

# “ELEŞTİREL DENEYİMCİLİK”: DİNİ TECRÜBEDE SWINBURNE’ÜN “SAFDİLLİK İLKESİ”NE KARŞI “ELEŞTİRELLİK İLKESİ”

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN\*

## ÖZET

Hem popüler dindarlıkta hem de din felsefesi araştırmalarında kişisel dini tecrübeye ilgi son zamanlarda artmıştır. Felsefi açıdan bakıldığında, dini tecrübe özellikle teistik Tamı kavramı açısından, ateizm, deizm veya panteizm gibi öteki alternatifleri ile karşılaştırıldığında özel bir önem arzeder. Bu önemine rağmen, dini tecrübe yanıtlarının da yanıtlarının da oldukça yaygın olduğu bir alandır. Bu durumda gerçek dini tecrübeyi sahtelerinden ayırt etmeye yarayacak özel ilkelerin ve güçlü kriterlerin olması gerekir.

Swinburne’ün safdillik ilkesi son zamanlarda teist din felsefecileri arasında yaygınlaşmaktadır. Oysa bize göre safdillik ilkesinin karşıtı olan doğrulama ilkesi yanlış ve uygunsuz olduğu gibi, safdillik ilkesinin kendisi de yetersiz ve risklidir. Bu makalede biz, “eleştirelilik ilkesi” diye isimlendirilebilecek olan bir orta yol ilkesi geliştirmeye çalışıyoruz. Bu ilkeye göre, bir tecrübeyi gerçek bir dini tecrübe sayabilmek için, o tecrübenin en az beş pozitif delil veya destek de içeren beş adımlık bir değerlendirmeden geçirilmiş olması gerekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** *Dini tecrübe, dinsel deneyim, safdillik ilkesi, eleştirelilik ilkesi*

## SUMMARY

### “CRITICAL EXPERIENTIALISM”: “PRINCIPLE OF CRITICALITY” VERSUS SWINBURNE’S “PRINCIPLE OF CREDULITY” IN RELIGIOUS EXPERIENCE

Interest in personal religious experience has increased recently both in popular religiosity and in researches of the philosophy of religion. Looked at from the philosophical perspective, it is particularly important for the theistic concept of God in comparison to other alternatives like atheism, deism or pantheism. However, it is such a phenomenon that both mistakes and

---

\* Associate Professor of Philosophy of Religion at Istanbul University.

misleadings are quite common. In this case, there should be specific principles and strong criteria to distinct genuine religious experiences from false ones.

Swinburne's principle of credulity is being widespread among the theist philosophers of religion recently. According to our opinion, however, the principle of credulity is so inadequate and risky as its opposite, the principle of verification, is so inaccurate and inappropriate. In this article, we try to develop a middle-way principle which may be called a "principle of criticality".

According to this principle, an experience should carefully be evaluated in five steps including at least five positive evidence or support in order to be considered as a genuine religious experience.

*Key Words: Religious experience, principle of credulity, principle of criticality*

Din felsefesinde dini tecrübeye ya da dini/dinsel deneyime, yani, kısaca belirtildiğinde, dinle ilgili taklidi veya fideistik tutuma ya da eleştirel akılcı bir tahkikle geliştirilmiş rasyonel inanca götüren delillere değil de, bizzat yaşanılan ya da gözlemlenen sıra dışı haller ve/veya olaylar türünden kişisel dini deneyimlere ilgi son zamanlarda bir hayli artmıştır.<sup>1</sup> Bu ilgi artışının Batı düşüncesindeki erken tarihsel serüveni ve nedenleri görülmek istendiğinde, biri felsefe biri de din cenahında ortaya çıkmış iki modern olgu ile son dönemlerde iyice belirginleşmiş ilgi ve araştırma patlamasının arkasında görülebilecek bazı postmodern gelişmelerden söz etmek mümkündür.

Tarihsel açıdan ilk olmamakla birlikte felsefi açıdan bakıldığında ve etkisinin gücü dikkate alındığında bu konuda ilk akla gelmesi gereken neden, Kant'ın metafiziğe ve özellikle ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerden oluştuğu varsayılan klasik kanıtlara yönelttiği eleştirilerdir.<sup>2</sup> Onsekizinci

<sup>1</sup> Marianne Rankin, *An Introduction to Religious Experience* (Lampeter: Religious Experience Research Centre, 2005), s. 14. Peter Wardy and Julie Arliss, *The Thinker's Guide to God* (Hants: MediaCom, 2004), s. 92. Dini tecrübe araştırmalarının tarihçesi ve son zamanlarda dini tecrübeye ilginin artışı ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. David Hay, *Religious Experience Today: Studying the Facts* (London: Mowbrya, 1990), s. 1-28, 52-85. Ayrıca bkz. Peter Danovan, *Interpreting Religious Experience* (Oxford: Religious Experience Research Centre, 1998), s. vii, 9.

<sup>2</sup> Bu eleştiriler için bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, (London: Macmillan, 1990), s. 500-531.

yüzyılda geleneksel rasyonel deliller Hume ve Kant tarafından etkili bir biçimde eleştirilince, başta Kant'm kendisi olmak üzere, birçok filozof ve ilahiyatçı, Tanrı inancını temellendirmek için, iç ahlaki ve dini tecrübeye yöneldiler.<sup>3</sup> Kant'ın bu eleştirileri sadece felsefe çevrelerinde değil ilahiyat ve hatta popüler din çevrelerinde de oldukça etkili olmuş ve bundan sonra insanlar benimsedikleri teistik felsefelerin ya da sahip oldukları dini inançlarının rasyonelliğini temellendirmek ve kendilerinin de makul düşünebilen ve ahlaken sorumluluk taşıyan insanlar olduklarını gösterebilmek için, İlkçağ ve Ortaçağ din felsefelerinde hakim olan mantıksal kanıtlarla temellendirme yöntemi yerine ya bu felsefelerini/inançlarını terk etmek ya da bunları gerekçelendirmek için başka yollara başvurmak ikilemiyle yüzyüze kalmışlardır. Kant'ın klasik delillere yönelttiği eleştirilerin gücüne inanarak ve aynı yoldan giderek Tanrı inancından vazgeçen yahut en azından agnostik kalmayı tercih eden Russell gibi bazı filozoflar ve son zamanlarda *non-realist*ler olarak bilinen (deyim yerindeyse gerçek-dışı yani Tanrı'nın varlığına gerçek anlamda inanmayan ama burada detayına giremeyeceğimiz şu veya bu sebeple Tanrı kavramını da içeren din dilini kullanmayı ve dinin dış yüzünü savunmayı sürdüren) Don Cupitt gibi bazı postmodern teologların dışında kalarak, teizmi ve Tanrı inancını sürdürmek isteyen büyük çoğunluk, ya Kant'm tavsiyelerine uyararak inancını ahlak üzerine temellendirme yoluna gitmiş, ya Kierkegaard'a, Wittgenstein'a ve benzerlerine uyararak delilsiz imancılığı (fideizmin değişik türlerini) savunmuş, yahut Polkinghorne ve Swinburne gibi bilim kökenli ilahiyatçılar ve din felsefecilerini izleyerek Kant'm klasik delillere yönelttiği eleştirilerin aslında sanıldığı kadar güçlü olmadığını savunarak klasik delillerin bilimsel gelişmelerle destekli yeni versiyonlarına dayanarak inancını hala rasyonel delillerle savunmayı sürdürmüş, ya da Schlaiermacher, Rudolf Otto ve William James gibi teolog, psikolog ve filozoflarla birlikte ve belki de özellikle son zamanlarda en yaygın olarak inançlarını bizzat kişisel olarak yaşadıkları veya

<sup>3</sup> Ronald W. Hepburn, "Religious Experience: Argument for the Existence of God," *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, (New York: The Macmillan Company & The Free Press; London: Collier-Macmillan Limited, 1967), c. 7, s. 164.

başkalarının sıklıkla yaşadığına inandıkları dini tecrübeye veya eşanlamlı ifadeyle dinsel deneyime dayandırma yoluna gitmişlerdir. Kısacası, dini tecrübecilik, Kant'ın neden olduğu modern dini açmazdan kurtulmanın en önemli yollarından biri olarak öne çıkmıştır.

Dini tecrübeye ilginin artmasına neden olan ve din cenahında ortaya çıkmış olan modern olgu ise, Kant'ın da içinde yetiştiği ve etkisini taşıdığı Protestanlık ve Püritenliğin ortaya çıktığı Reformasyon dönemine ve o dönemdeki mistisizmden destek alan Katoliklik eleştirilerine kadar gider. Katolik kilisesinin en büyük teologu ve filozofu St. Thomas Aquinas başta olmak üzere Skolastiğin yükseliş dönemi ilahiyatçılarının çoğu, yakinen tanıdıkları İslam felsefesi ve kelamcılarının da etkisiyle olsa gerek, Thomas Aquinas'm "5 yol" örneğinde görüldüğü gibi mantıksal kanıtlamalara ve doğa gözlemlerine dayalı olan ve vahyi teolojinin yanında önemli bir yer verilen "doğal teoloji" destekli bir din anlayışını savunmaktaydılar. Bu din anlayışı, Hıristiyanlığın özüne ve asli metinlerine uysun ya da uymasın, akli ve anlamayı ön planda tutan, gönlü ve kişisel deneyimi o kadar fazla önemsemeyen bir anlayıştı. Luther ve Calvin gibi Protestanlık öncüleri, Katolikliğin pek çok yönü ile birlikte, onun doğal teolojiyi vahyin otoritesinin ve bireysel deneyimin önüne geçirmesini de eleştirdiler. Zaten Protestanlık biraz da Katolikliğe yönelik olarak kendisinden önce ortaya çıkmış olan mistik eleştiriler ortamında doğmuş ve ondan yararlanmıştı. Dolayısıyla, Reformasyonla birlikte ortaya çıkan çeşitli Protestan mezhepler ve akımlar, Katolikliğin akli, felsefi ve tabii teoloji anlayışı karşısında, kutsal metnin doğrudan otoritesi yanında, dinsel deneyime dayalı dindarlığı ve teoloji anlayışını da öne çıkarmış ve savunmuşlardır.

Dini tecrübeye ilginin artmasında postmodern gelişmelerin de küçümsenemeyecek bir rolü olduğu düşünülebilir. Zira modernite, dünya görüşlerini ve yaşam biçimlerini ilgilendiren tüm alanlarda akli, bilimi, rasyonaliteyi, birliği, hakikati, vb. vurgulamaya çalışırken, din alanında da aynısını yapmaya uğraşmıştır. Modern insan idealinin bir din anlayışı ve inancı olacaksa, bu olabildiğince akli, rasyonel, bilimsel gelişmelerle paralellik arzeden, büyük dini sistemlerin veya geleneklerin ortak özüne ve mesajının ruhundaki birliğe bağlı, toplumsal birlik ve bütünlüğü kuvvetlendirmeye katkıda

bulunan, vs. bir din anlayışı olmalıydı. Oysa postmodernite, modernliğin yücelttiği rasyonellik, bilimsellik, tutarlılık, evrensellik, birlik ve beraberlik, hakikat ve doğruluk gibi kavram ve değerlerin sadece abartıldığını eleştirmekle kalmadı; bunların birçoğunu tahtından indirmeye ve yerine yeni değerleri oturtmaya kalkıştı. Bu genel tutum, doğal olarak din anlayışına ve dindarlık algısına da yansdı. Tipik postmodern dindarın dinde aradığı, aklından çok gönlünü tatmin etmesi, doğru olmasından çok yararlı olması, rasyonel olmasından çok romantik olması, teolojik olmasından çok mistik olması, toplumsal olmasından çok bireysel olması, dışlayıcı olmasından çok çoğulcu olması ve sayılabilecek daha bir çok alternatif ya da vurgu farkı yanında, bir de ataları taklit yahut rasyonel tahkikten ziyade bireysel dini deneyime, tecrübeye, maneviyata dayanmasıdır. Kısacası postmodern dindarlık, başka özellikleri yanında, doğrudan bireysel deneyime dayalı dindarlığı ve/veya maneviyatı yücelten bir dindarlık anlayışıdır. Bu da doğal olarak dini tecrübe tekniklerini öğrettiği iddiasındaki merkezlere ilgiyi artırdığı gibi, din felsefesi dahil birçok alanda dini deneyim araştırmalarının önem kazanmasına yol açmaktadır. "Dini tecrübe" terimi, esas itibarıyla dini, "bireysel insanların hisleri, davranışları ve tecrübeleri" olarak tanımlayan<sup>4</sup> ve dini tecrübe üzerine daha sonra bu alanın klasikleri arasında sayılacak bir eser yazan William James ile birlikte popüler olmuştur. Yirminci yüzyılın ortalarında, Kari Barth ve Neo-ortodoks teolojinin etkisiyle dini tecrübeye dayalı teolojik yaklaşıma şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Ne var ki dini tecrübe, son zamanlarda, belirtilen nedenlerle, özellikle çağdaş din felsefesinde tekrar teolojik sahnenin merkezine geri dönmüştür.<sup>5</sup>

Dini tecrübe konusuna İslam dünyası açısından bakıldığında, herhalde önce Kur'an'daki "Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır; görmez misiniz." (51: 20-21) mealindeki

<sup>4</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), 31.

<sup>5</sup> Paul Badham, *The Contemporary Challenge of Modernist Theology* (Cardiff: University of Wales Press, 1998), s. 127-28.

ayet ve benzerleri akla gelmelidir. Bu ayetteki enfüsi yol, başka yorumlar yanında, dini tecrübe yoluna işaret olarak da yorumlanabilir. Bu ayet, iç ve dış tecrübe yollarını birbirinden ayırmamış, her ikisini de geçerli yollar olarak göstermiştir. Daha sonraki dönemlerde kelamcılar, felsefeciler ve mutasavvıflardan bazıları bu iki yola Kur'an'daki tarzda birbirini tamamlayan ve destekleyen yollar olarak bakmayı sürdürmüş ve savunmuş iken ve birinin geleneği içinde olup onu daha fazla vurgulasa da ötekini tamamen inkar etmezken, başka bazıları bu yolları birbirine alternatif yollarmış gibi görmüş ve birisini yüceltirken diğerini yermiş, hatta yadsımıştır. Ne var ki, bu geleneklerin aşırı uçlarındaki radikal kişiler ve marjinal grupları bir kenara bırakırsak, genel olarak akli/afaki bilgiyi önemseyen kelamcılar ve felsefeciler enfüsi/tecrübi bilgiyi tamamen inkar etmek yerine, ilham veya keramet türü bir deneyimin, deneyimi yaşayan kişinin kendisinden başkasını ilgilendirmeyeceği ve o kişi için bile dini hiçbir bağlayıcılığı olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Dini tecrübeyi inkar etmemekle birlikte pek teşvik de etmeyen bu görüş, batını akımların kol gezdiği ve keşif-keramet iddialarına dayalı istismarların had safhaya çıktığı dönemlerde, insanları yanılmaktan ve aldatılmaktan korumak için oldukça yarar sağlamış olsa gerektir. Benzer şekilde dini ve mistik tecrübeye ağırlık veren birçok mutasavvıf da aklın, hikmetin, zahiri ilimlerin önemini ve önceliğini vurgulamış; sadece bununla da kalmamış, dini tecrübe alanının taşıdığı riskleri ve bu gelenek içindeki istismarları özeleştirel bir tarzda ortaya koymuştur. Buna rağmen, istisna şahsiyetler olmakla birlikte, son asırlardaki İslam ulema, filozof ve mutasavvıfları arasında bu dengeli, diyalektik ve tamamlayıcı bakış sürdürülememiş ve öteki yoldan/yöntemden habersiz olmak adeta beriki yolun mükemmeliyetinin şartı gibi görülmüştür. Özellikle son asırların – Muhammed İkbâl gibi bazı şahsiyetler hariç - egemen modernist düşüncesi, dini ve mistik tecrübelerin sahil ve sahte ya da Rahmani ve Şeytani gibi ayrımlarına da itibar etmeksizin hemen her türünü hem akıl ve bilime hem de akıl ve bilim dini olarak niteledikleri İslam'a aykırı ikellikler ve illetler olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bizde, yukarıda özetlemeye çalıştığımız türden modern Batı'da olanlara benzer felsefi veya mezhebi değişimler

olmamış; bu durumda felsefî ve kelami çevreleri de kapsayacak tarzda dini tecrübeye yönelik özel bir ilgi artışı olmamıştır.<sup>6</sup>

Bu demek değildir ki bundan sonra da olmayacaktır ve hatta son yıllarda olmamaktadır. Öyle görünüyor ki, dini ve mistik tecrübeye ilgi, modernleşme süreci içinde olmasa da, postmodern denilebilecek sürecin İslam dünyasındaki etkileri arasında yavaş yavaş yerini almaktadır.<sup>7</sup> Batı dünyasında Mevlana, İbn Arabî ve bir bütün olarak Sufizme yönelik hem popüler hem de akademik düzeydeki ilgi ve eğilimin olumlu ve olumsuz yansımaları bizde de açık bir biçimde gözükmektedir. Sadece kendi içimizdeki değerlerimizi yeniden keşfetme, ya da özellikle yıpratılan ve gözden düşürülen geleneksel ve kurumsal dindarlık yanında/yerine bireysel deneyimlerimize güvenme yolu olması ile birlikte, dinsel açıdan da gittikçe daha fazla çoğulculaşan toplumumuzda öteki dinlerle karşılaşma olgusu da muhtemelen dini tecrübeye daha fazla ilgi duyulmasına yol açacaktır. Zira öğretilerinin rasyonelliği ve sadeliğinde İslam ile rekabet edemeyeceklerini ve Müslümanları etkileyemeyeceklerini bilen bazı öteki din propagandistleri, sevgi-şiddet polemiklerinin yanında doğrudan dini tecrübenin varlığı-yokluğu meselesini de gündeme getireceklerdir. Bu durum da dini tecrübeye önem verilmesini gerektiren sebeplerden biri olsa gerektir. Ayrıca dini tecrübe, dini canlı tutar ve dine inanan insanın dindarlığının gerçek karşılığını ahirette görmesini beklemekle birlikte, burada da bir takım manevi meyvelerini görmesini sağlar. Din felsefesi gözüyle bakıldığında dini tecrübenin belki en önemli yanı da, varlığı kabul edilen Tanrı'mn deist veya panteist bir Tanrı'dan ziyade, kullarıyla ilgilenen tesit bir tanrı olduğunun en büyük göstergelerinden birinin yaşanmış dini tecrübeler olmasıdır. Bunlar ve benzeri

<sup>6</sup> Batıdaki dini tecrübe çalışmaları ve sonuçlarıyla karşılaştırabileceği İslami bir araştırma olmadığından yakınan bir yazarın görüşleri için bkz. Marcia Hermansen, "The God Concept Among Muslims", in *God: Experience or Origin?*, ed. by Antonio T. de Nicolas and Evangelos Moutsopoulos, (New York: Paragon House, 1985), s. 134.

<sup>7</sup> Çağdaş Müslümanlar arasında yaşanan dini tecrübe örnekleri için bkz. Cafer Sadık Yaran, *Muslim Religious Experiences* (Lampeter: Religious Experience Research Centre, 2004), s. 7-14. Ron Geaves, *Religious Experience in Islam* (Lampeter: Religious Experience Research Centre, 2004).

nedenlerle, dini tecrübe konusu bizim de artık bilimsel anlamda araştırma gündemimize girmesi gereken konulardan biri haline gelmiştir. Son yıllarda yaptıkları ve yapmakta oldukları tezler, makaleler ve kitaplarla bilhassa din felsefecileri daha şimdiden bu konudaki çalışmalarda önemli bir rol oynayacak gibi gözükmektedirler. Biz de burada konunun belli bir yönüne din felsefesi açısından bakmaya çalışacağız.

Din felsefesi açısından bakıldığında dini tecrübe bağlamında ele alınabilecek birçok konu vardır. Bunlar arasında bizim oldukça önemli bulduğumuz ve bu yazıda kısa bir giriş yapmak istediğimiz sorun, dini tecrübenin dini, felsefi ve ahlaki açıdan değerli olup olmadığı ve teşvik edilmesi gerekip gerekmediği şeklindeki bir ön soruya olumlu cevap verdiğimizizi belirttikten sonra, dini tecrübe alanının, aslında hayatın bütün alanlarında olduğu gibi ama bazı özelliklerinden dolayı biraz da öteki alanlardan belki kısmen daha fazla olarak yanılmaya ve yanılmaya, aldanmaya ve aldatılmaya bir hayli açık bir alan olması gerçeği karşısında, dini tecrübeden yararlanma faktörünü maksimuma çıkarırken aynı tecrübe kapsamında yanılma payı ve riskini minimuma indirmede kullanılabilir ölçütler ve/veya ilkelerin neler olması gerektiği sorunudur. Bize göre bu sorun, dini tecrübenin hem teorik ve felsefi hem de pratik ve dini uzantıları olan en önemli sorunlarından biridir. Biz burada bu sorunu ve onunla ilgili öne sürülen çözüm önerilerini tüm detaylarıyla ele alabilecek durumda değiliz. Bizim burada yapmak istediğimiz, dini tecrübenin güvenilirliği ve gerçekliği/sahihliği konusunda öne sürülen iki ilkeyi ele alıp irdeledikten sonra eleştirmek ve bunlar karşısında daha başka bir ilke önerisinde bulunmaktır.

Konuya geçmeden bir-iki cümleyle belirtmek gerekirse, dini tecrübenin geçerliliği konusunda dikkate alınabilecek ilkelerden birincisinin, pozitivistlerin “doğrulama ilkesi” olduğu söylenebilir. Bunun tam karşısında olduğu söylenebilecek olan ve son zamanların teist din felsefesinde bir hayli öne çıkarılan ilke ise Richard Swinburne’ün “safdillik ilkesi”dir. Bize göre, yine baştan kısaca belirtmek gerekirse, doğrulama ilkesi “yanlış” ve insanları manevi yetenek ve değerlerden yoksun bırakıcı iken, safdillik ilkesi de güvenilirlik ve güvence açısından “yetersiz” ve o oranda risklidir. Bu durumda, hem bizi dini



tecrübe boyutumuzdan yoksun bırakmayan hem de bizi bu alanda karşılaşılabilir risklerden azami ölçüde koruyan bir ilkeye ihtiyaç var demektir. Bu ihtiyacı karşılamak üzere biz, "eleştirelilik ilkesi" denilebilecek bir ilkenin ve ona bağlı kriterlerin geliştirilebileceği önerisinde bulunacağız.

Önerdiğimiz ilkenin niteliği bağlamında neden "eleştirelilik" kavramını seçtiğimizi ve neden "eleştirel deneyimcilik" diye konuyla bağlantılı bir yaklaşım biçimi geliştirmeyi denediğimizi de baştan belirtmek gerekirse, biz dini tecrübe yaklaşımlarını sistematik bir bağlama oturtmakta da, onları uygun biçimde kavramsallaştırmakta da, din felsefesinde akıl-iman ilişkisi bağlamındaki temel yaklaşımların dikkate alınabileceğini düşünmekteyiz. Bu açıdan baktığımızda, bize göre, akıl-iman ilişkisinde "katı akılcılık" dediğimiz yaklaşıma, deyim yerindeyse "dini tecrübe-iman ilişkisi"nde "doğrulama ilkesi"ne dayalı bir "katı tecrübecilik/deneyimcilik" denilebilecek bir yaklaşım tekabül etmektedir. Birçok teistin beğenir ve onaylar gözüktüğü Swinburne'ün "safdillik ilkesi" ise, eğer yanılmıyorsak, Swinburne'ün din felsefesindeki genel akılcı tavrına da pek uymayacak tarzda, büyük ölçüde imancılığa, fideizme yakın düşmektedir.

Bu durumda, akıl-iman ilişkisinde daha makul ve daha makbul bir orta yol yaklaşımı olan eleştirel akılcılığı savunduğumuz gibi,<sup>8</sup> dini tecrübe konusunda da daha makul, ölçülü ve daha risksiz bir yaklaşımın bulunabileceğini ve bunun en azından din felsefesi çevrelerinde insanların alışmış olduğu benzer kavramlarla dile getirilebileceğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda da, aşağı yukarı iki uç noktayı savunan "doğrulama" ve "safdillik" ilkeleri karşısında bir "eleştirelilik ilkesi" veya "tahkik ilkesi" kavramının ve içeriğinin geliştirilmesi, ve buna dayalı olarak, deyimler yerindeyse, katı deneyimcilik ve fideistik deneyimcilik karşısında da "eleştirel deneyimcilik" yahut "tahkiki tecrübecilik" denebilecek bir yaklaşımın geliştirilmeye çalışılmasının doğru olacağı kanaatini taşımaktayız. Bu yazıda, özellikle ikincisi

<sup>8</sup> Bkz. Cafer Sadık Yaran, "Dînî Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkiki İmancılık", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 9, Samsun 1997.

olmak üzere ilk iki ilkeyi irdeleyip eleştirdikten sonra, geliştirilmeye açık bir ilke olarak eleştirelilik ilkesini belirlemeye ve savunmaya çalışacağız.

### Dini Tecrübeye Doğrulanabilirlik İlkesi

Dini tecrübe ile ilgili görüş belirtenlerden bazıları onu toptan reddetmekte ve bunu doğrulanabilirlik ilkesi ile bağlantılı görülebilecek bir yaklaşım içinde temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu görüştekilere göre, eğer dini tecrübeye güvенеbileceksek, onun da diğer doğal tecrübeler gibi, halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da öznelerarası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir; oysa o bu tür özelliklere sahip değildir.<sup>9</sup> Örneğin C.B. Martin'e göre, dini tecrübenin de öteki tecrübeler gibi "denetlenebilir veya doğrulanabilir olması zorunludur." Oysa dini tecrübe "doğrulanabilirlikten mahrum"dur. Denetlenebilmesini ve doğrulanabilmesini gerekli gördüğü halde dini tecrübenin bunları başaramadığını savunan Martin, inanan kişinin böyle tecrübelerle dayanarak bilgi ve inanç iddiasında bulunmakta haklı olmadığını iddia eder.<sup>10</sup> Bunlara göre, mantıkçı pozitivistlerin doğruluk ve anlamlılığın ölçütü olarak gördükleri doğrulanabilirlik ilkesi, yani öne sürülen bir önermenin doğru ve anlamlı sayılabilmesi için deney ve gözlem yoluyla her rasyonel insana kanıtlanabilir olması gerektiği kriteri, dini tecrübe iddiaları için de uygulanması gereken bir ilkedir. Dini tecrübe olduğu iddia edilen olaylara baktığımızda ise, onların bu ilkenin gerektirdiği şartları, yani tarafsız gözlemciler önünde tekrar tekrar sergilenebilme ve yoruma yer bırakmayacak derecede nesnel veriler sunma gibi şartları yerine getiremediği görülmektedir. Bu durumda dini tecrübe olarak öne sürülen olaylar, onları gerçekten dini olarak yorumlamamıza ve dinin temellendirilmesinin haklı gerekçeleri olarak görmemize izin vermezler. Dolayısıyla onlar, dini ve doğa üstü yollarla açıklama yoluna gidilmek yerine,

<sup>9</sup> C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about God* (Illinois: InterVarsity Press, 1982), s. 78-89.

<sup>10</sup> C. B. Martin, *Religious Belief* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1959), s. 67, Michael Peterson, et.al., *Akı ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), s. 33-34'ten naklen.

tamamen doğal nedenlerle açıklanması gereken, her yönüyle doğal olaylardır. Yani inanılabilecek veya ümit edilebilecek hiçbir dini veya manevi tecrübe yoktur; çünkü hiçbir dini tecrübe doğrulanabilirlik ilkesinin gerektirdiği şartları yerine getirememektedir.

Doğrulanabilirlik ilkesi taraftarları, dini olarak görmedikleri tecrübeleri çeşitli açılardan doğal yollarla açıklama yönüne gitmektedirler. Onlara göre, dini bir kaynakla irtibatlandırılan kimi olaylar tesadüftür, kimi olaylar ruh hastalıklarından kaynaklanmaktadır, kimileri illüzyon, kimileri halüsinasyondur, kimileri de uyuşturucu ilaçların etkileriyle bağlantılıdır, vb.<sup>11</sup>

Öyle görünüyor ki dini tecrübeye doğrulanabilirlik ilkesi, bu ilkenin öteki alanlara uygulanması önerileri karşısında yüzyüze geldiği sorunlarla burada da yüzleşmek zorundadır. Bu ilkeye genel olarak yöneltelen eleştirileri<sup>12</sup> burada tekrar etmeksizin denebilir ki, bu ilkenin dini tecrübeye uygulanması da, sosyal bilimler, felsefe, hukuk, ahlak, estetik, sanat ve benzeri birçok alanda uygulanmasının yanlış ve uygunsuz olması gibi yanlış ve uygunsuzdur. Araştırma ve inceleme alanlarının birine uygun düşen bir yöntemin öteki tüm alanlar için geçerli sayılması, en basit ifadeyle çok dar görüşlülük, naivlik ve sonsuz gerçekliğin çok sınırlı bir bölümüne ait mesleki uzmanlık alanına mahkumluğun kurbanı olmaktır. Doğa bilimleri araştırmalarının yöntemi olan deney ve gözlemlerle sınanabilme ve defalarca test edilebilerek tümevarımın sınırları içinde de olsa doğrulanabilme imkanı, hayatımızı sürdürmek için kendilerine bağlı kaldığımız birçok inancımız, düşüncemiz, görüşümüz, kanaatimiz ve değerlerimiz için mümkün ve uygun olmadığı gibi, dini deneyimlerimize güvenebilmemiz için de gerekli bir şart olamaz. Konusuna veya nesnesine uygun olmayan böyle bir şarta kendimizi bağlı görmek, son derece açık olan görüş ufkumuzu daraltmak ve bazen akli aşan yeteneklerimizi

<sup>11</sup> Bu tür yorumlar için bkz. Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience* (Oxford: Religious Experience Research Centre, 1998), s. 37-50.

<sup>12</sup> Bu ilke ve eleştirel değerlendirmesi ile ilgili özet bilgi için bkz. William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlerinin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri*, çev. Tuncay İmamoglu, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), s. 15-32, özellikle 27 vd.

bile bile kullanmamak olur. Oysa bazı bilim adamları dahi pek çok bilimsel buluşu bilgi birikimleri ve akıl yürütme yöntemlerini aşan sezgi yetenekleri ve deneyimleri ile gerçekleştirdiklerini bildirmektedirler. Robert C. Walton'un dediği gibi, olguların sabırla gözlenmesi, çok hassas araştırma aletleriyle çok titiz deneylerin yapılması, çok ayrıntılı ölçümler, matematiksel denklemler, hipotezler, teoriler, yasalar ve benzerlerinin hepsi bilim için çok önemlidir; fakat bilimsel deneyimin tamamı bunlardan ibaret değildir. Bütün bunlardan daha önemli olan, bilim adamının vizyonu ve onun evrenin oluşum biçimi ile ilgili sezgileridir.<sup>13</sup> Sezgi gücü sadece bazı insanlarda değil hayvanlarda dahi vardır. Oysa bilimsel bağlamdaki sezgisel deneyimler de doğrulama ilkesi kriterlerini karşılayamazlar. Bu durumda sezgisel güç ve deneyimlerimizi toptan yok ve yanlış saymak ne kadar doğruluktan, gerçekçilikten ve yarardan uzaksa, dinsel deneyimlerimizi toptan yok ve yanlış saymak da o ölçüde doğruluktan uzaktır.

### **Dini Tecrübeye Safdillik İlkesi**

Tanrı'nın varlığı lehine Swinburne'ün en fazla önemseydiği delillerden biri dini tecrübe delilidir. Ona göre, Tanrı'nın, doğayı yaratmış olma ve yürürlükte tutuyor olmanın ötesinde, insanlarla daha yakinen ve daha zâî bir tarzda, tarihte ilgilenmiş ve her zaman da ilgileniyor olmasını bekleyebiliriz. Birçok insan, kendi toplumlarına ve gelecek kuşaklara dini ve ahlaki gerçekleri öğreten ve onları bu değerlere göre davranmaya sevkeden peygamberlerin, bilge kişilerin, ve büyük dini liderlerin aniden ortaya çıkışında, Tanrı'nın insiyatifini görmektedirler. Bütün teistik dinler, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi, bu türden merkezi şahsiyetlere sahiptirler. Örneğin, Hıristiyan kaynaklarına göre, İsa'nın hayatı, biyolojik ve psikolojik türden bazı hastalıkları tedavi etme mucizeleri ile doludur. Bu tür olaylar, birçok kişi tarafından

<sup>13</sup> Robert C. Walton, *The Roots of Experience* (London: SCM., 1965), s. 28.

Tanrı'nın hem var olduğu ve hem de yarattıklarına yakın olduğunun delili olarak görülmektedir.<sup>14</sup>

Swinburne'e göre, teizm, bilimin ve özellikle de tarihsel olguların en genel fenomenlerini açıklayabildiği gibi, bizim kendi bireysel dini tecrübelerimizi de açıklayabilmektedir. Zira insanların, onu yaşayan kişiye Tanrı tecrübesi olarak görünen tecrübe anlamında olmak üzere, dini tecrübeleri vardır. Bunlara dayalı olarak da bir dini tecrübe delilinden söz edilir. Gerçekten pek çok insana hayatlarının farklı anlarında Tanrı'dan ve onun rehberliğinden haberdarlanmış gibi gelir. Swinburne dini tecrübeyi, "(epistemik açıdan) süjeye Tanrı'nın veya başka bir doğa üstü şeyin, (ya gerçekten orada bulunması ya da bir şey yapması veya meydana getirmesinin) tecrübesi olarak gözüken bir tecrübe" olarak tanımlar.<sup>15</sup> Bir tecrübeyi dini kılan en önemli faktör, onun kendisini yaşayan kişiye görünme biçimidir. Bu tecrübe, mutlaka normal duyu algılarının aracılığından bahsetmek anlamına gelmemek koşuluyla, yine de Swinburne tarafından çok genel anlamda Tanrı'yı algılamak, veya O'nun farkında olmak gibi anlaşılır.<sup>16</sup>

Swinburne, dini tecrübeyi beş türe ayırır. Birinci olarak, tecrübeyi yaşayan kişiye, Tanrı'nın veya başka bir doğa üstü varlığın tecrübesi gibi gözüken tecrübeler vardır. Burada kişi, tamamen sıradan bir dini olmayan objenin algılanışında, doğa üstü objeyi algılar gibi görünür. Örneğin bir kişi geceleyin gökyüzüne bakar ve aniden onu Tanrı'nın eseri olarak görür. İkinci olarak, insanların çok nadir olarak meydana gelen halka açık objeleri algılamakten sahip oldukları tecrübeler vardır. Swinburne, Hz. İsa'nın yeniden dirilmiş görünüşüne şahit olan insanların tecrübelerini bu gruptan sayar. Dini tecrübenin öteki üç sınıfı halka açık objelerin dini yorumunu içermez. Bunlarda, ilahi olan, tecrübeyi yaşayan kişi tarafından özel bir tarzda kavranılır. Üçüncü dini tecrübe türü, tecrübeyi yaşayan kişiye özel belli duygulanımlarda ortaya çıkan ve beş

<sup>14</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), s. 225-26.

<sup>15</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 246.

<sup>16</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 247.

duyumuzu kullanmaktan kaynaklanan duygulanımları tasvir etmek için kullanılan, normal kelimelerle tasvir edilebilir türden olan tecrübelerdir. Rüyasında kendisine bir şeyler söyleyen bir melek gördüğünü anlatan Hz. Yusuf'un durumu, bu türe örnektir. Dördüncü olarak, tecrübeyi yaşayan kişinin kendisine özel belli bazı duygulanımlara sahip olmasıyla ortaya çıkan fakat normal kelimelerle tasvir edilemeyen türden dini tecrübeler vardır. Tecrübeyi yaşayan kişi, normal görsel veya işitsel duygulanımlara benzer duygulanımlara sahip olur; fakat aradaki benzerlik onu normal sözlerle anlatmaya yetmez. Yaşadıkları dini halleri tasvir etmeyi imkansız veya çok güç bulan mistiklerin durumu bu kategoriye girmektedir. Beşinci ve son olarak, tecrübeye sahip olan kişinin, ona duygulanımlar yoluyla sahip olmamış olduğu dini tecrübeler vardır. Kişi, Tanrı'nın, veya zamansız bir gerçekliğin, yahut buna benzer bir şeyin, bilincine ermiş gibi görünür; yahut kişi, işitsel bir duygulanım olmaksızın Tanrı'nın kendisine şöyle veya böyle yapmayı söylediğinden emin olabilir. Burada artık, tasvir edilebilir türden bir duygulanımdan söz edilmez. Sadece yaşanan bir tecrübe vardır; o kadar. Çağlar boyunca pek çok insan bunların biri veya birkaçı türünden dini tecrübeye sahip olmuştur. Zaten birçok kişi için hayatın kendisi başbaşına bir dini tecrübedir. Bunlar için herkese açık normal hayat olayları dini açıdan görülür ve yukarıdaki birinci türden bir dini tecrübe oluşturur.<sup>17</sup>

Din felsefesi açısından dini tecrübenin önemli olan tarafı, bu tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için delil sayılıp sayılamayacağıdır. Acaba yaşanan bu tecrübelerin delil olma açısından bir değeri var mıdır? Bu soruya olumlu cevap veren Swinburne, bu kanaatini, geçerliliğini savunduğu iki ilkeye dayandırır.

<sup>17</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 249-53. Dini tecrübenin çeşitleri ile ilgili farklı tasnifler için bkz. Hay, *Religious Experience Today*, s. 40-51. C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion: Thinking about God* (Illinois: InterVarsity Press, 1982), s. 78-88. Antonie Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), s. 107-112. Danovan, *Interpreting Religious Experience*, s. 11-31. Dini tecrübenin anlamamazlık, bilgisellik, pasiflik ve geçicilik gibi özellikleri hakkında geniş bilgi için de bkz. Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi: Çağdaş Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları, 2004), s. 75-82 vd.

Safdıllık (veya kolay inanırlık, credulity) İlkesi: Dini tecrübeyi tartışan bazı felsefecilerin, bu tecrübenin, kendisinin ötesinde bir şey için bir delil olmadığını, yani Tanrı'nın varlığı için bir delil değeri taşımadığını iddia ettiklerini belirten Swinburne, bunun, onların sadece dini tecrübe değil genel tecrübe ile ilgili yanlış tutumlarından kaynaklandığını savunur. Oysa yanılmış olduğumuzun deliline sahip oluncaya kadar, bir takım şeylerin, bize görüldüğü gibi olduğuna inanmamız gerektiği, temel bir bilgi veya rasyonellik ilkesidir. Eğer bana bir masa görüyorum veya arkadaşımın sesini duyuyorum gibi geliyorsa, aldatıldığıma dair deliller ortaya çıkıncaya kadar, bunların böyle olduğuna inanmam gerekir. Eğer sana ben burada ders veriyorum gibi gözüküyorsa, böyle bir tecrübeye sahipsen ve yanıldığını gösteren aksi bir delil yoksa, bu benim ders veriyor olduğuma inanman için iyi bir delildir. Böylece Swinburne, Safdıllık İlkesi adını verdiği bir rasyonellik ilkesi öne sürer.

Bu ilkeye göre, özel olarak dikkate alınacak hususların dışında, eğer bir kişiye  $x$  var gibi görünüyorsa, o zaman  $x$  muhtemelen vardır; bir kişinin algılar gördüğü şey, muhtemelen öyledir. Şeylerin nasıl görüldüğü, onların nasıl olduğu hakkında bir inanca sahip olmak için iyi bir zemin sağlar. Bundan çıkan sonucu o şöyle belirtir ve isimlendirir:

“Özel nedenlerin yokluğunda, bütün dini tecrübeler, onlara sahip olan kişiler tarafından, hakiki tecrübeler olarak kabul edilmelidir ve bu yüzden de onların görünüşteki objelerinin - Tanrı'nın veya Meryem'in yahut Nihai Gerçeklik'in veya Poseidon'un - varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alınmalıdır. Safdıllık İlkesi olarak isimlendireceğim bu ilke ve ondan çıkarılan sonuç, bana doğru görünüyor.”<sup>18</sup>

C. Stephen Evans'ın tek cümlelik ifadesiyle, “safdıllık ilkesi, sade bir biçimde dile getirilmek istenirse, tecrübenin genel olarak veya normal olarak

<sup>18</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 254.

güvenilir olduğunu iddia etmektir.”<sup>19</sup> Swinburne’ün bu ilkesini benimseyen öteki teist din felsefecilerine tarafından, bu ilkenin en cazip yönünün şöyle ifade edildiği görülmektedir: “bu ilke, ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yükler.”<sup>20</sup> Örneğin, insanlar dışarıda bir kızılgerdan kuşu gördüklerini söylediklerinde, genellikle onların gördükleri şeyin bir kızılgerdan kuşu olduğunu kabul ederiz. Kabul etmememiz gerektiği öne sürülüyorsa, bunu ispatlamak bu tecrübenin yanlış olduğunu savunanlara düşer.<sup>21</sup>

Swinburne’e göre, eğer yukarıdaki ilkenin aksi iddia edilerek, güvenilir oldukları kanıtlanıncaya kadar asla görünüşlere itimat edilmemesi gerektiği savunulursa, o zaman insanlar asla her hangi bir inanca sahip olamayacak demektir. O halde, tıpkı beş normal duyumuza güvenmemiz gerektiği gibi, aynı şekilde dini duyumuza güvenmemiz de eşit ölçüde rasyoneldir. Fakat Swinburne burada yapılabilecek itirazın farkındadır. Normal duyulara güveniliyor; çünkü o, öteki insanların duyularıyla uyuyor. Sözelimi sizin gördüğünüzü iddia ettiğiniz bir şeyi başkaları da gördüklerini iddia ediyorlar. Oysa sizin dini duyunuz başkalarının duyularıyla uyuşmayabiliyor. Ne var ki, Swinburne’e göre, burada rasyonel birinin safdillik ilkesini uyguladığını ve haklı olarak duyularına güvendiğini anlamak gerekir. Fakat belki daha önemlisi, yukarıdaki iddianın tam olarak doğru da olmadığıdır. Zira dini tecrübeler, kendimizin ötesinde hayatımızı yönlendiren bir gücün genel olarak farkında oluş şeklinde, aslında başka birçok kişinininkiyle çoğu kez uyuşmaktadır. Eğer bazı kişiler bizim tecrübelerimize sahip değillerse, bu, bizim tecrübelerimizin yanlışlığını değil, o kişilerin dini gerçekliklere karşı kör olduklarını gösterir. O halde, “aksi istikamette pozitif bir delilin yokluğu halinde, şeylerin göründükleri gibi olduklarına inanıyor olmamız, insanın dünya hakkında bilgi edinmesinin temelidir. Tanrı tecrübesine sahip olduğunu sanan biri, yanıltmış

<sup>19</sup> Evans, *Philosophy of Religion*, s. 90.

<sup>20</sup> Michael Peterson, et.al., *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), s. 33.

<sup>21</sup> Aynı yer.



olduğuna dair delil getirilemezse, böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanmalıdır.<sup>22</sup>

Dini tecrübenin güvenilirliğine ve dolayısıyla delaletine yapılan bir başka itiraz da, dini tecrübenin dinler ve kültürler arasındaki farklılıklarını hareket noktası seçmektedir. Örneğin Antony Flew, birçoğu birbiri ile çelişkili olan sayısız inancı görünüşte tevsik eder gözükken dini tecrübelerin, çok çeşitlilik arzemesini, onların güvenilir gerçek tecrübe oluşlarına itiraz olarak dile getirmektedir.<sup>23</sup>

Swinburne, farklı dinlerden insanların, yaşadıkları tecrübeleri kendi bildikleri dini kelime ve kavramlarla ifade ettiklerini belirtmekle birlikte, bunun, onların farklı anlatımlarının birbiri ile çatışma içinde oldukları anlamına gelmediğini savunur. Zira Tanrı, Eski ve Yeni Ahid'e göre bile farklı kültürlerde farklı adlarla biliniyor olabilir. Kaldı ki bir dine mensup insanların yaşadıkları dini tecrübenin objesini tasvirleri ile başka dine mensup bir kişinin yaşadığı tecrübenin objesini tasviri arasında bazen çatışmalar görülüyor olması, sadece özel ve ayrıntılarla ilgili bir itirazla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir, yoksa bütün dini tecrübe iddiaları hakkında bir septisizm kaynağına sahip olmamız anlamına değil. Babilli gökbilimciler ile Yunanlı gökbilimcilerin gök cisimleri hakkındaki tasvirleri arasında farklılıkların olması ve her iki tür tasvirin de bugünkülerden farklılık arzemesi, onların yanlış olduklarını kabul etmekle birlikte, astronomik gözlemler hakkında bizi genel bir septisizme sevketmiyorsa, dini tecrübe objelerinin tasvirinde bazen görülen farklılıklar da bizi bu tecrübelerle ilgili genel bir septisizme götürmemeli ve onların hepsinin sahilliğine gölge düşürmemelidir.<sup>24</sup>

Safdillik ilkesi, dini tecrübeyi bizzat yaşayan kişi için onun buna dayalı inancının rasyonelliğinin gerekçesini oluşturuyor. Acaba bir kişinin yaşadığı

<sup>22</sup> Richard Swinburne, "Arguments for the Existence of God", *Key Themes in Philosophy* içinde ed. by A. Phillips Griffiths (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), s. 132.

<sup>23</sup> Antony Flew, *God and Philosophy* (London: Hutchinson, 1966), s. 126.

<sup>24</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 266-67.

dini tecrübe, bunu yaşamayan başka kişiler için de delil olma açısından bir değere sahip olabilir mi? Swinburne bu konu ile ilgili de bir ilkeden söz eder: Tanıklık İlkesi.

Swinburne'e göre, normal hayatta sahip olduğumuz inançlar konusunda, safdillik ilkesinin izin verdiğiinden daha geniş bir ilkeyi kullanırız. Dünya hakkındaki inançlarımızın çoğu başkalarının algıladıklarını iddia ettikleri şeylere dayalıdır. Coğrafya, tarih, bilim ve doğrudan tecrübe edebilme alanımızın ötesindeki her şey hakkındaki inançlarımızın dayalı olduğu temel bu şekildedir. Bu konulardaki inançlarımız, başkalarının raporlarının doğruluğuna güvenmemize dayalıdır. Swinburne'ün Tanıklık İlkesi adını verdiği bu ilkeye göre, "(özel nedenlerin yokluğu halinde) başkalarının tecrübeleri, (muhtemelen) onların rapor ettikleri gibidir."<sup>25</sup>

İster sıradan bir tecrübe, ister dini tecrübe söz konusu olsun, belirli türden bir tecrübeye sahip olmayanlar, bu konuda aldatıldıkları veya aldandıklarına dair bir delilin yokluğu halinde, böyle tecrübelerine sahip olduklarını söyledikleri zaman başka kişilere inanmalıdırlar. Bu nedenle, kendisi dini tecrübeye sahip olmayanlarımıza, onu yaşamış olan başkalarının rivayetleri elde edilebilir durumdadır; ve bu durumda biz onlara safdillik ve tanıklık ilkelerini uygulayabiliriz. Karşıt delilin yokluğu halinde, şeylerin başkalarına göründükleri gibi olduklarına itimat etmeli ve onların rapor ettikleri şeye inanmalıyız. Zaten yalan söylediklerini, kendi kendilerini aldattıklarını veya tamamen yanlış gözlemlediklerini düşünmek için bir nedenimiz yoksa, tecrübe ettiklerini anlattıkları şey konusunda başkalarının rivayetlerine genellikle güveniriz. O halde, dini tecrübe ile ilgili rivayetlerinde de aynısını yapmalıyız.<sup>26</sup>

Tanrı ile ilgili bir dini tecrübeye sahip olan kişi, özellikle de bu tecrübe güçlü bir tecrübe ise ve onu yanlış gösterecek bir şey yoksa, safdillik ilkesine göre, Tanrı'nın var olduğuna inanmak için iyi bir nedene sahiptir. Tanrı ile ilgili bir tecrübeye bizzat kendisi sahip olmayan kişi, buna bizzat sahip olanlar kadar

<sup>25</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 271-72.

<sup>26</sup> Swinburne, "Arguments for the Existence of God", s. 132.

sağlam bir durum içinde değildir. O, Tanrı'nın varlığı ile ilgili daha az delile sahip demektir. Bununla birlikte bu da çok az bir delil sayılmayabilir; çünkü bu kişi de böyle tecrübe yaşamış birçok kişinin tanıklığına güvenmekte ve inançlarını rasyonel olarak bu tanıklığa olan itimadına dayandırmaktadır. Dolayısıyla dini tecrübe, bu tecrübeye bizzat sahip olanlar için de, bunu yaşayanların tanıklıklarına güvenenler için de, Tanrı'nın varlığı için önemli bir delil teşkil etmektedir.<sup>27</sup>

Swinburne'ün dini tecrübe delili ve sözünü ettiği ilkeleri ile ilgili iki önemli noktadan biri, tecrübeyi yaşayan kişinin kendi tecrübesinin sahilğine ve bu yöndeki yorumuna güvenmesi, bir diğeri de bu kişinin kendi yaşadığı veya kendisine anlatılan bir dini tecrübe konusunda, aldandığı veya aldatıldığı, başka bir ifade ile, yanıldığına dair bir delilin olup olmamasıdır. Dini tecrübe sahibi kişilerin, bazı yanılgılar içindeki kişiler oldukları hipotezini savunanlar varsa<sup>28</sup> ve mistik eğilimleri olan kişiler arasında zihinsel rahatsızlıkları olanlar hiç yok değilse de, bunlar gerçek dini tecrübelerin yanıltıcı olduklarını gösterecek sağlam deliller veya haklı gerekçeler değildir. Çünkü gerçek dini tecrübeler, klasik halüsinasyon hipotezleri ile de modern psikoanalitik yansıtma teorileri ile de açıklanabilecek olgular gibi gözükmemektedir. Nitekim dini tecrübenin patolojik bir hal olduğu iddiası lehinde öne sürülen çeşitli indirgemeci açıklama denemelerini ayrıntılı bir biçimde inceleyen Caroline Davis'in belirttiği üzere, patolojik kişilik bozuklukları olan kişiler, genellikle endişeli, güvensiz, aşırı derecede kolay tesir altında kalabilirlik gibi özellikler taşıyan kişilerdir. Oysa dini tecrübe sahibi kişilerin çoğunda bunların hiçbiri yoktur.<sup>29</sup> Aksine önemli dini şahsiyetler, realite ile apaçık bir bağlantı içindedirler ve toplumsal yargılarının sağlamlığı son derece etkileyicidir. Dolayısıyla onların dini tecrübelerini zihinsel rahatsızlık biçimleri içinde

<sup>27</sup> Swinburne, *The Existence of God*, s. 274-75.

<sup>28</sup> Bkz. Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1965), s. 21-24.

<sup>29</sup> Caroline Franks Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 223.

açıklamaya kalkışmak tamamen haksız ve yanlış görünmektedir. Çünkü, bir Hıristiyan din felsefecisinin belirttiği üzere, örneğin “Nasıra”lı İsa, en azından hikmet sahibi ve zeki bir muallimdi; ve Muhammed, çok zeki bir general, devlet adamı ve yasa koyucu idi.”<sup>30</sup>

İslam felsefesi ve Kelâmın geleneksel isbat-ı vâcip delilleri arasında dini tecrübe delili diye başlı başına bir delil bulunmuyorsa da, mutasavvıfların, sözlü ve mantıksal delil şeklinde değil, yaşanan tecrübi bir hal olarak en fazla güvendikleri inanç dayanağının dini tecrübe olduğu bilinmektedir. Dini inanç açısından, salt rasyonel delillere veya salt dini tecrübeye dayanmak yerine, her ikisine birden sahip olmaya çalışmak ve her ikisini birden dikkate almak, daha sağlıklı bir yol olsa gerektir. Nitekim Gazali gibi büyük İslam düşünürlerinin her iki yolu birden kullandıkları bilinen bir gerçektir. Gazali’nin, kendi belirttiği üzere, safsatadan ayrılışı, bir delil yardımıyla değil, Allah’ın kalbine attığı bir nur ile olmuştur. Ona göre, “Kim keşf’in mücerred delillere bağlı olduğunu zannederse, Allah tealâ’nm geniş rahmetini daraltmış olur.”<sup>31</sup>

Bu bağlamda, Swinburne’ün dini tecrübe ile ilgili öne sürdüğü safdillik ilkesinin de, tek başına değil, dini inancın rasyonelliği ile ilgili öteki görüşleri ile birlikte düşünülmesinin daha doğru olacağını belirtmekte yarar gözükmektedir. Yanıldığımızı veya yanıldığımızı gösterecek delil ortaya çıkmadıkça, bir şeyin bize görüldüğü gibi olduğuna inanmak, inanma alanının kapısını kapalı veya çok dar tutmamak için bir ölçüde gerekli ise de, safdillik ilkesi tek başına düşünüldüğünde birçok şeye kolayca inanmaya varacak derecede bu kapıyı biraz fazlasıyla açık tutmakta gibidir. Bir şeyin bize nasıl görünüyorsa öyle olduğuna inanmak için, başka herkesin de öyle olduğuna inanmamız beklememize elbette gerek yoktur; ancak bize öyle gözükene her şeye, sadece bize öyle gözüküyor ve aksini gösteren bir delil de yok diye

<sup>30</sup> Paul Badham, *The Contemporary Challenge of Modernist Theology* (Cardiff: University of Wales Press, 1998), s. 131. Krş. Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind* (London and Glasgow: Collins, 1971), s. 497.

<sup>31</sup> El-Gazzâlî, *Dalâletten Hidâyete*, çev. Ahmet Subhi Furat (İstanbul: Şamil Yayınevi, tarihsiz), s. 42.

inanmayız. Bize öyle gözükən şeylerin, gerçekte de öyle olduğunu veya öyle olmasının büyük ölçüde muhtemel olduğunu gösteren akli veya nakli, ama her halükarda güvenilir başka delillerin de dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla, dini tecrübe delili ve safdillik ilkesi, tek başına değil, rasyonel deliller ve ölçütlerle birlikte dikkate alınırsa, daha uygun olur gibi gözükmektedir.<sup>32</sup>

Zira safdillik ilkesi, her şeyden önce adının da çağrıştırdığı üzere, çok safdilce, çok safca, çok kolayca inanır bir biçimde davranmamızı ister gözükmektedir. Oysa hiçbir akli başında insandan hayatın hiçbir aşamasında ve hiçbir alanında safdilce davranması istenemez. Hiçbir konuda safdilce davranmamız, kolayca inanmamız, hemen güvenmemiz beklenemezse – ki beklenmemelidir – dini tecrübe konusunda niçin beklensin? Gerçekten hayatın hiçbir alanında kendi başımıza gelen olaylar konusunda olsun başkasının bize anlattığı olaylar konusunda olsun, ilk bakışta görünene hemen inanmamız ve güvenmemiz beklenmemelidir. Çünkü, doğrulanabilirlik ilkesinin bize şart koştuğu üzere herkese açık deneysel ve gözlemsel kanıtlarla doğrulanmadığı sürece hiçkimseye güvenmemek ve hiçbirşeye inanmamak bizi, inancın ve güvenin bize sağlayacağı birçok değerden mahrum bırakma tehlikesi taşıdığı gibi, bunun tersine, yanlış olduğunu gösteren biri veya bir kanıt ortaya çıkmadığı sürece, her şeyin bize görüldüğü gibi veya başkaları tarafından bize gösterildiği gibi olduğuna safdilce inanmak, birçok yanlışta inanmak ve birçok sahtekara güvenip kanmak tehlikesiyle ve bunların neticesinde ortaya çıkabilecek pek çok kayıp ve zararları bizi yüzyüze bırakabilecektir. Özellikle her şeyin parayla ölçüldüğü, parayla alınıp satıldığı ve bu durumdan çoğu zaman dinin de bağımsız olmadığı modern kapitalist toplumlarda, safdilliği olumlu bir ilke haline getirmek, birçok insanı büyük bir riske davet etmekle eş anlama gelebilmekte gibidir. Kısacası, safdillik ilkesi, fideizmde olduğu gibi, dini açıdan büyük bir rahatlama sağlamakta ise de, bunca sahtekarın ve sahtekarlığın dolaştığı kapitalist ve çoğulcu toplumlarda aşırı derecede risklidir; ve

<sup>32</sup> Bu paragraf ve öncesindeki Safdillikle ilgili bilgilerde daha önceki şu çalışmamızdan yararlanılmıştır: Cafer Sadık Yaran, *Günlüğümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), s. 110-20.

dolayısıyla risk faktörünü minimuma indiren daha güvenli ve yararlı ilkelerle yer değiştirmelidir. Bize göre, böyle bir ilke de, “eleştirelilik ilkesi” ya da “tahkik ilkesi” diye isimlendirilebilecek bir ilke olabilir.

### **Dini Tecrübeye “Eleştirelilik İlkesi”**

Eleştirelilik ilkesi veya tahkik ilkesi, doğrulanabilirlik ilkesi ve safdillik ilkesinin ortasında olan bir ilkedir; ve bu haliyle ikisine de benzeyen ve ikisinden de farklı olan yönleri vardır. O, safdillik ilkesini yetersiz, riskli ve güvenilmez bulur ve doğrulama ilkesine benzer bir şekilde tecrübenin gerçekten dini olup olmadığının sağlam delilleri, destekleri ve dayanaklarının olup olmadığının araştırılması gerektiğini ve bu delillerin güvenilir kriterler eşliğinde eleştirel bir araştırmadan, soruşturmadan, tahkikten ve denetimden geçirilmesi gerektiğini öne sürer. Bununla birlikte doğrulama ilkesinden farklı olarak, bu delillerin deney ve gözlem yoluyla kamuya açık yerlerde tekrarlanabilip test edilmesi ve böylece herkese ispatlanabilmesi gibi ağır ve yapısına uygun olmayan koşulları şart koşmayıp, safdillik ilkesine kısmen benzer bir şekilde, ama ondan daha fazla eleştirel soruşturmaya önem ve öncelik verdikten sonra, ortaya çıkan sonuca o tecrübeyi yaşayan kişinin güvenmesi ve inanmasının makul olduğunu savunur.

Eleştirelilik ilkesine göre, yaşanan dini tecrübeler normal duyu tecrübelerimize güvendiğimiz oranda rahatlıkla ve dış görünüşe bakarak kolayca dini olarak yorumlanamaz. Burada safdillik ilkesini savunanların yaptığı benzetmeler aslında dini tecrübenin birçok çeşidinde yaşanan tecrübelerle en azından bir açıdan çok da benzememektedir. Örneğin Swinburne’ün verdiği örnekler olan, masa görmek, bir arkadaşının sesini duymak veya bir öğretim üyesinin ders verişini görüp dinlemek, ya da Peterson ve arkadaşlarının verdiği örnekte olduğu gibi ağaçta bir kuşun var olduğunu görmek gibi örneklerin gözden kaçırılmaması gereken önemli bir ortak özelliği vardır: Bunların hepsi de, insan hayatında yüzlerce defa karşılaşılan, her insan için “normal” olan ve normal görülen “alışılmış”, “sıradan” tecrübe örnekleridir. Oysa bunlara benzetilen dini tecrübe örneklerinin çoğu, en azından ilk defa

yaşayanlar için, hiç de normal, alışılmış, sıradan olaylar olmayıp, aksine, normal dışı, alışılmamış, sıra dışı ve çoğu zaman olağanüstü deneyimlerdir. Dolayısıyla, yüz defa karşılaştığımız normal bir olay cinsinden yüz birinci ile karşılaştığımızda elbette hiçbir sorgulamaya ve eleştirel düşünceye ihtiyacımız yoktur. Bunları yapmadığımızda yeni hiçbir şeyle ve özellikle beklenmedik hiçbir riskle karşılaşmayız. Ancak dini tecrübenin birçok türü, duyu algılarıyla karşılaştırılacak derecede insanlar arasında yaygın da değildir, onlarla karşılaştırılacak kadar tek bir insanın şahsında sık görülen sıradan bir olay da değildir.

İnsanlar arasında nadir karşılaşılan ve belli bir kişinin hayatında da ilk defa karşılaştığı sıra dışı bir tecrübe yaşandığında, doğru olan, bu bize nasıl gözüküyorsa ve biz bunu gönlümüze göre nasıl yorumlamak istiyorsak öylece yorumlamak ve bu yorumumuza hemencecik güvenmek değil, aksine bu sıra dışı olayı yanılabilir olmamız ihtimaline karşı çok titiz bir biçimde araştırmadan ve soruşturmadan geçirmemizdir. Çünkü bu kısmen seyrek yaşanan sıra dışı deneyimlerin hiç de dini olmayan benzerlerinin yaşandığı ya da yaşandığının iddia edildiği insanlar tarafından bilinmektedir. Dini tabirle belirtmek gerekirse, Rahmani tecrübe yaşanıyor olabildiği gibi Şeytani tecrübe de yaşanıyor olabilir. Daha genel tabirlerle belirtilmek istendiğinde ise, gerçek bir dini tecrübe ile karşılaşmış olunabileceği gibi, örneğin, akıl ve ruh sağlığı bozukluğundan doğan bir tecrübe ile karşılaşmış ya da insanları etkileyip onlardan çıkar sağlamak isteyen dindar görünümlü bir sahtekarın sözde tecrübeleriyle karşılaşmış da olabilir. Bunlar hiç de seyrek karşılaşılan şeyler değildir; bunlar ve benzerlerini safdilce gerçek dini tecrübeler saymanın dini ve dünyevi tehlikeleri son derece büyük olabilmektedir. İşte bu gibi nedenlerle, doğrulama ilkesine bağlı kalarak dini tecrübeyi toptan reddedenlerin aksine, aslında dini deneyimi birçok nedenden ötürü oldukça önemseyen ve bu yüzden "eleştirel deneyimcilik" veya "tahkiki tecrübecilik" denilebilecek olan yaklaşım, deneyimle elde edilebilecek faydaları maksimuma çıkarırken, deneyim bağlamında karşılaşılabilecek riskleri minimuma indirmek için safdillik ilkesinin aksine titiz bir eleştirelilik ilkesini geliştirmeye çalışmalıdır.

Kısaca belirtilmek istendiğinde eleştirelilik ilkesi, kişinin kendisi bir sıra dışı deneyimle karşılaştığında (veya başkasından bir deneyim iddiası duyduğunda), eğer bu deneyimi üzerinde durmaya değer buluyorsa, önce “doğal” açıklama, sonra doğa üstü olabilse de “din-dışı” açıklama alternatiflerini ele alıp, eleştirel bir gözle tahkik ettikten ve sonuçta onları ya tamamen ya da büyük ölçüde “eledikten” sonra, destekleyici deliller ışığında tecrübeye dair “en doğru veya en muhtemel, en makul açıklama”nın dini açıklama olduğuna kanaat getiriyorsa, herkesin aynı tarzda inanmasını mutlaka beklemeksizin, tecrübesinin dini bir tecrübe olduğuna veya olabileceğine inanmasının makul olduğunu dile getiren bir ilkedir.

Bu cümleyi biraz daha açmak ve dolayısıyla eleştirelilik ilkesini uygulamak isteyen takip etmesi uygun olabilecek adımları sırasıyla ve teker teker saymak gerekirse, ister hissi ve epistemik türden isterse de algısal ve ontolojik türden bir tecrübe yaşayan (ya da böyle bir tecrübeye tanıklık eden) bir kimse, ilk olarak bu olayın tamamen doğal bir olay olarak açıklanabilir açıklanamayacağı üzerinde derinlemesine düşünmelidir. Doğal açıklamalar ister sağlıklı bir insanın yaşayabileceği türden bir açıklama olsun, isterse de sözgelimi bir ruh hastasının görünüşte deneyiminin güvenilir bir ruh hekimi tarafından yapılan doğal açıklamaları olsun fark etmez. Tecrübenin doğal açıklaması yapılabiliyorsa ve bu başka açıklama arayışlarına gerek hissettirmeyecek derecede tek başına akli tatmin edici bir açıklama ise, bu tecrübe için özel anlamda dini bir tecrübe demenin anlamı yoktur. Genel anlamda dini tecrübe, yani dindar insanın hayatta yaşadığı her anı ve olayı dini olarak görmesi ve yorumlaması türünden bir dini tecrübe burada üzerinde durduğumuz türden dini tecrübenin kapsamına girmemektedir. Her doğal olayı tanrısal ve hatta mucize olarak görmek bilinen bir dindarca tutumdur ama bizim burada dini tecrübeden kastettiğimiz bu değil, daha özel olarak yaşanan deneyimlerdir. İşte bu tür özel deneyimlerin gerçekten dini bir deneyim olup olmadığı konusunda sağlam bir kanaate varmak için, önce, Leibniz’ci “yeter sebep ilkesi” terimleriyle belirtmek gerekirse, tek başına yeterli bir doğal açıklamasının olup olmadığını araştırmak gerekir.



Burada, önerdiği safdillik ilkesinden farklı bir bağlamda, her türlü açıklama ancak iki açıklama türünden biri ile yapılabilir, diyen Swinburne'ün açıklama modelleriyle ilgili görüşlerinden de yararlanabiliriz. Ona göre, herhangi bir olay, ya bilimsel açıklama (ön koşulların varlığı ve doğa yasalarının işleyişine dayalı açıklama) ile ya da kişisel açıklama (bilinç sahibi özgür bir varlığın mevcudiyeti ve amaçlarına dayalı açıklama) ile izah edilebilir. Bunların ikisinin bir arada bulunması da mümkündür. Önce bilimsel açıklama denenmeli, o yetersiz görülüyorsa bu kez kişisel açıklama yoluna gidilmelidir. Zihnimizin tatmin olduğu bir açıklama buluncaya kadar da açıklama arayışı sürdürülmelidir.<sup>33</sup> Bu kavramlar ve tasnifler dikkate alındığında, eleştirelilik ilkesinin ilk adımı şöyle tekrar edilebilir: Her şeyden önce, yaşanan tecrübenin yeterli ve tatmin edici doğal veya bilimsel açıklamasının olup olmadığı araştırılmalıdır. Eğer doğal sınırlar içinde kalan bilimsel açıklama kendi başına yeterli ve tatmin edici gözüküyorsa, yaşanan deneyimi özel anlamda dini tecrübe olarak yorumlamanın bir gereği de bir temeli de yoktur.

Ancak, olayın doğal ve bilimsel açıklamasının tek başına yeterli ve tatmin edici görülmemesi durumu ortaya çıkmışsa, bu durum yine de, o zaman dini ve kişisel açıklamanın tek alternatif olarak kabul edilmesi sonucunu da hemen doğurmamalıdır. Bu noktaya gelmeden, ikinci bir ön adım daha atılmalı ve bu kez, olayın doğal değil doğa üstü, bilimsel değil kişisel ama bunlarla birlikte dini de olmayabilen bir açıklamasının olup olmayabileceği araştırılmalıdır. Olay doğal olmayabileceği gibi sahit ve güvenilir anlamda dini de olmayabilir; bunun yerine örneğin, düalist insan anlayışı ve yeniden dirilişçi ölümsüzlük anlayışı çerçevesinde bazı ruhların ölümden sonra varlıklarını sürdürdükleri gibi, şu veya bu yolla ve şu veya bu amaçla yaşayan insanlarla iletişim kurmaya çalışabildikleri bir varsayım olarak da olsa kabul edilecek olursa, böyle bir durumda dini içeriği olmayan bir doğa üstü olayla karşılaşılma olasılığı var demektir. Dini ifadelerle örneklendirmek gerekirse, doğa üstü ama Rahmani değil Şeytani deneyimlerle, yahut kahinlik, medyumluk ve benzeri türden doğa

<sup>33</sup> Geniş bilgi için bkz. C. S. Yaran, *Tanrı İnancının Akliliği*, s. 86-89.

üstü yönü belki olmakla birlikte dini içerikli olmayan bir deneyimle karşılaşmak mümkündür. O halde, yaşanan deneyimin dini deneyim olduğuna karar vermeden önce, ikinci adım olarak, onun Şeytani ve benzeri negatif bir deneyim olup olmadığı da titiz bir elemenden ve tahkikten geçirilmelidir. Eğer bu yöndeki açıklamalar yeterli ve tatmin edici gözükmüşse, bu deneyimi de dini diye nitelenenin elbette bir yeri ve imkanı yoktur.

Ancak bu seçenek de yeterli ve tatmin edici en iyi açıklama olarak görülmemişse ve olay önemsenip tatmin edici bir açıklama arayışı sürdürülüyorsa, sıra o zaman, üçüncü adım olarak dini açıklama alternatifine gelmiş demektir. Dini açıklama alternatifinin gücü, iki şeye bağlı olarak daha düşük veya daha yüksek derecede olur. Birincisi, alternatif açıklama modelleri gerçekten sadece üçse ve ilk iki açıklama modellerinin güçleri gerçekten çok zayıf ve yetersiz gözüküyorsa, bu durumda, saçmaya irca mantığına dayalı olarak akıl yürütüldüğünde, saçma veya çok zayıf olan alternatifler karşısında, geriye kalan tek seçeneğin en doğru açıklama olduğunu kabul etmek mantığa uygun bir davranıştır. Böyle bir süreç neticesinde ulaşılan bu sonuç, tecrübenin gerçekten dinliliğine inanmak için belirli bir temel ve kısmen güvenilebilecek bir dayanak sağlar. Bununla birlikte, ikinci olarak, yanılma/yanıtılma payını minimuma indirmek ve daha güvenilir bir sonuca ulaşmak için, bir basamak daha ilerlemeli, dördüncü bir adım daha atmalıdır.

Bu son adım, tecrübenin dini olduğu ile ilgili “pozitif deliller”in bir araya getirilmesi, dikkatle gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesidir. Bir tecrübenin gerçekten dini bir tecrübe olduğunu gösterebilecek pozitif deliller birkaç türlü olabilir. İlk olarak o, temel dini öğretilerle ve muhkem dini metinlerle çelişiyor olmamalı, bilakis onlarla uyuyor olmalıdır. Çünkü temel dini öğretiler ve muhkem metinlerle çelişen deneyim, din ile çelişiyor demektir; din ile çelişen deneyimin ise dini olduğundan bahsedilemez. İkinci olarak o, dini ahlak ya da evrensel ahlak ilkeleriyle çelişiyor olmamalı, aksine uyuyor ve hatta bu yönde değişim ve gelişime katkıda bulunuyor olmalıdır. Çünkü ahlak ile din arasında çok sıkı bir bağ vardır. Evrensel ahlakın özüne uymayan bir tecrübe, başka bir deyişle, ahlaka aykırı bir tecrübe, dine de uymaz; dine uymayan da dini sayılmaz. Dolayısıyla, bir tecrübenin gerçek bir dini tecrübe sayılabilmesi için,

mutlaka dinin ve ahlakın özü ile çelişmemesi, onlara uygun düşmesi ve hatta onlara katkıda bulunması gerekir. Üçüncü olarak o, aklı aşabilen bazı yönler ve yorumlar içerebilmekle birlikte, aklı selime, sağlıklı ve sağduyulu akla açıkça aykırı olmamalıdır. Çünkü sahih dinde aklı aşan veya akıl üstü denebilen yönler olmakla birlikte açıkça akıl dışı olan ve onunla çelişen şeyler yoktur. Bu üçü, olmazsa olmaz şartlar gibi gözükmektedir.

Bunların yanında, yaşanan tecrübenin gerçekten dini olma ihtimalini "güçlendiren" başka pozitif unsurlar da vardır. Örneğin, birinci olarak, tecrübeyi yaşayan kişinin uzun süredir samimi dindar, ahlak ve maneviyat sahibi biri olması – mutlaka gerekli bir şart olmamakla birlikte – tecrübenin dini bir tecrübe olarak yorumlanmasındaki haklılık payını artırır. Yine benzer şekilde, ikinci olarak, yaşanan tecrübenin, çok önemli bir istek veya çok acil bir ihtiyaç karşısındaki çok içten, çok yoğun ve çok doğrudan bir talep ya da dua neticesinde beklenen ve umulan bir anda ve beklenen ve umulan bir tarzda gerçekleşmesi, tecrübenin gerçekten dini bir tecrübe olduğu yorumunun gücünü artırır. Keza, üçüncü olarak, yaşanan tecrübenin, tecrübe yaşandıktan sonra onu yaşayan kişi üzerinde meydana getirdiği olumlu dini, ahlaki, manevi değişim ve gelişme oranının yüksekliği de tecrübenin Tanrı kaynaklı dini bir tecrübe olması ihtimalini artıran bir delil olarak sayılabilir.

Dördüncü adımla ilgili ilk üç şart, tecrübenin diniliğinin adeta zorunlu şartı, son üç güçlendirici gösterge ise, onun dinilik ihtimaliyetini yükselten ve destekleyen öğelerdir. İşte bir tecrübe yaşandığında, özellikle de ilk zamanlarda, bu dört adımda özetlenen süreç titizlikle uygulanmış ve özellikle dördüncü adımın zorunlu ve destekleyici şartları büyük ölçüde ortaya çıkmışsa, bu tecrübenin dini bir tecrübe olduğunu düşünmek kuvvetle muhtemeldir ya da en azından yanlış olmasa gerektir.

Ancak, her zaman ve her durumda olmasa da mümkün görülen bazı durumlarda, beşinci bir adımın daha atılması ve tecrübenin diniliğinin bir tür testten veya denemeden geçirilmesi, tecrübenin sahihliğine güven ihtimalini herhalde en yüksek seviyeye çıkaracaktır. Tecrübenin ve sonuçlarının önemseniş derecesine göre, bu adımın atılmasının gereklilik durumu artar veya

azalır. Önemli bulunan tecrübelerde, uygun bir test yöntemi biliniyorsa, bu adımın da önceliklere eklenmesinin son derece yararlı olacağı aşikardır.

Eleştirelilik ilkesi kapsamında belirtilen adımlar, uygulanabilir adımlar mıdır ve bunun benzerinin tarihsel örnekleri var mıdır? Bize öyle geliyor ki bunlar hem uygulanabilirdir hem de uygulanmışlardır. Eğer yanılmıyorsak, normal üstü bir tecrübe ile karşılaşıldığında bunu, eleştirelilik ilkesi bağlamında anlatmaya çalıştığımız adımlara benzer şekilde, ve safdillik ilkesinin aksine, ciddi ve titiz bir kendi içinde düşünüp taşınma ve sonra başka güvenilir kişi ve kaynaklara da başvurarak derinliğine soruşturma ve hatta özel yöntemlerle test etme gerektiğini uygulamasıyla gösteren, ve bu titiz tahkik sürecinden sonra da, doğrulanabilirlik ilkesini savunanların beklentilerinin de aksine, herkesin aynı tarzda düşünmesini beklemeksizin, soruşturmayı ve testleri başarıyla atlatmış tecrübesinin gerçekten sahit bir dini tecrübe olduğuna inanmanın en büyük ve en değerli örneği, Hz. Muhammed'in ilk vahiy deneyimi karşısında takındığı tavır ve yaptığı uygulamalardır.

Bu sıra dışı ilk deneyimi karşısında o, ne bunu doğrulamacı tarzda inkara kalkışmış ne de hemen safdilce yorumlama ve benimseme yoluna gitmiştir. Aksine, tamamen eleştirel bir biçimde önce kendisi bu olayı derinlemesine ve etraflıca düşünmüş, sonra eşinin görüşleri ve değerlendirmelerini almış, daha sonra bu konularda otorite sayabilecekleri başka birinin de gerekçeleriyle birlikte yorumlarını ve onaylarını almış, ve hatta bir ara eşiyile birlikte özel bir testle de tecrübenin sahit bir dini tecrübe olup olmadığını sınımadan geçirmiştir. Bunca tahkikten sonra ulaştığı sonuca bazı karşı çıkanların olmasını da bir daha önemsememiştir. Yani eleştirel araştırmayı önemsemiş, gerçekleştirmiş ama ulaştığı sonuca herkesin katılmayışını inancının doğruluğuna engel de görmemiştir. Bu durum, sıra dışı dini tecrübelerle karşılaşanların izlemesi gereken yolu ve tutumu en güzel bir şekilde özetlemekte ve örneklendirmektedir. Bu olağanüstü örnek tutum, dini tecrübe yaşıyan insanların da bu konuda ilkeler tespit etmeye çalışacak din felsefecilerinin de ihtiyaç duyduğu ve geliştirebilecekleri ilke ve kriterlerin pek

çoğunu ihtiva etmektedir. Konuya giriş mahiyetindeki bu yazıyı, Onun bu konudaki tutumunu ve uygulamalarını özetleyen alıntılarla<sup>34</sup> bitirmek istiyoruz.

Hız. Muhammed, yaşadığı ilk deneyimleri ve bunlar karşısındaki tutumunu eşi Hız. Hatice'ye şöyle anlatmıştır – ki burada safdilce bir kabul değil, en olumsuz ihtimalleri dikkate alan eleştirel bir bakış aşikardır:

Tek başıma kaldığım zamanlar beni 'Ey Muhammed! Ey Muhammed!' diye çağırın bir ses işitiyorum; uyku halinde iken değil, tamamen uyanık bulunuyorken Semavi bir ışık görüyorum. Vallahi şu putlar ve (görünmez şeyler ve istikbalde olacak hadiseler hakkında bilgi sahibi olduklarını iddia eden) kahinler kadar hiçbir şeyden nefret etmedim. Acaba ben de mi bir kahin oldum? Sakın bana seslenen kimse bir Şeytan olmasın?

Hız. Hatice bu sorulara şu çok zekice cevapları verir – ki bu cevaplar, önce ahlak sonra da din merkezli iki temel kriter denebilecek ölçütleri içermektedir:

Sen daima eli açık ve cömert idin, iyilik yapardın; fakir ve muhtaçlara daima yardıma koşardın. Muhakkak ki Allah seni Şeytanın aldatmalarına uğratmayacaktır.

Her ikisi bunlarla da yetinmeyerek bu konularda daha fazla bilgi sahibi olduğunu düşündükleri ve güvenebilecekleri Varaka'ya başvururlar – eleştirel bakışın bu aşamada hala sürdüğü anlaşılmaktadır; zira Varaka, sözüne "hayır" diye başlar:

Hayır! Bu durum tam manasıyla Musa'nın *Namus* (:Nomos)'undaki gibidir. Bu asla Şeytani bir şey olamaz....

Bundan sonra eve geldiklerinde Hız. Hatice son olarak bir de özel bir test yapar:

Hatice, Rasulullah'a şöyle dedi:

<sup>34</sup> Aşağıda verilen alıntılar için bkz. Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990), s. 82-83.

-‘Meleği gördüğün zaman bana haber ver!’

O ise:

-‘İşte şurada.’ dediğinde, Hatice şöyle söyledi:

-‘Gel ve sağ yanıma otur ve hala onu görüp görmediğini söyle.’

O da öyle yaptı ve şöyle dedi:

-‘Evet onu hala görüyorum.’

Bunu takiben Hatice onu sol yanına ve sonra ön tarafına oturttu ve aynı suali sorup aynı cevabı alması üzerine, son olarak kendisini zevci muhabbetle kucakladı ve aynı suali sordu. Muhammed A.S.S. şöyle cevap verdi:

-‘Hayır, artık onu görmüyorum.’

Bunun üzerine zevcesi:

-‘Artık ben kesin surette kanaat getirdim ki o gerçekten bir melekti, zira Şeytan olsaydı şu muhabbet halimizde bile bizi terk etmezdi.’ dedi.