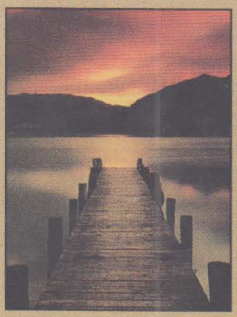
DİNÎ TECRÜBE VE MİSTİSİZM

-Felsefî Bir Yaklaşım-

ABDÜLLATİF TÜZER



dergâh yayınları

DİNÎ TECRÜBE VE MİSTİSİZM

– Felsefî Bir Yaklaşım –

Abdüllatif Tüzer



Dini Tecrübe ve Mistisizm'in yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları
346

Felsefe Dizisi
12

Dizi Editörü
Asım Onur Erverdi

ISBN
975-995-051-0

I. Baskı
Aralık 2006

Sahife Düzeni
Ayten Balaç

Kapak Tasarımı
Sermin Yavuz

Basım Yeri
A Ajans Reklamcılık Filimcilik Matb. San. ve Tic. Ltd. Ltd. Şti. Beysan
Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı No: 4G Yakuplu – Büyükçekmece / İstanbul

Cilt
Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Devekaldırımı Cad. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

Dağıtım ve Satış
Ana Basın Yayın
Molla Fenari Sok. No: 28 Yıldız Han Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21

Abdüllatif Tüzer

DİNÎ TECRÜBE VE MİSTİSİZM

– Felsefî Bir Yaklaşım –

DERGÂH YAYINLARI
Klodfarer Cad. No:3/20 34112 Sultanahmet / İstanbul
Tel: [212] 518 95 78 (3 hat) Faks: [212] 518 95 81
www.dergahyayinlari.com / bilgi@dergahyayinlari.com

ABDÜLLATİF TÜZER, 19 Temmuz 1973'te dünyaya geldi. 1996'da bitirdiği Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesine araştırma görevlisi olarak girdi. *Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı Üniversitede öğretim elemanı olarak görevini sürdürmektedir.

Martin Buber'dan *Tanrı Tutulması*, John Wilson'dan *Dil, Anlam ve Doğruluk*, Walter Stace'den *Mistisizm ve Felsefe* adlı kitapları çevirdi.

Tüzer'in farklı dergilerde yayımlanmış felsefî içerikli birçok makalesi vardır.

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihinde geriye doğru bir yolculuk yapılacak olursa, tarihin hemen her dönemi, maddî dünyanın temelinde veya ötesinde var olduğu düşünülen nihâî ve daha gerçek bir varlık veya düzene inanan ve ona çeşitli yollarla ulaşmaya çalışan bazı sıradışı insanların ve toplulukların varlığından haber verecektir. Bu insanlar ve topluluklar nezdinde, kendine özgü yapısı, koşulları ve teknikleri olan dinî ve mistik tecrübeler yoluyla doğrudan temas kurulan ilahî varlık veya görünmeyen düzen, varlığın nihâî temeli ve asıl kaynağıdır; bilgeliğin ve ezeli gerçeklerin kendisinden taştığı pınardır; hayata anlamını veren ve kişiyi ebedî mutluluğa ulaştıran şeydir. Mutluluğa iletme ve bilgeliğe ulaştırma amacını taşıyan birçok dinin kökeninde de, o dinlerin kurucularının veya liderlerinin bu tür dinî ve mistik tecrübeleri vardır. Felsefe ve sanat tarihinde, mistik olarak nitelenebilecek birçok düşünür ve sanatçı da ilhamını söz konusu tecrübelerden almıştır. Bu tür tecrübelerin hemen hepsinde ortak olan şey, nihâî gerçekliğin olağan yollarla algılanamaz olduğu ve dolayısıyla dinî ve mistik tecrübelerle yüz yüze gelinen bu gerçekliğin akıl almaz olduğudur. Olağan dil ve düşünce kalıplarının ötesinde olan ve bambaşka bir tecrübenin konusu olan nihâî gerçeklik, doğal olarak, dile dökülemez ve kavramsallaştırılamazdır. Kısaca, bu tecrübeler gizem, anlatılamazlık ve paradoksallıkla nitelenebilirler.

Farklı zaman ve mekânlarda değişik biçimlerde ortaya çıkan ve

dinî, felsefî, psikolojik, sosyolojik açıdan insanlık tarihine önemli katkıları olan dinî ve mistik tecrübelerin, gerçekten iddia edildiği gibi insandan bağımsız nihâî bir gerçekliğin tecrübesi mi olduğu, yoksa insana birlik ve bütünlük vizyonu kazandıran sırf iyi ve güzel bir duygu yaşantısı mı olduğu, felsefî açıdan incelenmesi gereken en önemli sorundur. Dinî ve mistik tecrübelerin mahiyetini çözümleyebilmek, bu tecrübelerin anlatımında kullanılan dile açıklık ve seçiklik getirebilmek ve son olarak da, onların gerçekten bilişsel birer tecrübe olup olmadıklarını tartışarak epistemolojik, dinî ve ahlâkî değerini ortaya koymak, bu kitabın başlıca amacını oluşturmaktadır.

Dinî tecrübe ve mistisizmle ilgili üç ana sorun, araştırmanın omurgasını teşkil etmektedir. İlki, belki de en önemli ve en çetin olanı, dinî tecrübe ve mistisizmin mahiyeti sorunudur. Batıda sürmekte olan akademik tartışmaların açıkça gösterdiği üzere, dinî ve mistik tecrübelerin hâlâ tam olarak mahiyetinin ortaya konamamış, tanımının net bir biçimde yapılamamış olması, dolayısıyla bu durumun oldukça karmaşık ve kafa karıştırıcı bir bilgi yığını yaratmış olması ve doğal olarak da bu boşluktan yararlanarak söz konusu tecrübeleri, dileyen herkesin kendi inanç sistemi, dünya görüşü ve ideolojisine göre evirip çevirmesi ve istismar etmesi nedeniyle hangi tecrübelerin dinî ve mistik diye tanımlanacağı ciddi bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunu ele alırken, araştırmaları ve görüşleriyle bu alanın uzmanları addedilebilecek Schleiermacher, William James, Rudolf Otto, Walter Stace, R. C. Zaehner, Ninian Smart, Richard P. Alston ve Richard Swinburne'ün anlattıklarını kuramsal bir başlık ve çerçeve altında felsefî çözümlemelerle sunmaya, bunlardan hareketle konuyu etraflıca tartışmaya çalıştık. Ama burada şunu da itiraf etmek gerekir ki, elinizdeki eser her ne kadar bu konuda karmaşa ve zihin karışıklığı yaratan bir çok meseleye ışık tutuyor ve bu alanda kayda değer düzeyde rahat, emin ve

bilgili bir yürüyüş yapma imkânını tanıyorsa da, mistisizmin imkânı ve değeri değil de aslı ve esası, yani mahiyeti söz konusu olduğunda, mesele yine de gizemini, muğlaklığını ve çapraşıklığını bir anlamda ve ölçüde korumaya devam etmektedir. Herhalde bunun en önemli nedeni de, bu tecrübelerin olağan tecrübe/bilinç/mantık dışı tecrübeler olarak sunuluyor ve betimleniyor olmasında yatmaktadır. Öyle bir şey ki, mistiklerin iddiasına göre, yaşamayan bilmez; yaşayan da anlatamaz!

İkinci ana sorun, dinî ve mistik tecrübelerin imkânı sorunudur. Gerçekten de bir Nihâî Gerçekliğin, Bir'in, Birliğin veya Tanrının tecrübe edilmesi mümkün müdür? Yoksa bu tecrübeler, hiçbir nesnelliği olmayan, yani bireyin iç dünyası dışında hiçbir [dışsal] referansı olmayan salt psikolojik tecrübeler midir? Bu konudaki görüş ve tartışmalardan oldukça büyük bir hisse, özellikle dinî ve mistik tecrübeyi hiçbir nesnel referansı olmayan ve onu tamamen sosyokültürel koşulların ürünü olarak gören postmodernist bağlamsalcı/yapılandırmacı/inşacı (contextualist/constructivist) düşünürlerle bunun tam karşısından yer alan ve evrensel birlik mistisizmini savunan perenniyalist düşünürlere düşmektedir. Dinî ve mistik tecrübeyi aşkın bir varlığın tecrübesi değil de kültürün ürünü olarak gören bağlamsalcılık dışında dinî ve mistik tecrübenin imkânı konusundaki tartışmaları alevlendiren şey, bilhassa psikolojik ve psikiyatrik verilerden hareket eden bazı düşünürlerin mistikleri düşünce ve algı bozukluğu olan psikotik tipler olarak görmüş olmalarıdır. Öyleyse, ikinci sorunun merkezinde, dinî ve mistik tecrübenin nesnelliği, empirik ve ontolojik açıdan imkânı, bu tecrübelerin birer yanılsama olup olmadığı konuları vardır.

Üçüncü sorun da, dinî ve mistik tecrübenin felsefî, dinî ve ahlâkî değeridir. Dinî ve mistik tecrübenin bir bilgi değeri taşıyıp taşımadığı, bu tecrübeye dayalı ifadelerin doğruluğu, dinî tecrübele-

rin epistemolojik anlamda güvenilir tecrübeler olup olmadıkları ve Tanrının varlığı için birer rasyonel kanıt oluşturup oluşturmadıkları, mistisizm konusundaki bir felsefî çalışmanın en ciddi problemleri olacaktır. Bunun yanında, dinî ve mistik tecrübenin hem geleneksel din anlayışı ve yaşayışı içerisinde, hem de rasyonel ahlâk düşüncesi içerisinde bir yeri ve değerinin olup olmadığı en az epistemolojik değeri kadar önemlidir.

Araştırmayla ilgili bir iki noktanın belirtilmesi faydalı olacaktır. Öncelikle, dinî tecrübe konusunu felsefî olarak incelerken, bir felsefeciden bekleneceği üzere, tarafsız olmayı, eleştirel, çözümlemeci ve rasyonel bir tavır sergilemeyi, ulaşılabilecek tüm bilgi, belge ve araştırmaları dikkate almayı ve tutarlılıktan ve hakikatin peşinden koşmaktan yana olmayı yöntemsel bir amaç edindik. İkincisi; dinî tecrübe ve mistisizm, son derece geniş kapsamlı ve kompleks olan ve çok farklı bakış açılarının ve bilim dallarının odağında yer alan bir konudur. Bu da, ister istemez, bizi bu konuda geniş açılı okuma ve araştırmaya yöneltti. Bu yüzden, çalışmamızda dinî tecrübe ve mistisizm konusunda özellikle fenomenoloji, dinler tarihi, psikoloji, psikiyatri ve sosyolojinin verilerinden çokça yararlandık. Zaten bu alanda, söz konusu disiplinlerin araştırmalarını göz ardı eden bir felsefî çalışma, ister istemez eksikli olacak, konuyu bütünlüğü içerisinde görüp değerlendiremeyecektir. Üçüncüsü; konuyu işlerken olabildiğince sistematik ve konunun bütünlüğünü bozmadan ilerlemeye çalıştık. Dördüncüsü; dinî tecrübe konusunda çok sayıda kuramın ve bilimsel araştırmanın olması, doğal olarak, elinizdeki eserde birçoğumuzun aşina olmadığı pek çok teknik terimin kullanılmasını zorunlu kıldı. Bunun getireceği sıkıntıyı biraz olsun hafifletmek için, teknik terimlerin anlamlarını vermek üzere bazı yerlerde yıldızlı dipnotlara, bazı yerlerde de metin içerisinde açıklayıcı cümlelere başvurduk.

Zikretmeden geçemeyeceğim son bir husus daha var. Elinizdeki eserin en azından şu birkaç noktada oldukça önemli ve yararlı bir iş görceceği kanaatini ve dileğini taşımaktayım: 1) Mistisizm ve dinî tecrübe konusunda Türkiye henüz bilimsel ve felsefî çalışmalardan oldukça yoksun. Dolayısıyla bu eserin, bu alanda önemli bir boşluğu dolduracak ve bu konuda yapılması muhtemel bilimsel (özellikle psikolojik, sosyolojik, psikiyatrik, antropolojik ve fenomenolojik) ve daha başka felsefî araştırmalara kaynaklık edebilecek bir nitelikte olduğu söylenebilir; 2) İnsanlar modern yaşamın yarattığı gerilimler, zorluklar, çatışma ve parçalanmalarla yıkılan iç dünyalarını, kişiliklerini tamir etmek, daha anlamlı, barışçıl, huzur dolu bir iç ve dış dünya tasavvuru edinmek için bir şifa, yeniden diriliş ocağı gibi takdim edilen dinî ve mistik tecrübe odaklı hareketlere bir umutla kaymadan veya bağlanmadan önce bu alanı daha iyi tanıyacak, daha ayakları yere basar hareket edecek, hiç yoksa istismarcılara karşı tedbirli ve basiretli olacaktır. Özellikle son on yıldır mistik metinler yayımında bir artışın olduğu kimsenin gözünden kaçmayacaktır. Artık hemen bütün büyük kitapçıların belli bir rafını mistisizm, gizli bilimler, doğunun manevî uygulamaları ve hikmetleri, sihir, parapsikoloji vb. konulu kitaplar işgal etmektedir. Elinizdeki eserin, ilginin yoğun ama bilgisizlik ve kafa karışıklığının bol olduğu böyle bir dönemde oldukça yararlı olacağını düşünüyorum; 3) Özellikle dinî ve mistik tecrübelerin imkânı ve değeri konusunda insanlar, kolayca kandırılıp beyinleri çeşitli akıl dışı uygulamalarla iğfal edilemeyecek, oldukça rasyonel bir bakış açısı ve tarz kazanacaklardır.

Son olarak, gerek araştırmamız sırasındaki yöntemsel, eleştirel ve fikrî katkılarıyla, gerekse gösterdiği anlayış ve inceliklerıyle yardımlarını benden esirgemeyen sevgili hocam Prof. Dr. Hanifi Özcan'a teşekkür ve minnettarlığımı sunuyorum. Değerli görüş ve

eleştirilerinden gerçekten istifade ettiğim seçkin hocalarım Prof. Dr. Necip Taylan, Prof. Dr. Zeki Özcan, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu, Prof. Dr. Osman Karadeniz, Prof. Dr. Mehmet Demirci ve Prof. Dr. Recep Yaparel'e şükran borçluyum. Ayrıca, eserimi baştan sona dikkatli bir biçimde okuyup gözümden kaçan çeşitli hataların düzeltilmesine vesile olan değerli meslektaşım Araştırma Görevlisi Murat Memiş'e de teşekkür etmeden geçemeyeceğim. Çalışmamı son derece titizlikle okuyan ve değerli katkı ve eleştirileriyle ilgi ve emeğini benden esirgemeyen sevgili ağabeyim, değerli dostum Halil İbrahim Balkaş'a karşı sevgi ve saygı duygusu taşımaktayım. Teşekkürün en özelini de tabi ki sevgili eşim Şengül Tüzer hak ediyor. Ve elbette benim üzerimde emekleri çokça olan cefakâr gönül mimarları sevgili annem Nuray ve babam Ömer Tüzer'e olan şükran ve minnet borcum hiçbir şeyle ödenemeyecek niteliktedir.

Kasım 2006
ABDÜLLATİF TÜZER

İçindekiler

Giriş, 13
Tecrübe, 15
A. Tecrübe Kavramı, 17
B. Tecrübenin Özellikleri, 23

I. Bölüm: Dinî ve Mistik Tecrübenin Mahiyeti, 37
A. Dinî / Mistik Tecrübe Kuramları, 41
1. Mutlak Bağımlılık Duygusu, 41
2. Görünmeyen Düzenle İlişki, 45
3. Numinous Tecrübesi, 51
4. Birlik Tecrübesi, 57
5. Teistik Mistisizm, 75
6. Bilinç Saflığı, 82
7. Tanrıyı Algılamak, 89

B. Genel Değerlendirme, 94
1. Dinî Tecrübeyi Tanımlamak, 94
2. Dinî Tecrübe ve Mistisizm, 96
3. Hangi Tecrübeler Dinîdir?, 105
4. Dinî ve Mistik Tecrübenin Özellikleri, 112
5. Dinî Tecrübenin Çoğulcu Tanımı, 134

II. Bölüm: Dinî ve Mistik Tecrübenin İmkânı, 141
A. Sosyo-Kültürel Bağlamın Bir Ürünü Olarak Dinî ve Mistik Tecrübe, 143
1. Perenniyalizm, 143
2. Bağlamsalcılık, 156
3. Saf Bilinç Olayı, 168
B. Bir Yanılsama Olarak Dinî ve Mistik Tecrübe, 181
1. Empirik ve Ontolojik İmkânsızlık, 181
2. Nesnellik, 195
3. İçsel Yaşantı, 219

III. Bölüm: Dinî ve Mistik Tecrübenin Değeri, 243
A. Felsefî Değeri, 243
1. Sezgi, 249
2. Güvenilir Bir Tecrübe ve Tanrının Varlığına Rasyonel Bir Kanıt olarak Dinî Tecrübe, 268
B. Dinî ve Ahlâkî Değeri, 309
1. Dinî Değeri, 309
2. Ahlâkî Değeri, 339
3. Önemi, 349

Sonuç, 357
Kaynakça, 367

GİRİŞ

TECRÜBE

Metafiziği yadsıyan empiristler de, metafiziğe en yüksek değeri veren H. P. Owen, H. H. Farmer, John Baillie, E. Brunner, Martin Buber, Alvin Plantinga, William P. Alston, Richard Swinburne ve adlarını sayamayacağımız daha bir çok teolog ve Schleiermacher, William James, Rudolf Otto, Walter Stace, Aldous Huxley, Evelyn Underhill, Robert K. C. Forman ve daha bir çok mistisizm sözcüsü de, "tecrübe"den anladıkları farklı olmakla birlikte, bilgimizin nihâî kaynağı olarak tecrübeyi gösterir. Empiristlere göre tecrübenin konusu, duyulara hitap eden, içinde yaşadığımız somut dünyadır ve tecrübe denen şey de, algımızın doğrudan nesnesi olan duyum* atomlarından ya da duyu verilerinden ibarettir. Teologlar ve mistiklerin dinsel ve mistik olarak niteledikleri tecrübenin konusu ise mahiyeti bakımından bu dünyadaki varlıklara hiç benzemeyen Tanrı ya da Nihâî Gerçekliktir ve dinî tecrübe de, söz konusu Tanrının ya da Nihâî Gerçekliğin duyumsanması, insanın kendi iç dünyasında his-

* *Duyum*, duyu organlarını harekete geçiren bir dış uyaranın sinirler yoluyla sinir merkezine iletilmesi sonucunda meydana gelen dolayımsız zihinsel ürün anlamına gelmektedir. Duyumsama, bir duyu organı yoluyla duyu siniri veya beyindeki bir duyu bölgesinin uyarılmasından kaynaklanan somut, bilinçli deneyimi ifade eder. Aslında dinî tecrübe için duyum ve duyumsama terimlerini kullanmak felsefî olarak uygun değildir. Bununla birlikte, dinî tecrübe için duyum terimini kullanan düşünürler, bununla beş duyuya bağlı duyumları değil, Tanrının duyusal olmayan niteliklerinin duyumsanmasını kastederler. Yani, dinî tecrübede manevî nitelikli bir duyum söz konusudur.

sedilmesi, algılanması** anlamına gelmektedir. Açıkça görülüyor ki, hem empiristler, hem de mistikler ortak olarak tecrübe kavramını kullanmakla birlikte, tecrübenin mahiyeti ve konusuna ilişkin birbirine zıt sonuçlar ortaya koymaktadırlar. Hatta mantıkçı pozitivistler, Tanrının kesinlikle tecrübe konusu olamayacağını ve Tanrı hakkında tüm konuşmaların anlamsızlığa mahkum olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir. Bu durumda, bahsettiğimiz iki zıt yaklaşımın tecrübe kavramında nasıl buluştuğunu, yani tecrübe kavramının hangi anlamı veya özelliğinin bu iki yaklaşımı bir araya getirdiğini irdelememiz gerekir. Ardından, tecrübe kavramının felsefî bir çözümlemesini yaparak, onun yukarıdaki iki zıt yaklaşımdan hangisinde uygun olmayan bir kullanıma sahip olduğunu göstermeliyiz.

** Aslında felsefî olarak *algı* kavramı, zamansal ve mekânsal çerçeveye giren ve doğrulanabilen somut şeyler için kullanılır. Oysa, dinî/mistik tecrübenin konusu olan Tanrı veya Nihâî Gerçeklik, zaman ve mekânla nedensel bir ilişkisi olmayan ve doğrulamaya kapalı olan şeylerdir. Dolayısıyla felsefî olarak dinî ve mistik tecrübeler için algı kavramını kullanmak yanlıştır. Bununla birlikte William James, Walter Stace, Rudolf Otto, William P. Alston, Richard Swinburne ve daha bir çok dinî tecrübe sözcüsü özellikle bu tür tecrübeler için algı (perception) terimini kullanmaktadır. Çünkü onlara göre tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi dinî tecrübede de kişiden bağımsız doğrudan algılanan bir şey vardır. Her ne kadar dinî tecrübede, duyu tecrübesinde olduğu somut görünüşlerin algısı söz konusu olmasa da ilahî sıfat ve fiiller gibi manevî, duyusal olmayan niteliklerle kendisini kişiye sunan, gösteren bir Tanrı vardır. Özellikle Alston ve Swinburne'e göre bir şeyin kendisini kişinin bilincine sunması ve kişinin de o şeyin bilincinde olması algının tanımını oluşturur. Dolayısıyla dinî tecrübede de Tanrı kendisini duyusal olmayan niteliklerle kişiye sunar ve kişi de bunun farkına varır. Bu yüzden onlara göre dinî tecrübe algısal bir tecrübedir.

A. TECRÜBE KAVRAMI

Tecrübenin sözlük anlamı denemek, sınamak, kanıtlamak, deney, yaşantı, görmek, geçirmek, tatmak, uğramak, başa gelmek, görgü, bilgi ve görgüyü arttıracak vasıfta karşılaşılan olgu veya durumdur.[1] Sözlük anlamından da açıkça anlaşılacağı üzere tecrübede, sırf spekülatif veya kuramsal bir uğraşın yerine, yaşama, bir şeyi somut olarak uygulama, deneme ve test etme vardır. Sözgelimi, bir kişi belli bir konuda öğrenilmesi gereken her bilgiyi okuyarak edinebilir ve bu konuda son derece bilgili olabilir. Ancak, bilgisini somut olarak test etmedikçe, bilgisinin doğru sonuçlar verip vermediğini somut koşullar içerisinde kontrol etmedikçe, yani bilgisini hayata sokmadıkça ve yeni koşullara göre geliştirmedikçe, o kişi hakkında "tecrübeli" sıfatını kullanamayız. Açıkça görülmektedir ki, sözlük anlamı itibariyle tecrübe, aslında empiristlerin de kullanımına uygun olarak, akıl değil daha çok duyumlarla ve duygularla ilgilidir. Bu yüzden empiristler, pragmatistler, varoluşçular ve fenomenologlar tecrübe kavramını aklın önüne koyarlar ve hatta, salt akılcı ol-

[1] *Okyanus Türkçe Sözlük*, cilt: 3, hazırlayan: Pars Tuğlacı, Pars Yayıncvi, İstanbul 1974, s. 2797; İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, mücellcd: 1, Beyrut-Lübnan, s. 429; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 1980, s. 1259; *Oxford Ansiklopedik Sözlük*, cilt: 2, Sabah Yayıncılık, İstanbul, s. 583; W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Humanities Press, New Jersey, London, 12. Baskı, 1995, s. 164-165.

dukları için rasyonalistleri eleştiriye tutarlar. Çünkü, tecrübe olmadan aklın bilgi diye üretebileceği bir şeyden söz edemeyiz. Nihayetinde, aklın bilgi haline getirdiği ham maddeyi duyumlar ve duygular sağlamaktadır ve bu bilginin doğruluğu ve geçerliliğinde, yine yukarıdaki anlamda tecrübe rol oynamaktadır. En önemlisi, tecrübe yoluyla malzeme sağlanır, akıl da o işlenmemiş malzemeden binalar kurar.

Tecrübe kavramının felsefedeki kullanımına baktığımızda, *en başta* empiristler, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tecrübeyi, tüm bilgimizin kendisine dayandığı kaynak olarak görürler ki bu kaynak, temelde duyumlar ve duygulardır. Sözgelimi, Locke'a göre tüm bilgimizin temelinde tecrübe vardır ve zihin, tecrübenin üzerine yazdığı boş bir levha gibidir.[2] *İkinci olarak*, felsefede tecrübe, bilgi, görgü ve ustalığın artması veya genişlemesi anlamında kullanılmaktadır. Burada söz konusu olan, belli koşullar altında bir şeyin uzun zaman uygulanmasıyla öğrenilmesidir. Bir sanatçı sanatını, bir doktor mesleğini, bir bilim adamı bilgisini ve ustalığını, bu anlamda tecrübeyle geliştirir. *Üçüncü olarak*, tecrübe, bilim sahasında gerçekleştirilen bilinçli gözlemi ifade eder. *Dördüncü olarak*, tecrübe, "tecrübe dünyası" derken ifade etmeye çalıştığımız üzere, varsayımlarımızın doğruluğu ya da yanlışlığını belirlemek için bağımsız bir hakem olarak kendisine başvurduğumuz nesnel bir gerçeklik olarak dış dünya, olaylar dünyası veya doğadır. Wittgenstein'ın ifadesiyle, "Toplam gerçeklik, dünyadır". "Tasarım, gerçekliğin bir taslağıdır" ve "Tasarımın doğru mu yanlış mı olduğunu bilmek için, onu gerçeklikle karşılaştırmamız gerekir".[3] *Beşinci olarak*, tecrübeye, can-

[2] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yay., İstanbul 1992, s. 85 vd.

[3] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-Philosophicus*, çev. Oruç Arıoba, Yapı Kredi Yay., 3. Baskı, İstanbul 2001, sırasıyla s. 21, 25.

lı organizma ile çevresi arasındaki ilişki ya da karşılıklı etkileşim anlamı verilir. Bu anlamı itibariyle tecrübe, buraya kadar saydığımız tecrübe tanımlarını kapsayan ve her türlü bilinci içine alan bir yapıya sahiptir.[4]

Tecrübe kavramının buraya kadar zikrettiğimiz felsefî anlamları oldukça açık ve belirlidir. Belki söz konusu anlamlarda herkes uzlaşabilir ve bu konuda hiç kimsenin itirazı olmayabilir. Bununla birlikte, tecrübe kavramının iki önemli felsefî anlamı daha vardır ki, ya da başka deyişle, çeşitli düşünürlerin felsefî eserlerde "tecrübe" diye niteledikleri iki şey daha vardır ki, özellikle bu anlamlarıyla tecrübe kavramında genişleme olduğunu, bu kavramın daha da tartışmalı ve belirsiz bir kavram haline dönüştüğünü görürüz. Söz konusu kavrama verilen ilk anlama göre tecrübe demek, *bilinçli olmak, algılamak* demektir. Buna göre tecrübe, sadece duyumlarla ilgili bir şey değil, bilinç ve bilgi alanının tümünü içine alan, dolayısıyla her çeşit zihinsel etkinliği kapsayan bir şeydir. Tecrübe kavramına şimdiye kadar verdiğimiz anlamların hemen hepsinde bir şeyin *denenmesi,* bir şeyle doğrudan temas söz konusuyken, şimdi verdiğimiz tanımda artık, tecrübe, *öznel olan her şeyi* ifade etmektedir. Tecrübenin konusunu sadece duyumlar değil, aynı zamanda hayaller, düşler, uyanıklık, kanılar, inançlar, duygular, duygulanımlar, düşünceler, kuşkular vs. de oluşturmaktadır. Kısaca, bu anlamı bakımından

[4] Bilgi için Bkz. Robert H. Sharf, "Experience", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. by Mark C. Taylor, The University of Chicago, Chicago 1998, s. 103-104; John-Herman Randall, Jr. - Justus Buhler, *Felsefeye Giriş*, ikinci baskı, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1989, s. 68-70; 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, s. 156-159; Herbert Burhenn, "Philosophy and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. by Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama 1995, s. 150-151; Bruce Garside, "Language and Interpretation of Mystical Experience", *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol: 3, 1972, s. 99.

tecrübenin, kişinin tüm zihinsel durumlarına işaret ettiği görülmektedir.[5]

Tecrübenin bilinçli olma anlamıyla yakından ilişkili diğer anlamı, yani epistemolojik anlamı, dolaysız, "vasıtasız algıdır" ya da "saf tecrübe" sözüyle kastedilen şeydir. Vasıtasız algı ya da saf tecrübeyse, akılsal ilkeler, kategoriler, kavramlar ve inançlar tarafından işlenmemiş olan ve dolayısıyla yorumdan bağımsız olan şeyi, kısaca, tecrübede *verilmiş* ya da sunulmuş olanı ifade eder. Dolayısıyla, tecrübeyi bu anlamda kullananlar, bir şeyin, arada akıl, tarih, toplum, dil, bilinçaltı gibi bilinci önceden belirleyen çeşitli vasıtalardan bağımsız bir biçimde veya bu vasıtaların aşılmasıyla doğrudan algılanabileceğini ve tecrübede *verilmiş olanla* verilmiş olana eklenen *yorumun* birbirinden ayrılabileceğini düşünürler. Sözgelimi, Locke, Hume, Ayer, Russell ve daha bir çok empirist, *verilmiş olanın* ya da bir başka ifadeyle "doğrudan doğruya algılanan" şeyin *duyu verileri* olduğunda hemfikirdir. Renk, koku, ses gibi duyusal nitelikler, organik duyumlar, duygular ve bellek izlenimleri, genelde, *verilmiş* olarak kabul edilen şeyler içerisine girerler. İşte, bu *verilmiş olan*, doğrudan doğruya algılanan şeyler, diğer tüm bilgimizin kendisine dayandığı "temel inançlar"dır.[6]

Radikal empirizmin sözcüsü William James de, *verilmiş olanı* ifade etmek için "içsel hal", "saf tecrübe", "bilinç ırmağı" gibi terimler kullanır. Saf tecrübe, içerisinde herhangi bir ilişki durumu ve

5 Bkz. John-Herman Randall, Jr. - Justus Buhler, *Felsefeye Giriş*, s. 69; Robert H. Sharf, "Experience", *Critical Terms for Religious Studies*, s. 104; Paul E. Johnson, "Dinî Tecrübe", çev. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı*: 3, İzmir 1986, s. 195.

6 P. L. Heath, "Experience", The Encyclopedia of Philosophy, s. 157-158; W. L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, s. 164-165; John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 108 vd.; Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1994, s. 89 vd.

ayrımlaşmanın olmadığı, hiçbir kavramın kılıfına bürünmemiş, suje-obje ayrımını önceleyen mutlak bir duyumdur. Bir başka ifadeyle saf tecrübe, bize kendisini sunduğu biçimiyle gerçekliğin kendisidir ya da arada hiçbir vasıta olmaksızın yüz yüze gelinen gerçekliktir. Buradan da açıkça anlaşılmaktadır ki, James için de tecrübe, "vasıtasız algı" anlamına gelmektedir. Bununla birlikte, James'i diğer bir çok empiristten ayıran bir husus vardır. Realist algı kuramlarını[7] benimseyen empiristler maddî nesneleri verilmiş olarak kabul ederken, James'e göre *verilmiş olan* şey, içerisinde hiçbir ayrımlaşmanın ve ilişki durumunun olmadığı, henüz akıl tarafından işlenip sistemli hale sokulmamış bir duyusal yığın ya da çokluktur.[8]

Tecrübe kavramının çeşitli anlamlarını verdikten sonra, tekrar empiristlerle dinî tecrübe ve mistisizmi savunan düşünürleri tecrübe kavramında birleştiren şeyin ne olduğunu soracak olursak, cevabın, özellikle tecrübe kavramının zikrettiğimiz son iki felsefî anlamında yattığını kolaylıkla görürüz. Nasıl ki duyu tecrübesinde dış dünyaya ait varlıkların bir takım niteliklerini doğrudan algılıyorsak, dinî tecrübede de "Tanrı"yı veya "Birlik"i doğrudan algılarız. Her iki tecrübede de *verilmiş olan*, yani yorumdan bağımsız olan, vasıtasız algılanan bir şey vardır: duyu tecrübesinde duyu verileri, dinî tecrübede "Tanrı" veya "Birlik". Bir sonraki adım olarak, nasıl ki

7 Realist algı kuramları hakkında bilgi için bkz. Yrd. Doç. Dr. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004, s. 19 vd.

8 David J. Kalupahana, "William James and Early Budhism", *Religious Experience and Religious Belief: Essays in the Epistemology of Religion*, ed. by Joseph Runzo ve Craig K. Ihara, University Press of America, 1986, s. 56-58; William James, "The Principles of Psychology'den Seçmeler", *felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul 2004, s. 140 vd; William James, "Bilinç Akımı". *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, haz. Armand Cuvillier, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Doruk Yay., Ankara 2003, s. 75-81; Harry K. Wells, *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, çev.Tahsin Yılmaz, Sorun Yay., İstanbul 1986, s. 142-143.

duyusal tecrübe insandan bağımsız bir maddî dünyanın varlığını bilmede bir gerekçe sağlıyorsa, dinî tecrübe de, Tanrının varlığına inanç için kişisel bir gerekçe oluşturmaktadır. Daha önemlisi, nasıl vasıtasız algılanan ve dolayısıyla akılsal bir çıkarıma dayanmayan duyu verileri temel inançları, yani diğer tüm bilgimizin kendisine dayandığı temel doğruları oluşturuyorsa, Tanrının doğrudan algılanışı da Tanrıya ilişkin inancımızın kendisine dayandığı özel nitelikli temel doğruları oluşturur. Algısal bir hata olmadığı sürece, hem duyu verilerinin, hem de dinî tecrübede *verilmiş olan* Tanrının doğruluğu veya yanlışlığı sorgulanamaz, çünkü her ikisi de akıldan önce gelen ve aklın kendisine dayandığı, doğruluğu kendinden olan verilerdir.

Vasıtasızlığın hem duyusal hem de dinî tecrübenin ortak özelliği olduğu söylenirse eğer, gerçekten, bir şeyin "vasıtasız algılanması"nın mümkün olup olmadığı ve aslında duyusal alana özgü bir kavram olan "tecrübe"nin, duyusal olmayan bir alanda da kullanılıp kullanılamayacağı, önemli bir sorun olarak karşımıza çıkar. Bir başka ifadeyle, tecrübenin sözlük anlamı bakımından ve empiristlerin de kullanımına uygun olarak, Tanrının da fiziksel nesneler gibi denenmesinden, sınanmasından, tadılmasından, görülmesinden vs. nasıl ve hangi mantıkla bahsedilebilir? Bu iki soruya tecrübe kavramının felsefî çözümlemesini yaparak cevap vermeye çalışalım.

B. TECRÜBENİN ÖZELLİKLERİ

a) Tecrübe hakkında söylenmesi gereken ilk ve en önemli şey, hiçbir tecrübenin vasıtasız olamayacağıdır. *Yorumdan bağımsız saf bir tecrübe yoktur.** Her tecrübe, sahip olduğumuz kavram ve inançlar tarafından hem içerik, hem de biçim olarak önceden belirlenir. Öyleyse, kavramlardan bağımsız bir tecrübe düşünmek pek olanaklı değildir. Her tecrübede *verilmiş olan* bir şeylerin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Çünkü tecrübede, kişiden bağımsız bir şeylerin kendisini algılayana *sunması* ya da *görünmesi* söz konusudur. Bununla birlikte, tecrübe ancak, *verilmiş olan*ın zihnin eleğinden geçmesiyle, yani kavramlar ve inançlar vasıtasıyla bir biçime sokulmasıyla mümkün olabilmektedir. Bir başka deyişle, yorumlanacak bir şeyler olmaksızın yorumun olduğunu kabul etmek saçma olacağından dolayı, *verilmiş olan*ın inkâr edilemeyeceğini söylesek de, bu *verilmiş olan*ın yorumdan bağımsız tanınabileceğini ya da algılanabileceğini ve tecrübe sonrasında yorumun ayıklanmasıyla *verilmiş olan*ın tam olarak ortaya çıkarılabileceğini düşünmek pek makul

* Bu görüş, dinî tecrübenin felsefî değerlendirmesinde can alıcı bir önem ve yere sahiptir. Her tecrübenin yorumlu olması hem, perenniyalistlerin iddia ettiği gibi yorumdan azade algılandığı veya yaşandığı söylenen Birlik ya da saf bilinç diye tanımlanan evrensel bir dinî tecrübe modelinin imkânsızlığını gösterir hem de dinî tecrübenin Nihaî Gerçeklik hakkında bize dolaysız bilgi kazandırdığı tezini çürütür. Bu görüşü savunanlara bağlamsalcı (contextualist), inşacı (constructivist) ya da kültürel görececi (cultural relativist) denmektedir.

değildir. Kısaca, biz dünyayı ancak kavramlar yoluyla tecrübe edebiliriz.

Kant, kendi dönemine kadar hakim epistemolojik paradigma* olan, gerçekliğin doğrudan bilgisinin mümkün olduğu tezini, gerçekliğin dolaysız bilgisinin olamayacağını, her bilgi ve tecrübenin insanî kategoriler ve apriori görü formlarınca *inşa edildiğini* göstererek yıkmıştır. Kant'la birlikte, zaman içerisinde, bilenle bilinen arasında *vasıta* olan şeyler konusunda araştırmalar ve bunların keşfedilişi devam etmiştir. Kant'ın bilenle bilinen arasında *vasıta* olduğunu gösterdiği zihnin kategorileri ve görü formlarının bile daha sonraları, Kant'ın düşündüğü gibi evrensel olmadığı, hatta bunların bile onun inandığından daha fazla vasıtalı olduğu öne sürülmüştür. İtalyan filozof Giovanni Battista Vico (1668-1744) ve Hegel'le birlikte tarih, temel bir vasıta formu olarak kendisini göstermiştir. Buna göre bilgi, belli bir sosyo-tarihsel bağlam ve genel bir dünya görüşü içerisinde yerleşiktir. Karl Marks'tan Fransız postmodernist filozof Michel Foucault (1926-1984) ve çağdaş feministlere uzanan düşünce çizgisinde, bilginin inşasında ekonomik ve politik ilişkilerin belirleyiciliği öne çıkmıştır. Heidegger'i takip eden Alman filozof Hans George Gadamer (1900-2002) , Fransız filozof Jacques Derrida (1930-2004) ve daha birçokları, kişinin dil ve gelenekten bağımsız bir gerçekliğe ulaşmak üzere kendi dilsel geleneğinin sınırlarını aşabilmesi imkânını yadsımıştır. Diğer yandan, bazı düşünürler de bilgide bedenin, duyguların, bilinçaltının temel *vasıta* oluşlarına vurgu yapmıştır. Tüm bu tarihsel, sosyolojik, ekonomik

* *Paradigma*, genel anlamda, ideal bir durum veya örnek, bir şeye bakış tarzı, yargılama ölçütü sağlayan her türlü ideal tip ya da model anlamına gelir. Özel bir terim olarak, bilimde bilim adamının dünyaya bakışını belirleyen, ona fenomenleri açıklama imkânı veren model, kavramsal çerçeve ya da ideal teoridir. Yönlendirdiği bilim dalında araştırmanın kurallarını ve standartlarını koyan, o alanda çalışan bilim adamlarının problem çözme çabasını koordine eden ve yönetен teorik çerçevedir.

ve psikolojik *vasıta* tanımlamaları, epistemolojik olarak, geleneksel bilgi modelinin kökten bir eleştirisi olmuştur. Hatta Thomas Kuhn (1922-1996) ve Feyerabend'le (1924-1994) birlikte çağdaş epistemoloji, bilim alanında tüm gözlemlerin teori yüklü olduğunu ve teorileri doğrulayacak ya da birbirinden farklı teoriler arasında seçim yapmamıza olanak sağlayacak bağımsız rasyonel ölçütlerin olmadığını göstermiştir.[9]

b) Tecrübe yanılabilirdir, düzeltmelere açıktır ve dolayısıyla nihâî veya mutlak değildir. Tecrübeyi "vasıtasız algı" olarak anlayanlar için tecrübe, bir anlamda yanılmazdır. Mademki algılayanla algılanan arasında bir vasıta yoktur, o zaman, algılanan şey kendisini nasılsa öylece algılayana sunar ve algılayan da algılanan şeyi o kendisini nasıl sunuyorsa öylece algılar. Bu açıdan, tecrübe yanılmazdır ve mutlak gibidir; o, bilgimizin üzerine dayandığı, doğruluğu kendinden olan şeydir. Oysa, bir kez tecrübede algılayanın aktif bir rol oynadığı kabul edilince, tecrübenin hiç de mutlak ve düzeltilemez olmadığı ortaya çıkar. Tecrübe ancak kavramlarla mümkün olduğuna, yani zihnin düzenleyiciliğinden bağımsız saf bir tecrübe olmadığına göre, tecrübede her zaman bir hata ya da yanılma durumu olması muhtemeldir. Çünkü, algılayanın yanlış varsayımları ve inançları, mademki tecrübede kavramlar birincil öneme sahiptir, algıda da yanlışlara götürecektir. Sonuç itibariyle, en azından bir kısım algı hataları ve yanılsamaları, tecrübenin nihâî olmadığını açıkça göstermektedir. Tecrübenin özünde, yeni tecrübe ve bilgilerle düzeltilebilir ve geliştirilebilir olma niteliği vardır.

c) Hiçbir tecrübe ya da vasıtasız algı, bizatihi bilgi değildir. Bir tecrübenin ya da vasıtasız algının bilgi niteliğini kazanabilmesi an-

[9] Geniş bilgi için bkz. Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 172-176; Roger Trigg, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973, s. 14 vd., 93 vd.

cak tecrübe dışı etmenlerce, yani algının doğruluğunu bütünüyle algının kendisinde aramaksızın bir takım testler ve rasyonel açıklamalara dayanan epistemolojik bir etkinliğin içerisine girmekle mümkündür. "Vasıtasız algı" veya "sezgi", sadece doğrulanmaya ve bilgi niteliğini kazanmaya aday bir varsayımdan başka bir şey değildir. Kısaca, bilgi, sırf bir tecrübeye sahip olma meselesi değildir; bir tecrübenin bilgi niteliğini kazanması ancak, o tecrübenin bir takım testlerden geçmesine, diğer doğru bilgilerimizle uyumluluğuna vs. bağlıdır.[10]

d) Her tecrübede bir *bilinçlilik* söz konusudur. Bilincin olmadığı yerde bir benlikten ve dolayısıyla herhangi bir tecrübeden söz etmek pek anlamlı olmayacaktır. Tecrübe ya da "bilinç" de, her zaman, *bir şeyin tecrübesi* ya da *bilincidir*. Bir başka deyişle bilinç, her zaman bir şeye yöneliktir, onun hep yöneldiği bir şeyler vardır ve dolayısıyla bilincin bu özelliği, yani yönelimsellik, bilincin en temel özelliğidir. Her bilinç eyleminin yöneldiği bir nesne vardır; her algılamada algılanan bir şey, her duyumsamada duyumsanan bir şey, her düşünmede düşünülen bir şey, her sevmede sevilen bir şey vardır. Kısaca, her bilinç ediminin yöneldiği, bağlantı kurduğu "bir şey" vardır.[11]

e) Tecrübenin geniş anlamda "bilinçli olma"yla eşleştirilmesi, bazı çok ciddi yanlış anlamaları da beraberinde getirmektedir. "Bilinçli olma" olarak tecrübe, bireye özgü, öznel olan her şeyi içerisine alır. Düşlerim, inançlarım, düşüncelerim, duygularım, algılarım,

[10] Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 60-vd.; Jonathan Webber, *Revelation and Religious Experience*, s. 24; Ronald W. Hepburn, "Religious Experience, Argument for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol: 5-6, New York and London, 1967, s. 167; Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 105.

[11] Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1997, s. 14-15

kısaca bilincinde olduğum her şey tecrübe olarak adlandırılacaktır. Ne var ki bu geniş anlamda bilinçlilik olarak tecrübe, birbirine karıştırılmaması gereken iki farklı anlam ya da işlevi ihtiva eder. İlk anlamı bakımından tecrübe sadece, kişinin zihinsel durumlarına işaret eder. İkinci anlamı itibariyle tecrübe, kişinin içerisinde bulunduğu zihinsel durumun nedeni olarak gösterilebilecek dışsal bir nesnenin var olması gerektiğini ima eder. Bu çifte anlamlılığın doğurduğu en büyük yanılgı, hiçbir gerekçe göstermeksizin, sırf öznel tecrübenin betiminden, bu tecrübenin nedeni olarak dış dünyada ona karşılık gelen bir nesne olduğu sonucuna gitmektir. Oysa, hiçbir öznel tecrübeden, gerçeklik duyumu ne kadar güçlü olursa olsun, eğer elimizde tecrübe dışı ve kendi öznel tecrübemizi destekleyecek makul gerekçelerimiz yoksa, nesnel bir varlık iddiasına geçilemez.[12] Eğer bir tecrübe *bilişsel** bir nitelik kazanacaksa, yani sırf kişinin acı veya düş tecrübesi gibi psikolojik bir durumunu ifade etmeyip kişiden ontolojik olarak bağımsız bir varlığın algısını ya da bilgisini içerecekse, bu ancak tecrübe dışı etmenlerce belirlenebilir; tecrübenin kendisinden ya da fenomenolojisinden** ontolojik iddialara geçilemez. Sözgelimi, "kırmızı bir gül görüyorum" diyen herhangi

12 Antony Flew, *God and Philosophy*, Hutchinson & Co Ltd., London 1966, s. 125-126

* *Bilişsel*, "bilgiyle ilgili olan", "bilgiyi içeren" anlamında kullanılmaktadır. İnsan varlıklarının akıl ve akıllılığı içeren yönü için kullanılan bir nitelemedir. Zihinsel süreçler üçlemesinde, bilme ya da düşünme süreci ve faaliyetini duygusal süreçlerden ayırt etmek için kullanılır.

** *Fenomenoloji* Kant'ta tasarımlar arasındaki ilişkiye dair bir incelemedir. Hegel'de tinin bireysel duyumdan mutlak bilgiye kadar yükselişini anlatan etkinliktir. Günümüzde bilinen felsefe anlayışı ve yöntemi olarak fenomenoloji Husserl'in araştırma ve yöntemlerine dayanır. Burada fenomenoloji, tecrübemizi, kökenlerinden ve gelişiminden ayrı ve tarihçi, sosyolog veya psikologların sunduğu nedensel açıklamalardan bağımsız olarak, gerçekte olduğu şekliyle ve dolayımsız bir tarzda betimleme teşebbüsüne karşılık gelir. Husserl'e göre her nesnenin bizim ona verdiğimiz anlamın ve yakıştırdığımız özelliklerin dışında, kendine özgü ve kendinde olan, her zaman geçerli ve değişmez yapısı vardır. Gerçeklik mutlaktır. Husserl için felsefe de, yöneltilmiş bilinç yoluyla, eidetik sezgiyle nesnelerin özünü kavrama ve betimleme bilimidir.

bir kişinin salt tecrübesinden, kırmızı bir gülün varlığı çıkarılamaz. Nihayetinde, kırmızı gülün varlığı, çeşitli nedenlere bağlı olarak bir sanrı, bir yanılsama ya da yanlış bir algı olabilir. Öyleyse, söz konusu iddianın bilişsel bir geçerlilik kazanabilmesi, ancak bir takım testlerle ve rasyonel açıklamalarla mümkündür. Buna göre, tecrübeye konu olan, daha doğrusu tecrübenin nedeni olarak gösterilen kırmızı bir gülün varlığı, sözgelişi fotoğrafı çekilerek, dokunularak ve koklanarak, diğer insanlarca da görülüp görülmediği tespit edilerek, başka tecrübe/bilgi alanlarıyla uyumu ve zaman-mekân çerçevesi içerisindeki nedensel konumu belirlenerek tesis edilir. Sonuçta, belli testlerden geçmedikçe ve tutarlı bir açıklamayla desteklenmedikçe bir tecrübenin bilişselliğinden söz edemeyiz.

f) Bir tecrübenin algısal, yani salt öznel değil de, kişiden bağımsız bir varlığın ya da durumun algısını içeren bir tecrübe sayılabilmesi için belli koşulların tecrübede bulunması zorunludur. *Öncelikle,* tecrübenin suje-bilinç-obje yapısında olması gerekir. Çünkü her algıda algılayan bir kişi, algılanan bir şey ve bir algılama durumu vardır. *İkinci olarak*, algılanan şeyin ya da başka bir deyişle, kendisini bilincimize sunarak bizde bir algıya neden olan şeyin, neden olduğu şeyle zamansal ve mekânsal bir ilişki içerisinde olması ve bu ilişkinin gösterilebilir olması gerekir. Kısaca, tecrübeye neden olan şeyin, tecrübeyle olan nedensel ilişkisi ortaya konabilmelidir. Son olarak, bir tecrübenin algısal sayılabilmesi için, o tecrübenin bazı nesnellik ölçütlerini karşılaması zorunludur. Kısaca, tecrübenin bir takım testlerle doğrulanabilir olması gerekir.[13]

[13] Bkz. Richard Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: LIV, No: 4, 1994, s. 870-875; Richard Gale, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, s. 45-63; Nick Zangwill, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, s. 3-20

g) Hiçbir tecrübe fenomenolojik olarak belli bir birey tecrübesi olamaz. Duyu tecrübeleri, belli şekillerde görünen şeylerin tecrübesidir ve belli bir görünüş biçimi göz önüne alındığında, bu şekilde görünen birden fazla bireyin olması her zaman muhtemeldir. Deneysel olarak belli şekilde ya da fenomenolojik özelliklerle görünen bir bireyi A değil de, B olarak tanımlayışım, tecrübenin içeriğinde olan bir şey değil, benim ön bilgime dayanan ve tecrübeye eklenen bir şeydir. Öyleyse, aynı şekilde görünen birden fazla bireyin olması her zaman muhtemeldir ve hiçbir tecrübe fenomenolojik olarak bir birey tecrübesi olamaz. Çünkü, sadece ve sadece tek bir bireyin belli bir biçimde görüneceğini düşünmek makul değildir. Bazı görünüşleri A bireyi diye tanımlamam, tecrübenin kendisine değil, ön bilgi ve inançlarıma dayanır.[14]

h) Hiçbir tecrübe mutlak olarak anlatılamaz değildir. Her birimizin yaşadığı şeyler kendine özgü ve özeldir, hiçbir kalıba sığmayacak kadar zengin ve yoğundur. Her zaman kelimelerin yaşadıklarımızı, algıladıklarımızı tam olarak yansıtamadığı, eksik kalan bir şeylerin olduğu duygusunu taşırız. Bu durum, soyut hallerde daha yoğun hissedilmekle birlikte duyusal şeylere dair algılamalarımızda pek sorun çıkmaz. Hatta denebilir ki, bilimi güçlü kılan şey, onun açık ve seçik kavramları kullanması ve onda kavramsallaştırma ve anlatabilme gücünün yüksek olmasıdır.

Tecrübeyle ilgili bu çözümlemelerden sonra, ikisi duyusal ikisi gayri duyusal, yani bir bakıma dinsel olmak üzere dört farklı tecrübe örneğini karşılaştırarak irdelemeye ve tecrübe kavramının, uygun olmayan kullanımlarını göstermeye çalışalım.

[14] J. William Forgie, "The Possibility of Theistic Experience", *Religious Studies*, vol: 34, 1998, s. 317-318; T. R. Miles, *Religious Experience*, Macmillian St. Martin's Press, London and Basingstoke 1972, s. 14.

Bahçemde Ali'yi gördüm.
Dün gece göğe yüksel(til)dim, uzay yaratıklarıyla görüştüm.
Tanrıyı gördüm, O benimle konuştu.
Tanrıda yok oldum. Gerçekte Tanrıyla bir olduk.

"Bahçemde Ali'yi gördüm" ifadesinde bilinçlilik, duyusallık, algısallık, vasıtalılık, yönelimsellik, kavramsallaştırılabilirlik ve anlatılabilirlik, doğrulanabilirlik özelliği vardır ve bu ifade bilgi değeri taşır. Ben, görme duyuma hitap eden, benden bağımsız olan, benimle zamansal-mekânsal bir ilişki içerisinde olan ve ön bilgi ve inançlarıma göre Ali diye tanımladığım bir varlığın bilincindeyim. Ali'nin varlığına ilişkin algım yanlış değildir çünkü, diğer duyularımla, bilimsel aletlerle, başkalarının algısal onayıyla ve rasyonel açıklamalarla yargımı doğrulayabilirim. Dolayısıyla bu ifade, bilişsel bir ifadedir.

"Dün gece göğe yüksel(til)dim, bir ufoda uzay yaratıklarıyla görüştüm" ifadesinde bilinçlilik söz konusudur. Burada, yükselmenin ve benden bağımsız garip yaratıkların varlığının bilincindeyim. Yaşadığım şey kavramsallaştırılabilir ve anlatılabilir. Ne var ki, bu ifade bilişsel değildir. Çünkü söz konusu tecrübe, duyusal ve algısal gibi görünmesine rağmen nesnel açıdan doğrulanamamakta ve muhtemelen bir düş ya da sanrı olduğu için zamansal-mekânsal boyutta bir kopukluk veya düzen-dışılık sergilemektedir. Ayrıca, bu tecrübeye dayanarak başarılı bir çıkarımda ve tahminde de bulunamam. Uzay yaratıklarının beni tekrar ne zaman yükseltebilecekleri konusunda hiçbir şey söyleyemem. 'Bu işaretleri görünce şu gerçekleşir' biçiminde konuşmam burada olası değildir. Dolayısıyla bu tecrübe, sadece benim duygusal, ruhsal durumumdan haber veren ve bilişsel olmayan bir tecrübedir.

"Tanrıyı gördüm, O benimle konuştu" ifadesinde de bilinçlilik vardır. Her ne kadar "gördüm" ve "konuştu" gibi duyusal yargılar-

da bulunulmuş olsa da, aslında bu tecrübe duyusal değildir. Çünkü Tanrı, duyusal veya maddî bir varlık değildir. Tanrı bilincin nesnesi olarak göründüğünden dolayı burada yönelimsellik vardır. Hemen bütün dinî tecrübe yaşayanlar ve bu tecrübenin sözcüsü olan düşünürler, söz konusu tecrübenin *vasıtasız* olduğunu öne sürse de, daha önceden sahip olduğum bir Tanrı kavramı ve inancı olmadan böyle bir tecrübe yaşamam mümkün değildir. Önceden hiçbir fikrim olmadan hangi görünüşlerin Tanrıya ait olduğunu ya da onu diğerlerinden ayırdığını bilemem. Belli bir görünüşü doğal bir şey olarak değil de "Tanrı" olarak tecrübe etmem ya da onu böyle yorumlamam, dinî tecrübenin vasıtalılığını gösterir. Yine, Tanrı zamansal ve mekânsal bir varlık olmadığından, ne zaman ve ne şekilde görüneceği kestirilemediğinden ve söz konusu tecrübe nesnel olarak doğrulanamadığından dolayı, bu tecrübe algısal ve bilişsel bir tecrübe olarak değerlendirilemez. Ayrıca, Tanrı, dinî metinlere göre, bilinen hiçbir şeye benzemediğinden, kendine özgü ve aklı aşan bir mahiyeti olduğundan, bu dünyaya özgü dil ve anlam dağarcığıyla, sözgelimi varlık, bilgi, sevgiden vs. ne anlıyorsak aynı anlamda, Tanrının varlığından, bilgisinden, sevgisinden vs. söz etmek gibi, literal anlamda hakkında konuşulabilir bir varlık da değildir. Dolayısıyla Tanrı tecrübesi, kavramsallaştırılabilir ve anlatılabilir bir tecrübe de değildir. Bir de, Tanrının varlığına ve sonsuz bir Tanrının sonlu bir varlıkla nasıl ilişki kurabileceğine dair rasyonel bir açıklama sunmanın güçlüğü de ortadadır. Görünen o ki, "Tanrıyı gördüm, O benimle konuştu" ifadesi, sadece tecrübe sahibinin ruhsal durumunu yansıtan ve dolayısıyla algısal ve bilişsel olmayan bir ifadedir.

Son olarak, "Tanrıda yok oldum. Gerçekte Tanrıyla bir olduk" ifadesi oldukça karmaşık görünmektedir. Karmaşıklığı doğuran şeyse, "yok olmak" ve "bir olmak"tır. Öncelikle, bu tecrübede suje-

bilinç-obje yapısı yoktur. Çünkü, burada algılayanla algılananın birliği ya da algılayanın algılanan şeyde yok olması söz konusudur. Öyleyse, bu tecrübede bilincin yöneldiği hiçbir şey yoktur, yani bu tecrübe yönelimsel değildir. Yönelimsel olmayan ve algılayanın Tanrıda yok olmasından söz eden bir tecrübede, olağan anlamda bir bilinçliliğin olması da beklenemez. Yine, bu tecrübe, duyusal hiçbir unsur içermediği, yani bilinçten kavramların, imgelerin, kısaca deneysel her şeyin atıldığı *saf bir bilinç* ya da *boşluk* hali olduğu için, duyusal ve vasıtalı bir tecrübe değildir. Ayrıca, söz konusu tecrübe zamansal ve mekânsal değildir. O, kavramsallaştırılamaz ve dile getirilemezdir. Tüm bunlardan rahatlıkla anlaşılacağı üzere o, doğrulanabilir bir tecrübe de değildir. Zıtları bir araya getiren bir tecrübe olduğu için de paradoksaldır. Her şeyden önce, Tanrıda *yok olan* bir varlığın, birliğin *bilincinde* olması paradoksaldır; kendi yokluğunu tecrübe etmek, bunun bilincinde olmak paradoksaldır. Son tahlilde, bu tecrübe de algısal ve bilişsel bir tecrübe değildir. Yalnızca, kişinin duygusal hallerinden haber veren bir tecrübedir. Böyle bir hali yaşayan kişinin yaşadıklarına "tecrübe" demek bile oldukça yanlış ve yanıltıcıdır. Tabi ki, mistiğin yaşadığı bu "birlik hali"ne tecrübe denmesinin uygun olmadığını söyleyen ve tecrübe yerine "saf bilinç" ya da "mistik bilinç" tabirlerini kullanan düşünürler de yok değildir. "Saf bilinç" ya da "mistik bilinç" denen şey, yine de bildiğimiz olağan anlamda rasyonel bilinçten farklı olan bir bilinçtir.

Özetleyecek olursak, tecrübeyle ilgili sunduğumuz çözümlemelere göre, birinci maddede anlatılan tecrübe algısaldır ve bilgi vericidir; ikinci ve üçüncü maddelerde anlatılan tecrübelerse algısal ve bilgi verici olmayan, kişinin iç hallerini ya da bazı düşünürlere göre bilinçaltını yansıtan salt psikolojik duyuşlardır. Üçüncü maddede anlatılanı tecrübe olarak tanımlamak, yanlış ve yanıltıcıdır.

Burada altının önemle çizilmesi gereken bir husus daha vardır.

Dinsel olarak tanımlanan bir takım tecrübeler yaşayan kişilerin ve bu tecrübelere önem veren düşünürlerin, özellikle (dinsel) *tecrübe* kavramını kullanmalarının altında yatan temel niyetin, ilk planda, söz konusu tecrübeyi mantıksal değerlendirmelerden ve rasyonel eleştirilerden uzak tutmak olduğu söylenebilir. Madem ki tecrübe, dinî tecrübeyi savunanlara göre, kavram ve inançlardan bağımsızdır, o halde, tecrübede aklın yeri olamaz. Çalışmamızda görüşlerinden genişçe bahsettiğimiz Schleiermacher, William James, Rudolf Otto, Walter Stace, Ninian Smart ve daha birçok düşünürün nazarında tecrübe, aklı aşan bir şeydir ve akıl, tecrübenin verilerini anlamlandırmaya, kavramsallaştırmaya ve sistemler kurmaya çalışmak üzere tecrübeye dayanmalıdır. Bu durumda, din dışı olan ve aklı kullanan hiçbir bakış açısı, dinî tecrübeyi değerlendirme yetkisine sahip değildir. Nitekim Rudolf Otto, *The Idea of Holy* (Kutsal Fikri) adlı eserinin başlarında, dinî tecrübeden en ufak bir nasibi olmayanların, kitabını okumamasını salık verir. Eğer okumaya yeltenirlerse de anlayamazlar, der.

Dinî sahada tecrübe kavramının kullanılmasının yukarıda anlatılanla yakın ilişkili bir diğer nedeni de, dinî tecrübenin, doğruluğu kendinden olan ve yanılmaz bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen bir tecrübe olarak görülmesidir. Çünkü dinî tecrübe, aklı aşan bir tecrübe olduğu ve bu tecrübede Tanrı dolaysız bir biçimde algılandığı için, bu tecrübeyi değerlendirebileceğimiz tecrübe dışı bir ölçüt yoktur. Tanrı zaten tecrübede *verilmiş olan* şeydir.

Yorumsuz saf bir tecrübenin olamayacağı gerçeği, dinî tecrübede aklın hiçbir rolü olmadığını öne sürenlerin iddialarını boşa çıkarmaktadır. Bir tecrübeyi dinsel kılan şey, tecrübe sahibinin önceden zihninde varolan dinsel kavramlar ve inançlardır. Her şeyden önce, tecrübe, *verilmiş olan*ın, zihinde var olan kavram ve kategorilere göre bir biçim ve içerik kazanmasıyla gerçekleşmektedir. Öy-

leyse, bir tecrübeyi dinsel kılan yorumun, yani dinsel kavram ve inançların rasyonelliği, dinsel tecrübenin güvenilir ve geçerli bir tecrübe olmasında son derece önemli bir yere sahiptir. Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere, dinî tecrübenin vasıtasız bir tecrübe olmaması ve aynı zamanda hiçbir tecrübenin epistemolojik bir işleme tâbî tutulmadan bizatihi bilgi sayılamayacağı gerçeği, dinî tecrübenin bilgi verici ya da doğruluğu kendinden olan bir tecrübe olarak değerlendirilemeyeceğini gösterir.

I. BÖLÜM

DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBENİN MAHİYETİ

DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBENİN MAHİYETİ

Dinî tecrübe konusunda yapılmış gerek Doğu, gerekse Batı kaynaklı o kadar zengin bir araştırma ve mistik eser külliyatıyla karşı karşıyayız ki, bütün bu araştırma ve eserlerin bir noktada buluşacakları ya da üzerinde mutabık kalacakları genel bir dinî tecrübe anlayışı ya da modeli ortaya koymak ve dinî tecrübeyi dört başı mamur tanımlamak gerçekten büyük bir zorluk, çetin bir sorun olarak önümüzde durmaktadır. Bu zorluğu doğuran etmenlerin başında, öncelikle konunun oldukça karmaşık olup farklı yapı ve görünüm sergilemesi, diğer yandan da konuyu ele alan kişilerin bakış açısı veya dünya görüşlerinin çeşitliliği gelmektedir. İlk yönüyle bakıldığında, dinî tecrübenin ne olduğuna ilişkin bir kanaate ulaşabilmemizin tek yolu, doğal olarak, bu tecrübeyi yaşayan farklı kültürlerden kişilerin, doğrudan kendi dilleriyle anlattıklarını incelemek ve dolayısıyla mistiğin dinî tecrübesini herhangi bir yorum ve değerlendirmeye tabi tutmadan veya herhangi bir şeye indirgemeden aynen vuku bulduğu ya da kendisini gösterdiği biçimiyle tespit etmek, yani bir bakıma dinî tecrübenin fenomenolojisini ortaya koymaktır. Bu işe girişen düşünürlerin yazdıkları dikkate alındığında, ya tüm kültürlerde yorumsal farklılıkların altında yatan temelde aynı olan tek bir dinî tecrübenin olduğu; ya temelde tek olup farklı türlerinin olduğu; ya birkaç temel tür olduğu; ya da ne kadar dinî gelenek ve dinî tecrübe sahibi varsa o kadar çeşitlilikte dinî tecrübe türü olduğu görülür. Bu da bizi çok farklı dinî tecrübe tanımları ve türleri ile dinî tecrübenin mahiyetini oluşturduğu öne sürülen ve yer yer birbiriyle çatışan bir takım genel özellikler listesiyle karşı karşıya bırakır.

Diğer yandan, konuyu ele alan kişilerin bakış açılarının ve yöntemlerinin farklılığı da dinî tecrübenin mahiyetine ilişkin görüşlerde farklılığa götürmektedir. Sözgelimi, bir irrasyonalistin, dogmatiğin veya fenomenoloğun konuya bakışı rasyonalistinkinden; perenniyalistinki[15] postmodernist/bağlamsalcınınkinden (contextualist / constructivist) çok farklılık arz etmekte ve dolayısıyla, konuya ilişkin sonuçlar da bir o kadar çeşitlilik göstermektedir. Bir irrasyonalist, dogmatik veya fenomenolog dinî tecrübenin aklı aşan bir tecrübe olduğuna ve bu alanda rasyonel ilkelerle hareket etmenin, bizi dinî tecrübeyi anlamaktan men edeceğine vurgu yaparken, bir rasyonalist dinî tecrübede aklın önemli bir işlevinin olduğuna ve yaşanan bu tecrübenin rasyonel bir düşünce sistemi içerisine sokulabileceğine ve hatta irrasyonel denen unsurların bile daha derin aklî bir çözümleme yoluyla rasyonel olduklarının tespit edilebileceğine inanır. Yine, bir perenniyalist, dinî tecrübelerin evrensel bir özü olduğuna ve bütün kültürlerde bu özle, farklı isim ve yorumlar altında karşılaşılabileceğini iddia ederken, bir postmodernist veya bağlamsalcı, dinî tecrübelerin, kendilerine özgü dil, düşünce ve bilinç tarzı ihtiva eden, kısaca, dünyaya değişik gözlüklerle bakan birbirinden farklı dinî geleneklerin birer ürünü olduklarını, sosyo-kültürel bağlamın tecrübeyi hem biçim hem de içerik olarak belirlediğini, dolayısıyla birbirine indirgenebilir olmayan çok çeşitlilikte dinî tecrübenin ol-

[15] "Perennial Philosophy" adlı eserin yazarı ve perenniyalizmin sözcüsü Aldous Huxley, bu tabiri Philosophia Perennis olarak açıklar. Bu tabiri ilk dile getiren Leibniz olmakla birlikte onun içeriği veya anlamı çok eskilere uzanır ve evrenseldir. Buna göre, kendisini evrende ve insani tecrübe alanında farklı biçimlerde gösteren evrensel bir öz, ezeli bir hikmet vardır. Evrenin temelinde tanrısal bir varlığın olduğunu söyleyen metafizik; insan ruhunda ilahi bir özün olduğunu ve hatta onun ilahi gerçeklikle özdeş olduğunu savunan psikoloji, insanın nihâî hedefini bütün varlık aleminin içkin ve aşkın kaynağının bilgisi olarak gören ahlâk hep bu ezeli hikmete işaret eder. Perenniyalizm, farklı dinî geleneklerin tecrübelerinin aslında bir ve aynı olduğunu, farklı dillerde ifade edilmiş olsa da tüm mistiklerin aynı evrensel gerçekliği tecrübe ettiğini ve evrensel olarak tanımlanabilecek dinî tecrübenin, sufilerin Fena, Budistlerin Boşluk, Hıristiyan mistiklerin Birlik dediği, bilinçten tüm içeriğin atıldığı, suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı, benliğin öldüğü "saf bilinç hali" olduğunu savunur. Bkz. Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 7 vd.

duğunu savunur. Bağlamsalcılara göre, perenniyalistlerden farklı olarak, dinî tecrübe, en iyi içerisinde şekil aldığı dinî bağlamla anlaşılabilir; evrensel, aşkın bir öze göre değil.

Dinî tecrübenin kesin bir tanımını yapmanın önündeki zorluklardan birisi de, hangi tecrübelerin dinî, hangilerinin mistik olduğunun belirlenmesidir. Çünkü dinî olduğu söylenen tecrübelerin bir kısmı mistik, büyük bir kısmı mistik değildir; mistik olduğu söylenen tecrübelerin de büyük bir kısmı dinî, bir kısmı da din dışıdır. Öyleyse, dinî tecrübe ile mistik tecrübe arasındaki ilişkinin tam olarak ortaya konması, dinî tecrübenin nasıl bir tecrübe olduğunun anlaşılmasında son derece önemlidir.

Dinî tecrübenin tanımlanmasındaki zorluklardan bir diğeri de, yukarıdaki hususla da çok yakından ilişkili olarak, hangi tecrübelerin tam olarak "dinî" sayılacağıyla ilgilidir. Sözgelimi, ruhlarla görüşme, gaybı bilme, mucize ve kerametler, vahiy, şamanik uygulamalar, aşırı duygusal boşalımlar ya da esrimeler de dinî tecrübe sınıfına sokulabilir mi? Eğer dinî veya mistik tecrübe olarak, perenniyalistlerin yaptıkları gibi, sadece, bilinçten her şeyin atıldığı "saf bilinç" ya da "Birlik tecrübeleri"ni kabul edecek olursak, o zaman, burada saydığımız tecrübelerden hiçbirisi dinî tecrübe sınıfına giremeyecektir. Oysa, bunlar, çoğunlukla dinî bağlam içerisinde gerçekleşen tecrübelerdir. Öyleyse, hangi tecrübelerin dinî sayılacağına dair elimizde, ideolojik kaygılardan uzak, açık-seçik ve ciddi ölçütlerin bulunması gereklidir.

Her ne kadar, işin başında, dinî tecrübenin nasıl bir tecrübe olduğunu ortaya koyma konusunda bir takım güçlüklerin olduğu görülse de, bu alanda araştırmaları, düşünceleri ve çözümlemeleriyle kendilerinden sonrakilere yön veren ve dolayısıyla dinî tecrübenin mahiyetine ilişkin görüşleri, birçok kişi tarafından kabul görmüş düşünürler de yok değildir. Dinî tecrübenin mahiyeti konusunda felsefî bir irdeleme ve tartışmaya girişmeden önce sözü edilen düşünürlerin görüşlerini anlatmak, çalışmanın başında aşina olmadığımız bir terminoloji ve düşünce dünyasıyla karşılaşmanın yaratacağı

olumsuzlukları bertaraf edecektir. Bu yüzden, mistisizm konusunda birçok araştırmacı tarafından yetkinliği veya otoritesi kabul edilen altı ismi ele almak istiyoruz: Friedrich Schleiermacher, William James, Rudolf Otto, Walter Stace, Robert Charles Zaehner ve Ninian Smart. Bir de bunlara ek olarak, son dönem din felsefecilerinden Richard Swinburne ve William P. Alston'un benimseyip savunduğu, teistik dinlere özgü dinî tecrübe anlayışından söz edeceğiz.*

* Alman teolog ve vaiz Friedrich Schleiermacher (1768-1834), 1810'dan itibaren Berlin Üniversitesinde teoloji profesörü olarak görev yapmıştır. Özellikle dinin mahiyeti ve hermenötik konusundaki görüşleriyle önemli bir teolog ve filozof olarak kabul edilmiştir. Amerikalı düşünür William James (1842-1910), 1869'da Harvard Üniversitesinde tıp doktorluğu ünvanını almış ve 1872'den 1907'ye kadar bu üniversitede fizyoloji, psikoloji ve felsefe dersleri vermiştir. Charles S. Peirce ile birlikte Pragmatizmi geliştirmiştir. Alman düşünür Rudolf Otto (1869-1937), Göttingen, Breslau ve Marburg Üniversitelerinde sistematik teoloji ve din felsefesi profesörü olarak görev yapmıştır. Londra doğumlu, Anglo-Amerikan empirist filozof Walter Stace (1886-1967), 1935'den itibaren Princeton Üniversitesinde felsefe profesörü olarak görev yapmış ve 1949'da Amerikan Felsefe Derneğinin başkanlığına geçmiştir. Mistisizm konusundaki görüşleriyle felsefe tarihindeki en etkili ve saygın filozoflar arasında görülmüştür. İngiliz asıllı Dinler Tarihçisi Robert Charles Zachner (1913-1974), özellikle Doğu dinlerinde etik sistemler ve mistisizm formlarının gelişimi konusundaki araştırmalarıyla uzman ve otoritedir. 1952'den itibaren Oxford Üniversitesinde Doğu Dinleri ve Etiği Profesörü olarak görev yapmıştır. Oxford Üniversitesi Felsefe Fakültesi mezunu Ninian Smart (1927-2001), bir çoğu tarafından, Din Bilimleri ya da Dinî Araştırmalar alanının öncüsü olarak kabul edilen bir düşünürdür. Birmingham, Lancaster, California, Santa Barbara Üniversitelerinde Din Bilimleri ve Karşılaştırmalı Dinler alanında profesör olarak görev yapmış ve bu üniversitelerden de olmak üzere bazı üniversitelerin Din Bilimleri bölümünün kuruculuğunu üstlenmiştir. Halen Syracuse Üniversitesinde emekli Profesör olarak görevine devam etmekte olan analitik felsefeci William P. Alston (1921-), yirminci yüzyılın en önemli epistemologlarından birisi olarak kabul edilir. Chicago Üniversitesinde felsefe doktoru ünvanını aldıktan sonra, uzun yıllar Michigan Üniversitesinde felsefe hocalığında bulunmuştur. Dil felsefesi, epistemoloji, din felsefesi, felsefi psikoloji ve felsefe tarihi alanındaki çalışmalarıyla günümüzün önemli filozoflarındandır. Amerikan Felsefe Derneği, Felsefe ve Psikoloji Cemiyeti ve Hıristiyan Filozoflar Cemiyetinin başkanlığını yapmıştır. İngiliz filozof Richard Swinburne (1934-), günümüzün yaşayan en etkili ve önemli din felsefecilerindendir. Oxford Üniversitesi Felsefe Fakültesi mezunu Swinburne 1963-1972 yılları arasında Hull Üniversitesinde felsefe dersleri vermiştir. 1972-1985 yılları arasında Keele Üniversitesinde Felsefe Profesörü olarak görevde bulunmuştur. 1985'ten itibaren Oxford Üniversitesinde, Hıristiyan Din Felsefesi Profesörü olarak görev yapmış ve 2002'de emekli olmuştur.

A. DİNÎ/MİSTİK TECRÜBE KURAMLARI

1. Mutlak Bağımlılık Duygusu

Dinî inançların çeşitli kanıtlarla rasyonelliğini ispatlamaya ilişkin girişimlerin, özellikle Hume ve Kant'la birlikte ciddi bir yara aldığı su götürmez bir gerçektir. Salt duyu deneyiminden ve aklî çıkarsamalardan hareketle artık, Tanrının varlığını kesin olarak kanıtlamanın ve buna dayalı bir rasyonel teoloji geliştirmenin imkânsızlığını açıkça dile getiren aydınlanma felsefesi, katı akılcılığa karşı bir tepki olarak içselliğin, duygusal yaşamın değerini her şeyin üstünde gören *romantizmi* doğurmuştur. Dinî tecrübe iddiasını felsefe sahnesine koyan ve dinin biricikliğini akılda değil de duyguda bulan hareketin, romantik tepki olduğu söylenebilir. Çünkü kuşkuculuk, sorgulayıcılık, çözümleyicilik ve nesnelliğiyle teorik akıl, dinin biricikliğini ve kendine özgülüğünü sağlayamaz, hatta aydınlanma düşünürlerinin elinde o, yıkıcılığını kanıtlamıştır. Öyleyse, dinin biricikliği ve kendine özgülüğü, yalnızca dolaysız, hiçbir kavram, inanç ve uygulamanın, içine bulaşmadığı salt dinî duygusal yaşantıda aranmalıdır. Felsefî ve teolojik sistemler, bu aracısız duygusal tecrübenin sonucu ve ürünü olmaları yönüyle ikincildir. İşte, burada kısaca açıklamaya çalıştığımız bu romantik tepkinin en önemli sözcüsü ve "mutlak bağımlılık duygusu" görüşünü geliştiren kişi, Friedrich Schleiermacher'dir (1768-1834).

Hem Schleiermacher, hem James, hem de Otto'da ortaklaşa dile getirildiği gözden kaçmayan bazı temel noktalar vardır. Bunlar, dinin en özgün biçiminin bireysel dinsel tecrübede görülmesi, dolayısıyla kurumsal ve belli bir sisteme sokulmuş itikadî yönüyle dinin ikincil oluşunun vurgulanışı; dinî tecrübenin, esasen özel bir *duygu yaşantısı* olarak betimlenmesi; bu duygusal yaşantıda ilahî gerçekliğin, dil, düşünce, kavram vs. aracılığı olmadan doğrudan bilincinde olunması ya da sezilmesinin öne çıkarılması ve bu dinsel bilince, aklın üstünde bir değer atfedilmesi; bu tecrübelerin, tüm kültürlerde asıl itibariyle ortak ve aynı olduğu iddia edilerek evrenselliğinin belirtilmesidir.

Schleiermacher, *On Religion* (Din Üstüne) adlı eserinin *İkinci Konuşması*nın daha ilk satırlarından itibaren, dinin özünü dinsel düşüncelerden, kavramlardan, uygulamalardan vb. ayırmaya ve ona biricikliğini sağlayan şeyin ne olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre, "Dinin özü ne düşünmedir, ne de eylemde bulunmadır, yalnızca sezgi ve duygudur. O, evreni sezmek ister, evrenin kendi tezahürlerine ve eylemlerine imanla kulak kesilmek ister, çocuksu bir edilginlik içerisinde, evrenin doğrudan etkilerine yakalanmayı ve onlarla dolmayı arzular".[16] Dolayısıyla kavramlar, ilkeler, düşünceler akla aittir. Oysa, Tanrının evrende sezilmesi, aklı aşan bir duygudur. Schleiermacher'in sözleriyle, "Uygulama bir sanattır, spekülasyon bir bilimdir, *din sonsuzun duyumu ve zevkidir*".[17] Görünen o ki, Schleiermacher dinin özünü sonsuzun sezgisinde bulmaktadır. Buna göre, din bir duygulanımdır, ama öyle bir duygulanım ki, bu duygulanım anında "Sonsuz olan" kendisini sonluda göstermekte ve onu sezen kişinin üzerinde etkide bulunmaktadır. Bu duygulanımda

[16] Friedrich Schleiermacher, *On Religion*, Cambridge University Press, 1998, s. 22.

[17] Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 23.

evren, kesintisiz bir etkinlik ve birlik olarak ilahî varlığını göstermekte ve her an kendisini bize ifşa etmektedir.[18]

Bununla birlikte, Schleiermacher, bir noktada sanki bizi, bir yanılgıya kapılabileceğimiz kaygısıyla uyarma ihtiyacını hisseder. Bu nokta ise, *Sonsuzun* duyumsanmasının salt öznenin içinde olup biten, düş veya imgesel bir vizyon gibi, psikolojik veya fizyolojik, öznel bir durum olmadığı, aksine, özneyi aşan bir gerçekliğin kavranılışını içeren nesnel, algısal bir tecrübe olduğudur. Bu duruma o, bir yerde, her sezginin doğası gereği bir duyguyla bağlantılı olduğunu söyleyerek işaret eder. Bir başka satırda da, duygusuz sezginin bir hiç olduğunu ve böyle olmakla da ne tam bir kaynağının, ne de gücünün olabileceğini; diğer yandan, sezgisiz duygunun da aynı şekilde bir hiç olduğunu söyler.[19] Nihayetinde, Schleiermacher, düşünceden bağımsız olan, ama aynı zamanda bilişsel önemi olan bir bilinç anının varlığını anlatmaya çalışır. Bu anı o, olağan suje-obje ikiliğinin egemen olduğu rasyonel etkinliğin aksine, suje ile objenin bir olduğu gizemli bir tecrübe olarak dile getirir. Kendi sözleriyle, "Duyum ve nesnesinin, kendi özgün konumlarına dönmeden önce, adeta birbirinin içine akarak *bir* olduğu, her duyusal algıda, sezgi ve duygunun birbirinden ayrılmasından önce gerçekleşen o ilk gizemli an – Nasıl tanımlanamaz olduğunu ve ne kadar çabuk bittiğini biliyorum".[20] Suje ve objenin birbirinin içine aktığı ve *bir olduğu* bu mistik bilinç anında, "Ruhum ona koşar; onu sararım, bir gölge olarak değil, ama bizatihi kutsal öz olarak. Sonsuz dünyanın sinesine uzanırım. Bu anda ben, onun ruhuyum, çünkü onun bütün gücünü ve sonsuz hayatını kendiminki olarak hissederim; bu anda o, benim bedenimdir, çünkü onun kaslarına ve dudaklarına kendiminki gibi

[18] Bkz. Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 24 vd.

[19] Bkz. Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 29 ve 31.

[20] Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 31.

nüfuz ederim... Bu an, dinin en gösterişli anıdır. Eğer bu anı sende yaratabilseydim, tanrı olurdum".[21]

Buraya kadar Schleiermacher'in dinî tecrübenin mahiyetine ilişkin görüşlerini özetleyecek olursak, din teorik bir konu olmayıp, bizatihi evrende kendini her an bize göstermekte olan Sonsuz Tanrının duyumsanması, tecrübe edilmesidir. Bu duyumsama kavram, ilke, inanç ve uygulamalardan önce gelmekte ve bunları aşmaktadır, hatta özünde bunlardan bağımsızdır; bunlara indirgenemez. Dinî düşünceler ve inançlarsa, ilk elden yaşanan bu özgün ilahî duygu tecrübelerinin dışavurumlarıdır. Dolayısıyla, bu duyumsama vasıtasızdır, sonsuzun sonluda sezilmesini içermektedir. Dinî tecrübe ânı, her ne kadar özünde duygu olsa da, *Sonsuzun*, bizatihi onu algılayan öznede tesiri ve onun içsel dünyasında değişim meydana getirmesi yönüyle bilişseldir. Söz konusu tecrübe, dine özgü bir bilinç türü ve anını ihtiva eder ve bu an, her tür düşünceden bağımsız olan ve sezenle sezilenin "bir" olduğu bir *birlik* anıdır. Bu yönüyle dinî tecrübe, anlatılamazdır ve kısa sürelidir. Ve bu tecrübeyi doğuran, bireyin kendisi değil, Tanrıdır.[22]

Schleiermacher için dinin bir duygu olduğunu söyledik. Ancak, bu duygunun niteliği nasıl tanımlanabilir ve diğer duygulardan ve vasıtasız ben-bilinci hallerinden ne şekilde ayırt edilebilir? İşte, daha sonra kaleme aldığı eseri *Christian Faith*'de (Hıristiyan İmanı) Schleiermacher, bu noktaya eğilir ve dinin özüne koyduğu Sonsuzun duygusuna, diğer duygu türlerinden ve ben-bilinci hallerinden ayırt etmek üzere, tanımlayıcı ve ayırt edici bir nitelik vermeye girişir. Bu noktada o, bu dünyadan ayrı, sonsuz bir güce mutlak ve topyekûn *bağımlılık duygusu*ndan söz eder. "Her ne kadar farklı gö-

[21] Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 32.

[22] Schleiermacher, *a.g.e.*, s. 29-32 ve 112.

rünse de, bütün dindarlık ifadelerinde ortak olan unsur, ki bu unsurla onlar diğer tüm duygulardan tümüyle ayırt edilirler, veya, başka bir deyişle, dindarlığın bizatihi özünü teşkil eden şey şudur: *Mutlak olarak bağımlı olma bilinci* veya, bununla aynı kapıya çıkan, *Tanrıyla ilişki içerisinde olma bilinci*".[23]

2. Görünmeyen Düzenle İlişki

"Duygu, dinin en derin kaynağıdır"[24] diyen William James'in de (1842-1910), dinî tecrübenin mahiyeti konusunda Schleiermacher'le, her ne kadar biri romantik, diğeri pragmatist olması yönüyle farklı ekollerden olsalar da, aynı çizgi üzerinde yürüdüğünü görürüz. James, dinlerin düşünce ve inanç sistemleri yönüyle büyük bir çeşitlilik arz ettiğinin bilincindedir. Dinlerdeki düşünce farklılıklılarına karşın, onlarda evrensel ve aynı olan bir unsur vardır ki, o da, duygu ve davranıştır. Tıpkı Schleiermacher'de olduğu gibi, James de dinsel teorilerin ikincil olduğu kanaatindedir. Oysa, dinin özünü yakalamak istersek, onlardaki daha sabit ve yerleşik unsurlar olması yönüyle duygu ve davranışlara bakmamız gerekir.[25] Peki, bu dinsel duygu veya bilincin mahiyetini James nasıl tanımlamaktadır? O, bu duyguyu iki cümleyle özetler: *Görünmeyen bir düzenin varlığının algılanması* ve *en yüksek iyiliğin ve mutluluğun bu düzenle uyumlu bir ilişki veya birlik içerisinde gerçekleşmesi.*[26] Hangi dine bakacak olursak olalım, birbirlerini bâtıllıkla itham etmelerine ve inanç farklılıklarına rağmen, onlarda hiç değişmeyen evrensel bir

[23] Schleiermacher, *Christian Faith*, Edinburg 1928, s. 17

[24] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 422.

[25] William James, *a.g.e.*, s. 494.

[26] William James, *a.g.e.*, s. 53, 475.

buluşma noktası, bir öz buluruz. James, bu özü, kurtuluş öğretilerinde bulur. Kurtuluş öğretilerinin de iki ayağı vardır: Huzursuzluk ve çözüm. Huzursuzluk, doğal halimizle bizde yanlış giden bir şeylerin olduğu duygusudur. Çözüm de, yüce güçlerle ilişkiye girerek bu yanlıştan kurtulacağımız duygusudur. James burada, hemen tüm mistik geleneklerde kendisini gösteren bir fenomene* dikkatimizi çeker: Aydınlanmamış bireyler, esasen nihâî gerçekliğe ulaşamadığı, kendini tanıyamadığı için bir aldanış, bir yanlışlık içerisindedirler. Zihinsel olarak, birlikten ve gerçeklikten yoksun, parçalanmış bir dünyada boğuşup durmaktadırlar. Duygusal açıdansa, boğazlarına kadar maddî dünyaya batmış, duygularının esiri olmuşlardır. Ve bu haliyle onlar, karanlıkta yaşamaktadırlar. Aydınlığa çıkış, kurtuluş ancak kendi içimizdeki tanrısal doğamızı tanımakla ve uyandırmakla mümkündür. Hinduizmde olduğu gibi, bireysel benliğin (Atmanın), Tanrı (Brahman) olduğunun bilincindedir kurtuluş. Dolayısıyla, kurtuluş aşamasında insan gerçek varlığını, yine kendi içinde bulunan daha yüce kısımla özdeşleştirir. Bu aydınlanışta kişi, kendi içindeki yüce gücün, evreni idare eden ve kendisiyle ilişkiye girebildiği aynı nitelikteki bir "Daha [Üstün Olanla]" ya da Nihâî Gerçeklikle bir olduğunu idrak eder.[27]

Görünmeyen düzen ya da *ayrımlaşmamış gerçeklik duyumu*nu James şöyle açıklar: "Adeta insan bilincinde, ... bir gerçeklik duyu-

* Fenomen ilk çağ Yunan felsefesinde akıl tarafından kavranan gerçek nesnenin tersine, duyularla algılanan nesne, duyusal görünüş anlamına gelmekteydi. Kant'ta, insan tarafından kurulan nesne anlamına gelmektedir. Felsefedeki genel kullanımı esas alındığında fenomen, Kant'ın bu terime verdiği anlamın tam tersine, vasıtasız algılanan ya da bilince görünen şeydir. İnsan varlıklarına doğrudan ve aracısız tecrübede görünen şeydir fenomen. Oysa, Kant'ta fenomen, doğrudan algılanan ya da bilince görünen şey değil, öznenin apriori görü formlarınca ve zihinsel kategorilerince kurulan ve tasarlanan bir şeydir. Çalışmamızda esas alınan anlam, bu terimin felsefedeki genel kullanımıyla aynıdır.

27 William James, *a.g.e.*, s. 498.

mu, bir nesnel varlık hissi, 'orada bir şeyin' algısı vardır".[28] James, yaşanmış olaylardan örnekler sunarak, ayrımlaşmamış gerçeklik duyumunun, olağan duyularımızın sağladıklarına göre daha yayılmış, daha tam, daha genel, daha zengin, daha çok etki bırakıcı, mantığa göre daha inandırıcı olduğuna işaret eder. Bu duyum, sadece dinsel sistemleri üreten ve dolayısıyla onların temelinde olan şey değil, aynı zamanda tüm tecrübe alanlarımızın birleştiği ana kaynaktır. Felsefe de, bilim de ona dayanmalıdır. Düşünce ve kavram içermeyen bu dolaysız duyum, bizde derin olan şeydir. Düşünsel sistemler ve inşalarsa, yalnızca bu temel duyumun yüzeysel bir görünüşüdür. James'in ifadesiyle "İçgüdü sürükler, akıl sadece onu takip eder."[29]

James'in ayrımlaşmamış gerçeklik duyumu ile ilgili olarak özellikle üstüne basarak dile getirdiği husus, söz konusu tecrübenin, epistemolojik yapısı itibariyle duyu tecrübesine benzerliğidir. Nasıl ki duyusal şeyleri algılayışımız çıkarımsal değil doğrudansa ya da James'in diliyle, *tanımaya* dayalıysa, dinî tecrübede de böyledir; tecrübe edilenle yüz yüze gelme, onu doğrudan duyumsama durumu vardır. "Şimdi şunu kesin olarak ortaya koyabiliriz ki, özel olarak dinî tecrübe alanında, birçok insan, inançlarının nesnesine, akıllarının gerçek olarak kabul ettiği salt kavramlar biçiminde değil, esasen doğrudan kavranan yarı-duyulur gerçekler biçiminde sahip olur."[30] James, bu hususu bir başka sayfada daha belirgin bir şekilde belirtir: "Duyularımız, kimi olgu durumlarına ilişkin bize güvence verir; ancak, nasıl ki duyumlarımız bizim için hep doğrudansa, aynı şekilde mistik tecrübeler de mistikler için olgunun doğrudan algılanışlarıdır. Haberler gösteriyor ki, beş duyu mistik tecrübeler-

[28] William James, *a.g.e.*, s. 58.
[29] William James, *a.g.e.*, s. 71.
[30] William James, *a.g.e.*, s. 63.

de askıda kalsa bile, bu tecrübeler epistemolojik nitelikleri yönüyle kesinlikle duyumsaldır... yani, bu tecrübeler, dolaysız var gibi görünen şeylerle yüz yüze gelişlerdir."[31]

William James, *görünmeyen düzenle dolaysız ilişkiye girme* olarak tanımladığı dinî bilincin ya da tecrübenin en üst noktasında, en büyük mistik başarı olarak nitelediği "*birlik tecrübesi*"ni görür. Daha geniş ve daha mutlu bir hayata geçiş için gerekli bir adım olan, benliğin ve tüm zihinsel içeriğin, yani "Bireyle Mutlak arasındaki tüm bilinen engellerin aşılması, en büyük mistik başarıdır. Mistik hallerde, hem Mutlakla *bir oluruz*, hem de *birliğimizin* bilincinde oluruz. Bu, coğrafya ya da inanç sistemi farklılıklarınca değiştirilmesi pek mümkün olmayan, hep var olan ve galip mistik gelenektir."[32] Bireysel dinî tecrübenin kaynağını ve merkezini, *birlik tecrübesi* olarak nitelediği bu mistik bilinç durumlarında bulan James, mistik bilinç durumunu diğer bilinç tarzlarından ayıran temel ve genel özellikler listesini önümüze koyar: 1) *Anlatılamazlık*: İlk olarak, mistik bilinç halleri, akıldan çok duygu hallerine benzediği için, bu tecrübenin içeriği sözcüklerle dile getirilemez. Bu tecrübeler, rasyonel bilinç düzeyinin üstündeki bambaşka bir düzene ait olduğundan, doğası gereği ona hiçbir dilsel sistem uygulanamaz, dolayısıyla bu tecrübeler anlatılamazdır; 2) *Noetik** Nitelik: Her ne kadar bu bilinç halleri duyguya benzese de, bunlar, duygular gibi sırf içsel bir şey olmayıp, öznenin dışında bir gerçekliğe referansı içeren bilişsel bir özelliğe sahiptir. Bu tecrübeler, çıkarsamacı aklın dalamayacağı hakikat derinliklerinden bilgi taşırlar; 3) *Geçicilik*: Mis-

* Duyumsal, empirik olmayan, deneyime dayanmayan, saf düşüncenin ürünü ya da nous'un, saf aklın faaliyetinin eseri olan kavramlar için kullanılır. Yalnızca akıl ve zihinle ilişkili olan, aklın faaliyetinin eseri olan, duyumdan bağımsız olan ve gerçekliğin yalnızca aklın faaliyetiyle kazanılan bilgisi için kullanılan Yunanca terimdir.

31 William James, *a.g.e.*, s. 415.

32 William James, *a.g.e.*, s. 410.

tik haller kısa sürelidir. En fazla iki saat sürebilir; 4) *Edilginlik*: Her ne kadar, genel olarak, mistik bilinç hallerinin gerçekleşmesinin başlangıç *safhalarında, zikir, meditasyon, yoga vb. i*radî etkinlikler olsa da, tecrübe anında mistik, kendisini sanki yüce bir güç tarafından yakalanmış, sarmalanmış gibi hisseder. Dolayısıyla, mistik tecrübe anında bireysel irade yok olur ve birey, alıcı konumunda kalarak pasifleşir.[33]

Buraya kadar, James'in dinî tecrübenin mahiyetine ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla anlatmaya çalıştık. Burada noktayı koyabiliriz, fakat onunla ilgili baştan beri aklımıza takılan ve aslında gözden kaçırılmaması gereken daha esaslı bir problem vardır. William James esasen empiristtir ve pragmatisttir. Bir empirist, sadece doğal alan içerisinde kalır ve kesin bilgi ideali olarak duyusal temelli olanını alır. Oysa, mistik tecrübeler, bir bakıma, rasyonel bilinç düzeyini aşan doğaüstü bir alanın varlığını zorunlu kılmaktadır. Öyleyse, empirist olarak daha baştan bu tecrübelerin nesnel bir geçerliğe sahip olmadığının, bunların ontolojik bir referansı olmayan salt psikolojik durumlar olduğunun teslim edilmesi gerekir. Oysa, James bunu yapmaz. Tersine o, bu tecrübelerin nesnel gerçekliğine ve hatta duyu tecrübelerinden daha gerçek olduğuna inanır.

Bunun cevabını, onun klasik empirizmden farklı bir yere koyduğu radikal *empirizminde aramak* yerinde olacaktır. James'in, "bilinç ırmağı", "düşünce ırmağı" ya da "öznel yaşam ırmağı" adını verdiği tecrübe ya da bilinç, "büyük, gelişen, vızıldayan karışıklıktır". Biz, tecrübe ederken, büyük bir duyusal uyarıcı kütlesinin bombardımanına tutuluruz. James bu duyusal uyarıcı kütlesine "aslî duyulur çokluk" olarak göndermede bulunur. Bu duyusal uyarıcılar çokluğu karşısında bilişsel zihnin yaptığı şey, Hume'un inandığı gi-

[33] William James, *a.g.e.*, s. 371 vd.

bi, farklı izlenimler arasında ilişki veya bağlantılar kurmak ya da, Kant'ta olduğu gibi, form sağlamak değil, "bu aslî duyulur çokluk"tan, algılayan zihnin, kendi istekleri, ilgi ve eğilimleri doğrultusunda gerekli izlenimleri seçmesi ve kendi gerçeklik ya da doğruluk dünyasını oluşturmasıdır. Bu tecrübe, aynı zamanda bir karışıklık kaynağıdır çünkü, ilgi ve istekler doğrultusunda, bu duyusal çokluktan seçme sürecinde ilgi dışı kalan birçok öğe dışta bırakılır. Aynı zamanda tecrübe, gelişen bir süreçtir, yani tecrübenin bir boyutu ya da kısmı, diğer boyut ya da kısmına kendi payını aktarır ve böylece, birbiriyle bağlantılı gelişen bir gerçeklik dünyası meydana gelir. Son özellik olarak, tecrübe soyut ve hayattan kopuk değildir, hep yeni bir hayat vızıltısı taşır.[34]

James'in epistemolojisinde "saf tecrübe"nin hayatî bir önemi vardır. Gerçeklik, James'e göre, düşünce ve şeylere ayrıştırılamayan, farklılaşmamış, mutlak, saf bir tecrübedir. Dolayısıyla saf tecrübe duyumu, farklılaşmamış, kavramsal olarak nötr, suje-obje ayrımını önceleyen bir duyumdur. O, kavramsal oluşum ve ayrımların altında yatan birliktir. İnsanî ihtiyaç ve eğilimlere göre, bu birlik halindeki, bölünmemiş bir bütün olarak saf tecrübe, parçalara, kavramlara ve ilişkilere ayrıştırılır. Öyleyse, gerçeklik bizatihi idraktir; "saf tecrübe", bize kendisini sunduğu biçimiyle bizatihi gerçekliktir, sonsuz bir bilinç akışıdır. Gerçekliğin daha derin özellikleri, yalnızca vasıtasız algısal tecrübelerde bulunur.[35] Dolayısıyla, felsefe,

[34] David J. Kalupahana, "William James and Early Budhism", *Religious Experience and Religious Belief: Essays in the Epistemology of Religion*, ed. by Joseph Runzo ve Craig K. Ihara, University Press of America, 1986, s. 56-58; William James, "The Principles of Psychology'den Seçmeler", *Felsefî Metinler: Pragmatizm*, çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul 2004, s. 140 vd; William James, "Bilinç Akımı", *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, haz. Armand Cuvillier, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Doruk Yay., Ankara 2003, s. 75-81.

[35] Robert E. Carter, "Paradox, Language and Reality", *Dialogue & Alliance*, Vol: 6, No: 2, 1992, s. 36-39

bilim, din vs. birer "inşa"lar olarak hep, bu ayrımlaşmamış saf tecrübeye, bütün gerçekliğin, suje-obje ikiliğini önceleyen doğrudan algısına dayanmaktadır.

İşte, tam bu noktada, James için dinî tecrübelerin önemi kendisini göstermektedir. Çünkü, *dinî tecrübeler de, mahiyeti itibar*iyle, zihinden tüm nesnel-empirik unsurların atıldığı, suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı, gerçekli*ğin doğrudan algılanışı ol*maları yönüyle saf tecrübelerdir, saf bilinçtir. James, öznel, içsel tecrübeler olmaları yönüyle dinî tecrübelere değinirken şunları söyler: "Bununla birlikte, tecrübenin ürünleri oldukları kadarıyla kozmik nesneler, varlığına içsel olarak sahip olmadığımız, sadece dışsal olarak işaret ettiğimiz bir şeyin ideal bir resminden başka bir şey olamaz, oysa, "içsel hal", bizim bizatihi tecrübemizin kendisidir; onun gerçekliği ve onu tecrübe edişimiz birdir."[36] Hatta, burada içsel hal olarak nitelenen saf tecrübe, olgunun bütünüdür ve tüm gerçeklikler, bir şekilde ona aittir. James dinin, bu bilinçdışı, rasyonel olmayan gerçeklik alanıyla çok yakın ilişki içerisinde olduğuna inanır. Öyle ki, dinî hayatı yoğun kişilerde bu alanın kapısı, ola*ğanüstü düzeyde geniş bir açık*lığa sahiptir.[37]

3. Numinous Tecrübesi

Otto da (1869-1937), tıpkı Schleiermacher *ve* James gibi, dinî tecrübeyi, rasyonel olmayanın dolaysız duyumsanması olarak görür. Otto, dinin özünü, derinden hissedil*en, bazen insanı korkuya boğan, titreten, onda hiçlik duygusu ya*ratan, bazen de büyüleyip

[36] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 489.

[37] William James, *a.g.e.*, s. 473.

hayretler içerisinde bırakan bir, "eşi ve benzeri olmayan"ın tecrübesinde, numinous tecrübesinde bulur. Otto, *gerçeklik duygusunu*, nesnel olarak verilmiş olan bir 'numinous' nesnenin duyumsanmasını, bilincin doğrudan verisi olarak ortaya koyar. Bu numinous tecrübesinin nesnesi, dine ait rasyonel ve teorik kavramların kendisine göndermede bulunduğu, bütün dinlerin özünde var olan, rasyonel olmayan, biricik, özgün, dolaysız dinî duyguda kendisini gösteren, Kantçı anlamda kavramsal çözümlemeden kaçan ve hakkında konuşulamayan *kendinde şey*dir. Otto, numinous tecrübesinde algılanan numeni, aşağıda ayrıntılı bir biçimde açıklayacağımız üzere, *Mysterium Tremendum et Fascinans* (Ürperten ve Büyüleyen Gizem) olarak tanımlar.

Doğal anlamında *mysterium*, bize yabancı olan, anlaşılmaz ve açıklanması güç olan sır veya gizemdir. Dinî anlamda ise, olağan, anlaşılır, bildik olan alanın oldukça ötesindeki "eşi ve benzeri olmayan (Wholly Other)" dır. Otto'ya göre, dinî gelişimin en düşük seviyesinde bile temel özellik, "eşi ve benzeri olmayan"ın huzurunda yaşanan özel bir bilinç anında, dilimizin tutulduğu, bizi sarsan o hayret anında aranmalıdır. Rasyonel unsurların aşırı ön plana çıkmasıyla dinî hayata giren mistisizm uç noktasına, "eşi ve benzeri olmayan" olarak numinous nesnenin, olağan tecrübeye ait her şeyle tam bir karşıtlık içerisine girmesiyle varır. Hatta mistisizm bununla da kalmaz, *numeni*, bizatihi Varlıkla, olan ve düşünülebilen her şeyle tam bir karşıtlık içerisine koyarak, sonunda ona "hiçlik/yokluk" der. Otto, Doğulu mistiğin "boşluk"u ile Batılı mistiğin "hiçlik"inin, "eşi ve benzeri olmayan"nın aynı numinous ideogramı (numinousu yansıtan işaretler) olduğunu söyler. "Aşkın", "doğaüstü" gibi kavramlar da, bu biricik "eşi ve benzeri olmayan"ın isimleridir.[38]

[38] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, s. 25-30.

Numinous tecrübesinde insan, hem huşu uyandıran ve korku salan, (*tremendum*) ama aynı zamanda da büyüleyen ve çeken (*fascinans*) bir "eşi ve benzeri olmayan"la ilişki içerisine girer. *Tremendum* boyutunun ilk unsuru haşyettir. Bu unsur, ilkel dinlerdeki cin ve şeytan korkusundan başlayarak teistik dinin en saf formuna kadar izini takip ettirir. Teistik dinlere baktığımızda ise, bu rasyonel olmayan unsurun rasyonel ifadesini, Tanrının gazabı, Tanrının intikamında vb. buluruz.[39]

Tremendum boyutunun ikinci unsuru ise, onun eziciliği (majestas), kudretidir. *Numen*in eziciliği karşısında insan kendisini, ufalanıp savrulmuş toz veya kül gibi hisseder, hiçliğe gömülür. Bu noktada Otto, Schleiermacher'in dinî tecrübenin merkezine koyduğu "mutlak bağımlılık duygu"suna eleştiride bulunur. Otto'ya göre, "bağımlılık duygusu", ilk elden yaşanan dinî tecrübede bulunmaz. O, daha çok, bu tecrübenin rasyonel yanına aittir. Schleiermacher'in bu terimi kullanırkenki kastı, Tanrının nedensel bağlayıcılığıdır. Bu duygu, her şeyin nedeni ve belirleyicisi olması yönüyle Tanrıya göndermede bulunan bir bilinci ön plana çıkarır. Oysa, *bağımlılık duygusu/yaratılmışlık duygusu*, rasyonel olmayan numinous tecrübesinin ardından gelir ve bu tecrübenin rasyonel ifadesi olması yönüyle ikincildir. Schleiermacher'in bağımlılık duygusunun yerine Otto, numinous tecrübesinde ezici bir güç karşısında hiçliğe gömülmeye referansla, "mahluk-hissi" der. Ezicilik unsurunun yaratılma ve korunma gibi rasyonel dışavurumları yanında Otto, tüm mistik gelenekler de ortak olan iki özelliğin daha bu unsurun dışavurumu olduğunu belirtir. Bunlar, benliğin öldürülmesi ve özdeşleşmedir. Özdeşleşmeyle kastedilen de, kişisel benliğin, güç ve gerçeklik bakımından mutlak olarak yüce olan ve bütünüyle rasyonel-dışı "Bir-

[39] Rudolf Otto, *a.g.e.*, s. 13-19.

şey"de, aşkın Gerçeklikte yok olması ve onunla özdeşleşmesidir. [40]

Tremendum boyutunun üçüncü unsuruna Otto, numinous nesnenin "ivedilik"i veya "enerji"si adını verir. Bu unsur, özellikle, Tanrının "gazabı"nda şiddetli bir biçimde algılanır ve her yerde kendini, canlılık, tutku, şiddetli duygu, irade, güç, hareket, heyecan gibi sembolik ifadelere bürünerek gösterir. Bunlar tipiktir ve şeytanî düzeyden yaşayan Tanrı fikrine kadar hep ortaya çıkar. Otto, özellikle, mistisizmde enerji unsurunun çok canlı ve yoğun olduğunu belirtir. Bu unsurun kendisini en canlı gösterdiği yer, aşkın dayanılması güç "yakıcı ateşi"ne düşen mistiklerin adının sıkça anıldığı aşk mistisizmidir.[41]

Numen yalnızca korkutucu ve sarsıcı olsaydı, dinlerde günah çıkarma, kefaret, kurban keserek bağışlanmayı dilemek vb. dışında bir şey aramak yersiz olurdu. Oysa, *numen* korkutmakla kalmayıp aynı zamanda *Fascinans*'tır, yani inananı büyüler, kendine iştiyakla çeker, onda sevgi, şefkat vb. duygular uyandırır. Buna numendeki dionsiyak unsur (çoşkulu kılan, hayat gücü veren unsur) adını verir Otto. Mistik tecrübelerde yaşanan anlatılması imkânsız sonsuz mutluluk ve coşku ile dolma, kendinden geçme, inayet veya ihtida ile yeniden doğma vb. hep, bu boyutun dışavurumlarıdır.[42]

Rasyonel olmayan unsurların kendini ağırlıklı olarak göstermesiyle mistisizmin dinî tecrübeye girdiğini belirten Otto, özel olarak, biri Doğulu, diğeri Batılı mistik olan Sankara ve Eckhart'ın yazdıklarından ve bunları karşılaştırmasından hareketle, temelde farklı olan, ama birbiriyle çok yakından ilişkili iki tür mistisizmin olduğunu göstermeye çalışır. Bunlar, *içebakış mistisizmi* (içedönük

[40] Rudolf Otto, *a.g.e.*, s. 19-23.

[41] Rudolf Otto, *a.g.e.*, s. 23-24.

[42] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, s. 31-35.

yol) ve *birleştirici vizyon*dur (dışadönük yol). İçebakışla mistik, dış dünyadan uzaklaşarak benliğinin derinliklerine doğru yolculuk yapar ve burada "Sonsuz"a, "Tanrı"ya ya da "Brahman"a ulaşır. İçebakış mistisizminde kişi, dünyaya değil, yalnızca kendi iç dünyasına bakar. Son noktada, sadece ruhla Tanrının var olduğu ya da *bir* olduğu bir tecrübe söz konusudur. Birleştirici vizyon tecrübesi ise, bunun tersine, içe değil, sonlu ve çokluğun olduğu dünyaya, dışa bakar ve sonluda sonsuzu, zamanda ezeli olanı, çokluk içinde *birliği* algılar. Otto, birleştirici vizyon tecrübesinin yükselen üç aşaması olduğunu söyler. En alt basamak olan birinci aşamada algılanan dünya, zaman ve mekânın aşıldığı, her şeyin bir ve birin her şey olduğu bir *birliğe* dönüşür. Bu *birlikte*, algılayan da kendisini birliğin bir parçası olarak algılar ve dolayısıyla algılayan ile algılanan arasındaki sınır ortadan kalkar; tüm zıtlıklar özdeşlik kazanır. Bu bağlamda Otto, Plotinus ve Eckhart'tan örnekler verir. İkinci aşamada, birinci aşamanın *birliği* artık "Bir" olur. İlk aşamada olduğu gibi, artık bu aşamadaki *Birlik*, çokluğun bir sonucu değildir ya da 'bir, çoktur, çok da, birdir' gibi, birlik ve çokluğun karşılıklı birbirinin sonucu olduğunu gösteren bir ilişki türü değildir. Burada, "Bir"in çokluk üzerindeki baskınlığı ve ona önceliği söz konusudur. Bu noktada Otto, *Bir*'in çokla ilişkisinin iki farklı şekilde kavramsallaştırılabileceğine dikkat çeker. Bu *birlik* sezgisinin teizme aşılanması durumunda söz konusu "Bir", "Tanrı" adını alır. Bu rasyonel kavramsallaştırmanın ürünü olan teistik yorum, yaratıcılık sıfatının bir gereği olarak, Tanrı-dünya ilişkisi nedenselliğine vurgu yapar. Teizmin aşkınlık vurgusunun yanında, aynı *birlik* vizyonuna, "Bir"in, çokluğun altında uzanan temel ilke olarak görüldüğü içkin varlık olarak kavramsallaştırılması yolu da açıktır. Üçüncü aşamada ise, ilkin, "Bir"le özdeş olan çokluk onunla çatışır ve kaybolur. "Bir", çokluğa karşı tek hakiki gerçek olarak görünür. Bu aşamada "Çokluk, ya Eckhart'ta olduğu gibi, bölünmez "Bir"in içinde kay-

bolarak ya da Sankara'da olduğu gibi, "Bir"i örten perde, yani Avidya (bilgisizlik) içerisindeki maya yanılsaması olarak yok olur."[43] İki farklı tür mistik tecrübe ayrımı yapmış olmasına rağmen Otto'nun, dikkatimizi çektiği önemli bir husus vardır. O da, bu iki tecrübe formunun hem Sankara, hem de Eckhart'ta var olması ve hatta bunların birbirinin içerisine geçmiş olmasıdır. Sözgelimi, Otto'nun bu iki entelektüel mistik arasındaki benzerlikleri ele alırken işaret ettiği gibi, hem Sankara hem de Eckhart, dile getirilemez, kavranamaz, şekilsiz, sıfatsız, kişilik özelliği taşımayan Tanrı yanında bir de, kendini ifşa eden, sıfatları olan bir zat Tanrı kabul eder. Sankara, yüce ve aşağı Brahman ayrımı yaparken Eckhart da buna karşılık gelecek biçimde Ulûhiyet ve Tanrı ayrımı yapar.[44]

Buraya kadar Otto'dan anlattıklarımızı özetleyecek olursak, Otto'ya göre, tek bir genel dinî tecrübe vardır ki, o da, numinous tecrübesidir. Teistik tecrübe, içedönük ve dışadönük mistik tecrübe olmak üzere üç çeşit dinî tecrübe, bu genel numinous tecrübesinin altında yer alır. Buradan da anlaşıldığı üzere, numinous tecrübesi hem teistik, hem de teistik olmayan terimlerle kavramsallaştırılabilmektedir. Ancak, Otto, dinî tecrübenin rasyonel olmayan yönünü mistik olarak tanımladığı için, merkezinde nedensel ve dolayısıyla rasyonel bir ilişkiyi gerektiren yaratıcı aşkın Tanrı kavramının yer aldığı teistik tecrübeler "mutlak gerçeklik"le, *birliğin* algılandığı ve tüm ayrımların ortadan kalktığı mistik tecrübelere nazaran daha az temas içerisinde olacaktır.[45]

[43] Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, s. 71.

[44] Rudolf Otto, *a.g.e.*, s. 58 vd ve 23.

[45] Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin: Mouton, 1982, s. 113, 199.

4. Birlik Tecrübesi

Mistisizm çalışmalarında adına en çok göndermede bulunulan, gerek felsefî ve sosyal bilimsel, gerekse deneysel araştırmalarda, ana görüşleri dayanak noktası olarak alınan en önemli isim Walter Stace'dir (1886-1967). Stace'in mistisizm konusundaki temel tezi ise *birlik*tir. Kısaca, "*Birlik*, *Bir*; hangi türden olursa olsun her mistisizmin –farklı özel örneklerden kiminde daha fazla, kiminde daha az vurgulu ve hatta kimi zaman açıkça anılmasa da– ana deneyimi ve ana kavramıdır. *Birlik*, algılanır ya da dolaysız kavranır. Yani *birlik*, bir ayrım yapmanın olanaklı olması ölçüsünde yoruma değil, deneyime aittir."[46] Burada Stace'in özellikle üstüne basa basa dile getirmek istediği nokta, *birliğin*, tüm mistik tecrübelerde hiçbir inanç veya düşüncenin aracılık etmediği, kısaca, bağlamın sınırlarını aşan, *verilmiş* bir gerçeklik olduğudur. Bununla birlikte, söz konusu evrensel *birlik algısı*, Stace'e göre, mistiğin içinde bulunduğu dinsel topluluğun inanç sisteminin rengini alarak "tanrısal" olarak yorumlanmakta ve dolayısıyla *birlik*, sözgelişi, bir Azize Teresa ve Suso'da "Tanrıyla birleşme", bir Eckhart ve Ruysbroeck için Tanrının kendisinden zuhur ettiği *ayrımlaşmamış birlik* olan "ulûhiyet", bir sufi için "Allah'ta fânî olma" vb. yorumunu almaktadır. Stace, tüm bu yorumlarda dile getirilenlerin, bizatihi tecrübede yaşanan bir şey değil, daha çok onun dinsel bir yorumu olduğu kanaatindedir. Tüm bu dinsel yorumların altında yatan temel gerçeklik, Stace'e göre, hiçbir empirik unsur ve çokluk içermeyen *ayrımlaşmamış birliktir*, *Bir*'dir ya da *Evrensel Ben*dir.[47]

Stace, tüm mistisizmlerin merkezine yerleştirdiği bu *birlik tec-*

[46] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 64-65.

[47] Walter Stace, *a.g.e.*, s. 65.

*rübesi*ni, yapısal olarak birbirinden farklı iki türe ayırır. Bunlar, Otto'nun *içebakış* ve *birleştirici vizyon*una karşılık gelen, *dışadönük* ve *içedönük* mistik tecrübedir. Stace, bu iki tür arasındaki farkı, Otto'yla ağız birliği yaparmışçasına dile getirir. Kısaca, bunlar arasındaki ana farklılık, içedönük tecrübenin zihnin içlerine doğru; dışadönük tecrübenin de duyularla dışa doğru bakmasıdır. Fakat her ikisi de, algılayanın kendi birliği veya özdeşliğini algıladığı temel *Birlik algısı*nda buluşur. Dışadönük mistik, duyularını kullanarak, mistik bir dönüşüme uğramış olan dış dünyanın maddî nesneler çokluğunun içerisinden akan bir yaşam pınarını, her yerde kendisini gösteren bir ışığı, tüm çokluğun özdeşlik kazandığı bir *birliği* algılar. Bir başka deyişle, dışadönük mistik, çokluk yoluyla ve çokluk içinde *birliği* algılar. Oysa, içedönük mistik, tüm çokluğu, yani duyusal, imgesel ve düşünsel çokluğu bilincinden kaldırarak kendi benliğinin derinliklerine dalar ve karanlık ve sessizliğin hakim olduğu bu yerde o, herhangi bir çokluk içermeyen "ayrımlaşmamış birlik"i veya Stace'in, *birliğin* en uygun karşılığı olarak gördüğü, mistiğin kendi kişisel, göreli benliğinin yok olduğu aşamada ortaya çıkan kendi gerçek, mutlak benliğiyle özdeş olan bir "Evrensel Ben"i idrak eder.

Stace, dışadönük mistik tecrübe modeli veya örneği olarak, hem dışadönük, hem de içedönük tecrübe sahibi Eckhart'ı anar. Eckhart şöyle diyor: "Bir insanın burada dışsal olarak *çokluk* içerisinde gördüğü şey, gerçekte *birdir.* Burada bitki yaprakları, ağaçlar ve taşlar, her şey *bir*dir. Bu, en derin derinliktir."[48] Bu anlatımdan hareketle Stace, dışadönük tecrübenin yapısal bir çözümlemesini vermeye çalışır. Echart'ın *çokluk*tan 'dışsal' olarak söz etmesi ve bu *çokluğun* gerçekte *birliğini* vurgulaması, bu tecrübenin dışadönüklüğünü göstermektedir. Bununla birlikte, Stace önemli bir noktaya dikkatimizi çeker: Eckhart ağaç, taş ve otu *bir* olarak algıladığını

[48] Walter Stace, *a.g.e.*, s. 62.

ifade ederken, aslında bunlar arasındaki farklılığı algılamadığını kastetmiyor. O, elbette ağacın taştan farklı olduğunu algılıyor. Çünkü ağacın ağaç, taşın da taş olduğunu bilmeden bunların birliğinden söz edemezdi. O halde, Eckhart, bunların hem ayrı, hem de özdeş olduğunu söylemek istiyor. Çünkü bu tecrübede, Otto'nun da söylediği gibi, "Karşıtlar kendilerinden bir şey kaybetmeden bir olurlar."[49] En çarpıcı olanı, bunun sırf lafta kalan bir şey değil, fiziksel olarak görülen, algılanan bir durum olmasıdır.

Evelyn Underhill'in sözleriyle, " 'Doğada Tanrıyı görmek', doğal şeylerin "başkalık"ının ışık saçan bir bilincini elde etmek, aydınlanmanın en basit ve en yaygın biçimidir. Çoğu insan, duygu ve güzelliğin büyüsüyle, bu tür temel vizyon ışımalarına tanıklık etmiştir. Böyle bir bilincin gerçekleştiği durumlarda, birçok şairde olduğu gibi, kimi çağdaş yazarların "doğa-mistisizmi" adıyla payelendirdiği, bütün yaşayan şeylerde içkin olan Sonsuz Hayatın kısmi fakat genellikle çok etkili olan kavranışı meydana gelir."[50] Doğada "Bir"in, Tanrının ya da ruhun içkinliğinin duyumsanması olarak tanımlanabilecek doğa mistisizminin, betimleriyle ya da şiirleriyle en çarpıcı örnek isimleri, Mevlânâ (Otto, eserinde özellikle Mevlânâ örneğini kullanır), aynı zamanda içedönük bir mistik de olan Eckhart, Wordsworth, algı kapılarının temizlenmesiyle eşyanın veya dünyanın bir kum tanesinde tüm çıplaklığıyla kendisini sonsuzca göstereceğini söyleyen William Blake, "Doğada Tanrı yoktur" diyen ve insan ruhunun, bütün evreni kendi içinde ihtiva edebileceğine inanan Richard Jefferies, evrilmekte olan bir *Kozmik Bilinç*ten söz eden R. M. Bucke, eşyanın özüne nüfuz ettiğini ve onu olduğu gibi gördüğünü dile getiren Jacob Bohme'dir.[51]

[49] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 64; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, s

[50] Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 234.

[51] Doğa mistisizmi ve ilgili örnek metinler konusunda daha geniş bilgi için bkz. Walter

Stace, evrensel *birlik tecrübesinin* diğer türü olan içedönük tecrübenin nasıl bir şey olduğuna ilişkin bizde bir parça tasavvur oluşturabilmek için, bir an şunu düşünmemizi ister: Bütün duyumlarımızı kestik, tüm duyumsal imgeleri, soyut düşünceleri, akıl yürütme işlemlerini, istekleri ve diğer belirli zihinsel içeriği zihnimizden çıkardık; acaba geriye bilinçten ne kalırdı? Aklımıza, doğal olarak, bu durumun tam bir bilinçsizlik olduğu gelecektir. Oysa, dünyanın birçok yerinden binlerce mistiğin aynı şeyi dile getirdiğine inanan Stace'e göre geriye kalan şey, bir *içerik* değil, tam bir içeriksizlik, boşluk ve içsizliktir. Ama bu boşluk, bir bilinçsizlik değil, aksine, bir *saf bilinç durumudur*. Yani, kendisi dışında hiçbir içeriği olmayan, herhangi bir şeyin bilinci olmayan salt bilinçtir. Dolayısıyla, çok parçalı bir bütünden ya da birlikten bütün parçalar çıkarılınca geriye boş bütün veya *birlik* kalacaktır. Bu yüzden mistikler, genelde, bu bilinç durumuna "boşluk" veya "hiçlik" demişlerdir. İşte, Stace'e göre, bilinçten çokluğun atılmasıyla ortadan kalkan deneysel egonun, bir şeyin, bir nesnenin bilinci olan egonun ardından zuhur eden, hiçbir çokluk ve ayrımın, suje-obje ikiliğinin olmadığı mutlak egonun *ayrımlaşmamış birliği*, içedönük tecrübenin özüdür. Böyle içedönük tecrübelerde tecrübe edilen şey, kendisinde hiçbir çokluk ve ayrımın olmadığı "Bir", "Evrensel Ben", "Mutlak" ya da "Tanrı" olduğuna göre, buradan, tecrübe sahibi bireysel benin "Bir"de, "Mutlak"ta ya da "Tanrı"da kaybolduğundan veya ona karıştığından ötürü bireyselliğini yitirmesi gerektiği anlaşılacaktır. Nitekim Stace, mistiğin bireyselliğinin, tecrübe esnasında onu aşan ve

Stace, *a.g.e*, s. 61-80; F. C. Happold, *Mysticism*, s. 43, 269-279, 367-393; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religion*, s. 19-29; R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 30-83; R. A. Gilbert, *The Elements of Mysticism*, 48-59; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, s. 92-95; Richard M. Bucke, "Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince", *Aydınlanma Nedir?*, editör: John White, çev. Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002, s. 27-43.

doğrudan onu yutan bir şeyde çözülmesinin, bizatihi tecrübe edilen bir durum olduğu kanaatindedir.[52]

Gerçekten de, farklı mistik geleneklerden metinler önümüze serilecek olursa, bunlarda anlatılan fenomenolojik ya da ikinci el yorumsal-sistematik anlatımların, bizi kolaylıkla, onların temelde benzer ya da aynı olan bir şeylerden söz ettikleri yargısına götürebilmesi yüksek bir olasılıktır. Adeta "Bütün mistikler aynı dili konuşuyor ve aynı yerden geliyor"[53] gibidir. Varmamızın muhtemel olduğu yargı da, Stace'in sözünü ettiği üzere, ikiliğin yanıltıcı olduğu, deneysel olanı aşan bir Gerçekliğin olduğu, bu Gerçekliğin aslında iç dünyamızın derinlerinde gizli ya da perdeli olduğu, benlikten ve maddî dünyadan kurtularak içteki gerçeklikte *birliğe* ulaşılabileceğidir.

Dünyanın farklı mistik geleneklerinden mistiklerin anlattıklarında belli temel noktaların, sanki hepsinde ortak bir ağızdan çıkıyormuşçasına kendisini dışa vurmakta olduğu göze çarpar. Bunlar, zihni veya kalbi zihinsel ve dünyevî her şeyden temizleyerek ben dediğimiz ikilik nedeni varlığımızı yok etmek ve her şeyin özünde var olan, derinliklerimizdeki gerçek "Ezeli Ben"le birliği algılamak, kişisel benliğin çözüldüğü, sadece Evrensel Benin, Brahman'ın, Tanrının vb. kaldığı, suje-obje ikiliğinin olmadığı *saf bilinç* ya da *boşluk* halini yaşamaktır.[54] Mistik metinlerde karşılaşabileceğimiz dil benzerliği, mistisizm konusunda inceleme yapan pek çok kişinin dikkatini çekmiş ve bu durum, ardından onları, dil benzerliğinin altında aynı ontolojik gerçekliğin yattığı iddiasına sürüklemiştir. Bu

52 Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 85-86, 112.

53 Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. XIII

54 Bkz. ve Krş. *Upanişadlar*, s. 33, 68, 69, 75, 94, 103; Patanjali, *İçsel Özgürlüğün Yolu*, s. 15, 89, 137, 156; *Bagavad Gita*, çev. Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 46; *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, The*

durum da, aslında tüm mistisizmlerin ya da dinlerin aynı ve bir olduğu tezinin mistisizm araştırmalarında hakim paradigma olmasına zemin hazırlamıştır. Bu teze göre, tıpkı Taoizmin isimsiz ve ebedî Tao'su, Hinduizmin gayri zati Yüce Brahman'ı, Eckhart'ın Ulûhiyeti ya da İbn Arabi'nin Âmâ'sı gibi, bütün mistik geleneklerin göndermede bulunduğu, tıpkı Otto'nun numeni gibi kavranılamaz olan, ama mistik tecrübelerde farklı dil ve düşünce kalıplarına bürünerek İşvara, Kali, Allah, İsa, Yehova vb. diye yorumlanan bir Nihâî Gerçeklik, *Bir* veya *Birlik* vardır. Dolayısıyla, Hindu Mokşa tecrübesi, Budist Nirvana tecrübesi, Yahudi Devekuth tecrübesi veya Sufî Fenâ tecrübesi, aslında bir ve aynı tecrübedir veya tüm bu farklı yorumların gerisinde evrensel bir *birlik* ya da *saf bilinç* tecrübesi vardır. Bu tezin en önemli sözcüleri, Stace, Otto, James, Schleiermacher, Ninian Smart, Aldous Huxley, W. R. Inge, Sarvapelli Radhakrishnan, Frithjof Schoun, D. Taitaro Suzuki, Houston Smith, Toshihiko Izutsu, Robert K. C. Forman, Philip C. Almond, Evelyn Underhill, Happold, F. Staal, Richard H. Jones, Abraham Maslow, Paul Elmer More, Andrew B. Newberg, Arthur Deikman, Ken Wilber'dir.[55]

Dhammapada and Later Basic Writings, ed. by E. A. Burtt, A Mentor Religious Classic, The New American Library, Inc., 1955, s. 113; *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, haz. Korhan Kaya, İmge Kitabevi, Ankara 1999, s. 40, 64; Sogyal Rinpoche, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, çev. Elif Baydar ve Günç Tokcan, Dharma Yay., İstanbul 2002, s. 93, 249; Lao Tzu, *Öğretiler*, s. 7, 22, 28; Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 17; Plotinus, *Enneadlar*, çev. Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996, s. 91, 93, 96; Perle Epstein, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın, Dharma Yay., İstanbul 2000, s. 139; Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1990, s. 13, 19, 29, 30; F. C. Happold, *Mysticism*, s. 286, 287; Muhyiddin-i Arabi, *Fusus ül-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, M.E.B., İstanbul 1990, s. 99; Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, s. 38; Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, birinci cilt, Haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000, s. 28, 41, 62; Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, Meliha Ülker Anbarcıoğlu, M.E.B., İstanbul 1990, s. 35.

55 More'a göre tüm kültürlerde ortak olan fenomenolojik içeriği sonsuz mutlak bir birlikte yutulma olan ama kültürlere göre farklı yorumlanan bir evrensel mistik tecrübe

Birlik tezinin en başta gelen sözcüsü ve savunucusu Stace, ayrıntılı olarak işlediği ve tek bir cinsin (evrensel birlik algısının) iki türü olarak gördüğü *dışadönük* ve *içedönük* mistik bilincin ortak özelliklerini bulmak üzere, ortaya koyduğu sonuçları bir tabloyla listeler:

Dışadönük Mistik Tecrübelerin Ortak Özellikleri	İçedönük Mistik Tecrübelerin Ortak Özellikleri
1. Birleştirici Görüntü-Her şey Birdir.	1. Bölünmez Bilinç; Bir, Boşluk, Salt Bilinç
2. Birin her şeyde içsel bir öznellik veya yaşam olarak daha somut kavranışı	2. Mekânsal değil, zamansal değil
3. Nesnellik veya gerçeklik duygusu	3. Nesnellik veya gerçeklik duygusu
4. Ongunluk, erinç vs.	4. Ongunluk, erinç vs.
5. Yüce, kutsal veya tanrısal olanın hissedilmesi	5. Yüce, kutsal veya tanrısal olanın hissedilmesi
6. Paradoksallık	6. Paradoksallık
7. Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun söylenmesi	7. Mistikler tarafından anlatılamaz olduğunun söylenmesi

vardır. Yani tecrübe aynı, yorumu farklıdır. Paul Elmer More, *Christian Mysticism: A Critique*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932, s. 93; D. T. Suzuki ise "Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam" adlı eserinde Budist ve Hıristiyan mistik tecrübelerinin birbirinden temelde farklı olmadığını, farklılığın sadece terminoloji meselesinde düğümlendiğini göstermeye çalışır ve boşluk tecrübesinin tüm mistisizmlerde ortak olduğuna işaret eder. D. T. Suzuki, *Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, çev. Serdar Altıalp, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1991; Huston Smith, *Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life*, University of California Press, 2003, s. 37 vd; Huston Smith, "Is There a Perennial Philosophy?", *Journal of American Academy of Religion*, vol: 60, 1989, s. 553-566; Robert K. C. Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 3-43; Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, s. 173 vd; Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 171, 413 vd.; F. C. Happold, Mysticism, s. 118; Frits Staal, *Exploring Mysticism*, Penguin Books, 1975, s. 160 vd.; Abraham Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, s. 41 vd; W.R. Inge'nin sözleriyle "tüm mistikler aynı dili konuşur", *Mysticism in Religion*, s. 157; Aldous Huxley'in Kalıcı

Görüldüğü gibi, iki tür tecrübe arasında, eğer içedönük ve dışadönük tecrübenin "Bir"inin aynı "Bir" olduğu kabul edilirse, tek bir farklılık noktası vardır. O da, içedönük tipte, mistik, zaman ve mekân kategorisini aşarken dışadönük tipte bunun görülmemesidir. Stace, mistik metinler üzerine çözümlemelerinin ardından, ana tezi olan, bu iki türün paylaştığı özelliklerin tüm kültürlerde ortak olan evrensel özellikler olduğu sonucuna varır: Kısaca söylenecek olursa, tüm kültürlerde ortak ve aynı olan, evrensel bir *birlik tecrübesi* vardır. Bununla birlikte, burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. Stace, her ne kadar iki tür mistik tecrübe olduğunu söylese de, bunlar arasında bir düzey ayrımında bulunarak, dışadönük tecrübenin, yani doğa mistisizminin içedönük tecrübeden daha düşük bir düzeyde olduğunu ve hatta bu tecrübenin, bütünlüğünü ve

Felsefe adlı eseri tüm mistisizmlerin birliğini göstermeye yönelik bir antolojidir.Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*; Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992; Arthur J. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000, s. 75-91; Andrew B. Newberg and Eugene G. d'Aquili, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 251-266; Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 145-176; Ken Wilber, "En Son Bilinç Hali", *Aydınlanma Nedir?*, s. 293 vd; Toshihiko Izutsu, *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 2001; S. Radhakrishnan, *East and West in Religion*, London 1933; Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*; Schleiermacher, *On Religion*; Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*; Ninian Smart, *The Yogi and Devotee*, London: Allen and Unwin, 1968; William James, *The Varieties of Religious Experience*; Afîfî de Müslüman sufilerin fena, cem hali veya ayn-ı tevhit isimlerle ifade ettikleri vahdet-i şühudun, din, ırk ve bu tecrübeyi isimlendirme farklarına karşın, büyük mistiklerin tecrübe ettiği evrensel bir "hal" olduğunu tespit ettiklerini söyler. Ebu'l-Ala Afîfî, *Tasavvuf: İslamda Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996, s. 160; Richard H. Jones da Stace ve Otto'nun etkisi altında olan ve dolayısıyla onlara bağlı kalarak "derinlik-mistik tecrübe" ve "doğa-mistik tecrübe" olmak üzere iki türü olan bir evrensel birlik tecrübesini savunanlardandır. Bkz. Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, State University of New York Press, 1993, s. 3, 19.

olgunluğunu içedönük tür tecrübede bulan eksik bir tecrübe türü olduğunu belirtir.[56]

Stace, yukarıda sıraladığımız, mistik tecrübenin evrensel ortak özellikleri içerisinden en çok *birlik* ya da *saf bilinç*, nesnellik veya gerçeklik duygusu ve paradoksallık üzerinde durur. Birliğe, noetik niteliğe, gerçeklik duygusuna, anlatılamazlığa, karşıtların özdeşliği ve paradoksallığa, Stace gibi, daha önce görüşlerini ele aldığımız James de evrensel özellikler olarak bakmaktaydı. Nitekim James, aktardığı mistik tecrübelerde geçen, "Daha önce hiç bu kadar açıkça Tanrının Ruhunu içimde ve çevremde hissetmemiştim. Bana sanki bütün oda Tanrıyla doluymuş gibi geldi", "Bende ruhsal bir varlık bilinci vardı", "Tanrı görünmez olsa da mevcuttu ... yine de onu algıladım" sözlerinde, öznenin öznelliğini aşan çok güçlü bir gerçeklik duygusu olduğunu söylüyor ve bu algıyı duyusal algıyla aynı kefeye koyarak, mistik tecrübede özneyi aşan nesnel bir gerçekliğin doğrudan algılandığını öne sürüyordu.[57] Kendisinin, bilinç halinde değişim yaratan bir kimyasal olan nitrous oxide ile yaşadığı ve onu rasyonel bilincin ötesinde bambaşka bir bilinç düzeyine taşıyan tecrübede de James, karşıtların bir birlik içerisinde uzlaştığı ya da özdeşleştiği bir anı duyumsadığını belirtiyordu.[58]

Stace'in *birlik* tezini daha önce zikrettiğimiz için, yeniden bundan bahsetmeyeceğiz. Stace, önemle üzerinde durduğu ikinci özellik olan mistik tecrübenin nesnelliği konusunda, James gibi, mistik tecrübelerde çok güçlü bir "nesnellik veya gerçeklik duyumu" olduğu inancını taşır. Stace'in bu konudaki görüşlerini, dinî tecrübenin imkânı ve epistemolojisini ele alacağımız bölümlere saklayarak, üçüncü önemli özellik olan paradoksallığa değinelim. Stace, özel-

[56] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 133-134.

[57] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 61-68.

[58] William James, *a.g.e.*, s. 378-379.

likle bu konuda, mistisizm üzerine yazan birçok düşünürden farklı ve radikal bir görüş ortaya koyar. Stace'in bu konudaki görüşünün farklılığı ise, onun paradoksallığı dile ait değil de, bizatihi tecrübe ya da tecrübe edilen gerçekliğe ilişkin bir özellik olarak görmesidir. Kısaca söylenecek olursa, mistik tecrübeler mantıksal anlamanın, aklın ve bildik olağan tecrübenin ötesinde olduğu için (çünkü bu tecrübeyi yaşayanlar hep bunu söylemişlerdir), bizatihi paradoksaldır. Dolayısıyla, mistik tecrübede tecrübe edilen "Bu boşluk, bu hiçlik, anlaşıldığı üzere aynı zamanda sonsuzdur; o salt bilinçtir, salt egodur, Plotinus ve Vedanta'nın Bir'idir, Eckhart ve Ruysbroeck'in Tanrısal Birlik'idir ve Evrensel Ben'dir. O hem olumlu, hem olumsuzdur, hem aydınlık, hem karanlıktır, Suso'nun 'göz kamaştırıcı karanlık"ıdır.[59] İşte, mistik tecrübenin bu paradoksal mahiyetine Stace, "dolu-boşluk paradoksu" adını verir ve dolu boşluk paradoksunun mistik metinlerde görülebildiği kadarıyla üç boyutu olduğunu söyler: 1) Tecrübe edilen gerçekliğin hem nitelikleri vardır, hem de yoktur; 2) Tecrübe edilen gerçeklik hem kişidir, hem değildir; 3) Tecrübe edilen gerçeklik hem hareketli, yaratıcı ve aktiftir, hem de tamamıyla statik ve hareketsizdir.[60] Gerçekten de, mistik metinlerde, en uç paradoksların bu üç boyutuyla kendilerini açık bir biçimde gösterdiğine tanıklık ederiz. Çünkü, Mevlânâ'nın söylediği gibi, "Hak insanı yakar, yok eder ve hiçbir akla sığmaz, hiçbir akılla anlaşılmaz"[61] ve dolayısıyla, aklın giremediği bu alan, mantıksal formların anlamını yitirdiği paradoksal alandır. *Upanişadlar*da dile getirildiği gibi, Atman, "Hareketsiz olduğu halde düşünceden daha süratle hareket eder ... her şeyin hem içinde, hem dışındadır"[62]; ya da Lao tzu'nun söylediği gibi, "Yol (Tao), boş bir kap gibidir, içini hiçbir

[59] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 164.

[60] Walter Stace, *a.g.e.*, s. 164 vd.

[61] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 56.

[62] *Upanişadlar*, s. 37.

şey dolduramaz, dibi yoktur ve her şey kaynağını ondan alır"[63]; ya da İbn Arabi'nin sözleriyle, "Hâlik, Mahluktur ve yine hakikat budur ki, Mahluk, Hâlik'tır", "Hak da, kendisinde çokluk olan *Bir*dir."[64] Mistiğin tecrübe ettiği Nihâî Gerçeklik, içerisinde hiçbir ayrım ve çokluğun bulunmadığı, dolayısıyla *bir* ile *çok*, *gerçek* ile *gerçek olmayan* arasında hiçbir ayrımın olmadığı bir *birlik* olunca, Buda'nın Nirvana için söylediği gibi, " ... Nirvana, ne varlık, ne de yokluk olarak anlaşılmalı ... Nirvananın sınırı olan şey, aynı zamanda samsaranın da sınırıdır. Bu ikisi arasında en küçük bir farklılık izi bulamayız."[65]

Otto, mistik metinlerde çokça karşılaşabileceğimiz bu tür paradokslara göndermede bulunarak mistisizmin, doğal mantığın tam karşısında konumlanan, kendisine özgü bir mantığı olduğundan söz eder: "Sonuçta, mistisizmin, doğal mantığın iki temel kuralını yıkan kendisine özgü bir mantığı olduğu ortaya çıkar: çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı kuralı."[66] Dolayısıyla, mistik tecrübenin kendisi, özünde çelişkili ve paradoksaldır. Paradoksallığın tecrübeye değil de tecrübenin dile getirilişine ya da tecrübe sahibine ait olduğunu söylemek, onun kendine özgü mantığını görmezden gelmek demektir. Nitekim, Stace, paradoksallığı dile ait bir şeymiş gibi değerlendirenlerin görüşlerine, kendi dolu-boşluk paradoksu kuramıyla eleştiri yöneltcrek, karşılarına çıkar. Paradokslarla ilgili ilk kuram olan *retoriksel kurama* göre, mistikler, paradoksu ya dillerinin güzelliğini ya da şiirselliğini arttırmak ya da okuyucuyu durup düşündürmek için kullanırlar. İkinci kuram olan *yanlış betimleme kuramı*na göre, mistikler istemeden de olsa tecrübelerini yanlış yorumla-

[63] Lao Tzu, *Öğretiler*, s. 10.

[64] Muhyiddin-i Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s.72, 268.

[65] *The Teachings of the Compassionate Buddha*, s. 173-174.

[66] Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, s. 64.

maktadırlar. Üçüncü kuram olan *çift yer kuramı*na göre ise, bir ve aynı şeyin aynı anda hem kare, hem daire olduğunu söylemek çelişkilidir. Ama, eğer "kare ve "daire" yükleminin gerçekte iki farklı nesneye veya aynı nesnenin iki farklı boyutuna iliştiği gösterilirse, çelişki ortadan kalkar. Bunun aynısı, mistik paradoksların görünürdeki çelişkilerinde de kullanılabilir. *Belirsizlik kuramı* da, paradoksun kaynağını tek bir sözcükte iki farklı anlamın kullanılmasında bulur. Buna göre, x'in hem y, hem y-değil olduğunu söylemek çelişkilidir. Oysa, x'in bir anlamda y, diğer bir anlamda y-değil olduğunu gösterirsek çelişki ortadan kalkar. Tüm bu kuramların altında yatan niyet, mistisizmin, aslında, mantıksal çelişkiler anlamında paradoksal olmadığını göstermektir. Oysa, Stace, mistik paradoksların rasyonel bir çözüme açık olmadıkları ve sonuçta bunların, mantıksal olarak çözülemez oldukları inancını açıkça belirtir. Ve dolayısıyla Stace, "Dünya Tanrıyla hem aynıdır, hem farklıdır" şeklinde ifade edilen panteistik paradoks karşısında, yukarıda bahsettiğimiz kuramların tamamının yıkılacağı kanısındadır. Çünkü, mistik metinlerde şiirsel de olsa dolu-boşluk paradoksu anlatılmaktadır. Mistik paradoks, sadece şiirsel denip geçiştirilecek bir şey değildir. O, aynı zamanda, bizatihi gerçekliğin mahiyeti hakkında bize bilgi vermektedir. Diğer yandan, farklı kültürlerden mistiklerin hep aynı dille, gerçekliğin paradoksallığını onaylayışına tanıklık ediyorsak eğer, burada, mistiklerin kendi tecrübelerini yanlış betimlediklerinden de bahsedemeyiz. Asıl Stace için önemli olan nokta şurasıdır: Bir yanda bireysel ben, diğer yanda Evrensel Ben; bir yanda dünya, diğer yanda Tanrı vardır. Mistik tecrübedeyse bunların özdeşliği vardır. O halde, bireysel beninin aynı zamanda evrensel Ben olduğunu ya da Nirvananın aynı zamanda samsara olduğunu söyleyen bir mistik, açıkçası, hem bunların farklılığının bilincindedir, hem de bunların özdeşliğini tecrübe etmektedir. Stace'in diliyle burada söz konusu olan "*farklılıkta özdeşlik*" tecrübesidir. Buradan Stace, tec-

rübenin kendisi paradoksal olduğu için mistik dilin de paradoksal olduğu sonucuna varır ve bunun doğal bir uzantısı olarak, James'in mistisizmin ayırt edici özelliklerinden birisi olarak gördüğü "anlatılamazlık"ı kabul etmez. Özü itibariyle paradoksal olan bu tecrübe, yukarıda bahsettiğimiz paradokslara rasyonel bir gerekçe bulma girişimlerinin tamamını ortadan kaldırır.[67] Bu tür rasyonel yaklaşımlara karşı Nagarjuna en çarpıcı cevabı verir: "Boş denemez ona; boş değil de denemez; ikisi de olduğu söylenemez ya da hiçbirisi olmadığı; fakat onu belirtebilmek için boş denmiştir ona."[68]

Stace'in mistisizm kuramıyla ilgili belirtilmesi gereken son bir nokta daha vardır. O da, Stace'in, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın ayırt edici özelliği olan teizme karşı olan tutumudur. Söz konusu dinler, Tanrı ile insan arasında keskin bir ayrımda bulunduğundan dolayı, mistiklerin Tanrıyla *birlik* ya da *özdeşlik* iddialarına hiç sıcak bakmazlar ve hatta, bu tür iddiaları sapıklık olarak değerlendirirler. Buna paralel olarak, yer yer istisnaları olmakla birlikte, bu dinlerin mistiklerince yaşanan ve betimlenen tecrübelerin de, fenomenolojileri itibariyle teistik olduğunu görürüz. Her şeyden önemlisi, bir Hıristiyan mistik, tecrübesini "Tanrıyla birleşme" ya da "manevî evlilik" olarak veya bir sufî "Allah'ta fânî olma" olarak betimlese de, bu *birlik tecrübesi*nde yaşanan şeyi, bireysel benin Tanrıda tamamen kaybolduğu ve kul ile Tanrı arasındaki sınırın tamamen ortadan kalktığı bir *birlik*/özdeşlik tecrübesi olarak yorumlamama konusunda son derece titiz davranır. Hıristiyan mistisizmi, ruh ile Tanrının birliğini ruh, sevgi ve irade birliği olarak yorumlar. Julian of Norwich, Azize Teresa gibi manevî birleşmeyi yaşamış mistikler için "Her ne kadar birleşme iki şeyin bir olması anlamına

[67] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 163 vd., 257 vd.

[68] Alan Watts, *Zen Yolu: Zen Budizmin İlkeleri*, çev. Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998, s. 90.

gelse de gerçekte onlar ayrıdır."[69] Jan van Ruysbroeck, "Yine de yaratık Tanrı olmaz, çünkü *birleşme* Tanrıda, inayetle ve özüne dönmüş sevgimizle gerçekleşir" sözüyle, insanla Tanrı arasındaki ayrımı daha bir güçlü vurgular. Aziz Bernard'ın sözleri de birleşme tecrübesinde mutlak bir özdeşliğe geçit vermez: "Tanrı ile insan arasındaki birleşme, *birlik* değildir... mahiyet çokluğu ve töz farklılığının olduğu yerde nasıl *birlik* olabilir ki? ... Fakat bu birliğe, öz birliğiyle değil, iradelerin uyuşmasıyla ulaşılır..."[70] İslam'a baktığımızda ise, "Ene'l Hakk" sözüyle kul ile Allah arasındaki sınırları kaldırdığı, özdeşliği iddia ettiği düşünülerek darağacına sürüklenen Hallac-ı Mansur bile, "Siz bilmeyenler, bir tutmayın 'Benim' ile "Tanrısal Ben'i (ne şimdi, ne geçmişte ne de gelecekte) ... Ben, Ondanım ama O değilim", "Ben, Onun sevgisi üzere Hakk'ım. O ise kendi mülkiyetinde Hakk'tır"[71] demiştir. Gazali de, Hallac'a göndermede bulunarak şunları söyler:

> Arifler gerçeklik semasına çıktıktan sonra, Tek Gerçekten başka bir varlık görmediklerinde ittifak etmişlerdir... kimi, bunu bir zevk ve hal olarak yaşamış; çokluk tamamen onlardan gitmiş ve sırf tekliğe dalarak mest olmuşlardır, o halde akılları zail olmuş, artık kendileri de dahil Allah'tan başka hiçbir şeyi hatırlamaya güçleri kalmamış, her şeyi unutmuşlar ki akıllarının otoritesi, hükmü aşağı düşmüş de bazıları, "Ene'l-Hakk (Ben Hakk'ım)", bazıları da "Sübhani ma a'zama şani (kendimi tesbih ederim, şanım ne kadar yücedir)" demiş, diğeri "ma fi'l-cübbeti siva'l-lah (cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur) demiş... Ama sekir halleri gidip de Allah'ın yeryüzündeki mizanı olan akıl hükmüne döndükleri zaman,

[69] Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religion*, s. 152.

[70] Nelson Pike'ın eserinden naklen, *Mystics Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca and London 1992, s. 36, 28.

[71] Hallac-ı Mansur, *Tavasin: Enel Hak*, çev. Yaşar Güneç, Yaba Yay.,, İstanbul 2002, s. 21, 69.

bunun *hakiki birleşme* olmadığını, fakat ittihada benzediğini anlarlar...[72]

Cüneydi Bağdadî, "Gaybdan gelen bir şeyle kendi beşeri varlığından yok olduğun zaman ruhi ferdiyetini kaybetmezsin"[73] derken, Serrac da, fenâ konusunda dile getirilen sözlere ilişkin yapılan en büyük yanlışın, fenânın, bireysel benin tamamen yok olduğu bir durum gibi anlaşılması olduğunu söyler. Düşülen yanlışın en önemli nedeniyse, insanlık ile insanlık sıfatları arasında bir ayrımın yapılamamış olmasıdır. Çünkü, Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmak mümkünken, insan olmaklıktan tamamen çıkmak mümkün değildir. Dolayısıyla "Fenâya işaret edenler, bununla taat ve amelleri görmekten fânî olmayı, kulda 'hak ile kâim olma' düşüncesinin bâkî kalmasını murat ederler."[74] İkbal'in şu sözü, tasavvufun bu konudaki tavrını çok güzel özetlemektedir: "İslamiyetin daha yüksek düzeydeki tasavvufunda birleştirici tecrübe, Sonsuz Egoya karışmak suretiyle fânî, bitimli veya geçici egonun kendi varlığını yok etmek değildir. Aksine, Sonsuz Benlik veya Egonun, fânî benliğin sevgi dolu kucağına girmesidir."[75] Yahudilik ise, yaratıcı ile yaratık arasındaki boşluğu aşacak bir geçide imkân vermez ve bu konuda, söz konusu dinin, Hıristiyanlık ve İslam'a göre daha sert olduğu bile söylenebilir. Varoluşçu filozof Martin Buber'in "Ben ve Sen"i, bunun en açık yansıması olarak gösterilebilir. Yahudiliğin mistik gelenekler içerisinde en az mistik olarak görülmesi de bununla yakından bağlantılıdır.

Stace, iki nedenle, teistik mistik tecrübenin gerçek bir tecrübe olamayacağı kanaatindedir. Sunduğu nedenlerden birincisi, evren-

[72] Gazali, *Mişkatu'l-Envar: Nurlar Feneri*, çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994, s. 31-32.

[73] *Cüneyd-i Bağdadi, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, yazan: Dr. Süleyman Ateş, Sönmez neşriyat A. Ş. Yayınları, İstanbul 1970, s. 109.

[74] Ebu Nasr Serrac Tusi, *El-Luma*, s. 431.

[75] Muhammed İkbal, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Dr. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, s. 151.

sel *birlik tecrübesi*, ilk olarak, "Bir"de veya "Evrensel Ben"de ayrımın olmadığını, ikinci olarak, obje ile obje arasında ve son olarak da, suje ile obje arasında ayrımın olmadığını göstermektedir. Teizm, bu üç önermeden sonuncusunu yadsımaktadır. Stace'e göre, bu yüzden düalizm, güdük kalmış ve gelişmemiş bir mistik kuram biçimidir. Çünkü o, yolun yarısında durmakta ve birlik kavramını, bu kavramın gerektirdiği sonuca götürmemektedir. Dolayısıyla teistik tecrübe, bütün mistik tecrübelerin ortak ana özellikleriyle açıkça çelişmektedir. Stace'in ikinci nedeni ise, teistik tecrübenin dışa dönük tecrübeye uygulanması durumunda anlamsız kalacağıdır. Çünkü Eckhart, ağacın, taşın vs. bir olduğunu ve bunları bir olarak algıladığını söylerken, onun bu sözüyle bunların arasında irade veya sevgi birliği olduğunu kastettiğini söylemek oldukça gülünç olacaktır. Bu iki nedenden dolayı Stace, teistik tecrübenin, mistik tecrübenin yanlış bir yorumu olduğu kanaatindedir. Stace için mistik tecrübede *verilmiş* ve evrensel olan, kendisinde hiçbir ayrım ve çokluğun olmadığı *Evrensel Ben*, *saf bilinç*tir. Bu Evrensel Ben'i, teistik dinler "Tanrı" diye yorumlar. Aynı zamanda bu, Upanişadların Brahman-Atman'ıdır. Tüm deneysel içerikten yoksun olduğu için de, Budistlerin Boşluk'udur. Ancak, bireysel ben/dünya ile Evrensel Benin/Tanrının salt ayrılığını dile getiren mistikler, Stace'e göre, muhtemelen, her üç dinin geleneksel otoritelerinin ve teologlarının korkutmaları ve sindirmeleri nedeniyle bu yoruma kaymışlardır. Yoksa, teistik olarak nitelenen mistiklerin kendileri, Stace'e göre, aslında, başlangıçta *birlik tecrübesinden* geçmiş, ama sonra korkuları onları düalist yoruma sürüklemiştir. Bunun örneği olarak da Stace, Gazali ve Buber'i gösterir.[76]

[76] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*., 220 vd.; İbn Arabi Stace'in teistik tecrübe konusundaki fikrini onaylar gibidir. Çünkü tasavvufun nihâî gayesi gerçek bilgiye ulaştırmaktır ve gerçek bilgi de her şeyin asli birliğini idrak etmektir. Ya da bir başka ifadeyle sufinin en yüce mutluluğu, Allah'la olan kendi asli birliğini gerçekleştirmesin-

Stace, sadece teizmi eleştirmekle kalmaz, bunun tam karşısında yer alan, yani salt ayrılığın yerine salt özdeşliği kabul eden monizmi de saçma bulur. Monizmin (veya ikici olmayan ekolün) en önde gelen temsilcisi Sankara'dır. Bu kurama göre, gerçekte yalnız, *salt birlik* olan Brahman vardır, bireysel ego ve dünya bir mayadır, yani yanılsamalar ve gerçek varlığı olmayan bir görünüşler alanıdır. Dolayısıyla, Tanrıdan başka hiçbir şey yoktur. Aynı şeyi tasavvufta da görürüz. Yalnız Allah vardır, ondan başka bir şey yoktur. Fakat tasavvufta bununla kastedilen şey, tıpkı İbni Sina'da olduğu gibi, dünyanın kendi başına bir varlığı olmadığıdır. Onun varlığı ancak Allah'a izafetledir, dünya vardır, çünkü Allah sürekli yaratma halindedir. Bu ise, monistik düşünceden çok farklıdır.[77] O zaman, sonlu nesneler dünyası nasıl açıklanacak? Bunun yanıtı, Sankara'nın Advaita Vedantacılığında[78] veya diğer monist geleneklerde hazırdır: Dünya yalnızca bir yanılsamadır.

de yatmaktadır. Dolayısıyla İbni Arabi'nin sistemi "başkası"nı veya ikiliği kabul etmez. Aslolan birliktir. Ona göre kuldan ayrı olan ve kişilik özellikleri olan teistik Tanrı sadece bir gölge, bir düştür. İbn Arabi üzerine bu yorumlar için bkz. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999, s. 63, 144, 148-149

77 Izutsu bu konuda şunları söyler: "Böyle varoluşsal bir sezgi üzerine temellendirilen özel metafizik türü, "sadece Mutlak olan gerçektir" veya "Mutlak yeganc gerçekliktir ve dolayısıyla başka hiçbir şey gerçek değildir" ifadesi ile başlar. Dolayısıyla farklılaşmış ve çeşitlenmiş olan kesret dünyası özü itibariyle yokluk ya da hiçliktir. Ancak, bu başlangıç ifadesine hemen bir diğer ifade daha eklenir; bu ifade şudur: Söylenen birinci ifade, farklılaşıp çeşitlenmiş olan dünyanın bir boşluk, bir yanılsama veya saf bir hiçlikten ibaret olduğu anlamına gelmez. Fenomenscl varlıkların ontolojik statüsü, izafi varlıklar -yani, Mutlak'ın kendisinin birbirinden farklı çeşitli izafi formlarının statüsüdür. Onların hepsi bu anlamda gerçektir." Toshihiko Izutsu, *Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizamı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Dr. Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001, s. 41-42.

78 Vedanta, Hinduizmin en eski kutsal metinleri olan Vedaların farklı ve hatta birbiriyle çatışan öğretilerini uzlaştırma ve sentezlemeyi amaçlayan felsefi öğretidir. Uzlaştırma işine giren ilk önemli yazar, Brahma Sutra ve Vedanta Sutra'sıyla Badarayana'dır.

Stace bu kuramın saçmalığını, Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" ilkesinden hareket ederek göstermeye çalışır. Bu ilke, başka her şeyin dışında, temelde geçici ve sonlu bir bilinç de olsa, "ben"im var olduğumu kanıtlamıştır. Buna karşı eğer, kendi varlığıma olan inancımın bir yanılsama ya da bilgisizlik (avidya) olduğu söylenirse, o zaman da şu kartezyen soruyu sormalıyız: Eğer var değilsem, nasıl yanılsamalarım ve bilgisizce düşüncelerim olabilir! Öyleyse, monizmin savunulabilecek bir yanı yoktur. Son tahlilde, Stace, teizmi de, monizmi de eksik bulur ve işin doğrusunun, yani mistiklerden evrensel onay alan gerçek tecrübenin, bizatihi paradoksal olan *birlik* veya "farklılıkta özdeşlik" tecrübesi olduğunu söyler. Bu tecrübe'nin Bir'i, hem aşkındır, hem içkindir; hem karanlıktır, hem nurdur.[79]

Birçok Vedanta okolü vardır ve bunların hepsi de öğretilerini Upanişadlara ve Brahma Sutra'ya dayandırır. Özellikle Brahman'nın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda birbirine tamamen zıt olan iki Vedanta okolü vardır: Advaitins (İkici olmayanlar) ve Dvaitins (ikiciler). Advaita Vedanta bireyle Tanrının aslında birbirinden farklı olmadığını, bunların özdeş olduğunu ve prakrtinin, yani maddenin temelde Brahman'dan ayrı bir şey olmadığını öğretir. Dvaita Vedanta ise hem Brahman, atman ve Prakrtinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu hem de prakrtinin bir nesneler çokluğu olduğunu ve her benin, diğer atmanlardan farklı bir atman olduğunu öğretir. Advaita Vedantanın en önemli ve klasik yorumu Sankara'ya ait olanıdır. Bkz. F. Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*, s. 155 vd; Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, s. 45 vd.

79 Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 239 vd. Monizmin bir başka eleştiricisi Keith Yandell'dir. Ona göre ilkin, hiçbir niteliği olmayan bir şeyin olması mantıksal olarak imkânsızdır. İkinci olarak, moksha tecrübesi, kişinin bir şeyler öğrendiği bir tecrübe olmalıdır. Monizme baktığımızda orada, tecrübe içerisinde ayrımların kendisini göstermesinin diğer tür tecrübeleri gerçek ve bilgi verici olmaktan men ettiği düşüncesinin hakim olduğu görülür. Bu durumda, mosnistik tecrübede radikal monizm tezinin doğruluğu öğrenildiğine göre bu tecrübe kişi ile kişinin öğrendiği şey arasında bir ayrımı öne çıkarır. Öylesye moksha tecrübeleri de gerçek ve bilgi verici olamaz. Üçüncü olarak da radikal monizm tezi tüm tecrübelerimizin şahadeti karşısında ölü kalır. Çünkü tecrübeler yapı itibariyle ya sujc-bilinç-objc ya da sujc-bilinç-içerik olur. Bu iki tür tecrübe de, tecrübenin özneleri, tecrübe halleri ve nesneleri arasında ya da tecrübelerin özneleri ile içerikleri arasında, radikal monizmle uyuşmayan türde ayrımla-

5. Teistik Mistisizm

Stace'in tersine, R. C. Zaehner (1913-1974), teistik tecrübeyi, mistik tecrübenin Nihâî ve en üst formu olarak görür. Bundan da önemlisi o, Stace, Huxley, Arberry, Underhill gibilerin temel tezi olan, tüm kültürlerde kendisini gösteren mistisizmin bir ve aynı olduğu görüşünün geçersiz olduğunu öne sürerek, bu tezin tam karşısında yer alır. Öyle ki, onu *Mysticism, Sacred and Profane* (Mistisizm, Kutsal ve Din Dışı) adlı eserini kaleme almaya iten temel neden de, bu tezin çürük olduğunu, bir ve aynı değil, birçok ve çeşitli mistik tecrübenin olduğunu göstermektir. Zaehner, dinlerin birliği tezine genel olarak iki ciddi eleştiri yöneltir. "*İlk olarak*, bu yazarlardan çok azı, bir mistik tecrübeyi tam olarak neyin oluşturduğunu tanımlayabilir ya da tanımlar, bu yapılmadıkça da, ne hakkında konuşmakta olduğumuzu gerçekte bilemeyiz. *İkinci olarak da*, tüm mistiklerin aynı dili konuştuğu ve aynı mesajı taşıdığını öne sürmek, belli bir dinî gelenek içerisinde bile doğru görünmemektedir."[80] Dinlerin birliğini öne sürenlere karşı Zaehner, "Duyu algısı ve çıkarsamacı düşüncenin, bildiğimiz çokluk dünyasının ötesine uzandığı ve bu dünyaya aşkın olduğu anlaşılan vasıtasız bir *birlik* ya da *birleşme* idrakiyle aşıldığı" tecrübe olarak tanımladığı mistisizmi, *panenhenik* (her şey-bir-de-cilik) ya da *doğa mistisizmi*, *monistik* ve *teistik* mistisizm olmak üzere üç ayrı türe ayırır.[81] Bunlarrı onaylar. Dolayısıyla radikal monizm toptan beşeri tecrübeye uymaz ve empirik olarak geçerliği yoktur. Bu mülahazaların neticesinde Yandell'in nihâî kararı, radikal monizmin yanlış olduğudur. Asıl önemli nokta, Brahman-Atman ayrımının epistemolojik olması Brahman-Atman ayrımının ontik olmasını gerektirir. Bu da Advaita Vedanta ile tutarsızlık arz eder. Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, s. 299-302.

80 R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 27.

81 R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Praeternatural Experience*, Oxford University Press, 1971, s. 28, 198.

dan ilki olan pan-en-henik tecrübe (herşey-bir-de-cilik) ya da doğal mistik tecrübe, *her şeyin birliğinin tecrübesidir*. Bu tür tecrübede kişi, tecrübe ettiği şeyin, bir yanılsama olması bir yana, beş duyuyla tecrübe ettiği veya sonlu aklıyla düşündüğünden daha gerçek olduğu inancını taşır. Bu tecrübe, Zaehner'in çözümlemelerine göre, en üst noktasında, sonsuz bir varoluş modunun bilfiil tecrübe edildiği bir zamanı ve mekânı aşma, ölümsüzlüğü duyumsama tecrübesidir. Zaehner, doğa mistisizminin, Doğada normalde algılanabilir olandan daha derin bir *birliğin* olduğuna işaret ettiğini söyler. Ancak, bu *birlik*, yani 'her şeyin bir, birin her şey olduğu'nun algılanması, 'her şeyin Tanrı ve Tanrının her şey olduğu' biçiminde anlaşılmamalıdır. Çünkü ikincisi panteizmdir ki, doğanın birliğinin kavranışından farklıdır.[82] Burada Tanrı söz konusu değil, sadece doğanın birliğinin algılanışı ya da Jungcu anlamda bütünleşme vardır.

Zaehner'in mistik metinleri ve tecrübeleri çözümleyişinde ya da onun mistisizm kuramında en çok dikkati çeken husus, Jung'un bütünleşme görüşünün hakim bir model olarak kendisini göstermesidir. Bu da, onun ne kadar Jung'un etkisi altında kaldığının açık bir göstergesidir. Jung, bilinçaltını, dinî tecrübenin tek kaynağı olarak görmekteydi. Yani, dinî tecrübenin gerçekleştiği yer, bilinçaltıdır. Jung'un analitik psikolojisinin tek hedefi, bilinç ile bilinçaltının buluşması, uyumlu ve dengeli bir ilişki içerisine girmesidir. Bilinçaltının ana arketipi olan Kendilik (Self), bilinç ve bilinçaltını düzenleyen ve birleştiren, bütünleştiren merkezdir. Kısacası, bireyleşmenin nihâî amacı olan Kendilik, Jung'ta, daha önce Stace ve Otto'nun göndermede bulunduğu üzere, *psişede zıtların birliğini* ifade etmektedir. Jung için bireyleşme ya da bütünleşmeye giden yol, bilinçaltının karanlık unsurlarının, animanın bilince çıkarılması ve tüm

[82] R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 99-100, 144.

kişiliğimizle bütünleştirilmesidir. İşte bu, yani anima ile animusun, persona ile gölgenin, Nirvana ile Samsaranın, Yin ile Yang'ın, bilinç ile bilinçaltının buluştuğu ve Kendilikte bütünleştiği içsel evlilik anıdır. Zaehner, bu noktadan da ileri giderek, kendi içerisinde birliğe ulaşmış, bireyleşmiş kişinin (ki bunu zaten doğa mistisizmi başarmaktadır) varacağı son merhale olarak, yani mistik terübenin en üst basamağı olarak, kişinin kendinden bağımsız bir Tanrıyla birliğini, onunla manevî evliliğini görür.[83] Zaehner'in, yapısal olarak birbirinden farklı gördüğü üç tür mistik tecrübeden ilki olan panenhenik tecrübe, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, 'her şeyin bir ve birin, her şey' olarak algılandığı tecrübedir. İkincisi, birçok mistik gelenekte, insanın ölümsüz ve Tanrıya benzeyen yanı olarak kabul edilen ruh, nefs ya da gerçek benin, kendisi dışındaki her şeyden yalıtılması olan monistik tecrübedir. Üçüncüsü, kişisel ben, 'ego'nun kaybolması ve ezeli ruhun, 'ben'in Tanrıya karışması olan teistik tecrübedir. Sırasıyla bunlar, panenhenik, benliğin yalıtılması (monistik, Advaita Vedanta ve düalist Samkhya Yoga), ve benliğin Tanrıya dönüşüdür (teistik).[84]

Ne var ki, Zaehner, doğa mistiklerinin yaşadığı tecrübenin iki formunun olduğunu ve bunlardan *doğayla birliği* dile getiren ilk formunun, büyük oranda manik-depresif psikozlarıyla [Psikozlar, ciddi algı (sanrılar) ve düşünce (deliliğe özgü kuruntular) bozukluğu içeren zihinsel hastalıklardır] çok yakın ilişkili olduğunu belirtir. İkinci formu ise, *bütünleşmedir*. İlk biçimiyle bu *birlik* algısı, Zaehner'in seçtiği üç doğa mistiğinden birisi olan Rimbaud'da deliliğe, şizofreniye kadar dayanmıştır. Rimbaud'un amacı, bireysel egoyu,

[83] Fredrica R. Halligan, "Jungian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience* s. 239-241.

[84] R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 168.

kendisinin "evrensel zihin" dediği ve Jung'un "kollektif bilinçaltı" ve Bucke'un "kozmik bilinç"ine karşılık gelen şeyde yok etmek ve onunla *bir* olmaktır. Bunun yolu ise, bireysel egonun ölmesi ve bilinçaltına uçmasından geçer. Bu yolun ulaştığı son nokta ise, bilinçaltının bilinci tamamen istila ettiği ve bireysel ben ile dış dünya arasındaki bütün sınırların kalktığı ve her şeyin birliğinin tecrübe edildiği akut manik haldir. Zaehner, Jung'un "pozitif-negatif şişme" kavramlarından hareketle, bu akut manik durumda egonun, hem her şeyi içine alacak kadar sonsuzca genişlediğini ve hem de Jung'un kollektif bilinçaltı dediği şeyde ya da "Doğa"da yok olduğunu söyler. Bu hal, irrasyonel ve kaotik bilinçaltının veya gölgenin, rasyonel bilinci tamamen yuttuğu delilik halidir. Ancak, bu manik cenneti yaşama, aslî masumiyeti, saflığı kazanma hali, Rimbaud'un tecrübesinin yalnızca bir boyutudur. Diğer boyutu ise, acıların, günahların ve parçalanmışlıkların söz konusu olduğu depresif, cehennemî yanıdır. James buna, diyabolik/şeytanî mistisizm der. Doğal mistisizmin karşılığı olan manik hal, bu parçalanmışlıktan çıkarak *birliğe* ve saflığa kavuşmayı anlatır. Zaehner, manik-depresif psikozun tasavvuftaki karşılığını *bast* ve *kabz*da bulur. *Bast*, bütün yaratıkları kendinde ihtiva edecek düzeyde bir *bilinç genişlemesi*ni ve ferahlamayı; *kabz* da, kalpte cezayı gerektiren manevî bir hali, büzülmeyi, yani depresif durumu ifade eder. Zaehner, *bast*ın, gerçek bir panteistik ya da panenhenik tecrübe olduğunu söyler. Ancak, Zaehner, Kuşeyrî'nin, bu genişlemeyi sinsi bir hile gibi ya da Allah'ın sufinin yolu üzerine kurduğu bir tuzak gibi gördüğüne de işaret eder. *Bast*ın, yani manik halin karşılığı olan panenhenik tecrübenin Hinduizmdeki karşılığını da Zaehner, Upanişadlarda geçen "Sen O' sun"da bulur.[85]

[85] R. C. Zaehner, *a.g.e.*, s. 87.

Zaehner, panenhenik tecrübenin ikinci formu olarak gördüğü bütünleşmenin örneği olarak Proust'u alır. *Bütünleşmeyi* Zaehner, aklın kontrolü altına alınmış doğal mistik tecrübe olarak görür. Yani bütünleşme, bilinç ile bilinçaltının, benlikte/Kendilikte evliliğini ifade etmektedir. Ancak bu ikisi arasında evlilik ve dengeli bir ilişki kurulduğunda, Ben ya da Tanrı kendisini gösterir. Bu ise, insanın psikolojik gelişiminin *summum bonum*udur, yani, insan için en yüksek iyilik ya da en yüce mutluluktur.[86] Proust, akıcı ve geçici olan şeylerin altında yatan ve zaman ve mekânı aşan gerçek beni, kendi kişiliğindeki birleştirici güç olan "ezeli"yi keşfeder. Burada, diğer doğa mistiklerinde olduğu gibi, doğayla bir olma ya da Jung'un şişme dediği şey değil, gerçek bir bütünleşme vardır. Proust, sonunda, kendi benliğinin ölümsüzlüğünü duyumsamıştır. Yalnız, burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus vardır ki, ne Rimbaud'un "evrensel zihin"i, ne de Proust'un "gerçek ben"i Tanrıdır. Bu tecrübeler, parlak bir şeye bakma, bir ırmağa dalma, bir ses vb. gibi doğal etkenlerle, ani ve beklenmedik bir biçimde gerçekleşmektedir. Bu da, doğal olanla Tanrının inayetine ve uzun zaman alan yorucu riyazete dayalı ilahi mistik tecrübeler arasındaki en önemli farktır.

İşte tam bu noktadan, yani gerçek benin keşfinden Zaehner, monistik tecrübeye geçiş yapar ki, monistik olan, doğal ile teistik olan arasında bir köprüdür. Çünkü İslam, Hıristiyanlık ve Hinduizmin her üçünde de, insanın ilahi ve ezeli olan yönü olarak kabul edilen bir benlik ya da ruh vardır. Buna Upanişadlar *Atman* der; İslam ve Hıristiyanlıkta da, Tanrının kendinden üflediği ölümsüz ilahi ruh ya da Tanrının sureti vardır. Bir mistiğin hedefi, Tanrı dışında başka her şeyi dışta bırakarak, sadece Nihâî Gerçekliği tefekküre dalmaktır. Dolayısıyla, kalpten ya da zihinden her şeyi atmak ve ruhu

[86] R. C. Zachner, *a.g.e.*, s. 114.

kendisinin dışındaki her şeyden yalıtmak, hem monistik, hem de teistik mistisizmin paylaştığı şeydir ve bu, monizmde ruhun kendisini Tanrı olarak idrak etmesinin ve teizmde ruhun Tanrıyla birleşmesinin ya da evliliğinin zorunlu ilk adımıdır. Ruh kurtuluşa ulaşmak için, doğa mistisizminde söz konusu olan zaman ve mekân dünyasından ve hatta bireysel egosundan uzaklaşmalı ve kendi özüne dönmelidir. Ruhun kendi özüne dönerek keşfettiği ilahi ben ya da Atman, karşıtların uzlaştığı bir *bütünlük* ve *birlik*tir. Monizm, mistik tecrübede sezilen *Atmanın*, bizatihi *Brahman* olduğunu söyleyerek, özdeşliği kabul eder. Dolayısıyla monizmde, teizmdeki gibi, ruh ile Tanrının birleşmesi söz konusu değildir, çünkü zaten Atman ile Brahman birdir ve ruhun dışında bir Tanrı yoktur. *Upanişadlar*da dile getirildiği gibi, "Tanrı saf şuur olan bu gerçek bendir."[87] Bu, düşsüz uyku durumundan sonra gelen ve ne içteki, ne de dıştaki şeylerin bilincinin olduğu, *saf birlik* ya da *boşluk* halidir. Oysa, Zaehner, gerçek mistik tecrübe olarak gördüğü teistik tecrübenin bu noktadan sonra başladığını söyler.[88] Tasavvuf diliyle söyleyecek olursak sufî, Allah'ın kendisini orada gösterebilmesi için kalbini veya ruhunu temizler ve cilalar. Vedanta, kalp aynasını temizleyerek işi bırakırken, İslam ve Hıristiyan teizminde, ilahi sevgisiyle Tanrı kendisini aynada gösterir. Monizmde kişi, kendi çabasıyla huzur verici bir boşluğu yaşarken, teizmde Tanrıda yok olmayı arzular. Monistik tecrübede gerçekleşen bu boşluk durumunu Ruysbroeck, tüm manevî hastalıkların ilk adımı olarak görür.[89] Dolayısıyla, kalpten Tanrı dışındaki her şeyin atılmasıyla ulaşılan *saf bilinç* ya da *boşluk* hali, teistik gelenek için, monizmde olduğu gibi bir son nokta değil, daha işin başlangıcıdır. İbn Arabî'nin diliyle, "Allah'a

[87] *Upanişadlar*, s. 94.

[88] R. C. Zachner, *a.g.e.*, s. 194.

[89] R. C. Zachner, *a.g.e.*, s.174.

yapılan yolculuk sınırlı bir yolculuktur, çünkü bu yolculukta insanla Tanrının arasını ayıran vehmî uzaklığı geçmek, o mesafeyi aşmak gerekiyor. Allah'ı sıfatları içinde tanımak demek olan Allah'ta yapılan yolculuğa gelince, bunun sonu yoktur, çünkü O'nun sıfatlarının sonu yoktur."[90]

Jung gibi, dinî tecrübenin kaynağını bilinçaltında bulan ve mistik tecrübelerin buradan doğduğuna inanan James, mistiklerde bilinçaltı kapılarının sonuna kadar açık olduğunu söyler.[91] Zaehner'in mistik tecrübe sınıflamasına, Jung'un bütünleşme modeline göre yeniden genel olarak bakacak olursak, panenhenik tecrübede, bilinçaltının bilinci tamamen istilası (pozitif-negatif şişme) ve her şey arasındaki sınırların kalkmasıyla doğayla *birlik* söz konusudur ki, o bunu, Tanrı ve Şeytan arketiplerinin gelgitine maruz kalınan manik-depresif psikoz olarak değerlendirmekteydi. Zaehner, ikinci sırada, ruhun, gerçek beni ya da Tanrıyı bulabilmek amacıyla kendisi dışındaki her şeyden yalıtılmasını ele alır. Burada, Jungcu anlamda, hayatın ilk yarısında oluşmuş olan egonun yerine 'Kendilik'in geçirilmesi söz konusudur. Sonsuz ezeli ruhun varlığını kabul eden ateistik Samkhya-Yoga, Puruşayı (ezeli ruhu) Prakrti'den (zaman, mekân ve nedenselliğe dayanan Doğadan) yalıtarak kurtuluşa ulaşmayı amaçlar. Burada *bütünleşme* ya da *birlik* yoktur; 'ben'in her şeyden yalıtılarak bilincin ve bilinçaltının üzerinde bir konuma yerleştirilmesi söz konusudur. Bunu Zaehner, psikolojide yapılan yoruma uyarak, henüz bilincin gelişmediği ve dolayısıyla suje-obje ayrımının olmadığı *ana rahmine dönüş* olarak değerlendirir. Fakat aynı yolu takip ederek, yani ruhun yalıtılmasıyla ulaşılan Sankara'nın Advaita Vedantasının Atman'ı ya da 'ben'i, tüm karşıtların özdeş-

[90] İbn Arabi, *Nurlar Risalesi*, s. 57.

[91] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 473.

leştiği bir *bütünleşme* ve *birlik* durumudur. Fakat, yalnızca psikolojik düzeyde gerçekleşen bu bütünleşmeyi Zaehner yetersiz bularak, karşıtların kendisinde uzlaştığı 'ben'in gerçek Tanrıya dönüşü olarak nitelediği teistik mistisizmi zirveye yerleştirir.[92]

6. Bilinç Saflığı

Zaehner gibi, dinlerin birliği tezine, "körler-fîl benzetmesi"ni kullanarak, hiçbir dinin, tek başına gerçekliğin bütününü kuşatamayacağını, dolayısıyla her bir dinin gerçekliğin yalnızca bir parçasına temas edebileceğini söyleyerek farklı bir perspektiften karşı çıkan Ninian Smart[93] (1927-2001), iki konuda Zaehner'den ayrılır. İlk olarak Smart, Zaehner'in ayrı bir mistik tecrübe kategorisi olarak değerlendirdiği panenhenik tecrübeyi ya da doğa mistisizmini konu dışı bırakır. Bunun nedenini, onun mistisizm tanımından kolaylıkla çıkarabiliriz: "Mistisizm, duyu tecrübesi veya zihinsel imgelerle tanımlanmayan bir dizi tecrübeleri, ya da daha doğrusu, bilinçli olayları ifade eder."[94] Tanımdan da anlaşılacağı üzere Smart, dışa dönük olan ve yapı itibariyle duyusal olan, doğanın birliğinin algılandığı panenhenik tecrübeyi, duyusal hiçbir unsur içermeyen ve özellikle tefekkür ve riyazetle içe dönülerek elde edilen mistik tecrübe sınıfının dışına koymaktadır. Dünyanın büyük mistik geleneklerinin metinlerindeki mistik ifadelerin oluşumunda çok az rolü olan bu tür tecrübeler, olsa olsa *numinous tecrübesi*nin yanında yer alabilirler. Dolayısıyla Smart, bu tür tecrübeleri, ayrı bir mistik tecrübe türü

[92] R. C. Zachner, *a.g.e.*, s. 111.

[93] Ninian Smart, *the Yogi and Devotee*, s. 132.

[94] Ninian Smart, "Interpretation and Mysticial Experience", *Religious Studies*, Vol: 1, 1965, s. 75.

olarak görmez. Bu yaklaşımıyla o, Stace, Otto ve Zaehner'den ayrılır.[95]

Smart'ın Zaehner'den asıl ayrıldığı nokta ve ona karşı en ciddi eleştirisi, Zaehner'in mistik tecrübe ile yorumu arasında gereken ayrımı yapamamış olması ve bunun bir sonucu olarak da, mistik tecrübeleri sınıflamada çok vahim karışıklıklar yaratmış olmasıdır. Smart'ın ana eleştirisi, Zaehner'in iki farklı temel mistik tecrübe olarak ele aldığı monistik ve teistik mistik tecrübe ayrımınadır. *Öncelikle*, Smart'a göre Zaehner, farklı yorumların dallanma düzeylerinin olduğunun, yani tecrübenin yorumunun, büyük ölçüde dinî kavramlara, öğretilere dayandığının farkında değildir:

> Gözden kaçırılmamalıdır ki, [yorumsal] dallanmalar betimlere ya tecrübenin yönelimsel mahiyetinden ötürü ya da tecrübe üzerine düşünmekten girerler. Dolayısıyla, Hıristiyan bir çevrede yetişen ve ciddi anlamda Hıristiyan hayatı yaşayan bir kişi, Tanrıyla *birlik* olarak gördüğü bir tefekkürî tecrübe geçirebilir. Onun kendi içsel yolculuğunun bütün ruhu, onun tecrübesini nasıl göreceğini belirler; ya da, başka bir biçimde ifade edecek olursak, takip ettiği yolun bütün ruhu, onun tecrübesinin içerisine girecektir. Diğer yandan, bir kişi, tecrübeyi, ancak olaydan sonra bu şekilde görebilir: üzerinde düşünerek, tecrübesini teolojik kategoriler içerisinde yorumlar.[96]

İkinci olarak, bir tecrübe, tecrübeyi yaşayan kişi tarafından olduğu kadar, farklı bakış açılarından da yorumlanabilmektedir ki, Zaehner bunun da farkında değildir. "Öyleyse", der Smart, "bir mistiğin kendi tecrübesini yorumuyla farklı bir bakış açısından bu tecrübeye yapılan yorum arasında son derece önemli bir ayrımda bu-

[95] Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 13.

[96] Ninian Smart, "Interpretation and Mystical Experience", *Religious Studies*, s. 79.

lunmamız gerekir. Başka bir deyişle, *kendine ait yorum ile başkasına ait yorum* arasında bir ayrım yapmalıyız."[97] Tecrübe ile yorumu arasında yaptığı bu metodolojik ayrımdan sonra Smart, mistik tecrübelerin betimlerinde şu dört olasılıktan birisinin söz konusu olacağını söyler : 1) Düşük düzeyli dallanmaya sahip mistiğin kendisine ait betimler; 2) Düşük düzeyli dallanmaya sahip başkasına ait betimler; 3) Yüksek düzeyli dallanmaya sahip mistiğin kendisine ait-betimler; 4) Yüksek düzeyli dallanmaya sahip başkasına ait-betimler.[98]

Zaehner, mistik tecrübeleri anlama konusunda zorunlu olan bu metodolojik ayrıma gereken önemi vermediğinden, monistik tecrübe kategorisinin içerisine üç farklı sistemi, kısaca, çok sayıda ruh kabul eden, fakat Tanrıyla birliğe yer vermeyen Samkhya-Yogayı; Tanrısal olanla özdeş tek bir Ruh ya da Ben'i kabul eden Advaita Vedantayı ve ne Tanrı, ne de ruha sisteminde yer veren Budizmi yerleştirmiştir. Bununla da kalmamış, Zaehner, Buda'nın bir ruh öğretisi olduğunu söyleyerek, aslında ezeli ve tözsel bir ruh kabul etmeyen (anatta, anatman) Budist mistisizmini yanlış yorumlamış ve hatta, ilgili Pali metinlerini tahrif etmiştir. Son tahlilde, Zaehner'in monistik tecrübe kategorisi içerisindeki boşluklar o kadar büyüktür ki, monizm ile teizm arasında bir ayrım yapmanın pek de bir anlamı kalmamaktadır. Buna ek olarak, Zaehner, mistik tecrübe açıklamalarına, kendi yüksek düzeyli betimlerini katmış ve dolayısıyla kendi teolojik ölçütlerini tecrübeye yansıtmıştır.[99]

Dinî tecrübenin mahiyeti konusunda Smart'ın ana tezi, tüm mistik tecrübelerin fenomenolojik olarak bir ve aynı olduklarıdır. Smart, tüm mistik tecrübelerin fenomenolojik özdeşliğini, daha ön-

[97] Ninian Smart, "Interpretation and Mystical Experience", *Religious Studies*, s. 80.

[98] Ninian Smart, *a.g.m.* s. 81.

[99] Ninian Smart, *agm.*, s. 82; "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 13-14.

ce Stace'in de dile getirdiği *saf bilinç*te bulur. Bu durumda, farklı mistik geleneklerden mistiklerin, birbirinden farklı *kendilerine ait yorumları*nı nasıl açıklayacağız? Smart bu soruyu, mistiklerin kendilerine ait yorumlardaki çeşitliliğin nedeninin, birbirine indirgenemez, iki farklı dinî tecrübe türü olan "numinous" ile "mistik tecrübe" arasındaki karşılıklı etkileşim olduğunu söyleyerek cevaplar. Daha önce Otto, derin çözümlemeleriyle, *numinous tecrübesi*nin mahiyetini ortaya koymuş ve Smart'ın nazarında, dinî tecrübenin özellikle teistik kavramsallaştırmaya dönük yüzünü açıkça sergilemiştir. Her ne kadar numinous tecrübesinin objesinin herhangi bir sıfatı olmasa da, bu tecrübede, bilinenden tamamıyla başka olan kutsal bir varlıkla karşılaşma söz konusudur. Bu yönüyle *numinous tecrübesi*, teistik karakterlidir, çünkü Tanrı ile insanın tam bir ayrılığını imlemektedir. Bu açıdan, Otto, dinî tecrübenin önemli bir boyutunu ortaya çıkarmıştır. Ancak, dinî tecrübenin "numinous" kadar önemli olan ve Otto'nun gözden kaçırdığı bir boyutu daha vardır ki, o da, "mistik" olanıdır.[100] Mistik tecrübede, *numinous tecrübesi*nin tersine, suje ile obje arasındaki sınırların ortadan kalktığı bir *birlik* söz konusudur. Budizm, Taoizm, Hinduizm'de dinî tecrübenin temel karakteri *mistik*ken, Yahudilik, Hıristiyan, İslam, Bagavad-Gita'nınki *numinous*tur.[101]

[100] Leon Schlamm, bu konuda Smart'ın Otto'yu yanlış anladığını ve dolayısıyla hatalı olduğunu öne sürer. Çünkü Otto'da mistik tecrübe, daha rasyonel olan teistik dinî tecrübe formlarına nazaran daha saf bir biçimde rasyonel olmayan numinous tecrübedir. Dolayısıyla teistik tecrübe, numinous tecrübenin sadece bir yorumudur. Otto için teistik ve mistik tecrübe formları dinî hayatın, herbiri diğerinin ışığında anlaşılması gereken tamamlayıcı formlarıdır. Öylcyse bu ikisi Otto'da, Smart'ta olduğu gibi birbirine indirgenemez iki ayrı ideal tür değildir. Son tahlilde, Schlamm'a göre Smart'ın sözgelimi Budizmi numinousun tam karşıtı, mistik olarak tanımlaması oldukça yanıltıcıdır. Leon Schlamm, "Rudolf Otto and Mystical Experience", *Religious Studies*, vol: 27, Num: 3, 1991, s. 392-398.

[101] Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 13; Ninian Smart, *The Yogi and Devotee*, s. 42.

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Smart, mistik tecrübenin fenomenolojik olarak her yerde aynı olduğunu ve mistiklerin kendilerine ait yorumlardaki yorum çeşitliliği ve farklılığının kaynağını ise, farklı öğreti şemalarında aramamız gerektiğini öne sürer. Öğretisel şemalar, "numinous" ve "mistik" kanadın yalnızca birisini içine alabilir veya her ikisini birleştirebilir. Her iki kanat da dünyanın ana dinî geleneklerinde yaygın ve etkili olduğu için, herhangi bir öğretisel şemayı şu dört kategoriden birisi altında sınıflayabiliriz: 1) Mistik kanadı içine alan; 2) Numinous kanadı içine alan; 3) Mistik kanadın önceliğiyle her iki kanadı birleştiren; 4) Numinous kanadın önceliğiyle her iki kanadı birleştiren. Smart'a göre, herhangi bir öğretisel şema içerisinde, bu iki kanattan birisinin önceliği lehine bir karar verilir. Bu durumda, kanatlar arasındaki öncelik kararı, 3. ve 4. şıklardan birisiyle sonuçlanacaktır. Fakat, bu kanatlardan yalnızca birisinin hakim olduğu sınırlayıcı durumlar vardır ki, birinci şıkta Terevada Budizmi, Caynizm ve Samkhya-Yoga yer alır; ikinci şıkta da Yahudilik (Hasidizm dışında) ve İslam (tasavvuf dışında) yer alır. 3. şıkkın paradigması Advaita Vedanta, 4. şıkkınki de Hıristiyanlık ve İslam'dır. Buradan da anlaşılacağı üzere Smart, Zaehner gibi, teistik mistisizmi ayrı ve bağımsız bir mistik tecrübe türü olarak görmemekte ve mistik literatürde geçen teistik ifadelerin, *numinousun* önceliğiyle her iki kanadın karşılıklı örgüsünün bir meyvesi olduğunu düşünmektedir. En önemlisi de, o, bu dördüncü şıkkın, diğer üç şıkka göre tercihen doğrulanan ve doğru olan öğretisel şema olduğu kanaatindedir. Çünkü bu son şık, hem iki kanadı uyumlu bir biçimde birleştirmekte, hem de üçüncü şıkkın yadsıdığı, Yaratıcı ile yaratık arasındaki boşluğa, mistik kanadı ortadan kaldırmadan izin vermektedir. Bu birleşimin anahtar terimleri *sevgi* ve *manevî evlilik*tir.[102] Smart, burada anlatılanları bir başka yerde şöyle özetler:

[102] Ninian Smart, *The Yogi and Devotee*, s.76 vd.

Ayrıca, bilinç-saflığı, tipik suje-obje zıtlığının açıkça bertaraf edilişini ifade eder ve dolayısıyla genelde, içsel ben ile Tanrının birleşmesini içeren bir yorumdan yana olur... İbadet-odağı-olarak-Tanrının delalet ettiği düalizmle bilinç-saflığında suje ile obje ikiliğinin kayboluşunun öne çıkardığı birlik arasındaki gerilime dair çokça kanıt vardır. Bu yüzden, şu maddelerle ortaya koyacaklarımız önemli bir varsayımdır: a) Mistik olanın teizmle bir araya geldiği yerde *birlik*, düzenleyici bir kavram olur; b) Onun, pek öyle Öteki olarak algılanmayan bir Varlığın Temeli fikriyle bir araya geldiği yerde özdeşlik, doğal bir fikirdir; ve, c) Tanrının da, Varlığın Temelinin de olmaması durumunda, ne *birlik*, ne özdeşlik, ne de bunların olumsuzlanması vardır (Budizmde ve farklı bir biçimde Caynizmde olduğu gibi): Yalıtma, ruhların, sözüm ona, ne bir Tanrıya yükselmesinin, ne de Varlığın Temeline inmesinin söz konusu olduğu yerde geçen motiftir. Aynı zamanda, pek tabi ki, Tanrının veya Varlığın Temelinin olmadığı, bunun yerine, birçok ruhun olduğu yerde, kurtuluşta çoğulluk da doğal sonuçtur. Ama bir Temelin olduğu ve özdeşliğin merkezî olduğu yerde birçok ruh (pek tabi ki) ortadan kalkacaktır. Yalnızca bir tane olabilir - Ben. Kısaca, suje-obje yokluğuna dair daha fazla yorum modeli çıkarmak gereksizdir. Dolayısıyla, bilinç-saflığı, farklı bağlamlarda böyle çeşitli öğretisel yorumlara yol verir... Gerçi, farklı dinî tecrübe çeşitlerinin olduğu oldukça açıktır ve yine, yorumların tecrübelerin içine işlendiği - böylece aynı tür tecrübeyi belli şekillerde farklı kıldığı- apaçık ortada olsa da, buradan, tüm kültürlerde bir ve aynı olan 'bilinç-saflığı' ya da 'mistik' olarak tanımlanabilecek bir tecrübe türünün olmadığı sonucu çıkmaz.[103]

Yukarıdaki pasajın özellikle son cümlelerinde ifade edilen, tüm mistik tecrübelerin fenomenolojik olarak aynı olduğu yargısı, daha önce de söylediğimiz gibi, Smart'ın ana tezidir. Smart'ın düşük dü-

[103] Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 125.

zeyli *kendine ait-yorumları*n fenomenolojik çözümlemesi sonucunda vardığı hüküm, içerisinde hiçbir duyusal unsur ve zihinsel imge içermeyen, suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı, bilincin kendisi dışında hiçbir yönelimsel nesnesinin olmadığı "saf bilinç"in, tüm mistik kültürlerde bir ve aynı olduğudur; "saf bilinç"in, mistik tecrübenin mahiyetini en doğru yansıtan şey olduğudur. Smart, her ne kadar *saf bilinç* içeriksiz boş bilince işaret etse de, buradan, saf bilincin özelliksiz olduğu sonucunun çıkarılmaması gerektiğini söyler. Çünkü *öncelikle, saf bilinç*te bir tür aşkın mutluluk ve zamansızlık ya da ezelilik söz konusudur. Her ne kadar *saf bilinç* tecrübesi ezeli bir Nihâînin, Nirvananın ya da Tanrının varlığını doğrulayıp kanıtlamasa da, bu tecrübenin özellikleri Tanrı, Nirvana vb. ile uyumludur ve denebilir ki, söz konusu tecrübede, ilgili kişinin öğretisel şemasında Tanrı, Nirvana, Brahman vb. olarak tanımlanan bir Nihâînin algılanışı vardır. Kısacası, *saf bilinç* içeriksiz ve boş olmakla birlikte Tanrı, Brahman, Nirvana vb. olarak yorumlanan bir aşkın durumun kavranışını içermektedir. *İkinci olarak, saf bilinç,* özel bir varoluşsal ilgiye sahiptir. Çünkü *saf bilinç*te, kişi, Eckhart'ta olduğu gibi, ruhun doruğuna ulaşır ve bir tamamlanmışlığı duyumsar. Bir başka deyişle, bu tecrübe bizi daha üst bir varoluş düzeyine taşır. *Üçüncü olarak* da, bilinç saflığı, çok geniş bir anlamlar ağıyla bağlantılıdır ve hemen belli bir öğretisel sistem içerisinde kavramsallaştırılır. Dolayısıyla bu tecrübe, İslam söz konusu olduğunda, kendisini çokluk aleminde tecelli ettiren Allah'ın birliğine ilişkin yeni bir bilgi, bir anlam verebilir.[104]

[104] Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 124-127.

7. Tanrıyı Algılamak

Dinî tecrübe konusunda yapılan Batılı veya Doğulu araştırmalarda hakim ve geçerli model olarak hep, "Birlik tecrübesi" alınmıştır. Bunun nedenini anlamak, o kadar güç de değildir. Çünkü dinî tecrübe konusundaki araştırmaları ve görüşleriyle uzman ve otorite olarak kabul edilen, şimdiye kadar kendilerinden bahsettiğimiz düşünürlerin genel görüşü budur. Görüşlerinden söz ettiğimiz altı düşünür de, dinî tecrübeyi "birlik" veya "birleşme" olarak değerlendirir. Tüm dinî kültürlerde evrensel olarak ifadesini bulan tecrübe, *Birlik*tir. Oysa, teistik dinler, Tanrının aşkınlığını koruma, kul ile Tanrı arasındaki boşluğu kapatmama konusunda çok hassastır. Kısaca, bu dinlerde kulun Tanrılaşmasından, insanın kendini Tanrı olarak algılamasından söz etmek küfürdür. Nitekim, İslam dünyasında Hallac'ın durumu buna en iyi örnektir.

Schleiermacher dolaylı olarak, Zaehner ise doğrudan teistik tecrübenin imkânını savunur. Schleiermacher, *Sonsuz*un sonluda algılanmasından ve dinî tecrübenin bir Tanrı lütfu oluşundan söz eder. Zaehner de, her ne kadar teistik geleneklerdeki mistikler birleşmeden söz etse de, aslında, tecrübe sırasında ontolojik bir *birliğin* gerçekleşmediğine, insanın ontolojik olarak hâlâ Tanrıdan bağımsız olduğuna, belki söz konusu *birliğe* "irade birliği", "epistemolojik birlik", "duygusal birlik" vs. denebileceğine işaret eder. Ancak, Zaehner de, mistik tecrübenin duyusal, düşünsel hiçbir unsur içermeyen bir *birlik* olduğunda diğerleriyle hemfikirdir. Çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne ve William P. Alston, Zaehner'den farklı olarak, kişiden bağımsız bir Tanrının ve eylemlerinin, tıpkı bir masayı algılamada olduğu gibi, doğrudan algılanabilir olduğunu savunarak teistik bir dinî tecrübe modeli geliştirmeye çalışmışlardır.

Richard Swinburne dinî tecrübeyi, "kişiye epistemik* olarak bir Tanrı (gerek Tanrının tam orada bulunuşu, gerek bir şey yapışı, gerekse bir şey meydana getirişinin) ya da başka bir doğaüstü şeyin tecrübesi gibi görünen" tecrübe olarak tanımlar ve bu tecrübeyi beş türe ayırır. 1) Tanrının veya bu anlayışa göre "Nihâî Gerçeklik"in ortak, genel, duyusal bir nesne vasıtasıyla tecrübesi (Gece yıldızlı semaya bakan birinin, orada birden, Tanrının güzelliğini, kudretini ve ihtişamını görmesi); 2) Tanrının veya "Nihâî Gerçeklik"in olağandışı, genel, duyusal bir nesne vasıtasıyla tecrübesi (Çarmıha gerilen İsa'nın daha sonra havarilerine görünmesi ve onlarla yiyip içmesi); 3) Tanrının veya "Nihâî Gerçeklik"in normal duyusal dille tanımlanabilen özel bir nesne vasıtasıyla tecrübesi (Bir kişinin rüyasında melekle konuşması ve bunu duyusal dille anlatabilmesi ya da Hz. Muhammed'e Cebrail'in insan kılığında görünüp onunla konuşması); 4) Tanrının veya "Nihâî Gerçeklik"in normal duyusal dille tanımlanamayan özel bir nesne vasıtasıyla tecrübesi (Birçok mistik Tanrıyı özel bir yolla tecrübe etmiş ve tecrübelerini anlatmada kelimelerin kifayetsiz kaldığını söylemiştir); 5) Tanrının veya "Nihâî Gerçeklik"in herhangi bir duyusal vasıta olmaksızın tecrübesi. Bu tür tecrübede kişi, Tanrının ya da *Bir*'in sezgisel veya vasıtasız algısına sahiptir.[105]

Alston, *Perceiving God* (Tanrıyı Algılamak) adlı eserini, Tanrının insanlar tarafından algılanmasının mümkün olduğunu ve Tanrının dolaysız algılanışının, dinî inançlarımız için bir doğrulama

* Epistemc, ilk çağ Yunan felsefesinde sanı, kanaat ya da inanç anlamına gelen doxa'dan farklı olarak doğru bilgi, bilimsel veya sistematik bilgi, ilk ilkelerden hareketle kanıtlanabilir olan zaruri bilgi için kullanılan terimdir. Eflatun'da doğrudan kavranan, ezeli-ebedî zorunlu apriori bilgi anlamına gelir.

[105] Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979, s. 246, 249 vd.

sağladığını göstermek amacıyla kaleme almıştır. Alston'a göre, eğer görsel tecrübem sayesinde, tecrübe etmekte olduğum şeyin, tam önümde duran bir bilgisayar olduğuna inancımda doğrulanıyorsam, o zaman, tam önümde bir bilgisayarın olduğuna olan inancım, söz konusu tecrübe tarafından doğrudan doğrulanmış olur. Aynı şekilde, teistik bir dine mensup herhangi bir kişi de, Tanrının kendisine yol gösterdiğini tecrübe ediyorsa, bu kişi, söz konusu tecrübe sayesinde, Tanrının kendisine yol gösterdiğine olan inancında doğrudan doğrulanmış olur. Dinî tecrübelerde gerçekleşen şey, Tanrının kendisini kişiye sunması ve ona sevgisini, kudretini, iyiliğini, hidayetini vb. göstermesi; bu tecrübenin muhatabı olan kişinin de bunları doğrudan algılamasıdır. Alston, bu tür ilahi bir tezahürün söz konusu olduğu tecrübelerden Tanrıya ilişkin edinilen inançlara, "tezahüre dayalı inançlar" adını verir (Manifestation-Beliefs).[106]

Alston, Tanrının bir takım ses, parlak ışık gibi duyusal niteliklerle kendisini gösterebilmesi imkânını kabul etmekle birlikte, daha çok onun duyusal olmayan, sevgi, iyilik vb. manevî niteliklerle algılanışı üzerine odaklanır. Çünkü, Tanrının bir kişiye, varlıkların nihâî kaynağı, ahlâk kanununun sahibi, adalet, iyilik, kudret gibi bir takım niteliklerle görünmesi, teistik dinler açısından, onun mahiyetine daha uygun düşmektedir.[107] Tabi ki, ayrıca, Tanrının duyusal bir yolla algılanmasının empirik açıdan imkânsızlığı da, muhtemelen, Alston'u, Tanrının duyusal olmayan algılanışına yöneltmiştir. Alston'un duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında kurduğu analojinin temelinde, onun hem olağan duyusal algıyı, hem de duyusal ol-

[106] William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, s. 1 vd.; William P. Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 295-296.

[107] William P. Alston, *Perceiving God*, s. 19-20.

mayan dinsel algıyı, algıyla ilgili ortaya konan kuramlardan "görünme kuramına" dayanarak açıklamaya çalışması yer almaktadır.[108] Buna göre, bir kişinin bir şeyi algılaması, o şeyin kişiye kimi fenomenal niteliklerle görünmesidir. Dolayısıyla algı, bir şeyin kişiye kendisini sunmasını ve kişinin de o şeyin farkına varmasını içeren, kavram ve inançlardan bağımsız, dolaysız bir ilişki, bir algıdır. Tanrının kendisini kişiye duyusal olmayan bir biçimde sunması veya görünmesi de, Tanrının algılanması için yeterlidir. Alston, algıyı sadece duyusal olanla sınırlayarak ve sadece duyusal algıya özgü ölçütleri bütün algılar için normatif kabul ederek dinî tecrübeyi dışlayan ve ona bilişsel bir değer atfetmeyen anlayışı, "epistemik emperyalizm" olarak adlandırır.[109]

Özetleyecek olursak, hem Swinburne, hem de Alston için dinî tecrübe, Tanrının kendisini bir bilince sunması, kişinin de o Tanrıyı algılamasıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, teistik dinî tecrübe anlayışı benliğin, kişiliğin Tanrıda yok olduğu ya da kişinin Tanrıyla özdeşleştiği monistik, panteistik vb. *mutlak birlik* tecrübelerine izin vermez. Çünkü, teistik tecrübede, kişiden bağımsız bir Tanrının algılanışı söz konusudur. Bu tecrübede "ben", yok olmaz. Diğer yandan, teistik tecrübenin Tanrısı, monistik ya da panteistik tecrübenin Tanrısı gibi, kişilik özellikleri olmayan bir Tanrı değil, güçlü, seven, affeden, koruyan, kurtuluşa götüren bir Tanrıdır. Ayrıca, teistik tecrübenin, diğer *mutlak birlik* tecrübeleri gibi anlatılamaz ve paradoksal olması gerekmez. Daha da önemlisi, teistik tecrübe, *birlik tecrübeleri* gibi, içerisinde deneysel hiçbir içeriğin, unsurun olmadığı tecrübeler de değildir. Tanrının bir takım niteliklerle görünmesi söz konusudur teistik tecrübede. Kaldı ki, Tanrının duyusal şeylerle te-

[108] William P. Alston, *Perceiving God*, s. 9, 14, 35 vd.; Yrd. Doç. Dr. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 41-44.

[109] William P. Alston, *Perceiving God*, s. 14-20, 54-63, 199.

zahürü de mümkündür. Hz. Muhammed'in vahiy tecrübesi, Tanrının Musa'yla yanan çalı aracılığıyla konuşması bunun en güzel örnekleridir. Son olarak, monistik ve panteistik tecrübeler kişinin gayretinin bir ürünüyken, teistik tecrübeler Tanrının lütfudur. Tanrı istemeden asla böyle bir tecrübe gerçekleşmez.

B. GENEL DEĞERLENDİRME

1. Dinî Tecrübeyi Tanımlamak

Acaba, dinî tecrübenin mahiyeti konusundaki temel kuramlardan hareketle, dinî tecrübenin kesin ve kapsayıcı bir tanımı yapılabilir mi? Hem buraya kadar ele aldığımız kuramlarda, hem de dinî tecrübe konusunu işleyen çeşitli eserlerde, genelde, iki temel tanımlama biçimi karşımıza çıkmaktadır. İlki, monistik veya panteistiktir; Stace'in *Birlik*, Smart'ın *Saf Bilinç*, Underhill'in "Mutlakla bir olmanın bilimi"[110] dediği "*birlik tecrübesi*"dir. Buna göre, dinî tecrübenin özünü, her şeyin birliğinin algılandığı ve Tanrıyla, Brahmanla, Nihâî Gerçeklikle vs. *birliğin* yaşandığı özel tecrübeler oluşturmaktadır. Sık karşılaşılan diğer tanımlama biçimi ise, Schleirmacher, Alston ve Swinburne'de gördüğümüz ve Buber, Keith Yandell, Caroline Frank Davis, George Wall gibi teist filozofların dile getirdikleri üzere, teistiktir ve buna göre, "Dinî tecrübe, tanrısal Varlığın doğrudan algılanması veya onunla karşılaşmadır".[111]

Monistik veya panteistik tanımlama biçimine göre, evrensel

[110] Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 12. Edition, Methuen-London, 1960, s. 72.

[111] George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, 1995, s. 11.

dinî tecrübede her zaman Mutlak olarak görülen bir varlıkla veya gerçeklikle *birlik* söz konusudur. Yine, Mutlak, niteliksizdir ve bu yüzden tanımlanamazdır. Bu "birlik tecrübesi"nde bilinçten her tür çokluk atıldığı, bilinç bomboş hale geldiği için, tecrübede düşünsel, imgesel, görsel ya da işitsel hiçbir şey bulunmamaktadır. Bu tanımlama biçimi dikkate alındığında, Tanrı, Brahman gibi herhangi bir doğaüstü Mutlak Varlık inancı içermeyen ve böyle Mutlak Varlıklarla *birliğe* sisteminde yer vermeyen Budizm, Caynizm, Samkhya-yoga gibi dinî gelenekler;[112] Tanrıyla veya herhangi bir Mutlakla hiçbir ilgisi olmayan kimi mistikler;[113] ses, görüntü, kavram gibi deneysel unsurlar içeren vahiy tecrübeleri; Buber'inki gibi Tanrı-insan ikiliğini aşmanın kesinlikle karşısında olan teistik tecrübeler; şamanik, ruhsal, paranormal vb. tecrübeler ve esrimeler bu tanımlamanın içerisinde yer almayacaktır.

Teistik tanımlama biçimi, insan ile Tanrının *birliğine* veya *özdeşliğine* kesin olarak geçit vermez. İkilik, dinî tecrübenin olmazsa olmaz koşuludur. Dinî tecrübede bir algılayan kişi, bir de algılanan Tanrı vardır ki, bunlar birbirinden bağımsızdır. Teistik tanımlama biçimine göre, Tanrıyla birlikten ya da birleşmeden söz eden teistik geleneğe mensup mistiklerin sözlerine, benliğin tamamen ortadan kalktığı *ontolojik birlik/birleşme* anlamı verilmemelidir. Her ne ka-

[112] Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s. 100-109, 162-164, 272-275; Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*, s. 98-122, 152-154; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 43-53, 54-61; Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, Oxford University Press, New York, Oxford 1996, s. 61-88; Alan Watts, *Zen Yolu*, s. 96-97.

[113] Kendisi bir Zen Budist olan ve kensho deneyimi geçiren nörofizyolog James Austin'e göre Tanrı aydınlanma için gerekli değildir. Psikiyatrist Susan Blackmore da, eğer Tanrı kavramını bırakırsak ruhsal bir aydınlanmaya ulaşacağımıza inanır; dinleri entelektüel virüsler olarak görür. Bkz. John Horgan, *Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spirituality*, Houghton Mifflin Company, Boston New York 2003, s. 119 ve 130.

dar mistik böyle bir duyguya kapılmış olsa da, gerçekte, dinî tecrübede Tanrı ile insan ayrıdır. Dinî tecrübede kişi, Tanrının sevgisini, himayesini, merhametini, yardımını vs. algılar. Teistik tanımlama biçimi, Tanrı-birey ikiliğini kabul etmeyen ve bu anlamda bireyden bağımsız bir Tanrının algılanışını onaylamayan, bireysel benin/atmanın Tanrı/Brahman ya da Evrensel Ben olduğunu söyleyen monistik geleneği; Tanrı anlayışı farklı olan, sözgelimi, Hinduizm ve Budizm içerisindeki teistik gelenekler; herhangi bir tanrısal Varlığa göndermede bulunmayan Budizm, Caynizm, Samkhya-yoga gibi dinî geleneklerle doğal/dindışı, agnostik ve ateistik mistik tecrübeleri içine almayacaktır. Dolayısıyla, bu iki tanımlama biçiminin de, kapsamlarının dar olması, dinî tecrübenin kendisini farklı dinî ve dindışı geleneklerde değişik formlarda gösterdiği çeşitliliği içine almaması nedeniyle tam ve kapsayıcı olmadığı açıklık kazanmaktadır.

2. Dinî Tecrübe ve Mistisizm

Dinî tecrübeyle mistik tecrübe arasındaki ilişkinin ortaya konması, hangi tecrübelerin dinî, hangilerinin mistik olduğunun belirlenmesi, dinî tecrübenin tanımlanmasında önemli bir sorundur. Çünkü, görüşlerinden bahsettiğimiz düşünürlerden önemli bir kısmının ve daha bir çok araştırmacının dinî tecrübeyle mistik tecrübeyi eş anlamlı terimler olarak kullandıklarını, bunlar arasında bir ayrımda bulunmadıklarını ve her iki terimle de *Birlik tecrübesini* kastettiklerini görmekteyiz. Oysa, *Birlik tecrübesi* sınıfına girmemekle birlikte, dinî anlam ve önemi olan, dinî yorum içeren vahiy tecrübesi, Tanrıyla karşılaşma, mucize gibi olağandışı tecrübeler vardır ve bunların da, girişte yaptığımız çözümlemeler anımsanacak olursa, dinî tecrübe olarak değerlendirilmesi gerekir. Öyleyse, dinî tecrü-

beyle mistisizm ilişkisinin ele alınması kaçınılmazdır. Öncelikle, bunlar iki farklı tecrübe midir, yoksa aynı tecrübenin farklı adları mıdır? Eğer farklı tecrübelerse, aralarında nasıl bir ilişki vardır?

Dinî tecrübeye ilişkin araştırmalardan hareketle, bu konuda iki farklı yaklaşım tarzının olduğunu söyleyebiliriz. İlk yaklaşım, dinî tecrübeyi daha genel ve geniş bir kategori olarak almakta, mistik tecrübeyi dinî tecrübe sınıfının altına yerleştirmektedir. Çünkü, sıradan bir insanın, belli bir dinî gelenek mensubu olarak ya da bireysel bir dindar olarak, karşılaştığı olayları yorumlayışı, ibadet ettiği zamanlardaki duygulanışı vs. hep, dinî tecrübe kategorisine girecektir. Bu anlamda, inanan kişinin imanının bir sonucu olarak doğan her türlü düşünce, duygu ve eylemi, *geniş anlamda* dinî tecrübe olarak nitelendirilecektir. Bireyin, Nihâî bir Gerçekliği veya Tanrıyı dolaysız bir biçimde algıladığı, onunla *bir olduğu* yoğunluklu, söze dökülemez tecrübeler, *özel ve dar anlamda* dinî ya da mistik tecrübe olarak görülmekte ve bu tecrübe, genel dinî tecrübe kategorisinin altına yerleştirilmektedir. Bu açıdan ve bu anlamda denebilir ki, "Mistisizm, en yoğun ve özel biçimiyle dindir".[114]

Bu yaklaşımı benimseyenlerin söz konusu tavrı, yaptıkları tanımlamalardan kolaylıkla anlaşılmaktadır. Çünkü onlar, önce dinî tecrübenin *geniş anlamda* tanımını sunmakta ve ardından, bu tanımın altında dinî tecrübe türlerinden birisi olarak mistisizmi zikretmektedir. Sözgelimi, Ninian Smart, dinî tecrübeyi, görünmez dünyanın veya onun tezahürünün algısı olarak tanımlar ve iki dinî tecrübe türü olduğunu söyler. Bunları da, *mistik* ve *numinous* tecrübeler olarak belirler. Keith Yandell*, dinî tecrübe sınıfının altına *numinous* (teistik), *nirvanik* (Budist), *kevalik* (Caynist), *mokşa* (Hindu)

* Keith Yandell, Wisconsin Üniversitesinde felsefe ve Güney Asya araştırmaları profesörü olarak görev yapmaktadır.

[114] W. R. Inge, *Mysticism in Religion*, Rider & Company, London 1969, s. 31.

ve *doğa mistisizmi*ni koyar. Jonathan Webber "ihtida", "mistisizm" ve "dua" olmak üzere üç tür dinî tecrübenin olduğunu belirtir. Peter Donovan*, "mistik", "paranormal", "karizmatik" ve "dönüştürücü" olmak üzere dört tür dinî tecrübeden bahseder.[115] Bu yaklaşımı benimseyen daha başka kişilerden örnekler sunulabilir. Bu kadarı, anlatmak istediğimizi göstermek için kafidir.

Dinî tecrübenin, mistik tecrübeyi içerisine alan genel bir tecrübe kategorisi olduğunu açıkça söyleyen düşünürler de vardır. Öyle anlaşılıyor ki, mistisizm ve dinî tecrübe aynı fenomendir, aralarında sadece derece farkı bulunmaktadır. Bu açıdan, mistisizm aslında dinî bir fenomendir ve bütün farklı formlarında dinî olan bir şeyleri içerir. Kısaca, mistisizm, dinî hayatın özel bir biçimidir.[116]

Dinî tecrübe-mistisizm ilişkisi konusundaki ikinci yaklaşım tarzı, mistisizmi genel ve asıl kategori olarak alıp dinî tecrübeyi bunun altına yerleştirir. Abraham Maslov, "doruk deneyim" olarak adlandırdığı mistik tecrübelerin sadece Yahudi, Hıristiyan ve Müslü-

* Yeni Zelanda doğumlu Peter Donovan, "Ezeli Takdir'in Felsefî Boyutları" konulu çalışmasıyla Oxford'da doktorasını kazanmıştır. Halen, Yeni Zelanda'daki Massey Üniversitesinde din bilimleri alanında dersler vermektedir.

115 Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, New York 1969, s. 28; Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1978, s.13; Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, 1993, s. 15, 19 vd; Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, Sheldon Press, London 1979, s. 4 vd; Jonathan Webber, *Revelation and Religious Experience*, Abacus Educational Services, 1995, s. 12-16.

116 F. Samuel Brainard, "Defining Mystical Experience", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol: LXIV, Num: 2, 1996, s.371; Margaret M. Poloma, "The Sociological Context of Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. by Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama 1995, s. 166-167; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in World Religions*, Sheldon Press, London 1976, s. 191; Thomas Hywel Hughes, *The Philosophic Basis of Mysticism*, T. & T. Clark, Edinburgh 1937, s. 25, 90; Eric S. Waterhouse, *The Philosophy of Religious Experience*, The Epworth Press, London 1923, s. 78.

manlar arasında değil, rahipler ve ateistler, komünistler ve anti-komünistler, tutucular ve liberaller, sanatçılar ve bilimadamları, erkekler ve kadınlar arasında olduğu gibi, atletler ve şairler, düşünürler ve uygulamacılar arasında bir buluşma zemini oluşturduğunu öne sürer. Hatta, ona göre, doruk deneyim, kendi dinini yaratır.[117] Walter Stace, William James, R. C. Zaehner, Rudolf Otto, Evelyn Underhill gibi önemli isimler ve daha pek çok yazar, dinî tecrübe ile mistisizm arasındaki ilişki konusuna eserlerinde değinmezler. Çünkü, onların ortaya koyduğu mistik fenomenin en önemli fiili karşılıkları dinî gelenekler içerisinde, sözgelimi, Hinduizm'de, Budizm'de, İslam sufiliğinde bulunmaktadır. Söz konusu düşünürler, mistik tecrübe olarak evrensel *birlik tecrübesini* kabul ettiklerinden dolayı, çeşitli dinlere mensup kişilerin geçirdikleri *birlik tecrübelerini*, aynı zamanda mistik tecrübenin eş anlamlısı olan dinî tecrübeler olarak görürler. Dolayısıyla, bu ele alış biçimi bizde sanki, her mistisizmin zımnen, aynı zamanda dinî olduğu izlenimini bırakır. Nitekim Otto, Schleiermacher ve James, rasyonel/teolojik düşünce kalıplarına oturtulmuş kurumsal dinin kökenini bireysel, rasyonel olmayan mistik tecrübede bulur. Ancak, yukarıdakiler başta olmak üzere, mistisizm konusunu ele alan birçok esere dikkatlice bakılırsa, aslında zihinden tüm deneysel içeriğin atılarak ve hatta, egonun dağılmasıyla ulaşılan *saf bilinç halinde* yaşanan *ayrımlaşmamış birlik tecrübeleri*nin mistik olarak nitelendiği ve bu tecrübelerin evrensel olduğunun vurgulandığı, üstelik, sözgelimi, Aziz Paul, Azize Teresa ve Hz. Muhammed'inkine benzer görsel, işitsel unsurlar içeren tecrübelerin mistisizm alanından dışlandığı rahatlıkla görülecektir. Bu durumda da, söz konusu bakış açısını sergileyen yazarlar açısından, her mistisizmin dinî olduğunu söylemek güç olacaktır.

[117] Abraham Maslov, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996, s. 48.

Nitekim William Wainwright, "Mistik tecrübeler, olağan dinî duygu ve duygulanımlardan, numinous (teistik) tecrübelerden, görüntü ve seslerden ve telepati, gaibi görme ve kehanet gibi okkült [sırlı olaylar, büyü, tılsım gibi gizli ilimler vb.] fenomenlerden ayırt edilmelidir. Bunların hiçbirisi *birlik tecrübesini* içermez"[118] diyerek bunu açıkça dile getirir. Ayrıca, James'in diyabolik [şeytani mistisizm, yani kötümserlik ve hasta ruhluluğa götüren tecrübeler] mistisizmden ve Zaehner'in doğa mistisizminden ayrı tutmak amacıyla bir "dinî mistisizm"den söz etmesi, bu açıdan anlamlıdır.[119] Rudolf Otto'nun şu sözleri de dinî tecrübe-mistisizm ilişkisi açısından önemlidir: "Esasında mistisizm, dindeki rasyonel-dışı veya rasyonelliği aşan unsurların çok yüksek derecede vurgulanması, hatta gerçekte aşırı vurgulanmasıdır".[120] Bir başka yerde de, "Mistisizm dinî tecrübeye, dinî duygunun kendi rasyonel içeriğini aşması ölçüsünde, yani bir başka yerde de dediğim gibi, onun gizli, rasyonel-dışı, numinous unsurlarının duygusal hayata baskın gelmesi ve onu belirlemesi derecesinde girer"[121] der. Aslında, burada belirtilmesi gereken asıl nokta şudur: James, Schleiermacher ve Otto gibi düşünürler için öncelikli ve daha önemli olan, bireyin özel olarak yaşadığı ve rasyonel bilinç düzeyini aşan doğaüstü ezeli bir gerçeklikle vasıtasız olarak ilişkiye girdiği derin dinî ya da mistik tecrübelerdir. Dolayısıyla, belli bir dil ve düşünce kalıbına dökülerek rasyonelleştirilen ve örgütlenen din, ikincil kalmaktadır. Bu yüzden, adı geçen düşü-

[118] William J. Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, University of Wisconsin Press, 1981, s. 1.

[119] Bkz. William James, *The Varieties of Religious Experience*: A Study in Human Nature, Longmans, Green and Company, The Modern Library, New York 1929, s. 416-417; R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 33.

[120] Rudolf Otto, *The Idea of Holy*, trans. By John W. Harvey, A Galaxy Book, Oxford University Press, New York 1958, s. 22.

[121] Rudolf Otto, *Mysticism: East and West*, trans. By Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, Collier Books, New York 1962, s. 159.

nürler, özel bir konuma yerleştirdikleri mistik tecrübeyi, her ne kadar bu tecrübe dinin kaynağını oluştursa da, genel anlamdaki dinî tecrübeden ayırmaktadırlar.

Aslında, mistiklerin hayatı şöyle bir gözden geçirilecek olursa, her mistisizmin dinî olduğunu söyleyen ilk yaklaşıma onay vermek pek kolay olmayacaktır. Her şeyden önce, herhangi bir dine bağlı olmayıp, yaşadığı mistik tecrübeyi "dinî" olarak yorumlamayan ve hatta işin içine "Tanrı" mefhumunu sokmayan agnostik ve ateist mistiklerin varlığı söz konusudur. Yine, bununla bağlantılı olarak, herhangi bir dinsel referans içermeyen ve *doğa mistisizmi* altında gösterilen *birlik tecrübeleri* vardır. Üstelik, Yahudi, Hıristiyan ve İslam dinî içerisinde yer alan kimi mistiklerin, Tanrıyla *birlik tecrübesini* anlatan ve hatta kendi tanrılıklarını dile getiren panteistik eğilimlerinden dolayı sapkınlıkla suçlanmaları ve din dışına itilmeleri, her mistisizmi "dinî" göremeyeceğimizi açıkça göstermektedir. Yine, "Bir mistik olarak mistisizm konusunda yazan Plotinus'un bugün bildiğimiz herhangi bir dinle ilişkisi yoktu."[122] Bir tecrübenin, dinî bağlamı olmasına rağmen dar ve özel anlamda dinî ya da mistik olamayacağı da, dolayısıyla anlaşılmış olmaktadır. Öyleyse, denebilir ki, mistisizmin, perenniyalistlerin iddiası gereğince *birlik tecrübesi* olarak kabul edilmesi durumunda, her dinî tecrübe mistik değildir, her mistik tecrübe de dinî değildir.[123] Tüm bunlara rağmen, mistik tecrübeleriyle ön plana çıkmış ve kendinden sonra birçok kişiyi etkilemiş mistiklerin çoğunluğunun, belli dinî geleneklere bağlı olduğu ve mistisizm literatürünü de büyük oranda onların oluşturduğu gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.

[122] Cecil A Poole, *Mysticism: The Ultimate Experice*, Supreme Grand Lodge of Amorc, California 1982, s. 28.

[123] Bruno Borchert, bir mistik tecrübeye dinî denebileceğini ama her dinî tecrübenin mistik olmadığını söyler. Bruno Borchert, *Mysticism: Its History and Challenge*, Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine 1994, s. 9.

Yukarıda belirttiğimiz iki yaklaşımdan farklı olarak, dinî tecrübe ile mistisizm arasında kesin bir kategorik ayrımda bulunan düşünürler de vardır. Bu yaklaşıma göre, "Zaman ve mekân formlarının şekillendirdiği dinî tecrübe, dünyayı ve beni iki ayrı varlık olarak görür ve böylece, İlahi Gerçekliği hem dünya, hem de benden bağımsız olarak algılar. Bu yüzden, tüm mistik tecrübe biçimlerinin temelinde olan *birlik tecrübesi*, dinî tecrübeye yabancıdır. Zaman ve mekânın dinî tecrübede nesnel gerçeklikler olarak algılanışı, bütün mistisizm formlarının temelinde yer alan 'suje-obje ikiliğini aşma'yı imkânsız kılar".[124] Öyle anlaşılmaktadır ki, dinî tecrübeyi mümkün kılan şey, mistik tecrübede bulunmayan zaman ve mekândır. Kant'tan ilhamını alan bu yaklaşım, tecrübenin *verilmiş* olmadığına, dolayısıyla zihin tarafından inşa edildiğine işaret ederek, dinî tecrübenin, zaman ve mekân çerçevesi içerisinde meydana gelen bir aşkın kozmik bilinç olayı olduğunu kabul eder. Mistik tecrübeyse, zihinden tüm deneysel içeriğin, imgelerin, kategorilerin boşaltıldığı *birlik tecrübesi*dir. Hatta buna tecrübe denmesi bile tamamen analojiktir. Çünkü, tecrübenin iki temel yapıcı unsuru olan zaman ve mekân çerçevesi ve suje-obje ikiliği burada yoktur.

Ne var ki, bu yaklaşım, iki açıdan problemli görünmektedir. İlk olarak, bir tecrübenin "dinîliği"ni belirlemede asıl olan, onun zaman ve mekân formu içerisinde gerçekleşmiş olması değil, yaşanan tecrübenin dinsel bir bağlamının olması ve dinsel bir yorum, anlam içeriyor olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, "Allah'ta fânî olduğunu" söyleyen bir sufinin tecrübesini, sırf zaman-mekân çerçevesine girmiyor diye dinî saymamak, büyük bir yöntembilimsel hata olacaktır. Öyleyse, bir tecrübenin dinîliğini gösteren şey zaman-mekân çerçevesi değil, o tecrübeyi doğuran ve ona şekil veren dinsel, kül-

[124] Jose C. Nicto, *Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence*, University Press of America, Lanham, Oxford 1997, s. 110, 143.

türel, dilsel bağlamdır. Buradan da anlaşılacağı üzere, dinsel bir bağlamı olan ve dinsel bir yorum içeren, mistik olanı da dahil, her tecrübe dinî tecrübe kategorisine girecektir.

Söz konusu yaklaşıma ilişkin diğer önemli problem de, Tanrının zaman ve mekânda algılanmasıyla ilgili epistemolojik ve ontolojik problemdir. Tanrının zaman ve mekân çerçevesi içerisinde algılanması demek, onun, kendini zaman ve mekân formlarına bürünerek göstermesi demektir. Oysa, sonsuz, ezeli ve başka bir alana ait olduğuna inanılan Tanrının, sonlu ve sınırlı kategoriler içerisinde kendisini göstermesi mümkün değildir. "Tanrının sonsuz olarak tanımlanması, kesinlikle, Tanrı ile sonlu olan her şey arasına bir çizgi çekme amacına yöneliktir, ancak, ilahi olanı sonlu olanın dışına çıkarmak, onu tüm insanî tecrübe dünyasından atmaktır".[125] Tanrı mahiyeti bakımından olağan deneysel kategoriler içerisine yerleştirilemez. Çünkü, normal, genel tecrübelerin zaman ve mekânda tecrübe edilen nesneleri varken, dinî tecrübenin nesnesinin, yani sonsuz ve sınırsız olan, hiçbir şeye benzemeyen Tanrının zaman ve mekânda yer aldığı düşünülemez.[126] Nitekim Walter Stace, bir empirist olarak, nedensellik ilkesine bağlılığını dile getirir ve bu ilkenin, olayların doğal işleyişlerinde yer yer kopuklukların veya doğaüstü bir varlık tarafından keyfi müdahalelerin olmasına izin vermeyeceğini belirterek, Tanrıya inançla herhangi bir uyumsuzluk göstermediğini, ancak Tanrının doğal düzenin nedensel sürekliliğini bozamayacağına işaret ettiğini vurgular.[127] Bu noktada, şöyle bir teolojik yorum da getirilebilir. Eğer bir Tanrı varsa, o her yerde hâzır ve nâzırdır ve dolayısıyla bütün nedensel süreç, ancak Tanrı bu ne-

[125] Alasdair MacIntyre, "Visions", *New Essays In Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, SCM Press, London 1969, s. 254.

[126] Jonathan Webber, *Revelation and Religious Experience*, s. 18.

[127] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 21, 23.

densel düzenin sağlayıcısı ve devam ettiricisi olduğu için işler. Mademki Tanrı bu düzenin koyucusu ve devam ettiricisidir, istediği zaman doğa kanunlarının işleyişine müdahale ederek dinî tecrübelerin gerçekleşmesini sağlayabilir.[128] Ancak, bu yorum yine de, sonludan ayrı tutulan ezeli Tanrıyı, sonlu ve sınırlı bir düzene sokma gibi bir çelişkiyi ve açmazı içinde barındıracaktır.

Son tahlilde, dinî tecrübeyle mistisizm arasındaki ilişkiyi özet olarak şu şekilde ortaya koyabiliriz. Dinî tecrübe, genel anlamda, her türlü dinî duygu, düşünce ve davranışı içerisine alan dinî bilinçlilik halidir. Tanrıya ibadetim ve yakarışım, bende ihtidaya neden olan herhangi bir olay, olgu ve hadiseleri Tanrı merkezli yorumlayışlarım hep, dinî tecrübe kategorisi içerisine girecektir. "Tanrının varlığına ya da fiillerine doğrudan muhatap olma" anlamında *teistik tecrübe* ile "birlik tecrübesi" olarak kabul edilen *mistik tecrübe*yse, genel anlamdaki dinî tecrübenin daha üst formlarını oluştururlar. Bu açıdan, dinî tecrübe genel ve geniştir, mistik tecrübe de, dinî tecrübe sınıfının içerisinde yer alan üst ve özel bir tecrübe formudur. Dinî tecrübenin üst formları olarak teistik tecrübe ile monistik mistik tecrübe de birbirinden farklıdır. Çünkü, teistik tecrübe içerisinde, bir takım sıfatları olan, kişiden bağımsız bir Tanrının algılanması, bu Tanrının doğa vasıtasıyla veya doğrudan kendisini göstermesi, peygamberlerine vahiy biçiminde hitap etmesi ve onların elinden mucizeler göstermesi gibi tecrübeler varken, "saf bilinç" ya da "birlik" olarak mistik tecrübede bunların hiçbirisi yoktur. Dolayısıyla, genel veya özel anlamda her dinî tecrübe mistik değildir. Tabi ki, her mistik tecrübe de dinî değildir, çünkü, tanrısız *birlik tecrübeleri* de gerçekleşebilmektedir.

[128] Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 270.

3. Hangi Tecrübeler Dinîdir?

Dinî tecrübenin tam ve kapsayıcı bir tanımını yapmanın önünde duran zorluklardan birisi de, dinî tecrübe içerisine katılacak tecrübe çeşitlerinin neler olabileceği, hangi tecrübelerin dinî sayılacağıyla ilgilidir. Çünkü, ölümle yüz yüze gelme gibi dinî anlam ve önemi olan dramatik tecrübeler,[129] estetik tecrübeler, esrime, aşık olma, ilham alma, kaygı ve ümitsizlikten kurtularak yeniden doğduğunu hissetme, paranormal vb. tecrübelerle dinî tecrübe arasındaki çizgi zaman zaman öyle ortadan kalkmaktadır ki, bunlar arasında ayrım yapabilmek oldukça güçleşmektedir. Önemli mistisizm kuramcıları açısından burada en büyük sıkıntıyı doğuran tecrübe çeşitlerinin başında vahiy tecrübeleri, mucize ve keramet kabilinden tecrübeler, ruh ve cinlerle görüşme, görsel ve işitsel unsurlar içeren çeşitli tecrübeler, esrime, vecd ve kendinden geçme gibi aşırı duygusal durumların söz konusu olduğu tecrübeler, şamanik, sırrî ve büyüsel, batınî, psişik tecrübelerle beden dışı seyahat, telepati, telekinezi vb. paranormal tecrübelerdir.

Yukarıda sıraladığımız tecrübe çeşitleri, birçok mistisizm araştırmacısı tarafından gerçek anlamda dinî ya da mistik tecrübe sınıfına sokulmamıştır. Bu tecrübeleri mistik saymayanların başında da Stace, Zaehner, Otto ve Robert K. C. Forman gibi isimler gelmektedir.[130] Peki, neden bu tecrübeler mistik tecrübeler sınıfına konmamaktadır? *İlk olarak*, gerçek bir mistik tecrübe, duyusal olmadığı ve

[129] Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 11.

[130] Bkz. Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 45, R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 32; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, s. 91; Robert K. C. Forman, *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York, Oxford 1990, s. 7.

kendi içerisinde duyu deneyimine ait herhangi bir unsur içermediği için *içeriksiz*dir ve bir *saf bilinç durumu*dur; bu yönüyle, sahih mistik tecrübe, yukarıda sıralanan tecrübe biçimlerinin dışında kalır. *Katha Upanişad*'da dile getirildiği gibi, "Atman; şekilsizdir, sessizdir, tatsız ve kokusuzdur, ölçülemez, hesaba gelmez, başlangıcı ve sonu yoktur, ebedîdir, tabiatın ötesindedir... Onun gerçek mahiyeti, saf şuurluluktur".[131] Aynı şekilde, *Tao-Te-King*'de de, "Onu bu gözün göremez; Onun ismi suretsizdir. Onu bu kulağın işitemez; Onun ismi sessizdir. Onu bu elin tutamaz; onun ismi bedensizdir. Kavranmayan ve *birlik*te buluşan üç özellik".[132]

İkinci olarak, gerçek mistik tecrübeler, bilinçten her tür çokluğun, düşüncenin, hayalin, duyusal içeriğin atılması sonucu Nihâî bir Gerçeklikle *birliğin* yaşandığı tecrübelerdir. Eckhart'ın dediği gibi, "Bazı insanlar Tanrıyı, bir ineği görebildikleri gibi gözleriyle görmek ve bir ineği sevebildikleri gibi sevmek istiyorlar. Böylece Tanrıyı dışsal zenginlikler ve içsel teselliler adına seviyorlar... Ahmak insanlar Tanrıyı, sanki orada karşılarında duruyormuş gibi görmeleri gerektiğini düşünürler. Böyle olmaz. Tanrı ve ben, bilinçte biriz".[133] Oysa, yukarıdaki tecrübe biçimleri kendi içerisinde suje-obje ikiliği barındırmakta ve dolayısıyla gerçek mistisizmin temel evrensel özelliği olan *birlik tecrübesinin* dışında kalmaktadır.

Üçüncü olarak, gerçek mistik tecrübeler, doğaüstü alanın kanunlarını ve gizemini çözerek güç elde etmeye ve bunu kullanmaya dönük bir amaç taşımazlar. Onda, benliğin Nihâî Gerçeklikte tamamen yok olması ve *birliğin* idraki söz konusudur.

[131] *Upanişadlar:Tanrının Soluğu*, derleyen: Mehmet Ali Işım, Dergâh Yay., İstanbul 1997, s. 27, 89.

[132] Lao Tzu, *Öğretiler*, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 20.

[133] Rudolph Steiner, *Onbir Avrupa Mistiği*, çev. Selma Övünç, Dharma Yay., İstanbul 2002, s. 47.

Dördüncü olarak, histerik ve duygusal mistikler bir yana, birçok entelektüel mistik, bu tür aşırı duygusal olan ve görsel-işitsel öğeler içeren tecrübelere hiç önem vermezler. Sözgelimi, Stace ve Otto'nun entelektüel mistikler arasında gördüğü Eckhart, "Hissetme yoluyla doyum, Tanrının bize avuntu olarak esriklikler ve hazlar saçması anlamına gelebilir. Ancak, Tanrının dostları bu iltimas yağmuruna maruz kalmazlar. Bunlar, yalnızca bir duygu konusudur, ancak akla uygun doyum, ruhun en yüksek noktasının esrime ile hareketsiz kaldığı, hazza boğulmadığı, daha çok onların üzerinde görkemli bir biçimde yükseldiği salt ruhsal süreçtir. İnsan kendisini ancak, bu fiziksel doğamıza ait duygusal fırtınaların, ruhun doruğunu artık daha fazla sallayamadığı zaman ortaya çıkan bir ruhsal doyum durumunda bulur"[134] der. Yine, bir başka entelektüel denebilecek mistik İbn Arabi de, "Eğer bir kimse, bu arzuda tabii bir gönül eğiliminden başka bir eğilim keşfederse, örneğin soyut anlamlara, yüce, manevî zatlara, kemale, müşahedeye, rü'yete ve marifetullaha, yani Allah'ı gerçek anlamıyla tanımaya duyulan eğilim gibi bir eğilim keşfederse, bu eğilimden uzaklaşmasına gerek yoktur. Fakat bu eğilimi, aldatıcı vehimlerin, hayallerin kendisine sağladığı zevk için onu bu şeylere doğru götürüyorsa, o zaman bu arzu, şehvet duygusu demektir. Bu ise, yalnızca şekil üzerine dayalı bir cazibedir; çünkü hayal, şekli ya da sureti olmayan bir şeyle birleştiği zaman, basit olarak artık hayal diye bir şey kalmaz"[135] der.

Beşinci olarak, yukarıda sıraladığımız tecrübe tiplerinin mistisizme ya da özel anlamda dinî tecrübe sınıfına dahil edilmemesinin bir nedeni de, bu tip tecrübelerin taşıdığı ve mistisizme soktuğu pozitivistik ve psikolojik renktir. Bu durum, birçok bilim adamını, genel olarak mistik tecrübelerin hastalıklı, yani patolojik olduğu yar-

[134] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 53.

[135] İbni Arabi, *Nurlar Risalesi*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2004, s.56.

gısına sürükleyen temel etken olmuştur. Dolayısıyla, sözü edilen tecrübelerin gerçek mistik tecrübeler olarak görülmemesi, bir bakıma, indirgeyici bilimsel açıklamalara karşı *birlik tecrübesi*nin özgünlüğünü korumaya ve ona dokunulmazlık sağlamaya yöneliktir. Nitekim, Leuba, mistisizme yaklaşımında, söz konusu tecrübelerin sağladığı malzemeleri kullanarak, pozitivistik bir bakış açısı benimsemiş ve mistik tecrübelerle ilgili ayrıntılı bir araştırmanın neticesinde şunları söylemiştir: En yüce esrimeler, seks duygularının sübline olmuş veya yüceltilmiş halleridir ve tüm mistik fenomenlerin temelini oluşturan görünmeyen bir varlığın bilinci, salt yanılsamadır, bir sanrı ürünüdür. Dolayısıyla mistik tecrübeler, harici bir gücün veya Tanrının değil, tamamen insanın psiko-fizyolojik yapısının bir ürünüdür[136] Yine, Ben Ami Scharfstein* için de, "Mistisizm, her yerde anormal, yani psikotik formlar alır"[137]. Bununla birlikte, buraya kadar sıraladığımız beş neden içerisinden, mistik tecrübeyi diğerlerinden ayıran en önemli şey, mistik tecrübenin duyusal herhangi bir şey ihtiva etmeyen, içeriksiz saf bir bilinç durumu olmasıdır.[138]

* Ben Ami Scharfstein, Tel-Aviv Üniversitesinde felsefe profesörü olarak görev yapmaktadır. Harvard Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olup doktorasını Columbia Üniversitesinde yapmıştır. Akademik çalışmaları, özellikle estetik, felsefe tarihi, karşılaştırmalı felsefe üzerinedir.

136 James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1925, s. , 270-271, 290-293.

137 Ben Ami Scharfstein, *Mystical Experience*, Oxford 1973, s. 133.

138 Konu hakkında geniş bilgi ve karşılaştırma için bkz. Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 45-53; Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, s. 91; R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 32, 114; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's* Religions, s. 165-184; R. A. Gilbert, *Elements of Mysticism*, Element Books, 1998, s. 59-79; Jacques De Marquette, *Introduction to Comparative Mysticism*, The Philosophical Library, Inc., New York 1949, s. 20-21; Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 149-164; Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, The Pennsylvania State University Press, 1989, s. 17-23; Bruno Borchert, *Mysticism*, s. 47 vd.

Paranormal olayların, işitsel ve görsel unsurlar içeren tecrübelerin, esrimelerin vs., mistisizm araştırmacılarının büyük çoğunluğu tarafından "mistik fenomenler" sınıfının dışına atılmasıyla, dinî tecrübe tanımının hiçbir şeyi tanımlayamayacak kadar geniş olması riskinin önüne geçildiği söylenebilir. Ancak, yukarıdaki tecrübe tiplerine giren birçok dinî tecrübe örneğinin de varlığı söz konusudur. O zaman, bunlar hakkındaki yargımız ne olacak? Sözgelimi, İslamdaki tasavvufî/mistik hayatta *vecd* ve *sekr* halini yaşayan epeyce sufi vardır ve sufiyi kendinden geçiren ve coşturan bu hallerin nedeninin de kulun iradesi değil, Allah olduğu söylenir.[139] Yine, birçok paranormal olaylara işaret eden keramet sahibi sufilerin varlığı da söz konusudur.[140] Hepsinden önemlisi, İslam Peygamberinin tecrübeleri, görsel ve işitsel unsurlar içermektedir ve bu yüzden de, kimi araştırmacılar tarafından sara nöbetleri geçiren bir peygamber olarak görülmüştür. Ayrıca, Hıristiyan mistisizminde mucizelerin önemli bir yer tuttuğu, İsa ve Meryem vizyonlarını betimleyen tecrübelerin bolca yer aldığı, hem Hıristiyan, hem de İslam mistisizminde *aşk sarhoşluğu* ile nitelenebilecek "vecdî tecrübeler"in geçtiği bir gerçektir. Hinduizm'de de Patanjali'nin *Yoga-sutra*'sı, paranormal olaylar açısından oldukça ilginç bilgiler sunar. Kitapta, samadhi[141] durumuna ulaşan ve dolayısıyla Brahman'la özdeşliği ve-

[139] Abdulkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 156, 164; Luma, 293 vd.

[140] Ebu Nasr Serrac Tusi, *El-Lüma*, haz. Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996, s. 309 vd.

[141] Yoga'nın sekiz basamağı vardır: 1) Kötülükten sakınma (Yama); 2) Riyazet (Niyama); 3) Oturma biçimi (Asana); 4) Nefes kontrolü (Pranayama); 5) Duyusal şeylerden uzaklaşma (Pratyahara); 6) Konsantrasyon (Dharana); 7) Meditasyon (Dhyana); 8) Tefekkür ya da Atmanla birleşme (Samadhi). Samadhi, bilincin tamamen saflaşmasını ve Tanrı İşvara ile özdeşleşmeyi ifade eden mistik aydınlanmadır. Bkz. Patanjali, *İçsel Özgürlüğün Yolu (Yoga-Sutra)*, çev. M. Ali Işını, Arıtan Yay., İstanbul 1992, s. 145 vd.; Ernest Wood, *Yoga*, Penguin Books, 1967, s. 37 vd., 58 vd.

ya birliği idrak eden yoginin samyama uygulaması[142] ile geçmiş ve geleceğe ait bilgilere ulaşmasından, canlı varlıklardan çıkan her sesi anlamasında, başka bir kişinin zihnini okumasından, bedenini görünmez kılışından, uzayın ve yıldızların bilgisini elde etmesinden vs. söz edilir.[143] Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Bu konuda, *birlik tecrübeleri* dışındaki her tür tecrübeyi dışlamak ya da başka bir sınıfa koymak gibi bir tutuma götüren apriorik özcü/perenniyalist eğilimin tersine, en makul yaklaşımın, çalışmamızın giriş kısmında tecrübenin en önemli ve ilk özelliği olarak verdiğimiz, yorumsuz hiçbir tecrübenin mümkün olamayacağı gerçeğini dile getiren ve hakkında ikinci bölümde genişçe bilgi sunacağımız bağlamsalcı yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Bu yaklaşım açısından, hiçbir tecrübe yorumdan bağımsız değildir ve her tecrübeyi şekillendiren bir dilsel, kültürel bağlam vardır. Buna göre, "Esrime, aşık olma, tehlike ve kederden kurtulma, estetik tecrübeler ve ilham alma gibi tecrübelerin hepsine, eğer bunlar 'dinî tecrübe' sayılacaklarsa, dinî *anonim* (incorporated interpretation) veya *kendine dönük yorum*un (reflexive interpretation)[144] yapılması gerekir".[145] Kısacası, bu tür herhangi bir tecrübe, eğer tecrübe sahibince dinî olarak görülüyor ve öyle yorumlanıyorsa, ya da bir başka deyişle, tecrübeye dinî bir bağlam şekil veriyorsa, dinîdir.

[142] Konsantrasyon, meditasyon ve tefekkürün birlikte bir konu veya şey üzerine hareketle geçirilmesi, bunların bir şey üzerine odaklanması samyamadır. Bkz. *İçsel Özgürlüğün Yolu (Yoga-Sutra)*, s. 182.

[143] Patanjali, *İçsel Özgürlüğün Yolu (Yoga-Sutra)*, s. 185 vd.

[144] Anonim yorum, kişinin, tecrübe öncesi sahip olduğu ve tecrübeye girerek tecrübenin biçim ve mahiyetini belirleyen inançları, beklentileri ve niyetlerini ifade eder. Kendine dönük yorum da, tecrübe sırasında yapılan yorumu anlatır. Bu konu, Dinî Tecrübenin İmkanı bölümünde genişçe yer almaktadır.

[145] Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press: Oxford 1989, s. 30.

Diğer yandan, "Evrensel dinî geleneklerden birçok mistik kendi müritlerini, doğaüstü fenomenlerin cazibesine kapılmanın ya da mucizevî güçler sergileme arzusunun, manevî kemale ciddi bir engel olduğu konusunda uyarmaktadır".[146] Çünkü, nihayetinde, manevî yol ağır bir nefis mücadelesini gerektirmekte ve bu yolda ilerlerken gerçekleşebilecek doğaüstü fenomenlerin ve aşırı duygusal boşalımların mistiğin nefsine hoş gelebileceği ve bunlara kanmanın asıl gaye olan Nihâî Gerçekliğe ulaşmaktan kişiyi men edeceği, hep yapılan bir ikazdır. Ancak, burada fark edilmesi gereken husus, aslında, bu tür doğaüstü fenomenlerin ve esrimelerin de, 'eğer şeytandan değilse', dinî tecrübe kategorisine girebilecekleridir. Bununla birlikte, bunların mistik yol içerisindeki yeri, nihayette, son amaçta, sözgelimi Fenâ Fillah'ta, Mokşa'da, Nirvana'da değil, mistik yolun başlarında ya da ortalarındadır. Nitekim Cüneydi Bağdadî, Bayezid Bistamî'nin kendinden geçerek sarf ettiği şatahatlarla ilgili yorum yaparken, "Ancak, onun bahsettiği şeyler bidayattır, ama mürid değil murad olan kimselerden beklenen ise nihayattır"[147] demiştir. Şebüsteri de bu konuda, "Saçma sapan şeyleri, şeriata sığmayan sözleri, nur hayalini, keramet vesilelerini bırak!"[148] uyarısında bulunmuştur.

Her ne kadar görsel-işitsel ve paranormal unsurlar içeren dinî tecrübeler, esrimeler vs. Stace, Otto, Zaehner gibi önemli düşünürler tarafından en yüksek mistik tecrübe formunun dışına konulsa da, bunları sırf evrensel bir özelliği olmadığı yargısıyla önemsiz görmek pek haklı gösterilebilecek bir tutum değildir. Her şeyden önce, Cross'lu Aziz John'un dediği gibi, "Bunlar, Tanrının, kendileri va-

[146] Jess Byron Hollenback, *Mysticism*, s. 19.

[147] Serrac, *El-Luma*, s. 374; Kuşeyri de, "tevacüt bidayet, vücut nihayet, vecd ise bidayetle nihayet arasında bir vasıtadır" diyerek bunu doğrulamaktadır. Bkz. *Kuşeyri Risalesi*, s. 156.

[148] Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, çev. Prof. Abdülbaki Gölpınarlı, M.E.B., İstanbul 1989, s. 73.

sıtasıyla böyle ruhları hidayete erdirdiği bir araç ve usul oldukları için, onların kötü olduğunu düşünmek makul değildir...".[149] Diğer yandan, "Zaman zaman mistik tecrübeye eşlik eden doğaüstü fenomenleri daha yakından incelemek, mistisizm anlayışımızı çeşitli şekillerde derinleştirir".[150] Diğer bir açıdan da, Jung'a bakarsak eğer, ruhsal dünyanın derinlerine, yani bilinçaltı mahzenine inebilmemiz ve *bireyleşmeyi* veya *bütünleşme*yi gerçekleştirebilmemiz için düşlerin, imgelerin, vizyonların ne kadar hayati bir öneme sahip olduğunu görürüz.[151]

4. Dinî ve Mistik Tecrübenin Özellikleri

Acaba dinî tecrübenin, bir tecrübeyi ya da kişiyi dinî/mistik olarak tanımlamada ve dinî/mistik tecrübeyi diğer tecrübe türlerinden ayırt etmede yeterli bir ölçüt olarak kullanabileceğimiz evrensel özellikleri var mıdır? İlk olarak, bize sunulan bazı evrensel özel-

[149] David Knowles, *The Nature of Mysticism*, Hawthorn Books, New York 1966, s. 63.

[150] Jess Byron Hollenback, *Mysticism*, s. 21.

[151] Jung'un, içsel dünyasını ve onun düşler, imgelerle dışa vuran yüzünü, bu imgeleri yorumlayarak bireyselleşmeye ve bütünleşmeye giden hikâyesini açık yürekliliklc anlattığı *Anılar, Düşler, Düşünceler* adlı eserinde geçen şu pasaj çok anlamlıdır: "Çocukluk deneyimimin neyi simgelediği düşüncesi ve imgenin ürkünçlüğü beni çok rahatsız ediyordu. Kendime, 'Böyle konuşan kim? Kim bir fallusu bu denli çıplak, üstelik de bir tapınakta gösterebilecek terbiyesizliği yapabilir? Kim Tanrının hiç utanmadan kendi kilisesini mahvettiğini düşünmeme neden oluyor?' diye soruyordum... Bu düşünceleri ve imgeleri kendi kendime yaratmadığımı biliyordum... Hiç Kimse beni, Tanrının iradesi yerine kendi istediğimi yerine getirdiğime inandıramazdı... Çoğu kez, önemli konular söz konusu olduğunda insanlarla değil de bir tek Tanrıyla berabermişim gibi bir duyguya kapılıyorum... Beni yanıtlayan, doğumumdan önce de ve de her zaman var olan Tanrıydı. Bir yandan kanlı bir mücadeleye dönüşen, öte yandan da olağanüstü bir haz veren 'ötcki'yle konuşmalarım yaşadığım en yoğun deneyimlerdi". Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, Yayına haz. Aniela Jaffe, çev. İris Kantemir, Can Yay., İstanbul 2002, s. 67-68. Jung, bir, iki yerde de yaşadığı mistik deneyimi dile getirir. Bkz. s. 300, 235, 357.

likler listesine kısaca bir göz atalım. Daha önce belirttiğimiz üzere, James, dinî tecrübenin dört temel özelliğini; 1) Anlatılamazlık; 2) Noetik nitelik; 3) Pasiflik ve 4) Geçiciliğin oluşturduğunu söylüyordu. Stace'e göre ise, hem *dışadönük*, hem de *içedönük* tecrübenin paylaştığı ortak özellikler şunlardır: 1) *Birlik*, Bir ya da *saf bilinç*; 2) Nesnellik veya gerçeklik duygusu; 3) Mutluluk, sevinç, huzur ve doyum; 4) Yüce, kutsal veya tanrısal bir şeyin hissedilmesi; 5) Paradoksallık; 6) Anlatılamazlık. D. T. Suzuki'nin listesi; 1)İrrasyonellik, açıklanamazlık, aktarılamazlık; 2) Sezgisel Kavrayış; 3) Otoriterlik; 4) Onaylayıcılık; 5) Öte Duygusu; 6) Gayri zâtîlik; 7) Coşkunluk ve 8) Anlık olmadır.[152] James'in listesini yetersiz bulan Underhill'e göre gerçek mistisizmin işaretleri; 1) Aktiflik ve pratiklik; 2) Aşkınlık ve manevîlik; 3) Bir'in, canlı ve kişisel sevgi nesnesi olması; 4) Bir ile birliği yaşamadır[153]. Hughes, mistisizmin temel özelliklerini; 1) Bireyselliğin olumlanması; 2) İlahi sevgi; 3) Bende *birlik* bilinci ve *Tanrıyla birlik*; 4) Aktiflik ve yaratıcılık olarak zikreder.[154] Hollenback'ın mistik tecrübenin ayırt edici özellikleri olarak ortaya koyduğu liste şudur: 1) Bilinç modunun duyu ötesi başkalaşımı veya dönüşümü; 2) Yalnız duyuüstü algı olmayıp, vahiy ya da bilgi içermesi; 3) Kurtuluşa ilişkin özel bilginin elde edilmesi; 4) Yoğun duygu yüklü; 5) Literal ve mecazi anlamda aydınlanma; 6) İçeriği tarihsel ya da bağlamsal olarak koşullu; 7) Kaynağı genellikle zihinsel konsantrasyon ya da tefekkürdür.[155] Caroline Franks Davis'in listesine göre evrensel özellikler: 1) Nihâî Gerçekliğin idraki; 2) Zaman, mekân ve bireysel egodan kurtuluş; 3) *Birlik* duygusu; 4) Mutluluk veya dinginliktir.[156]

[152] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 42.

[153] Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 81.

[154] Thomas Hywel Hughes, *The Philosophic Basis of Mysticism*, s. 65-90.

[155] Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, s. 41.

[156] Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 54.

Yukarıda, bazı düşünürlerden aldığımız genel özellikler listesi için öncelikle söylenmesi gereken şey, onların, her ne kadar bazı özelliklerde anlaşsalar da, birçoğunda birbirinden ayrılıyor olduklarıdır. "*Birlik*", Stace, Underhill, Hughes ve Davis'te ortaktır. Ancak şurası da gözden kaçırılmamalıdır ki, *birlik* tezi, mistisizm konusunda yazılan eserlerin çoğunluğunun ana tezidir. "Anlatılamazlık" ve "paradoksallık", James, Stace, Suzuki'de; "mutluluk", "huzur", Stace, Suzuki, Hollenback ve Davis'te; "sevgi" ve "aktiflik", Underhill ve Hughes'te; "noetik nitelik" ve "gerçeklik duyumu", James, Stace, Suzuki, Hollenback ve Davis'te; "geçicilik", James ve Suzuki'de ortaktır.

Aslında, Stace'in *Birlik tecrübesi*yle ilgili çözümlemeleri dikkate alınacak olursa, onun yukarıdaki listeye sokmadığı, ama dolaylı olarak içerilen bazı özelliklerin de, diğer bazı listelerde sunulanlarla ortak olduğu ve bazılarıyla çatıştığı dikkati çeker. Bunlar, Tanrının gayri zâtî, yani niteliksiz olması, mistik tecrübede benliğin Tanrıda yok olması ve bireyselliğin ortadan kalkmasıdır. Bununla birlikte, dinî tecrübenin evrensel özellikleri konusunda fikir yürüten ve bağlamsalcı tezi reddeden farklı geleneklerden hemen tüm düşünürlerin üzerinde anlaştıkları en önemli şey, dinî tecrübenin dolaysız bir kavrayış olduğudur.

a. Birlik

Birlik ya da *saf bilinç* tezi daha ilerde geniş olarak ele alınacağı için, şimdilik kısaca şununla yetinelim. *Birlik* ya da *saf bilinç*, daha işin başında, kavramsal ya da sembolik içeriği olan birçok dinî tecrübeyi dışta bırakmaktadır. Buber'in diliyle, Ben ve Senin iki bağımsız ve spontane varlık olarak karşılaştığı, Tanrı-birey ayrımının

korunduğu teistik tecrübeler de bununla açıkça çelişmektedir.[157] Daha da önemlisi, *saf bilinç* ya da *birlik* savunucuları, tecrübe ile yorum arasında yöntembilimsel/epistemolojik olarak hatalı bir ayrım yaparak "saf" diye belirledikleri tecrübeyi yorumdan ayırmaya ve böylelikle içeriksiz, *ayrımlaşmamış Bir* ya da *saf bilinç* dedikleri evrensel bir özelliği ortaya koymaya çalışmışlardır. Oysa, daha önce hep vurguladığımız gibi, kültürel/bağlamsal yorum her zaman tecrübeye rengini vermekte ve onu biçimlendirmektedir. Yani, yorum, *tecrübede verilmiş ve saf olana* tecrübe sonrası eklenen bir şey değil, bizatihi tecrübeyi şekillendiren bir şeydir. Bu durumda, her yerde kendisini aynı şekilde gösteren "Bir"den ya da "saf bilinç" tecrübesinden söz etmek, pek de anlamlı olmayacaktır. En önemlisi, farklı mistik metinlerde karşılaşılan dilsel birlikten, bunların hepsinin aynı ontolojik birliği ifade ettiğini iddia etmenin pek makul bir gerekçesi olamaz. Çünkü, *birlik*le, "ontolojik birliği" değil de, "irade birliği"ni, "duygusal birliği" veya "epistemolojik birliği" kasteden mistikler vardır. Öyleyse, *Birlik* veya *saf bilinç* diye nitelenebilecek tek bir dinî tecrübe değil, mahiyetleri farklı dinî geleneklere göre değişen çeşitli dinî tecrübeler vardır. Nitekim, Hollenback altıncı maddesiyle, bağlamın göz ardı edilemeyeceğine işaret etmekte ve yine, bağlamcı tezden hareketle, *birlik* ya da *saf bilinci*

[157] Martin Buber, *Tanrı Tutulması* (çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000) adlı eserinde şunları söyler: "Yaratılmamış'a sesle veya ruhla hitap edilmediğinde bile, din daima Ben ve Sen dualitesine dayanır". Bir başka yerde de "Mutlak Öteki, karşımdaki Mutlak, 'Tanrı' adını verdiğim tanımlanamaz ve anlaşılamaz X ile birlikte durum değişir. Tanrı asla benim için bir nesne olamaz; Ben'in ebedî Sen'iyle, Sen'in ebedî Ben'iyle ilişkisinden başka Onunla bir ilişki husule getiremem" der. Bir başka yerde de "Benimle karşılaşan asıl öteki, ruhumun, olmayan ve olamayan bir şeyle temasa girmesi gibi onunla temasa girmesi tarzında benimle karşılaşır. Ruhum ötekini ihtiva etmez ve edemez, yine de her şeye rağmen bu en gerçek temasta ötekine yaklaşabilir. Dahası bu öteki, benin ulaştığı bütünlük ne olursa olsun, öteki olarak benin karşısındadır ve karşısında kalmaya devam eder", der. bkz. sırasıyla s. 46, 84, 108.

kendi ortak özellikler listesine dahil etmemektedir. Ayrıca o, Stace, Underhill, Suzuki, James ve daha bir çoğununun yazdıklarını taraf-çılıkları, kapsamlı olmamaları ve bağlamı göz ardı etmeleri yönüyle modası geçmiş olmakla nitelemektedir.[158] Son ve önemli bir nokta olarak belirtilmesi gerekir ki, "Nihâî Gerçekliğin bir mi, yoksa ikil mi, zâtî mi, gayri zâtî mi vb. olduğu meselelerini ele almak, bizzat mistiklerin betimlerinin dışında kalan dinî ya da felsefî görüşlere dayanır".[159]

b. Noetiklik/Bilişsellik ve Gerçeklik Duyumu

Noetik niteliğin ve dolayısıyla bunun ayrılmaz parçası olan *gerçeklik veya nesnellik duyumu*nun mistisizmin genel özelliği olarak öne sürülüşüne gelince, bu konuda kısaca şu söylenebilir: Aslında noetik nitelik, James'in öne sürdüğü gibi, dolaysız ve yorumsuz olduğu düşünülen mistik tecrübenin, bize, hiçbir bilgi ve görgüsüne sahip olmadığımız bir yerlere ait yeni bir bilgi kazandırmasını değil, kişinin nasıl bir tecrübe yaşayacağını daha baştan belirleyen ve nedensel bir ilişkiyi içeren dinsel inançları ifade eder. Dolayısıyla, "Belli bir tecrübenin bilişsel değeri, tecrübenin duyumsanan özelliğine başvurarak değil, ancak o tecrübeyi açıklayabilecek en iyi kuramı inşa ederek gösterilebilir."[160] Öyleyse, noetik niteliğin işaret ettiği gerçeklik ya da nesnellik duyumu da, olsa olsa bir düşüncedir veya varsayımdır. Tıpkı karanlık bir odada veya bir yerlere girerken aniden arkamda birinin varlığını hissetmemde olduğu gibi. Bir var-

[158] Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, s.2-4.
[159] Richard H. Jones, *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, s. 39.
[160] Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, s. 63.

lığı duyumsarım. Ama aslında bu bir duygu değil, bir varsayımın epistemik konumuyla aynı değere sahip olan bir düşüncedir, bir fikirdir. Arkama dönüp baktığımda veya ışıkları yaktığımda, bu varsayımı onaylayacak ya da yanlışlayacak bir araştırma içerisine girerim. James'in eserindeki, sanki kendi yazmıyor da, bir başka varlık tarafından kendisine yazı yazdırılıyormuş duygusuna sahip olduğunu anlatan kadın da aynı durumu paylaşır. Bu tür tecrübeler, dolaysız duyum duygusunu içerir ama, gerçekte, varsayımların epistemik statüsüne sahiptir.[161]

Amerikalı psikolog James H. Leuba (1867-1946), gözün gördüğünden, ellerin dokunduğundan daha gerçek olan bir gerçeklik ya da Varlık duyumunun, sadece dinsel ya da mistik hayatta gerçekleştiğini düşünmenin bir hata olduğunu söyler. Birçok dinsel olmayan esrimesel translarda, kimi zihinsel rahatsızlıklarda ve sıradan bilinç durumlarında, böyle bir gerçeklik ya da Varlık duyumu vaki olmaktadır. Leuba, duyuların şahadetini taşımayan, ama algı kesinliğine sahip Varlık algısının, din dışı alanda birçok kişide sık gerçekleştiğini bazı yaşanmış örneklerle göstermeye çalışır. Aslında, tamamen psiko-fizyolojik süreçlerin ürünü olan bir varlık duyumu ya da düşüncesi, gerçek varlığın yol açabileceği çeşitli reaksiyonları meydana çıkarmaktadır. Böylece tecrübe, gerçek bir varlık tecrübesi halini almaktadır. Sözgelimi, Balzac ve Flaubert gibi roman yazarlarının, sanki gerçekten karşılıklı konuşuyorlarmış ya da bizatihi kendileri kahraman oluyorlarmış gibi kahramanlarının içerisinde bütünüyle kayboldukları anlatılır. Öyleyse, Varlık yanılsamasının başlangıç noktası, ya kişiyle çok yakın ilgisi olan bir şeyin algısı ya da kendisinin düşüncesidir. Bunun dışında, Varlığın görünürde nedensel bir durum olmaksızın özneye hücum ettiği olaylar da vardır. Bu

[161] Wayne Proudfoot, *a.g.e.*, s. 163.

olaylar incelendiğinde gözlenen şey, bir duygu, duyum ya da düşüncenin aniden kişinin zihninde ortaya çıkması ve bir kişi ya da daha tanımsız bir neden düşüncesini telkin etmesidir. Bu düşünce oluşunca, gerçek varlığın ortaya çıkaracağı reaksiyonların bazısını veya hepsini bir anda doğurmakta ve böylece bir yanılsama olan Varlık Duyumu meydana gelmektedir.[162]

Mistisizm konusunda bağlamsalcı yaklaşımın önde gelen sözcüsü Steven T. Katz*, "gerçeklik duyumu"yla ilgili daha ciddi bir probleme değinir. Her şeyden önce, mistik metinlerde geçen Gerçeklik terimi, ortak bir tecrübenin ve ortak bir dil ve metafiziğin garantisini sağlamaz. Çünkü, mistikler aynı Gerçekliği veya nesnelliği tecrübe etmezler ve dolayısıyla onların Gerçeklik ya da nesnellik tecrübelerinin benzer olduğunu öne sürmek makul değildir. Nasıl ki Marksizmde Gerçeklik Freudçuluktakinden; empirizmdeki idealizmdekinden farklıysa, Taoizmin Taosu, Budizmin Nirvanası, sufinin Allah'ı da birbirinden farklıdır. O halde, farklı ontolojik gerçekliklerin aynı terimle özdeşleştirilerek zikredilmesi, çok ciddi mantıksal, semantik ve metafiziksel problemler doğurmaktadır.[163]

* Amerikalı Yahudi filozof Steven T. Katz (1944-), 1972'de Cambridge Üniversitesinde felsefe doktoru ünvanını almıştır. 1984-1996 yılları arasında, Cornell Üniversitesinde Yakın Doğu Araştırmaları profesörü olarak görevde bulunmuştur. Boston Üniversitesi Elie Wiesel Yahudi Araştırmaları Merkezinin başkanlığını yapmaktadır.

162 James H. Leuba, *Psychology of Religious Mysticism*, s. 282-290.

163 Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 50-51; Paul E. Johnson, her ne kadar Gerçeğin nasıl bir şey olduğu, yorumsal bir şey olsa da, mistik tecrübenin, sonuçta, Leuba'nın iddia ettiği gibi bir yanılsama değil, nesnel bir Gerçekliğe tepki olduğu kanaatindedir. Bkz. Paul E. Johnson, "Dinî Tecrübe", çev. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, İzmir 1986, s. 200-203.

c. İrrasyonellik

Dinî ve mistik tecrübelerin temel özelliklerinden birisi olarak hep, irrasyonelliğin öne çıkarıldığını görürüz. Çünkü, görüşlerinden bahsettiğimiz Stace, Otto, James, Zaehner ve daha bir çok düşünüre göre dinî tecrübe, ancak kavram ve inançların bilinçten boşaltılmasıyla, bilincin saflaşmasıyla, kısaca, aklın devre dışı bırakılması veya aşılmasıyla mümkündür. Dinî tecrübe geçiren bir kişi, aklın alanının üzerine çıktığı ve bu alana dolaysız bir biçimde nüfuz ettiği için, ne akıl bu tecrübeyi anlayabilir, ne de olağan dil onu ifade edebilir. Dinî tecrübenin konusu olan "Bir", "Tanrı" ya da "Nihâî Gerçeklik" bizatihi aklı aşan bir varlıktır, zaman ve mekân üstüdür, sonsuzdur. Öyleyse, akıl onu kavrayamaz, o ancak ilahi bir özellik taşıyan kalple, saf bilinçle kavranır. Eğer bu tecrübeye akılla yaklaşacak olursak, onun irrasyonel bir karakterde olduğunu, Kierkegaard'ın diliyle saçma olduğunu görürüz. Tanrı, nesnel açıdan belirsiz bir varlıktır. Dinî sahada hakikat özneldir, sınırsız tutkudur.[164]

Mistisizmin irrasyonelliğini ilan edenlerin başında çoğunlukla fenomenologlar, varoluşçular, teologlar ve kimi felsefeciler gelmektedir. Din fenomenolojisi, ilk Hıristiyan kelamcılarının pagan dinlerine yönelik misyoner tutumuna karşı bir tepki olarak doğmuştur. Din fenomenolojisi, incelediği fenomenin geçerliğini araştırmadığı için yetersizdir ve tatmin edici değildir. Ayrıca, sahih olmayan değerlendirmelerinden dolayı yanlıştır. Teologlar da, kendi görüşleri ve konumlarını güçlendirmek için mistikleri irrasyonel olarak nitelemişlerdir. Filozoflar da, rasyonalizme karşı bir silah olarak, mistiklerin sözlerini irrasyonalist açıdan yorumlayıp kullanmışlardır.

[164] Soren Kierkegaard. *Concluding Unscientific Postscript*, Tr. by D. Swenson, Princeton University Press, 1941, s. 181-189

Oysa, California (Berkeley) Üniversitesinin emekli felsefe profesörü Frits Staal'a göre, mistik öğretilerdeki iddialar irrasyonel değildir. Hatta onların rasyonelliği, yapı bakımından bilimin rasyonelliğine benzer. Mistisizmle rasyonellik birbiriyle uyuşur.[165] Richard H. Jones da, Staal gibi, görünüşte irrasyonel gelen mistik öğretilerin daha yakın bir incelemeyle rasyonel olduklarının görüleceğini, özellikle en irrasyonel diye öne sürülen Budizmden çeşitli örneklerle göstermeye çalışır.[166] Aslında, dinî tecrübenin irrasyonelliğine vurgu yapanların daha içteki niyetinin, araştırmacıyı, mistisizmi incelemek ve değerlendirmekten men etmek olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü, akla ait kavram ve inançların şekillendirdiği bir tecrübe çözümleme, değerlendirme ve eleştiriye, en önemlisi de göreliliğe açıktır. Bu durumda, duygusal kesinlik niteliği taşıyan dinî tecrübenin ve bu tecrübenin konusu olan mutlak Tanrının, göreli kavram ve inançlardan bağımsız tutulması gerekir. Öyle bir tecrübe olmalı ki, o tecrübede Tanrı, kavram ve inançlardan bağımsız bir biçimde doğrudan, arada hiçbir vasıta olmadan sezilsin. Oysa, işin içerisinde kavram ve inançların olmadığı bir tecrübeden söz edilemez. Edilse de, buna tecrübe denemez. Öyleyse, irrasyonelliği de mistisizmi tanımlayıcı bir özellik olarak almak doğru görünmeyecektir.

d. Anlatılamazlık ve Paradoksallık

Mistik tecrübenin anlatılamazlığı ve paradoksallığı, felsefî açıdan en tartışmalı problemlerden birisini teşkil eder. Eğer "mistik dil, anlatılamaz olanı dile getirme çabası"[167], yani mistiğin tecrübe etti-

[165] Frits Staal, *Exploring Mysticism*, s. 34, 62, 96.

[166] Richard H. Jones, *Mysticism Examined*, s. 59-78.

[167] Bruno Borchert, *Mysticism, Its History and Challenge*, s. 18.; "Bir din dili mantığı-

ği şey aklı aşan, bilinen hiçbir şeye benzemeyen ve dolayısıyla olağan dilin sınırları içerisinde bizatihi anlatılamaz olan bir şeyse, o zaman, Ayer'in dediği gibi, "Bir gizemci, kendi iç görüsünün nesnesinin betimlenemez bir şey olduğunu kabul ediyorsa, onu betimlediği zaman anlamsız konuştuğunu da kabul etmesi gerekir."[168] Bu durumda, dinî tecrübeye dayalı herhangi bir bilgi iddiasında bulunmanın ve tecrübenin, tecrübe edilen şeyin varlığına kanıt sağladığını öne sürmenin de bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü, mistiğin, olguları kavradığını ama anlatamadığını söylemesi faydasızdır. Eğer gerçekten bir şey öğrenmiş olsaydı, onu anlatabilmesi gerekirdi. Dolayısıyla, mistiğin neyi bildiğini açıklayamaması ve bilgisini test edecek bir deneysel sınamayı tasarlayamaması, onun mistik sezgisinin bilişsellikten yoksun olduğunun en açık göstergesi olacaktır.

O zaman, şunları sormamız gerekiyor. Mistik tecrübe, Ayer'in oklarına maruz kalacak düzeyde radikal ve mutlak bir biçimde mi anlatılamazdır? Eğer anlatılamaz ise, o zaman, ciltlerce dinî tecrübe anlatımları içeren eserlerin anlamı nedir? Anlatılamaz değilse, ona anlatılamaz denmesinin nedenleri nelerdir? Eğer anlatılabiliyorsa, mistik dil literal ve betimleyici bir dil midir? Literal betimleyici bir dil olduğunu kabul edersek, paradoksallığı nasıl açıklayacağız?

Aslında, kavramsal açıdan bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, mutlak ve literal anlatılamazlık, kendi kendisiyle çelişiktir. Çünkü, "Tanrı anlatılamazdır" ifadesinde kullanılan *anlatılamaz olma,* bir

na sağlam bir biçimde dayanması gerektiğini ve din dilinin asıl itibariyle mistik olduğunu, yani dile getirilemez olanı dile getirme çabası olduğunu anlamak herhangi bir din felsefesi için olmazsa olmaz bir şeydir." Bkz. Cyril Barrett, "The Logic of Mysticism II", *Religion and Philosophy*, ed. by Martin Warner, Cambridge University Press, New York 1992, s. 69.

168 Alfred J. Ayer, Dil, *Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1998, s. 94.

kavramdır. Bir kavram altına giren ya da bir kavramın ilişti̇ği hiçbir şey anlatılamaz olamaz. 'Tanrıya hiçbir kavram ilişmez, ancak "anlatılamazlık kavramı" ilişir' demek bir çelişkidir. Ayrıca, bu kavramın Tanrıya uygulanışı da, ancak bir Tanrı varsa doğru olabilir. O zaman, Tanrıya yalnız "anlatılamaz" kavramı ilişir demek yanlışlanmış olur. Çünkü, "Tanrı vardır" demekle, ona "varlık" kavramını da iliştirmiş oluruz. Var olan bir şeyin tam belirli bir özelliğe sahip olmadan genel bir özelliğe sahip olması, mantıksal olarak imkânsızdır. Dolayısıyla, *varlık* genel özelliğine sahip hiçbir şey, bütünüyle özelliksiz olamaz. O halde, dinî tecrübe anlatılamaz değildir. Çünkü, bir varlığa kavram ilişiyorsa, o zaman, kavramlar kendi içerisinde sosyal bir ilişkiye sahip olduğundan, söz konusu kavram, ilgili başka kavramları da beraberinde getirecektir. Öyleyse, "dinî tecrübe anlatılamazdır" iddiası tutarsızdır. Ayrıca, dinî tecrübe anlatılamaz olsaydı, o zaman, ne ilgili dinî tecrübe betimlerini dikkate almamız gerekirdi, ne de anlatılamaz olan bir tecrübenin dinî önemi olurdu.[169]

Bir şey, ancak belli bir dil veya semboller sistemi açısından anlatılamaz olabilir. Hiçbir bir şey, kendi başına anlatılabilir ya da anlatılamaz değildir. Anlatılabilirlik ya da anlatılamazlık, bir şeye göredir. "Belli bir sembolizm içerisinde ifade edilemeyen bir ifade, söz konusu sembolizme göre anlatılamazdır."[170] Sözgelimi, matematikçilerimizin de söyleyecekleri şeyler oluyor ve kendi sembolizmlerini yetersiz bulabiliyorlar. Bu durumda, söyledikleri şey, mevcut sembolizm açısından totolojiler ve çelişkiler içeriyor. Mistiklerin de yeni bir durumla karşı karşıya kaldıkları ve bunu olağan

[169] Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, s. 61 vd.; William P. Alston, "Ineffability", *Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn, Harper &Row Pub. New York 1970, s. 284-300.

[170] Paul Henle, "Mysticism and Semantics", *Philosophy of Religion*, s. 277.

sembol sistemi içerisinde ifade edemedikleri bir gerçektir. Bu açıdan, matematikçilerle mistikler arasında bir benzerlik noktası vardır. Ancak, buradan, bir şeyin mutlak anlamda ve tüm semboller veya dil şemalarına göre anlatılamaz olduğu sonucuna gidilemez. "Muhtemelen, mistiklerin yaşadıklarını ifade etmedeki başarısızlıkları dil değil, bir düşünce hatasıdır. Belki, dil anlamlı her şeyi söylemeye uygundur da, sadece mistiklerin kafası karışıktır."[171]

Her şeyden önce şu teslim edilmelidir ki, sözler tecrübe ile aynı değildir ve bütünüyle tecrübenin yerini alamazlar. Ama, sözler olmadan ve onları kullanmadan da kimi tecrübelere sahip olmamız mümkün değildir. Pek tabi ki, hakkında bilgi sahibi olmadığımız veya az bir kavrayışına sahip olup da tam olarak söze dökemediğimiz şeyler vardır. Ancak, belki mevcut dilin bunları ifade etmede yetersiz olduğunu görsek de, bilginin gelişimiyle sürekli yeni terimler, daha açık kavramlarla söz konusu şeyleri ifade etme ve düzenleme imkânımız vardır. O halde, dinî tecrübenin nesnesi hakkında *mutlak anlatılamazlık*tan söz etmek pek makul değildir. Eğer dinî tecrübenin nesnesi bütünüyle tanımlanamaz olsa, neden o ibadetin nesnesi olsun, neden ona çeşitli adlar verilsin! Burada yalnızca şu söylenebilir: Dinî tecrübede karşılaşılan Tanrı, Brahman ya da boşluk vb., nihâîdir ve insan düşüncesi nihâî olanı bütünüyle kuşatamaz. Öyleyse, "Tanrı söze dökülemez" dendiğinde bundan anlaşılması gereken, Tanrının mutlak anlatılamazlığı değil, Tanrı hakkında mutlak anlamda konuşulamayacağıdır.[172]

Ninian Smart, önemli bir hususa dikkatimizi çekerek şunları söyler: "Mistisizmin özünde var olduğunu kabul ettiğim *saf bilinç* halinin tanımlanamazlığı, katı bir tanımlanamazlık değildir. Çünkü

171 Paul Henle, *a.g.m.*, s. 274

172 Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 33.

bilinç-saflığına 'boş', 'tanımlanamaz' demek, onun, düşünce, duygu ve iç-dış resimlerle dolu bilincin olağan akışı içerisindeki şeyleri ve sözleri belirtmeye yarayan olağan terimlerden herhangi biriyle tanımlanamaz olduğunu söylemektir. İkincisi, 'tanımlanamaz', 'anlatılamaz' vb. terimler betimleyici değil, *temsil edici* işleve sahiptir ve olağan değer ve neşe merdiveninin basamaklarının ötesindeki yüceliği ifade etmeye yararlar."[173] Sözgelimi, "Sana nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum" derken, teşekkürümü kelimelerle anlatamıyorum. Ama, teşekkür duygumun olağan incelik ve sözel formülasyonları nasıl aştığını kelimelerle gösterebiliyorum. Eğer dinde anlatılamaz olandan sıklıkla söz ediyorsak, bu, güçlü ve varoluşsal duyguların işin içine karışmasındandır.[174]

Mistik tecrübenin anlatılamaz olduğu iddiasına en ciddi ve ilginç eleştiri Stace'den gelir. Mistik paradoksların "retorik", "yanlış betimleme", "çift yer" ve "belirsizlik" kuramlarıyla yalnızca sözde ve görünüşte olduğunu göstermeye çalışanlara karşı Stace, bizatihi mistik tecrübenin paradoksal olduğunu iddia eder. Elbette mistik tecrübe, tecrübe sırasında kavramsallaştırılamaz ve dolayısıyla anlatılamazdır. Çünkü, kavramsallaştırılabilecek hiçbir unsur yer almadığı için, *ayrımlaşmamış birlik* içerisinde herhangi bir şeyin kavramına sahip olamayız. Kavramlar, ancak çokluk ve ikiliğin olduğu yerde olanaklıdır. Fakat, tecrübenin hemen ardından, tecrübe hatırlanınca kavramlar işin içerisine girer ve tecrübeden 'ayrımlaşmamış', 'birlik' vs. diye söz ederiz. Dolayısıyla, tecrübe sonrası, tec-

[173] Ninian Smart, "The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 124.

[174] Ninian Smart, "Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 18; Ninian Smart, "What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing?", *Mysticism and Language*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, Oxford 1992, s. 118-120.

rübe hakkında konuşmada hiçbir güçlük yoktur ve tecrübe anlatılamaz değildir. Sıkıntı, tecrübenin olağan dil kalıpları içerisinde dile getirilmesiyle başlar. Her şeyden önce, mistik, sadece "Bir"in paradoksal dünyasında yaşayan biri değildir. Çoğunlukla o, mantık kuralları alanı olan zaman-mekân dünyasında yaşamaktadır ve mantık kurallarının zorlayıcılığını her zaman hissetmektedir. "Bir"in dünyasından geri döndüğünde, yaşadıklarını söze dökmek ister ama ağzından çıkan ilk kelimelerle birlikte çelişkili konuştuğunun farkına varır ve zihni allak bullak olur. Sonuçta, tecrübenin anlatılamaz olduğunda karar kılar. Ama Stace, mistiğin yanıldığını söyler. Çünkü mistiğin dile getirdiği paradoks, onun tecrübesini literal olarak dosdoğru betimlemektedir. Tecrübenin kendisi paradoksal olduğu için dil de paradoksaldır. Öyleyse, dil tecrübeyi dosdoğru yansıtmaktadır. Mistik tecrübenin anlatılamaz olduğunu ileri süren kuramcıların hatası, tecrübe sırasında kavramlar kullanmanın olanaksızlığının, aynı zamanda, anımsanan tecrübenin de özelliği olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Bu da, onları sembolik, selbî ya da mecazî dil kuramlarına itmiştir. Bu kuramlarsa, çok ciddi bir yanılgıyı içermektedir.[175]

Bununla birlikte, Stace'in görüşleri iki yönden tartışmaya açıktır. İlki, paradoksallık tecrübeye mi aittir, yoksa bir mantık ve dil kategorisi midir? İkincisi, eğer tecrübe paradoksal ve kullanılan dil de literal betimleyici olarak paradoksal ise, o zaman, bu durum, dinî tecrübe delili ortaya koymanın önünde duran bir engel olmaz mı? Robert E. Carter da, Herakleitos'tan hareketle, Stace gibi, paradoksun bizatihi gerçekliğin derin ve engin bir özelliği olduğunu söyler ve içerisinde hiçbir çokluk ve imgenin olmadığı saf, mutlak ayrım-

[175] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 299-300.

laşmamış mistik tecrübenin, özünde, paradoksal olduğunu savunur.[176]

Ne var ki, "Mistik veya başka tür olsun, hiçbir tecrübe veya gerçeklik, bizatihi 'mantıksal' ya da 'kendisiyle çelişkili' değildir. Aslında, sadece mistiğin ayrımlar sahasında akıl yürütürken, konuşurken mistik olan hakkında dile getirdiği iddialar mantıksal yahut mantık dışıdır."[177] Dolayısıyla, paradoksallık dile ait bir özelliktir, tecrübeye değil. Richard M. Gale de*, çelişmezlik yasasının sadece bilişsel bir işleve sahip önermelere, yani kesin bir zaman-mekân çerçevesine yerleştirilebilir olaylara işaret eden önermelere uygulanan bir bilimsel araştırma kuralı olduğunu söyleyerek mistik paradokslara çelişmezlik yasasının ilişmediğini, dolayısıyla ortada gerçek bir çelişkiden söz edilemeyeceğini ve mistik önermelerin mantık dışı olduğunu söyler. O zaman, mistik dilin işlevi, olguları betimlemeyi içeren bilişsel bir işlev değildir; bu, bizde belli hisler uyandırmaktır.[178] Streng ve Staal'a göre de mistik dilin işlevi dünyanın nasıl olduğuna ilişkin betimleyici bilgi verme değil (ki bunun doğal sonucu mantıksal paradokslardır), kişinin bilincinde değişim yaratma ve kurtuluşa ulaştırmayı amaçlayan *terapik* bir işlevdir.[179] Dolayısıyla, mistik dilde karşılaşılan paradoksların işlevi de betimleme değil, Zen Budizmde olduğu gibi, kişiyi şok ederek ikici düşünmekten kurtarmak ve olağan düşünce ve dil kalıplarıyla oynayarak bağlılıktan kurtarmaktır. T. R. Miles da, dinî tecrübenin nesnesi

* 1932 New York doğumlu Prof. Dr. Richard M. Gale, felsefe doktorasını 1961'de New York Üniversitesinde tamamlamıştır. 1964-2003 yılları arasında, Pittsburgh Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmış, 2003'de emekli olmuştur. Çok sayıda felsefî kitap ve makaleleri bulunmaktadır.

176 Robert E. Carter, "Paradoks, Language and Reality", *Dialogue&Alliance*, s. 34 vd.

177 Richard H. Jones, *Mysticism Examined*, s. 64.

178 Richard Gale, "Mysticism and Philosophy", *Philosophy of Religion*, s. 307.

179 Frederick J. Streng, "Language and Mystical Awareness", *Myticism and Philosophical Analysis*, s. 153 ; F. Staal, *Exploring Mysticism*, s. 35-37.

hakkındaki konuşmaların literal alınmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunur. Çünkü bu, yanlış ve yanıltıcı olacaktır. Din dilinin bir tek işlevi vardır ki, o da, kozmik, varoluşsal sorunlarımıza çözüm bularak hayatımızı anlamlandırmak, kurtuluşa yöneltmektir. Dolayısıyla, din dili bir mecaz-mesel dilidir.[180]

Eğer, Stace gibi, mistik tecrübenin paradoksal olduğunu ve kullanılan dilin de literal anlamda paradoksal olduğunu söyleyecek olursak, bu durumda, kendimizi tam bir irrasyonellik çemberinin içerisine hapsetmiş olmamız kaçınılmaz olur. Böylece, hem mistik tecrübeden tecrübe edilen şeyin varlığına rasyonel kanıt çıkarmak güçleşmekte, hem de tecrübemiz hakkında mantık ve olağan dil kuralları içerisinde anlamlı konuşabilme imkânımız kalmamaktadır. Nitekim Stace'in kendisi de, sonucun, tam bir çözümsüzlük olduğunu itiraf eder. Bununla birlikte, paradoksallığın tecrübeye değil, dile ait bir şey olduğunu belirttik. Buradan da, mistik metinlerde karşılaşılan paradoksların, Stace'in kendisinin de anlattığı ve eleştirdiği kuramlarla ya da Gale'nin bilimsel araştırmanın kuralı olarak tanımladığı çelişmezlik yasası gereği, gerçekte paradoks olmadığı sonucu doğal olarak çıkacaktır. Son tahlilde, mistik tecrübeler anlatılabilirdir. Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, literal anlatılamazlığı ifade eden iki genel görüş vardır: İlkine göre, mistik tecrübe, sıradan tecrübeden tamamıyla farklı bir düzene ait olduğu için, olağan dil, tecrübeyi ancak analojik, sembolik ve mecazî bir biçimde anlatabilir. İkinci görüş ise, Ayer ve Gale'nin çözümlemelerinden de anlaşılacağı gibi, mistik dili, duygu uyandırma ve duyguları anlatma işleviyle sınırlandırır. Her iki görüş de, mistik tecrübeleri anlatırken literal dil kullanmanın imkânsızlığını kabul eder.

Ne var ki, bu iki görüş de, dinî tecrübenin bilişsel ya da bilgi

[180] T. R. Miles, *Religious Experience*, s. 50.

sağlayıcı olmadığını, biri dolaylı, diğeri de doğrudan ifade eder. Çünkü analojik ya da mecazî dil, Tanrı ile sonlu nesneler arasında bir benzerlik ilişkisi kurar, ama bir yandan da Tanrının sonlu nesnelerle paylaştığı ortak özelliğin Tanrıda sonsuz ve Tanrıya özgü olduğunu söyler. Dolayısıyla, söz konusu dil bize, Tanrının mahiyeti hakkında önceden bildiklerimiz dışında hiçbir yeni bilgi vermez. Özetle, "Ya insanın sonluluğunu ya da Tanrının sonsuzluğunu bozmadan, insana ve Tanrıya yüklenen nitelikler arasında bir özdeşlik ilkesini ilke olarak koyamayız. O halde, analojinin dayandığı ontolojik temeli terk etmek gerekir."[181] Sembolik dil de, nihayetinde, aslî yönüyle Tanrı hakkında konuşulamayacağına gösterir. Dolayısıyla bu, Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz ve bu dilin bize yeni bir bilgi sunamayacağıyla aynı kapıya çıkacaktır.[182] Selbi dil de, Hume'un işaret ettiği gibi, değillemeye yaptığı aşırı vurguyla katı bir anlatılamazlığı göstermekte ve sonunda ateizme çıkmaktadır. Hume'un diliyle, katı anlatılamazlığı imleyen mistikler "Tanrıtanımaz olduklarını bilmeyen tanrıtanımazlardır."[183] Diğer yandan, Ayer ve Gale gibileri de, mistik dilin, bize öznenin psikolojik varlığını aşan şeyler konusunda bilgi vermediğini, onun işlevinin, yalnızca mistiğin içsel durumlarını ifade etmek olduğunu söyler.

Bu iki görüşün, dinî tecrübe deliline ya da bu tecrübenin bilişsel oluşuna yönelik yol açtığı çıkmazdan kurtulabilmenin tek yolu, dinî tecrübenin literal anlatılabilir ya da betimlenebilir olduğunu kabul etmektir. Stace, literal bir dilin imkânını savunur ama, bu dilin kaçınılmaz olarak paradoksal olacağını da ekler. Alston da, sadece teistik tecrübeyi göz önünde bulundurarak, dinî tecrübenin literal

[181] Frederic Ferre, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İnanç*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999, s. 100.

[182] Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 101-112.

[183] David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yay., Ankara 1995, s. 168.

bir anlatımının mümkün olduğunu savunur. Ancak, o, dinî tecrübede, Stace'in içedönük mistik tecrübesinden farklı olarak, bir algılayan ve algılananın olduğu algılama modeli çerçevesinde Tanrının algılanmasını, iddiasının temeline koyar. Bu yönüyle dinî tecrübe, duyu tecrübesiyle aynıdır. Dolayısıyla, dinî tecrübede, Tanrının, kişiye güçlü, seven, güzel vb. fenomenal niteliklerle görünmesi söz konusudur ve dinî tecrübenin betiminde geçen seven, güçlü, iyi, güzel gibi terimler de literaldir.[184]

Sonuç olarak, dinî tecrübe anlatılamaz değildir. Ona anlatılamaz denmesinin altında yatan nedenlerin neler olduğunu kısaca özetleyecek olursak, öncelikle; 1) Nihâî olan bir şeyi dil ve düşünce, mutlak anlamda ifade edemez; 2) Dinî tecrübede yoğun bir duygu ve olağanüstü halin söz konusu olması, anlatımı güçleştirmektedir; 3) Zihinden kavramsal, imgesel tüm içeriğin boşaltılması sonucu ulaşılan, suje-obje ikiliğinin olmadığı, rasyonel bilinç düzeyinden farklı bir *saf* ya da *boş bilinç* hali, rasyonel alana geçildiğinde zihni allak bullak etmekte ve tecrübenin olağan dille anlatımını zorlaştırmaktadır; 4) Tecrübe, mistik açısından paha biçilemez bir önem ve değere sahiptir. Dolayısıyla, daha fazla değer verdiğimiz tecrübelere kavram uygulamaktan sakınırız, çünkü kavramların tecrübenin yerini alacağından korkarız.[185]

Mistik tecrübenin anlatılamazlığını iddia etmenin altında yatan daha başka nedenler de vardır. P. G. Moore, anlatılamazlık iddiasıyla ilgili önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre, mistik tecrübenin

[184] William P. Alston, "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", *Mysticism and Language*, s. 82 vd.

[185] Bu konuda bkz. Richard Gale, "Mysticism and Philosophy", *Philosophy of Religion*, s. 305; Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 15-19; Ninian Smart, "What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing?", *Mysticism and Language*, s. 118-119; İbrahim Emiroğlu, *Sufi ve Dil*, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 123 vd.

betimlenemez olduğu iddiası hiçbir şekilde desteklenemez. Çünkü *ilk olarak*, dilin betimsel olmayan kullanımları betimsel olan kullanımlarına dayanır ve onların bağlamında gerçekleşir. *İkinci olarak* da, mistik metinler, çağdaş psikolojik ve bilimsel ölçütler açısından yüksek düzeyde sofistike, ayrıntılı tecrübe betimleri içerirler. Moore'un asıl iddiası bundan sonra gelir. O, mistik yazıları üç temel kategoriye ayırır: 1) Mistik tecrübenin otobiyografik açıklamaları; 2) İlle de otobiyografik olması gerekmemekle birlikte, mistik tecrübenin genel ve soyut terimlerle betiminin yapıldığı kişisel olmayan açıklamalar; 3) Mistik bir nesne veya gerçekliğe göndermede bulunmakla birlikte, mistik tecrübenin kendisine göndermede bulunmayan, çoğunlukla teolojik türden açıklamalar. Mistik tecrübenin felsefî çözümlemesinin muhatabı olan, birinci ve ikinci tip açıklamalardır. Moore'a göre, radikal anlatılamazlık lehine zikredilen ifadelerin büyükçe bir kısmı, aslında ciddiye alınmamalıdır. Çünkü bunlar, üçüncü kategoriden gelmektedir. Anlatılamazlıkla ilgili birinci ve ikinci kategoriden çıkarılan ifadelerin çoğu da, iki tür anlatılamazlığa işaret eder. Birisi, yukarıda da değinilen "duygusal anlatılamazlık"tır. Diğeri ise, mistiğin, tecrübenin ne zaman ve nasıl başladığını, tecrübenin zeminindeki koşulları anlayamamasını ifade eden "nedensel anlatılamazlık"tır. Bir bütün olarak tecrübe, betimlenemez değildir. Tecrübenin betimlenebilir farklı *yönleri* ve *aşamaları* vardır. Hatta mistikler, tecrübenin, mistik olana ve bir ölçüde mistik olmayana da betimlenebileceğini kabul eder. Eğer mistik tecrübenin bir bağlamda betimlenir, başka bir bağlamda betimlenemez olduğunu söylüyorsa, bu, tutarsızlıktan değil, farklı aşama ve boyutlara işaret ediliyor olmasındandır.[186]

Katz, anlatılamazlık iddiasını dile getiren ifadelerin üçüncü ka-

[186] Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 102-105.

tegoriden geldiğini söyleyen Moore'un tezine daha da açıklık getirir. Anlatılamazlık ve paradoksallık, genellikle, mistik tecrübelerin ortak paylaştığı özellikler olarak öne çıkarılmıştır. Ancak, bunlar, bize tecrübenin bağlamı ve ontolojik durumu hakkında bilgi veren terimler değildir. Bu iki terim, daha çok, bizi daha işin başında tecrübeyi incelemek ve değerlendirmekten men etme işlevine sahiptir.[187]

Son tahlilde, anlatılamazlık ve paradoksallık, bir tecrübenin mistik olup olmadığını belirleme özelliğine sahip değildir. Çünkü, her şeyden önce, tecrübenin anlatılamaz olduğunu söylemek, sıradan bir iddia ortaya atmaktır. Hiçbir kavram, herhangi bir dolaysız tecrübenin yerini alamaz. Benim sarı tecrübem de, mistik tecrübe kadar biricik ve anlatılamazdır; biz, herhangi daha basit veya temel bir şeye dayanarak sarı rengini açıklayamayız. Fakat, bu, dolaysız sarı tecrübemizi kavramsallaştıramayacağımız ve bunun hakkında başkalarıyla iletişimde bulunamayacağımız anlamına gelmez.[188] İkincisi, eğer mistik tecrübeyi anlatan ifadeler paradoksal ve anlatılamaz ise, bir mistik haberdeki unsurlardan herhangi biri, mistisizm fenomenolojisi ve tipolojisi için nasıl güçlü bir kanıt olabilir? Ya da, eğer mistik tecrübe anlatılamaz ise, kimin mistik olup olmadığını nasıl ve neye göre belirleyebiliriz? Üçüncüsü, sırf iki tecrübenin paradoksal olmasından, bu iki tecrübenin aynı olduğunu söyleyemeyiz. Sufinin anlatılamaz Allah'ı ile Taoizm'in anlatılamaz Tao'su aynı değildir.

Buraya kadar ele aldığımız, dinî tecrübenin iddia edilen dört temel özelliğinden başka huzur, sevgi, aktiflik ve kısa sürelilik özelliklerinin, bir tecrübeyi dinî olarak tanımlamada yeterli olup olma-

[187] Steven T. Katz, "Language, Epistemology abd Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 54.

[188] Richard Gale, "Mysticism and Philosophy", Philosophy of Religion, s. 304.

dığından kısaca söz edecek olursak, öncelikle, mistik tecrübenin genel özellikleri listesi içerisine dahil edilen mutluluk, dinginlik, huzur vb. yoğun duyguların da, sadece mistik tecrübeye özgü olan ve dolayısıyla onu diğer tecrübelerden ayıran duygular olduğu da öne sürülemez. Büyük bir bilimsel keşif yapan bir bilim adamı, ufukta beliren akşam kızıllığına veya okyanusun uçsuz bucaksızlığına dalan ve adeta kendisini kaybeden sıradan bir insan da böyle yoğun mutluluk, huzur duyguları yaşayabilir.

Mistik tecrübenin genel özelliklerinden birisi olarak zikredilen sevginin de, bir tecrübeyi mistik olarak tanımlamanın ölçütü olarak alınması tartışmalıdır. Her ne kadar sevgi, Budizmdeki, Hinduizmdeki ve başka mistik geleneklerdeki teistik çizgisi olan mistik hareketlerle İslam, Hıristiyanlık ve Yahudilik için söz konusu edilse de, suje-obje ikiliğinin tamamen ortadan kalktığı ve bireysel benin ölümünün gerçekleştiği *birlik tecrübesinde* sevgiden söz etmenin pek de bir anlamı olmayacaktır. Çünkü sevgi, nitelikleri olan bir sevgilinin varlığını gerektirir. Oysa, *birlik tecrübesinde* kavranan, sözgelimi, Sankara'nın Brahman'ı hiçbir nitelik taşımaz. Dolayısıyla, Suzuki'nin doğrudan, Stace'in de dolaylı olarak işaret ettiği mistik tecrübenin gayri zâtî özelliği, teistik tecrübeyi mistik tecrübe sınıfının dışına çıkaracaktır.

Bir başka özellik olan aktiflik için Azize Teresa, Ignatius Loyola, Gandi ve daha birçok isim kanıt olarak gösterilirse de, aktifliği, tüm mistiklerin tanımlayıcı niteliği olarak gösterilmek, tarihsel ve sosyal gerçeklerle pek uyuşmayacaktır. Mahayana Budizminin Bodhisattva'sı gibi, kendisini başkalarının kurtuluşuna adayan mistikler bir yana konursa, mistisizmin, aslında daha genel özelliğinin, dünyadan el etek çekerek riyazete ve tefekküre dalmak ve bireysel kurtuluşu ya da aydınlanmayı elde etmek olduğu aşikardır. Dolayı-

sıyla, her ne kadar bazı karşı çıkışlar olsa da,[189] Hinduizmin kayıtsızlığına ve bencilliğine yöneltilen eleştiriler pek de yersiz değildir. Mademki dünya bir yanılsamadır ve mademki Brahman dışında varolan bir şey yoktur, o zaman, "öteki"nin ve bununla bağlantılı olarak meydana çıkan ahlâkî eylemlerin ne anlamı vardır? Mademki Tanrısal varlığın karşısında bağımsız var olan bir varlık olarak insan yoktur, her şey Ondan ibarettir ve Onun bir tezahürüdür, bu durumda, evrende tam bir ilahi takdir hüküm sürmektedir; o zaman insanın özgürlüğünün ve aktifliğinin ne gibi bir anlamı kalmaktadır? Öyleyse aktifliğin, mistik tecrübenin tanımlayıcı niteliği olarak alınamayacağı ortadadır.

Mistik tecrübenin kısa süreli olduğu ve James'e göre en çok iki saat sürebileceği yargısı da, bu yargıyı yanlışlayabilecek örneklerin mevcudiyeti nedeniyle, mistisizmi tanımlayıcı bir özellik olarak alınamaz. Sözgelimi, Ken Wilber, yetkin bir mistiğin en büyük hedeflerinden birisinin, kendisinin "en yüksek bilinç hali" olarak ortaya koyduğu ikil-olmayan (non-dual) bilinç düzeyinde, sadece meditasyon sırasında değil, sürekli olarak kalmak olduğunu söyler. Wilber, kendisinin yaklaşık 7-8 yıl, aydınlanmanın en üst noktası olan bu bilinç düzeyinde kaldığını söyler.[190]

Görünen o ki, mistisizme özgü olduğu söylenen ve mistik tecrübeyi diğer tecrübe türlerinden ayırmak üzere ortaya konan özellikler, mistisizmi tanımlayıcı özellikler değildir. Bir listedeki bazı özellikler, yer yer diğer listedekilerle çelişmekte; bazı özellikler

189 Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, çev. Aslı Özer, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2003, s. 25-26; Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 338-345.

190 John Horgan, *Rational Mysticism*, s. 61; Ken Wilber, "Wawes, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 149-150. Wilber, görünenle görünmeyenin, Form ile Boşluğun birliğinin tecrübe edildiği bu ikil-olmayan bilinç düzeyine bütüncül mistisizm (Integral Mysticism) adını verir.

yanlışlanabilmekte; sunulan listeler, kimi mistik tecrübeleri dışta bırakmakta; listelerin önemli bir kısmı, epistemolojik ve yöntembilimsel problemler içermektedir. Son tahlilde, çeşitli düşünürlerce sunulan fenomenolojik özellikler listesinin, mistik tecrübenin ne olduğunu tarif etme, mistik tecrübelerde ortak olan bir şeyler tesis etme ve bu tecrübeyi diğer tecrübelerden ayırt etmede yetersiz kaldığı gözlemlenmektedir.

5. Dinî Tecrübenin Çoğulcu Tanımı

Buraya kadar, dinî tecrübenin ne olduğunu belirleme ve onu tanımlama girişimlerini zorlayan ve yer yer sonuçsuz bırakan temel güçlüklerden söz ettik. Kısaca özetlersek bunlar, dinî tecrübenin farklı dinî gelenek ve kişilere göre çok çeşitli formlar alması, konuyu ele alan kişinin bakış açısı ve yöntemsel yaklaşımı, dar veya geniş kapsamlı tanımlama, mistik tecrübe ile dinî tecrübe arasındaki ilişki sorunu, dinî tecrübenin genel olarak kabul edilebilecek evrensel özelliklerinin olmamasıdır. Bununla birlikte, dinî tecrübenin ne olduğunu evrensel bir tarzda ortaya koyma ve tanımlama girişimlerini büsbütün yıkan en önemli şey, 1970'li yıllardan başlayarak epistemolojide gerçekleşen ve ilhamını Kant'tan alan köklü paradigmatik değişimin dinî tecrübe araştırmalarına yansımalarıdır.[191] Yetmişlere kadar kabul edilen temel epistemolojik yaklaşımın kökleri, Platon'a kadar uzanır. Buna göre, orada öylece duran bağımsız, mutlak bir gerçeklik vardır ve insan, bu gerçekliğe kültürel, sosyal, tarihsel, psikolojik hiçbir koşullanmanın etkisinde kalmadan doğru-

[191] Geniş bilgi için bkz. Donald Rothberg, "Contemporary Epitemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 163 vd.

dan, arada hiçbir vasıta olmaksızın nüfuz edebilir. Kısacası, tecrübe edilen şey, işlenmemiş olup *verilmiştir*, insan da, mistik tecrübelerde olduğu söylendiği gibi, aklın ve duyuların üstüne çıkarak ve her tür deneysel içerikten kurtularak tarafsız bir biçimde bu işlenmemiş olanı alır, tecrübe sonrasında onu düşünce kategorilerine dökerek rasyonelleştirir. Oysa, yetmişlerden sonra gelişen yeni bağlamsalcı epistemolojiye göre, hiçbir tecrübe dolaysız değildir, her tecrübe vasıtalıdır. Dolayısıyla, sujenin epistemolojik faaliyetinden, yorumundan bağımsız, orada öylece duran mutlak bir gerçeklik yoktur. Her gerçeklik dile, bağlama görelidir ve inşa edilir. Buna göre, her tecrübeye ontolojik ve epistemolojik rengini ve şeklini veren şey de bağlamdır. En önemlisi, ne mutlak bir gerçeklik tecrübesi mümkündür, ne de sosyal ve bireysel belirleyicilerden muaf bir tecrübe.

İlk epistemolojik yaklaşımın mistisizmdeki yansıması, her mistik gelenekte, mistiklerin dil ve yorum farklılıklarının altında yatan ve doğrudan algılanan *evrensel bir öz* aramak olmuştur. Bu yaklaşımın temel tezi de, tüm mistisizmlerin bir ve aynı olduğudur. Dolayısıyla, bu epistemolojinin mistisizm tanımlamasının merkezinde, her yerde kendini farklı dille gösteren, ama ortak özellikleri olan *birlik tecrübesi* vardır. Oysa, bağlamsalcı yaklaşıma göre, tüm farklılıkların altında yatan böyle dokunulmamış, insanî inşadan muaf, verilmiş, mutlak bir öz olamaz. Buradan, özcü tanımlama biçimiyle ilgili olarak çıkan sonuç da, asla tüm mistik gelenekleri aynı noktada birleştirecek ve onları birbirinin benzeri kılacak evrensel bir dinî tecrübe tanımı yapılamayacağıdır. Her şeyden önce, mistiğin içinde bulunduğu dinî gelenek ve ona özgü psikolojik özellikler, daha baştan, tecrübenin nasıl bir tecrübe olacağını belirlemektedir ki, bu da, çoğulcu bir tanımlamanın kaçınılmazlığını gösterir. Öyleyse, evrensel bir *birlik tecrübesi*nden değil de, birbirlerinden farklı olan Fenâ (Sufilik), Nirvana (Budizm), Mokşa (Hinduizm), Ma-

nevî Evlilik (Hıristiyanlık), Devekuth (Yahudilik), Kensho (Zen Budizm) vb. tecrübelerinden söz etmek daha yerinde olacaktır.

Dinî tecrübenin *bağlamsalcı* bir tanımını yapmak istersek, bir tecrübenin dinî olarak tanımlanmasının iki koşulu olduğunu söyleyebiliriz: 1) Tecrübenin, suje tarafından, doğal açıklamayı dışta tutucu bir tarzda *dinsel* olarak tanımlanması; 2) Bu tanımlamanın da, tecrübenin içeriğine değil, noetik niteliğine[192] dayanması gerekir. Noetik nitelikle kastedilen şey de, daha baştan, tecrübe sahibinin neyi, nasıl tecrübe edeceğini belirleyen ve nedensel bir ilişki iddiasını içeren dinsel inançlardır. Sözgelimi, ihtida tecrübesi geçiren bir kişi, daha baştan, bunun kendisi dışındaki bir şey tarafından gerçekleştirildiğine inanır. Bu inanç, söz konusu tecrübenin oluşturucusudur. Dolayısıyla, böyle bir ihtida tecrübesi, söz konusu inancın doğruluğu ya da yanlışlığıyla ilgili bir yargı, bir yorum ihtiva eder. Tecrübeler dinî anlamını, noetik niteliğinden alır. Kişi, kendini ve dünyayı dinsel inançlar ışığında algılar. Sözgelimi, Hıristiyanlık içerisinde bir tecrübenin dinsel olarak tanımlanması, Tanrının varlığına inancı önceden gerektirir. Tecrübelerin noetik nitelikleri, dinsel geleneklerin inanç sistemlerine göre farklılık içereceğinden ve her mistik, kendi dinsel geleneğinin gözlüğüne göre renklenen ve şekillenen bir gerçekliği tecrübe edeceğinden dolayı, farklı dinsel geleneklere ait tecrübeleri, "dinî tecrübe" veya "mistisizm" gibi aynı adla bir sınıfın içerisine koymak, epistemolojik olarak yanlış bir tutum olacaktır. Sonuçta, ancak şu söylenebilir: "Dinî tecrübe, kişi-

[192] Wayne Proudfoot, burada geçen noetik nitelikle, kişinin tecrübe öncesi sahip olduğu ve dinî tecrübeyi mümkün kılan dinî inançları kastederken, bu niteliğin mistisizmin evrensel bir özelliği olduğunu söyleyen William James ise bu nitelikle tecrübenin akılsallığını, yeni bilgi verici oluşunu anlatır. Yani kişi bütün kavram ve inançları aşarak ve ilahi Gerçekliği doğrudan tecrübe ederek kendinden bağımsız olan ilahi bir alandan yeni bilgiler kazanır.

nin Hıristiyan, Budist, Yahudi, Hindu vs. olarak tanımladığı bir tecrübedir... [193]

Son tahlilde, dinî tecrübenin tam ve kesin, *reel* bir tanımını yapmanın imkânsızlığı açıkça ortaya çıkmaktadır.[194] Yani, bizatihi nesnel bir vakıa olarak tecrübenin kendisini tanımlamak oldukça güçtür. O zaman, tek bir tanımlama yolu kalmaktadır ki, o da, adsal (nominal), bir bakıma çoğulcu tanımlamadır. Bu tanımlama, dinî/mistik tecrübenin gerçekte ne olduğunu değil, dinî/mistik geleneklerin, dinî tecrübe derken anlatmak istedikleri şeyi, yani söz konusu terimin belli bir topluluktaki kullanılış biçimini esas alır. Acaba mistik gelenekler dinî tecrübe derken neyi ya da nasıl bir şeyi anlatmak istemektedirler?

Mistik gelenekler, dinî tecrübe derken iki şeye dikkatimizi çekmektedirler. *İlk olarak*, dinî tecrübe, olağan yollarla, "doğal terimlerle" açıklanamayan bir tecrübedir. Dinî tecrübe, tecrübe sahibince

[193] Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, University of California Press, London 1985, s. 177 vd., 185.

[194] Bu yargıda bulunan düşünürlerden bazılarının görüşleri için bkz. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, s. 120 vd, 179 vd.; F. Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*; Hans H. Penner, "The Mystical Illusion", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983, s. 90, 91, 94-96; Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 22-66. T. R. Miles analitik bir çözümleme ve eleştiriden geçirdiği dinî tecrübe tanımlarındaki başka bir çıkmaza işaret eder. Ona göre, maddî-ruhsal dünya veya öznel-nesnel gibi ayrımlarda bulunularak daha işin başında yanlışa düşülmektedir. Çünkü bu dikotomi bize anlamlı hiçbir bilgi vermez. Dinî tecrübenin bizi maddî olmayan bir dünyayla ilişkiye sokan tecrübeler olarak nitelenmesi yanlış ve yanıltıcıdır. Yazara göre dinî tecrübenin tek ve en önemli değeri, kozmik meselelerle başa çıkmaya çalışma zamanlarında kişiyi kendisi, başkalarıyla ilişkisi ve kişinin dünyadaki yeri konusunda aydınlatmasında yatmaktadır. Kozmik sorulara yanıtlar da dinî geleneğin bağlamında doğmaktadır ve bu aydınlanma öte dünyadan bilgi taşıyan bilişsel bir aydınlanma değildir. Hatta dinî tecrübe, en başta Tanrı olmak üzere bütün mistik unsurlardan ayıklanmalıdır. Bkz. T.R. Miles, *Religious Experience*, The Macmillian Press, London and Basingstoke 1972, s. 120 vd, 35 vd., 41.

dinî olarak yorumlanan ya da tanımlanan olağandışı bir tecrübedir. *İkinci olarak*, dinî tecrübeler derinliği olan tecrübelerdir, yani bu tecrübeler, Tanrı veya Nihâî Gerçeklik ya da hakikat gibi nihâî konulara dairdirler ve bu tür nihâî konulara ilişkin bir anlam ve önem taşırlar. Dinî tecrübeler, insan doğası ve evrene dair geleneksel açıklamaları aşan nihâî meseleler ve gizemlerden söz ederler.[195]

[195] F. Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*, The Pennsylvania State University Press, 2000, s. 54 vd., 252, 267; "Defining Mystical Experience", *Journal of the American Academy of Religion*, s. 369 vd; Caroline Franks Davis de, Proudfoot gibi, bir tecrübeyi dinî yapan şeyin bizzat öznenin kendi tecrübesini dinsel olarak betimlemesi olduğunu söyler. Ancak Davis, öznenin dinsel yorumladığı tecrübeler yanında, Proudfoot'tan farklı olarak, bir de asıl itibariyle dinî olan tecrübelerden söz eder. Bu tür tecrübeler, ona göre, marksizm ve hümanizm gibi din benzeri akımlarda olmayan şu ihtiva faktörlerden en azından birisini içermektedir: 1) Fiziksel olmayan kutsal bir varlık ya da gücün varlığının veya etkinliğinin duyumsanması; maddî dünyanın, fiziksel süreçlerin ve dar bilinç merkezlerinin ötesinde olan 'nihâî bir gerçeklik"in idraki; 2) Dünyevi şeyler vasıtasıyla elde edilebilir olmayan en yüksek iyilik, sonsuz mutluluk, kurtuluş veya 'gerçek ben"e ulaşma duygusu. Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 30-31.

II. BÖLÜM

DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBENİN İMKÂNI

DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBENİN İMKÂNI

Dinî tecrübeyi savunan çoğu düşünürün dinî tecrübenin imkânı hususunda paylaştığı ortak görüş, dinî tecrübenin vasıtasız, yorumdan bağımsız bir tecrübe olduğudur.[196] Buna göre, mistik, kavramlardan, duyusal unsurlardan, düşünce ve inançlardan kurtularak ya da bunları aşarak Bir'i veya Tanrıyı doğrudan algılar. Dolayısıyla, "*vasıtasızlık*", mistik tecrübenin imkânı konusunda son derece önemli bir yere sahiptir. Öyleyse, mistik tecrübenin *vasıtasız* bir tecrübe olup olmadığı, felsefî olarak tartışılması gereken ciddi bir problemdir. Aslında, mistisizme dair yazılan son dönem eserlerde tartışmaların en fazla üzerine odaklandığı konu, diğer tecrübelerimiz gibi mistik tecrübelerin de *vasıtalı* olup olmadığı, tüm mistik tecrübelerin gerisinde uzanan evrensel bir özün olup olmadığı konusudur. Aynı zamanda bu, perenniyalizmle bağlamsalcılığın karşıt tezlerle birbiriyle çatıştığı, belki de dinî tecrübe ve mistisizm konusundaki en önemli epistemolojik problemdir. Bu probleme şimdiye kadar belli yerlerde kısa kısa temas etmiştik. Şimdi bunu, daha geniş ve ayrıntılı bir biçimde işleyeceğiz.

Dinî tecrübenin imkânı hususunda tartışılması gereken ikinci önemli epistemolojik problem, dinî tecrübenin salt bireyin iç dün-

[196] İlk bölümde, dinî tecrübenin mahiyetiyle ilgili görüşlerini sunduğumuz düşünürlerin tamamı bu iddiayı taşır. Bu konuda bilgi için Bkz. Prof. Dr. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 73.

yasında gerçekleşen duygusal bir tecrübe mi, yoksa bireyi aşan ve tecrübenin nedeni olarak gösterilebilecek bir Nihâî Gerçekliğin nesnel bir tecrübesi mi olduğudur. Kısaca, dinî tecrübe sırasında kişi sadece dışsal bir gerçekliği olmayan bir takım duygusal haller mi yaşamaktadır, yoksa aynı zamanda kendisinin ötesinde olan nihâî bir Varlığı mı kavramaktadır? Sözgelimi, ufo gördüğünü ve uzaylılar tarafından kaçırıldığını söyleyen birinin tecrübesiyle Tanrıyı gördüğünü söyleyen birinin tecrübesi arasında epistemolojik olarak ne fark vardır? Ayrıca çeşitli kültürlerde uyuşturucu alarak dinî ve mistik tecrübe geçirdiğini söyleyenlerin ve hatta uyuşturucularla dinî tecrübenin mümkün olduğunu bilimsel araştırmalara dayanarak öne süren bilimadamı ve araştırmacıların varlığı da dinî tecrübenin imkânı konusunda ciddi bir sorun oluşturur. Çünkü *ilk olarak*, eğer uyuşturucu alarak Tanrıya ulaşılabiliyorsa bu yolda dinî ve mistik geleneklere ihtiyaç kalmaz. *İkinci olarak*, eğer uyuşturucularla dinî tecrübe mümkünse, o zaman dinî tecrübenin nesnel gerçekliği olmayan sırf psikolojik, yani bilinçaltının bir ürünü olan ve hatta hastalıklı, anormal, yani patolojik olan bir tecrübe olduğu yargısı ağırlık kazanacaktır. Bu da beraberinde mistiklerin aslında birer akıl hastası olup olmadıkları tartışmasını getirecektir. O zaman, dinî tecrübenin öznel veya nesnel bir tecrübe olup olmadığı, üzerinde durulması ve tartışılması gereken önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Dinî tecrübenin öncelikle sosyo-kültürel bağlamın bir ürünü olup olmadığı, ikinci olarak da bilinçaltının bir ürünü olup olmadığı, bu bölümün ele alacağı ana problemleri teşkil edecektir.

A. SOSYO-KÜLTÜREL BAĞLAMIN BİR ÜRÜNÜ OLARAK DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBE

1. Perenniyalizm

Mistisizm konusunda yazılan son dönem akademik eserlerin hemen hepsinin ilgi odağı olan ve hararetle tartışılan soru, 'tüm kültürlerde temelde aynı olan evrensel bir mistik tecrübe var mıdır?' sorusudur. Böyle bir evrensel mistik tecrübenin varlığını ve tüm mistisizmlerin birliğini savunan düşünürlerin isimlerini, ki bunlar perenniyalistlerdir, daha önce anmıştık. Tabi ki, bunların en başında Stace geliyordu. Stace, zihinden tüm içeriğin atılması, egonun dağılması ve suje-obje ikiliğinin ortadan kalkmasıyla bireysel ben ile Evrensel Benin özdeşliğini ifade eden *ayrımlaşmamış birlik tecrübesi* ya da *saf bilincin,* tüm mistik geleneklerde karşılaşılan temel, evrensel bir tecrübe olduğunu ileri sürüyordu. Bu açıdan bakıldığında, "Fenanın Budist Nirvanadan hemen hiç farkının olmadığı görülür."[197] Ya da diğer bir deyişle, "Farklı isimler kullansak da ilahımız aynı."[198]

Bu noktada, perenniyalistlerin, bütün mistisizmlerin birliğini iddia ederlerken dayandıkları kanıtın ne olduğu sorgulanmalıdır.

197 Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 171.

198 George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, s. 335.

Burada akla gelen ilk şey, mistiklerin dil birliğidir. Fenomenolojik bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, hemen tüm mistik gelenekler-den, zihni ya da kalbi temizlemeye, benliği yok etmeye ve *birliğe* değinen birçok mistik bulmak mümkündür. Buradan da Stace, Smart ve daha birçok perenniyalistin çıkardığı temel sonuç, bilincin deneysel içeriğinden boşaltılmasıyla ulaşılan saf bilinç halinin, bizatihi bu tecrübenin fenomenolojik içeriğini teşkil etmeyen ve sonradan saf bilinç tecrübesine eklemlenen tüm farklı teolojik yorumların zeminini oluşturan evrensel bir tecrübe olduğudur. O zaman, burada, söz konusu tezin geçerliliğine yönelik şu sorular sorulmalıdır: 1) Mistik metinlerin fenomenolojik çözümlemesinin dışında, bizi, tüm mistisizmlerin birliği yargısına götürebilecek daha başka kanıtlar var mıdır? 2) Mistisizmlerin birliğini iddia eden fenomenologların mistik metinlere ya da tecrübelere yaklaşımlarında, özellikle tecrübe ile yorum ilişkisi konusunda yöntembilimsel ve epistemolojik bir yanlış söz konusu değil midir?

Mistisizmlerin birliği tezini ileri süren W. Stace, R. Otto, N. Smart, A. Huxley, H. Smith gibi fenomenologlara en dikkate değer destek, özellikle bu konuda laboratuarlarda deneysel araştırmaların yürütüldüğü bilişsel psikoloji, nörofizyoloji, nöropsikoloji ve psikiyatri sahasından, kendilerine perenniyalist psikologlar diyen bir gruptan gelir. Bu grubun içinde yer alan en önemli isimler Robert K. C. Forman, James H. Austin, Arthur Deikman, Jensine Andresen, Ken Wilber, Stephen Bernard, Donald Rothberg'tir. Bu perenniyalist filozof ve psikologların temel tezine göre, tüm mistik tecrübelerin temelinde hepsinin ortak olarak paylaştığı, söz konusu grubun "Saf Bilinç Olayı" olarak tanımladığı bir mistik tecrübe ya da mistik bilinç vardır. Özellikle bilişsel bilimin (cognitive science), Budist *Anatman* öğretisini, yani kalıcı, sabit bir benliğin olmadığı ve mistik tecrübede benliğin çözülmesiyle bilincin ikilik içermeyen

daha üst bir düzeye evrildiği, her şeyin *bir* olarak ya da hakikatte ne ise öylece göründüğü görüşünü desteklediği iddiası, bu grubun önemle dile getirdiği bir hususdur.

Arthur Deikman*, çocukluktan beri gelişen ve otomatikleşen, temel özelliği kontrol etmek, yakalamak, nesneler arasında keskin ayrımda bulunarak onları kendi çıkarı doğrultusunda kullanmak olan olağan bilinç ya da algı tarzının meditasyon, yoga, zikir vb. mistik tekniklerle *deotomatizasyona* uğradığını, yani küçük yaşlardan itibaren belirlenen ve otomatikleşen olağan bilinç tarzının yıkıldığını ve dolayısıyla bilinçte ciddi bir değişimin meydana geldiğini söyler. Bu değişimi Deikman, karşılaştırmalı olarak şöyle bir tabloyla sunar:[199]

Araçsal Bilinç [Örnek :Yoğun trafikte araba kullanmak]	Alıcı Bilinç [Örnek :Sıcak bir küvete girme]
Niyet : Çevre üzerinde edimde bulunmak	Niyet : Çevreyi içine alma
Ben : Nesne-gibi, mekânlı, diğer lerinden ayrı	Ben : Ayrımlaşmamış, mekânlı değil, çevreden kopuk değil
Keskin sınırlar	Sınırların bulanıklaşması veya kaybolması
Ben-merkezli idrak	Dünya-merkezli idrak
Dünya : Nesneler, ayrımlar ve lineer nedensellliğin önemsenmesi	Dünya : Süreç, içine girme ve eş zamanlılığın önemsenmesi
Bilinç : Odaksal dikkat	Bilinç : Yayılmış dikkat
Keskin algısal sınırlar	Bulanıklaşmış sınırlar
Mantıksal düşünce, muhakeme	Mantıksız düşünce, sezgi, fantezi
Formel olanın duyumsal olana hakimiyeti	Duyumsal olanın formel olana hakimiyet
Geçmiş/Gelecek	Şimdi
İletişim :Dil	İletişim :Müzik/sanat/şiir/dans

* Dr. Arthur Deikman, Harvard Tıp Okulundan mezun olup psikiyatri ve nörolojide uzmandır. Halen California Üniversitesinde psikiyatri profesörü olarak görevine devam etmektedir.

199 A. J. Deikman, "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 80-81.

Deikmann'a göre, tüm mistik öğretiler, ben-merkezli bilinçten diğer-merkezli bilince dönüşümü amaçlamaktadır. Çocukluk yıllarımızdan beri, en başta kendimizi koruma ve sahip olma niyetine dönük olarak oluşan ve otomatikleşen temel bilişsel gelişimin özelliği *araçsallık*tır. Bu bilinç tarzının başat özelliği ayrımcılıktır ve özellikle sınırlar, farklılıklar, ayrımlar ve formlara odaklanır. Hep bir şeylerin peşindedir bu bilinç. En önemlisi de, araçsal bilinç, gerçekliğin birbiriyle bağlantılılığını, birliğini ya da bütünlüğünü algılayamaz, çünkü nesnelere odaklanmıştır ve kendi benini de tıpkı birbirinden kopuk diğer nesnelere benzer sabit bir ben olarak görür. Doğal olarak da, araçsal bilincin beni için anlamsızlık, yabancılaşma ve ölüm korkusu kaçınılmaz bir unsur olur. Oysa, mistik tecrübe, bu tür bilinç tarzının benini kökten bozuma uğratan bir tecrübedir. Bireysel egonun ölümüyle bilinç, kendi benliğinin zincirlerinden kurtularak daha geniş ve birbiriyle bağlantılı bir gerçekliğin algısını kazanır. Her şeyi birbirinden ayıran, onlar üzerinde manipülasyonda bulunan lineer zamanın sujesi egonun yerini artık, şeylerin kendini göstermesine izin veren ve gerçekliğin birbiriyle bağlantılı birliğini algılayan, şimdinin sujesi manevî benlik alır. Bu manevî benliğin gerçeklik tecrübesi, gerçeklikten kopuk ve acıya mahkum egonunkine göre daha zengin, daha derin, gizemli ve anlamlıdır. Çünkü bu tecrübede ben, sen, o, her şey daha geniş bir bütünün birbiriyle bağlantılı birer parçası olarak algılanır; ayrı şeyler olarak değil. (Kuantum fiziği de, gerçekliğin birbiriyle bağlantılı bir bütün olduğunu onaylamaktadır). Deikmann, bu her iki bilinç tarzının, yani araçsal ve alıcı bilincin benlerini de yine bir tabloyla karşılaştırmalı olarak bizlere sunar:[200]

[200] A. J. Deikman, *a.g.m.* s. 82.

Bekâlık Ben	Manevî Bilinç
Özellikler : Kendini koruma amacı Kendine odaklı Çevreden kopuk bir nesne olarak ben	Özellikler : Hizmet amacı, uyum sağlama Diğer-merkezli Kendini daha geniş hayat süreciyle özdeşleştiren, çevreyle yankılanan
Olumlu sonuçlar : Savunma ve kazanabilme Maddî hedeflere erişebilme	Olumlu sonuçlar : Doyum Geleneksel erdemlerin kaynağı Tecrübe edilen anlam Sükunet
Olumsuz sonuçlar: Geleneksel kötülüklerin kaynağı Doyumsuzluk Yalnız kavramsal anlama nüfuz Ölüm korkusu	Olumsuz sonuçlar: Pasifliğe kayma Savunma ve kazanmada etkisiz
Önemi : Bireyin bekâsı için gereklidir.	Önemi : İnsan türünün bekâsı için gereklidir.

Beyin hastalıkları uzmanı, bir nörolog, aynı zamanda da bir Zen Budist olan James H. Austin*, Deikman'ın deotomatizasyonuna karşılık birbiriyle ilişkili iki kavramı, *derealizasyon* ve *depersonalizasyon*u zikreder. İlk kavram gerçeklik algısının çöküşünü, ikincisi de kişiliğin çöküşünü ifade eder. Austin, sekiz yaşlarındayken, yukarıdaki iki kavramla anlatılan psikolojik bir sendrom geçirir, yani olağan gerçeklik algısı ve kişiliğinin ya da benliğinin yıkılmasına neden olan bir olay başından geçer. Kendisinin, çeşitli mağaza vitrinlerinin camlarındaki yansımasına dalar ve bu yansımalar onda

* Amerikalı nörolog James H. Austin (1925-). doktorasını 1948'de Harvard Üniversitesi Tıp Fakültesinde yapmıştır. 1955-1966 yılları arasında Oregon Üniversitesi Tıp Fakültesinde akademik görevlerde bulunmuş ve 1967-1974 yılları arasında nöroloji profesörü ve bölüm başkanlığı ünvanıyla görevini sürdürmüştür. 1974-1983 yılları arasında Colorado Üniversitesi Tıp Merkezinde nöroloji profesörü ve bölüm başkanı olarak bulunmuştur.

bir kimlik krizi ve şiddetli bir gerçekdışılık duygusu yaratır. Ve o anda şu sorular zihnini meşgul eder: "Olağan yaşantımız nasıl hakikaten gerçektir?"; "Hangi gerçekliğin gerçek olduğunu nereden biliriz?" Austin'in yaşadığı bu gerçeklik algısı ve kişiliğin çöküşü, sağlıklı insanlarda olmakla birlikte, genelde zihinsel rahatsızlıkların, beynin kimyasını değiştiren ilaçların ve uykusuzluğun doğurduğu psikolojik sendromdur. Ancak, meditasyon da aynı şekilde gerçeklik algısı ve kişiliğin çökmesine neden olmakta ve dolayısıyla olağan ben ve gerçeklik duyumunu yıkmaktadır. Meditasyon ve mistik haller, beynin derin bölgelerinde duyguları düzenleyen sinir yapıları bütünü olan limbik sistemin[201] etkisini azaltmakta ve böylece ben-merkezlilik, narsizm ve kaygı da buna paralel olarak kaybolmaktadır. En önemlisi, mistik tecrübede yıkılan gerçeklik algısı ve kişiliğin yerine yeni bir gerçeklik algısı ve kişilik gelmektedir. Bu yeni bilinç durumunu tanımlayan iki önemli şey, benliğin ölümü (Budist Anatta) ve eşyayı olduğu gibi görmedir (Budist Öylelik).[202]Austin kendi yaşadığı Kensho tecrübesinde, diğerlerinden farklı bir birey olarak konumlanan benliğini kaybetmiş ve eşyayı gerçekte nasılsa öylece görmüştür.[203] Çünkü böyle bir benliksiz, allocentrik algı modu (ilgi ve dikkatin tamamen kişinin kendisinin dışındaki bir şeye kayması ve odaklanması) içerisindeyken dünya artık öznel eklentilerimizden, iliştirmelerimizden ve istismarlarımızdan kurtulmuş ve temizlenmiştir. O kendisini, bu yeni mistik bilinç halinde nasılsa öylece gösterir. Austin, benliğin çözülmesiyle orta-

[201] Limbik sistem, beyinde, duyguların daha karmaşık boyutlarıyla ilişkili olan sistemdir ve çeşitli nesnelere karşı duygusal tepkileri belirler ve bu duyguları davranışlar yoluyla dışarıya yönetir. Limbik sistem dinî ve ruhsal tecrübelerde temel role sahiptir.

[202] James H. Austin, *Zen and the Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, MIT Press, London 1998, s. 49 vd.

[203] James H. Austin, "Consciousness Evolves When the Self Dissolves", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 125; James H. Austin, *Zen and the Brain*, s. 536 vd.

ya çıkan bu yeni mistik bilinç durumunda kişinin, kompulsif hareketlerden kurtulduğunu, zamansızlığı, korkusuzluğu ve derin huzuru tecrübe ettiğini söyler. En önemlisi, kişinin algısının odağında artık her şeye sahip olma arzusuyla yaklaşan ve kendi ikici tutumlarının tutsağı olan benliği değil, gerçekte olduğu gibi dünya vardır ve bu kişi, dünyayı özgün farklılığıyla beraber bir uyum ve birlik içerisinde tecrübe eder. [204]

Adı oldukça sık anılan bir başka perenniyalist ve aynı zamanda Benötesi Psikolojinin en önemli ismi Ken Wilber (1949 doğumlu, Amerikalı, Budist, psikoloji teorisyeni, bütüncül bilinç [integral consciousness] kuramının sahibi), çağdaş bilinç araştırmalarının artık bilincin salt fiziksel sistemlere ya da beyne indirgenemeyeceği gerçeğinde anlaştığına işaret eder. Wilber, kanıtların, bilincin bilinçaltı, ben-bilinci ve bilinçüstüne kadar uzanan çeşitli düzeyleri veya dalgaları olduğunu gösterdiğini söyler. Onun düşüncesine göre, bilinç spektrumu, ben öncesinden, ben ve ben ötesine doğru giden bir hiyerarşik sıralanmayı içermektedir. Wilber, evrensel ve derin özellikleri bakımından göründüğü her yerde birbirine benzer olan, ama içinde bulunulan kültürün rengine ve yorumuna göre ve en önemlisi, kişide düşük ya da yüksek düzeyde gelişen bilişsellik, ahlâk, duygulanım, cinsellik vb. bilinç yapısına ya da gelişme düzeyine göre kendisini gösteren ya da tecrübe edilen bilinç düzeyleri ya da dalgalarını dokuza ayırır: ilkel, büyüsel, efsanevi, rasyonel, perspektifsizlik, psişik, sübtil, nedensel ve ikil olmayan. Son dört bilinç düzeyini Wilber, üst ya da ben ötesi bilinç halleri olarak zikreder. Bunlardan "psişik" olanı, doğal dünyanın *birliğinin* ya da onunla *bir olmanın* fenomenolojik tecrübesini tanımlamaktadır ki, bu, doğa mistisizmidir (Thoreau, Whitman). "Sübtil hal", bireyin, doğal

[204] James H. Austin, "Consciousness Evolves When the Self Dissolves", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 228.

dünyanın kaynağı ya da temeliyle *bir* olduğunu söylediği ilah mistisizmidir (Azize Teresa, Bingen'li Hildegard). "Nedensel hal", bireyin varlıktan kesilmesi ya da görünmeyen, biçimsiz bilincin içerisine dalmasını dile getirdiği biçimsiz mistisizmdir (Dionysius, Patanjali, The Cloud of Unknowing[205]). "İkil olmayan hal" de, görünenle görünmeyenin, biçimle boşluğun birliğinin tecrübe edildiği *bütüncül mistisizm*dir (Leydi Tsogyal, Sri Ramana Maharshi, Hui Neng). Buna ek olarak, Wilber'in dikkatimizi çektiği önemli bir nokta vardır. Bilincin gelişme çizgisindeki hiçbir gerçek aşama atlanamaz. Bununla birlikte, herhangi bir bilinç düzeyindeki kişi, üst bilinç hallerinden birisine doğru doruk tecrübeler yaşayabilir. Ancak, yaşadığı tecrübe, içerisinde bulunduğu gelişim aşamasına göre ve geçici olacaktır. Daha da önemlisi, burada sadece üst bilinç hallerinden birinin *hal olarak* tecrübesi söz konusudur. Oysa, tam ya

[205] Dionysius, milattan sonra 500 yıllarında yaşamış Suriyeli bir keşiştir. O, Hıristiyan öğretisini Yeni Eflatunculukla sentezlemiştir. *Ecclesiastical Hierarchies* adlı eserinde Dionysius, manevi hayatın, sonunda insanın tanrılaşmasını (theosis) sağlayan üç yolunu açıklar. Arınma, Aydınlanma ve Birlik. Onun öğretisinin merkezinde ruhun Tanrıyla birleşmesi ve tanrılaşması vardır. Hıristiyanlıkta mistisizm sözcüğünün kullanılışı büyük ölçüde Dionysius'un *Mystical Theology* adlı eserinin etkisine dayanmaktadır.
Patanjali, M.Ö. 3. yüzyılda yaşadığı söylenen, Yoga-Sutra'nın yazarı ve klasik Hint düşüncesinde felsefî bir sistem olarak yogayı ilk sunan Hint düşünürüdür.
The Cloud of Unknowing, 14. yüzyıl İngiltere'sinde yazılmış ama yazarının kim olduğu bilinmeyen bir İngiliz mistisizmi klasiğidir. Hem Dionysius hem de bu eserin meçhul yazarı, negatif mistik teolojinin en önemli iki ismidir. Buna göre Tanrının en iyi bilinişi, bilmeme ile bilinen şeydir. İnsan ile Tanrı arasında bir karanlık veya bir bilgisizlik perdesi vardır. Dolayısıyla ne akılla kavranabilir ne de sevgiyle hissedilebilir. Yine de mistik yola giren kişi daima bu bilgisizlik perdesini sevgi oklarıyla yırtmaya çalışmalıdır. Ve sonunda Tanrı, bu bilgisizlik perdesini yarıp geçen bir manevi ışık gönderebilir ve sırlarından ifşa edebilir. Bilgi için bkz. Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 10, 149-150; Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, s. 41-44, 203-204, 211-213; F. Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*, s. 220 vd; F. C. Happold, *Mysticism*, s. 36, 60-61; Margaret Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oneworld Pub., Oxford 1995, s. 79 vd.

da bütüncül gelişim, bu üst bilinç hallerinin sırf hal olarak tecrübe edildiği değil, kalıcı bilinç yapılarına dönüştüğü bir gelişimdir. Bundan dolayı da, bütüncül gelişim açısından hiçbir aşama atlanamaz; atlanırsa da gelişim bütüncül olmaz.[206] Burada, Wilber'in en son bilinç hali olarak zikrettiği "ikil olmayan bilinç hali"nin önemi ortaya çıkıyor. "En son bilinç hali Brahman olduğuna ve Brahman saltık olarak her şeyi kapsadığına göre, en son bilinç hali de eşit ölçüde her şeyi kapsar. Daha açık söylersek, en son bilinç hali, başka haller arasında bir hal değil, ama tüm halleri kapsayan bir haldir. Bunun en vurgulu anlatımı, en son bilinç halinin değişikliğe uğramış bir bilinç hali olmadığı, çünkü –ikincisi olmayan bir olduğundan– ona hiçbir alternatifin olmadığıdır. En son bilinç hali, bilincin her hali ve tüm halleriyle ve bilincin değişikliğe uğramış haliyle kusursuz ölçüde bağdaşır. Ondan ayrı ve onun dışında hiçbir bilinç yoktur."[207] Wilber'in en son bilinç hali olarak zikrettiği ikil olmayan hal, erişilen bir hal değildir. Yani, burada, teistik mistisizmde olduğu gibi iki varlığın bir olması yoktur. Eğer bu, erişilen bir hal olsaydı, ezeli Mutlağın olmadığı bir noktadan olduğu bir noktaya hareket etmek gerekirdi. Oysa, Mutlağın olmadığı tek bir nokta yoktur. O zaman bu hal, kişinin kendi tanrılığı, mutlaklığını algıladığı bir *birlik* halidir.

Bir başka perenniyalist ve kendi ifadesiyle bir nöroteolog Dr. Andrew B. Newberg (Pennsylvania Üniversitesi Hastanesi, Radyoloji Bölümü, Klinik Nükleer Tıp ve NöroPet araştırma birimi yöneticisi ve yardımcı profesör) ile psikiyatri profesörü D'aquili, yaptıkları nörofizyolojik/nöropsikolojik çalışmalarla, dinî tecrübenin nöropsikolojik bir modelini çıkarmaya ve mistiklerin patolojik tipler,

[206] Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 146-156.

[207] Ken Wilber, "En Son Bilinç Hali", *Aydınlanma Nedir?*, s. 303.

yani hastalıklı kişiler olmadığını göstermeye çalışırlar. Her şeyden önemlisi, mistikler yanlış düşüncelere değil, nörolojik olarak gerçek tecrübelere dayanıyorlar. Daha da aslolanı, her yer ve zamanın tüm manevî/mistik tecrübelerinde ortak olan bir öz vardır, bu da *birlik*tir. Newberg ve D'aquili'nin bu tezi fMRI, PET, SPECT gibi beyin resimleme teknikleri ve EEG yoluyla Tibet meditasyonu (vajrayana) yapan sekiz Amerikalı Budist ile tefekküre dalan üç Fransisken rahibenin beyinlerinin taranması ve mistik tecrübe esnasında beyin yapılarının işlevlerinin incelenmesine dayanmaktadır. *Birlik tecrübesine* ulaşmada iki ayrı yöntem ve kategori olarak grup ayini (Dans, müzik vb. / coşku ve heyecan) ile bireysel meditasyon ya da tefekkür (zikir, meditasyon, yoga / rahatlama), her ikisi de, sol ve sağ arka üst çeper lopçuğunun deafferentasyonunun eşliğinde, ergotropik ve trophotropik sistemlerin[208] eşzamanlı aktivasyonu ile sonuçlanması yönüyle iki açıdan tür olarak birbirine benzerdir: 1) Öznel ürperti, huzur, dinginlik ve esrime duyumu içeren aralıklı duygusal boşalımlar; 2) Bu duygusal boşalımlarla bağıntılı çeşitli derecelerde *birlik tecrübesi*. Dinî tecrübelerde en önemli unsur, yüce bir güçle *birlik* duygusudur. Her dinî veya manevî tecrübe, bey-

[208] Arka üst çeper lopçuğu, beyinde, üst düzey duyusal bilginin çözümlenmesi ve bütünleştirilmesiyle ilişkili olan yerdir. Arka üst çeper lopçuğu, işitsel ve görsel girdiyi alarak mekânda üç boyutlu beden imajı oluşturabilir.
Deafferentasyon, kimi beyin yapılarının diğer beyin yapılarına girdiyi engellemesi kabiliyetine denir.
Otonom sinir sistemi sempatik ve parasempatik olmak üzere iki alt sistemden oluşur. Sempatik sistem, çevredeki gerek tehlikeli uyarıcılara gerekse çok arzu edilen uyarıcılara uyum stratejilerimizin fizyolojik temeli olan dövüş-ya da- kaç tepkisinden sorumlu sistemdir. Sempatik sinir sisteminin işlevleri vücut enerjisinin harcanması ve metabolizmanın işleyişiyle ilişkili olduğu için, ilgili beyin yapılarıyla birlikte sempatik sistemin bütününe ergotropik sistem denir. Parasempatik sistem de dengeleşimin korunmasından sorumludur. Parasempatik sinir sisteminin işlevleri vücut enerjisinin korunması ve temel metabolizmanın devamı ettirilmesiyle ilişkili olduğu için, ilgili beyin yapılarıyla birlikte parasempatik sisteminin bütününe trophotropik sistem denir.

nin *bütünleyici* operatörünün artan işlevinin doğal bir sonucu olarak, olağan birlik algımızdan daha yoğun ve büyük olan, gerçekliğin *birliği* duyumunu içerir. Bu tecrübede kişi, kendisiyle dış dünya arasındaki sınırların kalktığını hisseder. Bu, bir anlam ve bütünlük duyumudur. Bu his, aynı zamanda, bir topluluk hissi yaratarak kişiyi grubun diğer üyeleriyle bir birlik duygusuna götürebilmektedir. Buraya kadar dinî tecrübede, yine de, ayrı varlık olarak kişi vardır ve bu tecrübe, zamansal bir bağlam içerisinde gerçekleşir. Bununla birlikte, en son noktasında *birlik tecrübeleri* kişiyi, benliğin tamamen öldüğü, suje-obje ikiliğinin olmadığı, zamansız, *ayrımlaşmamış birlik* ya da *saf bilinç haline* çıkarmaktadır. Newberg ve D'aquili, nadir olan *ayrımlaşmamış birlik* hallerinin, beynin bütünleyici operatörünün 'mutlak' işleviyle elde edildiğini bir postula olarak ortaya koyar.[209]

Newberg ve D'aquili'nin dinî tecrübeye ilişkin bir bakıma ilginç bir başka tezi de, dinî tecrübeyle cinsellik arasında kurdukları yakın ilişkidir. Temelde, dinî veya manevî tecrübeler, Homo sapiens'in beynindeki çeşitli yapıların zaman içinde evrilmesiyle ancak mümkün olabilmiştir. Newberg ve D'aquili'nin tezine göre, mistik kapasitemiz, orgazm kapasitemizden gelişmiştir. Çünkü orgazmlar ve mistik tecrübelerin her ikisi de mutluluk, kendini aşma ve *birlik* duyumları doğururlar. Her ne kadar orgazm ile mistik tecrübe arasındaki örtüşme tam olmasa da, şu denebilir ki, mistik tecrübenin nörobiyolojisi, cinsel tepki mekanizmasından doğmuştur. Ancak, daha da temelde olan şey, beyinlerimizin "zımnen mistik" olması ve Tanrıyı tecrübe etme "bağlantısına sahip olmasıdır". Sonuç olarak, Newberg ve D'aquili'ye göre, mistik tecrübeler önemsenmeli ve mistik iddialara inanılmalıdır. Çünkü, 1) Mistik tecrübeler, bütün

[209] A. B. Newberg ve E. G. D'aquili, "Neuropsychology of Religious & Spiritual Experience", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 252 vd.

kültürlerde aynı şekillerde gerçekleşir; 2) Mistik tecrübeler, diğer tecrübelerden daha hakiki, daha gerçek görünüyorlar; sanki olağan gerçeklikten daha temel olan bir gerçekliği yansıtıyorlar; 3) Mistik tecrübelerin nörolojik karşılıkları vardır; 4) Mistik tecrübeler doğal ve yararlıdırlar.[210]

Buraya kadar görüşlerine değindiğimiz perenniyalist psikolog ya da psikiyatrlardan çıkarabileceğimiz genel sonuç, olağan rasyonel bilinç dünyamızdan farklı olan ve hatta onu aşan, ancak bireysel empirik benin ölümüyle nüfuz edilebilen bir bilinç düzeyi ya da düzeyleri olduğu; en üst mistik bilinç düzeyinde artık suje-obje ikiliğinin olmadığı, gerçekliğin *bütün* ve *bir* olarak algılandığı ya da her şeyin gerçekte nasılsa öylece görüldüğü *ayrımlaşmamış saf bilinç* ya da *birlik halinin* vuku bulduğudur; bu mistik bilincin her zaman ve her yerde aynı olduğudur. Aslında, burada görüşlerini aktardığımız Deikman, Austin, Wilber ve Newberg&D'aquili'den çok daha önce William James ve Richard Bucke de aynı noktalara temas etmiştir. James, mevcut bilinç dünyamızın, varolan bilinç dünyalarından yalnızca bir tanesi olduğunu, gerçek dünyanın, dar bilimsel sınırların ve felsefî tasarımların izin verdiğinden çok daha geniş, sonsuz, hiçbir zaman bütünüyle kuşatılamaz olduğunu söyler. Nesnel tecrübelerimizin bize sağladığı kozmik nesneler, varoluşuna içsel olarak sahip olamadığımız ve sadece işaret edebildiğimiz bir şeyin ideal resmi ya da sembolüdür. Burada söylenenler derinlik, zenginlik ve hayattan yoksundur. Oysa, içsel olan, tam ve bütünlüklü olan, gerçek tecrübemizdir. Bu tecrübede gerçeklik ile tecrübenin gerçekliği aynıdır. Bu, karşıtların özdeş hale geldiği *birlik tecrübesidir*.[211]

[210] John Horgan, *Rational Mysticism*, s. 78-79, 82, 86-88.

[211] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 489, 492, 509.

Kanadalı psikiyatr Richard Bucke'ye (1837-1902) göre uzak atalarımız, hayvanlara göre az bir düşünüm ve ben-idraki farkıyla dünyayı doğrudan algılamıştır. İnsanlık evrilip geliştikçe bu basit bilincin yerini, daha incelikli ve karmaşık ben-bilinci almıştır. Aynı şekilde, ben-bilinci de, nihayetinde, daha üst bir bilinç olan *kozmik bilince* doğru evrilecek ve tüm insanlık aydınlanmış olacaktır. Bucke, şimdiye kadar sadece çok az kişinin kozmik bilince ulaştığını söyler. Çünkü bu bilinç, iyi bir anlama yetisi, yüksek ahlâkî hasletler ve üstün beden yapısı taşıyan bireylerde ortaya çıkar. Şimdiye kadar tam anlamıyla kozmik bilince sahip olanlar ise Buda, Krişna, İsa, Pavlus, Plotinus, Muhammed, Dante, Juan de la Cruz, William Blake, Walt Whitman ve Madam Guyon'dur. Bu kozmik bilince Buda "Nirvana"; İsa "Göklerin Krallığı"; Muhammed "Cebrail"; Dante "Beatrice"; Whitman "Ruhum" vb. demiştir.[212] Kozmik bilincin nasıl bir şey olduğunu ise Bucke'un kendi tecrübesi özetler gibidir:

> Akşamı, şiir ve felsefe okuyup tartışan iki arkadaşla birlikte büyük bir şehirde geçirdim... Bir at arabasının içinde konukevime doğru uzun bir yol almaktaydım. Zihnim dingin ve erinçliydi. Birden, herhangi bir uyarıyla karşılaşmadan, kendimi kızıl renkli bir buluta bürünmüş buldum. Bir an, bu büyük şehirde bir yerlerde yangın var sandım; sonrasında ateşin kendimde olduğunu anladım. Hemen arkasından bende, anlatması olanaksız bir aydınlanmanın eşlik ettiği veya hemen arkasından geldiği bir coşkunluk hali, sonsuz bir neşelilik gerçekleşti. Hepsinden önemlisi evrenin ölü maddeden oluşmadığına, tersine yaşayan bir Varlık olduğuna yalnızca inanmakla kalmadım, bunu gözlerimle de gördüm. Kendimde ezeli yaşamın bilincine vardım. Kozmik düzenin hiç kuşku kaldırmaz bir şekilde, her şeyin birbirinin ve bütünün iyiliği için elele yürümesi gibi bir şey olduğunu gördüm; dünyanın temelinin aşk olduğunu gördüm. Görüntü birkaç saniye sürdü ve kayboldu, ancak anısı ve bende bıraktığı gerçeklik hissi o zamandan beri akıp geçmiş olan bir çeyrek yüzyıl boyunca kaldı.

[212] Richard Bucke, "Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince", *Aydınlanma Nedir?* s. 28 vd.

Anladım ki, görüntünün bana gösterdiği şey doğruydu.[213]

Tüm bunlardan sonra, asıl can alıcı soruyu soracak olursak, mistiğin, kendi bilincinden tüm deneysel içeriği boşaltarak ulaştığı öne sürülen, tüm kültürlerde aynı olan, yönelimsel olmayan bir *saf bilinç hali* ve Austin'in söylediği, İslamın Peygamberi Muhammed'in "Allahım, bana eşyanın hakikatlerini olduğu gibi göster" diye duasında bulunduğu, gerçekliğin *vasıtasız bir algısı* epistemolojik olarak mümkün müdür? Bu konuda, çalışmamızın başından beri yer yer Wayne Proudfoot*, Steven T. Katz ve J. Runzo** gibi isimlerin, mistisizm araştırmalarında temel hareket ölçüsü olan bir ilkeden söz etmiştik: *Yorumsuz, kavram ve inançlardan bağımsız hiçbir tecrübe yoktur; her tecrübe vasıtalıdır.*

2. Bağlamsalcılık

Çağdaş epistemolojide gelinen son nokta, vasıtalı olan (çünkü neyin gerçek olduğu kavramsal sistemimize dayanır) ve pragmatik nitelikler içeren empirik teorilerin (nedensel düzenlilikleri tanımlayarak ve mümkün öngörülerde bulunarak ilgili fenomenlerin sistematik gözlemi ve betimiyle) ortaya koyduğu natüralistik bilgi formuyla iç içe olan *bağlamsalcılık* (kültürel görececilik) ve *evrenselciliktir.* Peter Winch, Gadamer, Rortry gibi bağlamsalcılar, gerçekliğin tamamen dile ya da içinde bulunulan hayat tarzına göreli olduğunu ve hatta, neyin gerçek olduğunu dilin belirlediğini söyler. Buna göre, bağlamsalcılık, bütün farklı dillerin ya da hayat tarzlarının, kendi sınırları dışına çıkarak ortak olarak ulaşabileceği verilmiş, sa-

213 Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 77-78.

* Wayne Proudfoot, 1972'de Harvard Üniversitesinde doktorasını yapmış olan ve halen Columbia Üniversitesinde öğretim üyeliği görevini sürdüren din felsefesi profesörüdür.

** Chapman Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Profesörüdür.

bit ve evrensel hiçbir kuralın ve anlamın olmadığına göndermede bulunur. Dolayısıyla her tecrübe, içerisinde bulunulan kültür tarafından belirlenir ve şekillenir; anlamını da ondan alır. Bu yaklaşım, bilginin çoğulcu, göreli ve inşaî mahiyetini öne çıkarır. Noam Chomsky, Habermas, Piaget, Lawrance Kohlberg ve Ken Wilber gibi evrenselciler ise bilgi ve tecrübenin, önemli ölçüde kültürel olarak inşa edildiğini kabul etmekle birlikte evrensel olan, göreli ve inşaî olmayan derin bilişsel, ahlâkî ve manevî yapıların olduğunu kabul eder.[214]

Mistisizme bağlamsalcı bir bakış açısıyla yaklaşanlara göre, kişinin, kendi sosyo-kültürel çevresinin sınırlarını aşarak ve dilsel belirlenmişliğini kırarak, kavram ve inançlardan bağımsız bir biçimde, orada öylece duran bir gerçekliği doğrudan algılaması mümkün değildir. Çünkü, kişinin içerisinde bulunduğu gelenek ya da yaşam tarzı, kendi psikolojik durumu, daha önceden kişinin nasıl bir tecrübe yaşayacağını belirler. Nitekim H. P. Owen, "Benim tezime göre, Hıristiyan mistisizmine baktığımızda, bu tecrübelerin gerçek mahiyeti, mistiklerin önceden mistik olmayan temellere dayanarak onayladıkları dogmalarca belirlenir"[215] der. Bruce Garside de tecrübeyi, organizma ile çevresi arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak görür. "Eğer tecrübe ... uyarıcı ve kavramsal çerçevenin ürünü ise, o zaman, farklı kültür ve farklı dinî geleneklerin insanları, zorunlu olarak farklı dinî tecrübeler geçirecektir. Herhangi bir yorumsal çerçeveyle 'bozulmamış' bir mistik tecrübenin 'otantik' bir betimini aramak anlamsızdır."[216] Yine bir başka isim Hans H. Penner de,

[214] Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 177-178.

[215] H. P. Owen, "Experience and Dogma in the English Mystics", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 148.

[216] Bruce Garside, "Language and Interpretation of Mystical Experience", *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol: 3, 1972, s. 99.

"Dünyanın dolaysız bir tecrübesi yoktur... Bir kere bu ilke kabul edildi mi, dilsel bir çerçeve içerisinde oluşmayan 'saf bilinç' hallerinden ya da tecrübelerden söz etmenin pek bir anlamı olmayacaktır" der.[217] Dolayısıyla, Penner'in düşüncesine göre, mistik dillerin aynı Gerçekliğe göndermede bulunduğu savunulamaz, çünkü Gerçeklik dilsel sisteme görelidir. O zaman, farklı mistik diller, farklı mistik dünyaları yansıtırlar. Robert M. Gimello'ya göre de "Mistisizm, kendisini barındıran geleneklerin, kültürün ve tarihsel çevrenin daha derin inançları ve değerlerine karmaşık bir biçimde bağlıdır, onlara dayanır ve genellikle onlara boyun eğer."[218] Gimello, mistik tecrübede aklın önemli bir rolü olduğunu ve mistisizmlerin birliğini iddia edenlerin saf tecrübeye sonradan eklendiğini düşündükleri yorumun, aslında tecrübenin aslî bir unsuru olduğunu söyler. Mistik tecrübelerde en genel özellik olarak kabul edilen *birliğin* bile ne anlama geldiği, tek tek mistiklerin akılsal durum ve yaklaşımlarına bağlıdır; yani değişkendir. Hatta Gimello, Budizmdeki Vimokşa, Nirvana, Bodhi gibi kavramlarla ifade edilen kurtuluşun, "mistik tecrübe" diye adlandırılabilecek bir şey bile olmadığını öne sürer. Çünkü, sözgelimi, Mahayana Budizminde ne meditasyon, ne de onun amacı olan aydınlanma, mistik bir tecrübe yaşama konusu değil, bir hayat tarzıdır. Budist mistik tecrübe kullanımının onayladığı tek şey, hiçbir görüşün gerçekliğin mahiyetini yakalayamayacağıdır. Budistler, tecrübelerine ontolojik bir nitelik de vermezler. İlahi bir varlık söz konusu değildir. Onların tek amacı, kendi yanılsamalarının farkına vararak acıdan kurtulmaktır. Dolayısıyla Budizm, mistik tecrübenin teizmin, monizmin ya da panteizmin doğruluğunu ispatladığını göstermeye çalışanlara ciddi bir darbe indirir.

217 Hans H Penner, "The Mystical Illusion", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 89.
218 Robert M Gimello, "Mysticism in its Context", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 63.

Bunlar da onu, başka mistik tecrübelerden keskin bir biçimde ayırmaktadır.[219]

Mistik tecrübelerin dolaysızlığını ve özdeşliğini, saf bilincin evrenselliğini savunanlara karşı en ciddi eleştiri sahibi, bağlamsalcı yaklaşımın en önde gelen ismi Steven T. Katz'dir. Katz yazısının daha başlarında temel ilkesini ortaya koyar: "Saf (vasıtasız/dolaysız) hiçbir tecrübe yoktur". Mistik tecrübeler de dahil tüm tecrübelerimiz, son derece karmaşık epistemolojik şekillerde işlenir, düzenlenir. Dolayısıyla, tecrübelerimizin bu vasıtalı olma özelliği, her tür epistemolojik incelemenin ilk ve kesin özelliğidir. Mistisizme daldığımızda da, aynı ilkeye sadık kalarak Katz, tecrübenin de, tecrübenin anlatılma biçiminin de mistiğin daha önceden sahip olduğu ve tecrübesine kattığı kavramlarca şekillendirildiğini öne sürer. Mistiğin, kendi tecrübesine kattığı bilinç formları, neyin tecrübe edileceğine dair daha ilk baştan sağlam ve sınırlayıcı parametreler koyar. Sonuçta, mistiğin tecrübesine şekil veren bu bilinç formları, tecrübeden *önce* de, tecrübe *sırasında* da, tecrübe *sonrasında* da iş başındadır.[220]

Sözgelimi, Yahudi bir çevrede yetişen mistiğin tecrübesi, onun içerisinde edindiği imgeler, inançlar, semboller doğrultusunda peşinen belirlenecektir. Özellikle Yahudiliğin Tanrısına ilişkin öğretiler ve inançlar, daha baştan neyin dinî tecrübe olup olmayacağını belirler. Dolayısıyla, Yahudi mistiğin tecrübesi, ancak kul-Tanrı ikiliğinin sürdürüldüğü önceden belirlenmiş bir ahlâkî-kişisel Tanrı tecrübesi olabilir. Onun tecrübesinde, Tanrı ile kul arasındaki derin ayrılıktan dolayı, kendisinin benliğini kaybettiği bir *birlik tecrübesi* söz

[219] Robert M Gimello, "Mysticism and Meditation", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 176-177, 190 vd.

[220] Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 26

konusu olamaz. O halde, Yahudi mistisizminde *birlik tecrübesinin* olmaması, tecrübe öncesi koşulların, bilfiil yaşanan tecrübenin mahiyetini etkilediğinin güçlü bir kanıtıdır. Budizme baktığımızda ise, Budist bilincin ön belirleyicileri Yahudininkinden farklıdır ve bu farklı bir mistik tecrübe yaratır. Daha baştan bir Budistin bilincini koşullayan temel öğreti, dört yüce hakikat, sekiz dilimli yol, bireysel ben de dahil evrende basit, kalıcı ve bağımsız bir varlığa sahip hiçbir tözün olmadığı, yani her şeyin geçiciliği, acının nedeninin tözsel bir ruhun kabul edilişinde yattığı, Nirvana ile tüm acıların dineceğidir. Burada nihâî bir varlıkla ilişki veya *birlik* yoktur, çünkü Budizm, Hinduizmin kabul ettiği ezeli ve gerçek bir benin varlığını yadsır. Nihayetinde, Budizmin *hiçliği*, Tanrıya ya da ezeli bir bene işaret etmez; bu, mutlak bir boşluk durumudur. Dolayısıyla, Budizmin ontolojisi asla monistik, teistik, natüralistik, panteistik vs. olan ile yan yana konamaz. Budizmin, Yahudiliğin, Hıristiyanlığın, tasavvufun hiçliği birbirinin aynı değildir ve aynı kavram altına yerleştirilemez.[221] Açıkça görülmektedir ki, empirik deliller, mistik tecrübelerin aynı olduğu ve bağlam tarafından belirlenmediği iddiasını desteklememektedir. Tam tersine, kanıtlar şunu söylemektedir: "... Mistik tecrübe, sosyo-dinsel çevresince 'aşırı belirlenir': Geniş anlamda, entelektüel gelişim sürecinin bir neticesi olarak mistik, kendi tecrübesine, bilfiil yaşadığı tecrübeyi şekillendiren ve hatta ona rengini veren bir kavramlar, imgeler, semboller ve değerler dünyasını katar."[222]

Katz, tüm bu açıklamalarından sonra, mistisizmlerin fenomenolojik özdeşliğini iddia eden perenniyalistlere eleştirisinin dozunu, özellikle *saf bilinç* kavramındaki yanlış anlamaya odaklanarak daha da artırır. Perenniyalistler, hemen her dinsel gelenekte varolan

221 Steven T. Katz, *a.g.m.*, s. 32-39.

222 Steven T. Katz, *a.g.m.*, s. 46.

yoga, zikir, tefekkür, meditasyon vb. mistik teknikler yoluyla mistiklerin, benliği sınırlı varoluştan kurtarıp sınırsız, bağlam dışı algı düzeyine çıkarmaya çalıştığını düşünür. Onlar, sınırlı, tarihsel, sosyo-ideolojik bağlamın üzerinde evrensel, benötesi bir gerçeklik vizyonu olduğunu kabul ederler. Bu vizyonu, sosyolojik ve tarihsel sınırlamaları aşanlar elde ederler. Ancak, Katz'a göre meditasyon, yoga gibi tekniklerle ulaşıldığı iddia edilen *saf bilinç durumu*, aslında, bilincin bağlamından kurtulması, bilincin belirleyicilerinin yerle bir olması değil, onun baştan istenildiği üzere yeniden, ama yeni ve alışılmadık bir formda belirlenmesidir. Perenniyalistlerin *saf bilinç durumunu* belirtmek üzere sıkça kullandıkları "verilmiş", "öylelik", "boşluk/hiçlik" veya "gerçek" terimlerinin felsefî bir analizi, bunların tam bir göreliliğine işaret etmektedir. "Verilmiş" olanı hiçbir kesin belirleme ve açıklama girişimi başarılı olamamıştır. İşin aslı, tüm "verilmişler" tercih, şekil verme ve alma sürecinin bir ürünüdür. Yeniden belirlenmiş bilinciyle mistik, aynı zamanda kendi tecrübesine şekil verir. O, "nihâî" veya "verilmiş"in kendi damgasını vuracağı bir *tabula rasa* değildir. Son tahlilde Katz, X tecrübesinin, bu ister Tanrı, ister Nirvana tecrübesi olsun, neyin tecrübe edileceği beklentisi de dahil çeşitli faktörler tarafından dilsel ve bilişsel olarak belirlendiğini iddia eder.[223]

Mistisizm konusunda bağlama vurgu yapan düşünürlerin, mistik tecrübeye ilişkin görüşlerini özetleyecek olursak;

1. Kavram ve inançlardan azade, yorum katılmamış hiçbir tecrübe yoktur; saf tecrübe/bilinç epistemolojik olarak içi boş bir kavramdır. Bilinç, Husserl, Brentano ve Sartre'ın dediği gibi, her zaman bir şeyin bilincidir; bilinç yönelimseldir. Hiçbir nesnesi olmama anlamında *saf bilinç* mümkün değildir.

[223] Steven T. Katz, *a.g.m.*, s. 57-59.

2. Bağlam, nasıl bir tecrübeye sahip olacağımız konusunda daha baştan bilinci belirler, koşullar.

3. Tecrübe, kişinin psikolojik durumu da dahil olmak üzere sosyo-kültürel çevrenin bir ürünüdür; son derece karmaşık bir epistemolojik faaliyetin sonucudur.

4. Gerçekliğin doğrudan algısı mümkün değildir; gerçekliğin ne olduğu dile görelidir. Farklı diller farklı gerçeklikleri yansıtırlar. Dolayısıyla, farklı mistikler farklı gerçeklikleri tecrübe ederler.

5. Mistik metinlerdeki dil benzerliğinden mistisizmlerin birliği tezine gidilemez. *İlk olarak,* benzer betimler aynı tecrübeye işaret etmezler; çünkü dilin kendisi bağlamsaldır ve betimler ancak bağlamlarında anlamlıdır. Öyleyse, terimler farklı bağlamlara taşınarak ortak öz iddiasında bulunulamaz. *İkinci olarak* da, tecrübenin mahiyeti asla doğrudan metinlerden çıkarılamaz. Dil ile tecrübe arasında her zaman ve zorunlu bir ilişki yoktur, dil mutlaka tecrübeyi yansıtmaz. Kısacası, dil ile tecrübe arasında ciddiye alınması gereken bir boşluk vardır. Kendi kişisel tecrübemizin mahiyetini bilebiliriz, ama asla genel olarak mistik tecrübenin mahiyetini bilemeyiz. Öyleyse, mistik metinler, sözcük ve düşünce tarzı bakımından birbirine hiç benzemez.[224]

6. Ne kadar farklı mistik gelenek varsa, o kadar çeşitlilikte mistik tecrübe vardır. Hatta Zaehner'in düşündüğünün aksine, teistik mistisizm içerisinde bile, İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik, Hint ve Budist teist geleneklerde olduğu gibi, birbirinden farklı teistik tecrübeler vardır.

7. Mistik tecrübeler, aklın giremediği ve insanî olanın hiçbir izinin bulunmadığı bir alandan bize yeni hiçbir bilgi getirmezler.

[224] Carl A. Keller, "Mystical Literature", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 76-77, 95-96.

Dolayısıyla mistik iddialar bilişsel değillerdir; bunların doğruluğu, ancak, içerisinden çıktıkları inanç sistemlerinin doğruluğuna dayanır. Bu da bizi, dinin rasyonelliği tartışmasının tam ortasına düşürür. Kısacası, mistik iddiaların doğruluğunu kanıtlayacak bağımsız nedenler yoktur. Ve bununla bağlantılı olarak en önemlisi, mistik tecrübeler herhangi bir felsefî görüş, mistik ya da dinsel inanç için kanıt teşkil etmez. Mistik iddiaların bilişsel geçerlilik kazanması, ancak bunların natüralistik ya da yorumlayıcı (bağlamsalcı) açıdan yeniden yorumlanmasıyla mümkündür.

Bağlamsalcı yaklaşımın, mistik tecrübenin mahiyetini ortaya koymaya girişen birçok düşünürün daha işin başında yaptığı yöntembilimsel ve epistemolojik hataya işaret etmekle, aslında mistisizm araştırmalarına önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Bu hata, yorumdan bağımsız saf bir tecrübenin ortaya konulabileceği düşüncesidir. Bunun için tek yapılması gereken, metinlerdeki dil benzerliklerinden ya da mistiklerin dilde ittifak ettikleri iddiasından yola çıkarak, tüm mistik tecrübelerin çekirdeğini oluşturan evrensel, dil ve yorumdan bağımsız, dokunulmamış bir öz bulmak, farklılıkların kökenini ise tecrübeye sonradan eklenen yorumlarda aramaktır. Burada yapılan şey, *verilmiş* ve evrensel olduğu kabul edilen bir tecrübe anlayışına dayanarak, tecrübe ile yorumun arasını ayırmak; yorum farklılıklarının altında uzanan *evrenseli* yakalamaktır. Oysa, yukarıda gördük ki, yorum sadece tecrübe *sonrası* tecrübeye eklenen bir şey değil, tecrübe *öncesi* ve *sırasında* da tecrübeye giren ve ona şekil veren bir şeydir. Öyleyse, tecrübe ile yorum arasındaki ilişkiyi doğru anlamak, tecrübenin sahih fenomenolojik tahlili için temel bir zorunluluktur. Her şeyden önce, tecrübe ile yorum, birbirini dışlayan epistemolojik kategoriler değildir. Peter Moore'un tecrübe-yorum ilişkisini ya da yorumun tecrübeye giriş biçimlerini izah ettiği şu şeması oldukça önemlidir:

I. Tecrübe sona erdikten sonra formüle edilmiş öğretisel yorumlara referanslar. Bu, benim *geriye dönük yorum* (retrospective) adını verdiğim şeyi oluşturur.

II. Ya bizatihi tecrübe sırasında ya da hemen akabinde eşzamanlı olarak formüle edilen yoruma referanslar. Bunlar, *kendine dönük yorum*un (reflexive) unsurlarıdır.

III. Bir mistiğin inançları, beklentileri ve niyetlerince belirlenen ya da koşullanan tecrübe özelliklerine referanslar. Bunlara *anonim yorum* (incorporated) diyorum. Bunun iki türü vardır:

a) Vizyonlar, sözler vs. formunda, bir tecrübede yansıtılan düşünce ve imgeler (yansıtılmış yorum/reflected).

b) Bir inanç veya doktrinin fenomenolojik benzeri/karşılığı denebilecek bir şekle sokulan tecrübe özellikleri (benzetilmiş yorum/assimilated).

VI. Mistiğin öncel inançları, beklentileri ya da niyetlerinden etkilenmeyen tecrübe özelliklerine referanslar. Bu, *ham tecrübeyi* ('saf' tecrübeye göre daha nötr) oluşturur.[225]

Tecrübe-yorum ilişkisine dair bu şema, bize şu uyarıda bulunmaktadır: Bir tecrübenin çözümlemesini yapmak isteyen, ama sadece *geriye dönük yorum*lara odaklanan kişinin çözümlemeleri sağlıklı olmayacaktır. Dinî tecrübenin ne olduğunu anlamak ve mahiyetini ortaya koymak istiyorsak, hem *geriye dönük*, hem *kendine dönük*, hem de en önemlisi *anonim* yorumları dikkate almamız gerekiyor. Aksi halde, tecrübenin içerisinden çıktığı koşulları ve bizatihi tecrübe esnasında gelen yorumları göz önünde bulundurmadan yapılacak

[225] Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 108.

her tür fenomenolojik girişim, başarısızlığa mahkum olacaktır.[226]

Başta Stace olmak üzere birçok perenniyalist düşünür, tecrübe ile yorum arasında keskin bir ayrımda bulunarak (Stace ve Smart evrensel bir öze ulaşmak için tecrübe ile yorumu arasında ayrım yaptığını açıkça söyler) tüm mistisizmlerin fenomenolojik özdeşliğini iddia etmiş ve farklı renkteki mistik tecrübeleri birbirine indirgemiştir. Tecrübe-yorum ayrımındaki temel niyet, yorum düzeyini düşürerek ya da yorumları ayıklayarak daha altta var olan yorumsuz, asıl tecrübeye ulaşabilmektir. "Eğer mistik tecrübeleri yalıtmak istiyorsak, onları böyle üst yapılardan [mistik, felsefî, dinî öğretiler] kurtarmamız, ayıklamamız gerekiyor."[227] Ne var ki, bağlamsalcıların asıl itiraz noktası burasıdır ve "Yansız, yorumlanmamış bir tecrübe, salt yapay bir tecrübedir. Gerçekte asla böyle bir şey olamaz, çünkü insanlar, kesinlikle, teoriler ve inanç sistemlerinden azade değildir."[228] Tüm yorumlar resmin dışına itilecek olursa, tecrübeleri tanımlayacak ya da özellikli kılacak hiçbir şey kalmayacaktır. Ya da burada, tecrübe diye bir şeyden bahsetmek gülünç olacaktır.

Saf tecrübeye ulaşmak üzere yorumları bir yana ayırmaya çalışanların içerisine düştükleri bir başka çıkmaz daha vardır. O da kendi bakış açıları, kendi dilsel ve bilinçsel belirlenmişlikleridir. Bir yanda mistik metinler, diğer yanda da bu metinlere kendi gözlükle-

226 Mistisizmlerin birliğini iddia edenlere gelen eleştiriler sadece bağlamsalcı kanattan değildir. Bunun dışında, bağlamsalcı bir tezden hareket etmeksizin mistisizmlerin çeşitliliğini savunanlar da vardır. Sözgelimi, daha önce görüşlerine değindiğimiz Zachner bunlardan birisidir. Ekman P. C. Tam da, Taoist-Zen perspektiften yola çıkarak hem birlik tezini hem de Hick'in çoğulcu tezini eleştirir. Ona göre çeşitlilik ve birlik birbirini dışlayan iki zıt şey değildir. Aslında mistisizmlerin çeşitliliği Tao'nun bir tezahüründen başka bir şey değildir. Çünkü Tao, şeylerin gerçekte olduklarından başka bir şey değildir. Ekman P. C. Tam, "Another Look at the Theory of a Common Core Mysticism", *Dialogue&Alliance*, vol. 11, No: 2, 1997, s. 31-40.

227 Frits Staal, *Exploring Mysticism*, s. 163.

228 Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 28.

rinden bakan düşünürler. Mistiklerin, kendi bağlamlarını aştıkları ve saf bir tecrübeyi elde ettikleri söylense bile, araştırmacıların, mistiklerin sözlerine kendi öznellik kalıplarından sıyrılarak baktıkları ve o farklı mistiklerin sözlerinde aynı ve evrensel olan bir *saf bilinç durumu* betimine ulaştıkları ya da böyle bir şeyi tespit ettikleri söylenemez. Çelişki, söz konusu araştırmacıların yorumsuz diye tespit ettikleri çekirdek tecrübeye kendi yorumlarını kattıklarının bilincinde olmamalarıdır. Nitekim, Stace, evrensel bir mistik tecrübenin olduğunu, ama bunun iki türü olduğunu ve bunlardan içedönük olanının diğerine göre daha tam bir tecrübe olduğunu söylerken, kategoriler belirlemekte ve bunları değerlendirmektedir ve böylece, en saf dediği şeylerin içerisine kendi yorumunu katmaktadır. Yine, onun, evrensel mistik tecrübenin temeli diye *Bir* ya da *Boşluk*tan söz edişi de yorum içermektedir.[229] Mistik tecrübelerde bu tür yorumsuz bir öz arayışına gidenlere eleştiri yönelten birçok araştırmacının da tespit ettiği gibi, genel anlamda perenniyalistler, mistik metinlere yaklaşırlarken, kendi ön inançlarının ve apriori kabullerinin bir sonucu olarak tarafsız bir tutum sergileyememişlerdir. Başta Stace olmak üzere birçoğu, Hint mistisizminden ya da Budizmden yana olmuştur. Zaehner, açıkça ve taraf tutarak teistik mistisizmi üste çıkarmıştır.

Bağlamsalcı tezi daha da uç noktalara götürerek *radikal ferdîlik* tezi geliştiren düşünürler de vardır. Buna göre, her birimiz dünyayı başka insanlarınkinden farklı olan bir öznel pencereden görürüz. Her birey, metafiziksel ve ontolojik olarak, dünyada belli bir noktada konumludur. Eğer insanlar radikal bir biçimde birbirinden

[229] Benzer eleştiri için bkz. Michael Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, New York, Oxford 1991, s. 23; James R. Horne, "Which Mystic Has the Revelation?", *Religious Studies*, vol: 11, Num: 3. 1975, s. 283 vd.

farklıysa, bu durumda, tözsel bir *mistik birlik* mümkün değildir. Hatta Tanrı bile metafiziksel özellik ve kişilik sınırlarını geçemez. Dahası, Tanrı başkalarıyla ortak duygu tecrübesi yaşayamaz; insanî varoluşun birçok boyutunu tecrübî olarak tam anlamıyla bilemez. En önemlisi, Tanrı ile insan arasındaki farklılık asla ortadan kaybolmaz. Tüm mistik tecrübelerin özü olduğu iddia edilen *birliğin* tözsel değil de, *epistemik bir birlik* olduğu söylense bile sonuç değişmeyecektir. Çünkü epistemik birlik, iki farklı bireye ait zihinsel hallerin birliği anlamına gelir ki bu, hem kişiler, hem insan-Tanrı arasında mümkün değildir. Her şeyi Tanrı gibi görmek nasıl olanaklı olabilir ki! Radikal bir biçimde ferdî olan bir kişiye özgü bilme türü, sonsuz ve sınırsız bir varlığa özgü bilme türünden farklıdır.[230]

Aslında, bir mistik tecrübenin anının diğer her bir mistik tecrübenin anıyla özdeş olabileceğini düşünmek pek makul değildir. İki veya daha fazla mistik tecrübe, fenomenolojik içerikleri bakımından bir kabuktaki iki bezelye gibi aynı olabilir. Ancak, bunlar, tecrübe sahiplerinin mekân ve zamandaki durumlarına, sahip oldukları kavramsal sistemlere ve bilinçaltı dünyalarına göre yine de birbirinden ayırt edilebilirler. Diğer yandan, tüm mistik tecrübelerin ortak özü olduğu iddia edilen *ayrımlaşmamış birlik* ya da *saf bilinç* de, epistemolojik açıdan kuşku götürmektedir. Her şeyden önce, bir kişi, nasıl kendi benliğinin yok oluşunu tecrübe edebilir? Benliğin öldüğü ve suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı böyle bir tecrübeyi bir mistik nasıl hatırlayabilir ve başkalarına anlatabilir? Ve bu tecrübenin hangi anlamda ona ait bir tecrübe olduğu söylenebilir?[231]

[230] Henry Simoni-Wastila, "Unio Mystica and Particularity: Can Individuals Merge With the One?", *Journal of the American Academy of Religion*, vol: 68, No: 4, 2000, s. 857-866.

[231] Richard M. Gale, "Mysticism and Philosophy", *Philosophy of Religion*, s. 303, 312-313.

3. Saf Bilinç Olayı

Eğer gerçekten bağlamsalcılığın iddia ettiği gibi, yorumsuz hiçbir tecrübe mümkün değilse ve mistik tecrübeler, içerisinde yer aldıkları bağlamın, kültürel koşulların bir ürünüyse, o zaman, mistik tecrübelere ait, içerisinde yer aldıkları gelenekte bulunmadığı gözlenen yeni unsurları ve içinden çıktıkları geleneğin tüm yapılarını ve sınırlarını aşan ve hatta, zaman zaman bu yapılara meydan okuyan mistiklerin varlığını neyle açıklayacağız? Çağdaş epistemolojide *evrenselci* kanattan yana olan Robert K. C. Forman, Philip C. Almond, Donald Rothberg, Stephen Bernhardt, Norman Prigge, Gary E. Kesler ve daha önce görüşlerini aktardığımız Ninian Smart gibi perenniyalistlerin bağlamsalcılığa eleştirisi, tam bu noktada başlar. Onlara göre, mistik geleneklerde, geleneğin yapılarını yapıbozumuna uğratan, dolayısıyla kültürel olarak şekillenmeyen, vasıtasız olan ve içerisinde hiçbir düşünce, kavram, imge ve sembolün olmadığı yönelimsiz ve *içeriksiz saf bilinç olayları* vardır. Bağlamsalcı yaklaşım apriori ve önyargılı bir tutum sergileyerek daha baştan bu tür tecrübelerin varlığını imkânsız kılmakta ve sonuçta, bu içeriksiz tecrübeleri açıklayamamaktadır.

Almond (Prof. Dr. Philip C. Almond, Queensland Üniversitesi, Din Bilimleri Bölümü Başkanı), dinî tecrübenin mahiyetine ilişkin beş model sıralar: 1) Tüm mistik tecrübeler aynıdır. Mistik tecrübenin birliğine işaret eden ifadelerde ittifak vardır; 2) Tüm mistik tecrübeler aynıdır. Fakat tecrübenin değişik yorumları, mistiğin dinî veya felsefî çerçevesine dayanır; 3) Kültürel bariyerleri aşan çok az mistik tecrübe türü vardır; 4) Paradigmatik ifadeleri kadar çok sayıda mistik tecrübe vardır; 5) Ne kadar anonim yorum varsa o kadar çok mistik tecrübe vardır. Birinci ve ikinci model aynı kapıya, yani tüm mistik tecrübelerin aynılığı tezine çıkar. Bu tezin savunucuları,

daha önce görüşlerini aktardığımız James, Stace, Otto gibi isimlerdir. Üçüncü modeli benimseyen isim Zaehner'dir. Dördüncü model ise mistik tecrübeleri nesnesine, amacına veya tekniğine vb. göre sınıflar. Sözgelimi, Almond'un adını zikrettiği Macid Fahri, nesnesinin farklılığına göre İslamda felsefî, Mükâşefe ve fenâ olmak üzere üç tür mistik tecrübe ayrımı yapar.[232] Beşinci modeli ise, yukarıda görüşlerini aktardığımız bağlamsalcılar benimser. Almond'a göre, beşinci model dışındakiler, tecrübe ile yorum arasındaki anlatılamazlık boşluğunu kapatamamıştır. Çünkü, dinî tecrübenin mahiyetini gerçekten sağlam bir biçimde anlamak istiyorsak, tecrübede gerçekleşen *geriye dönük*, *kendine dönük* ve *anonim* yorumları dikkate almamız gerekiyor. Bağlamsalcı model diğerlerine göre daha geçerli ve ustacadır. Buraya kadar bağlamsalcılarla aynı fikri taşıyan Almond, bazı mistik geleneklerde geleneğin sınırlarını aşan ve hiçbir *anonim* yorum içermeyen "içeriksiz tecrübe"lerin olduğunu iddia ederek bağlamsalcılardan ayrılır. Bu tür "içeriksiz tecrübe"ler, içerisinde hiçbir düşünce, inanç, sembol ve imge yer almayan; bilen-bilgi-bilinen arasındaki sınırların ortadan kalktığı tecrübelerdir. Yalnız, Almond önemli bir noktaya dikkatimizi çeker: Hemen her mistik gelenekte, mistik tecrübenin farklı halleri ya da aşamaları vardır. Son hal olan içeriksiz hale ulaşıncaya kadar *anonim yorum*, mistik tecrübede önemli bir rol oynar. Sözgelimi, Terevada Budizminde son aşama olan ne algılama, ne de algılamamanın olduğu dördüncü biçimsiz Jhana, önceki içerikli üç Jhananın, yani sonsuz mekân, sonsuz bilinç ve hiçlik aşamalarının aşılmasından sonra gelen içeriksiz, yorumsuz haldir. Dolayısıyla, mistik tecrübelerde, bağlamsal olanın aşıldığı bir içeriksiz son aşama vardır. Çeşitli mistik metinlerde, sözgelimi, Samkhya-Yoga, Plotinus'ta vs. hep bu

[232] Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelâm ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 103.

"içeriksiz tecrübe" betimine rastlarız. Almond, içeriksiz tecrübenin varlığının deterministik bir görüş olan beşinci modeli dengelediğini söyler. O halde, kültürel bağlamdan bağımsız olarak, içeriksizliklerinden dolayı özdeş olan mistik tecrübeler vardır. Mistik tecrübenin özünü de, bu saf içeriksiz hal oluşturur ve dolayısıyla dinî tecrübenin mahiyetini en doğru yansıtan, bu tecrübelerdir. Öyleyse, Katz'ın iddia ettiği gibi, mistiğin, kendi dinî geleneğinin sınırlarının ötesine geçemeyeceği, ancak ve ancak geleneğin belirlediği tecrübeyi yaşayacağını söylemek pek doğru görünmemektedir. *İlk olarak*, bağlamı aşan ve hiçbir anonim yorum içermeyen içeriksiz mistik tecrübeler vardır. *İkincisi*, mistik tecrübelerin kendi dinî geleneklerini yaratıcı bir dönüşüme uğrattığı tarihsel bir gerçektir. *Üçüncüsü*, bir Hıristiyanın neden bir Nirvana tecrübesi yaşayamayacağını gösterecek mantıksal olarak zorunlu hiçbir gerekçe yoktur.[233]

Almond'un içeriksiz tecrübe adını verdiği şeye Robert K. C. Forman* *saf bilinç olayı* (Pure Consciousness Event) der. Forman, bağlamsalcı tezin, herhangi bir kavramsal şekillenmeyi içermeyen *saf bilinç olayını* açıklayamadığını ileri sürer. Her şeyden önce, Katz'in kavram-tecrübe arasında kurduğu deterministik ilişki, bizi saçmalığa sürüklemektedir. Çünkü bu tez, aynı şeye göndermede bulunan farklı anlamlara sahip iki ayrı terimin olması ihtimalini yadsır. Oysa, tek bir tecrübeye iki farklı terimle makul bir biçimde

* Robert K. C. Forman, Chicago Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezundur. Felsefe doktorasını Columbia Üniversitesinde yapmıştır. Halen, kendisinin kurduğu ve geleneksel üstü manevi hikmeti yeniden diriltmeyi ve yaymayı amaçlayan Forge Enstitüsü'nün başkanlığına devam etmektedir. Mistisizm konusunda felsefî yazılar yazmayı sürdürmektedir. *The Journal of Consciousness Studies* (Bilinç Araştırmaları Dergisi) adlı akademik derginin kurucularından ve editörlerindendir.

233 Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, s. 127 vd., 162-185; Philip C. Almond, "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 213-218.

göndermede bulunulabilir. Bir kişinin belli bir gelenek içerisindeyken başka bir dinî geleneğe geçip tek bir tecrübe için iki farklı terim kullanması son derece anlamlıdır. Yani o kişinin, "Ben bu tecrübeyi samadhi olarak düşünüyordum, fakat şimdi onun sunyata olduğunu düşünüyorum" demesi anlamlıdır. Diğer yandan, tecrübe ile beklenti ya da kültür arasındaki ilişki, Katz'in düşündüğü gibi zorunlu değil, mümkündür. Katz'in görüşünün dolaylı anlattığı bir diğer nokta da, dinî kavramlardaki herhangi bir farklılığın, bilfiil mistik tecrübede farklılık anlamına geleceğidir. Kişi tarafından kabul edilen belli bir kavramın, bazı tecrübelerin oluşumunda belli bir role sahip olacağı inkâr edilemez. Ancak, bireyin kabul ettiği her bir kavramın ve tüm kavramların, her bir ve tüm tecrübeleri şekillendirmede zorunlu olarak bir rol oynayacağını iddia etmek aşırı bir ifadedir. Çünkü bu durumda, herhangi bir kavramdaki değişiklik, tüm tecrübelerimizin zorunlu olarak ıslahını gerektirecektir. Böylece, öğrenilen her yeni kavramla ya da düşünceyle birlikte tecrübelerimin tamamı değişecektir. Bu ise, açıkça saçmadır. En önemlisi de, hiçbir ön belirlenme olmadan, herhangi bir mistik yola girmeden ve de bu konuda hiçbir beklentisi yokken mistik tecrübe yaşayan kişiler vardır. Bucke bunlardan birisidir.[234]

Forman, uyanık, içeriksiz bilinç olarak tanımladığı *saf bilinç olayının* form, içerik ve oluşum süreci bakımından inşa edildiği veya şekillendirildiğini gösterecek bir belirti taşımadığı kanaatindedir. Çünkü, *saf bilinç olayında* bilinç için, tecrübe edilen bir içerik yoktur. *Yoga Sutralar*da tanımlandığı gibi, "Zihnin dalgalanmaları durmuştur". Apriori epistemolojik veya ontolojik varsayımlarla yola çıkan bağlamsalcı kuram *saf bilinç olayını* açıklayamadığına göre,

[234] Robert K. C. Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 16-21; benzer eleştiriler için bkz. Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, s. 194-203.

mistik metinler bize açıklayıcı bir şeyler sunmakta mıdır? Forman'ın mistik metinlerde söz konusu tecrübeyi açıklayıcı neden olarak tespit ettiği şey, "unutmadır". Sufiler Allah'a ulaşmak için masivayı terk etmenin ve kalp aynasını cilalamanın gerekliliğini vurgularlar. "Züht, ... mubah olan her şeyi terk etmek, dünyayı terk ve sonunda kalbi Allah'tan ayıran her şeyi, hatta züht düşüncesini bile terk etmektir."[235] Taoizmdeki "otururken unutmak", kişinin kendi bedeninin varlığından bigane olmasını ve zihinsel faaliyetinin iptalini, yani şeylerin bilincini tümüyle kaybetmesini ifade eder. Bu, tam bir boşluktur, zihnin boş kalışını anlatır. Tao ile *birliğe* ulaşmak için ilk olarak "alemi zihinden defetmek", yani alemin var olduğunu unutmak birinci aşamayı oluşturur. İkinci aşama, "nesneleri zihinden defetmek"tir. Üçüncü aşama da, Hayatı unutmaktır, yani kişinin, kendi bireysel varlığının olaylarını kendi bilincinden silmesidir.[236] Forman, Eckhart, The Cloud of Unknowing ve Terevada Budizminden unutmayla ilgili daha başka örnekler sunar. Tüm bu örnekler, *saf bilinç olayında* dinî öğretiler, imgeler, sözler, düşüncelerin vs. hiçbir fonksiyonunun olmadığını ve tüm bu bağlamsal koşullayıcıların unutulması, tamamıyla aşılması gerektiğini göstermektedir. Ünlü Zen aforizmasının da dile getirdiği gibi, "Eğer yolda Buda'yı görürsen, onu öldür."[237]

Forman, mistik unutmayla çok yakın benzerliği olan fizyolojik deneylerin varlığından da söz eder. Bunlardan en ilginç olanı, Ganzfeld denen, hiçbir şekli olmayan görsel bir alana yerleştirilen bir gözlemciyle ilgili olanıdır. Bembeyaz bir yüzey, Ganzfeld olarak iş

[235] Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 1999, s. 118.

[236] Toshihiko Izutsu, *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar*, s. 84-96.

[237] Robert K. C. Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 30 vd.

görür. İlkin, gözlemciler, beyazlığı bir sis veya bulut olarak görürler; birkaç dakika içinde şeyler siyahlaşmış gibi görünür. Bazı Ganzfeld denekleri, birinin, ışıkları söndürdüğünü bile düşünmüştür. Bir süre sonra gözlemciler, sık sık, "kararma" dedikleri bir şeyi rapor ederler. Bu sadece, hiçbir şeyi görmeme tecrübesi değil, kısa aralıklarla görme duyusunun tam kaybolması tecrübesidir. Kararma sırasında gözlemciler, sözgelimi, gözlerinin açık olup olmadığını bilememiş ve hatta göz hareketlerini bile kontrol edememişlerdir. Buradan çıkan sonuç, sabit görsel uyarımın olduğu durumlarda, kişi yansıtılan resmi veya Ganzfeld'de olduğu gibi görme duyusunu kaybetmekte (yani artık görsel resimler inşa etmeye son vermektedir) veya "unutmaktadır". "Bu [unutma], saf bilinç olayında en üst noktasına varan manevî dönüştürücü sürecin epistemolojik yapısı için önerdiğim modeldir ve bu model, kanımca, bağlamsalcıların 'hatırlama ve üzerine empoze etme' modeline göre daha uygundur. Meditasyon yapanlar veya mistikler, sabit zihinsel bir işi devri daim yaptırdıkları bir tekniği uygularlar. Bu teknik, zihnin tüm düşünce ve duyumu 'unutma'sını sağlayan bir katalizör görevi görür. Tedricen veya aniden, Ganzfeld tecrübesi sırasında görme duyusunun unutulmuş olması gibi, zihin saf bilinç olayı sırasında tüm olağan süreçlerini unutur."[238] Son tahlilde, bir kavram bir süreliğine unutuluyorsa, o kavramın tecrübede hiçbir rolü olmayacaktır. Bir şeyin tamamıyla unutulması demek, o şeyin tecrübeyi oluşturmayacağı, inşa etmeyeceği, tecrübeye vasıta ve neden olamayacağı anlamına gelir.

Bir başka perenniyalist Donald Rothberg de, Katz'in bağlamsalcılığını üç açıdan eleştiriye tabi tutar. *İlk olarak,* bağlamsalcılık, apriori epistemolojik nedenlere dayalı olarak ve kendi nötr olma iddialarının aksine, zımnen, bazı mistisizm yorumlarını geçersiz sayar. *İkincisi*; bağlamsalcılık iki mistik tecrübe tarzını açıklayama-

[238] Robert K. C. Forman, *a.g.m.*, s. 38.

maktadır; *saf bilinç olayı* ve olağan tecrübe yapılarının yapıbozumuna uğratılması. *Üçüncüsü* de; bağlamsalcı tez, bu tür mistik yapıbozumlarının kökeninde var olan bilgi tarzlarının temasını oluşturamamaktadır.[239] Özellikle, bağlamsalcı tezin en önemli yanlışlayıcısı, birçok mistik geleneğin, olağan tecrübenin ve sosyal bağlamın pek çok yapısının yıkımını içeriyor olmasıdır. Rotberg, Katz'in tezindeki önemli bir tutarsızlığa da işaret eder. Katz, bir yandan bağlamsalcılığı savunurken bir yandan da tarafsız olma, dogmatiklikten uzak olma ve nesnelliği elinde bulundurma gibi daha evrensel bir iddia taşımaktadır. Oysa, bunun nasıl olacağı o kadar açık değildir. Çünkü, bir yandan o, tüm bakış açılarının vasıtalı olduğunu söylerken, diğer yandan zımnen kendi yaklaşımının bir istisna olduğunu kabul etmektedir. Başka bir deyişle, tarafsız olma ve dogmatiklikten uzak olma iddiasının kendisi, belli türde bir nesnellik ve kendi kişisel ve kültürel yapılarının ötesine geçebilme iddialarını içerisinde barındırmaktadır. Bu ise apaçık bir tutarsızlıktır.[240]

Bağlamsalcı tezin ilham kaynağı Kant'ın epistemolojinden bakıldığında gerçek, vasıtasız bir mistik tecrübenin olamayacağı aşikardır. Çünkü Kant'ta insan, tecrübenin oluşumunda etkin bir rol almaktadır. Hiçbir tecrübe, *verilmiş* olmadığı için, her tecrübe, öznenin zihinsel kategorileri ve apriori görü formlarının tornasından geçer ve şekillenir. Dolayısıyla, "kendinde gerçeklik" bilinebilir değildir. Mistik tecrübenin imkânının böyle bir yadsınışına karşı Anthony N. Perovich, Plotinus'un mistik tecrübesinin formsuzluğuna, zaman-mekân çerçevesini aştığına ve içerisinde çokluk ve farklılık barındırmadığına dikkat çeker. Bu da şu anlama geliyor ki, Plotinus'un tecrübesi, formel kavramsal şekillenmenin bir ürünü olarak

[239] Donald Rotberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 164.

[240] Donald Rothberg, *a.g.m.*, s. 182.

gösterilemez. Dolayısıyla, mistiğin kavramsal şemasının kendi tecrübesini şekillendirmediği bazı tecrübeler vardır. Perovich'in asıl iddiası bundan sonra gelir. Kantçı tez, tüm insanî tecrübeleri yapı bakımından *vasıtalı* görür. Mistik tecrübeler de, bu teze göre, insanî tecrübelerdir ve dolayısıyla vasıtalıdır. Oysa, Perovich'e göre, mistik tecrübeler insanî değildir. Çünkü, hiçbir doğal insanî yeti veya güç, ilahî olanla *birliğin* vasıtası olamaz. İşte, son dönem Kantçı mistisizm felsefesinin üzerine dayandığı hata, mistik tecrübeleri dar anlamda insanî tecrübe olarak görmesidir. Öyleyse, bağlamsalcı tez, mistisizmi özellikle içeriksizlik boyutuyla anlayabilmemiz açısından doyurucu değildir.[241]

Benötesi psikolojinin (Transpersonal Psychology) önemli isimlerinden Ken Wilber, mistisizmin imkânı konusunda evrenselci yaklaşımını yansıtan şu sözleri sarf eder: "Postmodernistler ve bağlamsalcılar, tam olarak katılıyorum ki, bireysel bilinci şekillendirmede kültürel ve özneler arası bağlamın oynadığı önemli rolü kanıtlamıştır. Fakat birçok postmodernist bu görüşü, kendisiyle çelişkili bir duruşu ifade eden, kültürel bağlamın tüm durumları yarattığı tezini savunarak, saçma aşırılıklara götürmüştür. Bilinci 'o' diline indirgemeye çalışmaktansa, onlar tüm bilinci 'biz' diline indirgemeye çalışıyorlar. Nesnel biliminki de dahil bütün gerçekliklerin, sırf kültürel inşalar olduğu söyleniyor. Oysa, bunun tersine, araştırmalar açıkça, birçok değişen haller de dahil olmak üzere (yani, tüm sağlıklı insanlar Rem uykuda[242] ve derin düşsüz uykuda benzer beyin

[241] Anthony N. Perovich, "Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake?", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 237 vd.

[242] İki farklı uyku durumundan birisi olan Rem (Rapid Eye Movement: Hızlı Göz Hareketi) uykuda, diğer tüm kaslar tamamen durgunlaşır, kalp atışı ve solunum hızlanır. Kan basıncı, beyin ısısı ve kan dolaşımı artar. Rüyalar çoğunlukla rem uykusunda görülür. Bilgi için bkz. Lyn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001, s. 189.

dalgası örnekleri sergilemektedir) çoğu insanî gerçekliğin pek çok yarı evrensel boyutu olduğunu göstermektedir."[243]

Özetleyecek olursak, son dönem perenniyalistlere göre, kültürel bağlamı aşan ve hatta sosyal ve bilinçte varolan yapıları yıkan, yönelimsel olmayan, bilinçten tüm deneysel unsurların boşaltılmasıyla ulaşılan bir *içeriksiz tecrübe* vardır. Hatta, buna tecrübe demek yanıltıcı olabilir. Çünkü, olağan tecrübemiz vasıtalıdır ve yönelimseldir. Oysa, "içeriksiz tecrübe" vasıtasızdır, yani yorumsuzdur ve yönelimsel değildir, yani Husserl ve Brentano'nun anladığı şekliyle, herhangi bir şeyin tecrübesi ya da bilinci değildir. Dolayısıyla, ona olağan anlamında tecrübe denemez. Bu yüzden, Forman ve Bernhardt bunu, "saf bilinç olayı" diye tanımlar.[244] İçeriksizliği nedeniyle saf bilinç olayı evrenseldir, yani çeşitli mistik geleneklerde içeriksizliklerinden dolayı fenomenolojik olarak özdeş olan mistik tecrübeler vardır. Ve son olarak, mistiklerin herhangi bir bilinç içeriği olmaksızın bilinçli olmaları mantıksal ve fenomenolojik olarak mümkündür.[245]

İslam tasavvufunun dikkate değer şahsiyetlerinden olan, entelektüel-mistik yetkinliği Doğuda ve Batıda birçok düşünürce onay alan İbn Arabi, sanki perenniyalistlerin görüşlerini destekliyor gibidir. İlk olarak İbn Arabi'nin düşüncesinde Hakk, cam kandil içindeki nur gibidir ki, bakan kimseye o camın rengiyle boyanmış olarak

[243] Ken Wilber, "Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, s. 166-167.

[244] Stephen Bernhardt, "Are Pure Consciousnes Events Unmediated?", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 220, 232-233; Robert K. C. Forman, *a.g.m.*, s. 21.

[245] Bu konuda bilgi için bkz., Mark B. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 254 vd.; Norman Prigge&Gary Kessler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same?", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 269-283.

görünür. Oysa, hakikatte onun rengi yoktur.[246] Yani kişi Hakkı, ancak kullandığı camın rengine göre; kendi kavramsal yapısına ve inanç sistemine göre kavrayabilir. Bu, Hakkı algılamanın vasıtalılığına göndermede bulunur. İbn Arabi'nin diliyle "Hak; kulun itikadının aynıdır. Kalp ve göz, Hak'ta kendi itikadının suretinden başka bir şey göremez... Bu hale göre, göz, inanılan Hak'tan başkasını göremez."[247] Buraya kadar İbn Arabi, hem bağlamsalcıların, hem de belli bir aşamaya kadar perenniyalist psikologların ortaklaşa kabul ettiği ana görüşü, yani yorumsuz tecrübenin mümkün olmadığını, her tecrübenin vasıtalı olduğunu anlatır gibidir. Ancak, İbn Arabi bunları söylerken, perenniyalistlerin dikkatimizi çektiği bir husus olan, dinî tecrübedeki mertebe ya da aşamalara işaret eder. Ve onun sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla bu durum, ancak Hak ile halkı birbirinden ayrı görenler için söz konusudur. Çünkü, kendi inancına göre Hakkı algılayan kişi, inancını doğrulayan tecrübeleri kabul ederken, doğrulamayanları inkâra gider. Bu ise arife değil, cahile özgü bir durumdur. Oysa, gerçekte Hakk ile halk bir ve aynıdır. "Şu halde", der İbn Arabi, "sakın ki bir itikatta hususi bir bağ ile bağlanmış olmayasın ve ondan başkasını inkâr etmeyesin... O halde, sen itikadı lazım gelen suretlerin hepsi için kendi nefsinde heyula ol. Çünkü Allah hakkında hiçbir itikat, diğer bir itikadı tahdit ve şümulüne alamaz."[248] Dolayısıyla İbn Arabi'ye göre, Hakkı Hak gözü ile gören, yani Hakkla bir olan kişi ancak Hakkı bilebilir. Halbuki, Hakkı nefsinin gözü ile görmeye çalışan kişi sadece cahildir. Kısacası, İbn Arabi, Hakkı gerçekten görebilmenin, ancak Hakk ile aradaki tüm perdelerin ya da vasıtaların kaldırılmasıyla mümkün olduğunu ve bunun da, en üst mistik hal olduğunu anlatmaktadır. Bu

[246] İbn Arabi, *Fusus-ul-Hikem*, s.121.
[247] İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 151.
[248] İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 138.

da, perenniyalist düşünürlerin evrensel *saf bilinç* tecrübesi olarak adlandırdıkları şeye doğru kapıyı aralamaktadır. Nihayetinde, "... Sen hayalsin; bütün idrak ettiğin ve O, Hak'tan ayrıdır yahut o ben değilim dediğin başka varlıklar da hep hayaldir. Şu halde, varlığın hepsi de hayal içinde hayaldir. Gerçek varlık, zatı ve aynı itibariyle ancak Allah'ın varlığıdır.... O, zat olması bakımından isimlerden, sıfatlardan münezzehtir. Onun için hiçbir sıfat, isim, resim yoktur. Onda gizli olan çokluğa hiçbir yönden itibar yoktur.... Çokluk ise onun bilinen isim ve sıfatlarıyla bize göre meydana geldi."[249] Buradan da anlaşıldığı üzere, ikinci adımda İbn Arabi, ben dediğimiz şeyin, alemin, kısacası Tanrının dışındaki her şeyin gerçek varlığı olmayan birer *hayal* olduğunu söyler. Eğer bilinci ya da kalbi tüm bu hayalden, ya da Allah dışındaki her şeyden temizleyecek olursak, geride kalan şey, hiçbir sıfat, isim, resim ya da çokluk içermeyen Allah'ın varlığı ya da perenniyalistlerin "içeriksiz tecrübe"si olacaktır. Çünkü "Sen hak ile Hakk'a nazar ettiğin (yani fenâ mertebesinde Hakk'ı müşahede ettiğin) zaman, o kendi nefsine nazar etmiş olur...Eğer ona, sen kendi benliğinle bakacak olursan yine Ehadiyyet kalmaz. Çünkü, sen ona bakarsan sözünde, sen ve o varsın, sen baktığın şeyin aynı değilsin. Şu halde bakanla bakılan arasında bir ikilik bulunması lazım gelmektedir. Böyle olunca da Ehadiyet ortadan kalkar. Gerçi Hak, kendi nefsiyle kendinden başka bir şey görmez, bu vasıfta bakan da bakılan da Hak olduğu bellidir."[250] İşte bu son nokta, perenniyalistlerin iddia ettikleri üzere, hiçbir yönelimsel nesnesi olmayan, suje-obje ikiliğinin aşıldığı bir nokta olan, aradaki tüm perdelerin, yani benliğin ve kültürel bağlamın ortadan kalkmasından dolayı yorumsuz olan, bizatihi arifle bir ve aynı olan Hakkın hiçbir isim, nitelik, çokluk, farklılık, sembol vb. içermemesin-

[249] İbn Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s. 122-123.
[250] İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 99.

den dolayı içeriksiz olan *saf bilinç olayıdır.*

Mistik tecrübenin mahiyeti ve imkânı konusunda bağlamsalcılığın mı, yoksa perenniyalist bakış açısının mı daha geçerli ve doğru olduğu, kanaatimizce üzerinde daha çok tartışılacak bir konu gibi görünüyor. Burada, ancak şunu sorabiliriz: Acaba mevcut kanıtlar en çok ve ağırlıklı olarak hangi bakış açısına destek vermektedir? Mistiklerin kendi tecrübeleri hakkında yazıp çizdiklerine bakılacak olursa, mistisizm konusunda en sağlıklı açıklama, *ılımlı bağlamsalcı* açıklama olacaktır. Katı bir bağlamsalcılık, kendi kendisini çürütücü ve saçmalığa sürükleyicidir. Her şeyden önce, kavramlar, sosyo-kültürel bağlam ve beklentilerle tecrübe arasındaki ilişki zorunlu değildir. Eğer zorunlu olsaydı, o zaman çeşitli tecrübelerdeki yenilik unsurlarını açıklamak güç olurdu. Nitekim, sadece mistisizm alanında değil, daha birçok farklı alanda bazı alışılmadık, mevcut kategorilerle açıklanamayan tecrübeler yaşayıp daha sonra bu konuda araştırma yapıp okudukça ve bir şeyler öğrendikçe yaşadığı şeye anlam veren birçok kişi vardır. Diğer yandan, tarihte, içerisinde yetiştikleri toplumun mevcut kavramsal şemasını ve değerlerini yıkan ve yerine eskisiyle pek uzlaşmayan yeni değerler getiren kişilikler vardır. Dolayısıyla, kavramlarla tecrübe arasında zorunlu bir ilişki kuran katı determinist bakış açısı pek savunulabilir değildir. Çünkü bu, insan tecrübesinin mevcut kavramsal şemaya tutsaklığını ve hiçbir yeni unsurun olamayacağını söyler. Öyleyse, genel olarak ve belli bir aşamaya kadar bağlamın tecrübeye şekil verdiğini, ama zaman zaman, bazı durumlarda bağlamı aşan tecrübelerin ve kültüre göreli olmayan evrensel derin yapıların olabileceğini kabul eden ılımlı bağlamsalcılık, katı bağlamsalcılığa göre daha makuldür. Özlü bir deyişle, kültür bilinci şekillendirdiği gibi, bilinç de kültürü şekillendirmektedir. Buradan çıkacak sonuç da, bağlamı ve farklı yorumları aşan evrensel derin yapıların var olabi-

leceğidir. Ilımlı bağlamsalcılık, daha önce ifade ettiğimiz gibi, son dönem perenniyalistlerin onayladığı bir şeydir.

Perenniyalistlerin bir sonraki adımını takip edecek olursak, mistik yazılar, fenomenolojik olarak zihinden tüm içeriğin boşaltılmasıyla ulaşılan bir boşluk hali ya da *saf bilinç halinin* varlığını da onaylamaktadır. Bununla birlikte, saf bilinç halinin imkânı konusunda bizde kuşku doğuran ve cevaplanması gereken bazı sorular vardır. Sözgelimi, zihinden tüm içeriğin atılması ve benliğin ortadan kalkmasıyla yaşanan *saf bilinç* tecrübesini kim yaşamaktadır? Çünkü, eğer tecrübe, bireyin mevcut kavramlarınca şekillenmiyorsa, buna o bireyin tecrübesi demek ne kadar anlamlıdır? Şayet *saf bilinç* olayında suje-obje ikiliği ortadan kalkıyor ve benlik yok oluyorsa, o zaman, bu hali yaşayan kişi, yaşadığı anı nasıl anımsamakta ve başkalarına anlatmaktadır? Bir kişinin, kendi yok oluşunu tecrübe etmesi ne kadar olanaklıdır? Herhangi bir şeyin bilinci ya da tecrübesi olmayan *saf bilinç hali* ya da *boşluk*, acaba tüm insanlık için arzu edilir ve anlamlı bir şey midir; ya da insanlık için bir *summum bonum*, yani en yüksek iyi veya en yüce mutluluk olabilir mi? Herhangi bir şeyin bilinci olmayan *saf bilinç* tecrübesi, empirik açıdan nasıl mümkün olabilir? Kant'ın imkânsızlığına işaret ettiği üzere, bir kişinin mevcut zihinsel kategorileri ve görü formlarından bağımsız olarak *kendinde gerçekliği* ya da *hakikatte olduğu gibi gerçekliği* tecrübe etmesi mümkün olabilir mi? Aklımıza takılan tüm bu sorular, *saf bilinç olayının* imkânı konusunda bizi oldukça agnostik ya da olumsuz bir tutum sergilemeye sevk etmektedir.

B. BİR YANILSAMA OLARAK DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBE

1. Empirik ve Ontolojik İmkânsızlık

Dinî tecrübenin empirik ve ontolojik açıdan mümkün olup olmadığını, birbirinden farklı yapı ve özellikteki en azından iki dinî tecrübe türünü göz önünde bulundurarak ve bunlar üzerinde ayrı ayrı durup tartışarak ele almalıyız. Öncelikle, ele alacağımız iki dinî tecrübe türü, yani birlik tecrübesiyle teistik tecrübe türü arasındaki farkı bir tablo halinde belirtelim:

Birlik Tecrübesi	Teistik Tecrübe
Tanrıyla kulun birliği veya özdeşliği	Tanrıyla kulun ayrılığı ve ikilik
Algılayan-algı-algılanan formunda değil	Algılayan-algı-algılanan formunda
Benlik ya da kişilik yok	Benlik ya da kişilik var.
Niteliksiz Evrensel Ben ya da Nihâî Gerçeklik	Zat Tanrı
Çoğunlukla kişinin gayretiyle gerçekleşir.	Çoğunlukla Tanrının lütfuyla gerçekleşir.
Bireysel ölümsüzlük yoktur.	Bireysel ölümsüzlük vardır.
İçeriksizdir, duyusal niteliklerden, zamansızlık ve mekânsızlık var. Bilinç boştur, saftır.	İçeriklidir, duyusal niteliklerden, zaman ve mekân söz konusu olabilir. Bilinç Tanrıya yöneliktir.
Genellikle anlatılamaz.	Genellikle anlatılabilir.

a. Birlik Tecrübesi

Birlik tecrübesinin empirik açıdan imkânı konusunda ilk dikkat çekilmesi gereken nokta, bir önceki bölümde genişçe anlattığımız üzere, bu tecrübelerin, perenniyalistlerin iddia ettiği gibi, *vasıtasız* tecrübeler olamayacağıdır. Çünkü empirik açıdan hiçbir tecrübe vasıtasız, saf, yorumsuz değildir. Bir tecrübeyi tecrübe yapan şey, Kant'la birlikte bağlamsalcıların sürekli vurguladıkları üzere, öncelikle kişinin sahip olduğu kavramlardır. Dolayısıyla, kavramsız bir tecrübenin imkânından söz etmek doğru değildir. Bu yüzden, empirik olarak kavramsız bir dinî tecrübe mümkün değildir. Mümkün olduğu iddia edilse bile, buna "tecrübe" demek doğru değildir.

Bir tecrübeden söz edebilmemiz için, ortada o tecrübeyi geçiren bir kişinin olması gerekir. Eğer birlik tecrübesinde kişilik çözülüyor, benlik yok oluyorsa, o zaman bu tecrübenin sahibi olarak gösterebileceğimiz bir kişilik ya da benliğin de olmaması gerekir. Tecrübe sırasında benliğin yok olması nedeniyle bir mistiğin kendi tecrübesini hatırmalamasından ve tecrübe üzerine konuşmasından söz etmek de anlamsız ve yersiz olacaktır. Sonuçta, bütün algısal tecrübelerimizde empirik bir ilke olarak algılayan-algı-algılanan formu hakimdir.

Empirik olarak her tecrübenin bir içeriği vardır. Eğer tecrübeden genel anlamda "bilinçli olma"yı anlıyorsak, bilincin her zaman yöneldiği bir şeyler vardır. Bu bir düşünce, bir duyum, bir duygu, bir imge vs. olabilir. Perenniyalistlerin iddia ettiği gibi, bilincin bütün içeriğinden kurtulduğunu, boş hale geldiğini, yöneldiği hiçbir şeyin olmadığını söylemek empirik olarak doğru değildir. Çünkü, bilincin bütün içeriğinden kurtulduğu kabul edildiği taktirde ortada belli özellikleriyle, düşünceleriyle, kavramlarıyla, duygu ve yatkınlıklarıyla bir bireyin kaldığından bahsetmek anlamsız olacaktır.

Çünkü birey olmak, bireysel bir bilince sahip olmak demektir. Ayrıca, gerçekten bilincin boşluğu veya saflığı kabul edilmiş olsa bile, buradan metafizik bir dünyaya geçmek ve metafizik bir dünya inşa etmek doğru olmayacaktır. Boş bilinçten mutlak, ezeli bir varlık kavramına geçmemize olanak sağlayacak, mistiklerin anlattıkları dışında, hiçbir nedenimiz yoktur. Neden, eğer mümkünse, boş, içeriksiz, özelliksiz bir bilinç, sözgelimi, Hinduizm'in Tanrısı Brahman, İslam'ın Tanrısı Allah olsun! Nihayetinde, boş bilincin hiçbir empirik değeri yoktur. Hiçbir niteliği olmayan bir şeyin olması, mantıksal açıdan imkânsızdır.

Birlik tecrübesinin empirik imkânı hususunda belirtilmesi gereken belki de en önemli nokta, bu tecrübenin, duyu tecrübesi gibi, gerçekten *algısal bir tecrübe* sınıfına konamayacağıdır. Çünkü bir tecrübenin algısal bir tecrübe sayılabilmesinin ilk koşulu, tecrübeye konu olan şeyin, tecrübe sahibiyle zamansal ve mekânsal bir ilişki içerisinde olmasıdır. Bu koşul, aynı zamanda, algılayandan bağımsız bir algılananın olması gerektiğini de dile getirir. İkinci koşul da, tecrübenin doğrulanabilir olmasını gerektirir. Birlik tecrübesine baktığımızda, onun, zaman ve mekânla bir ilişkisinin bulunmadığını, bu tecrübede algılayan-algılanan ikiliğinin olmadığını, bu ikisinin özdeş olduğunu görürüz. Birlik tecrübesi doğrulanabilir bir tecrübe de değildir. Çünkü bu tecrübenin Bir'i, zaman ve mekân üstüdür, ezelidir, sınırsızdır, mutlaktır, duyusal değildir, hiçbir niteliği yoktur, tanımlanamaz ve söze dökülemezdir, irrasyoneldir ya da akıl üstüdür. Hatta, bu tecrübede doğrulanacak bir şeylerin olduğundan söz etmek bile anlamsız ve paradoksaldır. Çünkü doğrulamaya konu olacak bir içeriği yoktur. Üstelik, doğrulamayı yerine getirecek olan kimdir? İnsan mı, yoksa Tanrı mı? Ayrıca, her şey Bir'den ibaretse, tek gerçek varlık oysa, doğrulamanın anlamı ve mantığı ne olabilir ki!

Ontolojik açıdan bakıldığında, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın sonsuz ve sınırsız bir varlıkla ilişki kurması ya da daha doğru bir ifadeyle onunla *bir olması*, onda yok olması mümkün değildir. Ya insan insanlığını kaybetmeden ya da Tanrı tanrılığını kaybetmeden böyle bir *birliğin* vuku bulduğu düşünülemez. Bu noktada, iki ihtimalden söz edilebilir: Tanrı tanrılığını kaybetmeyeceğine göre ya insan, eğer mümkünse, Tanrıya karışarak insanlığını kaybeder ve böylece tanrılaşır (aslında bunu da söylemek zordur, çünkü bu, insanın insanlıktan çıktığının ve tanrılaştığının bilincinde olmasını gerektirir) ya da insanla Tanrının birliği insana ait bir şeyde gerçekleşir. İnsanın tanrılaşabilmesi için de önce bedenen ve bireysel bilinç olarak yok olması ve onda ezeli ya da tanrısal olduğu kabul edilen bir ruhun ölümle birlikte Tanrıya karışması gerekir.[251] Bu da bizi, felsefe tarihinin en köklü ve çözümü güç sorunlarından birisi olan madde ve ruh tözlerinin ilişkisine götürür. İnsanda tanrısal bir ruhun olduğuna ve bu ruhun Tanrıya karışacağına inanmak da, sadece bir varsayımdan öte gitmeyecektir. Tanrının, insanı yaratırken ona kendi ruhundan üflediği veya insanda ilahî bir özün ya da benliğin bulunduğu inancından hareketle *birliğin* bilinçte, ruhta ya da kalpte gerçekleştiği söylenebilir. Eğer *birlik*, insandaki tanrısal bilinçte gerçekleşiyorsa, aslında bu, yine Tanrıyla Tanrının birliği ka-

[251] Eflatun bu durumu şöyle dile getirir: "Evet, belki ölüm bizi amaca doğru götüren yoldur, çünkü araştırmalarımızda ten akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış bulundukça, istediğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz... Bundan başka, biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak tenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluk halleri bir yana bırakılırsa onunla hiçbir ilgimiz olmadığı, dokunması ile bizi kirletmesine müsaade etmediğimiz ve Tanrının kendisi bizi gelip kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz. Sonra tenin çılgınlıklarından kurtularak böyle arınmış bir hale gelince, muhtemel ki bizim gibi arınmış varlıklarla yaşayacağız ve o doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendimizde tanıyacağız. Gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkânsızdır. Eflatun, *Phaidon*, çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin ve Prof. Hamdi R. Atademir, M.E.B., İstanbul 1997, s. 19-21

pısına çıkacaktır. Öteki türlü, insana özgü bilinç her zaman bir şeylere yönelir, kavramlardan, düşüncelerden uzak değildir, görelidir, sonlu ve sınırlıdır. Sonsuz, sınırsız bilinç, ontolojik ve mantıksal olarak insan için mümkün değildir.[252]

Ayrıca, *birliğin* bilinçte gerçekleştiği kabul edilse bile, bu *birliğin* mahiyeti konusunda ciddi kuşkular olacaktır. Her şeyden önce, bu *birlik* ontolojik mi, epistemik mi, niteliksel mi, duygusal mı? *Birliğin* ontolojik olamayacağını ifade etmiştik. Epistemik bir *birlik* de mümkün değildir. Çünkü sonlu, sınırlı ve göreli bir bilincin sonsuz, sınırsız ve mutlak bir ilahî bilgiyle donanabileceği düşünülemez. Donanabileceği düşünülse bile, o zaman, sonlu bilinç ortadan kalkacaktır. Bir bardağın sonsuz bir okyanusu içine alması ne kadar mümkündür! Öteki türlü, bardağın tuzla buz olup ortada bardak diye bir şeyin kalmaması gerekir. O zaman da, içerisine sonsuz okyanusu alan bir bardaktan, yani birliğin bilincinde olan bir bilinçten söz etmek doğru olmayacaktır. Kısaca, bilgide *birlik*ten de söz edilemez. Niteliksel birlik konusunda, özellikle teistik geleneklerde en çok zikredilen nitelik iradedir. Tanrıyla insan arasında iradî bir birliğin gerçekleştiğine inanılır. Ne var ki, iradî birliğin de bilincinde olunan bir şey olması gerekir ki, bu da yukarıdaki olumsuz değerlendirmelerle aynı sonucu paylaşacaktır. Öyleyse, geriye bir tek duygusal birlik kalmaktadır. Bu da, gerçekte ontolojik veya diğer bahsettiğimiz türde bir *birlik* olmasa da, kişinin tecrübe sırasında böyle bir duyguya kapıldığını, böyle bir duyguyu yaşadığını anlatır. Belki de birlik tecrübesinde vaki olan şey, bilincin, Jung'un anlattığı biçimiyle bilinçaltıyla birliğidir, onunla bütünleşmesidir.

[252] Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997 s. 34-35.

b. Teistik Tecrübe

Teistik tecrübenin empirik veya fenomenolojik olarak imkânsız olduğunu, öncelikle, *birlik tecrübesi*nin ya da *saf bilinç olayı*nın evrenselliğini öne süren bir çok perenniyalist dile getirir. Sözgelimi, Stace, daha önce de belirttiğimiz gibi, *birlik tecrübesi*nin hiçbir içeriğinin olmadığını, içerisinde empirik hiçbir unsur barındırmadığını ve bu evrensel tecrübenin, tecrübe sırasında Tanrı-insan ikiliğine asla geçit vermeyeceğini söyleyerek hem içerikli olan, hem de Tanrı-insan ikiliğini koruyan teistik tecrübelerin gerçek birer dinî tecrübe örneği olamayacağını iddia eder. O, teistik karakterdeki mistik tecrübeleri, yanlış yorumlanmış veya dinî gelenek ve otoritelerin baskısıyla teistik yoruma zorlanmış *birlik tecrübeleri* olarak görür. Yine, Otto da, teistik tecrübeyi, *numinous tecrübesi*nin "rasyonel yorum"u olarak değerlendirir. Yani, evrenin yaratıcısı ve idare edicisi olarak Tanrı, tecrübe edilen bir şey değil, *birlik tecrübesi*ne, tecrübe sonrası eklenen bir yorumdur. Smart da, aynı şekilde, teistik tecrübeyi ayrı bir dinî tecrübe kategorisi olarak görmez. Ona göre, tıpkı Stace ve Otto'da olduğu gibi, Tanrı ile insanın ayrılığını koruyan tecrübeler teistik/teolojik olarak yorumlanmış *saf bilinç* tecrübeleridir. Bir tek Zaehner, teistik tecrübeyi farklı bir dinî tecrübe türü olarak değerlendirir ve onu mistik tecrübenin en üst formu olarak gösterir. Bununla birlikte, Zaehner için de teistik tecrübe, her ne kadar bu tecrübede hakikatte Tanrı ile ruh arasında bir ayrılık olsa da, *birlik tecrübesi*dir. Bu tecrübe, *birlik tecrübesi* olması yönüyle mistiktir, ama teistik karakterde bir mistik tecrübedir. Kısaca, Zaehner, teistik anlamda Tanrının tecrübe konusu olduğu fikrindedir.

Teistik tecrübenin empirik veya fenomenolojik imkânına en önemli ve çözümlemeli eleştiriyi, Stace, Otto ve Smart'ın konuyla ilgili ortaya koyduğu düşünceye paralel olarak, California Üniver-

sitesinin, özellikle epistemoloji ve din felsefesi alanındaki çalışmalarıyla öne çıkan felsefe profesörü William Forgie yöneltir. Forgie'nin temel iddiası, hiçbir duyu tecrübesinin fenomenolojik ve spesifik olarak belli bir birey tecrübesi olamayacağıdır. Duyu tecrübeleri, salt belli şekillerde görünen şeylerin tecrübesidir ve belli bir görünüş biçimi dikkate alındığında, bu şekilde görünen birden fazla bireyin olması her zaman muhtemeldir. "O zaman, bir tecrübenin fenomenolojik olarak Tanrı tecrübesi olması için –teistik bir tecrübe olması için– fenomenolojik olarak belli bir birey tecrübesi olması gerekecektir. Fakat hiçbir tecrübe, fenomenolojik olarak bir birey tecrübesi olamaz. Bir tecrübenin fenomenolojik olarak kendisine ait olduğu düşünülen herhangi bir A bireyi açısından, dosdoğru bir algısının deneysel veya fenomenolojik olarak A'ninkinden ayırt edilemez olduğu başka bir mümkün B bireyi vardır. Dolayısıyla tecrübenin içeriği, gerçek olduğu taktirde, bir tecrübenin B'nin değil de A'nın sahih bir algısını oluşturmasını garantilemez. Mesela, Ahmet'i sahih olarak algılıyor olsam bile tecrübem, fenomenolojik olarak Ahmet'e ait olamaz ya da Ahmet tecrübesi olamaz, çünkü tecrübem, tıpa tıp onunla aynı görünen ikizi Mehmet'in sahih bir algısı da olabilir."[253] Eğer gördüğümün Ahmet olduğunu söylüyorsam bu tanımlamam, sözgelimi, Mehmet'in kasaba dışında olduğuna ve gördüğümün de ancak onun ikizi olabileceğine ilişkin ön bilgi ya da inançlarıma dayanır. Bundan da anlaşılan, hiçbir "tanımlama yargısı", salt duyu tecrübesinin fenomenolojik içeriğine dayanmaz. Son tahlilde, Forgie, Tanrının bir özel isim olarak alındığı yerde fenomenolojik olarak bir Tanrının tecrübesinin mümkün olmadığını öne sürer. Sadece ve sadece tek bir bireyin belli bir biçimde görüneceğini düşünmek makul değildir. Şayet Tanrı adını belli bir bi-

[253] J. William Forgie, "The Possibility of Theistic Experience", *Religious Studies*, vol: 34, 1998, s. 317-318.

reyin adı olarak değil de her şeyi bilen, her şeye kadir, yerlerin ve göklerin yaratıcısı şeklindeki bir betimlemenin kısa yolu olarak görecek olsak yine de bu güçlüğü aşmış olmayız. Çünkü nedensel ilişkiler olağan duyu tecrübesiyle doğrudan gözlemlenemezler.

California Üniversitesinin seçkin filozofu Nelson Pike, Stace, Otto ve Smart gibi, teistik tecrübeyi *saf bilinç* tecrübesinin teolojik yorumu olarak değerlendiren ve dolayısıyla teistik tecrübenin fenomenolojik imkânını kabul etmeyenlere karşı iki örnekle eleştiri getirir. İki örnek de, teistik tecrübenin fenomenolojik imkânını bildirmektedir. İlk örneği, James'in eserinden naklettiği bir dağ yürüyüşçüsünün tecrübesidir:

> Son derece sağlıklıydım: yürüyüşümüzün altıncı günündeydik ve tam formdaydık... Ne bezginlik ne açlık ne de susuzluk hissediyordum ve zihin sağlığım da buna paralel olarak yerindeydi. İçinde bulunduğum hali en iyi tam bir dengelilik durumunda olma diyerek tanımlayabilirim. Bir anda kendimi kendimin üzerine yükseltiliyormuşum gibi bir his yaşadım ve sanki iyiliği ve gücü tamamen içime nüfuz ediyormuşçasına Tanrının varlığını duyumsadım – tam tamına bilincinde olduğum şeyden söz ediyorum. Çarpıntı hissi o kadar şiddetliydi ki çocuklara gitmelerini ve beni beklememelerini zorlukla söyleyebildim. Ardından bir taşın üzerine oturdum, daha fazla dayanamadım ve gözlerim yaşla doldu. Sanırım şunu eklemem yerinde olur: Bu esrime anımda Tanrının ne şekli ne rengi ne kokusu ne de tadı vardı; üstelik onun varlığını hissedişime hiç belirli bir mekân eşlik etmemişti. Bu daha çok kişiliğimin manevî bir güç tarafından dönüştürülmesi gibi bir şeydi. Bu mahrem ilişkiyi dile getirmek için ne kadar sözcük peşine düşsem, olanı olağan imgelerimizden birisiyle betimleme imkânsızlığını o kadar ağır hissettim. Sonunda, hissettiğimi ifade etmeye en uygun olanı şu oldu: Görünmez olsa da Tanrı vardı; o beş duyumdan hiçbirinin muhatabı olmasa da bilincim onu algıladı.[254]

Pike'ın ikinci örneği ise Jan van Ruysbroeck'tir:

> Orada, onların yalın kavrayışları Ezeli Aydınlığın sağanağına tutulur, tıpkı havanın günışığına tutulması gibi. Ve yalın, yükseltilmiş irade sonsuz

[254] Nelson Pike, *Mystic Union*, s. 117.

sevgi tarafından dönüştürülür ve bu sevgi içinde erir, tıpkı ateşin demiri eritmesi gibi. Yalın yükseltilmiş hafıza da kendisini derin bir İmge Yokluğuna sarılmış ve yerleştirilmiş hisseder. Ve böylece yaratılmış imge aklın üstünde üçlü bir biçimde varlığının ve hayatının kaynağı olan Ezeli imgesiyle bir olur; ve bu kaynak, imgesiz boşluğu basit bir kavrayışla asıl ve ezeli olarak korunur ve ona sahip olunur; ve böylece insan aklın üstünde üçlü bir biçimde Birliğe, bir olarak da Üçlüğe yükseltilir. Yine de yaratık Tanrı olmaz, çünkü *birlik* Tanrıda, inayetle ve kaynağına yönelmiş sevgimizle gerçekleşir; ve bu yüzden yaratık içsel tefekküründe kendisiyle Tanrı arasında bir ayrılık ve başkalık hisseder... Orada (bu birlikte) her şey tam ve boldur, çünkü ruh kendisini Tanrıyla tek bir hakikat, tek bir zenginlik ve tek bir *birlik* olarak hisseder. Ama burada bile temel bir ileri yöneliş vardır ve orada ruhun varlığı ile Tanrının varlığı arasında temel bir ayrılık vardır; ve bu hissedebileceğimiz en yüce ve en güzel ayrılıktır.[255]

Pike yürüyüşçünün tecrübesinin fenomenolojik olarak bir Tanrı tecrübesi olduğunu söyler. Yürüyüşçünün Tanrıyı algıladığını söylemesi, Stace'in düşündüğü gibi, bir yorum değil, tamamen tecrübenin fenomenolojik bir parçası ve salt betimsel bir haberdir. Bu noktada, yürüyüşçünün tecrübe öncesi inançlarının onu koşulladığını ya da belirlediğini öne sürsek bile bu, söz konusu tecrübenin fenomenolojik olarak bir Tanrı tecrübesi olması imkânını ortadan kaldırmayacaktır. Ruysbroeck'in tecrübesi ise, her ne kadar ruh birliğe yükseltilse ve orada tam bir *birlik tecrübesi* yaşansa da, yine de bu birlikte, ruh ile Tanrı arasında bir ayrım ve başkalığın olduğunu vurgular. Ve ruh, Pike'ın fenomenolojik çözümlemelerine göre, beş duyuya karşılık gelen beş manevî duyu organı ile Tanrıyı görür, Tanrının sıcaklığını ve dokunuşunu hisseder, ilahî tat ve kokuları alır. Bununla birlikte, her ne kadar duyusal bir tecrübeden söz edilmese de, manevî duyuların iş başında olduğu bir algılamanın olduğunu öne sürer. Öyleyse, " ...Bir mistiğin fenomenolojik olarak teistik bir tecrübe, yani (1) fenomenolojik olarak bir başkasının (düalistik)

[255] Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 28.

tecrübesi olduğu; ve (2) Söz konusu başkasının Tanrı olarak *verilmiş* olduğu ya da tecrübe edildiği bir tecrübe yaşayabilmesini yadsımak makul değildir."[256] Pike'ın niyeti sadece teistik tecrübenin fenomenolojik imkânını göstermek değildir. O, Stace'in ayrımlaşmamış birliğini kabul eder. Çünkü mistik tecrübe ya da *birlik tecrübesi* düalistik başlayıp monistik bir tecrübeye doğru kayıyor. Ancak ona göre, suje-obje ayrımının olmadığı ya da ruh ile Tanrının özdeşliğinin söz konusu olduğu bu boş tecrübe, fenomenolojik olarak teistiktir.[257] Çünkü Pike *en yüksek birlik halinin* bir olmuş iki şeyin algısı olduğunu belirtir. Dolayısıyla, her ne kadar ayrımsız birlik tecrübesinde fenomenolojik özdeşlik olsa da metafiziksel ikilik söz konusudur.[258] Pike'a göre Stace'in yanlışı, mistik tecrübede gerçekte ne olduğu veya ne olması gerektiği konusunda yargıda bulunmasıdır. Oysa, fenomenolojik çözümleme yalnızca tecrübenin deneysel içeriğini betimler; ontolojik çıkarımlarda bulunmaz.[259] Zaehner de teistik tecrübeyi ayrı bir kategori olarak değerlendirir ama onun hatası da teistik mistisizmi, monistik olan gibi suje-obje yapısının olmadığı ve olağan bilinç içeriğinin olmadığı bir tecrübe olarak görmesidir. Ve en önemlisi Zaehner, monistik ve teistik tecrübeler arasındaki farklılığı veya ayrılığı tecrübelerin fenomenolojik içeriğine

[256] Nelson Pike, *Mystic Union*, s. 120.

[257] Zaehner de monistik tecrübeyi, teistik tecrübeden önce gelen bir aşama gibi görüyordu. Çünkü Tanrının kendisini gösterebilmesi için, monistik tecrübede olduğu gibi, zihnin ya da kalbin temizlenmesi, boşaltılması gerekmektedir. Monist, ruhunu arındırdıktan sonra boşluğun ya da ayrımsız birliğin huzurlu ortamına kendisini bırakır. Ama bir üst aşamada teist, varlığının asıl kaynağı olan Tanrıyla evliliğe girer, onunla yeniden bütünleşir. Michael Stoeber de kendisinin ortaya attığı Teo-Monistik Mistisizm terimiyle Zaehner'in kastettiğini kasteder ve teizm ile monizmi uzlaştırdığını öne sürerek, teistik bir mistik tecrübe modeli geliştirir. Bkz. Judson B. Trapnell, "The Comparative Study of ReligiousExperience: Implications for Dialogue", *Dialogue&Alliance*, vol: 11, No: 2, 1997, s. .69-73.

[258] Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 37-38, 156-165, 189.

[259] Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 211.

göre değil, mistiklerin inanç sistemlerine göre belirtmiştir.[260]

Forgie'nin teistik tecrübenin fenomenolojik imkânsızlığı tezine karşı Pike, "O x'tir/o Tanrıdır" şeklindeki tanımlama unsurunun bizatihi tecrübenin fenomenolojik içeriğinin bir parçası olduğunu belirterek itiraz eder. Sözgelimi yürüyüşçünün duyusal olmayan algısı fenomenolojik olarak, onun anında özel bir birey, kadir, alim ve yaratıcı bir Tanrı olarak tanımladığı bir Ötekinin tecrübesidir. Dolayısıyla yürüyüşçünün algısı fenomenolojik içeriğinin bir parçası olarak "O Tanrıdır" tanımlama unsurunu içermektedir. Bu durumda teistik tecrübe fenomenolojik olarak mümkündür.[261]

Forgie'ye göre, "O x'tir" şeklindeki bir tanımlama unsurunun tecrübenin fenomenolojik içeriğinin bir parçası olduğunu kabul etsek bile yine de tecrübe fenomenolojik olarak x tecrübesi olmaz. Her şeyden önce Pike, bir tecrübenin "O x'tir" şeklinde bir tanımlama unsurunu içermesinin zorunlulukla söz konusu tecrübenin fenomenolojik olarak X tecrübesi olmasını gerektireceğini düşünmekle yanılmaktadır. Sözgelimi bir Q'nun sahih ve gerçek bir algısına sahipken onu anında N olarak yanlış tanımladık. Pike'ın çözümüne göre bu tecrübe fenomenolojik olarak bir N tecrübesidir, çünkü "O, N'dir" tanımlama unsuru tecrübenin fenomenolojik içeriğinin bir parçasıdır. Ancak tecrübenin Q'nun gerçek bir algısını teşkil etmesi onun fenomenolojik olarak bir N tecrübesi olamayacağını göstermektedir.[262]

Kevin Corcoran, Forgie'ye bu noktada eleştiri yönelterek Pike'a çıkış yolu açmaya çalışır. Corcoran'a göre, bir kişi, tecrübesinin fenomenolojik nesnesi Y iken düzgün işlemeyen bilişsel donanımı

[260] Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 179 vd.

[261] Nelson Pike, *a.g.e.*, s. 152.

[262] J. William Forgie, "The Possibility of Theistic Experience", *Religious Studies*, s. 319.

nedeniyle o anda bunu X olarak tanımlayabilir. Sözgelimi, kişi fenomenolojik olarak bir kahve makinesini algılıyorken o kişinin düzgün işlemeyen bilişsel donanımının tanımlamayla sorumlu bölümü bu nesneyi ona bir "kuş" olarak tanımlatabilir. Bu durumda, tecrübe bir kahve makinesinin sahih bir algısını içeriyorken, söz konusu tecrübenin fenomenolojik içeriğinin bir parçası olan "O kuştur" tanımlaması, fenomenolojik nesnede karşılığını bulmayacaktır. Bununla birlikte, bilişsel donanımın düzgün çalışması durumunda gerçek bir tecrübenin fenomenolojik nesnesi, mesela bir kahve makinesi, dosdoğru tanımlandığında, göründüğünden nasıl başka olabilir?[263]

Ne var ki Corcoran, Forgie'yi yanlış anlamaktadır. Çünkü Forgie'nin ilgilendiği nokta, kişinin tecrübesinin fenomenolojik nesnesini nasıl tanımladığı ve bu fenomenolojik nesnenin gerçekte ne olduğu arasındaki boşluk değildir. O, fenomenolojik nesnenin ne olduğu ve tecrübe sahibinin anında aktüel nesneyi ne olarak tanımladığı arasındaki boşluk üzerinde durur. Forgie'nin cevabı nettir: Bir tecrübenin fenomenolojik içeriğinde "O, X'tir" veya "O, N'dir" şeklinde bir tanımlama unsurunun var olması, o tecrübenin fenomenolojik olarak bir X ya da N tecrübesi olmasını garantilemez.[264] Aslında Forgie'nin bu görüşü Stace ve Smart'ın tezinden çok da farklı bir kapıya çıkmaz. Çünkü mistiklerin 'bu bir Tanrı tecrübesidir' şeklindeki iddiaları, salt tecrübenin fenomenolojik içeriğiyle doğruluk ve geçerlik kazanamaz. Bu tür iddialar, kaynağı mistiklerin ön bilgi ve inançlarına kadar uzanan tecrübeye eklenmiş yorumlardır.[265]

Aslına bakılacak olursa, birlik tecrübeleri de teistik tecrübeler de, bağlamsalcıların ısrarla söyledikleri üzere, yorumsuz, saf tecrü-

[263] Kevin Corcoran, "Is Theistic Experience Phenomenologically Possible?", *Religious Studies*, vol: 32, 1996, s. 457 vd.

[264] J. William Forgie, *a.g.m.*, s. 322.

[265] J. William Forgie, *a.g.m.*, s. 323.

beler değildir. O zaman yorumsuz, saf diye nitelenen birlik tecrübelerini sırf bu özelliğinden dolayı mümkün görüp, teistik tecrübeleri yorumlu diye imkânsız görmek doğru bir tutum olmayacaktır. Gerek perenniyalistler gibi birlik tecrübesinin mümkün olduğunu, gerekse Nelson Pike, Alston ve Swinburne gibi teistik tecrübenin mümkün olduğunu savunanların temel iddiasına göre, bu tecrübelerin imkânı, onların vasıtasızlığına dayanmaktadır. Birlik tecrübesinde kişiyle Bir arasında hiçbir vasıta yoktur, teistik tecrübede de kişi Tanrıyı veya onun fiillerini vasıtasız algılar. Daha doğru bir ifadeyle, teistik tecrübede vasıtalı vasıtasızlık sözkonusudur. Çünkü kişi Tanrıyı ya duyusal bir şey vasıtasıyla ya da bilinç vasıtasıyla doğrudan algılar. Ne var ki empirik açıdan, kişi ile tecrübeye konu olan şey arasında vasıta olarak kişide mevcut kavramlar olmaksızın hiçbir tecrübe mümkün değildir. O zaman, empirik açıdan her iki tecrübe türü de iddia edildiği biçimiyle mümkün değildir.

Teistik tecrübenin önünde daha başka empirik güçlükler de vardır. Birlik tecrübeleri için söz konusu olduğu gibi, teistik tecrübeler de algısal tecrübe sınıfına girmez. Teistik tecrübenin algısal bir tecrübe olabilmesi için Tanrının, nedeni olduğu şeyle zamansal ve mekânsal bir ilişki içerisinde olması ve bu ilişkinin gösterilebilmesi gerekir. Ancak dinî tecrübenin nedeni zaman ve mekândan münezzeh olan bir Tanrıdır ve onun dinî tecrübeyle olan nedensel ilişkisini ortaya koymak pek olanaklı değildir. Dahası Tanrı maddî, gözlemlenebilir, duyusal bir varlık değildir. Bütün bunlardan dolayı elimizde teistik tecrübenin doğruluğunu ve güvenilirliğini gösterebilecek bağımsız testler ve standart kontrol yolları ve mekânizmaları yoktur. Yine teistik tecrübenin bu özellikleri nedeniyle söz konusu tecrübeye dayanarak ne olup biteceğini önceden kestiremeyiz, başarılı tahmin ve çıkarımlarda bulunamayız. Başka bir deyişle, teistik tecrübe düzenlilikten yoksundur. Diğer yandan teistik tecrübe-

ler *yanlışlanabilir* de değildir. Çünkü Tanrıyı algılayabilmemiz için onu Tanrı-olmayandan ayırt edebiliyor olmamız gerekir. Ne var ki Tanrı sonsuz, değişmez, her şeyin yaratıcısı ve her şeyi kuşatan bir varlıksa bunu yapmanın imkânı yoktur.

Teistik tecrübenin empirik imkânı kabul edilmiş olsa bile hangi görünüşlerin ya da durumların Tanrı veya Tanrıdan olduğunu bilmemiz, eğer önceden belli özelliklerle tanımladığım ya da dinî öğreti tarafından tanımlanan Tanrı diye bir varlığın kavramı bende yoksa, mümkün değildir. O zaman, teistik tecrübenin imkânı kabul edilmiş olsa bile kanıtsal bir değeri olmayacaktır. Çünkü burada peşinen varlığı kabul edilen bir Tanrı vardır. Yoksa, teistik tecrübede tecrübe edilen şey Tanrı değil de, nedeni konusunda henüz bir bilgimizin olmadığı tamamen doğal bir şey de olabilir. Sözgelimi, şimdiye kadar duyulandan çok farklı nitelikte bir gök gürlemesi duyan iki kişiden birisi bu olayı yine de tamamen doğal bir şey olarak görürken diğeri Tanrının sesi olarak tanımlayabilir.

Ontolojik açıdan bakıldığında, öncelikle, Tanrı duyusal bir varlık olmadığı için kendisini duyusal bir biçimde gösteremez. Gösterdiği söylenecek olursa bu durumda, hem duyu tecrübesine özgü doğrulama yöntemleri devreye girecektir hem de sonsuz ve değişmez bir Tanrıya çokluk ve değişim ilişecektir. Her iki açıdan da sonuç olumlu olmayacaktır. Dolayısıyla mutlak ve ezeli bir Tanrının göreli ve sınırlı bir alemle ilişkisi, çözümü güç ontolojik ve epistemolojik problemleri içerisinde barındırmaktadır.

İnsanın ontolojik olarak sonlu ve sınırlı bir varlık olması, diğer bir epistemolojik problemi gündeme getirir. Tecrübeye konu olacak şey Tanrı değil de, onun sıfatları veya filleri olacağına göre, Tanrının her şeyi bilme, her şeyi görme ve duyma, her şeye kâdir olma gibi sıfatları, algısal tecrübe açısından problemlidir. Çünkü, algısal tecrübemizde ilahî bilgi, kudret ve iyiliği yansıtamayız. Nasıl fizik-

sel dünyanın bütününü algılayamıyorsak, Tanrının sonsuz sıfatlarının tezahürünü de algılayamayız.

2. Nesnellik

Mistisizm araştırmalarında en çok benimsenen ve savunulan ve hâlâ güncelliğini koruyan bakış açısı perenniyalizm, tüm mistik tecrübelerin, özde bir olduğunu kabul eder. Bu teze göre; yorumsal farklılıklar ayıklanacak olursa eğer, tüm mistiklerin aynı şeyi söylediği fark edilecektir. Hemen bütün mistikler, zihinden duyusal imgelerin, düşüncelerin çıkarılmasıyla ulaşılan bir *birlik* ya da *boşluk* halinden söz etmektedir. Birliğin kapısından giriş, duyu dünyasına özgü şeylerle, sonlu aklın yol göstermesiyle değil, içerisinde bulunulan bağlamın ve benliğin aşılması neticesinde Nihâî Gerçeklikle yüz yüze gelinmesi ve insanın kendinde var olan ilahî özünü keşfetmesiyle mümkündür. Sonuçta, bir Budist "sunyata", bir Hıristiyan "manevî evlilik" ya da "Mukaddes Vizyon", bir sufi "fenâ", bir Taoist "kendiliğindenlik", bir Yahudi "devekuth" derken, farklı isimler söz konusu olsa da, aynı şeyi dile getirmektedir. Şimdi, birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan farklı kültürler ve zamanlardan mistikler hep aynı gerçeği dile getirdiğine göre, o zaman, bu, onların tecrübe ettikleri şeyde yanılmadıklarının, tam tersine, hepsinin de, kendilerinden bağımsız bir varlığı tecrübe ettiklerinin ve tecrübe ettikleri şeyi yanlış betimlemediklerinin ya da yalan söylemediklerinin iyi bir kanıtı değil midir? Çünkü, "Mistik sözlerde, bir eleştirmeni durup düşündürtecek ezeli bir *ittifak* vardır."[266] Sonuçtan da anlaşılacağı üzere, bu görüş, temelde, dinî tecrübenin empirik olduğunu ve bu tecrübenin "tanıma yoluyla bilgi"yi içerdiğini; dinî tecrübenin

[266] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 410.

nesnelliğini gösteren şeyin de, tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi, tecrübe sahiplerinin, tecrübe ettikleri şey konusundaki uzlaşımı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla, bu görüş, temelde, duyu tecrübesi-dinî tecrübe analojisine dayanmaktadır. Kısaca söylenecek olursa, nesneler farklı ama yöntemler aynıdır. Nasıl ki bütün normal insanların tecrübelerinin önemli ölçüde benzer olduklarını kabul ettikleri bir durumda, aksini gösterecek makul bir nedenimiz olmadığı sürece, tecrübelerinin nesnel olduğunu söylüyorsak, aynı şey mistik tecrübeler için de geçerlidir.

Hıristiyanlığın önemli dinî hareketlerinden birisi olan Quveykırlar'ın etkili isimlerinden felsefe profesörü D. Elton Trueblood, dinî tecrübenin nesnelliğini ve güvenilirliğini bu görüşle ortaya koymaya çalışır. Ona göre, temel nesnellik testi uzlaşımdır. Aslına bakılırsa, başka bir test de yoktur. Duyu tecrübesine baktığımızda, orada, uzlaşımın üç temel ayağı vardır: 1) Diğer duyularla kontrol; 2) Diğer gözlemcilerle kontrol; 3) Genel dünya görüşüyle kontrol. Aynı ittifak testinin dinî tecrübede de var olup olmadığını inceleyecek olursak, birinci maddenin burada uygulanması mümkün değildir. Çünkü Tanrı, duyularla algılanan bir varlık değildir. Dolayısıyla, birinci maddeyi dışta bırakmalıyız. Üçüncü madde de, Tanrının varlığı ve dünyayla olan ilişkisine dair metafiziksel kanıtları devreye soktuğundan, dolayısıyla epistemik bir kısırdöngü oluştuğundan, dışta kalır. Öyleyse geriye, Trueblood'un en önemli ve en ikna edici ittifak türü olarak gördüğü, diğer gözlemcilerle kontrol kalmaktadır. Bu ittifak türünün inandırıcı olabilmesi için de: 1) Dinî tecrübe anlatımında bulunanların çok sayıda olduğunun; 2) Bunlardan önemli sayıda kişinin güvenilir ve sağlıklı olduğunun; 3) Anlattıklarının, birbirini desteklediğinin gösterilmesi lazımdır.

Trueblood'a göre, tarihte, mistik tecrübe yaşayanların sayısı azımsanamayacak ölçüde çoktur, hatta milyonlarcadır. İkinci koşu-

la geldiğimizde, bütün mistiklerin güvenilmez olduklarını, hepsinin ruhsal rahatsızlıklara tutulduğunu ve yaşadıklarının bir yanılsama olduğunu iddia etmek, ruhsal rahatsızlıkların dinî tecrübelerde birebir karşılığı olduğunu göstermek, Trueblood'un ifadesiyle, oldukça hayali olacaktır. Her ne kadar istisnaları gösterilebilirse de, tarih, bize mistiklerin genelde güvenilir, son derece sağlıklı, yaratıcı ve güçlü bir ruha sahip, sevgi, iyilik ve güzellikten yana kişiler olduklarını göstermektedir. Üçüncü koşul, dinî tecrübenin nesnelliği konusunda oldukça güç sorunlar doğurmaktadır. Bunlardan en önemlisi, farklı dinlerde ve aynı din içerisinde değişik mezheplerin var olmasına bağlı olarak, özellikle tecrübe edilen varlığın mahiyeti hakkındaki betimlerin çeşitliliği ve bunların birbiriyle çatışmasıdır. Buna karşı Trueblood'ın getirdiği çözüm, *özlü ve gelişen ittifaktır*. Bilim tarihi, bunun güzel bir örneğini sunar. Bilim tarihinde fiziksel düzen hakkında, bir çoğu yanlış, birbiriyle çatışan anlatımlara şahit oluruz. Ama, bundan yola çıkarak, tüm fizik bilimcilerin aslında kendi öznel durumlarından başka bir şeye değinmedikleri sonucuna gitmiyoruz. Öyleyse, buradan çıkan sonuç şudur: Nesnel varlık, tam evrensel bir idrak gerektirmediği gibi, anlatımlarda da tam bir ittifak gerektirmez. Dolayısıyla, doğa biliminde önemli olan, tüm gözlemcilerin tam bir ittifakı değil, nitelikli gözlemcilerin belki uzun yılları gerektiren ve değişen koşullarda yinelenen özlü ittifakıdır. Diğer yandan, ittifakın nitelik ve nicelik açısından gelişmesi de göz ardı edilmemelidir. Her ne kadar farklı dinî gelenekler farklı iddialarda bulunuyor olsalar da, gelişmekte olan bilinç düzeyine göre bunlardan bazısının yanlış ya da bir yanılsama olduğu ortaya çıkıyor, ama diğer taraftan, bunlardan bir çoğunun arasındaki ittifakın düzeyi de artış gösteriyor. Tanrının "çok" değil de, "bir" olarak tecrübe edilmesi eğilimi, gelişen ittifakın iyi bir örneğidir. Son çözümlemede, Trueblood'a göre mistiklerin özlü ve gelişen ittifakı, tecrübelerinin

bilişsel olduğunun, yaşadıkları şeyin bir yanılsama olmadığının en güçlü kanıtıdır.[267]

Mistiklerin ittifakı argümanını ciddiye alan ve ayrıntılı bir felsefî değerlendirmeye tabi tutan C. D. Broad*, ittifak argümanını, Trueblood gibi, mistik tecrübenin nesnelliğine bir kanıt olarak göstermez. Onun amacı, mistiklerin yaşadıkları şeyin yanılsamadan başka bir şey olmadığı iddiasının, kolayca kabul edilebilecek bir iddia olmadığını; mistiğin, sıradan insanın nüfuz edemeyeceği bir alana girebilmesinin ve dolayısıyla tecrübesinin bilişsel olmasının, epistemolojik bir değeri olmasının mümkün olduğunu göstermektir.

Dinî tecrübe, duyu tecrübesi gibi bir evrenselliğe sahip değildir. Geçmişte, çok sayıda insanın dinî tecrübe yaşadığı inkâr edilemez. Ama bunun karşısında, hiç Tanrıyla karşılaşmamış çok sayıda insan da vardır. Dolayısıyla, dinî tecrübe kanalı, herkese açık değildir. Normal olan herkes, önünde duran bir ağacı görürken, aynı şekilde Tanrıyı görememektedir. Acaba bu durum nasıl açıklanabilir? C. D. Broad, bu durumu, dinî tecrübeyi müzik tecrübesiyle karşılaştırarak açıklar. Dinî tecrübe yaşama kapasitesine sahip olma, belli açılardan müzik kulağına sahip olmaya benzer. Dolayısıyla, hiç müzik kulağı olmayan birisi, hiç dinî tecrübesi olmayan birisine; sıradan dindar, bir parça müzik kulağı olup da daha karmaşık müzikleri anlayamayan ve beste yapamayan birisine; yoğun duyguya sahip dindarlar ve ermişler, son derece iyi bir kulağa sahip olup da beste yapamayanlara; dinlerin kurucuları da, Bach ve Beethoven gibi bü-

* Londra doğumlu ve Cambridge mezunu İngiliz filozof Charlie Dunbar Broad (1887-1971), *Scientific Thought* (Bilimsel Düşünce) ve *Examination of McTaggart's Philosophy* (McTaggart'ın Felsefesi Hakkında İnceleme) adlı eserlerindeki ileri düzeyli felsefî, nesnel çözümlemeriyle tanınır. 1933'te Cambridge Üniversitesinde felsefe profesörlüğünü almıştır.

267 D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, Friends United Press, Richmond, Indiana 1993, s. 30 vd.

yük bestekarlara benzer.[268]

Dinî tecrübenin evrensel bir nitelik sergilememesinin hem insan, hem de Tanrıyı ilgilendiren bir başka yönü daha vardır. İnsanla ilgili olan kısmı hakkında denilebilir ki, hemen her din, insanın *empirik beni* yanında, bir de *ilahî bir beni* olduğunu kabul eder. Mistiklerin "kendini tanı" sözü, bu gerçeğe işaret eder. Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilikte Tanrının, insanı kendi suretinde yarattığı inancı vardır; Hinduizm, insanın ezeli, tanrısal yanına *Atman*; Budizm, *Buda Doğası*; Taoizm, alemde her şeye sirayet eden ve her şeyde mevcut olan *Tao* der. İnsanın kendisinde var olan bu ilahî öze ulaşabilmesi için, aradan egonun kalkması gerekir. Dolayısıyla zihni boşaltmadan, kalbi temizlemeden, empirik beni öldürmeden ilahî gerçekle yüz yüze gelmek mümkün değildir. İlahi Gerçekliğin mahiyeti, "Kendilerini kalben saf, ruhen fakir, sevgi dolu kılarak belli şartları sağlayan kimseler dışındakilerce doğrudan kavranamayacak şekildedir."[269] O halde, " ...Her bilme, belli koşulları gerektirir; koşullar da, farklı bilgi nesnelerine göre değişir."[270] Tanrının kendisini göstermesi ya da bilinmesi ise, bilincin saflaşmasına bağlıdır.

Dinî tecrübenin gerçekleşebilmesinin insanla ilgili koşulu yanında, bir de Tanrıyla ilgili yanı vardır. O da, üç büyük teistik dinin inancı gereğince, kişi ne kadar kalbini temizlerse temizlesin, eğer Tanrı dilemezse, eğer Tanrının lütfu ve inayeti olmazsa, yine dinî tecrübenin gerçekleşmeyeceğidir. Pascal'ın sözleriyle, "Lakin, doğaüstü bir ışık olmaksızın bu kutsal imajları göremeyeceğimizi iti-

[268] C. D. Broad, "The Argument From Religious Experience", *Religious Belief&Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. by William P. Alston, Harcourt Brace & World, Inc., New York 1963, s. 164; aynı makale *Philosophy of Religion: Selected Readings*'te de var, s. 307-317.

[269] Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 8.

[270] D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, s. 56.

raf etmeliyiz. Çünkü, her şey Onu bilenlere Tanrıdan bahsettiği, ve Onu sevenlere ifşa edildiği gibi, bu aynı şeyler, Onu bilmeyenlerden gizlenmiştir."[271] Öyle görünüyor ki, teistik bakış açısından, dinî tecrübede nedensel bir zincir ve süreç söz konusu değildir. Çünkü nihâî karar, Tanrıya aittir. Öyleyse, nasıl bütün insanlar güzelliğin olağanüstü boyutlarına nüfuz edemiyor ve bundan dolayı, nüfuz edebilenlerin kendilerini kandırdıklarını düşünmüyorsak, neden mistikler için de aynı şeyi düşünmeyelim. Nasıl pek müzik kulağı olmayan kişiler müzik konusunda büyük bestekarların otoritesine başvuruyor ve onlara güveniyorsa, dinî tecrübe kapasitesi olmayanlar da, aynı şekilde büyük mistiklere başvurmalı ve onlara güvenmelidir.

İlk bakışta, dinî tecrübenin *müzik tecrübesi*ne benzerliğini öne sürmek, dinî tecrübeyi savunan kişiye, kuşkucu karşısında belli bir avantaj sağlasa da, bu iki tecrübenin özellikle bilişsellik noktasındaki benzemezliği, dinî tecrübeyi savunan kişiye ciddi zorluk çıkarır. Çünkü, "Müzik burada kendisini konuşur: o, başka bir şeyin 'kanıt'ı değildir."[272] Müzik, gerçekliğin mahiyeti konusunda bilgi veren bir araç olma iddiasını taşımaz. Müzik, bir bilgi kaynağı değildir. Oysa, dinî tecrübe yaşayan birisi için tecrübesinin bilişsel olması son derece önemlidir. Hepsinden de önemlisi, dinî tecrübeyi birçok din, doğaüstü alana ilişkin bir bilgi kaynağı olarak görür.

Dinî tecrübe-müzik tecrübesi analojisini kabul eden, fakat buna dayanarak, dinî tecrübenin bilişselliğini yadsıyan T. R. Miles'a göre dinî tecrübe, bilişsel olmamakla birlikte, yine de değerlidir. Çünkü o bir takım meseller yoluyla kozmik, varoluşsal meselelerimize cevaplar sağlar. Ancak, bir mistik için, tecrübesinin bilgi kaynağı olmaması düşünülemez. Hatta, çeşitli geleneklerden verebile-

271 Blaise Pascal, *Great Shorter Works of Pascal*, s. 78.

272 T.R. Miles, *Religious Experience*, s. 55.

ceğimiz yüzlerce örnekte, mistikler, dinî tecrübeye dayalı bilginin, diğer bilgi türlerinden daha doğru; bu tecrübenin, diğer tecrübelerden daha gerçek olduğunu iddia ederler. 'Dinî tecrübe, gerçek ve nihâî bir varlığın doğrudan bir idraki değil, sadece dinî kültürün çeşitli ibadetler, öğretiler, semboller ve mesellerle sende oluşturduğu salt psikolojik bir durumdur' iddiası, bir mistiğin kolay kabul edebileceği bir iddia değildir. Müzik tecrübesi-dinî tecrübe benzerliği, dinî tecrübenin imkânı hususunda bize bir ümit veriyor olsa da, dinî tecrübenin nesnelliği konusunda, bu benzerliğin bir yardımı dokunmaz. Dinî tecrübe yaşayan farklı kültür ve zamanlardan kişilerin fikir birliği, gerçek bir bilginin işareti olabilir, ortak bir yanılgının da. O zaman, dinî tecrübe konusunda şu iki yargıdan birisi kabul edilmek durumundadır: Ya dinî tecrübe sahipleri, diğer insanların muaf olduğu delice kuruntular içerisinde dönüp durmaktadırlar ya da onlar, gerçekliğin, sıradan insanlara olağan tecrübelerinde ifşa olmayan bir yüzüyle temas içerisindedirler.

C. D. Broad, nasıl bir yaklaşımın dinî tecrübeyi anlamada uygun olacağını belirlemek için, dinî tecrübenin durumuna benzer, biri kurgusal, ikisi gerçek olmak üzere üç örnek olay sunar: 1) Biyologların hücrelerdeki küçük yapı ve değişimler hakkında bize anlattıkları ayrıntılı olguların çoğu, sadece mikroskop kullanma konusunda uzun yıllar eğitimli olan kişilerce algılanabilir. Bu örnekte, uzman biyologların uzlaştıkları şeyler, gerçekte, eğitimsiz insanların algılayamayacağı olgulara karşılık gelir; 2) Durmadan aşırı içki içen farklı soylardan insanlar, odalarının veya yataklarının çevresinde dolaşan yılanlar ve sıçanlar görme gibi bir takım algısal tecrübelere sahiptirler. Bu örnekte, sarhoşlar arasındaki fikir birliğinin, yalnızca tek tip bir sanrı olduğuna inanırız; 3) Son olarak, bir de, yürüyen ve eşyalara dokunabilen, ama görmeyen bir topluluğun var olduğunu düşünelim. Zamanla, bu topluluktan bazıları görme gücünü

geliştirmiş olsun. Görenlerin renk konusunda görmeyenlere anlatacakları her şey, onlarca anlaşılmaz ve doğrulanamaz olacaktır. Ancak, görenler görmeyen arkadaşlarına, eğer onlar belli istikametlerde yürüyecek olsalar, neler hissedecekleri konusunda bir hayli şey anlatabilir. Bu anlatımlar doğrulanabilirdir, ama görmeyenlere, renk hakkındaki anlaşılmaz ifadelerin, onların algılayamadıkları dünyanın kimi yönlerine karşılık geldiğini kanıtlamaz. Yine de bu, görenlerin, görmeyenlerin anlayamadığı ve test edemediği konularda bir bilgi kaynağına sahip olduğunu gösterir. Şimdi, dinî tecrübedeki durumun bu üç olaydan hangisine benzer olduğunu söyleyebiliriz?[273]

Aşırı içki tüketiminin bilgi değil de, bir kuruntu kaynağı olduğuna hemen herkes inanır. Çünkü sarhoşların algıladıklarını söyledikleri şeyler, diğer insanların da algılayabileceği şeylerdir. Sarhoşların gördük dedikleri yılanları ve sıçanları bizim göremiyor olmamız, odada veya yatakta yılanların ve sıçanların olmadığını oldukça muhtemel kılar. Ayrıca, odada bir yılan veya sıçan olduğu taktirde, onların ne gibi izler ve etkiler bırakacağını kolayca tahmin eder ve bunları bulurduk. Bu tür gözlemlenebilir etkiler de yoksa, o zaman, sarhoşların dil birliğinin bir bilgi değil, bir yanılsama kaynağı olduğu sonucuna varırız. C. D. Broad'ın iddiasına göre, mistiklerin uzlaştıkları iddialar, duyularımızla algıladığımız şeylerle çatışabilecek türden şeyler değildir. Bu iddialar, bir bütün olarak dünyanın yapısı ve düzeni üzerinedir. James'in çok güzel ifade ettiği gibi, " ...Mistik hallerin varlığı, mistik olmayan hallerin, neye inanacağımız konusunda tek ve nihâî diktatörler oldukları iddiasını yıkar. Genellikle mistik haller, yalnızca, bilincin olağan dışsal verisine duyuüstü bir anlam katarlar. Bunlar, sevgi veya tutku gibi heyecanlar, ruhumuza lütuflardır. Bu heyecanlar ve lütuflar yoluyla, evvelce nesnel

[273] C. D. Broad, "The Argument from Religious Experience", *Religious Belief & Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, s. 167.

bir biçimde önümüzde uzanan olgular yeni bir anlam kalıbına dökülür ve etkin hayatımızla yeni bir bağlantı kurarlar."[274] Tabi ki, mistiklerin, zaman ve değişimin gerçek olmadığı konusundaki dil birliğinin çatışma doğuracağı akla gelecektir. Nitekim Bertrand Russell, *Mistisizm ve Mantık* adlı eserinde,[275] çokluğun, zamanın ve kötülüğün gerçekliğini yadsıyan mistikleri ciddi bir eleştiriye tabi tutar ve onların çelişki ve çatışmalarına işaret eder. Ama diğer taraftan, kabul edilmelidir ki, üzerinde düşünüldüğünde, zaman, gerçeklik, değişim gibi konular, çözümü çok güç büyük felsefî problemler ve muammalar yumağını kendisiyle birlikte getirir. Elbette, mistiğin zaman ve değişimin altında uzanan olgular hakkında tecrübe ettiği şeyin ne olduğunu olağan dilde ifade etmedeki güçlüğünü de aklımızda bulundurmamız gerekir. Öyleyse, bilinen testleri uygulayarak mistiklerin yanıldıklarını söyleyemeyiz. Ama, hiçbir gerekçemiz olmadan onların iddialarını doğru diye kabul de edemeyiz.

İkinci örnek olaya geldiğimizde, her ne kadar benzer tecrübelere sahip olmasak da, uzman biyologların uzlaştıkları şeylerin doğruluğundan, bunların nesnel bir karşılığı olduğundan oldukça eminizdir. Çünkü, basit bir gözlemle veya belli bir eğitimle, lensler ve bunların mikroskoptaki işlevi konusunda yeterli bilgi edinebilir ve uzman kişilerin gerçek keşifler yapabileceğini anlayabiliriz. Diğer yandan, başka alanlarda birçok kişinin gözünden kaçan ama uzman kişilerce tespit edilen şeylerin varlığına da şahit oluyoruz. Birçok durumda, uzman kişilerin tespit ettiği şeylerin varlığı dolaylı yollarla doğrulanabilmektedir.

Ne var ki, dinî tecrübe, biyologlarınki kadar sağlam bir konuma sahip değildir. Çünkü, ne gibi nedensel kanunların, dinî tecrübe-

[274] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 418.

[275] Bertrand Russell, *Mistisizm ve Mantık*, çev. Ayseli Usluata, Varlık Yay., İstanbul 1972, s. 19-51.

nin gerçekleşmesini sağladığını ve ondaki değişimleri belirlediğini bilmiyoruz. Özellikle teistik geleneklerde Tanrının iradesinin belirleyiciliği ön plana çıkarılınca, dinî tecrübe ile tecrübenin nesnesi arasındaki nedensel ilişkiyi ve süreci ortaya koymak tümden imkânsız hale gelmektedir. Her şeyden önce, McIntyre'ın da işaret ettiği gibi,[276] eğer bir kişi, dünyada gerçekleşen belli bir olayın Tanrının bir işareti olduğunu öne sürüyorsa, o kişi, o olayla ilahî irade arasında nedensel bir ilişkiyi var sayıyor demektir. Ne var ki, nedensel ilişki, Hume'dan öğrendiğimiz kadarıyla, ancak gözlemlenebilir şeyler arasında mümkündür. Tanrı ise gözlemlenebilir değildir. Diğer taraftan, eğer 'Tanrı yaratıcıdır, her şeyin nedenidir ve nedensel ilişkiler düzenini o yönetir' denirse, o zaman da, her şeyi bilen, her şeye kâdir, sonsuz ve ezeli bir Tanrıyı Tanrı olmayandan ayıramama ve Tanrıyı deneysel olarak tanımlayamama sorunu baş gösterir. Ayrıca, sonlu bir algı yeteneğine sahip bir varlığın, Tanrının sonsuz niteliklerini algılaması da pek mümkün görünmemektedir. Algıladığını kabul etsek bile, fenomenal niteliklerden hangisinin Tanrıyı tanımladığını belirleme güçlüğü vardır. Eğer hiçbir ön tecrübesi ve bilgisi yoksa, bir kişi, salt tecrübenin kendisinden hareketle, bir tecrübenin Tanrı tecrübesi olduğunu nasıl anlayabilir ve bu tecrübeye konu olan varlığı "Tanrı" diye tanımlayabilir? Kaldı ki, mistiklerin, tecrübe ettikleri şeyde ittifak ettikleri iddiasını kabul ederek, onların tecrübelerinin, kendi varlıklarının dışında bir şey tarafından muhtemelen nedenlendiğini söylesek bile, bu nedenin "Tanrı" olduğunu öne sürmek felsefî açıdan mümkün değildir.

C. D. Broad, tıpkı biyologların mikroskobunun bize yeni bilgiler taşıması gibi, kimi yoga, meditasyon, zikir vb. tekniklerin de mistik tecrübe doğurduğunu göz ardı etmez. Bununla birlikte, bu tür

[276] A. C. McIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, SCM Press Ltd., London 1959, s. 72.

tekniklerin, mikroskoplarda olduğu gibi, kuruntu değil de gerçek tecrübeler meydana getirdiğini gösterecek, elimizde kesin bir neden yoktur. Üstelik, kişi, ömrünün büyük bir bölümünü, bu tür dinî tecrübe yaşattığı kabul edilen teknik ve riyazete adasa da, bu sürecin bir noktasında veya sonunda dinî tecrübe yaşayacağının hiçbir garantisi yoktur.[277] Dolayısıyla, duyu tecrübesine dayalı önermelerin doğruluğunu kanıtlamada, hangi işlemlerin doğrulayıcı tarafından yerine getirilmesi gerektiğini tamamen belirleyebiliriz; fakat mistik önermelerde bunu yapmak çok daha güçtür. Ya mistikler üzerine yapılan EEG ve diğer beyin resimleme tekniklerine dayalı araştırmalar, bu konuda bize bir ipucu verebilir mi? Daha önce görüşlerine değindiğimiz Newberg, mistiklere özgü bir EEG modeli vaat etmekte ve *birlik tecrübesi*nin evrenselliğini savunmaktaydı. Ne var ki, bu konuda da önemli güçlüklerin olduğu itiraf edilmelidir. İlkin, meditasyon halindeki bir mistiğin beyin dalgalarındaki değişimden, bu değişimi doğurduğu kabul edilen bir Nihâî Varlığa geçmek felsefî olarak sorunludur. Özetle, EEG, sadece fiziksel değişikliklerden haber verir, bunun ötesine gitmez. İkincisi, mistiklere özgü ortak bir EEG modeli olduğunu söylemek de zordur. Nitekim Austin'in araştırmaları, EEG sonuçlarının, mistikten mistiğe farklılık gösterdiğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla, biyolog örneği, dinî tecrübeye uygun bir benzetme ya da model olarak gözükmemektedir.

C. D. Broad, kör-gören örneğini, dinî tecrübeye en yakın benzetme olarak alır. Çünkü büyük din kurucuları, hepimizin şu anda iyi ve yararlı olduğunu bildiğimiz ahlâkî keşiflerde bulunmuşlar, doğruluğunu kabul ettiğimiz sosyal bir düzen kurmuşlardır. Bu da, gören kişilerin görmeyenlere, onların doğrulayabilecekleri şeylerden haber vermelerine benzer. Dolayısıyla, Broad'a göre, din kuru-

[277] Richard M. Gale, "Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, New York, 1982, s. 310.

cularının, bizim anlayıp doğrulayamadığımız şeyler konusunda söylediklerine belli düzeyde önem vermek makul bir tavırdır. Broad'un mistiklerin ittifakına ilişkin yargısı olumludur: "Farklı yer, zaman ve geleneklerden insanların tecrübeleri arasında temel bir ittifak varsa ve bu insanlar, genellikle, tecrübelerinin bilişsel muhtevası üzerine çoğunlukla aynı yorumu getiriyorlarsa, bu ittifakı, başka türlü düşünmemiz için olumlu bir neden olmadıkça, onların tamamının, gerçekliğin belli nesnel bir boyutuyla ilişki içerisinde olduklarına hamletmek makuldür."[278] Makuldür, çünkü *başka türlü olduğunu gösteren olumlu bir neden olmadığı sürece bilişsel iddiaları gerçek kabul etmek, temel rasyonellik ölçütüdür*. Olağan duyu algımızın bile gerçekliğine inanmamızın tek teminatı budur. Çünkü, dış dünyanın varlığını kanıtlayamayız, ama bu temel rasyonellik ölçütüne dayanarak onun varlığına inanırız. Görüşlerine daha sonra temas edeceğimiz, din felsefesinin önemli isimlerinden birisi olan Richard Swinburne de, dinî tecrübe delilini bu rasyonellik ölçütünden hareketle temellendirmeye çalışır.

Acaba, dinî tecrübeler konusunda *başka türlü düşünmemiz için olumlu bir neden* var mı? Yani, dinî tecrübelerin gerçek değil de bir yanılsama olduğunu gösterecek açıklamalar mevcut mu? Broad, bu konuda öne sürülebilecek iki açıklamaya değinir. İlki, mistisizmi psikopatolojiye indirgeyen yaklaşımdır. Ancak, o, bu açıklamayı çok da güçlü bulmaz. Çünkü, *ilk olarak*, tarih, bize birçok mistiğin son derece başarılı, sağlıklı, toplumla ilişkileri güçlü, yaratıcı ve lider ruhlu olduğunu, içerisinde bulundukları topluluklarda olumlu değişimler gerçekleştirdiğini bildirmektedir. Dolayısıyla, tarihi gerçekler, söz konusu açıklamayı çürütmektedir. *İkincisi*; bilimde ya da sanatta, büyük dehalardan, zihinsel ya da ruhsal açıdan sağlıklı

[278] C. D. Broad, "The Argument from Religious Experience", *Religious Belief&Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, s. 169.

olanlarının sayısı çok azdır. Bir çoğunun sağlıklı olduğu söylenemez. *Üçüncüsü*; mistiklerin dünyevi olandan farklı olan bambaşka bir gerçeklik alanına girdiklerini kabul edecek olursak, böyle bir dünyaya girişte bir takım zihinsel ve ruhsal anormalliklerin gözlenmesi son derece muhtemel olacaktır. Bu durumda da, mistiklerin bir takım anormallikler sergilemesi, tecrübelerinin gerçek olduğunu düşünmemiz için iyi bir neden olur.[279]

Dinî tecrübelerin gerçek olmadığını öne süren diğer bir açıklama da, dinî tecrübeyi cinsel arzu ve duygulara indirgeyen açıklamadır. Bu konuda Broad'un aklında, muhtemelen Freudcu açıklama vardır. Broad, "B, A'dan doğmuştur/Tanrı tecrübesi arzudan doğmuştur" dendiğinde, A ile B arasındaki üç farklı türden ilişkinin birbirine karıştırıldığına dikkat çeker. 1) A, B'nin varlığının zorunlu ama yetersiz koşulu olabilir; 2) A, B'nin varlığının hem zorunlu, hem de yeterli koşulu olabilir; 3) B, daha karmaşık ve kılık değiştirmiş bir biçimde A olabilir. Broad'a göre, genellikle insanlar, ilk türde bir ilişkiye işaret eden bir kanıt gördükleri yerde üçüncü tür ilişkinin olduğu sonucuna sıçrıyorlar. Açıktır ki, büyük bir cinsel güce sahip olmak, dinî tecrübeye sahip olmak için yeterli bir koşul değildir. Çok yüksek düzeyde cinsel arzu ve duygunun, dinî tecrübenin meydana gelmesinin hem zorunlu, hem de yeterli koşulu olduğu gösterilse bile, bundan, dinî tecrübenin kılık değiştirmiş cinsel arzu olduğu sonucu çıkmaz. Ayrıca, cinsel arzu ve duygular, dinî tecrübenin temel koşulu ve yapıcısı olsa bile, tecrübe, önemli açılardan yine de gerçek olabilir. Son çözümlemede, her iki açıklamayı da yetersiz bulan Broad, mistiklerin ittifak ettiğini düşünerek ve bu ittifak argümanına dayanarak, dinî tecrübenin bilişselliğini kabul etmenin makul olduğunu düşünür.

[279] C. D. Broad, *a.g.m.*, s. 169-170.

Gerçekten de, mistiklerin ittifakı argümanı, onların, birçoğumuzun nüfuz edemediği bir alanla ilişki içerisinde olduklarının bir kanıtı olarak gösterilebilir mi? Ya da, Broad'un diliyle konuşacak olursak, başka türlü düşünmemiz için olumlu nedenlerimiz yok mu? İttifak kanıtıyla ilgili tartışılması gereken en önemli sorun, tüm mistiklerin aynı şeyi söyledikleri ve aynı şeylerde ittifak halinde olduklarını öne sürmenin ne kadar geçerli olduğudur. Hem Trueblood, hem de Broad'un çıkış noktası, bütün mistiklerin, tecrübenin bilişsel muhtevasına aynı yorumu getirdikleri tezidir. Ne var ki, bağlamsalcıların dinî tecrübenin epistemolojisi üzerine çözümlemeleri, tüm mistiklerin aynı dili konuştuğu tezinin empirik destekten mahrum olduğunu ve bu tezin, tecrübe-yorum ilişkisiyle ilgili ciddi bir yöntembilimsel hatanın ürünü olduğunu göstermekteydi. Dolayısıyla, ittifak kanıtının, öncelikle, İsa'nın, Allah'ın, Brahman'ın, Nirvanaanın, Tao'nun vs. aynı şeyi ifade ettiğini ve bunların farklı tecrübelerle ulaşılan aynı gerçeklik olduğunu göstermesi gerekiyor. Eğer yorumsuz hiçbir tecrübe mümkün değilse ve tecrübede bağlam hem biçim, hem içerik olarak belirleyiciyse, o zaman, tüm mistiklerin 'Tanrı'yı aynı şekilde tecrübe ettikleri ve anladıkları kuşkuludur.

Gözden kaçırılmaması gereken bir başka önemli nokta daha vardır. Mistiklerin algıladıkları şeylerde uzlaşmaları bir yana, aralarında köklü ayrılıklar ve çatışmalar mevcuttur. Sözgelimi, Terevada Budizmi, Samkhya-Yoga ve Caynizmde herhangi bir tanrısal varlık yoktur. Yine, "yaşam bilgeliği" diyebileceğimiz Zen Budizminde, klasik anlamda bir Tanrı mefhumu yoktur.[280] Daha doğrusu, yuka-

[280] Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, s. 100-109, 162-164, 272-275; F. Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*, s. 98-122, 152-154; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 43-53, 54-61; Denise Lardner Carmody and John Tully Carmody, *Mysticism: Holiness East and West*, Oxford University Press, New York, Oxford 1996, s. 61-88; Alan Watts, *Zen Yolu*, s. 96-97.

rıda adını verdiğimiz geleneklerde, mistiğin birleşeceği bir varlıktan söz etmek pek anlamlı değildir. Nitekim, adından sıkça söz ettiğimiz Zen Budist Austin, Tanrıyı aydınlanma için gerekli görmemekteydi. Doğallık, kendiliğindenlik diyebileceğimiz Tao'nun, klasik Tanrı anlayışıyla pek bağdaşır bir yanı yoktur.

Bir başka çatışma konusu ise, tanrısal varlığın kişilik özelliklerine sahip olup olmadığıdır. Her ne kadar *paradoksallık* ve *Tanrının çifte doğası* gibi yorumlarla farklı anlayışlar arasında köprü kurulmaya çalışılsa da, Advaita Vedanta, her zaman gayri zâtî Brahman'ı, teistik dinler ise zâtî Tanrıyı inanç sisteminin temeline yerleştirir. Nitekim, bu iki farklı geleneğe özgü dinî tecrübelere göz attığımızda, birinde, mistiğin niteliksiz Brahmanla özdeşliğini, diğerinde ise mistikle, seven, kâdir, alim, iyilik sahibi Tanrının ontolojik ayrılığını görürüz.

Buna paralel olarak, bir başka çatışma konusu, kimi mistik gelenekler, dinî tecrübede bireysel benin ölümünü kabul ederken, kimileri etmemektedir. Hatta belli gelenekler içerisinde bile bu konuda ayrılık vardır. Sözgelimi, İslamda mistik hayatı ifade eden tasavvufta, fenânın nasıl anlaşılması gerektiği konusunda fikir ayrılıklarının olduğu bir gerçektir.

Bir diğer çatışma konusu da, benlik ya da ruhsal tözdür. Budizm, kalıcı bir ruh ya da benlik kabul etmez; Hinduizm, evrensel ezeli bir benin varlığını dile getirir; Samkhya-Yoga ve Caynizmde ise sonsuz ruh anlayışı vardır.[281] Mistik geleneklerin çatıştığı konuların listesi daha da uzatılabilir. Ama bu kadarı, köklü çatışmaların

[281] F. Samuel Brainard, *Reality and Mystical Experience*, S. 70-85. 153-154; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religion*, s. 45, 57; Ernest Wood, *Yoga*, Penguin Books, 1967, s. 218; Ninian Smart, *Religious Experience of Mankind*, s. 162-164, 100-105, 115; S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, Motilal Banarsidass Pub. Private Limited, Delhi 1992, s.90.

olduğunu göstermek için yeterlidir. Öyleyse, ittifak kanıtının üzerine dayandırıldığı temel direğin pek de sağlam olduğu söylenemez.

Mistiklerin ittifak ettiği iddiasını kabul etsek bile, mistiklerin farklı yer ve zamanlarda bir Tanrıyı tecrübe etmiş olmaları, yine de Tanrının var olduğuna kanıt sayılmaz. Çünkü, dinî tecrübenin "*kendini doğrulayan*" bir tecrübe olması iddiası dışında, tecrübede yönelinen nesnenin var veya mevcut olup olmadığını bilmenin hiçbir yolu yoktur. Her şeyden önce, dinî tecrübede benin öldüğünün söylenmesi ve bu tecrübenin hiçbir bilinç içeriği taşımaması (saf bilinç) ve bu yüzden kavramsallaştırılamıyor olması, dinî tecrübenin bilişselliği önündeki en önemli engeldir. Nitekim, önermesellestirilemediği için Ayer, dinî tecrübenin nesnelliğini yadsıyordu. Önermeselleştirilebildiği söylense bile, mistik dilin paradoksallığı ve mistik tecrübenin nedeninin, zaman-mekân çerçevesi içerisine yerleştirilemiyor olması, ciddi felsefî sorunlar doğurmaktadır. Kaldı ki, dinî tecrübenin literal bir dille anlatılabilir olmaması, mistikleri, bilişsel değeri olmayan sembolik, analojik, mecazî, selbî ifadelere yöneltmiştir. Nitekim Stace, dinî tecrübenin nesnel olup olmadığını uzun uzadıya tartıştıktan sonra şunları söyler: "Öylcyse Evrensel Ben'in, Saltık'ın, Bir'in, Tanrının ya da Nirvananın [nesnel] konumu sorununun tek çözümü, hiçbir çözüm olmadığıdır ve mantıksal aklın bu mistik esasları anlamaya yönelik her girişimi yalnızca çözümsüz paradoksa götürür."[282]

Birlik tecrübesinin evrenselliğini savunan Stace, mistiklerin tecrübe ettikleri şey konusunda ittifak ettiği iddiasının, tek başına, tecrübenin nesnelliğini kanıtlamayacağını düşünür. Çünkü bir tecrübe, evrensel olmakla birlikte, *gerçek* bir tecrübe olmayabilir. Sözgelimi, serap gören çoğu insanın, hep bir ağızdan gördükleri şeyin

[282] Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 202.

bir su olduğunu söylemesi, yalnızca, onların görsel tecrübelerini yanlış betimlemediklerini gösterir. Fakat, onların dil birliği, söz konusu yerde, nesnel anlamda bir suyun olduğunu göstermez. Çünkü, orada sıcak kumdan başka bir şey olmayabilir. Dolayısıyla, bu örnek, evrensel olarak doğrulanabilir olan birçok yanılsamanın olabileceğine işaret eder. Hatta Stace'e göre, bütün insanlar mistik tecrübeye sahip olsa ve bütün tecrübeler tıpatıp birbirinin aynı olsa bile, tek başına bu, insanoğlunun doğasında, onlara bu benzer tecrübeleri yaşatan gerek fiziksel, gerekse zihinsel bir şeylerin var olduğu gerçeğinden daha fazlasını göstermez.[283]

Stace, nesnelliğin en temel ölçütünün *uzlaşma* ya da *tecrübelerin uyuşması* değil, "düzenlilik", yani doğa yasalarına uygunluk olduğunu öne sürer. Herhangi bir tecrübe, gerek kendi içinde, gerekse sınırları dışında kalan şeylerle bağlantılarında düzenli ise nesneldir. Bir tecrübenin sanrı veya düş gibi öznel olması için, gerek içte, gerekse dışta doğa yasasının kesin bir biçimde bozuluşunu sergilemesi gerekir. Kısaca, düzensiz olması gerekir. Dolayısıyla düzenlilik, yinelenebilir tecrübe öğelerinin sürekli birliğidir. Düzenin bu tanımına göre mistik tecrübelere baktığında Stace, onların ne nesnel, ne de öznel olduklarını görür. Çünkü bu tecrübenin içerisinde, dünya düzenindeki sürekli birlikteliklere aykırı ardışıklıkları oluşturacak ayırt edilebilir bir öğeler çokluğu yoktur. Aynı nedenle, o, dış bağlantılarında doğal düzenle çatışmaz, çünkü bu da, tecrübe içerisindeki nitelenebilir öğelerin tecrübe dışındaki öğelerle çatışmasını gerektirir. Fakat mistik tecrübe içerisinde, tecrübe dışı bir şeyle çatışabilecek hiçbir öğe yoktur. Dolayısıyla, mistik tecrübe öznel değildir; aynı nedenle nesnel de değildir. Bununla birlikte, Stace'e göre, mistik tecrübe, *özneyi aşan* bir tecrübedir. Zihinden deneysel içerik boşaltıldığında ve bireysel benin duvarları yıkıldığında, mis-

[283] Walter Stace, *a.g.e.*, s. 139.

tik kendisini, kendisinden öteye geçmiş ve sonsuz ve evrensel bir bilince karışmış bulur. Mistiğin, zihninden tüm deneysel içeriği boşaltarak ulaştığı şey, tümüyle bireysel egosu değil, "Evrensel Ego"dur. Zihinler birbirinden deneysel içeriklerine göre ayrılırlar. Oysa, iki farklı zihin olan A ve B, deneysel içeriklerinden kurtulursa, o zaman ortada, onları birbirinden ayıran hiçbir şey kalmaz. Dolayısıyla mistiğin ulaştığı "ben", kendi bireysel beni değil, Mutlak ve Evrensel Bendir. Bu yüzden, Stace'e göre, mistik tecrübe ne özneldir, ne de nesneldir; ama *özneötesidir* (transsubjectivity).[284]

Ne var ki, Stace'in nesnellik ölçütü olarak aldığı düzenlilik, suje-obje ikiliğinin ortadan kalktığı *saf bilinç* dışında kalan bütün dinî tecrübelerin tam anlamıyla öznel olduklarını kanıtlar. Düzenlilik açısından bakıldığında, Tanrının kendisini doğal olan bir şeyde göstermesiyle gerçekleşen tecrübeler, içerisinde işitsel ve görsel unsurlar barındıran vahiy tecrübeleri, mucize ve keramet içeren tecrübeler ve diğer dinî tecrübeler, kesin olarak öznel tecrübeler kategorisine girecektir. Zaten saf bilincin evrenselliğini savunanlar, bireyden bağımsız bir Tanrıyı tecrübe etmeyi, kendi gerçek dinî tecrübe kategorilerine koymazlar. Hatta Stace, doğanın işleyişine müdahale eden bir Tanrı anlayışının açıkça karşısında durur. *Saf bilinç* kuramcılarına göre, hiçbir deneysel içeriği olmayan *saf bilinç* ya da *boşluk* tecrübesi evrenseldir, "Tanrı", sadece bunun rasyonel ya da dinsel bir *yorum*udur. Daha doğrusu, "Tanrı", tecrübe konusu değildir.

Esasında, belli bir tecrübeyi yaşayanlar arasındaki dil birliği, nesnellik için yeterli bir koşul değildir. Nesnelliğin doğru ölçütü, Kantçı olanıdır: Bir tecrübe, eğer içeriği bilimsel kanunlara uygun olarak diğer tecrübelerle mekânsal-zamansal bir düzen içerisine yerleştirilebiliyorsa nesneldir. Bir duyu tecrübesinin nesnelliği, bili-

[284] Walter Stace, *a.g.e.*, s. 140 vd.

nen bilimsel kanunlara uygun olarak, bu tecrübeden çıkarılan daha fazla mümkün duyu tecrübelerinin doğrulanabilirliği anlamına gelir. Sözgelimi, parmağımızı göz küremize bastırdığımız zaman şeyleri çift görmeyle ilgili duyu tecrübemizin, bu duyu tecrübesinden diğer mümkün duyu tecrübeleri için çıkaracağımız sonuçları desteklememesi nedeniyle öznel –bir yanılsama– olduğunu söyleriz. Çünkü, gördüğümüz iki nesneye dokunmak için uzandığımızda, yalnızca birisini buluruz. Bu durumda, tecrübemizin zamansal devamlılığında bir kesiklik vardır. Nesnelliğin bu yeni ölçütüne göre mistik tecrübeleri, tecrübemizin zamansal devamlılığında bir açıklık gösterdiğinden dolayı *öznel* olarak sınıflamamız gerekir. Mistik tecrübede yaşanan şey, bir ezelilik anıdır. Mistik tecrübenin içeriğini, bilimsel kanunlara uygun olarak diğer tecrübelerle zamansal bir düzen içerisine yerleştiremeyeceğimizden dolayı, bu tecrübeleri öznel olarak adlandırmalıyız. Son tahlilde, mistik tecrübeler, kendilerinin ötesinde başka gerçeklere işaret etmemeleri nedeniyle çürütülebilir değildirler. Mistiğin iddiasını tartışamayız, çünkü mistiğin yaşadığı, tamamen psikolojik bir durumdur; o, ontolojik değil, sadece psikolojik bir iddiada bulunuyor.[285]

Sonuç olarak, sadece mistiklerin ittifak ettiği iddiasından, onların bambaşka bir düzen ya da gerçeklikle ilişki içerisinde olduklarını sonucunu çıkaramayız. Bir tecrübenin nesnelliğini göstermede yalnızca gözlemcilerin ittifakı yeterli değildir. Daha başka denetleme ve doğrulama yöntemlerinin de devreye sokulması gerekir. Hepsinden önemlisi, gözlemcilerin ittifak ettiklerini söylediğimiz şeylerde, ayrıntılı ve nesnel bir araştırmayla, gerçekten aynı konuda aynı şeyi mi söylediklerinin tespit edilmesi gerekir. Daha temele inersek, asıl nesnellik ölçütü, Kantçı olanıdır ve bu, dinî tecrübenin nes-

[285] Richard M. Gale, "Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 311-312.

nelliği konusunda ciddi bir engel teşkil etmektedir. Diğer yandan, dinî tecrübeyi yaşayan suje ile tecrübenin nedeni olan obje arasındaki nedensel ilişki ve sürecin ortaya konamaması da, dinî tecrübenin nesnelliği önündeki önemli sorunlardan birisidir. Böyle bir durumda da, devreye, dinî tecrübenin Tanrısal değil, tamamen doğal nedenlerinin olduğunu göstermeye çalışan *doğal açıklama*lar girmektedir. Nörofizyolojik ve psikiyatrik açıklamaları dikkate alacak olursak, ve Stace'in dediği gibi, nedenleri ne olursa olsun, iki tecrübe fenomenolojik olarak birbirine benziyorsa, her iki tecrübe de gerçek mistik tecrübedir diye kabul edecek olursak, o zaman, ya psikotiklere mistik ya da mistiklere psikotik dememiz kaçınılmaz olur. Buna ek olarak, uyuşturucularla yaşanan mistik tecrübeler de, mistik tecrübelerin gerçekliği veya nesnelliği konusunda önemli problemleri davet etmektedir. Freud'un açıklamalarını göz önüne alacak olursak, mistiği, bastırılmış içgüdülerin yarattığı bilinçaltı çatışmalardan bilinçsiz bir evre olan anne rahminin güvenli ortamına dönmeyi arzu eden bir kişi olarak görmek, bir çok felsefî problemi bünyesinde taşıyan Tanrı kavramına dayalı açıklamaya göre belki daha basit, daha tutarlı olacaktır. (Gerçekten de, hayat hikâyelerine erişilebildiği kadarıyla bir çok mistiğin dinî tecrübe yaşamadan önceki döneminin kaygılı, depresif, mutsuz kişiler olduğu ve tecrübe ile ciddi bir ruhsal dönüşüme uğradıkları, tecrübenin terapik işlevi sayesinde buhrandan çıktıkları göze çarpacaktır. Bunun yanında, tarihte, sosyal buhranların artış göstermesi ile mistik hareketlerin gelişmesi arasında gözden kaçırılmaması gereken bir ilişki vardır). Çünkü, "Occam'ın usturası" olarak bilinen kural ya da ilke gereği (*şeyler, gerekli olanın dışında çoğaltılmamalıdır*), basit bir kuram, genelde, daha karmaşık olana tercih edilmelidir. Dolayısıyla, eğer bir şey doğal olarak açıklanabiliyorsa ve bu açıklama gayet ekonomikse, doğaüstü bir açıklamaya gitmek gereksizdir. Ayrıca, T. R. Miles'ın işaret ettiği gibi, eğer bir kişiye, "doğaüstü nedenin özel-

likleri nelerdir?" diye sorulacak olsa, verilen olumlu özellikler, açıkçası hep doğal özellikler olacaktır. "Öyle görünüyor ki, bir kişinin burada yapabileceği en iyi şey, herhangi bir nedensel açıklamanın yokluğunda, gerçekleşen olaya 'doğaüstü' demektir. Ne var ki, bu durumda 'doğaüstü neden', yalnızca bilgisizliğimizin bir adı olacaktır."[286] Eğer Tanrı teriminden, dünyada zaman zaman nedensel eylemde bulunan bir fail anlaşılıyorsa, böyle inanan kişi, kendisini kelimelerle kandırıyor demektir. Bu kişi, hiçbir kanıtın, böyle bir ifade için hiçbir kullanım sağlamayacağını görememiştir.[287] Şöyle ya da böyle, bir kuşkucu her zaman şunu söyleme hakkına sahiptir: "Dinî tecrübe, söz konusu tecrübenin doğal bir açıklamasının imkânı mantıksız diye devre dışı bırakılmadıkça, dinî inanç için hiçbir nesnel gerekçe sağlamaz."[288] Bunun da yapılması oldukça zordur.

Mistiklerin ittifakı iddiası konusunda, sadece ittifakın tecrübenin nesnelliğini kanıtlamayacağı gerçeği dışında, değinilmesi gereken son bir nokta daha vardır. O da, Broad'un gören-kör benzetmesinin, dinî tecrübeyi anlamada ya da onun gerçek bir tecrübe olup olmadığını değerlendirmede ne kadar uygun ve iyi bir model olduğudur. Hiç kuşkusuz, bu ve buna benzer benzetmeler, mistiklerin mistik olmayanlara karşı, kendi tecrübeleriyle ilgili olarak kullandıkları en yaygın benzetmelerdir. Tasavvufî hayatta *manevî körlük*, en sık kullanılanlar içerisinde yer alır. Mevlânâ'nın sözleriyle, "Uyanık kişilere, Hakk aşıklarına bu baş gözü ile bakma, gönül gözü ile bak! Çünkü bu baş gözü, hakikatin sırlarını görecek göz değildir"[289]; "Yeter! niceye dek körlerin meclisinde işveleneceksin?

[286] T. R. Miles, *Religious Experience*, s. 46.

[287] T. R. Miles, *a.g.e.*, s. 49-50

[288] J. J. C. Smart and J. J. Haldane, *Atheism&Theism*, Blackwell Pub., Oxford, Cambridge 1996, s. 49.

[289] Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, birinci cilt, s. 141.

Yeter! ne zamana kadar sağırın kulağına bağırıp duracaksın?"[290] Çünkü, gönül gözü açık olmayanlar, mistiklerin algılayışlarını ve sözlerini anlayamazlar. Öyleyse, nasıl kör bir insanın rengi tecrübe edememesi, rengin var olduğuna dair bilgimizin yanlışlığını göstermezse, inanmayanın varlığı da, inananın Tanrının var olduğuna dair inancının yanlışlığını göstermez. Özellikle H. H. Farmer ve J. N. Findlay gibi iki önemli felsefeci, bizzat yaşamadan Tanrıyı tecrübe etmenin ne anlama geldiğini bilmenin ve bu tecrübeyi, söz konusu tecrübeyi yaşamayanlara anlatmanın imkânsızlığını kör-gören analojisiyle göstermeye çalışır. Hatta Findlay, mistisizmin, her birimizin ruhunda var olduğuna ve gökyüzü gibi, tecrübemizin zemininde evrensel olarak bulunduğuna inanır. Ona göre, bunu görememek, açıkça miyop olmaktır ve her şeyden derinliği ve ihtişamı söküp atmaktır. Mistik olanın yaşamdaki varlığı bir gerçektir. Bazılarının renk körü olması, rengin olmadığını göstermez. Dolayısıyla bazılarının da miyop olması, mistik olanın yokluğunu göstermez.[291]

Acaba, dinî tecrübe ile kör-gören benzetmesi arasında kurulan analoji sanıldığı gibi sağlam mı? Öncelikle, körün ışık ya da renkler hakkında hiçbir şey bilmeyeceği varsayımı doğru değildir. Herhangi bir renk tecrübesi olmasa da bir kör, günlük hayatta geçen

[290] Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, yedinci cilt, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992, s. 25.

[291] John Niemeyer Findlay, *The Ascent to the Absolute*, Allen and Unvin, 1970, s. 182; H. H. Farmer, *Towards Belief in God*, S.C.M. Press, London 1942, s. 40-41. Meşhur bilimkurgu roman yazarı H. G. Wells'in *Körler Ülkesi* adlı öyküsü oldukça ilgi çekici ve düşündürücüdür. Öyküsünde Wells, körler ülkesine düşen Nunez adlı bir kişinin körlere ne kadar çabalasa da gördüğü güzel dünyayı, görmenin ne anlama geldiğini anlatamadığını; hatta körlerin kendisinden kuşku duyduklarını ve düşüncelerinden dolayı lanetlediklerini; körler ülkesinden bir kıza aşkının karşılığında fesat ve düşünce bozukluğu kaynağı olduğu düşünülen gözlerinin oyulması istenince oradan kaçtığını ve körler ülkesinde kral olmaktansa özgür olmayı yeğlediğini anlatır. H. G. Wells, *Kızıl Oda*, çev. Ardan Tüzünsoy, İthaki Yay., İstanbul 2000, s. 256-284.

renk konusundaki konuşma ve eylemleri anlayabildiği ve bunlara katılabildiği için renkler hakkında bilgiye sahiptir. Sözgelimi, o, yeşil muzun olgunlaşmamış olduğunu, kararmış tostun yandığını, boza bulanmış göğün kasvetli olduğunu, bir yeşilin tonları olduğunu bilir. Dolayısıyla, rengi bilme konusunda, rengin yarattığı farklılıklar hakkında kör ile görenin paylaşabileceği bir hayli uzlaşılan bilgi vardır. Oysa, durum, dinî tecrübede aynı değildir. Üstelik, dinî tecrübe yaşayanlar arasında bile, bu tecrübelerden ne öğrenileceği konusunda her tür uzlaşmazlık vardır. Buna ek olarak, Tanrının gerçek olduğunu, renklerin gerçek olduklarını bildiğimiz şekilde bilmek, sadece yeterli sayıda insanın, Tanrı tecrübesi olduğu kabul edilen bir dinî tecrübe yaşaması meselesi değildir. Bu, aynı zamanda, söz konusu tecrübelerin sistematik ilişkiye sokulmasını, dile dökülebilmesini ve bu tecrübeye sahip olmayanların da öğrenip bir düzeye kadar değerlendirebilecekleri bir bilgi bütünü oluşturacak derecede diğer tecrübelerimizle bağlantısının kurulmasını gerektirir. Bu da, tecrübelerden ayrı olarak Tanrı hakkında, onun varlığının yaratacağı farklılıklar, Tanrı tecrübelerinin diğer tecrübelerimizle ilişkisini kurma yolları, onun hakkında konuşmanın hayatın geri kalanıyla ilişkisi vb. epeyce şeyi bilmeyi gerektirir.[292]

Diğer yandan, kör bir kişi, Stace'in işaret ettiği üzere,[293] her ne kadar ışık ve renk tecrübesine sahip olmasa da, ışık ve renk fiziğine, sözgelimi, bir zamanların en önemli sorunlarından olan ışığın parçacık kuramı ile dalga kuramı arasındaki tartışmaya katkıda bulunmasının olanaksız olduğunu söylemek pek makul değildir. Çünkü fizikçilerin ihtiyaç duydukları şey, ışığın deneysel içeriğini bilmek değil, onun yapısını anlamaktır. Bu durumda, kör-gören benzetmesinin, dinî tecrübeye pek uygun bir analoji sunmadığı ortada-

[292] Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 49-50.

[293] Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 18.

dır. Çünkü, kör bir kişi, renkler hakkında tam olmasa da gerçek bir bilgiye sahiptir. Yine o, ışık dalgalarını tespit etmek için bir alet kullanabilir. Aslına bakılırsa, renklere dair bilgimizi de artırabilir.

Kör-gören analojisinin dinî tecrübeye uygun bir analoji olabilmesi, *rengi bilmenin renk duyumlarına sahip olmakla aynı şey olduğunun* öne sürülmesine bağlıdır. Bu analojiyi kullananların aklında olan şey de budur. Buna göre, nasıl renk duyumlarına sahip olmadığı için bir kör rengin ne olduğunu bilemezse, aynı şekilde, belli bir dinî tecrübeye sahip olmayan da, Tanrıyı tecrübe etmenin ne olduğunu bilmez. Bu haliyle söz konusu analoji kabul edilecek olursa, "rengi bilme" ve "Tanrının doğrudan tecrübesine sahip olma" ifadeleri, kişinin renk duyumları ve dinî duyguları hakkındaki *psikolojik iddialar* olmaktan öte bir şey anlatmayacaktır. Ne var ki, salt psikolojik bir durum olan "rengi bilme", bir takım testlerle ve denetim işlemleriyle nesnellik kazanabilirken, test ve denetim işlemlerine açık olmayan "Tanrının doğrudan tecrübesine sahip olma", psikolojik bir iddia olmaktan öteye gidemeyecektir.[294]

Sonuç olarak, kör-gören analojisi, dinî tecrübenin bilişselliği adına kullanmaya uygun olmayan bir analojidir. Broad'un sunduğu örnek olaylardan birisi olan sarhoşların ittifakının, belki, kör-gören analojisine göre, dinî tecrübeye, bir bakıma daha uygun bir analoji oluşturduğu söylenebilir. Çünkü, bilinç saflığını bir yana koyacak olursak, bir çok dinî tecrübe, açıkçası görsel ya da işitsel unsurlar içermektedir. Bazı mistikler, başka hiç kimsenin işitemediği gaipten sesler işitmekte ve yine başka kimsenin göremediği bir takım varlıklar ya da nesneler görmektedir. Dolayısıyla, altıncı duyu adı altında, beş duyumuzdan çıkarılan mecazlarla kutsal şeyleri *işittiğin-*

[294] Bkz. C. B. Martin, " 'Seeing' God", *Religious Belief&Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, s.176-177; aynı makale *Philosophy of Religion: Selected Readings*'te de var. Bkz. s. 288-307.

den, gördüğünden, onlara dokunduğundan, onları tattığından ve kokladığından söz eden bir hayli mistik vardır. Bir mistik, günbatımında ya da bir ceylanın gözlerinde Tanrının tezahürünü algılayabiliyorken, sıradan kişiler aynı şeyi algılayamamaktadır. Görsel ve işitsel unsurlar içeren tecrübelere uygulanan testler ve denetim işlemleri ile temel nesnellik ölçütleri mistiğinkine uygulandığında, orada, söylendiği gibi bir görsel veya işitsel unsurun bulunmadığı kolaylıkla tespit edilecektir. Bu durumda, nasıl sarhoşların yılan ve sıçan tecrübeleri bir yanılsama ise, muhtemelen mistiklerin algıları da bir yanılsama olacaktır. Bir de buna, uyuşturucularla yaşanan benzer tecrübeler (cin, şeytan, meleklerle ve bir takım acayip yaratıklarla karşılaşma, geçmiş yaşamlara gitme, başka varlıklara ve kişilere dönüşme vs.) eklenince, mistiğin tecrübesinin, aslında kendi düşüncelerinin bir ürünü, bir kuruntu olduğu sonucu daha da ağırlık kazanacaktır.

3. İçsel Yaşantı

Dinî ve mistik tecrübelerin, kişinin iç dünyasında gerçekleşen ve herhangi bir dışsal nedeni olmayan salt psikolojik tecrübeler olabileceği sonucu, uyuşturucular vasıtasıyla benzer dinî tecrübeler yaşandığı iddiasıyla daha bir ağırlık kazanır. Acaba LSD, DMT, Psilocybin, Meskalin vb. bilinç hallerinde değişim yaratan kimyasallarla ya da uyuşturucularla yaşanan tecrübelerin de, fenomenolojik benzerlikleri nedeniyle gerçek mistik tecrübeler olduğu veya bu tecrübeleri doğurduğu söylenebilir mi? Söylenebilirse, o zaman, mistik tecrübeler salt beynin kimyasının değişimine indirgenerek ya da bilinçaltı teziyle açıklanabilecek tecrübeler midir? Daha da ileri gidersek, eğer bir dinî ve mistik tecrübe, salt beyin içi süreçlerin bir ürünüyse, bu, onun bir yanılsama, bir yanılgı olduğuna işaret etmez mi? Ya da, acaba tüm mistik tecrübeler Tanrının değil de, beyinleri-

mizin yarattığı birer psikopatolojik yanılgılar olamaz mı? Bu durumda, bütün mistikleri düşünce ve algı bozukluğuyla malul psikotik tipler olarak mı değerlendireceğiz?

Uyuşturucuların gerçek anlamda dinî ve mistik tecrübe doğurduğunu öne süren, Batıda bir hayli araştırmacı ve bilimadamı vardır. Onlara göre, herhangi bir kişi makul dozda LSD, Psilocybin vb. uyuşturucu alarak mistik aydınlanmayı yaşayabilir, Tanrıya ulaşabilir. Bunun için tek yapılması gereken, uyuşturucularla beynin kimyasını etkilemek ve bilinç halinde değişim yapmaktır. Kısaca, *mistik bilinç, yapay olarak üretilen bir bilinçtir.* Uyuşturucu alarak mistik bilinç haline ulaşan bir kişi, gerçek anlamda dinî ve mistik tecrübe geçirmiş olur. Dr. Pahnke'nin "Good Friday deneyi", William James, Rick Strasman, Dr. Timothy Leary, Aldous Huxley, Huston Smith, Christian Ratsch, Stanislav Grof, James Austin, Robert E. L. Masters ve eşi Jean Houston ve daha bir çok bilimadamının araştırmaları, bu sonucu doğrulamaktadır.[295]

[295] William Johnston, *Silent Music: The Science of Meditation*,Fontana, Fount Paperbacks, 1977, s. 22; William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 378-379; Aldous Huxley, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 59-61, 95-103; Good Friday deneyi ve bu deneyle ilgili değerlendirmeler için bkz. R. C. Zachner, *Zen, Drugs and Mysticism*, Vintage Books, New York 1974, s. 88-111; James H. Austin, *Zen and the Brain*, s. 436 vd; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, s. 179-180; John Horgan, *Rational Mysticism*, s. 25-29; Timothy Leary, *The Politics of Ecstasy*, MacGibbon & Kee, London and G. P. Putnam, New York 1970, s. 38, 107, 112 vd; John Horgan, *Rational Mysticism*, s. 150, 174-175; Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, çev. Sezer Soner, Ege Meta Yayınları, İzmir 2002, s. 24; Grof'un ben ötesi bilinç alanıyla ilgili verdiği ayrıntılı bilgiler için bkz. s. 93 vd., 204-205; Stanislav Grof, *Kozmik Oyun*, çev. Levent Kartal, Ege Meta Yay., İzmir 2002; James Austin, *Zen and the Brain*, s. 425-430 Robert E. L. Masters and Jean Houston, *The Varieties of Psychedelic Experience*, Rinehart & Winston, New York 1966, s. 258-259, 302-312; Huston Smith, "Do Drugs Have Religious Import?", *Philosophy of Religion*, ed. by I. Rowe and William Wainwright, Harcourt Brace Jonanovich, Inc., New York, Chicago 1973, s. 326-328, 330-331; Huston Smith, *Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life*, H. Smith, Cousineau Phil, University of California Press, 2003, s. 230.

Uyuşturucularla ilgili yapılan araştırmalardan hareketle, bütün dinî ve mistik tecrübelerin tanrısal kaynaklı değil de, beynimizin ya da bilinçaltımızın bir ürünü olabileceği yargısında bulunmadan önce bazı hususların açıklığa kavuşturulması, bazı önemli ayrıntı ve farklılıkların dile getirilmesi gerekmektedir:

1. Bilinç hallerini değiştiren uyuşturucular, sinir nakledicileri, beyin aktivitesi ve bilinç halleri arasındaki ilişkileri tespit etmek kolay değildir. Beyin karmaşıktır ve kimyevi araçlarla deneysel manipülasyona karşı çok hassastır.

2. Uyuşturucu tecrübelerinin şizofren cehenneminin kapılarını açma tehlikesi her zaman vardır. Bu tecrübelerin insan beyninde ve psişesinde kalıcı hasar ve rahatsızlıklar doğurma riski vardır.

3. Çeşitli dinî geleneklerde dinî amaçlı uyuşturucuların kullanılmış ve hâlâ kullanılıyor olması, uyuşturucularla dinî tecrübeler arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Ama birçok dinin de, bilinç hallerinde değişim yaratan uyuşturuculara sıcak bakmadığı bir gerçektir. Dolayısıyla, bazı tarihi gerçeklerden hareketle genel geçer bir yargı olarak, uyuşturucuların dinî tecrübe meydana getirdiğini iddia etmek pek sağlıklı olmayacaktır; dinin kaynağının uyuşturucu olduğunu iddia etmekse gerek sosyo-tarihsel, gerek felsefî açıdan pek savunulabilir değildir.

4. Uyuşturucular, mistik hareketler ve danslar, açlık, uykusuzluk, bedene eziyet vb. zühdî uygulamalar, meditasyon, yoga, zikir gibi mistik tekniklerin hepsinin buluştukları fizyolojik ya da psikolojik bir temel vardır. Bunlar, vitamin ve şeker eksikliği, iltihapların neden olduğu protein çözülmelerinin kana karışması, kanda karbondioksit miktarının artması vs. nedenlerle beynin kimyasında değişimler yaratarak farklı bilinç halleri doğurmaktadır. Ancak, farklı tecrübelerin beyinde aynı fizyolojik tepkilerde buluşması, bunların

kaynağı ve mahiyetinin de aynı olduğunu söyleyebilmemiz için bize kesin ve sağlıklı dayanak sunmaz. Sadece, bunların bir noktada ortak olduklarına işaret eder. Oysa, sufilerin dedikleri gibi, başlangıçta yolculuk Allah'adır, sonrasında ise Allah'tadır ve Allah'ta yolculuğun da bir sonu yoktur. Bu da, bir noktada toplanamayacak kadar sonsuz bilinç halleri ve düzeylerine işaret etmektedir.

5. Uyuşturucu kaynaklı tecrübeler yapay ve geçicidir; sağlıklı, kalıcı ve bütüncül bir bilinç gelişimi sağlamazlar. Oysa, mistisizmin amacı kalıcı, dönüştürücü ve bütüncül bir bilinç haline ulaştırmaktır. Uyuşturucu tecrübelerinde yaşanan esrime anlarının, normal kişilik ve hayatımızla bütünleştirilememesi sıkıntısı vardır.

6. Uyuşturucularla hakiki dinî tecrübe yaşayanların oranı çok düşüktür. Uyuşturucu tecrübelerinin büyük bir oranı, çeşitli medya kanallarının sunduğu batınî enformasyon ve Doğu bilgeliği öykülerine maruz kalan kişilerin bilinçaltında depolanan şeylerin "enerji", "birlik", "ruh", "şeytan", "cin" vs. olarak taşmalarıdır. Ya da bu, Zaehner'in Jung'a atıfla *pozitif-negatif şişme* dediği şeydir. Bu tür bir mistisizm, en başta, dönüştürücü olmadığı için otantik değildir. Masters ve Houston'un araştırmalarında, uyuşturucu alarak otantik mistik tecrübe yaşayanların ise sağlam ve yaratıcı bir ruh haline sahip oldukları, belli bir dinî geleneğin öğretisi ve terbiyesiyle yetiştikleri, daha öncesinde manevî yolda, mistik tecrübe arayışı içerisinde belli bir mesafe katettikleri gözlenmiştir; nihayetinde, Stace, Smart ve daha birçok önemli düşünürün mistik tecrübenin en yüksek formu olarak gördükleri *saf bilinç halinde*, bilinç hallerinde değişim meydana getiren kimyasallarla yaşanan tecrübelerde söz konusu olan görsel ve işitsel unsurlar yoktur. Çünkü, mistiğin amacı, esrime düzeyinde kalarak zevk almak değil, zihninden bütün içeriği boşaltarak Tanrıda ya da nihâî bir varlıkta yok olmaktır. Mistik tecrübeye götüren kısa bir yol yoktur. manevî yolun, nefis tezkiye-

sini, çeşitli zahmet ve acıları da ihtiva eden aşamaları vardır.

7. Teolojik açıdan bakıldığında İslam ve Hıristiyanlık, Hinduizm, Budizm ve diğer birçok mistik gelenekte olduğu gibi, sırf kişinin gayretine dayanan ve bireysel çabayla elde edilen bir mistik aydınlanmaya cevaz vermez. Bir başka ifadeyle, her ne kadar kulun cehdi zorunlu bir koşulsa da, nihayetinde, mistik aydınlanma kesbi değil, vehbidir; Tanrıyla karşılaşmak için kul öncelikle kalbini temizlemeli ve aradaki perdeleri yırtmalıdır. Ama son noktada, Tanrının lütfu ve inayeti olmadan bir aydınlanma ya da Tanrının kendini kalp aynasında göstermesi mümkün değildir.[296]

Uyuşturucularla dinî tecrübe arasındaki ilişki üzerine yapılan araştırmalardan çıkan sonuç, az da olsa, uyuşturucularla dinî tecrübenin mümkün olduğudur. Ancak söz konusu azlık, dinî tecrübe olarak neyi kabul ettiğimize bağlıdır. Eğer dinî tecrübe olarak sadece *birlik tecrübeleri*ni kabul edecek olursak, yapılan araştırmalar, uyuşturucularla *birlik tecrübesi* geçirenlerin sayısının az olduğunu gösterir. Oysa, tek hakiki dinî tecrübe türü, *birlik tecrübesi* değildir. Bunun yanında vahiy tecrübeleri, teistik tecrübeler, ruhlar ve cinlerle görüşme gibi dinî anlam ve önemi olan bir çok dinî tecrübe türü vardır. Bunlar da göz önüne alındığı taktirde, uyuşturucularla dinî tecrübe geçirenlerin sayısında muazzam bir artış gözlenecektir. Uyuşturucularla dinî tecrübenin mümkün olduğu iddiası, beraberinde, çeşitli geleneklere bağlı gerçek mistiklerin dinî tecrübelerinin de, köken itibariyle, beyin içi süreçlerin birer ürünü olabileceği kuşkusunu getirir. Çünkü, uyuşturucu alarak dinî tecrübe geçirdiklerini

[296] James H. Austin, *Zen and the Brain*, s. 425, 440; Huxley, *Algı Kapıları*, s. 59-61 ve 95-103; Robert E. L. Masters and Jean Houston, *The Varieties of Psychedelic Experiences*, s. 248, 302-312; Jose C. Nieto, *Religious Experience and Mysticism*, s. 162; R. C. Zachner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 88; Zehner'in Huxley'in meskalin tecrübesine ilişkin ayrıntılı değerlendirmeleri ve eleştirileri için bkz. s. 2 vd.; R. C. Zachner, *Drugs, Zen and Mysticism*, s. 99, 109.

söyleyenlerin anlattıklarıyla çeşitli mistik öğreti ve teknikler yoluyla dinî tecrübe geçirenlerin anlattıkları arasında fenomenolojik benzerlikler söz konusudur. Uyuşturucularla ilgili araştırmalar açıkça göstermiştir ki, beynin kimyasındaki bazı değişiklikler dinî tecrübeye neden olabilmektedir ve muhtemelen, bu değişimi bazıları uyuşturucu alarak, bazıları da çeşitli mistik yöntem ve tekniklerle gerçekleştirmektedir. Elbette, uyuşturucu kaynaklı tecrübelerde gerçekleşen şeyin akut manik hal denen *bilinç genişlemesi* veya *bilinçaltının bilinci istila etmesi* olduğu, gerçek dinî tecrübelerdeyse *Tanrıyla buluşma* ya da *birlik* olduğu iddia edilebilir. Ama, elimizde böyle bir ayrımda bulunmaya, yani birisi yanılsamayken diğerinin olmadığını göstermeye imkân verecek yeterli ölçütümüz yoktur.

Eğer çeşitli kimyasallarla veya tekniklerle bilinç hallerinde değişim meydana getirip zihnin öte yakasına geçiş sağlanabiliyor ve mistiklerin diyarına ulaşılabiliyorsa, o zaman, dinî tecrübe, salt beyin içi süreçlerin bir ürünü olarak, bir yanılsama olarak görülebilir mi? Ya da bir başka deyişle, mistik vizyonların kaynağı beyin mi, yoksa bunlar, beyni aşan bir alanın veya gücün varlığına mı dayanmaktadır? Burada karşımıza iki yol çıkmaktadır: Ya, mistik fenomenlerin açıklamasını salt beyinde ve ruhsal rahatsızlıklarda aramak üzere mistisizmi patolojiye indirgeyeceğiz, ya da, teistik dinlerde olduğu gibi, harici bir kaynağın varlığına ya da, benötesi psikolojinin iddia ettiği gibi, bilincin kendini aşarak benötesi alana geçtiği ve evrensel zihinle özdeşleştiği tezine göndermede bulunacağız.

Yaygın görüşü benimseyen çağdaş psikiyatrlar, Hz. Muhammed'in miracı, vahiy tecrübeleri, Hz. Musa'nın yanan çalılıkta Yehova tecrübesi, Aziz Paul'un Şam yolunda gerçekleşen İsa vizyonu ve diğer mistik geleneklerden binlerce örneği olan mistik tecrübeleri ve görsel tecrübeleri ciddi akıl hastalıklarının görünümleri olarak

yorumlamaktadır. Psikiyatrik literatür, büyük manevî kişiliklerin birçoğu için en uygun klinik tanıların ne olabileceğini tartışan sayısız makale ve kitapla doludur. Cross'lu Aziz John'a 'kalıtsal dejenere' denmiş, Avila'lı Azize Teresa'ya histerik psikotik tanısı konmuş, Hz. Muhammed'in mistik tecrübeleri sara nöbetleriyle açıklanmıştır. Buda, İsa, Ramakrishna ve daha birçok dinî ve manevî önemi olan kişi görsel tecrübeleri ve 'delilik kuruntuları' yüzünden psikozlu olarak görülmüştür. Benzer şekilde, bazı geleneksel eğitimli antropologlar şamanların şizofrenik, ambülant psikotik, yani hastaneye yatması gerekmeyen psikotik, saralı ya da histerik olup olmadığını tartışmışlardır. Psikosomatik tıbbın kurucularından birisi olan ünlü psikanalist Franz Alexander, Budist meditasyonun bile psikopatolojik terimlerle açıklandığı ve bundan 'yapay katatoni', yani belli bir durumda donmuş gibi kalma olarak söz edildiği bir makale yazmıştır. Endüstriyel toplumda, doğrudan manevî gerçeklik tecrübeleri yaşayan kişiler, bu yüzden zihinsel olarak hasta görülürler. Yaygın görüşteki psikiyatrlar, mistik tecrübelerle psikotik tecrübeler arasında hiçbir ayrım yapmaz ve iki kategoriyi de psikozun görünümleri olarak görürler.[297]

Daha önce de değindiğimiz üzere, James H. Leuba, mistik vizyonları ve tüm mistik fenomenlerin temelinde var olan görünmeyen bir varlık algısını, salt yanılsama olarak görür ve bunların birer sanrı ürünü olduğunu söyler. Leuba'nın kuramına göre, "Varlık Duyumu, kısaca şunu ifade etmektedir: Kaynağı algılanmayan tuhaf izlenimlerin (duyumlar, hisler, duygular) nedeni, insan zihninin derinlerinde yerleşik bulunan bir alışkanlığa göre, otomatik olarak kişileştirilmekte ya da en azından bir Failde dışsallaştırılmaktadır ve bu Fail düşüncesi, öznede, Failin mahiyetine ilişkin düşünce oluşumu-

[297] Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi*, s. 296-297.

na ve onun varlığının kesinliğine bizatihi katkıda bulunan reaksiyonlar doğurmaktadır. Bu fenomenin üretimi, mistik ibadette olduğu gibi, bir trans haliyle daha kolaylaşmaktadır."[298] Leuba'ya göre, mistiklerin tecrübeleri, aslında, bazı olağandışı sara nöbeti öncesi yaşanan sendromlardan, dinsel olmayan translardan, hipnoz olaylarından pek farklı değildir. Bunlarla dinî mistisizm arasındaki tek fark, mistiklerin, tecrübelerini farklı yorumlamış olmalarıdır. Onlar, esrimelerini, Tanrının bir işi olarak görmüşlerdir. Bu yorum da, aslında, bahsettiğimiz diğer tecrübelerle aynı olan asıl tecrübeyi, psiko-fizyolojik süreçlerin bir ürünü olan söz konusu tecrübeyi dönüşüme uğratmış ve onu dinî bir esrime yapmıştır.[299] Böylece, mistik, aradığı doyumu Tanrıda bulmuş, arzusuna ulaşmıştır. "Sevgi Tanrısının varlığını idrak etmek, mistiğin temel arzularının tatminini sağlama alma yöntemidir."[300]

Yine, adına daha önce göndermede bulunduğumuz felsefe profesörü Scharfstein, " ...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..." der.[301] Kanadalı iki psikiyatr, birçok psikotiğin, mistiğin öznel tecrübesine son derece benzerlik gösteren esrime, pozitif bilgi ve "dünya ruhu" ile *birlik* halleri betimlerinde bulunduğuna dikkatimizi çeker.[302] Freud da" ... Saplantı nevrozunu, bir dinin oluşumunun patolojik karşılığı olarak değerlendirip bu nevrozu bireysel bir din, dinî ise evrensel bir sap-

[298] James H. Leuba, *Psychology of Religious Mysticism*, s. 293.

[299] James H. Leuba, *a.g.e.*, 213.

[300] James H. Leuba, *a.g.e.*, 120.

[301] Ben-Ami Scharfstein, *Mystical Experience*, s. 133.

[302] James R. Horne, "Which Mystic Has The Revelation?", *Religious Studies*, s. 284.

lantı nevrozu olarak tanımlayabiliriz" der.[303] Freud'a göre, evrensel bir saplantı olarak dinin kökeninde bastırılmış arzu ve istekler, suçluluk ve günahkarlık duyguları vardır. Freud'un din eleştirisi, temelde, onun *odipüs kompleksi* görüşüne dayanır. Çünkü Tanrıya inancın kökeninde, çocuğun anne koruması ve şefkatine duyduğu arzu vardır. Ünlü mistik Suso'nun sözleri, sanki Freud'u doğrularmışçasına ilginçtir: "O, bir annenin kollarının arasına alarak dizlerinin üzerinde tuttuğu bir bebek gibidir. Bebek, küçücük başı ve tüm bedeniyle hareket ederek sevgili annesine daha da yaklaşmaya çalışır ve tatlı tebessümleriyle kalbindeki memnuniyeti gösterir."[304] Bu kökenden, Tanrı-baba formunda dinî inançlar gelişir. Yani, çocukluktaki babanın bir kopyası olan Tanrı, doğanın ezici güçleri karşısında çocukluğa ait korunma ve şefkat arzusunun bir yansıması, bir yanılsamadır. Nitekim Freud, dinî tecrübeyi, 'okyanus hissi' (oceanic feeling) olarak tanımlar ki, bu, sınırsız ve sonsuz bir şeyin duyumsanmasıdır. Ancak, bu duygu tamamen özneldir ve kişisel bir ölümsüzlük temin etmez. Dinî enerjinin kaynağı da bu duygudur. Ve bu duygu, Freud için, doğanın yıkıcı güçleri karşısında, çocukluğa ait korunma ve güven arzusunun bir ifadesidir. Çünkü okyanusa karışma, tüm sınırlamalardan, acılardan, çaresizliklerden kurtularak sınırsız, sakin ve güvenli bir alana girişi anlatır. Bir başka deyişle, Freud ve keza Jung[305] için mistik tecrübe, çocuğun, henüz ken-

303 Sigmund Freud, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, Ötüki Yay., Ankara 1997, s. 42.

304 Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 254.

305 Ancak Freud ve Jung dinî tecrübeyle ilgili değerlendirmelerinde birbirinden ayrılırlar. Çünkü Freud'a göre Tanrı, çocukluğa ait baba imajının bir kopyası, doğanın ezici güçleri karşısında çaresiz kalan bireyin korunma ve şefkat arzusunun bir yansımasıdır. O sadece bilinçaltı arzunun yarattığı patolojik bir yanılsamadır. Jung için de Tanrı, kollektif bilinçaltının en derin düzeylerinin bir tezahürüdür ve o psişik bir gerçeklik olarak vardır. Bununla birlikte Jung'a göre baba olarak Tanrı, odipüs kompleksiyle açıklanabilecek bir yanılsama değil, bireyleşmede oldukça hayati bir önemi olan arketiptir (baba, bilge ya da yaşlı adam arketipi). Bu tanrı arketipi vasıtasıyla bi-

disini, ona hayat veren ve koruyan annesinden ayıramadığı, yani suje-obje ikiliğinin gerçekleşmediği bir doğmamış, oluşmamış bilinç halinin arzulanılışından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, çeşitli mistik geleneklerde, bir su damlasının ya da nehrin okyanusa karışmasıyla sembolize edilen mistik tecrübe, sadece yetişkindeki çocuksuluğun, yani yeniden anne rahminin güvenli ortamında bilinçsiz olma arzusunun bir işaretidir.[306]

'Mistiklerin yaşadıkları, psikotiklerin anlattıklarına benzerlik gösteren olağandışı şeyler, aslında birer hayal ürünü, bir düşünce bozukluğunun meyveleri değildir' yargısını destekleyebilecek ve mistikleri psikotiklerden ayırt edebilecek elimizde sağlam ölçütler var mıdır? Psikozlar, ciddi algı (sanrılar) ve düşünce (deliliğe özgü kuruntular) bozukluğu içeren zihinsel hastalıklardır. Öyle ki, bir psikotik, hayali, gerçek olandan ayırt edemez ve dolayısıyla günlük hayatın ve sosyal ilişkilerin altından kalkmada ciddi yetersizlikler gösterir. Diğer yandan psikozlarda, tıpkı mistik tecrübelerde olduğu gibi, *depersonalizasyon*, yani kimlik, benlik duygusunun ortadan kalkması ve zaman duygusunun kaybı söz konusudur. Daha önce Austin'in de söylediği gibi, *depersonalizasyon*, mistik aydınlanmanın önemli bir unsurudur. Yani, kişide ego duvarları yıkılmadıkça, eşyanın kendisini olduğu gibi göstermesi mümkün değildir. Ayrıca, benliğin öldürülmesinin mistik aydınlanmanın olmazsa olmaz bir koşulu olduğunu hemen her mistik gelenek onaylayacaktır. Diğer yandan, sadece mistiğin nüfuz edebildiği olağanüstü bir dünya algı-

reyler, içsel hayatlarının, kendi bireysel durumlarını aşan ve zamansız ve evrensel bir yönünü tecrübe ederler. Bkz. Michael Palmer, *Freud and Jung On Religion*, Routledge Pub., New York 1997, s. 123-141

306 Edward P. Shafranske, "Freudian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, s. 214 vd; Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane*, s. 39-40. Dan Merkur, *Mystical Moments and Unitive Thinking*, State University of New York Press, Albany 1999, s. 51 vd.

sının ve mistik vizyonların, birer sanrı olmadığını kim söyleyebilir ki! Nitekim, psikotiklerin sanrılarıyla mistiklerin anlattıkları şeylerin birbirine çok benzer olduğu, mistiklerin psikotikliğini iddia eden psikiyatrların gözünden kaçmayan bir husustur. En önemlisi, bir mistik, insanların çoğunluğunun algılayamadığı olağanüstü bir şeylerin varlığını algıladığını söylüyor ve bunun bir düş, bir sanrı olmadığında ısrar ediyor. Buna Stace, James gibi düşünürler, *gerçeklik ya da nesnellik duygusu* diyorlardı. Yani, bir mistik, kendi varlığını aşan, zaman-mekân dışı bir şeyleri algılıyor ve bunun bir yanılsama olmadığını ve gerçek bir algılama olduğunu, Gazali'nin tabiriyle yakinî olarak, yani kuşku taşımayan bir kesinlik duygusuyla biliyor. Ama burada durup, söz konusu mistiğe, algıladığı şeyin bir yanılsama olmadığını nereden bildiğini soracak olsanız, kendi öznel tecrübesinden başka bir şeye başvurmayacaktır. Ancak, bu tür tecrübelerde, gerçekle hayal arasındaki çizgi ortadan kalktığı ve her zaman bir sanrı olma ihtimalini taşıyan vizyonların varlığı söz konusu olduğu ve en önemlisi, mistik, bu vizyonları olağan gerçeklikten daha gerçek kabul ettiği için, tecrübenin gerçekliğini bizatihi öznel tecrübeye atıfla tespit etmek mümkün değildir. Hayatı filme alınan ve geliştirdiği "oyun teorisi" ile 1994'te Nobel Ödülünü kazanan ünlü matematikçi John Nash'in yaşadığı şizofren hastalığı hatırlanacak olursa, neden bahsettiğimiz biraz daha somutluk ve canlılık kazanacaktır. John Nash, olağan hayattan o kadar kopmuştu ki, hayatı, kendi bilinçaltının yazdığı bir senaryodan başka bir şey değildi. O, gündelik hayatın içerisinde diğer insanların hiç algılamadığı insanları ve olayları tecrübe etmekteydi. Ve en can alıcı noktası, John Nash, yaşadığı sanrıların gerçekliğinden asla kuşku duymuyordu. Kültürümüzde yoğun ve canlı bir biçimde varlığını koruyan cinniş hikâyeleri, cin taifesiyle ilişkiler ve daha birçok olağanüstü ya da anormal olayları göz önüne getirip John Nash'in yaşadıklarına uyarlayacak olursak, olayın ne kadar vahim bir durum kazandığı

görülecektir. Gündelik hayatta bir algının sanrı olup olmadığını tespit etmenin yolları vardır. En azından, elimizde, neyin doğru ve neyin yanlış bir algı olduğuna ve gerçek tecrübeyi sanrılardan ayırt etmeye ilişkin nesnel ölçütlerimiz vardır. Ancak, zaman ve mekân üstü bir alanda ve çok çeşitli mistik ontolojilerin ve buna bağlı olarak çatışan mistik iddiaların söz konusu olduğu bir durumda (çeşitli gelenekten mistiklerin algıladıkları şeyde temelde ittifak ettiğini söylemek, ancak özcü bir bakış açısıyla mümkündür ki, bu bakış açısının yöntembilimsel ve empirik yetersizliğine daha önce değinmiştik; diğer yandan, Freud'un da işaret ettiği gibi, din, evrensel bir yanılsama da olabilir!), böyle nesnel ölçütler bulmak oldukça güç olacaktır. O zaman, bir mistik tecrübenin gerçek bir algıya dayandığını, onun bir sanrı ya da düşünce bozukluğu ürünü olmadığını nasıl söyleyebiliriz?

Mistisizm tarihinde delilik sınırına dayanan veya çeşitli ruhsal/zihinsel rahatsızlıklara tutulan mistiklerin var olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Çünkü, her şeyden önce, mistik tecrübenin olağandışı bir karakteri vardır ve *depersonalizasyon* dolayısıyla kişiyi normal bilincinden koparmaktadır. Bu durumda, mistiğin karşılaşacağı iki tehlike vardır. "İlki, gerçek hayattan kopuş, kişinin kendi dünyasına çekilmesidir: kaçış sendromu. İkincisi, yüksek bilinç hallerine, oldukça hızlı ve vakitsiz giriştir. Bu iki şeyden birisi gerçekleştiğinde, kişi kendisini, aniden psişesine dolan imgeleri ve bilgiyi kontrol edemez ve bütünleştiremez bir halde bulur."[307] Kısacası, zihnin henüz keşfedilmemiş öte yakalarına, irrasyonel, kaotik ve karmaşık bir alana, bilinçaltına geçiş söz konusudur mistik tecrübede. Cross'lu Aziz John bu geçişi, manevî esrimeyi, kabusa benzetir (*ruhun karanlık gecesi*)[308] ve böyle bir anda kişinin, korku ve titre-

307 William Johnston, *Silent Music: The Science of Meditation*, s. 93.

308 Evelyn Underhill, *Mysticism*, s. 380.

meye tutulduğunu söyler. Ancak, bu korku ve titreme, ona göre, daha çok, eşiği ilk kez geçerken gerçekleşmekte, sonraları kişi daha soğukkanlı hale gelmektedir. Bu ilk eşiği geçiş, zayıf kişiliklerde psişik bölünmeye neden olabilmektedir. Bunun en iyi bilinen örnekleri J. J. Surin ve Francois la Combe'dir.[309] İngiliz psikiyatr Anthony Storr,[310] bazı guruların manik depresyon, şizofren ve diğer zihinsel rahatsızlıkların neden olduğu düşünce bozukluğu ürünü inançlara sahip olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte, bu ruhsal problemin altından kalkabilmiş mistikler de vardır. Sözgelimi, Cenova'lı Catherine, delilik sınırlarına kadar dayanmış bir mistiktir. Psikotiklikle özdeşleştirilebilecek hallerine rağmen o nihayetinde delirmemiş, tersine Cenova'da büyük bir hastanede çalışmaya başlayarak hastalara ve yoksullara ilgisiyle ve kendini hizmete adayışıyla büyük bir saygı ve yücelik kazanmıştır.[311] Cross'lu Aziz John'un işaret ettiği eşiği ilk geçiş tecrübesinin belirtilerine Hz. Muhammed'de de rastlarız. Hz. Muhammed Cebrail ile olan ilk diyalogunun ardından çok korkmuş, kendini örtüye bürüyerek titreme nöbetleri geçirmiş ve hatta aklını kaybettiği endişesi yaşamıştır. Ama sonraları süre giden vahiy tecrübeleriyle birlikte içinde bulunduğu toplumda kökten pozitif değişimler gerçekleştirmiş ve büyük bir medeniyetin tesisini sağlamıştır.

Hem Cenova'lı Catherine ve hem Hz. Muhammed örneğinden, akıl sağlığı yerinde bir mistiği bir psikotikten kökten ayıran en önemli noktanın ne olduğu belirmiş olmaktadır. Bu da, mistiğin, tecrübelerini sosyal hayatla bütünleştirebilmesi, yaratıcılığı, sevgisi ve dinamikliğiyle, içinde bulunduğu toplumda pozitif değişimler gerçekleştirebilmesidir. Bu özellikleri bir psikotikte bulmak zordur.

[309] Bruno Borchert, *Mysticism: Its History and Challenge*, s. 51-52.

[310] John Horgan, *Rational Mysticism*, s. 134 dipnot

[311] Cenova'lı Catherine'in ruhsal yaşamına ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. James H. Leuba, The Psychology of Religious Mysticism, s. 66 vd.

O, daha çok, sosyal hayatla başa çıkma zorlukları yaşar, eylemlerinde rasyonel bir amaç ve anlamlılık taşımaz. Oysa, bir mistiğin tecrübesi, onun hayatında pozitif dönüşüm meydana getiren, ona mutluluk, anlamlılık ve birlik/bütünlük duygusu kazandıran bir tecrübedir. Nitekim, "*Mysticism and Schizophrenia*" (Mistisizm ve Şizofreni) adlı yazısında, klinik psikoloji doktoru Kenneth Wapnick, bu noktaya temas eder. Wapnick, Avila'lı Azize Teresa ile içsel hayatının ayrıntılı tasvirlerini içeren bir günlük bırakan şizofreni karşılaştırır. Her iki kişinin tecrübesinde de Wapnick, aynı psikolojik mekanizmaların işlemesi gibi belli benzerlikler bulur; fakat birçok farklılıklar da. Bu farklılıkların en başında geleniyse, Azize Teresa, içsel tecrübelerini günlük hayatla bütünleştirirken, şizofrenin olağan hayata uyum sağlamada tümden başarısızlık göstermiş, kendi dünyasına çekilmiş olmasıdır. Azize Teresa, toplumdaki diğer insanlarla mutlu bir hayat sürmüş ve çok güç ve önemli işlerin altından kalkmıştır. Wapnick, Azize Teresa'nın, pazaryerine dönüşünü son derece önemli bulur. Dolayısıyla, her iki durumda da, birçok psişik tecrübenin benzer alametleri vardır, ama bunların hayata uyumu kökten farklıdır. Wapnick'e göre, mistik, bize iç ve dış dünyanın birleşebileceği bir yöntem örneği sağlar. Şizofreninki ise, iç ve dış dünyanın birbirinden kopmasıyla tam bir trajik sonuçtur. Wapnick'in araştırmasına göre, mistik ile şizofren arasındaki diğer önemli bir farklılık da, şizofrende korunma kalkanı ani ve hazırlıksız düşerken mistik, birbirini takip eden aşamalarla ve kontrollü bir biçimde varlığının derinliklerine doğru yol almaktadır. Dolayısıyla, mistiğin psişik hayatında organik bir gelişme vardır.[312]

[312] William Johnston'dan naklen, *Silent Music: The Science of Meditation*, s. 93-94. Mistiklerin psikotik olmadıkları ve dolayısıyla mistiklerle psikotikler arasında önemli farklılıkların olduğu konusunda bilgi için bkz. Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 213-214; Hipnoz, sara, şizofreni ile dinî tecrübe arasındaki ilişki ve bu konudaki eleştiriler için ayrıca bkz. James H. Austin, *Zen*

Sonuç olarak, mistik tecrübelerin patolojik olmadığını, bunların gerçek ve geçerli tecrübeler olduğunu söyleyebilmemizin iki yolu vardır. *Birincisi*; mistik tecrübenin meyvelerine, pozitif sonuçlarına ve bütünle olan ilişkisi ve uyumuna bakmaktır. *İkincisi* ise; bilinci beyne indirgeyen materyalistlerin tersine, ona bağımsız bir varlık tanıyarak ve yine dar bir bilinç mefhumu sunan materyalistlerin tersine, çeşitli düzeyleri olan ve evrensel özellikleri ve görünümleriyle üst bilinci de içeren geniş bir bilinç modeli ortaya koyarak patolojik olanı, olmayandan ayırmaya çalışmaktır. Bu, Wilber ve Grof gibi, benötesi psikolojinin önemli isimlerinin yapmaya çalıştığı şeydir. Onlar, mistik fenomenlerin, sadece tıbbî açıdan anlaşılabileceği kanaatinde değildirler. Daha yetkin bir anlama psikoloji, mitoloji, felsefe ve karşılaştırmalı dinler tarihi gibi daha başka disiplinleri içeren bir yaklaşımı gerektirmektedir.

Grof'un özellikle pozitif sonuçları itibariyle din ve ruhsallık konusundaki değerlendirmeleri kayda değerdir:

> Din ve ruhsallık insanlık ve uygarlık tarihindeki son derece önemli güçler olmuştur. Dinlerin kurucularının vizyon deneyimleri yaşamış olmaları, beyin patolojisinin ürünlerinden daha fazla bir şey olmadığına göre, bunların yüzyıllardır milyonlarca kişinin üzerindeki büyük etkilerini ve bunlardan esinlenen muhteşem mimari, resimler, heykeller, müzik ve literatürü açıklamak güç olacaktır. Ritüel ya da spiritüel yaşamın çok önemli bir rol oynamadığı tek bir antik ya da endüstri öncesi kültür yoktur. Batı psikiyatri ve psikolojisinin günümüzdeki yaklaşımı bu yüzden sadece spiritüel değil aynı zamanda materyalist ve ateist bir dünya görüşünü paylaşan Batı endüstriyel uygarlığının eğitimli seçkinleri dışında yüzyıllarca tüm insan gruplarının kültürel yaşamını da patolojikleştirmektedir.[313]

and the Brain, s. 30 vd., 405-407; George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, s. 241-243; James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, s. 295-296 ve 205 vd.; William Johnston, *Silent Music*, s. 40

313 Stanislav Grof, *a.g.e.*, s. 297.

Tecrübelerin gerçekliği ve doğruluğunu kaynağında, nedeninde değil de, meyvelerinde aramamız gerektiğini salık veren James, düşünce tarihinde, çeşitli ruhsal rahatsızlıklara maruz kalmış bilim, sanat vb. alanlardan birçok dâhînin olduğuna dikkat çeker. Mesela, Dostoyevski, saradan muzdarip biriydi. İşin garip tarafı, doğa bilimlerinde ve endüstriyel sanatlarda herhangi bir kişinin fikirleri, onun nörotik durumu ortaya konularak reddedilmemektedir; fikirler, mantık ve deney yoluyla veya daha başka rasyonel ölçütlerle test edilmektedir. Aynı şey, neden dinî düşünceler için söz konusu olmasın! Din alanında, James'e göre, dinî fikirlerin değeri, yalnızca *vasıtasız* duyguya dayanan manevî hükümlerle ve sonra da pratik hayattaki pozitif sonuçları ve hayatın bütünüyle, diğer tecrübelerle olan ilişkisi ve uyumuyla takdir edilebilir. James, mistikleri zihinsel hasta ve mistik literatürü bir kuruntu ürünü gören psikiyatrları, genelde tıbbi materyalistleri, sırf bir şeyin doğruluğunu değerlendirme ölçütü olarak kaynağı, nedeni, güven verici değil de yıkıcı bir biçimde kullanmaları itibariyle dogmatikle suçlar. Bir fikrin doğruluğunu nedeninde, kökeninde arayan nöroloji ya da psikiyatri, tek başına bir mistik vizyonun geçerliliğini ne kanıtlayabilir, ne de çürütebilir. Nasıl sanatçıların, bilim adamlarının zihinsel rahatsızlıkları, onların başarılarını geçersiz kılmıyorsa, aynı şekilde bir mistiğin zihinsel rahatsızlığı ya da beyin hasarı da, onun tecrübesinin değersiz bir kuruntu ya da sanrı olduğunu göstermez. "Meyveleriyle tanıyacaksınız onları, kökleriyle değil." Öyleyse, mistik tecrübelerin doğruluğunu değerlendirmede elimizdeki tek ölçüt, onların meyveleri olacaktır.[314]

Kökeni ne olursa olsun, bir fikir doğruluğunu ve geçerliliğini, bilfiil somut hayata katılarak, yol göstererek ve geleceğin inşasında,

[314] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 19-21.

değer, mutluluk, iyilik üretiminde ve arttırımında yerine getirdiği pozitif sonuçlarla kanıtlayabilir. Oysa, patolojik bir kuşku ve kesinlik arzusu taşıyan indirgeyici açıklama ya da bilimsel dogmatizm, yüzünü geleceğin inşasından çevirerek, bir fikrin kaynağını bulmak için kısır bir geçmişe gitme faaliyetinin içerisine girmektedir.[315] Şimdi, burada şu soruyu sormak gerekiyor: Acaba, birçok psikiyatr, mistisizmi kuruntu ve zihinsel rahatsızlık ürünü diye bir yana atarken, neden James onu önemsedi? Ya da bir başka deyişle, James mistisizmin hangi meyvelerini keşfetmişti?

James için bu sorunun cevabı gayet nettir. İnsan hayatının biricik amacı mutluluk olduğunu göre, "Dinî tecrübe etmenin daha karmaşık yolları, mutluluk üretiminin yeni tarzlarıdır, doğaüstü bir mutluluğa giden harikulade içsel patikalardır."[316] Dinin bir kişideki meyvelerinin kollektif adına James, *azizlik*, *velilik* der. James, hemen tüm dinlerde belli özellikleriyle aynı olan bir evrensel ermişlik fotoğrafı sunar. Bunlar: 1) Bencil dünyanın sunduğundan daha geniş bir dünyada olma duygusu ve üstün bir gücün varlığının duyumsanması; 2) Bu gücün kendi hayatımızla olan sürekli arkadaşça birlikteliği ve bu güce güven ve huzur dolu bir teslimiyet; 3) Benliğin erimesiyle engin bir mutluluk ve özgürlük; 4) Duygusal merkezin sevgi ve iyi duygulanımlara, "hayır, hayır"dan, yani olumsuz tavırdan "evet, evet"e, yani olumlu tavra kayması. Bu temel içsel durumların pratik sonuçları ise *zahitlik*, *güçlü bir ruh*, *saflık* ve *merhamettir*. Mistik halleri tanımlayan iki önemli unsur, *iyimserlik* ve *tüm zıtların birliğe karıştığı bir monizmdir*, uzlaşımdır.[317]

[315] David C. Lamberth, "Putting Experience to the Test in Theological Reflection", *Harvard Theological Review*, Vol: 93, Num: 1, Michigan 2000 s. 71-72

[316] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 77.

[317] William james, *a.g.e.*, s. 266-269, 407. Augustine, James'ın burada anlattıklarını çok güzel bir dille ifade eder: "Bununla birlikte Tanrımı severken bir çeşit ışık, bir çeşit koku, bir çeşit yiyecek ve bir çeşit kucaklaşma sevmiş oluyorum, şöyle ki Tanrı ben-

Öyle görünüyor ki, James'in, "sahih ya da dinî mistisizm"i, kendisiyle aynı kaynaktan, yani aynı bilinçaltı alandan gelen "sahte ya da şeytani mistisizm"den ayırırken kullandığı tek ölçüt, bu ikisinin pratikteki sonuçlarıdır. Şeytani ya da patolojik olan, düşmanlığa, nefrete, karamsarlığa, parçalanmalara götürürken, dinî mistisizm *iyimserlik*, *mutluluk*, *birlik* ve *uyum* duygusu doğurmakta, mistiğe yaratıcılık ve enerji kazandırmaktadır. Son söz olarak denebilir ki, "Tanrı gerçektir, çünkü gerçek etkiler doğurur."[318]

Akıl sağlığı yerinde olmayan ve ahlâksızlığı aleni ortada olan mistikler bir yana konacak olursa, mistisizm araştırmacıları, mistikler hakkında hemen hep aynı şeyleri söylerler. Mistikler, yaratıcıdırlar, dinamiktirler, bencil değillerdir, sevgi ve merhamet doludurlar, dürüst ve akıllıdırlar, bütünleşik bir kişiliğe sahip bireylerdir, iyimser ve uzlaşmacıdırlar, liderlik vasfına sahiptirler. Ancak, mistiklerin düzgün ve sağlıklı bir karaktere sahip olmaları olgusundan, onların yaşadıkları olağanüstü tecrübelerin de gerçek ve doğru olduğu yargısı çıkarılabilir mi? Ya da, sırf iyi bir karakteri olduğu için bir kimseye inanmalı mıyız? James'in pragmatizmine göre, "evet", çünkü mistik tecrübeler işe yarıyorlar.

deki içsel insan için bir ışık, bir ses, bir koku, bir yiyecek, bir kucaklaşmadır. Ruhum Tanrıda hiçbir mekânın sınırlamadığı bir aydınlık, zamanın yok edemediği melodiler, rüzgarın dağıtamadığı bir koku, açlığın dindiremediği bir lezzet, hiçbir bıkkınlığın gevşetemediği bir kucaklaşma buluyor. İşte Tanrımı severken bunları sevmiş oluyorum". Augustine, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 222.

318 William James, *a.g.e.*, s. 507; Bergson da, James gibi, zaman zaman zihinsel rahatsızlıklarla mistisizmin içiçe girdiğine; vizyon, esrime gibi hallerin zihinsel hastalarda da görülen anormal haller olmaları itibariyle bunları hastalıklı hallerden ayırmanın zor olduğuna ama aynı şeyin diğer bilimsel ve sanatsal dehalarda da söz konusu olduğuna dikkat çeker. Bununla birlikte kâmil mistisizm üretici, yaratıcı ve takdire şayan eylemleriyle kendisini kamil olmayanlarından ayırır. Farklı geleneklerden mistiklerin fikir birliğine ek olarak, onlarda bencil olmayan bir sevgi ve liderler olarak büyük bir canlılık görürüz. Henry Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karabasan, M.E.B., ikinci baskı, İstanbul 1986, s. 316 vd., 339.

Karakter sağlamlığı ile bir tecrübe ya da inancın doğruluğu arasında zorunlu bir ilişki olmadığı için, her zaman, bu konuda olumlu bir yargıda bulunmak çok zordur. Diğer yandan, bu sorunun cevabı, "gerçek" olanı nasıl tanımladığımıza göre de değişir. Eğer gerçek olan işe yarayansa, cevap olumlu olacaktır. Ama eğer gerçek olandan, olağan tecrübe ve dil sınırları içerisinde olan şey anlaşılıyorsa, o zaman, tıpkı Ayer'de olduğu gibi, mistik tecrübelerin nesnelliği hakkında olumlu bir yargıda bulunmak güç olacaktır. Bu noktada, Profesör James R. Horne, Aristo'dan ilham alarak bize bir çözüm yolu bulmaya çalışır. Aristo bize şunu söylüyor: Biz, iyi insanlara, diğerlerine nazaran daha çok ve daha kolaylıkla inanırız. Mesele ne olursa olsun, bu, genel olarak geçerlidir. Dahası, tam bir kesinliğin olmadığı ve fikir ayrılığının olduğu durumlarda muhakkak geçerlidir. Evet, hayatın birçok alanında sırf iyi karakterinden dolayı bir kişiye inanmamamız gerekir. Ancak, mutlaka bir karar vermemiz gereken bir durum içerisindeysek ve inancın doğruluğunun tek kaynağı otorite ise, sırf karakterinin sağlamlığından dolayı bu otoriteye inanılır. Horne, dinî otoritelerin sözlerinde güvenilir olduklarına, anlattıkları şeylerin doğru olduğuna inanabilmemiz için iki temel ölçütün karşılanması gerektiğini söyler: İlki, karakterlerinin sağlamlığı, diğeri ise, verdiği mesajların dinî geleneğin mesajlarıyla bütünleşmesi ya da dinî öğretiye uygunluğudur.[319] Horne'un dile getirdiği bu iki ölçüt de, mistisizm tarihinde, birçok mistik gelenek içerisinde, Tanrısal tecrübelerle şeytanî olanları birbirinden ayırt etmek için kullanılmıştır.

Empirik doğrulamaya ve rasyonel kanıtlara ya da nedenlere önem veren bir kişi için, yine de karakter sağlamlığı ve dinî öğretiye uygunluk tatmin edici olmayacaktır. Çünkü, mistik tecrübe, olağan tecrübe ve dil sınırlarını aşan bir tecrübe olduğu ve kendisi dı-

[319] James R. Horne, "Which Mystic Has the Revelation?", *Religious Studies*, s. 289-291.

şında bir doğrulayıcı nedene dayanmadığı için, zaten hakkında konuşulabilir bir şey değildir. Ayer açısından bakarsak, ne doğrulanabilirdir, ne de, Flew açısından bakarsak, yanlışlanabilirdir. Dolayısıyla, mistik tecrübede, kişinin nesnel bir tanrısal gerçeklikle temasa geçtiğinden ve bu temasta bir takım bilgiler edindiğinden söz etmenin pek bir anlamı yoktur. Bu açıdan, Copleston'la olan mülakatında Russell'ın, mistik tecrübeler karşısındaki tavrı gayet nettir: Bir inancın insan üstünde ahlâkî bir etki oluşturması, o inancın doğruluğunu ispatlamaz. İnsanlar, hayatlarının her döneminde karakterlerinde olumlu değişimler gerçekleştiren çeşitli yaşantılardan geçebilirler, ama bu yaşantılar, kişinin dışında bir şeylerin varlığını gerektirmez. Gerektirdiği düşünülse bile bu, kişinin haklılığını göstermez. [320]

Russell için, mistiklerin anlattıkları şeyler yanlıştır ya da bir yanılsamadır. Çünkü, Russell'ın temel rasyonellik ölçütüne göre, "İnanç, karşılığında bir olgu varsa doğrudur, karşılığında bir olgu yoksa yanlıştır."[321] Karşılığında bir olgu olmadığı için de mistik ifadeler yanlıştır. Hatta, katı bir akılcı olan William C. Clifford açısından denebilir ki, mistikler, anlattıkları şeylerde sadece yanlış değil, aynı zamanda suçludurlar da. Çünkü Clifford'a göre, önemli olan, bir inancın sonuçları değil, daha ilk baştaki *epistemik dürüstlük*tür. Eğer bir şeye, elimizde yeterli bir kanıt olmadan, herhangi bir araştırma yapmadan ve kuşkuları bastırarak inanıyorsak, bu inancın sonuçları olumlu olsa bile yanlıştır. Bu inancından dolayı kişi, tüm insanlığa karşı suçludur. [322]

[320] Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim?*, çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yay., s. 150-151.

[321] Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1994, s. 105.

[322] William K. Clifford, "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970, s. 154-159.

Konunun asıl can alıcı noktasına Leuba temas eder. Onun sözleriyle, "Anlatılamaz entelektüel bir vahyin gerçekleştiğine inanç, bu inanç, mistiğin kanaatinden daha nesnel bir şeyle kanıtlanmadıkça kabul edilemez, çünkü gördük ki, trans-tecrübesi, aşkın vahiy yanılsaması doğurabilecek düzeyde fenomenal zenginliğe sahiptir. Sözü edilen vahiy, gerektiği gibi söze dökülemediğinden ve yalnızca güven veya inanç doğruluk kanıtı olmadığından, hakikatin temeli olarak geriye, kişinin vahiy sonrası davranışı kalmaktadır. O, karakter ve mizaç bakımından, insanüstü eylemin işin içinde olduğunu kabule zorlayacak ölçüde değişim yaşayabilir. Fakat, tanıdığımız mistiklerin başına gelen hiçbir şey, fiziksel olsun, ruhsal olsun bilinen doğal nedenlere referansla açıklanabilir değişim ve dönüşümlerin ötesine geçmez".[323] Leuba'nın düşüncesine göre mistik tecrübe, çeşitli dinsel olmayan translarda, bazı zihinsel rahatsızlıklarda ve uyuşturucu tecrübelerinde ortaya çıkan özellikleri paylaşmaktadır. Bu tecrübelerde kendisini gösteren harici bir varlık duyumu, psikofizyolojik yapıya referansla açıklanabiliyorken neden mistik tecrübede farklı bir açıklamaya gidilsin. Mistiğin, temelde, tamamen beynin ürünü olan bir tecrübeyi ilahî bir vahyin ürünü olarak görmesi, yalnızca bir inançtır ve mistik tecrübe, bu inanca göre şekillenen ve gerçekten sonunda birçok ruhsal hastalıktan farklı olarak sevgi dolu ve güven verici bir Tanrının kucağında tatmine ulaştıran bir tecrübedir. Nihayetinde, "Dinî mistisizm, Tanrının değil insanın bir açılımıdır."[324] Mademki mistik fenomen doğal olarak açıklanabiliyor ve mademki mistik tecrübenin, mistiğin dışında bir gücün ürünü olduğu kanıtlanamıyor, o zaman doğal açıklamanın ötesinde bir açıklamaya gitmenin ne anlamı var!

[323] James H. Leuba, *The Psychology of Religious Experience*, s. 270-271.
[324] James H. Leuba, *a.g.e.*, s. 318.

Son tahlilde, buraya kadar sürdürülen anlatım ve tartışmalardan sonra açıkça belirtmek gerekir ki, dinî tecrübenin nesnel bir tecrübe olduğunu, bu tecrübede, kişinin kendinden bağımsız ya da kendisini aşan bir Tanrıyla veya nihâî Gerçeklikle ilişkiye girdiğini iddia etmek oldukça zordur. Dinî tecrübe, felsefî imkânı açısından bakıldığında, dışsal gerçekliği olmayan *içsel bir yaşantı*dır, kendine özgü kavram ve tasarım dünyası, özellikleri ve boyutları olan *psikolojik bir hal*dir. Bununla birlikte, bütün dinî tecrübe türlerini veya dinî tecrübe sınıfını, her ne kadar aralarında önemli benzerlikler ve yakınlıklar olsa da, şizofreni, saplantı nevrozu, paranoya gibi patolojik bir durum olarak görmek ve patolojiye indirgemek, aşırı ve haksız bir tutum olacaktır. Çünkü, patolojik bir kişiliğe sahip olduğu söylenebilecek mistikler olmakla birlikte, akıl ve ruh sağlığı son derece yerinde olan birçok mistik vardır.

Dinî tecrübenin nesnelliğinin iddia edilmesine imkân verecek, tecrübenin bizatihi *kendini doğrulayıcı* olduğu görüşü ve *meyveleri* dışında nedenlerimizin, kısaca, tecrübe dışı rasyonel gerekçelerimizin olup olmadığı incelenmelidir. Dinî tecrübenin bir bilgi değeri var mıdır? Dinî tecrübenin bilişselliğini göstermenin makul yolları var mıdır? Dinî tecrübe, dinî inançlar için kanıt olabilir mi? Dinî tecrübe, Freud ve Leuba'da gördüğümüz üzere, doğal nedenlerle açıklanabiliyorsa, doğaüstü bir varlığın müdahalesini ya da tezahürünü dile getiren dinî açıklamaya meyletmek ne kadar makul bir tavırdır? Dinî tecrübenin dinsel açıklaması, doğal açıklaması kadar basit, tutumlu ve makul müdür? Bir sonraki bölümde bu soruların cevaplarını aramaya, din tecrübenin felsefî bir değeri olup olmadığını tartışmaya çalışacağız.

III. BÖLÜM

DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBENİN DEĞERİ

DİNÎ VE MİSTİK TECRÜBENİN DEĞERİ

A. FELSEFÎ DEĞERİ

Dinî tecrübenin felsefî değeri söz konusu olduğunda, iki sorunun önemle üzerinde durulması gerekir. İlk olarak, dinî tecrübenin bilgi değeri, doğruluğu tartışılmalıdır. Acaba dinî tecrübeye dayalı ifadeler ya da önermeler, epistemolojik bir çözümlemeye tabi tutulduğunda, "doğru" diyebileceğimiz türden ifadeler veya önermelermidir? Duyu tecrübesine dayalı önermelerin doğruluğu söz konusu olduğunda bir takım testler, rasyonel ilke ve açıklamalar devreye girer. Aynı şekilde, dinî tecrübeye dayalı ifadelerin doğru olup olmadıklarını belirlemede testlerden, rasyonel ilke ve açıklamalardan söz edilebilir mi? Kısaca, dinî tecrübenin felsefî değerini tartışabilmek için, öncelikle dinî tecrübeye dayalı ifadelerin doğruluğu sorgulanmalı, bilgi değeri tespit edilmelidir. Ne var ki, bu ilk sorun, daha işin başında bizi ciddi bir konuyla yüz yüze getirir. Önceki bölümlerde anlattığımız üzere, dinî tecrübe ne duyulara, ne de akla dayanan bir tecrübedir. Dinî tecrübe, bu tecrübeye başvuran çoğu tecrübe sahibi ve düşünürün nazarında, duyulara ve akla karşıdır. Belki daha uygun bir ifadeyle o, bunları aşan, bunların üstünde olan bir tecrübedir. Dinî tecrübe anlatılamazdır, kavramsallaştırılamazdır, rasyonel alanın üstündedir. O zaman, söz konusu tecrübenin doğruluğunu değerlendirirken, duyu tecrübesine ve aklî hükümlere özgü

doğruluk ölçütlerinin âtıl kalacağı ortadadır. Bu da, dinî tecrübenin duyulardan ve akıldan bağımsız, kendine özgü bir bilgi kaynağı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Eğer böyle bir bilgi kaynağı ise, bu bilgi kaynağının güvenilirliği nedir? Dinî tecrübenin bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görüldüğü ve bu kaynağa, hakikati vasıtasız bir biçimde kavrayan, sezen "kalp" dendiği malumdur. Bu durumda, dinî tecrübenin felsefî değerini tartışmak için, öncelikle sezginin bağımsız bir bilgi kaynağı olarak görülüp görülemeyeceği ve bu yolla elde edildiği söylenen bilginin epistemolojik bir değerinin olup olmadığı irdelenmelidir.

Dinî tecrübenin felsefî değeri konusunda üzerinde durulması gereken ikinci sorun, bu tecrübenin güvenilirliği ve Tanrının ya da Nihâî Gerçekliğin varlığına dair rasyonel bir kanıt olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Nasıl ki duyu tecrübesi, insandan bağımsız bir maddî dünyanın varlığına ilişkin güvenilir bir tecrübe olarak kabul ediliyorsa, aynı şekilde dinî tecrübe de manevî veya tanrısal alana dair güvenilir bir tecrübe olarak kabul edilebilir mi? Elbette elimizde duyu tecrübesinin gerçekliğini veya nesnelliğini sağlayacak bir takım evrensel nitelikte ölçütler ve testler vardır. Aynı nitelikte ölçütler ve testlerin dinî tecrübede bulunduğunu söylemek oldukça güçtür. Öyleyse, dinî tecrübenin hiçbir bilgi içeriği ve değeri olmayan salt duygusal bir tecrübe olduğunu kabul etmek kaçınılmaz olacaktır. Çünkü bu tecrübeler hem zaman ve mekân dışıdır, hem de doğrulanamamaktadır. Ancak, bu durum bize, dinî tecrübelerin güvenilmez tecrübeler olduklarını söyleme hakkını verebilir mi? Bu, ciddi felsefî bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Çünkü, meseleye farklı bir açıdan da bakılabilmektedir. *İlk olarak*, dinî tecrübelerin gerçekliğini ve güvenilirliğini değerlendirmede dinî geleneklere özgü doğrulama yöntemlerinden söz edilmektedir. *İkinci olarak*, her ne kadar dinî tecrübeler evrensel nitelikte ölçütlerle doğrulanamıyor olsa da, bu tecrübeler, elimizde bu tecrübelerin gü-

venilmez olduğunu gösterecek ciddi nedenlerimiz olmadıkça güvenilir olarak kabul edilebilir mi? Güvenilir bir tecrübe olarak kabul edilse bile, Tanrının varlığına kanıt olarak gösterilebilir mi? Dinî tecrübenin felsefî değeri ele alınırken tartışılması gereken ikinci önemli problem de budur.

Sezginin epistemolojik değeri üzerinde felsefî bir çözümleme ve tartışmaya girişmeden önce bir hususun açıklığa kavuşturulması gerekir. Schleiermacher, James ve Otto gibi, din tecrübeyi bir duygu tecrübesi olarak görecek olursak, bilişsel olmayan duygu tecrübesinden, tecrübenin nesnesi konusunda nasıl bilişsel iddialar ortaya koyabiliriz? Eğer, yine Schleiermacher, James ve Otto gibi, dinî tecrübeyi sonsuz, aşkın, büyüleyen ve ürperten bir varlığın karşısında yaşanan duygusal bir durum olarak görecek olursak, salt içte yaşanan bir duygu durumundan, öznenin psikolojik ve fizyolojik düzeyini aşan dışta bir şeylerin varlığına nasıl çıkarımda bulunabiliriz? Nitekim, bu güçlüğün bilincinde olan Alston, Keith Yandell ve Swinburne gibi dinî tecrübe delilinin savunucuları, dinî tecrübeyi duyu tecrübesiyle kıyaslayarak, "algılayan-algılanan-algının" söz konusu olduğu algı modeline göre tanımlarlar. İkincisi, eğer dinî tecrübe bir duygu meselesiyse, o zaman, tecrübenin nedenini dışta bir yerlerde aramamıza hiç gerek yoktur; fizyolojik ve psikolojik açıklama yeterli olacaktır. Dolayısıyla, burada bir ikilemle karşı karşıya kalırız. Bir yandan dinî tecrübeyi biricik ve kendine özgü bir tecrübe türü olarak ortaya koymak ve onun herhangi bir düşünce veya inanca indirgenmesine mani olmak için onu her tür kavram, ilke ve inançlardan soyutlayarak dolaysız duygu tecrübesi olarak tanımlayacağız; ama bir yandan da aynı tecrübede nesnel anlamda bir Tanrının varlığının algılandığından söz edeceğiz. Schleiermacher, bu ikilemden kurtulmak için, hiçbir duygunun sezgisiz olamayacağını; James de, dolaysız yaşanan dinî duygu tecrübesinin noetik bir niteliğe sahip olduğunu söyler. Bunlarla, yine de çözümsüzlük ve

ikilemin yok olduğu söylenemez. Sorun hâlâ ortadadır: İçerisinde hiçbir ayrımın olmadığı, hiçbir duyusal ya da düşünsel unsurun aracılık etmediği ve bunları içermediği iddia edilen, dolayısıyla aklı aşan, rasyonel-dışı vasıtasız duygu tecrübesinden nasıl olur da rasyonel bir din inşa edilebilir? Duygudan düşünceye geçiş nasıl sağlanabilir?

Aynı epistemolojik sıkıntının varlığını hisseden ve yukarıdaki soruya bir çözüm arayan Muhammed İkbal de, Schleiermacher, James ve Otto gibi, "Mistik tecrübenin başkalarına naklinin mümkün olmamasının sebebi, aslında onun mantık kurallarına dayanmayan, *anlaşılmaz* bir duygudan ibaret olmasıdır"[325] der, ama hemen ardından da, bununla çelişen bir biçimde, mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığını ekleyerek, "Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de, onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılıverir"[326] yargısında bulunur. Kısaca, belirsiz irrasyonel duygu, her zaman kendisini ifade etmek için düşünceye başvurur ve dolayısıyla duygu ile düşünce arasında organik bir bağ vardır. Görünen o ki, İkbal'in çözüm olarak sunduğu görüş, Schleiermacher'inkinden pek de farklı değildir.

Schleiermacher, James, Otto gibi düşünürlerin dinin kaynağını duyguda aramalarının altında yatan niyeti iki maddeyle özetlenebilir: *İlk olarak*, Tanrının tecrübesinin, Kantçı tecrübe modelinde olduğu gibi, insana ait düşünce ve duyu formlarıyla biçimlenen ya da inşa edilen bir tecrübe değil, hiçbir kavram ve inancın bulaşmadığı, doğrudan *tanımaya dayalı* ya da *verilmiş* bir tecrübe olduğunu göstermektir. Dolayısıyla bu tecrübenin, gerçeklikle arada hiçbir perde olmadan yüz yüze gelinen bir tecrübe olduğu anlaşılmaktadır. Bu

[325] Muhammed İkbal, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 40.
[326] Muhammed İkbal, *a.g.e.*, s. 41.

durumda, Tanrı kavramı inşa edilen bir şey değil, dinî tecrübede *verilmiş* olan bir şeydir; Tanrı terimi, anlamını yalnızca bu tecrübeden almaktadır. Bu da, dinî tecrübeyi doğal yollarla açıklama, eleştirel olarak değerlendirme, bir düşünce sistemine indirgeme ve görelileştirme gibi girişimlerin önüne set koyacaktır. Dolayısıyla buradaki ilk niyetin, dine otonomluk ve mutlaklık sağlamak ve korumacılık olduğu açıkça görülmektedir. Kısaca, bu, Kant'ın usturasından sıyrılma çabasıdır. İkinci niyet de, dinî tecrübeyi düşünce ve yorumlardan ayıklayarak fenomenolojik sahihlik gütmek ve böylece tüm mistik geleneklerde sabit ve aynı olan bir öz bulabilmektir.[327]

Dolaysız duygu tecrübesine başvurarak böyle bir sabit öz bulmanın epistemolojik imkânsızlığı, bağlamsalcılık konusundaki tartışmalar dikkate alınacak olursa, kaçınılmaz bir sonuçtur. Çünkü, "...Yorumlanmamış hiçbir tecrübe yoktur. Tecrübemiz, kendimiz ve dünyamız hakkındaki anlayışlarımız ve üstü örtülü teorilerimizle önceden biçimlenir ve oluşturulur. Tüm gözlemler teori yüklüdür. Belli varsayımların test edilebileceği prosedürler düzenleyebiliriz ama herhangi bir algı ya da tecrübe, ona kattığımız kavramlar ve örtülü yargılarla önceden şekillenir."[328] O halde, kavramsız hiçbir tecrübe mümkün değildir. Schleiermacher, James ve Otto gibileri tarafından kavram ve inançlardan bağımsız olduğu öne sürülen vasıtasız duygu tecrübesine referansla bu vasıtalılıktan ve görecelikten kurtulunduğu söylenebilir mi acaba? Proudfoot, son dönem psikoloji ve felsefe araştırmalarının, hiçbir nesneye ve düşünsel bir alt yapıya referansı olmayan, adeta boşlukta gerçekleşen bir duygu tecrübesinin mümkün olamayacağını ve dolayısıyla, geleneksel duygu modelinin eksik olduğunu ortaya koyduğuna işaret eder. Her şeyden önce, bir duygu, kavramlardan önce olan ve onlarca yapılanmayan

[327] Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, s. 75, 118, 220.

[328] Wayne Proudfoot, *a.g.e.*, s. 43.

basit bir izlenim değildir. Duygu, his ve düşüncelerden oluşan bir komplekstir. Dolayısıyla duygulanım, bir *hissi*, yönelimsel bir *nesneyi* ve duygulanımın nedenini açıklayan bir dizi öncel *inançları* içerir. Çünkü, bir duyguyu tanımlamak için duygunun niteliğini, onun nesnesini ve bireyin duyguyu doğrulayacağı rasyonel temelleri belirlemek gerekir. Duygu zorunlu olarak bir nesneye yönelik olacağından, bir duyguyla nesnesi arasındaki ilişki de, kavramsal bir ilişki olacaktır. Sözgelimi, kızgınlığımın olduğunu söylemem, hem kızgınlığımın birisine karşı olmasını ve hem de kızgınlığımı doğrulayacak bazı nedenlerimin ya da inançlarımın olmasını gerektirir. Dinî tecrübeye dönecek olursak, yaşanan dinî duygunun bir nesnesinin ve bu duyguyu önceleyen inançlarımın olması kaçınılmaz olacaktır. Tecrübenin nedenleri konusundaki inançlarım, zorunlu olarak tecrübemi şekillendirecektir. Belli bir dinî gelenek içerisinde dinî tecrübe yaşayabilmem, önceden Tanrı hakkında inançlarımın olmasını gerektirecektir. O halde, Schleiermacher, James ve Otto'nun öne sürdüğü gibi, aklı aşan, kavram ve inançlardan bağımsız, tanımaya dayalı bir dolaysız dinî tecrübe epistemolojik açıdan mümkün görünmemektedir.[329] "Zihnin düzenleyiciliğinden bağımsız saf algısal tecrübe olmadığı için kavramlara sahip olma, tüm algısal tecrübelerin zorunlu koşuludur"[330] diyerek Proudfoot'la aynı çizgide yürüyen Joseph Runzo da, Schleiermacher gibi düşünürlerin dinî tecrübeyi mutlaklaştırma girişimlerinin boşa çıkacağına ve hiçbir dinî tecrübenin kavramsal görecelikten kurtulma ümidi sunmadığına işaret eder. Dolayısıyla, Schleiermacher'in mutlak bağımlılık duygusu, zorunlu olarak, algılayanın kavramsal şemasının görecelileştirici etkisine maruz kalacaktır. Çünkü "bağımlılık", "mut-

[329] Wayne Proudfoot, *a.g.e.*, s. 76 vd.

[330] Joseph Runzo, "Relativism and Religious Experience", *Religious Experience and Religious Belief*, s. 128.

lak" ve "duygu", bizatihi kavramsallaştırmalardır. Bu kavramlar ve Tanrının mahiyeti hakkında önceden bilgimiz olmaksızın Tanrı tecrübesinden söz edilemez.[331]

1. Sezgi

Dinî tecrübenin bir kuruntu, bir yanılsama değil de gerçek, bilişsel bir tecrübe olduğunu öne süren birçok felsefeci, teolog ve düşünürün, bu iddialarını desteklemek için en çok başvurdukları şey, farklı bir bilgi yolu veya kanalı olduğu söylenen "sezgi" ya da "vasıtasız kavrayış" olmuştur. Daha önce görüşlerini aktardığımız Schleiermacher, James, Stace, Otto ve daha birçoğu, bilincin, kendi deneysel içeriğinden kurtulmasıyla, göreli olanı aşarak Mutlakla yüz yüze geldiğine, onu hiçbir kavram, inanç ve imge aracılığı olmaksızın algıladığına işaret etmekteydi.[332] Sezgiye başvuru, dinî tecrübenin gerçekliğini savunana iki önemli avantaj sağlar. *İlk olarak*, mistik, tüm vasıtaların ya da aradaki perdelerin kalkması sayesinde Nihâî Gerçekliği doğrudan ve ezeli bir biçimde algılayabildiği için algısı, duyu ve aklın görelileştiriciliğinden muaf olan mutlak bir bilgi kaynağı olur. *İkincisi*; bu algının doğruluğu kendinden menkuldür, yani onun doğruluğu, kendisi dışında bir şeye, sözgelimi, olağan nesnellik ölçütlerine, akla veya rasyonel açıklamalara göre belirlenmez. Kısaca, o, "kendisini doğrulayan" (self-authenticating) bir tecrübedir. Dolayısıyla dinî tecrübe, bu tecrübeye sahip olan kişiyi, tecrübenin doğruluğu konusunda tek yetkin kişi kılar. O zaman, bu algı veya bilgi ne yanılabilir veya düzeltilebilirdir, ne de başka açıklama tarzlarıyla değerlendirilebilirdir. James'in, dinî tecrübede gerçekleşen vasıtasız algının bilişsel değeri üzerine yaptığı

[331] Joseph Runzo, *a.g.m.*, s. 119-125.

[332] Ayrıca bilgi için bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 72 vd.

üç maddelik değerlendirme, yukarıda söylediklerimizi özetler gibidir: 1) Mistik tecrübe, bu tecrübenin kendisinde gerçekleştiği kişi üzerinde mutlak otoriteye sahiptir; 2) Mistik tecrübelerin, bu tecrübeyi yaşamayanlara kendi doğrularını kabul ettirme hakkı ve salahiyeti yoktur; 3) Mistik tecrübeler, yalnızca anlama yetisi ve duyulara dayanan, mistik olmayan bilincin veya rasyonalistik bilincin otoritesini kırar. Mistik tecrübeler, diğer farklı hakikat düzeylerinin imkânını ortaya koyarlar.[333]

Sonsuzun, aradaki tüm vasıtaların kaldırılmasıyla doğrudan algılanmasının ya da eşyayı olduğu gibi görmenin felsefe tarihindeki izlerini Eflatun'a kadar izleyebiliriz. Eflatun için bu alem bir görünüşler, bir gölgeler alemidir. Gerçek dünyaysa İdealar, bir özler dünyasıdır. Duyu dünyası, bu değişmez, sonsuz idealar dünyasından bir pay aldığı ölçüde gerçektir. Eflatun'un mağara benzetmesiyle izah edecek olursak, insanlar, doğuştan ellerinden ve ayaklarından zincirlenmiş bir biçimde bir yer altı mağarasında mahkum gibidirler. Bu insanlar, arkalarından vuran ışığın kendilerininki de dahil olmak üzere bir çok şeyin varlığını yansıttığı bir gölgeler filmini karşılarındaki duvarda veya sahnede izlemekte ve gerçek olan şeyin, bu yansıma ya da gölge olduğunu düşünmektedir. Bu mahkumlar gerçekliğin, bu yapay nesnelerin gölgesinden başka bir şey olmadığını sanmaktadırlar. Çünkü onların asıl kaynağa, güneşe dönmelerinin önündeki en büyük engel zincirlerdir. Mahkumlardan birisinin zincirlerinden kurtulmuş olduğunu düşünelim. Kurtulan kişi ayağa kalkmaya, etrafı kolaçan etmeye ve gözlerini ışığa dikmeye zorlandığında büyük acılar çeker ve ışığın göz kamaştırıcılığından dolayı evvelce gölgelerini gördüğü nesneleri seçemez. Böyle bir durumda, çektiği acılar nedeniyle dönüp bakabildiği şeylere doğru ka-

[333] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 414.

çar ve evvelce gördüğü şeylerin şimdi gösterilenlerden daha gerçek ve kesin olduğunu düşünür. Ancak, bu kişi olduğu yerden zorla dışarı çıkarıldığında gözleri güneş ışınlarıyla dolar ve bu yüzden, bizim gerçek dediğimiz şeylerden birisini bile göremez. Belli bir alıştırmadan sonra nihayet, "Güneşin kendisine bakabilir ve onun gerçek doğasını görebilir, güneşin sudaki yansımasıyla ya da yabancı bir yerdeki imgeleriyle değil, kendi yerinde, kendi içinde ve kendi yeriyle görür güneşi".[334] Dolayısıyla kişi, görünüşle gerçek arasındaki bütün engelleri kaldırarak her şeyin gerçek nedeni olan, görülebilen dünyadaki ışığın kaynağı ve yaratıcısı olan ve yine, aklın ve doğruluğun asıl kaynağı olan İyilik İdeasını doğrudan idrak eder. "Bu yüceliğe erişmiş olan kişilerin, kendilerini insan işleriyle meşgul etmeye istekli olmamalarına, tersine canlarının yukarı çıkma isteği, yukarıda bir süre kalmak arzusu duymasına şaşırma."[335]

Eflatun'un mağara benzetmesinden mistik düşünceye geçmek çok kolaydır. Her şeyden önce, mistik düşüncede, görünüşler alemi yalnızca bir gölgedir, bir hayaldir, gerçek bir varlığa sahip değildir. Bu aleme varlığını veren, ama bu aleme aşkın olan bir ezeli Nihâî Gerçeklik vardır ki, ona, bu aleme özgü herhangi bir şey vasıtasıyla ulaşmak mümkün değildir. O, her varlığın özünde var olmakla birlikte onlardan farklıdır. Ona ulaşmanın veya onu doğrudan idrak etmenin önündeki en büyük engel, benlik zinciridir. Eğer benlik ortadan kalkarsa, o zaman Nihâî Gerçeklik kendisini olduğu gibi gösterir. Yalnız, bu konuda, değişik mistik gelenekler arasında önemli bir fark vardır. Hıristiyanlık, İslam gibi teistik mistisizmde, kişi, ne kadar benliğinden kurtulsa ve kalbini temizlese de, Tanrının inaye-

[334] Eflatun, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık ve Serdar Taşçı, Metropol Yay., İstanbul 2002, s. 255.

[335] Eflatun, *Devlet*, s.257.

ti olmadan bir aydınlanma mümkün değildir. Gazali,[336] eğer Allah'ın kalbine attığı bir nur olmamış olsa, hakikate erişemeyeceğini açıkça söyler. Buna karşın, Hinduizm ve Budizm gibi mistik gelenekler ise aydınlamayı, harici bir güce değil, tamamen kişinin kendi gayretine bağlar.

Gerek Eflatun, gerekse mistik düşüncede, gerçekliğin doğrudan idraki, zincirlerin kırılması ön koşuluna bağlıdır. Burada zincir, kişi ile gerçeklik arasında var olan perdeleri, duyusal içerikli şeyleri, düşünceleri ve inançları, kısaca, her tür *vasıta*yı ifade etmektedir. Bizim gerçekliği algılayamamamızın en önemli nedeni, gerçekliğe ilişkin düşünce sistemleri, inançlar ve kavramların, Eflatun'un deyimiyle gölgelerin, gerçekliğin kendisi olduğunu ya da onu birebir yansıttığını düşünmemizdir. Oysa, onu doğrudan idrak etmek için o gölgelerden sıyrılmamız, kavram ve inançlardan kurtulmamız gerekmektedir. Bergson, *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde, bunu açık bir biçimde dile getirir.[337] Ona göre Mutlak, yalnızca sezgiyle anlaşılabilir. Çünkü sezgi, kendinde tek olan ve buna bağlı olarak da dile getirilemez olan şeyle *bir* olmak için, kendimizi o şeyin içerisine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdaşlıktır. Kavramsal sistemler, sadece nesnenin etrafında dolanıp onu kavramsal bir kalıba dökme ve böylece hiç bitmeyen bir simgeler üretme faaliyeti içerisine girerken; sezgi, nesnenin içerisine girerek onu doğrudan kavramaktadır. Ancak, bir şeyi doğrudan kavramanın ya da o şeyin içerisine nüfuz etmenin en önemli koşulu, Bergson'a göre, kavramların ötesine geçmek ya da onlardan kurtulmaktır.

Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere sezgi, bir

[336] Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, M.E.B. Yay., İstanbul 1994, s. 20-21.

[337] Bkz. Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, çev. Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998, s. 1-17.

şeyi hiçbir *vasıta* olmaksızın, dolaysız bilmedir. Sezgiyle ulaşılan apaçık doğrular, birçok inancın kendisine dayandırıldığı ve artık kendisi başka bir şeyle kanıtlanamayan *temel inançlar*dır. Eğer günlük yaşantımızın ortak inançlarından başlayıp geriye doğru gidecek olursak, bir genel ilkeye veya bir genel ilkenin apaçık görünen bir örneğine varırız ki, bunun artık daha açık bir şeyden çıkarılması olanağı yoktur. Bu tür doğrulukları apaçık ilkeler, diğer inançlarımızın doğruluğunun kendisine dayandığı, fakat kendilerinin doğrulukları kanıtlanamaz olan ilkelerdir. Russell,[338] bu tür apaçık sezgisel doğrular olarak kimi matematiksel ve mantıksal ilkeleri, bazı ahlâkî ilkeleri, duyumlarımızdan elde edilen apaçık doğruları ve belleğin sezgisel yargılarını gösterir. Acaba Tanrı da, bu şekilde bir sezgisel bilginin bir konusu mudur?

Fransız düşünür Blaise Pascal, gerek ilk ilkeleri, gerekse Tanrıyı sezgisel olarak kavrayan bir yeti olarak, mistisizmde de önemli bir yeri olan *kalp*ten söz eder:

> Biz hakikati yalnız aklımız vasıtasıyla değil, kalbimiz vasıtasıyla da biliyoruz. İlk prensipleri bilmemiz bu sonraki vasıtasıyladır, ve bununla hiçbir ilgisi olmayan akıl onları boş yere çürütmeye çalışıyor. Şüphecilerin bundan başka bir amacı yoktur, ve onlar boş yere bununla uğraşıyorlar. Rüya görmüyor olduğumuzu biliyoruz, fakat bunu rasyonel olarak ispatlayamıyor olsak da, ispatlama konusundaki acizliğimiz, onların iddia ettiği gibi, tüm bilgimizin kesinlikten uzak olduğunu değil, aklımızın zayıflığından başka bir şeyi ispatlamaz. Çünkü mekân, zaman, hareket, sayı gibi ilk prensiplerin bilgisi, aklımız vasıtasıyla yapılan çıkarımlar kadar sağlamdır, ve akıl, kalp ve içgüdüden gelen böyle bir bilgi üzerine dayanmalı ve tüm kanıtlarını onun üzerine inşa etmeli.[339]
>
> Tanrıyı kavrayan akıl değil kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı şudur: Tanrı kalp vasıtasıyla kavranılır, akılla değil."[340]

[338] Bkz. Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, s.91-96.

[339] Blaise Pascal, *Pensees*, trans. By A. J. Krailsheimer, Penguin Books, 1986, s. 58.

[340] Blaise Pascal, *a.g.e.*, s. 154.

Gazali de, tıpkı Pascal gibi, duyuların ve aklın bilgisinden kuşkuya düşmüş ve sonunda kesin bilgi konusundaki kuşkularından, Allah'ın kalbine attığı bir *nur*la kurtulmuştur. (Descartes, Gazali ve Pascal'dan ayrılarak kuşkularından ben-bilinciyle sıyrılmış ama doğaya ilişkin bilgimizin doğruluğunu Tanrıya güvende bulmuştur). Eğer kalp, kötü duygu ve düşüncelerden temizlenecek olursa, orada Tanrı da kendisini gösterecektir. Dolayısıyla Tanrı, arada hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan algılanabilirdir. Hemen her mistisizm, aklın devreden çıktığı, tüm kavramlardan ve inançlardan bağımsız bir sezgisel kavrayışın varlığını onaylar. Çünkü, zihinden bütün deneysel içeriğin boşaltılarak bilincin saflaştırılması, Nihâî Gerçekliğin algılanmasının birincil koşuludur. Bilicin saflaşması neticesinde ortaya çıkan durum da, bireysel benin *Evrensel Ben*de yok olması veya onunla özdeşliğidir. Mistik tecrübede gerçekleşen şey, Eflatun'da olduğu gibi, güncşi, yani her şeyin gerçek nedeni olan Varlığı veya asıl kaynağı doğrudan, arada hiçbir vasıta olmadan görme veya onda yok olmadır. Gazali bu durumu *zevk* kavramıyla açıklar.[341] O, imanı üç dereceye ayırır. *İlki*, sırf taklitten ibaret olan avamın imanıdır. Taklidi iman, güvenilir bir kişinin "Ahmet evdedir" diye haber vermesine dayanarak haberin doğruluğuna inanmaya benzer. *İkincisi* kelamcıların, felsefecilerin vb. imanıdır. Bunlar, duvar arkasından içerdeki kişinin sesini duyan ve "Ahmet evdedir" diyen kişinin haberini onaylayan kişilerdir. Bunların inancı delille de desteklendiğinden avamın imanına göre daha güçlüdür. *Üçüncüsü* ariflerin imanıdır ki, İlahi marifet konusunda bu, en üst derecedir. Ariflerin imanı, içeri girip bizzat Ahmed'i gören kişiye benzer. Arifler, Allah'ı görerek iman ederler ve imanlarında en küçük bir kuşku olasılığına yer vermeyen yakinî hal (kesinlik duygusu) içeri-

[341] Gazali, *İhyau Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1974, cilt 3, s. 34-36.

sindedirler. Dolayısıyla "İlahi marifet, keşif ve müşahedeye bağlı olup fikrî ve nazarî neticelerden ayrıdır."[342] Mevlânâ'nın sözleriyle, "Yalnız arif olanlar, evi yapanı tanıdıkları, ona hizmet ettikleri ve onu aynü'l-yakin ile gördüklerinden, onunla beraber yiyip içtiklerinden, kaynaştıklarından evi yapan usta, hiçbir zaman onların gözlerinin önünden gitmez ve tasavvurlarından kaybolmaz. İşte bu yüzden, böyle bir kimse Hakk'ta yok olur."[343]

Özellikle Gazali ve Pascal'ın söylediklerinden anlaşılacağı üzere, kalp[344] hem matematiksel ve mantıksal vb. genel ya da ilk ilkeleri, hem de bunlardan farklı bir alana ait olan Tanrıyı dolaysız sezmektedir. Bu da bizi, çağdaş din felsefesindeki önemli bir tartışmanın içerisine çeker. Bu tartışmanın özünü, Tanrıya inancın "temel inanç" olup olmadığı konusu oluşturur. Eflatun, Aristo, Descartes, Leibniz, Locke ve Russell gibi "temelciler"e göre, bütün inançlar iki kısma ayrılır. "Temel inançlar", başka inançların desteklemesine gerek olmadan kabul ettiğimiz ve bütün inanç ve bilgi yapımızın kendisine dayandığı inançlardır. "Türetilmiş inançlar", temel inançlara dayanan ya da bunlardan çıkarılan inançlardır. Temelciliğe göre bir inancın rasyonel olabilmesinin koşulu, onun doğrudan veya *vasıtasız* kavranan temel önermelere dayanıyor olmasıdır. Bu şekilde, bir kişinin, çeşitli mantıksal ve epistemolojik ilişkilerle birlikte kabul ettiği bir takım inançlar, o kişinin noetik yapısını oluşturur ki, Alvin Plantinga buna, kişinin *noetik yapısının temelleri* adını ve-

[342] İbni Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s. 59.

[343] Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, s. 70-71.

[344] Burada kalp, özel bir yeti değildir. O aklın sezgisel ve mistik kavrayışını ifade etmek üzere kullanılan sembolik bir addır. Kalp, insanın kişisel ve ruhsal merkezini, sezgisel olarak kavrayan ve gerçekliği bir bütün içerisinde idrak eden topyekün zihnini anlatmaktadır. Nitekim Gazali bu anlamda kalbi akıl karşılığında kullandığını açıkça söyler. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Hans Küng, *Does God Exist? : An Answer for Today*, translated by A. Quinn, New York 1981, s. 66.

rir.[345] Noetik yapıdaki önermeler, diğer önermelerden çıkarılmaz veya diğer önermeler temelinde kabul edilmez. Klasik temelcilerden birçoğunun temel olarak kabul ettiği önermeler, matematiğin ve mantığın apaçık önermeleri ile duyulara açık olan önermelerdir. Dolayısıyla, bu temel önermelere dayanan ya da onlardan çıkarılan inançlar, temelcilere göre rasyoneldir. Bu durumda, Tanrıya inancın temel bir inanç olup olmadığını veya onun noetik yapımızın temelleri arasında yer alıp almadığını sormamız gerekiyor. Pascal ve Gazali'nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla, nasıl matematik ve mantığın apaçık önermelerini kalp dolaysız seziyorsa, aynı şekilde Tanrıyı da sezmektedir. Bu durumda, apaçık önermeler nasıl diğer inançlarımızın kendisine dayandırıldığı temel önermeler olarak kabul ediliyorsa, Tanrıya inancın da, Tanrının dolaysız algılanması ve herhangi bir temele dayanmaması nedeniyle "temel" olması gerekir. Nitekim A. Plantinga*, N. Wolterstorff ve W. P. Alston gibi "Kalvinci Epistemoloji [Reformed Epistemology]" akımının önde gelen isimleri, Tanrıya inancın "temel" olduğunu öne sürerek, Tanrıya inanan bir kişinin, inancında rasyonel olduğunu öne sürerler. Plantinga, bilinmesi için bir delile dayanmasa da, Tanrıya inancın, kabul edildiği şartlar tarafından temellendirileceğini ve doğrulanacağını ileri sürer. Bu şartlar ise, inananın, doğuştan Tanrının farkında olduğu, günahları karşısında Tanrının öfkesini duyumsadığı, Tanrının mevcudiyetinin ve ona teşekkür ve övgüler sunmasının gerekliliğinin farkında olduğu tecrübelerdir. Dolayısıyla Plantinga'ya göre,

* 1958'de Yale Üniversitesinden doktorasını alan Amerikalı felsefe profesörü ve aynı zamanda Kalvinist Alvin Plantinga, Notre Dame Üniversitesinde emekli profesör olarak bulunmaktadır. 1980-1986 yılları arasında, Amerikan Felsefe Derneği ve Hıristiyan filozoflar Cemiyeti'nin başkanlığını yapmıştır. Günümüzün, Hıristiyanlığı güçlü felsefi argümanlarla savunan en önemli Hıristiyan filozofudur.

345 Alvin Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 260.

uygun bir şekilde "temel" (basic) olan, Tanrıya inanç değil, "Tanrı benimle konuşuyor", "Tanrı her şeyi yarattı", "Tanrıya teşekkür edilmeli ve O övülmeli" gibi inançlardır. Böylece, bu şekilde dinî inançların asılsız ve temelsiz olmadığı anlaşılabilir.[346]

Plantinga, Tanrının doğrudan bilinmesinin imkânını, Kalvin'i insanın doğasında Tanrıyı doğrudan bilmesine imkân tanıyan epistemolojik bir yeti olarak tanımladığı *sensus divinitatis* (ilahî his) anlayışına dayandırır. Buna göre Tanrı, tıpkı Descartes'in Tanrısının insan zihnine doğuştan en mükemmel varlık fikrini kazıması gibi, insanların zihnine kendisini aşılamıştır. İnsanların bilkuvve sahip olduğu bu bilişsel yeti, uygun koşullarda bilfiil hale gelmekte ve böylece onlar Tanrının varlığını, yaratıcılığını algılamaktadırlar. Bu doğuştan sahip olunan yeti ya da ilahî his, Tanrı hakkında doğrudan bir bilgi kaynağıdır ve Tanrı hakkındaki bilgi, bütün insanlar için evrenseldir. Kısaca, *sensus divinitatis*, aprioridir ve evrenseldir.[347] H. H. Farmer'ın sözleriyle, "...Tanrıyı idrak etme kapasitesi, ışığı görme veya sesi işitme gibi normal insani doğanın bir parçasıdır."[348] Aslında bu anlayış, bir çok mistik gelenekte, evrensel Ben ya da Atman, Tanrının insanı kendi suretinde yaratması, Zihin, Buda-Doğası vb. terim ve fikirlerde karşılığını bulmaktadır. "Nefsini

[346] D.Z. Phillips, *Faith After Foundationalism*, (Routledge) London and New York 1988, s. 20-21.

[347] Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 120-123; Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford 1998, s. 260-262. Edward Pols da Tanrıya bağımlılığımızın doğrudan algılanabileceğini, rasyonel olarak kavranabileceğini söyler. O zihnin temel güçlerinden en önemlisinin doğrudan bilme olduğunu ve buna güvenmemiz gerektiğini öne sürer. Temel varlıkları ve onlardaki nedenselliği doğrudan biliriz. Pols, Tanrıyı doğrudan bilmeyi, iki kişinin karşılaşmasına benzetir. Edward Pols, "Knowing God Directly", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol: 45, 1999, s. 31-49.

[348] H. H. Farmer, *Towards Belief in God*, s. 40.

bilen Rabbini bilir" sözü, insanın doğasında var olan o ilahî öze işaret etmektedir. Dolayısıyla, pek çok mistik gelenek, bireysel egonun yanında, insanda var olan ve uygun koşullarda ortaya çıkan bir ezeli, mutlak, ilahî egonun varlığını kabul etmektedir.[349]

Ne var ki, insanların doğuştan Tanrıyı bilme yetisine sahip olduğu iddiası bazı açılardan eleştiriye açıktır. *Öncelikle*, insanda uygun koşullar altında bilfiil hale geldiği söylenen bu ilahî bilişsel yetinin mahiyetinin ne olduğu, onu diğer bilişsel yetilerimizden ayıran temel özelliklerin neler olduğu ve bu bilişsel yetinin çalışma ilkelerinin neler olduğu, o kadar net değildir. *İkincisi*; doğuştan Tanrıyı bilme yetisi, din felsefesinde Descartes'in ontolojik deliline yöneltilen eleştirilerin büyük ölçüde muhatabı olmaktadır. Ontolojik delile yapılan en önemli eleştiri bize şunu söylemektedir: Ontolojik delile göre zihnimizde, doğuştan, varlığı açık ve seçik olan en yüksek kemale sahip bir varlık olarak Tanrı fikri vardır ve böyle bir Tanrının varlıktan mahrum olduğunu düşünmek, onun mükemmelliğiyle çelişir. Bu yüzden, Tanrı gerçek anlamda vardır. Tek bir ifadeyle, Tanrı var olduğu için biz onu düşünüyoruz. Oysa, varlığa dair hükümlerimiz zorunlu/analitik değil, mümkün/sentetiktir. Öyleyse "ekmel varlık", "zorunlu varlık" gibi zihinsel bir kavramdan veya tanımdan gerçek varlığa geçilemez. *Üçüncüsü*; Tanrıyı tecrübe etmenin veya onu dolaysız algılamanın imkânını, doğuştan sahip olduğumuz ilahî bilişsel yeti (Tanrıyı apriori bilme) sağlamaktadır. Bu durumda, burada, epistemolojik bir kısırdöngüden kurtulamayız. Çünkü, Tanrı hakkında sezgisel bilginin geçerliliği, başka bir dinsel inanca dayanmaktadır. Eğer teolojik sezgiciliğin öngördüğü Tanrının bilgisine, Tanrının insanın doğasına yerleştirdiği bir bilişsel yetiyle erişilebileceği düşüncesi, makul ve tatmin edici bir dü-

[349] Bilgi için bkz. Aldous Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 11 vd.

şünce olarak kabul edilecekse, Tanrıya dair apriori bilginin, bağımsız bir felsefî zeminde gerekçelendirilmesi gerekir. *Dördüncüsü*; Tanrı, matematiksel-mantıksal ilkeler ve duyulara apaçık olan önermeler gibi "temel" bir inanç değil, *çıkarımsaldır*. Plantinga'nın temel olarak kabul ettiği "Tanrı benimle konuşuyor" önermesini ele alacak olursak, benimle konuşan, neden ölen amcam değil de Tanrı olsun? Buna cevap olarak, 'bana konuşan kişi amcam değil Tanrıydı, çünkü sesi amcamınkine benzemiyor ve anlattığı şeyler, amcamın bildiği şeyler değildi' diyebilirim. Bu cevap da, Tanrının ve ölen amcamın sahip olduğu ayırt edici özelliklere başvuruyu içerir ve bu özellikleri önceden bildiğime işaret eder. Özetle, eğer Tanrı bana kendisini başarılı bir biçimde ifşa edecekse ve ben onu tanıyacaksam, onun varlığını tasdikimin temeli olacak ona ait bir takım bireysel özellikleri biliyor olmam ve bu özelliklerden biri veya daha çoğunun da tecrübede kendisini göstermesi gerekir. Sözgelimi, kendi mümkün varlığım üzerine düşünerek Tanrının zorunlu bir varlığa sahip olduğu bilgisini elde ederim. Dolayısıyla, Plantinga'nın öngördüğü şekilde Tanrıyı bilebilmem için en azından, kendi varlığımdan yola çıkarak Tanrı hakkında bazı çıkarımlar yapmam gerekir. Öyleyse, Tanrı inancı "temel" değildir.[350]

Doğuştan Tanrıyı bilme donanımına sahip olma görüşü dışında, Tanrının dolaysız bilinmesinin mümkün olduğunu açıklamaya yönelik teolojide kullanılan analojilerin başında, *ben-bilinci* ve *başka zihinleri/bilinçleri/benleri bilmek* gelir. Eğer kendi içimize dönecek olursak, bilincimizde, maddî dünyadan kaynaklanan bütün algılarımızın, anılarımızın ve alışkanlıklarımızın farkına varırız. Bu-

[350] Stewart C. Goetz, "Belief in God is Not Properly Basic", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. by R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, 1992, s. 173-176; Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkanı ve Mahiveti*, s. 123.

nunla birlikte, "ben" dediğimiz şey, bilinçte var olan düşünceler, anılar vs. ile özdeşleştirilebilecek ya da bunlarla tanımlanabilecek bir şey değildir. "Ben" dediğimiz şey, fiziksel özelliklerimize ilişkin duyumlarımızdan, düşüncelerin, anıların, duyguların vs. toplamından oluşan bir şey değildir. Öyleyse ben bilinci, hiçbir duyusal veya kavramsal vasıta olmaksızın doğrudan idrak ettiğimiz, kendimize ait tüm duygu ve düşüncelerin zeminini oluşturan bütünsel, içsel bir bilinçtir. Bergson'un sözleriyle, "Sezgi yoluyla, içerden kavradığımız en azından tek bir gerçeklik vardır. Bu, olagelen benliğimiz, zamandaki akışında kendi kişiliğimizdir".[351] O halde, ben-bilinci nasıl sezgiyle ulaşılan bir bilinçse, aynı şekilde, tüm varlıkların yaratıcı nedeni olan ve onların varlık zeminini oluşturan Tanrı da, sezgiyle kavranan bir varlıktır.

Biz, sadece kendi benimizi değil, başka benleri de sezgiyle biliriz. Başka benleri/bilinçleri bilmek, sadece onlara ait duyusal nitelikleri algılama ve onlar hakkında düşünce oluşturma meselesi değildir; tıpkı ben-bilincinde olduğu gibi, onların içine dolaysız bir biçimde nüfuz etmektir. Eğer kendi zihinlerimizin içeriklerini tanımamış olsaydık, başkalarının zihinlerini de tasarlayamaz ve böylece onların zihinlerinin olduğunun da bilgisine varamazdık. *Diğer kişilerle karşılaşma-Tanrıyla karşılaşma* analojisi, Tanrıyı doğrudan tecrübe etmenin ve onun hakkında sezgisel bilgi edinmenin imkânını savunan bir çok düşünürün kullandığı en gözde analoji olmuştur. H. P. Owen, A. Plantinga, John Baillie, Rufus Jones, E. Brunner, Martin Buber, bu analojiye en çok değer veren isimlerdir.[352] Bunun-

[351] Henri Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 10.

[352] H. P. Owen, *The Christian Knowledge of God*, Athlone Press, 1969; Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, 1967; John Baillie, *Our Knowledge of God*, Oxford University Press, London 1949; Rufus M. Jones, *Fundamental Ends of Life*, The Macmillan Company, New York 1924; Emil Brunner, *Divine-Hu-*

la birlikte, "karşılaşma teolojisi"nin mimarı olan ve bu konuda kendinden sonraki birçok düşünürde derin etkiler bırakan felsefeci, Martin Buber'dir. O, Ben'in Ezeli Sen'le ilişkisini vasıtasız, zaman ve mekân üstü, nesnel niyet ve tasarımlardan uzak, her iki tarafın da varlıklarını birbirlerinin ellerine teslim ettiği, birbirinin içine aktığı sahici bir *karşılaşma* olarak niteler.[353]

Gerçekten, sırf sezgiye dayanarak bir şeyi bildiğimizi iddia edebilir miyiz? Ya da, bir şeyi dolaysız kavramak ayrı bir bilgi yolu mudur? Bu sorulara olumlu yanıt vermek çok güç görünüyor. *Her şeyden önce*, daha önceki bölümlerde kendisine sıkça atıfta bulunduğumuz bağlamsalcı epistemoloji böyle bir bilginin imkânını daha baştan yadsır. Çünkü, hiçbir tecrübe yorumsuz değildir; içerisinde bulunduğumuz kültürel bağlam, tecrübemizi daha baştan hem biçim, hem de içerik olarak belirler. Dolayısıyla kavramları, inanç ve imgeleri aşarak ya da bunlardan kurtularak bir şeyi olduğu gibi veya Kant'ın numenini tecrübe etmek mümkün değildir. Bir şeyi tecrübe edebilmemizin imkânını, sosyolojik, ekonomik, psikolojik, tarihsel, zihinsel vb. *vasıtalar* sağlar. Özetle, vasıtasız bir bilgi ya da tecrübe mümkün değildir. Hele Tanrı söz konusu olduğunda, ya Tanrı sınırlı ve sonlu olmadan ya da insan sonsuz ve sınırsız olmadan bir tecrübe hiç mümkün değildir.

İkinci olarak, dinî tecrübe, tıpkı Gazali'nin "zevk"inde olduğu gibi, o kadar güçlü ve yakinîdir ki, bu tecrübeyi yaşayan kişi, onun gerçekliğinden hiç kuşku duymaz. Daha da önemlisi, bu tecrübenin doğruluğu, tecrübe dışı bir nedene dayanmaz; o, kendini doğrulayan bir tecrübedir ya da doğruluğunu kendinden alan bir tecrübedir. Ancak, bu iddia, *doğruluk* kavramını *kesinlik* kavramıyla iç içe geçirip

man Encounter, S.C.M. Press, London 1944; Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat, Ankara 2003.

353 Geniş bilgi için bkz. Martin Buber, *Ben ve Sen*, s.48 vd., 121 vd.

birbirine karıştırır. Burada psikolojik kesinlik, rasyonel kesinlikle birbirine karıştırılmaktadır. Oysa, hiçbir kesinlik hissi, doğru olmayı gerektirmez. Ya da bir başka ifadeyle, hiçbir sezgi, bizatihi doğru değildir ve belli testler ve denetim işlemlerinden geçmeden, kısaca, doğrulanmadan "bilgi" diye nitelenemez. Çünkü, bir kişi bir şey konusunda haklı veya doğru olmamakla birlikte kesinlik hissi taşıyabilir. Sözgelimi, arkamda birisinin olduğuna ve beni takip ettiğine veya başıma kötü bir şeylerin geleceğine dair kesin bir duygu taşımam, bir takım testler ve rasyonel açıklamalar olmadan tek başına doğru kabul edilebilecek bir şey değildir. Yine, saatime bakarak saatin üç olduğuna kesin olarak inanabilirim. Ancak, eğer saatimin durduğunu veya başka insanların saatlerinin üç değil de dördü gösterdiğini fark edersem, saatin üç olduğuna dair kesinlik duygum artık sürmeyecektir. Bu da şu anlama geliyor ki, saatin doğruluğuna karşı kesinlik duygumun uygunluğunu kontrol edebilirim, ama saatin doğruluğunu kesinlik duyguma karşı kontrol edemem.[354]

Öyleyse, Russell'ın çok açık biçimde ifade ettiği gibi, inançlar, varoluşları bakımından zihne bağlıdırlar; doğrulukları bakımından zihne bağlı değildirler. Görülen o ki, zihin, doğruluğu veya yanlışlığı yaratma hakkına sahip değildir. Zihinler inançları yaratır ve bir inancı doğru kılan şey de, o inanca karşılık gelen olgudur. Kısaca, bir inancın doğruluğu, inanca sahip olan zihni değil, yalnızca inancın nesnelerini ilgilendiren bir şeydir.[355] Buradan da anlaşıyor ki bilgi, sadece bir *tecrübeye sahip olma* meselesi değildir. Bilgi, duyu tecrübesinde olduğu gibi, bir takım doğrulama işlemlerini ge-

[354] Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 60vd.; Jonathan Webber, *Revelation and Religious Experience*, s. 24; Ronald W. Hepburn, "Religious Experience, Argument for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol: 5-6, New York and London, 1967, s. 167.

[355] Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 105.

rekli kılar. Oysa, dinî tecrübede bunu yapmanın pek imkânı yoktur. O zaman, dinî tecrübelerin "kendini doğrulayan" tecrübeler olduğu söylendiğinde, bundan anlaşılması gereken şey şudur: "Bu tecrübeler –sözgelimi 'Tanrı vardır' veya 'insanın mahiyeti ruhsaldır' gibi– başka bir şeyin kanıtı olarak değerlendirilmemelidirler."[356] Sonuçta, "kendini doğrulayan tecrübe" kavramı, mantıksal olarak çelişkili ve totolojik bir kavramdır. Bu tür bir tecrübenin, yanlışlanabilir bir referansa sahip olmaması nedeniyle doğrulayabileceği bir şey yoktur. Çünkü, bir iddianın hiçbir şeyi yanlışlamıyor olması, onun bilişsel bir içerikten mahrum olduğunu gösterir.[357]

Yukarıda adları geçen Bergson, Gazali, Pascal ve diğer Hıristiyan teologlar sezgiyi bilgiyle eşitlemekle ve onu farklı bir bilgi türü olarak tanımlamakla, Russell'ın işaret ettiği hataya açıkça düşerler. Sezgiyi farklı bir bilgi yolu olarak görenlerin düştükleri ikinci hataysa, yalnızca sezgiyle nihâî gerçekliğin bilgisini elde edebileceğimize olan güvendir. Oysa, bilgi, *doğrudan algının* değil, bir takım testler ve açıklamalara dayanan *epistemolojik bir faaliyetin* ürünüdür. Tanrının tecrübe edilmesi, ancak sistematik bir araştırma ve rasyonel bir yorumla bilgi niteliğini kazanabilecek bir veridir. Salt veriden Tanrının ezeli, evrensel, iyi vs. olduğu hükmünü çıkaramayız.[358]

Hiçbir kavram içermeyen ve çıkarımsal olmayan, yanılmaz bir sezgisel bilginin imkânını yadsıyan Charles Sanders Peirce, sezgi konusunda başka bir önemli noktaya dikkatimizi çeker. Bir bilinç anı, bize vasıtasız ve çıkarımsal değilmiş gibi gelebilir. Fakat yalnızca bu duygu, onun bir çıkarım sonucu olmadığı veya herhangi

[356] T. R. Miles, *Religious Experience*, s. 55.

[357] Anthony Flew, *God and Philosophy*, s. 133.

[358] Henry Nelson Wieman, *Religious Experience and Scientific Method*, Southern Illinois University Press, Acturus Books, 1971, s. 44-45.

bir kavram içermediği konusunda bize bir garanti sağlamaz. Bir bilinç anının vasıtasız olduğuna ilişkin elimizdeki tek kanıt, onun böyle olduğu *hissi*dir. Ne var ki, bu his, kanıt olarak yetersizdir. Tarihe baktığımızda, bir şeyin, önceleri sezgisel olarak bilindiği düşünülen, fakat sonraları bunun bir çıkarım ürünü olduğunun anlaşıldığı bir çok olay vardır. Sözgelimi, Berkeley'in vizyon konusundaki denemesinden önce, üçüncü boyutun sezgisel olarak bilindiği düşünülmekteydi. Ama şu anda biz bunun çıkarımsal olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla, önceleri doğrudan tecrübe edildiği düşünülen bir şeyin, gerçekte, yeni bilgiler ışığında yeniden düzenlenmesi gereken inançların bir ürünü olduğunu hep görürüz. Eğer Tanrının her şeye kâdir olduğuna inanıyorsam, onun kudretini doğrudan hissediyor olmam muhtemeldir. Ancak, vasıtasız bir tecrübe, gerçekte, sadece önce edinmiş olduğum inançların bir göstergesidir. Kişi, bir şeyi doğrudan idrak ediyormuş gibi güçlü bir his taşıyabilir. Bu his, bu sezgi, yerine koyabileceğimiz uygun bir alternatifin olmadığı bir *varsayım*dır. Kişi, sezgisinde hiç kuşku taşımayan bir kesinlik duygusuna sahip olacaktır. Sezgi, bundan dolayı yanılmaz değildir; yeni bilgiler ışığında düzeltilebilir olan bir inançtır.[359]

Ben-bilinci konusunda da aynı şey geçerlidir. Ben-bilinci, dolaysız kavranan bir şey değil, çıkarım ürünüdür. Çocuklar, ancak uzun yılları alan bir çıkarım faaliyeti sonunda "Ben" demeye başlar. Ne var ki, burada dikkat edilmesi gereken iki husus vardır. *İlk olarak*; ben-bilinci, kendim hakkında bana kesinlikle yanılmaz bir bilgi veren bilinç değildir. Kendi varlığıma ilişkin içsel tecrübelerim de, diğer tecrübeler gibi, yeni bilgiler ışığında düzenlenmeye açık tecrübelerdir. Ayrıca, "kendini tanıma" denen şey, pek de kolay değildir. Çoğu kimse, başkalarının kendilerinde kolaylıkla fark ettiği

[359] Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by C. Hartshorne, P. Weiss, A. Burks, Harvard University Press 1931-1958, vol 5, s. 213 vd.

cimrilik, kıskançlık vb. özelliklerin bilincinde bile değildir.[360] Psikanalistlerin söylediğini göz önüne alacak olursak, her birimizin yaşamı, büyük oranda, bilincinde olmadığımız bilinçaltı duyguların ve varlıkların güdümünde seyretmektedir. Belki *Ben* ya da *Kendilik*, Jung'ta olduğu gibi, uzun yılları alan bir iç dünyaya yöneliş çabasını, iç dünyanın mantığını ve sembollerini okuyup anlamayı, onları derinlemesine araştırmayı gerektiren bir bireyleşmeyi/bütünleşmeyi, yani bilinçaltı ile bilincin evliliğini zorunlu kılmaktadır.

İkincisi; ben-bilinci, "Kendimizin bilinci değil, tikel duygu ve duygularımızın bilincidir. Tikel düşünce ve duygularımızın karşıtı olarak kendi salt varlığımızı tanıyıp tanımadığımız sorunu çok zor bir sorundur, buna olumlu bir yanıt vermek için henüz erkendir. Kendi içimize bakmayı denediğimizde, her zaman bir tikel düşünce ya da duyguya vardığımız, yoksa düşünen ve duyan 'Ben'e varmadığımız anlaşılıyor... Dün ne idiysek bugün de aynı kişi olduğumuza kesinlikle inanmamız gerekirmiş gibi görünür, bir anlamda bunun doğru olduğuna da şüphe yoktur. Fakat gerçek Kendilik de gerçek masa kadar zor ulaşılan bir şeydir."[361] Dolayısıyla, kendime ilişkin tüm inanç, kavram, duygu ve düşünceleri aşarak mutlak bir benlik tasarımı edinebilmem mümkün değildir. Çünkü, "Kendim dediğim şeyin en yakınına girecek olursam, her zaman sıcaklık ya da soğukluğun, ışık ya da gölgenin, sevgi ya da nefretin, acı ya da hazzın şu ya da bu tikel algısına çarparım. Hiçbir zaman kendimi bir algı olmaksızın yakalayamam ve hiçbir zaman algıdan başka herhangi bir şey gözleyemem".[362] Budizm de aynı gerçeğe işaret eder. Budizm,

[360] Charles Sanders Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol 5, s. 237 vd.; Bertrand Russell, *Mistisizm ve Mantık*, s. 27-28.

[361] Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 43-44, 19.

[362] David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997, s. 236.

bu konuda diğer mistik geleneklerden ayrılarak, bireysel benin altında uzanan evrensel bir Benin veya ilahî özün var olduğu inancını yadsımıştır. Budizmin "şeylerin süreksizliği" ilkesine göre her şey, sürekli bir akış ve değişim içerisindedir. Hiçbir şey, kendi başına var değildir. Dolayısıyla, tözsel bir ruh veya Ben de var değildir.

Acaba, başka zihinleri bilme ile Tanrıyı bilme ya da Buber'in Ben-Sen ilişkisi ile Ben-Ezeli Sen ilişkisi arasındaki analoji ne kadar geçerlidir? Başka zihinlerle karşılaşmaya ya da Ben-Sen ilişkisine dayalı bilgi iddiası üç açıdan eleştiriye açıktır:

1. Karşılaşma esnasında, insanî ilişkilerde doğrulama problemlerinin doğal olarak baş gösterdiği üç farklı durum veya düzeyde hatalar yapabiliriz ve karşılaşmalarımız hatalı olabilir. *İlk olarak*, Ahmet'in sessizce odadan çıktığını veya o an uyuyor olduğunu bilmeden, varlığını yanı başımda hissederek onunla konuşabilirim. *İkinci olarak*, bir gün Ahmet'in heyecanını, aslında sinir ve gerginlik işaretiyken yanlışlıkla hayırlı bir şeyin işaretçisi olarak yorumlayabilirim. *Son olarak,* bir gün Ahmet'in kendisi hakkında söylediği bir söz veya onun yaptığını gördüğüm bir şey, aslında onun gerçek kişiliğini hiç mi hiç tanımadığıma beni inandırabilir. Böylece, doğrudan idrak ettiğim, karşımdaki Sen olduğuna inandığım şeyin yanlış bir yorum olduğu ortaya çıkar. İnsan ilişkilerinde doğabilecek bu üç düzeydeki hataya paralel olarak, bazı Tanrıyla karşılaşmaların da hatalı olabileceği söylenebilir.

2. Bir şeyin tecrübesine sahip olma, her zaman o şey hakkında ön bilgiyi gerektirir. Ahmet'le olan Ben-Sen ilişkisinde bile Ahmet hakkında sahip olduğum ön bilgi önemli bir rol oynar. Her şeyden önce, Ahmet'le olan karşılaşmam, başka insanların nesnel olarak var olduğuna dair bir ön bilgiyi gerektirir. Bu açıdan, Tanrıyla karşılaşma, insanlarla karşılaşmadan tamamen ayrılır. Çünkü, nesnel varlıkları söz konusu olduğunda insanlar, incelemeye ve bir takım

testlere açıktır. Ya da başka bir deyişle, insanlar hakkında, onları bir "O" gibi görerek nesnel bir bilgi edinmek mümkündür. Ben-Sen tecrübesini mümkün kılan, Sen hakkındaki bu ön bilgidir. Doğası gereği bir 'O' olamayan Tanrı hakkında böyle bir nesnel bilgi edinmenin imkânı yoktur. Bu durumda, Tanrıyla karşılaşmalarda, kişinin sahip olduğu Tanrıya ilişkin ön dinsel bilgi belirleyici role sahiptir. Tanrıyla Ben-Sen ilişkisi olduğuna inanılan bir dinî tecrübede kişi, Tanrı hakkında bir ön bilgiyle bu tecrübeyi desteklemedikçe, o kişinin "Ben kişisel olarak Tanrıyla karşılaşıyorum" inancı, "Kim olduğunu bilmediğim biriyle derin kişisel bir ilişki yaşıyorum"dan başka bir şeyi ifade etmeyeccktir. Son çözümlemede, sezgiye başvuran düşünürlerin iddia ettikleri gibi, *Tanrının hiçbir yorum içermeyen vasıtasız bir tecrübesi mümkün değildir.*

3. Karşılaşma veya Ben-Sen ilişkisi, bizatihi bilgi değildir. Çünkü bilgi, sadece bir tecrübe veya özel bir idrak türü meselesi değildir; tecrübenin bilgi olması, bazı doğrulama işlemlerini, rasyonel açıklamaları, söz konusu tecrübenin diğer tecrübe ve bilgilerle ilişkisini işin içerisine sokar. İlk el tecrübe, bir bilgi olduğu için değil, bilgimizi arttırdığı için önemlidir. Genellikle, bir şeyin tecrübesine sahip olan kişinin, o tecrübeye sahip olmayan birisine göre işin doğrusunu daha iyi bildiğine inanma eğilimimiz vardır. Ama, ikinci el bilgi olduğu için ilk el tecrübe eksikliğinin pek de önemli olmadığı durumlar vardır. Sözgelimi, bir erkek doktor hiçbir zaman hamileliğe ilişkin ilk el tecrübeye sahip olamayacak olsa da onun bilgisi, hamileliği yaşayan, ama ne olup bittiğini pek anlamayan bilgisiz bir kadından daha iyi olacaktır.[363]

[363] Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 65-72; Anthony Flew, *God and Philosophy*, s. 135-139; Ronald W. Hepburn, "Buber and Encounter Theology", *Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives*, ed. by Norbert O. Schedler, Macmillian Pub. Co., Inc., New York 1974, s. 212-216.

Sonuç olarak, iki hususun altının çizilmesi gerekir. *İlk olarak*, sezgi/vasıtasız algı/karşılaşma, bizatihi bilgi değildir; sadece bir varsayımdır. Bir sezginin doğruluğunu sağlayan şey kendisi değil, sezgiden bağımsız bir takım doğrulama işlemleridir. *İkinci husus* da, hiçbir tecrübenin veya hiçbir kavrayışın vasıtasız olamayacağıdır. Kavramlardan, tasavvurlardan, inançlardan bağımsız, kısaca, yorumsuz bir tecrübe mümkün değildir. Dolayısıyla, dinî tecrübeye sahip olan kişinin ön bilgisi ve yorumu, dinî tecrübenin gerçekleşmesine imkân sağlayan şeydir. Bu yüzden, dinî tecrübenin gerçekliğini ve doğruluğunu değerlendirmede, kişinin sahip olduğu dinsel inanç sistemi hayati bir önem taşımaktadır. Bir dinî tecrübenin gerçekliği ve doğruluğu, tecrübenin içeriğine ve biçimine etki eden inanç sisteminden bağımsız düşünülemez. Bu durumda, dinî tecrübenin bir yanılsama mı, yoksa gerçek bir tecrübe mi olduğunu belirlemede, söz konusu tecrübenin, içerisinden çıktığı dinsel inanç sisteminin doğruluğu ve tutarlılığı asıl tartışma noktasını oluşturacak olan şeydir. Teistik gelenekler göz önüne alındığında, bir dinî tecrübenin gerçekliği ve doğruluğu, her şeyden önce, Tanrının varlığının rasyonel olarak kanıtlanmasını ve dinî tecrübenin nedeninin Tanrı olduğunun gösterilmesini gerektirir. Ne var ki, her iki sorunun da çözümü oldukça zordur ya da pek mümkün görünmemektedir.

2. Güvenilir Bir Tecrübe ve Tanrının Varlığına Rasyonel Bir Kanıt Olarak Dinî Tecrübe

Dinî tecrübenin bilişsel bir değeri olup olmadığına ilişkin felsefî tartışmalarda hem dinî tecrübenin bilişsel olduğunu savunanlar, hem de onun bilişsel bir değeri olmadığını öne sürenler için duyu tecrübesi, önemli bir çıkış noktası ve dayanak olmuştur.[364] Dinî

[364] William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philo-*

tecrübenin bilişselliğini öne sürenlere göre dinî tecrübe, tıpkı duyu tecrübesi gibi, algısal ve noetiktir. Dinî tecrübe, gerçek veya hayali olsun, bir şeyin tecrübesidir. Bu tecrübeler, mistiklerin anlattıklarına göre, onların varlıklarını aşan bir ilahî varlığın algısını içermektedirler. Bu açıdan dinî tecrübe, acı ve kaygı gibi duygusal bir tecrübe değildir. Özetle, dinî tecrübe, tıpkı olağan bilişsel veya algısal tecrübelerimizde olduğu gibi, tecrübe sahibi/algılayan-tecrübe edilen şey/algılanan-tecrübe/algı yapısını içermektedir. Dolayısıyla, hem dinî tecrübe, hem de duyu tecrübesi aynı algı modeline yaslanır.[365]

Duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki bu temel analoji, aynı zamanda, duyu tecrübesi için geçerli olan bir takım özelliklerin dinî tecrübe için de geçerli olduğunu kabul eder. Bunları kısaca dile getirecek olursak, dinî tecrübe yaşayan kişi, tıpkı duyu tecrübesinde olduğu gibi, algılanan şeyin yalnızca zihinde değil, gerçekte de var olduğu yönünde güçlü bir inanç taşır. Yine, hem dinî tecrübe, hem de duyu tecrübesi doğrudandır, *vasıtasız*dır; artık daha başka bir inanca ya da tecrübeye dayanmayan "temel" bir idraktir. Her iki tecrübede de, kişiden bağımsız olan bir şeyin dolaysız bir biçimde kişiye (yorumsuz bir biçimde) *verilmiş olması*, *görünmesi* ya da *sunumu* söz konusudur. Aralarında önemli bir fark vardır ki, o da, duyu tecrübesinde algı duyusalken dinî tecrübede, he ne kadar duyusal örnekleri olsa da, temelde, duyusal değildir. Her iki tür algısal tecrübede, kendisini kişiye sunan bir şey vardır ve kişi de bunun far-

sophy of Religion, s. 124; aynı zamanda bkz. William J .Wainwright, *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, üçüncü bölüm.

365 Bkz, Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 19-28; Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, s. 33-57; William P. Alston, *Perceiving God*, s. 9 vd.; D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience*, s. 25 vd.; D. G. Attfield, "The Argument From Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 11, Num: 3, 1975, s. 335-343; George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, s. 1 vd.

kındadır. Son olarak, her iki tecrübe türüne dayanarak tecrübe dışındaki bir şey hakkında düzeltilebilir ve bağımsız bir biçimde kontrol edilebilir iddialar orta konabilir; hem duyu tecrübesinde, hem de dinî tecrübede tecrübe edilen şeyin gerçek olup olmadığını ve tecrübe edilen şeye ilişkin algının sahih bir algı olup olmadığını belirlemek için testler vardır. O halde, nasıl olağan algısal tecrübemiz maddî dünyaya ilişkin inançlarımıza bir gerekçe sağlıyorsa, dinî tecrübeler de ilahî dünya hakkında aynı işleve sahiptir.

Acaba, gerçekten de, bilişsel tecrübe türünün paradigması olarak kabul edilen duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki analoji, dinî tecrübeye bilişsel bir tecrübe olma statüsü kazandırabilecek kadar güçlü müdür? Birçok filozof, doğal olarak, bu analojiyi güçlü bulmamış ve dinî tecrübenin, duyu tecrübesinin sahip olduğu düzeyde bir bilişselliğinin olmadığını göstermeye çalışmıştır. Dinî tecrübe, duyu tecrübesi gibi, bilişsel bir tecrübe değildir, çünkü; 1) Dinî tecrübede, herhangi bir dinsel algının doğruluğunu ve güvenilirliğini gösterebilecek bağımsız testler ve standart kontrol yolları yoktur; 2) Dinî tecrübenin nesnesi maddî, gözlemlenebilir, duyusal bir şey değildir; 3) Dinî tecrübe düzenlilikten yoksundur, bu yüzden, bu tecrübeye dayanarak ne olup biteceğini önceden kestiremeyiz, başarılı tahmin ve çıkarımlarda bulunamayız; 4) Dinî tecrübe evrensel değildir, yani bu tecrübe herkese açık değildir; 5) Dinî tecrübeler birbiriyle çatışmaktadır, dolayısıyla mistiklerin dil birliğinde bulunduğunu söylemek veya onların ittifak ettiğini iddia etmek mümkün değildir. Bu yüzden de, dinî tecrübeler, birbirlerini denetlemek için kullanılamazlar; 6) Dinî bağlam dışında gerçekleşen esrime, doğal mistik tecrübe, uyuşturucu tecrübeleri vb. dinî tecrübeler de vardır; 7) Dinî tecrübe yaşayan kişi peşinen bir Tanrının var olduğunu kabul ettiği için dinî tecrübenin herhangi bir kanıtsal değeri yoktur; 8) Dinî tecrübenin nesnel bir tecrübe olabilmesi için, Tanrının, nedeni

olduğu şeyle zamansal ve mekânsal bir ilişki içerisinde olması ve bu ilişkinin gösterilebilmesi gerekir. Ancak, dinî tecrübenin nedeni, zaman ve mekândan münezzeh olan bir Tanrıdır ve dinî tecrübeyle olan nedensel ilişkisi ortaya konamamaktadır; 9) Tanrıyı algılayabilmemiz için onu, Tanrı-olmayandan ayırt edebilmemiz gerekir. Ne var ki, Tanrı sonsuz, değişmez, her şeyin yaratıcısı ve her şeyi kuşatan bir Tanrıysa bunu yapmanın imkânı yoktur. Dinî tecrübeler *yanlışlanabilir* değildir; 10) Tanrının her şeyi bilme, her şeyi görme ve duyma, her şeye kadir olma gibi sıfatları algısal olarak problemlidir. Çünkü algısal tecrübemizde, ilahî bilgi, kudret ve iyiliği yansıtamayız. Nasıl fiziksel dünyanın bütününü algılayamıyorsak, Tanrının sonsuz sıfatlarının tezahürünü de algılayamayız; 11) Tanrının varlığı kanıtlanmadıkça dinî tecrübenin doğal açıklaması tercih edilmelidir; 12) Hiçbir algısal tecrübe, dinî tecrübe için iddia edildiği gibi, kavram ve inançlardan bağımsız, vasıtasız bir tecrübe değildir.[366]

Duyu tecrübesi-dinî tecrübe analojisinin, dinî tecrübenin bilişsel bir değeri olduğunu göstermeye uygun bir analoji olduğunu tartışmadan önce önemli bir noktanın altının çizilmesi gerekiyor. felsefî tartışmalarda dinî tecrübe lehine bu analojiden yararlanan fi-

366 Bkz. C. B. Martin, "Seeing God", *Religious Belief and Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, s. 173-188; A. C. McIntyre, *Difficulties in Christian Belief*, s. 67-73; Nick Zangwill, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 40, Cambridge University Press, 2004, s. 1-22; Anthony O'Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to Philosophy of Religion*, Routledge and Kegan Paul, London 1984, s. 25-54; Anthony Kenny, *What is Faith?*, Oxford University Press, 1992, s. 41-42; Robert Oakes, "Religious Experience, Sense-Perception and God's Essential Unobservability", *Religious Studies*, Vol: 17, Cambridge University Press, 1981, s. 357 vd; A. J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, s. 94-96; Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, s. 22; Antony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 96-99; Antony Flew, *God and Philosophy*, s. 133.

lozof veya teologlar, genelde teizm içerisinde yer almaktadırlar. Çünkü *ilk olarak*, teistik tecrübede, Tanrı ile insanın ontolojik ayrılığı vurgulanır. Bu da, olağan algısal tecrübelerimizde olduğu gibi, "tecrübe eden"le ondan bağımsız bir "tecrübe edilen"i gerektirmektedir. Oysa, *birlik tecrübe*lerinde, tecrübe eden-tecrübe edilen-tecrübe ayrımı yoktur. Çünkü *birlik* sırasında, benlik, mutlak varlıkta eriyerek ortadan kalkar. Dolayısıyla *birlik tecrübesinde*, bu tecrübe yönelimsel olmadığı için, algılayan-algılanan ayrımı yoktur. *İkinci olarak* da, teistik tecrübe içeriksiz değildir. Bu tecrübede kişi, Tanrının sevgisini, iyiliğini, kudretini duyumsar; Tanrıyla karşılaşma sonucunda belli bir bilgi edinir. Oysa, *birlik tecrübesi*, zihinden tüm deneysel içeriğin atılmasıyla gerçekleştiği için içeriksizdir. İçeriksiz bir hal, herhangi birisinin farkında olabileceği bir hal değildir. Ayrıca, bir içeriği olmadığı için, bize doğru bilgi olarak verebileceği bir şeyi de yoktur.[367]

Öyleyse, teistik tecrübeler, hem yönelimsel olduğu, hem de içerikli olduğu için, duyu tecrübesiyle analojik bir ilişkiye uygun tecrübeler gibi görünmektedir. Batı felsefesinde, birçok teist düşünür bu analojiyi, her ne kadar analojinin gerektirdiği bütün koşulları kabul edip sonuna kadar götürmese de, temelde kabul etmiş ve kullanmıştır.

William J. Wainwright'a* göre, dinî tecrübe, duyu tecrübesi gi-

* William J. Wainwright, Wisconsin Üniversitesinin seçkin felsefe profesörüdür. Etik, estetik, siyaset felsefesi ve din felsefesi dersleri vermiş, araştırmalarını daha çok din felsefesi alanında yoğunlaştırmıştır. *Faith and Philosophy* (İman ve Felsefe) adlı derginin editörüdür.

367 Gerçi Donald Rothberg, suje-obje ayrımının ortadan kalktığı içeriksiz bilinç halinin veya saf bilincin farklı bir bilgi yolu olduğunu öne sürer. Bununla birlikte bu iddiasını destekleyecek bir açıklama ve kanıt sunmaz. Dolayısıyla saf bilincin nasıl farklı bir bilgi yolunu gösterecek net bir açıklamaya ihtiyaç vardır. Bkz. Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness*, s. 191 vd.

bi noetiktir, yani yönelimsel bir nesneye sahiptir ve bu nesnenin gerçekte var olduğu inancını içerir; yine, dinî tecrübede, duyu tecrübesinde olduğu gibi, tecrübe dışındaki bir şey hakkında düzeltilebilir ve kontrol edilebilir iddialar ortaya konabilmektedir. Ayrıca, yönelinen nesnenin gerçek olup olmadığını ve tecrübenin sahih bir tecrübe olup olmadığını tespit etmek için testler ve kontrol işlemleri vardır. Wainwright'a göre, bir dinî tecrübenin gerçek olup olmadığını tespit etmenin, çeşitli dinî geleneklerde aşağı yukarı aynı şekilde rastlayabileceğimiz altı yolu vardır: 1) Tecrübenin sonuçları, mistik adına iyi ve olumlu olmalıdır; 2) Tecrübenin başkaları üzerindeki etkisini incelemeliyiz. Tecrübe, topluluğun diğer üyeleri için de yapıcı olmalıdır; 3) Derinlik, enginlik ve "tatlılık"; 4) Mistiğin sözlerini, onun tecrübesine dayanarak incelemeli ve bu sözlerin ortodoks öğretiye uygun olup olmadığını tespit etmeliyiz; 5) Tecrübenin, dinî topluluk içerisinde esas kabul edilen başka mistik tecrübelere benzeyip benzemediği belirlenmelidir; 6) Şeyh, Guru, Kilise gibi otoritelerin beyanları dikkate alınmalıdır.[368]

Her ne kadar duyu tecrübesi ile dinî tecrübenin gerçek bir tecrübe olup olmadığını kontrol etmenin yolları farklı olsa da, mantık aynıdır. Duyu tecrübesi ve dinî tecrübenin testleri birbirine benzemez, ama bu farklı testler, bir duyusal veya dinsel tecrübenin gerçek olup olmadığını belirleyici özelliğe sahiptir. Ne var ki, yine de bir kuşkucu, dinî tecrübe testlerinin, dinî öğretilerin doğruluğunu önceden kabul ettiğini ve duyu algısındaki en önemli iki ölçütü göz ardı ettiğini öne sürecektir. Bunlar, diğer tecrübe sahiplerinin, diğer duyuların ve aletlerin tecrübeyi pekiştirmesi ve tecrübeden hareket-

[368] William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 125-128; Dinî tecrübenin gerçekliğine ilişkin testler konusunda bkz. Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 71-77; Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, s. 266 vd.; D. G. Attfield, "The Argument From Religious Experience", *Religious Studies*, s. 337-339.

le başarılı tahmin ve çıkarımlarda bulunmadır.

İlk olarak, dinî tecrübeyi şekillendiren bağlam göz ardı edilmediği ve birçok mistiğin anlattığı şeyler yanlış yorum diye dışlanmadığı veya dışardan bir yorumla başka mistiklerinkine benzetilmediği sürece, mistiklerin, algıladıkları şeyde ittifak ettiğini söylemek zordur.

İkinci olarak, Tanrı maddî bir varlık olmadığı için, dinî tecrübede duyu organlarından söz etmek pek anlamlı olmayacaktır.[369]

Üçüncü olarak, dinî tecrübede, algılanan şeyi bir takım aletlerle tespit etme imkânımız yoktur. Yalnızca meditasyon veya yoga sırasında, kalp atışında azalma olduğu, nefes alıp vermenin çok yavaşladığı, kaygının tamamen yok olduğu, beyin kimyasında bir takım değişikliklerin olduğu gözlemlenebilir. Ama bu gözlemlerden, kişinin dışındaki bir nedene gidemeyiz.

Dördüncü olarak, her ne kadar dinî tecrübede, ruhun ölümsüzlüğü gibi, ancak ölüm sonrası doğrulanabilir çıkarımlarla kimi ahlâkî çıkarımlarda bulunabileceğimiz söylense de, Tanrının nerede, nasıl, ne zaman ve kime kendisini göstereceği, yalnızca Tanrının elinde olan bir şey olduğu için, dinî tecrübe sahasında tekrarlanabilir düzenliliklerin ve başarılı çıkarımların kendisine yer bulması pek mümkün değildir. Bunun yanında, duyu tecrübesinde tecrü-

369 Edward L. Schoen'e göre, Tanrı her ne kadar esas itibariyle gözlemlenebilir olmasa da insanların normal duyu algısının nesnesi olabileceğini öne sürer. Bir şeyin gözlemlenebilir olmaması o şeyin kesinlikle insanın duyu algısına girmeyeceği anlamına gelmez. Çünkü gözlemlenebilir olmayan bir takım şeylerin gözlendiği durumlar vardır. Sözgelimi mikroplar doğaları gereği çok küçüktür ve insanlar normalde onları algısal nesneler olarak çevreden yalıtıp görmezler. Ancak mikroskoplar, ışık ve bazı özel tekniklerle gözlemciler onları, onları kuşatan çevreden yalıtabilmekte ve görebilmektedir. Öyleyse, aynı şekilde, uygun görsel yetenekleri olan bir kişi Tanrıyı algısal bir nesne olarak çevresinden yalıtabilir ve onu algılayabilir. Edward L. Schoen, "Perceiving an Imperceptible God", *Religious Studies*, Vol: 34, 1998, s. 435-455.

benin nedeni tespit edilebilirken, dinî tecrübede tecrübe sahibi ile Tanrı arasındaki nedensel süreç, pek o kadar kolay takip edilebilir değildir. Sonuç olarak, anlaşılan o ki, duyu tecrübesinin gerçekliğinin ölçütlerini, dinî tecrübe çoğunlukla karşılayamamaktadır. Bu durumda, analoji geçerli değildir.

Wainwright, analojiyi yine de geçerli bulur. Çünkü Tanrının mahiyeti, fiziksel nesnelerinkinden tamamen farklıdır ve bu yüzden, Tanrı tecrübelerinin de, fiziksel nesnelere özgü testlerle doğrulanabileceği ya da yanlışlanabileceğini söylemek pek makul değildir. Kısmen de olsa, algılanan nesnenin mahiyeti, kendi varlığının testlerini belirler. Diğer yandan, duyu algısının ölçütleri, bir anlamda kısırdöngüseldir. Çünkü bu ölçütler, bireysel tecrübeleri test etmek için tasarlanmıştır ve genelde duyu tecrübesinin güvenilirliğini elde bir kabul eder. Dolayısıyla, duyu algısının gerçekliğinin ölçütleri, bizatihi tümevarımsal olarak doğrulanamazlar. Çünkü bu, gerçek olduğunu göstermeye çalıştığımız tecrübe türlerine başvuruyu gerekli kılar. Öyleyse, bir bütün olarak duyu tecrübesinin güvenilirliğinden kuşku duyan birisine, çoğu duyu tecrübesinin, kimi gerçeklik ölçütlerini karşıladığını göstermek yeterli olmayacaktır. Hiç kimse, bir bütün olarak duyu tecrübesine güvenimizi doğrulayamaz. O zaman, kuşku bataklığına saplanmamak için şu rasyonel ilkenin kabul edilmesi gerekir: Tüm algısal tecrübeler *prima facie* (karşıtı ispatlanıncaya kadar doğru veya suçlu olduğu kanıtlanmadıkça masum) gerçektir.[370]

Wainwright'ın duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında kurduğu analojiye yöneltilebilecek ciddi eleştiriler vardır. Her şeyden önce, dinî tecrübe için, duyu tecrübesinde olduğu gibi, evrensel ve bir-

[370] William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 134 vd.; Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 77.

biriyle uyumlu testlerin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü, ontolojileri birbirinden farklı pek çok dinî geleneğin varlığı, üzerinde uzlaşılan bir ölçütün bulunmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla, bu alanda, aynı zamanda birbiriyle çatışan bir dinî tecrübe testleri çokluğu söz konusudur.

Wainwright'a yöneltilebilecek ikinci eleştiri, dinî tecrübenin gerçekliğini belirlemek için ortaya konan testin, daha işin başında, Tanrının varlığının kabulünü içeriyor olmasıdır. Bu da onu, bir kısırdöngü içerisine sokmaktadır. Kısaca, eğer bir Tanrı varsa ve yarattıklarına karşı şefkatli ve iyi ise ancak, dinî tecrübe bilişsel bir değer kazanır. Dolayısıyla, dinî tecrübenin doğruluğu, daha baştan, bazı inançların ve genel olarak dinî öğretinin doğruluğunun kabulüne dayanmaktadır. O zaman, Tanrının varlığı ve dinî öğretinin doğruluğu, dinî tecrübeden bağımsız bir biçimde kanıtlanmadıkça ve aynı zamanda, Tanrının mahiyeti ve dünyayla ilişkisi konusunda rasyonel olarak anlaşılabilir bir bilgi sunmadıkça, dinî tecrübenin herhangi bir bilişsel geçerliliği olmayacaktır. Dinî tecrübenin gerçekten *algısal* bir tecrübe olmadığına ilişkin genel eleştirilere değinmeden önce, duyu tecrübesi-dinî tecrübe arasında kurulan daha başka analojik yaklaşımlara göz atmak faydalı olacaktır.

John Wisdom* ve John Hick, olguları ve olayları algılamada, farklı bakış açılarının ve yorumların önemine dikkatimizi çeker. İnanmayan, dünyaya tamamen doğal bir şekilde bakarken inanan, aynı dünyayı dinî bir biçimde tecrübe eder. Dolayısıyla, farklı yorumlar, kişileri farklı dünya algılarına götürür. Çıkış noktası, inanan için de, inanmayan için de aynıdır. Bu, her ikisinin de ortaklaşa algıladığı olgulardır. Fakat, inananla inanmayanın sahip oldukları

* John Wisdom (1904-1993), dil ve zihin felsefecisidir. G. E. Moore ve Wittgenstein'dan çok etkilenmiştir. Oxford, Cambridge ve Oregon Üniversitelerinde hocalık yapmıştır.

farklı yorum sistemleri, onları birbirinden farklı tecrübelere götürür. O zaman, inanan kişi, inanmayanın yaşamadığı şeyleri yaşar ve onun, kendi dinî yorum sisteminin sağladığı ekstra olguları vardır. Dolayısıyla, inananla inanmayan, sadece olguları farklı yorumlamakla birbirinden ayrılmaz, aynı zamanda bunların kabul ettiği dünya görüşleri, onların, birbirinden tamamen farklı tecrübeler yaşamasına neden olur.

Wisdom, bahçıvan hikâyesini örnek gösterir. İki kişi, uzun bir aradan sonra bahçelerine döner ve yabani otların arasındaki eski fidelerin şaşırtıcı bir gürbüzlük kazandığını görürler. Biri diğerine, bir bahçıvanın buraya gelip bu fidelerle ilgilendiğini söyler. Etraflarına sorarlar, fakat hiçbir komşu bahçede çalışan bir kişi görmemiştir. Ancak, bir bahçıvanın olması gerektiğine inanan kişi, bahçenin düzenlenişindeki amaçlılıktan, oradaki güzellik ve tasarımdan etkilenmeye devam eder. Diğer kişi ise, ona yabani otları gösterir ve böyle bir şey olmadığını söyler. Her ikisi de bahçede, hem bir bahçıvanın ihtimamına işaret eden, hem de aksini gösteren işaretler bularak araştırma yapmaya devam eder. Öyle bir noktaya gelirler ki, ne daha başka keşfedilecek bir olgu kalmıştır, ne de başka bir bahçıvanın aralarındaki meseleyi çözebilmesi durumu. Sonuçta, birisi hâlâ bir bahçıvanın görünmeden ve duyulmadan geldiğini ve onun kendisini hepimizin görebileceği işleriyle gösterdiğini söylemekte, diğeri ise bunu kabul etmemektedir. Burada, olgu meseleyi çözmüyor. Sahip oldukları farklı bakış açılarından dolayı iki bahçıvan arasındaki tartışma hâlâ sürmektedir. Çünkü her ikisi de, bahçenin, kendi varsayımlarına uygun görünen özelliklerini ve görünüşlerini sunmakta ve yansıtmakta; vurgulamak istedikleri şemaya dikkat çekmektedir.[371]

[371] Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 73-77; Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s. 174-179.

Günümüzün önemli din felsefecilerinden ve teologlarından birisi olan ve dinî çoğulculuk kuramıyla felsefe dünyasında kendinden söz ettiren John Hick de, dinî tecrübeyi, Wittgenstein'ın "gibi-görme"[372] kavramından hareketle epistemolojik bir çerçeveye oturtmaya çalışır. Wittgenstein, "görme" kelimesinin iki anlamı olduğuna işaret ediyordu. Bir resme baktığımız zaman, kelimenin ilk anlamında, kağıtta mevcut olan belirli bir şekil, mürekkep kümeleri, ebat vs. gibi fiziksel özellikleri görürüz. Ancak, "görme"nin ikinci anlamında resme bakmak, önümüzde olan şeyi yorumlamak, onda bir anlam bulmaktır. İki farklı şekilde yorumlanan resim bulmacaları (bakış açısına göre hem tavşan hem de ördek olarak görülen resim, en çok kullanılan örnektir ve Hick bu örneğe başvurur), bunun en iyi örneğidir. Hick, Wittgenstein'ın "gibi-görme" kavramını "gibi/olarak tecrübe etme" kavramını içine alacak şekilde genişleterek, her tecrübe etmenin, "gibi/olarak tecrübe etme" olduğunu söyler. İnanmayan bir kişi, dünyayı, tamamen doğal süreçlerin işlediği bir alan olarak görürken, inanan kişi, her şeye kâdir, iyilik sahibi bir Tanrının tezahürü olarak görebilir. Sözgelimi, dünya, Tanrının bir eseri olarak, iyi ile kötünün bir savaş alanı olarak veya Şiva'nın kozmik dansı olarak tecrübe edilebilir. Dolayısıyla, inananla inanmayan, aynı fiziksel çevreyi solumakla birlikte ona farklı yorumlar getirmekte ve buna bağlı olarak farklı tecrübeler edinmektedirler.

Peki, inanan kişinin "dinî gibi/olarak tecrübe etmeleri" veya inanmayanla paylaştığı aynı olguları farklı bir bakış açısıyla okuması, dinî inançları için birer kanıt sayılabilir mi? Ya da, dinî tecrübe sahibi, inancında rasyonel midir? Bu soruya karşı Hick'in cevabı olumludur. Çünkü, solipsizme karşın nasıl duyu tecrübelerimiz-

[372] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, üçüncü baskı, Macmillian Pub. Co., New York 1989, s. 203e vd.

den bağımsız bir dış dünyanın varlığına inanmak daha rasyonelse, bir yanılsama olması ihtimaline karşın dinî tecrübelerden bağımsız bir Tanrının var olduğuna inanmak da aynı şekilde daha makuldür.[373] Wainwright, Alston, Swinburne ve daha birçoğunun kullandığı duyu tecrübesi-dinî tecrübe analojisinin dayandığı temel ayaklardan birisi, Tanrının dolaysız idrakiyken, diğeri de budur. Yani, nasıl duyu tecrübelerimizden hareketle bir dış dünyanın varlığına inanıyorsak, dinî tecrübelerimizden hareketle de bir ilahî dünyanın varlığına inanabiliriz. Dolayısıyla, nasıl duyu tecrübemize dayanarak fiziksel dünya hakkında inançlar oluşturmak makulse, dinî tecrübeye dayanarak ilahî dünya hakkında inançlar oluşturmak da makuldür. Çünkü nihayetinde, bir bütün olarak duyu tecrübesinin güvenilir olup olmadığını göstermenin kısırdöngüsel olmayan bir yolu yoktur.

Dünyayı "dinî olarak tecrübe etme" veya iman ışığıyla okuma görüşünün, birkaç nedenden dolayı başarılı olduğu söylenemez:

1. Bu görüş hem inananın, hem de inanmayanın ortak algısının konusu olan ve her ikisinin de üzerinde anlaştığı, ama farklı yorumlanan bir *işlenmemiş veri*, tarafsız bir olgu veya olayın var olduğunu kabul eder. Bu konuda klasik empirisizm de hataya düşmüştür. Çünkü, daha karmaşık bilgi iddialarının üzerine dayandırılabileceği tarafsız ve temel bir tecrübe yoktur. Tecrübe ettiğimiz şey, bize tecrübede sunulanla daha önceden bizde var olan kavramların ve varsayımların karşılıklı bir ürünüdür. Veri olarak kabul ettiğimiz şey, işlenmemiş ve tarafsız bir şey değil, kavramlarımıza, kuramlarımıza göreli olan bir şeydir. Dolayısıyla kuramlarımız, daha baştan

[373] John Hick, "Religious Faith as Experiencing-As", *Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives*, s. 278-290; John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin Press, New York 1985, s. 16-27; John Hick, *Arguments for the Existence of God*, Macmillian, London 1970, s. 108 vd.

gözlemlerimizi şekillendirir ve yapılacak araştırma türünü belirler. Bu yüzden, bağlamsalcıların hep vurguladıkları gibi, yorumlanmamış hiçbir tecrübe ve işlenmemiş hiçbir ham veri yoktur. O halde, ne inananla inanmayanın uzlaşabileceği, dinî tecrübenin altında uzanan çıplak bir olgu vardır, ne de Tanrının doğrudan idraki mümkündür.

2. Cadde köşesindeki bir gölgeyi insan olarak görebilmek için veya bir tutam otu tavşan olarak algılayabilmek için, daha önceden, gerçek tavşanları veya insanları görmüş olmamız gerekir. Oysa, aynı şeyi dinî tecrübe için söyleyemeyiz. Eğer neyin Tanrıyı tecrübe etmek olduğu konusunda emin değilsek, bir şeyi Tanrı olarak nasıl tecrübe edebiliriz? "Her tecrübe etme, gibi/olarak tecrübe etmedir" demek, bu soruna bir çözüm getirmez. Eğer Tanrı hakkında ön bilginin tecrübeyi mümkün kıldığını söyleyecek olursak, bu da, dinî tecrübenin dolaysız değil, çıkarımsal olduğunu kabul etmek anlamına gelecektir.

3. Bu görüş, sadece iki farklı ve birbirine zıt yorumu hesaba katmaktadır. Oysa, birçok dinî inanç biçimleri, farklı teizm modelleri ve ateizm tarzları vardır. Herhangi bir yorumun diğerine göre daha geçerli olduğunu göstermek için çok daha fazla şeye ihtiyaç vardır.

4. Belirsiz bir şeyin veya şeklin özel bir yorumla "gibi-görülmesi", anormal veya bir şeyin gerçekte olduğundan başka bir biçimde yanlış olarak algılanmasını içeren tecrübe türleri içerisine girmektedir. Çünkü gibi-görmeler, ancak normal görme ve tecrübe etme durumlarından farklılıkları ölçüsünde tanınabilir ve anlaşılabilirdirler ve dolayısıyla bunlar, normal algı anlayışımıza dayanırlar. Eğer normal görme ve tecrübe etmelerimiz, gibi-görme ve gibi-tecrübe etme olsaydı, bizi bu tür özel konuşma yollarına götürecek farklılık ortadan kalkmış olurdu.

5. Wisdom'ın örneğindeki görünmeyen bir bahçıvanın varlığına inanan kişinin tecrübesi veya Hick'in gibi-tecrübe etme kavramına göre dünyayı Tanrının eseri olarak algılayan bir kişinin dinî tecrübesi, doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmadığından dolayı bilişsel bir tecrübe olmayacaktır. Sözgelimi, Wisdom'ın örneğindeki görünmez bir bahçıvanın varlığına inananla buna inanmayan kişi, bahçede çadır kurup nöbet tutarlar. Görünürde kimse yoksa, bahçıvanın gizlice gelebileceği ihtimaline karşı bahçeyi elektrikli telle çevirip köpeklerle devriye gezerler. Fakat, yine de ortada bir iz yoktur. Gene de kişi, görünmeyen, duyulmayan, kokusu olmayan, elektriğin çarpmadığı bir bahçıvanın gizlice bahçeye geldiğine inanabilir. Yine, inanan bir kişiyi hiçbir şey, dünyanın Tanrının bir eseri olduğu inancından vazgeçiremeyecektir. Çünkü baktığı her yerde Tanrının eserini görecektir. Ancak, bir yargı veya inancı, doğrulama veya yanlışlama alanından yavaş yavaş çıkarmak, onu giderek anlamdan yoksun bırakmak demektir. Bu yüzden, dinî tecrübeye dayalı iddialar bilgi verici değildir.

6. Duyu tecrübesinden bağımsız bir dış dünyanın varlığına inanmak makuldür. Bununla birlikte, aynı mantığı dinî tecrübeye taşımak pek kolay değildir. Çünkü;

a) Duyu tecrübesinde çok sayıda fiziksel nesneler söz konusuyken, dinî tecrübede sadece bir Tanrı vardır. Dolayısıyla, duyu tecrübesine dayalı epistemolojik uygulamalarda özel fiziksel bir şeyin varlığı önceden kabul edilmezken, dinî tecrübede özel ilahî bir varlığın önceden kabulü söz konusudur. Buna ek olarak, duyu tecrübesine ilişkin epistemik uygulama içerisinde, duyu tecrübesi, fiziksel nesnelerin var olduğuna ilişkin genel inancı yıkmadan veya kuşku batağına sürüklemeden, var olduğu söylenen belli bir fiziksel nesnenin varlığı aleyhine kanıt sağlayabilir. Oysa, dinî uygulamada, hiçbir tecrübenin, Tanrının yokluğuna kanıt sağlamasına izin veril-

mez. Çünkü dinî tecrübeye dayalı epistemolojik uygulama içerisinde, Tanrının varlığı önceden kabul edildiği için, Tanrının yokluğuna ilişkin deneysel bir kanıt ihtimaline yer yoktur.

b) Duyu tecrübelerine dayanarak fiziksel nesneler hakkında önermeler oluşturan kişiler, gerçeklik testlerinde ve yargılarında büyük oranda uzlaşırken, dinî tecrübe testlerinde ve anlatımlarında bir çok dinî gelenek birbiriyle çatışmaktadır.

c) Mesele, sadece kendimizi olaylar ve kişilerin gerçekliğine inanma konusunda psikolojik bir mecburiyet altında hissetmemiz değildir. Başka tutarlı bir alternatif yoktur. Solipsizm, dünyanın gerçekliğine ilişkin bizde oluşan güçlü duygu karşısında sadece inanılması zor bir durum değil, aynı zamanda anlamsızdır da.

d) Russell'ın söylediği gibi, bizde, dış dünyanın gerçekten var olduğuna ve var olmak bakımından bizim onu algılamayı sürdürmemize bağlı olmadığına dair güçlü içgüdüsel bir inanç vardır. Bir içgüdüsel inancın, ötekilerle çatışmadıkça kabul edilmemesi için hiçbir sebep olamaz. Ne var ki, dinî tecrübelerden hareketle ilahî bir varlığa inanmanın, dış dünyanın varlığına olan inançla çatışan yönleri vardır. Her şeyden önce, Tanrı kavramsal olarak anlaşılabilir bir varlık değildir. Tanrının ezeli bilgisi ve kudreti, insanın özgürlüğü konusunda problemler çıkarmaktadır. Yine, dünyada kötülüğün varlığı da, iyilik sahibi bir Tanrının varlığı konusunda ciddi sıkıntılar doğurmaktadır. Tanrının nedensel düzende bozulma yaratarak evrene müdahalesi de önemli problemler içermektedir.[374]

[374] Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 84-86; Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 73-89; Herbert Burhern, "Philosophy and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, s. 149-151; Anthony Flew, "Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, s. 96-98; Bertrand Russell, *Felsefe Sorunları*, s. 23-25; Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, s. 207-212. Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious*

Dinî tecrübenin bilişsel olup olmadığı ve Tanrının varlığına kanıt sağlayıp sağlamadığı konusundaki çağdaş felsefî tartışmalarda üzerlerine en çok ilgiyi çeken iki önemli düşünür William P. Alston ve Richard Swinburne'dür. Alston'a göre, eğer görsel tecrübem sayesinde, tecrübe etmekte olduğum şeyin tam önümde duran bir bilgisayar olduğuna inancımda doğrulanıyorsam, o zaman tam önümde bir bilgisayarın olduğuna olan inancım, söz konusu tecrübe tarafından doğrudan doğrulanmış olur. Aynı şekilde, teistik bir dine mensup herhangi bir kişi de, Tanrının kendisine yol gösterdiğini tecrübe ediyorsa, bu kişi, söz konusu tecrübe sayesinde, Tanrının kendisine yol gösterdiğine olan inancında doğrudan doğrulanmış olur. Dinî tecrübelerde gerçekleşen şey, Tanrının kendisini kişiye sunması ve ona sevgisini, kudretini, iyiliğini, hidayetini vb. göstermesi; bu tecrübenin muhatabı olan kişinin de, bunları doğrudan algılamasıdır. Alston, bu tür ilahî bir tezahürün söz konusu olduğu tecrübelerden Tanrıya ilişkin edinilen inançlara, "tezahüre dayalı inançlar" adını verir (Manifestation-Beliefs).[375]

Alston, Tanrının bir takım duyusal niteliklerle kendisini gösterebilmesi imkânını kabul etmekle birlikte, daha çok, onun duyusal olmayan, sevgi, iyilik vb. manevî niteliklerle algılanışı üzerine odaklanır. Çünkü, Tanrının bir kişiye varlıkların nihâî kaynağı,

Experience adlı eserinde, Wainwright, Alston, Swinburne gibi duyu tecrübesi-dinî tecrübe analojisine dayanarak, algısal bir tecrübe olan numinous ya da teistik tecrübenin Tanrının varlığına kanıt sağladığını öne sürer. Ancak Yandell'i diğerlerinden ayıran şey, dinî tecrübenin yanlışlanabilir olmadığı ve dolayısıyla bilişsel olmadığı eleştirisine karşı, dinî tecrübenin yanlışlanabilir olduğunu ve bu yüzden Tanrının varlığına kanıt sağladığını göstermeye çalışmasıdır. Bkz. s. 215-275. Ayrıca, Yandell'in numinous tecrübesinin kanıtsallığına ilişkin temel görüşü için bkz. s. 272-275.

375 William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, s. 1 vd.; William P. Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 295-296.

ahlâk kanununun sahibi, adalet, iyilik, kudret gibi bir takım niteliklerle görünmesi, teistik dinler açısından, onun mahiyetine daha uygun düşmektedir. Tabi ki, ayrıca, Tanrının duyusal bir yolla algılanmasının empirik açıdan imkânsızlığı da, Alston'u, Tanrının duyusal olmayan algılanışına yöneltmiştir. Alston'un, duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında kurduğu analojinin temelinde, onun hem olağan duyusal algıyı, hem de duyusal olmayan dinsel algıyı, algıyla ilgili ortaya konan kuramlardan "görünme kuramına" dayanarak açıklamaya çalışması yer almaktadır. Buna göre, bir kişinin bir şeyi algılaması, o şeyin kişiye, kimi fenomenal niteliklerle görünmesidir. Dolayısıyla algı, bir şeyin kişiye kendisini sunmasını ve kişinin de o şeyin farkına varmasını içeren, kavram ve inançlardan bağımsız dolaysız bir ilişki, bir idraktir. Tanrının, kendisini kişiye, duyusal olmayan bir biçimde sunması veya göstermesi de, Tanrının algılanması için yeterlidir. Alston, algıyı sadece duyusal olanla sınırlayarak ve sadece duyusal algıya özgü ölçütleri bütün algılar için normatif kabul ederek dinî tecrübeyi dışlayan ve ona bilişsel bir değer atfetmeyen anlayışı, "epistemik emperyalizm" olarak adlandırır.[376]

Acaba, ilahî tezahüre dayalı inançlar oluşturmada, dinî tecrübe, inanan kişiye, inancında haklı bir gerekçe sağlar mı? Ya da dinî tecrübe, dinî inançları doğrulayabilir mi? Bu noktada Alston, Wittgenstein'ın "dil oyunları" kavramından hareketle ortaya koyduğu "epistemik uygulama" (epistemic practice) ya da "doksastik uygulama" (doxastic practice) dediği şeye başvurur. Algısal inançlar oluşturmanın –hem duyusal algı hem de mistik algı için standart, kabul edilmiş ve normal yolları vardır. "Bir doksastik uygulama, her biri, 'girdi'yle belli bir biçimde ilişkili olan 'çıktı' olarak bir inanç hasıl eden yatkınlıklar veya alışkanlıklar, ya da bugünlerde

[376] William P. Alston, *Perceiving God*, s. 14-20, 54-63, 199.

moda olan bir terimi kullanacak olursak, 'mekanizmalar' sistemi veya topluluğu olarak düşünülebilir."[377] Sözgelimi, duyu-algısal uygulama, duyu tecrübelerinden oluşan girdilere dayanarak fiziksel çevre hakkında belli şekillerde inançlar oluşturma alışkanlıkları topluluğudur. O zaman, bir kişinin tecrübeye dayalı inancında haklı bir gerekçeye sahip olup olmadığı, temelde, içerisinde yer aldığı doksastik uygulamanın güvenilirliğine bağlı olacaktır. Bu tür doksastik ya da epistemik uygulamaların örnekleri, duyu algısına, içebakışa, hafızaya, rasyonel sezgiye, çeşitli türde akıl yürütmelere ve mistik tecrübeye güveni içeren uygulamalar olacaktır. Alston'un temel tezi, elimizde güvenilmez olduğunu gösteren yeterli nedenimiz olmadıkça, sosyal olarak yerleşik herhangi bir doksastik uygulama içerisinde bulunmanın rasyonel olduğudur.[378]

Alston, bir *doksastik uygulama*nın epistemik olarak doğrulanabilirliğini, biri güçlü, diğeri zayıf olmak üzere iki farklı doğrulama anlayışına göre değerlendirir. Güçlü doğrulama, bir epistemik uygulamanın doğruluğunu, eğer elimizde söz konusu uygulamanın güvenilirliğini gösteren yeterli nedenimiz varsa kabul eder. Zayıf olanıysa, güvenilmez olduğunu gösterecek yeterli bir nedenimiz olmadığı sürece, bir uygulamanın doğrulanırlığını kabul eder. İlkine göre, *epistemik uygulama*lar, masumlukları/doğrulukları kanıtlanmadıkça suçludur/yanlıştır; diğerine göre, suçluluğu/yanlışlığı kanıtlanmadıkça, epistemik uygulamalar masumdur/doğrudur. Güçlü doğrula-

[377] William P. Alston, *a.g.e.*, s. 153. D. Z. Philips, Peter Winch, Paul Ziff, Norman Malcolm gibi düşünürler de dinî hayat tarzının kendine özgü bir dili olduğunu ve bu dilin kendi rasyonellik, geçerlilik, anlaşılırlık ölçütlerini kendisinin koyduğunu, dolayısıyla da dinî hayat tarzının veya söylemin din dışı herhangi bir hayat tarzı veya söylem tarafından değerlendirilemeyeceğini öne sürerlerken, Alston gibi, Wittgenstein'ın "dil oyunları" ve "hayat tarzı" görüşünden destek almıştır. Bkz. Kai Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Hong Kong 1982, s. 65 vd.

[378] William P. Alston, *Perceiving God*, s. 153 vd.; "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 296-298.

ma esasından hareket edecek olursak, içebakış, hafıza, çeşitli türden akıl yürütme içeren en temel *doksastik uygulama*ların hiçbirinin, kısırdöngüsel olmayan bir biçimde güvenilir olduğu gösterilemez. Sözgelimi, duyu tecrübesinin güvenilir bir inanç kaynağı olduğunu ve ona dayalı inanç oluşturma uygulamasının güvenilirliğini epistemik bir kısırdöngüye girmeden göstermenin hiçbir yolu yoktur. O zaman, bir epistemik uygulamanın doğruluğu konusunda takınılabilecek en makul tavır, güvenilmez olduğu kanıtlanmadıkça doğruluğunu kabul etmektir.[379]

"Dinsel doksastik uygulama"lar için de aynı şey geçerlidir. Dinsel doksastik uygulamalar da, en azından, duyu-algısal uygulamalar kadar güçlü bir epistemik konuma sahiptir. O halde, gerek duyu tecrübesine ilişkin *epistemik uygulama*, gerekse dinî tecrübeye ilişkin epistemik uygulama *prima facie* doğrudur. Eğer bana nehir yukarı doğru akıyor gibi görünüyorsa, böyle bir şeyin genel imkânsızlığı veya "uygun koşullar" içerisinde bulunmayışım, inancımın doğruluğunu zayıflatacaktır. Aynı şekilde, Tanrının bana komşumu öldürmemi emrettiğini söylemem, bu sözüm, içerisinde bulunduğum "dinî epistemik uygulama"da yer alan Tanrıyla ilgili geleneksel inançla çatışacağından dolayı, hiçbir haklılığa sahip olmayacaktır. Bu yüzden, hem duyu tecrübesi, hem de dinî tecrübe, çoğunlukla *prima facie* doğrulama sağlarlar. Öyleyse, belli bir "dinsel doksastik/epistemik uygulama" içerisinde yer alan bir kişi, epistemik uygulamasının güvenilmez olduğunu gösterecek nedenleri olmadığı sürece doğrulanmış olur. Eğer bir dinî epistemik uygulama, kendi içinde tutarsız bir sistem üretirse veya daha sıkı bağlı olduğumuz diğer uygulamaların sonuçlarıyla çatışan sonuçlar ortaya koyarsa, güvenilirliğini büyük ölçüde kaybedecektir. Sonuç olarak, dinî tecrübeye dayalı epistemik uygulamalar, Tanrının fiziksel nesnelere

[379] William P. Alston, *a.g.m.*, s. 296-299; *a.g.e.*, 102 vd.

benzemeyen mahiyeti ve zaman ve mekândan münezzeh oluşu nedeniyle, her ne kadar duyu tecrübesine dayalı *epistemik uygulamalarda* söz konusu olan testlere, düzenliliğe ve başarılı tahmin ve çıkarıma, evrenselliğe sahip olamasa da güvenilirdir. Duyu tecrübesine özgü epistemik uygulamanın özelliklerini dinî tecrübeye dikte etmek ve onun bilişselliğini yadsımak, ancak dar kafalılık veya "epistemik emperyalizm" olabilir.[380]

Swinburne de, Alston gibi, hiçbir tecrübe algılanan şeyin varlığını gerektirmese de, tecrübelerin, algılanan şeyin *prima facie* kanıtı olarak görülmesi gerektiğini vurgular. Swinburne'ün sunduğu dinî tecrübe delilinin üç ana direği vardır: Temel rasyonellik ilkeleri olarak *inanırlık ilkesi* (principle of credulity), *şahitlik ilkesi* (principle of testimony) ve *teizm lehine birikimsel görüş* (cumulative case for theism).[381] Swinburne'ün dile getirdiği temel rasyonellik ilkesi olan inanırlık ilkesine göre, "(Öyle olmadığını gösterecek olumlu nedenler olmaması durumunda) bir kişiye (epistemik olarak) x mevcutmuş gibi görünüyorsa, muhtemelen x mevcuttur: bir kişinin, algılar gibi gördüğü şey, muhtemelen öyledir."[382] Bir başka deyişle, her tecrübenin nesnesinin varlığından kuşku duymak irrasyoneldir ve faydasızdır; bizi başka şekilde olduğuna inanmaya götürecek olumlu nedenler olmadığı sürece, bir tecrübenin gerçekliğine inanmak rasyoneldir. Tüm tecrübeler için geçerli bir rasyonellik ilkesi olan *inanırlık ilkesi* gereğince dinî tecrübeler, bunların bir yanılsama olduğunu düşünmemiz için elimizde güçlü nedenler olmadığı sürece, gerçektirler ve Tanrının veya nihâî bir varlığın varlığı için kanıttırlar.

[380] William P. Alston, "Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, s. 297-303.

[381] "Birikimsel durum (cumulative case)"la ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, Macmillian, London 1973, s. 112 vd.

[382] Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 254.

Swinburne'ün sunduğu diğer temel rasyonellik ilkesi olan *şahitlik ilkesi*, herhangi bir dinî tecrübesi olmayan için, dinî tecrübe sahiplerinin anlattıklarının bir kanıt olmasını sağlayan ilkedir. Çünkü, insanlık tarihine baktığımızda, coğrafya, tarih, bilim vb konusundaki inançlar gibi, dünya hakkındaki inançlarımızın çoğunun, başkalarının algıladıklarını söyledikleri şeye dayandığını görürüz. Dolayısıyla, "(Öyle olmadığına dair olumlu nedenler olmaması durumunda) başkalarının tecrübeleri (muhtemelen) onların anlattıkları gibidir."[383] Bir kişinin, genelde yalan söylediğini, hafızasının zayıf olduğunu, olayları abarttığını, zihinsel bir rahatsızlığının olduğunu vs. düşünmemize neden olacak olumlu kanıtlar olmadığı sürece, o kişinin anlattıklarının doğruluğuna inanmak rasyonelliğin bir gereğidir. Kuşku duymamızı gerektirecek nedenlerimiz olmadıkça, dinî tecrübe sahiplerinin tecrübeleri, Tanrının varlığına inanmamız için güçlü bir kanıt olurlar.

Swinburne'ün dinî tecrübe delilinin üçüncü ana direği olan *teizm lehine birikimsel görüş*, dinî tecrübenin, teizm lehine ortaya konan diğer delillerle ve öğretilerle veya açıklamalarla desteklenmesi ve birleştirilmesi durumunda, Tanrının varlığı için güçlü bir kanıt oluşturacağını dile getirir. "Bir resmin çeşitli bölümleri, tek başına alındığında estetik açıdan yavan ve donuk görünebilir, ama bu bölümler bir araya getirildiğinde, kendi ilgi çekici içeriğiyle tamamen dinamik bir resim halini alıverir. Benzer şekilde, bir dünya görüşünün tutarlılığını ve onun lehine nedenleri ele alırken, onun tüm yapısını ve ilgili tüm kanıtları hesaba katmak önemlidir."[384] Eğer dinî tecrübeden bağımsız yollarla Tanrının varlığının muhtemel olduğu gösterilebilirse, dinî tecrübe daha güçlü bir kanıtsallık değeri kazanır. Birikimsel bir teistik görüşten hareket edildiğinde, gerçeklik de-

[383] Richard Swinburne, *a.g.e.*, s. 272.

[384] Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 287

ğeri zayıf olan bir dinî tecrübe bile, belli düzeyde bir gerçeklik ve bilişsellik kazanabilir. Öyleyse, Tanrı varsa ve bir bütün olarak teistik dünya görüşü rasyonelse, dinî tecrübeye dayalı inançlar da rasyonel bir geçerlik kazanacaktır. Çünkü, yorumsuz hiçbir tecrübe yoktur ve tecrübelerin bilişsel bir değer kazanmasını sağlayan şey, tecrübenin de zeminini oluşturan bir bütün olarak *yorumlayıcı sistem*dir. Eğer yorumlayıcı sistemin doğruluğu gösterilebilir ve tecrübenin, söz konusu sistemle sistematik bir ilişkisi kurulabilirse, dinî tecrübe, dinî inançlar için rasyonel bir destek sağlar. Yorumlayıcı bir sistem olarak sonsuz niteliklere sahip bir zati Tanrıyı sisteminin merkezine yerleştiren teizm, açıklanmayı bekleyen evrenin, rakip dünya görüşlerine göre daha basit, daha iyi ve daha zarif bir açıklamasını sunmaktadır. Dolayısıyla, teistik bir çerçeve içerisinde düşünüldüğünde, dinî tecrübeler, inançlar için rasyonel kanıt sağlarlar. Sonuç olarak, başka kanıtlarla teizmin olasılığı çok düşük olmadığı sürece, birçok kişinin Tanrıyı tecrübe ettikleri konusundaki şahitlikleri, bu tecrübelerden birçoğunu muhtemelen gerçek birer tecrübe kılmak için yeterlidir.[385] "Eğer bir Tanrı varsa, her yerde hâzır ve nâzırdır, tüm nedensel süreçler de, sadece, o, bu süreçlerin devamlılığını sağladığı için işler. Bu yüzden, tecrübemi meydana getiren nedensel süreçler, nedenleri arasında Tanrıyı barındıracaktır; Tanrının tecrübe edilmesi, bulunduğu bir yerde mevcut olan Tanrının tecrübesi olacaktır. Eğer bir Tanrı varsa, Tanrı tecrübesi gibi görünen bir tecrübe hakiki –Tanrının tecrübesi– olacaktır. O, ya doğa kanunlarının işleyişine müdahale ederek (doğa kanunlarının normalde meydana getirdiğinden başka bir olay meydana getirerek) ya da doğa kanunlarının normal işleyişini devam ettirerek bu tecrübeyi meydana getirebilir."[386]

[385] Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 287-291.

[386] Richard Swinburne, *a.g.e.*, s. 270.

Son çözümlemede, dinî tecrübe, başarılı meydan okumaların olmaması durumunda, dinî inançlar için iyi bir kanıt oluşturabilir. O zaman, dinî tecrübenin kanıtsal gücünü kırabilecek başarılı meydan okumaların olup olmadığının incelenmesi gerekiyor. Swinburne'ün dinî tecrübe delilini, bu delilin bir takım yetersizlikleri olsa da, temelde kabul eden Caroline Frank Davis, dinî tecrübeye karşı yöneltilebilecek meydan okumaların ayrıntılı bir çözümlemesini ve değerlendirmesini sunar. Dinî tecrübeyle ilgili meydan okumalar üç kategori altında incelenebilir: Dinî tecrübe betimleriyle ilgili meydan okumalar, dinî tecrübeyi yaşayan kişiyle ilgili meydan okumalar ve dinî tecrübenin nesnesiyle ilgili meydan okumalar.[387] Davis, dinî tecrübeyle ilgili ele aldığı birçok meydan okumalardan en güçlüleri olarak üçünü dikkate alır:

1. Daha önce görüşlerini etraflıca anlattığımız bağlamsalcıların iddiası, yorumsuz saf bir tecrübenin olmadığıydı. Dinî tecrübeler dinsel anonim yorum içerdiği ve dolayısıyla dinî bağlamın ürünü olduğu için, dinî tecrübelere başvurarak dinî inançları doğrulamaya girişmek bir kısırdöngü içerisinde hareket etmek olacaktır. Öyleyse, dinî tecrübenin kanıtsal bir gücünün olması ancak tecrübeyi şekillendiren dinsel yorumun tecrübeden bağımsız bir kanıtla doğrulanmasına bağlıdır. Aksi halde Tanrı kavramının yüklendiği bir tecrübeyi, bu kavramın dış dünyada var olduğunun bir kanıtı olarak kullanmak bir kısır döngüdür. Kimse Tanrının varlığını gösteremeyeceğinden dolayı Tanrı kavramı tecrübeden çıkmaz.

2. Dinî tecrübe yaşayan farklı geleneklerden mistikler veya aynı gelenek içerisindeki farklı mistikler tecrübe ettikleri veya algıladıkları şey konusunda birbiriyle çatışan iddialarda bulunmaktadır. Algılanan şey konusunda birbiriyle çatışan iddialar da dinî tecrübe-

[387] Bkz. Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 115-142.

nin kanıtsal gücünü kıracaktır. Öyleyse, kişiler algılanan şeyin betiminde uzlaşamadıkları için, onların tecrübeleri ya bir yanılsama ya da bir yanlış anlama olmalıdır. Diğer yandan, tecrübeyle ilgili farklı anlatımlar kişilerin içerisinde yer aldıkları dinî öğretilerin bir sonucu olduğu için, ön inançları dikkate alan indirgemeci bir açıklama, özerk kutsal bir ilahî güce başvuruda bulunan açıklamalardan daha mantıklı olacaktır.

3. Dinî tecrübeyle ilgili en çok rağbet gören meydan okuma, "indirgemeci" meydan okumadır. Çünkü bu meydan okumanın zeminini, bilimin her şeyi açıklayabileceğine olan güven ve inanç oluşturmaktadır. Söz konusu meydan okuma, ya dinî tecrübenin patolojik bir açıklamasını yaparak bu tecrübenin yanılsama olduğunu göstermeye çalışır ya da dinî tecrübenin doğaüstü bir varlığın değil de tamamen doğal nedenlerin ürünü olduğunu açıklamaya çalışır.

İlk meydan okumaya karşı, sadece dinî tecrübenin değil, istisnasız bütün algılarımızın yorumlu olduğu söylenebilir. Anonim yorumlar nesneler, kişiler, nedenler ve sonuçlar dünyasını tecrübe etmeyi mümkün kılan şeydir. Apriori ilkeler, dilsel ve kültürel bağlam, inançlar, kuramlar ve beklentiler, ihtiyaç, arzu ve diğer duygusal haller, bilinçaltı, fizyolojik durumlar ve güdüler dünyayı algılayışımızda birer vasıta olarak hep iş başındadırlar. Dolayısıyla dünyayı algılama ve anlamamız bizde mevcut kavram dağarcığıyla yan yana gider. Ne var ki, katı bağlamsalcıların iddia ettiği gibi, tecrübe tamamen bağlamın bir mahkumu veya bir ürünü değildir. Kültür ve bilinç birbirlerini karşılıklı etkilerler. Katı bağlamsalcı tezden hareket edersek o zaman tecrübelerdeki yenilik unsurunu, içerisinde bulunulan bağlama ters düşen tecrübeleri ve *saf bilinç* tecrübelerini açıklayamayız. Öyleyse dinî tecrübede önemli bir yeri olan dinsel anonim yorumlar, diğer olağan tecrübelerimizdeki anonim yorumlar gibi *prima facie* güvenilir olarak kabul edilmelidir.

İkinci meydan okumaya karşı Davis, farklı dinî gelenekler ve farklı dinî tecrübelerde yer alan bazı unsurları uzlaştırmak yoluyla bir araya getirerek "geniş teizm" dediği tutarlı bir sistem ortaya koymaya çalışır. Farklı dinî tecrübelerde bulunan ortak özelliklerden Davis, özellikle monizm ile teizmi uzlaştırma denemesi sunan Otto ve evrensel bir dinin ancak mistik ve numinous tecrübeyi uzlaştıran bir din olabileceğini söyleyen Smart'tan bir hayli istifade ederek "geniş teizm" dediği sentezi oluşturmaya çalışır. Davis'in amacı, teizmin, teistik gelenekler dışındaki farklı dinî geleneklere özgü dinî tecrübelerin önemli özelliklerini kapsadığını göstermek ve böylece geniş bir teistik model oluşturarak "çatışan iddialar" meydan okumasının üstesinden gelmektir. Ona göre birçok farklı numinous ve mistik tecrübeler, onun "geniş teizm" olarak nitelediği şu iddialara birer kanıt oluşturur: 1) Maddî dünya Nihâî Gerçeklik değildir; 2) Benlik ya da ego dediğimiz şeyin daha derinlerinde Nihâî Gerçekliğe iştirak eden "gerçek ben" vardır; 3) Her şeyden daha gerçek olan ve her şeyin kendisine dayandığı Nihâî Gerçeklik kutsaldır, ezelidir ve en üst değere sahiptir; 4) Bu kutsal güç, insanların kişisel ilişki kurabileceği korkutucu, seven, affeden, hidayet eden bir varlık olarak tecrübe edilebilir; 5) Bazı mistik tecrübeler kutsal güçle çok yakın bir *birlik* (teistik anlamda birlik) tecrübeleridir; 6) Nihâî Gerçeklikle bir tür *birlik* veya uyumlu ilişki insanın gerçek kurtuluşudur. Davis'e göre, çatışan iddialar meydan okuması, bu altı maddeyle ortaya konan "geniş teizm"in tecrübî kanıtını çürütemez.[388]

Davis'in, çatışan iddialar meydan okumasına karşı geliştirdiği "geniş teizm" modelinin birkaç nedenden ötürü başarılı olduğu söylenemez. Çünkü; 1) Bu model, *Nihâî Gerçeklik* gibi geniş bir kav-

[388] Caroline Frank Davis, *a.g.e.*, s. 166-192.

ram altında farklı ontolojileri bir araya getirmektedir. Oysa, Tao, Allah, Boşluk, Brahman vs. aynı nihâî gerçeklikler değildir. Yorum farklı olmakla birlikte tecrübe edilen şey aynıdır demek de, daha önce birçok açıdan eleştiriye maruz kaldığını gördüğümüz perenniyalist iddianın bir tekrarı olacaktır; 2) Dinî tecrübede gerçekleşen *birliği* metafiziksel bir özdeşlik olarak değil de, teistik bir *birlik* olarak yorumlamadıkça, başta Stace olmak üzere kimi perenniyalistlerin evrensellik atfettiği *birlik* veya *saf bilinç hali* (içeriksiz ve yönelimsel, yani kendisi dışında bir nesnesi olmayan bilinç hali) geniş teizme karşı kanıt oluşturacaktır; 3) Stace ve Otto'nun görüşlerine dayanacak olursak, teistik tecrübenin gerçek bir mistik tecrübe olduğu bile söylenemez. Çünkü Stace ve Otto'ya göre, teistik tecrübe evrensel *birlik tecrübesinin* rasyonel bir yorumudur; 4) Budizm ve Sankhya-Yoga kutsal, ezeli, affeden, korkutan vs. bir varlığa sisteminde yer vermez; 5) Budizm, dışardan felsefî bir yorumla varlığı onaylattırılmadıkça, kalıcı, ezeli, gerçek ve evrensel bir benin varlığını açıkça yadsır; 6) Gerçekliğin dile göreli olduğu ve her tecrübenin anonim yorum içerdiği kabul edildiğinde, bir değil çok sayıda birbirinden farklı teistik tecrübelerin olduğunun kabul edilmesi gerekir.

Davis'in üzerinde durduğu, dinî tecrübeye yöneltilen güçlü meydan okumalardan sonuncusu dinî tecrübenin patolojik ve patolojik olmayan doğal açıklamaları veya indirgeyici açıklamalardır. Dinî tecrübeyle ilgili sunulan patolojik açıklamalar dinî tecrübeyi hipnoz, yoksunluk ve çevreye uyumsuzluk, zihinsel hastalıklar ve uyuşturucu tecrübelerindeki gibi anormal fizyolojik hallerin bir ürünü olarak görür. Bu konuyu daha önce işlediğimiz için burada yeniden ele alınması uygun olmayacaktır. Ama şunun altının çizilmesi gerekir ki, dinî tecrübeyle ilgili patolojik açıklamalar, söz konusu tecrübelerle ilgili yapılan deneylerin sonuçları ve bazı bilimsel araştırmalar dikkate alındığında ve gerçekten patolojik vakalarla mistik-

lerin yaşamları karşılaştırıldığında, bir bütün olarak mistisizmi kuruntu ürünü kılacak denli güçlü açıklamalar olmayacaktır. Tarihte, gerçekten patolojik açıklamaların muhatabı olabilecek mistiklerin yanında, birçok mistik yaratıcılıklarıyla, liderlikleriyle, sağlam kafalılıklarıyla, toplumla olan iyi ilişkileriyle ve yapıcılıklarıyla, güçlü kişilikleriyle ve daha birçok olumlu özellikleriyle patolojik açıklamaların yanlışlayıcısı olacaktır.

Dinî tecrübeyle ilgili doğal açıklamalar dinî tecrübenin tamamen doğal nedenlerle açıklanabileceğini dile getirir ve dolayısıyla kutsal, aşkın, ilahî vb. kategorileri dışta bırakarak dinî tecrübenin doğaüstü bir kaynağının olduğunu kesin olarak yadsır. Bu yüzden, doğal açıklamalar, ilahî bir nedene ihtiyaç duymaksızın dinî tecrübenin yeterli ve basit bir açıklamasını sunma amacını taşırlar.[389] Freud'a göre din, insanın çocukluk döneminde karşılaştığı zorluklar, yaşadığı acizliklerden dolayı korunma ve iyilik arzusundan doğan bir yanılsamadır ve Tanrı, baba imajının bir yansımasıdır. Freud gibi dinî bir *yansıtma* olarak gören Feuerbach'a göre de din, insanın kendisinde olmasını istediği ama bir türlü bunda başarı gösteremediği bir takım özellikleri hayali bir varlığa yansıtmaktan kaynaklanan bir yanılsamadır. Durkheim için Tanrı, bireyleri kontrol altında tutmak amacıyla toplum tarafından yaratılan hayali bir şeydir; Tanrı sadece toplumun yaptırım gücünü ve işlevini gösteren bir simgeden başka bir şey değildir. Daha önce görüşlerinden genişçe söz ettiğimiz bağlamsalcılara göre din, sosyo-kültürel bağlamın bir ürünüdür. Marks için din hüsrana uğramışların ve yoksunların "afyon"udur. Antropolog I. M. Lewis'in görüşlerinden destek alan Evan Fales'a göre mistik tecrübeler sosyal ve siyasi güç ve kontrol

[389] Dinî tecrübenin doğal açıklamasıyla ilgili bilgi için bkz. David Ray Griffin, "Religious Experience, Naturalism and the Social Scientific Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, num. 1, Mart 2000, s. 99-124

elde etmenin araçlarıdır.[390] David Hume, *Din Üstüne* adlı eserinde dinin, yüksek düzeyde ayrıntılı çözümlemelerle, temelde yansıtma kuramına dayalı bir doğal tarihini sunar. Dinî tecrübeye ilişkin daha pek çok doğal açıklama örneği vermek mümkündür. Buraya kadar bazı örneklerini verdiğimiz doğal açıklamalar dinî tecrübe olgusunu hiçbir doğaüstü nedene başvurmadan açıklama gücüne sahip olduğunu göstermeye çalışır.

Dinî tecrübeyle ilgili, buraya kadar örneklerini sunduğumuz doğal açıklamalar tüm çeşitliliğiyle dinî tecrübelerin yeterli ve kapsamlı bir açıklamasını sunabilecek güçte değildirler. Çünkü en başta, mistisizm tarihinden söz konusu doğal açıklamaları yanlışlayabilecek ve onlara karşı örnek oluşturacak birçok mistik tecrübe gösterilebilir. Diğer yandan mistisizm fenomeni tek bir genel tanımla ifade edilebilecek ve belli evrensel özelliklerle gösterilebilecek düzeyde tek tip bir yapıya ve görünüme sahip değildir. Bu yüzden doğal açıklamalar, tüm farklı formlarıyla mistik tecrübelerin genel bir açıklamasını yapabilecek denli güçlü olamaz. Sözgelimi, Freud'un baba imajının yansıması olarak Tanrı fikri, belki otoriter bir karakteri olan teistik dinlere uygulanabilirdir, ama *saf bilinç olaylarına* ve ateistik mistik geleneklere uygulanabilir değildir. Yine örnek olarak, Evan Fales'ın ve Feuerbach'ın iddiası toplumdan kopuk münzevi bir hayat süren ve çoğunlukla güç isteğinin ve her tür maddî ve manevî çıkar davasının asıl nedeni olan benliklerinden arınmayı hedefleyen mistiklere ilişmeyecektir. Durkheim'in ve Marks'ın tezi, içerisinde bulundukları sosyal yapıyı yıkan ve dönüşüme uğratan mistikleri açıklayamayacaktır.[391]

[390] Evan Fales, "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St. Teresa", *Religious Studies* Vol: 32, 1996, s. 143-163; "Scientific Explanations of Religious Experiences", *Religious Studies* Vol: 32, 1996, s. 297-313

[391] Dinî tecrübeye ilişkin doğal açıklamalarla ilgili eleştiriler için bkz. Caroline Frank

Dinî tecrübenin kaynağı olarak bilinçaltını gösteren doğal açıklamanın dinî tecrübeye ilişkin en güçlü meydan okumayı oluşturduğu söylenebilir. Freud, Jung ve James, her ne kadar onların bilinçaltı görüşleri ve çözümlemeleri birbirinden farklı olsa da, dinî tecrübenin bilinçaltından kaynaklandığında hemfikirdirler. O zaman burada şu sorunun sorulması gerekir: Eğer dinî tecrübe tamamen bilinçaltı ile açıklanabiliyorsa, dinî tecrübenin kaynağı olarak dışsal ilahî bir varlığı kabul etmenin ne anlamı olabilir ki?[392]

Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 223-238; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, üçüncü baskı, 1992, s. 213-217; Jerome Gellman, "On a Sociological Challange to the Veridicality of of Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 34, 1998, s. 235-251 (Evan Fales Jerome Gellman'ın eleştirisi yazısına karşı yine de I. M. Lewis'in kuramının nörofizyolojik bulgularla birleştirildiğinde tüm mistik tecrübeler için güçlü bir açıklama oluşturacağını öne sürer. Bkz. Evan Fales, "Can Science Explain Mysticism?", *Religious Studies*, Vol: 35, 1999, s. 213-227); T. Hywel Hughes, *Philosophic Basis of Mysticism*, s. 267 vd.; Jonathan Webber, *Revelation and Religious Experience*, s. 28-35; Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 286; Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 98-106; Edward P. Shafranske, "Freudian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, s. 221-225; George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, s. 37 vd.

392 Nitekim Freud Tanrının gerçekliğini açıkça yadsır. Martin Buber de, sadece bilinçaltının özerk bir içeriği ya da arketipi olan bir Tanrıyı, aynı zamanda bilinçaltından bağımsız aşkın bir varlık olarak görmediği için Jung'u ağır bir biçimde eleştirir. Ama yine de şunun akılda tutulması gerekir. Jung insandan bağımsız bir Tanrının olup olmadığı konusunda bilimsel bir yargıda bulunamayacağını daha baştan söylemiştir. Belki Tanrı vardır ama bu bilimin sınırları dışında kalan bir konudur. Buber'in eleştirisi için bkz. Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 153-157. James ise her ne kadar dinî tecrübenin kaynağını bilinçaltında görse de dinî tecrübelerin merkezinde görünmeyen bir düzenle ilişki olduğuna ve bu düzenin insan ürünü olmadığına inanır. Tanrı fikri başarılı sonuçlar verdiği ve gerçek etkiler bıraktığı sürece vardır. James görüşlerinin ateistik bir eğilim taşıdığı yönündeki eleştirilere açıkça karşı durur. Ona göre dinî tecrübelerimize dayanarak üstün güçlerin var olduğuna ve dünyayı koruduğuna inanabiliriz. William James, *Faydacılık*, çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara 2003, s. 162-163. Wayne Proudfoot, görünmeyen düzeni insanlık tarihinin sosyal inşalarının dışında bir yere koyması nedeniyle James'in düşüncesini yanlış bulur. Bkz. Wayne Proudfoot, "William James on an Unseen Order", *Harvard Theological Review*, vol: 93, Num: 1, January 2000, s. 62.

Öncelikle bilinçaltıyla ilgili olarak bir iki hususun belirtilmesi gerekir. Bilinçaltı kontrollü gözlem ve deneylere ve sayısal ölçümlere açık değildir. Dolayısıyla psikanaliz, bu açıdan diğer doğa bilimleriyle aynı güçte konuma sahip değildir. İkinci olarak, bilinçaltı ve Tanrı kavramları birkaç açıdan semantik olarak birbirine benzerdir. Her ikisinde de takip edebileceğimiz başarılı tahmin ve çıkarımlarda bulunmamıza imkân tanıyacak bilimsel anlamda yasalar yoktur; her ikisi de mahiyeti itibariyle ruhsal bir gerçekliğe atıfta bulunur; her ikisi de bireysel beni aşan gerçekliklerdir. Dolayısıyla dinî tecrübeyi açıklamada bilinçaltı ve Tanrı tezi bir anlamda aynı konuma ve değere sahiptir. Yani dinî tecrübeyi açıklama konusunda bilinçaltı kuramı, bilimsel olarak, teistik açıklamadan daha iyi bir konumda değildir. Hatta teistik açıklamanın, seven, koruyan vb. bir Tanrı fikrini işin içerisine sokmak suretiyle dinî tecrübeyi bilinçaltı kuramına göre daha iyi ve tutarlı bir biçimde açıkladığı bile söylenebilir. Zaehner'in daha önce işaret ettiği gibi, teistik tecrübelerde gerçekleşen şey bilinçaltının bilinci istilası değil, bilinç ile bilinçaltının uyumlu bir ilişki içerisine girmesi, kişinin Tanrıyla bütünleşmesidir. Nitekim Jung da Freud'dan ayrılarak, dinî tecrübelerin bu yönüyle son derece değerli olduğunu keşfetmiştir.[393]

[393] George Wall, *Religious Experience and Religious Belief*, s. 234-252; Antropolojik araştırmalar, Freud'un Ödipüs kompleksinin evrenselliği tezini desteklememektedir. Bu da, her dinî tecrübenin ödipüs belirtisi taşıdığı iddiasının doğruluğuna kuşku getirmektedir. Dolayısıyla Freud'un tezi dinî tecrübeler konusunda kısmi bir uygulamaya sahiptir. Aynı zamanda bu tez, dinî tecrübede var olan çeşitli dinamikleri açıklayamamaktadır. Çünkü dinî tecrübe insan kişiliğinin temelinde var olan dinamikleri yansıtır ve eleştirel gelişimsel tecrübeler ve kazanımlardan ortaya çıkar. Freud'un açıklaması ise, inancın dinamikleriyle ilgili olarak, bütün dinî tecrübe alanından ve yığınından sadece dar bir alanın eleştirel bilgisini sunar. Bunun yanında Freud'un tezi, sadece dindarlığın değil dinsel kuşkuculuk veya ateizmin de kökenini açıklamak için kullanılabilir. Tanrıyı inkâr, babanın var olmamasını arzu etmenin bir yansıması olarak açıklanabilir. Son olarak Popper'ın yanlışlama kuramı açısından bakacak olursak Freudçu açıklama evrensellik iddiası taşımaktadır. Hemen her şey ödipüs komp-

Genel olarak, dinî tecrübeyle ilgili doğal açıklamaların dinî açıklamaları tümüyle anlamsız ve olanaksız kıldığı söylenemez:

1) Her şeyden önce dinî tecrübeye ilişkin doğal açıklamalar test edilebilir ve ispatlanabilir değildir; 2) Doğal açıklamalar çeşitli dinî tecrübe formlarının belli bir bölümüne uygulanabilir olsa da tamamına uygulanabilir değildir; 3) Doğal açıklama dinî açıklamanın hükmünü kaldıracaksa, sadece dinî tecrübelerin meydana gelişini değil onların sistematik ve anlamlı yapısını da açıklayabilmelidir; 4) Doğal açıklama ancak, dinî tecrübenin teistik açıklamasının en küçük bir doğruluk ve güvenilirlik ihtimali taşımadığını açıkça gösterebilirse başarılı olur; 5) Doğal açıklama yeterli olsa bile, bu tecrübelerin gerçek bir Tanrıya ilişkin tecrübeler olmadığını söyleyemeyiz, çünkü doğal nedenler bu tecrübeleri doğuramaz; 6) Dinî tecrübenin kaynağı hakkında bulunabilecek hiçbir şey bu fenomenin manevî, varoluşsal ve pragmatik değeri ve önemine en küçük bir ışık tutmaz. Üstelik dinî tecrübenin kişilerde olumlu sonuçlar doğurduğu, iyimserlik ve bütünlük kazandırdığı ve toplumda yapıcı ve yararlı işlevlerde bulunduğu dikkate alınırsa, onun, faydacılık ilkesi açısından empirik gerçeklik ve bilişsellik testlerinden geçtiği söylenebilir; 7) Dinî tecrübenin kaynağının doğal nedenler veya bilinçaltı olduğu iddiasından bu tecrübenin gerçek olmadığı sonucu çıkmaz. Çünkü teistik bir çerçeveden bakıldığında, Tanrı doğal nedenler ve bilinçaltı yoluyla insanlarla ilişki kurabilir. Dolayısıyla inanan bir kişi dinî tecrübeyi doğaya zıt bir şey olarak değil, Tanrının doğada iş görmesinin bir örneği olarak görebilir; 8) Dinî tecrübenin

leksiyle açıklanabilirdir. Ancak bir tezin yanlışladığı hiçbir şey yoksa, doğrulayabileceği de hiçbir şey yoktur. Bkz. Charles Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 286; W. W. Meisner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, Yale University Press, New Haven and London 1984, s. 137 vd.; Edward P. Sharfranske, "Freudian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, s. 223-225.

gerisinde doğal süreçler olsa bile inanan bir kişi "Doğal açıklama hikâyenin yalnızca bir kısmıdır" diyebilir; 9) İnanan kişi doğal açıklamaların gerçek dinî tecrübeleri açıkladığı iddiasını yadsıyabilir; 10) Doğa ve insan bilimleri alanında hem teist hem de doğalcı olan bilimadamlarının varlığı ve farklı epistemik yaklaşımların söz konusu olması, doğalcılığın epistemik olarak duyumcu, empirik vb. ve ontolojik olarak ateistik, materyalistik vb. olanıyla sınırlı olmadığını, onun çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Asıl önemlisi, çeşitli formlarıyla doğalcılık veya bilimsel nesnelcilik empirik araştırma için tarafsız ve geçerli varsayılan yöntemsel bir zemin oluşturmaz. Dahası o, belli bir ontolojinin kabulünü içerir. Dolayısıyla bir bilimadamı daha baştan evrenin aşkın bir kaynağı olmadığına ve tek gerçekliğin gözlemlenebilir evren olduğuna inanmışsa veya kendisini böyle koşullamışsa, o zaman kuşkusuz dinin psikolojik veya diğer çeşitli nedenlerden doğduğunu düşünecektir; 11) Eğer dinî tecrübe, doğalcıların iddia ettikleri gibi, ilahî bir varlığa gönderme yapmadan açıklanabiliyorsa, bu sadece dinî tecrübenin bir Tanrının varlığına kanıt teşkil etmesine engel çıkarır; doğal açıklama dinî tecrübenin zorunlu olarak gerçek-dışı olduğunu göstermez; 12) Doğa araştırması, nesnel gerçekliğin varlığı, duyumların özdeşliği ve nedensellik gibi kanıtlanmamış varsayımlara dayanmaktadır; 13) İnsani tecrübe çok düzeylidir ve sadece mantıksal çözümlemeyle insani tecrübenin birçok kısımlarını kuşatamayız ve anlayamayız. Dolayısıyla bilimden, hayatın veya doğanın eksiksiz bir açıklamasını sunması beklenemez; 14) James'in çözümlemelerinden çıkan sonuca göre, dinî tecrübeler rasyonel olandan farklı bir bilinç düzeyine aittirler. Bu bilinç düzeyi daha gerçektir, daha derindir, daha zengin bir yaşam alanıdır, daha geniş ve üst bir gerçekliktir. Dolayısıyla derinlik ve hayattan yoksun aletlerle mistik tecrübeye yaklaşan bilimin bu alanda söyleyebileceği pek bir şey olamaz. Bilim sadece bu tecrübeleri anlamaya çalışmalıdır; onları indirgeyerek ve derinlikten

mahrum bırakarak yadsımamalıdır.[394]

Geldiğimiz bu noktadan Alston ve Swinburne'ün sundukları dinî tecrübe deliline yeniden dönecek olursak, başarılı meydan okumalar veya başka türlü düşünmemizi sağlayacak olumlu nedenler olmaması durumunda bir kişinin Tanrıyı tecrübe etmesi ya da Tanrının bir kişiye görünmesi, Tanrının gerçekte tecrübede göründüğü biçimiyle varlığına kanıt teşkil eder. Çünkü başka türlü düşünmemiz için bir neden olmadıkça, bir şey kendisini bir kişiye nasıl gösteriyor veya sunuyorsa muhtemelen öyledir. Ne var ki, Tanrıyı algılamanın imkânını savunan ve dinî tecrübenin dinî inançlar için kanıt oluşturabileceğini öne süren Alston ve Swinburne'ün görüşleri bazı açılardan ciddi eleştirilere açıktır.

Öncelikle, "inanırlık ilkesi" hayaletlerin, perilerin vs. gerçekliğine inanmaya kapı aralayacak denli bir safdilliğe meydan vermektedir. Oysa, herhangi bir tecrübenin gerçekliği karşısındaki asıl tavrımız safdillik değil, belli gerçeklik koşullarını karşılamadığı sürece kuşku ve ihtiyat olmalıdır. Her şeyden önce bu ilke, ancak, var olduğu taktirde, algılanan şeyin hangi koşullar altında göründüğünü bildiğimiz durumlara uygulanabilirdir. Diğer yandan bu ilke, sadece "olumlu görünmeler"i kanıt olarak görmektedir. Halbuki günlük hayatta bir şeyin görünürde yok olduğunun veya bir şeyin olmama-

394 Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 102 vd; Jonathan Webber, *Revelation and Religious Experience*, s. 32-35; Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, s. 242-250; Richard Swinburne, *The Existence of God*, s. 265-271; David Ray Griffin, "Religious Experience, Naturalism and the Social Scientific Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, s. 104 vd; Matthew Ratcliffe, "Scientific Naturalism and the Neurology of Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 39, Num: 3, 2003, s. 32-52. Leonard Angel, doğal açıklamanın, manevî mutluluğa, olağan egodan mistik olarak kurtuluşa ve içe yönelme uygulamaları ile ulaşılan psiko-fiziksel dönüşüme bilimsel olarak destek sağlayacağını söyler. Leonard Angel, "Mystical Naturalism", *Religious Studies*, Vol: 38, No: 3, 2002, s. 317-338.

sının tecrübe edilmesi, o şeyin gerçekte orada olmadığını düşünmemiz için iyi bir nedendir. O zaman, Tanrının yokluğunu tecrübe eden kişilerin tecrübelerinin de Tanrının yokluğuna prima facie kanıt oluşturması gerekir.[395]

Hem Alston hem de Swinburne algı kavramının kapsamını genişletmek suretiyle dinî tecrübeyi algısal tecrübe sınıfına koyabilmektedir. Oysa, algısal bir tecrübenin metafiziksel ve epistemolojik olmak üzere iki koşulu vardır. Metafiziksel koşula göre gerçek bir duyu tecrübesinin nesnesi algılanmadan var olabilmeli ve aynı zamanda farklı algılayıcıların ve farklı zamanlarda aynı algılayıcının algısının ortak nesnesi olmalıdır. Kısaca, herhangi bir şeyin nedeni, nedenlediği şeyle zaman-mekân ilişkisi içerisinde olmalıdır. Epistemolojik koşul ise bir tecrübenin, ancak belli yanlışlamalardan, testlerden ve kontrollerden geçmesi durumunda bilişsel bir geçerlilik kazanabileceğini dile getirir. Oysa, dinî tecrübenin nesnesi olarak varsayılan Tanrı, sonsuz sıfatları ve ilahî mahiyeti nedeniyle, tecrübe sahibiyle zaman-mekân ilişkisi içerisine girebilen bir varlık değildir ve dolayısıyla dinî tecrübenin hangi koşullar altında gerçekleştiği ve Tanrı ile dinî tecrübe sahibi arasında nasıl bir nedensel sürecin işlediği bilinememektedir. Dolayısıyla dinî tecrübenin nesnesi olan Tanrı metafiziksel koşulu karşılamadığı için onu tecrübeye dayanarak tanımlama imkânımız yoktur. Tanrının varlığıyla değil de sıfatlarıyla veya fiilleriyle kendisini gösterdiği söylense bile, gerek sonsuz sıfat ve fiilleri doğrudan algılamanın imkânsızlığı, gerekse bu sıfat ve fiillerin, hiçbir ön bilgi ve yorum olmadan bir baş-

[395] Bkz. Michael Martin, "The Principle of Credulity and Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 22, 1986, s. 79-93; Richard Gale, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, ed. by Alan Padgett, Oxford University Press, 1994, 39-63. William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 418-419, 445-447, 489-492; A. G. Octtle, *The Rational Basis of Religious Experience*, Christian Medical Fellowship, London, s. 4-7.

ka şeye değil de bir Tanrıya ait olduğunu doğrudan bilmenin imkânsızlığı söz konusu iddiayı geçersiz kılacaktır. Üstelik her şey Tanrının bir eseriyse ve her şey onun bir tezahürüyse, evrende Tanrının var olmadığını gösterecek hiçbir şey olmayacak ve dolayısıyla Tanrıyı, Tanrı olmayandan ayıracak veya dinî tecrübeyi yanlışlayacak hiçbir şey olmayacaktır. Algısal tecrübenin epistemolojik koşulu ise, tecrübenin bir dizi testlerinin olmasını gerekli kılar. Oysa, dinî tecrübe, duyu tecrübesinin gerçekliğini bozan iki önemli nedensel testi, "gözlemciler arasında ittifak" ve "tecrübeye dayanarak gelecek olayları kestirme ve başarılı çıkarımlarda bulunma"yı karşılamamaktadır. İttifak ve başarılı tahminde bulunma testi, duyu tecrübesinde normal gözlemci ve standart koşullar hakkında bilgimiz olduğu için, bu testlerde başarısızlık duyu tecrübesinin gerçekliğini bozmaktadır. Oysa, dinî tecrübede normal gözlemci ve standart koşullar olarak neyin kabul edileceğini bilemediğimiz için, dinî tecrübe delilini savunanlar söz konusu testleri dinî tecrübenin gerçekliğini bozan testler olarak görememektedirler. Dinî tecrübenin gerçekliğini değerlendirmede, Tanrının varlığını ve dinî öğretinin doğruluğunu peşinen kabul eden dinî testler söz sahibidir. Ancak, farklı dinî geleneklerde kullanılan testlerin birbirleriyle uyuşmadığı da bir gerçektir. Dolayısıyla hem birbiriyle çatışan mistik iddialar, hem de birbiriyle uyumsuz gerçeklik testleri dinî tecrübenin kanıtsal gücünü büyük oranda düşürmektedir.[396]

[396] Bkz. Richard Gale, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: LIV, No: 4, 1994, s. 870-875; Richard Gale, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, s. 45-63; Nick Zangwill, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, s. 3-20. Yukarıda zikrettiğimiz eleştiriler dışında, Christopher J. Eberle de Alston'un mistik algıyı savunmak için, söz konusu algının eleştirilmesi imkânını engelleyen ve böylece suçlu olduğu ispatlanıncaya kadar dinsel epistemik uygulama masumdur iddiasını beyhude kılan bir strateji kullanmakla eleştirir. Bkz. Christopher J. Eberle, "The Autonomy and Explanation of Mystical Perception", *Religious Studies*, Vol: 34, 1998, s. 299-316.

Son olarak, eğer dinî tecrübeye yöneltilen çeşitli meydan okumalar tek tek ele alınmayıp bir araya getirilirse ve bundan teistik tecrübelere karşı güçlü bir "birikimsel görüş" ortaya konursa, bu, dinî tecrübenin ilahî bir varlığın kanıtı olduğu tezini oldukça zayıflatacaktır. Bağlamsalcı tez, farklı dinî geleneklerin çatışan iddiaları ve gerçeklik testleri, dinî tecrübenin patolojik açıklamaları ve patolojik olmayan diğer doğal açıklamaları, dinî tecrübenin yanlışlanamazlığı veya doğrulanamazlığı, dinî tecrübenin mahiyeti ve Tanrıyla ilgili felsefî problemler, kötülük sorunu birlikte değerlendirildiğinde bu, dinî tecrübenin bilişselliği karşısında oldukça güçlü bir birikimsel meydan okumayı oluşturacaktır. Teistik tecrübenin rakip dünya görüşlerine göre evreni daha iyi ve tutarlı bir biçimde açıkladığı iddiası da tartışmalıdır. Her şeyden önce, doğalcı ilkeye bağlı olan bir kişi bir bütün olarak evrenin açıklama beklediğini kabul etmeycbilir. Dolayısıyla, eğer her şey doğal nedenlerle açıklanabiliyorsa, bir doğalcı doğanın dışına çıkmayı daha baştan gereksiz bulabilir. Diğer yandan, teistik açıklamanın muhtemel olduğunu ve diğer rakip dünya görüşlerinden daha iyi olduğunu iddia eden birisinin öncelikle teistik açıklamanın merkezinde bulunan Tanrının varlığını kanıtlaması ve Tanrının mahiyeti ve dünyayla ilişkisi konusundaki felsefî güçlükleri yenmesi gerekir. Oysa, nedeni olduğu şeyle zaman-mekân ilişkisi içerisinde olmayan bir Tanrının varlığı antinomiktir. Yani mümkün tecrübe düzeyinin dışında kalan bir Tanrısal varlık alanı, varlığını da yokluğunu da söylemenin mümkün olduğu bir çatışkılar alanıdır.[397]

Gelinen bu son noktada, dinî tecrübeye karşı yöneltilen başarılı meydan okumalar toplu olarak değerlendirildiğinde ve bunların

[397] Dinî tecrübe delilinc ya da dinî tecrübenin bilgi değerine yönelik eleştirilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 78-82.

dinî tecrübenin bilişselliğini büyük ölçüde zayıflattığı iddia edildiğinde, buradan dinî tecrübenin tamamen bir yanılsama veya salt psikolojik bir vaka olduğu yargısını çıkarmanın ne kadar rasyonel bir tavır olup olmadığı sorgulanmalıdır. John Wilson*, bu konuda bize oldukça aydınlatıcı bilgiler sunar:

> "Yan odada bir fil var" dediğimi varsayın. Siz de "Bununla ne demek istiyorsunuz?" diye cevap verirsiniz. Ben de "Evet, tam anlamıyla kastettiğim şey, siz ve diğer insanlar odaya girecek olursanız, şöyle-şöyle duyu tecrübelerine sahip olacak olmanızdır" derim. Bu tecrübelerin gerçekte öyle olup olmadığını kontrol edersiniz ve öyle olduğunu görürsünüz. Yine de bununla tatmin olmazsınız: muhtemelen, "Evet, bu tecrübeler konusunda haklısınız; fakat bu size kesinlikle herhangi bir varlık iddiasında bulunma hakkını vermez": Bunlar "öznel", "kendini kandırma" veya "gayri bilişsel" olabilir. O zaman derim ki: "Sanırım sizi bunların bir yanılsama olmadığı konusunda ikna edebilirim: Bilimsel testleri bilmiyorum, fakat göreceksiniz ki bir sürü insan bu tecrübelere sahip ve onlar da sarhoş, yanılsamaya maruz kalmış veya yalancı kişiler değiller". Sen de, "Muhtemelen öyledir; ama hâlâ o kadar tecrübenin size varlık iddiasında bulunma hakkını vermesini anlamıyorum" dersin. İşte o zaman sabrımı kaybetmeye başlarım: Derim ki, "Sevgili kardeşim, ben bir felsefeci değilim: benim yargıma "varlık yargısı" demek istemiyorsan deme. Tüm söylemek istediğim sizin biraz önce kabul etmiş olduğunuz tecrübelerde içerilmektedir: bu da "Bir fil var" ile kastettiğim şeydir. Tecrübelerin bilişsel olduğuna, varlık iddialarının doğrulandığına veya filin "gerçekte" orada olduğuna kanıt istemekle neyi kastettiğinizi anlayamıyorum.[398]

John Wilson'a göre, yukarıdaki metinden de anlaşılacağı üzere, bir tecrübenin nesnelliğini değerlendirmede, tecrübemizin bilimsel testlerini yapabilmek, çoğunluğun aynı tecrübeyi paylaşması, tecrübenin bize tam ve eksiksiz bir biçimde bir paket içerisinde su-

* 1928 doğumlu, İngiliz asıllı John Wilson, Oxford Üniversitesi Eğitim Bilimleri Bölümünde Felsefe Profesörü olarak görev yapmaktadır. 1977'de İngiliz Felsefe Topluluğunun başkanlığına getirilmiştir. Eğitim, eğitim felsefesi, din eğitimi, ahlâk, ahlâk eğitimi, dil, din, mantık ve felsefe alanlarında çok sayıda eserin sahibidir.

[398] John Wilson, *Language and Christian Belief*, London 1958, s. 22-23.

nulması, iddiaların testlerinin evrensel olarak benimsenmesi ve bilimsel anlamda başarılı tahminde bulunma, "zorunlu koşullar" değildir. "Psikolojik iddialar" ile "varlık iddiaları" arasındaki gerçek farklılık, ilkinin yalnızca bireye özgü olması, diğerinin de genel ilgi ve tecrübenin konusu olmasıdır. Dolayısıyla "yan odada bir fil var" sözü, psikolojik iddialara göre çok daha yüksek düzeyde genel tecrübe tarafından doğrulanabilir olması bakımından genel ilginin konusu olan bir şeyi iddia eder. Öyleyse, dinî tecrübelerin bilişselliği probleminin düğüm noktası, bir A kişisinin geçirdiği mistik tecrübenin B'ye de açık olup olmadığıdır. Bu durumda B, bu tecrübelere nasıl sahip olabileceğini bilmek isteyecektir. Yani o, A'nın iddiasını doğrulamak ve bu konuda testler yapmak isteyecektir. A'nın iddiası, genel tarafından doğrulanabilirliği ve geçerli testlerinin olduğu varsayılan bir varlık iddiası olarak görülebilir. Çünkü dinî iddialar, en azından aynı doğrulama sistemini kullanan dinî gruplar içerisinde genel ilgi konusudur. Bu durumda, dinî tecrübe yaşamamış birisinin dinî iddialara karşı rasyonel tutumu ne olmalıdır? İlk olarak, dinî tecrübe yaşamamış bir kişi, bu tecrübeler için normal doğrulama yöntemini kullanır. Ancak dinî tecrübe farklı türden bir tecrübe olduğu için bu yapılamaz. Sonra bu kişi, söz konusu tecrübelerin, psikolojik yargıları varlık yargılarından ayıran bir dil sistemine dökülüp dökülemeyeceğini inceler. Dinî gruplar içerisinde bunun mümkün olduğu görülmektedir. Bu noktada, ilahî varlık hakkında varlık iddialarının olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. O zaman önce, kişi, dinî tecrübenin bir anlamı ve önemi olup olmadığını bilmek isteyecek ve eğer önemliyse bu tecrübeye nasıl sahip olacağını öğrenmek isteyecektir. Öyleyse mistikler, mistik tecrübeleri elde etmenin kabul görmüş bir yöntemini anlatan açık ve üzerinde uzlaşılmış bir programını sunmadıkça ve kendi iddiaları için üzerinde uzlaşılmış bazı testler ortaya koymadıkça hiç kimseden kendile-

rine rasyonel yaklaşmasını beklememelidir. Ne var ki, Budizm, Zen Budizm, Hinduizm, Caynizm gibi dinlerdeki dinî tecrübeler için söz konusu olmasa da teistik tecrübelerle ilgili önemli bir güçlük vardır. Kişi, bir dinî tecrübe sahibi olabilmenin bütün gereklerini yerine getirse bile nihayette tecrübenin gerçekleşmesi Tanrının inayetine bağlıdır. Tanrı dilerse ancak kişinin kalbine nur yağabilir.[399]

John Wilson'un yukarıdaki değerlendirmeleri göz önüne alındığında, Wainwright, Alston, Swinburne ve daha birçoğunun dinî tecrübe delili sunma gayretleri önemli ve anlamlıdır. Onların maksadı, dinî tecrübenin gerçekliğini/doğruluğunu *kanıtlamak* değildir. Çünkü bu, en başta Tanrının varlığının ve onun dinî tecrübeleri meydana getirmede oynadığı nedensel rolün kanıtlanmasını gerektirir.[400] Onlar daha çok, dinî tecrübelerin bilişselliğinin muhtemel olduğunu ve mistiklerin yaşadıkları tecrübelerde gerçekten ilahî bir varlığı algıladıklarını düşünüp söylemelerinin makul karşılanabileceğini göstermeye çalışırlar. Dolayısıyla onlar bizleri, dinî tecrübenin insan hayatı ve toplum için önemli olduğuna ve daha işin başında bilimsel gerekçelerle dinî tecrübeyi yadsımayıp bu konuda rasyonel bir tavır sergilememiz ve ciddi bir araştırma yapmamız gerektiğine ikna etmeye çalışırlar.

Dinî tecrübenin doğal nedenlerin bir ürünü olduğu gösterilse bile, bu bize dinî tecrübelerin tamamen yanılsama olduğunu söylememe hakkını vermez. Dinî tecrübede doğal nedenlerin iş başında olduğunun belirlenmesi sadece, bu tecrübelerin bir Tanrı tarafından nedenlendiği varsayımını yıkabilir. Oysa, daha önce görüşlerini aktardığımız Austin'in işaret ettiği gibi, kişinin algı mekanizmasında, benliğin ve olağan gerçeklik algısının yıkılmasıyla "dünyayı ger-

[399] John Wilson, *Language and Christian Belief*, s. 17-31.

[400] Alston bunu açıkça dile getirir. Bkz. William P. Alston, *Perceiving God*, s. 5.

çekte olduğu gibi görmek"le veya onu bir ve bütün olarak görmekle sonuçlanan bir değişimin meydana gelmesi, yani bir aydınlanmanın gerçekleşmesi muhtemeldir. Wittgenstein da şu sözleriyle bu gerçeğe işaret eder: "Dünyanın nasıl olduğu değildir gizemli olan; olduğudur. Dünyanın sub specie aeterni görünümü, onun –sınırlanmış, bütün olarak görünümüdür. Dünyanın sınırlanmış bütün olarak duyulması, gizemli duygudur...Dile getirilemeyen vardır gene de. Bu kendisini gösterir, gizemli olandır o."[401] Mistiğin dünyayı bir ve bütün olarak algılamasını sağlayan bu mistik değişim, her ne kadar bu değişime neden olan harici bir gücün veya ilahî bir varlığın varlığını gerektirme de, olumlu sonuçları ve dönüştürücülüğüyle bir gerçektir. Mistiklerdeki yaratıcılık, sanatsal dâhilik, liderlik, bireyleşme ve bütünlük, özgecilik, iyimserlik, sevgi ve sevecenlik, kısaca sağlıklı kişilik bunun en açık göstergesidir. Bir şeyin kökenine değil de meyvelerine bakmamız gerektiğini salık veren James mistisizmi, sözünü ettiğimiz olumlu dönüştürücülüğü nedeniyle bir yanılsama olarak görmemiş, hatta ona yüksek düzeyde bir gerçeklik atfetmiştir. Bu noktada, mistisizmin aslında bir çeşit psikoterapi olduğu söylenebilir. Ancak mistisizm ile psikoterapi arasında önemli farklılıklar vardır. Bunlar arasındaki en önemli farklılık, zihnin doğası hakkındaki öğretiler ve insan varoluşunun anlamı konusundadır. Öncelikle psikoterapi sabit bir kişilik oluşturmak ister. Mistisizm ise böyle sabit bir benlik oluşturmanın bizi bütünlükten ve evrensel özden kopardığını söyler. Diğer yandan, zihinsel sağlık ve mutluluk, her ikisi açısından, gerçekliği nasıl algıladığımızla yakından ilişkilidir. Psikoterapi, gerçekliği sosyal onaylı kavramlarda bu-

401 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001, s. 169. Sub specie aeternitatis, dünyaya dünyanın dışından bakıştır. Bu, öncesiz ve sonrasız bir bakıştır; ebedi bakış altında görmek, yalnızca ve hep şimdide görmektir. Bkz. Ömer Naci Soykan, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yay., İstanbul 1995, s. 19-21.

lur ve bu kavramlar yoluyla kişiyi topluma uyumlu hale getirmeye çalışır. Oysa, mistisizmde gerçekliğin temelinde söz konusu kavramları aşma ve birlik vardır. O, kişiyi ben merkezli gerçeklik perspektifinden kurtararak kişinin dünya görüşünde köklü dönüşüm yaratmayı amaçlar.[402]

[402] Mistisizm ve psikoterapi arasındaki farklılık için bkz. Richard H. Jones, *Mysticism Examined*, s. 181-183; Psikiyatri ile mistisizm arasındaki ortak noktalar ve farklılıklar; Mistisizmin psikiyatri ve psikoloji açısından önemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. J. Needlemann, R. Skynner, D. Ingleby, *Psikiyatri ve Kutsallık*, çev. Abdullah Haklı, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 7-56; Lyn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*.

B. DİNÎ VE AHLÂKÎ DEĞERİ

1. Dinî Değeri

Dinî tecrübenin ve mistisizmin dinî değerini tartışabilmek için, öncelikle dinî tecrübe ve mistisizmle bir kurum, yerleşik ve yaşayan bir gelenek, hakim dinî yaşayış olarak din arasında nasıl bir ilişkinin olduğu konusuna açıklık getirilmelidir. Bu konuda iki farklı yaklaşım sergilenebilir. İlk olarak, bireysel dinî ve mistik tecrübe, kurumsal ve geleneksel anlamda dinden bağımsız bir fenomen olarak değerlendirilebilir. Çünkü perenniyalizmin penceresinden bakıldığında, saf bilinç ya da birlik olarak mistik tecrübe, dinleri ve onların öğretilerini aşan, bunların üzerinde olan evrensel bir tecrübedir. *Ayrımlaşmamış birlik* olarak bu tecrübe, içerisinde hiçbir unsur barındırmadığı için içeriksizdir. Tüm dinsel inançlardan bağımsız olması nedeniyle mistik tecrübe, saf bir tecrübedir. Dolayısıyla bir kişi, hiçbir dinî inancı olmadan oluş dünyasını, gösterişi, üzüntü ve tasayı tamamıyla aşarak, sonsuz bir huzur ve mutluluk içerisinde ezeli *Bir*'i kavrayabilir. Bu anlamda dinî ve mistik tecrübenin geleneksel dinle hiçbir zorunlu bağlantısı yoktur. Hatta bu açıdan mistisizmin, din üstünde ayrı bir evrensel din olduğu söylenebilir. Hiçbir dine mensup olmayan mistik *Plotinus*'un durumu bunu onaylamaktadır. Bununla birlikte, ateist mistikler ve doğa mistikleri bir yana konacak olursa, bir çok mistiğin belli dinî gelenekler içerisinde yer

aldığı yadsınamaz bir durumdur. Eğer bunlar birbirinden bağımsızsa, aralarındaki ilişki ne olabilir? İki şeyin mistisizmi ve kurumsal dinî, her ne kadar bunlar birbirinden bağımsız olsa da, biraraya getirdiği söylenebilir. *İlk olarak*, mistik, dinî inançlardan bağımsız bir biçimde evrensel birliği kavramış olsa da, sonrasında bu yorumsuz, saf tecrübeyi, içerisinde yer aldığı dinî geleneğin öğretisine göre yorumlamaktadır. Öyleyse, dinî inançlar, saf mistik tecrübeye sonradan eklenen yorumlardır. Bunlar, tecrübenin özünde ya da içerisinde yer almazlar. Sözgelimi, teistik anlamda Tanrı, "birlik tecrübesi"nin dinî bir yorumudur. *İkinci olarak* da, hem mistisizm, hem de kurumsal din dünyevi ufukların ötesindeki *Ezeli*ye baktıkları ve her ikisi de kutsal ve yüceye uygun duyguları paylaştıkları için birbirine bağlanmaktadır.[403]

Dinî ve mistik tecrübe ile kurumsal din arasında kurulan bu ilişkinin sonuçları, kurumsal din adına olumsuz bir noktaya da çekilebilir. Çünkü asıl olan, bütün dinlerden bağımsız evrensel *birlik tecrübesi*yse ve bu tecrübe de içeriksizse ve kişiyi huzur, sevgi gibi güzel duygularla dolduruyorsa, o zaman, tecrübeye ait olmayan dinî öğretiler, akla dayalı itikadî yorumlar, kuralcılık ve şekilcilik, mistik tecrübenin yapısını ve özünü bozacak, bu tecrübeyi yaşayan kişiyi içsel olmayan duygu ve davranışlara sevk edecektir. Hatta itikadi yapısı, kuralcılığı ve şekilciliğiyle dinlerin, insanları mistik tecrübeye götürecek yolu tıkadığı bile söylenebilir. Çünkü mistik bir tecrübe geçirebilmenin öncelikli koşulu, dinî olanlar da dahil olmak üzere bütün kavram ve inançları zihinden boşaltmak, kurallardan ve şekillerden kurtulmaktır. Nitekim bu açıdan, James Austin, Tanrıyı, aydınlanma için gerekli görmez. Çünkü mistik aydınlanma, benlikten kurtulmak ve eşyayı olduğu gibi görmekten, oradaki ve iç

[403] Bilgi için bkz. Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 345-347; Frits Staal, *Exploring Mysticism*, s. 179 vd.

dünyadaki *birliği* kavramaktan ibarettir. Bunun içinse Tanrıya gerek yoktur. Psikiyatrist Susan Blackmore da, Tanrı kavramını bırakmadığımız sürece ruhsal bir aydınlanmaya ulaşamayacağımızı düşünür. Dahası, o, dinleri entelektüel virüsler olarak görür.[404]

Dinî ve mistik tecrübeyle bir kurum olarak din arasındaki ilişki konusunda sergilenebilecek ikinci yaklaşım, dinî ve mistik tecrübeyle kurumsal din arasında zorunlu bir bağlantı kurmak ve hatta, her dinin kökeninde söz konusu tecrübenin bulunduğunu öne sürmektir. Bu, belki de, mistisizm-din ilişkisi konusunda benimsenen en yaygın görüştür. Çünkü, "Bütün büyük dinlerin başlangıcında, özünde, aslında ve evrensel merkezinde, duyarlılığı yoğun olan bir peygamberin ya da gören bir kişinin kendisine özgü, yalnız ve kişisel aydınlanması, vecd ya da içe doğuş (ilham/vahiy) deneyimleri vardır."[405] Eğer David Hume gibi, dinin tamamen doğal durumlardan, belirsizliklerin, korku ve ümitlerin yarattığı hayali, yansıtılmış bir Varlık inancından kaynaklandığını kabul etmeyeceksek, merkezinde insandan bağımsız bir Tanrının varlığına ve bu Tanrının, insanlarla peygamberler vasıtasıyla temas kurduğuna inancın yer aldığı bir dinin, peygamberlerin Tanrıyla olan özel, olağan dışı ilişkilerinden, yani dinî tecrübelerinden doğduğunu öne sürmek kaçınılmaz olacaktır. Nitekim, Allah'ın Hz. Muhammed'e Hira'da ilk hitabı ve daha sonraki zamanlardaki vahiyleri, İsa'nın ete, kemiğe bürünmüş Tanrı olarak görünmesi, yanan çalı vasıtasıyla Tanrının Musa Peygamberle konuşması, hep dinî tecrübelerdir. Dolayısıyla, dinlerin kendisinden doğduğu kaynaklar olarak bireysel dinî ve mistik tecrübelerin kurumsal dinle zorunlu bir bağlantısı vardır. Ancak, burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. Her ne ka-

[404] Bkz. John Horgan, *Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spirituality*, Houghton Mifflin Company, Boston New York 2003, s. 119 ve 130.

[405] Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, s. 41.

dar dinî ve mistik tecrübe geleneksel dinin kökeninde yer alsa da, her mistik tecrübe dinî değildir. Burada belirtmek istediğimiz şey, hiçbir dinî referansı olmayan ve hatta içerisinde tanrısal bir varlığa yer vermeyen mistik tecrübelerin olduğudur.[406]

Mistisizmle dinî gelenek arasında kurulan bu ilişkinin kayda değer olumlu meyveler verdiği yadsınamaz bir gerçektir. Bunu iki maddeyle ifade edelim:

1. Öncelikle, dinî ve mistik tecrübeler, soyut itikadî meselelerin işgal ettiği bir zihne somutluk ve canlılık kazandırabilir, kişide psikolojik bir kesinlik duygusu uyandırabilir (Gazali'de olduğu gibi sadece Allah'a taklit düzeyinde veya soyut akli ilkeler ışığında inanmak yerine, onu görmek suretiyle bir *zevk hali*ni tecrübe edebilir) ve inanan kişinin dinî anlam dünyasına daha bir derinlik ve zenginlik katabilir. Daha yerinde bir ifadeyle dinî tecrübe, inanan kişinin inandığı şeyleri ve yerine getirdiği ibadetleri içselleştirmesini, dinde hakim olan şekilciliği manevî duygularla yumuşatmasını, her an Allah'la birliktemiş gibi bir bilinç kazanmasını, bütün varlıklara sevgi, merhamet, şefkat ve birlik duygusuyla bakmasını sağlayabilir. Steven T. Katz'in çok güzel ifade ettiği gibi, "Mistikler, kendi dindaşlarının yalnızca *önermeler yolu*yla bildiği şeylerin *varoluşsal bilgisi*ne sahiptir."[407] Diğer dindarların sadece önerme düzeyinde

[406] Dinî ve mistik tecrübelerle geleneksel din arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu ve dinin bu tür tecrübelerden doğduğu fikrini benimseyenlerle ilgili geniş bilgi için bkz. William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 28 vd.; W. R. Inge, *Mysticism in Religion*, s. 31; Margaret M. Poloma, "The Sociological Context of Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, s. 166-167; Geoffrey Parrinder, *Mysticism in World Religions*, s. 191; Thomas Hywel Hughes, *The Philosophic Basis of Mysticism*, s. 25, 90; Eric S. Waterhouse, *The Philosophy of Religious Experience*, s. 78; Rudolf Otto, *The Idea of Holy*; Frithjof Schoun, *Dinlerin Aşkın Birliği*;

[407] Steven T. Katz, "the 'Conservative' Character of Mysticism", *Mysticism and Religious Traditions*, s. 21.

bildiği ve aklında taşıdığı Tanrı, mistiğin sürekli kalbinde yaşamaktadır. Mistikler sırf bu nedenle, yani salt akli düzeyde kalan, sadece aklın ışığında ulaşılan bir Tanrı inancına sahip olan, fakat dinin Tanrısının sevgisinden, şefkatinden, korkutucu ve ürpertici bakışlarından uzak duran, kısaca belki de nesnel, tarafsız ve soyut ilerleyen akılcılığının bir gereği olarak dinî duygularla hemhal olmayan felsefecilerden pek hoşlanmazlar. Duygulara bulaşmaktan son derece imtina eden aklın daha da duyguları baskı altına alması ve evrensel ilkelere bağlı kalarak soyut, üstün akli hakikatlere ulaşması, bir felsefeci açısından istenilir bir şeydir. Oysa, mistikler açısından Tanrı, aklın olduğu kadar, belki de çok daha fazla duyguların Tanrısıdır. Daha doğrusu, Tanrı aklın sahasını aşan, duygular ve haller aleminde yaşayan bir varlıktır. Dolayısıyla, bir varoluşçu mistiğin diliyle, kişinin bütün yetilerini ve uzuvlarını istila eden ve boğan düşüncenin, dinî tecrübe sahasında işi yoktur. "Büyük bir felsefe ediminde parmak uçları bile düşünür, fakat artık hissetmezler."[408] Öyleyse, Pascal'ın felsefe tarihinde meşhur olmuş sözüyle, din alanında esas ve makbul olan, "filozofların ve alimlerin Tanrısı değil, Eyüb'ün, İshak'ın, Yakub'un Tanrısıdır." Çünkü filozofların Tanrıları ruha, kalbe hitap etmezler.

Mistiklerin felsefecilere olan bu olumsuz tutumlarında haklı oldukları bazı noktalar vardır. Öncelikle, dinî sahada hakikat problemine bir felsefeci gibi sadece aklın ışığında yaklaşacak olursak, Tanrıya bir nesne olarak, soyut düşüncenin nesnesi olarak yönelmiş oluruz. Çünkü akıl, duyguların karmaşık ve irrasyonel dünyasından sıyrılarak Tanrının varlığı konusunda nesnel, tarafsız, rasyonel bir hükümde bulunmayı amaçlar. Bu da, sonuç olarak, mistik ve varoluşçuların hep söyledikleri üzere, dinî değil felsefî düşüncenin Tan-

[408] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 58.

rısını verir. Oysa, dinin Tanrısı insandan tam bir teslimiyeti, kişinin kalben tatmin olmasını, her tür kuşkudan uzak durmasını bekler. Ne var ki, bu da, felsefî düşünce açısından zordur. Çünkü akıl metafizik sahada kesin, mutlak bir hükümde bulunabilmekten uzaktır. Çünkü bu saha, Kant'ın bize gösterdiği üzere, felsefî ve empirik açıdan Tanrının varlığını da, yokluğunu da onaylamanın mümkün olduğu antinomiler sahasıdır. Akıl bu alanda nihâî bir hükümde bulunamayacağına göre geriye kalan alternatifler, ya her şeye rağmen aklın kuşkucu ve eleştirel doğasını susturarak Tanrıya teslim olmak ya da kesin bir hüküm verinceye kadar kararı askıya almaktır. Bunlardan ikincisi, imanın mahiyetiyle açıkça çelişmektedir. Çünkü empirik açıdan bu sahada mutlak ve kesin bir hükümde bulunmak mümkün değildir. Dahası, bir hüküm versek bile, verdiğimiz hükmün gelecekteki yeni bilgiler ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerekecektir. Oysa, iman kararı varoluşsal açıdan tehir edilebilecek bir şey değildir. O zaman, geriye, sadece akla bir yere kadar dayanan, ama bir yerden sonra bir bakıma irrasyonel bir kararla onun üzerine çıkmaya çalışan mistik ve varoluşçuların temel tutumu kalmaktadır.[409]

Aslında, mistiklerin felsefecilere olan hoşgörüsüzlüğü şöyle özetlenebilir: Felsefeciler dinin aslını oluşturan güven, teslimiyet, hiçlik, alçakgönüllülük, birlik gibi duygulardan uzaktırlar. Onlar, dinî açıdan duygusuzdurlar. Duygusuzluklarının nedeni ise, onların, aklı, kaybettikleri taktirde sanki yok olacaklarmışcasına ellerinden bir an olsun bırakmak istememeleri ve güvenmek, sığınmak, dünyada kendi evindeymiş gibi hissetmek, sevmek ve sevilmek isteyen insanın iç dünyasını aklın denetimi altına koymalarıdır. Bu da, her şeyi kuşatamayan, her şeye aklı ermeyen "akıl"ın, her şeyi kuşatan

[409] Sören A. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, tr. by D. Swenson, Princeton University Press, 1941, s. 28, 181-182.

bir Tanrıya irrasyonel bir biçimde teslim olmaya direnmesiyle sonuç verecektir.

Mistiklerin felsefecilere karşı olumsuz duygu beslemelerini haklı çıkarabilecek bir diğer nokta da, inançla eylem arasında zorunlu bir ilişki kuran pragmatist ilkenin ışığında dile getirilebilir. İnanç, eylemlerden kopuk, soyut zihni bir şey değil, kişiyi eyleme hazır kılan bir kabuldür. Peirce'in diliyle, "İnanma, dileklerimize yön verir ve eylemlerimizi şekillendirir"[410], bu yüzden de inanma, kendi yapımızda bir davranış kuralının, bir alışkanlığın yerleşmesidir ve kişinin eylemlerini belirleyen bir alışkanlıktır. Bu açıdan bakıldığında, nesnel düşünme ilkelerine göre işleyen aklın bulabileceği Tanrı, kişinin duygu dünyasıyla pek bir ilgisi olmayan, felsefecilerin soyut Tanrısı olacaktır. Aslında, aklın bir Tanrı bulabileceği de kuşkuludur. Çünkü, yukarıda belirttiğimiz gibi, akıl metafizik alanda Tanrının varlığı veya yokluğu konusunda kesin bir hüküm veremez. Aynı şekilde, Tanrının alemle bir ilişkisinin olup olmadığı, bir ilişkisi varsa bile mahiyetinin ne olduğu, Tanrının bilgi, kudret, iyilik gibi bir takım sıfatlarının olup olmadığı vs. konusunda da kesin bir yargıda bulunamaz. Bu durumda, akıl için uygun olan şey, bu konularda, eğer mümkün olursa, kesin bir hüküm verebileceği rasyonel kanıtlar elde edinceye kadar yargıyı askıya almak, eleştirelliği, ihtiyatlılığı ve kuşkuculuğu elden bırakmamaktır. Oysa, dinin Tanrısı insandan kendisine kalbinde hiçbir kuşku tohumu barındırmayacak ölçüde kesin olarak inanmasını, bağlanmasını, ibadet etmesini, sevmesini, korkmasını vb. istemektedir. Tanrı insandan hep, sanki ona şah damarından yakınmışçasına yaşamasını istemektedir.

Bütün bunlara karşın, mistiklerin ve varoluşçuların akla karşı olumsuz tavır sergilemelerini sonuna kadar tasvip etmek mümkün

[410] *Philosophical Writings of Peirce*, ed. by Justus Buchler, Dover Publications, New York 1955, s. 9.

değildir. Özellikle iki hususta mistikler tasvip edilemezler. İlk olarak, akla karşı takındıkları aşırı olumsuz tutum itibariyle ciddi bir yanılgı içerisindedirler. Çünkü akıl olmadan dinî tecrübenin imkânından bahsedilemez. Bir mistik, gerçekten de aklını hayretler içerisinde bırakan, sanki aklı devre dışı kalmış gibi hissetmesine neden olan yoğun duygusal haller yaşayabilir. Ama bu, söz konusu tecrübenin akıldan bağımsız olduğu anlamına gelmez. Her şeyden önce, kavramlar olmadan yaşandığı iddia edilen bir tecrübe, içi boş, anlamsız bir duygudan başka bir şey olmayacaktır. Kant'ın sözleriyle "Algı olmaksızın kavramlar boştur; kavramlar olmaksızın algılar kördür." Ham ya da saf olduğu söylenen duyguları anlamlı birer tecrübe haline getiren şey, mevcut kavram ve kategorileriyle rasyonel bilinçtir. 'Tecrübede duygu mu yoksa akıl mı önce gelmektedir?' diye bir soru sormak ve yorumlanmamış, saf duyguları aklın önüne geçirmek ve aklın duygu alanında hiçbir işinin olmadığını iddia etmek, daha en başta meseleyi yanlış bir mecraya sürüklemektir. Nitekim bunu, *James* ve daha bir çok perenniyalist yapar. O, "vasıtasız algı"yı, saf duyguyu dinin kaynağı olarak görür. Mitolojiler, felsefî ve teolojik sistemler vb., rasyonel bilincin, bu akıldan bağımsız, saf tecrübeden ürettiği, bu tecrübeyi yorumlayarak oluşturduğu şeylerdir.[411] Oysa, duygu ve akıl birbirinden ayrılmayan ve sürekli karşılıklı etkileşim halinde olan şeylerdir. Eşzamanlı bir biçimde duygu akla veriler sağlar, akıl da onları anlamlı hale getirir. Her tecrübe, bu ikisinin karşılıklı etkileşiminin ürünüdür. Bu ikisini ayırmak ve tecrübede "saf" olanı ortaya çıkarmak mümkün değildir. "Anlatılamaz", "olağanüstü", "akla durgunluk veren", "aklı aşan" gibi nitelemeler, tecrübenin akıldan bağımsızlığını değil, sadece mevcut rasyonel bilinç durumumuza göre, yaşanan duygu halinin ne kadar yoğun, derin ve zengin olduğunu gösterir. Dolayısıyla, dinî tecrübede

[411] William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 422 vd.

aklın hiçbir işinin olmadığını ve bu alanda aklın, Mevlânâ'nın dile getirdiği gibi,[412] zararlı olduğunu öne sürmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Hele tecrübe esnasında tecrübenin varlık sebebi olan aklın aşıldığını ve kavramların bir süreliğine servis dışı kaldığını söylemek, oldukça anlamsız kalacaktır. Çünkü bu durumda yaşanması muhtemel olan şey, sadece anlamsız, kör bir duygu hali, bilincin devre dışı kaldığı bir tür delilik olacaktır.

Bir başka açıdan bakıldığında, dinî tecrübe için iddia edildiği üzere, tecrübe sırasında aklın gittiği kabul edildiği taktirde, "akılsız" yaşanan bir tecrübeyi tecrübe sonrası aklın kalıbına oturtmaya çalışmak hem imkânsızdır, hem de çelişkili bir tutumdur. İmkânsızdır, çünkü tecrübede akla ilişkin bir şey yoktur. Çelişkilidir, çünkü hem aklı değersizleştirip hem de tecrübeyi anlatmak, başkalarına nakletmek için kavramlara, yani akla başvurmak doğru bir davranış değildir. En doğru davranış, "konuşamadığın yerde sus"maktır. Sözün özü, akıl hem dinî, hem de din dışı alanda son derece hayatî bir yer ve role sahiptir. O, genel için anlamlı, makul, ortak yaşamayı mümkün kılan bir dünya inşa eder. Kavramlar oluşturması, iletişim mucizesini göstermesi, hayatın her alanında gelişim ve ilerlemeyi mümkün kılması, ahlâkî bir hayata imkân tanımasıyla akıl vazgeçilmezdir. İnsanı, toplumları anlamayı, doğayı bilmeyi, kısaca anlamlı bir dünya oluşturmayı akla borçluyuz. Çünkü aklın olmaması kaos, karmaşa, belirsizlik, düzensizlik, delilik demektir. Hatta denebilir ki, akıl düzeyindeki gelişme ve ilerleme, duygu düzeyinde de gelişme ve ilerlemeyi sağlayacaktır. Akla karşı böyle bir yaklaşımın, Kuran'ın onayını alacağı muhakkaktır. Çünkü akletme, tefekkür, tedebbür, tezekkür, teemmül Kuran'ın en sık kullandığı kavramlardandır ve o, insanı kendi varlığı, insanın varoluşsal ve ahlâkî durumu, alemin düzeni konusunda sürekli düşünmeye davet eder. Bu

[412] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 174-175.

yüzden İbn Rüşd, akletmeyi dinî açıdan "vacip" olarak nitelemiştir. İnsanı insan yapan şey aklı, düşünen nefsi, bilinci olduğuna göre ve Tanrı da anlaşılmak üzere insanların aklına hitap ettiğine göre, neden dinî tecrübede akıl bir yana atılsın! Leibniz'in ifadesiyle, "Akıl da tıpkı iman gibi Tanrının bir hediyesi olduğuna göre, akılla imanın savaş halinde olduğunu söylemek, Tanrıyı kendi kendisiyle savaştırmak demektir."[413]

2. Dinî ve mistik tecrübeyle kurumsal din arasında kurulan zorunlu ilişkinin bir başka meyvesi, söz konusu ilişkinin dinler arasında evrensel bir köprü kurmaya, yani dinî çoğulculuğa zemin hazırlamasıdır. Mevlânâ'nın diliyle, "Yollar ne kadar çeşitli ise de gaye birdir. Görmüyor musun ki Kabe'ye giden ne çok yol vardır."[414] İbni Arabi'nin diliyle de "Hak, küçük, büyük, saf, renksiz olan hususi mazharlara nispetle cam kandil içindeki Nur gibidir ki, bakan kimseye o camın rengiyle boyanmış olarak görünür. Halbuki hakikatte onun rengi yoktur, fakat sen bu görünüşü kendinle Rabb'ına darb-ı mesel gibi görürsün."[415] Buna benzer ifadeleri sadece sufilerde değil, hemen bir çok mistik gelenekten mistiklerde görmek mümkündür. Perenniyalistleri dinlerin birliği iddiasına götüren şey de, bu benzer ifadelerin altında yatan anlamdır. Dinî çoğulculuk fikri iki şekilde tesis edilebilir. İlki, burada zikrettiğimiz sufilerin düşüncelerinde olduğu gibi, Tanrıdan insana doğrudur. Yani, bütün her şeyden münezzeh olan ve zatı itibariyle niteliksiz ve bilinemez olan Tanrı kendisini, çeşitli akıl düzeylerine, farklı coğrafya ve kültürlerin renklerine göre değişik biçimlerde gösterir. Bütün dinlerin kaynağında olan aynı Tanrıdır, fakat o farklı dillere göre farklı biçim-

[413] G. W. Leibniz, *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul 1986, s. 56.

[414] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 152.

[415] İbni Arabi, *Fusus Ül-Hikem*, s. 121.

lerde tecelli etmiştir. Diğeri ise, insandan Tanrıya doğrudur. Buna göre, insan kavrayışının ötesinde olan sınırsız, niteliksiz zati Tanrı, farklı dil, düşünce ve algı formlarına göre farklı biçimlerde tecrübe edilir. Aynı Tanrıyı farklı nitelikteki insanlar farklı biçimlerde tecrübe ederler ve bu tecrübeyi farklı biçimlerde söze dökerler.[416]

Dinî ve mistik tecrübelerin kurumsal din içerisindeki yeri ve önemini özetleyecek olursak bu tecrübeler, kurumsal dinin doğuşuna kaynaklık eden, dinde şekilciliği yumuşatan, dinî inanç ve yaşayışa derinlik ve içsellik kazandıran, çoğulcu anlayışa kapı aralayarak dinler arasında köprü kuran tecrübelerdir.

Dinî ve mistik tecrübelerin kurumsal dinle olan yukarıda belirttiğimiz olumlu ilişkisi, özellikle bu tecrübeleri yaşayan kişilerin kendi dinî geleneklerine bağlılıkları ve sadakati de göz önüne alınırsa daha da geliştirilebilir. Denebilir ki, mistikler kendi öğretilerini; a) Yeni bir giysiye bürünmüş eski dinî öğretiler; b) Varolan dinî öğretinin kişisel bir teyidi; c) Geleneksel dinî öğretinin meşru bir uzantısı; d) Geleneğin yeni fakat yetkin bir aşaması olarak görmüşlerdir.[417] Aslında, burada sıralanan dört maddede belirtilen mistik ile kurumsal din arasındaki olumlu ilişki, büyük ölçüde, tabiatı gereği mistik olan Hinduizm ve Budizm gibi dinler için geçerlidir. Bu dinler, özü itirabiyle mistiktir ve bir dindardan beklenen de zaten mistik tecrüberlerdir. Burada din ile mistik tecrübe arasında bir mahiyet ve karakter farklılığından söz edilemez. Dinin özü, aslı, zaten bu tecrübedir. Kişi, bireysel gayretiyle, yani ibadet, meditasyon, zikir ve riyazetle dinin özüne ulaşır. Sözgelimi, kişi, mistik tecrübe yoluyla Brahmanla özdeşlik düzeyine ulaşır ve tanrılaşır. Oysa, İs-

[416] Bu tür bir dinî çoğulculuk fikri hakkında geniş bilgi için bkz. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, St. Martin Press, New York 1985, s. 39-47, 98, 10-103.

[417] Steven T. Katz, The 'Conservative' Character of Mysticism, *Mysticism and Religious Traditions*, s. 22.

lam, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi teistik dinlere geldiğimizde işin rengi değişir ve durum başbaşka bir mahiyet arz eder. Bu dinler içerisinde mistiklerin dinî gelenekle, Hinduizm ve Budizmde olduğu gibi, sağlıklı ve verimli bir ilişkisinden bahsetmek oldukça güç olacaktır. Her şeyden önce, bu dinî geleneklerde, bir mistiğin kendisiyle Tanrı arasındaki boşluğu aşması ve gerçek anlamda birlik, yani tanrılık iddiasında bulunması, o mistiğin sapkın olarak değerlendirilmesi için yeterlidir. O halde, tüm dinleri kapsayacak şekilde, mistiklerin kendi dinî gelenekleriyle olumlu bir ilişkisinin olduğunu söylemek ve dinî/mistik tecrübelerin dinî gelenekler içerisinde önemli ve vazgeçilmez bir yerinin olduğunu öne sürmek oldukça güç olacaktır.

Durum buysa, dinî/mistik tecrübelerin dinî gelenek içerisindeki yeri ve önemi üzerinde yeniden düşünmemiz gerekir. Özellikle İslam dinî içerisindeki mistik ya da tasavvufî hayata bakacak olursak, dinî gelenekle bir çok sufinin arasının pek de iyi olmadığını, başlangıçtan günümüze kadar akılcılarla nasscıların tasavvufî anlayışa karşı olduklarını görürüz. Mutezile, Eşari, Maturidi gibi kelamcılarla İbn Rüşd gibi filozoflar, tasavvufî anlayışa pek hoş bakmamışlardır. Bilhassa fakihler ve hadis ehli, sufîlerin en acımasız karşıtları ve düşmanları olmuştur. Bir çok sufî, mahkemelerde yargılanmış, İslam inanç ve esaslarına aykırılık, zındıklık ve kâfirlik suçlamalarıyla dışlanmış, sürülmüş, işkenceye tabi tutulmuş ve darağacına götürülmüştür. Fakihler ve hadis ehli hep, sufîleri bidatçilikle, Şeriatın hükümlerine uymayan inançlara, düşüncelere, sözlere ve davranışlara sahip olmakla itham etmiş ve onların cezalandırılmalarını talep etmiş, sufiler de her fırsatta bu suçlamaları reddetmiş ve Şeriata saygılı ve bağlı olduklarını söyleyerek onu yüceltmişlerdir. İslam düşünce tarihinde Gazali, Şeriatle tasavvufî dünya görüşünü uzlaştırmaya çalışması ve fakih ve hadis ehlinin tasavvufî dünya gö-

rüşüne karşı acımasızlığını önemli ölçüde kırmasıyla önemli bir kişilik olarak karşımıza çıkar.[418] Ancak, bütün bunlardan, İslam'da tasavvufî anlayışın sevilmediği, ona hiç değer verilmediği anlamı çıkarılmamalıdır. Sürekli ibadetle meşgul olma ve Allah'ı anma, dünyevi makam, menfaat ve hazlardan uzak durma, kötü duygu, düşünce ve fiillerden arınma, Allah sevgisini arama anlamında, kaynağı sahabe ve tabiinde bulunan tasavvufî ya da zühdî hayat hemen her müslümanın takdir, övgü ve teşvikine mazhar olmuştur. Ahlâkî ve manevî kemale erme vasıtası ya da yolu olarak tasavvufî yaşantının dindeki yeri bir başka şeyle doldurulamaz. Hatta denebilir ki, tasavvuf ya da İslam mistisizmi, asıl itibariyle ahlâktır. O, ahlâkî ve manevî kemali amaçlar. Nitekim, İslam'da bu konuda söz sahibi olanlar, tasavvufun ahlâktan ibaret olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu yönüyle tasavvuf, İslamın ruhudur.[419] O zaman, burada şu soruyu sormamız gerekir: Dinde yeri olmayan "tasavvufî anlayış" hangisidir?

Dinî açıdan tasavvufî dünya görüşüne ilişkin en büyük sorun, tasavvufî hayatın mı, yoksa Hz. Peygamber'in yolundan gittiğine inanan yığınların yaşadığı dinî hayatın mı gerçek İslamı ve hidayeti temsil ettiğidir. Bir çok sufinin, Peygamber'in kendisinin tesis ettiği geleneksel dinî inanç, ibadet ve yaşayışa sadık kalan ve bu doğrultuda hayatını sürdüren çoğu müslümanı, bu müslümanlar çeşitli alanlarda alim kişiler de olsa avam, taklit düzeyinde yaşayan halk, dinin özüne vakıf olamamış yığınlar olarak gördüğü tarihi bir ger-

[418] Bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslamiyat*, cilt:2, sayı: 3, Temmuz-Eylül 1999, s. 39 vd. Şeriatı yücelten ve Şeriatın tasavvuf açısından önemine değinen bir sufinin sözlerine örnek olarak bkz. Niyazi-i Mısri, *Niyazi-i Mısri Divanı*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1976, s. 30-32.

[419] Bkz. Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1997, s. 10-11; Prof. Dr. Abu'l-Wefâ al-Tafzânî, "İslam Tasavvufuna Giriş", çev. Prof. Dr. Mehmet Demirci, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: III, İzmir 1986, s. 223-228.

çektir. Sufilerin halka karşı böyle bakış sergilemesinin altında yatan şey, onların, dinî bizatihi kaynağından, yani Tanrıdan aldıklarına olan inançlarıdır. Sufilerin, bir yandan akıldan üstün tuttukları ve farklı bir bilgi yolu olarak gördükleri *keşf, zevk* veya *ilhamı,* doğrudan Allah'tan bilgi elde etme (marifet) aracı olarak görmeleri ve dinî sahada aklı değersizleştirip aşağılamaları, üstelik, akla dayalı bir İslami hayatı düşük düzeyli bir hayat olarak görmeleri, kelamcıların ve felsefecilerin tepkisini çekmiş, diğer yandan, keşf veya ilhamla elde ettiklerini iddia ettikleri bilgiye göre *nasslara* "batınî yorum"lar getirmeleri, nassın gerçek anlamının fakihlerin anladığı yüzeysel anlam değil, kendilerinin getirdiği *batınî anlam* olduğunu öne sürmeleri ve bir bakıma, gerçek İslamın kendilerinin bizatihi yaşadığı İslam olduğunu, gerçek hidayetin de ancak bu yolla mümkün olduğunu dile getirmeleri, İslam coğrafyasındaki müslüman yığınların ve alimlerin tepkisine ve öfkesine neden olmuştur.

Kuran açıkça, Hz. Muhammed'in, Nebilerin sonuncusu olduğunu bildirmiştir. O, vahye muhatap olan son peygamberdir. Ehli Sünnet çizgisinin genel inancı da, bir daha hiç kimsenin Allah'la doğrudan temasa giremeyeceği ve ondan yüce, nebevî, akıl üstü hakikatlerin bilgisini elde edemeyeceği yönündedir. Çünkü hem Hz. Muhammed son peygamberdir, hem de din kemale ermiştir. Allah katında makbul olan din de, son Peygamberin getirdiği İslam dinidir. Ne var ki, bir çok sufi, görünürde bunu kabul etmekle birlikte, Allah'ı doğrudan idrak etmenin, ona nüfuz etmenin ve ilahî bilgilere sahip olmanın kapısının açık olduğuna inanır. İbn Arabi, Hz. Muhammed'in hem son nebi, hem de veli olduğunu söyler ve asıl olanın velilik olduğuna işaret eder. Çünkü, "Resulün ve şeriat sahibi Nebinin son sığınacağı makam, Velilik makamıdır."[420] Şeriat, insanları belli fiillerle sorumlu tutar, belli fiilerden nehyeder. Bunun

[420] İbn Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s. 178.

yeri ise dünyadır. Oysa, dünya geçicidir. Velilik böyle geçici değildir. Veli, ilahî hakikati tıpkı peygamber gibi doğrudan Allah'tan alan, Allah'ı gören kişidir. O, "*Zahir*de tabi olduğu hükmü *batın*da Allah'tan alır... Öyle bir kaynaktan alır ki, Peygambere vahiy getiren melek de aynı kaynaktan alır."[421] Bu anlamda Gazali, dinî, sufiler gibi tecrübe konusu etmeyen, *zevk* ile vakıf olmayan kimsenin, nübüvetin hakikatini anlayamayacağını, sadece ismini söyleyeceğini belirtir. Bu yüzden, ona göre "Mutasavvıflar, Allah yolunu tutan kimselerdir. Onların gidişi, gidişlerin en iyisidir. Yolları, yolların en doğrusudur. Ahlâkları, ahlâkların en temizidir. Dünyadaki bütün akıllı insanların aklı, hakimlerin hikmeti, şeriatın esrarına vakıf olan alimlerin ilmi, onların gidişlerinden, ahlâklarından bir kısmını değiştirmek, daha iyi bir hale getirmek için biraraya gelse, buna imkân bulamazlar."[422] Bir bakıma denebilir ki, gerçek din, benlikten kurtulmak ve peygamberle aynı kaynaktan su içmektir. Yoksa, hiçbir sufi tecrübesi veya mistik tecrübe geçirmeksizin sade bir dindarlığın, peygamberden öğrenilen ve onun öğrettiği biçimde yaşanılan geleneksel İslamın, sufinin gözünde pek bir değeri yoktur. Tıpkı Şebüsteri'nin dediği gibi, "Önündeki şu perde kalktı mı ne mezhebin hükmü kalır, ne dinin! Bütün şeriat hükümleri senle benden doğar. Çünkü bu hükümler, senin canına, tenine bağlıdır."[423] Tanrıyı tecrübe etmiş, doğrudan dinin kaynağına ulaşmış bir veli, bir marifet ehli için "Kabe'den maksat, velilerin ve nebilerin gönülleridir ve burası, Tanrının vahyinin yeridir. Kabe, onun fer'idir. Eğer gönül olmasa Kabe ne işe yarar?"[424]

İslam dininin son derece önem verdiği aklı değersizleştiren,

[421] İbn Arabi, *a.g.e.*, s. 45.

[422] Gazali, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, s. 61, 63.

[423] Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, s. 26.

[424] Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, s. 254.

dinî sahada aklın işinin olmadığını söyleyen ve bunun yerine gerçek din olarak nitelenen bireysel dinî tecrübeyi koyan bir anlayışın, dinde kendine bir yer bulması oldukça zordur. Zühd anlamındaki tasavvufî yaşantı dinde değerlidir. Fakat doğrudan bilgi kaynağı, ilahî hakikatlere ulaşmanın bir yolu olarak sufi tecrübesi söz konusu olduğunda, bazı ciddi sorunlar baş gösterir. İlk olarak, eğer yolların en doğrusu sufilerin yoluysa, gerçek dinî sufîyâne yaşantı temsil ediyorsa, Peygamberin getirdiği yaşayan dinin taklidî bir din olmaktan başka ne anlamı kalır? Gerçek dinî, nihâî hidayeti veya aydınlanmayı, azınlığı oluşturan sufilere hasretmek, geleneksel dinî anlayışla ve Allah'ın adaletiyle ne kadar bağdaşır? Herhalde bu konuda en büyük sorunlardan birini de, sufînin, *nassı* kendi bireysel tecrübesine göre, yani *batınî olarak* yorumlaması ve nassın en doğru anlamının da, bunun olduğunu iddia etmesidir. Bu da, ister istemez, din içerisinde, farklı sufilerin tecrübelerine göre çeşitlenen "farklı dinler"i doğuracaktır. Bu durumu dinin batınî yorumu olarak değil, "farklı din" olarak nitelemek gerekir çünkü, sufî, peygamberle aynı kaynaktan bilgi aldığını iddia etmekte ve yaşadığı tecrübenin, dinin özünü oluşturduğunu savunmakta ve peygamberin koyduğu şeriatı da kendi tecrübesine, yani dinine göre farklı bir biçimde yorumlamaktadır. Elbette bu yorumlardan bir çoğunun, geleneksel dinî anlayış içerisinde kendine bir yer bulması oldukça zordur. Her şeyden önce, Kuran, böyle bir tasavvufî bilgi yolunun kapılarını Hz. Muhammed'le kapatmış ve İslamın son ve mükemmel bir din olduğunu belirtmiştir. Eğer sufilerin iddiasını kabul edecek olursak bu, İslam dininin kuruluşu ve idamesinde en büyük emeğe sahip olan, bu uğurda canından ve malından geçen Hz. Muhammed'in ashabının ve sahabileri takip eden nesillerin, taklit düzeyinde bir İslam yaşadığı, onların dinin özüne vakıf olamadıkları, onların aslında dinin ilkel bir formuna sahip oldukları anlamına gelecektir. Çünkü o dönemlerde, Peygamberle aynı kaynaktan su içen, yani Peygamber gi-

bi doğrudan Allah'a vasıl olan ve ondan ilahî sırlar elde eden birilerine tarihî kayıtlarda pek rastlanmaz. Oysa, Hz. Muhammed'le birlikte sahabe ve tabiinin hayatı, İslamın manevî ve ahlâkî kemal açısından sahip olduğu en değerli örnektir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz "din içinde din" olgusunun başta gelen örneğini, bir bakıma, *Vahdet-i Vücud*un teşkil ettiği söylenebilir. İslam, insanla Allah arasındaki ontolojik ayrılığı ortadan kaldıracak hiçbir düşünceye veya yoruma izin vermez. Oysa, Mevlânâ, "İkilik teferruattadır; esas birdir"[425]; Şebüsteri, "Ben, biz, sen, o ... hepsi bir şeyden ibarettir, Birlikte hiçbir fark, hiçbir ayrılık yoktur"[426]; İbn Arabi, "Bizim varlığımız ise hakikatte onun gölgesidir. Ondan başka değildir", "Mahluk, Hâliktir", "Dua edenle kabul eden aynı"dır, "O tabiatın aynıdır", "Gerçi Hak, kendi nefsiyle kendinden başka bir şey görmez, bu vasıfta bakan da, bakılan da Hak olduğu bellidir", "O, hem tecelli eden, hem de kendisine tecelli olunan şeydir[427]; Bayezid Bistamî, "Cübbemin içinde Allah'tan başkası yok", "Beni bir kere karşısına aldı ve dedi ki: 'Ey Bayezid, halk Beni görmek istiyor.' Ben de dedim ki: 'Öyleyse beni vahdaniyyetinle süsle, bana benliğini giydir, beni ahadiyyete erdir. Halk, *Senin* sıfatlarını görünce *Seni* gördük desinler. O zaman Sen, Sen olursun, ben ise orada bulunmam'"[428] derken, kişinin Allah'ta yok olmasını ve dolayısıyla Allah'tan bağımsız bir benin olmadığını anlatan Fenâ fillahı ya da varlığın birliğini veya her şeyin Allah olduğunu ifade eden Vahdet-i Vücudun hakikatini dile getirmektedir. Eğer sözlerini aktardığımız sufiler, gerçekten Allah'ta yok olmuş olsalardı, bu-

[425] Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, s. 35.

[426] Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, 38

[427] İbn Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s. 124, 72, 268, 191, 99, 152.

[428] H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994, s.118-119

nu daha sonra hatırlamamaları gerekirdi. Eğer hatırlıyor da bunu insanlara anlatıyorlarsa, ortaya dinî gelenek açısından vahim bir manzara çıkmaktadır. Çünkü onların bunu hatırlamaları, onların insanlıktan çıkıp (benlik yok oluyor) tanrılaşmaları anlamından başka bir anlama gelmez. Eğer bakan da bakılan da aynıysa, ancak Hakk böyle bir bakışa sahipse, bir sufi de bu bakışa sahip oluyorsa ve buna sahip olduğunun bilincindeyse, o zaman, bu, onun Hakk'ın kendisi olduğuna işaret eder. (Bu düşünceye göre Allah'ın Kuran'da insana değil, kendisine hitap ettiğini söylemek lazım!) Nitekim İbn Teymiyye, bu konuda İbn Arabi'yi yanlış anlamamış ve *Fususu'l-Hikem*'i okuduktan sonra ona karşı duyduğu hoşgörü ve saygıyı kaybetmiş ve ona şiddetle saldırarak nefretini ölünceye dek korumuştur. İbn Haldun da, aynı şekilde, İbni Arabi'nin düşüncelerini reddetmiştir. Sonraları da İbn Arabi, "Şeyh-i Ekfer" olarak anılan bir sufi olarak tarihe geçmiştir. Hallac-ı Mansur bu yüzden öldürülmüştür. Yine aynı sebepten, içlerinde İbnu'l Ata, Cüneydi Bağdadi, Niyazi-i Mısri, İbnu Fariz, Gazali, İsmail Maşuki gibi önemli isimlerin de bulunduğu bir çok sufiden kimileri dinsizlikle itham edilmiş, kimileri sürgüne gönderilmiş, kimileri haklarında ölüm fetvası verilmiş ve işkence edilmiştir.[429]

Fenâ fillah mertebesinde yaşanan şey, aslında, bakanla bakılanın bir olduğu ontolojik anlamda bir birlik değil de, sufinin kendisini Allah'ın karşısında yokmuş veya bir hiçmiş gibi hissettiği duygusal bir birlik olarak görülseydi, muhtemelen, İslam dünyasında Vahdet-i Vücutçulara karşı bu kadar şiddetli tepki uyanmazdı. Onların sözleri, kendinden geçme veya sarhoşluk (*sekr*) nedeniyle ne dediğini bilmeyenlerin sözleri olarak kabul edilirdi. Oysa, sufilerin yukarıda aktardığımız düşünceleri, İslamın en hassas olduğu bir ko-

[429] Geniş bilgi için Bkz. Süleyman Uludağ, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslamiyat*, s. 43-49.

nu olan, Allah'la kul arasındaki boşluğu kapatma ve kendileri de dahil her şeyin Allah olduğunu açıkça söyleme cesaretini gösteren düşüncelerdir. Üstelik, bunlar, *sekr* halinde değil, ayıkken dile getirilen düşüncelerdir. Burada sanki, Walter Stace'in teistik tecrübelere ilişkin yorumu haklılık kazanıyor gibidir. Aslında, sufilerin tecrübe ettikleri şey *birlik* olmakla birlikte, bu tecrübe, dinî geleneğin baskı ve otoritesinden korku nedeniyle teistik olarak yorumlanmaktadır. Bu korkuyu Gazali'de hissetmek mümkündür. Oysa, Mevlânâ, Hallac'ın "Ben Hakk'ım" sözüne yorum olarak, "Yani, ben fenâ buldum, yok oldum; yalnız Hakk kaldı, işte o kadar! demek istedi... Halbuki: 'Sen yalnız Tanrısın ve ben kulum" dersen bu, iddia ve büyüklükte bulunmak sayılır... Zira O'ndan gayrı bir varlık yoktu."[430] açıklamasını getirirken açıkça, kul ile Allah arasındaki boşluğu veya ayrılığı ortadan kaldırmaktadır. Şunu açıkça belirtmek gerekir ki, Allah'ı sevme, Allah'ın karşısında sanki bir hiçmiş gibi hissetme, hep onunlaymış gibi bir his taşıma, Allah'ın sıfatlarına bezenmeye çalışma anlamında duygusal bir birliği değil de, gerçek anlamda *birliği* izhar eden düşüncelerin, İslam içerisinde kendine bir yer bulması ve takdir görmesi imkânsız olmasa da oldukça zordur. Bu tür bir düşüncenin hem dinî açıdan, hem epistemolojik açıdan bir kıymeti yoktur.[431]

Sufilerin ve mistiklerin kendi iç dünyalarında veya alemde birliği *hissetmiş* olmalarını inkâr etmek pek mümkün değildir. Zira onların böyle bir duyguya kapılmadan, böyle bir duyguyla kendilerini aydınlanmış ve huzura ermiş hissetmeden birlik hakkında konuştuklarını ve onların, adeta kendilerini kandırmak isterlermişçesine, boş yere birlik tecrübesini anlatma zahmetine girdiklerini söylemek, onları yalancılıkla itham etmek veya yaşadıkları şeyin ne ol-

[430] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 295.

[431] Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 104-109.

duğunu anlayamamış veya bunu yanlış anlamış kişiler olarak değerlendirmek olacaktır. Oysa, *birlik tecrübesi*nden bahseden sadece birkaç kişi değildir. Dolayısıyla onların, birlik tecrübesini geçirmiş olduklarını yadsıyamayız. Ama *birliğe* ontolojik bir dönüşüm veya ontolojik olarak tanrılaşma, tanrıyla bir olma/birleşme anlamı verilmesi de hem felsefî, hem de dinî gerçeklerle bağdaşmaz. Ayrıca, mistiklerin bahsettikleri *birliğin* sadece akıldan bağımsız bir alan olan mistisizme ait olduğunu söylemek ve bu birliğe ancak, her tür aklî ve duyusal içerikten kurtularak ulaşılabileceğini iddia etmek de doğru görünmemektedir. Tarihte bir çok felsefeci de evrendeki *birliği* hissetmiş veya akıl yoluyla söz konusu *birliği* kavramıştır. Sözgelimi, eski Yunan filozoflarından Herakleitos, "Beni değil, Logosu dinlemek bilgelik; uyuşmak her şeyin bir olduğunda", "Bir her şeyden doğar; Her şey Bir'den"[432] derken muhtemelen aynı birlik hissi veya birliğin akli kavranışından bahsetmekteydi. Gerçek olan her şeyin aklî olduğunda uzlaştıklarını söyleyebileceğimiz Farabi ve Hegel'in düşünce sistemlerini rasyonel mistisizm olarak tanımlamak mümkündür. Farabi'ye bakacak olursak evren, sırf iyilik veya akıl olan *Bir*'in bir sudurudur, taşmasıdır. *Bir*'in kendini akletmesinden akıllar silsilesi ve bu silsilenin son halkası olan Faal Akıldan da çokluk dünyası doğar. William Blake ve Walt Whitman gibi iki önemli şair de şiirlerinde mistik temaları işler ve birlikten bahseder.[433] Einstein ise bir insanın sahip olabileceği en güzel ve derin tecrübenin, mistik duygu olduğunu söyler. Mistisizmin metafizikliği konusunda agnostik olan Russell bile, en değerli ve en gözde kişilerin, kendilerinde bilim adamlığı ile mistikliği/mistik duyguyu biraraya getirmiş ve harmanlamış kişiler olduğunu düşünür.[434] Ne var

[432] Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, Bordo&Siyah Yay., İstanbul 2003, s.15 ve 21.

[433] Bilgi için bkz. *http://www.blakearchive.org* ve *http://www.whitmanarchive.org*

[434] Einstein'ın mistik duygu değerlendirmesi, Jose C. Nieto, *Religious Experience and Mysticism*, s. 169'dan naklen; Bertrand Russell, *Mistisizm ve Mantık*, s. 5.

ki, mistik duygudan, "birlik duygusu"ndan bahseden bu filozoflarda, bilim adamlarında veya şairlerde, Tanrısal bir varlıkla bir olmanın, onunla birleşmenin, ontolojik bir dönüşüme uğramanın yeri yoktur.

İslam düşüncesinde, insanın Allah'ın karşısındaki konumu hakkında yanlış anlamaya müsait olan ve gözden kaçırılmaması gereken önemli bir ayrıntı daha vardır. İslam düşüncesinde, özellikle İslam filozoflarının dile getirdiği kadarıyla, Allah, her şeyin yaratıcısı olan tek, mutlak ve zorunlu varlıktır. O, varlığında tektir. Varlığı kendisindendir. İnsan ise ancak Allah'ın onu var etmesi nedeniyle vardır. Yoksa, insanın kendi başına varlığından söz etmek mümkün değildir. Yani, insan mümkün varlık sınıfındandır. Dolayısıyla, yukarıda Mevlânâ'nın ifade ettiği gibi insan, Allah'ın varlığı karşısında varlık iddiasında bulunmamaktadır. İnsan, birinci bölümde Otto'nun "numinous tecrübesi"yle ilgili olarak belirttiği gibi, Tanrının varlığı karşısında ancak büyülenir, ürperti ve huşu içinde kalır, hiçliğini farkeder.

Tasavvufî dünya görüşünde *zevk*'e veya *keşf*'e aklın üstünde bir yer ve önem verilmesi ve bu yolla kazanılan bilginin "yakinî", "kesin", "hatadan uzak", "mutlak" olarak telakki edilmesi, din içerisinde tehlikeli sonuçlar da doğurabilmektedir. Çünkü bu, insana, son derece istismara açık bir gücün anahtarını teslim etmektedir. Böyle bir gücü elinde bulunduran bir şeyhi düşünelim. Bu şeyhin, belki de yüzlerce insanın hayatını etkileyecek sözlerinin doğruluğunu denetleyecek elimizde ne vardır? Bu konuda elimizdeki en önemli kılavuzumuz olan akıl, daha işin başında kapı dışarı edilmiştir. Geriye bir tek, yine istismara belki de en açık olan din kalmaktadır. Burada da, bir şeyh açısından herhangi bir sorun yoktur. Çünkü, ne de olsa *nass*ın gerçek anlamı, aklın doğru bulduğu anlam değil, sadece şeyhin bildiği bâtınî anlamdır. Öyle görünüyor ki, bir yö-

nüyle şeyhin yolu her tür akıl dışı inanç ve uygulamalara, gayri ahlâkî işlere açıktır. Tanrıdan icazet aldığını iddia ederek insanları sapıklığa, ahlâksızlığa, şiddete sevkeden menfaatperest kişilerin sayısı, Doğuda ve Batıda, hem geçmişte, hem de hâlâ içerisinde bulunduğumuz asırda az değildir. Tanrılığını, peygamberliğini veya mesihliğini ilan edenlerin, kendilerinden bütün tekliflerin kalktığını ve dolayısıyla İslamın emir ve yasaklarından muaf olduklarını iddia edenlerin sayısı da az değildir.[435] Bir de bunların manik depresyon, şizofreni veya diğer akıl hastalıklarından muzdarip kişiler olduğunu düşünün.[436] Kısaca, aklın olmadığı her yerde her tür keyfiliğin, ilkelliğin, gayri ahlâkîliğin ve şarlatanlığın önü açıktır.

Birçok şeyhin, mürşidin, kendi doğruluğu ve güvenilirliği adına sunduğu şey, müritlerinin abartılarına mazhar olmuş kerametler, olağan dışı olaylardır. Günümüzde çoğu tarikat mensubunun, kendi tarikatlarının meşruluğunu iddia etmede ve tarikatın nüfusunu artırmada kullandığı yöntem, ortada aklın olmadığının göstergesi olan *keramet* nakilleridir. Öyleyse, keramet adı verilen olayların felsefî bir sorgulamaya tabi tutulması kaçınılmazdır. Kerametlerin ve mucizelerin, özellikle Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde önemli bir yeri ve rolü vardır. Çünkü bunlar, dinî tecrübenin gerçekliği ve doğruluğu konusunda dinî tecrübe sahibine inanmayanları ikna etmede bağımsız birer kanıt olarak sunulurlar. Dinî tecrübe geçiren bir kişi, teistik geleneklerde gerçekleştiği kadarıyla, kendisine Tanrının olağanüstü bir biçimde göründüğü ve hitap ettiği veya onunla birlik odasına girdiği kişidir. Aynı kişi eğer herkesin benzerini yap-

[435] Geniş bilgi için bkz. Gazali, *Batıniliğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, T.D.V. Ankara 1993; Avni İlhan, *Mehdilik*, Ağustos 1976; Prof. Dr. Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 80; James A. Haught, *Kutsal Delişet: Dinsel Cinayetler Tarihi*, çev. Uğur Alkapar, Aykırı Yay., İstanbul 1999.

[436] Batıdaki bu tür örnekler için bkz. John Horgan, *Rational Mysticism*, s. 51-53, 134.

maktan aciz kaldığı, su üzerinde yürümek, ölüleri diriltmek gibi olağanüstü bir şey meydana getiriyorsa, o kişinin, Tanrıyı anlattığı şekilde tecrübe etmiş olmasının muhtemel olduğu düşünülebilir veya birçok insanda böyle bir inanma yatkınlığı oluşabilir. Pek çok tarikat mensubu, başkalarını, kendilerinin veya şeyhlerinin dinî tecrübelerinin gerçekliğine inandırmada sıklıkla bu yönteme başvurur. Hz. Muhammed'in hayatına bakacak olursak, yaşadığı dönemde birçok kişinin onun Tanrıyla konuştuğuna ve Tanrıdan mesaj getirdiğine inanmadığını, hatta onu mecnun, şair vs. olarak nitelediğine şahit oluruz. O dönemde Hz. Muhammed'e inanmayanların tavrı, günümüzdeki dinî tecrübenin gerçekliğinden kuşku duyan birçok düşünürün ve araştırmacının tavrından çok da farklı değildir. Bugün de birçok bilimadamı, araştırmacı, düşünür, Tanrıyı veya Nihâî Gerçekliği tecrübe ettiğini söyleyen birisine, o kişi bunu olağan yollarla kanıtlamadıkça, doğal olarak aynı kuşku ve ihtiyatla yaklaşmakta; ya dinî tecrübenin nesnel bir tecrübe olamayacağını, sözgelimi uyuşturucu tecrübeleri ve akıl hastalıklarıyla ilgili bildiklerinden hareket ederek öne sürmekte ve bunu patolojik bir vakıa olarak değerlendirmekte ya da diğer psikolojik haller ve estetik tecrübeler gibi bilişselliği olmayan bir duygu tecrübesi olarak görüp ona bu ölçüler içerisinde paha biçmektedir. İşte, böyle bir doğal kuşkuculuk karşısında dinî tecrübenin gerçekliği adına *kerametler* ve *mucizeler* baş gösterir. Acaba kerametler ve mucizelerin, dinî tecrübeler konusundaki agnostisizmi veya kuşkuculuğu bertaraf ettiği söylenebilir mi?

Bunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü, ilk olarak, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tarihte bir çok büyük sufi, kerametleri değersiz görmüş ve hatta kimileri onu Tanrıya giden yol üzerindeki tuzaklar olarak değerlendirmiştir. İkincisi, kerametler ve mucizeler çoğunlukla, su üzerinde yürümek ve ölüleri diriltmek gibi duyulara hitap eden duyusal tecrübelerdir. Duyusal bir tecrübenin gerçekleştiği her yerde, o tecrübenin gerçekliğini tespit etmek üzere bir takım

nedensel testler devreye girer. Oysa, mahiyeti bakımından nedenselliği iptal eden bu tür tecrübeler, nedensel testlere de açık değildir. Üçüncüsü, kerametler ve mucizeler, olağandışılıkları ve dinî anlam içermeleri nedeniyle dinî tecrübe sınıfına girerler. Keramet ve mucizelerin asıl sahibi Tanrıdır. Kişiye keramet ve mucize gücünü veren Tanrıdır. Bu durumda, bir tecrübenin doğruluğu ve güvenilirliği ancak, söz konusu tecrübeden bağımsız kanıtlarla gösterilebilir olduğuna göre, kerametler ve mucizeler, dinî tecrübeyi destekleyebilecek, onun doğruluğunu ve güvenilirliğini tesis edebilecek bağımsız kanıtlar olarak görülemezler. Bir de, kerametler ve mucizelerin asıl sahibinin Tanrı olması, yine bunların, duyusal olmalarına karşın, istenildiği zaman tekrarlanabilir ve doğrulanabilir olmamaları anlamına gelir. Dördüncüsü, keramet ve mucizelerin gerçek olma ihtimali kabul edilse bile, bu tecrübelerin Tanrının varlığına kanıt olduğu söylenemez. Çünkü, hiçbir dinî inancı olmayan bir kişi için, ortada sadece mevcut bilgisiyle açıklayamadığı ve belki ilerde nedenlere ilişkin bilgisi arttıkça açıklanabilir olan bir olay vardır. Böyle bir kişi için keramet veya mucize denen olaylar, yine de, nedensel süreçte bir kırılma değil, mevcut bilgisiyle açıklayamadığı tamamen doğal şeyler olacaktır. Kaldı ki, keramet ve mucizeler doğal bir şey olarak görülmese bile, bunların kaynağı neden şeytan, cin vb. değil de Tanrı olsun? Bu da şu anlama geliyor ki, hiçbir yorum katmadan ve hiçbir dinsel inancı işin içine sokmadan, keramet veya mucize denen bir olayın Tanrı eseri olduğunu söylemenin bir yolu yoktur. Son olarak, Tanrıya inanmayan bazı kişilerin de keramet veya mucize benzeri olaylar meydana getirdiğinin söylenmesi, parapsikolojik olayların varlığı ve günümüzde birçok illüzyonistin, görünürde keramet ve mucizelerle yakından ilişkili şeyler gerçekleştirmesi, keramet ve mucizelerin dinî tecrübenin gerçekliği ve doğruluğu lehine bir kanıt olarak görülmesini kuşkulu kılacaktır. Bütün bunlar gösteriyor ki, nedensel sürecin devamlılığını sağlayan ve is-

tediği zaman bu süreçte bozulma meydana getiren bir Tanrının varlığı kanıtlanmadıkça ve bu varlığın keramet, mucize ve dinî tecrübeyle nedensel ilişkisi ortaya konmadıkça, keramet ve mucizelerin dinî tecrübe konusunda insanlarda doğal olarak gelişen kuşkuculuğu ve agnostisizmi bertaraf ettiği söylenemez.

Kerametler, bir şeyhin veya tarikatın doğruluğu konusunda güvenilir bir kanıt olarak gösterilemeyeceğine göre, onların doğruluğunu ve güvenilirliğini değerlendirme konusunda elimizdeki en önemli şey, Allah'ın insanlara en büyük lütfu olan akıldır. O zaman aklı değersiz gören, hatta dışlayan ve bunun yanında insanlar, toplumlar, doğa üzerinde akletmeyi emreden Kuran'ın ve Hz. Muhammed'in açıkça teşvik ettiği bilimin karşısında duran ve bilimden nasibini almayan bir mistik oluşumun dinde yeri yoktur. Aklın üstünde bir bilme yetisi olarak sunulan kalple sufinin doğrudan Allah'tan ilahî sırları aldığı ve böylece Tanrıya ve evrene ilişkin bütün hikmetlere sahip olduğu anlayışının dinde bir yeri yoktur. Hatta böyle bir anlayışın din açısından büyük tehlikeleri vardır. Diğer yandan, Kuran'ın apaçık hüküm ve emirlerine ters düşen ve "batınî hikmet" adı altında bu hüküm ve emirleri tahrif eden ve nihayet iptal eden tasavvufî oluşumların da dinde bir yeri olamaz. İçerisinde rasyonel ahlâkî ilkelere ters düşen uygulamaların yer aldığı mistik oluşumların da keza dinde yeri olamaz. Şunu rahatlıkla söylemek mümkündür: Dinde asıl olan ve yeri olan, ruh veya kalp temizliği anlamındaki tasavvufî, daha doğrusu zühdî yaşantıdır.

Bu noktada sorulması gereken önemli bir soru daha vardır. Acaba tarikatsız ve mürşitsiz bir dinî tecrübe mümkün müdür? Kendi dinî geleneğimize bakacak olursak, dinsel deneyimler; öncelikle kulun gayretine dayanmakla birlikte Allah'ın bir lütfudur. Çünkü Kuran'da Allah, bize şah damarlarımızdan daha yakın olduğunu ve dilediğine lütuflarda bulunduğunu, dilediğini hidayete erdirdiğini

söylüyor. Bu da, bireysel çaba ve araştırmayla, Allah'tan doğrudan hidayeti dileyerek dinsel deneyimler yaşanabileceğine kapı aralıyor. Öyleyse, tarikatsız/mürşitsiz hakikate ulaşmanın olanaksız olduğu yargısına onay vermek pek mümkün değildir.

Eğer İslam dinî çerçevesinde dinî tecrübeyi, kalbi temizleyerek ve benlikten kurtularak Allah'la bir olma, Allah'la duygusal bir ilişki içerisinde olma ve bir takım mistik halleri tatma anlamında bir tecrübe olarak anlayacak olursak, tarikatsız dinî tecrübe mümkündür. Çünkü bir hadisin ışığında söyleyecek olursak, en büyük mürşit Kuran ve Hz. Muhammed'in sünnetidir. Kuran'da, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Allah doğrudan insanlara hitap ediyor, onlara halifemsiniz ve size ciddi bir emanet yükledim, ben size şah damarınızdan daha yakınım diyor. Dolayısıyla kişi, Kuran'ı inceleyip içselleştirerek, İbn Arabi, Mevlânâ, Cüneyd-i Bağdadi gibi dinî tecrübe konusunda ehil olan bir çok büyük kişinin eserlerinden yol, yöntem ve ilham alarak, halis bir niyet ve gerçek bir nefis muhasebesi ve mücadelesiyle tasavvufi haller yaşayabilir.

Mistisizmle ilgili dünyanın çeşitli yerlerinden literatürler, aydınlanma deneyimlerinin iki türlü gerçekleştiğini belirtiyor. Çabaya dayananlar ve çabasız gerçekleşenler. William James *The Varieties of Religious Experience* (Dinsel Deneyimin Çeşitliliği) adlı eserinde, hiçbir çaba olmadan bir anda, beklenmedik yaşanan mistik deneyim raporlarından örnekler sunmaktadır. Sözgelimi, ağır bunalımlar yaşayan bir kişi hiç ummadığı bir anda bu deneyimi yaşayabiliyor ve hayatı bambaşka bir hal alıyor veya bir şair kırda gezinirken bir anda bu birlik deneyimini geçirebiliyor ve panteistik dizeler sıralayabiliyor. İşin ilginci, açıkça ateist olup da hiçbir çaba göstermeden bu deneyimi yaşayanların sayısı da bir hayli var. Çabaya dayananlar ise belli bir yöntemi takip ederek, belli bir mistik geleneğin ve belli bir okulun inanç sistemini içselleştirip uygulamalarını

yerine getirerek sabır ve özveriyle gerçekleşiyor. Ama işin aslı, ne olursa olsun, bu aydınlanma deneyimlerinin, nihayetinde, kendi dinî geleneğimiz esas alındığında, Tanrının bir lütfu olduğudur. Dolayısıyla tarikat olmadan da tasavvufî haller yaşamanın mümkün olduğu rahatça söylenebilir. Hidayet, aydınlanma, hiçbir kişi ya da grubun tekelinde olamaz.

Yorum farklılıklarının doğurduğu mezhep olgusunu ve dinin zühdi boyutuyla ilgili farklı uygulama, yöntem ve yaşam biçimlerinin doğurduğu tarikat olgusunun dinî açıdan meşruiyetini inkâr etmek güçtür. Bununla birlikte, en gerçek yaşayış ve en doğru dinî inancı temsil ettiğini ima ederek din içerisinde gruplaşmalara gitmenin ve grup taassubuna girmenin dinî bir dayanağı yoktur. Hatta, din içerisinde "bizden olanlar ve bizden olmayanlar" bilincini geliştiren ve bunun sonucunda dinî ayrımcılığa neden olan cemaatleşmenin meşruiyeti hiç mi hiç dine dayandırılamaz. En başta, birliği ve beraberliği teşvik eden, herkesin birbirini kardeş gibi görmesini öğütleyen, fitneyi büyük günah sayan Kuran, açıkça bunun karşısında yer alır. Sufiler/mistikler ise, cemaatler bir yana, bütün dinleri Hakk'ın birer tecellisi olarak görürler. Onların birlik ve bütünlük vizyonu hem din içerisinde, hem de dinler arasında bir ayrımcılığa, ikiliğe izin vermez. Hümanist bir edayla, "Ne olursan ol yine gel" diyen Mevlânâ'dır. Ayrıca, mescleye felsefî açıdan bakıldığında çoğulcu bir anlayış kaçınılmaz olacaktır. Çünkü insani düzlemde mutlak bir dinden bahsedilemez. *Mutlak din,* sadece Tanrının katında olan ve sadece Tanrının bilebileceği dindir. İnsani düzeydeki din ancak yorumsal bir din olabilir. Bu durumda, Kuran'ın apaçık hükümleri reddedilmediği sürece, din içerisinde her tür yorumun kapısı açıktır. Daha da önemlisi, hiçbir yorumun, aklın ilkelerini zedelemediği sürece, diğer bir yoruma üstünlüğü yoktur. Öyleyse, hiçbir grup veya cemaatin, İslamı en doğru ve mutlak bir biçimde yansıttığı iddiasında bulunmaya hakkı yoktur. Bu durumda cemaatleşme-

nin, gruplaşmanın mantığını ve meşruiyetini dinde değil, bazı psikolojk ve sosyolojik nedenlerde aramak en uygun yol olacaktır. Belki bu neden, iyi yönde yorumlanacak olursa, kişinin kader birliği yapacağı bir topluluk, bir kardeşlik birliği arayışıdır, yalnızlık ve değersizlik duygusunu ortadan kaldırabilmektir, sosyal bir kimlik kazanabilmek ve aidiyet duygusunu tatmin etmektir. Olumsuz yönde yorumlanacak olursa, kardeşlik şemsiyesi altında diğerlerini sömürmek, kişisel zaaflarını sosyal kabul ve başarılarla ortadan kaldırabilmektir.[437]

Dinî açıdan tasavvufî/mistik oluşumlarla ilgili bir başka sorun da, bunların, din içerisinde, bir anlamda ruhbanlığın tesisine zemin hazırlayabilmeleridir. Çünkü, bir çok tarikatta şeyhe mutlak itaatin emredildiği, şeyhin kişi için neredeyse biricik kutsal varlık haline büründüğü, kimi tarikat mensuplarının zor zamanlarında kurtarıcı ve yardım edici olarak şeyhe, gavsa, kutba sığındığı ve ondan yardım dilediği, kimi tarikatlarda da müridin sürekli şeyhinin suretini hayalinde taşıması gerektiği ve hatta, ibadet ederken bile şeyhinin suretini zihninde canlı tutması gerektiği, bir çoğumuzun bildiği gerçeklerdir. Açıkçası bu, şirke kadar varan ve dinde yeri olmayan bir durumdur. İslam kesin olarak ruhbanlığın karşısındadır ve Kuran'ın bildirdiklerine bakacak olursak eğer, Allah insanlara doğrudan hitap etmekte, onları arada hiçbir vasıta olmaksızın kendisine muhatap olarak almakta ve onlara şah damarından bile yakın olduğunu söylemektedir. Yoksa, yukarıdaki uygulamaları bünyesinde barındıran bir tasavvufî/mistik oluşumun durumu, Kuran'ın kaldırmaya çalıştığı bir uygulama olan, Cahiliye Araplarının, putlarını tanrılarıyla

437 Hem dinler arasında üstünlük iddiasında bulunma, hem de belli bir din içerisinde cemaatleşme, gruplara ayrılma ve grup taassubuna yönelme olgusuna karşı çoğulcu bir anlayışa dayalı eleştiri için bkz. Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1995, s. 73-76 ve 92 vd.

aralarında birer aracı, şefaatçi olarak görmeleri ve onlara tapmalarından, yiyecek ve kurban sunmalarından zihniyet itibariyle çok da farklı bir kapıya çıkmayacaktır.

Tasavvufî dünya görüşünün dinî açıdan problemli olan bir diğer yönü de, dünya hayatından el etek çekmenin önemli bir mistik tutum olarak karşımıza çıkmasıdır. Dünyaya karşı bir sufînin tavrını özetlemek açısından Şebüsteri'nin sözleri çarpıcıdır: "Uçar kuş olmak istersen bu pis dünyayı kergesin önüne at! Bu gaddar dünyayı alçaklara ver... Ölü eti köpekten başka bir hayvana verilmez!"[438] Bu konuda yanlış bir hükme varmamak için, dünyadan el etek çekmenin nasıl anlaşılabileceği veya anlaşılması gerektiği üzerinde düşünelim. Burada iki farklı anlayış ortaya konabilir. İlki, iç huzura kavuşmak, ruhu kötü duygu ve düşüncelerden temizlemek, sadece Allah'ı tefekkür etmek üzere geçici bir süre toplum hayatından uzak kalarak inzivaya çekilmektir. Buna tasavvufta *halvet* deniyor. İkincisiyse, dünya hayatından süresi belli olmayan bir çekilmeyi ifade eden *uzlet*tir. İlk anlayışın dinî açıdan problemli olduğunu söylemeyemeyiz. Çünkü Hz. Muhammed'in Hira dağına çekilişi ve zaman zaman itikafa girmesi, ilk anlayışa örnek gösterilebilecek olaylardır. Belki bu, ciddi bir nefis muhasebesi için övülebilecek bir uygulamadır. Ancak, süresi belli olmayan bir toplum hayatından çekilme ne Kuran'ın, ne de Hz. Muhammed'in tasvip edebileceği bir uygulamadır.[439] Süresi belli olmayan bir dünya hayatından çekilme ancak, toplumsal hayatın yük ve baskısından bir kaçış olarak yorumlanabilecek bir davranıştır. Nitekim Hz. Muhammed, Hira dağında ilk vahye muhatap olduktan sonra bir daha o dağa çıkmamıştır. Kuran da hep Allah yolunda mücadeleyi, iyiliği emredip kötülükten sakındırmayı, iyi bir toplum hayatı kurmayı teşvik eden ve emreden

[438] Şebüsteri, *Gülşen-i Raz*, s. 77.

[439] Mehmet Demirci, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, s. 10-13.

bir kitaptır. Hatta denebilir ki, İslam bir eylem dinidir. Hz. Muhammed'in hayatı, kötülükle mücadeleyle ve iyi bir toplum hayatı oluşturma hassasiyetini gösteren koşuşturmalarla geçmiştir. Eğer bireysel kurtuluşu tercih edip uzlete çekilseydi, bugün İslam dinî diye bir şeyden söz edilemezdi. Kuran'a baktığımızda, sanki bireysel kurtuluş ve toplumsal kurtuluşun birbirinden kopmayacak kadar içiçe geçmiş olduğunu görürüz. Elbette Kuran, öncelikle bireyin kurtuluşunu önemser. Çünkü birey aydınlanmadan toplumu aydınlatmak mümkün değildir. Fakat toplumsal kurtuluşa adanmamış bir bireysel kurtuluşun dinî bir değeri olduğunu söylemek zordur. (Mesela, Budizm'de nirvanaya ulaşmış olan Boddhisatvalar o noktadan geri dönerler ve kendilerini diğerlerinin kurtuluşuna adarlar).

Dünya hayatından el etek çekmenin toplumsal hayat açısından doğurduğu olumsuz sonuç, pasiflik ya da kayıtsızlıktır. Elbette aktifliği bir yaşam tarzı olarak benimseyen mistik hareketler olmakla birlikte, pasiflik ya da kayıtsızlık özellikle Doğulu tasavvufî/mistik akımların genel bir özelliği olarak kendisini göstermiştir. Bunun bilinen en güzel örneği Hinduizmdir. Çünkü, tanrısal özdeşliğe ulaşan bir kişi için iyi-kötü ayrımından bahsedilemez. O, iyi ve kötünün ötesindedir. Ya da, bu tecrübeyi geçirmiş birisi açısından kötülüğün gerçekliği yoktur. İslam dünyasındaki Vahdet-i Vücutçuluğun da bundan farklı bir tavır sergilediği söylenemez. Eğer belli önermeleri yan yana getirecek olursak, *Vahdet-i Vücut* görüşünün kayıtsızlığa sürüklendiği kendiliğinden ortaya çıkacaktır: 1) Varlık tektir, çokluk dünyası ise sadece bir gölgeden, hayalden ibarettir. Çokluk görünüştedir, hakikatte yoktur;[440] 2) İyilik ve kötülük iki ayrı şey değildir, bunlar arasında bir fark yoktur;[441] 3) İnsanın fiilleri, Tanrı-

[440] İbn Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s. 119-120, 124, 129, 152; Şebüstcri, *Gülşen-i Raz*, s. 39.
[441] Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, s. 325.

nın ezeli ilmine bağlıdır. İnsanın hiçbir ihtiyarı, iradesi yoktur. O, emir edileni yapmaya memurdur.[442] Bu önermeler açıkça şunu söylüyor: İlahi birliği idrak etmiş birisi için artık çokluk diye bir şeyin gerçek varlığı yoktur ve insanlar ya da çokluk dünyasına has iyi ve kötü ayrımının *birlikte*, Tanrıda veya tanrılaşmış kişide bir yeri ve anlamı yoktur. Dünya, tek bir varlık olan ezeli Tanrının sonsuz tecellisi veya açılımından ibarettir. Dolayısıyla, ortada, ahlâkî bir fiilde bulunması söz konusu edilebilecek Tanrıdan bağımsız, irade sahibi gerçek bir insan varlığı yoktur. Her şey *ezeli takdir*e göre yerli yerindedir, "*ezeli şimdi*" hüküm sürmektedir. Bütün bunların, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu ortadan kaldırdığı aşikardır. Bu açıdan, toplumsal düzeyde kötülükle mücadele etmenin ve iyilik için uğraşmanın da bir anlamı yoktur. Bu düşüncenin, mümkün olduğu söylenebilirse eğer, ahlâkî yansıması teslimiyet, düşünen veya yapan bir fail olarak benin ya da ben fikrinin yok edilmesi, bir fail olarak fiillerin sorumluluğundan kaçış, daha iyi, daha güzel bir dünya için didinmenin anlamsızlığı, birliğe vakıf olamamış insanların kötü olarak niteledikleri şeyleri Tanrının takdiri veya tecellisi olarak görmedir. Bu da, açıkça İslam dininin ve Peygamberinin onayını alması mümkün olmayan bir kayıtsızlıktır.

2. Ahlâkî Değeri

Dinî ve mistik tecrübelerin ahlâkî değerini tartışacaksak, iki farklı dinî/mistik tecrübe türünü göz önünde bulundurmamız gerekiyor: Birlik tecrübesi ve teistik tecrübe. Öncelikle birlik tecrübesinden başlayacak olursak, acaba birlik tecrübesinin ahlâkla, ahlâkî

[442] Mevlânâ, *Fîhi Mâfîh*, s. 304; İbn Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s.111-112; Şebüstcri, *Gülşen-i Raz*, s. 47

değerlerle nasıl bir ilişkisi vardır? Bu konudaki yaygın kanı şu şekilde özetlenebilir: Ahlâkî değerlerin, hak ve ödevlerin kaynağı ne akıl, ne duygu, ne de ahlâkî sezgidir. Bütün ahlâkî değerlerin kaynağı mistisizmdir, ya da bir başka bir ifadeyle, bireyin yaşadığı mistik tecrübedir. Ahlâkî değerler, mistik tecrübeden doğar. Öyleyse, mistik ahlâk kuramı da şu şekilde özetlenebilir: Mistik tecrübeyle birliğe erişememiş kişiler, dünyaya hep ikici gözlerle bakar, onu istismar edebileceği bir şey olarak görür. Birbirinden kopuk bireysel benlerin ayrılığı çatışma, açgözlülük, saldırganlık, bencillik, kin, zulüm, kötü niyet ve diğer kötülük tarzlarını doğurur. Oysa, bütün ayrımların ve farklılıkların ortadan kalktığı mistik tecrübede ya da mistik bilinçte bu ayrılık sona erer. Benlerin ayrılığının ve bencilliğin doğal sonucu, Hobbes'un gösterdiği üzere, herkesin birbirine karşı kurtlaşmasına, savaşına neden olan düşmanlıktır. Mistiğin tecrübe ettiği gerçeklikte benin senden, senin ondan hiçbir ayrılığı yoktur ve mistiğin hepimizin Evrensel Ben'de bir olduğunu kavradığı bu tecrübenin doğal duygusal karşılığı sevgi ve merhamettir. Varlığa karşı bütün sevgi biçimlerinin kaynağı mistik tecrübedir. Aslına bakılırsa, sevgi ve merhamet bütün insanlarda potansiyel olarak mevcuttur. Mistik tecrübede birliği kavramakla kişi bütün ayrılıklardan, taraftgirliklerden ve çatışmalardan kurtulur ve bütün varlıklara bu birlik gözüyle bakar, onlar arasında hiçbir ayrımda bulunmaz, taraftgir davranmaz ve her varlığa karşı aynı sevgi ve şefkat duygularıyla yaklaşır.[443]

Bütün sevginin kaynağının mistik tecrübe olduğu kuşkuludur. Sevgi, insan doğasının ayrılmaz bir unsurudur. Bu doğal duygunun aslında "mistik" olduğunu iddia etmek, yalnızca kanıtlanamaz bir

[443] Geniş bilgi için bkz. Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 327-337; Richard H. Jones, *Mysticism Examined*, s. 187-215.

varsayım ortaya atmak olur. Bununla birlikte, mistik tecrübeyi yaşayanların iç dünyasında ruhsal anlamda olumlu bir değişim meydana geldiği, onların her şeye birlik duygusuyla baktığı ve varlığa karşı sevgi ve merhamet duyguları kazandığı söylenebilir. Çünkü mistik tecrübe yaşayabilmenin ön şartı, zihni veya kalbi bencilliğin beslediği bütün olumsuz duygulardan temizlemektir. Bencillikten kurtulmuş bir kişinin diğer varlıklara karşı temel yaklaşımı da, birlik ve sevgi olacaktır. Bu da bize, "sevgi"nin kaynağının mistik tecrübe olduğunu söyleme hakkını vermez. Belki yalnızca, mistik tecrübenin insanlarda doğal olarak var olan sevgi duygusunu derinleştirdiğinden söz edilebilir.

Ne var ki, yukarıda anlattığımız mistik ahlâk kuramıyla ilgili sorun, sadece bundan ibaret değildir. Bu konuyla ilgili çok daha ciddi epistemolojik sorunlar vardır. İlk olarak, mistik tecrübeler öznel olduklarından ve bilişsel bir değer taşımadıklarından, bu tecrübeleri evrensel rasyonel ahlâkî ilke ve değerlerin kaynağı olarak göstermek epistemolojik açıdan doğru olmayacaktır. Çünkü ahlâk, insanların iyi-kötü değerlerinde uzlaşmalarına ve bilgi ve iyi işlerle erdemli bir hayat sürme bilinci kazanmalarına imkân sağlayan rasyonel bir alandır. Nesnel, genel geçer, zorunlu, değişmez ahlâkî ilke ve buyrukların tek kaynağı da, Kant'ın dile getirdiği gibi, akıldır. Akıl, yasa koyucudur ve otonomdur. Ahlâk alanında ilke ve buyruklara nesnellik ve genel geçerlik kazandıran, akıldır. Halbuki, bünyesinde akla yer vermeyen, aklı aşan, salt duygusal nitelikli bireysel mistik tecrübenin, bu anlamda ahlâkî ilkelerin kaynağı olduğunu söylemek pek makul olmayacaktır. Diğer yandan, mistik tecrübeden doğan sevgi ve merhamet duygusunun bütün ahlâkî değerlere nasıl kaynaklık edeceğini anlamak da güçtür. Kendisine mistik tecrübe yoluyla sevgi ve merhamet duyguları dökülmüş bir kişi, tek tek olaylarda neyin doğru/iyi neyin yanlış/kötü olduğunu nasıl ve neye

göre ayırt edecektir? Sevgi ve ödev duygusunun çatıştığı bazı durumlarda mistik bilinç nasıl hareket edecektir? Akıl herkese "Durumlar ve koşullar nasıl olursa olsun asla yalan söylememelisin"[444] der. Bu durumda, aklın kesin buyruğuna uyarak "Seni seviyorum ama bunu yapmak zorundayım" diyebilirim. Aynısını bir mistik için düşünmek zordur.

Bu noktada, mistik ahlâkla ilgili ikinci önemli epistemolojik sorun kendisini gösterir. İlk olarak, mistik tecrübede bilincin tüm içeriği boşaldığından, orada akla ve deneysel alana ait hiçbir unsur yer almadığından, ikinci olarak da, bireysel ben/kişi ile Evrensel Ben/Tanrı özdeşleştiğinden ya da bir olduğundan, insanî alana ait aklın koyduğu ahlâkî ilke ve değerlerin bir hükmü kalmaz. İyi ve kötü değerleri insanî alana özgüdür. Tanrıda iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin ayrımları yoktur ve o, niteliksizdir. Bu durumda, tanrılaşan veya Tanrıyla bir olan bir kişi için de bu tür, insanların dünyasına ya da çokluk dünyasına özgü ayrımların bir anlamı kalmaz. O, iyi ve kötünün ötesindedir. Mevlânâ'nın sözleriyle, "O halde, bütün zıt şeyler bize göre zıt görünür. Fakat hakim olana göre hepsi bir tek iş görür ve birbirine zıt değildir. Göster bakalım, dünyada hangi şey kötüdür ki onda iyilik olmasın ve hangi şey iyidir ki onda kötülük bulunmasın... Mademki iyilik ve kötülük iki ayrı şey değildir ve onlar arasında bir fark yoktur."[445] Bu durum da, insanların dünyasındaki evrensel rasyonel ahlâkî ilke ve değerlerin mevcudiyetini anlamsızlaştıran bir şeydir. İyi-kötü değerlerinin ötesinde olan ve tanrılığını idrak eden birisi için dünyada kitlelerin imhasına yönelen bir kişi, sadece Tanrının bir tezahürü olarak gayet normal addedilebilirken, rasyonel bir hayat süren bir başkasına, böyle bir bakışa sa-

[444] I. Kant, *Philosophia Practica Universalis: Etik Üzerine Dersler* I, çcv. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İstanbul 1994, s. 28.

[445] Mevlânâ, *Fihi Mâfih*, s. 324-325

hip olan kişinin tavrı oldukça anlaşılmaz gelecektir. Mistiğe göre her şey Bir'dir, Bir'de çokluk yoktur. Bizim vahşice veya kötü diye etiketlediğimiz olaylar veya kişiler, hakikatte bu Bir'den başkası değildir.

Bu noktada da, bir diğer önemli epistemolojik sorun baş gösterir. Eğer ben ile Evrensel ben *bir* ise, çokluk sadece görünüşteyse ve bir hayalse, o zaman ahlâkın temelini oluşturan ben-sen ayrımı da ortadan kalkmış olur. Çünkü ahlâk ancak, ben ile senin karşılıklı ilişkisinde ortaya çıkar ve sadece bu yolla mümkündür. Eğer ben gerçekte yoksam, sadece *Bir* varsa, o zaman, ortada ahlâkî bir fiilin faili olacak bir kişi de yoktur. Öyleyse, "mistik ahlâk" diye bir şeyden söz etmek çelişkili ve anlamsızdır. Eğer her şey *Bir* ise ve Bir'de bütün ayrımlar yok oluyorsa, o zaman, ahlâk da ortadan kalkıyor demektir.[446]

*Birlik tecrübesi*nin ahlâkı anlamsızlaştırdığı bir diğer yönü de, insana ahlâkî anlamda bir özgürlük tanımamasıdır. İnsanın ahlâkî bir fail olması demek, onun hür iradesiyle belli fiilleri seçip yerine getirebilme gücüne sahip olması ve iyiyi ve kötüyü bilerek kendisi, toplumu ve dünya için daha iyi bir gelecek inşa etmesi demektir. Oysa, *Bir* veya Tanrı ezelidir ve her şey onun ezeli bilgi ve kudreti doğrultusunda cereyan eder. "Zira Allah'ın *kelime*'leri için değişme yoktur. Allah'ın *kelimeleri* ise mevcut varlıklardan başkası değildir."[447] Mevlânâ'nın diliyle, "... İnsan Tanrının kudretinin kabzası elinde bir yay gibidir ve Ulu Tanrı onu bütün işlerde kullanır ve gerçekte işi yapan Hakk'tır, yoksa yay değildir."[448] Şebüsteri de, "İn-

[446] Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 34-35; Arthur Danto, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, Basic Boks Pub., New York, London 1972.

[447] İbn Arabi, *Fusus ül-Hikem*, s. 318.

[448] Mevlânâ, *Fihi Mâfîh*, s. 304.

sanın hiçbir ihtiyarı, hiçbir iradesi yoktur, emir edileni yapmaya memurdur" der.[449] Ontolojik anlamda Tanrıdan bağımsız özgür bir insan anlayışının olmadığı ve her şeyin Ezeli Bir'in bir görünümü olarak değerlendirildiği mistisizmde, ontolojik olarak bağımsız bir insan varlığını, bu insanın gerçekten akıl, irade, hürriyet ve sorumluluk sahibi olmasını, ben-sen ayrımını ve ilişkisini, iyi-kötü değerlerinin gerçek anlamda varlığını ve insanın ahlâkî kemalini gerektiren rasyonel beşeri ahlâkın bir yeri ve işlevi yoktur.

Acaba teistik çerçevedeki dinî tecrübeler için de yukarıdaki hükmün aynısı verilebilir mi? Hiç kuşkusuz, birlik tecrübeleri için vardığımız hükmün aynısını teistik tecrübeler için söz konusu etmemiz mümkün değildir. Çünkü teistik çerçevedeki ahlâk anlayışının merkezinde, ahlâkî değerleri belirleyen, ahlâk kanunun yaratıcısı olan bir yasa koyucu Tanrı vardır. O zaman, burada iki hususun üzerinde durmamız gerekir. İlki, ahlâkî ilke ve buyrukların kaynağıyla, ikincisi de teistik ahlâkın değeriyle ilgilidir. Teistik açıdan bakıldığında, ahlâkî değerlerin kaynağı Tanrıdır. Kısaca, bir şey Tanrı dilediği için iyidir, yasakladığı için kötüdür. Buna göre, iyi ve kötüye ilişkin bilgimizin tek kaynağı Tanrıdır. Ne var ki, böyle bir kabul, kendi içinde çok ciddi felsefî güçlükler barındırmaktadır.

Öncelikle, Tanrının varlığı epistemolojik olarak problemlidir. Onun varlığını rasyonel kanıtlarla göstermek, mahiyeti ve alemle ilişkisi konusunda nesnel bir açıklama sunmak oldukça zordur. Bu durumda, ahlâk bilincimizi ve ahlâkî yaşantımızı, varlığı konusunda elimizde henüz yeteri düzeyde kanıtın olmadığı, hakkında rasyonel kuşkuların giderilemediği bir Tanrıya bağlamak doğru olmayacaktır.

İkinci olarak, Tanrının varlığını kabul etsek bile onun ezeli bilgi, irade ve kudretinin insanın özgürlüğü açısından sıkıntı doğura-

[449] Şebüsteri. *Gülşen-i Raz*, s. 47.

cağı ve ahlâklılığı anlamsız kılacağı ortadadır. Çünkü, eğer Tanrı olmuş ve olacak her şeyi en ince ayrıntısına kadar ezelde takdir etmişse ve her şey onun bilgisine göre cereyan ediyorsa bu, ahlâk için gerekli olan insanın özgürlüğü ve iradesini toptan iptal edecektir. Bu noktada, ezeli takdire rağmen insanın özgürlüğünü savunmak amacıyla, 'Tanrı biliyor ama biz bilmiyoruz' demenin hiçbir anlaşılır mantığı yoktur. Çünkü biz bilmesek de, bilmediğimiz için fiillerimizde özgür olduğumuzu hissetsek de, sonuçta, Tanrının bildiğinin dışında hiçbir şey gerçekleşmeyecektir ve bizim, Tanrının bildiğinin dışında davranmamız mümkün değildir. Bu da, açıkçası, insanı kukla, Tanrıyı da kukla oynatıcısı durumuna düşüren bir şeydir. Nitekim, ezeli bilgiye sahip bir Tanrıya inanç, Sartre'ı varoluşçu ateizme sürükleyen en önemli neden olmuştur.

Üçüncü olarak, ahlâkî bilgimizin nedeninin Tanrı olduğunu söylemek, ondan bağımsız bir ahlâkî bilincin mümkün olmadığını iddia etmektir. Buna göre, eğer Tanrı bildirmemiş olsa, iyinin ne olduğunu asla bilemeyiz. Oysa, insanda daha baştan iyi fikri olmadan, insan, Tanrıdan bağımsız belli bir ahlâkî bilince sahip olmadan, onun "Tanrı iyidir" yargısında bulunması ve bunu anlaması, onu iyinin kaynağı olarak görmesi mümkün değildir. Yine, Tanrıdan bağımsız olarak insan, iyinin ne olduğunu bilmeseydi, kendisine bir takım buyruklarda bulunan varlığın Tanrı mı yoksa şeytan mı olduğunu da bilemezdi. Ayrıca, insanın Tanrıdan bağımsız bir ahlâk bilincine sahip olamayacağını söylemek, "Eğer Tanrı buyurmuş olsaydı yalan söylemek, adam öldürmek vs. iyi olacaktı" demek olurdu. Dolayısıyla, iyi ve kötünün bilgisini Tanrının iradesine dayandırmak, ahlâk alanında keyfîliğe kapı aralayacak ve ciddi tehlikeleri davet edecektir.[450] Nitekim Kierkegaard, nesnel belirsizliğe rağmen inan-

[450] Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, T.D.V. Yay., Ankara 1991, s. 125 vd.

ma cesaretini gösterdiği, inancı için ahlâk kurallarını ezip geçtiği için İbrahim peygamberi göklere çıkarır. Çünkü o, imkânsız ve saçma olduğu için inanan, sonsuz bir tutku ve sarsılmaz bir kesinlikle Tanrıya sarılan, ahlâksızca görünmesine rağmen oğlunu sırf Tanrı emrettiği için kurban etmeye yönelen bir iman şövalyesidir.[451] Buber, İbrahim peygamber'in durumu konusunda şu yorumda bulunur:

> Tanrı birine oğlunu öldürmesini emrettiğinde, ahlâksızın ahlâksızlığı bu durumun sonra ereceği süreye kadar askıya alınır. Dahası, başka türlü tamamen kötü olan, Tanrıyı hoşnut eder olduğu için, bu durumun sona ermesine kadar tamamen iyi olur. Evrenselin ve evrensel olarak geçerli olanın yerine, münhasıran Tanrı ile "Tek Biri" arasındaki ilişkide temellenen bir şey adımını atar. Fakat tam da bundan dolayı etik olan, evrensel ve evrensel olarak geçerli olan görelileşir. Onun değerleri ve kanunları mutlaktan göreliye sürgün edilir; etik alanda bir ödev olan şey, Tanrıya karşı mutlak ödevle yüz yüze gelir gelmez hiçbir mutlaklığa mâlik olamaz. 'Ancak, ödev nedir?" diye sorar Kierkegaard. 'Ödev, gerçekte, tam olarak Tanrının iradesine mukabil bir ifadedir!'. Bir başka deyişle, Tanrı iyi ve kötü düzenini tesis eder ve istediği yerde bu düzeni bir baştan bir başa yıkar. O, bunu, kişiden kişiye doğru, yani bireysel ilişkisi dahilinde yapar.[452]

Buber'in yorumundan da açıkça anlaşılacağı üzere, Tanrı istediği an ahlâkî düzeni yıkabilen, evrensel ahlâkî ilkeleri ters yüz edebilen bir varlıktır. Bu da, ister istemez, Tanrıyla özel ilişki iddiasında bulunan herkese toplumsal hayatta sorgulanamaz bir biçimde irrasyonel, saçma, ahlâksız davranışlarda bulunma hakkını tanıyacaktır. Yine bu durum, insanın eline son derece istismara açık, güçlü bir silah sunmak anlamına gelecektir. İnsanın Tanrıyla özel ilişkisinin içeriğinin, yerleşik dinî öğretinin onayını almadan bir gerçeklik ve doğruluk payı kazanamayacağı öne sürülebilir. Ancak, bu durumda bile Tanrıyla özel ilişki içerisinde olduğunu iddia eden birisine, ken-

[451] S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay., 1990.

[452] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, s. 135.

di tecrübesinin doğruluğunu iddia etme kapısı açıktır. Çünkü asıl din, söz konusu kişi açısından, kurumsal ve tarihsel olan değil, kendisinin yaşadığı ve dinin de kaynağını oluşturan dinî tecrübedir.

Diğer yandan, ahlâk alanında kimin veya hangi dinin Tanrısının buyruklarının esas alınması gerektiği de önemli bir sorun olarak baş gösterir. Ama şu kadarını söylemek kafidir ki, tarih bize belki yüzlerce kişinin peygamberlik, mesihlik, tanrılık, kurtarıcılık iddiasıyla ortaya çıktığını ve çoğu insanı peşlerinden felakete sürüklediğini, birçoğunun iyi olmalarına rağmen Tanrının yeryüzündeki temsilcilerinin katı ve saçma dinî buyruklarının darağacında can verdiğini, delilerin şeytan ruhlu diye yakıldığını, yüzyıllardır din ve mezhep savaşlarının hiç eksilmediğini vb. gösteriyor.

Kant'tan ilham alarak diyebiliriz ki ahlâk, korku veya umuda dayalı, herhangi bir amaç, ödül veya zevke götüren eylemleri değil, sadece iyi niyete dayanan ve ödevden kaynaklanan eylemleri esas alır ve kesin bir biçimde buyuran nesnel bir ahlâk yasasını içerir. Bu açıdan, ahlâksal ilkelerin en yüce ilkesi akılda bulunur ve akıl nesnel, genel geçer, zorunlu, değişmez ahlâkî ilke ve emirlerin tek kaynağıdır. Akıl, ahlâk alanında otonomdur. Dolayısıyla, ahlâkî açıdan neyin iyi olduğunu sadece akıl gösterir. Bir Tanrı olmasa da, neyin iyi veya neyin kötü olduğunu bilebiliriz. O zaman, bir şey Tanrı emrettiği için iyi değildir. Sadece, o şey iyi olduğu için Tanrı onu emreder. Öyleyse, bir eylemi sırf Tanrı emrettiği için değil, baskıdan, beklentiden dolayı değil, ahlâklılığın içsel ilkesine göre ve ödev olduğu için yerine getirmeliyiz. Öteki türlü, bulunulan eylemin ahlâkî bir değeri olamaz.[453]

[453] I. Kant, *Philosophia Practica Universalis*, s. 53, 57-59; I. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yay., İstanbul 1997, s.45 vd., 136-140, 199, 222-223.

Sonuç olarak, "Ben Tanrıyı tecrübe ettim ve o bana şöyle şöyle buyurdu" diyen birisinin sözü akıl süzgecinden geçmeden veya aklın onayını almadan rasyonel ve ahlâkî bir geçerlilik elde edemez. Eğer Tanrının buyruğu aklın da onayını alıyorsa, zaten bu, dinî tecrübenin aklı desteklediği anlamına gelecektir. Dolayısıyla dinî tecrübe, rasyonel ahlâkı teşvik edici bir işleve sahip olur. Aksi halde, insanlığın kaderi doğruluğu, güvenilirliği ve denetlenmesi zor olan ya da mümkün olmayan ve açıkça aklı dışlayan, kendisine aklın üzerinde bir değer atfeden olağandışı tecrübe sahiplerinin ellerini bırakılamaz. Gelinen bu noktadan meseleyi, 'akıl dinden üstündür veya olması gereken akıl dinidir', gibi bir spekülasyonun içerisine sürüklemenin bir anlamı ve değeri yoktur. Çünkü zaten akıl, Tanrının insana verdiği en kıymetli hediyedir ve bir dini yaşanılır ve anlamlı bir din yapan da akıldır. Dolayısıyla, Tanrının buyruğu da, doğal olarak, onun bizlere verdiği en kıymetli hediyeyle uyumlu olacaktır. Kant'ın sözleriyle "Eylem içsel ilkelerden kaynaklanırsa, onu iyi olduğu için, yani seve seve yerine getirirsem, o zaman Tanrıyı gerçekten hoşnut ederim. Tanrı içsel ilkelere dayanan bir zihniyet bekler insandan".[454] Akıl ile din, tıpkı İbni Rüşd'ün düşündüğü gibi, birbirinin kardeşidir. Konuyu aynı zamanda kendisinin de bir sufi olduğu sanılan Gazali'nin sözleriyle kapatacak olursak, "Şeriatı bina olarak kabul edersek, akıl bu binanın temeli konumundadır. Nasıl temelsiz bina olmazsa aynı şekilde bina olmayınca da temel bir işe yaramaz. Akıl göze, şeriat ışığa benzer. Işık olmayınca göz bir işe yaramayacağı gibi, göz olmayınca da ışık bir işe yaramaz. Şeriat harici bir akıldır. Akıl, dahili bir şeriattır".[455] Öyleyse, akıl olmadığı taktirde şeriatın doğruluğu ve makullüğü gösterilemeyecek

[454] I. Kant, *Philosophica Practica Universalis*, s. 59.

[455] Gazali, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 55-56.

ve bilinemeyecektir. Bu yüzden akıl, hiçbir zaman tekzip edilmemelidir. Aksi halde, şeriat tekzip edilmiş olur.[456] Hatta insan en yüce makam olan cennete de ancak akıl tarafından kavranan akli bilgilerle ulaşabilir. Çünkü insanı cennete götüren ve Allah'a yaklaştıran bu cevherden daha değerli ve daha yüce hiçbir şey yoktur.[457]

3. Önemi

Dinî/mistik tecrübenin nesnel bir tecrübe olduğunu söyleyebilmemiz, daha önce yaptığımız felsefî çözümlemeler ve tartışmaların da açıkça ortaya koyduğu üzere, mümkün değildir. Belki mistiğin tecrübesi, kendisini aşan farklı bir gerçekliğin tecrübesidir. Ancak, olağan nesnellik ölçütlerini karşılamadığı sürece onun tecrübesi, öznellikten kurtulamayacaktır. Belki de, olağan tecrübelerimize özgü öznellik ve nesnellik kavramları, mistiğin olağanüstü gördüğü kendi tecrübelerine uygun kavramlar değildir. Çünkü mistik tecrübeler, Otto'nun çözümlemesine göre, bilinen dünyaya özgü hiçbir şeyle tanımlanamayan ve rasyonel olmayan bambaşka bir gerçekliğin tecrübesidir. Stace'in de mistik tecrübeleri ne öznel ne de nesnel olarak görmesi bu yüzdendir.

Her ne kadar epistemolojik olarak dinî tecrübenin nesnelliği tesis edilemese de, bundan, dinî ve mistik tecrübelerin anlamsız ve önemsiz yanılsamalar olduğu sonucu çıkmaz. Çünkü mistisizmin en güçlü yanı, meyveleridir. Mistisizmin meyveleri, onu her tür anormalliklerden, yanılsamalardan ve akıl hastalıklarından ayıran en

[456] Gazali, *el-Kanunu'l-Külli Fi't-Te'vil* (Gazali'nin Tevil Hakkında Basılmamış Bir Eseri), çev. M. Şerafeddin, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 4. Sene 16. Sayı, İstanbul 1930, s. 48.

[457] Gazali, *Mizanü'l-Amel*, tahkik ve neşir: Dr. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır 1964, s.330

güçlü özelliktir. Bir şeyin meyvesi de, o meyveleri dallarında taşıyan ağacından ve o ağacın meyveli bir ağaç olmasını sağlayan toprak ve iklim gibi koşullardan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla, mistik öğretiler ve onların bireylerdeki somut yansımaları birbirinden koparılamaz. İşte, bu yüzden, mistik öğretiler ve tecrübeler, indirgemeci bir yaklaşım sergilemeksizin, daha derin, daha bütüncül ve daha kapsamlı araştırmaları hak etmektedir. Benötesi psikoloji, bundan dolayı önemli bir işleve sahiptir.

Mistik ve dinî tecrübeler, en başta, dinî açıdan önemlidir. Çünkü bu tecrübeler, kişinin inanç dünyasına daha bir derinlik ve içsellik kazandırmakta, dinsel anlayışını veya vukufiyetini güçlendirmektedir. Dinî tecrübe, kişinin taklidî düzeyde yaşadığı dinî, Gazali'nin tabiriyle *zevk* düzeyine taşır. En önemlisi, kişi, yaşadığı dinin doğruluğu ve kesinliğine ilişkin güçlü bir duygu kazanır. Dinî tecrübe sahibinin bilincinin merkezini, her an onunla birlikte olduğuna inandığı Tanrı işgal eder. Sanki Tanrı onun gören gözü, işiten kulağı olmuştur. Dolayısıyla kişi, dinî ve ahlâkî hayatında, adeta Tanrı onu hep görüyormuşçasına son derece büyük bir hassasiyet taşır.

Dinî önemiyle yakından bağlantılı olarak, mistik tecrübeler ahlâk açısından önemlidir. Çünkü mistik ahlâk kuramına göre çatışma, açgözlülük, saldırganlık, kin, zulüm, kötü niyet ve diğer kötülüklerin kaynağı bireysel benlerin ayrılığıdır, bencilliktir. Oysa, birliği veya bütünlüğü tecrübe eden mistikte bu ayrılık ortadan kalkar. Mistiğin algıladığı gerçeklikte ben, sen, biz olmadığı, dolayısıyla hiçbir ayrılık olmadığı için, mistiğin doğal duygusal ve ahlâkî tavrı sevgi ve hoşgörüdür.

Mistik tecrübeler varoluşsal açıdan önemlidir. Çünkü mistik tecrübe, mistiklerin anlattıklarına göre varlığın temeliyle, asıl ve nihaî gerçeklikle bir buluşmadır. Genelde bu tecrübeler, anlamsızlığın anlamlılığa dönüştüğü tecrübelerdir. Bu tecrübelerde bir bütün

olarak varlıkla daha bütüncül ve dinamik bir ilişki; temel bir tarz olarak kendiliğindenlik ve korku-ümit arasında bir denge; nihâî olana kavuşmada ölümün son derece önemliliği; kendini tanıma, yaratıcılık ve bir zincir olarak görülen benlikten, gerçekliğe parçacı yaklaşımın bir ürünü olan sosyal kurallardan ve düşünme biçimlerinden kurtulmanın ve nihâî olanda sonsuz imkânlara kavuşmanın bir sonucu olarak özgürlük söz konusudur. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse mistisizm, insanın içine düştüğü metafiziksel/ontolojik anlam bunalımı ve anlam arayışına bir cevaptır. Mistisizm varlığın birliği, ölümün Tanrının ezeli bir varlık-yokluk dansı olması ya da insanın evrendeki ilahî ve yüce konumu, gerçekliğin varlık-yokluk, öznel-nesnel, teklik-çokluk, aşkın-içkin gibi kategorilere bölünemeyeceği, bunların tek bir gerçekliğin birbirini tamamlayan sonsuz görünüşleri veya Spinoza'nın ifadesiyle modüsleri olması vb. kuramsal ve deneysel öğretileriyle, insana içine düştüğü anlamsızlık çukurunda ışık tutmaya ve ona iç ve dış dünya arasında denge ve birliğe ulaşabileceği bir anlam haritası sunmaya çalışır. Kısacası, mistisizm kişinin kendini tanımasına, kendi özüne dönmesine ve gerçek içsel huzuru elde etmesine götüren bir süreçtir.

Mistik tecrübeler felsefî açıdan önemlidir. Çünkü, bu tecrübeler, birçok felsefî düşüncenin ortaya çıkışına ilham kaynaklığı etmişler ve önemli felsefî sorunların çözümünde yol gösterici olmuşlardır. Parmenides, Pitagoras, Sokrates, Eflatun, Augustine, Plotinus, Farabi, İbn Sina, Bruno, Spinoza, Kierkegaard, Buber, Hegel ve daha birçoğu, yaptıkları felsefede mistik düşüncenin izlerini ve etkisini taşırlar. Hatta Kant'ın en derin felsefî düşüncelerinin, evinin karşısındaki kilisenin çan kulesine daldığı ve kendisini zaman ve mekândan kopmuş hissettiği anlarda yazdığı anlatılır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Russell, her ne kadar kendisi bir ateist veya agnostik olsa da, *Mistisizm ve Mantık* adlı eserinin daha giriş sayfalarında mistisizmin felsefî açıdan önemini dile getirir. O, mistisiz-

min insanda iyi olan her ne varsa, onun kaynağı olduğunu söyleyerek mistiklikle bilim adamlığını kendi varlıklarında bütünleştiren en büyük düşünür ve filozofların, düşünce dünyasında ulaşmanın olanaklı olduğu en yüksek konuma sahip olduklarını vurgular. Einstein da, *My Credo* adlı biyografik eserinde, bir insanın sahip olabileceği en derin ve güzel tecrübenin, mistik olanın duyumsanması olduğunu söyler. Ona göre mistik olanın algılanışı, dinin olduğu kadar sanat ve bilimin de temelinde yer almaktadır. Bu tecrübeyi hiç yaşamamış birisi, Einstein'ın gözünde, ölü değilse bile bir kördür.

Mistik tecrübeler psikolojik açıdan önemlidir. Mistik tecrübe geçiren birçok mistiğin anlattıklarının günümüzdeki psikolojik araştırmalar açısından zengin bilgiler sunduğu ve hatta insanın ruhsal dünyasına ilişkin araştırmalara önemli bilgiler kazandırdığı, birçok psikoloğun itiraf ettiği bir husustur. Mistisizmin psikolojik önemi, çalışmamızda hep vurgulaya geldiğimiz üzere, onun meyveleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü mistik tecrübe geçiren birçok kişinin yaşamı gözden geçirildiğinde, onların bu tecrübelerden sonra ikinci ve yepyeni bir hayat kazandıkları; korku ve endişelerden kurtuldukları, her şeye birlik ve bütünlük vizyonu içerisinde baktıkları; özellikle edebiyat, sanat, siyaset ve düşünce alanında üstün başarılar gösterdikleri; sosyal açıdan yaratıcı ve yapıcı bireyler oldukları, kısaca, Jung'un çözümlemelerine göre kendi olmayı başarmış, iç dünyalarında bütünleşmeyi gerçekleştirmiş oldukları dikkatten kaçmayacaktır. Psikolojinin amacı da, tıpkı mistisizm gibi, insanın iç dünyasını anlayabilmek, onun ruhsal sorunlarına çözüm getirebilmek ve ona sağlıklı bir kişilik kazandırabilmektir. Bu ortak zemin dikkate alındığında, Jung'un, Benötesi psikolojinin, varoluşçu psikolojinin neden mistisizme eğildiği ve ondan yararlanmaya çalıştığı kolaylıkla anlaşılır. Hatta günümüzde mistisizmin, insanın ruhsal sorunlarını doğal nedenlere veya beyindeki kimyasal süreçlerde bo-

zulmaya referansla çözüm getirmeye çalışan psikolojik ve psikiyatrik yaklaşımlara karşı güçlü bir alternatif çözüm kaynağı olduğu bile söylenebilir. Dünyanın çeşitli yerlerinde zuhur eden mistik oluşumlar, ellerinde ruhsal sorunlarının çözümünü sağlayacak her türlü maddî imkân olmasına karşın mistisizme kayan ve mistik eğilimleriyle öne çıkan insanlar, bir çok ülkede artış gösteren mistik yayınlar ve meditasyon, yoga gibi uygulamalar, mistisizme rağbet gösteren ve çağdaş psikiyatriyi kıyasıya eleştiriye tutan bilim adamları, bunun işaretçileri olarak okunabilir. Bununla birlikte, mistisizmin, en başta depresyondan kurtulma aracı olarak görülmesi yanıltıcı olacaktır. Çünkü mistisizmin amacı, modern hayatın ağır yükleri altında ezilmiş, bencilliğin zulmüne uğramış, iç dünyasında parçalanmış bireylerin acılarını morfin gibi geçici bir şeyle dindirmek değildir. O, asıl itibariyle, sunduğu mistik öğreti ve çeşitli zühdî uygulamalarla kişiyi yeniden ilahî özüyle buluşturmayı, iç dünyasında birliğe ulaştırmayı amaçlar. Mutluluk ise mistik aydınlanmanın doğal bir sonucudur.

Günümüzde mistisizmin iki yolla toplumsal hayata kök salmaya başladığını rahatlıkla görebiliriz. Aslında bu iki yol birbiriyle yakından bağlantılıdır. İlki, özellikle Hinduizm ve Budizmin mistik öğretilerinin modern hayata uyumlu ve onu kolaylaştıran veya insanın üzerinden modern hayatın yük ve baskısını kaldıran bir hayat tarzı sunduğunu tebliğ eden misyonerlik yoludur. Yani, mistisizm, bir çeşit Doğu öğretileri misyonerliği halini almıştır. Zaten bu misyonerlik yolu da Türk toplumunun içerisine, Batıyı model alma nedeniyle veya onun teşvikiyle girmiştir. Hatta, okullarda yoga ve meditasyon derslerinin verilmesinden söz edilmektedir. İkinci yol da, mistisizmin insana haz sağlayan, onun acılarını dindiren, onu stresten arındıran bir uygulama olarak sunulmasıdır. Nitekim kendi toplumumuz içerisinde bu amacı sağlamaya dönük meditasyon ve yo-

ga merkezlerinin, meditasyon ve yoga ustalarının sayısında giderek bir artış izlenmektedir. Artık, Türk toplumunda mistik hareketlerin, tıpkı mutlu olmanın yolları, stresten kurtulmanın kolay yöntemleri vs. kitapları gibi pratik, zahmetsiz ve tefekkürü, özgeciliği ve özveriyi gerektirmeyen hazır tüketim mamulü halini aldığını söyleyebiliriz. Ne yazık ki, her alanda olduğu gibi bu alanda da istismarın önü alınamaz. Yine ne yazık ki, bu meditasyon ve yoga seanslarında, geçici iç gıcıklamaları ve sanal huzur duyguları yaşatan terapik tüketime dönük bir zihniyet doğmaktadır. Ama aslında, düşünce ve davranış boyutuyla çok da değişen bir şey yoktur. Bu huzur sağlayıcı mistik uygulamaların sağladığı duygusal avunmalar da, dolayısıyla kalıcı olamıyor. Sonuç, parayla satılan ve mutluluk, huzur tüketimini kışkırtan bir mistik mamuller zinciridir.

Oysa, mistisizm, öncelikle psikoterapi veya kapitalist zihniyetin elinde bir tüketim aracı haline gelmiş mistik uygulamalar gibi, bir acıyı dindirme ve mutluluk sağlama aracı değildir. Öncelikle, o, dünya görüşümüzü ve dünyaya karşı tavır alışımızı değiştirmeyi, kişiyi dönüştürmeyi amaçlar. Dolayısıyla mistisizm, öncelikle, gerçekliğe ilişkin bakış açımızı değiştirmeyi ister. Bu da, davranışlarımızın belirleyicisi olan inanç sistemimizde değişimi zorunlu kılmaktadır. Yani o, evreni yaratan ve onu kuşatan, hem aşkın, hem içkin olan bir sonsuz Varlık olduğu, evrenin onun bir suduru/görünüşü olduğu, varlıkta ikilik olmadığı, her şeyin özünde bir ve ilahî olduğu, tüm kötülük, karşıtlık ve olumsuzlukların kendi başına ayakta duran, varlığında bağımsız bir töz olarak gördüğümüz bir benlik inşasından kaynaklandığı vs. gibi inançları düşünce düzeyinde yerleştirmek ister. Tefekkürle, riyazetle, ilmî bir gayretle böyle bir gerçeklik anlayışı kazanmadan manevî hazların peşinde olmanın getireceği bir şey olamaz. Mistisizmin insanlara kazandırmak istediği gerçeklik anlayışı, hakiki mistiklerin hayatında da görüleceği üzere,

duygu düzeyinde birliği, mutluluğu, sevgiyi, merhameti ve iyimserliği doğurur. Sonuçta, mistisizm, parçalanmış kişiliğimizi mistik deneyimde birleştirmeye ve böylece bilinçaltı ile bilinç arasında denge ve uyum yaratmaya çalışır. Sağlıklı bir kişilik oluşturma sürecinin hedefi olan bireyselleşme çözümlemelerinde Jung'un, bolca mistik betimlemeler, semboller sunması bu açıdan anlamlıdır.

Mistik tecrübeler sosyolojik açıdan önemlidir. Çünkü mistik tecrübeler, benliklerini öldüren ve aynı nihâî varlıkta buluşan birçok kişiyi sevgi, hoşgörü, yardımseverlik ve birlik vb. çatısı altında toplayarak, içerisindeki bireylerin kader birliği oluşturduğu, toplumsal anomiye meydan vermeyen bir sosyal düzen, bir topluluk doğurma potansiyeline sahiptir. Tarihte, toplumsal çalkalanmaların en yoğun olduğu dönemlerde mistik hareketlerin artış göstermesi bu açıdan anlamlıdır. Bunun yanında, mistik tecrübelerin, mevcut sosyal ve siyasi düzeni ıslah edici ve dönüştürücü bir potansiyelinin de olduğu söylenebilir. Geçmişte Hz. Muhammed'in, modern dönemde de Gandi'nin hayatı, bize bunun en iyi örneğini sunmaktadır.

SONUÇ

Dinî tecrübenin felsefî olarak ele alınması, daha en başta bir felsefecinin belli bir bakış açısına sahip olmasını zorunlu kılar. Hangi konu olursa olsun, bir konuyla ilgili temel felsefî yaklaşım, en başta eleştirel olma ve rasyonelliği, yani herhangi bir kanıtı, nedeni ve tutarlı açıklaması olmadan bir konuda hüküm vermemeyi; nesnelliği ve tarafsızlığı; konuyla ilgili tüm bilgileri ve belgeleri bir araya getirip incelemeyi; ciddi bir kavramsal çözümlemeyi ve tutarlılığı gerektirir. Akıl almaz, anlatılamaz, paradoksal olduğu söylenen dinî tecrübeler felsefenin konusu olduğunda, bir felsefecinin daha eleştirel ve kuşkucu olması kaçınılmaz olacaktır. Çünkü daha en başta rasyonel olmadığı belirtilen, aklı aştığı iddia edilen bir tecrübe alanına, aklın kurallarına ve buyruklarına göre bakmaktan başka seçeneği olmayan bir felsefeci, doğal olarak orada akla uygun bir şeylerin olup olmadığını, kullanılan kavramların açık ve seçik olup olmadığını ve tecrübeyle ilgili anlatılanların tutarlı ve rasyonel olup olmadığını araştıracaktır. Yine bir felsefeci, mistiklerin, söyledikleri şeylerde doğru olabileceği ihtimalini aklında tutarak ve dolayısıyla bu konuda peşinen olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeden rasyonel bir araştırma faaliyetinin içerisine girecektir. Konuyu araştırırken sadece belli bir dinî gelenekle veya belli bir bilimsel araştırmanın sonuçlarıyla yetinmeyecek, ulaşabileceği mevcut tüm kaynaklardan istifade edecektir.

Felsefî açıdan önce incelenecek konu tanımlanmalı ve mahiye-

ti ortaya konmalıdır. Bunun için de, önce, mistik veya dinsel olduğu söylenen tecrübelerle ilgili olarak, bizatihi bu tecrübeyi yaşayanların anlattıklarını incelemek gerekir. Çeşitli geleneklerden mistiklerin ve bağımsız kişilerin tecrübelerine baktığımızda onlardan, genel, evrensel bir öz çıkarmak ve dolayısıyla evrensel bir tanım yapmak neredeyse imkânsız görünür. Çünkü tek bir dinî tecrübe değil, çok çeşitli dinî tecrübeler var. Kimi mistikler evrende birliği algılarken kimi, evrende Tanrıyı algılamaktadır. Bazıları, Tanrısal varlıkla özdeşliği tecrübe ederken bazıları, kendinden bağımsız bir Tanrıyla birliği yaşamaktadır. Kimileri, Tanrının yokluğunu tecrübe ederken kimileri de, ruhlarla temasa geçmektedir. Zihinden tüm içeriğin boşaltıldığı bir boşluk halinden söz edenler olduğu gibi, zihni doğal haline bırakmaktan ve zihninin Tanrıyla dolduğundan söz edenler de vardır. Bazı mistikler "evrensel ve ezeli bir Ben"in varlığını kabul ederken bazıları, ezeli bir benin olmadığını, bazıları da sonsuz ezeli benlerin olduğunu kabul etmektedir. Bazı mistikler, tecrübe sırasında kendinden geçip coşarken bazıları, mutlak bir sükuneti ve dinginliği yaşamaktadır. Bazıları, tecrübe sırasında zihninden her tür işitsel ve görsel unsurun kaybolduğunu söylerken bazıları vahiy aldığını, bazıları da geçmiş yaşamlarına döndüğünü veya başka varlıklarla bütünleşebildiğini öne sürmektedir. Hiçlik duygusuna gömülenler olduğu gibi, süper güçler elde ettiğini ilan edenler vardır. Bazıları tecrübeyi beklenmedik bir biçimde yaşarken, kendi gayretleri sonucunda, uyuşturucularla ve Tanrının inayetiyle yaşayanlar da söz konusudur...

Böylesi bir çeşitlilik içerisinden, tümünü kapsayacak evrensel bir tecrübe modeli çıkarmanın zorluğu aşikardır. Bir de bunlardan hangisinin dinî, hangisinin mistik, hangisinin ruhsal, hangisinin esrime vb. olduğu da, bu zorluğa eklenen önemli bir problemdir. O zaman, önümüzde tek yol kalıyor ki o da, konuyla ilgilenen ve bu konuda araştırma yapan fenomenologların, teologların veya düşünür-

lerin eserlerine bakarak bir fikir edinmeye çalışmak ve onların söz konusu tecrübeleri nasıl tanımlayıp kavramsallaştırdıklarını incelemektir. Bu konuda yapılan çalışmalara bakıldığında, birkaç yaklaşımın olduğu göze çarpar. İlk olarak birçok düşünür, vasıtasız bir tecrübenin imkânını savunmuş ve dolayısıyla tecrübede verilmiş olanla tecrübeye eklenen yorumun birbirinden ayrılabileceğini temel bir ilke olarak kabul etmiştir. Buna göre tüm farklı yorumlardan ayıklandığında bütün tecrübelerde verilmiş olan, evrensel olan bir şey vardır ki, işte o, mistik tecrübenin özünü oluşturur. Bu öz, perenniyalistlerin iddiasına göre, *birliktir*. İkinci olarak, bazı düşünürler, belli dinî veya dindışı geleneklerin öğretilerini dikkate alarak doğal, monistik, teistik vb. gibi birkaç temel dinî tecrübe türünün olduğunu göstermeye çalışmışlardır. *Son olarak* da bağlamsalcılar, dinî geleneklere ve farklı kişiliklere göre çeşitlenen ve birbirine indirgenemez olan bir tecrübe çokluğundan ve çeşitliliğinden söz etmişlerdir.

Kant'la birlikte gelişen ve gerçeklik tecrübesinin *inşailiğine* vurgu yapan epistemolojik yaklaşımın takipçisi olan bağlamsalcılar, hiçbir tecrübenin yorumsuz ve dolayısıyla vasıtasız olmadığını ileri sürmekle evrensel bir mistik tecrübenin imkânsızlığına işaret etmişlerdir. Çünkü, perenniyalistlerin iddia ettikleri gibi, ne kavramlardan bağımsız bir tecrübe vardır, ne de verilmiş olandan yorumu ayırmak mümkündür. Yalnızca, bir kimsenin önceden sahip olduğu kavram ve inançlar, o kişinin gerçeklik algısını mümkün kılarlar. Dolayısıyla, bizatihi gerçeklik algılanamaz; gerçeklik, kuramlarımıza, öğretilerimize, dilimize görelidir. Öyleyse, dinî veya mistik denen tecrübeler içerisinden evrensel bir tecrübe, bir *birlik tecrübesi* çıkaramayız; Tao, Allah, İsa, Brahman, Boşluk birbirinin aynı değildir. Hatta evrensel olduğu öne sürülen birliğin, ontolojik, epistemolojik ve duygusal ya da fenomenolojik olmak üzere farklı biçimleri vardır. O zaman, tek bir dinî tecrübeden değil, Budist, Taoist, Caynist, Fena vs. tecrübelerinden bahsetmemiz gerekir.

Yine de perenniyalistler, değişik mistik geleneklerdeki tecrübe anlatımlarından hareketle, bilinci deneysel içeriğinden boşaltarak veya unutarak, mistiğin, içerisinde bulunduğu bağlamsal unsurların tamamını aştığını ve sonunda kendisi dışında hiçbir nesnesi olmayan niteliksiz, evrensel saf bir bilinç halini yaşadığını iddia ederler. Buna karşı mistik tecrübede bağlamın aşılmadığı, sadece mistiğin bilincinin yeniden koşullandığı söylenebilir. Öte taraftan, bireysel kimliğin tamamen ortadan kalktığı ve salt birliğin tecrübe edildiği bir *saf bilinç* olayında, *tecrübe sahibinden* veya nihâî gerçekliğin *algılanmasından* söz etmek kendi içinde çelişkiyi barındırmaktadır. Yine, eğer mümkünse, benliğin yok oluşunun gerçekleştiği bir tecrübenin, daha sonra ölen benlik tarafından hatırlanması ne kadar olanaklıdır!

Öyle görünüyor ki, dinî veya mistik diye evrensel olarak tanımlanabilecek bir tecrübeden söz etmek pek mümkün değildir. O zaman kısaca, dinî olarak yorumlanan her tecrübe, dinî tecrübedir denebilir. Elbette bu tecrübeler, *olağandışılıkları* ve *nihâîlikleri* itibariyle sıradan dinî tecrübelerden farklıdırlar. Bununla birlikte, bu tecrübelere "tecrübe" demenin ne kadar uygun olduğu da tartışmalıdır. Her şeyden önce, algısal bir tecrübenin tecrübe edenden bağımsız bir nesnesi ve bu tecrübenin bilişsel bir tecrübe olup olmadığını kontrol etmenin genel anlamda uzlaşılmış yolları olmalıdır. Bu açıdan dinî tecrübenin epistemolojik çözümlemesinin yapılması ve algısal bir tecrübe olup olmadığının gösterilmesi gereklidir. *Saf bilinç olaylarına* veya *birlik tecrübelerine* baktığımızda, onlarda, algısal bir tecrübe için geçerli olan algılayan-algılanan ayrımının olmadığını görürüz. Çünkü bu tecrübede, bilincin, kendisi dışında algıladığı bir nesnesi yoktur. Dolayısıyla *birlik tecrübesine "tecrübe"* demek uygun değildir. Diğer yandan evrenselliği öne sürülen *saf bilinç olayı*, içeriksiz bir bilinç hali olduğu için, bunun bilgi verici bir özelliği olamaz. Üstelik, hiçbir algısal tecrübenin vasıtasız olama-

yacağı ve yine, hiçbir algısal tecrübenin kendini doğrulayan bir tecrübe olamayacağı gerçeği, bu tecrübelerin veya *saf bilinç olaylarının* bilişselliği karşısında önemli felsefî güçlükler çıkarır.

İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik ve diğer dinlerdeki teistik tecrübelerde kişiden bağımsız olarak algılanan bir Tanrı olduğu için, bu tecrübelerin görünüşte algısal tecrübe kavramının içerisine girdikleri söylenebilir. Ancak, gerçekte, dinî tecrübenin nesnesi ve nedeni olduğu kabul edilen Tanrının, tüm algısal tecrübelerin temel nesnellik ölçütü olan, bir nedenin, nedeni olduğu şeyle zaman-mekân ilişkisi içerisine girmesi gerektiği ölçütünü karşılayamadığı görülür. Tanrının zaman ve mekândan münezzeh oluşu ve onun iradesinin dinî tecrübenin gerçekleşmesinde temel etken oluşu, dinî tecrübenin hangi koşullar altında gerçekleştiğini söyleyemeyeceğimiz bir durumu oluşturur. Ayrıca, dinî tecrübenin gerçekliğine ilişkin bağımsız ve farklı geleneklerin üzerinde uzlaştığı veya birbiriyle çatışmadığı bir testinin veya doğrulama işleminin olmaması ve çeşitli dinî geleneklerin birbiriyle çatışan iddialarda bulunması, dinî tecrübenin algısal veya bilişsel bir tecrübe olabilmesinin önündeki en önemli engelleri oluşturur.

Teistik bir tecrübenin mümkün olup olamayacağı önemli bir sorundur. Çünkü ilk olarak, perenniyalistlerin iddiasına göre, evrensel denebilecek *birlik tecrübeleri* içeriksiz bir bilinç halidir ya da boşluktur. Dolayısıyla bu tecrübelerde hiçbir deneysel unsur yer almaz; kişiden bağımsız algılanan bir şey de yoktur. O zaman, Tanrı, bu içeriksiz bilinç haline tecrübe sonrası eklenmiş bir yorumdur. Kısaca, Tanrı, dinî tecrübenin konusu değildir. İkinci olarak, günlük hayatta biz "Ahmet'i tecrübe ettim" demeyiz. Tecrübe, Ahmet'in bir özelliğine, bir davranışına vs. ilişkindir. Oysa, dinî tecrübelerde "Tanrıyı tecrübe etmek"ten söz edilmektedir. Eğer bir Tanrı varsa, ancak, o Tanrının bir takım sıfatlarını veya fiillerini tecrübe edebi-

liriz. Oysa, sonsuz sıfatları veya fiilleri algılamak ve onları algıda yansıtmak mümkün değildir. Önceden insanda sonsuz ve ilahî bir özün ya da bilişsel yetinin varlığı kabul edilmeden, sonlu bir varlığın sonsuz bir şeyi dolaysız algılayabileceğinden söz edilemez. İlahi bir özün kabulü ise, böyle bir tecrübenin gerçekliğini doğrulanamaz bir inanca dayandırır. Üçüncü olarak da, hiçbir tecrübe, fenomenolojik olarak bir birey tecrübesi olamaz. Duyu tecrübeleri belli şekillerde görünen şeylerin tecrübesidir ve belli bir görünüş biçimi dikkate alındığında, bu şekilde görünen birden fazla bireyin olması her zaman muhtemeldir. Dolayısıyla hiçbir ön bilgi olmadan belli bir görünüşün bir meleğe, birinin ruhuna değil de, Tanrıya ait olduğunu bilmenin hiçbir imkânı yoktur. Bu da Tanrının dolaysız bir tecrübenin konusu olamayacağını gösterir

Bütün bunlardan çıkan sonuç, hem *birlik tecrübesi,* hem de teistik tecrübenin gerçek birer algısal tecrübe olamayacağıdır. Belki bunların, Nihâî Gerçekliğin veya Tanrının fiziksel alemden farklı olduğu ve dolayısıyla onun bu aleme özgü yollarla algılanamayacağı öne sürülerek, olağan algısal tecrübelerden farklı türde tecrübeler olduğu dile getirilebilir. Bu tecrübelerin sadece kalbi temiz olanlara veya Tanrının lütfuna mazhar olanlara açık olduğu iddia edilebilir. Buna karşın, Tanrının veya Nihâî Gerçekliğin varlığı (Tanrının varlığının muhtemel olduğu tecrübeden bağımsız kanıtlarla gösterilebilir mi? Eğer Tanrı varsa, varlık yüklemi nasıl anlaşılmalıdır? vb), mahiyeti (Tanrı kişilik özellikleri olan bir varlık mı, yoksa niteliksiz mi? Aşkın mı, yoksa içkin mi? Yoksa, sırf paradoksal mı? vb.) ve sonlu alemle (Teistik mi? Panteistik mi? Deistik mi? Monistik mi? Panenteistik mi? vb.) ve insanlarla olan ilişkisi konusundaki (Kötülük problemi, İnsan özgürlüğü problemi vb.) temel felsefî problemler, dinî tecrübelerin dinî kültürün bir ürünü olduğunun açıklığa kavuşturulması, bu tecrübelerin tamamen doğal nedenlerden kaynak-

landığının gösterilmesi imkânı ve Nihâî Gerçeklik konusunda mistiklerin birbiriyle çatışan iddialarına işaret edilmesi, birlikte düşünüldüğünde, onların gerçek birer Tanrı veya Nihâî Gerçeklik tecrübeleri oldukları iddiasını büyük oranda temelsiz bırakacaktır.

Bununla birlikte, dinî tecrübe yaşayan kişilerin, genelde, yaşadığı şeyi temellendirmek gibi bir uğraşları ve gayretlerinin olmadığı görülür. Hatta, onlar böyle bir şeyi çok gereksiz bile bulurlar. Çünkü Tanrının varlığı güneşin varlığı kadar apaçıktır. O, her yerdedir. O, her an onu gören kişiye teselliler vermekte, huzur ve mutluluk bahşetmektedir. Tanrı gerçektir çünkü, onda gerçek ve olumlu etkiler bırakmaktadır. Ancak, Tanrıyı gören kişilere göre, kirli kalp aynasını temizlemeden veya onu görmeye engel olan aklı bırakmadan onunla karşılaşmanın bir imkânı yoktur. Tanrıyı görme imkânı yalnızca kalp gözü açık olanlarla sınırlıdır. Dolayısıyla, dinî tecrübe alanı, Kierkegaard'ın ifadesiyle tam bir nesnel belirsizliğin olduğu ve en büyük riske ve cesarete karşı en deruni, öznel hakikatin kendisini ifşa ettiği alandır. Yine bu alan, maddî dünyaya özgü dilin sınırlarına girmeyen, söze dökülemez, kavramsallaştırılamaz ve bu yüzden de paradoksal bir alandır.

"Ben Tanrıyı tecrübe ettim" veya "Ben Tanrıyı yakinen gördüm ve onu biliyorum" diyen birisinden bunu kanıtlaması istendiğinde veya ona bunun bir *bilgi* olmadığı söylendiğinde, o kişinin cevabı muhtemelen, "Senin önünde duran şu masayı gördüğün gibi Tanrıyı gördüm, işte o kadar!" olacaktır. Ne var ki, hiçbir tecrübe, bizatihi tecrübe olması itibariyle bilgi değildir. Bir tecrübenin bilgi niteliğini kazanması veya bilgi verici bir tecrübe olabilmesi, söz konusu tecrübenin bağımsız kanıtlarla veya testlerle doğrulanmasını, diğer tecrübe ve doğru bilgilerimizle tutarlı bir ilişki içerisine girebiliyor olmasını ve onun makul bir açıklama ile desteklenmesini gerektirir. Dolayısıyla bilgi, tecrübe üzerine bir hayli araştırmayı ve

akıl yürütmeyi gerektiren bir sürecin ve sistematik bir faaliyetin ürünüdür. Tecrübe bize, sadece bilgi hazinemizi genişletmemize imkân sağlayan doğrulanmamış veriler sağlar. Öyleyse, bir tecrübenin, bilgi niteliğini kazanmadığı sürece, gerçek bir tecrübe olması da, bir kuruntu ya da yanılsama olması da muhtemeldir. Dinî tecrübelerin bilgi verici birer tecrübe olmalarının önündeki en önemli engeller ise, onların irrasyonelliği ve doğaüstülüğü; anlatılamaz ve paradoksal oluşu; olağan yollarla doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olmaması; bu tecrübeleri geçiren kişilerin tecrübe ettikleri şeyin betiminde ve gerçeklik testinde uzlaşamaz olması; benzer tecrübelerin ve bu tecrübelere özgü dilin, uyuşturucu alanlar veya psikotiklerde de mevcut olması ve son olarak onların doğal nedenlerden kaynaklandığının gösterilebilir olmasıdır.

Dinî tecrübenin bilişsel bir tecrübe olabileceğini düşünmemiz için geriye iki yol kalıyor. İlk yol, James'in faydacılığı açısından bakıldığında dinî tecrübeler, birlik ve bütünlük duygusu doğurmaları, iyimserlik kazandırmaları, bireysel ve sosyal açıdan aktif, yaratıcı ve yapıcı kişiler üretmeleri, kısacası mutluluk sağlamaları yönüyle bilişseldir. Yani, eğer bir tecrübe işe yarar sonuçlar üretiyorsa, o tecrübe gerçektir. Mistik tecrübeler de işe yarar sonuçlarla kendisini gösterdiği için, bu tecrübelere neden olan, kişiden bağımsız bir Tanrı, görünmeyen bir düzen de vardır. Ancak, işe yarama ile nesnel doğruluğun veya gerçekliğin birbirine karıştırılmaması gerekir. Bir şey işe yarayabilir, ama belli gerçeklik veya nesnellik testlerinden geçmedikçe o şeyin nesnelliğinden söz edemeyiz. Sözgelimi, Tanrı tecrübesi, tıpkı romanının kahramanıyla özdeşleşen bir romancıda olduğu gibi, tamamen zihnimin yarattığı bir yanılsama olabilir ve bu, dinî inançlarımın etkisiyle bende olumlu sonuçlar doğurabilir. Yani, zihnimin ürünü olan bir şeyin, işe yaradığından dolayı zihnimin dışında da var olduğunu söyleyemem. İşe yarayan, beni

son derece mutlu kılan bir hayal dünyasında yaşıyor olmam oldukça muhtemeldir.

İkinci yol da, Tanrının varlığının ve dinî öğretinin doğruluğunun bağımsız kanıtlarla kanıtlanmasıdır. Eğer her tecrübe anonim yorum içeriyorsa, yani yorumsuz saf bir tecrübe yoksa, o zaman, tecrübeye giren yorumun doğruluğu gösterilmeden tecrübenin kendisinin bilişselliğinden söz edemeyiz. Bu da şu anlama geliyor ki, Tanrının varlığı tecrübeden bağımsız bir biçimde kanıtlanıp onun dinî tecrübeyle nedensel ilişkisi gösterilmedikçe ve dinî öğretinin doğruluğu tesis edilmedikçe, bir dinî tecrübenin Tanrının varlığını kanıtladığından veya bilgi verici bir tecrübe olduğundan söz edemeyiz. Ne var ki, Tanrının varlığının kanıtlanması ve tecrübeyle nedensel ilişkisinin ortaya konması, daha da köklü felsefî güçlükleri içermektedir.

Dinî ve mistik tecrübelerin, felsefî gerekçelerle, nesnel ve bilişsel tecrübeler olduğu söylenemese de, bu tecrübelerin insanların duygu dünyalarına zenginlik ve derinlik kattığı yadsınamaz. Teistik tecrübeler söz konusu olduğunda bu tecrübeler, kişide Tanrı merkezli bir bilinç gelişimini doğururlar. Kişi, Tanrının hep onun yanında olduğunu ve adeta Tanrının sürekli onu gözetlediğini ve kolladığını hisseder. Yer yer Tanrının gücü ve ihtişamı karşısında huşu duyar, büyülenir, yaratılmışlık duygusunu iliklerine kadar hisseder, yer yer de onun gazabı karşısında ürperir, korkuya tutulur. Kişi, Tanrının dileği doğrultusunda iyi bir insan olmaya gayret eder. *Birlik tecrübeleri* söz konusu olduğunda da bu tecrübeler, kişide birlik ve bütünlük duygusu doğururlar, evrendeki her şeye karşı yakınlık hissi yaratırlar. Kişi, bu tecrübeyle sınırlılıklardan kurtulduğunu, sonsuzluk ve sınırsızlığa adım attığını ve özgürleştiğini hissedebilir. Belki de birlik tecrübelerinin insanlara kazandırdığı en önemli şeyin iyimserlik olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

AFİFİ, Ebu'l-Ala, *Muhyiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1999

Tasavvuf: İslamda Manevî Hayat, çev. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1996

ALMOND, Philip C., "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions, Berlin: Mouton, 1982

ALSTON, William P., "Ineffability", *Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn, Harper &Row Pub. New York 1970

"Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", *Mysticism and Language*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, Oxford 1992

"Religious Experience and Religious Belief", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. by R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, 1992

Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Cornell University Press, Ithaca and London 1991

ANGEL, Leonard, "Mystical Naturalism", *Religious Studies*, Cambridge University Press, Vol: 38, No: 3, 2002

ATTFIELD, D. G., "The Argument From Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 11, Num: 3, 1975

AUGUSTINE, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul 1999

AUSTIN, James H., "Consciousness Evolves When the Self Dissolves", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000

Zen and the Brain, Toward an Understanding of Meditation and Consciousness, MIT Press, London 1998

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, üçüncü baskı, 1992

Tanrı-Ahlâk İlişkisi, T.D.V. Yay., Ankara 1991

AYER, Alfred J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1998

BAGAVAD GİTA, çev. Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi, Ankara 1995

BAILLIE, John, *Our Knowledge of God*, Oxford University Press, London 1949

BARRETT, Cyril, "The Logic of Mysticism II", *Religion and Philosophy*, ed. by Martin Warner, Cambridge University Press, New York 1992

BERGSON, Henry, *Metafiziğe Giriş*, çev. Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1998

Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, çev. Mehmet Karabasan, M.E.B., ikinci baskı, İstanbul 1986

BERNHARDT, Stephen, "Are Pure Consciousnes Events Unmediated?", *The Problem of Pure Consciousness*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

BORCHERT, Bruno, *Mysticism: Its History and Challenge*, Samuel Weiser, Inc., York Beach, Maine 1994

BRAINARD, F. Samuel, *Reality and Mystical Experience*, The Pennsylvania State University Press, 2000

"Defining Mystical Experience", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol: LXIV, Num: 2, 1996

BROAD, C. D., "The Argument From Religious Experience", *Religious Belief&Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. by William P. Alston, Harcourt Brace & World, Inc., New York 1963

BRUNNER, Emil, *Divine-Human Encounter*, S.C.M. Press, London 1944

BUBER, Martin, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kitabiyat, Ankara 2003

Tanrı Tutulması, çev. Abdullatif Tüzer, Lotus Yay., Ankara 2000

BUCKE, Richard M., "Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince", *Aydınlanma Nedir?*, editör: John White, çev. Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002

BURHERN, Herbert, "Philosophy and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. by Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama 1995

BURTT, E. A. (Ed.), *The Teachings of the Compassionate Buddha: Early Discourses, the Dhammapada and Later Basic Writings*, A Mentor Religious Classic, The New American Library, Inc., 1955

CARMODY, Denise Lardner and CARMODY, John Tully

Mysticism: Holiness East and West, Oxford University Press, New York, Oxford 1996

CARTER, Robert E., "Paradox, Language and Reality", *Dialogue & Alliance*, Vol: 6, No: 2, 1992

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2002

CLIFFORD, William K., "The Ethics of Belief", *The Rationality of Belief in God*, ed. by George I. Mavrodes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1970

CORCORAN, Kevin, "Is Theistic Experience Phenomenologically Possible?", *Religious Studies*, vol: 32, 1996

DANTO, Arthur, *Mysticism and Morality: Oriental Thought and Moral Philosophy*, Basic Books Pub., New York, London 1972

DASGUPTA, S. N., *Hindu Mysticism*, Motilal Banarsidass Pub. Private Limited, Delhi 1992

DAVIS, Caroline Frank, *The Evidential Force of Religious Experience*, Clarendon Press: Oxford 1989

DEIKMAN, Arthur J., "A Functional Approach to Mysticism", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000

DEMİRCİ, Mehmet, *Yunus Emre'de İlahi Aşk ve İnsan Sevgisi*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1997

Yahya Kemal ve Mehmet Akif'te Tasavvuf, Akademi Kitabevi, İstanbul 1993

DEVELLİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara 1980

DONOVAN, Peter, *Interpreting Religious Experience*, Sheldon Press, London 1979

EBERLE, Christopher J., "The Autonomy and Explanation of Mystical Perception", *Religious Studies*, Vol: 34, 1998

ECKHART, Meister, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1990

EFLATUN, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık ve Serdar Taşçı, Metropol Yay., İstanbul 2002

Phaidon, çev. Ord. Prof. Suut K. Yetkin ve Prof. Hamdi R. Atademir, M.E.B., İstanbul 1997

EMİROĞLU, İbrahim, *Sufi ve Dil, İnsan Yay.*, İstanbul 2002

EPSTEIN, Perle, *Kabala: Musevi Mistiklerinin Yolu*, çev. Nusret Karayazgan ve Şiyma Barkın, Dharma Yay., İstanbul 2000

ERTÜRK, Ramazan, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yay., Ankara 2004,

FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2000

FALES, Evan, "Can Science Explain Mysticism?", *Religious Studies*, Vol: 35, 1999

"Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St. Teresa", *Religious Studies* Vol: 32, 1996

"Scientific Explanations of Religious Experiences", *Religious Studies* Vol: 32, 1996

FARMER, H. H., *Towards Belief in God*, S.C.M. Press, London 1942

FERRE, Frederic, *Din Dilinin Anlamı: Modern Mantık ve İman*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 1999

FINDLAY, John Niemeyer, *The Ascent to the Absolute*, Allen and Unvin, 1970

FLEW, Antony, *God and Philosophy*, Hutchinson & Co Ltd., London 1966

FORGIE, J. William, "The Possibility of Theistic Experience", *Religious Studies*, vol: 34, 1998

FORMAN, Robert K. C., "Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

FREUD, Sigmund, *Dinin Kökenleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki Yay., Ankara 1997

GALE, Richard, "Swinburne's Argument From Religious Experience", *Reason and the Christian Belief*, ed. by Alan Padgett, Oxford University Press, 1994

"Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol: LIV, No: 4, 1994

"Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, New York, 1982

GARSIDE, Bruce, "Language and Interpretation of Mystical Experience", *International Journal for the Philosophy of Religion*, vol: 3, 1972

GAZALİ, *El-Munkızu Min-Ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, M.E.B. Yay., İstanbul 1994

İhyau Ulumi'd-Din, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1974

Mişkatu'l-Envar: Nurlar Feneri, çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994

Batıniliğin İçyüzü, çev. Avni İlhan, T.D.V. Ankara 1993

Hakikat Bilgisine Yükseliş, çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 1995

Mizanü'l-Amel, tahkik ve neşir: Dr. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Mısır 1964

el-Kanunu'l-Külli Fi't-Te'vil (Gazali'nin Tevil Hakkında Basılmamış Bir

Eseri), çev. M. Şerafeddin, Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 4. Sene 16. Sayı, İstanbul 1930

GELLMAN, Jerome, "On a Sociological Challange to the Veridicality of of Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 34, 1998

GILBERT, R. A., *Elements of Mysticism*, Element Books, 1998

GIMELLO, Robert M., "Mysticism in its Context", *Mysticism and Religious Tradition* ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983

GOETZ, Stewart C., "Belief in God is Not Properly Basic", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. by R. Douglas Geivett, Brendan Sweetman, Oxford University Press, 1992

GRIFFIN, David Ray, "Religious Experience, Naturalism and the Social Scientific Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 68, num. 1, Mart 2000

GROF, Stanislav, *Geleceğin Psikolojisi*, çev. Sezer Soner, Ege Meta Yayınları, İzmir 2002

Kozmik Oyun, çev. Levent Kartal, Ege Meta Yay., İzmir 2002

HALLAC-I MANSUR, *Tavasin: Enel Hak*, çev. Yaşar Günenç, Yaba Yay., İstanbul 2002

HALLIGAN, Fredrica R., "Jungian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. by Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama 1995

HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000

HAPPOLD, F. C., *Mysticism: A Study and an Anthology*, Penguin Books, 1990

HAUGHT, James A., *Kutsal Dehşet: Dinsel Cinayetler Tarihi*, çev. Uğur Alkapar, Aykırı Yay., İstanbul 1999

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

HENLE, Paul, "Mysticism and Semantics", *Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn, Harper &Row Pub. New York 1970

HEPBURN, Ronald W., "Buber and Encounter Theology", *Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives*, ed. by Norbert O. Schedler, Macmillian Pub. Co., Inc., New York 1974

"Religious Experience, Argument for the Existence of God", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards, vol: 5-6, New York and London, 1967

HERAKLEITOS, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, Bordo&Siyah Yay., İstanbul 2003

HICK, John, "Religious Faith as Experiencing-As", *Philosophy of Religion: Contemporary Perspectives*, ed. by Norbert O. Schedler, Macmillian Pub. Co., Inc., New York 1974

Arguments for the Existence of God, Macmillian, London 1970

Problems of Religious Pluralism, St. Martin Press, New York 1985

HOLLENBACK, Jess Byron, *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, The Pennsylvania State University Press, 1989

HORGAN, John, *Rational Mysticism: Dispatches From the Border Between Science and Spirituality*, Houghton Mifflin Company, Boston New York 2003

HORNE, James R., "Which Mystic Has the Revelation?", *Religious Studies*, vol: 11, Num: 3, 1975

HUGHES, Thomas Hywel, *The Philosophic Basis of Mysticism*, T. & T. Clark, Edinburgh 1937

HUME, David, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Yay., Ankara 1995

İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1997

HUSSERL, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilim ve Sanat Yay., Ankara 1997

HUXLEY, Aldous, *Algı Kapıları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, İmge Kitabevi, Ankara 1995

Kalıcı Felsefe, çev. Latif Boyacı, İnsan Yay., İstanbul 1996

INGE, W. R., *Mysticism in Religion*, Rider & Company, London 1969

IZUTSU, Toshihiko, *Taoculuktaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 2001

Yaratma ve Şeylerin Zamansız Nizamı: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, çev. Dr. Ramazan Ertürk, Anka Yay., İstanbul 2001

İBN ARABİ, *Fusus ül-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, M.E.B., İstanbul 1990

Nurlar Risalesi, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2004

İBN MANZUR, *Lisanü'l-Arab*, mücelled: 1, Beyrut-Lübnan

İLHAN, Avni, *Mehdilik*, Ağustos 1976

JAMES, William, "Bilinç Akımı", *Felsefe Yazarlarından Seçilmiş Metinler*, haz. Armand Cuvillier, çev. M. Mukadder Yakuboğlu, Doruk Yay., Ankara 2003

"The Principles of Psychology'den Seçmeler", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yay., İstanbul 2004

Faydacılık, çev. Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayıncvi, Ankara 2003

The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Longmans, Gren and Company, The Modern Library, New York 1929

JOHNSON, Paul E., "Dinî Tecrübe", çev. Recep Yaparel, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 3, İzmir 1986

JOHNSTON, William, *Silent Music: The Science of Meditation*, Fontana, Fount Paperbacks, 1977

JONES, Richard H., *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism*, State University of New York Press, 1993

JONES, Rufus M., *Fundamental Ends of Life*, The Macmillan Company, New York 1924

JUNG, Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, Yayına haz. Aniela Jaffe, çev. İris Kantemir, Can Yay., İstanbul 2002

KALUPAHANA, David J., "William James and Early Budhism", *Religious Experience and Religious Belief: Essays in the Epistemology of Religion*, ed. by Joseph Runzo ve Craig K. Ihara, University Press of America, 1986

KANT, Immanuel, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yay., İstanbul 1997

Philosophia Practica Universalis: Etik Üzerine Dersler I, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yay., İstanbul 1994

KATZ, Steven T., "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1978

"The Conservative Character Mysticism", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983

KAYA, Korhan (haz.), *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, İmge Kitabevi, Ankara 1999

KELLER, Carl A., "Mystical Literature", *Mysticism and Philosophical Analysised*. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1978

KENNY, Anthony, *What is Faith?*, Oxford University Press, 1992

KIERKEGAARD, Sören A., *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, Ara Yay.

Concluding Unscientific Postscript, Tr. by D. Swenson, Princeton University Press, 1941

KNOWLES, David, *The Nature of Mysticism*, Hawthorn Books, New York, 1966

KOÇ, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995

KUŞEYRİ, Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1999

KÜNG, Hans, *Does God Exist? : An Answer for Today*, translated by A. Quinn, New York 1981

LAMBERTH, David C., "Putting Experience to the Test in Theological Reflection", *Harvard Theological Review*, Vol: 93, Num: 1, Michigan 2000

LAO TZU, *Öğretiler*, Kaknüs Yay., İstanbul 1999

LEARY, Timothy, *The Politics of Ecstasy*, MacGibbon & Kee, London and G. P. Putnam, New York 1970

LEIBNIZ, G. W., *İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batu, M.E.B., İstanbul 1986

LEUBA, James H., *The Psychology of Religious Mysticism*, New York: Harcourt, Brace & Company, Inc., London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1925

LOCKE, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Ara Yay., İstanbul 1992

MACINTYRE, Alasdair, "Visions", *New Essays In Philosophical Theology*, ed. by Antony Flew and Alasdair MacIntyre, SCM Pres, London 1969

Difficulties in Christian Belief, SCM Press Ltd., London 1959

MARQUETTE, Jacques De, *Introduction to Comparative Mysticism*, The Philosophical Library, Inc., New York 1949

MARTIN, C. B., "Seeing God", *Religious Belief&Philosophical Thought: Readings in the Philosophy of Religion*, ed. by William P. Alston, Harcourt Brace & World, Inc., New York ,1963

MARTIN, Micheal, "The Principle of Credulity and Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 22, 1986

MASLOV, Abraham, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez, Kuraldışı Yay., İstanbul 1996

MEISNER, W. W., *Psychoanalysis and Religious Experience*, Yale University Press, New Haven and London 1984

MERKUR, Dan, *Mystical Moments and Unitive Thinking*, State University of New York Press, Albany 1999

MEVLANA, *Divan-ı Kebir*, birinci cilt, Haz. Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000

Divan-ı Kebir, yedinci cilt, haz. Abdülbaki Gölpınarlı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1992

Fihi Mafih, Meliha Ülker Anbarcıoğlu, M.E.B., İstanbul 1990

MILES, T.R., *Religious Experience*, The Macmillian Press, London and Basingstoke 1972

MITCHELL, Basil, *The Justification of Religious Belief*, Macmillian, London 1973

MOORE, Peter, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1978

MORE, Paul Elmer, *Christian Mysticism: A Critique*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932

MUHAMMED İKBAL, *İslamda Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Dr. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul

NEEDLEMANN, J. and SKYNNER, R. and INGLEBY, D., *Psikiyatri ve Kutsallık*, çev. Abdullah Haklı, İnsan Yay., İstanbul 2000

NEWBERG, Andrew B. and D'AQUILI, Eugene G, "The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000

NIELSEN, Kai, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Hong Kong 1982

NİETO, Jose C., *Religious Experience and Mysticism: Otherness As Experience of Transcendence*, University Press of America, Lanham, Oxford 1997

NİYAZİ-İ MISRİ, *Niyazi-i Mısri Divanı*, Sağlam Kitabevi, İstanbul 1976

O'HEAR, Anthony, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to Philosophy of Religion*, Routledge and Kegan Paul, London 1984

OAKES, Robert, "Religious Experience, Sense-Perception and God's Essential Unobservability", *Religious Studies*, Vol: 17, Cambridge University Press, 1981

OETTLE, A. G., *The Rational Basis of Religious Experience*, Christian Medical Fellowship, London

OTTO, Rudolf, *Mysticism: East and West*, trans. By Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, Collier Books, New York 1962

The Idea of Holy, trans. by John W. Harvey, A Galaxy Book, Oxford University Press, New York 1958

OWEN, H. P., "Experience and Dogma in the English Mystics", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983

The Christian Knowledge of God, Athlone Press, 1969

OXFORD ANSİKLOPEDİK SÖZLÜK, cilt: 2, Sabah Yayıncılık, İstanbul

ÖZCAN, Hanifi, *Maturidî'de Dinî Çoğulculuk*, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1995

Epistemolojik Açıdan İman, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1997

PALMER, Michael, *Freud and Jung On Religion*, Routledge Pub., New York 1997

PARRINDER, Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, Sheldon Press, London 1976

PASCAL, Blaise, *Pensees*, trans. By A. J. Krailsheimer, Penguin Books, 1986

PATANJALİ, *İçsel Özgürlüğün Yolu (Yoga-Sutra)*, çev. M. Ali Işın, Arıtan Yay., İstanbul 1992

PEIRCE, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. by C. Hartshorne, P. Weiss, A. Burks, Harvard University Press 1931-1958

Philosophical Writings of Peirce, ed. by Justus Buchler, Dover Publications, New York 1955

PENNER, Hans H., "The Mystical Illusion", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983

PEROVICH, Anthony N., "Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake?", *The Problem of Pure Consciousness*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

PETERSON, Michael and HASKER, W. and REICHENBACH, B. and BASINGER, D., *Reason and Religious Belief*, Oxford University Press, New York, Oxford 1991

PHILLIPS, D.Z., *Faith After Foundationalism*, (Routledge) London and New York 1988

PIKE, Nelson, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Cornell University Press, Ithaca and London 1992

PLANTINGA, Alvin, *God and Other Minds*, Cornell University Press, 1967

"Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by Steven M. Cahn and David Shatz, New York, 1982

PLOTINUS, *Enneadlar*, çev. Yrd. Doç. Dr. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 1996

POLOMA, Margaret M., "The Sociological Context of Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. by Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama 1995

POLS, Edward, "Knowing God Directly", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol: 45, 1999

POOLE, Cecil A., *Mysticism: The Ultimate Experice*, Supreme Grand Lodge of Amorc, California 1982

PRIGGE, Norman & KESSLER, Gary, "Is Mystical Experience Everywhere the Same?", *The Problem of Pure Consciousness*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

PROUDFOOT, Wayne, "William James on an Unseen Order", *Harvard Theological Review*, vol: 93, Num: 1, January 2000

Religious Experience, University of California Press, London 1985

RADHAKRİSHNAN, S., *East and West in Religion*, London 1933

RANDALL, Jr. John-Herman -BUHLER, Justus, *Felsefeye Giriş*, ikinci baskı, çev. Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 1989

RATCLIFFE, Matthew, "Scientific Naturalism and the Neurology of Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 39, Num: 3, 2003

REÇBER, Mehmet Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkanı ve Mahiyeti*, Kitabiyat, Ankara 2004

REESE, W. L., *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*, Humanities Press, New Jersey, London, 12. Baskı, 1995

ROTHBERG, Donald, "Contemporary Epitemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

RUNZO, Joseph, "Relativism and Religious Experience", *Religious Experience and Religious Belief: Essays in the Epistemology of Religion*, ed. by Joseph Runzo ve Craig K. Ihara, University Press of America, 1986

RUSSELL, Bertrand, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1994

Mistisizm ve Mantık, çev. Ayscli Usluata, Varlık Yay., İstanbul 1972

Neden Hıristiyan Değilim?, çev. Emre Özkan, Toplumsal Dönüşüm Yay.

SCHARFSTEIN, Ben Ami, *Mystical Experience*, Oxford 1973

SCHIMMEL, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İstanbul 1999

SCHLAMM, Leon, "Rudolf Otto and Mystical Experience", *Religious Studies*, vol: 27, Num: 3, 1991

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Christian Faith*, Edinburg 1928

On Religion, Cambridge University Press, 1998

SCHOEN, Edward L., "Perceiving an Imperceptible God", *Religious Studies*, Vol: 34, 1998

SCHOUN, Frithjof, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev. Yavuz Keskin, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1992

SHAFRANSKE, Edward P. "Freudian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience*, ed. by Ralph W. Hood, Religious Education Press, Birmingham, Alabama 1995

SHARF, Robert H., "Experience", *Critical Terms for Religious Studies*, ed. by Mark C. Taylor, The University of Chicago, Chicago 1998

SIMONI-WASTILA, Henry, "Unio Mystica and Particularity: Can Individuals Merge With the One?", *Journal of the American Academy of Religion*, vol: 68, No: 4, 2000

SMART, J. J. C. and HALDANE, J. J., *Atheism&Theism*, Blackwell Pub., Oxford, Cambridge 1996

SMART, Ninian, "Interpretation and Mysticial Experience", *Religious Studies I*, 1965

"The Purification of Consciousness", *Mysticism and Religious Traditions*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, 1983

"Understanding Religious Experience", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1978

"What Would Buddhaghosa Have Made of The Cloud of Unknowing?", *Mysticism and Language*, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, Oxford 1992

The Religious Experience of Mankind, New York 1969

The Yogi and Devotee, London: Allen and Unwin, 1968

SMITH, Huston, "Do Drugs Have Religious Import?", *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. by I. Rowe and William Wainwright, Harcourt Brace Jonanovich, Inc., New York, Chicago 1973

"Is There a Perennial Philosophy?", *Journal of American Academy of Religion*, vol: 60, 1989

Way Things Are: Conversation with Huston Smith on the Spiritual Life, (H. Smith and Cousineau Phil) University of California Pres, 2003

SMITH, Margaret, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Oneworld Pub., Oxford 1995

SOGYAL RİNPOCHE, *Tibet'in Yaşam ve Ölüm Kitabı*, çev. Elif Baydar ve Güneş Tokcan, Dharma Yay., İstanbul 2002

SOYKAN, Ömer Naci, *Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, Kabalcı Yay., İstanbul 1995

STAAL, Frits, *Exploring Mysticism*, Penguin Books, 1975

STACE, Walter Terence, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004

STEINER, Rudolph, *Onbir Avrupa Mistiği*, çev. Selma Övünç, Dharma Yay., İstanbul 2002

STRENG, Frederick J., "Language and Mystical Awareness", *Myticism and*

Philosophical Analysis, ed. by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1978

SUZUKI, D. T., *Hıristiyanlık ve Budizmde Mistik Yaşam*, çev. Serdar Altıalp, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 1991

SWAMI NIKHILANANDA, *Hinduizm*, çev. Aslı Özer, Ruh ve Madde Yay., İstanbul 2003

SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979

ŞEBÜSTERİ, *Gülşen-i Raz*, çev. Prof. Abdülbaki Gölpınarlı, M.E.B., İstanbul 1989

AL-TAFZÂNÎ, Abu'l-Wefâ, "İslam Tasavvufuna Giriş", çev. Prof. Dr. Mehmet Demirci, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: III, İzmir 1986

TALIAFERRO, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing, Oxford 1998

TAM, Ekman P. C., "Another Look at the Theory of a Common Core Mysticism", *Dialogue&Alliance*, vol. 11, No: 2, 1997

TAYLAN, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998

TRAPNELL, Judson B., "The Comparative Study of Religious Experience: Implications for Dialogue", *Dialogue&Alliance*, vol: 11, No: 2, 1997

TRIGG, Roger, *Reason and Commitment*, Cambridge University Press, 1973

TRUEBLOOD, D. Elton, *The Trustworthiness of Religious Experience*, Friends United Press, Richmond, Indiana 1993

TUĞLACI, Pars (haz.), *Okyanus Türkçe Sözlük*, cilt: 3, Pars Yayınevi, İstanbul 1974

TUSİ, Ebu Nasr Serrac, *El-Luma*, haz. Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz, Altınoluk, İstanbul 1996

ULUDAĞ, Süleyman, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslamiyat*, cilt:2, sayı: 3, Temmuz-Eylül 1999

UNDERHILL, Evelyn, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 12. Edition, Methuen-London, 1960

UPANİŞADLAR, derleyen: Mehmet Ali Işını, Dergah Yay., İstanbul 1997

WAINWRIGHT, William J., "Mysticism and Sense Perception", *Contemporary Philosophy of Religion*

Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications, University of Wisconsin Press, 1981

WALL, George, *Religious Experience and Religious Belief*, University Press of America, 1995

WATERHOUSE, Eric S., *The Philosophy of Religious Experience*, The Epworth Press, London 1923

WATTS, Alan, *Zen Yolu: Zen Budizmin İlkeleri*, çev. Sena Uğur, Şule Yay., İstanbul 1998

WEBBER, Jonathan, *Revelation and Religious Experience*, Abacus Educational Services, 1995

WELLS, H. G., *Kızıl Oda*, çev. Ardan Tüzünsoy, İthaki Yay., İstanbul 2000

WELLS, Harry K., *Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm*, çev.Tahsin Yılmaz, Sorun Yay., İstanbul 1986

WIEMAN, Henry Nelson, *Religious Experience and Scientific Method*, Southern Illinois University Press, Acturus Books, 1971

WILBER, Ken, "En Son Bilinç Hali", *Aydınlanma Nedir?* editör: John White, çev. Cengiz Erengil, Ayna Yay., İstanbul 2002

"Waves, Streams, States and Self", *Cognitive Models and Spiritual Maps*, ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Imprint Academic, 2000

WILCOX, Lyn, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul 2001

WILSON, John, *Language and Christian Belief*, London 1958

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, üçüncü baskı, Macmillian Pub. Co., New York 1989

Tractatus Logico-Philosophicus, çev. Oruç Aruoba, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2001

WOOD, Ernest, *Yoga*, Penguin Books, 1967

WOODHOUSE, Mark B., "On the Possibility of Pure Consciousness", *The Problem of Pure Consciousness*, Ed. by Jensine Andresen and Robert K. C. Forman, Oxford University Press, New York, Oxford 1990

YANDELL, Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, 1993

YILMAZ, H. Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1994

ZAEHNER, R. C., *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Praeternatural Experience*, Oxford University Press, 1971

Zen, Drugs and Mysticism, Vintage Books, New York 1974

ZANGWILL, Nick, "The Myth of Religious Experience", *Religious Studies*, Vol: 40, Cambridge University Press, 2004

Farklı zaman ve mekânlarda değişik biçimlerde ortaya çıkan ve dinî, felsefî, psikolojik, sosyolojik açıdan insanlık tarihine önemli katkıları olan dinî ve mistik tecrübelerin, gerçekten iddia edildiği gibi insandan bağımsız nihâî bir gerçekliğin tecrübesi mi olduğu, yoksa insana birlik ve bütünlük vizyonu kazandıran sırf iyi ve güzel bir duygu yaşantısı mı olduğu, felsefî açıdan incelenmesi gereken en önemli sorundur.

Dinî ve mistik tecrübelerin mahiyetini çözümleyebilmek, bu tecrübelerin anlatımında kullanılan dile açıklık ve seçiklik getirebilmek ve son olarak da, onların gerçekten bilişsel birer tecrübe olup olmadıklarını tartışarak epistemolojik, dinî ve ahlâkî değerini ortaya koymak, bu kitabın başlıca amacını oluşturmaktadır.

ISBN 975-995-051-0
9 789759 950514

KİTAP
2006
SKB 0984970 UYL
14.00