



II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

6-8 Mayıs 2013, Bursa



İstanbul 2013

Öznellik ve Nesnellik Bağlamında Dinî Tecrübe

Hakan Hemşinli*

Giriş

Mistik veya dinî tecrübenin nerede başladığı ve ilk olarak kim tarafından tecrübe edildiği vb. soruların cevaplarının olmadığı "birlik" in tecrübesinin insanın kendisiyle birlikte meydana geldiğini kabul etmenin mantıklı olduğu birçok düşünür tarafından savunulmuştur (Abhayananda, 2007, s. 7). Düşünce tarihine bakıldığında hemen her toplumun bir din dolayısıyla da bir Tanrı inancının olduğu görülmektedir. Kur'an ve sünnetteki fitrat ile ilgili bilgiler, Bergson'un bilim, sanat, felsefesi olmayan insan toplumlarının geçmiş ve günümüzde var olduğunu ancak tarihin hiçbir döneminde hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmadığını ifade etmesi (Bergson, 2004, s. 91), benzer şekilde Tolstoy'un da, geçmişte olduğu gibi, bugün de tek bir insan toplumunun veya akli başında olan bir kişinin dahi dinsiz yaşamadığını ve din insanlara fitraten verildiği için insanın dinsiz yaşayamayacağını vurgulaması (Tolstoy, 1998, s. 11) bunu desteklemektedir.

Dinî tecrübeyi önemli kılan özelliklerden biri deizmi reddetmesidir. Bu anlayışa göre Tanrı, evrene müdahale etmemektedir ve bu evreni kaderine terk etmiş ve onu kurulmuş bir saat gibi ayarlamıştır. Bu bağlamda insanın Tanrı'ya dua, niyaz, ibadet etmesi, ona yönelmesi veya onunla birleşmesi gibi Tanrı-insan ilişkisini sağlayan bu tür ritüellerin olması mümkün değildir. Dolayısıyla insan ile Tanrı arasında bağ koparıldığı için deizmin Tanrı tasavvuru açısından bir dinî tecrübeden söz etmek mümkün değildir.

* Arş. Gör., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri.

Dinî Tecrübe ve Özellikleri

Gündelik hayatta dinî tecrübe, dinsel tecrübe, dinî yaşantı, dinî inanç, manevi yaşam, dinî duygu, mistik tecrübe gibi kavramların genellikle birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Vergote'un da haklı olarak işaret ettiği gibi bazen insan, "dinî tecrübe ifadesinin her türlü dinî kanaatin içine tıklandığı bir bavul kelime görevi yaptığı izlenimine kapılıyor." (Vergote, 1999, s. 106).

Glock dindarlığın beş boyutundan bahsetmekte ve bunları şöyle sıralamaktadır: Dinî tecrübe boyutu, ayinsel (ibadet) boyut, ideolojik (inanç) boyut, bilgi boyutu ve dinî kanaatlerin etkileme boyutu. Dinî tecrübe boyutu ile bütün dinlerin, dindar insanın herhangi bir zamanda nihai gerçeklikle doğrudan temas ettiğini veya dinî bir duyguyu tecrübe ettiğini az-çok açıkça benimsediklerini ifade etmektedir (Glock, 2007, s. 252).

Glock'un dindarlığın boyutlarından saydığı bilgi boyutu vahiyle şekillenmektedir. Bu vahiy hem peygambere sözlü olarak bildirmeyi hem yazılı metin olarak oluşan kutsal kitabı hem de Tanrı'nın kendini yarattıkları yoluyla açma ve gösterme biçimindeki vahiy kapsamaktadır. Dolayısıyla bilgi boyutu dinin temelinde bulunan vahiy dikkate alındığında tecrübedir. Bu tecrübe insanın ontolojik bütünlüğünü ve epistemik yapısını dikkate aldığı için dinî tecrübenin antropolojik bir temele dayandığı da söylenebilir. İnsanın ontolojik ve epistemik yapısının algılayabileceği bir genişlikte meydana gelebilecek olan vahiy durumu, insan algılarını açık tuttuğu ve bu bilinçlilik durumunu koruduğu sürece tecrübe edilmeye açıktır. Epistemik özne olarak insanın bilgi elde etmesini veya bilginin kaynağını tek bir kaynağa değil de kalp, fuad, sadr, lubb, hads, nazar gibi birden fazla unsura bağlayarak bilmeye verilen dar anlamdan kurtulmanın önü açılmaktadır (Düzgün, 2004, s. 29).

Dinî tecrübe, Martin Lings tarafından 'Zaman zaman *sonsuzluğun okyanusu*'ndan bizim sonlu evrenin kıyılarına büyük bir deprem dalgası gibi bir vahiy akar, işte bu dalgaların birinin gelgitlerine kapılıp içine dalan, onun ebedî ve sonsuz kaynağına doğru (o dalgalarla akıp) giden bir disiplin şeklinde tanımlanmıştır (Lings, 2005, s. 11).

Özellikleri

1- Dinî tecrübe, doğrudan doğruya yaşanılan vasıtasız bir tecrübedir (Hökelekli, 1998, s. 320). İkbâl'e göre dinî tecrübenin vasıtasız olması demek kısaca "Allah'ı biz tıpkı diğer şeyleri bildiğimiz gibi biliriz." demektir. Allah matematiksel bir nesne değildir veya birbirine bağlı ve tecrübe ile hiç münasebeti olmayan bir mefhumlar sistemi değildir (Holm, 2007, s. 66-69; İkbâl, 2002, s. 40).

2- Dinî tecrübede bir "buluşma" vardır. Yani tecrübe edilen ile tecrübe edenin birlikte olması durumu söz konusudur. Bu durum "ittihad", "vusûl", "kurb" ve "hulûl" gibi farklı kavramlarla anlatılmaya çalışılmıştır. İslam düşüncesinde genellikle beraber olma veya buluşma anını ontolojik olarak görme eğilimi azdır. Genellikle "yakın olma" (kurb) anlamında "vuslat" daha

öncelikli olmuştur (Aydın, 2002, s. 91; Hökelekli, 1998, s. 317). Bu durum ise sufilerin panteist olmadıklarını gösteren önemli bir noktadır.

3- Dinî tecrübe, bu tecrübeyi yaşayan insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir ulu güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülmektedir (Ayten, 2010, s. 32; Koç, 1995, s. 197). W. James bunu edilgenlik olarak tarif etmiştir (James, 1985, s. 380-81).

4- Dinî tecrübe, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük arz eder. Akıl, bu bütünü parçalayarak bildiği, anladığı hâlde sezgide bir bütünlük vardır. O bütünlük sezgisel olarak sürekli korunur. Akıl ve duyu her ne kadar sezgide pek önemli olmasalar bile dinî tecrübe ile normal beşerî tecrübe arasındaki bağ tamamen kopmamaktadır. William James'in bu bağın koptuğunu iddia etmesi, İkbâl ve Aydın tarafından şiddetle eleştirilmiş ve hata olarak değerlendirilmiştir (Aydın, 2000a, s. 170; Hökelekli, 1998, s. 320-21; İkbâl, 2002, s. 41).

Dinî tecrübenin tahlil edilememesinin sebebinin bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden geldiğini iddia edenler olduğu gibi tecrübelerin mahiyetinden de kaynaklandığını söyleyenler olmuştur. Günümüzde *transpersonal psikoloji* alanında yapılan çalışmalar dinî tecrübe konusunda farklı açılımlar sağlayabilmektedir.

5- Dinî tecrübenin yaşandığı anın sıcaklığının aynen başkasına aktarılması mümkün değildir ve yaşandığı şekliyle bütünüyle anlatılması mümkün de görülmemektedir. Çünkü bu bir "Yaşa ve gör." "Yaşamayan bilmez." gibi bir durumdur. Bu, İbnü'l-Arabî'nin 'gözü görmeyen birine kırmızının tarif edilemeyeceği' örneğinde olduğu gibi vecd hâlinin de başkalarına anlatılamaması durumuna benzetilmektedir (Aydın, 2002, s. 92; Ayten, 2010, s. 32; Holm, 2007, s. 66 vd; Hökelekli, 1998, s. 321-22). Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki dinî tecrübenin başkalarına anlatılamayacağı söylenmekle birlikte, gerek Batı mistikleri gerekse İslam tasavvufçuları, eserlerinde bu yaşanan tecrübeyi anlatma gayreti içerisinde olmuşlardır. Dinî tecrübe hakkında yaşanan tecrübeler insanlarla paylaşıyor ve bu tecrübelerle ilgili örnekler anlatılıyorsa; bunlar, geçmişten bugüne kadar yaşanan tecrübeler sayesinde mümkün olabilmektedir. Eğer hiç kimse herhangi bir tecrübe yaşamamış ve yaşadığı tecrübeleri de anlatmamış olsaydı bu konu üzerinde konuşmak veya tartışmak mümkün olmayacaktı.

İbnü'l-Arabî ve Ahmed Gazâlî, dinî tecrübenin sevgi ile bağlantısını ele almış ve insanın Allah ile tecrübe yaşayabilmesi için sevgiyi ve aşkı gerekli görmüştür (İbnü'l-Arabî, 2001, s. 15 vd.; Gazâlî, 2012, s. 11 vd.).

6- Dinî tecrübe esnasında yaşanan zevk, hayret, şükür gibi duygulanımlar ve teessürler derin ve yoğundur. Dinî tecrübenin aktarılamaması ve bütünüyle başkalarına anlatılamamasıyla bağlantılı olarak başka bir özelliği de "kişiye özgü" olmasıdır.

Dinî tecrübenin bütün bu özelliklerinin yanı sıra bazı araştırmacılar birbirlerinden farklı olarak dinî tecrübeye kendi bakış açılarına göre özellikler eklemiştir. Mesela Walter Stace,

“paradoksallık”, “nesnellik” özelliklerini eklerken; D. T. Suzuki “otoriterlik, irrasyonellik”; C. Franks Davis ise “mutluluk ve dinginlik” gibi özellikleri eklemiştir (Stace, 2004, s. 42, 133; Tüzer, 2006, s. 113 vd.). E. Underhill, dinî tecrübenin aktif ve pratiklik, aşkınlık ve ruhsallık, *birin* canlı ve şahsi bir sevgi nesnesi olması, *bir* ile birliği /bütünlüğü yaşama (Underhill, 2003, s. 61) gibi daha farklı özellikleri göz önünde bulundururken; James ise anlatılamazlık, bilişsel (noetik) nitelik, geçicilik ve pasiflik özelliklerini sayar (James, 1985, s. 380-381).

Özellik ve Nesnellik Kısacasında Dinî Tecrübe

Stace, Mandukya Upanişad’ın üç normal zihin durumuna (uyanıklık, uyku ve düşsüz uyku) mistik durumu dördüncüsü olarak eklediğini söyler. “Dördüncü hâl ne *içteki* ne *dıştaki* ne de bunların ikisi arasındaki bir tecrübe değildir. Duyuların ve aklın ötesinde bir durumdur” (Işım, 2006, s. 76). Stace öznel ve nesnel kelimelerin asıl olarak 19. yüzyılın sonlarında yaşamış Avrupalı felsefecilerin söz dağarcığından alınmış jargon kelimeler olduğunu savunur. Alıntı yapılan pasajda bizzat nesnel ve öznel kavramları geçmez. Fakat bunların *dışarıdan* ve *içeriden* olan şeye karşılık olarak kullandığını ve bunun da doğru bir çeviri olduğunu iddia etmektedir (Stace, 2004, s. 197-98).

B. Russell, filozof olan en önemli kişilerin hem bilimin hem de mistisizmin gerekliliğini duyduklarını ve hem mistik hem de bilim adamı olabilmeyi başaranların düşünce hayatında en yüksek seviyede olduklarını söyler. Dahası bir ateist filozof olarak bilinen Russell, mistisizmi insanda iyi olan her şeyin kaynağı olarak görmektedir. Russell, mistisizm ve bilimin birliğinin en büyük filozoflar içinde örnekleri olarak Heraklitus, Parmenides, Platon, Hegel ve Spinoza’yı vermektedir (Russell, 1959, s. 1-12).

Hem Batı ve Hint mistikleri hem de İslam sufilerine yönelik hayattan ve toplumdan soyutlanma, inzivaya çekilme şeklindeki eleştirilere bakıldığında birçok mistik veya sufi için bu, özellikle İslam dünyasındaki mutasavvıflar için haksızlık olacaktır. Çünkü mutasavvıfların çoğu sadece ahlaki olgunlaşmayı tamamlamak için tasavvufa yönelmemişler aynı zamanda Câbir İbn Hayyan ve Zünnun-ı Mısırî kimyayla; Abdurrahman es-Sûfi, Gazâlî, Erzurumlu İbrahim Hakkı astronomiyle; Kutbeddin eş-Şirâzî ve Akşemseddin tıpla uğraşmış önemli bazı şahsiyetlerdir (Bayraktar, 1989, s. 45-60).

Mistisizmin özünü duygularda gören Russell’a göre duygular, zihin dışı bir dünya hakkında herhangi nesnel bir doğru sunmaları açısından öznel dir. Dolayısıyla mistisizm öznel dir ve herhangi bir nesnel doğru sunması mümkün değildir. Ona göre mistisizm evren hakkında inanılan şeye dair duygu yoğunluğu ve derinliğinden başka bir şey değildir (Russell, 1959, s. 3 vd.).

Stace, Russell’ın bu iddiasını geçerli bir iddia olarak görmez; çünkü Stace’a göre mistisizm literatürü hakkında çok az bilgisi olan birinin mistisizmi duygulara indirgeme iddiasını kabul etmesi mümkün değildir. Bununla birlikte mistikler kendi tecrübelerinin duygu boyutunu

Russell'dan daha iyi bilirler. Onlar tecrübenin duygu boyutunu inkâr etmezler ama duyguya indirgenemeyeceğini ve duygulardan daha ziyade algılara benzediğini ifade ederler. Stace bu noktada önemli bir uyarıda bulunur: "Her kim mistik tecrübenin öznel olduğunu ispatlamak isterse mistisizme bir duygu öznelliğinden daha çok yanılısma öznelliğini yükleyecektir." (Stace, 2004, s. 13).

Bilim ile dinî tecrübe birlikteliğinden bahsetmek çağdaş epistemolojik yaklaşımlar açısından zor kabul edilebilir bir durumdur. Çünkü bu yaklaşım, dinî tecrübenin başkalarına aktarılamayan, öznel, bireysel tecrübeler olduğunu ve bilgi açısından nesnel bir bilgi sunamayacağını dolayısıyla da bilimsel bir nitelikte değerlendirilemeyeceğini savunur. Ancak tarihin farklı dönemlerindeki epistemolojilerin aynı olmadığı bir dönemin epistemolojik anlayışını farklı yaklaşımların oluşturduğu bilinmektedir. Bazı filozof, düşünür veya toplumun epistemolojik anlayışını mitolojik, sanatsal veya mistik yaklaşımlar oluştururken; bazılarının epistemolojilerini de bilim oluşturmaktadır (Ertürk, 2004, s. 12). Ayrıca bir filozof, bir dönem veya bir topluma göre bilimin mahiyeti ve tanımı değişmekte ve herkes kendi beklenti, ideoloji ve merkeze aldığı temel kritere göre farklı bir bilim anlayışı ortaya koymaktadır (bk. Demir, 2007, s. 9 vd.). Mesela İlk ve Orta Çağ'da Aristo ve Aquinas tarafından kullanılan tüm-dengelem yöntemi *modern dönemde* F. Bacon tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Dinî tecrübenin özellikleri anlatılırken "anlatılamazlık" özelliği bu tecrübe için olumsuz bir problem ortaya çıkarmaktadır. Bu problem, yoğun bir şekilde yaşanan tecrübenin hemen akabinde "dile getirilememe" veya "kavramsallaştırılmama" problemidir. Bu yüzden yorumdan bağımsız bir tecrübenin olamayacağı (Katz, 1978, s. 26) buna bağlı olarak da bu tecrübenin öznel bir tecrübe olduğu ve bilgi açısından hiçbir değer taşımadığı iddia edilmektedir.

Ancak dinî tecrübe duyuşsal ve veya algısal tecrübelerle birlikte düşünüldüğünde obje-süje ilişkisi ön plana çıkmaktadır. Dinî tecrübeye obje kendisini süjeye sunmaktadır. Çünkü süje obje olmadan -normal durumlarda- herhangi bir tecrübe veya bilgi elde edemez. Aşkın bir irade olmaksızın insanın bir dinî tecrübe yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla dinî tecrübe bir obje ve bir süje arasında ortaya çıktığına göre tamamen öznel değildir denemez. Halüsinasyon, düşünme, hayal etme, tasavvur etme örneklerinde olduğu gibi süje herhangi bir obje olmadan ya da o objeyi kendisi oluşturarak bir tecrübe yaşaması gibi, dinî tecrübeye de aşkın bir iradeyi (Tanrı, Hz. İsa, Buda vb.) kendisinin oluşturmuş olup-olmadığı sorulabilir. Böyle bir soruya bu iki tecrübenin farklı olduğu dinî tecrübelerde iradi tasarrufun çoğu zaman devre dışı bırakıldığı ve kişinin bir anlamda buna maruz kaldığını söyleyerek cevap verilebilir (Ertürk, 2004, s. 112-13).

Dinî tecrübelerde objenin kendisini süjeye sunması bağlamında önemli ölçüde bir nesnellik taşıdığı inkâr edilemez. Buradaki nesnellik günlük hayattaki duygu tecrübelerinde olduğu gibi kolayca ifade edilip anlaşılabilen bir nesnellik değildir. Çünkü bu tecrübeye yaşananları tam olarak dile getirememe ve kavramsallaştıramama problemi yaşanmakta ve bu

yüzden sembolik bir dil kullanılmaktadır. Ancak bu problemden dolayı da dinî tecrübeyi tamamen öznel olarak görmek yeterli bir neden olarak görülemez (Ertürk, 2004, s. 112-13).

Dinî tecrübe ile duyu tecrübesinin benzerliğinden hareketle ortaya konulan bir delile göre, gerçek algı ile halüsinasyon arasında bir ayrım vardır. Halüsinasyonlar başkalarıyla paylaşılmaz ve kişiye özeldir; gerçek algı dünyanın her tarafında aynıdır. Yani gerçek algılarda evrensel oydaşlık vardır. Aynı durum dünyanın her tarafında bulunan kişiler tarafından tecrübe edilen dinî tecrübe için de geçerlidir. Dinî tecrübenin bu evrensel oydaşlığı iddiası bu tecrübenin nesnel olduğu iddiasını desteklemektedir (Stace, 2004, s. 32).

Yorumdan bağımsız bir dinî tecrübenin olamayacağı iddiası, dinî tecrübenin dünyanın her yerinde farklılık gösterdiğinden dolayı öznel olduğunu savunanlar için bir dayanak olmuştur. Aynı şekilde bu alandaki araştırmacılar, dinî tecrübenin dünyanın bütün kültürlerinde, coğrafyalarında farklı inanç ve dinlerinde ya aynı ya da benzer olduklarını savunmuşlardır. Bu iddialar dinî tecrübenin nesnel olduğunu savunanlar için de önemli bir delil olarak kullanılmaktadır. Bucke, bütün insanların görme duyusunun olduğunu, insanın gördüğünden dolayı ağacın gerçek olduğunu ve bunun halüsinasyon olmadığını bildiğini söyler. Ona göre eğer bu bir halüsinasyon olsaydı sadece görene görünürdü. Bucke, duyu algısındaki bu akıl yürütmeyi dinî tecrübe alanına taşıyarak mistik bilince karşılık gelen nesnel evrenin gerçekliğinin kurulduğunu ve bu tecrübe melekesi olan herkesin aynı gerçeklerin bilincinde olduğunu savunur. Ayrıca o, aynı tecrübeleri yaşamış olanların tecrübelerini inkâr ederek veya tartışarak aydınlığa kavuşmuş bir insan örneğinin de olmadığını ifade eder (Stace, 2004, s. 31).

Dinî tecrübenin dünyanın her yerinde aynı olduğu iddiası peşinen kabul edilebilecek bir iddia değildir. Dolayısıyla dinî tecrübelerin aynı olduğu iddialarına karşın bazı benzerlikler olmasına rağmen temelde farklı olduğunu savunan karşıt bir görüşün olduğunu unutmamak gerekir. Yaşanılan tecrübelerin hepsi öz itibarıyla aynı fakat yorumları farklıdır iddiası yani tecrübe-yorum ayrımı Leuba'yı bu tür tecrübelerin öznel olduğu iddiasına götürmüştür (bk. Leuba, 1925, s. 300-318).

Stace, içe dönük ve dışa dönük mistisizm diye ikiye ayırdığı mistisizmin iki türünde de nesnellik veya gerçeklik duygusunu ortak özellikler olarak saymaktadır (Stace, 2004, s. 78-133). O, dünyanın dört bir yanında farklı zaman ve mekânlarda yaşamış kişilerin tecrübelerinin ortak evrensel bir özü verdiğini ve bu kişilerin birbirinden etkilenmesinin, haberdar olmalarının mümkün olmadığını söyler (Stace, 2004, s. 94).

Dinî tecrübe ve mistisizm araştırmalarından en fazla rağbet gören ve tecrübenin mümkün olabilirliğini, dolayısıyla da dinî tecrübenin nesnel bir bilgi sunabileceğini savunan hâlâ da güncelliğini koruyan bir görüş olarak perenniyalizm,¹ bütün mistik tecrübelerin, özde bir ol-

1 "Perennial philosophy" kavramını kullanan Huxley, perenniyalizm kavramını ilk olarak Leibniz tarafından kullanıldığını ve bu kavramın mahiyetinin ve anlamının eskilere kadar gittiğini ifade etmektedir (Huxley, 1947,

duklarını iddia eder. Bu iddiaya göre, bütün mistikler genelde aynı şeyleri ifade etmektedirler. Fakat burada yorumsal farklılıkların dışarıda tutulması gerekmektedir. Bir sufi “fena”, bir Hristiyan “manevi evlilik” ya da “mukaddes vizyon”; bir Budist “sunyata”; bir Taoist “kendiliğindenlik”; bir Yahudi “devekuth” dediği zaman her ne kadar yaşadıkları tecrübeler sonunda tecrübelerini farklı kavramlarla ifade ediyorlarsa da genelde aynı şeyi dile getirmektedirler. Zaten dünyanın farklı mekân ve zamanlarında yaşayan, farklı din ve kültürleri benimseyen insanların bir şeyin yanlış olduğu üzerinde ittifak etmeleri oldukça güçtür. Ancak doğru üzerinde ittifak etmeleri -tarihî süreç de dikkate alındığında- mümkündür.

İkbal, dinî tecrübenin bilişsel (kognitif) hiçbir tarafının olmadığını iddia edenlerin düşüncelerini kabul etmez. Ona göre derin dinî tecrübe, teorik aklın girip de hesap-kitap yapamadığı bir alanda olup bitmektedir. Bunun böyle olması dinî tecrübenin tamamen hissî olduğu veya bilişsel hiçbir tarafının olmadığını göstermez. Dinî tecrübeyi bilişsel içerikten yoksun sayan kişilerin hatası, duygu ile düşünce arasında adeta aşılımış bir duvar örmeleridir. Hâl-buki İkbal, duygu ile düşünceyi organik bir bütünün iki farklı yüzü olarak görmektedir ve tecrübenin mahiyetini “muhteva-form” diye ayırmakta ve aktarılamayan şeyin ise muhteva olduğunu söyleyerek problemi aşmaya çalışmaktadır (Ayдын, 2000b, s. 149-150).

Dinî tecrübenin mümkün olduğunu savunanların yanı sıra böyle bir tecrübenin bilgi sunmasının mümkün olamayacağını savunanlar da bulunmaktadır. 19. yüzyıldaki etkili yazılarında, dinî tecrübenin rasyonel ve bilişsel bir tecrübe olmadığını fakat yaşanan dünyanın dışında mutlak bir kaynağa veya kuvvete bağımlılık duygusu olduğunu savunan F. Schleiermacher, dinî tecrübenin sezgisel olduğunu ve sadece kendisini kanıtladığını iddia eder. Bu, kavramsal ayrımlardan önce gelen bir histir. Dolayısıyla onu tasvir etmek mümkün değildir. Bu bilişsel bir tecrübe olmaktan ziyade duygusal bir tecrübedir (Peterson, Hasker, Reichenbach, & Basinger, 2006, s. 21).

Schleiermacher’ın görüşleri Rudolf Otto’yu etkilemiş ve Otto Tanrı’nın varlığının kanıtı olarak dinî tecrübeye başvurmuştur. Ona göre dinî tecrübe “gizemli bir his” olarak değer bulur ve bu mantıkla anlaşılabilen bir histir. Ancak Tanrı’nın bazı tezahürlerinin akılla anlaşılabilirliğini vurgular. Tanrı’nın mahiyeti akılla bilinemez ve anlatılamazdır. Bu ancak gizemli bir hisle idrak edilebilir (Otto, 1936, s. 1-8).

Otto’nun bilişsel olarak gördüğü dinsel ifadeleri, Blackstone kendi bilişsel kriterlerine uymadığı için kabul etmez. Çünkü Otto “mutlak iyilik” ve “mutlak güç” yüklemelerini sürekli Tan-

s. 1). Nasr, Huxley’in iddiasının tersine, *philosophia perennis*’in ilk olarak Leibniz tarafından kullanıldığını kabul etmez. Ona göre Leibniz, ilk olarak 1714 yılında Remond’a yazmış olduğu meşhur mektubunda bu deyimini kullanmış değildir. Nasr, bu deyim’in muhtemelen ilk olarak Rönesans Dönemi düşünür ve din bilimcisi ve bir Augustinyen olan Agostino Steuco (1497-1548) tarafından kullanıldığını kabul etmektedir (Nasr, 1999, s. 81). “Ezelî hikmet” olarak çevrilen bu felsefi anlayışı Aldous Huxley, F. Schoun, M. Lings, R. Genon ve S. H. Nasr gibi düşünürler savunmaktadırlar. Ayrıca bk. Yılmaz, (2003).

rı'ya atfeder. Hâlbuki Blackstone'a göre Tanrı, bütün kavramsal anlayışların ötesinde ise ve insani kavramlar da Tanrı'ya atfedilemiyorsa o zaman böyle ifadelere açık anlam verilemez (Blackstone, 2005, s. 167).

A. N. Whitehead, dinî tecrübenin, bu dünyanın dışında ve evrenin temel dayanağı olan kişisel bir varlığın doğrudan sezgisinden ibaret olduğuna inanılıyorsa en azından hemen herkesin katılacağı bir ittifaka dayanması gerektiğini söyler. Ancak böyle bir ittifak durumu ona göre söz konusu değildir. Çünkü dinlerin çoğu bu konuda birbirlerinin yalancısı olmuşlardır. İnsanların Tanrı'yı tecrübe etmeleri sadece bir umut, akli duyguya bağlama umududur. Böyle bir durumda, akli tek belirleyici yapan insanlara hitap etmemek şartıyla her şey ispatlanabilir. Ancak dinî tecrübe yaşayanlar buna böyle inansalar da akıl, dinin nesnellığının yegâne garantisidir. Dolayısıyla Whitehead'a göre, akıl dinin bütününe bir tutarlılığa kavuşturur, bu tutarlılık da dini histeri olmaktan kurtaracaktır (Whitehead, 2001, s. 87-88).

Ayer, en az Whitehead kadar hatta daha katı bir şekilde sezgiyi eleştirir. O, sezgicilerin "Tanrı bir akıl nesnesi değil bir inanç nesnesidir." şeklindeki ifadelerine ve Tanrı'nın tamamen gizemsel bir sezgi nesnesi olduğu dolayısıyla da aklın kavrayabileceği terimler içinde tanımlanamayacağı iddialarına karşı çıkar. Ona göre, Tanrı anlaşılabilir terimlerle tanımlanamıyorsa bir cümle hem anlamlı hem de Tanrı'dan söz etmiş olamaz. Bir gizemci, kendi iç görüşünün nesnesinin tasvir edilemez bir şey olduğunu kabulleniyorsa onu tasvir ettiğinde manasız konuştuğunu da kabullenmesi gerekir (Ayer, 1998, s. 94).

Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesini temele alan Ayer'e göre bu, doğrulanabilir bir şey değildir hatta anlamsızdır. Flew açısından ise yanlışlanamaz olduğu için bunları kabul etmek mümkün değildir. Russell'in mistik tecrübeler karşısındaki tavrı ise, Ayer ve Flew'den pek farklı değildir. Russell'e göre, bir inancın doğru olabilmesi için karşılığında bir olgunun var olması zorunludur, karşılığında bir olgu yoksa o inanç yanlıştır. Doğruluğu ya da yanlışlığı zihinlerin yaratmadığını söyleyen Russell'a göre zihinler inançları yaratırlar ama inançlar bir kez yaratıldıklarında, zihinler inançları doğru ya da yanlış yapamazlar (Russell, 1994, s. 105).

Yukarıda anlatılanları toparlayacak olursak mistiklerin veya sufilerin yaşadıkları dinî tecrübelerin mümkün olduğunu, tecrübeyi yaşayan insanların psikolojik bir rahatsızlıklarının söz konusu olamayacağını, her ne kadar farklı yorumlarda bulunsalar da aslında aynı şeyden bahsettiklerini, sonuçta kişiye özel bir duygu yoğunluğu olsa bile dinî tecrübenin bir bilgi sunduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç

Felsefe, sosyoloji, siyaset, etik gibi sosyal bilimler alanında öznellik-nesnellik problemi yoğun olarak tartışılan bir konudur. Gerek çağdaş epistemolojik yaklaşımlar gerekse pozitivist yaklaşım zemininde inşa edilen bilgi teorileri bilimsel bilginin değer ve ideolojilerden ba-

ğimsiz² bir içeriğe sahip dolayısıyla nesnel olduğunu iddia etmektedir. Özellikle Aydınlanma felsefesi ve mantıççı pozitivistlerle birlikte zirveye ulaşan ve çoğu bilim dalını etkileyen; kendisinden başka bilgi kaynağı kabul etmeyen akılcılık öznellik-nesnellik tartışmalarının belirleyicisi olmuştur. Hatta “anlam”ın kaybolduğu bir yaklaşımı savunan Ayer, metafizik ve ahlaki önermelerin yanlış olması bir yana anlamdan yoksun olduklarını savunmuştur. Ancak daha sonraları bu tarafsızlık ilkesi sorgulanmaya başlanmıştır.

Dini tecrübenin ortaya koyduğu bilgilerin doğruluk kriterinin ne olacağı problemi önemli bir sorundur. Çünkü genellikle bilginin doğruluğunu akıl belirlemesine rağmen aklın yetersiz kaldığı bu tecrübe alanının kriteri olması şaşırtıcıdır. Psikoloji, bilgi sosyolojisi ve postmodern felsefi yaklaşımlar aklın, tamamen bağımsız, etkilenmeyen, diğer dış etmenlerden izole edilmiş bir nesnel doğruluk kriteri gibi işlev göremediğinin üzerinde yoğunlaşmışlardır. İslam filozoflarının da haklı olarak savundukları gibi akıl, nefsanî ve şeytani etkiler altında kalabilen bir melekedir. Ayrıca modern psikolojideki psikoanalitik yaklaşımın bilinçaltının bilinci etkilemesi ve yönlendirmesi, dil kültür, gelenek, sosyoekonomik birçok faktörün akli ve bilinci farklı yönde inşa edici rol oynaması iddiaları, bilincin ve aklın her şeyden soyutlanmış bir meleke olmadığına ortaya koymaktadır.

Aklı temele alan “katı akılcılık” diye nitelendirilen yaklaşımın göz ardı ettiği en önemli nokta şudur: her şeyin yegâne kriteri olarak kabul edilen akıl, değişmez, etkilenmez saf bir şekilde özünü koruyan bir meleke olarak görülmektedir. Çevre, kültür, din, veraset gibi faktörler sürekli olarak akli etkilemektedir. Bundan dolayı duyularla elde edilen veriler akıl süzgecinden geçtikten sonra şekillenir ve bilgi hâline gelir. Hatta bu veriler zaman zaman farklı renk ve çeşitlilikte de ortaya çıkabilir. Farklı fikirlerin, mezheplerin, felsefi, psikolojik yaklaşımların ortaya çıkması bunu göstermektedir. Bunun yanı sıra her insanın akli, farklı bir işleve sahip olabileceği gibi her toplum ve medeniyet de akla farklı anlamlar yüklemişlerdir. İslam dünyasındaki akıl anlayışı, Kur’an ayetlerinin işlevsel bir akla önem vermesi ve ayetlerde “akl” kelimesinin fail olarak değil de fiil olarak kullanılması göz önünde bulundurulursa her şeyin temel kriteri ve fail konumunda değildir. “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki, orada olanları akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Ama yalnız gözler kör olmaz, fakat göğüslerde olan kalpler de körleşir.” (Hac, 22/46) şeklindeki ilahî buyruk ve Gazzâlî’nin aklın mekânı olarak kalbi görmesi dikkate alındığında Batı medeniyetinde böyle bir akıl anlayışından bahsetmek oldukça güçtür. Çünkü özellikle Yeni Çağ ve Aydınlanma dönemlerinin en önemli sacayaklarından birini oluşturan “akılcılık” anlayışında akıl, merkezî bir konumda ve diğer her şey onun çevresinde (periferi) şekillenmektedir. Başka bir ifadeyle akıl her şeyin belirleyicisi ve fail konumundadır.

2 Slavoj Zizek, Liz Else ile yaptığı bir röportajda bilimin kapital ve kapitalizm ile tamamen içiçe girdiğini dile getirmektedir (Zizek, t.y.). Fay ise sosyal bilimlerin tarihinin görünüşte bilimsel ama aslında tamamen ideolojik çalışmalarla dolu olduğunu savunur (Fay, 2005, s. 273).

Dini tecrübeyi böyle bir akıl anlayışına sahip bir yaklaşımın kriterlerine göre değerlendirmek ve tarafsızlık/öznellik-nesnellik problemine bu çerçeveden bakmak bu tecrübeyi yaşayanlara büyük haksızlık yapmaktır. Zira bu tecrübeyi yaşayanların anlattıkları kendileri açılarından doğrudur. Ayrıca sonradan şekillenen bu tür kavramlar ile geçmişte yaşanan tecrübelerin doğruluk/yanlışlık/anamlılıklarını belirlemek, farklı bir alanın doğruluk kriteri olan bir şeyi din gibi çok karmaşık boyutları olan bir alana taşımak oldukça sıkıntılı bir durum oluşturmaktadır.

Bilimin evrenselliği tezine uygun bir şekilde meydana getirilen bu kriterler dinî tecrübe gibi metafiziksel olan şeyleri açıklayamayınca yeni kavramlar üretilmeye başlanmıştır. Din, ahlak, siyaset, sanat gibi alanların konuları fizik ve matematik alanlardaki konular gibi somut ve deney-gözlemle ölçülebilecek konular değildir.

Tanımı gereği yanılmaz ve hakikati temsil ettiğini iddia eden dini, tanımı gereği yanılabilir ve değişebilir olan bilimin verileriyle teste tutmak doğru değildir. Dolayısıyla aklın somut alanlarda yegâne belirleyici olması gibi dinî tecrübe alanında da herkese ispatlanabilecek biçimde şart koşulması iki açıdan yanlış ve gereksiz bir gayrettir. Birincisi epistemolojik açıdan yanlıştır; çünkü insanların hayatlarını sadece fizik ve matematik gibi alanlar oluşturmamaktadır aksine din, ahlak, estetik, felsefi alanlar insanlar üzerinde daha fazla etkilidir. Bilginin kaynağı olarak sadece akıl söz konusu değildir, deney-gözlem, duyu-algı, sezgi ve vahiy de önemli bilgi kaynaklarıdır. Ayrıca sosyal bilimlerde matematik kesinliğin elde edilmesinin mümkün olmadığını, bu kesinliğin elde edilebilmesi için fenomenler âleminin tamamında ve tarihin bütün dönemlerinde, tümevarım yöntemini kullanmak gerektiğini bunun da imkansız olduğunu unutmamak gerekir. İkincisi dinî açıdan yanlış ve gereksizdir çünkü dinin bir değil birden fazla boyutu bulunmaktadır. Eğer Tanrı'nın varlığı, ahiret veya dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olması nesnellik kriterlerine göre doğrulanmış olursa, dinin en önemli boyutlarından bir olan "iman etme"nin hiçbir anlam ve önemi kalmayacaktır. Nesnellik kriterlerine dayalı olarak düşünüldüğünde dinî tecrübenin verilerinin zayıflığı veya tam olarak ifade edilememesindeki yetersizliği bu tecrübenin öznel olduğunu iddia eden tarafın iddialarının daha kuvvetli veya haklı olduğuna delalet etmez.

Dinî tecrübe hakkında yapılan araştırmalar ve hemen her din ve kültürdeki anlatılan tecrübeler dikkate alındığında dinî tecrübenin tamamen öznel olduğunu iddia etmek oldukça güçtür. Ancak benzer güçlük onun nesnelliği konusunda da geçerlidir. Çünkü nesnelliği savunanlara karşı da çok daha ciddi itirazlar ve bunla ilgili -evrensel öz gibi- birçok iddia ve delil ortaya konmuştur. Fakat problemi bu şekilde belirsiz olarak bırakıp bir kenara atmak felsefi açıdan doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

Düşünce tarihine bakıldığında bu tür iddiaların savunucusu olduğu gibi reddedenler de olmuştur. Bundan sonra da hep olacaktır. Her yeni araştırma ve bu araştırmalara dayanarak ortaya konulan iddialar sorunun çözümüne katkı sağlayacak ve konuyu bir adım öteye taşı-

yacaktır. Mutlak bir çözümün bulunması oldukça zor hatta imkânsız gözükmektedir. Çünkü felsefe tarihindeki hiçbir iddia -ister Tanrı'nın varlığıyla ilgili deliller ister ahlak ister bilim alanında olsun- mutlak doğruyu temsil etmez. O günün şartlarında doğru olan bilgi, zamanla yerini başka doğrulara bırakabilmektedir. Asıl önemli olan bir iddianın mutlak doğru olduğu değil ona ne kadar yaklaştığıdır. Aynı şekilde eğer Aydınlanma felsefesinin etkisini artıran ve pozitivistlerle zirveye çıkan akıl ve bilimin her şeyin kriteri olduğunu kabul eden bir anlayışın nesnellik kriterini göz önünde bulundurursak o zaman dinî tecrübenin nesnel olduğunu da söylemek mümkün olmayacaktır.

Dinî tecrübe, evrensel ortak özellikleri, oydaşlık (ittifak) ile kabul edilmesi, etkisi, değeri ve doğrulama kriterleri açısından nesnel; kişisel, duygusal, ruhsal yönleri açısından ise öznellik nitelikleri taşımaktadır. Bu tecrübeyi öznellik tarafına çeken şey, duyguların "duygu"larının yerine konabilecek olan mistik duygu ve tecrübedir. Çünkü her insanın duyguları birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bu onları öznel tarafın tam içine sokar. Hâlbuki mistik veya dinî tecrübedeki duygu ve tecrübe, yaşanan tecrübenin sadece bir boyutudur. Dolayısıyla sadece bu boyut ele alınıp bir veya evrensel ben, Tanrı ile birleşme boyutunu görmezlikten gelip bu tecrübeye tamamen öznel demek indirgemeciliktir. Bu tecrübeyi nesnellik tarafına çeken şey ise dinî tecrübeyi yaşayan kişinin tecrübesinin kaynağının şahsi bir Tanrı olmasıdır.

Kaynakça

- Abhayananda, S. (2007). *History of mysticism, the unchanging tastament*. United States: Library of Congress Cataloging-in Publication Data.
- Aydın, M. S. (2000a). Muhammed İkalbal'ın din felsefesinde 'uluhiyet' kavramı. M. Armağan (Ed.), *İslam felsefesi yazıları* içinde (s.163-176). İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Aydın, M. S. (2000b). İkalbal'e göre dinî tecrübe. M. Armağan (Ed.), *İslam felsefesi yazıları* içinde (s. 147-153). İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Aydın, M. S. (2002). *Din felsefesi*. İzmir: İLFAV Yayınları.
- Ayer, A. J. (1998). *Dil, doğruluk ve mantık* (Çev. V. Hacikadiroğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ayten, A. (2010). *Psikoloji ve din, psikologların din ve tanrı görüşleri*. İstanbul: İz Yayınları.
- Bayraktar, M. (1989). *Tasavvuf ve modern bilim*. İstanbul: Seha Neşriyat.
- Bergson, H. (2004). *Ahlakın ve dinin iki kaynağı* (Çev. M. M. Yakupoğlu). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Blackstone, W. T. (2005). *Dinsel bilgi sorunu* (Çev. T. İmamoğlu). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Demir, Ö. (2007). *Bilim felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Düzgün, Ş. A. (2004). Tecrübe, dil ve teoloji: Dinî tecrübenin teolojik yorumu. *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2(1), s. 27-46.
- Ertürk, R. (2004). *Sufi tecrübenin epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Fay, B. (2005). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi* (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gazâli, A. (2012). *Sevanih'u-l uşşak (âşikların hâlleri)* (Çev. T. Koç & M. Çetinkaya). İstanbul: Hece Yayınları.
- Glock, C. Y. (2007). Dindarlığın boyutları (Çev. M. E. Köktaş). M. E. Köktaş-Yasin Aktay (Der. & Çev.), *Din sosyolojisi* içinde (s. 250-271). Ankara: Vadi Yayınları.
- Holm, N. G. (2007). *Din psikolojisine giriş* (Çev. A. Bahadır). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hökekleli, H. (1998). *Din psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları.

- Huxley, A. (1947). *Perennial philosophy*. London: Chatto, & Windus Oxford University Press.
- Işım, M. A. (Der.) (2006). *Upanişadlar, Tanrı'nın soluğu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbnü'l-Arabî, M. (2001). İlahî aşk (Çev. M. Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İkbal, M. (2002). İslam'da *dini tefekkürün yeniden teşekkülü* (Çev. S. Huri). İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- James, W. (1985). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. USA, New York: Penguin Books.
- Katz, S. (1978). Language, epistemology and mysticism. In S. Katz (Ed.), *Mysticism and philosophical analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Koç, T. (1995). *Din dili*. Kayseri: Rey Yayınları.
- Leuba, J. H. (1925). *The psychology of religious experience*. London, & New York: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Lings, M. (2005). *What is sufism?* Lahore: Suhail Academy, Chowk Urdu Bazar.
- Nasr, S. H. (1999). *Bilgi ve kutsal* (Çev. Y. Yazar). İstanbul: İz Yayınları.
- Otto, R. (1936). *The idea of holy* (Trans. J. W. Harwey). London: Oxford University Press.
- Peterson M., Hasker W., Reichenbach B., & Basinger D. (2006). *Akıl ve inanç, din felsefesine giriş* (Çev. R. Acar). İstanbul: Küre Yayınları.
- Russell, B. (1959). *Mysticism and logic and other essays*. London: George, & Allen Unwin Ltd.
- Russell, B. (1994). *Felsefe sorunları* (Çev. V. Hacıkadıroğlu). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Slavoj Žižek. (2013). *Wake up and smell the apocalypse* (Int. E. Liz). Retrieved April 16, 2013 from <http://io9.com/5627925/slavoj-zek-wake-up-and-smell-the-apocalypse>.
- Tolstoy, L. N. (1998). *Din nedir?* (Çev. M. Çiftkaya). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Tüzer, A. (2006). *Dini tecrübe mistisizm, felsefi bir yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Underhill, E. (2013). *Mysticism: A study in nature and development of spiritual consciousness*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library. Retrieved March 15, 2013 from <http://www.ccel.org/ccel/underhill/mysticism.html>.
- Vergote, A. (2001). *Din, inanç ve inançsızlık* (Çev. V. Uysal). İstanbul: MÜFAV Yayınları.
- Whitehead A. N. (1999). *Dinin oluşumu* (Çev. M. Albayrak). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yılmaz, H. (2003). *Ezeli hikmet ve dinler, dinler tarihinde tradisyonel perspektif*. İstanbul: İnsan Yayınları.