

DİNİ TECRÜBENİN NESNELİĞİ ÜZERİNE

Hakan HEMŞİNLİ*

ÖZET

Dini tecrübe, hem felsefe hem de ilahiyat alanında tartışılan önemli bir konudur. Dini tecrübenin önemi, Tanrı-insan-alem ilişkisini canlı tutmasından kaynaklanır. Herhangi bir dini tecrübe yaşayan insan, bu tecrübenin sonucunda ondan etkilenir, hayatına yön vermeye ve hayatını düzene sokmaya başlar. Ayrıca dini tecrübe, dinin maneviyat boyutunu oluşturarak dinin dinamik bir yapı içinde devam etmesini sağlar. Bu çalışmada dini tecrübenin mahiyeti, özellikleri ve imkânı ele alınmıştır. Böyle bir tecrübe yaşayan insanın yoğun duygu halinin psikolojik sorunlarla ilgisinin olup olmadığı, bu tecrübenin başkalarına aktarılması ve özellikle de dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunma problemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dini tecrübe, nesnellik, mistik, Tanrı, bilgi.

ABSTRACT

On The Objectivity of Religious Experience

Religious experience, both in the field of philosophy and theology is an important subject discussed. The importance of religious experience is sourced from keeping the relationship alive of God-human-universe. The human experiencing any religious experience is affected from it at the end of this experience. He starts to direct his life again. In addition, religious experience, forming its spiritual dimension, and creating dynamic structure of religion, it provides to eon time. In this study, tacked on the nature of religious experience and facilities and opportunities it. Thus, it is examined what her a human experiencing an intensive experience and type of the feeling are about psychological problems, and particular, it is especially religious experience and objective knowledge presenting problem is emphasized.

Key Words: Religious experience, Objectivity, Mystic, God, Knowledge.

* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi, Doktora Öğrencisi.

Giriş

İnsanlık tarihine bakıldığında hemen her toplumun bir din, dolayısıyla da bir Tanrı inancının olduğu görülmektedir. Nitekim Henri Bergson, “bilimi, sanatı felsefesi olmayan insan toplumları geçmişte vardı ve bugün de vardır. Ama hiçbir zaman dinsiz bir toplum olmamıştır”¹ ifadeleriyle; Tolstoy ise, “tıpkı geçmişte olduğu gibi, bugün de, tek bir insan toplumu veya akli başında kişi dahi dinsiz yaşamamıştır ve yaşayamaz da. Din ona yaratılışı icabı verildiğinden, ...insan dinsiz yaşayamaz”² şeklindeki sözleriyle bunu ifade etmektedir. İnsanlar yaşadıkları dünya üzerindeki tabiat olaylarını (şimşek, gök gürültüsü, yağmur, deprem, yangın vb.) tecrübe ettikleri zaman maddi dünyanın ötesinde var olduğuna -veya var olması gerektiğine- inandıkları bir Kutsal’ı aramışlardır. Hz İbrahim’in Rabbini yıldız, ay ve güneş olarak görüp de bunların gerçek olmadığı tecrübesinden sonra Allah’ı bulması örneğinde olduğu gibi her insan evren karşısında güçsüzlüğünü kabul edip evrenin varoluş nedenini aramaya koyulmuştur. Çünkü bu arayış (dolayısıyla Tanrı ve din fikri) doğuştan gelir, yani fitrîdir.³ Liberal düşüncenin önemli temsilcisi İngiliz filozof Locke’un “zihnin boş bir levha”, “tabula-rasa”, olduğu yani “zihinde doğuştan ilkelerin olmadığı”⁴ fikrinin aksine, Descartes doğuştan gelen fikirlerin varlığını kabul eder. Descartes’e göre, bir sanatçı yaptığı eserin altına imzasını nasıl atıyorsa, Tanrı da insanı yaratırken kendi varlığının bilgisini insan zihnine öyle kazımıştır.⁵

Her toplumun bir Tanrı inancı olduğu nasıl açıksa bunların Tanrı ile ilişkileri de o ölçüde açıktır. Çünkü Tanrı ile hiçbir ilişki kurmadan -dua, niyaz, ibadet vb.- bir Tanrı inancını kabul etmek oldukça güçtür, hele dinî tecrübe açısından mümkün değildir. Deizmin Tanrı inancı açısından bir dinî tecrübe yaşamak imkânsızdır. Çünkü zaten Tanrı bu dünyaya karışmamaktadır, bu dünyayı kaderine terk etmiş ve onu kurulmuş bir saat gibi ayarlamıştır. Bu bağlamda insanın Tanrı’ya dua, niyaz ve

¹ Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara 2004, s. 91.

² Tolstoy, Leo Nikolayeviç, *Din Nedir?*, çev. M. Çiftkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1998, s. 11.

³ Bkz. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili I*, sad. İ. Karaçam vd., Hikmet Neşriyat Yay., İstanbul 2007, s. 257.

⁴ Bkz. Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1996, s. 71 vd. Doğuştan düşüncelerin farklı filozoflar tarafından nasıl değerlendirildiği konusunda bkz. Yaldır, Hülya, “Doğuştan Düşünceler Üzerine Rene Descartes, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz”, *Felsefe Dünyası*, sy.: 50, Ankara 2009, ss. 81-110.

⁵ Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul 1962, s. 169; Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., İstanbul, 1995, s. 61, Öner, Descartes’in Tanrı’nın kendini insan zihnine, kazımış olduğu örneğini aktararak şöyle devam eder, “Öyle bir varlığa inanmayanlar, gerekli sezgi gücünden, başka bir ifadeyle ilahi hidayetden mahrum kişilerdir.”

ibadet etmesi, herhangi bir farklılık oluşturmayacaktır. Dolayısıyla insan ile Tanrı arasında bağ koparıldığı için bir dinî tecrübeden de söz etmek mümkün değildir.

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir; inanan insanlar Tanrı ile ilişki içerisinde oldukları zaman yaşadıkları tecrübe onların hepsinde aynı mıdır? Her inanan insanda dinî tecrübe hali var mıdır? Ya da tecrübe edilen şeyler insanlara aktarılabilir mi veya bu aktarım yaşandığı haliyle aynen aktarılabilir mi? Aktarılabiliriyorsa bunun nesnel bir bilgi sunması mümkün müdür?

Bu sorular dinî ve mistik tecrübelerin imkânını sorgulamaktadırlar. Yani denilmektedir ki, Mutlak Varlık'ın, Bir'in Tanrı'nın tecrübe edilmesinin imkânı var mıdır? Yoksa insanın sadece batınî bir tecrübesi olup bunun dışında herhangi bir referansı olmayan ruhsal (psikolojik) subjektif deneyimler midir?

Bu problemleri ele almadan önce dinî tecrübe hakkında bazı bilgiler vermek uygun olacaktır.

1. Dinî Tecrübe ve Özellikleri

“Dinî tecrübe” veya “mistik tecrübe” kavramı, hem felsefî alanda hem de ilahiyat alanında kullanılmaktadır. Dini tecrübe din psikolojisi, din felsefesi, tasavvuf gibi alanların ortak bir konusu olmakla birlikte her bilim dalı konuyu, kendi bakış açısı ve yöntemleri çerçevesinde ele almaktadır. Ayrıca bu kavram ikilisi, herkeste aynı algıyı oluşturmamakta ve bir anlamda herkes kendi anladığı şekliyle buna anlam vermektedir. Bu biraz da tecrübe kavramının farklı kullanım alanlarından kaynaklanmaktadır. Tecrübecilik terimi “empirizm” in karşılığı olarak kullanılabilir. “Tecrübeli öğretmen” “tecrübesiz şoför” örneklerindeki tecrübe kavramından hemen herkes aynı şeyi kolaylıkla anlar. Fakat “Ahmet'in dinî tecrübesinden şu sonucu çıkarabiliriz” cümlesindeki ‘tecrübe’ sözcüğünü anlamak aynı kolaylık da olmamaktadır.⁶ Dinî tecrübe kavramıyla bir müminin Tanrı ile yaşadığı “yoğun psikolojik hal”i veya “müşahade” ve “mükaşefe” kavramlarını kastettiğimizin bilinmesi, konunun anlaşılmasına büyük fayda sağlayacaktır.

Dini tecrübe, genellikle daha dindar ve temiz kalpli olanların herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal seyri içinde olmayan ve ansızın meydana gelen, doğal sebeplerin sınırları çerçevesinde açıklanması zor hatta imkansız olan, ancak tecrübeyi yaşayan ve anlatmaya çalışan biri için tabiatüstü bir dini kaynağa

⁶ Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İFAV, Yay., İzmir 2002, s. 84.

başvurulduğu zaman tatmin edici bir izahı yapılmış kabul edilen olağanüstü bir hal ve olay şeklinde tanımlanmıştır.⁷

R. Swinburne her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi bir yaratıcı olan Tanrı'nın yarattıkları, özellikle de Tanrı'yı tanıyan ve bilen insanlarla iletişime geçmeye çalışacağını söyleyerek dini tecrübenin görünüşte, Tanrı hakkında tecrübeler -süjeye Tanrı tecrübesi olarak görünen tecrübeler- olması gerektiğini ifade eder.⁸

Felsefe tarihine bakıldığında metafiziği inkâr eden empiristlerin ve metafiziğe önem veren teologların birçoğunun, her ne kadar tecrübe kavramından farklı şeyler anlasalar da, bilginin nihaî kaynağı olarak tecrübeyi gösterdikleri görülecektir. Empiristlere göre, tecrübenin konusu, duylara hitap eden, içinde yaşadığımız somut dünyadaki ve tecrübe de algıların doğrudan nesnesi olan duyu verilerinden ibarettir. Teolog ve mistiklere göre ise, tecrübenin konusu mahiyeti bakımından dünyadakilere hiçbir şekilde benzemeyen Tanrı'dır. Tecrübeyi dinsel ve mistik olarak nitelendiren teolog ve mistiklere göre dinî tecrübe, dünyadakilere benzemeyen nihaî gerçekliğin ya da Tanrı'nın duyumsanması, insanın kendi iç dünyasında hissedilmesi, algılanmasıdır.⁹

Empirist, teolog ve mistiklerin tecrübe anlayışına ek olarak son yüzyılda etkisini iyice gösteren "Mantıkçı Pozitivist"lerin bu konudaki görüşlerini hatırlatırsak tecrübe kavramı ve dinî tecrübe konusunun iyice dallanıp budaklandığı görülür. Onlara göre, Tanrı tecrübe konusu olamaz ve Tanrı, dolayısıyla din hakkında konuşmak anlamsızdır.¹⁰ Mesela Ayer'e göre, "Tanrı vardır demek, ne doğru ne de yanlış olabilen bir metafizik söyleyim yapmaktır. Aynı ölçüde göre, bir aşkın Tanrı'nın doğasını betimlemek amacındaki hiçbir tümcenin gerçek bir anlamı olamaz."¹¹

⁷ Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2009, s. 11.

⁸ Swinburne, R., *Tanrı Var mı?*, çev. M. Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001, s.116-117.

⁹ Tüzer, Abdülatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm, Felsefi Bir Yaklaşım*, Dergah Yay., İstanbul 2006, s. 15.

¹⁰ Bkz. Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s 147 vd., Ayrıca bkz., Güçlü, Abdülbaki vd. (Haz.) *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2002, ss. 934-936.

¹¹ Ayer, A. J., *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1998, s. 92; Wittgenstein, Tractatus'un sonunda "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalı" der. Bkz. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2005, s. 173. Jean Greisch, Wittgenstein'in "sessizlik"inin daha ziyade etik, estetik ve dinî tecrübeye bağlanan pek çok unsuru ilgilendirdiğini ifade eder. Ancak Greisch, bizim burada üzerinde durduğumuz mistik anlayışla veya dini tecrübe ile Wittgenstein'in mistik anlayışının farklı olduğunu, "mistik kavramı hiç de sözle anlatılamazın zorunlu eşanlamlısı değildir" ve "hiçbir şey ne Wittgenstein'a mistik tecrübe kredisi açmamıza, hatta ne de onun bu tür manevi tecrübe teorisi

Görülüyor ki empirizm, teoloji ve mistisizm savunucularının üçü de “tecrübe”yi ele almak açısından ortak olmalarına rağmen, bunların tecrübenin konusu ve mahiyeti hakkındaki fikirleri ve vardıkları sonuçlar birbirinden çok farklıdır. Mantıkçı pozitivistlerin metafizik önermeleri anlamsız bulmaları ise bir dinî tecrübenin nesnel bilgi sunması bir yana böyle bir tecrübeyi zaten anlamsız hatta imkânsız kılmaktadır.

Hem ilahi hem de ilahi olmayan dinlere mensup insanlar bir Mutlak Hakikati tecrübe ettiklerini iddia etmektedirler. Bunun yanı sıra yaşadıkları bu yoğun psikolojik halin kendi yaşamlarını anlamlandırdığını ve yaşamlarına bu tecrübelerle yön verdiklerini ileri sürerler. Kutsal Kitap'ta bunun açık bir örneğini M.Ö. VIII. yüzyılda yaşayan İbrani Peygamberi Yeşaya'nın Tanrı tecrübesinde görmek mümkündür.

“Kral Uzziya”nın öldüğü yıl yüce ve görkemli Rabbi gördüm, tahtta oturuyordu, giysisinin etekleri tapınağı dolduruyordu. Üzerinde Seraflar duruyordu; her birinin altı kanadı vardı; ikisiyle yüzlerini, ikisiyle ayaklarını örtüyor, öbür ikisiyle de uçuyorlardı. Birbirlerine şöyle sesleniyorlardı: ‘Her şeye egemen RAB Kutsal, kutsal, kutsaldır, yüceliği bütün dünyayı dolduruyor..... Buna karşın Kral’ı Her Şeye Egemen RAB’i gözlerimle gördüm.” (Yeşaya: 6/1-5).

Aynı şekilde Hz Musa'nın Allah ile konuşması, Hz Muhammed'in miraç hadisesi, Hz İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmesi ve bütün peygamberlerin vahiy tecrübesi de bir dinî tecrübe içerisinde değerlendirilebilir. Her ne kadar Peygamberlerin yaşadığı o tecrübeyi diğer inanan insanlar aynı ölçüde yaşayamazlarsa da, onların dinî tecrübelerinde bir eksiklik veya psikolojik bir sorun yaşadıklarını söylemek mümkün değildir.

Bazı dinî tecrübeler ise, duyu verisine ya hiç dayanmaz ya da çok az dayanırlar. Ancak insan yaşamına bir temel sunabilirler. Bu bir anlamda farkında olmakla eşdeğerdir.

“O gözle görülmez, konuşmayla da anlaşılmaz. Ne de başka duyu organıyla veya zühd ya da çalışmayla anlaşılır. Bilginin huzuruyla, kişinin tabiatı temizlenir. İşte böylece, murakabe ederek, kişi parçasız olanı kavrar.”¹²

Yukarıda alıntılanan Hindu tasvirinde görüleceği gibi Kutsal Varlık'ı tecrübe etme, Yeşaya'nın tecrübesi ile veya Hz Muhammed, Hz Musa ve diğer

yapmak istediğini düşünmemize imkan tanır” cümleleriyle anlatmaya çalışır. Bkz. Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Z. Özcan, Asa Yay., Bursa 1999, s. 33-34.

¹² Mundaka Upanishad'tan aktaran, Peterson, Michael vd., *Akil ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre Yay., İstanbul 2003, s. 16.

peygamberlerin yaşadığı tecrübelerden mahiyeti itibariyle oldukça farklıdır. Çünkü Yeşaya RABB'i bizzat gözleri ile görmüştür. İslâm düşüncesinde ise Allah'ı bütün cemaliyle görmek bu dünyada mümkün değildir. Hz. Musa, Farabî'nin kavramıyla söyleyecek olursak, Allah'ın feyzini görmüştür. Hz. Peygamber'in Allah ile konuşması ise, İslâm alimleri arasında farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bu farklı yorumlar üzerinde durmak konumuzun dışında kalır. Ancak şunu söyleyebiliriz: Hz. Peygamber'in Allah ile konuşmasının genellikle bir perde arkasından olduğu fikri daha fazla kabul görmektedir.

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

“Dinî tecrübe” kavramı, Koç'un da ifade ettiği gibi, “taklit derecesindeki dini hayattan başlayarak her türlü dini duygu, düşünce, tutum vs.yi içine alacak şekilde, anlam bakımından geniş kapsamlı olarak kullanılabilir. Önemli olan tecrübenin istisnai bir özellik arz eden ve onu öteki seküler tecrübeden ayıran dinî bir bağlamda vuku bulmuş olmasıdır.”¹³

Dinî tecrübe gündelik tecrübeden farklıdır. Çünkü tecrübe edilen şey tabiatüstü bir varlık veya bir hazır bulunma olarak kabul edilir. Bu ya bizzat Tanrı'nın kendisi ya da bir fiilde onun tezahür etmesi şeklindedir. Buradaki varlık ya Tanrı ile (ya Tanrı'nın tezahürü veya Bakire Meryem gibi bir kişiyle) veya tasvir edilemez bir Mutlak Hakikat ile ilgilidir.¹⁴

Dini tecrübenin güvenilirlik boyutunda Yaran, pozitivistlerin “doğrulama ilkesi”, Swinburne'un “safdillik ilkesi”^{*} ve kendisinin önerdiği “eleştirelilik ilkesi” üzerinde durmakta, birincisinin yanlış ve insanları manevi yetenek ve değerlerden yoksun bıraktığını, safdillik ilkesinin de yetersiz ve riskli olduğunu ifade etmektedir. Eleştirelilik ilkesi ise tecrübenin dini olup olmadığının delillerinin araştırılması, bu

¹³ Koç, a.g.e., s. 196.

¹⁴ Peterson vd., a.g.e., s. 16.

* Safdillik ilkesi: Özel nedenlerin yokluğunda, bütün dini tecrübelerin, onlara sahip olan kişiler tarafından, hakiki tecrübeler olarak kabul edildiği ve bu yüzden de onların görünüşteki objelerinin - Tanrı'nın veya Meryem'in yahut Nihai Gerçekliğin veya Poseidon'un- varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alındığı ilke. C. S.Yaran, a. g. e., s. 34. Bu ilkenin ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yüklediği ifade edilmektedir. Peterson vd., a.g.e., s. 33.

delillerin güvenilir kriterler eşliğinde eleştirel araştırmadan, soruşturmadan ve denetimden geçirilmesi gerektiğini iddia eder.¹⁵

Her tecrübe dinî olamayacağı gibi her dini tecrübe de doğru olamaz. Özellikle herkes tarafından kötü kabul edilen ve genel geçer kurallara uymayan ahlaksız bir tecrübe yaşadığını ve Tanrı'nın böyle şeyleri istediğini söylemek elbette kabul edilemez. Swinburne, Tanrı'nın kendisine tecavüzü emrettiğini iddia eden bir kişinin yanıldığını söyler. Böyle bir dini tecrübenin olamayacağını, tecavüzün yanlış olduğu ve o nedenle de Tanrı'nın tecavüzü emretmiş olamayacağı gibi başka sebeplerden dolayı bilindiği fikrine dayandırarak açıklar.¹⁶

Bu genel açıklamalardan sonra dinî tecrübenin özelliklerini genel hatlarıyla şu şekilde ortaya koyabiliriz:

1- Dinî tecrübe, doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir.¹⁷ İktbal'e göre dinî tecrübenin vasıtasız olması sadece, Allah'ı diğer mevzular gibi bildiğimizi ifade eder. Cenab-ı Hak bir matematik veya birbirine bağlı ve tecrübe ile hiç münasebeti olmayan bir mefhumlar sistemi değildir. Ayrıca bu tecrübelerin tarafımızdan bilinmesi ve diğer insani tecrübelerin farksız olarak bilgimiz için gereken doneleri vermesi de başka bir özelliktir.¹⁸

2- Dini 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. Bu durum ise İslam tarihindeki sufilerin panteist olmadıklarına en iyi delil teşkil etmektedir.¹⁹

3- Dinî tecrübe, bu tecrübeyi yaşayan insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir ulu güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülmektedir. İnsanın maddi dünyasının olağan güçlerinden tamamen farklı olan iradi bir güç tecrübeyi yaşayan insanın kişiliğini tutar ve ona, zihni bir tutum ya da çözüm şeklinde bir kanaat aşılar. Bu etki uzun bir çabalama ve mükâşefe sonunda gelebildiği gibi

¹⁵ Yaran, *a.g.e.*, s. 28-51

¹⁶ Swinburne, *a.g.e.*, s. 125.

¹⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara 1998, s. 320.

¹⁸ Muhammed İktbal, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul 2002, s. 40. Ayrıca bkz. Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. A. Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 66-69.

¹⁹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 91; Hökelekli, *a.g.e.*, s. 317.

ansızın da gelebilir. Ancak şurası kesindir ki, yabancı ve aşına olunmamız güç hissedilir. W. James bunu edilgenlik olarak tarif etmiştir.²⁰

4- Dinî tecrübe, tahlil edilmesi mümkün olmayan bir bütünlük arz eder. Akıl, bu bütünü parçalayarak bildiği, anladığı halde sezgide bir bütünlük vardır. O bütünlük sezgisel olarak sürekli korunur. Akıl ve duyular her ne kadar sezgide pek önemli olmasalar bile dini 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.²¹ Zaten bu bağın kopması da dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunması konusunu tehlikeye atmaktadır.

Dinî tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilmesinin imkânsızlığı konusunda İkbâl şu örneği vermektedir:

“Önümdeki masayı tecrübemden geçirirken, masaya dair bir tek tecrübenin içine sayısız tecrübe mütaları karışır. Bu mütalar hazinesi içinden ben, muayyen bir zaman ve mekân silsilesi çerçevesine girmelerini seçerim. Mistik halde ise, ne derece canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari hadde iner ve böyle bir tahlil imkânsız olur. Ancak mistik halin alelade mantıkî şuardan farkı, Prof. William James'in yanlış olarak düşündüğü gibi, tabîî şuardan kesilmeyi ifade etmez. Her iki halde de üzerimizde tesir icra eden aynı Hakikat-i Mutlakadır.”²²

5- Dinî tecrübenin yaşandığı anın sıcaklığının aynen başkasına aktarılması mümkün değildir ve yaşandığı şekliyle de bütünüyle anlatılması mümkün de görülmemektedir. Çünkü bu bir “yaşa ve gör” “yaşamayan bilmez” gibi bir durumdur. Bu, İbn Arabî'nin ‘gözü görmeyen birine kırmızının tarif edilemeyeceği’ örneğinde olduğu gibi vecd halinin de başkalarına anlatılamaması durumuna benzetilmektedir.²³

İbn Arabî *İlahî Aşk* adlı eserinde dinî tecrübenin sevgi ile bağlantısını ele almış ve insanın Allah ile tecrübe yaşayabilmesi için sevgiyi ve aşkı gerekli görmüştür.²⁴

²⁰ Koç, a.g.e., s. 197; Ali Ayten, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 2010, s. 32.

²¹ Mehmet S. Aydın, “Muhammed İkbâl’in Din Felsefesinde ‘Uluhiyet’ Kavramı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ed. M. Armağan, Ufuk Yay., İstanbul 2000, s. 170; İkbâl, a.g.e., s. 41; ayrıca bkz. Hökekleli, a.g.e., s. 320,21.

²² İkbâl, a.g.e., s. 41; dini tecrübenin tahlil edilememesinin sebebini bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden geldiğini iddia edenler olduğu gibi tecrübelerin mahiyetinden de kaynaklandığını söyleyenler olmuştur.

²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 92; Hökekleli, a.g.e., s. 321,22; Ayten, a.g.e., s. 32; Holm, a.g.e., s. 66- vd.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2001.

6- Dini tecrübe esnasında hissedilen yaşanan duygulanımlar (zevk, hayret, şükür, umutsuzluk gibi) ve teessürler derin ve yoğunudur. Basit ve yalınkat bir biçimde yaşanmaz, bütün kişiliği ve tüm dikkati tutar. Ayrıca bu tecrübe etkilidir. Sadece yaşadığı anda kalmaz, insanın daha sonraki duygu, düşünce, tutum ve davranışlarında önemli bir rol oynar. Hatta bunları yönlendiren ve bunlara şekil veren bir özelliğe sahiptir.²⁵

7- Dinî tecrübenin aktarılamaması ve bütünüyle başkalarına anlatılamamasıyla²⁶ bağlantılı olarak başka bir özelliği de “kişiyeye özgü” olmasıdır.

Dini tecrübenin bütün bu özelliklerinin yanı sıra bazı araştırmacılar birbirlerinden farklı olarak, dinî tecrübeye kendi bakış açılarına göre özellikler eklemişlerdir. Mesela Walter Stace, “paradoksallık” özelliğini eklerken; D. T. Suzuki “otoriterlik, irrasyonellik”; C. Franks Davis ise “mutluluk ve dinginlik” gibi özellikleri eklemiştir.²⁷

Dinî tecrübenin yukarıda özetlemeye çalıştığımız özelliklerinin bu kadar olmadığı açıktır. Her araştırmacı, kendi dinî tecrübe anlayışını temellendirdiği noktadan hareketle dini tecrübeye farklı bir tanım ve özellik getirmiştir. Bir araştırmacının ortaya koyduğu özellikler yetersiz veya yanlış değerlendirilebilmekte ve bunu yetersiz gören araştırmacı kendi anlayışına göre o özellik veya tanımı alan dışı tutup yeni bir tanım ve özellik ortaya koyabilmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübenin mahiyeti ve özellikleri mistik veya mutasavvıfın (veya araştırmacının) ifadelerine ve onun algılarına dayanıyor olması doğal karşılanmalıdır.

Dinî tecrübenin özellikleri ve mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda, bu tecrübeyi yaşayan bir insan ontolojik, kozmolojik delillerde olduğu gibi bir akıl yürütme yaparak “bu sonuçlara bakıldığında Allah’ın var olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır” gibi bir mantıkî sonuca varmıyor. Zaten dinî tecrübenin yaşanabilmesi için ilk önce Tanrı’ya iman etmek şartı vardır. Dolayısıyla bu tecrübeyi yaşayan insan zaten Tanrı’nın varlığını önsel olarak kabul etmiştir. Ancak burada şöyle bir durum söz konusudur; iman eden biri imanını taklit derecesinden çıkarıp

²⁵ Koç, a.g.e., s. 197; bkz. Hökelekli, a.g.e., s. 323; Ayten, a.g.e., s. 32.

²⁶ Ancak şunu da burada ifade etmek gerekir ki, dinî tecrübenin başkalarına anlatılamayacağı söylenmekle birlikte, gerek Batı mistikleri gerekse İslam tasavvufçuları, eserlerinde bu yaşanan tecrübeyi anlatma gayreti içerisinde olmuşlardır. Dini tecrübe hakkında yaşanan tecrübeler insanlarla paylaşılıyor ve bu tecrübelerle ilgili örnekler anlatılıyorsa; bunlar, geçmişten bugüne kadar yaşanan tecrübeler sayesinde mümkün olabilmektedir. Eğer hiç kimse her hangi bir tecrübe yaşamamış ve yaşadığı tecrübeleri de anlatmamış olsaydı bu konu üzerinde konuşmak veya tartışmak mümkün olmayacaktı.

²⁷ Bkz. Tüzer, a.g.e., s. 113 vd.

tahkik derecesine ulaştırıyor ve bunu da yaşadığı o dinî tecrübeyle gerçekleştiriyor. Yani dinî tecrübe matematikteki “çarpım (x)” işaretinin görevini üstlenmiş oluyor. Bilindiği üzere “çarpım” matematikteki dört işlem arasında pozitif anlamda sonucu en fazla etkileyen bir işlemdir. Dinî tecrübe iman ile birlikte düşünüldüğünde ‘insan ne kadar çok dinî tecrübe yaşarsa imanı da o kadar kuvvetlenir (artar)’ denilebilir. Bunun yanı sıra dinî tecrübenin, bu tecrübeyi yaşayan insanın duygu, düşünce tutum ve davranışlarındaki etkisi ve bunları yönlendirmesi özelliği düşünüldüğünde sonuç iyice olumlu yönde değişecektir. Yani birçok kez dinî tecrübe yaşayan bir insanın imanı da sürekli kuvvetlenecek ve bunun sonucunda da duygu ve düşünceleri o ölçüde daha fazla yoğunlaşacak, tutum ve davranışlarına daha fazla etki yapacaktır. Bir kez dinî tecrübe yaşayan bir insanın duygu yoğunluğu ile birçok kez bu tecrübeyi yaşayanlar arasındaki duygu yoğunluğu elbette aynı olmayacaktır.

Yukarıda ifade edilen akıl yürütme biçimine tekrar geri dönersek, iman eden bir insan “o halde Tanrı vardır” gibi bir sonuca gitmez. Aydın’ın da haklı olarak ifade ettiği gibi “herkesin” alacakaranlıkta gördüğünü, yakîn sahibi, güneş ışığında görüyor. Bu dereceye yükselen mümin, Gazalî’nin deyişiyle, Allah’ı varlıklardan önce, varlıklarla, varlıklardan sonra ve varlıkların üstünde görür. Artık onun için hiçbir şey Allah’ın varlığı kadar kesin olamaz.²⁸

Dine inanan kişi yaptıklarının karşılığını sadece öteki alemde değil bu dünyada da görmek ister. İşte dini tecrübe de hem dini canlı ve dinamik tutar, hem de yaptıklarının karşılığında bu dünyada da bazı nimetler, meyveler alabilmesini sağlayarak, tecrübeyi yaşayan kişiyi Tanrı’ya daha da yakınlaştırır. Dini tecrübe, dinin maneviyat boyutudur. Bu tecrübe olmadığı zaman, dinin iman, amel, ibadet ve ahlak boyutu olabilir ama maneviyat boyutu ya yok ya da çok zayıf demektir.²⁹

Ayer, dinî tecrübe yaşayan ya da Tanrı’yı gördüğünü iddia eden bir insanın özel türden bir duygu-içeriğinin tecrübeyi yaşadığının dışında bir şey iddia etmiyorsa (ki yukarıda genellikle iddia edilmediği ifade edilmişti), iddiasının doğru olabileceğini bir an bile olsun yadırgamadığını söyler. Ancak Tanrı’yı gördüğünü veya bir dinî tecrübe yaşadığını söyleyen bir insanın sadece bir dinsel coşku tecrübesi yaşadığını değil, bu coşku ve duygu yoğunluğunun nesnesi olarak aşkın bir varlığın da

²⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 93; Bu bilme ve görme durumu, Tekasür suresinde geçen ve mutasavvıfların da sıkça kullandığı ilme’l yakîn ve ayne’l yakîn durumunu izah etmektedir.

²⁹ Bkz. Yaran a.g.e., s. 26-27. Dini hayatı “iman”, “fikir” ve “marifet” şeklinde başlıca üç dereceye ayıran İkbâl, marifet devresinde metafiziğin yerini psikolojinin aldığını, dini hayatın artık Mutlak Hakikat ile doğrudan doğruya temas arzu ve hevesini beslemeye başladığını söyler. Bkz. İkbâl, a.g.e., s. 249.

bulduğunu iddia etmesine karşı çıkan Ayer, dinî tecrübenin bu konuda bir nesnel bilgi vermesi bir tarafa, tecrübeyi yaşayan insanın kurduğu cümlelerin bile anlamının olmadığını iddia etmektedir.³⁰

Ayer'in bu itirazı bizi bu kadar duygu yoğunluğunda ve coşkusal olarak bir tecrübe yaşayan insanın nesnel bir bilgi sunabilmesinin mümkün olup olmadığı problemiyle karşı karşıya getirmektedir.

2. Dinî Tecrübe ve Nesnellik Problemi

Tanrı'ya ait bir tecrübenin bilişselliği için başka insanların tecrübeleriyle desteklenmesine ihtiyaç olmadığını ve onun bir takım kurallar etrafında öndeyilenir olmasını düşünmek için açık bir gerekçenin de bulunmadığını ifade eden Reçber'e göre, "...duyu tecrübesinin nesnesinin, tecrübenin kendisinden bağımsız olması böyle bir tecrübeyi bir kimsenin belli bir açıyı hissetmesinden -böyle bir durumda tecrübenin nesnesiyle tecrübe bir şekilde örtüşmekte ve hatta özdeşleşmektedir-farklı olarak, bilişsel bir tecrübe için iyi bir örnek yapmaktadır. Fakat herhangi bir tecrübenin ancak duygusal tecrübeye benzediği oranda bilişsel sayılabileceğine dair bir sorumluluk da yok gibi görünmektedir. Bir tecrübenin bilişselliği, duyu tecrübesine indirgenmeden fakat onu da kapsayacak bir şekilde, başka türlü bilemeyeceğimiz bir şeyi kendisiyle öğrendiğimiz bir tecrübe olarak tanımlanabilir."³¹

İlk önce şunu hatırd tutmakta fayda var: Dinî tecrübe, doğruluğunu kendi içinde taşımaktadır. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu tecrübenin doğruluğunu delillendirmek için dışarıdan bir şeyin desteğine ihtiyaç yoktur. Ancak dinî tecrübenin geçerliliği için iddia edilen bazı delillerin bulunduğu da bir gerçektir. Dinî tecrübenin özelliklerinde ifade edildiği gibi, dinî tecrübe insanın kişiliği üzerinde önemli ve olumlu bir etki yapar. Tecrübeyi yaşayan insan samimî bir dinî hayata kavuşur ve bu insanın iç dünyasında büyük bir inkılâp meydana gelir. Bu inkılâp dışı, yani toplum ve tarih sahnesine yansır ve orada yeni bir toplum anlayışının ve yeni bir yaşam tarzının ortaya çıkmasını sağlar.³²

İkinci olarak dinî tecrübe yaşayan bir insanın tecrübesine konu olan varlığın gerçekçi bir yorumu gereklidir. Yani, tecrübe edilen varlığın, tecrübe edilenin zihinsel durumundan bağımsız bir varlığı gerektirmesi şarttır. Dinî tecrübeyi sert ve acımasızca eleştirenlerin iddia ettikleri gibi tecrübeyi yaşayan insanın halüsinasyon

³⁰ Ayer, *a.g.e.*, s. 95-96.

³¹ Mehmet Sait Reçber, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 99.

³² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 93.

(sanrı) gibi bir psikolojik rahatsızlık durumunda olmaması gerekir. Dinî tecrübenin “algılama”yı içerecek şekilde yorumlanması bu tür gereksinimi karşılama girişimi olarak düşünülebilir. Zira algılamak algılayandan bağımsız bir varlığı (algılananı) gerektiriyor görünmektedir. Bir insanın Tanrı’yı tecrübe etmesi veya Tanrı’nın bir kimsenin tecrübesinde hazır bulunması ancak Tanrı’nın gerçekten böyle bir tecrübede hazır bulunmasıyla mümkün olabilir.³³

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, bütün mistik tecrübelerin, özde bir olduklarını iddia eder. Bu iddiaya göre, bütün mistikler genelde aynı şeyleri ifade etmektedirler. Fakat burada yorumsal farklılıkların dışarıda tutulması gerekmektedir. Bir sufi “fena”, bir Hristiyan “manevî 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. Dolayısıyla, farklı coğrafi mekânlarda, farklı kültür ve zamanlarda birbirleriyle doğrudan bağlantısı olmayan bu mistiklerin aynı şeyi dile getirdiklerine göre, o halde, bu, mistiklerin tecrübe ettikleri şeyde yanılmadıklarını, aksine bütün mistiklerin de kendilerinden bağımsız bir varlığı tecrübe ettiklerinin ve tecrübe ettikleri şeyi yanlış tasvir etmediklerinin veya yalan söylemediklerinin güvenilir bir delili olamaz mı? Zira James’in dediği gibi mistik sözlerde eleştirmeni zorlayan ezeli bir müttefiklik durumu söz konusudur.³⁴ Zaten dünyanın farklı mekan ve zamanlarında yaşayan, farklı din ve kültürleri benimseyen insanların bir şeyin yanlış olduğu üzerinde ittifak etmeleri oldukça güçtür. Ancak doğru üzerinde ittifak etmeleri -tarihi süreç de dikkate alındığında- mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, iman eden bir insan, tecrübe ettiği yoğun dini duyguların sonunda, inandığı şeyin daha fazla ve derin bilincine ulaşmaktadır. Buna bakarak şu rahatlıkla söylenebilir. Dini tecrübe herhangi bir şeyin doğru olduğu kanaatini kesin biçimde aşılır. Dolayısıyla dini tecrübeyi doğrulayan ve geçerli kılan şey bizzat din veya dini öğretilerdir.³⁵

Swinburne, görünüşte -epistemik anlamda görünüşte- bir tecrübenin, eğer o bir tecrübe olmayı iddia eden şey tarafından neden olunmuşsa, gerçek bir tecrübe

³³ Reçber, a.g.e.,s. 93-94.

³⁴ Süzer, a.g.e.,s. 195.

³⁵ Krş. Turan Koç, a.g.e., s. 212.

olduğunu söyler. Ona göre görünüşteki bir algı gerçektir. Mesela görünüşte masayı algılamak, eğer masa ışık ışınlarının -onları yansıtarak- gözlere gelmesine ve bu suretle görünüşteki algıya sahip olmaya sebep oluyorsa gerçek bir algıdır. O, milyonlarca insanın epistemik anlamda Tanrı tecrübesine sahip olduklarını söyler. “Onlar yanılmış olabilirler, ancak bu onlara geldiği biçimiyledir. Şimdi Bizim yanıldığımızı ilişkin kanıtımız olmadıkça veya oluncaya kadar, varlıkların göründükleri gibi -epistemik anlamda- olduğuna inanmamız gerektiği konusu, inanma ilkesi olarak adlandırdığım temel bir akılcılıktır.”³⁶ Ayrıca Swinburne, dini tecrübe için tanıklık ilkesi dediği ilkeyi de şu şekilde açıklar: “Bir Tanrı tecrübesine sahip gibi görünen bir kimse, onun yanıldığına ilişkin kanıt ortaya çıkıncaya kadar, tecrübe sahibi olduğuna inanmalıdır. Ayrıca belirli bir çeşit tecrübe yaşamamış olanların, başkaları yaşadığını söylediğinde inanmaları gerektiği -tekrar, hayal ve aldanmanın kanıtı olmadığı- benim tanıklık ilkesi olarak adlandıracağım başka bir akılcılık ilkesidir. Eğer biz genelde başka insanların tecrübeleri hakkında ne dediklerini bir biçimde kontrol etmeden güvenmeseydik, bizim tarih, coğrafya veya bilim bilgimiz neredeyse olmazdı...Karşı kanıtın yokluğunda, varlıkların başka insanlara göründükleri gibi olduğuna inanmalıyız ve elbette biz normalde öyle varsayırız. Yalan söylediklerini, kendilerini aldattıklarını veya yalnızca yanlış gözlem yaptıklarını düşünmek için nedenimiz olmadıkça, başkalarının gördükleri şey hakkındaki haberlerine güveniriz. Biz aynısını onların dini tecrübeye ilişkin haberlerine de yapmalıyız.”³⁷

Muhammed İkbâl gerek şiirlerinde ve gerekse önemi her geçen gün daha da artan *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* adlı eserinde dini tecrübe üzerine iki ayrı özel bölüm ayırmış ve bunun önemi üzerinde şu şekilde durmuştur. “Şu halde, ilim gayeleri bakımından, mistik tecrübe mıntıkası, herhangi bir beşeri tecrübe mıntıkası kadar hakikidir ve hisle idrak keyfiyetine icra edilemediğinden dolayı reddedilemez. Bunun gibi, onu tarif eder görünen uzvi keyfiyetleri tavsif ve tayin etmekle mistik halin manevi kadrü kıymetini ihlâl etmek mümkün değildir...”³⁸

İkbâl, 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

³⁶ Swinburne, a.g.e., s. 118.

³⁷ Swinburne, a.g.e.,s. 120. Swinburne, Tanrı'nın olmadığına ilişkin güçlü kesin kanıtlara sahip olursak, görünüşte Tanrı hakkındaki tecrübelerle inanılmaması gerektiğini vurgular. a.g.e. ,s. 121.

³⁸ İkbâl, a.g.e., s. 46.

tecrübenin tamamen hissi olduğu veya bilişsel hiçbir tarafının olmadığını göstermez. Dini tecrübeyi bilişsel içerikten yoksun sayan kişilerin hatası, duygu ile düşünce arasında adeta aşılımış bir duvar örmeleridir. Hâlbuki İkbâl, duygu ile düşünceyi organik bir bütünün iki farklı yüzü olarak görmektedir. Dini tecrübeyi bilişsel yanının bulunması, bu tecrübeyi bütünüyle nazari kavramlarla ifade edilen bir çerçeve içerisine yerleştirebileceğini göstermez. Dini tecrübeyi sonuçları doğrudan doğruya ameli tutumla ilgilidir. Ancak dini tecrübe kavramlarıyla tam manasıyla anlatılmadığı ve aktarılmadığından, sonuçta kişisel olarak yaşanmaktadır. Dolayısıyla bilimin verilerini başkalarına aktardığımız gibi yaşadığımız dini tecrübeyi de bu şekilde aktaramayız. İkbâl tecrübeyi mahiyetini “muhteva-form” diye ayırıyor ve aktarılamayan şeyin ise muhteva olduğunu söyleyerek problemi aşmaya çalışıyor. Yani, bir tecrübe yaşayan insan (mistik veya peygamber) bu dini bilincini yorumlayarak bu yorumunu önermeler halinde başkalarına anlatabilir ve aktarabilir, ancak muhtevanın bizzat kendisi aktarılamaz.³⁹

İkbâl, dini tecrübeyi etkili ve bilişsel olduğunu şöyle açıklamaktadır, “Dini tecrübe, esasında taakkulî veçhesi olan bir duygu halidir. Bu duygu halinin muhtevası sadece tasdik olunması maksadından başka diğer birine intikal ettirilemez. Şu halde, beşer tecrübeyinin muayyen bir sahası olmak iddiasında bulunan ve benim için erişilmesi mümkün olmayan bir hüküm, benim tasvibime arz edilirse, benim de haliyle ‘bunun hakikat olduğuna dair teminatımız nerede?’ diye sormaya salahiyetim olur. Bunun doğruluğunu göz önüne koyacak bir miyarımız var mıdır? Bu çeşit bir hükmün kabulü için şahsi tecrübe yegâne temel olsaydı, din ancak birkaç ferdin malı olurdu. Bereket versin ki, ilmin başka şekillerine tatbik edilebilen ölçülerden farklı olmayan miyarlarımız vardır. Ben bunlara akli miyarlar ve ameli miyarlar diyorum. Akli miyardan maksadım, tenkidi tefsirdir, yani beşer tecrübeyinde mefruz bir şey olmadan ve ekseriyetle aynı mahiyeti olan ve dini tecrübe ile zahir olmuş bir hakikate götüren bir tefsir. Ameli miyar bunun hakkında neticelerine göre hüküm verir.”⁴⁰

Gelenekselci ekolün önemli temsilcilerinden Seyyid Hüseyin Nasr, -mantıkçı pozitivistin düşüncesini benimseyen filozofların iddia ettikleri- bilimin sadece deney-gözleme indirgenmesine karşı çıkar ve bilim anlayışının değişmesi gerektiğini ifade ederek sufizm ile bilim arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar:

³⁹ Aydın, “İkbâl’e Göre Dini Tecrübe”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Yay., İstanbul. 2000, s. 149-150.

⁴⁰ İkbâl, a.g.e., s. 50-51.

“Sufizm, Batınî veya gizli bilgiyle alakalı olduğu için, bilimin sınırlarını ve belli bilimsel keşifler sonucu ortaya çıkan sembolik manayı kavrayabilecek en etkili dinî unsurdur. Bilim kendi keşiflerindeki sembolik manayı kabul etmediği veya edemediği için çeşitli bilimsel keşiflerde ortaya çıkan sembolik manalar onun için hiçbir anlam ifade etmez. Sembolik gerçekler Sufizmin veya benzeri metafiziksel perspektif ve okulların çalışma alanına girer. Sufizmi tam manasıyla kavrayan bir kişi bilimin daima fenomen (doğa) bilgisiyle sınırlandırıldığını bildiğinden, aslında bilimle din (veya sufizm) arasında gerçek bir sürtüşme olamayacağını da kesinlikle anlar. Bilimin gerçekliğin aslını bu şekilde anlamak için meşru bir yol olduğunu kabul etmiyorum. Bilim kendisi için hiçbir değeri olmayan Batınî dünyayı ve hakikati reddeder.”⁴¹

P. Elton Trueblood, dinî tecrübenin nesnelliğini ve güvenilirliğini duyu tecrübesiyle dinî tecrübenin benzemesine (anoloji) dayandırarak temellendirmektedir. Ona göre, temel nesnellik testi uzlaşım"dır. Duyu tecrübesinde, a) diğer duyularla kontrol, b) diğer gözlemcilerle kontrol ve c) genel dünya görüşüyle kontrol olmak üzere uzlaşımın üç temel noktası bulunur. Tanrı duyularla algılanamayan bir varlık olduğu için diğer duyularla kontrol şeklinde ifade edilen ilk şart dışarıda tutulmalıdır. Üçüncü madde de, Tanrı'nın varlığı ve dünyayla olan ilişkisine dair metafiziksel kanıtları devreye soktuğu için ve epistemik bir kısır döngü oluştuğu için dışta kalır, burada önemli olan ikinci madde yani diğer gözlemcilerle kontroldür. Bunun inandırıcı olabilmesi için ilk önce 1) dinî tecrübe yaşayan insanların çok sayıda olduğu,⁴² 2) daha sonra tecrübe yaşayanların önemli sayıda insanın güvenilir ve sağlıklı olduğu (psikolojik bir rahatsızlık içinde olmadığı)⁴³ ve 3) en sonunda da anlatılan tecrübelerin birbirini desteklediği ve birbirleriyle zıt olmadıkları gösterilebilmelidir. Trueblood'a

⁴¹ Nasr, Seyyid Hüseyin, “Sufizm ve İslam”, *Söyleşiler*, çev. A. Donacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 134.

⁴² İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nden Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran ve Lampeter Wales Üniversitesi, İlahiyat ve Din Bilimleri Bölümü'nden Dr. David Hay tarafından 2006-2007 tarihlerinde, Türkiye'de 1236, İngiltere'de ise birtakım sıkıntılardan dolayı ancak 20 kişi üzerinde yapılan “Türkiye ve İngiltere'deki Müslümanlar Arasında Yaşanan Dini ve Manevi Deneyimlerin Karşılaştırılması: Ortak Özü Nasıl Tanırız” adlı anket araştırmasında dini tecrübenin yaşanma oranı Türkiye'de %64 oranında çıkmıştır. (İngiltere'de ise evet ve belki ama emin değilim şıklarıyla %90 oranında çıkmıştır. İngiltere'deki bu oranın yüksek olması anketin hem aynı şehirde hem de aynı kişinin çalışmalarıyla ve az kişiye uygulanmasıyla açıklanabilir.) Yaran, *a.g.e.*, s. 65-67. Trueblood'un bu görüşleri Tüzer'in *Dini Tecrübe ve Mistisizm* (s. 196,97) adlı eserinden faydalanılarak yazılmıştır.

⁴³ Yine aynı ankette ruhsal veya psikiyatrik sorunlarınız oldu mu? sorusuna ciddi bir sorun yaşadığını söyleyenlerin oranı % 4,4'tür. Yaran, *a.g.e.*, s. 60.; Bu sonuç açık bir şekilde gösteriyor ki, mantıklı pozitivist veya onlardan daha katı düşünen Flew ve onun gibi düşünenlerin, dini tecrübenin bir psikolojik rahatsızlık halinde meydana geldiği iddialarını çürütmektedir.

göre milyonlarca insanın dinî tecrübeyi yaşadıkları tarihi bir gerçektir.⁴⁴ Bunların hepsinin hasta olduğunu söylemek veya ruhsal sıkıntılarının olduğunu iddia etmek hayali olacaktır.⁴⁵ Görülüyor ki birinci ve ikinci koşul gerçekleşmiş bulunmaktadır. Tecrübelerin birbirini desteklemesi şartı ise dini tecrübenin nesneliği konusunda problem çıkarmaktadır. Zaten dinî tecrübenin nesnel olamayacağını hatta mümkün olamayacağını iddia edenler bu şartı göz önünde bulundurarak eleştirilerini sürdürmüşlerdir.

Trueblood, bu problemi “özlü ve gelişen ittifak” düşüncesiyle çözmeye çalışarak dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunabileceğini ısrarla devam ettirir. O, nesnellik konusunda şöyle bir örnek verir: Bilim tarihi incelendiği zaman, fiziksel düzen hakkında birçok görüşün var olduğu ve bunların birçoğunun yanlış ve birbirleriyle zıt görüşler ortaya koyduğu görülecektir. Zaman içinde mutlak kabul edilen görüşler bile birkaç dönem sonra yerini başka görüşlere bırakmıştır. Ancak, bu fikir ayrılıklarından hareketle hiç kimse bir bilim adamının aslında sadece kendi öznel durumlarını anlattıkları veya başka hiçbir şey iddia etmedikleri sonucuna gitmez. Dolayısıyla buradan nesnel varlığın, anlatımlarda tam bir ittifakı gerektirmediği gibi, tam evrensel bir idraki gerektirmediği sonucu çıkar.⁴⁶

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.

XIX. 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, dini 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.⁴⁷

⁴⁴ Ankette sorulan bir başka soru “ Dini deneyiminizin bir yanılgı değil de gerçek bir dini deneyim olduğundan ne kadar eminsiniz?” sorusudur. Buna kesinlikle eminim diyenlerin oranı % 62. 1, eminim ama kesin değil diyenlerin oranı % 30.5, şüpheliyim diyenlerin oranı ise % 7.4’tür. Yaran, *a.g.e.*, s. 122.

⁴⁵ Trueblood’tan aktaran Tüzer, *a.g.e.*, s. 196-197.

⁴⁶ Trueblood’tan aktaran Tüzer, *a.g.e.*, s. 197.

⁴⁷ Peterson vd., *a.g.e.*, s. 21.

Schleiermacher'ın görüşleri Rudolf Otto'yu etkilemiş ve Otto Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak dinî tecrübeye başvurmuştur. Ona göre dini tecrübe "gizemli bir his" olarak değer bulur ve bu mantıkla anlaşılabilen bir histir. Ancak Tanrı'nın bazı tezahürlerinin akılla anlaşılabilmesini vurgular. Ruh, amaç, iyi niyet, her şeye kadir oluş gibi bazı sıfatları kıyaslama yoluyla Tanrı'ya atfedilebilir. Bu sıfatlar belli kavramlar oluşturabilir ve akılla anlaşılabilir. Düşünceyle tahlil edilebilir ve tanımlanabilirler. Fakat Tanrı'nın mahiyetinin aslı akılla bilinemez ve anlatılamazdır. Bu ancak gizemli bir hisle idrak edilebilir.⁴⁸

Otto'nun bilişsel olarak gördüğü dinsel ifadeleri, Blackstone kendi bilişsel kriterlerine uymadığı için kabul etmez. Çünkü Otto "Mutlak iyilik" ve "Mutlak Güç" yüklemelerini sürekli Tanrı'ya atfeder. Hâlbuki Blackstone'a göre Tanrı, bütün kavramsal anlayışların ötesinde ise ve insanî kavramlar da Tanrı'ya atfedilemiyorsa, o zaman böyle ifadelerle açık anlam verilemez.⁴⁹

Bunun yanı sıra dinî tecrübenin özelliklerinde de ifade edildiği gibi dini tecrübe olağan gündelik tecrübe gibi değildir. Gilson, Tanrı problemine verilebilecek nihai cevabın ne olursa olsun Tanrı'nın bilimsel olarak gözlemlenebilen bir varlık olmadığı hususunda görüş birliği içinde olduğunu, mistik tecrübenin, sözle ifade edilemeyeceğini ve başkalarına aktarılamayacağını dolayısıyla da dinî tecrübenin, objektif bir tecrübe niteliği kazanamayacağını söyler. Ona göre, "Salt tabii bilgi açısından eğer 'Tanrı vardır' cümlesi bir anlam ifade ediyorsa, bunun metafizik bir soruya verilen felsefi bir cevabın rasyonel değerinden ileri geliyor olması gerekir."⁵⁰

Bu noktada eğer nesnelliği, tamamen bilimin sonuçlarına göre belirliyorsak bu durumda Ayer gibi düşünönlere hak vermemiz gerekecektir. Ancak dini tecrübenin rasyonelliği açısından konuya bakacak olursak daha sağlıklı bir sonuç çıkarabiliriz. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eğer deist bir Tanrı anlayışımız varsa zaten böyle bir tecrübeden de söz edilemeyecektir. Ancak dini tecrübe yaşayan insanların inandıkları Tanrı, böyle bir anlayışın tanrısı gibi değildir. Dolayısıyla Tanrı'nın kullarını yaratmış ve onlara değer vermiş olması, ibadet, emir-yasak gibi ilkeler koyması, kulların dua ederek bazı şeylere kavuşabilmesi vs. Tanrı ile mümin arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu ilişki tek taraflı olamayacağı için bazen Tanrı'dan insanlara doğru (duanın kabulü, kendisini göstermesi veya tecelli etmesi gibi değişik

⁴⁸ William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. T. İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005, s. 166-167; Peterson, a.g.e., s. 21.

⁴⁹ Blackstone, a.g.e., s. 167.

⁵⁰ Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1999, s. 97.

hallerde olabilir), bazen insanlardan Tanrı'ya doğru (dua, niyaz, şükür, ibadet vs.) olacaktır. Tanrı ilişkisi içerisinde olduğu kullarını yalnız bırakmayacak ve onları da terk etmeyecektir. Tanrı çeşitli vesilelerle onlara (kendisine inananlara) varlığını hissettirecek ve bir dini tecrübe yaşatarak, kulların kendisine daha sıkı bağlanmalarını sağlayacaktır.

Dini tecrübenin mümkün olduğunu savunanların yanı sıra böyle bir tecrübenin olamayacağını, dolayısıyla nesnel bir bilgi sunmasının mümkün olamayacağını savunanlar da bulunmaktadır.

Dini tecrübenin varlığını kabul eden ve bu tecrübenin ortadan kaldırılmasının dini olguyu en özgün unsurundan yoksun bırakacağını söyleyen George Gusdorf, mistisizmin bilgiye kestirmeden ulaşma isteğinin, bilinenle nesnel ve evrenselleştirilebilir ilişki kurmaya izin vermeyeceğini savunur. Ona göre "Mistik teşebbüs, mistik inayetlerle donatılan kişinin ne gördüğünü söyleyemediği için, objektif bilgi verme konusunda başarısızdır. Tanrı'ya ilişkin tanıklık, dolaylı iletişim düzeninde kalır, yani imgenin ve dolambaçlı anlatımın dışında Tanrı'dan söz etme biçimi de yoktur... Tanrı'nın varlığını eleştirel bir tarzda reddetmek sadece akli olanın entelektüel koordinatları içinde mümkündür. Tanrı'nın var olmasının veya olmamasının insani düzen için içkin bir bilgi değeri ve teolojik sonuçları vardır. İnsanın Tanrıyla ilişkisini epistemolojik açıdan belirlemenin imkânsız olmasını bahane eden katı pozitivistin tutumunu desteklemek mümkün değildir."⁵¹

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 dini tecrübe yaşayanlar buna böyle inansalar da akıl, dinin nesnelliğinin yegane garantisidir. Dolayısıyla Whitehead'a göre, akıl dinin bütünü bir tutarlılığa kavuşturur, bu tutarlılık da dini histeri olmaktan kurtaracaktır.⁵²

⁵¹ Gosdorf, George, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 92.

⁵² Whitehead, A. N., *Dinin Oluşumu*, çev. M. Albayrak, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 87-88; ayrıca bkz. Whitehead, A. N., "Din ve Dogma", *Din Felsefesi Yazıları I* çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul 2001, s. 165-166.

Whitehead sezgiye başvuran kişilere şu şekilde itiraz eder; “Sezgi tecrübenin olağanüstü anlarında şöyle bir görünüp kaybolur ve böylece bu onların bir fonksiyonuna dönüşür. Sonra bu onların oluşumunu duygusal biçimleriyle açıklayan her şey, o zaman, bizzat sezginin açıklayıcısı olarak geçinir. Sonuç olarak sezgi, kişisel ve psikolojik olarak bir alışkanlık olur, bu alışkanlık da insanların çoğunu ikna etme gücünden yoksundur. Özetle sezginin psikolojik yorumu böyledir. Bu yorumların çeşitliliğinden kaynaklanan bütün duygusal durumların direnebilme hakkını elinden alır ve onların artık ayakta kalamadıklarını söyler.”⁵³

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.⁵⁴

Ayer, bir sentetik doğrunun tamamen sezgisel metotlarla veya rasyonel tümevarım şekliyle bulunabileceğini inkâr etmez. Ancak Ayer, her sentetik önermenin eylemsel deneyin sınavından geçmesi gerektiğinin üzerinde önemle durur. Ayer, aynı şekilde gizemcinin özel metotlar yoluyla doğrular elde edebileceğini önsel olarak inkâr etmediğinin altını çizerek ve o, elde edilen bilgilerin deneysel gözlemlerle çürütüldüğünü ya da doğrulandığını görmek için elde edilen bilgileri belirleyen önermelerin neler olduğunun kendisine iletilmesini talep eder. Ancak, Ayer gizemcinin deneysel olarak doğrulanabilen önermeler üretmek bir tarafa, anlaşılabilir herhangi bir önerme üretecek durumda olmadığına inanır.⁵⁵

Ayer, buradan hareketle sezgicinin kendisine olgular göstermediğini savunur. Artık sezgicinin olguları anladığını ama bunları anlatamadığını söylemesinin bir faydasının olmadığını düşünür. Zira ona göre, eğer olguları anlamış ve bir şeyler öğrenmiş olsaydı bunları anlatabilirdi. İşte sezgicinin neyi “bildiğini” açıklayamaması giderek “bilgisinin” geçerliliğini gösterecek bir deneysel sınamayı kendisinin tasarlayamaması olgusu, onun gizemsel sezgisinin bir bilişsel durum olmadığına delildir. Gizemci kendi iç görüşünü tasvir ederken dış dünya üzerinde bize bir bilgi

⁵³ Whitehead, a.g.m., s. 166.

⁵⁴ Ayer, a.g.e., s. 94.

⁵⁵ Ayer, a.g.e., s. 95.

sunmaz. Sadece kendi zihin durumu üzerine dolaylı yoldan bilişi sunar. Ayer, bu çözümlenmenin bazı filozofların Tanrı'yı kanıtladığına inandıkları dini tecrübe delilini de çürüttüğünü savunur. Bilindiği gibi bazı filozoflar, insanların duyu içeriklerini dolaysız yoldan tanımalarının mantıksal olarak mümkün olduğunu ve sarı bez parçası gördüğünü iddia eden bir kişiye hemen inanıp Tanrı'yı gördüğünü söyleyen bir kişiye inanmaktan uzak durmak için herhangi bir sebebin olmadığını ifade ederler. Ayer, buna eğer Tanrı'yı gördüğünü iddia eden bir insan özel türden bir duyu içeriğinin deneyini geçirdiğinin dışında herhangi bir şey iddia etmiyorsa, iddiasının doğru olabileceğini inkar etmediğini söyleyerek yanıt verir. Ancak çoğunlukla bir Tanrı tecrübesi geçirmiş olduğunu iddia eden bir insan, sadece dinî coşku tecrübesi yaşadığını değil, yaşadığı bu coşkunun nesnesi olarak bir aşkın varlığın da bulunduğunu savunur. Aynen sarı bir bez parçası gördüğünü söyleyen birinin sadece böyle bir sarı duyu-içeriği olduğunu iddia etmekle kalmayıp, sarı bir de nesnenin var olduğunu savunması gibi. Bu durumda Ayer, Tanrı'yı gördüğüne inanan insana inanmadığını ama sarı bez parçasının olduğuna inandığını ve bunun da çelişkili olmadığına savunur. Çünkü Ayer'e göre, "Burada sarı renkli bir özdeksel nesne var" cümlesinin deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme anlatmasına karşı "Aşkın bir Tanrı vardır" cümlesinin gerçek bir anlamı yoktur.⁵⁶

Treublood'un dini tecrübenin mümkün olabilirdiğini ispatlamaya çalışırken ifade ettiği "dini tecrübe yaşayanların güvenilir olması gerektiği" şartı veya karakter sağlamlığı ve dini öğretilere uygunluk şartları bilişsel doğrulama ve rasyonel delillere önem veren biri için önem arz etmez ve bunlar o kişiyi de tatmin etmekten uzaktır. Çünkü dini tecrübe, dil sınırlarını aşan olağanüstü bir tecrübe olduğundan ve doğruluğunu da sadece kendi içinde taşıdığından, empirik doğrulama ve rasyonel delillere önem veren biri için bu durum, hakkında konuşulabilecek bir durum olmayacaktır. 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. Ona göre, bir inancın insanda ahlâki bir etki oluşturmaması, o inancın doğruluğunu ispatlamaz. İnsanlar, hayatlarının her döneminde kişiliklerinde olumlu değişimler gerçekleştiren çeşitli yaşantılar içinde olabilirler. Ancak bu yaşantılar, kişinin dışında bir şeylerin varlığını gerektirmez. Gerektirdiği düşünülse bile bu o kişinin haklı olduğuna bir delil teşkil

⁵⁶ Ayer, a.g.e., s. 95.

etmez. Russell'a göre, mistiklerin olağanüstü olan dini tecrübeler sayesinde elde ettikleri şeyler ya yanlış ya da bir yanılsamadır. Zira Russell için rasyonelliğin temel ölçütü olgulardır. Dolayısıyla, inancın karşılığında bir olgu varsa bu inanç doğru, eğer karşılığında bir olgu yoksa bu inanç yanlıştır. Mistik tecrübelerin karşılığında da bir olgu olmadığı için Russell'a göre bu tecrübeler de yanlıştır.⁵⁷

Sonuç

Dini tecrübe hem ilahiyat hem de felsefe alanında ilgi bulmaktadır. Bu tecrübenin ilgi bulması, Tanrı-insan ilişkisi açısından önemlidir. Ayrıca epistemolojik açıdan da önemlidir. Çünkü dini tecrübe yaşayan bir insan, yaşadığı tecrübelerle hayatına yön verir ve genellikle de bu tecrübenin nesnel bir bilgi sunduğunu ve bu bilgilerin hakikat ile yakından ilişkili olduğunu savunur. Dolayısıyla filozoflar hem Tanrı-insan ilişkisi, hem de epistemolojik açıdan konuyu irdelemeye çalışmaktadırlar. Aynı durum ilahiyat alanı için de geçerlidir.

Farklı coğrafi mekânlar ve zamanlarda, farklı güçlere inanan insanların temelde aynı şeyleri tecrübe ettiklerini iddia edenler olduğu gibi bunların birbirlerine zıt şeyleri söylediklerini savunanlar olagelmıştır. Birinci grupta olanlar dini tecrübenin mümkün olduğunu, diğerleri ise bu farklılıkları göz önünde bulundurarak böyle bir tecrübenin mümkün olamayacağını söylerler. Her ne olursa olsun, dini tecrübe yaşayan insanlar genelde bu duruma çok fazla dikkat etmezler. Çünkü onlara göre yaşadıkları birer "Hakikat"tir. Mistiklerin bilgi kaynağı dini tecrübe olduğu için onlar yaşamlarını bu tecrübeden elde ettikleri bilgilerle sürdürürler. Kendi yaşadıkları tecrübeler ışığında yeni bir düzen ve dünya görüşü oluşturmaya özen gösterirler.

Dini tecrübelerin konusu bu dünyanın dışında olduğu için bu dünyadakilere benzemez. Her ne kadar insanlar inandıkları Kutsal Güç'ü teşbih yoluyla anlatsalar da bu sadece dilin imkânsızlığı karşısında yapılan ya da insanların daha kolay bir şekilde anlaması için yapılması gereken bir yöntemdir. Dolayısıyla bu tecrübeyi hiç yaşamayanlar bunu anlayamazlar. Bu da dini tecrübenin "tatmayan bilmez" ve "yaşamayan anlamaz" türünden bir durum olduğunu gösterir.

Dini tecrübe imanı ön şart kabul eder, bununla birlikte imanı taklit derecesinden çıkarıp tahkik derecesine yükselttiği için önemlidir. Tahkik derecesine çıkmasında en önemli faktör ise "buluşma"dır. Çünkü bu hali yaşayan insan şimdiye kadar böyle bir durumla hiç karşılaşmamıştır. Onun için bir kere bu tecrübeyi

⁵⁷ Tüzer, a.g.e, s. 239.

yaşayan insan sürekli onu yaşamak isteyecek ve ona uygun davranacaktır. Kendisini o durumu yaşamak için önüne engeller çıktığında veya o durumdan uzaklaştırabilecek kötü eylemlerden de alıkoyacaktır. Bu da dini tecrübeyi yaşayan insanı sürekli erdemli davranışlara sevk edecektir. İslam filozoflarının dediği gibi “Civar-ür Rahman” fikriyle hareket edecektir. Yani insan sürekli Tanrı'nın yakınında olmayı ve onun emirlerine uygun olacak davranışları sergilemeyi arzu edecektir. İbn Sina, bu iştiyakı aşk ile anlatmış ve her varlığın kendinden üstün bir varlıkla birlikte “Tanrı'ya sevgi beslediğini” ifade etmiştir.⁵⁸

İşte böyle bir tecrübe yaşayan insanın tecrübesindeki varlık o insanı tamamen kuşatır. Artık o insan hayatını bu etkiyle devam ettirmeye başlar. Dini tecrübe anı kısa bir zaman diliminde yani anlık olsa bile etkisi uzun süre devam etmektedir. Hatta tecrübeyi yaşayan insanın tüm hayatında devam eder. Dini tecrübe yaşayanın duyguları yoğun ve derin olduğundan ona büyük bir coşkunluk verir. Bu coşkunluğu başkasına yaşadığı haliyle aktarması ve anlatması mümkün değildir. Ancak bu dilin yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu anlatamama ve aktaramama durumu, Ayer'in “hiçbir şey öğrenmemiştir, eğer öğrenmiş olsaydı bunları anlatabilirdi” şeklinde itiraz ettiği gibi bir şey değildir. Bu en azından bu tecrübeyi yaşayana haksızlıktır. Gerçi Ayer'e de hak vermek gerekir. Çünkü o felsefesinin temelini bu şekilde kurduğu için kendisiyle çelişkili ifadeler kullanmaktan kaçınacaktır. Dolayısıyla nesnellüğün ölçütü veya bir önermenin bilgi verip vermeme ölçütünün belirleme kriterlerine göre dinî tecrübenin bilgi vermesi değişecektir.

Dini tecrübe, kendi doğruluğunu kendi içinde taşıdığı için dışarıdan farklı şeylerin desteğine ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla dini tecrübeyi kendi içinde değerlendirmeye tabi tutmak daha uygun olacaktır. Çünkü dini tecrübenin alanıyla diğer tecrübelerin alanı oldukça farklıdır. Alanlar farklı olduğundan başka bir alandaki nesnellik kriterlerini dini tecrübe alanı için uygulamak matematikteki trigonometri formülünü coğrafyadaki ölçek problemlerine uygulamaya benzer. Elbetteki bu formülle doğru bilgiyi elde etmek mümkün olamaz. Bu ölçek probleminin suçu değil, bu problemi bu şekilde çözmeye çalışanın suçudur.

Dinî tecrübenin nesnel bilgi sunmasının mümkün olmadığını iddia edenler dinî tecrübenin kişisel olmasını ve başkasına aktarılamamasını öne sürerler. Hâlbuki diğer tecrübeler de özeldir, bir başkası aynı tecrübeyi yaşayamaz ve bunu yaşayan da başkasına olduğu gibi aktaramaz. Mesela, âşık olan birinin sevdiğini görünce

⁵⁸ Bkz. İbn Sina, *Aşk Risalesi*, çev. A. Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul 2002, s. 51 vd.

yaşadığı tecrübeyi, o anın sona ermesinden sonra başkasına tam anlatamaması veya annenin evlat hasretinden sonra evladını gördüğü anda ağlaması, sevinmesi. Hiç âşık olmayan biri âşık olanın bu işi ya çok abarttığını ya da saçmaladığını söyleyebilir ama bu, onun böyle bir tecrübeyi yaşamadığı anlamına gelmez. Âşık olanı en iyi böyle bir tecrübeden geçmiş birisi anlayabilir. Aynı şekilde annenin evladına göstermiş olduğu yoğun sevgiyi bir başkası kolay kolay anlayamaz. Herhangi bir dinî tecrübe yaşamamış olan birinin böyle bir tecrübeyi tam manasıyla anlaması elbette zordur. Dolayısıyla böyle bir delil dini tecrübenin nesnelliğini ortadan kaldırmaz.

Dini ve vahyi kabul edip dini tecrübenin imkânı konusunda olumsuz fikirler öne sürenler, en üst düzeyde bir dini tecrübe olan vahye inancın temellerini de zedelemiş olur. Ayrıca Allah'ın insanlara yardım ve yol göstericiliğini peygamberlerle sınırlayan veya insanın özerkliği adına Allah'ın insanlara ve dünyaya müdahale etmediğini, bunu da Allah'ın kullarının özgürlüğü adına kendisine sınır koyduğunu iddia etmek, Allah'ın bir dönemde (peygamberlere vahiy gönderdiği dönem) dünyaya müdahale ettiğini ancak daha sonra sanki bir kenara çekildiğini kabul etmek anlamına gelir. Böyle bir inanç da deizme kapı aralamaktadır. Dolayısıyla Yaran'ın da dediği gibi, "Felsefi teizmin veya dinin Tanrısının sıfatlarına inancın makullüğü, dini tecrübenin varlığını gerekli kılmaktadır."⁵⁹

Dini tecrübe, tecrübe edenin zihinsel durumundan bağımsız bir gücün varlığını gerektirmektedir. Böyle bir varlığı tecrübe etmek genellikle bedensel olamamaktadır. Yani dini tecrübe bir psikolojik durumdur. Fakat dini tecrübenin psikolojik olması, kişiye özel olması, başkalarına anlatılamaması vs. bu tecrübeyi yaşayanların ruhsal bozukluklar yaşadığını, halüsinasyon içinde olduklarını ve yalancı olduklarını asla göstermez. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, ilk önce, dini tecrübe bir "yaşa gör" ve "yaşa ve anla" halidir. Ayrıca, âşık olduğunu söyleyen birinin hiç aşkı bilmeyen ve tatmayan birine aşkını anlatmasının bir değer bulamaması ve psikolojik durumun saçma diye nitelendirilmesi böyle bir aşkın yokluğunu ve kişinin psikolojik rahatsızlığının olduğunu göstermediği gibi, dini tecrübe yaşayanın da böyle bir probleminin olmadığını açık bir şekilde göstermektedir.

Dini tecrübe, herhangi bir şeyin doğruluğunu, o kişiye aşılacaktır. Bu öyle bir aş ki uzun süre etkisini sürdürebilmektedir. Tecrübe sahibi bu doğruları bir çok

⁵⁹ Yaran, a.g.e., s. 27.

sebep ten dolayı başkalarına anlatamasa da, bu o doğruların nesnellığıne zarar vermez. Aslında bu nesnellik kendi içinde geçerlidir. Dışarıya vurulduğu zaman genellikle nesnellığını kaybeder. Çünkü her filozofun nesnellik ölçütü farklıdır. Kimine göre duyu tecrübeleri ve buna benzediğı için dini tecrübe de nesnel bir bilgi sunabilir. Yanlışlanabilirlik ilkesini temele alan Flew için ve doğrulanabilirlik ilkesini ölçüt olarak kabul eden Ayer için ve Russell gibi düşünen filozoflar için dini tecrübenin nesnel bir bilgi sunması mümkün değildir.

Kanaatimize göre, dini tecrübe matematiksel veriler veya rasyonel veriler gibi olmadığından onlar kadar deneye tabi tutulacak türden değildir. Çünkü bunların mahiyetleri ile dini tecrübenin mahiyeti birbirinden farklıdır. Ancak, bu dini tecrübenin reddedilmesini gerektirmediğı gibi bu alanı kendi başına bırakmayı da yani üzerinde inceleme-araştırmayı kesmeyi de gerektirmez. Dini tecrübenin değerlendirmeye tabi tutulması hatta mümkünse yani nesnellik kriterlerinin geliştirilmesi hem bu alanın hem de diğer bilimlerin faydasına olacaktır.

Dini tecrübe eğer inanılan dini ilkelere aykırı bir iddia getirmiyor ise o dini kanaati paylaşanlar için nesnel bir bilgi sunabilir. Ancak bu tür bilgileri evrenselleştirme konusunda birçok sıkıntı doğabilir. Aslında her dinin veya kültürün kendi içinde yaşadığı tecrübeler birbirleriyle özünde zıt şeyler olmadıkça sadece o kültür ve din için nesnel bir durum oluşturabilir. Çünkü doğrular sadece bir tane değildir ve her kültürün veya dinin kendine ait doğruları vardır. Mesela İslamiyet'te içki, şarap vb. haram kabul edilirken, Kilise'de şaraba batırılmış ekme k ikram edilir. Bunlar her iki semavî ve büyük dinin kendi doğrularıdır ama birbirleriyle tamamen zıt şeylerdir. Bu farklılıklara bakıp da Hıristiyanlığı ve İslamiyet'i yok saymak mümkün olmadığı gibi, dini tecrübelerin farklılığından hareket ederek onları yok saymak da mümkün değildir. Kanaatimize göre, dini tecrübeyi kendi dini ve kültürel ilkeler içinde değerlendirmek ve bu yöntemle nesnellik problemine bakmak faydalı olabilecektir.

Dini tecrübeyi yok saymak veya bu tecrübeyi yaşayanları psikolojik rahatsızlıkla (halüsinasyon vb.) suçlamak sadece iman edenlere değil aynı zamanda insanların tümüne haksızlık yapmak anlamına gelir. Dini tecrübeyi olguya indirgemek insanların rüya görmelerinin bile uydurma olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Burada iman edenler diyoruz, çünkü bir dini tecrübe yaşamak için iman etmek temel şarttır. Bu iman, semavî dinlerdeki bir Tanrı olduğu gibi, Semavî olmayan dinlerdeki bazı kutsal güçler de olabilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet S., *İslam Felsefesi Yazıları*, Ed. M. Armağan, Ufuk Yay., İstanbul 2000.
- , *Din Felsefesi*, İFAV, Yay., İzmir 2002.
- Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yay., İstanbul 2010.
- Bergson, Henri, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu-Batı Yay., Ankara 2004.
- Blackstone, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev. T. İmamoğlu, Ataç Yay., İstanbul 2005.
- Descartes, Rene, *Metafizik Düşünceler*, çev. M. Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul 1962.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. S. Aydın, Birleşik Yay., İstanbul 1999.
- Gosdorf, George, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- Greisch, Jean, *Wittgenstein'da Din Felsefesi*, çev. Z. Özcan, Asa Yay., Bursa 1999.
- Güçlü, Abdülkâki vd. (Haz.) *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim Sanat Yay., Ankara 2002.
- Hamdi Yazır, Elmalılı Muhammed, *Hak Dini Kur'an Dili I*, sad. İ. Karaçam vd., Hikmet Neşriyat Yay., İstanbul 2007.
- Holm, Nils G., *Din Psikolojisine Giriş*, çev. A. Bahadır, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisi*, T.D.V. Yay., Ankara 1998.
- İbn Arabî, *İlahî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2001.
- İbn Sina, *Aşk Risalesi*, çev. A. Ateş, Kırkambar Yay., İstanbul 2002.
- İkbal, Muhammed, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, Kırkambar Yay., İstanbul 2002.
- J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Metis Yay., İstanbul 1998.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 1996.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufizm ve İslam", *Söyleşiler*, çev. A. Donacı, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay., İstanbul, 1995.
- Peterson, Michael- vd., *Akıl ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, çev. R. Acar, Küre Yay., İstanbul 2003.

- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?*, çev. M. Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001.
- Tolstoy, Leo Nikolayeviç, *Din Nedir?*, çev. M. Çiftkaya, Kaknüs Yay., İstanbul 1998.
- Tüzer, Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm, Felsefî Bir Yaklaşım*, Dergah Yay., İstanbul 2006.
- Whitehead, A. N., "Din ve Dogma", *Din Felsefesi Yazıları I* çev. ve der. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- , *Dinin Oluşumu*, çev. M. Albayrak, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- Wittgenstein, A. Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. O. Aruoba, Metis Yay., İstanbul 2005.
- Yaldır, Hülya, "Doğuştan Düşünceler Üzerine Rene Descartes, John Locke, Gottfried Wilhelm Leibniz", *Felsefe Dünyası*, sy.: 50, Ankara 2009.
- Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dini Deneyimleri*, Rağbet Yay., İstanbul 2009.