haven and London 1984.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Haz. Uluğ Nutku, Doğu Batı Yay., Ankara 2014.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- Merter, N. Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan, Tasavvuf ve Benötesi Psikolojisi (Transpersonal Psikoloji)*, Kaknüs Yay., İstanbul 2009.
- Mevlânâ, *Mesnevî C. I*, (Çev.: Veled İzbudak), MEB Yay., İstanbul 1960.

- Mevlânâ, *Mesnevî* C. II-V, (Çev.: Veled İzbudak), MEB Yay., İstanbul 1990.
- Mevlânâ, *Mesnevî* C. VI, (Çev.: Veled İzbudak), MEB Yay., İstanbul 1991.
- Midgley, Mary, “Metaphysics and the Limits of Science”, Erişim Tarihi: 16.02.2014, www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/aug/28/philosophy-science
- Miller, Jonathan Scott, “Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaluating Eugene d’Aquili and Andrew Newberg’s Argument for Absolute Unitary Being”, *Florida Philosophical Review*, Vol. IX, Issue 1, Summer 2009, 40-55.
- Munson, Thomas N., *Religious Consciousness and Experience*, Martinus Nijhoff/The Hague Netherlands 1975.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev.: Y. Yazar), İz Yay., İstanbul 1999.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev.: Ahmet Özel), İnsan Yay., İstanbul, 1996.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Tasavvufî Makaleler*, (Çev.: Sadık Kılıç), İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Newberg, Andrew- d’ Aquili, Eugene, “The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience”, *Journal of Consciousness Studies*, 7, (2000), 251-266.
- Nicholson, Reynold A., *Mesnevî (Seçmeler)*, haz. Onur Can, Kırkambar Yay., İstanbul 1995.
- Nicholson, Reynold A., “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihî Bir Araştırma”, (Çev.: Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), Bursa 1998, 689-708.
- Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1970.
- Otto, Rudolf, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. Bertha L. Bracey-Richenda C. Payne, Meridian Books, New York 1959.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Trans by. J. W. Harwey, Oxford University Press, London 1936.

- Öner, Necati, “Üç Yanlış Kelime”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 50/2, Ankara 2009, 3-6.
- Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul 2002, 85-96.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Olarak İman*, MÜİFAV Yay., İstanbul 1992.
- Özcan, Hanifi, *Maturidî’de Bilgi Problemi*, MÜİFAV Yay., İstanbul 2012.
- Özcan, Hanifi, *Maturidî’de Dinî Çoğulculuk*, MÜİFAV Yay., İstanbul 2013.
- Öztürk, Fatih S. M., “Gettier Problemi, Dışsalıcı Çözümler ve Yanılmazcılık”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. Nebi Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 77-102.
- Paden, William E., *Kutsalın Yorumu*, (Çev.: Abdurrahman Kurt, Sentez Yay., İstanbul 2008.
- Pahnke, Walter N., “Drugs and Mysticism”, *The International Journal of Parapsychology*, Vol. VIII. (No.2) Spring 1966, 295-313.
- Pahnke, Walter N., “The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death”, *The Harvard Theological Review*, 62(1), (Jan.1969), ss. 1-21.
- Peat, David, *Eşzamanlılık, Zihin ve Madde Arasındaki Köprü*, (Çev.: İsmail Boz), İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Peat, David, *Filozof Taşı*, (Çev.: Orhan Düz), İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İstanbul 2010.
- Perovich, Anthony N., “Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed: R. K. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 237-253;
- Peterson, Michael, vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, (Çev.: Rahim Acar), Küre Yay., İstanbul 2006.
- Peterson, Michael vd., *Philosophy of Religion, Selected Readings*, Oxford University Press, New York 2007.
- Platon, “Theaitetos”, (Çev.: Macid Gökberk), Platon, *Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul 2012.

- Poloma, Margaret M., “Dinî Tecrübenin Sosyolojik Bağlamı”, (Çev.: Mehmet Süheyl Ünal, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX(1), 2009, 349-377.
- Popper, Karl R., *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, (Çev.: İlknur Aka-İbrahim Turan), YKY Yay., İstanbul 2005.
- Prigge, Norman-Kessler, Gary, “Is Mystical Experience Everywhere the Same”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed: R. K. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 269-287.
- Pruss, Alexander R. & Gale, Richard M., “Mysticism and Religious Experience”, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, ed. William Wainwright, Oxford University Press, New York 2004, 138-167.
- Randall, John Herman-Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Arslan), Bigbang Yay., Ankara 2014.
- Reçber, Mehmet S., *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.
- Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*, Redhouse Yay., İstanbul 1974.
- Rorty, Richard, Vattimo Gianni, *Dinin Geleceği*, der. Santiago Zabala, (Çev.: R. G. Ögdül), Ayrıntı Yay., İstanbul 2009.
- Rosenthal, Franz, “Ibn Arabî Between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’”, *Oriens*, Vol: 31, 1988, 1-35.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant, The Concept of Knowledge in Medieval Islâm*, Leiden 1970.
- Roszak, Thedora, *Bilincin Evrimi Kemâle Ermemiş Canlı*, (Çev.: B. Muhib), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Rothberg, Donald, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York 1990, 163-210.
- Rothberg, Donald, “Mistisizmi Anlamak, Transpersonal Teori ve Çağdaş Epistemolojik Sistemlerin Sınırları”, (Çev.: İsmail Taş), *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 6/yaz, Konya 2008, 215-241.

- Russell, Bertrand, *Din ile Bilim*, (Çev.: Akşit Göktürk), Say Yay., İstanbul, 1994.
- Russell, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, (Çev.: V. Hacıkadıroğlu), Kabalıcı Yay., İstanbul 1994.
- Russell, Bertrand, *Mysticism and Logic and Other Essays*, George Allen & Unwin Ltd., London 1949.
- Ruysbroeck, John, *The Adornment of the Spritual Marriage, The Sparkling Stone, The Book of Supreme Truth*, trans. C. A. Wynschenk, J. M. Dent & Sons Ltd. London 1916.
- Sayar, Kemal, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sûfi Psikolojisi*, (haz. Kemal Sayar), Timas Yay., İstanbul 2012, 17-52.
- Schimmel, Annemarie, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabalıcı Yay., İstanbul 2012.
- Schleiermacher, Friedrich, *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*, Trans. John Oman, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd, London 1893.
- Schultz, Duane P.- Schultz, Sydney E., *Modern Psikoloji Tarihi*, (Çev.: Yasemin Aslay), Kaknüs Yay., İstanbul 2002.
- Seccadiî, Seyyid Cafer, *Tasavvuf ve İrfan Terimler Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Uygur), Ensar Yay., İstanbul 2007.
- Serouya, Henri, *Mistisizm*, (Çev.: Nihal Önal), Varlık Yay., İstanbul 1967.
- Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arâbi*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Sharpe, Erich J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev.: Ahmet Güç), Arasta Yay., Bursa 2000.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience*, Prentice Hall, New Jersey 1996.
- Smart, Ninian, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz, Oxford University Press, New York 1978.
- Smith, Huston, "Do Drugs Have Religious Import?" *The Journal of Philosophy*, Vol. 61. No. 18. (Oct.1964), 517-530.

- Smith, Ronald Gregor, “Martin Buber”, (Çev.: Mehmet Dağ), *AÜİFD*, C. XXVI, Ankara 1982, 287-326.
- Sosyal, Deniz “Dilthey ve Doğa Bilimleri/Sosyal Bilimler Ayırımında Nesnellik Kavramı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyum Bildirileri*, ed. Kubilay Hoşgör, Vadi Yay., Ankara 2006, 139-144.
- Spickard, James V., “For a Sociology of Religious Experience”, *A Future for Religion? Trend in Social Analysis*, ed. W. H. Swatos, Newbury Park Sage, 1992, 109-128.
- Stace, Walter T., “Mistiklerin Öğretileri”, (Çev.: Cenan Kuvancı), *Bilimname*, C. X, 2006/1, 117-132.
- Stace, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, (Çev.: A. Tüzer), İnsan Yay., İstanbul 2004.
- Sunar, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2005.
- Sühreverdî, Şihâbüddin, *Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi*, (Çev.: Tahir Uluç), İz Yay., İstanbul 2009, 117.
- Swami, Abhayananda, *History of Mysticism, The Unchanging Testament*, Library of Congress Cataloging-in Publication Data, United States 2007.
- Swinburne, Richard, *Is There a God?* Oxford University Press, New York 1996.
- Swinburne, Richard, *Mucize*, (Çev.: Aydın Işık), İz Yay, İstanbul 2009.
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, (Çev.: Muhsin Akbaş), Arasta Yay., Bursa 2001.
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford University Press, New York 2004.
- Sykes, Kathy, “What is Consciousness”, Erişim Tarihi: 11.01.2013, www.guardian.co.uk/science/2010/nov/30/10/-big-questions-science-must-answer.
- Şentürk, Habil, *Din Psikolojisine Giriş*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Tahralı, Mustafa, “Fransız Müslüman Abdulvahid Yahyâ (Réne Guénon’un) Eserlerinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, X(4), Ekim 1981, 21-36.
- Tefrik Etme Hazinesi, Shankara*, (Çev.: Mehmet Ali Işım), Dergah Yay., İstanbul 1976.

- Terkan, Fehrullah, “Gazalî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013, 289-328.
- Thompson, Mel, *Din Felsefesini Anlamak*, (Çev.: Kemal Atakay), Optimist Yay., İstanbul 2012.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, Harper & Brothers, New York 1958.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, (Çev.: Fehrullah Terkan-Salih Özer), Ankara Okulu Yay., Ankara 2014.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- Tokat, Latif, “Sanat Kutsalın İfşâsı mıdır?”, *Din Felsefesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara 2015, ss. 129-166.
- Topaloğlu, Bekir, Karaman, Hayreddin, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, Nesil Yay., İstanbul 1991.
- Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*, DİB Yay., Ankara 1992.
- Topaloğlu, Fatih, “Dinî Tecrübeyi Yaşamayan Bilmez mi? (Wayne Proudfoot'un Dinî Tecrübeyinin İncelenmesini Süjeye İndirgeyen Metodu Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(2), Erzurum 2012, 69-76.
- Trueblood, D. Elton, *The Trustworthiness of Religious Experience*, George Allen & Unwin Ltd. London, 1939.
- Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- Türker, Habip, “Gettier Argümânının Bir Eleştirisi”, *Çağdaş Epistemolojiye Giriş*, (ed. Nebi Mehdiyev), İnsan Yay., İstanbul 2011, 117-127.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım*, Dergâh Yay., İstanbul 2006.
- Tüzer, Abdüllatif, “Uyuşturucu Tecrübeleri ve Mistisizm”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19(3), 2006, 525-538.

- Underhill, Evelyn, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2003; Erişim Tarihi: 15.03.2013, <http://www.ccel.org/ccel/underhill/meyticism.html>.
- Upanişadlar, Tanrı'nın Soluğu*, der. M. Ali Işım, Dergah Yay., İstanbul 2006.
- Uslu, Ferit, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 20-21.
- Uyanık, Mevlüt, "Epistemolojik Bir Dirilişe Doğru: Kalbin Anlaması", *Dini Araştırmalar*, II(4), Mayıs-Ağustos 1999, 101-122.
- Uyanık, Mevlüt, *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazzalî Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yay., İstanbul 2001.
- Valentine, Cyril H., *What Do We Mean By God?*, The Macmillian Company, New York 1929.
- Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (Çev.: Veysel Uysal), MÜİFAV Yay., İstanbul 1999.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, (Çev.: Ünver Günay), MÜİFAV Yay., İstanbul 1995.
- Wachterhauser, Brice R., "Anlamada Tarih ve Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, (der.-çev.: Hüsamettin Arslan), Paradigma Yay., İstanbul 2002, 209-249.
- Wainwright, William J., *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, University of Wisconsin Press, Madison 1981.
- Wainwright, William J., "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies*, vol. 9, No. 3, (Sep., 1973), 257-278.
- Waizbort, Ricardo, "Objectivity in Social Science, Toward a Hermeneutical Evolutionary Theory", *Philosophy of the Social Sciences*, 34(1), March 2004, 151-162.
- Watt, Montgomery W., *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, (Çev.: M. S. Aydın), Hülbe Yay., Ankara 1982.

- Wittgenstein, Ludwig, *Estetik Ruhbilim, Dinsel İnanç Üstüne Dersler İle Söyleşiler*, der. Cyril Barrett, (Çev.: Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2004.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, (Çev.: Deniz Kanıt), Küyerel Yay., İstanbul 2000.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Çev.: Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2008.
- Woodhouse, Mark B., “On the Possibility of Pure Consciousness”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman, Oxford University Press, New York 1990 içinde, 254-268.
- Yaldır, Hülya, “Doğuştan Düşünceler Üzerine Rene Descartes, John Locke, Gottfried Leibniz”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 50, Ankara 2009, 81-110.
- Yandell, Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, New York 1993.
- Yaran, Cafer Sadık, “Bilimsel Nesnellik ve Teistik İnanç”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, Samsun 1998, 125-140.
- Yaran, Cafer Sadık, *Dinî Tecrübe ve Meûnet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2009.
- Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Dem Yay., İstanbul 2012.
- Yaran, Cafer Sadık, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne'ün ‘Safdillik İlkesi’ne Karşı ‘Eleştirelilik İlkesi’”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 15, İstanbul 2007, 25-54.
- Yaran, Cafer Sadık, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yay., Samsun 2000,
- Yaran, Cafer S., *Islamic Thought on the Existence of God Contributions and Contrasts With Contemporary Western Philosophy of Religion*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series II.A, Islam, Ed. George F. McLean, Vol. 16, USA 2003.
- Yaran, Cafer Sadık, *Muslim Religious Experiences*, Religious Experience Research Centre, Lampeter 2004.

- Yasa, Metin, “Felsefe Yapmanın Üç Temel Dinamiği: Akıl, Nefret, Aşk”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 14-15, Samsun 2003, 197-205.
- Yasa, Metin, “Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değeri”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 18, Erzurum 2004, 1-16.
- Yasa, Metin, *Rûbailer Işığında Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yay., Ankara 2010.
- Yavuz, Hilmi, *Dilin Dili*, Arma Yay., İstanbul 1991.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB. Yay., Ankara 1987.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I-X, Sad. İsmail Karaçam vd., Hikmet Neşriyat, İstanbul 2007.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Dinî Çoğulculuk Sorunu, John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yay., İstanbul 2007.
- Yazoğlu, Ruhattin, “John Hick’in Dinî Çoğulculuğunun Arka Plânı”, *Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2004, Sayı: 9, 471-488.
- Yesribî, Seyyid Yahya, *İrfân Felsefesi, İrfânın İlkeleri, Temelleri ve Meseleleri*, (Çev.: Kenan Çamurcu), İnsan Yay., İstanbul 2010.
- Yeşilyurt, Temel (der), *Dinî Bilginin İmkânı*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rû'yetullah Sorunu*, Kubbealtı Yay., Malatya 2001.
- Yetişken, Hülya, “G. Lukacs'ta Sanatçının Yaratıcı Etkinliğinde Öznellik ve Nesnellik”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, XVI(1), 181-187.
- Yıldırım, Erdoğan, “Toplum Bilimlerinde Nesnellik Kavramı *Felsefe ve Sosyal Bilimler-Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyum Bildirileri*, ed. Kubilay Hoşgör, Vadi Yay., Ankara 2006, 305-315.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Yay., İstanbul 2002.
- Yılmaz, Hüseyin, *Ezeli Hikmet ve Dinler, Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif*,

İnsan Yay., İstanbul 2003.

Zizek, Slavoj-Else Liz, “*Slavoj Zizek: Wake up and Smell the Apocalypse*”, Erişim Tarihi: 16.04.2013, <http://io9.com/5627925/slavoj-iek-wake-up-and-smell-the-apocalypse>,

ÖZGEÇMİŞ

| Kişisel Bilgiler | |
|-------------------------|---|
| Adı Soyadı | Hakan HEMŞİNLİ |
| Doğum Yeri ve Tarihi | Pasinler-1980 |
| Eğitim Durumu | |
| Lisans Öğrenimi | Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Y. Lisans Öğrenimi | Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Bildiği Yabancı Diller | İngilizce- Arapça |
| Bilimsel Faaliyetleri | <p>“Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine” <i>Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi</i>, sy. 33 Erzurum 2010;</p> <p>“Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dini Tecrübe”, <i>II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi</i>, 6-8 Mayıs 2013 Bursa.</p> <p>“Aşk” ile Din Felsefesi Yapmak: Mesnevî Örneği- Mesnevî’de Hakikate Ulaşma Çabasında Akıl ve Aşk”, <i>II. Uluslararası Mesnevi Sempozyumu</i>, 22-24 Mayıs 2013 Van.</p> <p>“Mevlana ve Martin Buber’de Ben-Sen İlişkisi”, <i>III. Uluslararası Mevlana ve Mesnevi Sempozyumu</i>, Barış Elçisi Olarak Mevlana, 15-17 Ekim 2014 Urumiye/Iran.</p> |
| İş Deneyimi | |
| Stajlar | --- |
| Projeler | --- |
| Çalıştığı Kurumlar | Diyanet İşleri Başkanlığı Yüzüncü Yıl Üniversitesi |
| İletişim | |
| E-Posta Adresi | hakanhemsinli@hotmail.com |
| Tarih | 2015 |