

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

Aralık / December 2018, 22 (3): 1633-1655

Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe:

Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği

Religious Experience As An Argument For The Existence Of God:

The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims

Hakan Hemşinli

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Van Yuzuncu Yıl Univ., Fac of Theology, Department of Philosophy of Religion

Van, Turkey

hakanhemsinli@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-4977-9054

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26 Temmuz/July 2018

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Aralık/December 2018

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık/December 2018

Cilt / Volume: 22 **Sayı / Issue:** 3 **Sayfa / Pages:** 1633-1655

Atıf / Cite as: Hemşinli, Hakan. "Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği [Religious Experience As An Argument For The Existence Of God: The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 22/3 (December 2018): 1633-1655. <https://doi.org/10.18505/cuid.448346>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

**Religious Experience As An Argument For The Existence Of God:
The Case of Experience of Sense And Pure Consciousness Claims**

Abstract: The efforts to prove God's existence in the history of thought have been one of the fundamental problems of philosophy and theology, and even the most important one. The evidences put forward to prove the existence of God constitute the center of philosophy of religion's problems not only philosophy of religion, but also the disciplines such as theology-kalam and Islamic philosophy are also seriously concerned. When we look at the history of philosophy, it is clear that almost all philosophers are interested in the evidence in favour of and against the existence of God. Especially in recent times, religious experience has often been regarded as evidence of the existence of God. Studies in the field of religious and mystical experience have put forward many arguments concerning the use of religious experience as evidence. However, this study has been limited to experience of sense and pure consciousness claims rather than examining all of these arguments. In this study firstly, the analogy between experience of sense and religious experience will be deal with, and then claims that consciousness can be emptied by a number of methods which are defended by mystics. In addition, it will be tried to defend the opinion that the mystical experiences which are the common point of the two approaches are valid. The main emphasis of the article will be that these arguments can be used as evidence for the existence of God.

Summary: Religious experience - which has not been considered as one of the classical evidences regarding the existence of God before being popular by recent studies - is started to be called one of the arguments. The most important reason for not arguing religious experience among the evidences of God's existence is that it is a personal experience and therefore contains subjective perspectives. However, many researchers, who refuse to accept the criticism raised against religious experience with restricting to subjectivity, emphasized the importance of religious experience by highlighting the objective aspects of such experiences. This emphasis was not only on its significance, but also on the fact that it had a cognitive feature and thus it could provide evidence for the existence of God.

The argument of religious experience is generally defined as an effort for demonstrating to existence of God with reference to several feelings such as spiritual experiences of human in face of creator and sacred Being, encounter with God, uniting, and annihilating selfness in Him. The emergence of such efforts, especially after the XVIIIth century, indicates that the history of the evidence does not go back much earlier. However, even if not as evidence, it is possible to extend the traces of religious and mystical experience to the history of religions such as Buddhism and Hinduism. Considering a great amount of the previous literature focused on religious experience in the West, it is easily seen that such research is still new. The main purpose in addressing such a controversial issue is to make the argument on the religious experience more current and to show whether the religious experience would be able to use as evidence for the existence of God.

First title of this study comprises many different claims such as Walter T. Stace's *The Argument from Unanimity* Richard Swinburne's *The Principle of Credulity*, William P. Alston's *Perceiving God*, John Hick's *Experience-as*. However, instead of briefly giving out very different claims, the study chooses to focus on two arguments which are less discussed and can be given in more detail. The

first is the argument based on the analogy between the religious experience and the sense experience.

The fundamental point of this argument is sense experience. With reference to the similarities between the sense experience and the religious experience, it can be argued that religious experience is also cognitive and may function as an evidence for the existence of God. In other words, being perceptual and noetic, namely cognitive, of sense experience is addressed as a similar side of religious experience. Whether it is imaginary or real, eventually, it is necessary for an experience to have an object and being experience of something. Therefore, the religious experience includes the perception of a Transcendent Being that is beyond and in excess of the individual who experiences. Perception of the sense experience will definitely be different from the perception of religious experience. Researchers who think that the five sense organs do not run the perception of Sacred Beings, identified broader and various meanings for the perception. Thereby, in this approach, where the semantic field of perception is expanded, it was contended that human beings were able to perceive the transcendent, eternal, and unlimited God, and this can be explained in the epistemological sense. In order to use religious experiences as an evidence for the existence of God, it is necessary to determine whether such experiences are caused by God rather than something else. This raises the issue of the validity of religious experience. The researchers in this area have propounded various criteria to identify whether religious experience is existed or not. Experiences, which do not meet the criteria, are not considered existed even if they claim to be religious experience.

The second is the argument that discusses whether it is possible to suggest an evidence for the existence of God by utilizing pure consciousness events. In general, this argument claims that the consciousness gets clear, and thus, mystic or Sufi experiences the Divine One with pure consciousness by discharging consciousness from all sensual contents and removing it from secular desire and wishes. The argument, which claims the experience of Divine One is direct, therefore uninterpretable, and experienced by pure consciousness, believes clearing the consciousness of mystics from sensual qualities such as seeing, hearing, and tasting. It is stated that it is possible for mystics to empty their sensory images and get rid of them, and thus, their desires and wishes could be lost. Especially, the thinkers who are connected with the philosophy of perennialism and defend this approach, thought that people, who have distinct religion, culture, and beliefs in different parts of the world and in various time periods, had the same experience and considered such experiences were universal by suggesting that this similarity could be called as common essence.

Even though the claim which offers that the events of pure consciousness are the same everywhere have been criticized in many respects, the advocates of this approach have argued that the experience has the common essence, but the interpretation is different. This relationship, which was tried to be established between experience and commentary, caused a lot of work for both the thinkers who put forward the claims of pure consciousness and the researchers who opposed it. However, examining the relationship between experience and interpretation requires serious studies in socio-psychological, cultural and religious fields. Therefore, in order not

to exceed the limits of the article, the relationship between experience and interpretation is briefly mentioned.

While discussing two arguments, the main claims of the arguments were addressed, and the criticisms directed to this argument were not discussed as much as possible. However, some fundamental criticisms have been mentioned shortly for a better understanding of the discussion. Since such western-oriented claims mostly were deployed in a western context, the study excluded the comparison of the claims across different cultures.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Mystic, Argument from Religious Experience, Experience of Sence, Pure Consciousness.

Tanrı'nın Varlığına Bir Delil Olarak Dinî Tecrübe: Duyu Tecrübesi ve Saf Bilinç İddiaları Örneği

Öz: Düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığını ispat etme gayretleri, özellikle felsefe ve ilahiyatın temel problemlerinden biri, hatta en önemlisi olmuştur. Tanrı'nın varlığını ispat etmek için ortaya konulan deliller, din felsefesi problemlerinin merkezini oluşturmaktadır. Delillerle sadece din felsefesi değil, aynı zamanda teoloji-kelam ve İslâm felsefesi gibi disiplinler de ciddi bir şekilde ilgilenebilmektedir. Felsefe tarihine bakıldığında, hemen bütün filozofların Tanrı'nın varlığının lehine ve aleyhine delillerle ilgilendikleri açık bir şekilde müşahade edilmektedir. Özellikle son dönemlerde dinî tecrübenin de Tanrı'nın varlığına dair deliller arasında sayıldığı sıklıkla görülmektedir. Dinî ve mistik tecrübe alanındaki çalışmalar, dinî tecrübenin bir delil olarak kullanılmasyla ilgili bir çok argüman ortaya çıkarmıştır. Ancak bu çalışma, bu argümanların tamamını incelemekten ziyade, sadece duyu tecrübesi ve saf bilinç iddialarıyla sınırlandırılmıştır. Bu çalışmada ilk olarak, duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında kurulan analogi, daha sonra ise mistiklerin birtakım yöntemlerle bilincin boşaltılabileceğini savunan saf bilinç iddiaları ele alınacaktır. Ayrıca iki yaklaşımın ortak noktası olan mistik tecrübelerin geçerli olduğuna ilişkin görüş savunulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın temel vurgusu, bu argümanların Tanrı'nın varlığı için delil olarak kullanılabileceği olacaktır.

Özet: Tanrı'nın varlığına dair klasik delillerden sayılmayan ama son dönemlerdeki çalışmalarda popülerlik kazanan dinî tecrübe de deliller arasında anılmaya başlamıştır. Dinî tecrübeye deliller arasında son dönemlere kadar yer verilmeyişinin en önemli nedeni, onun kişisel bir tecrübe olması, dolayısıyla öznel unsurlar içermesidir. Ancak dinî tecrübeye yönelik eleştirilerin onu öznelliğe mahkum edilmesini kabul etmeyen birçok araştırmacı, bu tür tecrübelerin nesnellik taşıyan yönlerini ön plana çıkararak, dinî tecrübenin önemine vurgu yapmışlardır. Bu vurgu sadece onun önemi üzerine olmamış aynı zamanda bilişsel bir özellik taşıdığı ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturabileceği üzerine de olmuştur.

Dinî tecrübe delili genel olarak, insanın yaratıcı veya kutsal kabul ettiği Varlık karşısında yaşadığı manevî tecrübeler, Tanrıyla karşılaşma, birleşme, benliğini O'nda yok etme gibi farklı hislerden hareket ederek, Tanrı'nın varlığını ispat etme gayreti olarak tanımlanabilir. Bu tür çabaların özellikle XVIII. Asırdan sonra ortaya çıkması, delilin tarihinin çok eskilere dayanmadığını da göstermektedir. Ancak delil olarak olmasa bile, dinî ve mistik tecrübe konusunun izlerini Budizm, Hinduizm gibi dinlerin tarihine kadar geri götürmek mümkündür. Batı'da dinî tecrübe alanında yapılan çalışmaların yoğunluğu dikkate alındığında, Türkiye'de bu tür çalışmaların henüz başlangıç

seviyesinde olduğu rahatlıkla görülebilir. Böyle tartışmalı bir konunun seçilmesindeki temel amaç, dinî tecrübeye dair alanın daha canlı bir hale getirilmesinin yanı sıra, Tanrı'nın varlığına bir delil olarak dinî tecrübenin kullanılıp kullanılmayacağını göstermektir.

Bu çalışmanın ilk başlığı, Walter T. Stace'in *İttifak (Oydaşlık) Argümanı*, Richard Swinburne'ün *Saf-dillik İlkesi*, William P. Alston'ın *Tanrı'yı Algılamak*, John Hick'in *...gibi tecrübe etmek* vb. argümanlar gibi çok farklı iddiaları da içerecek bir niteliktedir. Ancak birbirlerinden çok farklı iddiaları kısaca vermek yerine, bu iddiaların dışında, daha az tartışılmış olan ve daha detaylı bir şekilde verilebilecek iki argümanın esas alınması tercih edilmiştir. Bunlardan ilki, dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında kurulan analogiyi esas alan argümandır.

Bu argümanın iddiasının temel hareket noktasını duyu tecrübeleri oluşturmaktadır. Duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasındaki benzerliklerden yola çıkarak dinî tecrübenin de bilişsel olduğu ve Tanrı'nın varlığına bir delil teşkil edebileceği iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle, duyu tecrübesinin algısal ve noetik yani bilişsel olması, dinî tecrübeye benzetilen yönü olarak düşünülmüştür. İster hayali ister gerçek olsun, neticede tecrübe, bir nesneye sahip olmak ve bir şeyin tecrübesi olmak durumundadır. Bu nedenle dinî tecrübe, tecrübe eden bireyin ötesinde ve onu aşan Aşkın bir Varlığın algısını içermektedir. Elbette ki duyu tecrübesindeki algı ile dinî tecrübeye kullanılan algı birbirlerinden farklı olacaktır. Kutsal Varlığın algılanmasında beş duyu organının geçerli olmadığını düşünen araştırmacılar, algıya daha geniş ve farklı anlamlar yüklemişlerdir. Böylece algının anlam haritasının genişletildiği bu yaklaşımda, insanın aşkın, sonsuz ve sınırsız olan Tanrı'yı algılayabileceği ve bunun da epistemolojik anlamda açıklanabileceği ileri sürülmüştür. Dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığına bir delil olarak kullanılabilmesi için bu tür tecrübelerin başka bir şeyden değil de Tanrı'dan kaynaklanıp kaynaklanmadığının tespit edilmesi gerekir. Bu da dinî tecrübenin geçerliliği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu alandaki araştırmacılar, dinî tecrübenin geçerli olup olmadığını tespit etmek için çeşitli kriterler ileri sürmüşlerdir. Dinî tecrübe olduğu iddiasını taşısa bile, kriterlere uymayan tecrübeler geçerli olarak kabul edilmezler.

İkincisi ise saf bilinç olaylarından hareket ederek, Tanrı'ya dair bir delil ortaya konulup konulamayacağını tartışan argümandır. Bu argüman ise genel olarak, mistik veya süfînin bilincini tüm duysal içeriklerden boşaltıp dünyevî arzu ve isteklerden uzaklaştırması sonucunda, bilincinin saflaştığını ve böylece bilincin saf haliyle Tanrısal olanı tecrübe ettiğini iddia etmektedir. İlahî olanın tecrübesinin vasıtasız, dolayısıyla yorumsuz olduğunu, saf bir bilinç tarafından tecrübe edildiğini öne süren argüman, mistiklerin bilinçlerini görme, işitme, tatma gibi duysal niteliklerden arındırabileceklerine inanır. Mistiklerin bilinçlerindeki duysal suretleri boşaltıp onlardan kurtulmalarının mümkün olduğu ve böylece arzu ve isteklerinin kaybolabileceği dile getirilir. Özellikle perenniyalist felsefe geleneğine bağlı ve bu yaklaşımı savunan düşünürler, dünyanın farklı yerlerinde farklı zaman dilimlerinde birbirlerinden bağımsız farklı din kültür ve inançlara sahip kişilerin aynı tecrübeye sahip olduklarını, bunun da ortak öz olarak nitelenebileceğini öne sürerek bu tür tecrübelerin evrensel bir nitelikte olduğunu düşünmüşlerdir.

Saf bilinç olaylarının her yerde aynı olduğu iddiası, çeşitli açılardan eleştirilere uğramış olsa bile, bu yaklaşımı savunanlar aslında tecrübenin aynı ortak özü taşıdığını fakat yorumun farklılaştığını savunmuşlardır. Tecrübe ve yorum arasında kurulmaya çalışılan bu ilişki, hem saf bilinç iddialarını ortaya atan düşünürleri hem de bunun karşısında duran araştırmacıları önemli dere-

cede uğraştırmıştır. Çünkü tecrübe ve yorum arasındaki ilişkiyi incelemek, sosyo-psikolojik, kültürel ve dinî alanlarda ciddi çalışmalar yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu nedenle, makalenin sınırlarını aşmamak için tecrübe ve yorum arasındaki ilişkiye kısaca değinilmiştir.

İki argüman da ele alınırken, argümanların temel iddiaları dile getirilmeye gayret edilmiş ve mümkün olduğu kadar bu argümanlara yöneltilen eleştiriler dikkate alınmamıştır. Ancak çok önemli görülen ve tartışmanın daha iyi anlaşılması için, yer yer bazı eleştirilere de kısaca değinilmeye çalışılmıştır. Çoğunlukla Batı eksenli olan bu tür iddialar, kendi çerçevesinde ele alındığı için, farklı kültürlerdeki iddiaların karşılaştırılması çalışmanın dışında tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Mistik, Dinî Tecrübe Delili, Duyu Tecrübesi, Saf Bilinç.

GİRİŞ

Birçok düşünür, Tanrı'ya inanmanın fitrî olduğunu ve Tanrısız hiçbir toplumun olamayacağı¹ kabul etmesine rağmen, yine de Tanrı'nın varlığına dair delillere ihtiyaç duyulmuştur.² Bunun en önemli sebeplerinden biri, "Tanrı'nın var olduğu akılla gösterilebilir mi?" sorusu ve bu soru etrafında şekillenen problemlerdir. Örneğin, Tanrı vahyin dışında sadece akılla veya tecrübeyle bilinebilir mi? Duyu tecrübesine konu olmayan Sonsuz, Sınırsız ve Aşkın bir varlık olarak Tanrı tecrübeyle nasıl bilinebilir? Tanrı'nın akılla bilinebileceğini iddia edenlerin ortaya koyduğu deliller konumuzun dışında olduğu için burada sadece, Tanrı'nın tecrübe edilmesini konu edinen dinî tecrübe delili incelenmeye çalışılacaktır.

Tanrı'nın varlığına dair klasik deliller arasında yer almayan dinî tecrübe delilinin tarihi, çok eskilere gitmemesine rağmen, konu ve muhteva açısından kökleri, felsefe ve teoloji tarihindeki yeri ve önemi çok eski dönemlere kadar geri götürülebilmektedir. Bu nedenle dinî tecrübe delilini, *uzun bir geçmişe fakat çok kısa bir tarihe sahip* olarak nitelemek mümkündür. Tanrı'nın varlığına bir delil olarak dinî tecrübe; "Doğayı konu alan gözlemlerden yola çıkan ilk neden kanıtıyla, düzen ve amaç kanıtından, doğa ya da dış dünya yerine, inanan bir varlık olarak insandan hareket etmek bakımından farklılık gösteren ve inanç sahibi insanın Tanrı'yla ilişki içinde olma, Tanrı'ya yaklaşma, Tanrı'yla birleşme, bireysel varlığının Tanrısal varlıkta yok olma deneyiminden, insan varlığının yaşadığı vecd halinden hareketle, Tanrı'nın var olduğu sonucunu çıkartan kanıt"³ şek-

¹ Kur'an selim fitrat üzere olanın Allah'ı tanıyacağını bildirir. Bk. er-Rûm: 30/30. Yazır, din ve Tanrı fikrinin fitrî olduğunu, insanların ilk andan itibaren dinsiz ve toplumsuz yaşamadığını; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam ve dğr. (İstanbul: Hikmet Neşriyat Yay., 2007), 1: 257, 367, 507, 508; a.mlf. *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 77) aynı şekilde Bergson, tarihin hiçbir döneminde dinsiz bir toplumun olmadığını; Henri Bergson, *Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı*, trc. M. Mukadder Yakupoğlu (İstanbul: Doğu Batı Yay., 2013), 91; Tolstoy ise hiçbir toplumun ve akli başında olan hiç kimsenin dinsiz yaşamayacağını; Leo Nikolayeviç Tolstoy, *Din Nedir?*, trc. Murat Çiftkaya (İstanbul: Kaknüs Yay., 1998), 11, Şeriatî de tarihin hiçbir dönemde dinsiz bir topluma tanıklık etmediğini ifade etmektedir. Bk. Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, trc. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yay., 2016), 10, 43, 46.

² Delillere niçin ihtiyaç duyulduğuna dair bk. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002), 20-23.

³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2010), 466.

linde tanımlanmaktadır. Richard Swinburne ise, “epistemik anlamda nesneye Tanrı’nın ya da tabiatüstü bir şeyin/gücün gerçekten orada bulunması/bir şey yapması” şeklinde algılanan bir tecrübe olarak tarif etmektedir.⁴

Sonlu ve sınırlı bir varlık olan insanın, sonsuz, sınırsız ve aşkın olan Tanrı’ya yaklaşma, O’nunla birleşme ve O’nda yok olma gibi bir ilişkisi, birçok problemi beraberinde getirmiş olsa da, Tanrı’nın varlığıyla ilgili deliller açısından dinî tecrübe delilini savunanlar, bu delili daha güvenli bir yol olarak görmüşlerdir. Dinî tecrübe, dinin, fertlerin duygu, davranış ve kişisel tecrübeleri olarak tanımlanan yönüne işaret etmektedir. Dinî tecrübeye dair yapılan bu tür tanımlar, genel olarak akıl yürütme ve analitik bir yolla elde edilen bilgiyi kabul etmeyip, vasıtasız, bir kavrayış ve sezgiye güvenen düşünürlerin iddialarını dile getirmektedir. Ayrıca, Tanrı’nın kavranıp bilinmesini ve O’na ulaşmanın imkânını savunarak tüm delillere şüpheyile yaklaşanların tutumunu anlatmaktadır.⁵

Dinî tecrübe delili sadece şekil bakımından değil, aynı zamanda muhteva bakımından da ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilden farklılık göstermektedir. Örneğin kozmolojik ve teleolojik deliller, evreni temel çıkış noktası olarak kabul edip ondan hareketle bir Tanrı fikrine ulaşmayı amaçlarken; dinî tecrübe delili ise bir Tanrı inancına sahip olan yani inançlı bir insandan hareketle Tanrı’ya ulaşmayı amaç edinmektedir. Aslında bu delil, “belli bir inanç derecesinden daha üst seviyedeki bir inanç derecesine ulaşmayı” ister. Bu nedenle bu delil, Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil olarak tanımlanmaktadır.⁶ Dolayısıyla herhangi bir dinî tecrübe yaşayabilmenin ön şartı, bir Tanrı inancını kabul etmektir. Dinî tecrübenin Tanrı’nın varlığı için bir delil olup olmadığı tartışmasının temelinde yatan problemin kaynağı budur. Dinî tecrübeyi eleştirenlerin bir kısmı, bu tecrübenin sadece tecrübe sahibi insanın “dinî” olarak nitelediği/yorumladığı bir tecrübe geçirmiş olduğunu delillendirdiğini ve bundan dolayı da herhangi bir şeye delil oluşturmadığını savunur.

Dinî tecrübenin ortaya çıkması veya rağbet görmesi, Batıda Kant ve Hume’un klasik delillere yönelttiği şiddetli eleştirilerden sonra olmuştur.⁷ Ayrıca çağdaş İslâm düşünürlerinden Muhammed İkbâl de bu delilleri ciddi bir şekilde eleştirmiş ve skolastik felsefenin Tanrı’nın varlığını ispatlamak için ontolojik, kozmolojik ve teleolojik olmak üzere üç temel delil ortaya koyduğunu ve bu delillerin, düşüncenin Mutlak’ın peşindeki hakikî bir arayış hareketini somutlaştırdığını dile getirmiştir. Bu üç temel klasik delili eleştiren İkbâl, bunların tecrübenin daha çok sun’i bir

⁴ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yay., 2001), 116-117; ayrıca bk. a.mlf. *The Existence of God* (New York: Oxford University Press, 2004), 295-296.

⁵ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yay., 2000), 96.

⁶ Bk. Aydın, *Din Felsefesi*, 85. Aydın, ‘bazıları’ nın dinî tecrübeyi “Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden bir delil” olarak gördüklerini söyler fakat burada herhangi bir isme atıfta bulunmaz. Burada kullanılan “bazıları” kanaatimizce A. E. Taylor’a bir gönderme yapmaktadır. Fakat ne Taylor’ın adı ne de eseri burada zikredilmiştir. Taylor’ın bu görüşünü savunduğu makalesi için bk. A. E. Taylor, “The Vindication of Religion”, *Essays Catholic and Critical*, ed. E. Gordon Slwyn (New York: Macmillan Publishing, 1926), 70.

⁷ Bk. Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (London: University of California Press, 1985), XII-XIII; Ronald W. Hepburn, “Religious Experience Argument for the Existence of God”, *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York & London: Macmillian Publishing, 1967), 7: 163-164.

yorumunu ortaya koyduklarını savunmuş ve bu delilleri Tanrı'nın varlığını ispatlamada yetersiz görerek, dinî tecrübe delilini ön plana çıkarmıştır.⁸

Aydınlanma felsefesi, genel itibarıyla, salt duyu-deneyim ve aklî çıkarımlardan hareket ettiği için, vahyi kesin olarak ispatlamanın ve vahiyden haektle bir teoloji ortaya koymanın imkânsızlığını savunmuştur. Bu felsefe anlayışı, dini reddetmesine rağmen Tanrı'ya inanmayı korumuştur. Ancak bu inanç, teistik bir Tanrı tasavvurundan ziyade, deistik bir Tanrı tasavvuru şeklinde yaygınlaşmış ve rasyonel teolojinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Aydınlanma felsefesinin her şeyin temel kriteri olarak aklî ve bilimi göstermesiyle şekillenmeye başlayan “katı akılcı” anlayışa bir tepki olarak, içsellik ve duygusal yaşamın değerini her şeyin üstünde gören romantizm akımı doğmuştur. Bu akımın katı akılcılığa gösterdiği tepkinin, dinî tecrübenin felsefî bir ilgiye muhatap olmasına ve dinin özünü akıl yerine duyguda gören bir harekete sebep olduğu söylenebilir. Zira sorgulayıcı, şüpheli, çözümleyici ve nesnelci tutumuyla aydınlanma döneminde yıkıcılığını gösteren bu akıl, dinin özünü ve biricikliğini sağlayamaz. Bu romantik tepkinin en önemli savunucularından biri, Tanrı'nın aracı kavranmasını ifade eden tecrübenin, Tanrı'nın ispat edilmesi için mümkün bir yöntem ve inanan insanlar için de bir delil olduğunu savunan Alman teolog F. Schleiermacher'dır. Bununla birlikte W. James, R. Otto ve M. Buber gibi düşünürler de, dinî tecrübeyi dinin özü kabul edenler arasında sayılan önemli kişiler olarak bilinmektedir.⁹

Dinî tecrübeye ilginin artmasında önemli bir katkı yapan, son dönem din felsefecilerinden John Hick, İncil'de formüle edilmemiş bir dinî epistemolojinin varlığından bahsetmekte ve Peygamberlerin Tanrı'yı akıl yoluyla değil, tecrübe ettikleri bir hakikat olarak kavradıklarını savunmaktadır. Böyle bir yaklaşım, Tanrı'nın aklî bir çıkarsama ile ulaşılan zorunlu ve soyut bir varlık olmayıp insanların yaşamlarına anlam katan bir gerçeklik olduğunu öne sürer.¹⁰ “Delilsiz rasyonel inanç” dediği bu yaklaşım, Kant'ın Tanrı'nın varlığını bir postula olarak önceden koymasına benzetilir. Ancak Kant, buradan hareketle ahlâk deliliyle, Hick ise dinî tecrübe delili ile Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışmaktadır.¹¹

⁸ Bk. Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*, trc. Rahim Acar (İstanbul: Timaş Yay., 2013), 61 vd.

⁹ Abdüllatif Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım* (İstanbul: Dergâh Yay., 2006), 41 vd; Taylan, *Tanrı Sorunu*, 100.

¹⁰ Bk. John Hick, *Argument for the Existence of God* (New York: Herder & Herder 1971), s. 101-103; Taylan, *Tanrı Sorunu*, 100; “Kant” a Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç” için bk. Hick, *Argument for the Existence of God*, 101-120, Hick'in eserinin son bölümünü oluşturan bu kısmın Türkçe çevirisi için bk. John Hick, “Kant’a Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç” trc. Ferit Uslu, *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2002): 305-324; Sülemî, “(içlerinden bazıları) İbrahim denilen bir gencin onları (putları) diline doladığını duyduk” (Enbiya 21/60) ve “Onlar Rablerine inanmış gençlerdi (fetalardı)” el-Kehf 18/13 ayetlerinden hareketle Allah'ın seçkin kullarını bu isimle (feta) andığını söyler. Böyle kişilerin nefsinin bütün şeylerden (masiva) arındırıldığını ve bütün sevgilerini Allah'a yönelttiklerini dile getiren Sülemî, el-Kehf 18/13'deki ayeti vasıtasız ve delilsiz (bila vasita vela istidlâl) olarak iman ettikleri yorumuyla açıklamaktadır. Sülemî'nin bu yorumu ile Hick'in “delilsiz inanç” şeklindeki yaklaşım arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Sülemî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Ebu Abdî'r Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Kitabü'l Fütüvve*, neşr-trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yay., 1977), 10-11.

¹¹ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 100.

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına delil olarak kullanılması, çok çeşitli argümanlarla desteklenmektedir. Örneğin Walter T. Stace'in *oybirliği/ittifak argümanı* (*the argument from unanimity*) ve *evrensel öz* (*universal core*),¹² Richard Swinburne'ün *safdıllık ilkesi* (*the princible of credulity*)¹³ ve Rudolf Otto'nun *numinous tecrübesi*¹⁴ bunlar arasında sayılabilir. Bu çalışmanın sınırlarını aşmak için bu tür argümanlara burada yer verilmeyecek, problem, sadece *duyu tecrübesi* ve *saf bilinç* iddiaları üzerinden irdelenmeye çalışılacaktır.

1. DUYU TECRÜBESİ-DİNİ TECRÜBE ANALOJİSİ

Dinî ve mistik tecrübelerin mahiyeti ve Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturma imkânından bahsetmek, bu tür tecrübelerin epistemolojik bir değere sahip olup olmasını ele almayı gerektirmektedir. Eğer dinî tecrübenin epistemolojik yetersizliği ve imkânsızlığı açık bir şekilde gösterilebilirse, o zaman böyle bir tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil teşkil etmesi söz konusu olamaz.

Dinî tecrübe, epistemolojik olarak, Tanrı'nın tezahür/tecelli yoluyla algılanması, tecrübe edilmesi veya farkına varılması şeklinde meydana gelmektedir. Bu yolla elde edilen bilgilerin duyu yoluyla elde edilen bilgilerin mahiyetiyle aynı olmadığını unutmamak gerekir. Fakat bu dususal yoksunluk, ne dinî tecrübenin imkânını ne de epistemik değerini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bilinen duyu, deney ve aklın verilerinden başka bilgi kaynaklarının da var olduğu birçok düşünür tarafından dile getirilmiştir. Bu kaynaklardan biri de "sezgi" kavramıyla karşılık bulmaktadır. Her ne kadar aralarında önemli farklar olsa bile, birçok sûfî, mistik ve filozof en geçerli bilgi kaynağı olarak sezgiyi kabul etmişlerdir.

Sezginin genellikle, hakikati anlama ve anlamlandırmada akli yetersiz gören ve katı akılcı anlayışın Tanrı-insan-evren ilişkisinin bütünlüğünü sağlayamadığını ve bir yönüyle eksik bıraktığını savunanlar tarafından kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu yüzden bazı felsefi ve teolojik yaklaşımlar duyu, deney ve aklın yanında sezgiyi de kullanma eğiliminde olmuştur. İşte bir bilgi kaynağı olarak kabul edilen sezginin dinî tecrübenin temelinde olması, bu tecrübenin epistemolojik olarak ele alınabileceğine ve bir Tanrı kanıtlanması olarak da işlev görebileceğine dair yaklaşımları destekleyecektir.

Eğer teoloji, akli, sırf delil üretme ve bu delillerden bir takım mantıksal çıkarımda bulunma gücü olarak işleten disiplinler gibi işletmiş ve böyle bir akılla yetinmiş olsaydı, teolojinin bu tür disiplinlerden farkı kalmayacaktı. Bu yüzden eğer akıl (*ratio/logos*) düşünce işlevi yürüten mekanizma olarak görülürse, arzu edilen teolojik bir takım işlevlerin yürütülmesi imkânsız hale gelecektir. Birbiriyle yakından ilişkili, hatta iç içe geçmiş karmaşık bir bütünden, bu bütünü meydana getiren parçaların bilgisinin çok ötesinde bir bilgi elde etmeye imkân tanıyan şey, entelektüel (*nous*) bilgidir. Aklın ve intellektin birlikte kullanımı, temel özelliği bilişsellik olan bir bilgi verecektir. Eğer dış dünyanın kendi dışındaki aşkın bir varlık ile bağlantısı yoksa o aslında parça halindedir. Dolayısıyla bu parçalı haliyle dış dünyayla ilgili çıkarımlar, ancak bilimin/deney-göz-

¹² Bk. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan Publishing, 1961), 41-146.

¹³ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 120 vd.

¹⁴ Rudolf Otto, *The Idea of The Holy*, Trans. J. W. Harvey (London: Oxford University Press, 1936), 1-113.

lemin elde ettiği parçacı soyut bilgiler olabilir. İşte sezginin dolayısıyla dinî tecrübenin, bu parçanın kendi dışındaki varlık ile bağlantı noktasını sağladığı ve bilgiyi soyut ve parçacı bilgi olmaktan kurtardığı söylenebilir. “Bu bütünlük, varlık alanını tek başına rasyonel veya sezgisel kılmaz. Gözlemlenen varlık alanı ve bu alanın işaret ettikleriyle oluşturulan bütüne dair bilgimiz teolojik bir bilgi, ilgimiz de tecrübemizdir.”¹⁵

Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* adlı eserinin “Dinî Tecrübe Delili” bölümünde temel sorunun dinî tecrübelerin tecrübelerde görüldüğü gibi, nihaî varlık için bir delil oluşturup oluşturmadığı sorusu olduğunu söyler. Ona göre eğer tecrübeler bir delil oluşturuyor veya dinî tecrübe delili böyle bir nesnel gerçekliğin var olduğuna inanmak için epistemik gerekçelendirme oluşturuyorsa o zaman bu tecrübeler, Tanrı'nın varlığı veya en yüce gerçeklik için iyi bir delile uygun temel olarak hizmet edebilecektir.¹⁶

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına dair bir delil olmasının bir takım epistemik gerekçelendirmeler sağlamasına bağlı olduğunu söyleyen Gale, “(a) dini tecrübeler meydana gelmektedir (b) dinî tecrübeler, Tanrı vb. gibi tecrübelerle konu olan varlıklar için bir delil oluşturmaktadır; bu nedenle (c) Tanrı ve benzeri varlıklar hakkında delil bulunmaktadır” diyerek bunu formüle etmektedir. Ona göre delilin statüsünün bu türüne sahip olmak için bu tecrübeler sadece geçerli değil aynı zamanda bilişsel de olmalıdır.¹⁷

Dinî tecrübenin delil olarak işlev görmesi, bu tecrübenin bilişsel olup olmadığıyla yakından ilişkilidir. Dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasındaki benzerliklerden yola çıkarak iki tecrübenin de bilişsel olduğu iddiası gündeme gelmektedir.¹⁸ Gale, bu benzerliklerden hareketle, dördüncü şekilden bir kıyas formuyla şöyle bir akıl yürütme yapıldığını söyler:¹⁹

1. Dinî tecrübeler duyu tecrübelerine benzemektedir.
2. Duyu tecrübeleri bilişseldir.
3. O halde dinî tecrübeler de bilişseldir.

Gale'in bu formülünden hareketle, dinî tecrübelerin meydana geldiği iddiasının, bu alandaki literatür bilgisine bakılarak, kabul edilebileceği söylenilebilir. Bu tür tecrübelerin yanlış, ya-

¹⁵ Şaban Ali Düzgün, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu”, *Tasavvuf* 13 (2004): 105.

¹⁶ R. M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 286-287.

¹⁷ Gale, *On the Nature and Existence of God*, 287.

¹⁸ Bu iddialar ve eleştiriler için bk. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 70-77; Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, 207 vd. 216 vd; Alston, *Perceiving God*, 102-145; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 268-308; Peter Donovan, *Interpreting Religious Experience* (London: Sheldon Press, 1979), 42-44; Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, 93-109; Gale, *On The Nature and Existence of God*, 288 vd; D. Elton Trueblood, *The Trustworthiness of Religious Experience* (London: George Allen&Unwin, 1939), 24-29; Ramazan Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, (Ankara: Fecr Yay., 2004), 19-72; Wainwright, “Mysticism and Sense Perception”, 257-278.

¹⁹ Gale, *On The Nature and Existence of God*, 288; dördüncü şekilden bir kıyas formunun geçerli olup olmadığı ve kimlerin hangi kıyasları neye göre geçerli saydıkları vb. tartışmalara değinmek konunun sınırlarının dışında görüldüğü için burada değinilmemiştir. Konuyla ilgili önemli ve ayrıntılı bir çalışma için bk. Hüseyin Atay, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 35-66.

nılsama ve öznel olduğu tartışmaları ilk etapta önemli değildir. Zaten birçok insan, dinî tecrübelerin yaşanmadığını değil, bunların öznel olduğunu savunmaktadır. Ayrıca günlük hayatta kullanılan birçok bilginin başkalarının bilgi, algı ve tecrübelerine bağlı olduğu bir gerçektir. Örneğin aya çıkıldığının, suyun bir hidrojen ve iki oksijenden oluştuğunun bilgisi başkalarının bize aktardığı düşüncelerdir. Dolayısıyla bazıları bunları bilimsel olarak tecrübe ederken, bazıları ise bunlara inanır ve bu inançtan hareketle bunları bildiğini söyler. Dinî tecrübe yaşadığını söyleyen insanların anlattıklarını da mümkün olarak görmek kabul edilemez değildir.

Dinî tecrübelerin gerçekten meydana geldiğinin teistik gelenek açısından en önemli dayanağı vahiydir. Çünkü dinî tecrübelerin zirvesi olan vahiy, peygamberlerin Tanrı ile iletişim kurduğu ve ilahî dinlerin vazgeçilmez unsuru olan bir vasıta konumundadır. Öyle ki vahiy, dinî tecrübenin epistemolojik yönünü oluşturmakla birlikte, insanla Tanrı arasındaki ontolojik aralığa köprü olmaktadır. Bu nedenle vahyin/nübüvvetin, Tanrı ile insan arasındaki epistemolojik bir köprü olduğu söylenebilir. Ancak burada şu soruların makul bir tarzda cevap bulması, konunun temellendirilmesi açısından son derece önemlidir. Böyle tecrübelerin meydana geldiğini söylemek veya onlara inanmak, dinî tecrübelerin Tanrı'nın varlığı için güvenilir bir delil olduğuna yeterli bir kanıt sağlayacak güçte midir? Ya da dinî tecrübelerin yaşandığını ve Tanrı ile ilişkisini ortaya koyabilecek makul gerekçeler var mıdır?

Swinburne bu tür sorulara olumlu yanıt vermekte ve genel olarak eğer bir Tanrı varsa, O'nun vahiy göndermesinin insanların dua ve ibadetlerine karşılık vermesinin ve onlara hitap etmesinin uygun bir beklenti gibi görüldüğünü dile getirmektedir.²⁰ Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla vahiy göndermesi veya mucizeler gerçekleştirmesi, Swinburne'ün ifade ettiği beklentinin bir göstergesi olarak görülebilir. Fakat bu sefer de vahyin, mucizelerin ve dinî tecrübelerin Tanrı tarafından mı yoksa başka bir şey tarafından mı kaynaklandığı problemi ile karşı karşıya kalınmaktadır. Tanrı'nın dinî tecrübeye neden olan bir varlık olduğu iddiası gerekçelendirilebilir mi? sorusu konuyu yönlendirecek temel bir soru niteliğindedir.

Genellikle bir tecrübenin bilişsel olabilmesinin ilk önce tecrübeye konu olan varlığın tecrübeden ayrı olmasına, yani tecrübeye neden olan varlığın zihinsel bir olay olan tecrübeden (zihinden) ayrı bir gerçekliğe sahip olmasına bağlı olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte, tecrübenin, tecrübeye konu olan varlıkla doğru bir nedensel ilişki içinde olması gerekir. Zira doğru bir nedensel ilişki, tecrübedeki yanılısamanın önüne geçmektedir. Örneğin bir masanın duyu tecrübesine (burada görme ve hissetme duyularına) konu olan bir varlık olduğunun iddia edilmesi ve bu tür bir tecrübenin bilişsel olması, her şeyden önce gerçekten mevcut bir masanın varlığına ve tecrübenin de bu varlık (masa) tarafından nedenlenmiş olduğuna bağlıdır.²¹

Her ne kadar aralarında bir takım benzerlikler olsa da, duyu tecrübesinde aranan bu şartların dinî tecrübenin bilişselliğinde de aranması, makul olmakla birlikte, bir takım problemleri de beraberinde getirecektir. Özellikle duyu tecrübesiyle dinî tecrübe arasındaki benzerlikten hareketle, dinî tecrübenin nesnel olduğu yönünde birtakım iddiaların bulunduğu malumdur. Ancak

²⁰ Swinburne, *Tanrı Var mı?*, 111-112.

²¹ Mehmet S. Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yay., 2004), 147-148; ayrıca bk. Richard Swinburne, *The Existence of God* (New York: Oxford University Press, 2004), 303; a.mlf. *Is There a God?* (New York: Oxford University Press, 1996), 130-132; a.mlf. *Tanrı Var mı?* 117-119.

burada, ayrıntıya girilmeden şu noktanın vurgulanması önem arz etmektedir. Duyu tecrübesine konu olan varlık ile dinî tecrübeye konu olan varlık, ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Zaten dinî tecrübeyi bir delil olarak görenlerle nesnel olduğunu iddia edenler hemen hemen aynı bakış açısına sahiptirler. Bu tür tecrübeleri eleştiren ve öznel olduğunu savunanlar da, dinî tecrübeye aynı yerden bakmaktadırlar. Vergote'un da önemle vurguladığı gibi, psikoloji dinî tecrübenin ontoloji ile bağlantısını incelemektedir.²² Yani psikoloji, dinî tecrübenin ontolojik gerçekliğini aramazken; felsefe, bu gerçekliğin peşinden koşmaktadır. Duyusal ve bilişsel bir varlık olarak insan, sadece psişik veya sadece rasyonel tutumlarla sınırlandırılmaz. Bu yönüyle insan, psikoloji ile epistemolojinin karşısında durmaktadır.²³ Dinî tecrübenin hem duyusal hem de epistemolojik tarafının olması, insanın bu duyusal ve bilişsel yapısıyla da yakından ilişkilidir.

Dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasındaki farkları hemen herkes kabul etmektedir. Ancak bu iki tecrübenin farklı olduğunu kabul etmek, dinî tecrübenin bilişselliğini inkâr etmek anlamına gelmemelidir. Alston, bu noktada, dinî tecrübenin de aynen duyu tecrübesinde olduğu gibi, bir varlığın bazı özelliklerle kendisini tecrübenin öznesine sunmasıyla meydana gelen bir algıya (perceiving) dayandığını söylemektedir. O, bazılarının yaptığı gibi, algıyı yalnızca duyu algısıyla sınırlamanın epistemik bir güvenceden yoksun; dolayısıyla bunun da keyfi olduğunu savunarak, Tanrı'nın kendisini kudret, iyilik, adalet gibi özelliklerle özneye sunmasının mümkün olduğunu dile getirir. Bu yüzden eserini *Tanrı'yı Algılamak (Perceiving God)* olarak isimlendirmiştir.²⁴

Wayne Proudfoot'un da belirttiği gibi, "algısal tecrübe ve dinî tecrübe, tecrübenin bünyesine gömülmüş belli iddialar tarafından inşa edilmesi açısından benzerdir. Özne, tecrübesini algısal veya dinî olarak belirleme konusunda belli inançları varsaymaktadır."²⁵ Acaba dinî tecrübenin belli inançları varsayması ile algısal tecrübenin belli inançları varsayması aynı mıdır? Örneğin birinin algısal olarak yaşadığı bir tecrübe ile dinî olarak yaşadığı tecrübe aynı tür varsayımlardan mı hareket etmektedir veya aynı tür inançları mı varsaymaktadır? Böyle bir durumda, dinî olarak tecrübe yaşadığını iddia eden herkese inanmak makul olabilir mi? Ayrıca özellikle günümüzde, bu tür durumların sürekli ve yoğun bir şekilde suistimal edildiği inkâr edilemez bir gerçeklik olarak müşahade edilmektedir. Bu tür tecrübelerin doğruluklarını tespit etmek için kritere gerek duyulmayacak mı? Bu tür dinî tecrübeler yaşadığını iddia edenlerin verdikleri bilgi, epistemolojik açıdan bir değer taşır mı? Elbette ki bu tür soruların cevaplarının tamamını burada verebilmek mümkün değildir. Ancak bazı önemli noktalara değinmek suretiyle konuyu farklı bir yönden sürdürmek problemin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Dinî tecrübe üzerine önemli bir eser yazan Caroline F. Davis, William J. Wainwright'in "Mysticism and Sense Perception" adlı çalışmasından hareketle, dinî tecrübelerin bilişsel değerini tartışmakta ve çeşitli çıkarımlarda bulunmaktadır. Davis, duyu algısının tecrübenin bilişsel bir tür paradigması olarak kabul edildiğini iddia ederek, eğer mistik tecrübeler ile duyu algısı

²² Antoine Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık*, trc. Veysel Uysal (İstanbul: MÜİFAV Yay., 1999), 105-107.

²³ Taylan, *Tanrı Sorunu*, 99; Bu iki disiplin hakkında bk. Jean Piaget, *Epistemoloji ve Psikoloji Bir Bilgi Kuramına Doğru*, trc. Seçkin Selvi (İstanbul: Sarmal Yay., 1992).

²⁴ William P. Alston, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience* (New York: Cornell University Press, 1991), 14-20, a.mlf, "Tanrı'yı Algılamak", trc. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999): 299-308.

²⁵ Proudfoot, *Religious Experience*, 179.

arasındaki benzerlik çok yakınsa, o zaman mistik tecrübenin de muhtemelen bilişsel olduğunu savunmaktadır. Hem mistik tecrübenin hem de duyu algısının noetik (bilişsel) bir tecrübe olduğunu öne süren yazar, iki tecrübenin de yönelimsel bir nesneye sahip olduklarını ve nesnenin gerçekten dışsal olarak var olduğu inancını gerektirdiklerini benimsemektedir. Her iki tecrübenin de olayların dış durumu hakkında düzeltilebilir ve bağımsız bir şekilde denetlenebilir iddialara sebep olduğunu düşünen Davis'e göre iki durumda da yönelimsel nesnelere gerçek olup olmadığı ve tecrübenin bu nesnenin hakiki bir algısını oluşturup oluşturmadığını tespit etmek için, denetleme süreci bulunmaktadır. Ona göre bu tecrübeler, gerçek olarak bilişseldir ve aşkın bir gerçeklik tecrübesine sahip olmakla ilişkili mistik iddialara inanmak için, bağımsız nedenlere sahip olma şartıyla da kabul edilebilir tecrübelerdir. İşte buradan hareketle Davis, doğal teoloji ve akıl sağlığı ile mistiklerin kutsallığı ve zekâsının bu tür nedenleri sağladığı, bu yüzden mistik tecrübelerin ilahî gerçeklik bilgisinin bir kaynağı olduğunun çıkarılabileceğini iddia eder.²⁶

Yukarıda zikredilen ifadelerden anlaşılmaktadır ki, iki tecrübe arasında kurulmaya çalışılan benzerliğin temelinde, duyu tecrübesinin taşıdığı bazı niteliklerin dinî tecrübenin de geçerliliğini göstermede kullanılabileceği düşüncesi yatmaktadır. Bu benzerliklere yakından bakıldığında şöyle bir tablo ile karşılaşmak mümkündür: 1. Nasıl ki duyu tecrübesi yaşayan kişi, algıladığı şeyin tamamen zihnin ürünü olmayıp onun dışındaki bir varlığa tekabül ettiğine inanıyorsa, dinî tecrübe sahibinin de aynı şekilde algıladığı şeyin zihnin ötesinde gerçek bir varlığı temsil ettiğine inanması örnek olarak verilir. 2. Her iki tecrübenin de, yani gerek duyu tecrübesinin gerekse de dinî tecrübenin *vasıtasız* yani doğrudan bir tecrübe olduğu kabul edilir. 3. İster dinî tecrübe ister duyu tecrübesi olsun, her ikisinde de, algılayan/tecrübe eden kişinin ötesinde ve ondan bağımsız olan bir objenin *vasıtasız* olarak görünmüş, sunulmuş ve de verilmiş olduğu kabul edilmektedir. 4. Hem dinî tecrübe hem de algısal tecrübe sahibi kişinin, algıladığı/tecrübe ettiği objenin bilincinde olduğu düşünülür. Yani algılayan/tecrübe eden özne, idrak ettiği nesnenin/objenin farkındadır. 5. Her iki tecrübeye konu olan objenin gerçeklik değerini ve algının yanılıp yanılmadığını göstermek amacıyla çeşitli kriterler ortaya konulabilir.²⁷

Wainwright, dinî tecrübenin gerçek olup olmadığını tespit edebilmek için, bu kriterlerin genellikle Hıristiyan özellikle de Katolik dünyada kullanılabileceğini ve buna benzer kriterlerin diğer toplumlarda da işletilebileceğini savunarak, altı kriter önermektedir: a. Tecrübenin sonuçları, mistik için iyi ve olumlu olmalıdır. Başka bir şekilde dile getirilecek olursa, tecrübe, hikmet, insanlık, hayırseverlik vb. gibi değerler ile yeni bir yaşamı pekiştirmeli veya meydana getirmelidir. b. Tecrübenin diğer insanlara yönelik etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Yani mistiklerin davranışları, sözleri ve örneklerinin toplumu inşa ediyor veya yıkıyor olup olmadığı sorulmalıdır. c. Mistiklerin ifadelerinde tecrübenin gerçekliği lehinde sayılan derinlik, enginlik, 'nezaket' gibi unsurlar bulunmalıdır. d. Mistiklerin ifadelerinin onların tecrübelerinin bağlamında incelenmesi gerekir. Onların ifadelerinin ortodoks ifadelerle uygun olup olmadığı kontrol edilmelidir. e. Tecrübenin aynı konuda dinî topluluk içerisinde paradigmatik olarak diğer mistik tecrübelerle

²⁶ Caroline Frank Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (New York: Oxford University Press, 1989), 70; William J. Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", *Religious Studies* 9/3 (1973): 272-273.

²⁷ Bk. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 269-270; Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", 258 vd.

benzer olup olmadığı belirlenmelidir. f. Manevî lider, rehber, üstat gibi otoriterlerin beyanları esas alınmalıdır.²⁸

Çağdaş algı teorilerinden hareket ederek tasavvufî tecrübenin epistemolojisini inceleyen Ertürk, tasavvufî tecrübenin epistemolojik temellendirmesini tasavvufî tecrübe ile duyu tecrübesi arasında kurduğu analogi yoluyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. O, tasavvufî tecrübenin, sunuluş, doğrudanlık ve bazı fenomenolojik özellikler açısından duyu tecrübesine oldukça benzediğini iddia etmektedir. Dolayısıyla, tasavvufî tecrübenin, evrensellik, test edilme ve paylaşılabilirlik açısından -duyu tecrübesine oranla daha fazla öznel unsurlar içermesine rağmen- özü itibarıyla nesnel bir tecrübe olduğu sonucuna ulaşan yazar, bu nesnellığın, özneliğin hiç karışmadığı mutlak bir nesnellikten ziyade, kısmî olarak olsa da, paylaşılabilirlik ve öznelarasılık anlamında bir nesnellik barındırdığı uyarısını da yapmaktadır.²⁹ O, iddiasını şu ifadelerle dayandırarak açıklamaktadır: "...nasıl duyu tecrübemiz fizik (mülk) âlemi ile ilgili algısal inanç ve kanaatlerimizimizin doğru ve haklı kabul edilmesi için meşru bir temel ve haklılık kaynağı kabul ediliyorsa, aynı şekilde, benzer yapıdaki sûfî tecrübe de metafizik âlem (melekût âlemi) için meşru bir temel ve haklılık kaynağı kabul edilmelidir... Eğer duyu tecrübesine dayalı inanç ve kanaatler bir bilgi değeri taşıyorsa, sûfî tecrübeye dayalı inanç ve kanaatler de bilgi değeri taşırlar, taşımalarıdır. Peki, birinci kısımdaki inanç ve kanaatlerin epistemik değeri kabul edilip de, ikinci kısımdakilerinki kabul edilmezse ne olur? ...Benzer tecrübelerle çifte standart uygulanmış ve tabii ki sûfî tecrübeye haksızlık edilmiş olur".³⁰

Tecrübeye konu olan varlıkların maddî olup olmaması, bu iki tecrübe arasında kurulan benzerliğin en temel problemi olarak canlılığını korumaktadır. Mahiyeti itibarıyla farklı varlıkların tecrübe edilmesi, bu iki tecrübe arasındaki en önemli farklardan birini oluşturmaktadır. Örneğin, duyu tecrübesinin bilişselliği tecrübeye konu olan varlıkların beş duyuya algılanabilir olmasına bağlıken, dinî tecrübeye algılanan varlık, duyularla algılanamaz bir mahiyete sahiptir. İki tecrübe arasındaki farklılıkların varlığını kabul etmek, ne dinî tecrübenin bilişselliğini inkâr etmek, ne de bunun bir delil olarak kullanılmasını imkânsız görmek anlamına gelmelidir. Ayrıca bu bağlamda, şunu da söylemek mümkün gözüküyor: Genel olarak her bilginin içerisinde belirli bir düzeyde inancın olması yadırganamaz bir gerçektir. Çünkü insanlar ancak kendi tecrübelerini tam anlamıyla test edebilirler. Başkalarının tecrübelerini de çeşitli akıl yürütmelerle kavrayarak tecrübe ederler. Buradan hareketle, herkes bir doğruya inanır. Duyu tecrübesinde bir inancın olması, onu anlamsız yapmıyorsa, dinî tecrübeye başkalarından aktarılanlara inanmak da onu anlamsız ve değersiz kılmaz. Ancak her anlatılanın doğru olup olmadığının kriteri nasıl araştırılması gerekiyorsa, dinî tecrübe anlatımlarının da, dışarıdan ve pozitivist bir paradigmanın kriterleri

²⁸ Wainwright, "Mysticism and Sense Perception", 261-262; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve M istisizm*, 273; Bu kriterlerin bir değerlendirilmesi için bk.. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience*, 71-77; farklı kriterler için bk. Keith E. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience* (New York: Cambridge University Press, 1993), 266-270; Ertürk, duyu tecrübesinde geçerlilik kriterlerinin tasavvufî tecrübeden de aynı şekilde beklenilmesini eleştirir. Bununla birlikte tasavvufî tecrübeye kullanılacak kriteri duyu tecrübelerindekilerle kıyaslayarak değerlendirmeler yapar. Ayrıntılı olarak bk. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 126-137.

²⁹ Bk. Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 17-114.

³⁰ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, 121.

dayatılmaksızın, kendi iç dinamikleriyle oluşmuş kriterleri göz önünde tutularak bir değerlendirme yapılmalıdır. Bu tür eleştirel bir değerlendirmeden çıkan sağlıklı bilgilerin Tanrı'nın varlığı için bir delil oluşturmasının, oluştur(a)mamasından daha makul olduğunu söylemek mümkündür.

2. SAF BİLİNÇ ARGÜMANI

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığı için bir delil olduğunu savunanlar arasında farklı alanlarda çalışma yapanları görmek mümkündür. Kai-man Kwan, "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy", adlı makalesinde, dinî tecrübenin ilk savunucuları arasında H. H. Farmer, S. L. Frank, E. S. Waterhouse ve A. C. Knudson gibi teolog ve felsefecilerin, 1950'lerden 1970'lere kadar ki dönemde ise A. C. Ewing, J. Hick, H. D. Lewis, E. Trueblood, J. Baillie, R. Edwards ve H. P. Owen gibi isimlerin olduğunu söylemektedir. Ayrıca Swinburne, C. F. Davis, W. Alston, W. Wainwright, M. Martin vb. filozofların argümanları ve bunlara yöneltilen eleştirileri üzerine yoğunlaşır. O, bu filozof ve teologların yanı sıra, E. D'Aquili ve A. Newberg gibi tıpçıların nöropsikolojik ve nörolojik mistik kuramlarını da ele alır.³¹ Dinî tecrübenin delil olarak kullanılabilirliğini savunan filozof ve teologların yanı sıra, farklı alandan gelen görüşleri de ele almak çeşitli bakış açıları kazandıracaktır. Bu iddialardan biri de *saf bilinç* iddiasını gündeme getiren çağdaş düşünürlerdir.

D'Aquili ve Newberg, Mutlak Tek Varlığın tam gerçek olduğunu ve belki de metafizik olarak duyumlardaki gerçekliğin sıradan uyanık bilinçteki görünen dünyadan daha fazla gerçek olduğunu savunurlar. Mistik tecrübelerin epistemolojik statüsü değerlendirildiği zaman, d'Aquili ve Newberg, Mutlak Tek Varlığın dış bir perspektif veya öznel perspektiften ötürü delile bakmaksızın gerçek olarak kabul edilebileceğini iddia ederler.³² Onlar mistik tecrübelerin beynin hem sağ hem de sol yarımkürelerinin PSPL'lerin (Posterior Superior Parietal Lobules) ya kısmı ya da bütün olarak deferantasyonlara³³ neden olduklarını ileri sürerler. PSPL'lerin bütünsel fonksiyonel deferantasyonu Mutlak Tek Varlığın tecrübesine götürürken, PSPL'lerin kısmî fonksiyonel deferantasyonu daha az mistik tecrübeler ile sonuçlanır. Onlara göre sağ ve sol PSPL'ler, farklı işlevler yapmaktadırlar. Bu yüzden her birinin deferantasyonu mistik tecrübelerin fenomenolojilerinin

³¹ Bk. Kai-man Kwan, "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy", *Philosophy Compass* 1/6 (2006): 640-661; özellikle bk. 641-42, 653; ayrıntılı bilgi için bk. Norman Prigge-Gary Kessler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 269-287; Mark B. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 254-268; Stephen Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?" *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 220-236; Dinî bilinç için bk. Thomas N. Munson, *Religious Consciousness and Experience* (Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague 1975).

³² Jonathan Scott Miller, "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaluating Eugene d'Aquili and Andrew Newberg's Argument for Absolute Unitary Being", *Florida Philosophical Review* 9/1 (Summer 2009): 42.

³³ Deferantasyon: Vücudun herhangi bir bölgesinde afferent sinir liflerinin uyarıları iletememesi hali.

farklı yönlerinden sorumludur. Sağ PSBL bir kişinin mekândaki yönelimlere sahip olduğu genel duyuyu oluşturmadan sorumludur. Onun nöronları farklı olarak, bir kişi ve belli nesnelere arasındaki mekânsal ilişkiye dayanarak ateşlenir ve çevresindekileri algılar. PSPL'lerin sağ kısmı tamamen fonksiyonel olarak deferantasyon olduğu zaman bu, mekânsızlığın bir duyusu veya hissi olarak tecrübe edilir. PSPL'lerin sol kısmı benlik ve dünya arasındaki ayrımın genel duygusunu oluşturmaktan sorumludur. Onun nöronları çevredeki nesnelere kavranılabilir mesafede algılanıp-algılanmadığı temeline dayanarak ateşlenir. Benlik ve dünya arasındaki ayrımın genel duygusu, nesnelere kavranılabilir mesafede olduğu veya olmadığı arasındaki bu farklılık temeline dayanır. PSPL'lerin sol kısmı tamamen fonksiyonel olarak deferantasyona uğradığı zaman bu, benlik ve dünya arasındaki ayrımdan yoksun olma şeklinde tecrübe edilir.³⁴

İslam tasavvuf geleneğinde, maddî/dünyevî/duyusal unsurların kalpten temizlenerek kalbin saflaştırılması havuza akan suların kesilerek temizlenmesine benzetilmektedir. Görme, işitme gibi tüm verilerden uzaklaşılmasıyla kalbin saflaşacağına dair verilen örnekler³⁵ ile Stace'in mistisizmin ortak bir özünün³⁶ olduğu iddiasını dayandırdığı özelliklerden *ayrışmamış birlik* hakkında ifade ettiklerinin örtüştüğünü görmek ilgi çekici olacaktır. Forman, bu iddiayı tartışırken özellikle *saf bilinç olayı* Almond ise *içeriksiz tecrübe* ifadesini kullanmaktadır.³⁷ Stace, mistiklerin bilincini tatma, koklama, görme, duyma ve dokunma duyularına kapatabileceğini ve bütün duyusal suretleri zihinden boşaltmaya ve onları bastırmaya güçlerinin yetebileceğini savunur. Suretlerin, duyguların ve düşüncelerin empirik içeriklerinden tamamen sıyrıldıktan sonra, duyguların arzu ve iradelerin de kaybolacağını savunan Stace, bunların, yalnızca bilişsel içeriğin eklentileri olarak bulunduğunu düşünmektedir. Bilincin içeriğinin tamamen boşaltılması, içe dönük ve dışa dönük diye ikiye ayırdığı mistik tecrübenin birinci çeşidinin temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Böylece bilincin saflaşması yoluyla boşaltılması durumunda, mistiğin bilincinden geriye, bilincin çökmesi, dolayısıyla öznenin uykuya dalması, bilinçsizliğe gömülmesi hali kalacaktır. Fakat burada gözden kaçırılmaması gereken en önemli nokta, bilincin çökmesi halinde söz konusu olan bütün bilincin yok olması değil, yalnızca duygusal-zihinsel bilincin yok olması ve onun yerine mistik bilincin geçmesidir. Mistiklerin duygusal-zihinsel bilinçlerinden sıyrılmak için riyâzet, dua, yoga, tefekkür ve terk gibi farklı metotları kullandıklarını dile getiren Stace'e göre bilincin saflaştırılması yoluyla elde edilen mistik tecrübeler, anlatılamaz, tarif edilemez nitelikte, duyguların ve kavrayışın ötesindedir.³⁸

³⁴ Miller, "Are Mystical Experiences ...?", 40-41.

³⁵ Bk. Gazzâlî, *İhyâ-û Ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Huzur Yay., b.y.), 3: 44-46 ve 174-175.

³⁶ Evrensel veya ortak öz tartışması ve buna yöneltilen eleştiriler hakkında ayrıntılı olarak bk. Fatma Yüce, *Dinî ve Mistik Tecrübeye Evrensel Öz* (Ankara: Elis Yay., 2016).

³⁷ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, trc. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yay., 2004), 36, 86, 97-103, 234 vs.; Robert K. C. Forman, "Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 21-25; Philip C. Almond, "Mysticism and Its Contexts", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 216.

³⁸ Walter T. Stace, "Mistiklerin Öğretileri", trc. Cenan Kuvancı, *Bilimname* 10/1 (2006): 120-125; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 84-98. Mistisizmin özellikleri hakkında bk. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, 1985), 380 vd.

Dinî tecrübenin yorumdan bağımsız saf bir tecrübenin ürünü olup olmadığı tartışması, tecrübe ve yorum ilişkisiyle yakından ilgilidir. Dinî tecrübenin vasıtasız, dolayısıyla yorumsuz olduğunu, saf bir bilinç tarafından tecrübe edildiğini, bütün din ve kültürlerde evrensel bir özünün olduğunu iddia eden perennyalistlerin karşısında yapısalcı, bağlamsalcı veya inşacı olarak nitelendirilen yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşım, çoğunlukla mistisizmin bağlamlarının irdelemesine, metinlerin özüne, pratiklere, kültürel, toplumsal ve tarihî geleneklere vurgu yapmaktadır. Bağlamsalcıların ortak vurgusu ise yorumsuz bir tecrübenin mümkün olamayacağı üzerine yoğunlaşmaktadır. Ayrıca onlar, kültürel ve dinî geleneklerin, bireysel ve toplumsal farklılıkların tecrübeleri çeşitlendirdiğini ve biçimlendirdiğini iddia etmektedirler.³⁹

Yorumdan bağımsız saf veya vasıtasız bir tecrübenin olup olmadığı problemini, perennyalistlerin izini sürerek, Katz'ın iddiaları bağlamında ele alan Bernhardt'ın temel iddiası, oldukça çeşitli mistik geleneklerin mistiklerinin fenomenolojik olarak aynı olan tecrübeler hakkında farklı yorumlar sunmaları üzerinedir. O, Katz'ın "bütün tecrübeler yorumludur" veya "yorumdan bağımsız bir tecrübe yoktur"⁴⁰ şeklindeki itirazına karşı çıkarak, saf tecrübelerin olmadığını ve onların yorumlandığını tecrübenin yorumla birlikte olduğunu söyler. Ancak Bernhardt, Katz'ın düşünceleriyle kendisini bu noktada iyice ayırtırmak için, "tecrübe etmek (en azından kısmen) yorumlamaktır. Ancak ben saf bilinç hadisesinin bazı anlamda yorumsuz olduğunu iddia ediyorum"⁴¹ diyerek saf bilinç hadisesinin evrensel olduğunu iddia eder.⁴²

Farklı kültür ve dinlerdeki mistik iddiaların içeriksiz olduğu için fenomenolojik olarak aynı olduğunu düşünen Mark B. Woodhouse, Bernhardt'ın tezine benzer bir şekilde, saf bilincin evrensel olduğunu zira onun içeriksiz yani bir anlamda başka etkilerden uzak bir şekilde oluştuğunu savunur. Woodhouse mistiklerin bir bilinç içeriği olmaksızın bilinçli olmalarının mantıksal ve fenomenolojik olarak imkân dahilinde olduğunu ileri sürerek bir adım daha atmış olur. Bilincin suje ve obje arasındaki bir ilişki olup olmadığının ciddi bir problem olduğunu düşünen Woodhouse'a göre eğer bilinç bir ilişkiyse ve ilişkiler onların kavramları olmaksızın yoksa o zaman objesiz bir bilinç mantıksal olarak imkânsızdır. Diğer yandan, objesiz bir bilinç mantıksal olarak mümkünse, o zaman bilinç bir ilişki değildir.⁴³

Bununla birlikte mistik geleneklerde, geleneğin yapılarını bile yapısöküme uğratan⁴⁴ bu nedenle dinî ve kültürel bağlamın etkisiyle meydana gelmeyen, muhtevasında belirli düşünce, imge, kavram ve sembolün olmadığı, içeriksiz saf bilinç olaylarının olduğu, özellikle perennyalist

³⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Steven T. Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press, 1978), 22-74; R. L. Franklin, "Experience and Interpretation in Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 288-304; Almond, "Mysticism and Its Contexts", 211-219.

⁴⁰ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 26.

⁴¹ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 227.

⁴² Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 229.

⁴³ Bk. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254 vd.

⁴⁴ Tasavvuf ile yapısöküm arasındaki ilişki hakkında bk. Ian Almond, *Tasavvuf ve Yapısöküm -İbn Arabî ve Derida*, trc. Kadir Filiz (İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012).

felsefecilerin iddialarıyla benzer düşünen araştırmacılar tarafından da savunulmuştur. Bu yaklaşıma göre bağlamsalcılar, önyargılı ve apriori bir tutum içerisine girerek saf bilinç tecrübelerini inkâr ederler. Ancak onların analizleri, bu tür olayları veya tecrübeleri tam anlamıyla açıklamakta yetersiz kalmıştır.⁴⁵

Bernhardt, Katz'ın yorumdan bağımsız tecrübenin olmadığı görüşüne karşı çıkarak, saf bilinç tecrübesinin, öznenin harici bir fenomenin düşünce, duyum, duygu veya farkındalık taşımayan bilincin bir nesnesi veya içeriği olmaksızın uyanık ve bilinçli olduğu şeklinde karakterize edilebileceğini düşünür.⁴⁶ Katz'ın saf bilincin, vasıtasız tecrübenin dolayısıyla evrensel mistik bir tecrübenin ve dinî/mistik tecrübelerde evrensel bir özün olamayacağı şeklindeki iddialarını detaylı bir şekilde inceleyen Bernhardt,⁴⁷ tecrübelerin tüm farklılığına rağmen, çeşitli kültür ve dinlerdeki İlahi Güç'ün tecrübesinin aynı, ancak yorumlanmasının farklı olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸

Benzer düşünceleri saf bilincin imkânını savunan ve yukarıda bahsettiğimiz Woodhouse'un düşüncelerinde de takip etmek mümkündür. O, tarih boyunca büyük kültürel din sınırlarının karşısında birçok insanın, muhteva ve yönelimden azade saf bir bilince sahip olduğunu dile getirdiklerini savunmaktadır. Saf bilincin var olduğunu, içeriksiz ve evrensel olduğunu düşünen ve büyük manevî geleneklerin, bu tür tecrübelerin varlığı ve onlara ulaşmanın etrafındaki önemli yolları üzerine inşa edildiğini söylemektedir.⁴⁹ Farklı kültür ve dinlerde filizlenen mistik geleneklerde saf bilincin içeriksiz olması nedeniyle, fenomenolojik olarak aynı olan mistik tecrübelerin var olduğunu ve mistiklerin bilincin içeriği olmaksızın bilinçli olmalarının mantıksal ve fenomenolojik olarak da imkan dahilinde olduğunu savunur.⁵⁰

Mistisizmin temel iddialarına yönelik en ciddi eleştirileri yapan Katz'ın bağlamsalcı tarzda yaptığı felsefi analizlere yönelik eleştirilerden biri, onun yaptığı analiz ve eleştirilerin mistik tecrübelerin temel özelliklerinden bazılarını izah etmede yetersiz kaldığı şeklindedir. Mistik tecrübe sahipleri, diğer nesne ve kendilerinin farkındalığının kaybolduğu bir hale ulaştıklarını söylerler. Örneğin farklı yöntemlerle yoga yapanlar, maddî nesnelere, görünmez şeyler, benlik ve bilinç gibi şeyleri müşâhede ettiklerini dile getirirler. Dereceli olarak *samadhîye* (teemmül) erişilen ve bir çeşit içe doğru yoğunlaşma olan bu halde, bilincin muhtevasının/içeriğinin kaybolması

⁴⁵ Bk. Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 168; Bağlamsalcı yaklaşıma yönelik eleştiriler hakkında bk. Forman, "Mysticism, Constructivism and Forgetting", 3-49; Donald Rothberg, "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. Robert K. C. Forman (New York: Oxford University Press, 1990) 163-210; Almond, "Mysticism and Its Contexts", 211-219; Bernhardt, "Are Pure Consciousness Events Unmediated?", 220-236; Anthony N. Perovich, "Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake", *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. R. K. Forman (New York: Oxford University Press, 1990), 237-253; Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254-268; Prigge-Kesler, "Is Mystical Experience Everywhere the Same?", 269-287.

⁴⁶ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 220.

⁴⁷ Bk. Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 221-232.

⁴⁸ Bernhardt, "Are Pure Consciousness Event Unmediated?", 223.

⁴⁹ Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 254.

⁵⁰ Bk. Woodhouse, "On the Possibility of Pure Consciousness", 256 vd.

söz konusudur. Zaten bu nedenle, bu hâl “muhtesaz/ıçeriksiz tecrübe” olarak isimlendirilmiştir.⁵¹ Geçmiş, şimdi ve geleceği, her şeyi birleştirdiği gibi birleştiren böyle bir hâlin son aşamasında bilinç, saf bir hâle gelmiş olur. Saf bilinç haline erişmek için mistikler, kültürden kültüre değişen farklı metotlarla önceki tecrübelerini veya anlama kategorilerini “unutur” veya paranteze alırlar. Dünyevî arzu ve isteklerden uzaklaşma, evlenmeme, nefesine hâkim olma gibi farklı kaçınma tarzındaki bir hayat tarzı, ahlâkî ilkelere bağlı kalma ve belli bedensel hareketler ve iç-dış kontrol mekanizmaları gibi çeşitli metotlarla bu yola giren mistik, bu tür uygulamaların tecrübe nesnesine kavramsal ve algısal bir karşılık vermelerini engelleyerek onları sonlandırdığını düşünür. Bu nedenle, bilincini saflaştıran mistik, artık tüm algısal, kavramsal, kategorileri, düşünceleri ve dışarıdan gelen her şeyi “unutur.”⁵²

Unutulan her şey aslında tecrübe sonrasında geri dönmekte ve hatırlanmaktadır. Tecrübe-sonraki durumda hatırlanan tüm içerik, dile getirilen tecrübeye giydirilir. Bu sorun beraberinde tecrübe ve yorum ilişkisini gündeme taşır. Bir analizci “saf bir tecrübe” ile “yorum” arasında kesin bir ayırım yapmayı başarmış olsa da, bu ayırımın dinî tecrübeye zarar vereceğinin çok açık olmadığı söylenebilir. Dünyanın neye benzediğinin bir delili olarak benimsenen birçok önemli tecrübenin, yorum unsurları taşıyacağını söylemek abartı olmayacaktır. Dolayısıyla dinî tecrübenin yorumsal unsurlar taşıması, onu öteki tecrübe çeşitlerinden zorunlu olarak daha az güvenilir kılmayacağını söyleyen Evans’a göre birçok tecrübe, bir şeyi bir şey olarak tecrübe etmez. Birisi, algılanabilir şeylerin çeşitli türlerini tanımalıdır. Algılama belli kavramlar ve yeteneklerin elde edilmesini varsayar. Bu yüzden nasıl ki bir mikrobiyoloğun, mikroskop aracılığıyla bir bakterinin hangi tür ve şekilde olduğunu tanıması için bazı eğitim ve yeteneklere sahip olması gerekliyse, aynı şekilde dinî tecrübelerin de belli yetenekleri gerektirmesi mümkündür. Bunun uygunsuz ve zararlı olduğu düşünülmemelidir.⁵³

J. H. Leuba tecrübe ile yorum arasındaki ayrımı açık bir şekilde, mistik tecrübelerin öznel olduğu görüşünü desteklemek için kullanır. Leuba, James’in saf tecrübeyi, mistikler tarafından bu tecrübelerle ekledikleri çeşitli işlemler ve yorumlarla karıştırmasının sonucunda, mistik tecrübelerin nesnel olduğu inancına karşı bir sempati göstermiş olduğunu söyleyerek onu bu konuda eleştirir.⁵⁴ Leuba’nın James’e yönelik bu eleştirisine karşı Stace, Leuba’nın saf tecrübeyi pratik

⁵¹ Bk. Almond, “Mysticism and its Contexts”, 216.

⁵² Bk. Michael Peterson ve dğr., *Akil ve İnanç, Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yay., 2006), 41-42; krş. Rothberg, “Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism”, 179-186; Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, 172-174. Mistisizmde bu anlamdaki “unutma” için bk. Forman, “Mysticism, Constructivism and Forgetting”, 30-43; mistisizmdeki “unutma”nın tasavvuf geleneğindeki “terk” ve “terki terk” anlayışına benzediğini söylemek mümkündür. “Unutma” terimi “bütün yaratılmışların unutulması”, (bk. Forman, 30); “terk” ise “dünyevi bağlardan kurtulmak” anlamında kullanılır. Bk. Seyyid Cafer Seccadî, *Tasavvuf ve İrfân Terimler Sözlüğü*, trc. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Yay., 2007), 474; Yunus’un “Yunus canını terk et, bildiklerini terk et/Fenâ olmayan sûret şahına vasil olmaz” ifadelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bk. Yunus Emre Divanı, haz. Selim Yağmur (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 155.

⁵³ C. Stephen Evans, *Philosophy of Religion, Thinking about Faith* (Leicester: Intervarsity Press, 1982), 85-86.

⁵⁴ Bk. James H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism* (London-New York: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925), 308-311; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 33-34; Valentina, Leuba’nın Tanrı ile kastedilen bütün şeylerin

olarak uygulamayla ilgili aşırı zorlukları iyice anlamadan üstün körü konuştuğunu ve onun tecrübe ve yorum arasındaki bu ayrımı, yalnızca W. James'i döveceği bir sopa olarak kullandığını öne sürer.⁵⁵

Katz, saf bilincin imkânını savunanların sıkça başvurdukları *verili*, *böylelik* veya *gerçek* kavramlarını, mistik tecrübelerin saf halini betimlemek için kullandıklarını, bu tecrübelerin ise tüm bağlamsal epistemolojik renklemenin üstünde olduğuna inandıklarını dile getirir. Bu terimlerin ne anlama geldiğini soran Katz, onlarla ilgili yapılacak olan bir analizin onların göreceli olduğunu ortaya koyacağını iddia eder. O, tüm *verili* olanların, *biçim verme*, *biçim alma* ve *seçim* süreçlerinin bir ürünü olduğuna inanır. Yani *verili*, verilmiş kavramsal oluşumu anlaşılır yaptığımız ve bağlamsal ihtiyaçlara ve alıcının bilinç mekanizmasına cevap verebilmek için yapısal formlara biçim veren hareketler yoluyla tahsis edilerek oluşturulmuştur. Dolayısıyla mistik, yeniden belirlenen bilinciyle kendi tecrübesine biçim verir bu yüzden bilinç, *nihâi* ya da *verili* olan üzerine bir *tabularasa* değildir. "Bu nedenle, x ister Tanrı ister Nirvana olsun, x tecrübesi, *tecrübe edilecek olan şeyin beklentisini içeren* çeşitli unsurlar tarafından hem linguistik hem de bilişsel olarak belirlenmiştir."⁵⁶

SONUÇ

Dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil olup olmadığı sorunu, din felsefesinde güncelliğini koruyan önemli bir konudur. Bunun en açık göstergesini, son dönemlerde yazılan din felsefesiyle ilgili eserlerde, dinî tecrübe konusunun daha fazla yer alması oluşturmaktadır. Öyle görünüyor ki, dinî tecrübeye olan bu yoğun ilgi, onu deliller arasında ele almaya zorlayacaktır. Her ne kadar, dinî tecrübeye yönelik farklı cenahlardan eleştiriler gelse de bu, delillerin gelişmesine ve yeniden şekillenmesine de katkı sağlayacaktır. Ayrıca klasik delillere yönelik eleştiriler, onların gücünü zaman zaman zayıflatsa da, varlığını ortadan kaldırmamıştır. Aynı şekilde dinî tecrübe deliline yönelik eleştirilerin olması da, doğal karşılanmalı ve bu tür eleştiriler göz önünde bulundurulurken delil yeniden gözden geçirilebilmelidir. Dinî tecrübeye yönelik eleştiriler, ne kadar güçlü olursa olsun, gelecekte dinî tecrübe konusuna olan ilgiyi azaltmak yerine, konuyu daha da ilgilendirir bir alan kılacaktır.

Tanrı'nın irade, kuvvet, ilim gibi sıfatları yoluyla insanın tecrübesine konu olması, ya da insanların bu yolla O'nu tecrübe etmesi düşünüldüğünde, dinî tecrübenin Tanrı'nın varlığına bir delil oluşturabileceği söylenebilir. Elbette ki bu delil, mantıkçı pozitivist yaklaşımın beklediği olgusal bir delil niteliğinde olmayacaktır. Zaten sosyal bilimlerde kullanılan kesinlik ile pozitif bilimlerdeki kesinlik aynı türden bir kesinlik değildir. İki farklı alanın kendine ait yöntemleri ve amaçları bulunmaktadır. Dolayısıyla pozitif bilimlerde kullanılan delillerden istenilen şartların sosyal bilimlere dayatılması, gözün duyması veya kulağın görmesi gibi -en azından yöntemsel- bir hatadır.

insanın kendi zihninin bir ürünü ve gerçekliğin dışında bize verilen nesnenin bir yorumu olduğunu savunduğunu söyler. Bk. Cyril H. Valentine, *What Do We Mean By God?* (New York: Macmillian Company, 1929), 21.

⁵⁵ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 34.

⁵⁶ Katz, "Language, Epistemology and Mysticism", 58-59.

Tanrı hakkındaki apriori bilgilerden hareketle, O'nun tecrübe edilmesi veya tecrübeye hazır bir varlık olarak algılanması mümkün görülmektedir. Tanrı'nın tecrübe edilmesi, zâtının değil fiillerinin/tecelliyâtının tecrübe edilmesi şeklinde ele alındığında, ancak makul olabilir. Çünkü Tanrı'nın zaman ve mekân dışı olması, zaman ve mekâna bağlı olan mistik/sûfinin O'nu zâtı ile tecrübe etmesini imkânsız kılar. Ayrıca Tanrı ile bir olma, benliği yok etme, birleşme gibi ifadelerin ontolojik olarak ele alınması yerine, epistemolojik, psikolojik ve ahlâkî olarak değerlendirilmesi daha az problemlili görülmektedir. Çünkü ontolojik birliği/birleşmeyi kabul etmek, başka bir ifadeyle, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farkı ortadan kaldırmak, kimin kimi tecrübe ettiği ve bu tecrübenin kimin varlığını delillendirdiğini açıklanamaz bir hale getirmek demektir. Ayrıca bu durum, özne-nesne ayrımını ortadan kaldırarak panteizme de kapı aralayabilir.

Bu konuda dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan birincisi, dinî tecrübenin, daha çok fiziksel boyutta tecrübe edilen duyu tecrübesini aşan bir tecrübe olduğu gerçeğidir. İkincisi ise dinî tecrübenin duyu tecrübesinin bir alternatifi olarak değerlendirilmemesi gerekliliğidir. Duyu tecrübesi ve dinî tecrübe arasında kurulmaya çalışılan analogi, çok güçlü bir analogi olmasa bile, göz ardı edilebilecek bir analogi de değildir. Çünkü duyu tecrübelerimizin doğruluğunu ispatlamak için başvurduğumuz temel kriter, yine duyu tecrübesidir. Dinî tecrübelerin de doğruluk kriteri olarak dinî geleneği sunmak, bu anlamda onu, kendi kendisini ispat eden bir delil niteliğine dönüştürmüş olsa bile değerini düşürmez. Nasıl ki, duyu tecrübesinin kriterini dışarıdan aramak safdillik olacaksa, dinî tecrübelerin de kriterini, pozitivistlerin dayattığı deney ve gözlem gibi, dışarıdan bir yöntemle belirlemek aynı oranda bir safdillik olacaktır. Dolayısıyla dinî tecrübe iddialarında, iç tutarlılığın hesaba katılarak ahlâkî, felsefî ve dinî doğrulama gibi temel doğruluk kriterlerini aramak daha makul olacaktır.

Saf bilinçle ilgili olarak ortaya konulan temel düşüncelerin Tanrı'nın tecrübe edilmesine imkân tanıdığını söylemek mümkün görülmektedir. Özellikle farklı din ve kültürlerde, birbirlerinden bağımsız, farklı zaman ve mekânlarda dile getirilmiş dinî veya mistik tecrübelerle dair ifadelerin ortak bir öz sunduğu, ilginç bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır. Evrensel nitelikte sayılabilecek bu özün varlığı, Tanrı'nın ispat edilmesine dair bir delil niteliği taşımaktadır.

Saf bilincin olamayacağını savunan bazı tartışmalar da göz önünde bulundurulduğunda, yorumdan bağımsız saf bir tecrübenin olmasının imkânının zorlaştığı söylenebilir. Ancak tecrübenin mutlak anlamda yoruma bağlanması da kabul edilebilir değildir. Bu nedenle tecrübe, tecrübeden önceki haliyle yorum almaya açık iken, asıl yorumlama işi tecrübeden sonra devreye girmektedir. Çünkü yaşanan tecrübeyi anlatmak için *dil*, dili kullanmak için *düşünce* ve düşünceyi oluşturabilmek için *varlık* ihtiyaç duyulmaktadır. Bir tecrübenin aktarılması veya dile getirilmesi de, ancak kavram, imge, sembol vb. unsurlar aracılığıyla mümkün olabilmektedir. Bu unsurların ise yorumdan ve bağlamdan bağımsız olamayacağı da inkâr edilemez bir gerçektir.

Her ne kadar farklı akıl yürütmelerin dinî tecrübede kullanılmadığı iddia edilse bile, böyle bir tecrübe sahibi mistik veya sûfî, yaşadıklarını, Tanrı'nın varlığına bir delil olarak saymaktadır. Ancak bunu diğer delillerin bir takım öncül ve sonuçlar yoluyla yaptıkları gibi yapmamaktadır. Sonuçta, dinî tecrübe Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak kullanılabilirliği gibi, bir Tanrı'nın varlığı da dinî tecrübeye kaynaklık edebilmektedir.

KAYNAKÇA

- Almond, Ian. *Tasavvuf ve Yapısöküm: İbn Arabî ve Derrida*. Trc. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Almond, Philip C. "Mysticism and Its Contexts". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 211-219. New York: Oxford University Press, 1990.
- Alston, William P. "Tanrı'yı Algılamak". Trc. Ramazan Ertürk. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8 (1999): 299-308.
- Alston, William P. *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cornell University Press, 1991.
- Atay, Hüseyin. "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968): 35-66.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.
- Bergson, Henri. *Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı*. Trc. M. Mukadder Yakupoğlu. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Bernhardt, Stephen. "Are Pure Consciousness Events Unmediated?". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 220-236. New York: Oxford University Press, 1990.
- Cevzci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Cyril, Valentine H. *What Do We Mean By God?*. New York: Macmillian Company, 1929.
- Davis, Caroline Franks. *The Evidential Force of Religious Experience*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Donovan, Peter. *Interpreting Religious Experience*. London: Sheldon Press, 1979.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dinî Tecrübenin Teolojik Yorumu". *Tasavvuf* 13 (2004): 99-118.
- Evans, C. Stephen. *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*. Leicester: Intervarsity Press, 1982.
- Ertürk, Ramazan. *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.
- Forman, Robert K. C. "Introduction: Mysticism, Constructivism and Forgetting". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 3-49. New York: Oxford University Press, New York 1990.
- Franklin, R. L. "Experience and Interpretation in Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 288-304. New York: Oxford University Press, 1990.
- Gale, R. M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gazzâlî. *İhyâ-û Ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Huzur Yayınları, ts.
- Heck, Poul L. "Sûfîsm-What is It Exactly?". *Religion Compass* 1/1 (January 2007): 148-164.
- Hepburn, Ronald W. "Religious Experience Argument for the Existence of God". *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. 7: 161-168. New York-London: Macmillian Publishing, 1967.
- Hick, John. "Kanıtı Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç". Trc. Ferit Uslu. *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2002): 305-324.
- Hick, John. *Argument for the Existence of God*. New York: Herder & Herder, 1971.
- İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası*. Trc. Rahim Acar. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books, 1985.
- Katz, Steven T. "Language, Epistemology and Mysticism". *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. Steven T. Katz. 22-74. New York: Oxford University Press, 1978.
- Kwan, Kai-man. "Can Religious Experience Provide Justification for the Belief in God? The Debate in Contemporary Analytic Philosophy". *Philosophy Compass* 1/6 (2006): 640-661.
- Leuba, James H. *The Psychology of Religious Mysticism*. London-New York: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1925.
- Miller, Jonathan Scott. "Are Mystical Experiences Evidence for the Existence of a Transcendent Reality? Evaluating Eugene d'Aquili and Andrew Newberg's Argument for Absolute Unitary Being". *Florida Philosophical Review* 9/1 (Summer 2009): 40-55.
- Munson, Thomas N. *Religious Consciousness and Experience*. Netherlands: Martinus Nijhoff/The Hague, 1975.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Trans. J. W. Harwey. London: Oxford University Press, 1936.
- Perovich, Anthony N. "Does the Philosophy of Mysticism Rest on a Mistake". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 237-253. New York: Oxford University Press, 1990.

- Peterson, Michael ve dğr. *Akl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. Trc. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.
- Piaget, Jean. *Epistemoloji ve Psikoloji: Bir Bilgi Kuramına Doğru*. Trc. Seçkin Selvi. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1992.
- Prigge, Norman-Kessler, Gary E. "Is Mystical Experience Everywhere the Same". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 269-287. New York: Oxford University Press, 1990.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. London: University of California Press, 1985.
- Reçber, Mehmet S. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Rothberg, Donald. "Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 163-210. New York: Oxford University Press, 1990.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfân Terimler Sözlüğü*. Trc. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Yayınları, 2007.
- Stace, Walter T. "Mistiklerin Öğretileri". Trc. Cenan Kuvancı. *Bilimname* 10/1 (2006): 117-132.
- Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. Trc. Abdüllatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Stace, Walter T. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillian Publishing, 1961.
- Sülemî, Ebu Abdî'r Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn. *Kitabü'l Fütüvve*. Neşr-Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1977.
- Richard, Swinburne. *Is There a God?*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. Trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Şeriatî, Ali. *Dine Karşı Din*. Trc. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Taylor, A. E. "The Vindication of Religion". *Essays Catholic and Critical*, ed. E. Gordon Slwyn. 29-82. New York: Macmillan Publishing, 1926.
- Tolstoy, Leo Nikolayeviç. *Din Nedir?*. Trc. Murat Çiftkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Trueblood, D. Elton. *The Trustworthiness of Religious Experience*. London: George Allen & Unwin, 1939.
- Tüzer, Abdüllatif. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm: Felsefî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Uyanık, Mevlüt. *İslâm Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması, Gazzâlî Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Vergote, Antoine. *Din, İnanç ve İnançsızlık*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Wainwright, William J. "Mysticism and Sense Perception". *Religious Studies* 9/3 (September 1973): 257-278.
- Woodhouse, Mark B. "On the Possibility of Pure Consciousness". *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. Ed. R. K. C. Forman. 254-268. New York: Oxford University Press, 1990.
- Yandell, Keith E. *The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. İsmail Karaçam ve dğr. 10 cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat Yayınları, 2007.
- Yunus Emre Divanı. Haz. Selim Yağmur. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- Yüce, Fatma. *Dinî ve Mistik Tecrübede Evrensel Öz*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.