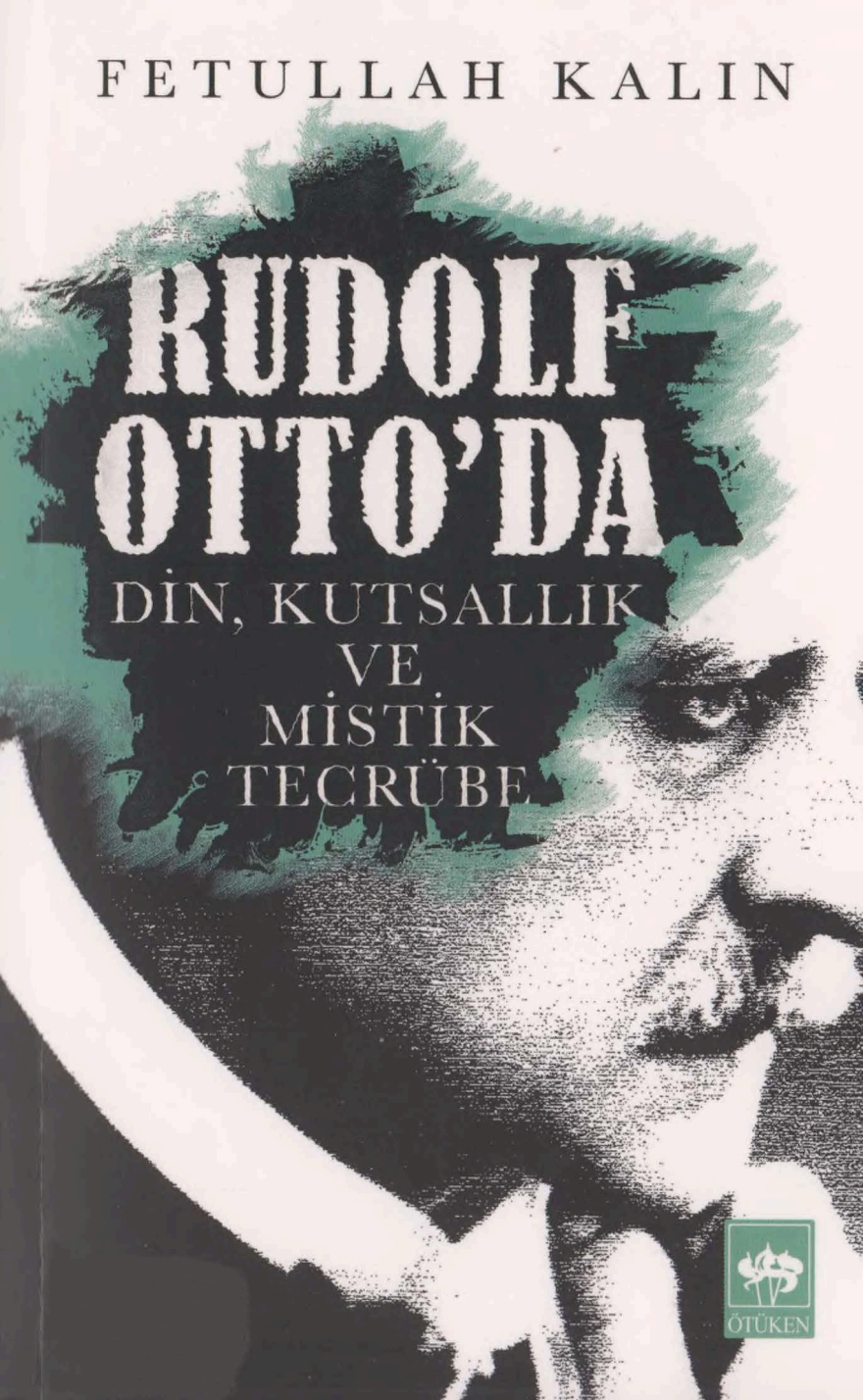
FETULLAH KALIN

RUDOLF OTTO'DA

DİN, KUTSALLIK VE MİSTİK TECRÜBE



ÖTÜKEN

Fetullah Kalın

Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe

ÖTÜKEN

YAYIN NU: 1047
KÜLTÜR SERİSİ: 576

T.C.
KÜLTÜR ve TURİZM BAKANLIĞI
SERTİFİKA NUMARASI
16267

ISBN 978-605-155-123-4

ÖTÜKEN NEŞRİYAT A.Ş.®
İstiklâl Cad. Ankara Han 65/3 • 34433 Beyoğlu-İstanbul
Tel: (0212) 251 03 50 • (0212) 293 88 71 - Faks: (0212) 251 00 12
Ankara irtibat bürosu:
Yüksel Caddesi 32/4 Kızılay - Ankara
Tel: (0312) 431 96 49
İnternet: www.otuken.com.tr
E-posta: otuken@otuken.com.tr

Kapak Tasarımı: Zafer Yılmaz
Dizgi - Tertip: Ötüken
Kapak Baskısı: Yeditepe Ofset
Baskı: Yaylacık Matbaası (0212) 612 58 60
Maltepe mah. Litros yolu Fatih Sanayi Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-Zeytinburnu
Cilt: Yedigün Mücellithanesi
İstanbul-Ağustos 2014

Fetullah Kalın: 1980 yılında Erzurum'da doğdu. 2002'de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2007'de Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını, 2012'de doktorasını tamamladı. DİB ve MEB bünyesinde bir süre çalıştıktan sonra, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Bilim Dalına Öğretim Üyesi olarak atandı. Halen bu göreve devam eden yazar, Arapça ve İngilizce bilmektedir. Evli ve iki çocuk babasıdır.

İçindekiler

Önsöz 11

Giriş
Otto'nun Hayatı ve Felsefesinin Beslendiği Kaynaklar

Birinci Bölüm
Otto'da Bir Tecrübe Vasıtası Olarak
Din ve Kutsal'ın Anlamı

1.1. Din ve Dinî Tecrübeye Genel Bir Bakış 27
1.2. Din Anlayışı 55
1.2.2. Hamlık (*Cruder*) Evresi ve İnancın Gelişimi 57
1.2.3. Dinî Bilinç 61
1.2.4. Antropoloji ve Din 65
1.2.5. Din-Ahlâk İlişkisi 66
1.2.6. Tanrı Anlayışı 68
1.3. "Kutsal" Fikri 71
1.4. Hıristiyanlıkta Kutsallık 87
1.5. Kutsal'ın Tecrübesi ve Numen 91
1.5.1. "Numen" ve "Numinous" 91
1.5.2. "Numinous"un Tezahürünün Boyutları 99
1.5.2.1. Ürperticilik (Tremendum) 99
a. "Haşyet Unsuru" (The Element of Awefulness) 100
b. "Kudret Unsuru" (The Element of Overpoweringness) 102
c. "Enerji" veya Aciliyet Unsuru (The Element of "Energy" or Urgency) 105
1.5.2.2. Gizem (Mysterium) 106
1.5.2.3. Büyüleyicilik (Fascinans) 108
1.6. Kutsal'ın Tezahürü ve İfade Edilme Vasıtaları 110

İKİNCİ BÖLÜM
NUMİNOUS TECRÜBE VE MİSTİSİZM

2.1. Mistisizm ve Mistik Tecrübe 121
2.2. Bilginin İki Yolu: İçebakış ve Birlik Vizyonu 128
2.3. Numinous Tecrübe ve Mistisizm İlişkisi 137
2.4. Doğu ve Batı Mistisizmi: Shankara ve Eckhart 143
2.5. Nesnel Bir Değer Olarak Kurtuluş 152
2.5.1. Kurtuluş Vesilesi Olarak Kefaret ve Lütuf 159
2.5.2. Özgürlük ve Kader 176
2.6. Lütuf Tecrübesi Olarak Mistisizm 183
Kaynakça 197

Dizin 209

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviren
Der.	:	Derleyen
D.İ.A	:	Diyânet İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B	:	Diyânet İşleri Başkanlığı
Ed.	:	Editör
Haz.	:	Yayına hazırlayan
Hz.	:	Hazreti
İ.İ.F.D	:	İzmir İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.E.B.	:	Milli Eğitim Bakanlığı
s.	:	Sayfa
tr	:	Tarihsiz
Trans.	:	Translation
USA	:	Amerika Birleşik Devletleri
vb.	:	ve benzeri
vd.	:	ve devamı
v.d.	:	ve diğerleri
vs.	:	vesaire

Önsöz

Dinî tecrübenin konusu, "Kutsal" ya da "İlahî Kudret"tir. Kutsiyet duygusu ve sezgisi, bütün dinlerde ortak yaşantı ve tecrübe olarak yer alır. İnsan çevresindeki dünyayı ve olup bitenleri gözlemlemesi neticesinde kendisi dışında üstün bir gerçekliğin varlığını düşünmeye başlar. Bu belirsiz duygular zamanla bilinçli bir hale dönüşür ve insan yaşayarak, deneyler yaparak dinî bir hayat yaşamaya başlar.

Biz bu çalışmamızda Rudolf Otto'nun din, kutsallık ve mistik tecrübe anlayışını ve tecrübe edilen "Kutsal"a yönelik düşüncelerini incelemeye çalıştık. Otto'ya göre insan, daha önce hiç karşılaşmadığı titretici ve aynı zamanda büyüleyici bir "Gerçeklik"le karşılaşır. Onun çok gizemli, huşu verici, güçlü ve oldukça cezb edici varoluşsal özellikleri karşısında kendinden geçer. Otto "Kutsal ile karşılaşma" dediği bu durumu "sır" olarak adlandırır.

Çalışmamız, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Rudolf Otto'nun hayatını, eserlerini ve onun din felsefesine kaynaklık eden belli başlı düşünürleri ele aldık.

Birinci bölümde, din, dinî tecrübe ve kutsal kavramlarını genel hatlarıyla açıklayarak, Otto'nun din anlayışını ve *numinous tecrübe* diye adlandırdığı Kutsal'ın tecrübesine yönelik düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde ise, *numinous tecrübe* ile mistik tecrübe ilişkisini ve her iki tecrübe çeşidinin de nihaî hedef olarak gördüğü kurtuluşu ilahî lütuf ve kefaretle ilişkilendirerek incelemeye çalıştık. Ayrıca Otto'nun doğu ve batı mistisizmiyle ilgili görüşlerini tespit etmeye gayret ettik.

Konunun mahiyeti ve Otto'nun fikirleri noktasında kaynakların henüz Türkçemize çevrilmemiş olması bakımından zor bir çalışma olsa da, eserimizin dinî ve mistik tecrübe alanına katkı sunabileceği düşüncesi bize güç verdi.

Din Felsefesi alanında yetişmemde büyük emekleri olan ve araştırma süreci boyunca da teşvikleriyle ve rehberliğiyle katkılarını sunan değerli hocam Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmanın şekillenmesinde destek ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Vahdettin Başçı, Prof. Dr. Muhsin Akbaş ve Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu ve Prof. Dr. Şehmus Demir hocalarıma şükranlarımı sunarım.

Fetullah Kalın
Erzurum-2012

Giriş

Otto'nun Hayatı ve Felsefesinin Beslendiği Kaynaklar

Karl Louis Rudolf Otto, 25 Eylül 1869'da Protestan bir ailenin çocuğu olarak Almanya'nın Hanover şehri yakınlarındaki Peine'de dünyaya geldi. Babası Wilhelm Otto Peine'de bir fabrika sahibiydi. Otto öğrenimine Peine'de başladı, ancak 12 yaşındayken babasının Hildesheim'de ikinci bir fabrika yapmasıyla buraya taşındılar. Birkaç gün sonra da babası hastalanarak öldü.[1] 1888'de Erlangen Üniversitesi'nde başladığı teoloji eğitimini Göttingen Üniversite'sinde tamamladı. 1907'de Tübingen Üniversitesi'nde doktorasını tamamladıktan sonra 1914'te Breslaw Üniversitesi'nde sistematik teoloji profesörü oldu. 1917'den 1929'da emekli oluncaya kadar, kariyerine Marburg Üniversitesi'nde devam etti.[2] Amerika ve İngiltere'de de dersler veren ve birkaç yıl Prusya parlamentosu üyeliğinde bulunan Otto, Avrupa, Kuzey Afrika, Mısır, Filistin, Hindistan, Çin ve Japonya'ya seyahatlerde bulundu. Hitler'in devlet başkanı olmasından üç sene sonra 6 Mart 1937'de trajik bir kazada hayatını kaybetti.[3]

---

[1] Rudolf Otto, *Autobiographical and Social Essays,* (Trans. and Ed. Gregory D. Alles), Mouton de Gruyter, Berlin 1996, s. 51.

[2] Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research,* Walter de Gruyter GmbH&Co., Berlin 1999, s. 432.

[3] Sibnath Sarma, *Religious Philosophy of Rudolf Otto,* Ajanta Publications, Delhi 1996, s. 2.

Rudolf Otto, Almanya'nın modernleşmeye başladığı, bilim ve teknoloji alanında başarılar elde ettiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde politik ve ekonomik dalgalanmalar olmuşsa da, Afrika ve Uzak Doğu'da koloniler kurulmuştur. Elde edilen bu refah düzeyi nedeniyle de Alman halkında materyalist ve militan natüralist duygular yükselmiştir.

Bu dönemde Almanya'da özellikle patoloji, fizik, psikoloji ve ilâhiyat alanında ünlü isimler ortaya çıkmıştır. Otto, bu dönemde öne çıkan bir ilâhiyatçı olarak natüralizme karşı spiritüalizmi savunmuş ve dinî düşünceyi canlandırmıştır.[4]

Otto'nun din felsefesinin kökenleri birkaç yüzyıldan uzun bir geçmişe dayanır. Otto'nun din tanımı kaynağını Almanya'nın mânevi çevrelerinden alır. Onun dinî otonomi kavramı Luther'in Protestanlık hakkındaki fikirleri ve Kant'ın eleştirel felsefesiyle sıkı bir ilişkiye sahiptir. Otto din tanımında, modern Alman din biliminin iki önemli ismini, Luther ve Kant'ı birlikte ele alır ve inceler. Schleiermacher ve Ritschl, Fries ve Troeltsch de Otto'nun din tanımını oluşturmasında önemli yere sahiptir. 18. yüzyılda Almanya'da Romantizm akımı büyük bir etki yaratmıştır. Bu akımın en önemli özelliği duygusallık ve irrasyonelliktir. Ancak romantizm özgürlüğe, bireyselliğe ve doğal güdülere geri dönüşü de sağlamıştır. Bu akımın etkisiyle insan, etrafına kuşkuyla bakmış, sorgulamış ve evrenin yeni gizemlerini keşfetmeye başlamıştır. Otto'nun ahlâkî veya mantıkî tanımının yapılamayacağını söylediği, ancak akıl almaz ve esrarengiz olarak tanımladığı hisler, aynı zamanda romantik bir yapıya da sahiptir. Romantizmin etkisi Otto'yu rasyonallikten uzaklaştırarak giderek duygusallaştırmıştır. Otto'nun görüşlerini şekillendiren diğer bir konu 19. yüzyıldaki natüralizmdir. Bu düşün-

[4] Sarma, s. 3-4.

cenin doğa tanımında doğaüstü güçlere yer yoktur. Otto dünyanın mekanik olarak kurulumu fikrine karşı olarak daha çok spiritüalizmden yana olmuştur. Bu bağlamda onun düşünceleri natüralizme tezat oluşturmuştur.[5]

Otto, çok sayıda kaynaktan beslenerek düşüncelerini oluşturduğundan birçok düşünürden ve teologdan etkilenmiş ve felsefesini bu esinlenmeyle olgunlaştırmıştır. Dinin kaynağının hisler olduğu düşüncesini Schleiermacher'den, apriorizm fikrini Troeltsch'den ve Holy düşüncesini ise, Söderblom'dan almıştır. Otto'yu diğerlerinden ayıran, din hakkındaki görüşlerini mantık-mantık ötesi ve kutsal-akıl almaz (*numinous*) olarak iki farklı koldan anlatmaya çalışmasıdır ki, bu da Otto'nun Shankara'dan da etkilendiğini göstermektedir.[6]

Bir Protestan olarak Otto, Martin Luther'den oldukça etkilenerek, hakkında ciddi çalışmalar yürütmüş ve Luther'in de *numinous* hissine dair fikirleri olduğunu ortaya çıkarmıştır. Otto'nun kendi görüşlerini sonuçlandırmadan Luther'in tüm fikirlerini iyice okuduğu ve kendi tezini şekillendirirken ondan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Çünkü Otto, Hıristiyanlık ve diğer dinlerle ilgili tüm görüşleri derinlemesine incelemiştir. Tarihsel dinin aksine doğal din artık varlığını sürdürmemektedir. Otto, temel dini savunur. Tanrı vergisi ve a priori dinin ne olduğu sorusunu sormaktadır. Ona göre, Tanrı vergisi herkesin zaten sahip olduğudur. Fakat temel din, herkesin aslında sahip olabileceği, ama olmadığı dindir. Bu, aralarındaki en belirgin farktır. Otto, kişinin inancının kendi içinde olduğunu ve dışsal faktörlerin, kişide zaten var olan keşfedilmemiş şeyleri harekete geçirdiğini düşünür. Bu hisler kişi tarafından düşünülemez, fakat kişide uyandırılır. Kişi bu gizemli hislere kendi aklıyla ulaşana kadar yönlendirilmeli,

[5] Sarma, s. 24-25.

[6] Sarma, s. 41.

yol gösterilmeli ve düşündürülmelidir. İşte bu, bireyci ya da bireysellik yaklaşımı olarak adlandırılabilecek olan ve Luther'in Otto üzerindeki etkisinin bir göstergesidir.[7]

Otto, Kant'tan da etkilenmiştir. Fikir, kategori, a priori, şematizm kelimeleri Otto tarafından Kant'tan direkt alınmış kelimelerdir. Ancak Otto'nun şematizmi Kant'ın aksine hislere dayanır: *"Bir his kendine benzer farklı hislerin ortaya çıkmasına neden olabilir."* Kant, bütün dinî inançların kutsal olana ulaşmayı amaçladığını söyler. Bu kutsallık da her birey tarafından bilinebilmektedir. Ancak başkalarınca bilinmesi sağlanamamaktadır. Bir şeyin kutsal olması için ahlâkî olması gereklidir. Sonuçta kutsal olan akıl kategorisinin altında olmaktadır ve her amaç için yeterince anlaşılır olmalıdır. Aynı zamanda herhangi bir spekülatif teorinin herkese ulaşabilir olması zorunludur ve herkes tarafından da bilinmesi gerekir. Kutsal gizem olarak düşünülen inanç ya kutsal ya da rasyonel inanç olabilir. Hisler birer bilgi olmadıkları gibi, bir gizemi öğretmez ve işaret etmez. Kant ve Otto rasyonelliğin ve irrasyonelliğin tanımı üzerinde de farklı fikirlere sahiptirler. Kant için "rasyonel olmayan", aklın altında yer alır. Otto içinse, aklın üzerinde hatta ötesindedir. Otto'ya göre, eğer belirli ve eşsiz bir deneyim alanı varsa, bu kesinlikle dinî hayatla ilintilidir. Eğer din kelimesi ahlâkla yer değiştirirse, genel anlamda Kant, Otto ile hemfikirdir.[8]

Fries'ın din hakkındaki görüşleri de Otto'nun felsefesini şekillendirmesinde büyük rol oynamıştır. Ona göre hiçbir öğrenme, hiçbir bilim, kişinin Tanrı hakkındaki ilk düşüncelerini değiştiremez ve ona üstün gelemez. İlk basit hisler Otto'nun "esrarengiz" olarak tanımladığı hislerdir. Fries'a göre bu, evrensel kehanettir. Tüm din adamları, aynı kelimelerle ifade etmeseler de, kaderin gerçekte da-

[7] Sarma, s. 26-27.

[8] Sarma, s. 29-31.

yandığı hissin içgüdüsel olarak sonsuzluğun bir sonu olduğu fikrini kabul ederler. Sonsuzluk hakkındaki bu içgüdü, Otto'nun "akıl almaz/esrarlı hisler" (*numinous feelings*) tanımına uygun düşüncelerdir. Bu dinî kanılar, sonsuzluk ve son arasındaki zıtlığa dayanır. Bu elbette Tanrı'yla ilgili tüm dinlerin temelidir. Sonsuz Tanrı ve fâni insan veya Kutsal Tanrı ve kutsal olmayan insan Otto'ya göre de tezattır. Bu, Otto'nun insanı neden "eşi ve benzeri olmayan" (*wholly other*) bir kutsallık karşısına koyduğunun açıklamasıdır. Otto, Fries'ın *"din etik değildir, etik de din değildir"* fikrini benimsemekle beraber onun evreni ve zorunluluğu açıklamada ahlâka önem verdiğini de bilir. Bu düşünce, "cezanın" saf bir his mi yoksa his ve mantık arasında bir şey mi olduğu sorusunu ortaya çıkarır.[9]

19. yüzyılın en önemli ilâhiyatçılarından olan Friedrich Schleiermacher, Kant'tan başka Otto'yu en fazla etkileyen kişilerdendir. Schleiermacher, Otto'nun da paylaştığı, "dinî inancın temelinin hissetme olduğu" düşüncesini öne sürmüştür. O, dinin karakteristik olarak bilim veya ahlâk hakkındaki tüm doğrulardan ayrıldığını söyler. Ona göre, dindarlık bütün metafiziksel ve etik engellerden sıyrılmalı ve insan ruhu üzerindeki özgür varlığını hissettirmelidir. Bu görüşleriyle Schleiermacher, dini tam manasıyla ahlâk ve felsefeden ayırarak, ona olması gereken değeri veren bir düşünürdür.[10]

Schleiermacher, dinin sanat gibi içsel tecrübelere dayandığını, doğal bir olay olduğunu ve ilâhî konulara dayanmadığını öne sürer. Din, dindarlığı içinde barındırmaktadır. İnsanın hisleri, dünyayı yaşayarak içindeki Tanrı'yı yaşatması noktasına kadar dindarlıktır. Bu sıra nesnelerin algılanması ile değil, sadece hisler, hayatlar ve hareketlerin onlara eşlik etmesi veya onları yönlendirmesi ile olur.

---

[9] Sarma, s. 31-33.

[10] Sarma, s. 33-34.

Bu hisler dinin parçalarıdır ve hiçbiri dinden ayrı tutulamaz. Schleiermacher'de bulunan Protestanlığın bu karakteristik yönü Otto'da da vardır. Dinî tecrübeler tamamen kişiseldir ve bunları aksettirmek zordur. Bunlar şüphesiz kişinin kendi hisleri olmalıdır ve asla taklit olamazlar.[11]

Hıristiyan İnancı adlı eserinde Schleiermacher, Spinoza'dan etkilenerek, dinin Tanrı'ya mutlak bağlılık olduğunu belirttiği ünlü düşüncesini geliştirmiştir. Ona göre, din bir duygu olup bu dünyadan ayrı sonsuz bir güce mutlak bir bağlılıktan ibarettir. Dindarlığın özü de Tanrı'yla ilişki içinde olma bilincidir.[12]

Schleiermacher'e göre din, evrenin sadece bilimin kavrayabildiği kısmın ötesine geçen ve evrenin altında yatan gerçeğin güçlü mânevîyatıdır. Bizim varoluşumuz ve hayatımız Tanrı aracılığıyla olmuştur.

Otto ve Schleiermacher'in hemfikir olduğu nokta, dinî tecrübelerin evrenselliğidir. Tanrı'nın varlığını ifade eden mutlak bağlılık hissi, bilincin en üst seviyesidir ve aynı zamanda insan doğasının vazgeçilmez bir öğesidir. Yani insanoğlu doğuştan inançlıdır. Otto için insanoğlu bu Tanrı vergisi hisse ve başka esrarlı hislere sahiptir. Bazı insanlarda bu his gizlidir, bazılarında ise ortaya çıkmıştır. Schleiermacher, bazı toplumlarda mânevi hislerin henüz oluşmadığını, ama bunun da onlarda potansiyel bir inanç olmadığı anlamına gelmediğini söyler. Benzerliklerle birlikte Otto ve Schleiermacher'in fikirleri arasında farklılıklar da bulunmaktadır. Din kesinlikle hissetme olayıdır, ama Otto için din, Tanrı'ya mutlak bağımlılık demek değildir. İnsanların hisleri hiçliğine yenik düşmektedir ki, Otto da bunu, "dinî farkındalık" olarak tanımlamıştır.[13]

---

[11] Sarma, s. 34.

[12] Friedrich Schleiermacher, *Christian Faith*, T.&T. Clark, Edinburg 1928, s. 17.

[13] Sarma, s. 35.

Ernst Troeltsch de Otto'yu etkilemiştir. Bir ilâhiyatçı ve sosyal bilimci olarak Troeltsch'in tarihe ve aynı zamanda deneylere dayanan bir din görüşü vardır. Kant'ın ahlâka dayanan din görüşünün aksine, onun din görüşü "sözde a priori" fikrine dayanmaktadır. Troeltsch'in "a priori" din görüşü Kant'ın fikirlerinden uyarlanmış olsa da, övgüye değer bulunmaktadır. Troeltsch, Kant'ın ahlâk konusundaki fikirlerini onaylar. Ahlâkın, insan topluluklarının temeli olduğunu, ahlâk ve dinin sadece tarihsel gelişim içinde birbirine bağlandığını savunur. Troeltsch ve Otto arasındaki en önemli benzerlik, her ikisinin de Kant'tan etkilenmeleridir.[14]

Otto'yu en fazla etkileyen filozofun İsveç asıllı Dinler Tarihçisi, teolog ve başpiskopos Lars Olaf Nathan Söderblom olduğunu söylemek mümkün. Söderblom'un din konusundaki düşüncelerinin merkezinde "kutsal" (*holy*) vardır. Ona göre "dindeki en önemli kelime, kutsallıktır." Bu kelime Tanrı kavramından bile daha önemlidir. Gerçek bir din, "tanrılığın" (*divinity*) tam bir tanımı olmadan da var olabilir. Ancak, *kutsallık* kavramı olmaksızın, Tanrı fikri din demek değildir. Aslında hem Otto hem Söderblom "kutsal"ın tüm dinlerin ortak noktası olduğundan bahsederler. Fakat, Otto daha ileriye gider ve "akıl almaz" (*numinous*) fikrine ulaşır. Kısacası, Söderblom din konusunda mantık çerçevesinde bir noktada kalırken, Otto daha ileriye, mantık ötesine gitmektedir. Söderblom'a göre din, bir insanın kelimelerinde, dilinde, amellerinde, alışkanlıklarında ve geleneklerinde olmalıdır. Oysa Otto'ya göre, bir kişinin içinde hafif bir mânevi titreme varsa, bu yeterlidir.[15]

Otto hakkında söylenmesi gereken en önemli bilgilerden biri de Hindistan'a özgü düşünce sisteminden etki-

[14] Sarma, s. 37-38.

[15] Sarma, s. 39.

lenmesi ve aynı zamanda din konusundaki görüşlerinin temelini Hindistan'dan almasıdır. Hem Ramanuja (1017-1137)'nın, hem de Shankara'nın Otto üzerinde büyük bir etkisi olmuştur. Ramanuja'nın Narayana konusundaki tüm yaklaşımları Otto'nun "kutsal" konusundaki düşüncelerine benzer. Otto'nun "mantık ötesi farkındalık" (*non-rational awareness*) ve "akıl almaz hisler" ifadeleri Ramanuja tarafından kullanılmamış olmasına rağmen Shankara'da bu ifadelere rastlamak mümkündür.[16]

Hint felsefesinde reformist bir filozof olan Shankara, *Veda* metinleri üzerinde çalışmış, Brahma düşüncesine dayalı katı bir monizmi savunmuştur.[17]

Tecrübe, mantıkdışılık, başkalık-ilahlık ve Tanrı'nın iki farklı yönünün olması gibi konularda Otto ile Shankara arasında paralellik bulunur. Otto, Shankara gibi Tanrı tecrübesini Tanrı'nın varlığının kesinliği olarak kabul eder. Rasyonel varlıklar gerçektir. Ancak bundan var olan her şeyin de rasyonel olduğu fikrini çıkarmamak gerekir. İnsandaki Tanrı fikrinin temeli sadece düşünceler değil, aynı zamanda hislerdir. *Numinous* hissi kesinlikle sezgilere dayanır. Bu tüm insanî iletişimlerin dışında, sadece kişiye özgü bir tecrübedir. Fakat bu sadece sübjektif bir hayal değil, herkesin sahip olabileceği nesnel bir histir. Otto'nun "rasyonel olmayan" (*non-rational*) dediği hislere Shankara'nın *Advaita Vedanta* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Eserde "Mutlak'ın doğrudan deneyimi" (Anubhava) veya "içsel farkındalığın" aklın sınırlarının ötesinde olduğu ve tarif edilemeyeceği ifade edilir ki, bu düşüncenin Otto'nun "numinous" ya da "non-rational" kavramlarına yakın olduğu söylenebilir.[18]

---

[16] Sarma, s. 40.

[17] Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s. 340.

[18] Sarma, s. 41-42.

Shankara, Brahma'nın bilgisine kutsal metinlerden ulaşılabileceğini, ancak özümsenmediği sürece önemsiz bir mesaj olarak kalacağını söyler. Brahman hakkındaki bilgi, yine onunla ilgili deneyimlerle içselleştirilmelidir. Brahma tecrübesi, gerçeğin akıl ötesi (*supra-rational*) farkındalığının ve sorgulamanın ötesidir.[19]

Otto'ya göre, *numinous* hislerin rasyonalizasyonu temeldeki hisleri zenginleştirirken Shankara'ya göre karmaşıklık yaratır. Bu yüzden Otto'nun Numen konusunda psikolojik bir yaklaşımı vardır ve tüm dinî ilgisi "kutsal"da bulunur. Fakat Shankara için esas konu "İşvara"dır. Aynı şekilde Otto, insan ve Tanrı arasında ayrım yapar. Ama Shankara'ya göre "tamamen başka" (*wholly-other*), "tamamen benlik" (*wholly-me*)'dir. Otto Tanrı'nın ötesine geçmezken, Shankara'ya göre, Tanrı son nokta olmayıp, Ātman ve Brahma benzerdir. Otto, "Tanrı tecrübesi" (*God-experience*) temelinde kalırken, Shankara bir adım öteye geçerek tecrübe eden, tecrübe edilen ve tecrübe arasında hiçbir ayrım yapmaz. Bu, Shankara için saf aydınlanmanın en yüksek noktasıdır.[20]

Kutsal kavramı, Tanrı'nın mahiyeti, dinî tecrübe, Batı ve Doğu mistik anlayışları gibi pek çok konuda eserler veren Otto'nun bu çalışmaları başta İngilizce olmak üzere başka dillere de çevrilmiştir. Ancak ne yazık ki, çalışmamızın teşekkül süreci itibariyle henüz hiçbirisi dilimize aktarılmamıştır. Otto'nun eserleri şunlardır:

1. Die Anschauung von heiligen Geiste bei Luther: Eine historisch-dogmatische Untersuchung. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1898.

2. Die historisch-kritische Auffassung vom Leben und Wirken Jesu, Hannover, 1901, (Life and Ministry of Jesus, 1908).

---

[19] Sarma, s. 43.

[20] Sarma, s. 44.

3. Naturalistische und religiöse Weltansicht, 1904, *(Naturalism and Religion, Tr. J. Arthur Thomson and Margaret R. Thomson,* Ed. Rev. W.D. Morrison, 1913).

4. Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie, 1909, (The Philosophy of Religion Based on Kant and Fries, Tr. E.B. Dicker, 1931).

5. Dipika des Nivasa, 1916.

6. Vischnu Narayana, *Texte Zur Indischen Gottemystik*, I, 1917.

7. Siddhanta Des Râmânuja: Texte zur indische Gottesmystik, II, 1917.

8. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Trewendt&Granier, Breslau 1917, *(The Idea of The Holy,* Tr. John W. Harvey, 1923*).*

9. West-Östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung. Leopold Klotz, Gotha 1926, *(Mysticism East and West,* Tr. Bartha L. Bracey and Richendra C. Payne, 1932*).*

10. Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung, 1929, *(India's Religion of Grace and Christiyanity Compared and Contrasted,* Tr. F.G. Foster, 1930*).*

11. Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch (The Kingdom of God and Son of Man, Tr. Floyd V. Filson and Bertram Lee Woolf, 1938).

12. Das Original Gita, (The Original Gita-The Song of The Supreme Exalted One, Tr. J.E. Turner, 1939*).*

13. Das Gefühl des Überweltlichen: Sensus Numinus [Aufsätze], 1931.

14. Gottheit and Gottheiten der Arier, 1932.

15. Rabindranath Tagore's Bekenntnis, 1934.

16. Die Katha Upanisad, 1936.[21]

[21] Sarma, s. 4-5.

Bu eserler içinde çalışmamızı oluştururken kaynak olarak en fazla istifade ettiğimiz *Das Heilige (The Idea of The Holy)* ve *West-Östliche Mystik (Mysticism East and West)*'in ayrı bir önemi bulunmaktadır. *The Idea of The Holy*'de Otto "kutsal"ı tanımlamaktadır. Ona göre her şeyden üstün bir gerçekliğin varlığına inanmaya yönelik bir his insanda "Tanrı vergisi" olarak vardır. Kişi, daha önce hiç karşılaşmadığı akıl almaz, ürkütücü, ama bir o kadar da esrarengiz ve cezbedici bu Gerçeklik'le karşılaşır. Otto buna "akıl almaz" anlamında "numinous" demektedir. Daha önce hiç görülmemiş olan bu *numinous varlık*, Otto'nun ifadesiyle "tamamen başka"dır. Onun haşyeti ve haşmeti karşısında korkan, ürken ve şaşkına dönen kişi kendi güçsüzlüğünün farkına varır ki, bu Otto'nun "kulluk hissi" dediği şeydir.

Mysticism East and West ise, Otto'nun mistisizmi ele aldığı ve Doğu ile Batı mistisizmlerini Shankara ve Eckhart örnekleriyle karşılaştırdığı eseridir. Eserde Otto'nun kurtuluşa vesile olan bilginin yolu olarak içe bakış ve birleştirici vizyon tecrübelerini mistisizmin iki çeşidi olarak değerlendirmesi önemlidir.

Birinci Bölüm

Otto'da Bir Tecrübe Vasitası Olarak Din ve Kutsal'ın Anlamı

1.1. Din ve Dinî Tecrübeye Genel Bir Bakış

Dinî tecrübenin ne olduğuna değinmeden önce *tecrübe* ve *din* kavramlarını kısaca ele almak yerinde olacaktır. *Tecrübe*, gelişme sürecine paralel olarak bilginin birikmesini, gelişmesini veya anlayışı geliştiren olgularla çokça karşılaşmış olma durumunu ifade eden bir kavramdır.[1] Yine bireyin doğrudan katıldığı, algıladığı, maruz kaldığı olaya, bilincin o anki içeriğine, bu olaydan elde ettiği bilgi, beceri veya pratiğe de *tecrübe* denilir.[2]

Tecrübenin kişisel bir özellikte olduğu, gerçek aracılığıyla ya da duyular veya herkes için özel olan izlenimler yoluyla gerçekten fiziksel dünyanın insana aracılık ettiği belirtilmektedir.[3]

Psikolojide tecrübe, keyfiyet bakımından farklılaşmamış bildiriler ve işaretler yayan duyular dünyasında, algılanmış olan değerlerin ve anlamların sezgisel ve duygusal olarak bilinmesi şeklidir. Tecrübe, kendiliğinden, vasıtasız ve istem dışı bir bilgi olmakla beraber, geçici bir olay ol-

---

[1] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 1011.

[2] Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, s. 828.

[3] Hywel David Lewis, *Philosophy of Religion,* The English Universities Press Ltd., Londra 1965, s. 290.

mayıp düşünceyi genişleten bir özelliktedir. Tecrübe, objelerin yakınında yavaş yavaş başlayabilir veya fikirlerden doğabilir.[4]

Tecrübecilik ise, bilginin kaynağı olarak deneyi kabul eden felsefe anlayışı olup, kökleri ilk dönem Grek filozoflarından Protagoras ve kısmen Herakleitos'a dayanır.[5] Protagoras, *"İnsan her şeyin ölçüsüdür"* sözüyle duyuların verilerini göz önünde bulundurarak bireysel deneyimin farklılığını ifade etmiştir.[6] Herakleitos'a göre ise, evren sürekli akan bir süreç ve başlangıcı ve sonu olmayan bir değişmedir. Bu değişim hiçbir zaman durmaz ve bu değişim içinde de aynı kalan hiçbir şey yoktur. Değişim kaçınılmazdır. Her şey her an bir değişim ve akış içindedir. Bir nehre iki defa giremezsiniz. Çünkü ikinci defasında ne o nehir aynı nehirdir, ne de siz aynı sizsinizdir.[7]

Bu anlayış, insan zihnini "üzerinde hiçbir yazı bulunmayan boş bir levha"ya benzeten John Locke'da da kendini gösterir. Ona göre, insan zihninde doğuştan gelen hiçbir bilgi bulunmamaktadır ve her türlü bilginin kaynağı *deney*dir.[8] Bu nedenle insan zihni ancak dış dünyadan aldığı verilerle bilgi edinebilir. Locke, insan zihnini bilgiden yoksun kabul etmekle döneminin yerleşik dinî inancına ve toplum anlayışına karşı çıkar. Bunlar yerine bireyin akıl ve duyumla elde ettiği dış dünyaya ait verileri bilginin kaynağı olarak kabul eder.[9] Tanrı inancı Locke'un düşüncesinde

---

[4] Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 1998, s. 129-130.

[5] Lewis, s. 41.

[6] Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa 2001, s. 88-89, 92; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1980, s. 329.

[7] Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 84.

[8] John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 71-72, 94.

[9] Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul

rasyonel olduğundan, ona göre, her insan aklı sayesinde ona bu aklı veren ezelî ve ebedî, en kudretli ve her şeyi bilen bir Tanrı'ya ulaşabilir. Tanrı'nın varlığı, insandaki sonsuzluk idesi ve iç duyumlardan elde edilebilecek bir bilgidir.[10]

Locke'a göre, Hıristiyanlık'ta insanın anlayamayacağı şeyler bulunmamalıdır. İnsan, kendi başına vahyin bilgisine ulaşamaz. Fakat vahyin bilgisi, aklın kendiliğinden bulamayacağı türden bilgiler olmakla birlikte, bu bilgiler akla uygundur. *Vahiy* ile *akıl* uzlaşabilir. Sınırlı olan insan aklı her şeyi bilemeyeceğinden, Tanrı ona vahiyle yol göstermiştir. Locke, insan aklının almayacağı bir bilgiyi Tanrı'nın vahyetmeyeceğini düşünmektedir. Tanrı insanın doğru yolu bulması için ona vahiy gönderiyorsa, bu insanın anlayabileceği türden bir bilgi olmalıdır.[11] İnsan bilgisinin doğuştan olmadığını gösterdikten sonra Locke, bilgimizin nasıl ve hangi kaynaklarla oluştuğunu açıklamaya başlar. Ona göre, bütün bilgilerimizin üzerine kurulduğu yegâne şey, *tecrübe*dir. Bütün düşüncelerimizin "duyum" (sensation) ve "derin düşünme" (reflection) olarak iki kaynağı vardır. Dolayısıyla tecrübenin konusu fizik dünyadır ve *tecrübe* de duyulardan elde edilen verilerdir.[12]

Gerçekle doğrudan doğruya kurulan ilişki sonucu elde edilen bilgi ve algılar sayesinde insan, "tecrübe" denilen iç yaşantıları kazanır. *Tecrübe*, çevreyi ve yaşamı duygusal ve sezgisel bir kavrama tarzını ifade eder. Dinî yaşayış ve dinî davranışın diğer tecrübe ve davranışlardan farkı, Aşkın Varlık ile olan ilişki neticesinde ortaya çıkmasıdır.

2001, s. 63; Naci İspir, "Dilsel İletişim ve John Locke'un Temsili Realist Kuramı", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 14, 2003, s. 169.

[10] Locke, s. 92, 217, 423-424; İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 107, 132.

[11] Çetin, s. 103-104.

[12] Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, (Çev. İbrahim Şener), Sistem Yayınları, İstanbul 1995, s. 353.

Bu ilişkiyi yaşayan bireyler açısından *dinî tecrübe*, inancı doğrulayan bir nitelik taşır. İnanan insan, dinî yaşantı ve davranışlarında "Gerçek"le bağlantı içerisinde olduğunu düşünür.[13]

Çeşitli yönleri ile var olan bir olgu olan dinlerin oluşum ve gelişiminde "tecrübe"nin büyük bir yeri vardır. Çeşitli ritüel ve ibadetlerin tekrarlanması, tecrübelerin hikâyeler, mitler yolu ile aktarılması, dinî inançların aklî olarak açıklanması, dinî öğretilerin değerleri etkilemesi, dinlerin kurumsallaşmış bir yapı kazanması, mabetler ile maddî görünümlerinin olması da dinin çeşitli yönleri arasındadır.[14]

Din terimi Latince "religio" kökünden gelmekte olup, Roma döneminde "kutsal örf" (*observance*) ya da "bağlılık" (*piety*) gibi anlamlarda kullanılmıştır.[15]

Din kavramı Batı'da modern anlamıyla XVI. ve XVII. yüzyıllarda kullanılmaya başlanmıştır. Önceleri basit ibadet ve âyin türleri anlamında kullanılırken, daha sonra insanların kurduğu inanç sistemlerini ve farklı dinleri içine alan bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.[16]

Vergote'ya göre din, kendisini kültür içerisinde gösterdiği şekliyle sembolik sistemler, sübjektif bir hayat ve sosyal kurumdur.[17] Sübjektif dinî tecrübenin içerik açısından standardı ve ortak bir kaynağı da yoktur. Dinî bir güdünün olmadığını söylemek modern psikolojide sapkınlık olarak görülmediğinden, bu güdünün anlaşılması yönünde çaba

---

[13] Hökelekli, s. 123.

[14] Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 12-20.

[15] William E. Paden, *Kutsalın Yorumu*, (Çev. Abdurrahman Kurt), Sentez Yayınları, İstanbul 2008, s. 17.

[16] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Londra 1964, s. 15-17.

[17] Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, (Çev. Veysel Uysal), Marmara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 16.

sarf eden birini bulmak da kolay değildir.[18] İnsan güdüleri konusunda uzman olan Mc Dougall, dinî eğilimin kökeni için bir kanıt elde edemediğini belirtir. Ona göre bireyin dinî inancından kaynaklanan *saygı* duygusu da çok karmaşık olup, korku ve hayranlığın bileşkesi olan huşu kapsamına girmektedir. Seri olarak tecrübe edilen *hayranlık* duygusu, bireyin kendisini negatif hissetmesi ve hayrete düşme duygusunun sentezini temsil etmektedir. Ayrıca saygı, ince hisli olma ve negatif hissetme davranışının karışımı olan *şükür* duygusunu da içermektedir.[19]

Normal olarak inanç bireyde üç aşamada gelişimini gösterir. Bunlardan ilki daha çok çocuklarda görülen *işlenmemiş kabul aşaması*dır. Bu aşamayı geçiren çocuk herhangi bir ayırım yapmaksızın duyuları, hayalleri ve duydukları yoluyla edindiği bilgilere inanır. Gelişmenin ikinci aşamasında, *şüphe* bireyin hayatını kaplamaya başlar. Bunlar rasyonel düşünmenin bütünsel parçalarıdır. Birey bir bağlılığı ilgilendiren bütün imkânsızlıklarla yüzleşmedikçe, gözlem ve üretici düşünceye dayalı olarak bağımsız bir yargıya ulaşmada özgür değildir. Son aşama üretici düşünceyi karakterize eden şüphe ve kabullerin dışında büyüyen *olgunlaşmış inanç*tır. Birey, önemli inançlarını, hisleri ve değerleriyle beraber geliştirir.[20]

Dinsel gelişim, bireyin bedensel ihtiyaçları, zihinsel kapasitesi ve karakteri, psikojenik ihtiyaçları rasyonel açıklama çabası içinde olması ve ait olduğu kültüre cevap vermesi gibi etkenler tarafından yönlendirilmektedir. Yaşamın kritik dönemlerinde arzunun yoğunluğuna göre dinî bilinç de yoğun olur. Birçok insan hayatını tanrısız

---

[18] Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, (Çev. Bilal Sambur), Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 26.

[19] W. Mc Dougall, *Outline of Psychology*, Charles Scribner's Sons, New York 1923, s. 334.

[20] Allport, s. 139.

olarak sürdürdüğü halde, sadece bu kritik dönemlerde dindarlık eğilimi gösterir. Bireyin acı çektiği veya öz eleştiride bulunduğu dönemler canlı bir dinî tecrübe yaşanmasına neden olur. Kritik dönemdeki kriz anlarında bireylerin hissettikleri duygu algılamasının farklı olduğunu da söylemek gerekir. Bir öğrenci sınavı kazanmak için dua edip dindarlaşırken, birisi anne babasının ayrılmaması için, bir başkası da iş sahibi olmak ya da kâbuslarından kurtulmak için dua ederken dindarlaşır.[21]

William James dini, bireyin yalnız kaldığında ilâhî olarak algıladığı her şeyle yaşadığı his, davranış ve tecrübeler yoluyla kurduğu ilişki olarak tarif etmektedir. James dinî korkunun, dinî aşkın, dinî huşunun ve dinî zevkin varlığını kabul etmekle beraber; dinî aşkın, insandaki doğal aşk duygusunun dinî bir objeye yönelmesiyle gerçekleştiğini düşünür. O, dini özel ve kişisel bir duygu olarak ele almakta ve dinin herhangi bir tek ilkeyi ya da özü temsil etmediğini, yalnızca kolektif bir kavram olduğunu belirtmektedir. Ona göre dindar insan yalnız başınayken derin tecrübeler yaşar. James'e göre, din sevgisi sıradan herhangi bir sevgi olduğu gibi, din korkusu da aynı şekilde sıradandır. Örneğin bu din sevgisi insanların herhangi bir dinî nesneye duyduğu sevgi, dinî korku ise karanlık bir ormanda hissetmiş olduğu korkuya benzer.[22]

David Hume ise, doğadaki kaynaşmalar, düzensizlikler, şaşırtıcı olaylar ve mucizevî olayların, nedenlerinin bilinemez ve açıklanamazlığından ötürü insanda en güçlü din duygusunu uyandırdığı kanaatindedir.[23] Hume, görünmez, zeki bir güce inanmanın insanlığın her döneminde yaygın

---

[21] Allport, s. 29-30.

[22] Willliam James, *The Varieties of Religious Experience,* The Modern Library, New York 1929, s. 28-31, 50.

[23] David Hume, *Din Üstüne,* (Çev. Mete Tunçay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 33.

bir şey olduğu kanaatindedir. İnsanlığın ilk ve en eski dininse, çok tanrıcılık ya da puta tapıcılık olduğu düşüncesini taşır. Ona göre eski çağlardaki bilgisiz ve ilkel haliyle insanın yetkin bir inanca sahip olması olanaksızdır.[24] Bu ilk din, gelecek olaylar hakkında duyulan kaygılı korkudan kaynaklanmıştır. Bu noktada, doğal korkular şeytanca ve kötü yürekli bir tanrısal varlık kavramını ortaya koyar, insandaki yaltaklanma eğilimi de, onu üstün ve kutsal bir varlığı kabul etmeye götürür.[25] Sonuç olarak, görünmeyen, zeki ve güçlü bir varlığa inanma, özgün bir güdü olmasa da, insanlık tarihinde hep var olan bir durum olduğuna göre, kutsal işçinin yarattığı eserine koyduğu bir tür işaret ya da damga olduğu söylenebilir. Bütün var edilenler arasında Yaratıcının izini veya mührünü taşımanın da, insanlığı onurlandıran bir şey olduğu ifade edilmelidir.[26]

Dini, insanın kendisini bağlı hissettiği ve ibadetinde kendisine bir çağrıda bulunduğu doğaüstü bir güce karşı duyduğu saygı olarak tanımlayanlar da vardır.[27] Emile Durkheim'a göre de din, yani kutsal; profandan ayrılmış, yasaklanmış şeylerle ilgili inanç ve uygulamalara dayalı bir sistemdir. Bu inançlar ve uygulamalar, kabul eden herkesi kilise denilen manevi bir cemaatte birleştirir.[28] Durkheim'e göre din genel olarak doğaüstüyle ilgilidir. Doğaüstü kavramıyla duyularımızın dışında ve doğal olmayan her şey kastedilir. Doğaüstü demek, anlaşılmaz, bilinmez ve esrarlı şeyler dünyası demektir. Öyleyse din, ilmin dışında kalan bütün şeyler hakkında bir çeşit açıklamadan ibarettir.[29] O, dini, bir takım mânevî varlıklara inanma şeklinde

---

[24] Hume, s. 5-7.

[25] Hume, s. 65-66.

[26] Hume, s. 78.

[27] Allport, s. 76.

[28] Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, (Çev. İzzet Er), Türkiye Diyânet Vakfı Yayınevi, Ankara 2009, 63.

[29] Durkheim, s. 42.

tarif eder. Mânevî varlıktan, insanların müştereken sahip olduklarının üstünde güçlerle donanmış süjeleri anlamak mümkündür. Bu nitelemeden ölü ruhlar, cinler ve periler kadar tam anlamıyla Tanrı denilenler de anlaşılmaktadır. Bunlar ne yaptığını bilen varlıklardır. O nedenle genel olarak şuurlara etkide bulunulduğu gibi bunlara etkide bulunulamaz. İster dua ve yakarma sözleriyle, ister bağışta bulunarak ya da kurbanlar keserek olsun yardımlarını istemekle insan bir anlamda psikolojik etki yoluyla bunlara etkide bulunmaya çalışır. Din, bu özel varlıklarla ilişkiyi konu edindiğine göre, nerede dua, kurban ya da Tanrı'nın rızasını kazanmaya yönelik âyinler varsa, din ancak orada var olabilir. Böylece dinî olanla dinî olmayanı ayırmaya imkân veren basit bir ölçüt ortaya konabilir.[30]

Din, kendisine bağlanan bireye hayatın tamamen aşka dayanan bir yorum ve normunu sunar.[31] *İnançsızlık* reddedici ve negatif bir tavır olup şüpheden daha kesin ve bütünseldir. *Şüphe* ise, düzensiz ve tereddütlü bir reaksiyon olup, inanç ile kanıtın ya da bir inancın diğer inançla çatışması sonucu belirir. Ancak şunu da söylemek gerekir ki, şüphe inançsızlığın erken bir aşamasını temsil edebilir.[32] Kurumsal dinin birbiriyle çelişen iddiaları ve ikiyüzlülüğü gibi sebepler bireylerde şüphe duygusunu tetiklemektedir. Hatta bazı doktrin ya da pratikler bazı bireyler için şüphe vesilesi olabilir. Hıristiyanların günlük hayatında haçın bir eşya gibi satılması ve ticarî bir ürün gibi görülmesi onları şüphe ya da isyankârlığa götürebilir. Aynı şekilde kurumsal dinlerin tarihi incelendiğinde, sapkınların yakılması, Yahudilere işkence edilmesi, Katoliklere yapılan haksızlıklar ve Mormonlar'a[33] uygulanan ayrımcılık şüpheciler için

[30] Durkheim, s. 47.

[31] Allport, s. 99.

[32] Allport, s. 118.

[33] Bkz. Ramazan Işık, "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir

dinî baskı, vahşet ve ikiyüzlülüğün kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda büyük dünya dinlerinin insan yiyiciliği, hurafeler ve ırkçılık özelliğine sahip ilkel kabile dinlerinden farkının ne olduğu sorusu da sorulabilir.[34]

Seyyid Hüseyin Nasr, dinin, Allah tarafından vahyedilen ve insanı Asl'ına bağlayan ilkeler olarak kendi aslî anlamı içerisinde düşünülebileceğini belirtir.[35] Gerçek gibi görünen, nihaî anlamdaysa gerçek olmayan şeylerin tersine Asıl, Gerçeklik'tir. Asıl, görece olan şeylerin aksine Mutlak'tır, Sonu olmayan'dır. Diğer şeylerse sonludur. Asıl, Bir'dir, Tek'tir, tezahürlerse çoktur. O, Yüce Cevher'dir, diğer her şeyse arazdır. O, kendine nisbetle zikredilen formlara göre Zat'tır, yanına konan her şeyse şekildir. O, behemehal Varlık-ötesi ve Varlık'tır, çokluk düzeniyse mevcudattan meydana gelir. Diğer her şey oluş halindeyken O vardır. Nihaî anlamda Ebedîlik yalnızca O'nun içindir, diğer zâhirîleşmiş her şey değişkendir. O, Evvel'dir ve Âhir'dir, Başlangıç ve Son'dur. Eğer dünya doluluk olarak tasavvur edilirse O, Boşluk'tur ve eğer görece olan ontolojik yetersizlik ve temel hiçlik ışığında anlaşılırsa O, Doluluk'tur. Gerçeklik, Mutlak, Sonsuz, Hayr-ı Mutlak ya da Kâmil olarak, anlaşılmadık durumda olan dünyanın ya da çokluğun ortaya çıkmasına yol açar. Aksi halde bu Gerçeklik bazı ihtimalleri dışarıda bırakacak ve Sonsuz olmayacaktır. Âlem, Hak olanın sonsuzluk ve hayrından taşar. Çünkü hayırdan söz etmek tezahürden, taşmadan ya da yaratılıştan söz etmektir. Sonsuzluktan söz etmek, Asl'ın nefyi de dâhil olmak üzere tam imkânlardan söz etmek demektir. Esasen kozmogonik süreç Asl'ın tayin ettiği doğ-

---

Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi,* X (1), Sivas 2006, s. 165-190.

[34] Allport, s. 123.

[35] Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal,* (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 79.

rultuda devam ederken bu nefyi tamamıyla gerçekleştirmez. Zira tam bir nefiy saf ve basit hiçliğe yol açardı. Âlem ya da tezahür eden yaratılış Mutlak, Sonsuz, Mükemmel ve İyi olan Gerçeklikten sudur ettiğinden, Gerçekliğin ya da ilâhî olanın da bu sıfatları tezahür âleminde yansımalıdır. Mutlaklık niteliği varlığın özünde yansır.[36]

Dolayısıyla İslâmî bakış nazarıyla din, insanın ruhsal yapısındaki inanma arzusunun toplumsal bir yansımasıdır. Bu nedenle inanma davranışı bireysel, din ise toplumsaldır. Allah fikri, ilk insanla beraber başlamıştır. Dinin kaynağının insanın duyduğu bir takım korkular olması doğru bir yaklaşım değildir. Zira en ilkel kabilelerde bile bir Allah inancının bulunduğu bir realitedir. Eğer Allah fikri, insanın doğa olaylarından korkması ve âcizlik hissetmesinden olsaydı, modern dünyada doğa olaylarının bilimsel temellerde açıklanmasıyla Allah'a inanan hiç kimsenin bulunmaması gerekirdi. Dolayısıyla din, fıtratlarına aykırı davranarak, düzen yerine kaosu hâkim kılmaya çalışan insanlara yol göstermek üzere Allah'ın elçileri aracılığıyla gönderdiği ilâhî düzen olup, insanın bulunduğu her yerde ve her zamanda, onun ilkel veya gelişmiş durumu gözetilmeksizin, var olagelen bir kurumdur.[37]

İnsan hayatının neredeyse ayrılmaz bir yönü olan dinin, her yönüyle algılanabilir olmadığını da belirtmek gerekir. Dine ilişkin olarak sadece birey ya da birey gruplarının dinî davranışlarının gözlemlenmesi mümkündür.[38] Din, aslında mekân kadar karmaşıktır. Onun şehrinin köhne yerleri ve sarayları, çıkmaz dar sokakları ve geniş ana yolları, özel randevu ortamları ve halka açık meydanları, yerleşik meskûn alanları ve iş bölgeleri, eğlence mekânları ve

---

[36] Nasr, s. 145-147.

[37] Şaban Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara 1997, s. 6-8.

[38] Sarma, s. 8.

çete bölgeleri, park ve okulları vardır.[39] Dolayısıyla bütün dinî yollar, içerdikleri törenler vesilesiyle kendilerini yenilerler ve böylece canlılıklarını korurlar.[40] Dinî yorumlar sadece teorik olmayıp aynı zamanda pratikte de yaşayan eylemlerdir. Bir Hıristiyan için *Evharist*'te[41] kutsanmış ekmek sadece bir sembol değil, aynı zamanda Hz. İsa'nın gerçek bedenidir.[42] Aslında kâmil kişiye göre, her ses ilâhî bir müziktir. Mistik bir kişi, her sesin ona Maşuk'undan sevindirici haberler getirdiğini ve her kelimenin Allah'ın ifşası olduğunu hisseder.[43]

Dinler, çok pozitif çareler sunarlar ve monistik dinlerde amaç tamamen bütünlük içinde bireyin izolasyonunu bertaraf etmektir. Monistik olmayan dinlerde insanın fânî durumu kabul edilmiştir. Fakat bu kabul, başkasına bağlı bir varlık olarak insanın durumunu itiraf ve Mutlak ya da Yüce Gerçekliğin tasdiki üzerine dayandırılmıştır. Tevazu ve şükran içindeki bir tasdik, Tanrı'ya yapılan ibadetin bir parçasıdır.[44] Dolayısıyla din denilince, çeşitli yerlerde yapılan ibadet görevi de anlaşılır. Dinin günlük hayattaki tezahürlerinde *Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân* ya da Budistlerin kutsal dua parşömenleri gibi özel olan kitapların kanun niteliğinde özel bir yeri vardır. Toplumda kabul görmeyi arzulayan insanların hayatında dinin yansımaları aşikârdır.[45] Bu bakımdan birey açısından din, onu kendisi yapan, ona gerçek bir varlık olma kimliğini kazandıran ve şahsiyetinin temel değerlerini oluşturan bir unsurdur.[46]

---

[39] Paden, s. 151.

[40] Paden, s. 109.

[41] Evharist: Hz. İsa'nın son akşam yemeği üzerine düzenlenen şarap ve ekmek âyini.

[42] Paden, s. 134.

[43] Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001, s.183.

[44] Lewis, s. 293.

[45] Lewis, s. 29-30.

[46] Düzgün, s. 29.

Dinin emrettiği bazı davranışlar farklı bir din mensubu açısından ilginç ve şaşırtıcı bulunabilir. İnsan, bunların dinî bir âyin olduğu düşüncesine ulaşsa bile "İnsanlar bu davranışları niçin yapmaktadır?" sorusu akla gelir. Acaba farklı zaman ve yerlerdeki insanlar dinî pratikleri aynı sebeplerden mi yaparlar? İnsanların sorumlu tutuldukları fiillerin ve devamlı yapılan özel törenlerin gayesi nedir? Bunları yerine getirmekle insanlar nasıl bir menfaat elde etmeyi ümit ederler? Bu soruların cevabının çok basit olduğu düşünülebilir ve bu cevapları anlamak için, ortaya çıkan dinlerin çok az değişiklik gösteren tanımları akla gelebilir.[47] Dinî çabalar bedensel arzulardan, insanın entelektüel kapasitesinin ötesindeki anlam arayışından ve değerlerin korunması isteğinden kaynaklanır. Kişiyi kaygılarından koruyan bir Tanrı'nın icat edilmesi korkunun insan için ne kadar önemli olduğunu gösterir. Dünyada kaybettiklerinin ya da elde edemediklerinin bir karşılığı olarak da insanlar ahirete inanmayı seçerler.[48]

İbadet eden bir kimse dizleri üstüne çöktüğünde ve dua ettiğinde, çıplak gözle görülememesine rağmen, kimsenin kendisine benzemediği bir varlığa hitap etmeyi istemektedir. Özellikle günümüzde Tanrı'nın ne olduğunu söylemekte tereddüt edilmektedir. Görünüşte Tanrı'ya yapılan hitap, insanın bir başkasıyla olan konuşmasına benzemez ve dua genellikle Tanrı'yla konuşma olarak tarif edilir. Bu yüzden de ibadet, göründüğü gibi değildir. O, uzak bir kıta ya da başka bir gezegene mesaj göndermeye benzemez. Belirli inançlar için mutlu bir mecaz olmasına rağmen, bu durumda ibadet nasıl farklı olur? Dinî pratiklerle ilgili doğru açıklamanın derinde ve bu pratikleri harekete geçiren korkularda yattığı söylenmiştir. Bazı düşünürler, dinin temelini cinselliğe dayandırmakta ve bazıları

[47] Lewis, s. 31.

[48] Allport, s. 125.

da, dinsel alışkanlıkları ve ifadeleri insanın şimdiki hayatında edindiği izlenimler ya da "kapsayıcı semboller" (*overarching symbols*) diye adlandırdıkları, temel arzulara ait şartlar şeklinde özetlenebilecek uygun yollar olarak kabul etmektedirler. Diğer bazıları içinse, dinin amacı, belli duyguları canlandırmak veya tasdik unsurunu ifade etmek ya da dinî önermelere tamamen yüzeysel değer vermemektir. Bazı düşünürler ise, dinî pratiğin ipucunu belirli bir şekilde üretilen ve böylece temel ve kesin bir ahlâkî faktör olan uyarım/dürtü içinde bulur.[49]

Din, sadece soyut bir Tanrı inancına değil, aynı zamanda Tanrı'nın kendini insana açmasına inanmayı da gerekli kılar. Dinî pratikler de, bu biçimin taklit edilmesiyle ortaya çıkar ve inancın etkili olmasını sağlar.[50] Onun bölünmez soyut bir yapıda olduğu düşüncesinin aksine o, hurafelerden, inançlardan, ibadetlerden ve âyinlerden meydana gelen parçalardan oluşmuş bir sistemdir.[51] Dinlerin tarihî seyrine bakıldığında, onların insanın tecrübe ve akılla çözemediği metafizik bazı konulara cevap vermekle kalmayıp, bireyin günlük hayatına dâhil olduklarını ve bireyin düşünce ve davranışlarını etkileyen bir dünya görüşü oluşturdukları görülür.[52] Yaşanan din, gözlemlenebilir gerçekliği içinde inancın ya da imanın mahiyetiyle ilgili sözler, davranışlar, hisler ve diğer bazı varlık alanlarına yansıyan sonuçlardan oluşan karmaşık bir bütündür.[53]

William E. Paden'e göre din, bakış açısal bir olgudur. Bundan dolayı sayısız ve zıt açılardan anlaşılabilir. Onun muazzam bir hakikat mi yoksa muazzam bir yanılsama mı olduğu görecelidir. Dinî inanca içeriden takdirle, dışarı-

---

[49] Lewis, s. 35.

[50] Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din,* (Çev. Şahabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 13.

[51] Durkheim, s. 53.

[52] Yasin Ceylan, "Din ve Ahlâk", *Doğu-Batı Dergisi,* 1998, Sayı: 4, s. 108.

[53] Vergote, s. 22-27.

dan düşmanca bakılabilir.[54] Dinî öğretinin içerdiği zahirî ve metaforik açıklamalardan kimileri tereddüt duyarlar. Günümüzdeki pozitivizm anlayışı da gerçeklik hakkında duyularla doğrulanamayan verileri hurafe olarak tanımlamaya insanları teşvik etmektedir. Pozitivizm, rasyonel olarak metafizik fikirler, ahlakî ilkeler ve doğaüstü kavramlar hakkında konuşmayı reddeder. Dinin önermelerinin bütünüyle rasyonel bir zeminde anlaşılması mümkün olmadığı için de pozitivist anlayışa göre bunlar anlamsızdır.[55] Bundan dolayı pozitivistlere göre din, "kiliseye gitme", "Kur'ân'a inanma", "zikir", "komşuyu sevme", "bir yaşam tarzı" olabildiği gibi, "sosyal gösteri", "para düşkünlüğü", "fanatizm" ya da "beyin yıkama"dır. Farklı bakış açılarına göre din, "gerçek bir Tanrı'ya tapınma" olduğu gibi aynı zamanda "duygusal bir destek"tir. Din kelimesi kavram olarak yorumlayıcı, kural koyucu bir mercektir. Din, herkesin aynı görebileceği bağımsız bir mesele değil, kullanıcısının belirli fenomenlerle irtibatlı olmayı seçtiği bir terimdir. Dini, sosyal bir hadise olarak değerlendiren birine göre, din gözünün gördüğü toplumsal bir olaydan ibarettir. Dini, merhamet, sevgi ve Tanrı'ya kulluk olarak kabul eden birisi içinse din, bambaşka bir şeydir.[56]

Yukarıda verilen pozitif yaklaşımlı din tanımlarının tersine, dinin açıklamasında başvurulan din dışı sistemler de vardır. 18. yüzyıldan itibaren dinin açıklanmasında başvurulan en yaygın din dışı sistem olan rasyonalizm, Aydınlanma Çağı'nın karakteristik ölçütü olmuştur. Dünya ile ilgili tek bilgi kaynağı olarak aklı kabul eden bu sistem, doğaüstü düşünce yerine natüralistik düşünceyi oturtmaya çalışmıştır.[57]

---

[54] Paden, s. 11.

[55] Allport, s. 136.

[56] Paden, s. 17-18.

[57] Paden, s. 30.

Rasyonalizm, doğaüstü inançları bilimdışı, temelsiz, eleştiri öncesi ve ilkel ürünler olarak kabul eder ve dinsel açıklamayı kendi zıt kutbu olarak görür. Rasyonaliste göre dünya, bir yaratıcı Tanrı ya da mânevî aracılar varsayımına ihtiyaç duymadan kendiliğinden var olmuştur. Evrende olup biten olaylar bir mite ya da ilâhî müdahaleye başvurma gereği duyulmadan doğanın edimleri olarak açıklanabilir.[58]

Frithjof Schuon'un tanımına göre *rasyonalist*, total ve mantık üstü aklı ile zorunlu veriler temelinde düşünen biri olmayıp, bilakis her sorunu mantıkla ve keyfî bir takım olgularla çözebileceğini sanan kişidir.[59]

Schuon'a göre bir rasyonalist, "akıl dışı" olarak gördüğü Akıl ve Vahye karşı aklın asaletini ya da önceliğini savunan kişidir. Örneğin bir rasyonalist mucizelerin akıl dışı olduğunu çünkü akla zıt olduklarını iddia eder. Oysa dinde akla aykırı hiçbir şey yoktur. Ancak şu söylenebilir ki, doğaüstü olan, olağan tecrübeye ve mantık denilen özel eğilimlere terstir. Rasyonalizmin kendisi kesin bir "dogma"dan, yani duyusal algıları işleme kapasitesiyle aklın insana verdiğinden başka bir şeyin olmadığı varsayımından yola çıkar. Bu nedenle Schuon'a göre herkesin Tanrı'nın varlığını kabul ettiği bir ortamda ispat gerektiren konu Tanrı'nın varlığı değil, ateizmdir.[60]

Otto'ya göre ise, rasyonalizm ile irrasyonalizm arasındaki fark, dinî hayat içindeki zihinsel tutum ve duygusal doyumun niteliğine özgü bir farktır. Bütün bunlara bağlı olarak bizim Tanrı anlayışımızda "rasyonel olmama" (*non-rational*) hâkimdir. Hatta belki de, Tanrı anlayışımız mantıktan çok uzaktır. Ya da inancımızda mantık dışı un-

---

[58] Paden, s. 31.

[59] Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din,* (Der. ve Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 49.

[60] Schuon, s. 52-54.

surlar mantıkî olandan fazladır. Bu konuya baktığımızda, yaygın bir hükme göre, doktrin'in (*orthodoxy*) kendisinin rasyonalizmin temeli olduğunu görürüz. Dinî tecrübenin merkezinde bulunan dinî hayat içinde rasyonel olmayan unsurun korunması uzak bir ihtimaldir. Ortodoks Hıristiyanlığı, onun değerini bilmekte belirgin şekilde başarısızdır. Bu beceriksizlik de, tek yönlü bir şekilde entelektüel ve rasyonalist bir Tanrı düşüncesini ortaya çıkarır. Bu eğilim, sadece teoloji değil, genel olarak baştan sona kadar karşılaştırmalı din bilimleri içinde de modernleşmeye karşı baskın haldedir. Modern mitoloji öğrencileri "ilkel insan"ın dinini araştırmaya ve dinin temellerini veya kaynaklarını yeniden oluşturmaya kalkışır.[61]

Eleştirmenler, dinin Tanrı olarak kabul ettiğini *yanılsama,* kutsal metinleri *insan mamulü,* ilâhî buyrukları *denetim ve hâkimiyet için oluşturulmuş sistemler,* dinin özgürlük dediğini *sahte güven* olarak değerlendirmektedir.[62] Bu görüşte olanlara göre, ekonominin hâkimlerinin üstlendikleri göksel vekâletin sahibi olan Tanrılar, metâyı sonsuza dek üretmeye mahkûm olan bireyin ve toplumun bağrında açılan uçurumdan doğar.[63]

Darwin'in *Türlerin Kökeni* (1859) adlı eserinden sonra dinin kaynağı açık ve kendinden emin bir şekilde ilkel toplumlara dayandırılmıştır. 1872'de Edward Tylor'un ileri sürdüğü "animizm", dinin ruhlara ve ruhânî varlıklara inanmayla başladığını iddia etmiştir. Tylor'a göre *inanma ihtiyacı,* canlı figürlerin rüyada görülmesiyle, yaşayan bedenle ceset farkının açıklanması arzusundan türemiştir. *Tanrılara inanma* ise, bunun sonraki gelişmiş durumudur. James G. Frazer'in evrimci anlayışında ise, insanlar bü-

---

[61] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy,* (Trans. John W. Harvey), Oxford University Press, London 1950, s. 3.

[62] Paden, s. 29.

[63] Raul Vaneigem, *Dinin İnsanlık Dışılığına Dair,* (Çev. Işık Ergüden), Versus Kitap, İstanbul 2009, s. 37.

yüyle, tanrıların öfkesini dindirmek amacıyla kefaret ödemeyle ve sonradan da bilim aracılığıyla dünya ile anlamlı ilişkiler kurmaya başlamıştır. Pozitivist yaklaşıma göre ise, doğaüstünün varlığı, deney ve gözlem yoluyla doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmadığından hiçbir gerçeklik iddiasına sahip olamaz.

1841'de Ludwig Feuerbach, *Hıristiyanlığın Esası* adlı eserinde dinin kendisini insanlıkta gerçekleştiren "kutsal" olmadığını, aksine insanlığın kendisini dinde gerçekleştirdiğini yazmıştır. Tanrı, Feuerbach'a göre, kendi saf formunda tahayyül edilen ve insanî güç, hikmet ve aşk niteliklerinden oluşan, insanın öz-bilincinin bir yansıtmasıdır. Din ise, insanoğlunun düşü, doğasının bir aynasıdır.

Dinin insan tarafından üretildiğini düşünenlerden biri de Karl Marx'tır. O, dinin kaynağının sosyo-ekonomik çatışmalar ve ihtiyaçlarda olduğu fikrini savunmuştur. Marx'a göre din, sosyal güçsüzlükten doğmakla birlikte bir sosyal kontrol stratejisi haline de gelebilir. Toplumdaki egemen fikirler, yöneten sınıfın fikirleri olduğu için dinî ideoloji, güç ve statü tarafından devam ettirilir. Tanrı, bu otoritenin statü artırıcı, yönlendirici bir sembolü haline gelir.[64]

Freud ise, bireyin sahip olduğu Tanrı kavramının babanın model alınmasından kaynaklandığını söyler. Ona göre, bireyin Tanrı'yla ilişkisi babasıyla olan ilişkisine göre şekillenir. Zira Freud, Tanrı'nın *yüceltilmiş bir baba* olduğunu iddia eder. [65]

Tanrı'nın gerçek olmadığını, insanların boş bir evrende yarattığı ve büyüttüğü bir imaj olduğunu düşünenlerden biri de İngiliz felsefe tarihçisi ve filozofu Cyril Edwin Mitchinson Joad (1891-1953)'dır. Ona göre, büyük dünya dinleri teoloji olmayıp psikolojidir. Onlar Tanrı'nın sıfatla-

---

[64] Paden, s. 32-34.

[65] Sigmund Freud, *Totem and Taboo,* (Trans. A. A. Brill), Moffat, Yard and Company, New York 1918 s. 242.

rına şahitlik etmeyip insanın yaratıcılık becerisini doğrulamaktadırlar.[66]

İlahî kudret, ekonominin insanı yaşamdan koparıp çalışmaya indirgediği anda insanın mahkûm olduğu güçsüzlükten doğmuştur.[67] Ne kadar farklı olsalar da, bütün dinlerin ortak özelliği, dehamızın yaratma ayrıcalığına sahip olduğu lütuflardan hiç çekincesiz ve anında yararlanma yönündeki bitmek bilmez arzudan başkası olmayan bu insanî ve dünyevî yaşam karşısında duyulan korku, aşağılama ve nefrettir.[68]

İnancın ve idrak gücünün, kavranılamazlığı aniden kavramasını sağlayan sıçrayışın olması için, yüzyıllardır ekonomik bir mantığa göre şekillenmiş zekânın kendini değersizleştirerek değer verdiği ve kendisini aşan bir gizemi tercih etmesi için, rasyonel ile irrasyonel arasında bir ayırımın yerleşmesi şarttır. Ama denklikler üzerinde temellenen, beden ve toprağın global bilincinin analojilerin oyununda ifadesini bulduğu bir algı tarzında ibadetten söz etmek, rasyonalite ve irrasyonaliteden, neden ve sonuçtan, içten ve dıştan, tin ve bedenden, maddî ve gayri maddîden söz etmek kadar anlamsızdır.[69]

Dinlerin oluşum ve gelişimindeyse "tecrübe"nin büyük bir yeri vardır. Dini, dinsel olmayan herhangi bir fenomen içinde asimile etmeye yönelik her teşebbüs, onu kendinden başka bir şey yapmaya çalışmaktan başka bir şey değildir.[70] Çeşitli ritüel ve ibadetlerin tekrarlanması, tecrübelerin hikâyeler ve mitler yolu ile aktarılması, dinî inançların aklî olarak açıklanması ve dinlerin kurumsal-

---

[66] C. E. M. Joad, *The Present and Future of Religion,* Ernest Benn Ltd., London 1930, s. 108; Allport, s. 124.

[67] Vaneigem, s. 7.

[68] Vaneigem, s. 11.

[69] Vaneigem, s. 20.

[70] Wayne Proudfoot, *Religious Experience,* University of California Press, California 1985, s. XIV.

laşmış bir yapı kazanması dinin çeşitli yönlerindendir.[71] Din, kutsalı, yani insanüstü anlamı taşıyan nesneleri tecrübe etme yollarıyla ilgili bir sistemdir. *Kutsal,* bütün zaman ve mekânlarda tüm insanların dokunulmaz kabul ederek saygı gösterdikleri şeylerdir. Aynı zamanda *kutsal,* insanların kendisiyle karşılaşmış olduklarını hissettikleri bir güçtür. Bu güç, başka bir biçimde gerçek kutsal ve sır olarak tecrübe edilen bir güçtür.[72] Bu bakımdan *tecrübe,* kişinin yaşadığı ve farkında olduğu durumu ifade eder. Kişinin çok çeşitli tecrübeleri vardır. Bunlardan biri olan dinî tecrübe ise diğerlerinden farklı olarak tabiatüstü varlığın algılanması, onunla ilişkiye geçilmesi ve onun bilgisine götürecek şeylerin tecrübe edilmesidir.[73]

Bireyin dinî hislerinin duygusal temelleri, sahip olduğu arzu, karakter ve değerlere dayanır. Sübjektif din, duygu ve aklın, his ve anlamın ayrılmaz bileşiminden meydana gelir.[74] Dinî his ve bir noktaya kadar diğer hislerle ilgili büyüleyici olan şey, bunların birçok tavır ve objeleri içermelerine rağmen, zihinsel hayatın düzenli bir birimini temsil etmeleridir. Tavırlar tek başlarına değişken olmalarına rağmen, hepsi iyi bir sistematik modele katkıda bulunurlar.[75] Dinî his, "fonksiyonel olarak otonomi"ye sahip olup geniş ölçüde bağımsızdır. Başlangıçta diğer hislerle aynı düzeyde olsa da bağımsız karakterinden ötürü diğer arzuların esiri değildir.[76]

Dinî tecrübe ise, "zevk" ve "vecd" gibi hallerin yaşandığı şiddetli dinî hayat anlamında dar bir manada kullanıldığı gibi, "dinî hayat" ve "dinî yaşantı" kavramlarının karşılı-

---

[71] Smart, s. 12-20.

[72] Paden, s. 101.

[73] Michael Peterson v.d., *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş,* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 16.

[74] Allport, s. 36.

[75] Allport, s. 75.

[76] Allport, s. 82.

ğı olmak üzere, insanın Aşkın Varlık'la olan ilişkilerinde sahip olduğu genel dinî duygu, düşünce ve tutum olarak geniş bir manayı da ifade etmektedir.[77]

Teologlara ve mistiklere göre tecrübenin konusu, Nihaî Gerçeklik olan Tanrı'dır. Dinî tecrübe de, bu Nihaî Gerçekliğin fark edilmesi ve hissedilmesi[78] demektir ki, araştırmamızın konusu olarak geniş anlamıyla "dinî tecrübe", başka tecrübelerin kendisine dayandığı ve onu açıkladığı "Kendinde Varlık" durumundaki Varlık'la ilgili *farkındalık*tır. Gabriel Marcel Tanrı'dan, bu anlamda, "Mutlak Varlık" olarak bahseder. Bu varlık bütün tanımlamalara direnir, ama ibadet anında mutlak bir varlık/bulunuş göstererek kendini fark ettirir.[79] Dinî hayatın bir gerçeklik olarak varlık kazanması, dindeki ilâhî unsurların bireyin ruhunda bir iç değer olarak yerleşmesine ve yaşanmasına bağlıdır.[80]

Genel anlamıyla *dinî tecrübe*, bizzat insanın kendi varlığının ve dünyanın Aşkın Varlık'ın göstergesi olarak kavranmasını ifade eder. Bir başka anlatımla, dinî tecrübenin en çarpıcı simgesi, objektif ve sübjektif arasındaki zıtlığı aşma, bütünlük ve birlik içerisinde evreni kavramadır.[81]

Bir tecrübeyi dinî kılan şey, tecrübe sahibinin önceden zihninde var olan dinî kavramlar ve inançlardır. Her şeyden önce tecrübe, belli bir kişinin zihninde var olan, kavram ve kategorilere göre, bir biçim ve içerik kazanmasıyla gerçekleşir.[82]

---

[77] Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002, s. 84-85.

[78] Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergah Yayınları, İstanbul 2006, s. 15-16.

[79] Gabriel Marcel, *Being and Having*, London: Collins, 1965, s. 184.

[80] Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 7.

[81] Hökelekli, s. 132.

[82] Tüzer, s.33.

Dinî tecrübe temel karakteri itibariyle mantık yoluyla ya da nazarî olarak öğrenilebilecek bir tecrübe değildir. Bu tecrübe ancak yaşanılarak öğrenilebilir.[83]

Dinî tecrübenin yaşanma süresi kısa bir zaman dilimidir. Bu zaman zarfında kişi, aşkın bir tecrübe kesiti yaşar ve sonrasında derhal normal tecrübe dünyasına geri döner.[84] *Dinî tecrübe*nin, epistemik değer bakımından *duyu tecrübesi* ile eşdeğer olup olmadığı sorusu gündeme geldiğinde, duyu tecrübesinin fizik âlemle ilgili algısal inanç ve kanaatlerin meşruluğu için temel bir dayanak olması gibi, dinî tecrübenin de metafizik âlemle ilgili inanç ve kanaatlerin meşruluğu için temel bir dayanak kabul edilebileceği belirtilmektedir.[85]

Çağdaş psikologların dinî tecrübeyi, *"Tanrı'nın alamet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilâhî kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma"* şeklinde tanımladıkları belirtilir. Böylece *dinî tecrübe* terimi altında şuur olayları olarak insanın dinî eğilimleri, dinî duygu ve sezgileri tasvir edilmekte, dinin içsel yaşantıya dayalı duygusal yönü değerlendirilmektedir.[86]

Dinî tecrübe, kişilerin Aşkın gerçeklikle karşılaşmaları sonucu edindiği tecrübelerdir. Derin bir dinî kavrayışa kaynaklık eden bu tecrübe, kişilerin hayatlarını önemli ölçüde anlamlandıran ve yönlendiren, kişiye özel bir tecrübedir.[87]

Fizikî çevredeki bir takım varlıkların fark edilmesi ve bazı doğa olaylarının korkutucu etkisiyle insan kendisi dışında üstün bir gerçekliğin varlığını anlar. Evrende olup biten olayların düzeni ve ihtişamı insanı kendisinden ve

---

[83] Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2004. s. 76.

[84] Ertürk, s. 80.

[85] Ertürk, s. 147.

[86] Hökelekli, s. 131.

[87] Peterson v.d., s. 15 vd.

çevresindeki her şeyden üstün bir kudretin varlığı düşüncesine götürür. Bu varlığa karşı insan hem sevgi hem korku duyar. Bu belirsiz duygular zamanla bilinçli bir hale dönüşür ve insan yaşayarak, deneyler yaparak dinî bir hayat yaşamaya başlar.[88]

Bir tecrübeyi dinî kılan şey, tecrübe sahibinin önceden zihninde var olan dinî kavramlar ve inançlardır. Her şeyden önce tecrübe, belli bir kişinin zihninde var olan, kavram ve kategorilere göre, bir biçim ve içerik kazanmasıyla gerçekleşir.[89]

Dinî tecrübe, "aşkın varlığı delil, alamet, işaret ve tezahürlerini sezgisel olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve ilâhî olan ile içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma" şeklinde tarif edilebilir.[90] Ancak dinî tecrübe hakkında söylenenlerin, bu tecrübeyi yaşayanların ifadelerine dayalı subjektif yorumlar olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre *dinî tecrübe*, kişinin kendinden geçtiği, aklın devre dışı kaldığı bir *vecd hali*dir. Ânî ve kısa süreli bu tecrübede hiçbir vasıtaya ihtiyaç yoktur. Kişiye özgü olmasından dolayı dinî tecrübe, dinden dine kültürden kültüre değişiklik gösterir. Dolayısıyla tam olarak tanımlanabilmesi veya anlatılabilmesi mümkün değildir.[91]

Dinî tecrübenin konusu, kutsal ya da ilâhî kudrettir. Kutsiyet duygusu ve sezgisi, bütün dinlerde ortak yaşantı ve tecrübe olarak yer alır. İnsanda fıtrî bir dinî hassasiyet vardır ve bu da ilk aslî dinî tecrübenin doğuşuna imkân verir. Fakat başlangıçta, henüz içi boş bir çerçeve gibi muhtevası şekillenmemiş olan bu ilâhî kudret sezgisi belirli bir dinin inanç ve değerlerince kuşatılmasıyla birlikte,

---

[88] Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1972, s. 97-98.

[89] Tüzer, s. 33.

[90] Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2005, s. 98.

[91] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 89-93.

farklılaşır ve o dinin kimliğini taşıyan bir tecrübe haline gelir.[92]

İnanan insan ibadet ederken ya da dinî bir tecrübe yaşarken, ilişki kurulması mümkün olan herhangi bir gerçeklikten tamamen farklı bir gerçeklikle ilişki içinde olduğunun farkına varır. Bu gerçeklik kendini dindışı olandan tamamen farklı bir biçimde gösterir.[93] Gordon W. Alport, dinî uyanışın üç temel formundan bahseder. Birincisi *"kesin kriz"* ya da *"dönüşüm tecrübesi"*dir. Kendi dinî uyanışlarını anlatan kolej öğrencilerinin % 14'ü böyle bir tecrübe yaşadıklarını söylemişlerdir. % 15'i dinî uyanışın ikinci tipi olan *"duygusal motivasyonu"* (*emotional stimulus*) yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu tip dinî uyanışta kaos ve düzensizlik unsuru az olmasına ya da hiç olmamasına rağmen, bir tek olay etkin motivasyon olarak bireyin dinî oryantasyonunu yeniden sağlayabilmektedir. Dinî uyanışın bu iki tipi birlikte ele alındığında, dinî gelişmelerin altında travmatik bir tecrübenin bulunduğunu söyleyenlerin oranı % 29'a ulaşmaktadır. Grubun % 71'i ise, dinî uyanışlarında tetikleyici olan etkin bir olay faktörü olmadığını, kademeli bir şekilde dinî uyanışlarını tecrübe ettiklerini söylemişlerdir.[94]

Her dinî tecrübe, belirli bir tarihî bağlam içinde ifade edilir. Ancak dinî tecrübelerin tarihselliğini kabul etmek, onların din-dışı davranış bilimlerine indirgenebilirliği demek değildir.[95]

Vahye dayalı bütün dinler, insanın hiçbir gerçekliği Tanrı'nın gerçekliği kadar hissedemeyeceğine tanıklık eder. İnsana Tanrı kadar yakın olan başka hiçbir realite yoktur.

---

[92] Hökelekli, s. 131.

[93] Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991, s. VIII.

[94] Allport, s. 52.

[95] Paden, s. 98.

Duyu gerçeklikleri daha açık olsa da, Tanrı'nın gerçekliği insana daha yakın ve içseldir.[96]

H. D. Lewis'e göre insan, Tanrı'nın şanını yücelterek, O'nunla ilgili üstün iddialarda bulunarak O'nda sükûn bulmak için inanca boyun eğer ve Tanrı'nın gizemini kabul eder. Kişilerin yaratılışlarının gizemi onların farklılıkları içinde yazılıdır ve bunlar bir başkasıyla olan derunî birlik içinde bile geçici değildir. Bilakis birlik, *Kitab-ı Mukaddes* dilinde onun insan için ne ifade ettiğini anlamada derinleşir ve zenginleşir. Tanrı'nın evlatları ve ayrı ayrı sevginin objeleri yaratılışla başlayan şeylerdir.[97]

John Hick'e göre, bazı seçkin kişilerin yaşadıkları *"Tanrı'yı görme"* ya da *"O'nunla buluşma"* anlamına gelen durum, mistik ya da sezgisel tecrübe olmayıp, bilakis tüm inananların inançları aracılığıyla evrende olup bitenleri, "Tanrı'nın işleri olarak algılama" tecrübesidir.[98]

Hick'e göre, hayatı ve evreni dinî yönden tecrübe etmenin anlamı, dindar insanların "diğer bir dünyanın" farkında olmaları ve onu tecrübe etmeleri değildir. Bilakis, dindar olmayanlarca da tecrübe edilen "aynı dünyayı" değişik bir yolla tecrübe etmesi ve yorumlaması anlamındadır. Dindar ile dinsiz kişi aynı dünyada yaşamakta ve aynı dünyayı tecrübe etmekte olmalarına rağmen, dindar kişi dünyada oluşan tabii olaylarda, dindar olmayanlarca görülemeyen *dinî bir anlam* görmektedir.[99]

Rudolf Otto ise, dinin belirleyici karakterini, esrarlı oluşunda arar. *Din,* tamamen *"kendine has"* (*sui generis*) ve başka bir şeye indirgenemez olan ve ancak yaratılmışlık,

---

[96] John Baillie, *Our Knowledge of God,* Charles Scribner's Sons, New York 1939, s. 155.

[97] Lewis, s. 294.

[98] John Hick, *Faith and Knowledge,* Williams and Collins, Glaskow 1978, s. 96.

[99] Hick, *Faith and Knowledge,* s. 116.

sır, başkalık, korku, haşyet, enerji, zorunluluk ve hayranlık gibi duyguların bileşiminde kendini dışa vurur. *Tecrübe* ise, kendinde mutlak bir değere sahip bir nitelik olarak bu sistem içinde kendini gösterir.[100]

Dinî tecrübe, varlığı kendinden olan "Mutlak Varlık"ın farkında olma durumudur. Bu farkındalık neticesinde insan, tecrübe ettiği "Üstün Varlık" karşısında kendisini sorumlu görür ve çeşitli ritüellerle bağlılığını göstermeye çalışır.[101] Dolayısıyla dinî tecrübenin yaşanabilmesi imana bağlıdır. İnsan bu tecrübe sırasında Aşkın olarak kabul ettiği bir Gerçeklik'le ilişki kurduğunun farkına varır. Tecrübe edilen bu Gerçeklik'le alakalı olarak her kişinin yaşantı ve yorumu farklı olduğundan, her dinî tecrübenin bireye ve kendine özgü olduğu söylenebilir.[102]

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız dinî tecrübeyi farklı şekillerde inceleyenler de olmuştur. Glock ve Stark dinî tecrübeyi şu şekilde açıklamaktadır:

- *Doğrulayıcı Tecrübe:* Kabul edilmiş inançların gerçek olduğunun hissedilmesidir.
- *İlâhî Cevap Tecrübesi*: Bu tecrübede kişi, Tanrı'nın kendisiyle ilgilendiğini hisseder. Tanrı'nın lütfuyla kurtuluşa mazhar olduğunu, Tanrı'nın mucizevi müdahalesi ile tehlikeden kurtulduğunu ya da Tanrı'nın cezalandırıcı müdahalesini hissedebilir.
- *Vecd Tecrübesi*: Bu tecrübede, karşılıklı bulunmanın ötesinde "aşk" hissedilir.
- *Vahiy Tecrübesi*: Kişi, bu tecrübede kendisini özel bir feyze muhatap gibi görür.[103]

---

[100] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 7.

[101] Marcel, s. 184.

[102] Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 194-195.

[103] Vergote, s. 107.

Vergote ise, daha yeterli olduğunu düşündüğü yeni bir bakışla konuyu değerlendirmiştir:

• *Sezgiye Dayalı Bilgi Şeklindeki Dinî Tecrübe:* Tabiatüstü bir gerçekliğin sezgisel bilgisini ifade eder. Bu tecrübede İlahî varlık hem içkin hem aşkın olarak tecrübe edilir.

• *Tabiatüstü Bir Gerçekliğin Kavranması Şeklindeki Dinî Tecrübe:* Duygusal bir şekilde doğaüstü bir gerçekliğin kavranmasıdır.

• *Uzun Süreli ve Şahsî Bir Temasın Ürünü Olan Bilgi Tarzında Dinî Tecrübe:* Daha önce dinî şüpheler ve çatışmalar geçirmiş olan, dinî tebliğin çağrısına uyarak imanını arındırma çalışması yapmış olan kimselerin iman ve Tanrı tecrübelerine sahip olmaları bu grup içinde görülür.

• *Mistik Tecrübe*: Bu tecrübe hem "vecd vakaları" hem de ibadet, tefekkür gibi uygulamaların bir meyvesi görünümündedir. Bu durumda mistik tecrübe, birinci kategorideki tecrübeyi kapsar. İkinci kategoriden ise bazı özellikleri taşır. İzlediği yol ve sonuçları bakımından da üçüncü kategorideki dinî tecrübeye benzer.

• *Vizyonlar ve Özel İlhamlar.*[104]

"Dinsel" a prioriyi araştırmak aynı zamanda dinin insan bilincindeki yerini arama çabasıdır. Bunu da, bu yerin boş mu yoksa somut bir gerçeklikle dolu mu olduğuyla ilgili soru takip eder. Bu soruya felsefî spekülasyonla cevap verilemez, bu sadece tecrübeyle cevaplanabilir. Burada din, psikolojik ve tarihsel gerçeklerle bizi karşılar. Burası dinsel "a priori"nin gerçekleştiği noktadır.[105] Bu noktada dinsel tecrübenin varoluşsal yahut tecrübî nitelikleri gündeme gelmektedir. Dinin var olduğu her yerde şu nitelikler gün yüzüne çıkar:

---

[104] Vergote, s. 109-112.

[105] Thor Hall, *Makers of the Modern Theological Mind,* (Ed. Bob E. Patterson), Texas 1978, s. 93.

a. Din, Ebedî olanın açıklanması, dışavurumu olarak tecrübe edilir (bu dinlerin vahiy ürünü olma karakterlerine işaret eder).

b. Din, Ebedî olanın ciddi ve nihaî bir yargılayıcı olarak tecrübe edilmesidir. Ebedî olanla karşılaşmasında insan nihaî olan, kudret sahibi bir varlıkla ilişkili olduğunun bilincindedir. Bu bilinç insana bireysel ve toplumsal bir sorumluluk alanı açar. Bu farkındalığa dayalı ilişki, Ebedî olanın toplumsal ortamda dolaylı etkinliğini sağlar ve dünyevi olan O'nun ışığıyla aydınlanır. Böylece insan, Ebedî olan karşısında aydınlanan rölatif ve değersiz bir özne (nesne özne) konumunun farkında olduğunu fark eder.

c. Din, insanın değersiz olarak algılanışını pozitif bir dönüşüme uğratır. Dinlerin kurtarıcı, özgürleştirici niteliklerine vurgu yapan bir tecrübî öğedir bu. Bu kurtarıcılık ya insanın kendisini (ibadet, sâlih amel, vs.) yollarla kurtarması yahut da Hıristiyanlığın kefaret doktrininde olduğu gibi, Tanrı'nın insanlığı kurtarması şeklinde tezahür edebilir, içerikte farklılaşsa da dinlerde bir kurtuluş doktrini mutlaka vardır.

d. Din, Ebedî ile tatmin edici bir ilişki kurar. Bütün dinlerde ebedî ve geçici, ilâhî ve insanî olan arasında bir ilişki kurulur. Bu ilişkinin baskın niteliği o dinin yapısı ve yorumlayıcılarıyla belli bir formata oturur. Bu ilişkide karşılıklı bir nüfuz eylemi söz konusudur. Tanrı'dan "rabbanîlik" ve "ruh" gibi hayatın temel fonksiyonlarını alan insan, bunlarla ilâhî olan irtibatının şeklini belirler ve bunu tecrübe eder. Bu tecrübeyle olayları yorumlamaya başlar. Dolayısıyla dinsel hayat, tecrübenin arkasından şekillendirilen ve yorumun iç içe geçtiği bir hayattır.[106]

---

[106] Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2004, 2 (1), s. 30-31.

Otto'yu en çok etkileyen düşünürlerden olan Schleiermacher'e göre ise, dinî tecrübenin ayırt edici özelliği "mutlak bağlılık hissi" şeklinde tezahür etmesidir. Zira son tahlilde din bir bağlılık ve teslimiyet duygusu olarak anlaşılmaktadır. Ancak Otto, Schleiermacher'in bağlılığın bilişsel tamamlayıcısına bakmakta başarısız olduğunu düşünür. Her şeyden önce birey kendisinin hiçbir şey oluşunun farkındalığıyla şaşkınlık içindedir. Buna rağmen o, "tamamen başka" (*wholly other*), "ürpertici/titretici ve büyüleyici" (*tremendous and fascinating*) olan gizemli bir Gerçekliğin farkındadır. İnsan tecrübesinin hiçbir özelliği bu "büyüleyici mutlaklığı" içermez. Otto'nun ulaştığı sonuç, dinî duygunun eşsiz olduğu ve bu duygunun insan tecrübesinin diğer bölümlerinden tamamen farklı olduğu şeklindedir.[107]

[107] Allport, s. 23-24.

1.2. Din Anlayışı

1.2.1. Dinin Kökeni ve Gelişimi

Otto'ya göre din, insanlar esrarengiz hisler duyduğunda başlamıştır. Bu hisler antropologların dinin temeli kabul ettikleri davranışlarda ifade edilmiş olabilir. Ancak din duygusunun belli davranışlarla ifade edilmesi, bu davranışların dinin kaynağı olmasından başka bir şeydir. Dinle ilgili ilkel inanışlar masallar, efsaneler, hayvanlara ve bitkilere tapma, fetişizm ve totemizme dayanır. Gerçek din ise, bâtıl inançlardan arınmış bir şekilde mantık ve mantık dışılığın uygun bir karışımıdır. Sihir, dinin kökenini açıklamada tek antropolojik kavramdır. Bu açıdan sihir eski çağ insanının gizemli şeyleri açıklamaya ve evrendeki muhteşem güçleri anlatma deneyimine verilen addır. Antropologlar dinin mi sihrin mi daha eski olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da, ilk insanların doğal güç ya da ruhsal güçleri nesnelere atfettikleri konusunda hemfikirdirler. Fakat Otto'ya göre hiçbir doğal güç sihir değildir. Üstelik ona göre, ilkel insan için doğadaki nesnelerin ruhlarının olup olmadığını bilmek önemli değildir. Onlar doğal olayları açıklamada ve iyileştirmede sihri kullanmışlardır.[108]

---

[108] Sarma, s. 8-9.

Merak olgusu, Otto'ya göre, dinin evrimini başlatan unsurdur. "Kirlilik", "temizlik", ölüme inanma ve tapma, ruha, sihire, mitlere, korkutucu ve doğaüstü hikâyelere, fetişizme, totemizme, hayvanlara, bitkilere ve şeytanî şeylere inanma bu merakı ortaya çıkaran ve besleyen unsurlardır. Bunlar farklı şeyler olmalarına rağmen, hepsinde *numinous* özellik vardır. Dinin başlangıç aşamasında bunlar kendini gösterir. Daha sonra evrensel tarih tabanında insan zihninin olağanüstü gücüyle beslenerek gelişir.[109]

Otto, sihirdeki gizemlilik ve şeytanî özelliğin insanda doğaüstülük izlenimi uyandırdığını düşünür. Bu doğaüstülük, şeytanîlik karşısında duyulan ürperti sonucunda ortaya çıkar.[110]

Ölüm duygusunda da durum böyledir. Kişi ölüm korkusu hissettiğinde de ürperir. Bu ürperti cesedin yaydığı kokunun tiksindiriciliğinden olabileceği gibi, kişinin kendi türünden bir varlığı böyle bir durumda görmesinden de ortaya çıkabilir. Bu duygunun evrensel olduğunu söylemek zordur. Ancak insanlarda doğuştan gelen bir eğilimdir. İbadet etmenin temelinde de ölümden korkma vardır. Aynı şekilde hayvanlarda da bu korkuya rastlamanın mümkün olduğunu belirten Otto, gezinirken gördükleri bir at ölüsü karşısında kendi atının gösterdiği korku tepkisini örnek verir.[111]

Otto, bilimsel bulguların da din kadar *güç fikri*ni beslediğini ifade eder. Bitki, taş ve doğal nesnelerdeki gücü fark etmek ve onlara sahip olarak ya da onları yiyerek bu gücü elde etmek tamamen dinle ilgili değildir. İlaç bilimi de benzer öngörüyü takip eder. Eğer buzağının salgı bezi guatr ve zekâ gelişimi için iyi ise, bilim diğer canlıların organlarının nelere fayda sağladığını da bilmek ister.[112]

---

[109] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 117.

[110] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 118.

[111] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 119.

[112] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 121.

Numinous hissin en gözlemlenebilir durumu olan *şeytanî his*, dinin değerlendirilmesinde oldukça özel bir göstergedir. Dünyevî sebeplerden kaynaklanan dinî his, yanlış bir şekilde numinous olarak ele alınmıştır. Fakat yine de numinous obje kendi içinde bilinmezliğe neden olarak saflığını korumuştur.[113] Eski zamanlardaki "perili ruh" korkusu zamanla korkunun hem en düşük hem de en yüksek seviyesini ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Sanskritçe'deki *asura* (ürkütücü, korkutucu) kavramı *Tevrat*'ta bahsedilen Hz. Yakup'un Tanrı tecrübesindeki[114] korkutuculuğu ve gizemliliği ifade eden bir anlamdadır. Bu kavram, zamanla Hint inancında ruhsal, hayaletsel ve şeytanî şeyleri ifade etmek için kullanılır hale gelmiştir. *Asura* kavramı ayrıca ilkel zamanlarda *Rig Veda* tanrılarının hepsinin ululuğunu gösteren bir unvan olan *Varuna*'yı yücelten bir kelimedir. Yine *adbhuta* terimi de büyüleyicilik unsuruna benzer olarak "ürperme" tecrübesini belirtir ve Brahman ve onun hükümranlığı için kullanılır.[115]

Otto, mitolojiden gelen dinî çıkarımlarda Tanrı'nın izlerine rastlanabileceğini söyler. Mitlerdeki Tanrı tasvirlerinin hem çok belirgin hem çok karmaşık olması, ona göre ilkel bir dinî hayat yaşanmasından kaynaklanır.[116]

1.2.2. Hamlık (Cruder) Evresi ve İnancın Gelişimi

Otto'ya göre *din*, mistik ve şeytanî tecrübenin daha erken evreleri olmaksızın hiçbir şeydir. Bu bağlamda Otto, dinî inancın oluşumunda "hamlık" (*cruder*) evresinden

---

[113] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 125.

[114] Yaratılış, 28/17.

[115] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 127-128.

[116] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 129.

bahseder. İlkel ve ham özelliklerin temelindeki koşullar Otto'ya göre şöyledir:

> a) Din, öncelikle *numinous*'un çeşitli momentlerinin kademeli bir şekilde uyanması ile gerçekleşir. *Numinous* kendini yalnızca gerekli koşullar yavaş yavaş işlevselleştiğinde gösterir. Fakat şeytanî korku gibi en erken evrede var olan unsurlar tam anlamıyla gerçekleşmediğinde bir anlam kazanmaz. Şeytanî korku tek başına ve "kendiliğinden" (*per se*) olarak düşünülürse, dinin kendisinden çok dinin zıddıdır. Eğer içeriğindeki onu şekillendiren unsurlardan ayrıştırılırsa, dinle ilgili olmaktan daha çok ilkel bir zihnin psikolojik kâbuslarına benzer. Nitekim ilkel evredeki doğaüstü unsurlara sahip kişiler her şeyi hayaletlerle, hastalıklarla ve ölümle ilişkilendirir ve bu gelişmemiş hayal gücü hastalık derecesindeki bu fobilerden etkilenir. Bu nedenle dinin şeytana tapmayla ortaya çıktığını ve şeytanın Tanrı'dan daha eski olduğunu ileri süren görüşler vardır.
>
> b) İkinci aşamada, hamlık evrelerinin "ilkelliği", *numinous* hissin en ilkel çeşidini belirleyen beklenmedik, değişebilen ve belirsiz bir şekilde kafa karıştıran "doğal" hislerden kaynaklanır.
>
> c) Bu nedenle, *numinous* bilincin momenti tarafından yapılan değerlendirme (örneğin şeytanî korku evresi) ilk olarak nesnelerle, olgularla, olaylarla ve benzeşim yoluyla *numinous* hissi coşturan ilkel tecrübeyi aktaran unvanlarla alakalıdır. Bu koşul doğal tapınma ve doğal objelerin tanrısallaştırılmasından daha köklüdür. *Numinous* histen kaynaklanan baskı altında bu tarz bağlantılar "ruhsallaştırılır" ya da hepsi birlikte reddedilir ve bu belirsiz his mutlak Gerçeklik önderliğinde gün yüzüne çıkmaya başlar.

d) İlkel dinin özüne katkıda bulunan dördüncü faktör, *numinous* hissin şiddete yatkın olan zihni tetiklediği *dinî çılgınlık* olarak görünen, sarhoş ve delilerin sahip olduğu vahşî ve kontrolsüz şekildeki coşkulu fanatizm çeşididir.

e) Oldukça önemli olan bir diğer faktör de *yanlış şemalandırma*dır ki, bazı tecrübevî benzerlikler yanlış bir şekilde yorumlanabilir.

f) Sonuç olarak ve en önemlisi de, tecrübe eksik ve yetersiz olarak rasyonelleştirilmiş ve etikleştirilmiştir. Çünkü *numinous* his, yalnızca kademeli olarak rasyonellikle, etikle ve kültürel anlamla bütünleşebilir.[117]

Otto'ya göre, bu altı faktör *numinous* bilincin ilkelliğini yansıtır. Fakat içeriğinde "şeytanî korku"nun ana unsur olduğunu tekrarlamak gerekir. Hamlık evresi *numen*'in gittikçe güçlü bir şekilde daha üstün olmaya başlamasıdır. Burada önemli olan faktör onun rasyonel unsurlarla doldurulması ve aynı zamanda algılanabilir ve kavranabilir bir alana geçmesidir. Fakat her zaman rasyonel olmayan "algılanamayan" unsurlar *numinous* tarafında korunur ve açığa çıkarma sürecinde daha da yoğunlaşıp şiddetlenir. "Açığa çıkarma" süreci yalnızca kavramların anlaşılabilir ve kavranabilir hale gelmesi değildir. Belki hissel olarak bir kavram mutluluk yaratabilir ya da acı verebilir. Ancak kavramsal olarak bir şey ifade etmeyebilir. Kavramsal olarak bilmek ve anlamak karıştırılsa da, bunlar farklıdır. *Numen*'in gizemli belirsizliği kati surette bilinmezlikle eş anlamlı değildir.[118]

Otto'nun, dinin tarihsel gelişimini etkileyen üç faktörden de bahsettiği görülmektedir ki, bunların ilki, kişinin

[117] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 132-134.

[118] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 134-135.

*inanma eğilimi ve uyarıcının varlığı*dır. İkincisi, *kutsalın tarih içindeki değişimi* ve bunun sonucunda insanların sahip oldukları *dinî tecrübenin değişimini körü körüne onaylamaları*dır. Üçüncüsü, bu iki faktör temelinde din takipçilerinin *"Kutsal"ı bilmesi, hissetmesi ve arzulamas*ıdır. Din, Kutsal'ı bilerek bir taraftan gelişmek suretiyle, diğer taraftan Kutsal'ın belirginleşmeye başlaması sonucu tarihin getirdikleridir.[119] Dolayısıyla Otto'ya göre din, uzun tarihi boyunca sürekli olarak yeniden keşfedilmiştir. Bu açıdan insanlığın diğer uğraşlarından farklı değildir. Din zikzaklı bir şekilde ilerler. Onun bu gelişimi dogmalar ve formüllerle insanoğlunun göz ardı edilen iç dünyası söz konusu olduğunda karışıklığa uğramıştır. Âyinler ve çeşitli törenler dinin parçasıdır, ama dinin kaynağı insanoğlunun kalbidir. Alışılmışın aksine din eğer ahlâkî değerleri saklayan bir şey olsaydı, bâtıl inançlar din olarak nitelendirilseydi, bazı insanlar dinî davranışlarda bulundukları için din onları dindar kişiler olarak ya da bunları yapmayan insanları dinsiz olarak nitelendirseydi, bu, dinin tamamen yozlaştırılması olurdu. Bu nokta tarih boyunca yeni bir dinî akımın başlamasına neden olmuştur. Din ne zaman bozulur ve yozlaşırsa yeni bir dinî akım başlar. Hıristiyanlığın, Budizm'in İslâm'ın ve Sihizm'in ortaya çıkışı bu gibi sebeplerden olmuştur.[120]

Otto'ya göre, din köklerini insan düşüncesinden almıştır. Tüm dinler aslında aynıdır, yani "akıl almaz" (*numinous*) hislerin giderek büyümesiyle oluşmuştur. Otto, dinin Yahudilikle başlayıp Hıristiyanlıkla mükemmelliğe ulaştığı kanaatindedir. İslâm'ın Tanrı'yı çok net bir şekilde ifade ettiği söylenebilirse de, Hıristiyanlığın en iyi din olduğu görüşü Otto'nun felsefesinin son noktasıdır.[121] Zira

[119] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 176.

[120] Sarma, s. 23.

[121] Sarma, s. 107.

Otto, dindeki rasyonel olmayan unsurların yaşayan etkinliğinin dinin "rasyonalizm"e geçmesini engellediği gibi, fanatizme ya da tamamen saf mistisizme dönüşmesini de engellediği kanaatindedir. Ona göre, rasyonel olan ve rasyonel olmayan unsurların birleşimi ve uygunluğu dinler için bir kriterdir. Bu açıdan bakıldığında da Hıristiyanlık diğer dinlerden daha üstündür. Çünkü Hıristiyanlık mistik derinliğini koruduğu gibi, dinî inancın sadece mistik unsurlara bağlı olarak yaşanmasını da önleyen bir dindir.[122] Ancak Otto'nun dinin Hıristiyanlıkla mükemmelliğe ulaştığı fikrinin, dinin gelişimi ve tarih içinde yeniden ilerlemesiyle ilgili düşünceleriyle çeliştiğini belirtmek gerekir. Zira Otto'nun mevcut dinin bozulup yozlaşmasıyla yeni bir dinin başladığı şeklindeki düşüncesi esas alındığında, İslâm'ın da Hıristiyanlığın bozulmasıyla ortaya çıktığını kabul etmek gerekir. Oysa Otto, sahip olduğu inancın etkisiyle bu gerçeği göz ardı ederek dinin Hıristiyanlıkla kemâle erdiğini söylemiştir. Dolayısıyla Otto'nun felsefesinin Hıristiyanlık lehine objektiflikten uzaklaştığını ve eksik kaldığını söylemek mümkündür.

1.2.3. Dinî Bilinç

Otto, din ile alakadardır ve insanın dine dair bilgisini açıklamak için tecrübelerden yararlanır. Dinî bilincin ne olduğunun anlaşılması zor olduğu gibi, felsefî olarak tanımlanması da zordur. Yine de, insanların mânevîyatın doruklarında oldukları zamanlarda bulundukları durum olarak açıklanabilir. Dünyevî bilgiler fâni konularla ilgilenirken, din insanı çok daha üstün duygularla tanıştırır. İnsan dinî bir ruh halindeyken dinî bakış açısıyla düşünür, dinî bakış açısıyla düşünürken de, dinî bir ruh haline

[122] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 141-142.

sahip olur. Dinî modun içinde doğaüstü varlıklar da söz konusu olup *a priori* doğaüstü bilinci de dinî bilincin özünü oluşturur. Otto'nun ifadesiyle dinî bilinç *numinous*'tur. Bu hisler tamamen kendine özgü ve tarif edilemezdir. Bu bakımdan *dinî bilinç* insan kudretini aşan bir güç ve korku halini almaktadır. Otto, dinî bilincin incelenmesinde filozofların ortaya koyduğu üç öğeden bahseder. Bunlar, düşünmeye, gayrete ve hissetmeye karşılık gelen *"biliş"*, *"çaba"* ve *"duygu"* kavramlarıdır. Bunlar birbirinden bağımsız olmayan kavramlar olup, kuşku ve kararsızlık şeklinde olan *duygu* kavramı diğerlerinden farklıdır. Otto'nun akıl almaz ve esrarengiz dediği hisler buna karşılık gelir.[123]

Bu öğelerin ilki, dinî bilincin önemli bir öğesi olan "bilişsel öğe" (*the cognitive element*)'dir. Bu öğeyi Hegel kullanmıştır. Hegel'e göre felsefe ve din arasında bir fark yoktur. İkisi de bilişseldir. Biliş dinin ortaya çıkmasında ya da sürdürülmesinde değil, onu açıklamada ve daha fazla detaylandırmada rol oynar. İnsan aklı dinin doğasını tam olarak anlayamasa da, her insanın aklında bir Tanrı fikri vardır. Bu fikir de aklımızda oluşan herhangi bir duygunun yarattığı farkındalık sonucu ortaya çıkar. Shankara'nın, Brahma tanımı olan İşvara, Tanrı'nın tezahürünün bir örneğidir. Tanrı; sonsuz, kutsal, zeki, her şeyi bilen, her şeyden bağımsız, güçlü ve evrenin nedeni olandır.[124]

Dinî bilincin ikinci öğesi, "çaba öğesi" (*the conative element*)'dir. Kant gibi bazı düşünürler "çaba"yı (*conation*) temel öğe olarak görürler. Kant'a göre din sanki tanrısal emirlermiş gibi ahlâk kurallarına uymaktır.[125] Tanrı'ya tapınma ise, insanların icat etmiş olduğu bir şeydir. İnsanlar ahlâksızlığı telafi etmek için tapınmayı seçmişlerdir. Oysa tapınma ve tüm katı kuralların Tanrı katında hiçbir değeri

[123] Sarma, s. 69-71.

[124] Sarma, s. 71.

[125] Sarma, s. 72.

yoktur. İnsanlar tapınma ile ahlâkî eksikliklerini tamamladıklarını sanmamalıdır. Demek ki, tapınmanın bir değer içermesi için ahlâkî bir eksikliğin olmaması gerekir. İnsan Tanrı'ya olan saygısını, O'nun emirlerini ve sorumluluklarını yerine getirerek gösterebilir. Aynı zamanda Tanrı korkusu ve O'nun her şeyden haberdar olduğunu bilmek, insanın utanma duygusu kazanmasını ve ikiyüzlülükten korunmasını sağlar. Kant, duadan ve tapınmadan bahsederken ahlâklılığın ve erdemliliğin çocuklara terbiye olarak nasıl verilmesi gerektiği konusunda fikirler üretmiştir. Çocuğun Tanrı hakkında kulaktan duyma yanlış fikirler edinmemesi için ona küçüklüğünden itibaren din hakkında doğru fikirler verilmesi gerektiğini düşünür.[126] İyi bir yaşam sürmek Tanrı'ya hizmettir ve başka alternatifi yoktur. İyi niyet olmadıkça bu dünyada ya da dışında hiçbir şey iyi olarak adlandırılamaz. "Çaba" aslında biliş ve duyguların ifadesidir. Dinî görüş ve ideallere göre davranmanın bir şeklidir. Burada Tanrı'nın yaratmış olduğu bütün canlı varlıklara karşı sevgi isteği vardır. Tanrı fikri o kadar etkilidir ki, birini incitmeyi dahi insan hayal edemez. Tapmak, dua etmek, hac ve kendini adamak aynı duygunun farklı ifadeleridir. Dinî ya da sıradan bir arzu, bilgi ya da his olmadan ortaya çıkmaz. Dinî arzular, din bilgisi ya da din duygusunun birleşimidir. Fakat bu gerçek onun değerini kaybettirmez. Din tamamıyla insana aittir ve kişi tüm benliğiyle onu hisseder. Bu yüzden dinî bilgi ya da duygu din arzusu ile yoğrulmazsa anlamsız olur.[127]

Dinî bilincin üçüncü öğesi, "duygu öğesi" (*the feeling element*)'dir. Duygular insan hayatında eşsiz bir öneme sahiptir. Biliş ve istekler ifade edilebilir, fakat hisler ifade edilemez. Bazı duygular açıklanamaz. Daha da önemlisi,

---

[126] Immanuel Kant, *Pedagoji Üzerine*, (Çev. M. Rahmi), Yeni Zamanlar Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 83.

[127] Sarma, s. 72.

insanın tüm düşünce ve arzuları ilk olarak küçük bir kıvılcımdır. Hisler temel deneyimlerdir. Psikologlar genelde duygular konusunda hemfikir değildirler ve aynı şekilde din duygusunda da böyledir. His, tutku, duygu, mod, duygusallık, dışavurum gibi kavramlar, duygulara verilen diğer adlardır. Dinî inançla ilgili faktörlerin ayrıntıları ve bu faktörlerin hem bilinç hem de bilinçaltı süreçlerde oynadıkları roller üzerine çalışan din psikolojisi uzmanı R. H. Thouless, hisleri biliş, duygu, arzu ve istem dışı vücut davranışları olarak tanımlamıştır. Duygu ve his arasındaki fark, duygu gerçek bir deneyimken hissin sadece bir duruma karşı gösterilen tepki olmasıdır. Thouless, dinin bir his olduğunu söylemiştir. Bu yüzden dinî hislerden bahsetmek daha doğru olacaktır. Thouless'a göre dinî bir duygu vardır ve dinî duyguların dışavurumu söz konusudur. His, karmaşık bir psikolojik deneyim ve davranıştır ve dinde özel ya da kesin bir tanımı yoktur. Ancak Thouless, saygıyı dinî bir his varsayarak his-din ilişkisini ortaya koymaya çalışır.[128]

Dinin bilinçle alakasını temel alan bu üç öğeyi inceleyen Otto, dinî bilginin diğer bilgi türlerinden farklı olduğunu düşünür. Dinî bilgi evrenseldir, kendini doğrulayan kaideleri vardır. Rasyonel ve irrasyonel öğeler dinî bilgide birbirine karışmış haldedir. Otto, *a priori* dine inanır. Ona göre, herkesin içinde böyle bir his vardır, fakat insanlar içlerindeki bu mânevîyata farklı derecelerde sahiptirler.[129]

Otto, felsefe ile dinin benzer kavramlar olduğu görüşüne katılmamaktadır. O, dinin özerk olduğunu düşünmüş ve hayatı boyunca dinin ruhunun ve doğaya karşı üstünlüğünün geçerliliğini ve dinin özgürlüğünü göstermeye çalışmıştır. Dini, felsefe, bilim ya da ahlâkla açıklamaya

[128] Sarma, s. 73.

[129] Sarma, s. 84.

çalışmak ona göre yanlıştır. Zira dinin felsefe ya da etikle alçalmasına ya da yükselmesine gerek yoktur.[130] Din, kendi kendini kanıtlar. Birçok disiplinle ilişkili olduğunu kabul etmekle beraber dinin özgünlüğü Otto'nun din felsefesinin temellerinden biridir. Bununla beraber o, özellikle dinin antropoloji ve ahlâkla ilişkisi üzerine incelemeler yapmıştır.[131]

1.2.4. Antropoloji ve Din

Din insan hayatının ayrılmaz bir parçası olsa da, antropoloji çoğu zaman insanı kendi bakış açısıyla ele alır. Pozitif bir bilim olarak da sadece farklı dinî inançlara ve pratiklere, âyin ve ritüellere, farklı ırkların gelenek ve göreneklerine dayalı sonuçlar çizebilir ki, bu da onun sınırıdır. Din tamamen anlaşılabilir olmadığından, antropoloji sadece gözlemlenebilir ve işlenebilir veriler toplar. Birey ya da grup içindeki bireylerin davranışlarıyla dinin yorumlanması mümkün olmadığından antropologlar totemizm, fetişizm ve animizmin dinin temeli olduğunu düşünmüşlerdir.

Otto'ya göre, ruhlarla ilgili çeşitli fikirlerin dinin kökeniyle ilişkilendirilmesi de doğru değildir. Çünkü ona göre ilkel insanlarda ruh ve can düşüncesi bulunmakla beraber, o bu fikirlerin dinden çıkarılan kanıtlar olmadığını düşünür. İnsanlar bu ürkütücü hayaletlerden korksa ve onları dışlasa da, yine de onları yüceltmiştir. Çünkü onların varlığı kahramanlar, şeytanlar, *İncil* ya da kutsanmış olanlar ve Tanrı'nın varlığına birer kanıttır. Volkanlar, dağ zirveleri, ay, güneş ve bulutlar kutsal ve tapılacak hale gelmiştir. Otto'nun karşı çıktığı bir diğer fikir de, ruh simgelerinin dinin en düşük seviyesi olduğudur. Bu, bir şeyin başka-

[130] Sarma, s. 16.

[131] Sarma, s. 7.

laşmasından önceki haline verilen addır. Otto, *din bir şey haline gelecekse, önceden de var olan bir şey olmalıdır*, düşüncesinden hareketle dinin kökeninin natüralistik açıklamalara bağlanmasına karşı çıkmıştır.[132]

Evrenin kuruluşunu temsil eden *ruh* değişken ya da mantık dışı değildir. Nihaî gerçeklik için *akıl* temel şarttır. Ancak insanın sadece aklın yardımıyla gerçekliğe ulaşması da zordur.

Otto, evrenin doğal açıklamasına şiddetle karşı çıkar. Çünkü maddenin akıldan daha yararlı olduğu bir durumda dünyanın amacı anlaşılamaz. Böyle bir düşünce söz konusu olduğunda ise Tanrı sorusu ortaya çıkmaz. Tanrı'nın varlığını açıklamadaki belirsizlik Otto'nun araştırmalarına kaynaklık etmektedir. Ona göre, eğer bir insan doğuştan dindar ve kişiliği oturmuşsa, Tanrı ile ilgili süregelen şüpheli teoriler insanı Tanrı'ya sığınmaktan alıkoyuyorsa ve eğer Tanrı insan aklıyla açıklanamıyorsa, dinin açıklanmasında akıl yerine hisler daha uygun bir kaynak olacaktır. İnsandaki dinî inanç, aklın ürünü olmayıp akıl, inancın ifade edilmesinde sadece iyi bir araçtır. Akıl tarafından açıklanamaması dinin önemini kaybettirmez. Zira din, akıl ve anlama işi değil, *his işidir*.[133]

1.2.5. Din-Ahlâk İlişkisi

Otto, *ahlâk* olmadan *saf din*in mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre *kutsallık* fikrinin ahlâkî temelleri bulunmakla beraber, *"numen"* hissi bunlardan bağımsızdır. Otto, esrarlı değerler ile ahlâk ve estetik değerler arasında bir ayrım yapar. Numen kutsaldır ve kutsallığının ahlâkî

[132] Sarma, s. 10-11.

[133] Sarma, s. 18.

ve estetik değerler aracılığıyla anlaşılabilmesine rağmen, bu kutsallıktaki ahlâkî değerler iyilikten farklıdır.

İnançlı biri kendi dinî tecrübesinde Tanrı'ya hizmet etmek, dua etmek ve dinini yaşamak ister. Numen'e hizmet edilmesi ve bunun iyi olduğu hissi Otto'ya göre ahlâkî bir his değildir. Hizmet etme hissi, kutsallık hissinden kaynaklanmaktadır ve kutsallık aslında ahlâkî bir kategori değildir. Otto'nun kutsallığı "yüceliğe" (*augustus*) çevirdiği ifade edilmektedir. Ona göre yücelik, bağlılığı gerektiren dinsel hedefin amaçlanan değeridir.[134]

Otto, benzer doğal hislerin yardımıyla *ıstırabı* ele alarak numinous hisleri tanımlamaya çalışır. Böylece akıl almaz hisleri onlara benzeyen ahlâkî hisler yoluyla açıklar. Ahlâkî kuralları çiğnediklerinde insanların suçluluk duygusu geliştirdiklerini, ancak dinî kuralları çiğneme söz konusu olduğunda suçluluk yerine manevî kirlenme hissi duyduklarını söyler. Bu ikinci durumda da, kişinin pişmanlık yerine nefret tepkisi verdiğini ve kişide günahlardan arınma, ruhu temizleme arzusu ortaya çıktığını belirtir.[135]

Otto'ya göre aslında din ve ahlâk arasında önem açısından bir ayrım yapılmadan bu ikisi bağdaştırılabilir. Bunların her ikisi de insanın sezgi yoluyla sonsuzluk inancının bir ifadesi olarak düşünülmelidir. Sonsuzluk bilincine sahip olan insan, hayatın sonsuz olmasına yönelik arzu ve eğilimler geliştirir. Bunlar din ile başlar. Benzer bir sonsuzluk inancı, eylemlerin değerinin muhakemesinde bir ölçüt oluşturur. Sonsuzluk düşüncesiyle uyumlu olan davranışlar *iyi* diye nitelendirilir. Buna uymayanlar ise *iyi olmayan* olarak açıklanır.[136]

---

[134] Sarma, s. 12-13.

[135] Sarma, s. 14.

[136] Sarma, s. 15.

1.2.6. Tanrı Anlayışı

Otto, gerçek doğası sonsuz saflık, bilgelik ve özgürlük olan, tüm güçleri elinde bulunduran ve her şeyi bilen bir varlık şeklindeki bir Tanrı tanımının herkes tarafından kabul edilebilir olduğunu belirtir. Bir teolog olarak Otto, Tanrı'nın doğası ve varlığı hakkında görüşlerini ortaya koymuştur. Otto'nun bu konudaki görüşü tarafsız değil, aksine kendi kişisel tecrübelerinden oluşur. Otto, Hıristiyanlık üzerinde bilimin geniş bir etkisi olduğunun farkındadır ve temel doktrinler üzerine yeni yorum geliştirilmedikçe Hıristiyanlığın natüralizme karşı direnemeyeceğini düşünmektedir. Bu sebeple de Hıristiyanlığı bilim ve septisizme karşı korumak için Otto'nun yeni bir Tanrı fikri ortaya koymaya ve bunu Hıristiyanlığa dayandırmaya çalıştığı ifade edilmektedir.[137]

Geleneksel Hıristiyan teolojisi Tanrı'nın varlığı kanıtlarına dayandırılmıştır. Bu kanıtlara göre, akla dayalı olmasa da, psikolojik olarak Tanrı ya vardır ya da yoktur. Onun var olup olmadığı tartışmasından öte, herkesin onun var olduğu düşüncesini kabul ettiği noktadan tartışmaya başlanmaktadır. Otto, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimlerinin zorluğunu öngörmüş olmalıdır ki, kuşku uyandırmayan ve şüphenin yok ediciliğinden uzak bir Tanrı tanımını din felsefesinin başlangıç noktası yapmıştır.[138]

Tanrı'nın varlığını açıklama konusundaki geleneksel tartışmaların başarılı olmadığını düşünen Otto, insanın yaradılışından gelen bir mânevîyatın olduğunu savunur. Bu, herkesin içinde vardır ve herkes bunu hissedebilir. Bazılarında bu hisler uyandırılmamıştır fakat birilerinin rehberliği ve yönlendirmesiyle ortaya çıkabilir.[139]

---

[137] Sarma, s. 50.

[138] Sarma, s. 51.

[139] Sarma, s. 64.

Otto uzun bir süre sadık bir Hıristiyan teolog olarak kalır. Hıristiyanlığın doktrinleri onun çalıştığı teolojinin iskeletini oluşturur. Hıristiyanlık açısından din ve Tanrı'nın varlığı hakkındaki geleneksel kanıtların Otto'nun teolojisinde önemli bir etkisi vardır. Geleneksel kanıtlar ayrıca Otto'nun teolojisi için bir pusuladır.[140]

Diğer semitik dinlerde olduğu gibi, Hıristiyanlıkta da *monistik bir Tanrı anlayışı* vardır. Tanrı, bir ve tektir. O'nun ezelî ve ebedî, kudret ve azamet sahibi olduğu konusunda semitik dinler arasında fikir birliği vardır. Hıristiyanlık Tanrı'nın üstünlüğünü kabul etmesine rağmen, Otto'ya göre, *baba-oğul-kutsal ruh* kavramlarıyla O'nun bu üstünlüğü geri planda kalmaktadır.

Hıristiyanlıkta Tanrı kavramı ile Tanrı'nın kişiliği kastedilir. Tanrı bir baba konumundadır ve "Cennetteki Sevilen Baba"dır. Otto, bu anlayışın Hz. İsa'nın Yahudiliğin Tanrı anlayışında yapmış olduğu en kayda değer gelişme olduğunu belirtir. *Yeni Ahit* Tanrı kavramına yeni bir boyut ve derinlik kazandırmıştır. Hıristiyanlığa göre, Tanrı aşktır. O, kibirden uzaktır. Kendini sıradan bir varlık olarak gören ve canlıları günahlarından arındırmak için acı çeken Tanrı, yalnızca bu şekilde yaşamlarının sonu olan canlıları etkileyebileceğinden, inanılan bir kavram olmaktan daha da fazlasıdır. Tanrı'nın sevgisi ya da merhameti ne bunların karşısında durur ne de gölgede bırakır. Asıl olan Tanrı'nın doğruluğudur. Hz. İsa Tanrı'nın insanlaştırılmış halidir ve Tanrı özünü ve irâdesini Hz. İsa yoluyla ortaya çıkarır. Böylece Hıristiyanlar Tanrı'nın bir *vücut* olduğuna inanırlar.[141]

Otto, her teist anlayış için Tanrı'nın ruh nitelikleri, akıl, amaç, iyi niyet, üstün güç, birlik, kendindelik tarafından karakterize edildiğini düşünür. Dolayısıyla Tanrı'nın

[140] Sarma, s. 51.

[141] Sarma, s. 52.

doğası, bizim insan doğamızdaki akıl ve kişilikle karşılaştırılarak düşünülmektedir. Hâlbuki bizler nitelikli olarak Tanrı'ya uygulanan bu kısıtlama ve sınırlamanın farkındayız. Şimdi tüm bu nitelikler açık ve kesin kavramları oluşturmaktadır. Onlar akıl tarafından kavranabilir, düşünceyle analiz edilebilir, hatta tanımları itiraf edilebilir. Böylece bir obje kavramsal olarak rasyonel diye adlandırılabilir. Yukarıda bahsedilen öz-nitelikleriyle Tanrı'nın doğası, rasyonel bir doğadır ve Tanrı'ya böyle bir görünüm tanıyan ve sağlayan bir din "rasyonel" bir dindir. Sadece bu şartlarda, inancın aksine his (sezgi) mümkündür.[142]

Otto dinin tek başına bir anlam ifade etmeyeceğini, onu insanlara açıklayacak, yol gösterecek bir peygamber, elçi veya rahip gibi bir liderin gerekli olduğunu düşünür. Böyle bir liderin olmaması, bir geminin kaptanı olmadan denize açılmasına benzer.[143] Peygamber yaratıcı ressamı, kendini "içteki ses" (*voice within*) olarak duyuran ve her durumda yaratıcı bir güç olarak kendini gösteren olarak tanıtır. Ancak, peygamber yaratıcıyı en üst seviyede temsil etmez. Ona peygamberin ötesinde ruhu zengin biri olarak, kişilik ve davranışlarında kutsallık objesi bulunan biri olarak bakabiliriz. Böyle biri peygamberden çok daha fazlasıdır, *Tanrı'nın oğludur.*[144]

---

[142] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 1.

[143] Sarma, s. 75.

[144] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 177-178.

1.3. "KUTSAL" FİKRİ

KUTSAL'IN ne olduğuna geçmeden önce İngilizce'de kutsalın karşılığı olarak kullanılan *holy* ve *sacred* kelimelerinden bahsetmek yararlı olacaktır. Latince'de *kutsal* kavramının içeriği tanrıların alanına ait olanla sınırlandırılmıştır. *Sacer* kelimesi "tanrısal alana ait olan" anlamına gelmektedir. Bunun dışında kalan seküler olarak niteleyebileceğimiz dünyevî alan dindışıdır, yani *profanustur*. Bu bağlamda *sacer* ile *profanus* birbirine zıttır. *Profanus*, tapınaktan çıkarılan, insanların kullanımına sunulan şey anlamına gelir. Bununla birlikte dinî terminolojide kullanılan "kutsal" doğrudan *sacer*'den değil, ondan türetilmiş *sacrare*'ye karşılık gelen "kutsamak" fiilinden gelir. *Sacratus* sıfatına karşılık gelen "kutsal" sıfatı, "kutsamaya", "kutsallaştırmaya" konu olan şeyi ifade eder.[145]

Kutsal anlamında kullanılan diğer bir kelime de *"holy"* dir. Germenik kökenli bir kelime olan *holy* kelimesinin kullanımı; a) Tanrı'nın ya da ilâhî olanın sıfatlarının kesin bir şekilde kutsal olması, b) Tanrı'yla olan ilgileri dolayısıyla nesnelerin kutsal olması, c) Tanrı'nın beklentilerine uyan eylemler ve insanların sıfatları olarak kutsal şeklinde, üç kategoriye bölünmüştür. Kutsalı ifade eden ve kökeni La-

[145] Philippe Borgeaud, *Karşılaşma Karşılaştırma-Dinler Tarihi Araştırmaları*, (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 37.

tince'ye dayanan *sacred* kelimesi *holy* ile eşanlamlı olarak kullanılmakla beraber iki önemli noktada ondan farklıdır. Herşeyden önce *sacred* İngilizce'de çok yeni bir kelimedir. *Holy* ise, Germenik kaynaklı bir terimdir ve İngilizce'de Kavimler Göçü'nden sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. *Sacred* Latince'den Fransızca yoluyla Norman istilasından yüzyıllar sonra kademeli olarak ortaya çıkmıştır. *Sacred,* saygı ve üstünlük hissiyle yaklaşıldığında, ilâhî varlığın kendisine ya da bireyler olarak kişilere değil de nesnelere atfedilebilir ve böylelikle *holy*'nin içerdiği anlamda kutsallığı ifade edebilir. Bu bağlamda *Kitab-ı Mukaddes*'in Tanrısı demek için *Sacred one of Israel* yerine *Holy one of Israel* ifadesi tercih edilmektedir. Aynı şekilde bir kişinin kutsalla ilişkisi belirtilmek istendiğinde *sacred* yerine *holy* kavramı kullanılmaktadır.[146]

Otto, *kutsal*'ı dinin özel tarafına yönelik bir değer ve yorum kategorisi olarak görür. Aslında kutsal, dinin etiğe transfer edilmesi olsa da, ondan türetilmemiştir. Genellikle *holy* kelimesi "tamamen iyi", yani ahlâkî iyinin tamamlanması anlamına gelen *mutlak moral nitelik* olarak anlaşılır. Ancak Otto'ya göre, *holy* tüm ahlâkî değerleri kapsasa da, esasen içte hissedilen, ama ifade edilemeyen daha fazla anlamları içermektedir.[147]

Kutsal, dine, dinî tecrübeye ait bir kavramdır. Kutsal, hemen tüm dinî geleneklerin inandığı ve tecrübe ettiği aşkın, eşi ve benzeri olmayan, mutlak güç sahibi, akıl ötesi, dile getirilemez sır, Nihaî Gerçeklik'tir. Kutsal, farklı dinî geleneklerde farklı olarak tecrübe edilir ya da kendini farklı biçimde gösterir. Taoist Kutsal'a *Tao* derken, Müslüman *Allah* der. Kutsal, hem insanın iç dünyasında hem de dış dünyada sürekli tezahür etmektedir. Kutsal, kendisini insanın iç dünyasında huşu veren, eşi benzeri olmayan ve

[146] Borgeaud, 37-38.

[147] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 5.

büyüleyen olarak gösterir. Dış dünyada animizme, fetişizme, totemizme, doğa mistisizmine, teistik mistisizme vb. konu olacak şekilde maddî varlıklarda kendini gösterir. Kutsal'ın tecrübesine açık olan kişilerin kendi varlıkları ve evrene dair algıları din dışı olanlardan farklıdır.[148]

Nasr, dinlerin çokluğunun anlaşılmasında "göreceli mutlak" kavramının önemli olduğunu düşünmektedir. Her dinin kurucusu Yüce ve bir tek Logos'un tezahürüdür. Her dinin kutsal kitabı, İslâm'da *Ümmü'l-Kitab* adı verilen yüce ve bir tek kutsal kitabın belirli bir tezahürüdür. Kutsal biçim ve anlamların çoklu evrenlerinde Mutlak'ın izini sezebilecek, fakat Mutlak'ı bu biçimlerin ötesinde görebilecek olan, sadece esoterizm'dir. Her vahiy, gerçekte ilâhî Tabiat'ın bazı yönlerini temsil eden bir arketipin bir tezahürüdür. Her din, kalbinde Tanrı'nın Kendisi'nin olduğu bir arketipin dünyaya yansımasını sağlar.[149] Dolayısıyla kendi kutsal versiyonunu mutlaklaştırmak, her dinî yorumun işlevlerinden biridir. *Tevrat*, *İncil* ve *Kur'ân*, takipçileri için "Gerçekliğe" götüren birer "yol"dur.[150] İnsanın kendi dinsel inançlarını tam bir bağlılıkla benimsemesi nedeniyle bu inanç kişiye gerçeğin muhtelif açıklamalarından biri olarak değil, gerçeğin bizzat tek ve kesin tanımlaması olarak görünür.[151] Buda, Krişna ve Mesih'in üçü de inananları nazarında "Rab"dir. *Lotus Sutra*[152], *Tevrat* ve *Kur'ân* da kutsal kitaplardır. New Meksiko'da Zuni Dağları, Mekke'de Kâbe, Bali'de Gunung Agung da hep birden "dünyanın merkezi"dirler. Bunlar insanların kutsala odaklan-

---

[148] Abdüllatif Tüzer, "Kutsal Felsefi Çözümleme, Tartışma ve Eleştiri", (Ed. Devrim Özkan-Mustafa Kaylı), *Kutsal ve Kutsal Alan*, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2008, s. 181.

[149] Nasr, s. 308.

[150] Paden, s. 120.

[151] Paden, s. 13.

[152] *Lotus Sutra*: Mahayana Budizmine ait kutsal metin *Saddharma Pundarika*'ya verilen yaygın bir isim. Bkz. Gündüz, s. 238.

dıkları farklı yollardır. Ancak her gelenek, mensuplarına Gerçeğin biricik yolu olarak görünür.[153] Dolayısıyla, kişilerin dinî tecrübe düzeylerine göre kutsal olan zamanlar ve mekânlar olduğu gibi, tecrübe düzeyi ilerleyenler için varlık dünyasının bütünü kutsaldır.[154]

Metafiziksel olarak kurtuluşa götüren yüce bilginin elde edilmesi, ruh ve faziletler dâhil, görece olan her şeyin göreceliliğinin idraki ve ruhun Tanrı'ya bir hediye olarak sunulmasıdır. Kutsal bilginin elde edilmesinde mutlaka bir sevgi öğesi bulunmalıdır. Çünkü bu bilginin amacı birleşmedir ve bu bilgi insan ruhundaki sevgi gücü dâhil insanın bütün varlığını sarar.[155]

Bilinen tüm dinî inançların ortak özelliği, insanların düşündükleri şeyleri *kutsal* ve *profan* diye iki sınıfa ayırmalarıdır. Dünyanın bütün kutsal olanları ve bütün kutsal olmayanları kapsayan iki alana bölünmesi dinî düşüncenin belirleyici özelliğidir. İnançlar hurafeleri, menkıbeleri, kutsal varlıkların yapısını, onlara atfedilen güç ve fantezileri, hayat hikâyelerini, birbiriyle ve kutsal olmayanlarla ilişkilerini anlatan düşünce sistemleridir.[156]

Mircea Eliade'nin kutsaldan anladığı, dindışının zıddıdır. Kutsalın ortaya çıkışıyla kendini gösterme biçimini Eliade, "kutsalın tezahürü" (*hierophanie*) olarak adlandırır. Aslında bütün dinlerin tarihi Eliade için kutsalın tezahürlerinin birikimi ve sürekliliğinden ibarettir. Bütün dinlerde hep aynı esrarlı sahne kendini gösterir. Bu sahne, "Eşi ve benzeri olmayan" bir şeyin, "doğal", "din dışı" dünyamızın ayrılmaz bir parçası olan nesneler içinde açığa çıkmasıdır. Dolayısıyla dinî bir tecrübeye sahip olanlar için doğa, kendini *kozmik kutsallık* olarak açığa çıkarma yetene-

[153] Paden, s. 107.

[154] Tüzer, s. 182.

[155] Nasr, s. 324.

[156] Durkheim, s. 54.

ğine sahiptir. Yani evrenin tümü, kutsalın tezahürü haline dönüşebilir.[157]

Eliade kutsalın kavramsal çerçevesini çizmenin güçlüklerinden bahseder. Fakat bu güçlüklerden önce, uygulamaya yönelik güçlüklerin de mevcut olduğunu söyler. Ona göre, dinî olguların nerelerde aranması gerektiğine karar vermek ve kökene en yakın, saf nitelikte olanları ayırt etmek, dinî olgunun tanımını yapmaya çalışmaktan önce çözülmesi gerekli olan sorunlardır. Kutsal araştırmasının sahası dindar insanın dinî yaşantısı ve tecrübesidir. Bu yaşantıyla ilgili olan her şey bu araştırmanın da alanını teşkil eder. Kutsal kitaplar, âyinler, ritüeller, mitler, mimarî yapılar, anıtlar, kitabeler, tapınaklar, objeler bu alanın çalışma nesneleridir. Eliade bu konuyla ilgili bilgi ve belge toplamanın güçlüklerinden bahsederek, kutsalın değişken morfolojisini ve tarihsel oluşumunu ortaya koyabilmek için karşılaştırmalı dinler çalışmasının yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Bir dini bile bütünüyle incelemenin bir ömür sürebileceğini iddia eden Eliade, bütün dinleri karşılaştırarak çalışma isteğinin umutsuz bir girişim olduğunu ifade eder. Bu nedenle de tarihte kaydedilen ya da etnoloji aracılığıyla gün ışığına çıkarılan dinlerin bazıları ve bu dinlerin de bazı yönleri ve evrelerinin seçilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Eliade, son derece geniş ve hiçbir kurala uymayan bu kaynakça içinde konuyu belirlemede etkisi olan seçimin de bütüncül bir niteliğe sahip olması gerektiğini söylemiştir.[158]

Dinî fenomeni anlamak için kutsalın bir durumunu ve tarihten her hangi bir anı ortaya koyan her bir belge değerlidir. Eliade, din çalışmasının somut dayanağını teşkil eden tarihe özel bir önem atfetmiştir. Daha önce de vur-

---

[157] Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, s. VIII-X.

[158] Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev. Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003, s. 27-28.

gulandığı gibi tarih içinde "saf" olarak bulunan dinî bir fenomen mevcut değildir. Başka bir deyişle, her bir dinî belge ya da dinî fenomen aynı zaman da tarihîdir. Kutsal her zaman belli bir tarihsel dönem içinde ortaya çıkmıştır. En bireysel ve en aşkın mistik deneyimler bile tarihsel koşulların etkisi altındadır. Fakat Eliade bu tarihîliğin hiçbir zaman yinelenmeyen, tek ve eşsiz bir tarihsel deneyim oluşturduğu anlamına gelmemesi gerektiğini söyler.[159]

Hiyerofaniler kutsalı açığa çıkarmakta ve onun modalitesini yani kipliğini, tarzını, şeklini, ne olduğunu ortaya koymaktadırlar. Kutsalın yapısını anlayabilmek için dinî ve tarihî her belge -âyin, mit, kozmogoni ya da Tanrı- bir *hiyerofani* olarak yani inananların zihninde kutsalın bir tezahürü, bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Eliade konuyla ilgili yöntemsel güçlüklere değinirken, bir insanın hissettiği, karşılaştığı ya da sevdiği her şeyin bir *hiyerofani* olabileceğinin kesin olduğunu söyler. Zaten inanan insan için evrenin bütünü kutsal olma potansiyeline sahiptir. Eliade iddiasını daha da ileri götürerek, tarihte bir şekilde kutsallık kazanmamış önemli hiçbir hayvanın ya da bitki türünün olmadığını düşünmenin bir sakıncası yoktur demektedir. Tüm meslekler, sanatlar, endüstriler ve çeşitli işler, tüm fiziksel etkinlikler ve dilin belli başlı sözcükleri dinsel bir kökene sahiptir ya da tapınmayla ilgili değer kazanmışlardır. Fakat Eliade, tüm insanların bütün bu evrelerden geçtiğini, her grubun dönem dönem bu hiyerofanileri yaşadığını iddia etmenin doğru olmadığını ifade etmekle beraber, her insan grubunun belli sayıda nesneyi, hayvanı, bitkiyi, hareketi hiyerofaniye dönüştürdüğünü söylemiştir.[160]

Kutsallık kazanan nesne ötekilerden ayrılmalıdır. Çünkü bu nesne, kutsal olmayan herhangi bir nesne ol-

[159] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 29.

[160] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 35.

mayı bıraktığı anda bir *hiyerofani* olmuştur. Kutsalı açığa çıkarmıştır ve yeni bir boyut kazanıp *kutsallık* boyutuna geçmiştir. Kutsallaştırmada mevcut olan seçimde Eliade, tuhaf, tek, yeni, eşsiz ya da korkunç olan her şeyin büyüsel-dinsel güçlerin toplanması için mükemmel bir zemin oluşturduğunu söyler. Kutsal, hem direnç gösterilemez ölçüde çekici ve güzel, hem de dehşete düşürecek ölçüde korkunç olabilir.[161]

Kutsal, doğal dünyamızdan tamamıyla farklı bir niteliğe sahip olmakla beraber yine mutlak halinde, saf ve arı bir durumda ortaya çıkmamaktadır. O bizim normal, olağan, dindışı dünyamızın içinde belirmektedir. Kutsalın içinde tecelli ettiği nesne dış görünüş açısından herhangi bir değişikliğe uğramaz, fakat ona şahit olan kimse için bu nesne, doğaüstü bir gerçekle temas ettiğinden dolayı, bir değişim geçirir ve başkalaşır. Dindar insanın davranışının ve dinî tecrübesinin temel anlamı da budur. Dinler Tarihi araştırmacısı için kutsalın tezahür etmesine aracılık eden şeylerin niteliği ön planda değildir. Hiyerofanilerin gerçek dünyadan bir nesne ya da kozmik enginlikten bir nesne, tanrısal bir figür, bir simge, bir ahlâk kuralı hatta bir düşünce olmasının hiçbir önemi yoktur. Kutsalın tezahüründe mevcut olan diyalektiğin esası aynıdır. Kutsal, kendisinden başka bir şey aracılığıyla ortaya konulur; nesneler, mitler ya da simgeler aracılığıyla tezahür edebilir, ama kendisini asla olduğu gibi, doğrudan ortaya koymaz.[162]

Kutsal, doğal olarak belli bir tarihsel dönem içinde ve belli bir coğrafyada kendini gösterir. Böylelikle insanlar onu algılayabilirler, ona şahit olabilirler. Fakat bu tarihsellik her dinî deneyimin ve hiyerofaninin belli bir zaman diliminde bir defaya mahsus olarak gerçekleştiği ve bir daha asla meydana gelmeyeceği anlamına gelmez. Eliade'nin

[161] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 38.

[162] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 49.

söylediği gibi evrensel, temel dinî formlar mevcuttur. Hiyerofanilerin yer almış olduğu dinî semboller kesin bir şekilde tarihin parçalarıdırlar, ama onlar, evrensel rolleri ile tarihi aşarlar.[163]

Kutsal her şeyde tezahür edebilme potansiyeline sahiptir. O, her biçimde hatta en garip biçimlerde bile kendini ortaya koyar. Eliade'ye göre burada anlaşılmaz olan husus, Kutsal'ın taşlarda ya da ağaçlarda tecelli etmesi olgusu değil, *kendisinin tecelli etmesi* ve sonuç olarak kendini sınırlaması ve göreceli bir nitelik kazanmasıdır.[164] Dolayısıyla kutsal varlık denildiğinde sadece Tanrı veya ruhları anlamamak gerekir. Bir kaya, bir ağaç, bir odun parçası, bir ev, yani herhangi bir şey kutsal kabul edilebilir. Kutsal şeylerin tamamı bir takım inançlar, âyinler ve özel ibadetler etrafında bir organizasyon merkezi oluşturur. Ne kadar üniter olursa olsun kutsal şeylerin çokluğunu kabul etmeyen din yoktur. Hıristiyanlık bile, hiç değilse Katoliklikte, üç ve aynı zamanda bir olan ilâhî kişilikten başka, Hz. Meryem'i, melekleri, azizleri, ölülerin ruhlarını da kutsal kabul eder.[165]

Bir kere kutsallaşan bir mekânın bu özelliğini kaybetmesi zayıf bir ihtimaldir. Kutsal yerler bir kültürden diğerine ya da bir dinden diğer bir dine aktarılabilir. Bugün Hıristiyanlar tarafından saygı gösterilen mekânlar, kayalar, kaynaklar ve mağaraların tarihin en eski devirlerinden beri kutsal kabul edilmesi bu güç ve kutsallık tezahürünün etkisini göstermektedir. Yukarıda da değindiğimiz gibi kutsal mekânın belirlenmesi insanın seçimi dışında kutsalın özerk ve bağımsız özelliğine bağlıdır.

---

[163] Ugo Bianchi, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, (Çev. Mustafa Ünal), Geçit Yayınevi, Kayseri 1999, s. 180.

[164] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 52.

[165] Durkheim, s. 54, 58.

> *"Kutsal kendi diyalektiğinin yasalarına göre kendini dışa vurur ve bu dışavurum insanın dışında gelişir."*[166]

Doğaüstü varlıkların eylemlerinin yer aldığı mitler de gerçek ve kutsal kabul edilir. Mit her zaman bir "yaratılış"la ilgilidir.[167] Mitin içerdiği sembolik dil ve dinî semboller de Eliade'nin ağırlıklı olarak ilgilendiği konulardan biri olmuştur. Eliade, dindar insanın davranışlarının yapılarını belirlemeye ve bu yapılara temel oluşturan sembolleri çözümlemeye çalışmıştır. Eliade'ye göre sembol, bir yandan insanın tarih ötesi dünyaya açılımını, diğer yandan aşkın olanla temasını, sürekli olarak kutsalla dayanışma içerisinde bulunmasını sağlar.[168]

Kutsal kabul edilen şeylerle karşılaşan insanın rahatlama hissettiğini de belirtmek gerekir. Aynı zamanda tanrılar da insan karşısında çoğu zaman baskı altındadır. İnsanlar yağmur yağdırmak için yağmur tanrısının ikamet ettiği düşünülen kaynağa ya da kutsal göle taş atarlar ve bu yolla onun kendisini göstereceğine inanırlar. Bu anlamda tanrıların varlığı da insanlara bağlıdır. Bağışlar ve kurbanlar olmazsa ölürler. İnsanoğlu kutsal ile kutsal olmayanı her zaman birbirine zıt ve iki ayrı dünya olarak düşünmüştür. Bu ikisi arasındaki zıtlık, hayır ile şer arasındakinden, sağlık ile hastalık arsındakinden daha fazla ve başka bir şekildedir.[169] Kutsal ile profan sadece zıt değil, aynı zamanda birbirine düşman iki dünyadır. Ancak birinden tamamen çıkmak kaydıyla diğerine geçmek mümkün olduğundan, insan dinî bir hayat yaşama amacı açısından profan dünyadan çekilmeye teşvik edilir.[170] İnsanın profan

---

[166] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 356.
[167] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 392.
[168] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 424.
[169] Durkheim, s. 55.
[170] Durkheim, s. 56.

dünyaya bağlanmasını sağlayan her şeyi kalbinden çıkarmayı hedefleyen *mistik çilecilik* de bu düşünceden hareket eder. Yine bütün mistik zâhitliğin zirvesi olarak *dinî intiharlar* da buradan ileri gelmektedir. Çünkü profan dünyadan kurtulmanın yolu, hayattan bütünüyle uzaklaşmaktır. Kutsal, profanın zarar vermemesi gereken bir şeydir. Ancak bu iki zıtlık arasında tamamen temassızlık da söz konusu değildir. Zira kutsalın varlığı, profanın da varlığına ve ona temas etmeye çalışmasına bağlıdır. Dinî inançlar, kutsal şeylerin birbirleriyle ve profan şeylerle ilişkisini ifade eden bir takım düşünce tarzlarıdır. İbadetler de, insanın kutsal şeylere karşı nasıl davranmaları gerektiğini gösteren davranış kurallarıdır.[171]

Otto, Kutsal'ın cezbedici ve ürkütücü (*mysterium tremendum*) özelliğini, her ne kadar "tamamen başka" (*wholly other*) olarak Tanrı'nın niteliği şeklinde ifade etse de, onun, ruhun bütün yönlerinin birleşimi olduğunu ima ettiği görülür. Otto, kutsal fikriyle irrasyonel tanımlamasından hareketle bilinçdışını kabul etmektedir. Son tahlilde o, insanın, sadece bilinç varlığı değil, bilinç-bilinçdışı, rasyonel-irrasyonel, profan-kutsal, seküler-dinî boyutların bir bileşkesi olduğunu söylemek ister. Nitekim Otto, *The Idea of The Holy*'de kutsalı şöyle tanımlar:

> *"Kutsalın hissedilmesi, bazen hafif bir gel-gitin yayılması gibidir. Zihin, derin ve sakin bir tapınma hissiyle dolar. Ruh, gündelik tecrübenin profan havasına yeniden bürününceye dek, o, heyecanlı titreme ve yankı içinde, ruhun daha derin ve kalıcı tutumu haline geçer. Coşku ve sarsıntılarla, ruhun derinliklerinden gelen anî bir taşma olur ya da anlaşılmaz heyecanlarla, sarhoş coşkusallık ve vecdi kendinden geçişlere yol açabilir. Vahşî ve şeytanî formlarda da cereyan edip, bir dehşet ve titreme hissine*

[171] Durkheim, s. 57.

> *gömülebilir. Kaba, vahşi öncülleri olduğu gibi, güzel, saf ve harika bir şey içinde de gelişebilir. Kim ya da ne olduğu bilinmeyen bir hazır-nazırın önünde yaratık, ürkek, suskun ve sükût halini alır. Bu, kim ya da ne olduğu bilinmeyenin önünde hissedilen, açıklanamaz bir sırdır."*[172]

Otto, etik ve teolojik kullanımlarından ayırt etmek için "kutsal" kavramının yerine "numinous"u koyar ve bu kavramla, beşerî tecrübenin irrasyonel, dile getirilemez boyutunu ifade etmeye çalışır. Sübjektif olarak numinous, derin bir "yaratılmışlık" ve "bağımlılık" hissi uyandırır. Objektif olarak da insan zihnini çeşitli şekillerde ve tarzlarda kuşatır ve harekete geçirir.[173]

Tanrı düşüncesi veya Tanrı, Otto için *Kutsal'ın Fikri*'dir. Kutsal'ın Fikri, rasyonel olduğu kadar irrasyonel yönlere de sahiptir. *Numinuos* hisler onun irrasyonel yönünü oluşturur ve Otto'ya göre kutsal (*holy*), rasyonel ve irrasyonel yönleriyle tamamen *a priori* kategoridedir. Mutlakıyet, bütünlük ve erdem kavramları *a priori*'den gelir. Saf akıl, Otto'ya göre üstün gerçekliğe ulaşabilir. Otto'nun bu noktada Kant'ın sistemini benimsediği görülmektedir. Kant'a göre, tüm bilgiler deneyimler sonucunda elde edilmesine rağmen, hepsi deneyimler sonucunda ortaya çıkmaz. Empirik bilginin bir kısmı izlenimlerden elde edilirken, diğer bir kısmı, bilincin ürünüdür. Otto'nun Kutsal Fikri'nde "numinous" a priori'dir. İnsan ruhunun derinliklerinden gelir. Görülebilen, doğal, empirik bilgi olmasına rağmen onlardan ortaya çıkmaz. Onların vesilesiyle ortaya çıkar. Kant'ın anlayışı bu noktada Otto'nun tam tersidir. Kant'ın felsefesinde *kategoriler a priori*'dir, izlenimler (kanılar) bunlardan çıkarılabilir. Otto'da ise, *numinous a prio-*

---

[172] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 26-27.

[173] Tüzer, s. 176.

*ri*dir. Daha sonra mantıklı bir şema ile karşılaşılır ve kişi mantıklı bir bilinç ile numinous'u anlar.

Numinous deneyim, a priori adıyla gizli bazı özelliklere işaret eder. Bunlar dinî fikir ve görüşlerin şekillendiği, zihinden bağımsız özelliklerdir. Otto buna "saf akıl" (*pure reason*) adını verir, ancak Kant'ın "Saf Akıl" ve "Pratik Akıl" düşüncesinden ayırt edilmesini ister. Otto, doğal yaşamda olaylar onu harekete geçirmek için gerekli bile olsa, numinous bilincin insan aklının a priori yeteneğinden kendiliğinden ortaya çıktığını düşünür. Otto'ya göre kişinin dini yaşama kapasitesi evrenseldir. Tanrı hiç günahları yokken insanları kendisini hissetmekten alıkoyamazdı.[174]

Modern zamanlarda Otto, felsefesini rasyonel ve rasyonel olmayan (*non-rational*) arasındaki farka dayandırmıştır. *The İdea of The Holy*'de Otto felsefesini dinî bilincin mantık dışı öğeleri üzerinden açıklamaktadır. Tanrı'ya atfedilen mantık, iyilik, amaç, ruh vb. kavramlar kesindir. Bu kavramlar akla uygundur ve düşünce ile analiz edilebilir. Hatta tanımları da yapılabilir. Algılanabilir olan hisler bile mantıklı sayılabilir. Bu düşünceler maddesel olarak ifade edilemez, fakat farklı şekillerde algılanabilir. Şimdiye kadar Tanrı fikri olarak adlandırılan ve Otto'nun da *The İdea of The Holy*'de adlandırdığı din bilincinde rasyonel ve mantığı reddeden irrasyonel öğeler olarak iki farklı öğe vardır. Din'i din yapan ise, bu irrasyonel öğelerdir.[175]

Mysticism East and West'te Otto, Shankara ve Eckhart'ın her ikisinin de irrasyonel kavramlarla meşgul olduklarını söyler. Otto Eckart'ın şu sözünü alır: *"Eğer kendisini anlayabileceğim bir Tanrım olsaydı, O'na artık Tanrı demezdim."* Shankara ve Eckhart algıyı ve dili sadece mantıkla algı-

[174] Sarma, s. 83-84.

[175] Sarma, s. 76.

lanamayan, üstün değerleri ortaya koymak için kullanırlar.[176]

Kant, saf aklı sübjektif bir yaklaşım ile felsefesinin temeline oturturken, Otto sübjektif olmayan bir yaklaşımla saf aklı "Numen" ile bağ kurmada bir aracı olarak kullanır. Otto'nun numinous hisleri saf akla bağlı olmasına rağmen, algılanabilirlik noktasında irrasyoneldir. Ancak Otto, *irrasyonel* ifadesini kullanırken oldukça nettir. Çeşitli yanlış anlaşılmaları önlemek için de akıl ötesi (*supra-rational*) kavramını kullanır. Ayrıca akıl ötesi (*supra rational/infra rational*) ve rasyonel olmayan (*non rational*) kavramlarını karışıklıkları önlemek için kullanmıştır. Otto, rasyonel dine karşı değildir. O, dine sadece mantık çerçevesinde bakılmasına karşıdır. Otto, dine mantıkla yaklaşılmasını kabul ettiği gibi, mantık üstülükle de yaklaşılmasını ister.[177] Dolayısıyla, Otto'nun dinî epistemolojisinde rasyonellik ve irrasyonelliğin şemalaştırılması önemli bir yere sahiptir. Otto, şematizm ya da şematizasyona, duyguların birbirleriyle bağlantılı olduğunu öne sürerek zemin hazırlar ve bir hissin insan aklında kendisi gibi başka fikirlere sebep olabileceğini ifade eder. *Ateş* fikrinin *yanma* fikrini çağrıştırmasında olduğu gibi, kişi bir duygudan diğerine geçebilir ve bir his tamamen yok olurken, başka bir his daha coşkulu bir biçimde ortaya çıkabilir. Böylece numinous hisler a priori ve kendine özgü (*sui generis*) olmalarına rağmen, ona benzeyen doğal hislerden ortaya çıkabilir. Otto, numinous hislerin büyük olasılıkla yüce hislerden ortaya çıktığını düşünür. Bir duygudan başka bir duygunun türemesi, gelişigüzel ve rastgele değildir. Otto'ya göre dinî hisler, ona benzeyen başka hislerle ilişkilidir. Rasyonel ve irrasyonelin bu şekilde birleştiği noktaya Otto *"şemalaştır-*

[176] Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, (Trans. Bertha L. Bracey-Richenda C. Payne), The Macmillan Company, New York 1970, s. 42.

[177] Sarma, s. 77-79.

ma" adını verir. Gerçek ve gerçek dışı unsurların kutsal ya da dinsel açıdan ilişkisi *"şematizasyon"*dan biridir. Bunlar bizi kutsal'ın karışık kategorisine sürükler, bizi doldurur ve kendi en zengin anlamıyla bizi tamamlar.[178]

Şematizasyon, gerçek olandır, benzeşimlerin birleşimi değildir. Dinî bilincin gelişimi açısından bu, parçalara bölünemez ve kesilemez. Fakat daha geniş tanım ve keyfiyette açıklanabilir. Aynı sebeple, kutsal'ın (*holy*) "yüce" (*sublime*) ile birleşmesinde duyguların ilişkilerinden çok öte bir şey vardır. Otto böyle bir ilişkiye tarihî açıdan bakıldığında zihinde bu birleşimin uyanabileceğini, fakat içeride tüm ilâhî dinlerde ilişkinin devam eden özelliği "yüce"nin kutsal'ın gerçek *"şeması"* olduğunu kanıtladığını söyler. Otto'nun deyimiyle, dinî bilincin gerçek unsurlarıyla gerçek dışı unsurların yorumlanması, fabrikada iplerin ve tezgâhın birbirine geçmesine benzer. Birisi diğer benzer durumu ele alarak aydınlatabilir. İçinde evrensel bir duygu, kişisel şefkat vardır. Gerçek dışı ve bağımsız unsur cinsel içgüdüyle birbirine karışır. İçgüdü, numinous bilincin "nedensel" karşıtıdır. Bu tüm "sebeplerin ötesinde" olan cinsel dürtü, içgüdüsel hayatımızın bir parçasıdır. "Numinous" yukarıdaki gerçeği görmezden gelir, "cinsellik" derinlere gizlenir. İkisi de birbirine zıt görünse de, altında yatan sebep yakından ilişkilidir. Cinsel istek uyandıran dürtüler içgüdüsel hayatı harekete geçirir. Cinsellik sınıfında olan her şey iki elementin birleşimidir. Birincisi insan davranışlarının genelinde olan olaylardır. Arkadaşlık, hoşlanma, arkadaşlık hissi, şiirsel ilham ya da övme gibi. Diğeri bunlarla sınıflandırılamayacak kadar özel bir çeşittir. İçinde eros ya da aşkı hissetmeyen hiç kimse sezemez ve kolayca anlayamaz. Cinsellikteki başka bir nokta *holy*'e benzer. Dilsel anlatımla açıklanamaz. *"Onu sevmeli, ondan korkmalı ve ona güvenmeliyiz"* cümlesi, dilsel olarak bir ço-

[178] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 45; Sarma, s. 84-85.

cukla babanın ağzından mı yoksa Tanrı'yla insan arasında mı geçtiğine bakılmazsa, aynıdır. Ama Tanrı ile insan arasında geçiyorsa, bu, dindar bir kişinin "Tanrı korkusu" hissettiğini, çocuk açısındansa babasına derin saygı duyduğunu gösterir.[179] Otto'ya göre, rasyonel ve irrasyonelin bir araya gelmesi imkânsızken, *kutsal* düşüncesinde bu iki zıt görüşün bir araya gelmesi *yücelik* hissinden kaynaklanmaktadır. Mantığa uydurma sayesinde numinous hisler net olmasa da, biraz olsun anlaşılır hale gelmektedir. Otto, rasyonel ve irrasyonelin birleştiği yerde *numen*'in şemalaşması (*numinization*) olmasına rağmen, amacının şemalaştırmayı kullanarak *numinous*'un nasıl *holy* haline geldiğini açıklamak olduğunu belirtir. İrrasyonel numinous, mantığa bürünmüş kutsal ve şematizasyon aynı ölçüde a priori olmasına rağmen, temeldeki hisler kesinlikle numinous olanlardır.[180]

Otto'nun bu düşünceleri birçok eleştiriyle karşılaşmıştır. Onu eleştirenlerden biri de Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Nasr'a göre, Aşkın ve Mutlak Gerçeklik, kendini ve nesnel dünyayı bilmesi için aklı insana bağışlamıştır.[181] Akıl, kutsala giden büyük yoldur ve bizzat kutsal bir mahiyete sahiptir.[182] *Kutsal nesne* ya da *kutsal mesaj*, Ezelî olanın ve fizik gerçeklik içinde bu nesne ya da mesajı zahirî olarak kapsayan Değişmez'in izlerini taşıyan nesne ve mesajdır. İnsandaki kutsallık duygusu, Değişmez ve Ezelî'ye yönelik olan duygudan başka bir şey değildir. Gerçekte olduğu şeye duyduğu hasretten ötürü insan kutsalı kendi içinde taşır. Bu kutsal büyük ölçüde, Değişmez'i bilmek ve Ezelî olanı tanımak için yaratılmış olan aklın içinde bulunur. Bu tür bir Kutsal, geleneğin kaynağıdır ve geleneksel olan

[179] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 45-47.

[180] Sarma, s. 86.

[181] Nasr, s. 13.

[182] Nasr, s. 16.

kutsal olandan ayrılamaz. "Kutsal" duygusuna sahip olmayan kişi, geleneksel perspektifi kavrayamaz ve geleneksel insan, kutsal duygusundan asla ayrı düşünülmez. Bununla birlikte "kutsal" daha çok kan gibidir. Geleneğin toplardamar ve atardamarlarında dolaşır. Bir kokudur, tüm bir geleneksel uygarlıkları kapsar.[183]

Nasr'a göre "kutsal", gerçeğin tabiatında bulunur ve normal insan, gerçeklik duygusu için olduğu gibi, bu kutsal duygusuna sahiptir. Fakat modern insanın bu doğal duygusunu bile neredeyse unutması "kutsal"ın tarifini gerekli kılar. Rudolf Otto gibilerinin "kutsal"ı akıl dışı olanla irtibatlandırma teşebbüslerinin bu yüzyılda büyük ilgi topladıklarını görmek, Nasr'a göre daha da ilginçtir. Bu, bilginin kutsal içeriğinden yoksun bırakılışı nedeniyle entelektüel hakikat ya da bilginin kutsalla olan ilişkisinin gerçek bir biçimde ihmal edildiğini gösterir.[184]

[183] Nasr, s. 89.

[184] Nasr, s. 88.

1.4. Hıristiyanlıkta Kutsallık

Otto'ya göre, *İncil*, "Tanrı'nın Krallığı"nın iyi bir düzenlemesidir. *İncil*'de dinî coşkuya tam olarak yer verilmemiş olsa da, coşkunun bulunduğu bölümler çok içtendir. *İncil*'deki *"Bunlar kadına, Bizim iman etmemizin nedeni artık senin sözlerin değil diyorlardı. Kendimiz işittik, O'nun gerçekten dünyanın Kurtarıcısı olduğunu biliyoruz"*[185] ifadesindeki itiraf kendiliğinden gerçekleşen ve orijinal olan bir kutsallığın sonucudur. Aksi takdirde kilise böylesine bir kesin inanmışlığı ve devamını sağlayamaz ve Hıristiyan bir millet var edemezdi.[186] Günümüzde de Mogadore ya da Marakeş'in caddelerinde ilk üç *İncil*'de yer alan olaylara benzer sahneler görülebilir. "Kutsal insanlar", onları dinleyen ve mucizelerine kulak veren kişilere görünebilirler. Bu kutsal insanlara inananların sayısı arttıkça, çember genişleyerek zamanla dinî hikâyeler ve destanlar oluşur. Bu genişleyen çemberin merkezinde kutsal kişinin kendisi vardır. *İncil*'deki birçok ifadede[187] olağanüstü bir sadelikle İsa Peygamber'den kaynaklanan kutsallığın gücünü görmek mümkündür. Akrabalarının bile Hz. İsa'yı sahiplenilmiş,

---

[185] Yuhanna, 4/42.

[186] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 156.

[187] Bkz. Matta, 8/8; Markos, 10/32; Luka, 5/8; Yuhanna, 20/28.

çarpılmış biri olarak görmesi nedeniyle o, yakın çevresi üzerinde "ilâhî" bir izlenim uyandıramamıştır. Fakat onun yaşadığı tecrübe ve gerçekten Mesih oluşu, havariler üzerinde anî bir etki yaratmıştır. Mesih, çemberin merkezinde kutsalın bir parçası olarak mükemmellikle durmaktadır. Onun Mesih oluşuna inanış, tecrübî bir karakter olarak Petrus'un ilk yakarışında ve Hz. İsa'nın ona cevabında[188] yer almaktadır. Petrus, baskıyla öğretilemeyecek olan, kendi keşfettiği ve Hz. İsa'nın izleniminden kaynaklanarak zihnin derinliklerinden doğan bir hakikatten etkilenmiştir. Peygamberin *"Cennetteki Baba"* ifadesi Petrus'u büyülemiştir.[189]

Otto'ya göre, Hıristiyanlık geçmişte olduğu gibi günümüzde de büyük bir dünya dinidir. Dünyanın kuruluşu, dünyadaki köle hayatından kurtulmak, Tanrı'ya duyulan nefretin üstesinden gelmek, günahlardan kurtuluş, kefaret, affedicilik, merhamet, ruhun ödüllendirilmesi ve yeniden doğuş gibi karakteristik fikirler Hıristiyanlıkta yaygındır. Bu konular üzerinde ayrılıklar olsa da, her cemaat bunları kullanmaktadır. Günümüz Hıristiyanlığının özünü ve içsel prensiplerini bu kavramlar oluşturmaktadır. Eğer bu zenginlikler Hz. İsa'nın dininde var olan gerçeklikler-se, bunların *Tanrı'nın krallığı* fikrine kaynaklık eden hikâyelerle örtüştüğü sonucu ortaya çıkar. Matta, 13/31-32; Markos, 4/26-32'de, *"İsa onlara bir benzetme daha anlattı: Göklerin egemenliği, bir adamın tarlasına ektiği hardal tanesine benzer dedi. Hardal tohumların en küçüğü olduğu halde, gelişince bahçe bitkilerinin boyunu aşar, ağaç olur. Böylece kuşlar gelip dallarında barınır."* ifadesinde Hz. İsa'nın göklerin egemenliğini hardal tanesine benzetmesinde bir değişimin ifade edildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu değişim, bir dönüşüm, değiştirilme ya da epigenez değildir. Gerçek bir "evrim"

[188] Matta, 16/13-17.

[189] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 157-159.

ve "gelişim"dir, olasılıktan gerçekliğe geçiştir. Dolayısıyla Hz. İsa'nın dini kademeli bir şekilde "kefaret" dinine dönüşmemiştir. Başlangıcından beri Hıristiyanlığın tüm boyutlarında kefaret vardır. Hz. İsa'nın ortaya koymaya çalıştığı en temel iki prensibin, Tanrı'nın krallığı fikri ve Ferisîlere karşı tepkinin, temelinde "kefaret" doktrini bulunmaktadır.[190]

Her din, özerkliğini kazandığında ve kendini dünyadan kurtardığında, kendi içinde gelişir ve "kurtuluş" kavramı tarafından tasarlanan ideal güzelliğe ulaşır. Bu tarz bir kurtuluşu Hinduizm'de, Pers dininde ve İslâm'da da görmek mümkündür. İslâm'da kurtuluş tecrübesiyle Allah'a olan özlemi giderme hedeflenir. Bu durumda kurtuluş yalnızca cennet umudu değildir. Kendini Allah'a adamak tek başına yeterli görülmez. Allah, zihinde var olan, özlenen ve uğruna mücadele verilen unsur olarak kurtuluşun zihindeki çerçevesi, mest eden ve mutluluğun mistik geçişine ulaştırandır.[191]

Gelişmiş tüm dinlerde bulunmakla beraber Otto'ya göre, kurtuluş fikri en hatasız şekliyle Hıristiyanlıkta bulunur ve iyiliğin, kutsallığın ve "Eşi ve Benzeri Olmayan"ın kutsallığının alametidir. Başka dinlerle karşılaştırıldığında Hıristiyanlıktaki *Tanrı'nın Krallığı* fikri diğer dinlerdeki Tanrı isimlerinden daha üstündür.[192]

Hz. İsa'nın ilk başarısı, Tanrı'ya olan sadakatin artmasıyla gelecek ümidini ve sahip olduklarımızı "kurtuluş" armağanı olarak bize sunmasıdır.[193] Hz. İsa'nın dayanıklılığı, dürüstlüğü, çektiği acılar ve Tanrı fikri üzerindeki kararlılığı düşünüldüğünde, onun Tanrısal ve kutsal oldu-

[190] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 164-165.
[191] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 166.
[192] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 167.
[193] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 168.

ğu anlaşılır.[194] Gerçek kutsallığın olduğu yerde Hz. İsa'nın portresi belirginleşir. Onda doğa üzerindeki ruhsal gücün belirtilerine rastlayabiliriz. Onun ölümünde ve tutkusunda en güçlü haliyle dinî içgüdü vardır. Onun kutsallığı, görevi ve davranışları düşünüldüğünde, aşk ve sadakatin nasıl tutkuya dönüştüğü görülür. Bu da "Ölümsüz Baba'nın aynası" ve kutsalın en rasyonel yorumudur.[195] Hz. İsa'nın haçı, ölümsüz gizemin monogramıdır. Gerçekle yoğrulan gerçek-dışılık, gizemlilik, gerçek sevgiyle yoğrulan Numen'in gazabından duyulan korku vardır.[196]

Otto'nun kurtuluşla ilgili bu düşüncelerinin, modern Hıristiyan teolojisindeki dinsel kapsayıcılık fikriyle paralel olduğu görülmektedir. Modern dönemde John Hick'in savunuculuğunu yaptığı kapsayıcılığa göre, Nihaî Gerçekliği temsil eden tek din Hıristiyanlıktır. Ancak Tanrı'nın inayeti tüm insanlara yönelik olduğundan ve İsa Mesih tüm insanların kurtuluşu için kendisini feda ettiğinden, diğer dinler de, kesin doğru olan Hıristiyan inancının bazı yönlerini yansıtıcı olabilirler ve İsa'nın müjdesine hazırlayıcı bir rol üstlenebilirler.[197] Şunu da belirtmemizde fayda var ki, Batı düşünce tarihinde bu fikrin ilk önemli temsilcisinin Ernst Troeltsch olduğu ve onun 1923 yılında yayımladığı "The Place of Christianity Among the World Religion" isimli makalesinde çoğulcu paradigmayı ifade etmeye çalıştığı belirtilmektedir.[198] Dolayısıyla Troeltsch ve Otto'nun dinî kapsayıcılık konusunda birbirlerini etkilemiş olmaları ihtimalini de ifade etmemiz gerekir.

---

[194] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 170.

[195] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 172.

[196] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 173.

[197] John Hick, "Religious Pluralizm", *The Encyclopedia of Religion,* (Ed. Mircea Eliade), New York: Macmillan Publishing Company, London: Collier Macmillan Publisher, 1987, s. 331.

[198] Ruhattin Yazoğlu, "John Hick'in Dinî Çoğulculuğunun Arka Planı", *Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi,* Sayı: 9, Erzurum 2004, s. 472.

1.5. Kutsal'ın Tecrübesi ve Numen

1.5.1. "Numen" ve "Numinous"

"Tanrı" veya "Kutsallık" anlamlarına gelen numinous, tamamen Otto'ya ait bir kavram olmayıp Latince numen kelimesinden türetilmiştir. 1640'larda bu kelimenin "kralın arzuları numenious"tur şeklinde kullanıldığı bilinmektedir. Bu kullanım da kelimeyi geniş kapsamlı bir anlama sürüklemiştir.[199] Otto'dan önce yine Kant'ın da *numen* kavramını kullandığı bilinmektedir. Kant ancak nesneler bize verilirse sezginin mümkün olabileceğini söyler ve sezginin imkânını da nesnenin zihni belli bir şekilde etkilemesine dayandırır.[200] Dolayısıyla nesnelerin insana verilişi ancak onların zihin üzerindeki etkileriyle mümkün olabilmektedir. Buradan hareketle Kant *numen* ve *fenomen* ayrımına gitmiştir. Görünüşler bilişin konusu olabilmekte, ancak kendinde şeyler bu bilişin tamamen dışında kalmaktadırlar.[201]

Duyulur dünya ile *düşünülür dünya* ayrımını yapan Kant, daha sonraları *kategoriler* olarak şekillenecek olan zihnin

---

[199] Sarma, s. 96.

[200] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* (Trans. Pavlus Guyer-Allen W. Wood), Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 33-34.

[201] Kant, *Critique of Pure Reason,* s. XX.

saf kavramları vasıtasıyla düşünülür dünyanın bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu iddia eder. Ancak zihinsel-duyusal olmayan- bir *sezgi* yetisine sahip olmadığımız gerekçesiyle, Kant bu anlamda numeni eleştiri döneminde terk etmiş, *pozitif* ve *negatif numen* ayrımını yapmıştır. Ona göre *numen* olarak adlandırılan şey, sadece negatif anlamda bir numen olabilir.[202]

Kant'a göre, *pozitif numen*, "duyusal olmayan sezginin bir nesnesi"dir. *Negatif numen* ise, "duyusal sezginin nesnesi olmayan bir şey"dir ve Kant'a göre bizi ilgilendiren, bu ikinci anlamdaki numendir.[203] Kant bu ayırımı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısında yapmıştır. Ondan önce "transandantal nesne" ifadesini kullanmış, ancak ikinci baskıda bundan tümüyle vazgeçmiş ve yukarıdaki ayrıma gitmiştir.[204]

Kant'a göre numen ve fenomen ayırımını meşru kılan şey, *estetik* (duyarlık) öğretisidir. Çünkü, ona göre bazı şeyleri görünüşler olarak, duyusal içerikler veya fenomen olarak adlandırıyorsak, bu bize duyusal olmayan içeriklerden veya numen olarak adlandırılabilecek nesnelerden söz etme hakkını verir.[205] Ancak duyarlık öğretisinin bize dayattığı numen, sadece negatif anlamda olabilir. Çünkü pozitif numeni anlamak mümkün değildir. Kant numenin sonuçta problematik bir kavram olduğunu söylese de içerik olarak tutarlı olduğunu ve duyusal sezgiyi *kendinde şeyleri* içine alacak şekilde genişletmekten alıkoymak için gerekli olduğunu düşünür. Bu da numenin sınırlayıcı bir kavram olduğu anlamına gelmektedir.[206]

---

[202] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 309.

[203] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 307.

[204] Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, Yale University Press, New Haven 2004, s. 63.

[205] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 306.

[206] Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 310-311.

Otto, İbranice *qôdôsh*, Grekçe *ayıos*, Latince *sanctus* kelimeleri yerine, kutsal'ın karşılığı olarak *good, absolute, goodness* anlamlarına gelen *holy* kullanıldığını, ancak kendisinin bunlar yerine Latince *numen*'i tercih ettiğini ifade etmektedir.[207] Latince'de *kehanet* anlamındaki *omen* kelimesinden *uğursuz* anlamına gelen *ominous*'un türetilmesinden hareketle de Otto, *numen* kelimesinden *numinous*'a ulaştığını belirtir.[208]

Otto'ya göre numen karakterine ait bir şeyin *numinous* olarak hissedilmesi için numenin hâlihazırda tecrübe edilmesi ya da bu hislerin sadece akılda ortaya çıkabilmesi gerekir. Numinous böylece bir obje ve kişinin dışında olarak hissedilir. Hz. İbrahim'in Sodom halkı için Tanrı'ya yalvarmak üzere tehlikeye atıldığında yaşadığı tecrübe böyledir.[209] *Tevrat*'ta bu tecrübeden şöyle bahsedilir: *"İbrahim, 'Ben toz ve külüm, bir hiçim, ama seninle konuşma yürekliliğini göstereceğim' dedi."*[210]

Gerçek dışı ve *numinous* unsur tüm dinlerde önemli bir faktör olmasına rağmen, Otto'ya göre *İncil*'de hemen hemen daha seçkindir. Gizem burada tüm potansiyeliyle yer alır. Şeytan ve melek dünyasının fikirlerinde bu, "eşi benzeri olmayan" (*wholly other*) olarak insanın dünyasını sarar ve yayılır. "Tanrı'nın Krallığı" fikri ölümsüzlük ve muhteşemlik olduğu için bu, *İncil*'de kuvvetlidir. Sonuç olarak Yahve ve Elohim'in özellikleri üzerinde bir etkiye sahiptir. Fakat Tanrı, yine de İsa'nın "Cennetteki Babası" ve Yahve olarak onun özelliğidir.

Otto, numinous bilincin şeytanî korku gibi daha alt evresinin Hz. Musa'nın Tanrı'yla karşılaşması ve Tanrı'nın onu öldürtmek istemesi hikâyesinde görüldüğünü söyler.

---

[207] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 5.

[208] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 6.

[209] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 11.

[210] Eski Ahit, 18/27.

Bu, dinî olmasa da, din öncesi bir hikâyedir ve şeytanîliği içinde barındırır. Halk arasındaki şeytanî korku "gerçek şeytanla" (*demon*) karıştırılabilir. "Demon" kelimesi "şeytan/devil", "zebani" ya da "kötü ruh" kelimeleriyle eş anlamlıdır ve İlâhî nesnelere zıttır. Bu anlamda şeytan hayalet gibi ya da ruhanî bir şey değildir. Dinî bilinç kaybedildiğinde ona doğru geçiş yaşanır. Hem şeytan hem hayalet doğruluğun çizgisinden ortaya çıkar ve numinous hisse götürür. *Demon* ve *daemon*'u, halk dilindeki şeytanla karıştırmamak gerekir. Bu kelime tamamen Tanrı'ya ait olmasa da, tamamen Tanrı karşıtı da değildir. *Tanrı öncesi* anlamına geldiği söylenebilir.[211]

Yahve'nin "kutsallık" ifadesine benzer ifadeler onun "hiddeti", "kıskançlığı", "gazabı" ve benzeri ifadelerdir. Bu özelliklerin Tanrı'ya yüklenmesi sadece Tanrı'nın doğruluğunun karşılığı değil, aynı zamanda O'nun güçlü ve yaşayan hislere duyarlılığını da gösterir. Bu aynı zamanda "korku" ve "üstünlük"le, "gizem" ve "muhteşemlik"le ve O'nun gerçek dışı kutsal doğasıyla çevrelenmiştir. Bu, aynı zamanda *yaşayan Tanrı* ifadesini de barındırır. Tanrı'nın "yaşıyor" olması, O'nun "kıskançlığı"yla benzerdir ve diğer arzularında ve ihtiraslarında da bu durum belirtilir. Tanrı "dünyevî nedenler"den dolayı farklılaşabilir ve tamamen gerçek dışı bir temele bürünür. Bu da felsefî işleyişin tümünü yok eder. Bu, tüm peygamberlerin bilincinde ve havarilerde yaşayan Tanrı'dır.[212]

Eski Ahit'in bir bölümü olan Ezekiel'de numinous'un gücünü açık bir şekilde görmek mümkündür. Onun hayalleri, kıssaları, Tanrı olmanın tarifi ve dinî dürtünün heyecanı çeşitli benzetmelerle insanı tuhaf, olağanüstü ve muhteşem hayallere daldıran bir şekilde betimlenmiştir.[213]

---

[211] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 72-73.

[212] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 76.

[213] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 77.

Otto'ya göre, Eski Ahit'te Eyüp'ün Kitabı'nda sunulan hayvan örneklemeleri İlâhî bilgeliğin gücünün kanıtlarının araştırılması için sunulan örneklerdir. Bunlar yarı şeytanîliği, muhteşemliği yaratıcı gücün tamamen anlaşılamayan özelliğini, "tamamen başka"nın tüm algıları nasıl yanılttığını, onun derinliğinin ve büyüklüğünün akılları nasıl karıştırdığını ve kalbi nasıl aştığını ortaya koyar. Kastedilen şey yalnızca "Gizemli" değil "Mysterium"dur. Aynı zamanda "büyüleyicilik" ve "muhteşemlik"tir. Mysterium, numen'in "mutlak anlaşılmazlığının" bir parçasıdır.[214]

İncil'de ise, eski İbranî geleneğinden başlayarak *Zebur*'a kadar yaşayan bir element haline gelen numinous'un kavranmasına katkı sağlayan Tanrı fikrinin rasyonelleştirildiği, etikleştirildiği ve insancıllaştırıldığı görülür. Bu işlemin sonucunda "Tanrı'nın Babalığı"na duyulan sadakat bulunmaktadır. "Tanrı'nın Krallığı"; büyüklük ve muhteşemlik, "Eşi Benzeri Olmayan" (*Wholly other*); dünyaya zıt cennetsel bir şey ve "Gizem", zorlayıcı ve cezb edici şekilde "dinî korku" olarak ortaya çıkar. Bu korku, onunla ilişkiye giren her şey üzerinde bir iz bırakır. Her şey gizemli bir şekilde gerçekleşir ve her şey numinous'a dönüşür. Bu, havarilerin toplu olarak ya da şahsî olarak kendilerini numinous, kutsal ya da "aziz" olarak nitelendirdiklerini gösterir. Bu "etik olarak kusursuzluk" demek değildir. Kıyametin gizemine katılan insanlar demektir. Onların unvanı *profan* terimine tamamen zıt bir anlamdadır. Bu nedenle eski Hıristiyanlar kendilerini "papaz" ya da "kendini adamış insan" anlamında "rahip" olarak adlandırmışlardır. Hz. İsa, Hıristiyanlara belirli şeylerden çok, kendi keşfettiği "Kutsal"ı, yani "İlahî Baba"yı öğretmeyi seçmiştir.[215]

Hz. İsa'nın *İncil*'i, paradoksları yok eder ve kendisine bağlılığı talep eder. Çünkü Hz. İsa, "Cennette bekleyen

[214] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 80.

[215] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 82-83.

Baba"dır. Muhteşemliğin, gizemin ve korkunun "kutsal" oluşu onda ölümsüz, merhametli ve iyi niyetli bir arzudur. Onun dehşet verici korkusunun izlerini *"Canı da bedeni de cehennemde mahvedebilen Tanrı'dan korkun."*[216] ifadesinde bulmak mümkündür. Bu ifade kıyametteki hesaba çekilişin göstergesidir. Hz. İsa'nın da kendi söylemlerinde "intikam" ve "öç"den bahsettiği görülür. *"Bu korkunç adamları korkunç bir şekilde yok edeceğiz"*[217] ifadesi bunu gösterir. Numinous tecrübenin ışığında Hz. İsa'nın gizem ve korku dolu ıstırabı gözlemlenebilir. Hz. İsa'nın tecrübesinde aşırı şaşkınlık, ağırlık, öldürücü üzüntü ve yere kan gibi dökülen ter vardır. Ölümünü havarileriyle hevesle kutlayan birisi için bu sıradan bir ölüm korkusu değildir. Burada Titretici Gizem'den ve Numen'in ürperten gizeminden önce "mahlûk"un korkusu vardır.[218]

Numinous tecrübesindeki hisler ve inançlar doğadaki her şeyden farklıdır. İlk olarak algısal verilerden, algılanabilir şeylerden çıkarılan özel yorumlardır ve daha sonra daha üst bir seviyede, artık bu dünyaya ait olmayan, fakat onu bütünleyen ve daha üstün olan şeylerdir. Numinous hisler, doğal hislere dönüştürülemez. Çünkü birbirlerinden farklı özelliktedirler.[219]

Otto, numinous hislerin *sezgi* yetisinden kaynaklandığını düşünür. Bütün dinlerde ortak bir "kutsal" (*holy*) kavramı vardır. Kişi fenomenal dünyada bir şekilde bunun farkına varır. *Vicdan* ve *dinî bilinç*, kutsal'ın içsel ve sübjektif bir şekilde açıklanmasıdır. "Kutsal" ile dış dünyada karşılaşılır ve insan onun etkisinde kalır. İçsel gelişimini tamamlayamamış kişiler, ilkel bir adamın güzelliği tam olarak idrak edemeyeceği gibi, ortaya çıkan bu kutsallığın

---

216 Matta, 10/28.

217 Matta, 21/41.

218 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 84.

219 Sarma, s. 83.

da farkına varamaz. *Sezgi yetisi*, tezahür eden bu kutsallığı zekice anlama ve idrak etmedir. Bu sezgi yetisi bir insanın kutsal olanının varlığını anlama kapasitesidir. Otto'ya göre sezgi yetisi, a priorik olan numinous hisleri ve kutsal olan tanrısallığı anlama kapasitesidir. Bu da dinî bilincin başlangıç noktasıdır. Otto'nun amacı numinous hislerin sadece bilincimizden değil, bundan bağımsız olarak, numen'den kaynaklandığını açıklamaktır. Bu, dine elzem olan bir nesnellik katar. Otto bu konuda insanın irâdesinin ve öz eleştirisinin de olmasını ister. Otto kendisinin işaretler ve ideogramlarla tarif edilemeyeni tarif ettiğini özellikle belirtir. Bu yüzden mantıklı olmak Otto'nun ruhuna aykırı bir durumdur.[220]

Otto, *numinous*'u normal kelimelerle aktarmanın ya da dinî bilgilerden çıkarımlar yaparak ifade etmeye çalışmanın mümkün olmadığını, onu ruhtan çıkarmak gerektiğini belirtir. Bunun için tüm hislere ve ruh hallerine ve başka insanların yaratıcı anlayışına başvurmak gerekir. Hürmetkâr bir davranışta, sesin tınısında ve tavırlarda onun ciddiyetini açıklarken, dua edenlerin dindar bir şekilde toplanmasında, tüm ifadelerde ve negatif isimlerde dahi onu oluşturacak bir şey buluruz. Gerçekte bunların hiçbiri dinî bilincin neyi kastettiğini tam olarak açıklayamaz. Bunların hepsi diğerleriyle zıt ve farklı olan tek bir objeyi, "görünmeyen", "ölümsüz", "doğaüstü" ve "üstün" bir şeyi işaret eder. Eğer kişi numinous'un ne olduğunu hissetmezse, Isaiah'la ilgili okuduklarından, dinlediği vaaz ve şarkılardan hiçbir yarar elde edemez. Eğer kelimeyi "kalpten duyan" biri yoksa ifade güçsüzdür. Bunu anlayan ruh, doğuştan anlama ve algılama kapasitesine sahiptir. Böyle bir ruh için çok az bir teşvik ve uzak bir uyarıcı numinous bilinci uyandırmak için yeterlidir. Bu kadar az bir uyarıcının dinî heyecanı bu derece uyandırması şaşırtıcıdır.[221]

---

[220] Sarma, s. 89-92.

[221] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 60-61.

Otto *numinous*'un zihnimizde "kendine özgü" (*sui generis*) bir durum olduğunu ve bunun başkalarına öğretilemeyeceğini, ancak ve ancak başkalarının aklında bu hissin uyandırılabileceğini belirtir. Jung ve James'in aksine Otto, *numinous*'un sadece sübjektif bir fantezi olmadığını ve *numinous* hislerin akılla başladığını, fakat oradan ortaya çıkmadığını söyler. Otto, *numinous* kelimesinin mantıklı bir tanımının yapılamayacağını belirtmekle beraber, onun uygun ideogramlarla tanımını yapmaya da çalışır. Bunu da "Ürpertici/Titretici ve Büyüleyici Gizem" (*Mysterium Tremendum et Fascinans*) ile yapmıştır. Bu ifade, dinî bilinçteki "rasyonel olmayan" (*non-rational*) öğeye bakış açısının kısa bir özetidir. Anlaşılmaz olmasına rağmen *numinuos* basit bir terim değildir. İnsan aklında farklı biçimleri vardır. Dinî hisler insan zihninde ürkütücü, korkutucu, ilgi çekici vb. şekillerde kendini göstermesine rağmen, tam olarak anlaşılamaz. *Numinous* hisler, Tanrı'nın ürkütücü (*tremendum*), büyüleyici (*fascinans*), gizemli (*mysterium*) olarak algılandığı ve aynı zamanda hiçbir zaman tam olarak bilinemeyen numeni içeren, numeni sunan (*numen praesens*) hislerdir. *Numinos* tecrübesinde insan hem "huşu uyandıran ve korku salan" (*tremendum*) hem de "büyüleyen ve cezbeden" (*fascinans*) "tamamen başka" (*wholly other*) ile etkileşime girer.[222] Tamamen başka olan bu *numinous* varlık, birey tarafından çeşitli modlarda tecrübe edilir. Şimdi *"numinious"*un tezahürünü ve unsurlarını ele alacağız.

[222] Sarma, s. 97-98.

1.5.2. "Numinous"un Tezahürünün Boyutları

1.5.2.1. Ürperticilik (Tremendum)

Otto "Ürpertici ve Büyüleyici Gizem" (*Mysterium Tremendum et Fascinans*) analizlerine ilk olarak "ürpertici" (*tremendum*) kavramından başlar. Ürpertici olma, gizemli olmanın (*mysterium*) bir sıfatıdır. Bunlar aslında aynı hislerin pozitif ve negatif yönleridir. Gizemliliğin (*mysterium*) ezoterik ve bilinmeyen gibi negatif bir anlamı varken, ürperticilik (*tremendum*) tam aksi yönde kesin bir pozitifliği belirtir.[223]

Otto, insanın içinde derin ve etkili bir durumun belirmesiyle numinous fikrinin düşüncede canlanıp kavranabileceğini söyler. Böylece numinous'un doğası, duygusal koşullarda düşünceye yansıyan özel bir yolun ifadesi olarak belirir. Bu, kurtuluşa götüren bir imandan, güven ve aşktan daha ayrı ve üstte bir yerde olan, bütün bir içtenlikle dinî duyguda hissedilen, şaşırtıcı bir güçle düşünceyi meşgul eden bir unsurdur ki, Otto buna "Ürperten Gizem" demektedir. Onun hissi, derin ibadetlerin sakin ruh hallerinde zihinde nazikçe yayılan bir akın gibidir. Sonunda yavaş yavaş kesilinceye ve ruh "profan" bir şekilde günlük tecrübede din dışı bir modda devam edinceye kadar orada sürekli, heyecan verici bir canlılıkla yankılanarak, ruhta çok belirgin ve kalıcı bir tutuma dönüşebilir. Spazm ve kıvranmalarla ya da güçlü heyecanlara, sarhoşça deliliğe, kendinden geçme ve vecde yol açarak, ruhun derinliklerinde anî bir püskürmeyle patlayabilir.[224]

Ürpertme ve titretme unsurunun vahşi ve şeytanî bir forma dönüşmesi de mümkündür. Bu formu yaşayan insan, dehşet verici bir korku ve ürpertiye kapılabilir. Kö-

---

[223] Sarma, s. 98.

[224] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 12.

tüye giden bu barbarsı tezahürler tekrar hoş, saf ve güzel bir hale dönüşebilir. Varlığın bu sakin, ürperen ve sessiz tevazusu sözcüklerle anlatılamayacak kadar güçlü ve tüm varlıkların üstünde bir "gizem"in huzurundadır. Otto, kavramsal olarak "gizem"in, kavram olmanın ve insan anlayışının ötesinde, "saklı" ve "ezoterik" anlamlarına geldiğini belirtir ve negatif bir kelime olarak söylense de, kalbimizde canlanan duygularda tecrübe ettiğimiz tamamen pozitif bir anlama işaret ettiğini belirtir.[225]

Otto, "ürperti"nin (*tremendum*) gelişmesini sağlayan üç unsurdan bahseder. Bunlar: Haşyet Unsuru (*The Element of Awefulness*), Kudret Unsuru (*The Element of Overpoweringness*) ve Enerji ya da Zorunluluk Unsuru (*The Element of Energy or Urgency*)'dur.

a. "Haşyet Unsuru" (The Element of Awefulness)

Ürperticilik boyutunun ilk unsuru "haşyet"tir. Doğal ve tamamen tanıdık bir şeye karşı duyulan korkuyu anlatmak için "titreme" (*tremor*) kavramı kullanılır. Böyle doğal olan bir korkuyu değil de, kalpteki kutsal bir şeyi korumaya işaret eden korkuyu ifade etmek üzere bazı dillerde farklı kelimeler vardır. "Kutsamak" anlamına gelen İbranice *hiqdish*, İngilizce *hallow* kelimeleri böyledir. Bu noktada *Eski Ahit*'teki "Tanrı korkusu" (*émâh of Yahve*) ifadesi de göze çarpar.[226] Eski Hıristiyanlar ise, hiçbir varlığa ve hiçbir imparatora yakıştırmadıkları bir terim olarak "yüce" (*augustus*) kavramını kullanmışlardır. Modern İngiliz dili *numen*'e çok yakın ve uygun bir anlamda "haşyet" ve "korku" anlamlarındaki *awe* ve *aweful* kelimelerine sahiptir.[227]

---

[225] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 13.

[226] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 13.

[227] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 14.

Otto, Luther'in normal insanın Tanrı'dan tam anlamıyla korkamayacağı düşüncesini daha ileriye götürerek, normal insanın Tanrı karşısında "ürpermeyeceğini" ve korkmayacağını iddia eder. Çünkü "ürperti" (*shudder*) doğal olmaktan çok, sıradan bir duygudur. Bu his, duygulardan önce düşüncedeki bir esrarı içinde barındırır. "Numinous korkusu" (numinous dread) ya da "haşyet" (*awe*)'in ilkel formlarda kendini "doğaüstü korku" olarak gösterdiği de bilinmektedir.[228] İnsanlar korkularını ifade etmek için "kanım dondu", "tüylerim ürperdi" gibi ifadeler kullanırlar. Bu ifadelerin ilki doğal bir korkuya işaret edebilir. Ancak ikincisi söylendiğinde doğal olmayan ya da doğa-üstü bir durum vardır. "Haşyet" ve "korku" gerçekten insanın dizlerini titretecek oranda olabilir.[229]

Otto'nun "haşyet unsuru" (*the element of awfulness*) ifadesini "dinî huşu" anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu dinî huşunun, ilk başlarda bilinmeyen şeylerden, hayaletlerden korkma, ürkme ve acayip bir his olarak başlayarak dinin temelini oluşturan bir his olduğu ifade edilmektedir. Titreme tek başına sıradan bir korkuda olmayan, sadece dinî korkuya özgü bir durumdur. Bu esrarengiz ürperti, kişinin numinous hislere sahip olabileceğini gösterir.[230] Arjuna'nın[231] dinî korkusu Gita'da Sanjaya tarafından şöyle ifade edilmiştir:

> *"Keşava'nın[232] sözlerini duymak, titreyerek, ürpererek*
> *Onun ellerine sarılmak, tevazu ile ona ibadet etmek*

---

[228] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 15.

[229] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 16.

[230] Sarma, s. 97-98.

[231] Arjuna: Hint inancında *Bhagavat Gita*'nın da içinde bulunduğu Mahabharata destanındaki, gandiva adlı yayıyla en iyi okçu olan savaşçıdır. O büyük savaşta savaş arabasını kullanan dostu Krishna'dır ki, o yaşayan Tanrı'dır.

[232] Hint geleneğinde Krişna için kullanılan adlardan biri.

Tahtın taşıyıcısı, Krişna ile konuşuyor
Kekeleyerek ve önünde diz çökerek."[233]

Haşyet, ilkel dinlerdeki cin ve şeytan korkusundan başlayarak teistik dinin son formuna kadar izini sürdürür. Teistik dinlere bakıldığında, bu rasyonel olmayan unsurun rasyonel ifadesine, Tanrı'nın gazabı ve intikamında rastlamak mümkündür. *Numinous huşu,* ilkel insanın hayatında önemli bir gerçek olmasına rağmen, bu huşu modern insanın hayatında tüm güçlükleriyle ortaya çıkmaktadır. Otto uzun süre ilgi kaynağı olan hayalet hikâyelerinden örnekler vermektedir. *Numinous korku* ne tehlike anında hissedilen sıradan bir korku, ne de patalojik bir korkudur. Öldürücü ya da yaralayıcı bir şeyden korkma durumu değildir. Bu, insanın hayatta en son karşılaşmak istediği şeydir. Dinî inancı olan bir kişi Tanrı ve Holy'e karşı hakarette bulunmak dışında her şeyi yapabilir. Kutsallığa hiçbir şekilde zarar vermemenin paniği içindedir ve bu onun dinî huşusudur.[234]

"Korku" öğesi üzerinde çok fazla durduğu, oysa korkunun ilâhî aşka tam olarak karşılık gelmediği sebebiyle Otto eleştiriler almıştır. Fakat Otto'nun "huşu" üzerinde durduğu kadar numinous'un büyüsü üzerinde de durduğu gerçeği aşikârdır.[235]

b. "Kudret Unsuru" (The Element of Overpoweringness)

Ürperticilik boyutunun ikinci unsuru, Tanrı'nın azameti, kudretidir ki, Otto buna "haşmet" (*majestas*) demek-

---

[233] Rudolf Otto, *The Original Gita,* (Trans. J. E. Turner), George Allen & Unwin Ltd., London 1939, XI-35.

[234] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 13-19.

[235] Sarma, s. 99.

tedir. Bu kavram, numen'in azameti karşısında duyulan "mahlûk hissi"yle insanın boyun eğmişliğini belirtir. Numen'in azameti karşısında insan kendisini ufalanıp savrulmuş kül gibi hisseder. Numinous hislere sahip bir kişinin numen karşısında kendini çok küçük ve önemsiz hissetmesi, haşmet ve üstünlük yüzündendir. Otto buna "mahlûk hissi" adını verir. Numen ihtişamlıdır ve onu hisseden kişi kendi içinde kıvranır durur ve bu büyüklük karşısında suspus olur. Bu, numinous hislerin ilk etkisidir. Kişinin duyduğu bu kulluk hissi, tarif edilememesine rağmen, numinous hislerin bir parçasıdır ve etkileri irrasyonel ve a prioridir.[236]

Otto, bir Hıristiyan'ın tecrübenin farklı türlerinde zayıf bir formda minnettarlık, güven, aşk, itimat, gösterişsiz itaat ve kendini adama gibi tanıdık duygularla karşılaştığını ifade eder. Bunların her birinde dinî ibadet tecrübesinin oldukça eşsiz ve benzersiz özel niteliklerine sahip olunmaktadır.[237] Bu noktada Otto, Schleiermacher'in dinî tecrübenin merkezine koyduğu "mutlak bağımlılık duygusu"na eleştiride bulunur. İlk etapta, onun zihninde gerçekten sahip olduğu his ya da duygu Otto'ya göre, spesifik olarak kelimenin doğal anlamıyla "bağımlılık duygusu" değildir. Böyle olmakla, hayatın ve tecrübenin diğer alanları dinî duygu durumuna göre kişisel eksiklik ve yetersizlik hissi olarak, çevre ve koşulların belirlediği bir varlık bilincidir. Schleiermacher'in ifade ettiği bu sezgi, aklın bu durumlarıyla beraber yadsınamaz bir analojiye sahiptir ki, Schleiermacher'in kendisi, dinî bağımlılık sezgisini diğer tüm bağımlılık duygularından ayırarak bunu tanımlar. Otto'ya göre, Schleiermacher'in "mutlak" (*absolute*) ve "göreli" (*relative*) bağımlılık arasında bir ayrım yapması ve bu duyguya "bağımlılık duygusu" adını ver-

[236] Sarma, s. 100.

[237] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 8.

mesi doğru değildir. Çünkü bağımlılıkta esas olan nitelik değil, düzey farkıdır.[238]

Otto, Schleiermacher'in dinî duygunun gerçek içeriğinin "kendini küçümseme hissi" içinde sadece bir "kendini takdir kategorisi" olduğu tespitini de doğru bulmaz. Schleiermacher'e göre, dinî duygu, doğrudan doğruya ve her şeyden önce bir "öz-bilinç"tir (*self-connciousness*). Böylece Schleiermacher'e göre, insan, kendi "bağlılık duygusunu" (*feeling dependence*) açıklamanın ötesinde bir amaçla yapacağı çıkarımın sonunda, çok gerçek bir şekilde Tanrı'yı bulabilir. Otto'ya göre bu, psikolojik olay gerçeğine aykırıdır. Ayrıca, "mahlûk hissi" (*creature-feeling*) bir gölge gibi değişen, fakat kişi dışında bir objeyle yakından ilişkili olan başka bir duygu unsurunun ilk sübjektif sonucudur.[239] Bu obje, Otto'nun *numinous* dediği şeydir. Çünkü Otto'ya göre, "mahlûk hissi" ve "bağlılık duygusu"nun akılda ortaya çıkması için numen karakterine ait bir şeyin *numinous* bir şey olarak hissedilmesi ya da bu hislerin sadece akılda ortaya çıkması gerekir. Hz. İbrahim'in olayında peygamber, *numen*i hâlihazırda tecrübe etmiştir ki, *numinous* böylece bir obje ve kişinin dışında olarak hissedilir.[240]

Otto'ya göre, "bağımlılık duygusu" ilk elden yaşanan dinî tecrübede bulunmaz. O, daha çok bu tecrübenin rasyonel yanına aittir. Schleiermacher'in bu terimi kullanırken kastı, Tanrı'nın nedensel bağlayıcılığıdır. Bu duygu, her şeyin nedeni ve belirleyicisi olması yönüyle Tanrı'ya göndermede bulunan bir bilinci ön plana çıkarır. Oysa "bağımlılık duygusu" rasyonel olmayan numinous tecrübesinin ardından gelir ve bu tecrübenin rasyonel ifadesi olması yönüyle ikincildir. Yani, saf tecrübeye sonradan eklenen bir yorumdur. Schleiermacher'in bağımlılık duy-

---

[238] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 9.

[239] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 10.

[240] Otto, *The İdea of Holy*, s. 11.

gusunun yerine, Otto, *numinous* tecrübesinde, ezici bir güç karşısında hiçliğe gömülmeye referansla "mahlûk hissi" demeyi tercih eder. *Kudret* unsurunun yaratılma ve korunma gibi rasyonel dışavurumları yanında, Otto, tüm mistik geleneklerde ortak olan iki özelliğin daha bu unsurun dışavurumu olduğunu ifade eder. Bunlar, "benliğin öldürülmesi" ve "özdeşleşme"dir. Bundan kastedilen, kişisel benliğin, güç ve gerçeklik bakımından mutlak olarak yüce olan ve bütünüyle rasyonel-dışı "Bir şey"de, Aşkın Gerçeklik'te yok olması ve O'nunla özdeşleşmesidir.[241]

c. "Enerji" veya Aciliyet Unsuru (The Element of "Energy" or Urgency)

Ürperticilik boyutunun üçüncü unsuru "ürpertme ve haşmet" ile "haşyet ve görkem"i de kapsayan, *numinous* nesnenin "tazyik"i veya "enerji"sidir. Numinous nesne, "aciliyet" (urgency) ya da "enerji" olarak algılanabilir. Gazab anında ve her yerde kendini yaşama gücü, ihtiras, duygusallık, arzu, güç, heyecan, hareket gibi sembolik anlatımlarla gösterir. Bu tipik özellikler şeytansı seviyeden Tanrı'ya doğru seviye atladıkça tekrar eder.[242]

Otto, özellikle mistisizmde "enerji" unsurunun yaşayan ve güçlü bir etken olduğunu söyler. "Gönüllü" (*voluntaristic*) mistisizm denilen "Aşk mistisizmi"nde mistiklerin zar zor katlandığı Aşkın "yakan ateşi" vardır. Fakat af dileyenlerin ateşi azaltılabilir. Bu zorunluluk ve gazapta mistik "aşk" gazabın kendisiyle benzerlik gösterir. Bu aynı enerjidir, fakat yönü farklıdır. Mistiklere göre "aşk", giderilmesi gereken bir azaptan başka bir şey değildir.[243]

---

[241] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 20-22; Tüzer, s. 178.

[242] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 23.

[243] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 24.

1.5.2.2. Gizem (Mysterium)

Otto, Ürperten Gizem'in (*Mysterium Tremendum*) daha önce karşılaşılmamış ve başka bir şeyde rastlanılmayan bir özelliğinden bahseder. *Mysterium*, ilk olarak kavranamayan ve açıklanamayan sır, gizem demektir ve onu tarif etmek "ürperticiliği" tarif etmekten daha zordur. Otto, Gizem'i, "kendisinden bağımsız", "eşsiz", "biricik" ya da "eşi ve benzeri olmayan" şeklinde anlaşılabilecek olan "tamamen başka" (*wholly other*) ile ifade eder. Dinî boyutta ele alındığında "tamamen başka", sıradanlığın ötesinde, anlaşılabilir ve aşina olunanın limitleri dışında olan ve onunla çatışan, zihni merak ve şaşkınlıkla dolduran, belki de en çarpıcı açıklamayı, "gizemli olanı" (*mysterious*) verir. Bu, ilkel insanlarda dinin en düşük ve erken seviyesinde *numinous* bilincin olduğu yerde gözlenmiştir. Bu aşamada animizm inancında insanlar ruhlar ve perilerle, görünmeyen varlıklarla ilgilenmektedir. Ruhların ve benzer algıların temsilleri dinî rasyonalleştirmenin en eski örneğidir. Bunların etkileri dinî deneyimi kendi kendine zayıflatır ya da yok eder. Onların kaynağı dine değil, teorinin yapısını akla uygun hale getirme çabasıyla dinî rasyonalleştirmeye dayanır.[244] Hem bir sistem içinde gelişen *yaratıcı mit* hem de *entelektüel skolastisizm* dinî deneyim için önemli metotlardır. Bunlar zamanla yoğrulup kaybolur. Dinî gelişimin en düşük seviyesinde de olsa, ruhsal sunumun varlığını araştırmak önemlidir. "Tamamen başka"nın bilinci ve hissi, kendine bağlıdır veya dolaylı olarak doğadaki hayvanlar âlemine ya da insanlar arasındaki olağanüstü olaylar veyahut kafa karıştırıcı nesnelerin anlamlarında gizlidir.[245]

---

[244] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 26.

[245] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 27.

Rasyonel olmayan (*non-rational*) veya *numinous*ta aynı zamanda akılları karıştıran korkunç ve büyük bir gerçeklik vardır. Huşu buradadır, fakat bilinç tam olarak bu durumu kavrayamaz. Bu, zihnin kendine özgü bir durumudur. Bilmek ve tam olarak bilememek. Otto bunu doğal bir kelime olan "sersemlik" (*stupor*) kelimesi ile ifade eder.[246] Fakat bazen insanı sersemleten bazı olaylar daha sonra gayet anlaşılır ve normal gelebilir. Hileler bilindiği zaman sihrin tüm gizemini kaybetmesi böyledir. Bu yüzden "sersemlik" (*stupor*), *numinous* hislerdeki gizemi anlatmak için doğru kelime değildir. *Numinous* ve *"tamamen başka olma"*, sıradan bir bilinmezlik değildir. *Numinous* gizemlidir, çünkü akıl böyle bir şeyle daha önce karşılaşmamıştır ve bunu ifade edemez. Onun ne olduğu sorusu zihinde cevaplanamayan bir soru olarak kişiyi sürekli merakta bırakır.[247]

Gizem (*mysterium*) gizemli'ye (*mysterious*) dönüştüğünde onu anlamak daha kolay olacaktır. Gerçek gizemli (*mysterious*) nesne kavrayışın ötesinde olandır, sınırlı insan anlayışıyla ifade edilemez. Gizemli, insanı sarsan, şaşkına çeviren bir gerçeği, "tamamen başkayı" (*wholly other*) içinde barındırır. Bu yönüyle "tamamen başka"nın insanda uyandırdığı duygu, hayalet hikâyelerinde geçen "guru" kelimesi gibidir. Hayaletlerin korkusu dehşet verici olarak tanımlanır ve onlardan kurtulma hissi insanı rahatlatır. Fakat bu, hayalet hikâyelerinin büyüsüne kapılmak için yeterli değildir. Hayaletleri gerçekten çekici yapan, kişinin hayal dünyasını baştan çıkarması, onu büyülemesidir. Hayaletler uzun ve beyaz olarak tasvir edilirler, ancak yokturlar. "Eşi ve benzeri olmayan" da gerçeklik şemasında hiçbir yeri olmamasına rağmen insan zihninde engellenemez bir ilgi uyandırır. Şu da gerçektir ki, insanlar hayaletlerden ve kötü ruhlarla ilgili (*daemonic*) tecrübelerden çok

[246] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 26.

[247] Sarma, s. 101.

fazla korkarlar. "*Numinous* bilinçte" "tamamen başka"yı hissetmek daha belirgindir. Bu da "akıl almaz obje"nin aşina olunan şeylerle sadece zıt olduğunda değil, mucizevî olaylara döndüğünde ve o tüm dünyadaki düzenin en üstü olan "olağanüstü"ne (*supramundane*) çevrildiğinde olur.[248]

1.5.2.3. Büyüleyicilik (Fascinans)

Numen, "tamamen başka" (*wholly other*) olup, ürkütücüdür. Bu ürkütücü öğe büyüleyicilik (*fascination*) öğesi ile dengelenmiştir. Numenin haşmeti insanın onu tecrübe etmesine engel değildir. Çünkü *numinous* şeyler insanı kendine doğru çeker. Din tarihi her zaman numinous farkındalığın ürkütücü ve büyüleyici olan bu ikili karakterine şahit olmuştur. Gizemli olan *numen* insanda ilgi uyandırır, onu yakalar ve ele geçirir. Bazen neredeyse sarhoş eder. Bu, *numen*deki sefahat düşkünü öğedir. Otto *numinous büyülenme* ve *sıradan büyülenme* arasındaki farka dikkat çeker. *Numinous*'ta büyülenme ve irrasyonellik harmanlanmıştır. O, hem dünyevî hem de *numinous*tur ve tüm dinler bu tecrübenin güzelliğinden ve insanda uyandırdığı eşsiz mutluluktan bahseder. Bunu anlatabilecek hiçbir söz yoktur ve insan aklı bunun karşısında şaşırıp yetersiz kalır. Otto, *numinous* hisleri hiçbir zaman tam olarak ifade edemeyeceğini, fakat her şeye rağmen, "numen" ve "tamamen başka" tecrübelerinin gerçek olduğunu söyler. Tanrı aşkı her şeyin üzerindedir. Hatta kişinin kendi yaşamından bile değerlidir. Kendini bir kez bu yola adamış kişi kolay kolay Tanrı'nın yolundan ayrılmaz. Dünyevî şeyler artık onun için önemli değildir ve bilir ki, dünyevî hiçbir güç onu ölümsüzleştiremez. Kişi onu anlamaya, onun hakkında konuşmaya, onunla ilgili konuşulanları dinlemeye

[248] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 28-29.

meraklıdır. Lakin her şeye rağmen, *numinous* tam olarak anlaşılamaz.[249]

Büyüleyiciliğin anlaşılabilmesi için *Numinous*'un Ürperten Gizem (*Mysterium Tremendum*) olma özelliklerinin çok iyi bilinmesi gerekir. Otto, *numinous* deneyiminin niteliğini "haşyet" (*awefulness*) ve "haşmet"in (*majesty*) korkutucu unsuru içinde bulunması ile açıklar. Korkutucu ve etkileyici olan iki nitelik zıtlığın tuhaf uyumunda birleşerek *numinous* bilincin bileşkesi olur ve şeytanî korku'nun (*daemonic dread*) her seviyesinde görülür ve dinin tarihindeki en yabancı ve en kayda değer "fenomen" olarak belirir. Şeytanî kutsal nesne (*daemonic divine object*), zihinde korkutucu ve ürkütücü olarak görülebilir. Ancak, korkutuculuğu onu aynı zamanda kutsal yapar. Gizem (*mystery*), sadece merak edilen bir şey değil, aynı zamanda büyüleyen, şaşırtan ve kafa karıştıran bir şeydir. Böyle bir tecrübede insan kendisini sarhoş gibi hisseder.[250]

---

[249] Sarma, s. 102-104.

[250] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 31.

1.6. Kutsal'ın Tezahürü ve İfade Edilme Vasıtaları

Otto "yücelik" (*sublime*) hissi ve *numinous* arasındaki benzerliğe dikkat çekerek, ikisi arasındaki bu ilişkiyi numinous hislerin ortaya çıkışını açıklamak için kullanmıştır. Benzerliğe bağlı olarak, insanlığın tarihî gelişimine bakıldığında *numinous* hislerin bundan ortaya çıkmış olabileceği de düşünülebilir. Fakat yücelik duygusunun yapısı itibariyle kendiliğinden ortaya çıkmış olması muhtemel değildir. Ona sebep olan bir duygu olmalıdır. Otto yücelik duygusunun kendiliğinden değil, dinî duygulardan ortaya çıktığını savunur ki, bu da a priori kapasitesine dayanır.[251]

Kutsal'ı tecrübe etmek için en başta onun hislerin ötesinde bir gerçeklik olduğuna inanmak gerekir. Yine "kutsallık" fikrine sahip olmak ve bilinçli bir şekilde ondan haberdar olmak da lazımdır. Tüm dinlere inanmak ve önceki bir dinin sonraki kadar değerli olduğunu kabul etmek önemlidir. Din, bilinç ve kutsal bilincin içsel sesiyle bizi kutsal ve mukaddes gerçekliğe inandırır ki, bu ses ruhumuzun, hislerimizin, önsezilerimizin ve özlemlerimizin sesidir. Aynı zamanda bu hem iç hem dış dünyamızdaki herhangi bir olayda doğrudan gözlenebilir. Din dili kutsalın somut bir şekilde kendini gösterdiği olaylar ve belirtiler için bir işaret sunar. En ilkel dinlerden bu yana

[251] Sarma, s. 105.

kutsallık hissini insanda yükselten her şey, kavranabilen kutsallık hissinin uyandırılması ve bunun teşviki için hesaba katılmıştır. Bahsedilen bu faktör ve koşullar delalet ve mucize halini alan, özellikle kavranamayacak derecede gizemli, korkunç, görkemli ve büyüleyici olan şeylerdir. Bu faktörlerin uyandırdığı hisler kutsal hissinin benzeridir. Bunların yorumlanması kutsala yönelik gerçek bir hatırlama değil, sadece onun yüzeysel bir açıklamasıdır.[252]

Kutsalın bu şekilde yanlış tanımlanması daha sonra kabul görmez ve yetersiz ya da değersiz olduğu için kısmen ya da tamamen atılır. Dinî kanılar daha saf ve daha üst bir seviyeye ulaşır. Bu düşünceler bir tarafında ateistik beğeniye doğru benzer bir paralel süreç görülür. Bu beğeni safken hislerden ya da güzellik kavramının belirsiz halinden ortaya çıkan başka bir his bu saflığı bozmaya başlar. Bu ham tadı almış olan ve doğal güzelliği açık seçik göremeyen kişi bu belirsizlikte karmaşa yaşar ve yanılgıya düşer. Gerçekte güzel olmayan şeylerin güzelliğini savunur. Burada kutsallığın yargılandığı durumda, güzelliğin hatalı yargısı, yanlış benzeşimlerden biridir. Kişi sonradan alacağı bir eğitimle bu yarı güzelliği reddeder. Fakat güzel şeyler nitelikli bir hal alır ve güzellikle alakalı doğru bir yargılama ve yorumlama yapılabilir. Kutsalın görünümüyle kutsalın gerçek şekilde tanımlanmasının imkânı ve böyle bir yetinin mevcûdiyeti mümkün müdür? Doğaüstü teoriye göre sorun yeterince basittir. Kutsallık, doğa kanunlarının açıklanamadığı bağlamda doğal olmayan olaylarla kişinin yüz yüze geldiği gerçeğini içerir. Bu durumda doğal bir neden bulunmaması sebebiyle, karşılaşılan olayın olağanüstü bir nedeni vardır. Bu kutsallık teorisi gerçektir. Kutsallığın kapasitesi ve yetisi kavramsal ve görsel olarak yansımanın kavranması ve yetisidir. İnsan aklını aşan şey, verilen öncüllerle burada kanıtlanmıştır.[253]

---

[252] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 143.

[253] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 144.

Kutsallığın kapasitesi ve yetisi "kutsallığın içsel tanıklığı" (*testimonium spiritus sancti internum*) ifadesindeki dogmanın ifade ettiği dilde gizlidir. Kutsal ruhun bu içsel tanıklığı dogma açısından Kutsallıkla ilgili yazıları algılamayı kısıtlar. Kutsallığın kapasitesi kendi içinde anlaşıldığında ve değerlendirildiğinde doğru bir anlam taşır. Kutsallık (*divination*) yeni bir teolojik keşif değildir.[254]

Numinous'un kutsallığını akla getiren güçlü etki bir kerede değil, belli tekrarlarla oluşur. Şeytanîliğin her seviyesinde kendini gösteren bu kutsallık, gerçek anlamdaki kutsallık değildir. Bu, gerçek bir ışık ya da yüreğimize bir sıcaklık vermeksizin yalnızca bizi şaşırtarak ruhsal bir reaksiyon yaşamamıza neden olur.[255]

Otto *numinous* hislerin uyanmasının doğrudan, dolaylı ve sanatsal araçlar vasıtasıyla gerçekleştiğini söyler. Doğrudan uyanış, kişinin kutsal şeylerle karşılaştığında hissettiği harekete geçme duygusudur. Bunu ilk etapta hissetmeyen bir kişi için bu uyanış sonradan mümkün değildir.

Otto, *numinous* hislerin dolaylı ortaya çıkışı ile ilgili olarak, haşmet veya yüceliği ifade eden şeyleri örnek gösterir. Sanat, mimari ve müzik numinous hislerin ortaya çıkmasında etkilidir. Otto, sanat ve mimaride boşluğun ve müzikte sessizliğin numinous hisleri uyandırdığını söyler. Korkutucu objeler ve kelimeler numinous hislerin en etkili uyarıcılarıdır. Korkutucu, korkunç ve tiksindirici gibi kelimeler böyledir. Naif ve ilkel bir doğası olsa bile, Tanrı tasvirlerinin korkutuculuğu ve ürkütücülüğü insanın hoşuna gitmeyebilir. Ancak bu korku, yaratıcı temsillerin değişik çeşitlerindeki terör unsurunu açıklamak üzere potansiyel bir uyarıcı işlevi görür. *Numinous korku* olan ürperti (*tremendum*), korkunç yerlerde bulunan, resimlerle

[254] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 145.

[255] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 153.

veya durumlarla karşı karşıya kalan herkeste harekete geçer. Bu tarz düşünceler modern insanlarda bile olur. Otto Bizans'a ait korkutucu Meryem Ana resimlerini, Durga,[256] Kali[257] ve Gita'daki kozmik figürleri örnek verir. Meryem Ana'nın sert, katı ve gaddar resimleri çoğu Katolik'in ibadetlerini yapmalarında Raphael'in yumuşak ve çekici Meryem Ana'sından daha etkili olmuştur. *Bhagavad-Gita*'da da zihnin önce korkutucu ve ürkütücü olarak algıladığı *kutsallık* sonradan "Büyüklük" unsuruna dönüşmektedir.[258] Böylelikle sıradan korku ortaya çıktığında buna bağlı olarak numinous korkular da ortaya çıkar.[259]

Otto, *numinous* hisleri açıklayarak Tanrı fikrine soyut bir tartışma getirmiştir. Ona göre, Tanrı mükemmel, tamamen özgür, varlığı kendinden olan, zorunlu ve mutlak varlıktır. Doğa tamamen O'na muhtaçtır. Tanrı, gerçekte en yüksek, en güçlü, en sevilen ve kişinin düşünebileceği en sevgilidir. O, kendi başına vardır ve kendinden sorumludur. Tanrı, "ruh" (*spirit*) olduğundan, din onun yüceliğini ve üstünlüğünü ifade edemez. Eğer gerçek değilse ve tüm gerçekliklerden uzaksa, türetilebilirse, bağımlıysa, bunlardan hiçbirine Tanrı adını vermek uygun olmaz. Otto'nun anlayışında *numinous* kelimesi mantığa dayandırıldığında Tanrı dinlerin ona ithaf ettiği tüm ahlâkî ve mantıksal özellikleri taşıyan ve *numinous* özelliklerin üzerinde bir şey olarak karşımıza çıkar. Tanrı fikri mantıksal ve ahlâkî kavramların irrasyonel kavramlarla birleşiminde ortaya çıkar.[260]

---

[256] Durga: Hinduizm'de Ulu Tanrıça formudur. Tanrı Şiva'nın karısı olup, dişil ve yaratıcı enerjiyi simgeleyen Tanrıça Şakti'nin tecessümüdür. Bkz. Mehmet Korkmaz, *Mitoloji Sözlüğü*, Alter Yayıncılık, Ankara 2012, s. 756.

[257] Kali: Hint mitolojisinde Tanrı Şiva'nın karısı ve tahrip ve ölüm tanrıçası. Korkmaz, s. 769.

[258] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 62.

[259] Sarma, s. 106.

[260] Sarma, s. 108.

Otto için imanın en göz önünde olan unsuru mucizedir. İnsan açısından kavranamayan bir şey güçlü ve korkutucu ise, *numinous* ile benzerliği daha fazla olur. Bu benzerlik onun hem gizem (*mysterium*) hem de ürpertici (*tremendum*) yönlerine ait bir benzerliktir. Her iki yönde de korkutuculuk ve yücelik vardır. Bu, bilinci "doğal" olana benzetme hissiyle *numinous bilinc*in herhangi bir çeşidini canlandıran gerçekliği örneklendirir ve onun yerine geçer. Onun sıradan ilgileriyle alakalı ne varsa zihinde ürkütücü ve aldatıcı olarak yer alır. Doğal olaylar arasında insanlarda, hayvanlarda ve bitkilerde her ne varsa şaşkınlık ve merak uyandırır. Bu duygular insanda canlandığında "şeytanî korku" ve *numinous his*le bağlantılı hale gelir. Böylece "kehanet", "mucize" ve "olağanüstülük" meydana gelir ve "mucizevîlik" yükselir. Tersi bir durumda, "gizemli" (*mysterious*) olarak *numen* hissi masum hayal gücü üzerinde onu mucize beklemeye, yaratmaya, onları "denemeye", tekrar gözden geçirmeye teşvik eden bir uyarıcı olarak işlev görür. Korku ve dehşet imgesi ve dinî ifadesi aracılığıyla *numen*'in hissedilen korkusu, seçmek ya da yaymak için uyarıcı işlev görür. "Gizemli" (*mysterious*), hikâye ve destanlarda, sagularda ve efsanelerde, ritüellerde ve ibadet şekillerinde, dinsel tarzda olsun ya da olmasın dinî bilinci canlı tutan tüm saf fikirler için bitmeyen bir uyarıcıdır. Korkutuculuk ve ürkütücülük durumunda bir üst adıma ilerlemeyle "numinous"la olan dışsal benzerliğin adım adım yok olduğu görülür. "Mucizevîlik (*miraculous*), daha üst düzeydir ve "mucize" bu düzeyde yok olmaya başlar. "Gizemli olan", nesneleri çeker. Bu *numen*'in "kavranamayan" olma özelliğidir.[261]

Sanat açısından *numinous*'u en iyi ifade etme yöntemi "yücelik ve görkem" (*the sublime*) olup temelleri Taş devrine dayanır. Bu devirde taş bloklar dikme, işlenmiş ya da

[261] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 63-64.

işlenmemiş şekilde, tek parça ya da dev halkalar halinde taş anıtlar oluşturma *numen*'in varlığını sihirli bir biçimde simgeler. O dönemden itibaren ifadeler değişse de gerçekte büyüklüğün önemi, etkileyiciliği ve ihtişamı asıl olandır. Mastabas (toprak altında piramit biçimindeki mezar), obelisk (dikili taş) ve piramitler inşa edildiğinde bunları yapanlar üstünlük hissini içlerinde duymuşlardır ve mekaniksel bir refleks olarak ruhlarında *numinous bilinci* vardır.

Taoizm ve Budizm'in etkisinde gelişen Tibet, Çin ve Japon sanatları "büyü"nün zengin etkisiyle birbiriyle yarışan kültürlerdir. Büyünün gerçek etkisi tarihten bağımsızdır. *Büyü*, tarih bilinmeden de olabilmektedir. Bu durumda da *inkâr* daha güçlü ve bozulmamış olarak belirir. Büyü, *numinous*'un bastırılmış ve soluk şeklidir. Sanatın arıttığı ve asilleştirdiği ham şeklidir. Çin'in dinî resimlerinde ve büyük peyzaj boyamalarında olduğu kadar fark edilememiştir. Bu çalışmalar insan sanatının en derin ve en yüce yaratıcılığı olarak kabul edilir. Bu eserlerde yarı açık yarı gizemli pek çok saklı şey vardır. Onlar aynı zamanda "hiçliğin" ve "boşluğun", Cennetin ve dünyanın "Tao"sunun, insan kalbinin Tao'sunun bilgisini içerir.[262]

Batılı gotikler sanatın tüm çeşitlerini *numinous* olarak görür.[263] Ulm Katedrali'nin kulesi "büyülü" değil *numinous*'tur. Çünkü büyü (*magic*) denilince stil, *numinous* denilince yalnızca izlenim akla gelir. "Gizem" tarafından hareketlendirilen yarı karanlık ruh tapınakları, camileri ve kiliseleri inşa edenlere hitap eder.[264]

Sessizlik ve karanlığın yanında Doğu sanatı *numinous* izlenimi anlatmak üzere boşluk ve boşluksal mesafeyi kullanmıştır. Geniş çöl, sınırsız bozkır gerçek bir görkeme sa-

---

[262] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 65-66.

[263] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 67.

[264] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 68.

hiptir. Bu görkem ve yüceliğin belirtileriyle insan zihninde *numinous hissi* uyanır.[265]

Gerçek olanla gerçek dışını birleştirme çabası Tanrı'nın rasyonelliğinin incelenmesini doğurur. *İncil*'deki kullanımına bakıldığında "kutsal" (*holy*) ve "mukaddes" (*sacred*) kelimeleriyle genel bir anlamda sadece *numinous* anlaşılmamalıdır. Rasyonelliği, amacı, ahlâkı ve kişiliği gösteren unsurlarla yayılan ve harmanlanan *numinous* anlaşılmalıdır. Bu birleşik anlamıyla "kutsal" kastedildiğinde "*holy*" kelimesi karşımıza çıkar.

İlkel dini bilincin "şeytanî korku" şeklinde kavradığı ve böylece daha da yücelttiği şey, aslında rasyonel ya da etik değildir. Fakat bu şey, gerçek dışı unsurlarla açıklanabilir. Gelişimin rasyonel olmayan (*non rational*) bu ilk sürecinde "şeytanî korku" çeşitli derecelerden geçerek *tanrılardan korkma* seviyesine ve sonra da "Tanrı korkusu"na dönüşür.[266]

Şeytanî güç, gelişmemiş hislerin karışıklığına, dinî duyguyu uyandıran çarpıntı hissinin sersemletmesine ve kutsal korkunun titretmesiyle de korku tapınmaya dönüşür. Böylece numene bağlılık kesinleşir. Numen, Tanrı ve İlâh'a dönüşür. Numen olarak Tanrı ve İlâh, kutsallığı ifade eden çeşitli kavramların anlamındaki Mutlaklığı açıklar. Rasyonel olmayan tarafıyla konuya bakıldığında bu gelişimin zirvesidir. Bir sonraki adım, *numinous* bilinç temelinde rasyonelleştirme ve etikleştirme sürecinin takip edilmesidir. Bu, dinin tarihinde farklı safhalardaki farklı evrelerde görülür. Her yerde *numinous*'un kişisel ve sosyal zorunluluk, adalet ve iyilikten türemiş anlamlarını görmek mümkündür. Bunlar *numen*'in arzusu olan şeyler olarak bilinir ve *numen* bunların koruyucusu, düzenleyicisi ve kural koyucusudur. Bu fikirler giderek numenin özü-

265 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 69.

266 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 109.

ne işlemiş ve "kutsal" (*holy*) "iyiliğe" (*good*) ve "iyilik" de "kutsallığa" ve "çok kutsal olana" (*sacrosanct*) dönüşür. Fakat bu kavramların birleşimi kutsalı çok karmaşık bir hale sokar.[267]

Kutsal kavramı rasyonel olan ve olmayan kavramların birleşimidir. Mutlaklık, gereklilik, tamamlama ve büyüklük fikirleri algılanan herhangi bir duygudan kaynaklanmaz. Rasyonel olmama bakımından kutsal, "saf akıl"dan daha derindir. Mistisizm bunu "ruhun temeli (*fundus animae*) ya da kaynağı olarak isimlendirir.[268]

Numinous, ruhun sahip olduğu bilişsel kavramın en derin temelinden kaynaklanır ve doğal dünyanın eleştirel araçları ile duyusal veriler aracılığıyla ortaya çıkar. Bu araçlar *numinous* tecrübenin harekete geçmesi için bir uyarıcı, bir teşvik ve bir nedendir. *Numinous tecrübe*de yer alan inanış ve hisler niteliksel olarak doğal duyusal algılamadan farklıdır. Numinous tecrübede tecrübe konusu olan şey, bireyin aşina olduğu algısal verilerden, yorum ve değerlerden başka olup, algısal dünyaya ait olmayan, onu aşan ve tamamlayan fikirlerdir.[269]

İnsandaki "eğilim" özelliği onu dine yöneltir. Zihindeki bu eğilim giderek bir zorunluluğa dönüşür ve ancak amacına ulaştığında huzur bulur.[270] Din, ibadetler bakımından etik ya da teolojik değildir. Dinin gerçek rasyonel olmayan içeriği ruhun derinliklerinde gizlidir. Dinlerin tarihi, dinin rasyonel olan ve olmayan yönlerinin yorumlanmasıyla anlatılır ve süreç "kutsal"ın etiksel bir anlama bürünmesiyle oluşur. Din tarihinde şaşırtıcı olan şey, başta korku ve şiddet doğurmasına rağmen daha sonra Tanrı'nın ibadet edilen, mutluluk ve üzüntülere ortak edilen,

267 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 110.
268 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 112.
269 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 113.
270 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 116.

adaletin, ahlâkın ve yasaların gözetleyicisi olan bir varlığa dönüşmesidir.[271]

Dinin tarihsel gelişiminde rasyonel unsurların rasyonel olmayan unsurlarla birleşmesiyle bilincin bunları şematize ettiğine değinilmişti. Burada *numinous*'un yıldıran ve korkutan momenti ürperticilik (*tremendum*); adâlet fikri, ahlâkî azmin rasyonel fikirleri ve ahlâka karşı olan rasyonel fikirler aracılığıyla şematize edilir. Böylelikle Hıristiyan tarihindeki "Tanrı'nın gazabı" ortaya çıkar. *Numinous*'un çekici ve cezbedici momenti olan büyüleyicilik (*fascinans*); iyilik, merhamet ve aşk ile şematize edilir ve böylece mistisizmle bağlantılı olan "zıtlıkların uyumu"nda kutsal gazap ile birleştiren merhamet sayesinde bunların tümü gerçekleşir. Gizemlilik (*mysterioum*) momenti, tanrısallıkla ilgili olan rasyonel niteliklerin mutlaklığıyla şematize edilir. Gizemlilik ve rasyonel niteliklerin mutlaklığı arasındaki ima edilen uygunluk, ilk başta gazap ve merhamet arasında olduğu gibi açık bir şekilde görülmese de yine de bunlar arasında da uygunluk bulunur.[272] Tanrı'nın rasyonel nitelikleri yaratılan ruhun niteliklerinden bu şekilde kolayca ayrılabilir. İnsanın ancak Mutlak olanın nitelikleri arasındaki ilişkiyi anlayabilir. Fakat "Gizemli Olan"ın gerçek şemasını oluşturan mutlaklık, kavrama kabiliyetimizin üzerindedir. Gizemlilik, düşündüğümüzün ötesinde bir şeydir. Tamamen başka (*wholly other*), nitelik, biçim ve öz bakımından benzerdir. Rasyonel olmayan unsur ile onun rasyonel şeması arasında bariz bir uygunluk vardır.[273]

[271] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 136.
[272] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 140.
[273] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 141.

İkinci Bölüm

Numinous Tecrübe ve Mistisizm

2.1. Mistisizm ve Mistik Tecrübe

Mistisizm eski Yunanca'da "gözleri kapamak" anlamına gelen "myein" sözcüğünden gelmektedir.[1] Kökünde ise, gizli olmak, dilsiz olmak, dudakları ve gözleri kapamak manaları vardır.[2]

Mistik kelimesi Otto'ya göre, Latince bir kelime olan "mystica"dan gelir ve aslında "theologia" kelimesinin sıfatıdır. Otto mistisizmin sadece dini ve Tanrı'yı açıklamadığını *"Mystica theologia"*nın, sıradan teolojinin aksine, bilinmeyenleri, daha derin konuları ve sırları öğrettiğini de söyler. Otto, *mistisizm* kelimesinin etimolojik olarak "Tanrı ile birlik" anlamına gelmediğini düşünür. İçinde Tanrı fikrini taşıyan kişi, mistik bir kişidir. Fakat "O'nunla bir olma" gibi bir ifade yoktur.[3]

Mistisizm ve Felsefe adlı kitabında W. T. Stace mistikliği, "zihnin halleri" olarak nitelendirir. Bu terkip batılı mistikliği anlamak açısından çok önemlidir. Batılı olmayan mistik anlayışların farkını ortaya koyabilmemize de imkân verir. Öte yandan, Stace, "mistisizm" sözcüğünün batıdaki algılanma biçiminin de bir talihsizlik olduğunu,

---

[1] Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, (Çev. Ender Gürol) Adam Yayınları, İstanbul 1982, s.17.

[2] Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 12.

[3] Otto, *Mysticism East and West*, s. 158-159.

ama tarihsel nedenlerden ötürü bu kavramı kullanmanın zorunlu olduğunu ifade eder.[4]

İnsanlık tarihi boyunca bilge insanlar her zaman ve zeminde, insanoğlunun değişmeyen sorularına cevap aramıştır: Ben kimim? Yaşamın amacı nedir? Hakikat nedir? Sevgi nedir? İyilik nedir? Huzura nasıl ulaşabilirim? Modern batı psikolojisi insanın varoluşunun temel sorunlarıyla ilgilenmediği için bu soruların hiçbirine yeterli derecede cevap verememiştir.[5]

Çok değişik şekilleri olan *mistisizm*, duyu ve akıl dışı bir yolla ulaşılan idrak biçimini, batınî tecrübe ve şuur hallerini, bilgilenmenin vasıtasız şeklini ifade eden genel bir kavramdır. Mistiklik sırf bir dine has olmayıp, hemen hemen her kültürde, din dışı inanç sistemlerinde de kendisini gösteren evrensel bir insanî olaydır. Bu nedenle, dindar kimseler kadar inançsız kimseler de mistik olabilirler.[6]

Mistisizm tüm dinlerin içe dönük boyutu olarak ele alınabilir. Başlangıçta *mistisizm* terimi esrarlı Yunan kültleriyle bağlantılı olarak ele alınmaktaydı. Onlara göre mistikler, ilâhî bilgiye sahip olan seçilmiş bir gruptu. Bu bilgiye sahip olmaları kendi çabalarından ötürü değil, bunun için doğuştan gelen bir kapasite ile kutsandıkları içindi. Çoğu insan bunu anlama kapasitesinden yoksun olduğu için, mistiklerin bu bilgiye dair sessizliklerini korumaları beklenmekteydi.[7]

Mistisizm nereden ortaya çıkmış ve nerede ilerlemiş olursa olsun her zaman ve her yerde aynıdır. Otto, mis-

---

[4] W.T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, (Çev. Abdullatif Tüzer), İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 12.

[5] Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, (Çev. Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 11-12.

[6] Hökelekli, s. 314.

[7] Arasteh, A. Rıza, Enis A. Sheikh, "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol", *Sufi Psikolojisi*, (Haz. Kemal Sayar), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 42.

tikler arasında farklılıklar olduğu gibi, benzerlikler de olduğunu düşünmektedir. Mistisizm'in sadece mistisizm olduğunu, her zaman sadece öyle olacağını söylemek ona göre yanlıştır. Çünkü bundan ziyade mistisizm içinde ifade bakımından çeşitlilik vardır.[8]

Mistisizm, ruhî-bedenî bir disipline dayanır. Bunun neticesinde kişi evreni ve olayları başka bir idrak cephesinden görmeye başlar. Bu, şuur ve kişiliğin köklü bir değişimine bağlı olarak gerçekleşen psikolojik bir süreçtir. Mistikte yapılanan şuur, vasıtasız idrak ve bütüncü kavrayış yönünde özelleşmiş bir görünüm arz eder. *Mistik şuur*, sezgisel idrak ve içsel aydınlanma tecrübeleriyle yapı kazanır.[9]

Çeşitli toplumlarda ve kültürlerde mistik insanlar bulunmaktadır. Gaye hakikati bulmak, Tanrı'ya ulaşmak, ruhen tatmin olmak ve kurtuluşa ermektir. Bu gayeye ulaşmak için her toplum ve her mistik kendi düşüncesi doğrultusunda birtakım prensipler ortaya koymuş, zamanla bunlar ekol haline gelmiştir. Doğuda Hinduizm ve Budizm, Batıda Orfeus ve Plotinus'un düşünceleri gibi.[10]

Mistisizmin iki türünü birbirinden açıkça ayırt etmek mümkündür. *Dinî mistisizm*'in hedefi, her çeşit ferdî öznelliğin üstüne çıkarak ilâhî sıfatlar modeline göre bir ruhî gerçekleşmeyi sağlamak için, dünya ile olan bağlarını en alt seviyeye indirme, ölümsüz ruhu huzura kavuşturma ve sonuçta Tanrı'yla tam bir uyuma kavuşmadır. *Din-dışı (tabii) mistisizm*'deyse kişi, kendi kurtuluş ve ruhî gerçekleşmesini, kendi üstünde ulaşmak istediği ve kendisine yardım eden bir Tanrı kabul etmemesi yüzünden, sırf kendi ruhî güçleri ile özdeşleşerek mümkün kılmaya çalışır.[11]

---

[8] Sarma, s. 129.

[9] Hökelekli, s. 316-317.

[10] Kara, s. 12.

[11] Hökelekli, s. 314.

Aralarında önemli farklar bulunmasına rağmen, bütün mistikler sonludan sonsuza, suretten hakikate varmak ve sonunda da varlık ile bir olmak arzusundadır.[12]

Dinî mistisizmlerin en karakteristik özelliği "Tanrı'ya ulaşma arzusu"dur. Başka bir ifadeyle, dinî mistisizm, kendi huzur ve olgunlaşma ilkesini Tanrı'da gören insan ruhunun, kendi geçici benliğini terk ederek Tanrı'nın yol göstericiliğinde yeni bir varlık ve benlik kazanma arzusunun az ya da çok açık ve sürükleyici ifadesidir. Mistiğin gözünde insan Tanrı'dan koparılan bir parça olması sebebiyle, onun bütüne, asıl ve hakiki varlığa ulaşmak, onunla bütünleşmek arzusu, varoluşun en son gayesini oluşturur.[13]

Mistikler nefsin bu hedefe ulaşabileceği iddiasındadır ve iddialarını şu önermelerle desteklerler:

> a. Ulvî nizama, aşkın düzene dair bilgi, akıl yoluyla değil sadece ruhanî sezgi melekeleriyle elde edilebilir.
>
> b. Her insan, ruhunda Ebedî Ateş ile birleşmeyi arzulayan ilâhî bir kıvılcım taşır.
>
> c. Hiç kimse benliğinden arınmadıkça Tanrı'nın bilgisine doğrudan ulaşamaz. Gurur ve şehvet Tanrı'yı açıkça görmeye mani olur.
>
> d. Aşk Tanrı'ya doğru yükselirken nefsin rehber ışığıdır. Çünkü sadece aşk nefsi bencillik ve şehvet zincirinden kurtarabilir.[14]

Mistiklerin en göze çarpan özelliklerinden biri de, duygusal olmalarıdır. Birçok insandan daha yoğun duygu ve hayal gücüne sahiptirler. Coşkun ve taşkın bir dinî hayat

---

[12] Arasteh ve Sheikh, s. 42.

[13] Hökelekli, s. 317-318.

[14] Arasteh ve Sheikh, s. 42.

yaşarlar.[15] Onların yaşadığı bu yoğun ve coşkulu duygular, tam anlamıyla mistik bir tecrübedir.

Mistik tecrübe ise, dinî tecrübenin bir çeşidi olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle, genel anlamda dinî tecrübenin taşıdığı temel karakteristikleri, mistik tecrübe de taşımaktadır.[16] Ancak burada dinî tecrübenin tanımlanmasında onun mistik tecrübeyle ilişkisi konusundaki belirsizliğin önemli bir sorun olduğunu belirtmekte yarar vardır. Birçok düşünürün dinî tecrübeyle mistik tecrübeyi eş anlamlı olarak kullandıkları bir gerçektir. Fakat bundan başka olarak, dinî tecrübenin mistik tecrübeyi de kapsayan daha geniş ve genel bir manada olduğunu düşünen ve mistisizmin en yoğun ve özel biçimiyle din olduğunu söyleyen görüş de vardır. Ninian Smart, Keith Yandell, Jonathan Webber ve Peter Donovan bu düşüncenin başta gelen temsilcileridir. Abraham Maslow'un savunduğu ikinci bir yaklaşım ise, mistisizmi daha genel kabul ederek, dinî tecrübeyi mistisizmin bir alt kategorisi olarak görmektedir. Rudolf Otto, Walteer Stace, William James, Evelyn Underhill ve R. C. Zaehner gibi birçok düşünür ise, eserlerinde bu konuya değinmezler. Çünkü onların ortaya koyduğu *mistik fenomen*in en önemli fiilî karşılığı dinî gelenekler içerisinde bulunmaktadır. Bu düşünürler mistik tecrübe olarak birlik tecrübesini kabul ettiklerinden dolayı, farklı din mensuplarının yaşadıkları birlik tecrübelerini, mistik tecrübenin eş anlamlısı olan dinî tecrübeler olarak kabul ederler.[17]

En genel tanımıyla *mistik tecrübe*, bireyin kutsal ile karşılaşma anında yaşadığı tecrübenin adıdır. Mistik tecrübeyi, *"sonsuzluk okyanusundan sonlu âlemin kıyılarına zaman zaman gelen devasa inkişâf ve ilham dalgalarından birinin cazi-*

[15] Hökelekli, s. 343.

[16] Ertürk, s. 75.

[17] Tüzer, s. 97-99.

besine kapılıp, o dalga ile birlikte onun Ezelî, Ebedî ve Sonsuz kaynağına doğru sürüklenip gitme tecrübesi" şeklinde tanımlayanlar da vardır.[18]

Kısaca bu şekilde tanımlanabilecek olan mistik tecrübenin, kendine mahsus bir takım özellikleri vardır. Bu özellikler şöyle sıralanabilir:

> a. Mistik tecrübe, doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir. Anîdir ve uzun süre devam eden bir mahiyet göstermez.
>
> b. Mistik tecrübe, tahlili mümkün olmayan bir bütündür. Bazılarına göre onun tahlil edilemeyişi, bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden gelmektedir. Bazıları ise bunun, tecrübenin mahiyetinden kaynaklandığına inanmaktadır.
>
> c. Bu tecrübede bir "buluşma" söz konusudur. Bu hali bazıları "ittihat", bazıları "vusûl", bazıları "kurb", hatta bazıları "hulûl" kelimeleriyle anlatmaya çalışmışlardır. Fakat bu terimlerle açıklanan "buluşma" hali daha ziyade Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerde bir mana ifade etmektedir.
>
> d. Mistik tecrübe başka kimseye aktarılamaz ve tam olarak anlatılamaz.
>
> e. Mistik tecrübe kişiye özeldir. Mistisizmi eleştiren birçok filozofa göre, mistik tecrübeyi *illüzyon*'dan ayırabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır.[19]

Mistikler için "açıklama gerektirmeyen bir an'a duyulan ihtiyaç" her zaman söz konusudur. On beş yaşında bir kız kilise âyininde hissettiklerini anlatırken, tecrübe ettiği duyguyu kelimelerle ifade edemeyeceğini, ruhunun sanki aşk denizinde kaybolduğunu zannettiğini ifade etmiştir.

---

[18] Ertürk, s. 75.

[19] Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91-92.

Ayrıca, duygularının her parçasının Yaratana ait olduğunu, o anda ruhunun Yaratana kavuşarak serbest kalması için ölmeyi arzuladığını da söylemiştir. Bu kız çocuğunun yaşadığı gibi mistik anlar, biraz olsun açıklanabilir olan basit huşû anlarından farklıdır. Çünkü normal bir huşû anında birey ibadet etmekte olduğunun farkındadır ve duygularını kontrol edebilir. Oysa *mistik tecrübe*, zihnin normal bilişsel işlevlerinden ayrıldığı, bağlantısız bir duygu akımıdır.[20]

Mistisizm'in Tanrı'da tamamen huzura erme, büyük birlik durumuna ulaşma, dualiteyi yok etme ve analitik açıklamanın gürültüsünü susturma şeklindeki amaçlarından dolayı din, mistisizme onay verir.[21]

Mistik tecrübe, egoyu yok etmeye uğraşır. Toplumsal olarak kurulmuş benliği adım adım yok oluncaya kadar ortadan kaldırmak üzerinde yoğunlaşır. Bu tecrübeyi yaşayan her bireyin nihaî hedefi *sevgiliye vuslat*tır, *benliğin Tanrı'da tamamen yok olması*dır. Sevgiliyle buluşmak, O'nunla bir olmak, egonun yokluğunu ve bencil bir nefsin terk edilmesini gerektirir.[22]

---

[20] Allport, s. 80.

[21] Allport, s. 81.

[22] Wilcox, s. 33.

2.2. Bilginin İki Yolu: İçebakış ve Birlik Vizyonu

Otto, *mistik öğeler* arasında birçok ortak görüş olmasına rağmen çok fazla çeşitlilik gösterebileceğini savunur ve bilginin iki yolu olarak iki mistisizm çeşidini ele alır. Bunlar, "içe bakış mistisizmi" ve "birlik vizyonu" (birleştirici vizyon)'dur.[23]

Otto *içsel olan yol*la ilgili olarak "gizli bir yolun içselliğe götüreceği" deyişini hatırlatır. İçe bakış mistisizminde Sonsuz'u, Tanrı'yı ya da Brahman'ı bulmak için dış dünyadan uzaklaşılarak ruhun derinliklerine yolculuk yapılır. Bu yöntemde mistik dünyaya değil, kendi iç dünyasına bakmalıdır. Son vizyonda dünya ihtiyaçları yoktur, sadece Tanrı ve ruh vardır. Birleştirici vizyon ise, dış dünyaya, sonlu olan çokluk dünyasına bakılarak Sonsuz'u görme, *çokluk içinde birliği algılama* vardır. Bu iki yol arasında sadece büyük bir fark olmayıp, aynı zamanda bunlar birbirlerinin zıddıdır.[24]

Birleştirici vizyon yolu, dünyevi şeylere çokluk yönünden bakar. Bu tecrübenin üç aşaması vardır. İlk ve en düşük olan aşamada, algı dünyası, zaman ve mekânın aşıldığı,

[23] Otto, *Mysticism East and West,* s. 57.

[24] Otto, *Mysticism East and West,* s. 59-61.

her şeyin Bir ve Bir'in her şey olduğu bir "birliğe" dönüşür. Öyle ki, Eckhart'ın deyimiyle, tanrısal doğanın sonsuz iyiliği içinde bütün varlıkların mucizevî bir aynadaymış gibi bir oldukları görülür. Bireysel varlık bütün varlığı bir tek kimlik içinde bir araya gelmiş olarak görür. Her şey, Bir'dedir ve her şey bir bütündür. Çokluk içindeki algılanan her varlık birdir ve bir bütünün içindedir.[25] Bu en alt seviyede cisimler ve olaylar çokluğunu kaybeder ve organik bir bütünlük oluşturur. Hint formülündeki *samatam algısı* ve *nanatvam*'ın algı-dışılığı bu aşamanın özellikleridir. Shankara nesnelerin bütünlükten yoksun olduklarını söyler ve Eckhart da benzer şekilde her şey birdir ve bir olan her şeyin içindedir der. Bu yüksek bütünlük vizyonunun birinci aşamasında dünyevi nesnelerin çeşitliliği ve türlülüğü algılanamaz. Sadece bu yolla sezilebilir.[26]

İkinci aşamada Otto, tecrübe düzeyinin daha ileriye gittiğini söyler. Bu noktada, "çokluk Bir olarak görülür". Artık sadece Bir'in çoklukla karşılıklı ilişkisi değil, çoklukla tuhaf bir korelasyonu vardır. Burada Bir'in çokluğa önceliği söz konusudur. İkinci aşamada "birlik", çokluğun sonucu değildir. Bilakis çokluğun yerini alır ve öne çıkar. Eğer ilk etapta çokluk anlaşılsa, fakat birliğin sağlanabilmesi açısından geriye atılsaydı bu aşamada birlik kendiliğinden anlaşılırdı. İki aşama arasındaki fark, eğer ilk etapta gaye birliği anlamamak olsaydı, ikincisinde birlik çabaya gerek kalmadan anlaşılabilirdi, fakat çokluk tamamen yok olmazdı. Mistik sezginin teizme aşılanması durumunda, her şeyin temelinde yatan bu rasyonel olmayan Bir, Tanrı diye adlandırılır. Tanrı ismi, mistisizmdeki Tanrı inancında yanardöner (*opalesans*) bir özellik alır.[27]

---

[25] Otto, *Mysticism East and West*, s. 63-64.

[26] Otto, *Mysticism East and West*, s. 65.

[27] Otto, *Mysticism East and West*, s. 68-69.

Üçüncü aşamada, başta çokluğun formu olarak görünen, şimdi çokluğun üstünde bir gerçek olarak görünür. Onun çoklukla karşıt ve çelişik olarak görünmesi için sadece bir adım daha gereklidir. Bir daha uzun süre çoklukla devam etmez. Bir'le özdeş olan çokluk, onunla çatışıp kaybolur. Bu noktada çokluk ya Eckhart'ta olduğu gibi, bölünmez Bir'in içinde batarak veya Shankara'daki "bilgisizlik" (*avidya*) içindeki Maya yanılsaması gibi, Bir'i gizleyen bir örtü olarak kaybolur. Artık çokluk yoktur, sadece "bir" olan vardır ve mânevî zaferiyle parlar.[28]

Otto, mistiklerin "derinlere derin çağrılar" (*abyssus invocat abyssum*) yaparak böylece, kendi varoluşlarının derinliğinin Tanrı bilimin derinliğini ve ateşini haykırdığını söylemek istediklerini ifade eder. Ancak ona göre, bu söylem aynı zamanda daha mistik yaklaşımın bahsi geçen "iki yolu"nun tuhaf biçimde bir araya gelişi, iç içe geçişi ve birlikte işleyişi için iyi bir metafor sağlar. *Derinlere derin çağrılar* derken, her şeyin içinde ve arkasındaki ebedî Bir'in *numinous* derinliği, en içteki kendi ruhunun *numinous* derinliğine, *Tanrı'nın mucizesinin ruhla birleştiği yere* çağrı yapılmaktadır. Bu, *Vedaların* eski Ekam'ının Ātman ile karşılaştığında, temelde iki çok farklı unsurun ortak keşfi ve bir araya gelmesidir. Mistik olmayanlar için, iki yolun bu iç-içeliği daima kafa karıştırıcıdır. Gerçekte, mistik kişi için muamma söz konusu değildir. Ona göre yolların kombinasyonu gayet açıktır. Mistik, yolların iki katlılığı hakkında hiçbir şey bilmez, ancak nesnelerin kendine özgü kalitesinden kendisinden önce her ikisinde de bariz bir şekilde açıklığı tecrübe eder ve onların farkını derinlemesine düşünmez. Eğer düşünseydi, muhtemelen birleşimlerinin gerekliliğini net olarak açıklaması mümkün olmazdı.[29]

---

[28] Otto, *Mysticism East and West*, s. 70-71.

[29] Otto, *Mysticism East and West*, s. 275.

İç-içe geçmenin her zaman şaşırtıcı bir gerçek olarak görünmesi gerekir. Özellikle ilk yöntemin başlangıç noktasından bakıldığında durum oldukça şaşırtıcıdır. Burada, dışa dönük şeyler ve onların birleşmesi ve birleşmemesi üzerine yansımasıyla hiç bir ilişki yoktur. Asıl gerçek çok başkadır ve açıkça bizim bakışımıza sunulmaktadır. Mistiğin daha önce ne bildiği ne de hissettiği, kendisinin katlandığı anlaşılmaz bir biçimde garip ve büyük bir şey olarak tecrübenin derinliği içinde yaşamaya başlar. Bu his onun içinde hızlanıp coşar, onu ele geçirir ve kendisi olur. Bu noktada Otto, ölçülemezliği içinde ortaya çıkan şey, ruhun kendi mucizesi midir? Yoksa bu, insanın ruhunu delip geçen, içinde dolup taşan, onu Tanrı'yla birleştiren ve içine çeken ruhun ötesinde bir şey midir? Sonra, o aynı zamanda ruhun Tanrı'sıdır, onun özü ve onun varlığı, onun hayatı ve onun kutsallığıdır. Fakat bu Tanrı, aynı zamanda her şeyken ve her şeyin varlığının birleşimiyken, ruh bu konuda ne yapsın? sorularını sorar.

Ona göre, ruhun içindeki kutsal mucizenin mâneviyâtını ya da Ātman'ın kalıcılığını, ve diğer yandan, eşyanın çokluğunun arkasında ve ötesinde kendinin ve her şeyin temeli olan Bir'i keşfetmek için bunların tamamen farklı deneyimler olduğunu ve mistik olmayanlar olarak, birbirlerine nasıl tutunduklarını ve ayrılmaz bir şekilde bir araya geldiklerine akıl erdiremeyeceğimizi söylemeliyiz. Ancak Hindistan'da, her birinin tamamen farklı başlangıç noktaları çok net görülür. İlk olarak, sonsuz Brahman olarak tanımlanan dünyanın arkasında ve içinde Ekam'ın keşfinde, rasyonalistler ve evrimciler için çözülemeyen bir sorun yatar: Neden mistik görüşün Ekamı, eski büyülü Brahman ile tek bir hale gelir ve neden Brahman Ekam olur? Kişinin "içsel ātman"ın iç dünyasında *askaryam*'ın keşfi ise, ilkinden tamamen bağımsız ikinci bir sorundur.[30]

[30] Otto, *Mysticism East and West*, s. 276.

Ekam-Brahman'ın içe dönük Ātman olduğunun farkına varılması üçüncü keşiftir ve yine kişi içinde yeni bir hazinedir. Brahman ve Ātman neden birbirleriyle karşılaşırlar? Dinî geçmişimiz yalnızca Brahman ve Ātman'ın iç içe geçmesi gerçeğiyle alakalıdır. Bunun doğal bir şekilde oluşu kesinlikle gerçek değildir ve bu da *Samkhya*'daki[31] Ātman-spekülasyonu durumuyla kanıtlanmıştır ve Yoga sadece Brahmansız ortaya çıkmaz, aynı zamanda hem Brahman'ın mistisizmini hem de Advaitam'ı kabul etmeyi reddeder. Bu, şans eseri mi gerçekleşmiştir? Hint spekülasyonunun belirli yönlerde bu ikilinin salt bir "bağdaştırma" (*sinkretizm*) oluşturduğu ve başkalarında ise onları ayrı bıraktığı doğru mudur? Ancak, Shankara'nın doktrini kesinlikle bağdaştırmacılık değildir. Öncesinde mevcut olan akışların birbirine karışma ve beraber akma şansları yoktur. Bu iki yolun ve unsurun iç birleşimleri besbelli güçlü bir hissetme ihtiyacı altında *Vedanta* mistisizminde yerini alır. Bu sentez türüne, böylesine bir içe dönük zorlama tarihsel yönden de tetiklenebilir. Bu gerçek yalnızca Hindistan'da değil, aynı zamanda tamamen farklı yerlerde aynı ölçüde var olduğu için, geniş çapta farklılık gösteren koşullar altında, özellikle farklı başlangıç noktalarından, buna karşılık gelen bir sentez elde edilir. Mistik kişi *Sonsuz Bir* olan ve her şeyde var olanın, ruhunun temeli, hatta ruhu olduğunu düşünür ve bilir. Ancak mistik olmayan, bu iki mistisizm arasındaki herhangi bir benzeşimde var olması gereken karşılıklı çekimin kesin unsurlarını arayacaktır. Mistiğin, maddenin güçlü kökeni olarak algıladığı şey, bizim ikincil görüşümüze salt psikolojik bir rehberlik

[31] Samkhya: Geleneksel Hinduculuğun "darşana" denilen altı telâkki veya okulundan birini belirtir. Bu Vedacı Samkhya Felsefe Okulu'nun kurucusu Kapila'ya göre evren, puruşa adı verilen "şuur" ve prakti denilen "görüngü ya da olgular evreni"nce meydana getirilen iki realiteden ortaya çıkmaktadır. Bkz. Korkmaz, s. 800.

eden iki farklı yöntemin önsezileri arasındaki "benzerlik" veya ilişkinin yalnızca bir sorunu olarak görünmektedir. Bu ikilinin mistik için gerekli bağlantısı ve önemi, yalnızca psikolojinin yasalarını takip eden karşılıklı bir çekim gibi görünmektedir.[32]

Bazen bazı olay ve durumlar, *tecrübeler gibi* olan, benzerliklerinden kaynaklanarak ruhta birbirine karışabilir ve yalnızca karışmakla kalmayıp belirli olaylarda biri diğerini canlandırabilir. Böyle anlarda Ekam vizyonunun Ātman vizyonuyla çakışmasını psikolojik bir olay olarak açıklamak mümkündür.

Sa ātmā, yani tek olan, kendi olan, Brahman'ın kendisidir. Bu formül ilk anlamında, Brahman spekülasyonunun ruhun spekülasyonuyla birleştiğini söylememektedir. Burada sözü edilen, "içsel Ātman" değildir. İçsellik ve dışsallık arasındaki zıtlıktan burada bahsedilmiştir. Fakat asıl kastedilen, basitçe algılayan özne olarak "öz"dür. Bu nedenle, "Yüce Kelime" devam eder ve basitçe "Bu sanat sensin" (*Tat tvam asi*) diye söylenir. Senin kendi sanatın bu sonsuz olarak yaşayan Brahman'dır. Bu, *Sat*'ı sana nüfuz ederken bulman anlamına gelmez, fakat kendini *Sat* olarak ve *Sat*'ı da kendin olarak bulabilirsin. Bu nedenle, bu vizyon yalnızca ikinci yöntemin görüşünden bahsetmektedir. Ama içsel Ātman'ın ikinci keşfi yapıldığında, benliklerimizin ne beden ne duygular ne de herhangi dışsal bir şey olmadığını, fakat gerçek "özümüzün" içsel ve akıcı bir şey olduğu, artık kolayca anlaşılmaktadır.[33]

Kısacası, Brahman ve Ātman'ın her ikisi de "numinous" bir alandan türemişlerdir. Bu yüzden, Ekam vizyonu, tek olan, mucizevî ve büyülü bir doğanın görüşüdür. "Tek olan"a dikkat ettiğimizde, merak ve birleşimin bölgesindeyizdir. Tek olan, tamamen şaşılacak ve açıklanamaz

[32] Otto, *Mysticism East and West*, s. 277.

[33] Otto, *Mysticism East and West*, s. 278.

bir şeyin yalnızca kavramsal olarak kavrandığı unsurdur. Ayrıca, her iki yöntemde de gördüğümüz gibi, öznenin nesneyle tanımlanmasının öğesi vardır. Tek olan ile kendini tek olarak algıladığı birleşime dikkat eder. Ama aynı zamanda, Tanrı ile birleşen ve tek olarak içsel kişiliğini bilir. Böylece, yaklaşımın her iki çizgisi için de orijinal dualite kaybolur. Birleşime dikkat eden birisi uzay ve zamanın ötesini görür. Belki de burada, gizemli olmamanın mistik deneyimine hafifçe yaklaşma olasılığı çok yüksektir. Tecrübenin en olağanüstü anlarında, tam görkem ya da doğa güzelliğinin önünde veya son derece önemli bir olay huzurunda, seyirci nefesini tutar, nabız durur ve zaman anlayışı kaybolur, başlamamış olana başlanır. İçsel görüş için de aynısı geçerlidir. Kendi üzerinde dönüp duran, kendi zeminine ve derinliğine batan ruh, kendini Tanrı'da ve Tanrı ile görür ve hisseder. Bu nedenle sonsuz zaman içerisinde eşit ölçüde, kendini zaman ve uzaydan uzaklaştırır. Aynı şekilde, çokluk ile tek olan arasındaki ilişki, dış ve iç arasındaki ilişkiyle benzerlik gösterir. Sonuç olarak neredeyse aynı anlamı ifade ederler. Tek olan, çokluğun üzerine "değişmez", "zorunlu" ve "çokluğu taşıyan zemin" olarak yerleştirildiği için, Ātman veya ruh, güçlerin, hislerin ve yeteneklerin çeşitliliği altında bulunan şey ve düşünceyle arzunun hayal gücü oyunu ve hissi ardında, daima aynı olan değişmez unsur olarak kalırlar. Ruh, dış çevresinin "rastlantısal" olmasının karşısında, aynı zamanda önemli hisler ve dış görünüş aldanması karşısındaki "hakikattir". Dolayısıyla, Varoluş Spekülasyonu hakkındaki tüm eylemler ruha aktarılabilir ya da basitçe kendi doğasından meydana gelebilir ki, bu durum Eckart'ta açıkça görülmektedir.[34]

[34] Otto, *Mysticism East and West*, s. 279.

Diğer yandan, birliğin önsezi yolu, belli bir anlamda "içe doğru"dur. Görünüşteki şeyler ve içsel ruh arasındaki fark, ilk defa kabaca gerçekçi anlamda fark edilmiştir. Ancak çok yakında, bu anlam manevî değer kazanmıştır. Burada mistisizmde olduğu gibi, ruhun fanî beden ve fanî şeylerle olan ilişkisinin mekânsal bir ilişki olmadığını görmekteyiz. Bunun nedeni, daha önce görünüşteki ve ruhsal düşüncenin devam etmemesidir. Ruhsal alan, duyum nesnelerinden farklı ve bu nesnelerden tamamen bağımsız olan nesneler alanıdır. Dıştan değil, kendi içinden gelen bilgi, duyu verilerinden elde edilemeyen ve dıştan gelmeyen, ancak ruhun kendisinden anî ve kendiliğinden ortaya çıkan bilgiye işaret eder. Dolayısıyla, "birliğin" farkına varan, bunu algılar yoluyla değil, ruhun kalıcılığı ile algılayabilir. [35]

Dünyevî konuşma dilinde şunu söylememiz gerekir: "Evren bütünlüğü bilgisi ve kendi bütünlüğüm, priori bilgisidir." Algılar bunun ham maddesini temin eder. Ancak bu, gerçekte algıların derinliğinde yatan, açığa vermediği anlam ve mahiyettir. Bu, ayrıca ruhun kendisi tarafından da hemen keşfedilir ve ruhun kendisi içinde 'kalıcılığı' bulduğu anlamına gelir. Bu, Eckhart'ın aklında olan şeydir. Bir öğrencisi meleğin ne olduğunu sorduğunda düşünür yanıtlar:

> *"Ölürsün ve kendi içine çekilirsin, ta ki sen bunu anlayana kadar, tüm benliğini verirsin, sonra bir bakmışsın, herhangi bir şeyi görmeyi reddeder, ama kendini orada bulursun. İlk başta sana, onların yanındaki melekmişsin gibi görünür ve onların kolektif varlıklarına teslim olursun ve tüm melek topluluğunu bir bütün olarak düşünürsün."*

Öğrenci oradan ayrılır, kendi dayanağıyla tüm bunla-

[35] Otto, *Mysticism East and West*, s. 280.

rın gerçekliğini bulana dek içine kapanır. Daha sonra düşünüre dönerek teşekkürlerini sunar ve şöyle söyler:

> *"Daha önce söylediğiniz gibiydi. Tüm aklımı melekler konusuna vererek ve onların derecesine ulaşmayı amaçlayarak bu, bana en başta meleklerin yanındaki melekmişim gibi göründü."*

Bu melek örneğinde kişi, ruhun var oluşunu değil de, "görünüşteki nesnelerin" varlığını araştırır. Kendi içinde, meleklerin ne olduklarını keşfettiğinde, bu mâhiyetin farkına varır.[36]

İçsel bilgisinin tanığını kozmolojik sorunlar üzerine sorguladığında, itiraflarının sonunda kendini kullanmaya başlar. Eckhart'ta özellikle gizemli bir unsur olarak bulduğumuz şey, yalnızca başka bir yerdeki *a posteriori* bilgisini değil, ayrıca buradaki *a priori* bilgisini de esrarengiz gösterdiği gerçeğidir. Ruh, kendini nesneye doğru genişletir, nesnenin kendisi olur, yani bu durumda melek olur. Yani ruh, meleğin ne olduğunu bilmektedir. Melek deneyine yardımcı olarak Eckhart, Aristo'nun sonrakilerin bilgi öğretisi için de önemli olan şu cümlesini hatırlayabilirdi: "Ruh kendi başına her şeydir." Bu ifade, mistisizm alanı içinde yükselen "benzer, benzerlik yoluyla bulunur" savının yalnızca Aristocu yorumudur ve bilginin sadece tanımlama yoluyla geleceği anlamına gelir. "Ne biliyorsam oyum" ve "var oluş ve bilgi benzerdir". Bu, açıkça ilk yol bilgisinin kuralıdır. Şu ana kadar Yaratıcı'yı biliyorum. Çünkü varlığım O'ndan geliyor, yani ne biliyorsam o olduğum kadar biliyorum. Ancak bu ikinci yol bilginin de kuralıdır. Çokluk ve tek olan için, evren ve tek olan bilmektedir ki, herkes herkesle, ben herkesle, herkes içinde yalnızca tek olan ile bir olanım.[37]

---

[36] Otto, *Mysticism East and West*, s. 281.

[37] Otto, *Mysticism East and West*, s. 282.

2.3. Numinous Tecrübe ve Mistisizm İlişkisi

Dinî duygular mantıkî boyutu aştığı zaman ve *numinous* öğeler baskın olduğunda Otto, mistisizmin devreye girdiğini söyler. Mistisizm her zaman irrasyoneldir ve dinin doğasını anlatırken irrasyonel öğelere ağırlık verir. Mistisizmdeki irrasyonel numinous öğelerin baskınlığı onu içsel olan, ifade edilemeyen bir şey olarak ortaya koyar. İnsan aklının mistik durumu kendine özgü bir durumdur.[38] Otto'ya göre, mistisizm, naturalizme karşı spiritualizmi kabul eder ve evrene dinî bakış açısıyla bakmanın gerekliliğini savunur.[39]

Mistisizmin en önemli özelliklerinden biri olan *kendini değersizleştirme*nin önemine dikkat çeken Otto'ya göre, kişinin Tanrı hakkında bilgisi varsa mistiktir. Tanrı, her şeydir ve mistisizm hiçbir şeydir. Çünkü hayat "eşi ve benzeri olmayan" Tanrı'nın bilgisinde bulunur.[40] Hıristiyanlık dâhil tüm dinlerin Tanrı'yla birlikten bahsetmelerine rağmen, Otto'ya göre Tanrı fikrinin kökleri metafiziksel ve

[38] Otto, *Mysticism East and West*, s. 22, 85, 194, 197.

[39] Rudolf Otto, *Naturalism and Religion*, (Trans. J.A. Thompson&M.R. Thompson, Williams&Norgate), London 1913, s. 329-330.

[40] Otto, *Mysticism East and West*, s. 158-159.

epistemolojik olarak *"wholly other"*dır ve *numen*'in gerçek varlığı hakkında bir şeyler söylenmesi mümkün değildir. Bu yüzden *numen* ile "birlik"ten bahsetmek yerine, *numen*in aklın sınırlarını aşan bir kavram olduğunu söylemek çok daha kolay ve mantıklıdır. Bu da tam olarak Otto'nun *irrasyonellik* üzerinde durarak yapmak istediği şeydir. Bir kişinin Tanrı kavramındaki irrasyonel öğeleri hissedebilmesi için kişinin *numinous* hislere sahip olması gerekir. Otto, *Tanrı'yla birlik* fikrini mantıklı bulmasa da, Tanrı'nın tecrübe edilmesinin imkânını savunur.[41]

Mistisizm'de tüm dinlerde var olan akıl dışı unsurlara vurgu yapılır. Mistisizm, sıradan deneyimlerin *numinous* objeyle, *numen*le, "tamamen başka" ile çelişen tarafı üzerinde durur. Bu çatışma sonuç olarak bir "hiçliğe" dönüşür. Hiçlik tahmin edilemeyen bir şey değil, düşünülebilen her şeyin zıddı, kesinlikle bambaşka bir şeydir. Olumsuzluk ve zıtlıkta çelişki artarken, mistisizm aynı zamanda dinî duygunun yaşayan faktörü olarak "tamamen başka"nın pozitif vasfını korur. Batılı mistiklerin "hiçliği" esasen Budist mistiklerin "boş yer" (*void*) ve "boşluk" (*emptiness*) kavramlarından farklı değildir. Otto, Doğunun "boşluğu" ve Batının "hiçliği" gibi, *mystic*'in de eşi ve benzeri olmayan "tamamen başka"nın *numinous ideogramı* olduğunu söyler. "Deneyüstü" (*transcendent*) ve "doğaüstü" (*supernatural*) kelimeleri ise, "tamamen başka"nın kavramsal anlamını açıkça vermeyen ama bu özelliğini hissedebileceğimiz "gerçeklik" ve "nitelik" kavramlarını ima eder.[42]

Dinî bilincin gelişmesi Otto'ya göre, *numen*'in korkutuculuğu ve ilk aşamada "şeytanî korku"yla olmuştur. İnsanın tapma ve ibadete yönelmesi korkudan kaynaklanır. Bu da *numen*'in azabını önlemek ya da hafifletmek için bir çeşit kefarettir. Dinin tarihinde ibadetin, bir kefaret ve şük-

[41] Sarma, s. 127.

[42] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 29-30.

ran göstergesi olarak kurban sunma şekillerinde olduğu bilinmektedir. Bunların yanında mistisizmin köklerinde olan farklı ibadetler de vardır.[43] "Mysterious"a hâkim olmaya çalışan ve kendini tatmin etmeye çalışan insanların kullandığı değişik davranış türleri ve meditasyon buna örnek verilebilir. Bu davranış modlarını Otto iki sınıfa ayırır: Birincisi, çeşitli işlemlerle kendini *numen*'in içinde kimliklendirerek kendini bulan ve yalvarma, kutsama, dua etme şeklinde yapılan "sihirsel" (*magical*) yöntemdir. İkincisi de, yücelterek ve kendinden geçerek sahiplenme, yerleşme ve kendini tatmin etmeyle olan "şamanistik" yöntemdir. Bunların başlangıç noktaları sihirdir ve başlangıçtaki amaçlar insanoğlunun doğal sonu için *numen*'in olağanüstü gücüyle ilgilidir. Bu süreç burada bitmez. *Numen* tarafından sahiplenme sona erer. *Numen*'in rızası için *numen* aranmaya başlanır. Sufîliğin en vahşi ve en yapay metotları uygulanmaya başlar. Diğer bir ifadeyle "dinî hayat" (*vita religiosa*) başlar. *Numinous* tecrübesini yaşayanların tuhaf koşulları kendiliğinden iyileşir ki, bu da bir çeşit kurtuluştur. Burada gelişmenin süreci olgunlaşma ve arınmadır. Bu da en asil mistisizmde "ruhlar" arasında en yüce ve en saf duruma ulaşana dek sürer. Bunların içindeki *mysterium*, esaslı, pozitif ve belirli özellikler içinde tecrübe edilir. Bu da insana mukayesesiz bir güzellik hediye etmektir. Fakat kimse konuşulanı ve düşünceyle algılananı bilmemektedir. Bu, yalnızca dolaylı yaşamsal tecrübeyle bilinir. Bu öyle bir mutluluktur ki, tüm kutsanmışları kucaklar ve "kurtuluş doktrini"nde ifadesini bulur.[44] Dilin, mecazlarla ve benzeşimlerle bu tecrübeyi anlatabilmesi eksik ve yetersiz kalır. Kutsal Kitap'taki, *"Tanrı'nın onu sevenler için hazırladığı şeyleri hiçbir göz görmemiş, hiçbir kulak işitmemiş, hiçbir*

[43] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 32.

[44] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 33.

insan yüreği kavramamıştır"[45] ifadesinin bilinçte uyandırdığı yücelik ve coşku duygusu böyledir. Bu tarz ifadelerin etkisiyle bilinçte tüm simgeler yok olur. Zihin artık sadece negatif şeyleri yakalamaya başlar. Ama kişi, bu negatifliğin kendisini büyülemesine, sarhoş etmesine izin verir.[46] Bu aşamanın daha fazlasının yaşandığı seviyeyi Otto "*fascination*" unsurunun başlama noktası kabul eder. Bu ona göre, tüm dinlerdeki kurtuluşun övülmesiyle hemen hemen aynıdır. Sıradan biri için kurtuluş, ya çok az anlaşılan ya da tamamen belirsiz bir şeydir. *Kurtuluş* ifadesinin insanın dikkatini çekmesi için onu şaşırtması, ideogramı olan bir ifadesi olmalıdır. Böyle biri, "kurtuluş doktrinini" ve "her şeydeki Tanrı"yı mistikler arasında bulabilir. *Fascination* yalnızca dinî özlemin içinde yer alan bir faktör değildir. Ağırbaşlılığın momentinde ve yoğunlaşıldığında ve sadakatin alçak gönüllüğünde, zihin "kutsal"ı yücelttiğinde, istek ve içtenlikle ibadet edildiğinde ve özellikle topluca yapılan ibadetlerde, korkulduğunda, bir şey çok istendiğinde *fascination* vardır ve yaşamaktadır. Bu şekilde dinî törenlerde ruhumuz anlatılmaz biçimde huzurla dolar.[47]

Gizemli (*mysterious*) unsur da "tamamen başka", doğaüstü ve insan aklını aşan elementler ve dinin gerçek dışı tarafının güçlenmesiyle mistisizmin ötesinde görülenler üzerinde kuruludur. Bu, "büyüleyicilik" (*fascination*) unsurundakiyle aynıdır. Burada mistisizme geçiş mümkündür. Vurgunun en yüksek seviyesinde, cezbedicilik de en üst seviyededir. Bu "en üst seviye" (*over-abounding*) hissi, mistisizmin bir özelliği olmasına rağmen, hissedilen tüm dinî güzelliklerde buna rastlamak mümkündür. Hıristiyanlıkta ise, bu tarz tecrübelerin özü suçluluktan ve günahın

[45] Korintliler'e 1. Mektup, 2: 9. (Bu ifadenin benzeri için bkz. *Kur'ân*, Secde: 32/17).

[46] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 34.

[47] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 35.

esaretinden kurtulmayı içerir. Gerçek dışı unsurlar bulunmadıkça da bunun olmayacağının bilinmesi gerekir.[48] Mistiklerle bu tecrübe tümüyle "en üst seviyeye" dönüşür. Otto, Cenovalı Azize Catherine'in yaşadığı tecrübenin böyle olduğunu ifade etmektedir. Otto'nun aktardığına göre, Catherine yalvarışında, *"Sana kalbimin ne hissettiğini, nasıl yandığını ve içten içe nasıl tükendiğini söyleyebilirdim! Ama açıklayacak kelime bulamıyorum. Şunu söyleyebilirim ki, hissettiklerimden doğan gücün bir damlası cehenneme düştüğünde, cehennem cennete dönüşecektir."*[49] diye söyler.

"Yeniden doğuş" ve "lütuf"la ilgili tecrübeler Hıristiyanlığın ötesindeki yüksek mânevî değerlere sahip dinlerle de paralellik gösterir. Bunlar Buda'nın korunmasından çıkmak, "cennet gözü"nün açılması, cahilliğin krallığı üzerine kimsenin hesaplayamayacağı bir aydınlığın doğmasıdır. Tüm bunlarda mantık dışı ve kutsayan deneyimle ilgili özel unsurlar hemen fark edilir. Onun niteleyici özellikleri tüm bu durumlarda farklılık gösterebilir ve tüm bunlarda onun Hıristiyanlıkla paralelliklerinden çok farklı unsurlar görülür. İçte hepsinde çok benzerlik vardır. Hepsinde doğal ifadenin ya da numen'in doğasının bolluk (*over abouding*) ile zıtlığın aşılandığı "kurtuluş" (*salvation*) ve Mutlak büyüleyicilik vardır. Bu, soğuk ve negatif görülen Nirvana'nın mest etme gerçeğidir. Kavramsal olarak "nirvana" negatiftir, ama bilinçte pozitif olarak algılanır. Kendini adamış kişiler tarafından Hinduizm ya da Hıristiyanlıkta ibadet araçları vasıtasıyla *"fascination"* olarak gösterilir.[50]

Otto'nun dinî bilinç analizlerine dayanan mistisizm yorumlarının tamamlanmamış ve yarım olduğunu ifade etmek gerekir. Onun mistisizm tanımı teizmle, özellikle

[48] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 36-37.

[49] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 38.

[50] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 38-39.

Hıristiyan teizmiyle, genel olarak uyumludur. Panteistik mistisizmi dışarıda bırakacak şekilde mistisizm tanımı yapan Otto, "birlik" tecrübesinin önemini azımsamış ve mistisizmin rasyonel olmama yönünün önemini vurgulamıştır. İrrasyonel açıdan hiçbir şey objektif olmasa da Otto'nun sıradan dinî hisleri ve mistisizmi ifade etme tarzı çok da farklı değildir. Otto mistiklerin irrasyonellik konusunda çok aşırıya kaçtığını savunur. Mistik duygular sadece Tanrı'nın var olduğunu ve mistiğin bir hiç olduğunu söyler. Bu, Hıristiyanlığa ait bir görüştür. Tanrı tamamen "kutsal"dır ve mahlûk, değersizdir ve kutsallık dışıdır. Bu, Otto'nun mistisizmin Tanrı'yı anlamak için gerekli bir bilgi olduğu, ancak Tanrı'yla birliğin mümkün olmadığı şeklindeki fikridir. Otto bu fikirle Yaratıcı ve yaratık arasındaki farka dikkat çeker. Otto'nun mistik tecrübenin rasyonel olmadığı fikrine katılmak mümkündür. Zira böyle bir tecrübe ne tam olarak anlaşılabilir ne de tam olarak ifade edilebilir. Bu açıdan *Upanişadlar* ile Otto'nun mistisizmi arasında paralellik olduğu söylenebilir.[51]

Otto'nun mistisizme bakış açısını sonlandırırken şunlar söylenebilir: Otto mistisizm yorumunda daha çok rasyonel olmayan öğelere vurgu yapmıştır. Ona göre mistisizmde rasyonel olmayan öğelerin baskın olması sebebiyle, sıradan dinî hislerle mistik tecrübe arasında belirgin bir fark vardır. Aynı zamanda şunu söylemek gerekir ki, Otto'nun Tanrı'yla bir olma fikrini reddetmesi genel olarak kabul edilen tabulara zıt düşer. Çünkü kişi, "bir olma" fikrini kabul etmediği sürece irrasyonel hisleri yaşayamaz.[52]

[51] Sarma, s. 138-139.

[52] Sarma, s. 141.

2.4. Doğu ve Batı Mistisizmi: Shankara ve Eckhart

Mystisizm East and West'te Otto, Doğu ve Batı mistisizmini karşılaştırarak konunun doğasını araştırmaya çalışmıştır. Bu amaçla da bir doğudan bir de batıdan mistikler seçmiştir. Eserde Doğu'yu Shankara, Batı'yı ise Eckhart temsil etmektedir. Eser Otto'nun her iki tarafa karşı da bakış açısını açıkça ortaya koymaktadır. Benzerlikler açısından ikisini de savunsa da, söz konusu farklılıklar olduğunda Eckhart'ın yanında yer almıştır. Bu da onun mistisizm konusundaki şahsî görüşünü ortaya koyar.

Otto, Shankara ve Eckhart arasındaki sıradan fakat ilginç benzerliklerden bahsetmiştir. Eğer Shankara *acarya* ise, Eckhart *meister*'dir. Bu iki kelime de "hoca", "üstad", "guru" anlamlarına gelir. Bu iki usta da kendi geleneklerinin ürünü ve dönemlerinin üstadlarıdır. İkisi de filozof ve teologtur. Her ikisi de soyut düşünce adamıdır, her ikisi de mistik ve skolastiktir. Çok farklı zamanlarda farklı yerlerde yaşamış olmalarına rağmen Otto onları çağdaş düşünürler olarak kabul etmektedir.[53]

Shankara, Hindistan'ın en iyi felsefecisi olarak ve Meister Eckhart ise, felsefe tarihinde orijinal felsefî sistemin yaratıcısı olarak itibar görür. Fakat her ikisi de teologlar

[53] Otto, *Mysticism East and West*, s. 14-15.

kadar felsefeci olmamaları bakımından temelde birbirlerine benzerler. Onlar aslında metafizikçilerdir, fakat bu ne Aristoteles metafiziği ne de felsefî okullardaki gibidir. Ana temaları dünyanın teorik anlamda açıklanmasında kullanılan bilim olmamıştır. Shankara öğretisinde dünyanın açıklanamazlığı fikri vardır ve burada maddenin özüne vurgu yapılır. Hem Shankara hem Eckhart dünyayı açıklama merakının dışında "kurtuluş"a erme arzusundadır. Bu Shankara'nın çalışmalarında gizli bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca Eckhart'ın Latince yazıtlarında vurgulanmıştır.[54]

Eckhart, Augustinus ve Aquinolu Thomas'dan farklı düşünen bir mistiktir. Thomas ve Augustinus açısından Tanrı'nın kanıtı sayılabilecek şeyler, Eckhart'a göre kanıt değildir. Eckhart şöyle düşünür:

> *"Bazı insanlar Tanrı'yı ineği sevebildikleri gibi seviyor ve onlar Tanrı'yı doğru bir şekilde sevmiyor. Oysa Tanrı ve ben bilinçte biriz."*

Eckhart, içsel duyarlılığın deneyimlenmesi için dışsal bir ışığa gereksinimi olduğunu düşünmez. Böylece Eckhart, dışsal bir tanıklıktan söz eden evangelistliğin dışına çıkar.

Eckhart'ın *"Tanrı ile Ben'in bilinçte bir olduğu"* şeklindeki düşüncesi, Hıristiyan teolojisinin teslis inancının algılanmasında da bir değişiklik doğurur. Şayet Tanrı ile bilinçte bir olunursa, Kutsal Ruh pekâlâ Meister Eckhart'ın içinden de yükselebilir. Eckhart'a göre, eğer Kutsal Ruh varlığını Ben'den almıyorsa Tanrı'dan da almıyordur. Böylece, üçü bir yerde olur veya üçü birdir. Meister Eckhart öte yandan, Tanrı'nın insan olması söz konusu olabiliyorsa, ben de Tanrı olabilirim demektedir.[55]

---

[54] Otto, *Mysticism East and West*, s. 33

[55] Rudolph Steiner, *Onbir Avrupa Mistiği*, (Çev. Selma Övünç), Dharma

Tanrı'yı seven iki içsel ve dışsal insan varsayılırsa, bunlardan dışsal olanı beş duyunun gerektirdiği ruhsal güçten daha fazlasını kullanamaz. İçsel insan ise, duyularına yönelmez, onlara yukarıdan bakar. Böylece Eckhart, *"insanı görmemizi engelleyen beş duyunun taleplerine cevap vermemekle karşıma koyduğum dünya ve ben"* ayrımına ulaşır. Bu ayrımın çok önemli bir neticesi vardır: İnsan aynı zamanda bir duyu varlığı olduğu için duyularına güvenmeli, onu dış dünyadan haberdar edenin duyular olduğunu bilmelidir. Ancak, duyuların insana arı bir şekilde verdiği dış dünyaya ait resmi ruhsal süslemelerle karıştırmamalıdır.[56]

Öte yandan, bu ayrım giderek daha ince bir ayrıma ve birlikteliğe yol açar. Duyusal algı, şeylerin içindeki duyusal olmayan durumların tümünü dışarıda bırakır. Eckhart, duyusal bir varlık olarak insanın ancak şeylerin içinde bir şey olabileceğini, gözle onun gördüğü şeyin aslında bir olduğunu ve ikisi arasındaki ilişkinin de fiziksel bir ilişki olduğunu söyler. Ama şeylerin insan ruhunda daha yüksek varlıklar olarak yeniden doğması gerekir. Bunun olabilmesi için, duyusal algının dışladıklarına bakılmalıdır. Eckhart'a göre duyusal algı, şeylerin içindeki duyusal olmayan durumların tümünü dışarıda bırakır. Bu varsayım, şeylerin derin bir doğasının olduğu ve buna ulaşmak gerektiği şeklindeki yönelimi inşa eder ve bir tür panteist metafizik oluşturur. Duyusal algının dışladığı şeye dair her ne varsa, ruhsal algılayışla ona ulaşılmalı ve birleşik düşünsel varlığı ortaya koymalıdır. Bu süreç şöyle gelişir: Önce duyusal algı "ben"i şeylerin derin doğasından, şeylerin özünü dışlayarak ayırır. Böylece insan duyusal olmayan her şeyden yoksun kalır. Bu yoksunluk, kişide, bu formatın ötesine geçme şeklinde tebarüz eder. Bunun sonucu olarak ruhsal olana, düşünsel içeriğe geçilir. Düşünceyle

---

Yayınları, İstanbul 2002, s. 47-48.

[56] Steiner, s. 50.

bakıldığında, şeylerin ortak bir doğaya tabi olduğu fark edilir. Bu da şu demektir: *"Bitkinin ve rengin düşünsel içeriğiyle birlikte gözün ve beynin düşünsel içeriği, birleşik düşünsel varlığa aittir."*[57]

Eckhart'a göre aklın kökü ilâhî olandadır. İnsanda ulûhiyet ya da derinliğin (*grund*) bilgisine ulaşabilmesini sağlayan bilinç makamı olarak bir kıvılcım vardır. Ruh, duyusal olandan soyut formlara ve neticede de hem aklın merkezi olan ve hem de kendisiyle Tanrı'nın bilindiği araç olan "kıvılcım"a götüren bilginin katlarına ulaşma imkânına sahiptir. Bu imkân aklın doğasında vardır. Bununla birlikte bu bilginin bir tevazu aynası olması için *lütufa* ihtiyaç vardır. Eckhart'a göre, insanın kendisi vasıtasıyla Tanrı'yı gördüğü göz, Tanrı'nın insanı gördüğü gözdür. Bu göz, insanı kutsala doğrudan doğruya irtibatlandıran ve kutsala ulaşmada bilgiye merkezî araç olma imkânı sağlayan semavî akıl ya da zekâdan başka bir şey değildir.[58]

Otto'nun Shankara ve Eckhart arasında bulduğu en önemli benzerliklerden biri, onların metafiziksel fikirleridir. Sonsuz gerçeklik konusunda ikisi de aynı düşünürler. Sonsuz gerçekliğin iki koluna da inanırlar: Tanrı ve Ulûhiyet (*Godhead*), İşvara ve Brahman.[59] Her ikisi de varlığın bilgisini aramaktadırlar. Fakat sorun onların ağırlık verdiği konunun ne olduğudur. Varlığın bilgisi, Mutlu varlığın bilgisidir. Bu onların ilgi alanlarının bilimsellik ve bilimselliğin dünyayla alakası ya da Ruh ve metafiziksellikle alakalı olağan dışı tanımlar değil, bunların dışında var olan ya da oluşan durumlarla ilgili olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakımdan mantıksal standartlarla ve bu tanımlarla ölçülen durum, tamamıyla fantastik ve irras-

[57] Steiner, s. 51.

[58] Nasr, s. 40.

[59] Sarma, s. 130.

yoneldir. Bu düşünce, mutluluk ve bu mutluluğun nasıl kazanılacağı ile ilgilidir.[60]

Otto, Shankara'nın nondüalizmini şöyle açıklar: Doğru varlık salt tek başınadır. Kendisi olan, Sonsuz olan Brahman değişmez, değiştirilmez, parçalanamaz olandır. Bu şekildeki Brahman homojen bir bilinçtir. İnsan ruhu ontolojik açıdan Brahman'a benzer.[61]

Eckhart da aynı zamanda Tanrı'nın birliği konusunda dünyanın çokluğunun altını çizer. Kuralda, kökenlerinde bu çeşitililik ve ikilik sonsuz birliktir. Bu birlik tektir ve ikincisi yoktur. Bu birlik varlığın kendisidir ve bu varlık saf, basit ve kesindir.[62]

Bu iki düşünür arasındaki en ciddi benzerlik, her ikisinin de Gerçeklik'in iki yüzüne inanmasıdır: Tanrı (*God*) ve Ulûhiyet (*Godhead*). Bu benzerlik Otto'ya göre çok sıra dışıdır. Aynı Brahman ve İşvara ilişkisinde olduğu gibi.[63] Eckhart'ın "Deitas" ve "Deus"u Shankara'nın Brahman ve İşvara'sıdır. Tanrı kendini bilen, düşünen ve kendine özgü olandır. Kişinin üstünde olan Ulûhiyet, Tanrı'nın olabilirliği için ipucudur. Otto, Shankara ve Eckhart arasında Tanrı ve Ulûhiyet hakkında birbirine paralel birçok fikir bulmuştur.[64]

Shankara ve Eckhart gerçekliğin iki yüzüne inanmalarına rağmen, gerçeklik ve insanın kendi varoluşu konusunda hem-fikir değildirler.[65] Otto'nun ikisi arasında fark ettiği ikinci benzer nokta ise, her ikisinin de metafizik değil de, kurtuluş doktrinini kullanmalarıdır.[66]

---

[60] Otto, *Mysticism East and West*, s. 33.
[61] Otto, *Mysticism East and West*, s. 19.
[62] Otto, *Mysticism East and West*, s. 21.
[63] Otto, *Mysticism East and West*, s. 30-31.
[64] Otto, *Mysticism East and West*, s. 25.
[65] Otto, *Mysticism East and West*, s. 29.
[66] Otto, *Mysticism East and West*, s. 33.

Shankara ve Eckhart'ın öğretilerinde yer alan sağlık, kurtuluş ve güven gibi kavramlar, onların metafiziksel ifadelerine ve terimlerine sahip olamayacakları bir anlam yüklemekte, bu da onları gerçek bir mistik yapmaktadır. Onların ifadelerindeki "Varlık", "kurtuluş"tur. Bu kavram onlar için kuşkusuz bölünemeyen, ayrılmayan, nasıl sorusu sorulamayan, moda olarak görülmeyen sadece metafiziksel olarak düşünülmeyen, aynı zamanda gerçekleri yansıtan bir varlık haline gelmektedir. Ruhun ebedî olması bilimsel olarak ilginç bir ifade taşımamakla birlikte, bu, ruhun mutluluğu anlamına gelir.[67]

Otto, Ulûhiyet veya Brahman'ın Varlığında bir *numinosity* olduğunu söyler. Saf varlık mantığın ötesindedir, irrasyonel ve numinoustur.[68] Otto'nun bu düşüncesi Shankara ve Eckhart ile paralellik arzeder. Ayrıca, bu iki düşünürün bir diğer ortak noktası da kurtuluşun bilgi ile olacağına inanmalarıdır. Onların mistisizmi duygusal değil, entelektüel bir mistisizmdir. Her ikisi de Tanrı'nın konuşmada değil, sessizlikte bulunabileceğine ve Tanrı'nın boş bir laf olmadığına inanmaktadırlar.[69]

Otto'ya göre bugünün ontolojisine bakıldığında, insanların bu iki düşünürün değer verdiği soyut kavramları anlaması, anlamlandırması imkânsız görünmektedir. Saf Varlık'ta kendini kaybetmek ya da bu Saf Varlığa kendini teslim etmek, günümüz insanı için tamamıyla anlamsızdır. Fakat Eckhart ve Shankara'nın bu garip ilgileri ve bunun tarafından etkilenmeleri, onların aslında söylemek istedikleri şey hakkında insanı daha çok düşünmeye itmektedir.[70]

---

[67] Otto, *Mysticism East and West*, s. 34.

[68] Otto, *Mysticism East and West*, s. 41.

[69] Otto, *Mysticism East and West*, s. 48-49.

[70] Otto, *Mysticism East and West*, s. 34.

Bahsetmiş oldukları Varlık, hem Eckhart hem Shankara için açık bir şekilde ilginç olmasından dolayı bu konu onların ana temaları olmayı başarmıştır. Varlık, bu değerini algınabilir ve mantık çerçevesinde olduğu için kazanmıştır ve bunu oluşan ya da değişen bir varlık tanımlaması antiteziyle karşılaştırılmasına borçludur. Günümüzde bu tarz antitezler gündeme gelmez. Çünkü günümüzde bir Varlık'tan bahsediliyorsa, bu, Varlık'ın gerçekten var olduğuna inanılmasındandır.[71]

Otto'nun belirttiği diğer önemli konu da, Shankara ve Eckhart'ın mistisizmin bazı türlerine karşı anlaşılmaz ruhçuluk fikirleridir. Her ikisi de "illuminists" olan mistiklere karşıdır.[72]

Shankara ve Eckhart arasındaki farklılıkların temeli ise, mistisizmlerinin kökeninden kaynaklanır. Hinduizm ve Hıristiyanlık ile Hindistan ve Almanya arasındaki fark, onların mistisizm görüşlerinde de hissedilir. Daha önce dile getirilen benzer yönlerinin yanı sıra Eckhart ve Shankara'nın Tanrı kavramlarını açıkladıkları mistisizmlerinde farklılıklar vardır.[73] Otto Shankara'nın Brahman'ının "pasif ve huzur verici bir varlık" (*Sat*) olduğunu söyler. Eckhart ise tam aksine bunun bir ilke olduğunu, insan hayatından taşan içsel bir yolculuğun sonucu olduğunu düşünür. Eckhart Tanrı'yı bir çarka benzetir. O çark sürekli kendi etrafında döner ve en sonunda ilk pozisyonuna geri döner. Eckhart'ın anlayışındaki Tanrı istenççidir. Bunun tam tersine, Shankara'nın Tanrı kavramı durağandır. Onda bir hareket yoktur.[74]

Bu iki düşünür arasında etik açıdan da farklılıklar vardır. Hindistan mistisizminin etiği yoktur. Otto negatif bir

---

[71] Otto, *Mysticism East and West*, s. 35.

[72] Otto, *Mysticism East and West*, s. 89-91.

[73] Sarma, s. 136.

[74] Otto, *Mysticism East and West*, s. 187.

bakış açısıyla bunun ahlâkî olmayan acınası bir dünya olduğunu düşünür. Ona göre, Shankara'nın öğretileri ahlâksız değil, ahlâk dışıdır. [75]

Otto, Shankara'nın öğretisinin arka planının etik olmayan Hindistan mistisizmi olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu öğreti ahlâk dışı değil, ahlâklıdır. *Mukta, ekat* ya da *sonsuz Brahman* ile birliği elde eder. İyi veya kötü olsun bütün işleri kaldırır. Çalışmalar insanı usandırır. O bütün aktiviteleri bırakır ve birliğe dayandırır.

Bir mistik olarak ve gerçek ideal bakış açısından, bütün aktivite ve iyilikler tamamen yok olur. Shankara, Gita'nın açık anlamını gölgelemek ve döndürmek için bütün diyalektiğini ve etkin zekâsını kullanır.[76]

Hemen hemen bütün mistik tecrübeler irâdenin temelini talep eder. İnsanların inkârı Tanrı'nın irâdesinden öncedir. İradenin birleştiriciliği taze hareketin en yükseğinin irâdesidir. Böylece Eckhart irâdenin habercisidir, özgür olmaya başlamıştır ve hiç kimse kurtarılmış irâdenin gücünden daha iyi bir şekilde konuşamamıştır. İrade irâde ile bütünleşmiştir. Ebediyetin içine, aktif ve birleşmiş irâde yaratımı birleştirilmiştir, ama böyle bir yol ile yenilenen irâde, şimdi kutsal ve büyük irâdede yaşamaktadır.[77]

Tanrı zorunlu varlıktır ve zorunlu doğruluktur. Düşüncede, eğilimde ya da irâdede ona sahip olmak yeterli değildir. İnsanın kendi varoluşu, gerekli doğruluğa sahip olmak zorundadır. Bunun anlamı eğer insan doğruysa, Tanrı olabilir. Onun bütün oluşu, yaşamı, bilmesi ve sevgisi Tanrı'dandır, Tanrı'dadır ve Tanrı'dır.[78]

Shankara için dünya, ağrılı ve acınası bir yerdir. Samsara ve Brahma-Nirvana bir diğerine keskin zıtlıklarla yak-

---

[75] Sarma, s. 137.

[76] Otto, *Mysticism East and West*, s. 225.

[77] Otto, *Mysticism East and West*, s. 226.

[78] Otto, *Mysticism East and West*, s. 227.

laşmışlardır. Nirvana her şeyin ötesinde safça bir durumdur: *Samsara*[79] hiçbir zaman *Nirvana* olamamıştır ve bu yüzden Shankara için Brahman'da kurtuluşun ölümden sonra farkına varılır. Kurtuluş (*Mukti/Moksa*), ilk olarak gerçek bilgi elde edildiği zaman doğruca başarılacaktır.

Ama Eckhart için *Samsara* zaten *Nirvana*'dır ve ikisi bir olmuştur. O bunun zevkini dünyada Tanrı'nın ışığıyla bulmaktadır. Eckhart için bir adamın doğru bilgiye ulaşması ve Tanrı'nın bütün yaratıklara ışıldaması ile "bütün herkes Tanrı olmaya başlayacak" sözü doğruluk kazanacaktır.[80] Bütün her şey saf Tanrı'da başlamıştır. Çünkü bütün şeyler içinde insan hiçbir şeydir. Ama Tanrı saflıktır. Eckhart'a göre sadece mahlûk olma açısından dünya acı doludur. Tanrı üzerine kurulduğu zaman ancak sevindirici tüm iyi işlerin ve neşenin anlamı olur. [81]

---

[79] Samsara: Hint düşüncesinde, Karma doktrinine tabi olarak ruhun sürekli bir ruh göçü kısırdöngüsünde olması durumudur. Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 331.

[80] Otto, *Mysticism East and West*, s. 229.

[81] Otto, *Mysticism East and West*, s. 230.

2.5. Nesnel Bir Değer Olarak Kurtuluş

Hemen hemen bütün dinlerde kutsala karşı veya kutsala uygun olmayan davranışlar *günah* kavramını ve beraberinde de kurtuluş anlayışını ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla dinî bir kavram olarak *günah*, dinler içerisinde yer alan emir ve yasaklar zincirinde, emirlerin yerine getirilmemesini veya yasakların çiğnenmesini ifade eden dinî, ahlâkî ve vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur. Günahın, kutsal ve doğaüstü varlık alanıyla ilgili olması sebebiyle, beşerî düzen ve kanunların çiğnenmesi suç kabul edilirken, kutsal ve doğaüstü varlıklara karşı işlenilen hatalar ve taşkınlıklar *günah* olarak isimlendirilir.[82]

Günah, tanrısal buyruklara aykırı davranış, mükemmel olarak kurulmuş bir düzenden herhangi bir ayrılış, dine göre yasak sayılan iş, vicdanı rahatsız eden suç anlamlarına da gelir.[83]

Günah, insanın kendi "ben"ine, kendi "ben"inin ve dünyasının merkezi olarak yönelmesidir. Bunun klasik adı şehvettir, yani yasak olan şeylerin sınırsız bir şekilde insanı kendine çekmesi ve insanın da bunlara yönelme arzusudur.[84]

---

[82] Ömer Faruk Harman, "Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (D.İ.A)*, İstanbul 1996, XIV, 278.

[83] Eric J. Sharpe, *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram*, (Çev. Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000, s. 30.

[84] Thomas J. Heywood, "Paul Tillich'in Hayatı", (Çev. Mehmet Dağ),

Günah dışındaki davranışlar, insanın başka insanlar ve Tanrı ile uyum içinde yaşamasını temin ederken, *günah*; anlamsızlığı, saçmalığı ve karanlığı temsil eder. İnsan günah işledikten sonra günaha nasıl yöneldiğini anlayamasa da, günah insanın kaçamadığı bir şeydir.[85]

İnsanlığın ilk günahının Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın yasak meyveyi yemeleri suretiyle gerçekleştiği Kutsal Kitap[86] ve *Kur'ân*'da[87] yer almaktadır. Bu davranışları sebebiyle Hz. Âdem ve Hz. Havva masumiyet hallerini kaybetmişlerdir. *Tevrat*'ta Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın yılanın verdiği vesvese neticesinde, Tanrı'nın yasakladığı meyveyi yiyerek günaha düştükleri ifade edilmektedir. Yılan Tanrı'nın onları kıskandığını ve ölümsüz olmalarını istemediğini söyleyerek onları aldatmış, yasak meyveyi yemekle Tanrı'nın bilgisine ve ölümsüzlüğe erişeceklerini söyleyerek onları yoldan çıkarmıştır.[88] Yasak meyvenin yenilmesiyle gözleri açılmış, çıplaklıklarının farkına varmış ve korkarak Tanrı'dan saklanmaya çalışmışlardır.[89] Tanrı onları yaşamları boyunca çekecekleri çeşitli ıstıraplarla cezalandırarak Aden'den çıkarmıştır.[90] Tanrı buyruğundan çıkmaları durumunda başlarına geleceği haber verilen sonuç böylece gerçekleşmiş ve ölüm insanlık tarihine girmiştir.[91]

Cennette yasak meyveden yediği takdirde öleceği söylenen[92] Hz. Âdem'in, hemen ölmediğine, içinde binbir

---

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1978, XII, s. 201-245.

[85] Sadık Kılıç, *Kur'ân'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya 1984, s. 29.

[86] Romalılara Mektup, 3/23.

[87] Bakara, 35-38.

[88] Yaratılış, 3/3-6.

[89] Yaratılış, 3/7-10.

[90] Yaratılış, 3/16-19.

[91] Yaratılış, 2/17.

[92] Tekvin, 3/3.

çilenin bulunduğu yeryüzüne gönderildiğine ve nitekim belli bir yaşam süresinin ardından toprağa döndürüldüğüne inanılmaktadır.[93]

Farklı terimlerle ifade edilse de *günah* kavramı, işlenen davranış neticesinde Tanrı'yla olan birliğin bozulması anlamına işaret eder. Tanrı'yı tercih etmemek, kişiyi Tanrı'dan uzaklaştırarak, nefsine ve kötülüğe teslim eder.[94]

Eski Ahit'te, *"...Suçlarınız sizi Tanrınızdan ayırdı. Günahlarınızdan ötürü O'nun yüzünü göremez, sesinizi işittiremez oldunuz."*[95] ifadesi, günahın, kulu Tanrı'dan uzaklaştıran, aralarını bozan bir hal olduğunu gösterir. Ayrıca günah, *"Yehova'ya karşı bir başkaldırı"*,[96] *"ilâhî hikmet karşısında bir delilik"*,[97] kutsala karşı ise kirli ve iğrenç bir harekettir."[98]

Yaratılış'ta yer alan *düşüş kıssası*,[99] Hz. Âdem ve Hz. Havva'yı konu alan *ilk günah* meselesi olup, burada bahsedilen günah, Tanrı tarafından kurulan düzeni ihlâl ve Tanrı karşısında O'nun tarafından hoş karşılanmayıp, akıbetinde beşerin bedbahtlığını getiren ilâhî hikmete karşı kendini tasdik etme olarak ele alınmaktadır.[100]

Yeni Ahit'te de günahın, insanın arzusunun Tanrı'nın arzusuna muhalefeti ve yasaya karşı geliş anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

> *"Günah işleyen, yasaya karşı gelmiş olur. Çünkü günah demek, yasaya karşı gelmek demektir. Mesih'in, günahları kaldırmak için ortaya çıktığını ve kendisinde günah olmadığını bilirsiniz. Mesih'te yaşayan, günah işle-*

[93] Tekvin 3/19.
[94] Kılıç, s. 82.
[95] Yeşaya, 59/2.
[96] Sayılar, 14/9; Yasanın Tekrarı, 28/15-44; 1. Samuel, 12/14.
[97] Sayılar, 32/6.
[98] Levililer, 16/16, 18/26; Hakimler, 20/6.
[99] Yaratılış, 3/1-24.
[100] Kılıç, s. 78.

mez. Günah işleyen O'nu ne görmüştür, ne de tanımıştır. Yavrularım, kimse sizi aldatmasın. Mesih doğru olduğu gibi, doğru olanı yapan da doğru kişidir. Günah işleyen, İblis'tendir. Çünkü İblis başlangıçtan beri günah işlemektedir. Tanrı'nın Oğlu, İblis'in yaptıklarına son vermek için ortaya çıktı. Tanrı'dan doğmuş olan, günah işlemez. Çünkü Tanrı'nın tohumu onda yaşar. Tanrı'dan doğmuş olduğu için günah işleyemez. Doğru olanı yapmayan ve kardeşini sevmeyen kişi Tanrı'dan değildir. İşte Tanrı'nın çocuklarıyla İblis'in çocukları böyle ayırt edilir"[101]

Bu ifade, *Yeni Ahit* açısından günahın Tanrı'dan uzaklaştıran ve şeytana yaklaştıran bir davranış biçimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Otto, Pavlus'un dinî bilinç halinde işlenen günah ve suçluluk duygusundaki trajedinin ya da içsel tutum ve yıkımların yalnızca *numinous tecrübe* temelinde mümkün olduğunu ve ancak bu tecrübeyle anlaşılabileceğini düşündüğünü belirtir. Buna göre, Tanrı evrenin üzerinde korkutucu bir güçtür ve gazabını tüm evrenin üzerine boşaltabilir. Onun yüceliği korkutuculuğundan gelir. Günahlar, kızgın Tanrı tarafından cezalandırılır. *Yeni Ahit*'te yer alan *"Bu yüzden Tanrı, birbirlerinin bedenlerini aşağılasınlar diye, onları yüreklerinin tutkuları içinde ahlâksızlığa teslim etti", "...Tanrı onları utanç verici tutkulara teslim etti. Kadınları bile doğal ilişki yerine doğal olmayanı yeğlediler", "Tanrı'yı tanımakta yarar görmedikleri için Tanrı onları yararsız düşüncelere, yakışıksız davranışlara teslim etti"*[102] ifadelerine göre, bu ceza ahlâkî düşkünlük, utanç verici durumlara ve alçaltıcı davranışlar içine düşme şeklinde takdir edilebilir. Otto, bu ifadelerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Hıristiyanların Yahve'ye ve Yunanlıların da mitolojik tanrılarına

[101] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 3/4.

[102] Romalılara Mektup, 1/24, 1/26, 1/28

duydukları korkuyu hissederek, dogmatik yorumlardan ve tartışmadan kaçındıklarını söyler.[103]

İslâm dininde insanın günahsız doğduğu kabul edilirken, Hıristiyan inancında insanlar, ataları Hz. Âdem ve anneleri Hz. Havva'nın cennette iken işledikleri suç yüzünden *günahkâr* olarak doğar. İşte bu, *"aslî günah"* olarak kabul görmüştür. Onlardan çoğalıp gelen insanların her birinde bu isyanın kiri fıtraten bulunmaktadır. Bunun için de, Tanrı'nın biricik oğlu Hz. İsa, gönüllü olarak kendisini bütün insanlığın kurtuluşu için feda etmiş, insanlığın bu günahına kefaret olarak insan şeklinde dünyaya inmiş ve insanlar tarafından çarmıha gerilmiştir.[104]

Hıristiyanlığı diğer ilâhî dinlerden ayıran en önemli özellik insanlığın ilk atası Hz. Âdem'den bütün insanlığa sirayet ettiğine inanılan aslî günahtır. Hıristiyan inancında Hz. İsa'nın, insanlığın bu aslî günahına kefaret olmak ve onları kurtarmak için kendisini bir kurban olarak feda ettiğine inanılmaktadır. Hz. İsa'nın bu rolünde insanların bir payı yoktur. Bu kurtuluşun fert bazında gerçekleşmesi ise, insanların Hz. İsa'ya iman ederek vaftiz olmalarıyla mümkün görülmektedir.[105]

Hz. Âdem ve Hz. Havva tarafından işlenen günah, tüm insanlık için olumsuz sonuçlar doğurmasına rağmen, "mesut suç" olarak adlandırılmıştır. *Aslî günah*, Hz. İsa'nın insanlığa olan sevgisini göstermesi sebebiyle böyle tanımlanmıştır. Çünkü Hz. İsa'nın kendini feda etmesi vasıtasıyla insanlık için kurtuluş söz konusu olmuştur.[106]

---

[103] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 86.

[104] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2003, s. 142-143.

[105] Mehmet Katar, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmda Tövbe*, Töre Basın ve Yayıncılık, Ankara 1997, s. 80.

[106] Kılıç, s. 97.

Lewis'e göre, günahın en üzücü ve sürekli etkisi, etrafımızdaki dünyada sahip olduğumuz şeyleri söndürmesi ve onunla ilgili izlenimlerimizi bozmasıdır. Birçok dinî terim içinde o bizi komşumuzdan ve Tanrı'dan soğutur. Günahkârın durumuyla ilgili olarak böyle bir kişinin son derece güçsüz olduğu gibi bir kıyaslama yapılabilir. *Günahkâr,* etrafındaki dünyada sahip olduğunu düşündüğü şeyleri kaybeder ve kendisiyle de başkalarıyla da ilgilenmez. Bazı dinlerde buna benzemeyen bir şekilde hayatın amacı son kurtuluşla ilgilidir. Diğer bazılarında ise, günahın korkunç cezası olarak çok sağlam bir içgüdü izolasyon halini ortaya koyar. Ölüm, hayatın yeniden ilanıdır. Yaşayan canlı olarak birey ölümde, gerçeksizlik düşüncesinde ve çevresindeki dünyanın zevalinde kendisine doğru sürüklenir ve iç-yüz kaçınılmaz bir şekilde kendi hayat tecrübesinin hizmetkârı olur. Bu izolasyonda sıkıcı ve dayanılmaz biri olarak birey kendi dünyasını keşfeder ve onu merkeze koyar. Günümüz toplumunun en yaygın keyifsizliği, yalnızlığın en derin boyutudur ve çağdaş yaşamın nitelikleriyle son derece birleşmiştir. Nihaî olarak bütün bunlar dine doğru götürmektedir ki, yaratılmış varlıkların, Yaratan ile olan ilişkilerini değerlendirmeleriyle bu olgu başlar. Monist olmayan dinlerde suç ve günah sonucunda ortaya çıkan perişanlık, kimsesizlik ve muhtaçlık durumunun kurtuluş ve kefaret için gerekli olduğu söylenmektedir.[107]

Lewis, Tanrı'nın şanını yücelterek, O'nunla ilgili üstün iddialarda bulunarak, O'nda sükûn bulmak için boyun eğdiğimizi söylemektedir. Bu, açıkçası, dinlerin fanî bireyin farklılığı hakkındaki tasdikini hazırlayan *yaratma fikri* için de özellikle önemlidir. Burada Lewis'e göre, birey için, kendisini aşkın olarak görmeye yönelik bir sebep yoktur. Çünkü o, yaratılmış varlık türüne karşı isyanda değildir. Eğer böyle anlaşılırsa belirli bir iç-yüz, sonlu olan fanî ha-

[107] Lewis, s. 297.

yat ve hem insan hem Tanrı, başkalarıyla olan bir birliğin olayıdır. Bu, aracılığın bir unsurudur. İnsan olarak biz bu şartlara karşı ümitsiz bir isyan hazırlamayız ya da fanî olan doğamızın kefaletiyle ilgili değersiz ve engelleyici bir işe ve kendimizi Tanrı'nın seviyesine yükseltmeye kalkışmayız. Biz Tanrı'nın gizemini kabul ederiz. Bundan da, sahip olduğumuz hayat modlarında bizim için mümkün olan Tanrı'yla ilgili aracı olan artırılmış bir bilginin tasdikini anlarız ve Tanrı'nın bildiklerini bilmeye çabalamayız. Kişilerin yaratılışlarının gizemi, onların farklılıkları içinde yazılıdır ve bunlar bir başkasıyla olan derunî birlik içinde bile geçici değildir. Bilakis birlik, Kitab-ı Mukaddes dilinde onun bizim için ne ifade ettiğini anlamamızla derinleşir ve zenginleşir. Tanrı'nın evlatları ve ayrı ayrı sevginin objeleri yaratılışla başlayan şeylerdir.[108]

Fakat Lewis'e göre kurtuluş ve onun ortaya çıkmasıyla ilgili görüşümüzü sadece bu genel yollar içinde yaratılma durumumuzun kabulü ve kişilerin tecrübesinin sonu ve kutsallığı etkilemez. Ayrıca çok spesifik olarak farklı dinlerin teolojileri içinde değişik yeterlilik seviyeleri içinde idrak edilen aynı prensibin uygulamaları vardır. Örneğin, sanatçılarda realizm ya da kısmî romantizmin eksikliği, çevremizle ilgili olarak kendimize sunduğumuz tasvirlerin bozulmasının temel nedenidir. Peygamberler de genellikle ıslahı sağlamışlardır. Fakat daha çok her şeyin kendi etrafımızda dönmediğini ve hayattaki bütün gerçekliklerin Tanrı'nın yaratması olduğunu takdir ederiz. Yani kendimizle ilgili olan ve diğer bütün her şeyi Tanrı'yla ilişkilendiririz. Spesifik olarak tecrübenin etik görünüşlerini düşündüğümüzde kişilerin farklılıkları hakkındaki kabulün temel önemi ortaya çıkmaktadır.[109]

---

[108] Lewis, s. 294.

[109] Lewis, s. 295.

2.5.1. Kurtuluş Vesilesi Olarak Kefaret ve Lütuf

Hz. İsa'nın insanlığın günahlarına "kefaret" olarak gelmiş olması ve bunun için çarmıha gerilmesi inancı Hıristiyanlığın çok önemli inanç esaslarındandır ve her şeyden önce *Yeni Ahit*'teki ifadelerden[110] kaynaklanmaktadır.[111]

Hıristiyanlık, kendisini -sevgiden sonra- kurtuluş dinî olarak sunmuştur. *Yeni Ahit*'te, *"Çünkü insanoğlu (Hz. İsa) kaybolmuş olanı aramaya ve kurtarmaya geldi"*,[112] *"Baba oğlunu dünyanın kurtarıcısı olarak gönderdiğine tanıklık ederim"*,[113] *"Mesih İsa günahkârları kurtarmak için dünyaya geldi sözü doğrudur. Ve her vechile kabule layıktır"*[114] ifadesini kullanarak, bu dinin "kurtuluş dini" oluşuna vurgu yapmıştır. Hıristiyanlıkta, günahtan kurtulmanın yöntemleri olarak da *kefaret, vaftiz* ve *günah çıkarma* anlayışları geliştirilmiştir.

Hıristiyanlıktaki *kefaret* anlayışına göre, Tanrı'nın oğlu olarak babasının yanında bulunan Hz. İsa, Hz. Âdem'in işlediği günahla insanlığı baskı altında tutan şeytanın irâdesini yeryüzünden kaldırıp Tanrı'nın irâdesini dünyada hâkim kılmak için gönderilmiştir.[115] Hz. İsa, bir insan olarak Hz. Davud'un neslinden Tanrı'nın oğlu olarak[116] günahsız bir şekilde dünyaya gelmiştir.[117]

O, insanlık için bir kefaret kurbanı olmuş, fedakârlığıyla Hz. Âdem'den bu yana insanoğlunun sırtında taşıdığı aslî günah bedelini kendi canıyla ödemiştir. Çarmıha

---

[110] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 2/1; Matta, 20/28; Markos, 10/45.

[111] Mehmet S. Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Türkiye Diyânet Vakfı Yayınevi, Ankara 2005, s. 64.

[112] Luka, 19/10.

[113] Yuhanna, 1/29.

[114] Pavlus'tan Timoteos'a 1. Mektup, 15.

[115] Romalılara Mektup, 8/3; Galatyalılar, 4/4.

[116] Korintliler'e 2. Mektup, 5/21; Romalılara Mektup, 8/3.

[117] Markos, 16/19.

gerildikten sonra gömülmüş ve sonra dirilerek vazifesini tamamlamış ve Tanrı'nın sağına oturmuştur. Hz. İsa'nın yakalanmasıyla birlikte en yakınları dâhil herkes korkmuş, onu sadece havari Petrus takip etmiştir. O da daha sonra akıbetinden korkarak onu tanımadığını söylemiştir.[118]

Yeni Ahit, Hz. İsa'nın Baba'nın nezdinde yegâne şefaatçi olduğunu[119] ve O'nun bütün insanlığın günahlarına kefaret olarak geldiğini bildirmektedir.[120] *Yeni Ahit*'e göre Hz. İsa, bir Mesih, yani kurtarıcı idi.[121] Hz. İsa da bizzat kendisinin *"birçoklarının suçları uğruna acı çekerek öldürülmesi gerektiğini"*[122] bildirmiştir. Bu anlayış içinde Hıristiyanlık da, Hz. İsa'nın kendisine hizmet edilmeye değil, ancak hizmet etmeye ve birçokları için canını fidye olarak vermeye geldiğini[123] inanç ilkesi olarak benimsemiştir. O'nun kurtarıcı rolüne, *"Meryem bir oğul doğuracak. Adını İsa koyacaksın. Çünkü halkını günahlardan o kurtaracak"*[124] gibi ifadelerle daha Hz. İsa doğmadan dikkat çekilmiştir. Böylece O'nun aslî görevi bildirilmiştir. Yine, *"O, günahlarımızı, yalnız bizim günahlarımızı değil, bütün dünyanın günahlarını da bağışlatan kurbandır!"*[125] ifadesinde de onun tüm insanlığın günahını bağışlanmasına vesile olduğuna dikkat çekilmektedir. Pavlus da, Hz. İsa'yı "İsrail'in beklediği kurtarıcı"[126] olarak tanımlar ve O'nun Tanrı tarafından gönderildiğini ifade eder.

Hz. İsa'nın insanların günahlarına kefaret olmasının

---

[118] Matta, 26/20.

[119] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 2/1.

[120] Matta, 20/28, 26/28; Markos, 10/45; Yuhanna, 1/29, 3/17, 11/50; Yuhanna'nın 1. Mektubu, 2/2.

[121] Luka, 2/11.

[122] Luka, 24/46; Matta, 16/13-21; Markos, 11/45, 14/24.

[123] Filipililere Mektup, 2/6-11; Matta, 20/28.

[124] Matta, 1/21.

[125] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 2/2.

[126] Elçilerin İşleri, 13/23.

temelinde, Tanrı'nın beşeriyete olan sevgisi yatmaktadır. Tanrı, evrende ve evrendeki varlıklara nimetinin enginliğinden ve muhabbetinin sonsuzluğundan dolayı insanı kendisine yaklaştırmak istemiş ve bu sebeple biricik oğlunu, dünyayı kurtarmak için bu kâinata göndermiştir.[127] Ayrıca Hz. İsa da insanları sevmiştir ve onları sevginin kontrolü altına alarak günahın hükümranlığından kurtarmak için ölmüştür.[128]

Böylece Pavlus'a göre, insan suretinde yeryüzünde faaliyetini sürdüren İsa Mesih, hukuk, günah, ölüm çemberinde, tutsak olan insanlara kurtuluş yolunu göstermek ve onların kurtuluşunu sağlamak amacıyla kendi kanını akıtarak insanları hukuk ve ölüm çemberinden kurtarmıştır. O'na göre Hz. İsa'nın çarmıhta ölümü insanlığın Tanrı ile barışmasının vesilesidir. Onun döktüğü kan ve ölümü, insanların Tanrı'nın huzuruna "kutsal, lekesiz ve kusursuz olarak çıkmalarına" imkân sağlamıştır. Sonuç olarak çarmıh olayı Pavlus ile birlikte dinî bir mahiyet kazanarak Hz. İsa'nın kendini insanlık için feda ettiği şeklinde yorumlanmıştır.[129]

İslâm anlayışına göre *ilâhî irâde,* kötülük olarak görünen de dâhil olmak üzere var olan her şeyi istese de, akıl ve özgür irâde sahibi insan söz konusu olduğunda Tanrı yalnızca iyi olanı ister.[130]

Kur'ân-ı Kerim, Hz.İsa'nın çarmıhta öldüğünü beyan eden Hıristiyan inancını kabul etmemekte, aslî günahın bir sonucu olarak kabul edilen *kefaret* anlayışını reddetmektedir. *Kur'ân* bu konuda, *"Bu, bir de inkârlarından, Mer-*

---

[127] Yuhanna'nın 1. Mektubu, 4/10

[128] Romalılara Mektup, 5/8, 6/14, 22, 8/39; Korintliler'e 2. Mektup, 5/14.

[129] Şinasi Gündüz, *Pavlus, Hıristiyanlığın Mimarı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 235-244.

[130] Nasr, s. 159.

yem'e büyük bir iftirada bulunmalarından ve 'Meryem oğlu İsa Mesih'i, Allah'ın elçisini öldürdük' demelerinden ötürüdür. Oysa onu öldürmediler ve asmadılar, fakat onlara öyle göründü. Ayrılığa düştükleri şeyde doğrusu şüphededirler, bu hususta bilgileri ancak sanıya uymaktan ibârettir, kesin olarak onu öldürmediler, bilakis Allah onu kendi katına yükseltti. Allah güçlü'dür, Hakîm'dir."[131] açıklamasını yapmaktadır.

Yine çarmıha gerilenin Hz. İsa olmadığı üzerinde vurgu yapan İslâm âlimleri, konuya onların metinlerinden yaklaşmışlar, bu konuda *Yeni Ahit*'te geçen ifadelerin çok çelişkili olduğunu belirtmişlerdir. Zira Matta, Markos ve Luka'da haçı taşıyan Krineli Simun'dur.[132] Yuhanna'da ise, haçı Hz. İsa'nın kendisinin taşıdığı belirtilmektedir.[133]

Hz. İsa'nın kurtarıcı rolünde, insanların bir payı yoktur. Dolayısıyla bu kurtuluşun fert bazında gerçekleşmesi için insanların Hz. İsa'ya iman ederek vaftiz olma gibi bir fonksiyonları bulunmaktadır.[134]

Günah, Otto'ya göre, kötü veya fena gibi kelimelerle ifade edilemez ve belki de bunlardan çok farklıdır. *Günah*, niyette daha derindir ve kötülüğü de içerir. Günahın varlığı, kötülüğü ortaya çıkarmıştır. Hıristiyanlığın bakış açısıyla değerleri anlamanın en iyi yolu, kötünün günahın bir parçası olduğunu bilmektir. *Günahtan arınma* ise, kötülükten kurtulma demektir.[135] Otto'nun bu düşüncesi zayıf görülmektedir. Çünkü, bir takım felaketler ve hastalıklar insanların günahlarının sonucu olabilir. Fakat diğer canlılara eziyet etmelerinin sebebi günahları değildir. Hayvanların acı çektiğini düşünmezse insan onlara her

---

[131] Nisâ, 4/157.

[132] Matta, 27/32; Markos, 25/21; Luka, 3/26.

[133] Yuhanna, 19/17.

[134] Katar, s. 80.

[135] Rudolf Otto, *Religious Essays (A Supplement to The Idea of the Holy)*, (Trans. B. Lunn), Oxford University Press, 1937, s. 1-2.

istediğini yapabilir. Bu yüzden Otto'nun günah olmadığında kötülük de olmaz düşüncesine katılmak mümkün görülmemektedir.[136]

Otto, günahın ahlâkî değil, dinî bir kavram olduğunu ısrarla savunur. Ruh, kader ve kutsallık açısından bakıldığında günah, Tanrı'ya sahip olmama ve O'na sahip olmayı dilememe olarak ifade edilebilir. Kısaca yaratılanın Yaratana karşı uzaklığı, O'na yaklaşma konusunda gönülsüzlüğü ve şükran duygusuna karşı direnmesidir.[137]

Otto, *numinous*'un "varlık hissi" ya da "varlık bilinci" olarak adlandırılamayacağını düşünür. Bu ifadeler insan zihninde net bir şekilde belirmezler, ancak gerçek anlamını ima ederler. Bu deneyim, özsaygının azalması ya da değer kaybetmesine dikkat çeker.

Kendini küçümseme *numinous*un teşvikiyle dolaysız bir refleks olarak ruhtan çıkmıştır. Herhangi bir suçluluk duygusundan kaynaklanmamıştır. Yalnızca *numen*'in o anki verdiği histen kaynaklanmıştır. *Numen*'in varlığını hisseden kişi, sadece kendini değil, tüm insanları değersiz[138] görmektedir. Ahlâkî küçümseme değer ve değer biçme kategorisinde özel bir yere sahiptir. Bu his ahlâkî yasanın ihlalinden ötedir. Fakat bu şekilde olan bir ihlal sonuç olarak din dışı olma (*profaneness*) hissini içerir. Bu his, ruhtakinin kim olduğunun ve din dışının ne olduğunun bilindiği histir. Bu hisse sahip olan biri, içine işleyen gerçeklikten gelen ve kendini küçültmenin en keskin hükmünü giymiş olarak tüm canlılardan üstün bir varlıktır. Aynı zamanda o, profana zıt bir sınıflandırmayla *numen*i eşsiz bir tür olarak tanımlar. *Numen*, tek başına "kutsal" (*holy*) kategorisine aittir. Fakat içinde mutlak bir sınıf vardır. Bu da "Sen yalnızca kutsalsın" (*Tu solus sanctus*) ifadesinde

---

[136] Sarma, s. 153-154.

[137] Otto, *Religious Essays*, s. 14.

[138] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 50.

yer alır. "Kutsal" (*sanctus*), "değer" (*valve*) kavramı gibi bir kavram olsa da, yalnızca "kusursuz", "güzel" ya da "ulu" demek değildir. Bunlarla kesin ve anlaşılabilir bir benzeşime sahiptir. Bu *numinous değer* ya da pozitif bir bedeldir. Canlı açısından bakıldığında ise, *numinous* "değersizlik"tir. Tüm gelişmiş dinlerde etik yükümlülük ve görevlerin takdiri, insan üzerindeki ilâhî talebin değişimi dinî duyguların kendisiyle birlikte gelişir. "Kutsal"ı (*holy*) kalpte tanımlama, etik gereksinimler her zaman giderilmeksizin özel bir deneyimle gerçekleşir. "Kutsal", saygımızı kazanan ve gerçek değeri yalnızca içimizde anlaşılabilen olarak tanımlanabilir. Kutsallığın haşmeti yalnızca güçlü olanın ne olduğuyla karşılaşılmasındaki korku değildir. "Sen yalnızca kutsalsın" (*Tu solus sanctus*) ifadesi, ilâhî üstünlüğün sarsmasından kaynaklanan övgünün zafer şarkısıdır. Tüm yanılmalardan uzak bir değeri tanımlar ve över.[139]

Otto'ya göre bu övgünün amacı, yalnızca mutlak bir güç değildir. Bu güç, aynı zamanda en yüksek talebe hizmet etmek için en üstün haktır ve övgü alır. Çünkü övülebilecek bir değerdir. *"Sen, övgü, onur ve güç olan bir değersin." Gödôsh* ya da *Sanctus* aslında etik kategori içinde değildir. Bu kelimeler en belirgin yorumuyla "olağan ötesi" (*uberweltlich*) kelimelerdir. Bu tek taraflı belirgin özelliği *numinous*'un ve onun çağrıştırdıklarının daha detaylı açıklamasıyla tamamlanmıştır. İnsan aklını aşan ifadesi "değer" (*valve*) ifadesine bir katkı sağlamamıştır. Ontolojik bir katkısı vardır. Bu ifade, ihtiyacımız olduğunda bizi utandıran ve bizi saygıyla cezbetmeyen bir karakter ifade eder. Bu yüzden *numinous*un bu yönünü vurgulamak için *augustus* terimi önerilmiştir. *Numinous değersizlik* etik olana yüklendiğinde "kanunsuzluk", "günah", "suçluluk", "kutsal olana saygısızlık" halini alır. Zihin onu "günah' olarak algıladığında kuralların ihlali inanç açısından korkunç

[139] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 51.

bir önem arz eder. Ahlâk, dürüstlük arayan bir kişiyi içsel olarak çökertir ve onu kurtuluşu aramaya zorunlu kılar.[140] Ahlâk gayreti veren çoğu kişi böyle bir "kurtuluş"un ve "kefaret"in ne olduğunu anlayamaz ve onu farkında olmadan kaçırır. Kendilerinin hatalı ve kusurlu olduğunu bilirler ve öz disiplinle çalışırlar ve bu çalışmayla zor olan çözüme kavuşurlar. Ahlâk, "kurtuluş" ve "bağışlanma" ihtiyacından da kaynaklanabilir ya da eşsiz iyiliğe ulaşma ihtiyacından da kaynaklanabilir. Bunlar *numinous*un özelliğindeki "koruma" (*covering*) ve "kefaret" (*atonement*)'tir.[141]

Koruma momenti, Yahve'nin dini Hıristiyanlık'ta onun dinî âyininde ve hislerinde heyecanlandıran bir olgu olarak karşımıza çıkar. Çoğu dinde bu olgu belirsizdir. Bu, *numinous* korkuyu, *numen*'i andırmayan "profan" canlıdaki hissi ve *numen*'e karşı sığınma ve kaçma hissini kapsar. Böyle bir korunma ve kutsama, *numinous* yaklaşımını sunar ve profan olmaktan alıkoyarak *numinous* ile olan ilişkiyi sağlar. Kutsamanın-merhametin- anlamı *numen*'in kendisinden, her şeyin en üstünü olan ve insanın iletişim kurabileceği *numen*'den türemiş ya da onun tarafından belirlenmiştir. Bu hareket "şüphenin bozulmasından" farklıdır. "Kefaret", "koruma" ya da "sığınma"dan daha derin bir manaya sahiptir. Direkt olarak *numinous önem* ya da değerden türer. Bunlar geliştiğinde *numinous değersizlik* ya da önemsizlikten türer. Saf korku, *tremendum* da sığınma ihtiyacı ve kutsal'ın varlığı, değerli olmayan "profan" insanın hislerini yükseltir. Onun kişisel değersizliği kutsalın kendisini bile kötüye kullanabilir. Bu, Hz. İsa'nın çağrılması durumudur. Daha sonra kefaret özlemi ve gereksinimi ve *numen*'in onunla olan ilişkisi, insan hayatının yalanlığı ve varlığına katlanması gelir. Özlem, "en yüce mutluluk"

[140] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 52.

[141] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 53.

(*summum bonum*) olarak istenir.[142] Bu, onun "canlı" olarak varlığıyla ve profan doğasıyla birlikte verilen değersizlikten kurtulmasına olan özlemdir. Bu, dinî bilinçte, dinin içinde derinleşir ve artar. Dinde kaybolmasından da öte, gittikçe daha çok güç kazanır ve belirginleşir. Dinin gerçek dışı tarafı tamamıyla gizli olarak kalır ki, dinî değerlendirme esnasında, Gerçek tarafı açılır ve güçlü ve mutlak olarak farz edilir. Diğer unsurların ardında durur ve yok olur. Fakat daha sonra daha güçlü bir şekilde geri döner. Tekrar dinî bilinç bozulsun diye tek taraflı ve diğer yönlerini yok eden bir haykırışla büyür. Dinin gerçekçi yönü, gerçek dışı yönü pahasına aşırı derecede teşvik edilir.

"Kefaret" ihtiyacının özelliği -insanın "doğal" duygusal hayatının benzeşimiyle- daha açık bir ifade kazanabilir. Kötü davranışların suçluluğuyla insan kendine saygı duyduğunda bile davranışlarının kötülüğü insanı aşar ve onu öz-saygı'dan mahrum bırakır. Kişi kendini suçlar ve vicdan azabı duyar. Bunun yanında öz-aşağılama, aynı davranış için ikinci nedendir. Aynı ters davranış bu noktada insanı kirletir. Kişi kendini suçlamaz, ama kendi gözünde kirlenmiştir. Duygusal reaksiyonun özelliği vicdan azabı değil nefret etmektir. İnsan "yıkanma" ve "temizlenme" ihtiyacı duyar. Öz-aşağılamanın iki çeşidi paralel olarak ilerler ve aynı davranışla ilişkilidir. Fakat içerde ve özünde kesinlikle farklıdırlar.[143] İkincisi kefaret ihtiyacıyla benzerdir ve diğer taraftan benzeşimden başka bir şey değildir. Hiçbir din Hıristiyanlık kadar *kefaret* ihtiyacının gizemine daha açık, daha güçlü ve daha derin bir açıklama getirmemiştir. Bu da Otto'ya göre, Hıristiyanlığın üstünlüğünü gösterir. Hıristiyanlık saf gerçekliği göstermesi bakımından diğer dinlerden daha kusursuzdur. Güvensizlik ve şüpheyle daha çok dikkat çeken gizem ancak geleneksel olarak insanın

[142] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 54.

[143] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 55.

inanış tarzıyla, dualarıyla, soru-cevap yöntemiyle ve dinin gerçek tarafı dikkate alındığında açıklanabilir. Kefaret gizemi hiçbir Hıristiyanın dinî tecrübesini açıklayamadığı bir *"moment"*tir.[144]

Kurtuluş, dinin amacı, en yüksek gayesidir. Bütün dinî inançlar takipçileri için kurtuluşu hedefler ve bütün dünya dinleri, kendilerinin kurtuluşun yolu olduklarını öğretirler. *Liberation, Salvation, Mukti, Moksa* ve *Nirvana* kimi dinler için mutlu ebedî bir hayatı, kimi içinse -Budizm gibi- bütün ıstırapların son buluşunu temsil eder. *Kefaret doktrini* Hıristiyanlığın merkezinde yer alır ve kurtuluş yalnızca kefaretle mümkündür.[145]

Otto, felsefesini, yoğunlukla kurtuluşu açıklamaya dayandırmıştır. Hıristiyanlığın diğer dinlere karşı üstünlüğü konusunda çok emindir ve bunu ifade etmekten de asla kaçınmaz. Doğal olarak onun kurtuluş hakkındaki tartışmalarına "kefaret", "aslî günah", "Cennetin Krallığı", "Tanrı'nın Oğlu İsa Mesih" gibi kavramlar serpiştirilmiştir.[146]

Olması gereken kurtuluş, Otto'ya göre, kişisel bir mutluluk vermesinin yanı sıra kişiyi kutsallaştırır.[147] Gerçek kurtuluş, günahlardan arınmadır, Tanrı yoluyla saflığa ve temizliğe ermektir.[148] Otto "Tanrı'nın Krallığı"na inanır. Tanrı gelecekte krallığını ilan edecek ve insanlar Yaratanın varlığı ile sonsuza kadar günahlardan uzak kalacaktır. Evrenin üstünde kurulmuş olan Cennet'in Krallığı'nda kurtuluş, tüm günahlardan tamamen arınmadır. Kurtuluş Hıristiyanlığa, dolayısıyla Otto'ya göre kişisel değil evrenseldir.[149]

---

[144] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 56.

[145] Sarma, s. 160.

[146] Sarma, s. 162.

[147] Otto, *Mysticism East and West*, s. 207.

[148] Otto, *Religious Essays*, s. 28-29.

[149] Rudolf Otto, *Christianity and the Indian Religion of Grace*, C.L.S. for India, Allahabad 1929, s. 53-54.

Bir Protestan olarak Otto kişinin şahsî erdemi ve çabası olmadan sadece imanıyla kurtulabileceğini düşünür.[150] Otto'nun Hıristiyanlığın en üstün din olduğu konusundaki fikirleri, kurtuluş konusunu da direkt olarak etkilemiştir. Tanrı ve insan arasındaki *numinous* fark, onu kefaret kavramını oluşturmaya sevk etmiştir. Ona göre, bunu en iyi başarmış olan kişi Hz. İsa'dır. Dinsiz bir kişi kutsal ile karşılaşmadan önce kendini perdelemelidir ve bu, kefaretin en önemli noktasıdır. Bu *takdis*tir. Kişi kendini günahkâr doğasından uzaklaştırarak *numen* ile görüşmeye hazır bir hale getirir. Bu çok derin bir mânevî tecrübedir. Otto'ya göre *inayet*, gerçek bir dinî tecrübedir.[151]

Kefaret, kurtuluşun tek yoludur ve tüm dinlerde potansiyel olarak vardır. Fakat Hıristiyanlık tam anlamıyla kurtuluş anlayışına sahiptir. Otto bu yüzden Hıristiyanlığın diğer dinlerden üstün olduğunu savunur. Tanrı, Hz. İsa yoluyla kendini bir insanda göstermiş, kendini O'nda gizlemiş ve O'nun vasıtasıyla kendini ifade etmiştir. Hz. İsa günahkâr bir insanla kutsal bir insan arasında bir arabulucu gibidir. O, Kutsallığın kişileştirilmesidir. Eğer bir şey sonsuz ise, kutsalsa mantıklı ve irrasyonelin harmanlanmasından, anlatılması zor öğelerden ortaya çıkar diye tarif eder Otto. Hz. İsa'nın durumu asla rastgele bir durum değildir.[152]

*Numinous hisler*le başlayan Otto, "Titretici ve Büyüleyici Gizem" (*Mysterium Tremendum et Fascinans*) ile *kefaret* kavramına ulaşmıştır. Bu onun genel olarak mânevîyatı yaşama anlayışıdır. Bu formül ile Otto, Hz. İsa'nın sadece en iyi olmadığını, aynı zamanda onun günahlardan en arınmış kişi olduğunu ve Hıristiyanlığın en iyi din olduğunu göstermeye çalışır.[153]

---

[150] Otto, *Christianity and the Indian Religion of Grace*, s. 8-9.

[151] Sarma, s. 164.

[152] Sarma, s. 165.

[153] Sarma, s. 166.

Otto, Hıristiyanlık ve Ramanuja'nın Vişistadvaita'sı[154] arasında birçok benzerlik bulmasına rağmen, her zaman Hıristiyanlığın daha üstün olduğunu düşünmüştür. Otto'nun Hindistan ve Hıristiyanlığın bakış açısı arasında bulduğu en önemli fark şudur ki, Hindistan bakış açısına göre, Tanrı en iyileri seçer, fakat dünya sonsuza kadar aynı elemle devam eder. Ancak Hıristiyanlıkta, Tanrı kâinatı cennete çevirir. Otto kişisel kurtuluşun asıl amacın yanında ikinci sırada yer aldığını söyler. Asıl amaç, Tanrı'nın hükümdarlığı, asıl krallığın gelişidir.[155]

Otto'ya göre birer kurtuluş öğreticisi olan Eckhart ve Shankara arasındaki en ileri derecedeki uyum, her ikisinin de "bilgi"yi kurtuluşun bir yolu olarak görmesidir. Onların mistisizmi, terimin genel anlamıyla bir mistisizm değildir. Daha doğrusu Shankara "Sekiz katlı yoga"yı eski Hint geleneklerinden biri saymakla birlikte o bir yogacı değildir. Aynı şekilde Eckhart da benzer biçimde eski mistik metotları, aydınlanmayı ve birliği kabul eder. Hem Shankara hem Eckhart, çağlarındaki diğer sistemlere, özellikle de *voluntaristik* (gönüllü, isteyerek yapılan) mistisizme itiraz eder. Çünkü gerçekte mistisizm, heyecan veren bir duygusallığın sarhoşluğuyla meydana gelen bir erotizm olarak *istemliliği göstermeyen* bir anlamı ifade eder. Bu duygusal heyecan ve akıcı mest oluş halinden sonraki duygulanım ve deneyimin arayışını içerir. Zaten bu iki düşünürün de mistisizmlerinin en karakteristik özelliği duygusal olmayan ve entelektüel bir mistisizm olmasıdır. Çünkü her ikisi de "bilgi"yi ararlar. Onlar mistik bir uyanış ya da saf

---

[154] Vişistadvaita: Vedanta okullarından biridir. En ünlü temsilcisi Ramanuca, Brahman'ı mükemmelliklerin tamamına ermiş ve tinin bendenle ilişkisi gibi dünya ile münasebette bulunan bireysel bir tanrı şeklinde yorumlar. Bundan başka Tanrı'nın, inananları kurtuluşa ulaştırmak amacıyla bahşetmiş olduğu "Tanrı inayeti" düşüncesini de savunmaktadır. Bkz. Korkmaz, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 836.

[155] Sarma, s. 166.

bir duygusallık veya tarifsiz bir duygulanım durumunda kalmaktan hoşlanmazlar.[156]

Shankara'ya göre kurtuluşun bilgisi, otoriteye ve bir doktrinin kabulüne dayalı bir bilgidir. Brahman ve Brahman'la birliğe dair tüm bilgiler Shankara'ya göre Kutsal Kitap Şruti'nin[157] özellikle "Sen sanatsın" (*That art thou*) ifadesindeki otoriteye dayanır. Hint mistisizminde "Ātman'ı Ātmanda yalnız Ātman aracılığıyla tanı"[158] anlayışı vardır. Yani, duygular ya da yaygın yersiz eylem ve anlayışlarla değil, tüm uzuv ve aracıları atarak doğrudan Ātmanın kendisiyle Ātman'ı tanı demektir. Ātman, Ātman-Brahman anlamındadır. Ātman'ı Ātmanda tanımak, insanın kendi ruhu içinde Brahman'ı ve evreni bilmesidir. Shankara, *"Ātman, ispata ya da başka hiçbir şeye muhtaç değildir. O, kendini kanıtlamıştır"* der.[159]

Shankara dünyaya esir olmamanın ve kurtuluşun kendisinin Ātman olduğunu düşünür. Ātman, dünyanın kökü, herkesin yaradılışının temeli, onun yaradılışından tasarlanmış olan Doğmamış'ın, Ölümsüz'ün, Korkusuz'un, İyi'nin temelidir. O, Gerçek'tir ve Öz'ün kendidir. Dolayısıyla o, "Sen"dir. Tüm huşu uyandıran özellikleriyle bu mutlak ve büyük Brahman temelde sen kendinsindir. Ama bu basit bir yakın ilişki durumundan daha fazlasını ifade eder. Bu, tam bir kimliktir ya da öyle olmalıdır. Bu kesinlik, mutluluk duygularıyla çevrilmiş ve kuşatılmıştır.[160]

Eckhart da hem Tanrı ile birleşmiş olan hem Tanrı'yla birlikte olan, benliğin kendisi olan, tam ve mutlak kimlik

---

[156] Otto, *Mysticism East and West*, s. 47-48.

[157] Şiruti: Sanskritçe'de "esinlenmiş" anlamına gelen ve Veda yazınının aksine insan hafızasına dayanan mukaddes Hindu yazını. Ramayana ve Mahabbarata Destanları, Puranalar ve Manu-Smriti adlı tinsel hukuk yasaları Şruti kapsamındadır. Bkz. Korkmaz, s. 806.

[158] Otto, *Mysticism East and West*, s. 50.

[159] Otto, *Mysticism East and West*, s. 51.

[160] Otto, *Mysticism East and West*, s. 117.

olan diye tanımlayarak aynı iddiada bulunur. O, bu iddiasının hayret vericiliğini ve hatta dehşetini yumuşatmaya çalışmaz. Aksine daha cesur ve sert ifadeler arar. O, daha önce hiç duyulmamışı söylediğini bilmektedir. Hiç şüphe yok ki, burada iki düşünür, kastedilenin ötesinde bir din türünü uyum içinde sunmaktadır. Aslında bütün dinler, aşkın olanla, aşkınlık içinde kurtuluşa erişmekle ve garip bir şeyle bağ kurma arayışındadır. Dostluk bağının yakın olduğu düşünülse de Yaratan ve yaratılan arasındaki uçurum her zaman orada kalır. Dostluk mükemmel olsa bile bu yarığın kapanması mümkün değildir. Ancak, Eckhart ve Shankara'nın mistisizminde ruh, yaratıldığı bölgenin dışına çıkma, Varlık ve Tanrı'nın kendi yüceliğine ulaşma arayışındadır. Ruh ancak yaratılmamış ile yaratılmamış, ölümsüz ile ölümsüz, şeytan ve meleğin üzerinde, kutsanmış ile kutsanmış, gerçek varlıkla gerçek varlık olduğu zaman kurtuluşundan memnuniyet duyar. Doğanın ve yaşamın bir parçası olduğundan değil, kendi bütünlüğü ve birliğinden, kendi varlığından haz alır.

Otto'ya göre Eckhart'taki bu eğilim, Shankara'nınkinden daha fazladır. İfadelerinde garip bir mutluluk halkası vardır ki, o ruhu yalnızca ebedî nihaî varlık ile birlikte olan değil, aynı zamanda Yaratan ile birlikte sonsuzluktan yaratılan yani sonsuz yaratıcı gücün kendisi olarak tanımlamaktadır.[161] Otto, Eckhart'ın bu düşüncelerini skolastik felsefenin ötesine geçmeyen fikirler olarak değerlendirir. *Tanrı'nın içinde, Tanrı'yla birlikte ve Tanrı'nın kendisi olma*, yaratıcı prensibine göre skolastik öğretidir ve Eckhart'ın bu anlayışı aynı şekilde Thomas Aquinas'ta bulunmaktadır. Eckhart'a özgü olan nokta, bu zararsız anlayışın Eckhart düşüncesini hiçbir skolastikin hayal etmemiş olduğu bir yücelik duygusuyla ateşlemesidir. Onun gerçek katılım anlayışına göre, "ben" bu fikirde yer alır.

---

[161] Otto, *Mysticism East and West*, s. 118.

> *"Evet, ideal olarak onun doğrusu benim doğrumdur. Sonsuza kadar Tanrı'nın içinde var olduğum sahiden doğrudur. Dünyanın temeli atılmadan önce, dünya kurulduğunda ben O'nunlaydım. Ben sonsuzluktaki Baba'dan sonsuzluktaki Oğlu düşünmekteyim. Tanrı, Ulu Tanrı'dan meydana gelmeden önce, o sözünü söylemeden önce, ben sonsuzlukta ayrım gözetmeksizin dâhil edildim Ulu Tanrı'nın sessiz uçurumunda."*[162]

Bu tecrübe, aslında dinin veya teizmin izin verdiğinden daha fazlasıdır. Bu akıl almaz ve yüce benlik duygusu tüm dinlerin mutlak bağımlılığına zıtlık gösterir. Bu tüm teizmlerin özel bir antitezi gibi görünmektedir.

Eckhart ve Shankara arasındaki diğer bir benzer nokta da, her ikisinin de teist olmasıdır. Onların mistisizmi teizmin altyapısındadır. Eckhart'ta bu konu genellikle basit olarak, geleneksel anlayışa uyum ya da uyumsuzlukla ilgili olarak düşünülür. Öte yandan, Shankara daha yüksek ve daha düşük bilgi ayrımına gider. Popüler anlayışın alt bilgisi için İşvara, yani kişisel, dünyayı yaratan ve dünyayı kontrol eden Tanrı vardır. Ancak bu alt bilgi, *bilinmez* ve *yüksek bilgelik* işin içine girdiğinde ortadan kaybolur. Mistikler olarak hem Eckhart hem Shankara'nın ezoterik olduğuna inanılır. Teistler olarak düşünüldüğünde de, onlar gayet anlaşılırdır. Böyle bir pozisyonda, Shankara'nın pozitif teolojisini açıklamada yaşanılan problem, onun tutkulu bireysel Tanrı sevgisi ve coşkusu, onun Budist ve materyalist rakiplerine karşı mücadelesi ezoterizm yardımında bile bir bilmece gibi kalır.

Eckhart, Shankara'dan çok daha soyuttur ve söylemlerinde kastî olarak en cesur ve kafa karıştırıcı ifadeleri kullanmayı tercih eder. Ancak kişisel spekülasyonlara kar-

---

[162] Otto, *Mysticism East and West*, s. 119.

şı Shankara'dan daha net pozitif bir tutum sürdürmektedir.[163]

Kurtuluş ve esaret arasındaki değer bakımından Eckhart objektiftir. Kurtuluş onda sadece sübjektif bir mutluluk değil, kutsallıktır ve günahlardan arınmaktır. Hıristiyanlık bakımından ruhunun kurtuluşunu arayan Eckhart, ilk başta onu mutlu edecek bir şeyi değil, onu kutsallaştıracak şeyi arar; öyle ki bu şey, onun mutluluğundan ya da mutsuzluğundan ayrı olarak, çok daha fazla öneme sahiptir. Nesnel değersizlikten, günahtan, suçtan ve lanetlenmeden "Tanrı'nın doğru kabullenişine," kutsallığa ve saflığa, yani kendi varlığının en yüksek mertebedeki idealine bürünmek kurtuluş olmalıdır. Tüm dinî kurtuluşun, her iki öğeyi, hem nesnel hem öznel değer öğesini bünyesinde bulundurduğunun farkına varmak gerekir. Ancak aynı zamanda, hangi kutbun vurgulandığı ve hangisine öncelik verildiğine bağlı olarak, yani nesnelin mi öznelin mi öncelikli olduğuna bağlı olarak, kurtuluştan sonraki arayışın bir hayli farklı olacağını anlamak gerekir.[164] Şöyle ki, her şeyden önce "Ebedî mutluluğu nasıl kazanabilirim?" diye mi yoksa "Tanrı'nın gözünde nasıl yücelebilirim?" diye mi sorulmalıdır? Burada, Eckhart'ın mistisizmi ile, Shankara ve genel olarak Hint mistisizmi arasında bariz bir fark vardır. Shankara, kurtuluşun öznel kutbuna o kadar dalmıştır ki, nesnel kutbu fark etmez bile. Onun kurtuluş doktrininin tüm yapısı, öznel element üzerine kuruludur ve popüler vaazlarda olduğu kadar spekülatif sistemlerde de mesele öznel olarak sunulur. Shankara, mutluluk ve huzurla Ātman'a ulaşmayı isteyen birinin durumunu, eli ayağı bağlanarak kaçırılan ve bilmediği bir yerde serbest bırakıldığında yönünü bulabilmek için etrafındakilere so-

[163] Otto, *Mysticism East and West*, s. 119-120.

[164] Otto, *Mysticism East and West*, s. 207.

rular soran ve özlemle evine kavuşmayı uman adamın alegorik hikâyesine benzetir.[165]

Eckhart'ın da kurtuluşu Tanrı ile bir olma ve Tanrı ile olmanın kutsanmışlığı kadar ölçülemez öznel bir değerde tanıdığı doğrudur ki, kurtuluşu arayan kişi Tanrı'nın lütfuna sahipse, ancak bu tatmin getirir. Kutsanmışlığa duyulan bu bastırılamaz susamışlık, ruhun Tanrı ile birliği öğretisi olan "inkârcılığının" köklerinden biridir. "Yaratılmışta değil, kabiliyette değil," ancak Yaradanın kendisinde bu hasret tatmin edilecek ve dindirilecektir. Eckhart için de, kendi için de var olduğu gibi varlık, bir acı nesnesidir. "Huzursuzluk ve acı ile dolu olma, geçicidir." İyi insan, iyiliğin kendisinin tüm niteliklerine yani Tanrı'ya erişir.[166]

Bir mistik olarak Eckhart, kurtuluş sonrası için tamamen ve sadece bir arayıcıdır. Bu, çeşitliliğin ve çokluğun Bir'de kuşatıldığını öngören mistik vizyonun özelliğidir. Bu, onun ayırt edici özelliğidir. Ayırıcı vizyonun -örneğin bilimsel vizyonun- işini nasıl yaptığı mistiğin ilgi alanı dışındadır.[167]

Netice itibariyle Otto, iki düşünürün de kurtuluşun hocaları olduğunu belirtir. İkisi de *aşkın kurtuluşu* arar. Her ikisi için de içeriği ne olursa olsun, kurtuluş her durumda kişinin kendi iyiliği için aranan ve peşinden koşulan belli bir değerdir.[168]

Görüşlerini bir yandan kişisel tecrübelere dayandırması ve diğer yandan tüm dinleri araştırarak kendine kanıtlar araması Otto'nun görüşlerinin doğru olması ihtimalini artırsa da, düşüncelerini her zaman mantık, metafizik ve psikolojik açıdan değil, dinî bir bakış açısıyla sonlandır-

[165] Otto, *Mysticism East and West*, s. 208-209.

[166] Otto, *Mysticism East and West*, s. 210.

[167] Otto, *Mysticism East and West*, s. 274.

[168] Otto, *Mysticism East and West*, s. 207.

mış olması, Otto'nun eksikliği olarak değerlendirilmektedir. Otto, hiçbir zaman kişinin özünde kutsal olabileceğine inanmamıştır. O, daha çok kişinin günahkâr doğasıyla işe başlar. Bu konudaki kesin ve köklü kanısını Otto şu sözleriyle ifade eder: *"Yeni kutsal kitapların tanrısı asla eski kutsal kitapların tanrısından daha az kutsal olamaz, hatta daha kutsaldır."*[169] der. Yaratılan ve Yaratıcı arasındaki mesafe azaltılmamış, aksine kesinleştirilmiştir. Tanrı ve insan arasındaki bu metafiziksel fark Otto'nun günah kavramında yer alır.[170]

Otto günahın, alçak gönüllüğün tam zıddı olduğunu ve daha sonra *numinous hisler*in saygı, hürmet dürüstlük ve sevgi kavramları arasına gizlendiğini söylemektedir. Ancak hiçbir zaman kutsallık fikrinin alçakgönüllülükle aynı *numinous hisler*e dayanıp dayanmadığı konusunda kesin bir yargıda bulunmamıştır. *Kutsallık* fikri direkt olan bir gelişme, alçakgönüllülük ise dolaylıdır. Otto'nun insanın her zaman günahkâr olduğunu ve Tanrı'ya ulaşmadan önce günahlarından arınmış olması gerektiğini düşünmesi tamamen Hıristiyan olmasından kaynaklıdır. Tanrı'yı kutsallaştırma ve insanı kutsal kabul etmeme, insan tarafından da aynı ölçüde kutsal olmamayı gerektirir ve Otto bu eksik noktayı alçak gönüllülüğün yardımı ile desteklemeye çalışmıştır.

Otto, *numen* ve *holy* arasındaki farkı da tam olarak kavrayamamıştır. Çünkü *numen* günahkâr olamaz. Bu tamamen insanın ihmalkârlığıdır ve insana özgüdür. Bu yüzden günah sadece empirik olarak gerçektir.[171]

Otto'nun eleştirildiği bir diğer konu ise, *kefaret* konusundaki ısrarıdır. Hz. İsa'nın en iyi Mesih olduğunu, dolayısıyla Hıristiyanlığın en iyi din olduğunu kanıtlamaya

[169] Otto, *The Idea of the Holy,* s. 56.

[170] Sarma, s. 167.

[171] Sarma, s. 169.

çalışır. Fakat eğer kişi doğuştan günahkâr değilse, kefarete gerek yoktur. Bu durumda da Hz. İsa ve benzeri kişilikler kefaret için gereksizdir.

Otto ile ilgili üçüncü eleştiri ise, onun Cennetin Krallığı görüşüdür. Otto Hıristiyanlıktaki *kurtuluş* kavramının diğer dinlerdekinden üstün olduğunu, çünkü sonuçta Tanrı'nın Krallığının kurulacağının vaat edildiğini söyler. Yeniden doğuşun yer almadığı Hıristiyanlıkta ölmüş kişilerin bu krallığı nerede bekleyecekleri açık olmayan bir durumdur. Ayrıca günah işlemiş olanlar en sonunda cehennem ateşine yollanacaklar ise, bunların kefaret şanslarının ne olduğu da yine belirsizdir.[172]

2.5.2. Özgürlük ve Kader

Otto, *irâde* ve *kader* gibi problemlerde çok fazla detaya girmemiştir. Fakat bu konular hakkında da görüşlerini ifade etmiştir. Biz bu başlık altında *irâde* ve *kader* konusunda Otto'nun düşüncelerini izaha çalışacağız.

Dinin açıklamasında evren her şeye gücü yeten, sonsuz iyilik sahibi ve en mükemmel varlık olan Tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak evrende ve insanda kötülük de bulunmaktadır. Yaratılmış varlıklar acımasız bir mücadele içinde birbirleriyle savaşırlar. Acı ve ölüm insan hayatında en kalıcı şekilde hissedilir ve insanın dünyasında mücadele ve nifak en yüksek ölçüye varır. İnsanlar karşılarına çıkan veya bir şekilde haberdar oldukları kötü olayları zihinsel sorgulamaya tabi tutmakta, açıklama getirme gayreti içine girmektedir. Bu kötülük olgusu her çağda varlıkların tabiatı, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran herkesi meşgul etmiştir.[173]

---

[172] Sarma, s. 170.

[173] Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (Çev. Sedat Umran), Kaknüs

Eski Ahit'te, kötülüğün doğrudan Tanrı'nın irâdesine bağlı olduğunu ifade eden birçok pasaj vardır. Eyüp'ün Kitabı'nda şeytan, ilâhî mahkemenin bir memuru olarak görülür.[174] Bunun yanı sıra Tanrı şunları da söylemektedir: *"Işığa şekil veren ve karanlığı yaratan, barışıklık eden ve bela yaratan, bütün bunları yaratan Rab benim."*[175]

Kötülüğün, *Yeni Ahit*'in çeşitli pasajlarında farklı şekillerde ele alınışı ise, onun iki farklı şekilde kabullenişinden kaynaklanmaktadır. Bazen kötülük Tanrı'nın ve insanın azılı düşmanı olarak kabul edilmekte, tüm insanlığın bugünü ve geleceği için tehlike oluşturan, bu sebeple de ortadan kaldırılması gereken bir şey olarak görülmektedir. Beşerî tecrübe açısından bakıldığında o, korkunç bir tehlike, dayanılması gereken ihtiras ve savaşılması gereken düşmandır.[176] Bu da kötülüğün negatif oluşuna işaret etmektedir. Diğer bir taraftan da Tanrı'nın mutlaklığının, egemenliğinin ve ona karşı beşerî sorumluğunun ve sevginin belirtisinin bir gerekçesi olarak ileri sürülmektedir. Bu da, kötülüğün pozitif bir anlama hizmet ettiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu ikilemin somut örneği Hz. İsa'dır. O, hem insanla ölümü paylaşmış, hem düşmanla mânevî savaşa katılmış, şeytanı insanın düşmanı olarak kabullenmiş, aynı zamanda da, Tanrı'nın varlık üzerindeki mutlak egemenliğinden emin olarak, gelecekte kötülüğün yenileceğine ve Tanrı'nın krallığının yer üzerinde gerçekleşeceğine inanmıştır.[177]

İnsanın eylemlerinde özgür olmadığını ileri süren determinizme göre, Tanrı her şeyi bilir ve evrende olacak her şey onun bilgisi dâhilindedir. Bunda hiçbir sapma olamaz.

Yayınları, İstanbul 2000, s. 7-9.

[174] Eyüp, 1/6-12.

[175] İşaya, 45/7.

[176] Hick, *Evil and The God of Love*, s. 359.

[177] Hick, *Evil and The God of Love*, s. 357.

Evrende olacak her şey, bir insanın başına gelecek tüm olaylar önceden bellidir. Fakat bu, birtakım problemleri beraberinde getirir. Eğer insan özgür ise, yaptığı hiçbir şey iyi veya kötü olarak yargılanamaz. Aynı şekilde, günah veya sevap olarak da değerlendirilemez. Yine, Tanrı her şeyi önceden biliyorsa, Hz. Âdem ve tüm soyu niçin cezalandırıldı?[178] sorusu da ortaya çıkar.

Alınyazısı'nın gerçek dışı bir temele dayandığını söylemek, Otto'ya göre psikolojinin öncüllerine şartlı bir teslim oluştan ileri gelir. Bu anlayışta kişi özgür değildir ve bütün davranışları önceden ayarlanmıştır. *Kader*, Tanrı'nın doğayı ve insanları kuşatan etkisidir. Otto'ya göre bu anlayış dinî spekülasyonun yapay ürününden başka bir şey değildir. Bu anlayışta kaderin gerçek dinî tarafından uzaklaşma söz konusudur. Tanrı tarafından kurtuluşun nasip edilmesi ise, gerçek dinî deneyimin bir lütfudur. Bu kutsal lütfu kabul eden, sadece kendi çabası ve başarısıyla hedefine ulaşmadığını, ona lütfedildiği için başardığını bilir. Böyle bir kişi özgürlüğünü kaybetmeden, sahip olduğu fikir ve niyetleriyle daha da özgürleşir. Başarıyı elde etmeden önce, ona bu başarıyı nasip eden ve hayatının her anında kendisini gözetleyen gücü görür. Ona nasip edilen lütuf sırf kurtuluşa yöneliktir, fakat içindeki "kader duygusu" ile başa çıkamaz. İnsanoğlunun mukadder kılınmış kaderi ya kurtuluşa ya da lanetlenmişliğe doğrudur.[179]

Otto'ya göre rasyonalist bakış açısı tamamen doğal kanunlara bağlıdır. Bu yüzden insan özgür değildir ve her şey önceden belirlenmiştir. Otto tüm bunları bir yana bırakarak İlâhî kaderin doğa kanunlarıyla hiçbir ilgisi olmadığını ve bu yüzden kader konusunun tamamen dinî bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiğini söyler.[180]

---

[178] Sarma, s. 150.

[179] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 87.

[180] Sarma, s. 151.

İnsan kavramı dinde sadece Tanrı kavramı ile ilişkili olarak anlatılır. İnsan ve Tanrı, dinî bilincin iki ucudur. Farklı dinler bu ikisi arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde anlatmıştır. Otto bu konuyu Hıristiyanlığın bakış açısına uygun bir şekilde kabul etmiştir. *Yeni Ahit*'e göre insanoğlu Tanrı'nın bir gölgesi olarak yaratılmıştır. Tanrı insanı yaratırken, emirlerini yerine getirmesi ve ona eşlik etmesi için var etmiş, buna uygun olarak da akıl ve ruh bahşetmiştir. Bu nedenle de insan özgür bir varlık olup kendi yolunu kendi çizer. Tanrı'yla tanışmadan önce ise, insan günahkârdır. Ancak ve ancak Tanrı isterse kurtulur, bu, insanın elinde değil Tanrı'nın elindedir.[181]

İnsanın yaratılış doğası Hıristiyanlıkta bu şekilde anlatılmıştır. Tanrı ve insan arasında ciddi farklar vardır. Her insan yeni bir varoluştur, bir kere yaratılmıştır. Fakat buna rağmen ruh sonsuza kadar yaşamaya devam eder. Dolayısıyla Tanrı ve insan arasında Yaratıcı-yaratılan ilişkisi vardır. Otto bunu *numinous farkındalık* ile ifade eder. Bu yaratılanın, Yaratıcı'nın tüm yaratılmışlardan üstünlüğü karşısında duyduğu histir. Tanrı ve insan arasında zıtlıklar vardır ve Otto bu zıtlığa her zaman bağlı kalmıştır. Zira her ne şekilde olursa olsun insan Tanrı olamaz. Dinî ifadeyle, kutsallık Tanrı tarafında, kutsal şeylere saygısızlık insan tarafında olup, bu fark onları kesin bir şekilde birbirlerinden ayırır. Otto Hristiyanlık'ta bulunan "insan kavramının Tanrı'dan farklı olduğu görüşüne" şiddetle katılmaktadır. İnsan *günahkâr*dır, ancak Tanrı isterse onu günahlarından arındırır. Eğer insan bir açıdan Tanrı'dan farklıysa, diğer açıdan da tüm dünyevî şeylerden farklıdır. Tanrı, *Yeni Ahit*'e göre insanın nefsindedir. Tanrı insanı kendi gölgesinden yaratmıştır. Ona kendi doğasından özellikler vermiştir. Haklı olarak bununla övünebilir. Bu, insana Tanrı'yla yolculuğunda avantaj sağlar. Bu, hem Ot-

[181] Sarma, s. 148.

to'nun hem de Hıristiyanlığın insana bakış açısıdır. Felsefe insanın Tanrı'nın varlığı karşısında tamamen özgür olup olmadığı sorusuyla ilgilenmektedir. Ancak Hıristiyan inancına göre insan Tanrı tarafından özgür bir şekilde yaratılmıştır.[182]

Kader kavramında bulunan dinî fikir, "mahlûk bilinci", "öz aşağılama" ve kişisel isteklerin yok olması Üstün Olan'ın varlığındaki başarıdır. *Numen*, bunları tecrübe ederek kendi bünyesinde toplamıştır.[183] Mahlûk, kendi isteği, azmi ve varlığıyla *numen* olmadan hiçbir şeydir. *"Seçilmek, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır"*[184] ifadesinde de belirtildiği üzere, *numen*'in tecrübe edilebilmesi ve neticesinde kurtuluşun elde edilmesi Tanrı'nın inayetidir. Bu bağlamda "kader" *numen*'in mutlak üstünlüğüne benzer olarak "özgür olmayan arzu" ve "belirlenmişlik" konusunda hiçbir şey yapamaz. Ancak yine de bireyde "özgür irâde" bulunmaktadır.[185]

Kutsal Kitap'ta geçen *"Demek ki, Tanrı dilediğine merhamet eder, dilediğinin yüreğini nasırlaştırır."*[186] İfadesi, kaderle beraber "seçilme" kavramını, Tanrı'nın dilediğini seçmesini akla getirir. Otto'ya göre seçilme fikri Pavlus'ta daha belirgindir. *"Ama, ey insan, sen kimsin ki Tanrı'ya karşılık veriyorsun? Kendisine şekil verilen, şekil verene, 'Beni niçin böyle yaptın?' der mi?"*[187] ifadesi konuya farklı bir çerçeve çizer. Dinî içgüdüden türeyen gerçek "kader", Pavlus'ta soruların ötesinde bir kökene sahiptir. *Numinous his*, Ürperten Gizem olarak Pavlus'ta göze çarpar.[188] Kutsal lütuf yoluyla kişi ilâhî bir plan dâhilinde kurtuluşa ulaşır. Tanrı başta

[182] Sarma, s. 149.
[183] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 88.
[184] Romalılara Mektup, 9/16.
[185] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 89.
[186] Romalılara Mektup, 9/18.
[187] Romalılara Mektup, 9/20.
[188] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 87.

bazılarını seçer ve bazılarını reddeder. Daha sonra kişi bir plan dâhilinde kurtuluşa ulaşır. Otto herşeyi bir yana bırakarak bu konunun da dinî bakış açısıyla değerlendirilmesini ister.[189]

Otto, Pavlus'un temeli *numinous*a dayanan *kader* fikrinde farklı bir taraf daha olduğunu söyler. Pavlus, mahlûkun bütün yönlerini kapsayacak bir şekilde "beden" (*the flesh*) kavramını kullanmıştır. *Numinous bilinç*, önce "toz ve kül", "hiçlik" ve "fâni", sonra kutsallığın farkına varamayan profan ve kötü ruhlu olarak mahlûku aşağılamıştır.[190]

Otto, birey arzularının özgür olmasına rağmen Tanrı'nın kendi hükümlerini uyguladığı şeklindeki bakış açısının en katı haliyle İslâm'da bulunduğunu düşünür. İslâm'da insan planlar, bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya karar verir. Fakat insanların seçip yapmasına rağmen, Allah'ın ebedî kudreti her şeyi planladığı gibi günü ve saati geldiğinde her şeyi uygular. Bundan sadece Allah'ın aktif olduğu anlaşılmamalıdır. Mahlûk da oldukça aktiftir. Fakat asla tamamıyla güçlü ve özgür değildir. "Ölümsüz hükmedici" tarafından her şey belirlenmiştir. Otto bu fikrin benzerinin *"Tanrı her şeyde vardır"* görüşüyle Pavlus'ta da bulunduğunu söyler. Bu alınyazısından ve Tanrı'nın takdirinden daha da öte bir anlamı ifade eder. Alınyazısını "mahlûk hissi"nin kavramsal ifadesinde yoğun şekilde görmek mümkündür ve dayanağı *"numinous bilinç"*tir. Daha açık bir ifadeyle "mahlûk hissi" olarak *Numinous Bilinç* kader fikrinin temelidir. Dinî sadakatin şekli, kader kavramına dayanan Tanrı fikrindeki gerçek dışı unsurlarla belirgin hale gelir. Hiçbir din İslâm kadar kadere dayanmaz. Bu da İslâm'daki Allah'ın ezelîliği anlayışından ileri gelir. İslâm'ın Allah kavramında Gizemlilik her şeyin üzerindedir. Allah kavramındaki *numinous* özellik mantık-

189 Sarma, s. 151.

190 Otto, *The Idea of the Holy*, s. 91.

sal açıdan değil, Allah'ın gizemli ve yok edici olma özelliğindendir. Bu da İslâm'ın fanatiklik yönünü ortaya çıkarır. *Numen*'in heyecanlandıran hissi mantıksal unsurlarla yatıştırılmamıştır ve bu da fanatizmin temelidir.[191]

Sonuç olarak, Otto'ya göre dinî anlamda kaderde kul-his ilişkisi vardır. Bu, kişinin "Yücelik" karşısında kendini alçaltması, gücünün azalması ve iddialarının önemini yitirmesidir. Yaratılan ne yapıyorsa ve ne düşünüyorsa hepsi Tanrı'nın planlarıdır. Aciz kul ve Yüce Yaratıcı açık bir şekilde birbirlerine zıttır. Sonsuz gücün karşısında insan tüm özgür seçimleri ve eylemleriyle hiçbir şeydir. Otto'ya göre kader yoğun bir kul-his olayıdır. Otto'nun ilâhî kader açıklamaları onun dinle ilgili açıklamalarına paralel olduğu görülmektedir. Ona göre kişi kendi özel yaşamından, özgür irâdesinden yoksun değildir. Fakat her yaptığı, her düşündüğü Tanrı'nın isteklerine uygun olmalıdır. Bu ikisi arasında bir çatışma yaşansa bile, Tanrı her zaman üstündür ve kişi hayatta her şeye katlanmak zorundadır.[192]

[191] Otto, *The Idea of the Holy*, s. 89-91.

[192] Sarma, s. 151.

2.6. Lütuf Tecrübesi Olarak Mistisizm

Lütuf, kesin tanımının yapılmasına meydan okuyan gizemli terimlerden biridir. Kavrama, Pavlus'un mektuplarında yoğun bir şekilde rastlanılmaktadır ki, Pavlus'a atfedilen on üç mektupta yaklaşık yüz kere geçmektedir. Onun önemli bir teolojik kavram olduğu noktasında çok az şüphe olabilir. Pavlus'un mektupları incelendiğinde *lütuf* kavramının çeşitli şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Kavramın en yaygın kullanımı mektupların selamlama ve sonuç kısmında geçtiği dua dolu bir arzu şekliyledir. *"Babamız Tanrı'dan lütuf ve esenlik sizinle olsun....."* ya da *"Rabbimiz İsa Mesih'in lütfu sizinle olsun..."*[193] ifadelerinde vurgulanan temel fikir, Tanrı'nın insanoğluna yönelik cömertliğidir. Lütuf, Tanrı'nın ve ayrıca onun oğlu İsa Mesih'in bir vasfıdır. Tanrı'nın insanlara ihsanda bulunduğu bir güçtür.[194] *Lütuf*, bir kimsenin hayatını değiştirme gücüne sahiptir.[195]

---

[193] Korintlilere 1. Mektup, 1/3; Korintlilere 2. Mektup, 1/2; Romalılara Mektup, 1/7; Filipililere Mektup, 4/23.

[194] Korintlilere 2. Mektup 12/9.

[195] Ronald D. Witherup, "Pavlus Hakkında On Soru On Cevap", (Çev. Süleyman Turan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV (4), 2004, s. 251.

Lütuf, aslında Tanrı'nın insanlığa iyiliğidir. *Lütuf*, Tanrı'dan geldiği gibi, insanı Tanrı'ya daha da yaklaştırır. Yeryüzünde Tanrı'nın yaşamına bir iştiraktir. *Lütuf*, insanoğlunun Tanrı'nın irâdesine daha yakinen uymasına olanak sağlayan gizli bir enerji gibidir.

Katoliklere göre *lütuf*, ölçülebilen ve ayrılabilen bir şey iken Pavlus açısından, Tanrı'nın kurtuluş armağanını dünyayla daha geniş bir şekilde irtibatlandıran bir özelliktir. *Lütuf*, insanın Tanrı nezdinde aklanmasına ve kurtuluşuna imkân verir.[196] Tanrı'dan karşılıksız bir armağandır[197] ve böylelikle kilisenin üyeleri üzerine bahşedilen Kutsal Ruh'un çeşitli "armağanlarıyla" (*charismata*) bağlantılıdır.[198] *Lütuf* bir dereceye kadar yasanın işlerine[199] ve *günaha*[200] karşıdır. Ancak o, aynı zamanda bir kimsenin uzaklaşabildiği bir şeydir.[201] Çünkü Pavlus'un kendisi bir elçi olarak çağrısının, Tanrı'nın lütfuyla olduğunu öne sürer.[202] Ancak o, lütfun yalnız kendisiyle sınırlandırılan bir şey olduğunu düşünmez. Aksine onun oluşturduğu cemaatler, bu lütfu paylaşmaktadır.[203]

Kısaca ifade etmek gerekirse, *lütuf* ele alınması zor olan, ilâhî bir kavram olmasına rağmen, çok sık karşılaşılan bir realitedir. Öyle ki, Pavlus onun dünyada ve özellikle İsa Mesih'i takip edenlerin yaşamlarında söz konusu olduğuna inanmaktadır. Bu durumda lütuf, hem muayyendir hem de bizim istemekte ya da diğerlerinin üzerinde olmasını arzulamada tereddüt etmeyeceğimiz bir şeydir.[204]

---

[196] Romalılara Mektup, 3/24, 5/17.
[197] Romalılara Mektup, 5/15, 12/3, 15/15; Korintlilere 1. Mektup, 1/4.
[198] Romalılara Mektup, 12/6.
[199] Romalılara Mektup, 6/15, 11/6.
[200] Romalılara Mektup, 5/20-21.
[201] Galatyalılara Mektup, 1/6, 5/4.
[202] Korintlilere 1. Mektup, 15/10; Galatyalılara Mektup, 1/15, 2/9.
[203] Filipililere Mektup, 1/7.
[204] Witherup, s. 252.

Lütuf tecrübesi ise, Eckhart'ın mistisizmindeki etik noktalardan biridir. Shankara'ya göre, bilgi mânevî dünyayı anlamak için yeterlidir. Fakat Hıristiyanlığa ve onun Tanrı'sına inanan Eckhart, İsa ve kutsal kavramının iyi anlaşılabilmesi için lütuf, pişmanlık, tövbe, bağışlayıcılık, teslimiyet ve tevazu gibi kavramlara gereksinim olduğunu savunur. Shankara'ya göre Tanrı ve ruh arasında bir bağ yoktur. Fakat Eckhart'a göre "bir olma" ve "bütünlük" önemli kavramlardır. Tanrı'nın insana doğru olan sevgisi *"lütuf"*, insanın Tanrı'ya olan sevgisi de *"kendini adama"*dır. Bu, Hıristiyanlığın temel noktasıdır.[205]

Eckhart, Tanrı'nın Ebedî Kelâmıyla, kendindeki ebediyetle, dolayısıyla ruhundaki ebediyetle konuştuğunu düşünür. Oğlunu kendi içindeki ebediyetten yaratır ve bu yüzden onu içimizden yaratır ve bizi O'nun Ölümsüz Oğlu olarak yaratır. Peki, Ebedî Kelâm ya da ruh bazında konuşulduğunda Oğul nedir? O, Tanrı içinde olandır ve Tanrı içindir: Tanrı kendini düşünür. Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisi dünyadaki katılımla ruhun bilgisi olur.

Birinin içinde Kelâm'a sahip olması, Tanrı'nın kendi bilgisidir ve Tanrı'nın kendisini bilmesini sağladığı Tanrı'nın bilgisidir. Tanrı'nın bilgisine sahip olmak basit bir tesadüf, deneysel psikolojinin bir gerçekliği, algılamanın somut davranışlardan ayrımı ya da bir fikir veya teori değil, ruhun kendisinin özü ve deney-ötesi oluşumudur. Eckhart'ın ifadesiyle, ruhun Oğlu yoktur, ruh Oğul'dur. Tanrı'nın bilgisine sahip değildir. Ama temel olarak kendinde Tanrı'nın bilgisi vardır. İçimizde Tanrı düşüncesi ya da teması olarak uyanan şey, sorunun özü değildir, yeteneklerimizin işlevinin basit bir dışa vurumudur. Eckhart, "Tanrı kendisini bilir ve içimizdeki kendisini sever" der. Otto, bu derin cümlenin ciddi şekilde yanlış anlaşılabileceğini ve panteizme dönüşebileceğini söyler. Örneğin,

[205] Sarma, s. 137-138.

Tanrı'nın ilk olarak insan bilincinde kendi bilincini oluşturduğu gibi yanlış yorumlanabilir. Bu düşünce Eckhart'a göre tamamen saçmalıktır. Çünkü Eckhart'a göre, Tanrı ebedî olarak Oğlunu, kendi düşüncesini kendinde yaratmıştır. Baba'nın Kelâmı kendinde konuşmasından ötürü "Tanrı" ebedî bir şekilde, kendini Tanrı olarak belirler. Fakat Tanrı ebedî olarak ruha bütün varlığını ve sahip olduklarını verir. Ruh, onun varoluşunda yer alır ve böylece varlık olur.[206]

Ruh, onun bilgisini paylaşır ve onun bilgisi bu yüzden bir amel ya da onu keşfediş değildir, ama o sadece içindeki sonsuzun bildiği kadar her şeyi bilir. Sonuç olarak Tanrı'nın ebedî kendini bilişi ruhun Ebedî Kelâmıdır. Ruh, Baba'da Oğul'a tekrar hayat verir. Bu sıra dışı beyan, aynı zamanda basit bir konudur. Bu ruhun haklı çıkma tecrübesi sayesindeki yeni bir itaatidir. İnsan hayatının, temize çıktığına katlandığı zaman, iyinin içindeki meyve ve doğruluğun mükemmel işi amelde, mizaçta, itaatte, aşkta ve bütün erdemlerde Oğul yeniden doğar. Her haklı erdemde de Tanrı doğar. Baba'daki Oğulun tekrar doğuşuna paralel olarak Eckhart tutarsızlıktan ya da mecazların karışmasından oldukça rahatsız edilmemiş bir şekilde, Baba'nın Oğul ile birleşmesinin ruhun ileriye gitmesine neden olduğunu ve insanın birleşmede Baba'nın nefesiyle Oğul'a sahip olmuş olduğunu söyler. Bu anlatımlar mecazlar arasında gidip gelir.[207]

Eckhart'ın "tanrılaşmış insan" şeklindeki özgün öğretileri, Tanrı'yla olmayı seven insan, Tanrı'yla ebedî olan insan, O'nunla dünyayı ve bütün her şeyi yaratan, gerçekte asil olan insan biçimindeki geniş *lütuf öğretisini* kucaklar. Eckhart'a göre, Tanrı'nın içinde insanın yüklü olması çok da zor değildir. Tanrı'nın insanın içinde çalıştığını anlamak

[206] Otto, *Mysticism East and West*, s. 215.

[207] Otto, *Mysticism East and West*, s. 216.

gerekir. Bu tanrısal bir çalışmadır. İnsan bunu kabul edebilir, karşı koyamaz ve insan Tanrı'nın kendi içinde hareket etmesine izin verdiği zaman edilgen olabilir. Eckhart'ın bu öğretisinde, bu "asil kişi" (*homo nobilis*), Tanrı'yla bütünleşmemiştir, ama O'nunla bir olandır. Bu bütün ebediyetten gelen ve sessiz tanrısallığın en derinlerinde olan insan, merhameti ve lütfu koruma ihtiyacındadır. Tanrısal merhamet ve lütuf olmaksızın insan cehennemin uçurumlarına batar ve burada varlığın hiçliği içinde yanar.[208]

Otto, Eckhart'taki yaratılışın bu çift taraflı özelliği sorunu üzerine ışık tutacak tek referansın, Pavlus'un Filipililere mektubundaki *"Öyleyse sevgili kardeşlerim, her zaman söz dinlediğiniz gibi, yalnızca ben aranızdayken değil, ama özellikle aranızda olmadığım şu anda da kurtuluşunuzu saygı ve korkuyla etkin kılın. Çünkü kendisini hoşnut edeni hem istemeniz hem de yapmanız için sizde etkin olan Tanrı'dır."*[209] ifadesi olduğunu belirtir. Sıradan mantık kurallarına göre Otto, bu kelimeleri çelişkili bulduğunu ifade eder. Zira Tanrı, kendince iyi olan isteklerine göre seçer ve mahkûm eder. Böylece her şeyi, hem irâdeyi hem de yapılan davranışı etkilemiş olur. O halde, insanın korku ve saygı ile kurtuluşu etkin kılmaya çalışması yönündeki öğüdün anlamı nedir? Otto'ya göre Pavlus, insanın Tanrı'nın gözünde zamanla olacağı şey olduğuna inanmaktadır. Sadece O'nun tarafından insan, herhangi bir seçiminden önce ebedî olarak seçilmiş, ebedî olarak çağırılmış ve ebedî olarak haklı çıkarılmıştır. Bu Eckhart'ın "asil kişisini" doğrulamaktadır. Çünkü o Tanrı'nın içinde ebedî olarak vardır. Ebedî olarak seçilmiş ve haklı çıkarılmış insan, Pavlus için kesinlikle soyut bir kavram değildir, ama gizemli bir gerçekliktir. Bu seçim Pavlus için de geçici bir hareket değil, ama zaman ve mekânın ötesinde, tarihin ve bireysel yaşamın ötesinde,

[208] Otto, *Mysticism East and West*, s. 217.

[209] Filipililere Mektup, 2/12-13.

bizim deneysel doğuşumuzun, oluşumuzun, olmamızın ve yapmamızın ötesinde ebedî bir harekettir. Bu Tanrı'yla birlikte ebedî olan bir gerçekliktir ve Tanrı'nın birçok emriyle belirlenmiştir ki, bu şüphesiz Pavlus için de Tanrı'nın ebedî ve değişmez doğasıyla benzerdir. Üstelik onun garip mantığına göre, insanın karar vermesindeki sorun, yaradılış, evrim, insanın istekleri ve çalışmanın gerektirdiği yükümlülükler yüzünden başarısızlık riskinin bulunmasıdır. Bu nedenle insan korku ve endişeyle arzulamamalı ve çalışmamalıdır. Ebedî olarak korunmuş ve hiçbir şeytanın Tanrı'nın elinden alamayacağı Pavlus bile zayıf bir günahkâr, güçsüz ve lütuf ihtiyacı duyan biridir.[210]

Otto, Eckhart'ın "asil kişisi" ve kurtarılmaya ihtiyacı olan insan arasında bir çelişki görmediğini, Eckhart'ın basitçe ve tam bir doğallık içinde Tanrı'nın, insanın özünde nasıl doğduğunu ve lütuf ile kutsallığa nasıl eriştiğini öğrettiğini açıkladığını söyler. Tanrı'yla bir olduğu için ve Tanrı'nın ebedî Oğlu olduğu için, insan âcil olarak "birleşme" arayışı içindedir ve burada *merhamet, pişmanlık, tövbe ve affedilme* vardır. Aynı zamanda irâdenin adanmasında, teslim olmada, Eckhart'ın fakirlik olarak adlandırdığı *erdemin tevazusu*nda ve bu erdemin Sebt gününün gerçekliğinde, "Tanrı ile vakit geçirmek" (*vacare Deo*) O'nun her şeyin içini etkileyebileceği çabasına sahiptir. Doğa tahtayı ilk önce ılık, daha sonra sıcak yapar ve sonra da onu ateşe dönüştürür. Tanrı ilk önce oluşu, sonra zaman içinde dünyevî her şeyi düzenler. İlk önce Kutsal Ruhu, sonra ruhun meyvelerini meydana getirir. Ateşin oluşum süreci, çaba ve emekle zamanla hareketli bir uğraş olur. Komple bir ateş zamanın ve mekânın ötesinde mutluluk ve neşedir. Böylece Eckhart da Pavlus'la düşüncelerindeki ilişkiyi fark eder. Pavlus da insanların ebedî olarak Oğul'dan seçildiği-

[210] Otto, *Mysticism East and West*, s. 218.

ni, bu yüzden ebedî olarak o olana kadar asla huzur bulamayacağını düşünür.[211]

Otto, *lütuf* konusunda da Eckhart'tan etkilenerek kişinin günahkâr doğasından uzaklaşarak *numen* ile görüşmeye uygun olabileceğini söyler. *Lütuf*, Otto'ya göre çok derin bir manevî tecrübe olduğu gibi, gerçek bir dinî tecrübedir. Tanrı'nın sınırsız lütfu insanı kurtarır. *Lütuf* kavramı, *numinous* hislere dayalı bir dinî bilinçtir. O, bir hayal ürünü değil, canlı bir dinî tecrübedir.[212]

Shankara ise, insanın içindeki "ruhu" (ātmanı) bilir. Ancak bu, Hıristiyanlık ve Eckhartçılık anlayışındaki ruh değildir. Onun anlayışındaki ruh, yaşamda ve derinlikte sonsuz zenginlik ve tamamen tecrübe olan, kelimenin *İncil* konseptinin karakteristiğiyle bir "iç insan" ve Eckhart'takine eşdeğer bir ruh değildir. Onun ātmanının en küçük zerresi dinî bilinç içindeki histir. Shankara'nın mistisizminin en azı, gerçekliğin ve kutsamanın mistik formudur.[213]

211 Otto, *Mysticism East and West*, s. 219.

212 Sarma, s. 164-165.

213 Otto, *Mysticism East and West*, s. 223.

Sonuç

Çalışmamızda Otto'nun dinî bir tecrübe olarak "Kutsal'ın tecrübesi"nden ne anladığı konusu incelenmeye çalışılmıştır. Otto, Kutsal fikrinin kaynağını incelemeye çalışmış, Tanrı'nın tecrübe edilmesinin imkânını ele almış ve "kulluk hissi" diye adlandırdığı bir hisle insanın "kutsal"ı tecrübe edebileceği neticesine ulaşmıştır.

Otto, "kutsal"ı tasvir ederken, bilinç-dışının bilince akışını ya da bilinç-dışının bilinci yarıp geçişini tasvir etmektedir. Açıkça, ruhun derinliklerinden gelen, sarsıntı ve coşkudan bahsetmektedir. Ruhun profan havasına dönmeyle kastı ise, tamamen bilinç durumunun hâkimiyeti, yani rasyonel durumdur.

Otto, Tanrı problemiyle ciddi bir biçimde ilgilenmiştir. Bunu yaparken natüralizm ve ateizm gibi birçok farklı düşünce yapısının da farkındadır. Bu bağlamda dinin kökenleri ile de ilgilenmiş ve dine ait olan *günah, kurtuluş, lütuf* gibi kavramlardan yola çıkarak dinin kaynağının ahlâk olamayacağı üzerinde durmuştur. Otto'ya göre din, insan zihninin içinde olup zihin, a priori kategorisindeki dinî duyguları anlama kapasitesine sahiptir.

Tanrı düşüncesi veya Tanrı, Otto için *Kutsal'ın Fikri*'dir. Kutsal'ın Fikri, rasyonel olduğu kadar irrasyonel yönlere de sahiptir. *Numinuos hisler* onun irrasyonel yönünü oluşturur ve Otto'ya göre kutsal, rasyonel ve irrasyonel yönleriyle tamamen a priori kategoridedir. Mutlakıyet, bütünlük ve erdem kavramları a priori'den gelir. Dolayısıy-

la Otto felsefesinde rasyonel ve irrasyonel ayrımı da çok önemlidir. Rasyonel olan her şeyin ötesinde irrasyonellik vardır ki, bu da bizi *numinous hisler*e götürmektedir. Rasyonel ve irrasyonel öğeler Otto için a priori özelliktedir ve dinî kapasite insanda apriori olarak bulunmaktadır. *Numinous hisler* de Otto'ya göre a priori hislerdir ve kişininin dinî tecrübesiyle ortaya çıkarlar.

Otto'ya göre din, insanlar esrarengiz hisler duyduğunda başlamıştır. Gerçek din ise, bâtıl inançlardan arınmış bir şekilde mantık ve mantık-dışılığın uygun bir karışımıdır. Otto, dinin tarihsel gelişimini etkileyen üç faktörden bahsetmektedir. Kişinin inanma eğilimi ve uyarıcının varlığı bunların ilkidir. İkincisi, kutsalın tarih içindeki değişimi ve bunun sonucunda oluşan dinî tecrübenin değişimini körü körüne onaylama ki, bunlar hem dinin niteliğini hem de üstünlük derecesini etkiler. Üçüncüsü, bu iki faktör temelinde din takipçilerinin "kutsal"ı bilmesi, hissetmesi ve arzulamasıdır. Din, "kutsal"ı bilerek bir taraftan gelişmek suretiyle, diğer taraftan Kutsal'ın belirginleşmeye başlaması sonucu tarihin getirdikleridir.

Otto, etik ve teolojik kullanımlarından ayırt etmek için "kutsal" kavramının yerine *numinous*'u koyar ve bu kavramla, beşerî tecrübenin irrasyonel, dile getirilemez boyutunu ifade etmeye çalışır.

Dinin kaynağı insanın kalbidir ve o köklerini insan düşüncesinden almıştır. Tüm dinler aslında aynıdır, yani *numinous hisler*in giderek büyümesiyle oluşmuştur. İnsanların mâneviyatın zirvesinde oldukları anlarda dinî bilinç oluşur. Ona göre *dinî bilinç, numinous hisler*dir. *Numinous hisler* de, kendine özgü ve tarif edilemezdir. Bu bakımdan dinî bilinç insan kudretini aşan bir güç ve korku halini almaktadır. Otto, dinî bilincin incelenmesinde üç öğeden bahseder. Bunlar, düşünmeye, gayrete ve hissetmeye karşılık gelen "biliş", "çaba" ve "duygu" kavramlarıdır. Bun-

lar birbirinden bağımsız olmayan kavramlar olup, kuşku ve kararsızlık şeklinde olan duygu kavramı diğerlerinden farklıdır. Otto'nun *numinous* (akıl almaz-esrarengiz) dediği hisler buna karşılık gelir.

Otto, Kutsallık ve Tanrı fikrinin *numinous hisler*den ileri geldiğini düşünmektedir. Bu hisleri Otto "Titretici ve Büyüleyici Gizem" ile açıklamaktadır.

Otto, insanın içinde derin ve etkili bir durumun belirmesiyle *numinous* fikrinin düşüncede canlanıp kavranabileceğini söyler. Böylece *numinous*'un doğası, duygusal koşullarda düşünceye yansıyan özel bir yolun ifadesi olarak belirir. Bu, kurtuluşa götüren bir imandan, güven ve aşktan daha ayrı ve üstte bir yerde olan, bütün bir içtenlikle dinî duyguda hissedilen, şaşırtıcı bir güçle düşünceyi meşgul eden bir unsurdur ki, Otto buna "ürperten gizem" der.

Otto, kişinin kutsal hislerle ve durumlarla karşı karşıya gelmesi sırasında *numinous hisler*in aniden ya da ürkütücü nesneler ve hayaller yoluyla dolaylı olarak ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Otto, "haşyet", "kudret" ve "enerji ya da zorunluluk" unsurlarının "ürperti"nin gelişmesini sağladığını düşünmektedir.

Haşyet, ürperticiliğin ilk unsurudur ve Otto tarafından Tanrı'ya karşı kalpte duyulan bir korku anlamında dinî huşuyu işaret etmek üzere kullanılmıştır. Zira *titreme ve ürperme* filozofa göre sadece dinî korkuda görülen bir durumdur. Ürperticilik boyutunun ikinci unsuru Tanrı'nın azameti ve haşmetidir. Tanrı'nın ihtişamı karşısında insan kendi acziyetini fark eder ve boyun eğer. Kişi *numen*'e karşı duyduğu "mahlûk hissi"yle benliğini öldürür ve *numen*'le özdeşleşir. *Numinous*'un enerji ve tazyiki, ürperticiliğin üçüncü unsurudur ve daha çok mistik aşkta kendini gösterir. Bu seviyede, *numen*e duyulan aşkın yakıcılığı, giderilmesi gereken bir azap haline dönüşür.

Otto'ya göre *numen*in daha önce karşılaşılmamış ve başka bir şeyde rastlanılmayan bir özelliği daha vardır ki, o da "gizemlilik"tir. Gizemli olan, "varlığı kendinden olan", "eşi ve benzeri olmayan"dır. Otto, gizemli olan *numinous* varlığı "tamamen başka" (*wholly other*) ifadesiyle betimler. "Tamamen başka", kavrayışın ötesinde, insan aklıyla ifade edilemeyen, insanı sarsan ve şaşkına çeviren bir gerçekliktir. Ancak *numen*'in haşmeti ve gizemi insanın onu tecrübe etmesine engel değildir. Çünkü *numinous* şeyler insanı kendine doğru çeker. Gizemli olan *numen* insanda ilgi uyandırır. *Numinous*ta büyülenme ve irrasyonellik harmanlanmıştır. Bu *numen*in "büyüleyicilik" unsurudur. Ürperten Gizem, sadece merak edilen bir şey değil, aynı zamanda büyüleyen, şaşırtan ve kafa karıştıran bir şeydir. *Numinous büyülenme*, sıradan bir büyülenme değildir. Kendini bir kez bu yola adamış kişi kolay kolay Tanrı'nın yolundan ayrılmaz.

Otto, bir mistik olmamakla beraber, kendi yaptığı mistisizm tanımlamasına göre, mistik olarak kabul edilmesi mümkündür. Otto'ya göre mistisizm, dinin yapısını açıklarken irrasyonel öğelerin üstünlüğünden bahsetmektedir ve *numen*e yaklaşmaktadır. Ancak Otto, mistisizmdeki *Tanrı'yla bütün olma* düşüncesinin aslında gerekli olmadığını da düşünmektedir. Shankara ve Eckhart'ın mistisizminden etkilenen Otto, ikisi arasında gerçeklik ve varoluş konusunda benzerlikler bulurken, Tanrı ve Ulûhiyet kavramları arasında da farklılıklar tespit etmiştir. Otto, bu iki mistik arasındaki uyuma hayran kalsa da, farklılıklar söz konusu olduğunda Eckhart tarafında yer almıştır. Bu da onun Hıristiyanlık tarafında olduğunu gösterir. Zira Otto'ya göre en iyi mistik, Hıristiyan mistiktir.

Hıristiyanlık, insanın Tanrı'dan bağımsız olarak yaratıldığını söyler. Bu durumda Tanrı'nın her şeye kadirliği ve insanın özgür irâdesi arasında bir çatışma vardır. Otto

kaderi, kul-his ilişkisiyle açıklamaktadır. Ona göre yaratılmış olan, Tanrı karşısında sahip olduğu durum açısından bir hiçtir. Otto, günahın da ahlâkî değil dinî bir kavram olduğunu düşünmektedir. Ona göre *günah* kavramı kendine özgüdür ve ahlâk çerçevesine indirgenemez. İdeal davranış ise alçakgönüllü olmadır. Fakat insan bunun aksi gibi davranır. Günah, Tanrı'ya karşı gösterilen kibir ve bencilliğin diğer adıdır. Kurtuluş ise, kişinin Tanrı'yı inkârdan kurtulmasıdır. Bu da sadece İsa Mesih vasıtası ile olur. Otto'ya göre, İsa Mesih kutsallığın yeryüzündeki en güzel biçimidir. Kutsal Tanrı ile kutsal olmayan insan arasındaki arabulucudur. O sadece bir peygamber değil, aynı zamanda Tanrı'nın oğludur.

Otto, tüm dinleri "kutsalı tek tek tecrübe eden özel olaylar" olarak görmektedir. Ancak tüm dinleri ve en düşük kültürleri bile kucaklayacak genişlikte olmayı arzu ederken, son ilâhî din olan İslâm'ın kutsallıkla ilgili çok bilinen olaylarını ve evrensel fenomenlerini bile ihmal etmiş olması, Otto'nun en büyük eksiği olarak dikkat çekmektedir. Zaten Otto'nun din felsefesinin temeli Hıristiyanlığın tüm dinlerden üstün olduğunu gösterme ve Tanrı'nın İsa yoluyla vücut bulduğunu ortaya koymaya yöneliktir. Fakat her şeye rağmen Otto'nun, felsefesini dinî temellere oturtamadığı görülmektedir. Otto'nun dile getirdiği *numinous hisler* ve *numen* gibi kavramlar onun felsefesini panteistik bir hale getirmiştir. *Numen* ve insan arasındaki fark devam ettikçe, insan kendi *numinous hisler*inden emin olamaz. Hıristiyanlık lehine tüm ön yargılarına rağmen Otto'nun görüşleri, Doğu-Batı sentezine büyük katkı sağlayacak niteliktedir. Otto'nun *numinous* ve "tamamen başka" kavramlarıyla ortaya koyduğu fikirleri bu anlamda çok iyi örnek oluşturmaktadır.

Çalışmamız Otto'nun felsefesinin Almanya'nın çok ötesine geçtiğini ve Doğu ile Batının güzel bir sentezi ol-

duğunu ortaya koymaktadır. Zira Otto, *numinous hisler* konusundaki fikirlerinde Hindistan'dan etkilenmiştir. Sadece kendi kültürü ve gelenekleri arasına sıkışmamış, Doğu ve Batı kültürlerinin fikirlerinin hepsini detaylı bir biçimde incelemiştir. Onun teolojisinde Batı ile Doğu anlamlı bir diyalog kurmuştur. Otto, "kutsal" (*holy*), "numen", "tamamen başka" (*wholly other*), "a priori", "rasyonel", "irrasyonel" ve "kulluk hissi" gibi kavramlarla din felsefesine önemli katkılar sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Adams, Robert M., "Must God Create The Best", *The Problem of Evil: Selected Readings,* Ed. Michael Peterson, Notre Dame University Press, Indiana 1992.

Akdemir, Ferhat, *Alvin Plantinga ve Analitik Din Felsefesi,* Elis Yay., Ankara 2007.

Alatlı, Alev, *Batı'ya Yön Veren Metinler, I-IV,* İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010.

Albayrak, Mevlüt, *İbn Sînâ ve Whitehead Açısından Tanrı-Âlem İlişkisi ve Kötülük Problemi,* Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta 2001.

———— *Tanrı ve Süreç,* Fakülte Kitapevi, Isparta 2001.

Alıcı, Mustafa, "Kutsala Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* V (3), 2005.

Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism,* Yale University Press, New Haven 2004.

Allport, Gordon W., *Birey ve Dinî,* (Çev. Bilal Sambur), Elis Yayınları, Ankara 2004.

Almond, Philip C., *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology (Studies in Religion),* University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, USA 1984.

Altıntaş, Hayrani, *İslâm Düşünce Tarihi,* Anadolu Üniversitesi Ofset, Eskişehir 1999.

Arasteh, A. Rıza-Sheikh, Enis A.; "Sufizm: Evrensel Benliğe Giden Yol"; *Sufi Psikolojisi*, Haz. Kemal Sayar, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Arıcan, M. Kazım, *Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.

Armstrong, C., *Tanrının Tarihi*, (Çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu), Ayraç Yayınları, Ankara 1998.

Ateş, Süleyman, *İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara 1976.

Augustine, "İyiliğin Yokluğu Olarak Kötülük", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, Der. Cafer Sadık Yaran, Etüt Yayınları, Samsun 1997.

Aydın, Mehmet, *Din Fenomeni*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000.

———— *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002.

———— *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1991.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

Baillie, John, *Our Knowledge of God*, Charles Scribner's Sons, New York 1939.

Batak, Kemal, *Tanrı'yı Bilmek*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.

Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1998.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, (Çev. Ali Coşkun), İnsan Yayınları, İstanbul 1993.

Bergson, Henry, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, (Çev. M. Mukadder Yakupoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2004.

Bianchi, Ugo, *Dinler Tarihi Araştırma Yöntemleri*, (Çev. Mustafa Ünal), Geçit Yayınevi, Kayseri 1999.

Blondel, Maurice, *Mistisizm,* (Çev. Özkan Gözel), Dergah Yayınları, İstanbul 2008.

Borgeaud, Philippe, *Karşılaşma Karşılaştırma-Dinler Tarihi Araştırmaları,* (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara 1999.

Bottéro, Jean, *Tarihte Tanrı Fikrinin Doğuşu,* (Çev. İsmail Yerguz), Kırmızı Yayıları, İstanbul 2010.

Brown, Stuart, *Philosophy of Religion: An Introduction with Readings,* Routledge, London 2001.

Brunton, Pavlus, *İçsel Gerçeklik,* (Çev. Güneşi Akol), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.

Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005.

Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi,* Asa Yayınları, Bursa 2001.

———— *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Ceylan, Yasin, "Din ve Ahlâk", *Doğu-Batı,* Sayı: 4, 1998.

Christian, C. W., *Friedrich Schleiermacher: Makers of the Modern Theological Mind,* Ed. Bob E. Patterson, World Boks, Texas 1979.

Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı,* Vadi Yayınları, Ankara 1995.

Çiğdem, Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi,* İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

DeVries, Dawn *Schleiermacher: Modern Theology,* Ed. Gareth Jones, Blackwell Publishing, Oxford 2004.

Douglas, J. D., "Sin", *The New Bible Dictionary,* London 1962.

Durkheim, Emile, *Dinî Hayatın İlk Şekilleri,* (Çev. İzzet Er), Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.

Durusoy, Ali, "İbn Sînâ", *D.İ.A.,* XX, İstanbul 1999.

Düzgün, Şaban Ali, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi,* 2 (1), 2004.

———— *Din Birey ve Toplum,* Akçağ Yayınları, Ankara 1997

Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, (Çev. Mehmet Aydın), Din Bilimleri Yayınları, Konya 2004.

———— *Dinler Tarihine Giriş*, (Çev. Lale Arslan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.

———— *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. Ali Berktay), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2003.

———— *Kutsal ve Dindışı*, (Çev. M. Ali Kılıçbay), Gece Yayınları, Ankara 1991.

Erbaş, Ali, *Hıristiyanlıkta İbadet*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2003.

Ertürk, Ramazan, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2004.

Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, (Çev. Osman Bilen), Ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

Flew, Antony, "Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*, Ed. Alasdair Macintyre, Scm Pres, London 1996.

———— *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (Çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan), Profil Yayınları, İstanbul 2008.

Freud, Sigmund, *Totem and Taboo*, (Trans. A. A. Brill), Moffat, Yard and Company, New York 1918.

———— *Uygarlık, Din ve Toplum*, Öteki Yayınları, İstanbul 2007.

Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (Çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2003.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, Ankara 1980.

Greer, Rowan, "Augustine's Transformation on the Free Will Defence", *Faith and Philosophy*, 3 (2), 1987.

Griffin, David Ray-Cobb, John B., *Süreç Teolojisi*, (Çev. Ruhattin Yazoğlu-Tuncay İmamoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2006.

Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.

———— *Pavlus, Hıristiyanlığın Mimarı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Hall, Thor, *Makers of the Modern Theological Mind,* Ed. Bob E. Patterson, Texas 1978.

Harman, Ömer Faruk, "Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (D.İ.A),* İstanbul 1996.

Heywood, Thomas J., "Paul Tillich'in Hayatı", (Çev. Mehmet Dağ), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Ankara 1978.

Hick, John, *Evil And The Good of Love,* Macmillan, London 1985.

———— *Faith and Knowledge,* Williams and Collins, Glaskow 1978.

———— *İnançların Gökkuşağı,* (Çev. Mahmut Aydın), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

———— *Philosophy of Religion,* Third Edition, Prentice Hall, New Jersey 1983.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi,* 3. baskı, T.D.V. Yayınları, Ankara 1998.

Hume, David, *Din Üstüne,* (Çev. Mete Tuncay), İmge Yayınları, Ankara 1995.

———— *Din Üstüne,* (Çev. Mete Tunçay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979.

Işık, Ramazan, "Mormonluk ve Mormon Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", *Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi,* X (1), Sivas 2006.

Izutsu, Toshihiko, *İslâmda Varlık Düşüncesi,* (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları, İstanbul, ts.

İbn Sînâ, *İşâretler ve Tenbihler,* (Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

———— "Kaderin Sırrına Dair Risâle", (Çev. Ömer Mahir Alper), *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 7, İstanbul 2003.

İmamoğlu Tuncay, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkanı-David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

İnam, Ahmet, "İnanmanın Felsefi Boyutları", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 11, 1994, s. 3-10.

İspir, Naci, "Dilsel İletişim ve John Lock'un Temsili Realist Kuramı", *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 14, 2003.

James, Willliam, *The Varieties of Religious Experience*, The Modern Library, New York 1929.

Jeeves M. A., "The Psychology of Religion", *New Dictionary of Theology*, Ed. Sinclair B. Ferguson&David F. Wright, Inter-Varsity Press, London 1996.

Joad, C. E. M., *The Present and Future of Religion*, Ernest Benn Ltd., London 1930.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993.

———— *Critique of Pure Reason*, (Çev. Pavlus Guyer-Allen W. Wood), Cambridge University Press, Cambridge 1998.

———— *Pedagoji Üzerine*, (Çev. M. Rahmi), Yeni Zamanlar Yayınevi, İstanbul 2005.

———— *Yaşamın Anlamı*, (Çev. Gürsel uyanık-Ahmet Sarı), Ed. Wolfgang Kraus, Birey Yayıncılık, İstanbul 2010.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, 5.baskı, İstanbul 1999.

Katar, Mehmet, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'da Tövbe*, Töre Yayınları, Ankara 1997.

Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Kernberg, Otto, F., "Dinî Tecrübe Üzerine Psikanalitik Perspektifler", (Çev. A. Ulvi Mehmedoğlu), *A.Ü.İ.F.D*, Sayı: 1, 2005.

Kılıç, Sadık, *Kuran'da Günah Kavramı*, Hibaş Yayınevi, Konya 1984.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayınları, İstanbul 1998.

Korkmaz, Mehmet, *Mitoloji Sözlüğü,* Alter Yayıncılık, Ankara 2012.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık,* İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Kutsal Kitap, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001.

Leibniz, G. W., *Metafizik Üzerine Konuşma,* (Çev. Afşar Timuçin), Çağdaş Matbaacılık, 1999.

———— *Monadoloji,* (Çev. Suut Kemal Yetkin), M.E.B İstanbul 1997.

———— *Teodise Denemeleri,* (Çev. Hüseyin Batu), M.E.B Yayınları, İstanbul 1946.

Lewis, Hywel David, *Philosophy of Religion,* The English Universities Press Ltd., London 1965.

Lings, Martin, *Tasavvuf Nedir?,* (Çev. Veysel Sezigen), Vural Yayıncılık, İstanbul 2007.

Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* (Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.

Madden Edvard H. and Hare, Peter H., *Evil and the Concept of God,* Charles C. Thomas, İllinois 1968.

Marcel, Gabriel, *Being and Having,* Collins, London 1965.

Mc Dougall, W., *Outline of Psychology,* Charles Scribner's Sons, New York 1923.

McCloskey, H. J., "God and Evil", *Readings on the Theological Problem of Evil,* Ed. Nelson Pike, Prentice Hall, New Jersey 1964.

Mehmedoğlu, A. Ulvi, *Kişilik ve Din,* Dem Yayınları, İstanbul 2004.

Mutahhari, Murtaza, *Adl-i İlahi,* (Çev. Hüseyin Hatemi), İşaret Yayınları, İstanbul 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal,* (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

Northbourne, Lord, *Modern Dünyada Din,* (Çev. Şahabettin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar),* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Okumuş, Ejder, *Toplumsal Değişme ve Din,* İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Olgun, Hakan, *Luther ve Reformu, Katolisizm'i Protesto,* Fecr Yayınları, Ankara 2002.

Ormsby, Eric Lee, *İslâm Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise),* (Çev. Metin Özdemir), Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

Otto, Rudolf, *Autobiographical and Social Essays,* (Trans. and Ed. Gregory D. Alles), Mouton de Gruyter, Berlin 1996.

———— *Christianity and the Indian Religion of Grace,* C.L.S. for India, Allahabad 1929.

———— *The İdea of The Holy,* (Trans. John W. Harvey), Oxford University Press, London 1950.

———— *Mysticism East and West,* (Trans. B.L. Bracey-R.C.B. Payne), Collier Books, New York 1962.

———— *Naturalism and Religion,* (Trans. J.A. Thompson &M.R. Thompson, Williams&Norgate), London 1913

———— *The Original Gita,* (Trans. J.E. Turner), George Allen&Unwin Ltd., London 1939.

———— *Religious Essays (A Supplement to The Idea of the Holy),* (Trans. B. Lunn), Oxford University Press, 1937.

Özcan, Zeki, *Agustinus'ta Tanrı ve Yaratma,* Alfa Yayınları, İstanbul 1999.

Özdalga, Elisabeth, "Tarih ve Ötesi: Mircea Eliade ve Dinin Tarihi", (Çev. Ahmet Çiğdem), *Felsefe Dünyası,* Sayı: 9, 1993, s. 51-59.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fıtrat,* Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1999.

Paden, William E., *Kutsalın Yorumu,* (Çev. Abdurrahman Kurt), Sentez Yayınları, İstanbul 2008.

Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi,* Remzi Kitabevi, Ankara 1972.

Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi,* Aksiseda Matbaası, Samsun 2000.

Penelhum, Terence, "Divine Goodness and the Problem of Evil", *The Problem of Evil,* Ed. Marilyn M. Adams; Robert M. Adams, Oxford University Press, New York 1990.

Peterson, Michael L., *God and Evil: An Introduction to the Issues,* Westview Press, Colorado 1998.

Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş,* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul 2006.

Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion,* Oxford University Press, New York 1991.

Pike, Nelson, *God and Evil,* Prentice-Hall, New Jersey 1964.

Plantinga, Alvin, "The Free Will Defence", *Philosophy of Religion,* Ed. Steven M. Cahn, Harper and Row, New York 1997.

———— *God, Freedom and Evil,* George Allen And Unvin, London 1975.

———— *The Nature of Necessity,* Clarendon Press, New York 1989.

Platon, *Phaidon,* (Çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi R. Atademir), M.E.B Yayınları, İstanbul 1989.

———— *Timaios,* (Çev. Erol Güney-Lütfi Ay), M.E.B Yayınları, İstanbul 1989.

———— *Yasalar, I,* (Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), Ara Yayınları, İstanbul 1992.

———— *Theaitetos,* (Çev. Macit Gökberk), M.E.B Yayınları, İstanbul 1990.

Poidevin, Robin Le, *Ateizm, İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma,* (Çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2003.

Poloma, Margaret M., "Dinî Tecrübenin Sosyolojik Bağlamı", (Çev. M. Süheyl Ünal, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* IX (1), 2009.

Proudfoot, Wayne, *Religious Experience,* University of California Press, 1985.

Raphael, Melissa, *Rudolf Otto and The Concept of Holiness,* Oxford University Press, USA 1997.

Robertson, Roland, "Din ve Küresel Alan", (Çev. İhsan Çapcıoğlu), *A.Ü.İ.F.D,* cilt: XLIV, Sayı: 2, Ankara 2003.

Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* (Çev. R. Nuri İleri), Say Yayınları, İstanbul 2004.

———— *İtiraflar-II,* Kaknüs Yayınları, İstanbul 2003.

Rowe, William L., "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", *The Problem of Evil,* Ed. Marilyn M. Adams- Robert M. Adams, Oxford University Press, New York 1990.

Runzo, Joseph, Martin, Nancy M., *Dünya Dinlerinde Hayatın Anlamı,* (Çev. Gamze Varım), Say Yayınları, İstanbul 2002.

Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi,* Fakülte Kitapevi, Isparta 2002.

Sarma, Sibnath, *Religious Philosophy of Rudolf Otto,* Ajanta Publications, Delhi 1996.

Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları,* (Çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2001.

———— *Tasavvufun Boyutları,* (Çev. Ender Gürol), Adam Yayınları, İstanbul 1982.

Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din,* (Çev. ve Der.: Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Sharpe, Eric J., *Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram,* (Çev. Ahmet Güç), Arasta Yayınları, Bursa 2000.

Smart, Ninian, *The World's Religions,* Cambridge University Press, Cambridge 1992.

Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion,* Mentor Books, London 1964.

Spinoza, Baruch, *Etika,* (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1965.

Stace, W.T., *Mistisizm ve Felsefe,* (Çev. Abdullatif Tüzer), İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Steiner, Rudolph, *Onbir Avrupa Mistiği,* (Çev. Selma Övünç), Dharma Yayınları, İstanbul 2002.

Stott, John, *Hıristiyanlığın Temelleri,* Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2002.

Swinburne, Richard, *Providence and the Problem of Evil,* Clarendon Press, Oxford 1998.

———— *Tanrı Var mı?,* (Çev. Muhsin Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa 2001.

Taburoğlu, Özgür, *Dünyevi ve Kutsal, Modernlerin Mânevîyat Arayışları,* Metis Yayınları, İstanbul 2008.

Taylan, Necip, *Düşünce Târihinde Tanrı Sorunu,* Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.

———— *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu,* Şehir Yayınları, İstanbul 2005.

Thilly, Frank, *Felsefe Tarihi,* (Çev. İbrahim Şener), Sistem Yayınları, İstanbul 1995.

Toynbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din,* (Çev. İbrahim Canan), Ufuk Kitapları, İstanbul 2008.

Tümer, Günay, "Aslî Günah", *D.İ.A.,* İstanbul 1991.

Tüzer, Abdüllatif, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm,* Dergah Yayınları, İstanbul 2006.

———— "Kutsal Felsefi Çözümleme, Tartışma ve Eleştiri", *Kutsal ve Kutsal Alan,* Ed. Devrim Özkan-Mustafa Kaylı, Tıbyan Yayıncılık, İzmir 2008.

Uysal, Veysel, *Din Psikolojisi Açısından Dinî Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri,* Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.

Vaneigem, Raul, *Dinin İnsanlık Dışılığına Dair,* (Çev. Işık Ergüden), Versus Kitap, İstanbul 2009.

Vergote, Antoine, *Din, İnanç ve İnançsızlık,* (Çev. Veysel Uysal), Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1999.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü,* (Çev. Lütfi Ay), M. E. B. Yayınları, I, İstanbul 1995.

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research,* Walter de Gruyter GmbH&Co., Berlin 1999.

Werner, Charles, *Kötülük Problemi,* (Çev. Sedat Umran), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality: An Essay in Cosmology,* Ed. David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, The Free Press, New York 1979.

Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji,* (Çev. Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

Witherup Ronald D., "Pavlus Hakkında On Soru On Cevap", (Çev. ve Der. Süleyman Turan, Yazarın 101 Questions & Answers on Paul, Paulist Press, Newyork 2003 isimli kitabından derleme), *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi,* IV (4), 2004.

Yaran, Cafer Sadık, *Din Felsefesi,* Etüt Yayınları, Samsun 1997.

———— *Kötülük ve Theodise,* Vadi Yayınları, Ankara 1997.

Yasa, Metin, *Tanrı ve Kötülük,* Elis Yayınları, Ankara 2003.

Yazoğlu, Ruhattin, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlâk,* Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2006.

Dizin

Abraham Maslow 125
Absolute 93, 103
Acarya 143
Adbhuta 57
Âdem 153, 154, 156
Advaita Vedanta 20
Akıl Dışı 41, 86, 122, 138
Antropoloji 65
Anubhava 20
Aquinolu Thomas 144
Askaryam 131
Aslî Günah 207
Asura 57
Ateizm 205
Ātman 21, 130, 131, 132, 133, 134, 170, 173
Atonement 165
Augustinus 144
Avidya 130
Awe 100, 101
Aweful 100
Awefulness 100

Bağdaştırma 132
Bağlılık Duygusu 104
Bilişsel Öğe 62
Birleştirici Vizyon 23, 128
Birlik Tecrübesi 125
Brahma 20, 21, 150
Buda 141
Büyüleyici 98, 99
Büyüleyici Gizem 98, 99

Catherine 141
Charismata 184
Creature-Feeling 104
Cruder 57
Cyril Edwin Mitchinson Joad 44
Çaba Öğesi 62

Daemonic 107, 109
Darwin 42
David Hume 32, 202
Deitas 147
Demon 94
Derin Düşünme 29
Determinizm 177
Deus 147
Devil 94
Din 17, 18, 30, 34, 36, 39, 40, 43, 45, 51, 53, 58, 60, 63, 65, 82, 110, 117, 192
Dindışı 49, 75
Dinî Bilinç 31, 62, 97, 141, 155, 166, 189, 192
Divination 112
Doğrulayıcı Tecrübe 51
Durga 113

Duygu Öğesi 63
Duygusal Motivasyonu 49
Duyum 29, 135

Ebedî 53, 124, 126
Eckhart 23, 82, 129, 130, 135, 136, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 174
Edward Tylor 42
Ekam 130, 131, 132, 133
Ekam-Brahman 132
Ekam Vizyonu 133
Elohim 93
Émâh Of Yahve 100
Enerji 100, 105
Ernst Troeltsch 19, 90
Eski Ahit 93, 94, 95, 100, 154
Evelyn Underhill 125
Eyüp 95, 177
Ezelî 85, 126
Ezoterik 99, 100, 172

Fascinans 98, 99, 108
Fascination 140
Feeling Dependence 104
Fenomen 44, 76, 91, 92, 109
Fetişizm 55, 65
Frithjof Schuon 41
Fundus Animae 117

Gazap 118
Gita 22, 101, 102, 113, 150, 204
Gizem 93, 95, 99, 106, 107, 109, 115
Glock 51
God 21, 22, 50, 147, 177
Godhead 146, 147
Good 201
Goodness 205
Gordon W. Alport 49
Gödôsh 164
Görkem 105, 114, 116, 134
Günah 152, 153, 154

Hamlık 57
Haşmet 102, 103, 105, 109, 112
Haşyet 100, 101, 102
Havva 153, 154, 156
Hayr-I Mutlak 35
H. D. Lewis 50, 209
Hegel 62
Holy 15, 22, 23, 42, 51, 56, 57, 59, 60, 61, 70, 72, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 138, 139, 140, 141, 156, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 175, 178, 180, 181, 182
Homo Nobilis 187
Hulûl 126
Huşû 127

Immanuel Kant 63, 91
Isaiah 97
İbrahim 29, 93
İçe Bakış 23, 128
İlâhî Cevap Tecrübesi 52
İnfra Rational 83
İsa 37, 69, 87, 88, 89, 90, 93, 95, 96, 156, 175
İşvara 21, 146, 147
İttihat 126

James G. Frazer 43
John Hick 50, 90
John Locke 28, 29
Jonathan Webber 125

Kader 163, 176, 178, 180, 181, 182
Kali 113
Kefaret 43, 53, 88, 89, 138, 156, 157, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 175, 176
Kehanet 93, 114
Keith Yandell 125
Kitab-I Mukaddes 50, 158
Krineli Simun 162
Krişna 101, 102
Kudret 11, 100, 105
Kurân 140, 153
Kurb 126
Kurtuluş 140, 151
Kurtuluş Doktrini 53, 139
Kutsal 11, 16, 17, 35, 49, 73, 75, 80, 81, 85, 87, 96, 97, 110, 112, 117, 139, 144, 153
Kutsal Fikri 81
Kutsallık 111, 112, 175
Kutsamak 100

Liberation 167
Lotus Sutra 73
Ludwig Feuerbach 43
Luka 87, 159, 160, 162
Lütuf 12, 141, 178, 180, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191
Lütuf Tecrübesi 185

Magic 115
Magical 139
Mahlûk Hissi 103, 104, 105, 181, 193
Majestas 102
Majesty 109
Markos 87, 88, 159, 160, 162
Mastabas 115
Matta 87, 88, 96, 159, 160, 162
Meryem 113
Mesih 88, 90, 154, 175
Miraculous 114
Mircea Eliade 49, 75, 90, 204
Mistik 37, 52, 121, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 132, 142
Mistik Tecrübe 52
Mistisizm 46, 117, 121, 122, 123, 127, 137, 138
Mit 76, 106
Moksa 151, 167
Mucize 114
Mukaddes 203
Mukti 151, 167
Musa 94
Myein 121
Mysterious 139
Mysterium 95, 98, 99, 106, 109
Mystica 121
Mystica Theologia 121

Nanatvam 129
Narayana 20, 22, 210
Ninian Smart 30
Nirvana 141, 150, 151, 167, 210
Non-Rational 20, 21, 42, 82, 98, 107
Numen 21, 66, 67, 83, 90, 91, 96, 108, 116, 139
Numen Praesens 98
Numinosity 148
Numinous 20, 57, 58, 82, 84, 91, 93, 96, 98, 99, 101, 102, 105, 107, 108, 109, 112, 117, 118, 139
Numinous Dread 101
Numinous Tecrübe 11, 12, 155

Obelisk 115

Olağanüstü 56, 87, 95, 106, 108, 111, 134, 139
Olağanüstülük 114
Omen 93
Opalesans 129
Orfeus 123
Orthodoxy 42
Over-Abounding 140
Overarching Symbols 39
Overpoweringness 100
Öz-Bilinç 43, 104
Özgürlük 42, 68

Panteistik Mistisizm 142
Pavlus 91, 155, 159, 161, 183, 201, 202, 208
Peter Donovan 125
Petrus 88
Plotinus 123
Pratik Akıl 82
Profan 74, 79, 80, 95, 99, 165, 166, 181, 191
Profanus 71
Pure Reason 91, 92, 93

Ramanuja 20
Rasyonalizm 40, 41, 61
R. C. Zaehner 125
Realizm 158
Reflection 29
Rig Veda 57
Ritüel 30, 45
Rudolf Otto 11, 13, 14, 42, 51, 83, 86, 102, 137, 162, 167
Ruh 80, 134, 136, 144, 146

Sa Ātmā 133
Sacrare 71
Sacratus 71
Sacred 71, 72, 116
Sacrosanct 117
Saf Akıl 82
Salvation 167
Samatam Algısı 129
Samkhya 132
Samsara 150, 151
Sanctus 93, 163, 164
Sat 133, 149
Schleiermacher 14, 15, 17, 18, 54, 104
Self-Connciousness 104
Sensation 29
Seyyid Hüseyin Nasr 35, 85
Sezgi 97
Shankara 15, 20, 21, 23, 82, 129, 130, 132, 143, 146, 147, 148, 149, 150
Shudder 101
Sigmund Freud 43
Sihizm 60
Sinkretizm 132
Sodom 93
Spirit 113
Stark 51
Stupor 107
Sublime 84, 110, 114
Sui Generis 51, 83, 98
Summum Bonum 166
Supernatural 138
Supramundane 108
Supra-Rational 21, 83
Şamanistik 139
Şema 82
Şematizasyon 84, 85
Şematizasyon 84
Şeytan 93
Şeytanî Korku 58, 59, 94, 109, 114, 116, 138
Şruti 170

Tamamen Başka 21, 23, 54, 80, 95, 98, 106, 107, 108, 138, 140, 194, 195, 196
Tanrı 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 29, 48, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 100, 101, 102, 104, 105, 108, 112, 113, 116, 117, 118, 121, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 137, 139, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 169, 174, 175, 176, 182
Tanrı'nın Krallığı 87, 89, 93, 95, 167
Tao 115
Tazyik 105
Tecrübe 20, 46, 51, 52, 54
Thouless 64
Titretici 96, 98
Titretici Gizem 96
Totemizm 65
Transcendent 138
Tremendous 54
Tremendum 98, 99, 106, 109
Tremor 100

Urgency 100, 105
Ürpertici 98, 99

Vacare Deo 188
Vahiy Tecrübesi 52
Valve 164
Varlık Bilinci 163
Varlık Hissi 163
Varuna 57
Vecd 52
Vecd Tecrübesi 52
Vergote 30, 39, 52
Vişistadvaita 169
Vita Religiosa 139
Voluntaristic 105
Vusûl 126

Wholly-Me 21
Wholly Other 17, 54, 80, 93, 98, 106, 107, 108, 118, 138, 194, 196
William E. Paden 30
William James 32, 125
W. T. Stace 121

Yahve 93, 94, 100, 155
Yeni Ahit 69, 154, 155
Yeniden Doğuş 88
Yuhanna 87, 155, 159, 160, 161, 162